

Seelenheil und Seelenleid

Die Diätetik der Emotionen im frühneuzeitlichen
Katholizismus in Bayern und Österreich

von Carlos Watzka

MedGG-Beiheft 78

Franz Steiner Verlag Stuttgart





Medizin, Gesellschaft und Geschichte

Jahrbuch
des Instituts für Geschichte der Medizin
der Robert Bosch Stiftung

herausgegeben von
Robert Jütte

Beiheft 78

Seelenheil und Seelenleid

Die Diätetik der Emotionen
im frühneuzeitlichen Katholizismus
in Bayern und Österreich

von Carlos Watzka

Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Robert Bosch Stiftung GmbH

Coverabbildung:

Die gnadenvolle Mutter Gottes Maria in Eberstorf

© Diözesanarchiv Wien, Wallfahrtsbildersammlung, Nachlass Bensch

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2021

Satz: DTP + TEXT Eva Burri, Stuttgart

Layout und Herstellung durch den Verlag

Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany

ISBN 978-3-515-12806-3 (Print)

ISBN 978-3-515-12807-0 (E-Book)

Gibt es ein Leben vor dem Tod?
(Boris Bukowski, 2017)

Unsere primäre Schwierigkeit ist nicht der Sinnverlust,
sondern das Übermaß des Sinnanspruchs.
(Odo Marquard, Zur Diätetik der Sinnerwartung, 1983)

Niemand hat Gott je geschaut; wenn wir einander lieben,
bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollkommen.
(Anonym, ca. 2. Jh. n. Chr.)

Für Elisabeth

Vorwort

Ziel der hier vorgelegten Studie ist es, den spezifischen Beitrag des religiösen Diskurses des frühneuzeitlichen Katholizismus zur Formung des diskursiven und praktischen Umgangs mit wechselseitigen Zusammenhängen von Emotionalität und Gesundheit (bzw. Krankheit) in der bayerischen und österreichischen Kultur zu beleuchten; fokussiert wird hierbei auf den Zeitraum von ca. 1550 bis 1780; mein besonderes Interesse als Autor an dieser Thematik hängt aber, neben dem Umstand, dass sämtliche ‚Komponenten‘ – Emotionen, Gesundheit, Religion, Frühe Neuzeit, Geschichte des süddeutsch-österreichischen Raums – schon recht lange zentrale Gegenstände meines Forschungsinteresses bilden, auch mit meiner Überzeugung zusammen, dass es sich hierbei keineswegs um einen ‚toten‘, abgeschlossenen Bestandteil der Vergangenheit handelt – vielmehr erscheinen mir die mentalen Strukturen des ‚europäischen Menschen‘ insgesamt bis heute tiefgreifend – wenn auch oftmals unbewusst – durch Konzepte und Praktiken geprägt, die einer traditionell-vormodernen, christlichen Weltansicht entstammen:

Die Frühe Neuzeit ist diesbezüglich von besonderer Wichtigkeit, weil in dieser historischen Periode die bis dahin elaborierten, einschlägigen Bestände der religiösen Kultur zum Einen beträchtlichen Revisionen unterzogen wurden, und zum Anderen nun wohl erstmalig eine intensive und extensive Anwendung auf große Bevölkerungsteile auch jenseits der ‚hauptamtlich‘ mit diesen Dingen befassten Geistlichkeit fanden. Der Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert kann wahrscheinlich als die erste Phase in der europäischen Geschichte angesehen werden, in welcher seitens der Kirchen der großangelegte Versuch stattfand, im christlich-monastischen Bereich entstandene und durch fundamentale Weltablehnung geprägte, asketische Lebensformen ‚in die Welt‘ hineinzutragen. Umfassende – erheblich ökologisch mitbedingte – Krisen der europäischen Gesellschaften seit der ‚Großen Pest‘ der Jahre um 1348 hatten diese Entwicklung vorbereitet und bildeten ihren Kontext; was hierbei – im Falle Mittel- und Süd-, teils auch Westeuropas – entstand, war die Kultur des ‚Barock‘ und damit ein Habitus, der von einseitigen Sublimierungsversuchen und massiven Repressionen emotionaler und motivationaler Impulse, enormen Ängsten, tiefem Pessimismus, ‚Weltflucht‘ und Todessehnsucht geprägt wurde, und insbesondere innerhalb der Mittel- und Oberschichten erhebliche Verbreitung (wenn auch sicher nie alleinige Geltung) erlangte. Die ‚Aufklärung‘ kann diesbezüglich als erster Versuch verstanden werden, die erdrückende Last einer zutiefst deprimierenden Form von ‚Verchristlichung‘ der Gesellschaft abzuschütteln; in der Folge haben sich die europäischen Gesellschaften stark gewandelt; das ‚christliche Erbe‘ ist aber weiterhin präsent – und dies keineswegs nur in seinen unproblematischeren, ja auch von einem undogmatisch-humanistischen Standpunkt aus uneingeschränkt positiv zu wertenden Aspekten, wie einer auf dem Postulat von wechselligem Respekt und mitmenschlicher Solidarität fundierten Ethik, sondern etwa auch eine globale Behandlung der erotischen Sphäre als etwas gleichermaßen ‚Geheimen‘ wie ‚Schmutzigen‘.

Gerade im bayerisch-österreichischen Raum lassen sich für den/die aufmerksame/n Beobachter/in noch heute Nachwirkungen speziell auch der düsteren, leid-akkumulierenden und -akklamierenden Merkmale ‚barocker‘ Kultur erkennen (vgl. dazu: Acham, Barock heute) – auch im Alltag, etwa, wenn man sich nachgerade dafür entschuldigen muss ‚nicht klagen zu können‘. Ebenso macht uns, dies ist jedenfalls meine Überzeugung, etwa immer noch eine viel zu sehr an ‚Finalität‘, an irgendwelchen ultimativen ‚Ergebnissen‘ orientierte Lebensgestaltung zu schaffen – das Leben erscheint vor allem als permanente ‚Arbeit‘, als beständiger ‚Kampf‘, den es zu führen gilt, um – ja was eigentlich? – zu erreichen, kaum je aber etwa schlicht als ‚Gelegenheit‘, sich selbst und anderen Freude zu bereiten – trotz des unbestreitbar und oft in gewaltigem Maß mit ‚zeitlicher Existenz‘ *auch* verbundenen Leides.

Die voranstehenden Äußerungen geben zugleich eine Antwort auf die bei einem Thema wie dem vorliegenden zumindest auf der persönlichen Ebene unvermeidliche ‚Gretchenfrage‘ – also, wie man es mit der Religion halte. Hierüber auch die Leser/innen in Kenntnis zu setzen, erscheint mir bei einem Text wie dem vorliegenden angebracht, schon weil ich das Postulat der ‚Wertfreiheit der Wissenschaft‘ (vgl. Weber, Wissenschaft als Beruf) zwar als Regel für bestimmte, analytische Phasen des wissenschaftlichen Arbeitsprozesses für unverzichtbar – ja, konstitutiv – halte, zugleich aber die Standortgebundenheit und Perspektivität allen Wissens – des wissenschaftlichen ebenso wie z. B. des religiösen – für evident (vgl. Mannheim, Ideologie und Utopie). Damit aber muss allem ‚Offenbarungsglauben‘ eine deutliche Absage erteilt werden; aus seiner vermeintlichen ‚Sicherheit‘ im Wissen um das ‚richtige Leben‘, und der resultierenden Teilung der Menschen in ‚Gute‘ und ‚Böse‘, also: Wertvolle und Wertlose, resultiert große Gefahr, wie die seit dem späten 20. Jahrhundert global wieder zunehmenden Morde und Massenmorde ‚im Namen Gottes‘ mehr als deutlich zeigen. Wenn die jesuanische Botschaft in der ‚Postmoderne‘ überhaupt eine Bedeutung haben sollte, so kann diese – so jedenfalls meine Überzeugung – nur im Postulat von Menschenwürde und Menschenrecht als einzig verbindlicher Fundamentalnorm des gesellschaftlichen Lebens bestehen, mit welcher problemlos vereinbar zu sein alle spezifischeren Normen (etwa religiöser Herkunft) zu erweisen haben. Für die institutionalisierten Religionen traditioneller, vormoderner Prägung, von welchen die katholische Kirche ja nur eine darstellt, bedeutet dies letztlich eine Transformation, die aus traditionalistischer Perspektive nur als Selbstaufgabe verstanden werden kann – die Selbstauflösung der ‚Kirchen‘ ist denn auch, und nicht erst seit kurzem, in vollem Gange, und wird wohl überall dort unausweichlich voranschreiten, wo es nicht zu gesamtgesellschaftlicher Rückkehr zum ‚Gottesstaat‘ kommt. Die diesbezüglichen Versuche im beginnenden 21. Jahrhundert, insbesondere islamischer Provenienz, lassen diese Option gleichermaßen wenig sympathisch und wenig nachhaltig erscheinen.

Meine hier schon umrissene, nüchterne Sicht auf das Thema als Sozialwissenschaftler mag, dies sei hier ergänzt, für religiös gläubige bzw. ‚kirchlich gebundene‘ Leser/innen, unangenehm, ja kränkend wirken. Manche Leser/

nnen mögen – angesichts einer intensiven Befassung meinerseits mit großteils – von mir ebenso wie im ‚common sense‘ – jedenfalls positiv zu werten. Den Aspekten der Geschichte des Katholizismus, namentlich den durch das Ideal der *caritas* sehr propagierten Einrichtungen der Sozialfürsorge in den vormodernen Gesellschaften Europas (‚Hospitäler‘ u. a.) – auch verwundert, ja ‚enttäuscht‘ sein über die hier vorgelegte, eingehende Auseinandersetzung mit den ‚dunklen‘ Seiten des traditionellen Katholizismus. Diesbezüglich möchte ich bemerken: Aus meiner Sicht als Sozial- und Mentalitäts-Historiker stellen beide Themen eben ‚zwei Seiten einer Medaille‘ dar; zwei Aspekte unserer kollektiven Vergangenheit, deren Leugnung im einen wie im anderen Fall gleichermaßen intellektuell unredlich und schädlich für den Erkenntnisprozess der Geschichtsforschung wäre. Und es sei hier die persönliche Bemerkung erlaubt, dass es mir sicher nicht darum geht, das Konzept einer an ethischen Grundsätzen ausgerichteten ‚Lebensführung‘ insgesamt in Frage zu stellen oder gar verächtlich zu machen – und auch nicht darum, religiös-spirituelle Bedürfnisse des Menschen generell in Abrede zu stellen.

Diese Thematik führt zwar selbstredend weit über den Gegenstand der vorliegenden Studie hinaus, und kann und soll hier keine eingehende Erörterung finden; ich möchte aber anmerken, dass auch mir manche Ansätze der ‚negativen Theologie‘ und der ‚östlichen Mystik‘ mit erkenntnistheoretischer ‚Aufgeklärtheit‘ (sogar ‚postmoderner‘) gut vereinbar erscheinen: Nicht zufällig trägt etwa ein zentrale Gedanken des radikalen Konstruktivisten Heinz von Foerster präsentierendes Buch den Titel „Der Anfang von Himmel und Erde hat keinen Namen“, und verweist damit auf das erste Kapitel des *Tao-Tê-King*, des *Buches vom Weg und von der Tugend* des anonym gebliebenen ‚alten Meisters‘, das wahrscheinlich im 4. Jahrhundert v. Chr. in China entstanden ist. Diese einzigartige Weisheitsschrift fasziniert noch heute gerade durch ihre epistemologische Bescheidenheit. So lautet der Beginn des erwähnten ersten Kapitels ja (in der deutschen Übertragung durch Günther Debon):

„Könnten wir weisen den Weg,
Es wäre kein ewiger Weg.
Könnten wir nennen den Namen,
Es wäre kein ewiger Name.“

Das Verhältnis zwischen dem ‚All‘ einerseits, und andererseits dem, was menschlichem Erkenntnisvermögen (selbst bezüglich angeblicher ‚Offenbarungen Gottes‘) zuzutrauen ist, wird hier, noch dazu sehr poetisch, auf den Punkt gebracht.

Nach diesem kurzen Exkurs zu – affektiv hoch bedeutsamen – ‚universellen‘ Fragen bleibt an dieser Stelle noch eine weitere Aufgabe, nämlich Dank zu sagen:

An erste Stelle gebührt mein großer Dank Prof. Dr. Robert Jütte als Leiter des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert-Bosch-Stiftung, Stuttgart, sowie der Robert-Bosch-Stiftung insgesamt und ihren Vertretern, die durch die Vergabe eines Forschungsstipendiums zum Themenfeld ‚Diätetik in der Frühen Neuzeit‘ die vorliegende Studie erst angeregt und ermöglicht haben.

Gerade in der Situation seit etwa der Jahrtausendwende, in welcher kultur- und sozialwissenschaftliche Forschung auch im deutschsprachigen Raum zu einem großen Teil projektfinanziert erfolgen muss, wenn sie überhaupt stattfinden kann, sind solche Angebote von unschätzbarem Wert.

Persönlich bin ich besonders dankbar für diese mir gebotene Gelegenheit, weil mir so in einer schwierigen, da prekären beruflichen Situation ermöglicht wurde, wieder für vergleichsweise lange Zeit sehr konzentriert an einem Forschungsthema zu arbeiten, was zugleich – wenigstens bei entsprechender Disposition – ein hohes Maß an ‚Kohärenzgefühl‘ (vgl. Antonovsky, Salutogenese) bedeutet. Ähnliches gilt zweifellos für enge emotionale Bindungen: das gemeinschaftliche, familiäre Leben ist zwar wohl deutlich weniger individuell ‚steuerbar‘, als ein wissenschaftliches Arbeitsprojekt, dafür aber auch unvergleichlich unmittelbarer ‚sinnstiftend‘: Ich danke daher auch meiner lieben Frau, Dr. Elisabeth Watzka-Pauli, und meiner Tochter Leonora von ganzem Herzen – für unser gemeinsames Leben.

Herzlich Danken möchte ich an dieser Stelle auch auch meinen früheren akademischen Lehrern, allen voran em. Univ. Prof. Dr. Karl Acham von der Universität Graz, der mir in Zeiten, als dieser Begriff universitär noch keineswegs in aller Munde war, ‚Mentor‘ und wichtigster Förderer auf dem Weg in die wissenschaftliche Forschung war.

Für die Übernahme der Druckfassung dieses doch recht umfänglich geratenen Textes in das Verlagsprogramm im Rahmen der *MedGG-Beihefte* möchte ich dem Franz Steiner Verlag, Stuttgart, meinen aufrichtigen Dank sagen.

Weiterer Dank gilt allen staatlichen und kirchlichen Institutionen, welche mir im Rahmen dieses Forschungsvorhabens den Zugang zu von ihnen verwahrten historischen Quellen ermöglicht sowie auch Genehmigungen zur Reproduktion von enthaltenen Abbildungen erteilt haben – gerade für das behandelte Thema der Affekt-Diätetik erschien mir eine eingehende Auseinandersetzung auch mit der zeitgenössischen Bildkommunikation von zentraler Bedeutung. Neben weiteren Einrichtungen, welche im Abbildungs- und Quellenverzeichnis genannt werden, gilt mein Dank hier dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv (München), dem Österreichischen Staatsarchiv (Wien), dem Steiermärkischen Landesarchiv (Graz), den Archiven der Erzdiözesen München und Wien sowie der Diözesen St. Pölten und Graz, in welchen ich in den letzten Jahren persönlich umfangreichere Recherchen spezifisch für die vorliegende Studie durchführen konnte. Mein Dank gilt weiters aber auch den einschlägig wichtigsten Bibliotheken, der Österreichischen Nationalbibliothek und der Bayerischen Staatsbibliothek, denen es durch ihre umfassenden – und teils in Zusammenarbeit mit *Google* betriebenen – Digitalisierungsprojekte frühneuzeitlicher Druckschriften in den letzten beiden Jahrzehnten gelang, eine schier unglaubliche Fülle an Texten, deren Benutzung bis dahin äußerst umständlich und zeitaufwändig war, nunmehr auf großartig praktische und zugleich sehr qualitätsvolle Weise allen Interessierten Online zur Verfügung zu stellen. Im Bereich der frühneuzeitlichen Bildquellen gilt Analoges insbesondere für die gemeinnützige Stiftung *Wikimedia Commons* und ihre vielen, oftmals anonym bleibenden Beiträ-

ger/innen. Ihnen gilt mein aufrichtiger Dank, ebenso dem Franz Steiner Verlag, Stuttgart, und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, welche die Verwandlung meines Typoskripts zum Buch in sehr professioneller Weise betreuten.

Außerdem möchte ich hier auch noch einer Institution und ihren Proponenten meinen herzlichen Dank sagen, die in der Endphase der Arbeiten am vorliegenden Buch für mich, und damit auch für diese, größte Bedeutung erlangt hat, der Sigmund Freud Privat Universität, und hierbei vor allem: Rektor Univ. Prof. Dr. Dr. h.c. Alfred Pritz, Vizerektorin Univ. Prof. Dr. Jutta Fiegl, Kanzler Mag. Heinz Laubreuter sowie Univ. Prof. Dr. Thomas Stephenson, Leiter des Departments für Psychotherapiewissenschaft der SFU am Standort Linz, die mir 2019 mit dem Angebot einer Anstellung ebendort, als Assoziierter Professor für sozialwissenschaftliche und forschungsmethodologische Agenden, die Möglichkeit eröffneten, nunmehr viel freud-voller, da in einem dauerhaft stabilen Anstellungsverhältnis ‚Wissenschaft als Beruf‘ zu betreiben. Univ. Prof. Dr. Stephan Steiner, Leiter des Instituts für transkulturelle und historische Forschung an der SFU Wien, danke ich herzlich dafür, angesichts unserer gemeinsamen Interessen im Bereich der Mentalitäts- und Gesundheitsgeschichte mich mit und an dieser noch jungen, einzigartigen und hoch innovativen Forschungs- und Bildungsinstitution bekannt gemacht zu haben, die nun, binnen kurzem, schon meine berufliche Heimat geworden ist. Schließlich danke ich an dieser Stelle allen ungenannt gebliebenen Kolleginnen und Kollegen aus den Sozial-, Kultur- und Humanwissenschaften, in- und außerhalb des deutschsprachigen Raumes, mit denen in Austausch zu stehen für mich wesentliche Voraussetzung für ein gedeihliches Forschen ist. Besonders erwähnen möchte ich in diesem Zusammenhang die wachsende, zugleich aber in ihrem Bestand sehr stabile *community*, die sich im österreichischen ‚Verein für Sozialgeschichte der Medizin‘ zusammengefunden hat.

Wie bedeutend auch gesamtgesellschaftlich, die *psychische* Gesundheit ist, und wie abhängig dieselbe von engen, emotional positiv empfundenen Bindungen zu anderen Menschen, wird uns derzeit, in einer hierzulande so schon lange nicht mehr vorgefallenen Drastik, durch die gegenwärtige *Condition* einer Virus-Pandemie vor Augen geführt, die so viele Menschen zu erheblicher Isolation mindestens auf der physischen Ebene drängt. Existenzielle Fragen, zu denen auch jene nach dem Umgang mit intensiven Affekten, insbesondere solchen negativer Art, wie Angst, Trauer und Leid, zählen, haben so plötzlich eine unerwartet breite und intensive Aufmerksamkeit erlangt. Vielleicht resultieren hieraus, früher oder später, auch positive Konsequenzen. Dem Bedrohlichen bloß immer wieder nach Möglichkeit aus dem Weg zu gehen, ist – langfristig betrachtet – ja auch keine besonders attraktive Option.

Oed, am 1. Mai 2020

Carlos Watzka

P.S.: Die Zeitumstände des Jahres 2020 haben, auf mehrfache Weise, das Erscheinen dieses Bandes nochmals etwas verzögert. Umso freudiger sehe ich demselben nun entgegen.

Inhalt

1. Methode, Thema, Rahmen, zentrale Begriffe	21
1.1 Zur Methode der Untersuchung.....	21
1.2 Der Untersuchungsrahmen und seine Abgrenzung.....	22
1.3 Christliche ‚Seelsorge‘ und gesundheitliche Diätetik im vormodernen Europa.....	25
1.4 Passiones – Affectus – Gemütsbewegungen – Leidenschaften – Gefühle – Emotionen. Allgemeinbegriffe für Emotionalität im frühneuzeitlichen Europa	34
1.5 Die Vielfalt des Ausdrucks für Phänomene der Emotionalität im Sprachgebrauch der Frühen Neuzeit – ein kleines lateinisch- deutsches Glossar für die häufigsten Bezeichnungen	42
1.6 Die diskursive Strukturierung und Evaluation von Emotionalität im Katholizismus der Frühen Neuzeit und ihre zentralen religions- und mentalitätsgeschichtlichen Kontexte	64
1.7 Zur Strukturierung medikaler Diskurse und Praktiken im frühneuzeitlichen Europa – Fachmedizin, geistliche Medizin, populäre Medizin.....	81
 2. Grundzüge der Diätetik der Emotionen in den säkular geprägten Diskursen und Praktiken der Frühen Neuzeit...	 90
2.1 Die fachmedizinischen Perspektiven auf die Affectus animi.....	90
2.2 Grundlegende Charakteristika populärer bzw. laikaler Auffassungen des Zusammenhangs von Gesundheit und Emotionalität	102
2.3 Grundzüge der säkular orientierten Diätetik spezifischer Emotionen: Liebe, Zufriedenheit, Freude, (sexuelles) Begehren ..	105
2.4 Grundzüge der säkular orientierten Diätetik spezifischer Emotionen: Sanftmut, Geduld, Mitleid, Mut, Hoffnung	117
2.5 Grundzüge der säkular orientierten Diätetik spezifischer Emotionen: Hass, Abscheu, Ekel und Schrecken.....	121
2.6 Grundzüge der säkular orientierten Diätetik spezifischer Emotionen: Leid und Trauer	134
2.7 Grundzüge der säkular orientierten Diätetik spezifischer Emotionen: Zorn, Neid, Gier.....	143
2.8 Grundzüge der säkular orientierten Diätetik spezifischer Emotionen: Scham, Schuld, Angst, Verzweiflung.....	151

3. Seelenarznei. Die geistliche Diätetik der Affekte im Katholizismus der Frühen Neuzeit in Österreich und Bayern. Allgemeine Charakteristika.....	163
3.1 Quellen zur geistlichen Seelenarznei im frühneuzeitlichen Katholizismus – Erläuterungen zu Typen, Verbreitung und Auswahl einschlägiger Texte	164
3.1.1 Fundamentale Texte zu Dogmatik, Kirchenrecht und Liturgie	165
3.1.2 Katechismen – Literatur zur Einführung in den katholischen Glauben	167
3.1.3 Predigtliteratur – Deutungen der kirchlichen Lehren für das ‚Volk‘	169
3.1.4 Erbauungs- und Andachtsliteratur, Seelenführer-, Seelenspiegel-, Seelentrost-Literatur	172
3.1.5 Allgemeine Handbücher zu Seelsorge und Predigt für den Klerus sowie Fachliteratur zur geistlichen Arznei seelischer Leiden.....	176
3.1.6 Mirakelliteratur – Werbung für Wallfahrt und Wunderglauben.....	179
3.1.7 Gebete und andere (potentiell) selbständige Kurztexte	182
3.1.8 Bild- und Bild-Schrift-Quellen.....	186
3.1.9 ‚Materielle‘ Quellen, sakrale Plastiken und Bauten.....	192
3.1.10 Geistliche Musik und Theater	200
3.1.11 Schriftgut weltlicher und geistlicher Behörden sowie sonstige archivalische Quellen.....	202
3.2 Das Konzept der ‚geistlichen Arznei‘ als Rahmen des kirchlichen Verständnisses von Diätetik und Therapie der Emotionen	206
3.2.1 ‚Medicina spiritualis‘ – Die christliche Religion als Heilmittel gegen Sünde und Krankheit und der Stellenwert des Wunders	209
3.2.2 Christus medicus – Jesus als ‚Menschheitsarzt‘	217
3.2.3 Das Sakrament als Medikament – Kommunion als Pharmakon.....	219
3.2.5 ‚Unsere liebe Frau‘ – Maria als göttliche Muttergestalt und himmlische Ärztin.....	224
3.2.5 Heilige Menschen – verstorbene Asketen und Märtyrer als Träger sakraler Heilkräfte	228
3.2.6 Lebende Kleriker als Medien und Agenten sakraler Heilwirkungen.....	239
3.2.7 Geistliche und weltliche Arznei – Konkurrenz und Komplementarität	250

3.3 Die geistliche ‚Seelenarznei‘ im Rahmen allgemeiner kirchlicher Diskurse und Praktiken	255
3.3.1 Seelsorge zwischen Heil und Heilung – Pastorat als Hierarchie und Therapie	255
3.3.2 Die Entwicklung von Buße und Beichte zum intimen Kommunikationsprozess im Dienst einer Diätetik und Therapie der kranken Seele	260
3.3.3 Christus als Seelenarzt und Seelenarznei	272
3.3.4 Seelenlenkung im frühneuzeitlichen Katholizismus: Gehorsam und Demut als Fundamentaltugenden, das Milieu der ‚Frommen‘, ‚Seelenführer‘, Exerzitien	276
3.3.5 Das Herz des Gott-liebenden Frommen und das Herz Jesu – die Intensivierung einer transzendentalen Diätetik der Emotionen im 17. und 18. Jahrhundert	283
3.3.6 Maria, die himmlische Ärztin und Trösterin der Betrübten, und die anderen, auf Seelenarznei spezialisierten Heiligen	299
3.3.7 Vermittlung von Seelenheil und Seelenheilung – klerikale Magie als ein Typus interpersonaler, diätetischer Kommunikation	308
3.3.8 Moraltheologie – der gelehrte klerikale Diskurs über Geschlechtlichkeit, Ehe, Familie, Gesellschaft und soziale Ungleichheit und die Bedeutungen der Affekte	322
3.3.9 Die religiöse Elementarerziehung der Seele – Katechisierung des Klerus, Institutionalisierung durch ‚Volksmission‘, Bildungsinstitute und Schulen	332
3.3.10 Geistliche Bruderschaften als Organisationen affektiver Formung und Betreuung im Sinne von geistlicher Diätetik und Seelenarznei	340
3.3.11 Fachmedizinisch orientierte Angebote des katholischen Klerus und ihre Bedeutung für die Seelenarznei: Apotheken, Hospitäler und Krankenhäuser	349
3.3.12 Wunder und Gnaden für alle Christen: Seelenarznei im Rahmen von Wallfahrt und Mirakelmedizin	363
3.3.13 Exorzismus an Besessenen und Umsessenen – Dämonenaustreibung als genuin geistliche Seelenarznei ...	387
3.3.14 Der Zölibat der Kleriker als spezifische Form der Affekt-Diätetik für die ‚Auserwählten‘	394
3.3.15 Die Christliche Andacht und die Sorge um die eigene Seele nach dem Tridentinum– Gehorsam, Leidssuche, Todessehnsucht – und ihre Gegenteile	400

4. Die geistliche Diätetik der Affekte – Diskurse und Praktiken des frühneuzeitlichen Katholizismus zu spezifischen emotionalen Phänomenen	406
4.1 Vorbemerkung zu Gliederung, Quellenauswahl und Quellenbearbeitung	406
4.2 Liebe – Hass	414
4.2.1 Allgemeine Charakteristika der Diskursivierung von Liebe/Hass.....	414
4.2.2 Die Diskursivierung von Liebe/Hass im Verhältnis zur Gesundheit in spezifischen Subdiskursen	425
4.3 Begehren (Wollust) –Abscheu (Ekel).....	450
4.3.1 Allgemeine Charakteristika der Diskursivierung von Begehren/Abscheu	450
4.3.2 Die Diskursivierung von Begehren/Abscheu im Verhältnis zur Gesundheit in spezifischen Subdiskursen	464
4.4 Freude (Genuss) – Leid (Trauer).....	485
4.4.1 Allgemeine Charakteristika der Diskursivierung von Freude/Leid.....	485
4.4.2 Die Diskursivierung von Freude/Leid im Verhältnis zur Gesundheit in spezifischen Subdiskursen	498
4.5 Mitleid– Neid und Gier.....	539
4.5.1 Allgemeine Charakteristika der Diskursivierung von Mitleid sowie Neid und Gier.....	539
4.5.2 Die Diskursivierung von Mitleid sowie Neid und Gier im Verhältnis zur Gesundheit in spezifischen Subdiskursen	552
4.6 Angst (und Mut)	570
4.6.1 Allgemeine Charakteristika der Diskursivierung von Angst (und Mut)	570
4.6.2 Die Diskursivierung von Angst (und Mut) im Verhältnis zur Gesundheit in spezifischen Subdiskursen	585
4.7 Hoffnung – Verzweiflung	612
4.7.1 Allgemeine Charakteristika der Diskursivierung von Hoffnung/Verzweiflung	612
4.7.2 Die Diskursivierung von Hoffnung/Verzweiflung im Verhältnis zur Gesundheit in spezifischen Subdiskursen	623
4.8 Zorn (und Sanftmut)	638
4.8.1 Allgemeine Charakteristika der Diskursivierung von Zorn (und Sanftmut).....	638
4.8.2 Die Diskursivierung von Zorn (und Sanftmut) im Verhältnis zur Gesundheit in spezifischen Subdiskursen	642

4.9	Trost (und Trübsal).....	649
4.9.1	Allgemeine Charakteristika der Diskursivierung von Trost (und Trübsal)	649
4.9.2	Die Diskursivierung von Trost (und Trübsal) im Verhältnis zur Gesundheit in spezifischen Subdiskursen....	665
4.10	Scham, Schuld – und die diskursive Leerstelle ‚Selbstachtung‘	692
4.10.1	Allgemeine Charakteristika der Diskursivierung von Scham und Schuld.....	692
4.10.2	Die Diskursivierung von Scham und Schuld im Verhältnis zur Gesundheit in spezifischen Subdiskursen....	706
5.	Resümee und Folgerungen	729
5.1	Die Untersuchung der geistlichen Diätetik der Affekte in der Frühen Neuzeit als mentalitätsgeschichtlicher Beitrag zur Archäologie des modernen Selbst	729
5.2	Die ‚geistliche Seelenarznei‘ des frühneuzeitlichen Katholizismus – Gestalt und Folgen.....	738
6.	Anhang	747
6.1	Verzeichnis der Abkürzungen und Siglen	747
6.2	Quellenverzeichnis	750
6.3	Literaturverzeichnis	755
6.4	Abbildungsverzeichnis und Bildnachweise	785
6.5	Tabellenverzeichnis.....	792
6.6	Kurzzusammenfassung.....	793
6.7	Personenregister	795
6.8	Ortsregister	799

1. Methode, Thema, Rahmen, zentrale Begriffe

Die vorliegende Untersuchung zur Bedeutung der Emotionalität im Rahmen der ‚geistlichen Medizin‘ der Frühen Neuzeit entstand im Rahmen eines von der Robert-Bosch-Stiftung geförderten Forschungsschwerpunkts des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert-Bosch-Stiftung in Stuttgart zur Geschichte von Prävention und Diätetik.

1.1 Zur Methode der Untersuchung

Die Studie gebraucht die unverzichtbaren, allgemeinen, historisch-kulturwissenschaftlichen Methoden hermeneutischer Textinterpretation.¹ Einen spezifischen Referenzrahmen hinsichtlich der inhaltlich verfolgten Fragestellungen stellt das Forschungsprogramm der Mentalitätsgeschichte dar.² In methodischer Hinsicht orientiert sie sich im Speziellen am sozialwissenschaftlichen Ansatz der Qualitativen Inhaltsanalyse, welcher den Forschungsprozess betreffend, Materialauswahl, -gliederung und -analyse etwas stärker als in den Geisteswissenschaften oft üblich strukturiert,³ zugleich aber mit den spezifischen Bedingungen historischer Arbeit vereinbar ist.⁴ Angemerkt sei auch, dass betreffend einiger Untersuchungsaspekte, wo dies auf Basis der verfügbaren Materialien möglich und heuristisch sinnvoll erschien, auch quantifizierende Verfahren angewandt wurden.

Die hier angewandte Form der Textinterpretation kann auch als Diskursanalyse in der Tradition Foucaults verstanden werden, welcher es weniger um die ‚Individualitäten‘ einzelner Texte (und ihrer Urheber) geht, als um bei Betrachtung bestimmter Text-Typen innerhalb definierter Untersuchungsbereiche feststellbare Regelmäßigkeiten, dominante Konzepte, die im jeweiligen Diskurs explizit formuliert werden oder auch bloß indirekt – etwa durch wiederkehrendes ‚Schweigen‘ über bestimmte Aspekte – erschlossen werden können.⁵ Insbesondere sei hier der auf Basis der Werke Michel Foucaults einerseits, Peter Berger und Thomas Luckmanns andererseits durch Reiner Keller weiterentwickelte Forschungsprogramm der ‚wissenssoziologischen Diskursanalyse‘ als wichtiger theoretisch-methodologischer Referenzrahmen genannt. Dort wird u. a. klargestellt, dass es sich bei ‚Diskursen‘ in sozialwissenschaftli-

1 Vgl. Kurt, Hermeneutik, Seiffert, Einführung in die Hermeneutik.

2 Vgl. bes. Dinzelbacher (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte.

3 Vgl. Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse, Flick, Qualitative Sozialforschung. Der Methode Mayrings wurde hier aber nur in den Grundprinzipien gefolgt, nicht im Hinblick auf sämtliche dort vorgestellte, mögliche Arbeitsschritte, welche – wie der Autor selbst einräumt – bei großen bearbeiteten Textmengen kaum mehr praktikabel sind.

4 Insbesondere die Unmöglichkeit, das für die Interpretation bestimmte Material nach eigenen Gesichtspunkten, und gegebenenfalls in standardisierter Form überhaupt erst zu kreieren – z. B. durch Befragung – ist hier zu nennen.

5 Vgl. bes. Foucault, Ordnung des Diskurses; Foucault, Archäologie des Wissens; Landwehr, Historische Diskursanalyse.

cher Perspektive um eine spezifische Form von ‚Praktiken‘ handelt, und dass es keine Diskurse ohne Akteure geben kann, ungeachtet dessen, dass dieselben von der rezenten kultur- und sozialwissenschaftlichen gewöhnlich nicht (mehr) als ‚souveräne Subjekte‘ im traditionell-philosophischen Sinn aufgefasst werden.⁶

Im vorliegenden Band wird allerdings primär versucht, zunächst einmal den einschlägigen zeitgenössischen Diskurs auf Basis ausgewählter Dokumente in seinen Mustern, Komplexitäten und Heterogenitäten, sowie seiner Abhängigkeit von kulturellen Traditionen und Kontexten zu ‚rekonstruieren‘. Hierbei wird auf die Frage seiner Einbettung in Machtrelationen, Sozialstrukturen u. ä. immer wieder Bezug genommen, um bestimmte Befunde sozialgeschichtlich überhaupt verständlich zu machen. Eine eingehendere, systematische (wissens-)soziologische Analyse im Hinblick auf gesellschaftliche Bedingungen und Folgen der spezifischen Gestalt des geistlich geprägten Diskurses über Zusammenhänge von Emotionen und Gesundheit im bayerisch-österreichischen Raum des 16. bis 18. Jahrhunderts muss allerdings einem geplanten Folgeband vorbehalten bleiben.⁷ Diese soll dort dann auf der Basis der hier erarbeiteten Materialsammlung und -strukturierung erfolgen.

1.2 Der Untersuchungsrahmen und seine Abgrenzung

Diätetik im traditionellen Sinn, abgeleitet vom altgriechischen *diaita*, als Lehre von einer der Erhaltung und Wiedererlangung der Gesundheit dienlichen Lebensweise,⁸ umfasste weit mehr als das, was heute gewöhnlich unter ‚Diät‘ verstanden wird. Prägend für die gelehrten Auffassungen im frühneuzeitlichen Europa waren auch in diesem Fall die tradierten antiken Vorstellungen, wobei vor allem das von Galen so zusammenfassend formulierte Konzept der *sex res non naturales* den diskursiven Rahmen absteckte. Dieses umfasste die Bereiche: Klima (*aer*: Luft), Ernährung (*cibus et potus*: Speise und Trank), Ausscheidungen (*secreta et excreta*; oder auch: *retentio et evacuatio*), körperliche Aktivität (*motus et quies*: Bewegung und Ruhe), circadianer Rhythmus (*somnus et vigilia*:

6 Vgl. Keller, Wissenssoziologische Diskursanalyse, bes. S. 193–232.

7 Zu den Besonderheiten der ‚Denkstile‘ in den Kultur-, Sozial- und Humanwissenschaften im österreichischen Raum vgl. v. a. Acham (Hg.), Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften. Zu grundlegenden Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen sozialwissenschaftlichen und historisch-kulturwissenschaftlichen Forschungsperspektiven vgl. Acham, Geschichte und Sozialtheorie, bes. 231–362.

8 Vgl. zum Begriff: Dietrich von Engelhardt, Diätetik. Zur Geschichte der Diätetik in Europa vgl. bes. Bergdolt, Leib und Seele. Als Übersicht zur Medizingeschichte im Europa der Frühen Neuzeit insgesamt vgl. Jütte, Krankheit und Gesundheit in der Frühen Neuzeit. Eine für das 19. und 20. Jahrhundert aufschlussreiche Studie zum Konzept der Diätetik, welche aber leider den gesamten Zeitraum bis ins späte 18. Jahrhundert lamentabel cursorisch abhandelt, ist: Gangl, Metamorphosen der Diätetik.

Schlafen und Wachen) sowie *Emotionalität* (*affectus animi*).⁹ Im Rahmen der Befassung mit den *sex res non naturales* kam dem Aspekt der *Affekte* bzw. *Emotionen* meist nicht vorrangige Bedeutung zu, insbesondere nicht innerhalb der Fachmedizin. Explizit diätetische Schriften medizinischer Provenienz behandelten den Umgang mit Emotionen häufig eher knapp.¹⁰

Dennoch gab es selbstredend auch im Europa des hohen Mittelalters und speziell der Frühen Neuzeit immer wieder eingehendere Auseinandersetzungen der Fachmedizin mit der Bedeutung der *affectus* bzw. *passiones animi* für Gesundheit und Krankheit des Menschen.¹¹

Allerdings war die Beschäftigung mit dem gesundheitsgemäßen Leben, diskursiv und praktisch, prophylaktisch und therapeutisch, kein ‚Monopol‘ der Ärzteschaft, weder in Antike und Mittelalter, noch in der Frühen Neuzeit. Besonders intensiv befassten sich im frühneuzeitlichen Europa ‚Geistliche‘ mit dieser Thematik – dem einzigen deutlich ‚psychologischen‘ unter den sechs erwähnten Aspekten der klassischen Diätetik.¹²

Allerdings ist dieses Feld von der historischen Forschung sehr lange vernachlässigt worden, zweifellos aus einer ganzen Reihe von Gründen, u. a. aufgrund eines vehementen Antiklerikalismus, welchem die Wissenschafts- und Medizingeschichte insbesondere in ihrer formativen Phase während des 19. Jahrhunderts anhing. Dieser schärfte weniger – was sehr wünschenswert gewesen wäre – einen kritischen Blick auf die Vergangenheit der wesentlich

9 Vgl. Engelhardt, Diätetik, S. 299. Anzumerken ist, dass der Begriff *res non naturales* nicht so zu verstehen ist, als ob es sich hier etwa nach der zeitgenössischen Vorstellung um ‚unnatürliche‘ Gegebenheiten handeln würde, was ja offenbar widersinnig wäre. Vielmehr wird dieser Ausdruck dem der *res naturales* gegenübergestellt, welche sich auf Beschaffenheit und Prozesse im Körperinneren beziehen, die nicht oder zumindest nicht unmittelbar durch das menschliche Verhalten kontrollierbar erscheinen. Das Gegensatzpaar *naturalis/non naturalis* meint hier also eher ‚naturgegeben‘ bzw. ‚invariabel‘ versus ‚verhaltensabhängig‘.

10 Vgl. hierzu die Gewichtung der diesbezüglichen Ausführungen in: Bergdolt, Leib und Seele, S. 179–276.

11 Vgl. hierzu Bergdolt, Leib und Seele, bes. S. 145 (Bedeutung der Affekte in der Salernitanischen Schule der Gesundheitslehre, 13. Jahrhundert), 160f. (bei Petrus Hispanus, ebenfalls 13. Jahrhundert), 147–149 u. 208f. (in medizinischen Schriften deutscher bzw. italienischer Provenienz im 15. Jahrhundert), 224 (bei Hippolyt Guarinoni), 231 (bei Felix Platter), 252–256 (bei Friedrich Hoffmann, Johann Georg Zimmermann, Georg Ernst Stahl u. a.); vgl. weiters: Leibbrand, Wettley, Der Wahnsinn, bes. S. 185–198 (u. a. Affektlehre und Psychopathologie bei Girolamo Fracastoro, Heinrich Petraeus, Hieronymus Cardanus und Felix Platter) sowie 227–241 (u. a. betreffend die einschlägigen Werke von Daniel Sennert, Paolo Zachhia und Malachias Geiger). Zur primär somatologischen Orientierung der medizinischen Auffassungen von Seelenzuständen und Seelenleiden im 16. und 17. Jahrhundert vgl. bes. auch: Kutzer, Anatomie des Wahnsinns. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts ändert sich dieses Bild allmählich und erhalten genuin psychologische Aspekte stärkere Bedeutung. Vgl. dazu: Dörner, Bürger und Irre, auch: Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft.

12 Emotionalität als eine fundamentale Form menschlicher Selbsterfahrung spielt fraglos in jeglicher ‚anthropologischen‘ Lehre eine gewisse Rolle – und sei es, wie noch auszuführen sein wird, in negativer Weise.

auch durch christliche Konzepte geprägten europäischen Kultur, als er dazu führte, alles ‚Religiöse‘ von vornherein als für die Zukunft der Menschheit irrelevant, und damit auch als historisches Forschungsobjekt einseitig wahrzunehmen.¹³

Es erscheint daher von einigem Interesse, der Frage nach der Verschränkung von medizinischen und religiösen Konzeptionen gerade im Feld der intellektuellen Auseinandersetzung sowie dem praktischen Umgang mit Emotionalität nachzugehen.

Da weitere Eingrenzungen forschungspragmatisch nötig waren, entschied sich der Verfasser zunächst für eine Begrenzung auf die einschlägigen Diskurse und Praktiken im Katholizismus; in einem weiteren Schritt räumlich für eine Fokussierung auf den bayerisch-österreichischen Raum als eine der größten vom Katholizismus dominierten Regionen innerhalb des deutschen Sprachraums,¹⁴ und in zeitlicher Hinsicht auf eine Konzentration auf den Zeitraum zwischen der Etablierung dreier anerkannter christlicher Konfessionen im Heiligen Römischen Reich in der Mitte des 16. Jahrhunderts und dem Einsetzen erneuter, rapider gesamtgesellschaftlicher Modernisierungsprozesse ab den 1780er Jahren im Zuge einer ‚Radikalisierung‘ der Aufklärung auch im deutschsprachigen Raum. Beide ‚Grenzziehungen‘ erscheinen forschungspragmatisch sinnvoll, ohne dass hiermit ein bestimmter Anspruch, etwa der heuristischen Überlegenheit gegenüber anderen möglichen Begrenzungen des Untersuchungsgegenstandes erhoben wird.

Aufgrund der eminenten Traditionsbezogenheit der katholischen Theologie, und aller an sie ‚angebundenen‘ Diskurse, kommt in der Befassung mit dem Thema aber ohnehin den Wissensbeständen¹⁵ früherer Jahrhunderte –

13 Vgl. zu dieser Einschätzung die Äußerungen Lederers in der Einleitung seiner grundlegenden Studie zur ‚geistlichen Arznei‘ des Irrsinns im frühneuzeitlichen Bayern: Lederer, Madness. Noch heute gilt dessen Befund: *Standard histories of psychology [...] and psychiatry [...] pass over the period as an unimportant hiatus between the superstition of the Middle Ages and the advent of enlightened empiricism*. Ebd., S. 1 f. Dass freilich, wie Lederer hier postuliert, die moderne Psychiatrie aus der ‚geistlichen Arznei‘ entstanden sei, erscheint dem Verfasser auch eine einseitige Sicht der Dinge; allerdings gibt es wohl entsprechende Traditionslinien, die großteils noch der detaillierten Aufarbeitung harren, neben den zweifellos ebenso zentralen Einflussfaktoren der akademischen Körpermedizin und der von der weltlichen Obrigkeit administrierten Verwahreinrichtungen; beide anerkennt Lederer an anderer Stelle in seinem Werk auch ausdrücklich als solche. Vgl. Lederer, Madness, S. 20 f.

14 Die erheblichen *Unterschiede in der Mentalität im Binnenraum* des frühneuzeitlichen Katholizismus betont Hersche in seiner monumentalen Übersicht zu *Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*. Hersche, Muße und Verschwendung, S. 113 (das Werk ist in zwei Teiltbände gegliedert, da die Seitenzählung durchgängig ist, kann hier aber auf die Bandangabe verzichtet werden). Die Argumente Hersches gegen jegliche Verwendung der Konzepte der ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Disziplinierung‘ erscheinen dem Verfasser dennoch wenig stichhaltig. Hierauf wird weiter unten eingegangen.

15 Wenn hier und im Folgenden von ‚Wissen‘ die Rede ist, dann im Sinne eines hinsichtlich des Erkenntnispotentials und Wahrheitsgehalts unpräjudiziellen, wissenssoziologischen Gebrauchs dieses Wortes: ‚Wissen‘ meint demnach keineswegs unbedingt ein aus Sicht des Verfassers ‚richtiges‘ (z.B. geschichtswissenschaftlich hergestelltes) Wissen, sondern

von den Inhalten des Neuen Testaments selbst bis zur Scholastik und Mystik des Hoch- und Spätmittelalters – wesentliche Relevanz zu.

Diese werden hier aber nur erörtert, insoweit sie als prägende Bestandteile auch – in ihren Bedeutungen mehr oder weniger stark umgewandelt – in die nachtridentinischen katholischen Lehren und Praxen eingingen. In räumlicher Hinsicht orientiert sich die Materialauswahl an der Frage, welche Texte bzw. Medien im Untersuchungsraum auf einschlägige theoretische Diskurse und Alltagspraxen hierzulande Einfluss hatten – was keineswegs dasselbe ist, wie eine Beschränkung auf ‚original‘ in diesem Raum hervorgebrachte Dokumente. Dies gilt insbesondere von der als Handlungsanweisung intendierten moraltheologischen und kirchenrechtlichen Literatur, deren Herkunft aufgrund des – besonders ab der katholischen Reform – in Richtung der Stadt Rom zentralisierten Gefüges der katholischen Kirche¹⁶ oftmals im romanischen Raum zu suchen ist. Im Original meist in lateinischer Sprache abgefasst, wurden diese Texte zumindest vom gebildeteren Teil des katholischen Klerus auch hierzulande direkt rezipiert. Für breitere Rezipientenkreise verfasste, ‚populäre‘ geistliche Schriften in deutscher Sprache waren dagegen nicht selten – mehr oder weniger stark überarbeitete – Übersetzungen ebenfalls romanischer Provenienz. Daneben spielten aber natürlich auch originär hierzulande verfasste Werke geistlicher Autoren eine erhebliche Rolle im Rahmen der Produktion und Rezeption geistlicher Literatur, was v. a. für den oft besonders stark ‚anwendungsbezogenen‘ Bereich der Predigten gilt.¹⁷

1.3 Christliche ‚Seelsorge‘ und gesundheitliche Diätetik im vormodernen Europa

Religiöse Konzepte hatten in der Vormoderne (und haben häufig immer noch) einen erheblichen Einfluss auf die gesellschaftliche Gestaltung aller zentralen Lebensbereiche, hat doch Religion den Anspruch, eine ‚totale‘ Deutung der ‚Welt‘ und des menschlichen Lebens zu geben. Auch das ‚Profane‘, vom Sakralen, ‚Göttlichen‘ Distanzte, Gewöhnliche, wird in religiöser Perspektive primär durch seine Relation zur Religion definiert.¹⁸

Dies gilt erst recht für so existentiell fundamentale Phänomene wie jenes von Gesundheit und Krankheit, und ungeachtet des Umstandes, dass hierfür –

einfach nur diskursive Elemente, welche innerhalb des jeweils behandelten ‚Ausschnitts‘ der Vergangenheit zumindest von Teilen der betreffenden Diskursteilnehmer für ‚wahres‘ und relevantes Wissen gehalten wurden.

16 Vgl. zu diesem Thema: Hersche, Muße und Verschwendung, etwa S. 114.

17 Zur Auswahl des analysierten Quellenmaterials siehe weiter unten Näheres.

18 Vgl. hierzu: *Profan. Entsprechend der Tendenz des rel. Menschen, zw. Heiligen u. Profanem zu unterscheiden, ist profan alles, was sich dem Heiligen entzieht, was vor der Sphäre des Heiligen (v. lat. pro, vor, u. fanum, hl. Bezirk) liegt. Das Profane ist also auch das Unheilige, das im [christlichen] Kontext [...] im Begriff der Sünde eine besondere Zuspitzung erfahren kann [...].* LThk, 3. Aufl. (1993–2001), Bd. 8, Sp. 613. Vgl. auch: Otto, Das Heilige; Eliade, Das Heilige und das Profane.

seit der Antike – auch ein vom religiösen Diskurs zu einem gewissen Grad ‚abgekoppelter‘, spezialisierter Expertendiskurs existiert, jener der ‚Fachmedizin‘: Zum einen wurde derselbe kontinuierlich von religiösen Vorstellungen beeinflusst¹⁹ – und wirkte umgekehrt auch auf diese zurück –, zum anderen boten, seit den Zeiten, als sich die sozialen Funktionen von ‚Priester‘ und ‚Medizinmann‘ überhaupt erst zu trennen begannen, in der Regel weiterhin nicht wenige Experten des Religiösen hieran Interessierten auch Anleitungen zum Umgang mit Gesundheit und Krankheit, die sich zu Ratschlägen und Maßnahmen der Spezialisten der Heilkunde komplementär oder auch alternativ verhielten.²⁰ Gerade in Europa entwickelte sich diesbezüglich schon in der Antike, bereits vor dem Auftreten des Christentums, eine recht ausgeprägte Divergenz der gesundheitsbezogenen Arbeitsschwerpunkte. Diese ließ ‚Ärzte‘ zu Experten der ‚Körpermedizin‘ werden, welche sich vorrangig mit somatischen Leiden befassten und dazu tendierten, auch ‚seelische‘ Belange als Sache somatischer Eu- bzw. Dysfunktionen zu betrachten und zu behandeln,²¹ während ‚Priester‘ und andere ‚Geistliche‘ – schon der Terminus weist darauf hin – ein genuines Arbeitsgebiet in der Befassung mit emotional-mental Aspekten des Menschseins sahen – und dabei dazu tendierten, auch die Ursachen von Gesundheit bzw. Krankheit im ‚spirituellen‘ Bereich zu verorten.²²

Im Christentum gibt es hierbei eine spezifische Form der Einbeziehung von Phänomenen körperlichen und seelischen Leidens in religiöse Diskurse und Praktiken, welche beim gerade diesbezüglich spektakulären Wirken seiner Gründergestalt, Jesus von Nazareth, ihren Anfang nimmt, und bereits in den ersten beiden Jahrhunderten nach dessen Tod einige deutliche Konturen aufweist.²³ Diesbezüglich sind, nach Auffassung des Verfassers, folgende Annahmen von besonderer Bedeutung: 1) Die Unergründlichkeit göttlichen Wirkens in Bezug auf das Schicksal des Menschen, 2) Eine ‚Verdorbenheit‘ der menschlichen ‚Natur‘, an welcher die Menschheit kollektiv selbst ‚schuldig‘ ist; diese äußert sich in ständigen Verstößen des Menschen gegen die gottgewollte Ordnung, also ‚Sünden‘; 3) daraus folgend eine göttliche Bestimmung des Menschen zum Leiden in der irdischen Welt als Sühne; 4) die Allgegenwärtigkeit kaum wahrnehmbarer, feindlich-dämonischer Bedrohungen menschlicher Gesundheit und menschlichen Lebens, 5) die entscheidende Bedeutung eines möglichst richtig, d. h. wenig sündhaft geführten Lebens für das Schicksal der Seele nach dem Tod – und damit ein erhebliches Hindernis für eine ‚Ruhe der Seele‘ in Zufriedenheit vor dem Tod – eine Diätetik des Seelen-

19 Zum Thema der Verschränkung von Religion und Medizin, bes. in den frühen Phasen der Menschheitsgeschichte, vgl. schon: Magnus, *Medicin und Religion*; unter den aktuellen Übersichtswerken mit globaler Perspektive sei nur erwähnt: Hoheisel, *Klimkeit* (Hg.), *Heil und Heilung in den Religionen*; Cunningham, Grell (Hg.), *Medicine and Religion*.

20 Vgl. hierzu die Übersicht in: Jütte, *Geschichte der Alternativen Medizin*, bes. S. 66–114.

21 Paradigmatisch hierzu ist die Schrift ‚Über die heilige Krankheit‘ aus dem *Corpus Hippocraticum*. Siehe etwa: Diller (Hg.), *Hippokrates*, S. 161–184. Gill, *Antike medizinische Tradition*.

22 Vgl. Lederer, *Madness*, S. 6.

23 Siehe hierzu bes. die Evangelien des Neuen Testaments.

heils –, schließlich 5) eine immense Macht des göttlichen Heilands, und der an seinem ‚Charisma‘ partizipierenden Gefährten, das irdische Leid des Menschen zu lindern, und, insbesondere auch auf wunderbare Weise (d. h. außerhalb alltäglich beobachtbarer ‚natürlicher‘ Wirkzusammenhänge) zu beheben.²⁴

Wie im Weiteren noch darzulegen sein wird, erzeugt die christliche Theologie auf Basis dieser und weiterer, aus den biblischen Texten als ‚göttliche Offenbarung‘ abgeleiteten Theoremen alles andere als eine nach logischen Kriterien widerspruchsfreie Theorie von menschlicher Gesundheit und Krankheit, aus welcher sich dann auch klar definierbare Handlungsanweisungen ableiten ließen. Genau hierin liegt aber wohl die Attraktivität der religiösen Perspektive auf existentielle ‚Probleme‘ im Allgemeinen (ähnlich wie jene mancher nichtreligiös-ideologischen): Sie sorgt für ein gewisses Maß mentaler Sicherheit dort, wo empirisch keine Sicherheit zu erlangen ist, gerade indem sie metaphysische ‚Gewissheiten‘ setzt, die mit der ‚irdischen‘ Realität nur so lose verknüpft sind, dass sie von Ereignissen der Erfahrungswirklichkeit kaum oder gar nicht falsifiziert werden können, sodass an ihnen auch bei praktischen Misserfolgen festgehalten werden kann.²⁵ Gott hilft – *vielleicht*; der Teufel *kann* schaden; ein frommes Leben – oder wenigstens ein frommes Sterben – ist eine *notwendige, aber nicht hinreichende* Voraussetzung für das jenseitige Heil; ersteres ist auch dem seelischen Wohlbefinden auf Erden *grundsätzlich* sehr zuträglich – *außer* Gott hat andere, verwickeltere Pläne; Gebet *kann* die erwünschte Hilfe bringen u. s. w.

Diese knappen Bemerkungen zu einem ‚uferlosen‘ Thema sollen an dieser Stelle bloß dazu dienen, zweierlei nochmals in Erinnerung zu bringen: Erstens dass es im traditionellen Christentums eine genuin ‚theologische‘, von der Gesamtheit der religiösen Auffassungen mitgeformte Perspektive auf Gesundheit und Krankheit gibt, und zweitens, dass dieselbe im Europa der Frühen Neuzeit für den (gesellschaftlichen wie ‚individuellen‘) Umgang mit emotionalen und mentalen Problemen von fundamentaler Bedeutung war.²⁶

Der ‚Leib-Seele-Dualismus‘ – wenn auch erst ab dem 17. Jahrhundert mit Descartes in voller Schärfe entwickelt²⁷ – muss in diesem Zusammenhang als bedeutendes Charakteristikum der europäischen Elitenkultur (wie im Übrigen

24 Vgl. zu diesem ideengeschichtlichen ‚Kondensat‘ v. a. die im deutschsprachigen Raum bis heute viel zu wenig rezipierte Studie von Delumeau: Delumeau, La péché et la peur – hiervon existiert eine Übersetzung ins Englische: Delumeau, Sin and Fear; bedauerlicherweise aber noch keine ins Deutsche.

25 Vgl. Topitsch, Erkenntnis und Illusion; Topitsch, Ursprung und Ende der Metaphysik.

26 Vgl. hierzu bes. Lederer, Madness.

27 Zum in den Folgen bedenklichen Resultat der Imagination des Leibes als ‚Körper-Maschine‘ vgl. etwa: Vanja, Körper und Seele – Neuzeit. Neo-idealistische Konzeptionen des Menschseins, wie sie besonders in den gegenwärtigen Kulturwissenschaften en vogue sind, kritisiert etwa Michael Stolberg, der eindringlich dafür plädiert, historisch-kulturelle Relativität ernst zu nehmen, aber auch die Irreduzibilität leiblicher Selbsterfahrung, und beide als Faktoren für das konkrete Leben der Menschen als *leib-seelischer* Wesen ernst zu nehmen: *die Wahrnehmung und Erfahrung des Körpers in Gesundheit und Krankheit ist nicht*

auch der ‚orientalischen‘, nicht aber der fernöstlichen) schon seit der Antike gelten,²⁸ was u. a. schon an einer deutlichen Aufgabenteilung zwischen ‚Körpermedizinern‘ und ‚Philosophen‘ als ‚Seelenärzten‘ schon im antiken Griechenland ablesbar ist.²⁹

Mit der Christianisierung ‚erben‘ die Priester und Mönche (sekundär auch Nonnen) den ‚psychologischen‘ Arbeitsschwerpunkt der Philosophen, samt seiner vielfältigen Interferenzen mit der (Psycho-)Somatologie. Damit kam es aber zu einem bedeutenden Wandel, indem die ‚professionelle‘ Beschäftigung mit der ‚Seele‘ – mit dem kognitiven, emotionalen und motivationalen ‚Innenleben‘ des Menschen – sich nun in viel stärkerem Maß als in den ‚heidnischen‘ Gesellschaften auf deren Schicksal nach dem Tod zentrierte.³⁰

Aktuelles, ‚diesseitiges‘ seelisches Wohl und seelisches Leid blieben im christlich-theologischen Paradigma eine bedeutende Thematik, wie körperliches Wohlergehen und körperliches Leid auch, jedoch wurden die Ausgestaltung der diesbezüglichen Diskurse und Praktiken zumindest dem theologischen Anspruch nach ganz der Zielvorstellung des ‚Seelenheils‘ im Jenseits untergeordnet.³¹ Daher auch meint ‚Seelsorge‘ im traditionellen, christlichen Sinn, eben nicht einfach ‚Seelendiätetik‘ oder ‚Sorge um sich‘.³²

Dessen ungeachtet blieb der christliche ‚Klerus‘ in Europa zumindest bis ins 19. Jahrhundert hinein auch für praktisch-irdische, ‚psychologische‘ bzw. ‚psychotherapeutische‘ Anliegen eine der bedeutendsten ‚Professionen‘.³³ Wenn man weniger den wissenschaftshistorischen ‚Impact‘ für die Gegenwart vor Augen hat, als die zeitgenössische mentalitätsgeschichtliche Relevanz handelte es sich bei den ‚Geistlichen‘ bis um 1800 wahrscheinlich sogar um die

identisch mit ihrem sprachlichen Ausdruck. Sie wird auch keineswegs erst durch diesen hervorgebracht oder wirksam: Stolberg, *Homo Patiens*, S. 20. Vgl. auch ebd., S. 215–220.

28 Vgl. hierzu: Mittelstraß, Leib-Seele-Problem.

29 Vgl. Bergdolt, Leib und Seele, bes. S. 24–125, sowie die umfassende Auseinandersetzung mit Ontologie und – v. a. – Ethik des Verhältnisses von ‚Geist‘ und ‚Körper‘ in der Antike in: Foucault, *Sexualität und Wahrheit*. Angemerkt sei, daß Band 4 (*Les aveaux de la chair*; dt.: *Die Geständnisse des Fleisches*), der als einziger auf die christlich-antike Perspektive Bezug nimmt, kürzlich erst aus dem Nachlass des 1984 verstorbenen Autors publiziert werden konnte.

30 Vgl. bes. Aries, *Geschichte des Todes*; spezifisch für Mittelalter und Frühe Neuzeit weiters: Dinzelsbacher, *Angst im Mittelalter*; Delumeau, *Angst im Abendland*; Jaritz, *Leben um zu sterben*; Kessel, *Sterben/Tod – Neuzeit*; Kühlmann, *Selbstverständigung im Leiden*; Richter, *Schlafes Bruder*. Vgl. auch die Ausführungen zum Stichwort ‚Ars moriendi‘ in: LThK, 3. Aufl. (1993–2001), Bd. 1, Sp. 1035–1038. Diese geben den Standpunkt des vormodernen Katholizismus nicht in voller Schärfe wieder.

31 Ausführliche Erörterungen hierzu folgen in Kapitel 3 u. 4. Eine bemerkenswerte, sehr frühe Entwicklung eines psychotherapeutischen Verfahrens im klerikalen Kontext berichtet: Benos, *Das Fünfstufensystem*.

32 Vgl. die Artikel zum Stichwort ‚Seelsorge‘ in: LThK, 3. Aufl. (1993–2001), Bd. 9, Sp. 383–387.

33 Vgl. bes. Lederer, *Madness*.

weitaus wichtigste ‚Berufsgruppe‘ für den Umgang mit emotional-seelischen Problemen und Leiden.³⁴

Denn in diesen Hinsichten kommt es primär auf das schiere Kriterium der quantitativen Verbreitung an – und da übertraf der Klerus in der Frühen Neuzeit jegliche Kategorie säkularer Heilkundiger bei weitem.³⁵ Dies gilt insbesondere für die weiterhin katholisch dominierten Teile Europas, in welchen die – auch formal klarer als im reformierten Bereich vom Rest der Bevölkerung abgehobene – ‚Geistlichkeit‘ auch aufgrund des verbreiteten Ordenswesens besonders zahlreich blieb. In seinem fundamentalen Werk mit dem etwas irreführenden Titel *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*³⁶ faßt Peter Hersche die durch Studien mit regionalem und nationalem Fokus greifbaren Statistiken zum katholischen Klerikerstand relativ übersichtlich zusammen:³⁷

- 34 Für den Bereich der somatologischen Therapien in der Frühen Neuzeit vgl. zum Thema der Konkurrenz, aber auch Koexistenz der Fachmedizin mit alternativen bzw. komplementären Angeboten anderer Berufsgruppen – bes. die rezenten Debatten zum ‚medizinischen Pluralismus‘: Jütte (Hg.), *Medical Pluralism*; Jütte, *Pluralismus in der Medizin*. Vgl. weiters: Schütte, *Medizin im Konflikt*; Stenzel, *Medikale Differenzierung*; Gentilcore, *Healers and Healing*; Jütte, *Geschichte der Alternativen Medizin*; Jütte, *Ärzte, Heiler und Patienten*; Rothschild, *Konzepte der Medizin*. Für den medizinischen Pluralismus im Bereich des Umgangs mit psychischen Leiden in der Frühen Neuzeit vgl. als Übersicht: Watzka, *Interpretationen des Irrsinns*; weiters: Porter, *Wahnsinn*; Midelfort, *History of Madness*; Midelfort, *Sin, Melancholy, Obsession*.
- 35 Vgl. zu dieser Einschätzung bes.: González de Pablo, *Medicine of the Soul*. Für den Umgang mit ‚seelischen‘ Leiden, deren Vermeidung und gegebenenfalls Behandlung, waren die Tätigkeit von ‚Seelsorgern‘ sicherlich auch im Vergleich mit jener von ‚populären Heilern‘ ohne formalisierte Ausbildung von erheblicher Bedeutung, wenngleich hier die quantitative Relation zwischen beiden Personenkategorien weit schwerer abzuschätzen ist. Wahrscheinlich ist aber, dass die Anwendung von Praktiken, die spezifisch und explizit auf vorrangig als emotional-seelisch verstandene Leidensphänomene fokussierten, durch frühneuzeitliche ‚Bauernärzte‘ u. ä. relativ selten war – im Gegensatz allerdings zu ‚ganzheitlich‘ ausgerichteten, dabei in der Diagnose unspezifisch bleibenden Praktiken v. a. magischer Natur (Beschwörungen, Zaubersprüche u. ä.), deren praktische Anwendung und oftmals erhebliche Einwirkung gerade auf die Psyche von Hilfesuchenden eine ziemlich häufige Erscheinung gewesen sein muss, auch wenn Quellen hierzu angesichts einer nur rudimentären Schriftlichkeit in den betreffenden sozialen Milieus spärlich greifbar sind. Was sich an weitestgehend *impliziten* psychotherapeutischen Gehalten in vormodernen (keineswegs nur ‚mittelalterlichen‘) deutschsprachigen Texten zu Schutz- und Heilverfahren sowohl geistlicher wie populärer Provenienz ausmachen lässt, wurde vor kurzem von einem Psychiater und Neurolinguisten herausgearbeitet: Ernst, *Beschwörungen und Segen*. Vgl. weiter die Überblicksarbeit zur Geschichte der populären Medizin im süddeutsch-österreichischen Raum: Grabner, *Krankheit und Heilen*. Zum Begriff der ‚Volksmedizin‘ und die durch ihn transportierten – und durch die bloße Ersetzung der Bezeichnung durch eine andere natürlich noch nicht ‚erledigten‘ – theoretischen und methodischen Schwierigkeiten vgl. bes. Wolff, *Volksmedizin – Abschied auf Raten*; sowie: Wolff, *Volkskundliche Gesundheitsforschung*.
- 36 Tatsächlich handelt es sich nämlich um eine Sozial-, Kultur- und Mentalitätsgeschichte des *neuzeitlich-katholisch* geprägten Teiles Europas.
- 37 Vgl. Hersche, *Muße und Verschwendung*, bes. S. 247–257 u. S. 1078–1090.

So gab es in Bayern 1792 etwas mehr als 3000 Welt- und mehr als 4500 (männliche und weibliche) Ordenskleriker, zusammen über 7500,³⁸ was bezogen auf eine Einwohnerzahl von ca. 1,25 Millionen einer beeindruckenden Rate von 6 Promille entspricht (also 6 Personen geistlichen Standes je 1000 Bewohner). In den deutschsprachigen ‚Erbländern‘ der österreichische Habsburger waren es gemäß Zählungen aus den 1780er Jahren nahezu 6600 Weltpriester und mehr als 11200 Regularkleriker beiderlei Geschlechts, zusammen 17800 Personen geistlichen Standes. Dies entsprach, bezogen auf die damalige Bevölkerungsmenge von 4,35 Millionen, einer ebenso recht beachtlichen Quote von 4 Promille (im Gegensatz zu Anteilen von ‚nur‘ etwa der Hälfte davon, ca. 2 Promille, in Böhmen, Mähren und Ungarn).

Ganz ähnliche Relationen – Kleriker-Quoten von ca. 6 Promille – zeigen für den Zeitraum von ca. 1750 bis 1790 im Übrigen mehrere Erhebungen für Frankreich als Ganzes, während für Spanien im selben Zeitraum von bis zu dreifach so hohen Werten ausgegangen wird (!), nämlich 15 bis 18 Geistlichen je 1000 Einwohnern. Dieselbe Größenordnung (15–17 Promille) wurde auch für das Königreich Neapel und die Republik Venedig im späten 18. Jahrhundert ermittelt, während für Portugal eine etwas geringere Zahl, 12 je 1000, ausgewiesen wird. Völlig aus dem Rahmen fallen auch in solchen quantitativen Belangen der Kirchenstaat respektive Rom als dessen Hauptstadt: Für letztere wird, ebenfalls für die zweite Hälfte des 18. Jahrhundert, eine Relation von 35 Klerikern je 1000 Bewohnern veranschlagt.³⁹

Wie sind in Relation dazu Anzahl und Quoten der Doktoren der Medizin und der approbierten Wundärzte zu veranschlagen?⁴⁰ Entsprechend dem geringeren Zentralisierungsgrad kollektiver Organisation bei den säkularen Professionen der Frühen Neuzeit, wie auch deutlich geringerem Kontrollinteresse ihnen gegenüber seitens der staatlichen Zentralbehörden (verglichen mit dem im 18. Jahrhundert von diesen zunehmend skeptisch betrachteten katholischen Klerus) ist hierzu die Quellenlage weitaus weniger übersichtlich; insbesondere fehlen für Ebenen jenseits der kommunalen in der Regel zeitgenössische Zusammenstellungen aus dem 18. Jahrhundert, und ist daher auch der

38 Die in Literatur sowie Quellen z. T. sehr ‚exakt‘ angegebenen Werte werden hier bewusst gerundet wiedergegeben, da es sich inhaltlich, beim damaligen Stand der Erfassungsmethoden, nicht um völlig exakte Daten handeln kann. Z. B. ist in der Regel nicht ein Stichtag, sondern lediglich ein Erfassungsjahr angegeben; innerhalb desselben sind aber Fluktuationen als sicher vorauszusetzen. Das spricht keineswegs gegen die Verwendung dieser Informationen; Präzision sollte aber dort nicht behauptet werden, wo sie nicht zu finden ist.

39 Vgl. Hersche, Muße und Verschwendung, S. 1078–1090.

40 Vor allem die ‚Wundärzte‘ kommen für die Prophylaxe und Behandlung emotionaler Leiden wohl weniger in Frage als die Doctores medicinae; allerdings kann keineswegs davon ausgegangen werden, dass die grundsätzlich rechtlich statuierte Trennung der Fachmedizin in eine ‚innere‘ und eine ‚äußere‘ Heilkunde von den Betroffenen auch stets so strikt befolgt wurde. Vgl. hierzu: Jütte, Ärzte, Heiler und Patienten, bes. S. 19–29.

Forschungsstand zu den regionalen Versorgungsgraden im deutschsprachigen Raum bislang vergleichsweise lückenhaft.⁴¹

Für den hier vorliegenden Kontext reicht freilich eine ungefähre Abschätzung der zahlenmäßigen Verbreitung der fachmedizinischen Berufe in den zu untersuchenden Regionen aus, wofür sich insbesondere eine ersatzweise, vergleichende Betrachtung der im 19. Jahrhundert erhobenen Daten anbietet. Diese sei hier exemplarisch nur für den österreichischen Raum durchgeführt: Für das ‚cisleithanische‘ Österreich (d. h. ohne den ungarischen Reichsteil) liegen systematisch zusammengetragene Daten zur Anzahl der Doktoren der Medizin und der Wundärzte ab dem Jahr 1848 vor.⁴²

Diese wurden von dem Arzt und Sanitätsbeamten Dr. Friedrich Presl 1898 in der ‚Statistischen Monatsschrift‘ der k. k. statistischen Central-Commission publiziert. Für die einzelnen Kronländer geben sie leider nur eine die beiden Berufsgruppen der Doktoren und Wundärzte zusammenfassende Kategorie ‚Heilpersonen‘ an; jedoch geht daraus hervor, dass zum damaligen Zeitpunkt diese beiden Berufsgruppen zusammen in Niederösterreich – immerhin dem ‚Kernland‘ der Monarchie mit Wien als Haupt- und Universitätsstadt mit traditionsreicher medizinischer Fakultät – lediglich etwas mehr als 1500 Personen umfassten, was ziemlich genau 1 Promille der Einwohnerzahl entsprach. Für die übrigen ‚Erbländer‘ stellt sich das Verhältnis nochmals ungünstiger dar, wobei die westlichen Regionen – Tirol mit Vorarlberg, Oberösterreich und Salzburg – mit ca. 0,7 bzw. 0,6 Promille noch vergleichsweise gut mit ‚Sanitätspersonal‘ ausgestattet waren, während der Versorgungsgrad in den südöstlichen Ländern Steiermark, Kärnten und Krain (übrigens ebenso wie in Böhmen, Mähren und öst. Schlesien, aber auch im öst. Küstenland von Triest, Görz und Istrien) mit 0,3–0,4 Promille nochmals deutlich schwächer ausfiel. Hier stand demnach rechnerisch bloß ein Arzt bzw. Wundarzt für über 2000 bis über 3000 Einwohner zur Verfügung.⁴³

Für die dominant deutschsprachigen Erbländer auf dem Gebiet des heutigen Österreich insgesamt (Krain und die damalige Untersteiermark sowie Südtirol aus Gründen der Datenstruktur eingeschlossen) lässt sich auf Basis der Daten bei Presl eine Summe von knapp 3500 im Jahr 1848 aktiven Ärzten und Wundärzten errechnen; bezogen auf die Einwohnerzahl von damals etwa 5,1 Millionen Menschen⁴⁴ ergibt dies einen Durchschnittswert von 0,7 Promille. Nun ist keineswegs ausgemacht, dass diese Zahl, verglichen mit den hier eigentlich interessierenden, derzeit nicht bekannten Werten für das 18.

41 Wichtige Ausnahmen stellen v. a. solche ‚Regionen‘ dar, die mit großen kommunalen Verwaltungen (mehr oder weniger) zusammenfielen. So konnte Jütte für die Reichsstadt Köln für das späte 16. Jahrhundert bereits eine Ärzte-Quote berechnen – diese lag bei 0,2 Promille. Vgl. Jütte, *Ärzte, Heiler und Patienten*, S. 17–19. Zu den Arztdichten in verschiedenen Regionen Europas in der Frühen Neuzeit vgl. bes.: Loetz, *‚Medikalisierung‘*.

42 Vgl. hierzu bereits: Bolognese-Leuchtenmüller, *Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur*, bes. S. 278 f.

43 Presl, *Die öffentliche Gesundheitspflege*, S. 409.

44 Vgl. dazu Bolognese-Leuchtenmüller, *Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur*, bes. Tabellenteil, S. 3–5.

Jahrhundert bereits eine wesentliche Steigerung darstellen würde, wie man/frau *prima vista* vielleicht mutmaßen könnte. Andererseits dürfte die Quote der Wundärzte und Doktoren zusammen in den österreichischen Erbländen zwischen 1750/1790 und 1848 aller Wahrscheinlichkeit nach auch *nicht massiv gesunken* sein. Vielmehr kann, bezogen auf die Einwohnerzahl, eine zumindest größenordnungsmäßige Stabilität, wenn schon nicht bewiesen, so wenigstens plausibel vermutet werden. Hierfür spricht nicht zuletzt der Umstand, dass die Versorgungsgrade mit Doktoren und Wundärzten auch noch im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in den meisten Regionen langfristig *nicht allzu massiv* schwankten – in Niederösterreich (samt Wien) etwa zwischen 1,0 Promille 1848, 0,8 Promille um 1870, 0,7 Promille in den späten 1880ern und 0,9 Promille 1894.⁴⁵ Die in diesem Beispiel sichtbar werdenden Schwankungen von bis zu 30 % stellten für die jeweils betroffene Bevölkerung dennoch mit Sicherheit eminente Veränderungen dar.⁴⁶ Wenn man im vorliegenden Kontext aber die Quote der Ärzte und Wundärzte in den österreichischen Erbländern für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts auf 0,5 bis 1,0 Promille der Einwohnerzahl schätzt, was sehr plausibel erscheint, wird in jedem Fall ein erheblicher zahlenmäßiger Abstand zum Klerikerstand sichtbar, dessen Bevölkerungsanteil innerhalb desselben Raumes in den 1780er Jahren, wie erwähnt, bei 4 Promille betragen hat.

Selbstverständlich bieten diese Daten, das ist dem Verfasser bewusst, nur sehr grobe Annäherungen an tatsächliche ‚Versorgungsangebote‘, gerade was den Umgang mit emotional-mental Anliegen und Problemen betrifft. Bei weitem nicht jede/r Kleriker/in bot ja seelsorgliche Betreuung an – insbesondere die klausurierten Nonnen sind hier weitgehend auszunehmen⁴⁷ –, und dasselbe gilt, *mutatis mutandis*, sicher für einen erheblichen Teil der akademischen Mediziner und, erst recht, der Wundärzte. Für die hier zugrunde gelegte Frage nach dem Verhältnis des mentalitätsgeschichtlichen ‚Impacts‘ von ‚geistlicher‘ und ‚weltlicher Heilkunde‘⁴⁸ auf die ‚Allgemeinbevölkerung‘ der Frühen Neuzeit ist die eben betriebene, schätzungsweise Annäherung an solche Relationen aber wohl von gewisser Aussagekraft.⁴⁹

45 Presl, Die öffentliche Gesundheitspflege, S. 410

46 Und zwar, wie ersichtlich ist, im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus auch Verschlechterungen, was den quantitativen Versorgungsaspekt angeht.

47 Der Anteil der weiblichen Regularkleriker an der Gesamtzahl war, zumindest im süd-deutsch-österreichischen Raum, im 18. Jahrhundert aber nicht so groß, wie später im 19. und 20. – in Bayern betrug er 1792 – also noch vor der Hauptphase der Säkularisationen ebendort – ca. $\frac{1}{6}$ der Gesamtzahl des Klerus; für die österreichischen Erblände mag eine für das Erzherzogtum Niederösterreich in den 1760er Jahren dokumentierte Relation von ca. 1:7 in etwa repräsentativ für die Situation vor den – hier ja schon 1782 ‚großflächig‘ begonnenen – Klosteraufhebungen sein. Vgl. Hersche, Muße und Verschwendung, S. 1080f.

48 Zur Terminologie und zum Spannungsverhältnis zwischen den beiden Ansätzen vgl. bereits: Assion, Geistliche und weltliche Heilkunst.

49 Dass die christliche Theologie und die mit ihr verbundenen religiösen Praktiken insgesamt einen erheblichen Einfluss auf die Sozio- und Psychogenese in Europa hatten – umgekehrt allerdings naturgemäß auch von ihrer soziokulturellen Umgebung stark geformt

Entsprechend den Resultaten dieses Vergleichs war die geistliche ‚Seelsorge‘ im Europa der Frühen Neuzeit wahrscheinlich das ‚breitenwirksamste‘ Paradigma, in welchem versucht wurde, die emotional-mentale Ebene von Gesundheit und Krankheit bewusst und systematisch für diätetische und therapeutische Verfahren zu berücksichtigen. Eine intensive Befassung mit der Frage nach deren konkreter Ausgestaltung in Theorie und Praxis, sowie insbesondere auch nach deren allgemeineren gesellschaftlich-mentalitären Auswirkungen erscheint demgemäß hoch bedeutsam. Bislang hat eine solche für den deutschsprachigen Raum, wo überhaupt, eher für den protestantischen Raum stattgefunden, wohl auch, weil die mentalitätsgeschichtlichen Umbrüche hier, assoziiert mit der Reformation, besonders deutlich sichtbar sind.⁵⁰ Es ist in diesem Zusammenhang zuallererst an den geradezu banalen Umstand zu erinnern, dass der neuzeitliche Katholizismus nicht einfach eine ‚Fortschreibung‘ mittelalterlicher Zustände darstellte bzw. praktizierte,⁵¹ sondern einem erheblichen Wandel unterlag, was in der Geschichtsforschung vor allem unter Bezug auf die Begriffe ‚Konfessionalisierung‘ sowie ‚Gegenreformation‘/‚katholische Reform‘ debattiert wird.⁵² Insbesondere nahm nach dem Tridentinum auch die religiöse Auseinandersetzung mit Seelenleben und Gesundheit neuartige, spezifisch ‚gegenreformatorische‘ Züge an.⁵³

wurden –, steht mentalitätsgeschichtlich außer Streit. Vgl. etwa: Dinzelsbacher (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*.

- 50 Etwa zum spezifischen Themenfeld des Umgangs mit Suizidalität. Vgl. Schär, *Seelennöte der Untertanen*.
- 51 Diesem Vorurteil erlag offenbar sogar Max Weber in seiner Auseinandersetzung mit den religiös fundierten ‚Wirtschaftsethiken‘ weltweit. Es ist bezeichnend, dass Katholizismus, Orthodoxie und Islam als religiöse Gemeinschaften globalen Ranges von ihm in keinem Werk gesondert bzw. eingehender behandelt werden (im Gegensatz zu Konfuzianismus, Taoismus, Hinduismus, Buddhismus und Judentum in *Die Wirtschaftsethik der Weltregionen* und den verschiedenen protestantischen Strömungen in der berühmten Studie: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Vgl. Weber, *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (bzw. die früheren Ausgaben der betreffenden Schriften). Weber sollte in der Unterschätzung speziell der ‚Modernität‘ des nachtridentinischen Katholizismus bei weitem nicht der letzte bedeutende Kultur- und Sozialhistoriker bleiben.
- 52 Vgl. den Sammelband: Reinhard, Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*; darin bes.: Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung*; auch: Reinhard, *Barockkatholizismus statt Konfessionalisierung?*; Brückner, *Neuorganisation von Frömmigkeit*; weiters, gegenüber dem Konzept der Konfessionalisierung aber übertrieben ablehnend: Hersche, *Muße und Verschwendung*.
- 53 Hierzu im Folgenden Näheres. Als Übersichtswerke zur Religions- und Kirchengeschichte Europas in der Frühen Neuzeit vgl. neben der eben genannten Literatur zur Konfessionalisierung bes.: Mayeur, Venard u. a. (Hg.), *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 8 und 9; Lehmann, Trepp (Hg.), *Im Zeichen der Krise*; Ronnie Po-chia Hsia, *Gegenreformation. Spezifisch für den deutschsprachigen Raum* vgl. Dinzelsbacher (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Paderborn; bes. Bd. 3: *Reformation* (im Erscheinen) u. Bd. 4: *1650 bis 1750*; weiters: Leeb et al., *Geschichte des Christentums*; van Dülmen, *Kultur und Alltag*, bes. Bd. 3.

1.4 *Passiones* – *Affectus* – Gemütsbewegungen – Leidenschaften – Gefühle – Emotionen. Allgemeinbegriffe für Emotionalität im frühneuzeitlichen Europa

In der Wiedergabe des galenischen Verständnisses der ‚sex res non naturales‘ weiter oben wurde der originale Terminus *affectus animini* zunächst unkommentiert mit ‚Emotionalität‘ gleichgesetzt. Diese pragmatisch intendierte Gleichsetzung sei hier expliziert und gerechtfertigt: Die griechische und die lateinische Sprache der Antike kannten überraschend viele Bezeichnungen als werthaft erlebte psycho-somatische Zustände und Prozesse.⁵⁴

Zusammenfassend werden diese im europäischen Raum heute sowohl in den Wissenschaften (Philosophie, Psychologie, Medizin, Soziologie, u. s. w.) als auch in der Alltagssprache am häufigsten in nationalsprachlichen Varianten des lateinischen Begriffes *emotio* zusammengefasst (engl.: *emotion*, frz.: *émotion*, ital.: *emozione*, span.: *emoción*, dt.: *Emotion*, poln.: *emocja*, tsch.: *emoce*, kroat.: *emocija* u. s. w.).⁵⁵ Der Begriff *Emotion* hat dabei einen Bedeutungskern ‚heftiger innerer Erregung‘, deckt aber zugleich die Gesamtheit inneren, ‚gefühlhaften‘ Erlebens ab.⁵⁶ Allerdings wurde der Terminus *emotio(n)* erst recht spät gebräuchlich: Zuerst im 17. Jahrhundert im Französischen regelmäßiger im heutigen Sinn gebraucht, fand der Begriff *Emotion* auch schon um 1700 gelegentlich Eingang in deutschsprachige Texte.⁵⁷ Er blieb aber im gesamten 18. Jahrhundert weit weniger gebräuchlich als die beiden traditionellen, auf das klassische Latein zurückgehenden Oberbegriffe für ‚Emotionalität‘, *affectus (animi/ae)* und *passiones (animini/ae)*.⁵⁸

54 Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, bes. ‚Passionslisten‘, S. 225–230. In der frühen Antike wurden diese im Übrigen noch nicht vorrangig im ‚Inneren‘ des einzelnen Menschen verortet, sondern waren vielmehr ‚Atmosphären‘, raumzeitlich sich ausbreitende oder zurückziehende Gefühlsqualitäten, verbunden mit dem Heiligen, dem Numinosen. Vgl. hierzu: Schmitz, *Die Verwaltung der Gefühle*; auch: Leibbrand, Wettley, *Der Wahnsinn*, bes. S. 7–24. Zur historischen Wandelbarkeit von Gefühlen vgl. grundsätzlich: Frevert, *Vergängliche Gefühle*.

55 Zu gegenwärtigen human- und sozialwissenschaftlichen Konzeptionen von Emotionalität vgl. Hülshoff, *Emotionen*; Schützeichel (Hg.), *Emotionen und Sozialtheorie*; Schmidt-Atzert, *Lehrbuch der Emotionspsychologie*; Izard, *Die Emotionen des Menschen*; Gerhards, *Soziologie der Emotionen*; auch: Argyle, *Körpersprache und Kommunikation*.

56 Vgl. den *Online-Duden*: Dieser nennt als Bedeutungen von ‚Emotion‘: *psychische Erregung, Gemütsbewegung; Gefühl, Gefühlsregung*. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Emotion> (abgerufen am 04.04.2020).

57 Vgl. dazu Pfeifer (Hg.), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Bd. 1, S. 354.

58 So fehlt ein Stichwort *Emotio(n)* etwa in der umfassendsten deutschsprachigen Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts., dem *Zedler*, und wird auch in den Artikeltexten zu den wichtigsten bedeutungsähnlichen zeitgenössischen Termini – *Affectus; Animus (Animi Pathemata); Begierden (Leidenschaften des Gemüths; Bewegungen des Gemüths); Gemüth; Passio* – auf den Ausdruck *Emotio(n)* nicht Bezug genommen: Johann Heinrich Zedler (Hg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Halle-Leipzig 1732–1754 (64 Bände), bes. Bd. 1 (1732), Sp. 718, Bd. 2 (1732), Sp. 338 f., Bd. 3 (1733), Sp. 918–921, Bd. 10 (1735), Sp. 829, Bd. 26 (1740), Sp. 1210–1220. Auch noch der ‚Ersch-Gruber‘ und das ‚Grimmsche Wörterbuch‘ kennen in ihren 1840 bzw. 1862 erschienenen Bänden

Die Online-Datenbank des *Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache*, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, weist für *Emotion* im Referenzkorpus des *Deutschen Textarchivs* (das den Zeitraum von ca. 1600 bis ca. 1900 abdeckt) einen ersten Treffer erst für die 1730er Jahre nach (und zwar im Bereich der belletristischen Literatur), weitere dann erst wieder (übrigens alle in derselben Rubrik) für die 1790er Jahre. Demgegenüber wird die von *affectus* abgeleitete Bezeichnung *Affect/Affekt* vom Beginn des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nahezu kontinuierlich für jedes Dezennium ausgewiesen, und dies in der Regel mit mehreren Dutzend Belegstellen (dazu kommen noch etliche Nennungen in der ‚originalen‘ Schreibung als *Affectus*). Dasselbe gilt für die Ausdrücke *Passio/n/es*, wobei hier freilich zu beachten ist, dass sich ein erheblicher Anteil der Treffer mit Sicherheit auf die *Passion Christi*, und damit eine andere Bedeutung als *passio animi* beziehen.⁵⁹ Dessen ungeachtet wurde im Deutschen des 18. Jahrhundert, alle möglichen Bedeutungen zusammengenommen, der Ausdruck *Affect* häufiger gebraucht als jener der *Passio*, während im 17. der letztere teils noch überwog.⁶⁰

In den lateinischen Texten der Frühen Neuzeit waren offenbar ebenso sowohl der Terminus *affectus* (seltener: *affectio*) als auch der Ausdruck *passiones*, wenn von Emotionalität die Rede war, sehr häufig in Gebrauch. In der Regel war es auch einer der beiden Ausdrücke, welcher im Zentrum der diesess Thema systematisierend erörternden Texten stand, wie schon die jeweiligen Werk- bzw. Kapiteltitel zeigen.⁶¹

Die zugrundeliegenden mentalen Bilder von *Emotion* einerseits und *affectus* und *passio* andererseits sind etwas unterschiedlich, was hier nicht unerwähnt bleiben soll: Die letzteren leiten sich von Vokabeln für Vorgänge des

zum Wortanfang ‚Em‘ kein Stichwort Emotion: Johann Ersch, Johann Gruber, Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Bd. 34, Leipzig 1840; Jakob Grimm, Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 3, Leipzig 1862.

59 DWDS-Wortverlaufskurven für ‚Emotion‘, ‚Affekt‘, ‚Passion‘ – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: <<https://www.dwds.de/r/plot?view=1&corpus=dt%2Bdwds&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=1&grand=1&slice=10&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1600%3A1900&q1=Emotion>>; <<https://www.dwds.de/r/plot?view=1&corpus=dt%2Bdwds&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=1&grand=1&slice=10&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1600%3A2000&q1=Affekt>>; <<https://www.dwds.de/r/plot?view=1&corpus=dt%2Bdwds&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=1&grand=1&slice=10&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1600%3A1900&q1=Passion>>. Abgerufen jeweils am 21.09.2018.

60 Siehe dazu weiter unten.

61 Erwähnt seien hier lediglich: René Descartes, *Les passions de l'âme*. Paris 1649 bzw. *Renatus des Cartes, Passiones animae*. Amsterdam 1650; Georg Ernst Stahl, *Disputatio inauguralis de passionibus animi corpus humanum varie alterantibus*. Halle 1695; Leopold Neustifter, *Theatrum passionum animae*. Innsbruck 1721; Christian Wolff, *Psychologia empirica*. Frankfurt 1732 (Kapitel *De Affectibus*); Joseph Pemble, *Affectus humani, argumentum quinque meditationum*. München 1758–1760 (5 Bände). Dasselbe gilt für die lateinische Literatur des Mittelalters. Hierzu sei verwiesen auf: Schäfer, Thurner, *Passiones animae*.

Erleidens bzw. Beeinträchtigt-Werdens im Allgemeinen her (griech. *paschein*, lat. *patior, afficere*);⁶² während der Ausdruck *emotio* auf der Bedeutungsachse passiv-aktiv unbestimmter ist, dagegen aber offenkundig auf einer Vorstellung von Wegbewegt-Werden bzw. Sich-Wegbewegen fußt (*e-movere*).⁶³

Ungeachtet der spezifischen Konnotationen bezeichneten aber die Ausdrücke *passiones* und *affectus* im Latein der Antike, des Mittelalters und auch der Frühen Neuzeit ‚Gemütslagen‘ jeglicher Intensität und Ausrichtung. Ein volles, originär deutschsprachiges Äquivalent dieser beiden *Oberbegriffe* lässt sich für das Mittelalter, aber auch noch für das 16. Jahrhundert nicht angeben.⁶⁴ Dies ist an sich eine bemerkenswerte Beobachtung, die darauf hinweist, dass zumindest das systematisierende Nachdenken über das eigene mentale ‚Innenleben‘ lange Zeit wohl weitgehend Expertengruppen vorbehalten blieb. Für die Zeit bis ins 17. Jahrhundert kann hinsichtlich bedeutungsähnlicher Termini am ehesten noch an *Mut(h)* und *Gemüt(h)* gedacht werden. Bei *Mut* handelt es sich um einen Ausdruck, der schon im Alt- und Mittelhochdeutschen als *muot* belegt ist (vergleiche auch das engl. *mood*). Allerdings fällt hier die Begrenzung des Bedeutungsspektrums auf das Gefühlshafte nicht so klar aus, und ab dem 16. Jahrhundert kam es im Deutschen bereits zu einer tendenziellen Bedeutungsverengung im Sinne des heutigen Gebrauchs für ‚Unerschrockenheit‘ und ‚Kühnheit‘.⁶⁵

Dagegen entwickelt sich der Begriff *gemuote/Gemüt*, welcher im Mittelalter ebenso *die Gesamtheit aller Sinnesregungen und seelischen Kräfte* bezeichnete,⁶⁶ im Verlauf der Neuzeit allmählich hin zu einem spezifischeren Ausdruck für den emotionalen Bereich des menschlichen Innenlebens. Diese Entwicklung war aber noch im 18. Jahrhundert keineswegs abgeschlossen: Das Zedler’sche Universallexikon etwa – das keinen gesonderten Artikel zu diesem Ausdruck enthält – verweist in seinem 1735 erschienenen 10. Band unter dem Stichwort *Gemüth* an erster Stelle auf *Verstand* und *Wille*, danach erst, für zusammengesetzte Ausdrücke wie *Gemüths-Art*, *Gemüths-Bewegung* und *Gemüths-Ruhe* auf die Begriffe *Naturell*, *Begierde* bzw. *Zufriedenheit*. Die allmähliche Bedeutungseinnengung von *Gemüt* auf ‚emotionale Verfasstheit‘ scheint aber durch solche spezifizierenden Komposita sehr befördert worden zu sein; hierfür spricht

62 Vgl. eingehend: Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 26–35.

63 Gemeint waren ursprünglich wohl Bewegungen im *Körper*inneren als Korrelate zu den empfundenen Gefühlen. Siehe hierzu Kapitel 2.

64 Deutschsprachige Bezeichnungen für bestimmte, konkrete Emotionen gab es selbstverständlich; hierauf wird weiter unten eingegangen.

65 Vgl. Pfeifer (Hg.), *Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, S. 1143. Dass *Mut* aber noch im 18. Jahrhundert beides bedeuten konnte, Kühnheit im Speziellen oder ‚Gemüt‘ im Allgemeinen, belegt schon das Zedler’sche Universal-Lexicon. Hier findet sich zum einen ein ausführlicher Artikel über *Muth* als *Affect*, der dazu führt, dass jemand der eine *Sache* begehrt, *auch bey ereignender Schwierigkeit* an seiner Bestrebung festhält; aber auch ein weiterer Artikel, der erklärt: *Muth (betrübt) ist so viel als Traurigkeit, Betrübnis*. Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 22 (1739); Sp. 1573–1578 u. Sp. 1578–1579.

66 Pfeifer, *Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, S. 534.

auch die im ‚Zedler‘ gegebene Erläuterung von *Gemüths-Kranckheiten* als Erkrankungen, *welche von Gemüths-Bewegungen und Unruhe der Seelen entstehen*.⁶⁷

Der zusammengesetzte Ausdruck *Gemüt(h)s-Bewegungen* selbst ist bemerkenswerterweise schon für das 17. Jahrhundert in der Bedeutung eines Oberbegriffs für *Emotionen* belegbar. Dies zeigte kürzlich bereits Jutta Stalfort in ihrer umfangreichen Studie *Die Erfindung der Gefühle*, welche für ihre – auf das 18. und 19. Jahrhundert fokussierende – Analysen auf Quellen ab 1695 zurückgriff.⁶⁸ 1690 übersetzt im Übrigen schon das *Lexicon Novum Medicum Graeco-Latinum* des bedeutenden niederländischen Cartesianers Steven Blankaart⁶⁹ *Passion* und *Affekt* als *Gemütsbewegung* – nämlich unter dem Stichwort *Pathema*. Dort heißt es, nach Erwähnung der allgemeineren Bedeutung als Leiden bzw. Krankheit jeglicher Art, [...] *sunt animi affectus [...] B[elgice]: Lydinge, Beweginge des Gemoeds, Germ[anice]: Bewegung des Gemüts, Gall[ice]: Affection, disposition, passion [d'âme], ita quoque Anglis*.⁷⁰

Die Online-Datenbank des *Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache* gibt vereinzelte erste Treffer für den Ausdruck *Gemütsbewegung* im Referenzkorpus des *Deutschen Textarchivs* ab den 1640er Jahren aus.⁷¹ Eine etwas häufigere Verwendung (zweimaliges und öfteres Vorkommen unter je 1 Million Worte) wird erst für den Zeitraum ab 1725 sichtbar.⁷²

67 Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 10 (1735), Sp. 839f.

68 Vgl. Stalfort, *Erfindung der Gefühle*, bes. S. 171–226.

69 Für die Terminologie der frühneuzeitlichen Medizin stellt dieses eher selten erhaltene (der KVK weist für den gesamten deutschsprachigen Raum eine Handvoll Treffer in öffentlichen Bibliotheken aus), zeitgenössisch aber wohl recht verbreitet gewesene Werk ob seiner Vielsprachigkeit eine ‚Fundgrube‘ ersten Ranges dar.

70 Steven Blankaart (Stephanus Blancardus), *Lexicon Novum Medicum Graeco-Latinum* [...]. Amsterdam 1690, S. 479.

71 Vgl. DWDS-Wortverlaufskurve für ‚Gemütsbewegung‘, erstellt durch das Digitale Wörterbuch der dt. Sprache, <<https://www.dwds.de/r/plot?view=1&corpus=dt&Bdws&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=1&grand=1&slice=10&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1600%3A2000&q1=Gem%C3%BCtsbewegung>>. Abgerufen am 21.09.2018.

72 Ein ziemlich früher, direkt greifbarer Beleg für den Ausdruck *Gemütsbewegung* im medizinischen Diskurs (bemerkenswerterweise zugleich aus dem katholisch-süddeutschen Raum) entstammt, durchaus passenderweise, einer 1678 erschienenen (und in ihrer vollen Titelgebung barock-kurios anmutenden) Monographie über die *Melancholia Hypochondriaca*. Darin widmet der Autor, des Regensburger Stadtarzt Johann Freytag, einen ganzen Abschnitt der – aus seiner Sicht offenbar diskussionsbedürftigen, von ihm aber positiv beantworteten – Frage: *Ob die Medici auch können die Gemüths-Bewegungen curiren?* Johann Freytag, Kurtzer Bericht von der Melancholia Hypochondriaca. Nebenst zwölf Curiosen Fragen, und einer Analogia der grossen Welt mit der kleinen. Darbey deß Wunder-Steins der Weißheit und Reichthums nicht vergessen wird [sic!]. Augsburg 1678. Ein weiteres Kapitel ist im Übrigen der *Diät* unter den Aspekten der *sex res non naturales* gewidmet (ebd., S. 137–168), wovon – eher untypischerweise – etwa die Hälfte der Ausführungen den Aspekt der *Affecte* betreffen (S. 152–168).

Zur allmählichen, relativen Verbreitung des Ausdrucks *Gemütsbewegungen* hat wohl besonders beigetragen: Johann Christoph Gottsched, Ausführliche Redekunst. [...]. Leipzig 1736 (zahlr. weitere Auflagen im 18. Jahrhundert) – hier widmet sich ein Abschnitt vorrangig dem Thema der *Erregung und Dämpfung der Gemüthsbewegungen* (S. 194–225). Be-

Insgesamt bleibt die Verwendung dieses Ausdrucks aber auch danach, verglichen mit anderen Allgemeinbegriffen für Emotionalität, im gesamten 18. Jahrhundert und auch danach selten.⁷³

In mancher Hinsicht analoges lässt sich vom Begriff der *Leidenschaften* sagen: Auch diese deutsche Übersetzung zu *passiones* lässt sich bis etwa zur Mitte des 17. Jahrhunderts (derzeit) gar nicht nachweisen, und war jedenfalls bis ins späte 17. Jahrhundert selten.⁷⁴ Der Begriff erlebte eine ‚Karriere‘ erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts. Allerdings fällt diese dann, jedenfalls im Hinblick auf die Quantität der Wortverwendung, viel spektakulärer aus, als jene von *Gemütsbewegungen*.

Für den Zeitraum von 1750 bis ins frühe 19. Jahrhundert stellt die in der Online-Datenbank des *Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache* ermittelte Häufigkeit von *Leidenschaften* den aller erwähnten Synonyme klar in den Schatten⁷⁵ – mit Ausnahme des ab Mitte des 18. Jahrhundert ähnlich, zu dessen Ende sogar noch erfolgreicheren Terminus *Gefühl*.

Dieser Erfolg geschah im Übrigen offenbar besonders zu Lasten der Ausdrücke *passio(n)/passiones*, deren Verwendung im Deutschen – in jeglicher Bedeutung – schon im frühen 18. Jahrhundert deutlich zurückgeht.⁷⁶ In sachlicher

sonders beachtenswert erscheinen auch die Schriften: Georg Friedrich Meier, Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen überhaupt. Halle 1744; Isaac Watts, Lehre von den Gemütsbewegungen. Oder kurzer und deutlicher Unterricht von den Leidenschaften, deren Namen, Beschaffenheit, Ausbrüchen, Merkmaalen, Wirkungen und verschiedenen Vortheilen im menschlichen Leben. [...] Aus dem Englischen übersetzt von Elisab. Caspar Reichard. Braunschweig – Hildesheim 1767 (2. Aufl.).

73 Die Frequenz von *Affect/us* in der DWDS-Wortverlaufskurve liegt in allen Dezennien des 18. Jahrhundert zumindest bei 8 pro 1 Mio. Worte, mit einem Gipfel von über 25 in den Jahren 1740–1769; demgegenüber erreicht *Gemütsbewegung* erstmalig in den 1760er Jahren eine Frequenz von mehr als 5 pro 1 Million. Worte, und dieser Wert ändert sich nicht wesentlich bis in die 1790er Jahre. Im Diagramm weiter unten sind diese Differenzen, wegen des weitaus häufigeren Vorkommens von *Leidenschaften* und *Gefühl* in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert, nicht ablesbar.

74 Vgl. hierzu nachdrücklich: Lobenstein-Reichman, Affekt, Passion und Leidenschaft, bes. 253 f.

75 Die DWDS-Wortverlaufskurve für *Leidenschaften* zeigt eine vereinzelte Nennung in den 1680er Jahren, dann aber schon mehrere Dutzend für die 1690er, was hier einer Frequenz von 4 pro 1 Million Worte entspricht. Für die 1720er wird bereits ein Frequenzwert von ca. 20 erreicht, schon in den 1740er Jahren aber steigt dieser auf fast 60 pro 1 Million Worte, und erreicht im Zeitraum von 1750 bis 1779 einen Höhepunkt: DWDS-Wortverlaufskurve für *Leidenschaft* – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: <<https://www.dwds.de/r/plot?view=1&corpus=dta%2Bdwds&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=0&grand=1&slice=10&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1600%3A1900&q1=Leidenschaft>>. Abgerufen am 21.09.2018.

76 Die Wortverlaufskurve für *Passio(n/es)* ist für die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts mit über 15 besonders hoch, sinkt im 2. Viertel des Saekulums deutlich ab auf eine Frequenz von unter 5 pro 1 Million. Worte, und erreicht im späten 17. Jahrhundert mit einem Wert von ca. 20 ihren Höhepunkt. Danach sinkt der Gebrauch des Terminus wieder erheblich, und hat ab 1750 nur mehr marginale Werte von 1–2 – und dies, obwohl es sich um kombinierte Werte der DWDS-Wortverlaufskurven für *Passio*, *Passion* und *Passiones* handelt: DWDS-Wortverlaufskurve für *Passio*, *Passion*, *Passiones* – Digitales Wörterbuch der deut-

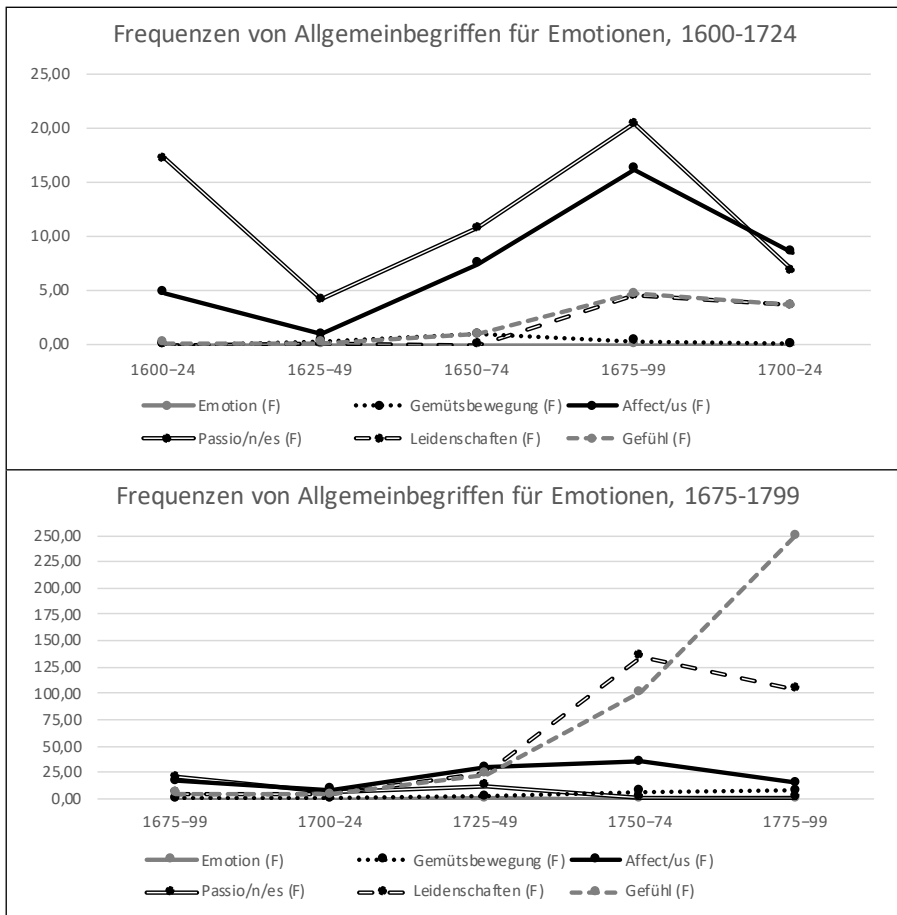


Abb. 1: Synoptische Darstellung der Wortverwendungshäufigkeiten für die bedeutendsten Oberbegriffe für Emotionalität in deutschsprachigen Texten, 1600 bis 1800

(Erstellt durch den Verfasser, basierend auf den Ergebnissen der Suchen zu den genannten Begriffen in der DWDS-Datenbank zum Referenzkorpus des Deutschen Textarchivs. Angaben in standardisierten Wortfrequenzen pro 1 Million Worte im erfassten Textkorpus (F), hier berechnet pro Viertel-Jahrhundert, ohne periodenübergreifende Glättungen. Die Darstellung erfolgt zeitlich zweigeteilt, um den zwischen 1600 und 1724 einerseits, 1725–1799 andererseits völlig unterschiedlichen Frequenzhöhen Rechnung zu tragen, und so auch die Verlaufsschwankungen innerhalb des 17. Jahrhunderts sichtbar zu machen. Für die Daten zur Kategorie *Affect/us* wurden beide Ausdrücke zusammengerechnet; *Affection* bleibt wegen des i. d. R. eingeschränkteren Bedeutungsumfangs außer Betracht. Für die Daten zur Kategorie *Passio/n/es* wurden alle drei Wortformen kombiniert (NB: Ergebnisse beziehen sich teils auf ‚Passio Christi‘); bei *Gemütsbewegung(en)*, *Leidenschaft(en)* und *Gefühl(e)* wurde die jeweilige in der Datenbank vorhandene ‚Grundkategorie‘ – die standardmäßig bereits Singular- und Pluralformen umfasst – herangezogen, nicht aber weitere, einfachere oder komplexere Ausdrücke, wie *Gemüt*, *Leiden*, *Gefühlsbewegung* u. s. w. V. a. bei *Gefühl* ist auch der erhebliche Bedeutungswandel zu beachten. Für weiterführende Informationen zum grandiosen ‚Forschungstool‘ DWDS vgl. <https://www.dwds.de>, bes.: /d/korpora; Klein, Geyken, Das ‚Digitale Wörterbuch der Deutschen Sprache DWDS‘.)

Hinsicht ist aber zu beachten, dass sowohl *passiones* als auch *Leidenschaften*, im Gegensatz zu den wertneutraleren *Gemütsbewegungen*, eine deutliche Propensität zum Bedeutungsfeld heftiger und zudem negativ zu bewertender Emotionen haben.⁷⁷ Zu erwähnen sind, als deutschsprachige Ausdrücke im Bedeutungsumfeld von *Emotion*, weiterhin noch die Worte *Empfindung* und *Erregung*. Diese stellen aber beide allgemeinere Begriffe dar, indem hier zu Bewusstsein kommende äußere Reize ebenso wie das mentale Gewahrwerden eines inneren Zustandes, oder aber auch rein physikalische Vorgänge im Sinne von ‚Reizen‘ gemeint sein können, *zudem Begierden*, ein aber aufgrund der deutlich aktivistischen Konnotation im Bedeutungsumfang weniger allgemeiner Ausdruck.⁷⁸

Als letzten relevanten Allgemeinbegriff ist hier schließlich noch auf die Bezeichnung *Gefühl* näher einzugehen: Auch bei dieser handelt es sich um einen bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts so gut wie unbekannten, ab dem zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts aber in deutschsprachigen Texten zunehmend häufig gebrauchten Ausdruck.⁷⁹

Allerdings meint *Gefühl* noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts primär das *Fühlen* als ‚äußerlichen Sinn‘,⁸⁰ wie etwa das schon mehrfach zitierte Zedler'sche Universal-Lexikon dokumentiert, welches den Ausdruck noch ausschließlich in dieser Bedeutung thematisiert.⁸¹

Im Verlauf der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bekommt *Gefühl* dann aber zunehmend seine heutige Bedeutung, sodass die Feststellung der dann rasch erlangten, quantitativen Dominanz des Ausdrucks im Umfeld der übrigen Allgemeinbegriffe für Emotionalität jedenfalls von inhaltlicher Aussagekraft ist, obwohl auch für diesen Zeitraum ein nicht unerheblicher Teil der Nennungen sinngemäß mit Sicherheit das ‚Fühlen‘ betraf.⁸²

schen Sprache: <<https://www.dwds.de/r/plot?view=1&corpus=dt%2Bdwds&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=0&grand=1&slice=10&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1600%3A1850&q1=Passio>>, <<https://www.dwds.de/r/plot?view=1&corpus=dt%2Bdwds&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=0&grand=1&slice=10&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1600%3A1850&q1=Passio>>. Abgerufen am 21.09.2018.

77 Vgl. etwa: Stalfort, Die Erfindung der Gefühle.

78 Vgl. Pfeifer, Etymologisches Wörterbuch, Bd. 1, S. 355 u. Bd. 3, S. 1394.

79 Die DWDS-Wortverlaufskurve für *Gefühl* weist noch für das späte 17. Jahrhundert und den Zeitraum 1700–24 geringe Werte, unter 5 pro 1 Mio. Worte aus, für die Periode von 1725–49 dann 23; für den Zeitraum 1750–74 aber schon mehr als 100 (!), und für das letzte Viertel des 18. Jahrhundert 250 Vorkommen pro 1 Mio. erfasster Worte: DWDS-Wortverlaufskurve für *Gefühl* – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: <<https://www.dwds.de/r/plot?view=1&corpus=dt%2Bdwds&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=1&grand=1&slice=10&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1600%3A2000&q1=Gef%C3%BChl>>. Abgerufen am 21.09.2018.

80 Zur Kulturgeschichte der externen Sinnesvermögen vgl. Jütte, Geschichte der Sinne.

81 Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 9 (1735), Sp. 225–2232.

82 Vgl. dazu umfassend: Stalfort, Erfindung der Gefühle; weiters die Erörterungen zur Terminologie Kants in: Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, S. 204–221.

Im Kontext der vorliegenden Studie sind freilich weniger die detaillierten zeitlichen ‚Konjunkturen‘ der vielen bedeutungsähnlichen, zeitgenössischen Ausdrücke von Bedeutung, als vielmehr die aus dem Gewährwerden dieser synchronen und diachronen Varianzen abzuleitende Folgerung, wonach gerade die zeitgenössischen Termini nur unter Vorbehalt als Allgemeinbegriffe für die retrospektiv-wissenschaftliche Analyse geeignet erscheinen. Dies gilt insbesondere für jene Begriffe, die im Untersuchungszeitraum selbst erheblichen Bedeutungsveränderungen unterlagen und/oder in starkem Maß spezifische Konnotationen aufweisen, welche nicht auch allen ihren Synonymen zu eigen sind.

Unter diesen Gesichtspunkten sind, neben ohnehin bereits als bedeutungsspezifischer charakterisierten Bezeichnungen wie *Mut*, *Empfindung*, *Erregung*, *Begierde*, insbesondere die deutschen Bezeichnungen *Gemüt*, *Gemütsbewegungen*, *Leidenschaften* und *Gefühle*, als *Oberbegriffe* für Emotionalität im hier untersuchten Zeitraum zwischen ca. 1550 und 1780 eher unpassend; wohingegen sich der in der Lateinischen Fachsprache der Frühen Neuzeit dominierende Ausdruck *affectus* (respektive dessen ‚eingedeutschte‘ Varianten *Affecte*/*Affekte*) eher dazu anbietet, gebraucht zu werden, wenn in generalisierender Weise der Emotionalitäts-Diskurs der Frühen Neuzeit behandelt wird.⁸³ Insbesondere aber eignet sich für eine retrospektive, analytische Auseinandersetzung das Wort *Emotion* gerade in seiner relativen Unbestimmtheit innerhalb der zeitgenössischen Texte der Frühen Neuzeit gut als Allgemeinbegriff für die Gesamtheit der ‚inneren Gefühle‘, wie Catherine Newmark in ihrer grundlegenden Geschichte der Emotionstheorien in der europäischen Philosophie hervorhebt,⁸⁴ und kann damit auch weitgehend als modernes Äquivalent zu den zeitgenössisch dominierenden Termini *technici passionēs* und *affectus animi* verwendet werden.

Soweit im Folgenden nicht spezifisch auf das Vokabular der Emotionalität in bestimmten Quellen bzw. Quellengruppen Bezug genommen, und dann ohnehin die Terminologie der jeweiligen Texte direkt zitiert wird, werden im Folgenden daher die Ausdrücke *Emotionen* bzw. *Affecte* oder *affectus animi* – synonym zueinander – gebraucht, wenn in allgemeinerer Hinsicht von der Emotionalität des Menschen die Rede ist. Die Schreibung *Affecte* statt *Affekte* kommt dabei zum Einsatz, weil sie zum einen in den zeitgenössischen Quellen üblicher ist, und zum anderen die mentale Distanzierung von der im modernen Sprachgebrauch häufigen, allzu starken Bedeutungskonzentration des Ausdrucks auf heftige, problematische Emotionen erleichtert. Die beiden zeitgenössisch ebenfalls sehr beliebten Ausdrücke *passiones* respektive *Leidenschaften* kommen dagegen nur dort zum Einsatz, wo auch ihre spezifischen Konnotationen von Relevanz sind und thematisiert werden sollen. Da in der vorliegenden Studie ja Diskurse und Praktiken katholisch-geistlicher Proveni-

83 Schon durch ihre Selbst-Bezeichnung privilegiert im Allgemeinen auch die ‚Geschichtsschreibung der Emotionen‘ bzw. der ‚Emotionalität‘ letzteren Begriff als analytisch zu bevorzugenden. Vgl. etwa: Benthien, Fleig, Kasten, Emotionalität.

84 Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 10f.

enz zur Prophylaxe sowie zur Therapie emotionaler Probleme im Zentrum stehen, ist aber mehr noch als die Kenntnis der einschlägigen Allgemeinbegriffe jene des zeitgenössischen Vokabulars für *konkrete* Emotionen von Bedeutung.

1.5 Die Vielfalt des Ausdrucks für Phänomene der Emotionalität im Sprachgebrauch der Frühen Neuzeit – ein kleines lateinisch-deutsches Glossar für die häufigsten Bezeichnungen

Um v. a. die Quellen-, aber auch bereits die Literaturarbeit methodisch solide betreiben zu können, erschien gerade bei einem so vielschichtigen und zugleich ‚diffusen‘ Thema wie Emotionalität von Beginn an die systematische Erarbeitung eines ‚Glossars‘ – als Teil eines Codebuchs – angeraten, um die inhaltlichen Ausprägungen und sprachlichen Varianten der zentralen Kategorie ‚Emotionalität‘ überhaupt adäquat erfassen zu können.⁸⁵ Eine analoge Liste, hier jedoch ohne den Anspruch auf möglichst Vollständigkeit, sondern nur mit dem Ziel, die gebräuchlichsten Ausdrücke zu präsentieren, wurde auch für die Kategorien ‚Gesundheit/Krankheit/Gesunderhaltung‘ erstellt.

Diese Liste bildete sich, mehrfach adaptiert, im Laufe des Forschungsprozesses auf Basis der Literatur- und Quellenarbeit heraus.⁸⁶ Die Bezeichnungen werden nachfolgend so angeführt, wie sie auch für eine (teil-) automatisierte Suche in digitalen Texten am sinnvollsten verwendet werden können, d. h. in Form von trunkierten Wortstämmen bzw. Wortteilen unter Berücksichtigung sämtlicher in den zeitgenössischen Quellen regelmäßig angefundener Schreibvarianten.⁸⁷

85 Vgl. hierzu die sehr präzisen Ausführungen in: Lobenstein-Reichman, Affekt, Passion und Leidenschaft.

86 Wichtigste Grundlagen für die Wortlisten in dieser und den folgenden Tabellen waren neben den direkt benutzten Quellen: Grimm, Grimm, Deutsches Wörterbuch; Schmelzer, Bayerisches Wörterbuch; Dudenredaktion (Hg.), Duden – Bedeutungswörterbuch; Pfeifer; Etymologisches Wörterbuch; Anderson u. a. (Hg.), Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (noch unabgeschlossen; ergänzend: FWB-online: <https://fwb-online.de>); Georges, Baier, Dänzer (Hg.), Der neue Georges; Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch; Zedler, Universal-Lexicon; sowie: Blankaart, Lexicon Novum Medicum Graeco-Latinum; Bartholomeo Castelli, Lexicon Medicum Graeco-Latinum [...]. Venedig 1626.

87 In den Listen sind die lateinischen Ausdrücke am Wortbeginn durchwegs klein-, die deutschen durchwegs großgeschrieben. Dies dient nur der besseren Unterscheidbarkeit im vorliegenden Darstellungskontext. Selbstverständlich sind bei den Wortsuchen selbst in beiden Sprachen beide Varianten zu berücksichtigen. Analoges gilt für die nicht gesondert ausgewiesenen Schreibvarianten im Deutschen betreffend die Diphthonge ae/ä, oe/ö, ue/ü sowie ss/sz/ß. Die Tabellen geben die Ausdrücke in alphabetischer Reihenfolge wieder, wobei in den Spalten ‚Latein‘ und ‚Deutsch‘ jeweils nur zeitgenössisch (eingermaßen regelmäßig) vorkommende Formen eingetragen sind. Das jeweilige Bedeutungsfeld im heutigen deutschen Sprachgebrauch – nur insoweit es das Feld der Emotionalität betrifft (!) – ist zum besseren Verständnis in der Spalte ganz rechts skizziert. Hierbei werden voneinander deutlich differierende Bedeutungen durch einen Schrägstrich (/)

Die zwar nach Relevanzkriterien wie Gebräuchlichkeit und theoretisch-inhaltlicher Bedeutsamkeit erstellte, aber letztlich unvermeidlich durch ‚willkürlichen Abbruch‘ festgelegte Liste von jeweils bedeutungstragenden Wortbestandteilen von Ausdrücken für emotionale Zustände umfasst für das Deutsche und das Lateinische jeweils etwa 60 semantische Einheiten (oft in mehreren Schreib-Varianten).⁸⁸

Zur Einschätzung der jeweiligen Gebräuchlichkeit war, neben der themenbezogenen Forschungsliteratur und direkt bearbeiteten Quellen und den bereits genannten Wörterbüchern und Lexika, für den deutschsprachigen Part, insbesondere eine Überprüfung ausgewählter DWDS-Worthäufigkeiten für das 17. und 18. Jahrhundert eine bedeutende Hilfestellung.⁸⁹ Dieselben geben, da anhand eines riesigen Korpus deutschsprachiger Texte der Zeit erstellt (*Deutsches Textarchiv*)⁹⁰, zwar weniger die Bedeutung der jeweiligen Ausdrücke in spezifischen Diskursen wie dem katholisch-theologischen wieder, erscheinen aber dennoch so aussagekräftig, dass sie in einer weiteren Tabelle angeführt werden sollen.

Ablesbar ist an diesen Worthäufigkeiten gemäß DWDS zum einen die Relevanz der Ausdrücke im allgemeinen deutschen Sprachgebrauch (wenn auch tendenziell eher des protestantisch geprägten Raumes, da dort im Untersuchungszeitraum auch mehr deutschsprachige Publikationen, sowohl der Belletristik wie der Fachliteratur verschiedener Provenienz stattfanden), und zum anderen – was von besonderem Interesse ist – die Veränderungen in den Häufigkeiten gewisser Bezeichnungen im Laufe der beiden Jahrhunderte. Um den Fokus eher auf langfristige Tendenzen als auf kurzfristige Schwankungen zu legen, wurden bei den entsprechenden Online-Abfragen als Zeitintervall jeweils 50 Jahre festgelegt.⁹¹ Die in der nachfolgenden Tabelle angegebenen Frequenzen beziehen sich auf die Häufigkeiten des Vorkommens je 1 Million Worte im Korpus innerhalb der betreffenden Periode. Aufgenommen sind nur Ausdrücke mit mindestens einer Frequenz von 5. Die Zahlen sind zur besseren Übersicht auf ganze Zahlen gerundet. Zu beachten ist bei der Interpreta-

voeneinander abgesetzt. Zu beachten sind auch Überschneidungen mit verwandten, nicht primär emotionsbezogenen Bedeutungsfeldern. So etwa in Tabelle 1 bei *cura animarum* für ‚Seelsorge‘ auch im Sinn von Sakramentenspendung, Amtsführung eines Pfarrers u. ä., und nicht ‚Seelenführung‘, bei *Heil* für das jenseitige ‚Seelenheil‘ und das ‚Heil der Welt‘. *Passion* in Tabelle 2 kann sich auf ein körperliches und/oder seelisches Leiden beziehen, oder auch auf Emotionen im Allgemeinen, ebenso *Affect*, *Gefühl* wiederum kann auch den Tastsinn – das Fühlen – meinen.

88 58 Deutschsprachige und 64 lateinische bedeutungstragende Wortbestandteile. Auf den Aspekt der Zuordnung zu bestimmten Bedeutungsfeldern wird weiter unten eingegangen.

89 DWDS-Wortverlaufskurven – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: <https://www.dwds.de>

90 Siehe dazu: <https://www.dwds.de/d/k-referenz#dta>, sowie: <http://www.deutschestextarchiv.de/>.

91 Zudem erfolgten die Abfragen so, dass auf die Berechnung gleitender Durchschnitte verzichtet wurde, sodass für die jeweiligen Perioden exakte Werte ermittelt werden.

tion, dass hier, wo zu diesem Thema nur eine grobe Übersicht geliefert werden soll, die angegebenen Worthäufigkeiten stets nur auf genau das eine in der Tabelle ausgewiesene Wort bezogen sind (und nicht etwa auf eine Summe aller jeweils vorkommenden Ausdrucksformen). Dies ist in der Regel das semantisch zentrale, zur Wortfamilie gehörige Substantiv. Lediglich in Fällen, wo der (frühneuzeitliche) Sprachgebrauch es nahelegte, den am häufigsten vorkommenden Ausdruck im Bereich der Verben oder Adjektive zu suchen, wurde eine entsprechende Probe vorgenommen, und im Falle deutlich erhöhter Frequenzen das Substantiv in der Liste durch den geläufigeren anderen Ausdruck mit den ihm zugehörigen Frequenzwerten ersetzt.

Tab. 1: Zentrale deutschsprachige und lateinische Ausdrücke zum Bedeutungs-Komplex Gesundheit, Krankheit, Vorsorge, Heilbehandlung (ca. 1550–1799)

Latein	Deutsch	relevantes Bedeutungsfeld
aege*/aegr*		Krankheit, krank, Kranker u. s. w.
	Apot*	Apotheke, Apotheker u. s. w.
	Ar[t]z*	Arzt, Arznei u. s. w.
	Behuet*	Vorbeugung, vorbeugend
cura*	Cur*/Kur*	Heilen, Heilbehandlung u. s. w.
diaet*	Diaet*	Diät, diätetisch u. s. w.
	Gesun*	Gesundheit, gesund u. s. w.
	Heil*	Heilung, heilend u. s. w.
infirm*	Kran[c]k*	Kranker, krank, Krankheit u. s. w.
	Leid*/Laid*/Leyd*/Layd*	Leiden, Krankheit u. s. w.
medic*	Medic*/Mediz*	Medizin, medizinisch u. s. w.
morb*	Morb*	Krankheit, krank, Kranker u. s. w.
pass*/pati*		Leiden, Krankheit u. s. w.
pharm*	Pharm*	Arznei, Apotheke u. s. w.
praeven*	Praeven*	Vorbeugung, vorbeugend
praeserv*	Praeserv*	Vorbeugung, vorbeugend
prophyl*	Prophyl*	Vorbeugung, vorbeugend
salu*		Heilung, heilend u. s. w.
sani*/sanu*		Gesundheit, gesund u. s. w.
therap*	Therap*	Therapeutisch u. s. w.
valetud*		Gesundheit, gesund u. s. w.
	Verhuet*	Vorbeugung, vorbeugend
	Vorbeug*	Vorbeugung, vorbeugend

Das *-Symbol verweist darauf, dass es sich bei den angegebenen Ausdrücken jeweils nur um ‚Wortstämme‘ handelt.

Tab. 2: Deutschsprachige/Lateinische Ausdrücke für Emotionalität generell, 16.–18. Jahrhundert

Latein	Deutsch
affect*	Affect*/Affekt*
emotio*	Emotio*
	Gefue[h]*
	Gemu[o]t*/Gemuet*
	Leidensch*
passio*	Passio*

Das *-Symbol verweist darauf, dass es sich bei den angegebenen Ausdrücken jeweils nur um ‚Wortstämme‘ handelt.

Die nachstehend tabellarisch präsentierten Informationen zu den Worthäufigkeiten emotionsbezogener Ausdrücke im allgemeinen deutschen Sprachgebrauch des 17. und 18. Jahrhunderts bieten vielfältige Auswertungsmöglichkeiten, insbesondere in kultur- und mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht. Auf sie umfassend einzugehen, würde aber den Rahmen der vorliegenden Studie sprengen, für welche diese Zusammenstellung nur den Charakter eines orientierenden Hilfsmittels hat.⁹²

Auch sonst sind die bei automatisierten Durchsuchungsvorgängen zu bestimmten Ausdrücken erzielten Ergebnisse, verglichen mit denen der Autopsie, für einen beträchtlichen Teil der relevanten Text-Scans derweil aber noch allzu lückenhaft, als dass diese – aus Gründen der methodischen Präzision an sich als Ergänzung zum qualitativen Vorgehen wünschenswerte – Methode der Inhaltsanalyse reliabel auf entsprechende Dateien angewandt werden könnte, wenn es sich, wie hier, um die Auswertung einer Vielzahl einschlägi-

92 Es sei gleich an dieser Stelle bemerkt, dass der Verfasser ursprünglich vorgesehen hatte, mit Hilfe der angeführten Liste häufiger emotionsbezogener Ausdrücke auch quantitative Inhaltsanalysen der bearbeiteten Quellen zur ‚geistlichen Diätetik‘ selbst durchzuführen. Dies erwies sich jedoch als derzeit undurchführbar. Zwar werden mittlerweile auf verschiedenen Online-Plattformen – insbesondere: Google-Books, Digitale Bibliothek des Münchener Digitalisierungs-Zentrums; Digitale Bibliothek des Göttinger Digitalisierungszentrums – erhebliche Mengen frühneuzeitlicher Druckwerke in Form elektronischer Dokumente zur Verfügung gestellt, und dies in einer für die Lektüre hervorragend geeigneten und gut handhabbaren Form. Und die bei allen entsprechenden ‚Großprojekten‘ angekündigte und grundsätzlich bereits angebotene Funktion der automatisierten Durchsuchung mittels bereits eingearbeiteter Texterkennung erweist sich zwar als hilfreich beim Auffinden relevanter Textstellen, hat aber bei weitem noch nicht jenen Zuverlässigkeitsgrad, den eine seriöse quantitative Inhaltsanalyse, bei welcher es ja auf weitest gehende Vollständigkeit der ausgewiesenen Textstellen ankäme, erfordern würde. Insbesondere bereitet offenbar noch die Unterscheidung von -f und -fin den frühneuzeitlichen Drucken der automatisierten Texterkennung erhebliche Probleme. ‚Google-Books‘, bei aller sonstigen Brauchbarkeit und v.a. Erstaunlichkeit der bereits erfassten Publikationsvolumina, scheint dies – mit Stand 2018 – noch nicht einmal als Problem erkannt zu haben.

ger Druckwerke handelt und mit den jeweils greifbaren elektronischen Dokumenten gearbeitet werden muss.⁹³

Tab. 3: Deutschsprachige Ausdrücke für spezifische Emotionen, ca. 1550–1799

Deutsch	relevantes Bedeutungsfeld
Abneig*/Abneug*	Hass
Abscheu*/Abschei*	Abscheu, Ekel
Aerger*	Hass
Amor*	Liebe, Zuneigung
Angst*/Aengst*	Angst, Furcht ⁰
Barm*	Mitleid
Begi[e]r*/Bege[h]r*	Begehren/Wollust
Bittern*/Bitterk*	Hass
Bru[e]nst*/Bru[e]nft*	Begehren/Wollust
Duld*	Ruhe
E[c]kel*	Abscheu, Ekel
Eifersu[e]cht*	Neid und Geitz
Entse[t]z*	Verwirrung/Schrecken
Ergö[t]z*	Freude
Freud*/Freid*	Freude
Fro[e]h*	Freude
Fu[e]rcht*/Fo[e]rcht*	Angst, Furcht
G[h]ei[t]z*/G[h]ai[t]z*	Neid und Gier
Gail*/Geil*/Gayl*/Geyl*	Begehren/Wollust
Geduld*	Sanftmut/Geduld
Glueck*	Freude, Lust
Gra[e]m*	Leid, Traurigkeit
Grim*	Zorn
Hass*	Hass
Hoffe*/Hoffn*	Hoffnung
K[h]leinmu[e]t*/K[h]lainmu[e]t*	Verzweiflung, Kleinmut
K[h]u[e]mmer*	Leid, Traurigkeit

93 Dies spricht im Übrigen keineswegs gegen den Wert der entsprechenden Digitalisierungsprojekte, die im Gegenteil auch jetzt schon enorme Arbeitsvorteile bieten, allein schon durch die stark vereinfachte Zugänglichmachung immenser Mengen von im Original seltenen (was hohe Reisekosten bedingen kann) und oftmals nur unter Restriktionen benutzbaren Texten.

Deutsch	relevantes Bedeutungsfeld
K[h]uehn*	Mut
Leid*/Laid*/Leyd*/Layd*	Leid, Traurigkeit
Li[e]b*	Liebe, Zuneigung
Lu[e]st*	Freude
Mitleid*/mitlaid*/-leyd*/-layd*	Mitleid
Mu[e]t*/Mu[o]t*	Mut
Neid*/Neyd*/Naid*/Nayd*	Neid und Gier
Reu*/Rey*	Schuld/Scham
Ru[e]h*	Ruhe
Sanftmu[e]t*	Sanftmut/Geduld
Scha[e]m*	Schuld/Scham
Schmer[t]z*	Leid, Traurigkeit
Schre[c]k*/Schro[e][c]k*	Verwirrung/Schrecken
Schuld*	Schuld/Scham
Schwermu[e]t*	Leid, Traurigkeit
Scrup*/Skrup*	Angst, Furcht
Tapfer*	Mut
Trau[e]r*	Leid, Traurigkeit
Tro[e]st*	Ruhe
Trueb*	Leid, Traurigkeit
Vergnüg*	Freude
Verwirr*	Verwirrung/Schrecken
Verzweif*	Verzweiflung, Kleinmut
Weh*	Leid, Traurigkeit
Wollu[e]st*	Begehren/Wollust
Wu[e]t*	Zorn
Wunder*	Verwunderung
Zag*	Angst, Furcht
Zor[h]n*	Zorn
Zufri[e]d*	Ruhe
Zuneig*/Zunnaig*	Liebe, Zuneigung
Zuversicht*	Hoffnung

Das *-Symbol verweist darauf, dass es sich bei den angegebenen Ausdrücken jeweils nur um ‚Wortstämme‘ handelt.

Tab. 4: Lateinische Ausdrücke für spezifische Emotionen, ca. 1550–1799

Latein	relevantes Bedeutungsfeld
aced*/acer*	Hass
aegrit*	Leid, Traurigkeit
aemula*	Neid und Gier
ama*/amo*	Liebe, Zuneigung
auda*/audi*	Mut
avar*	Begehren/Wollust
avers*	Abscheu, Ekel
avid*	Begehren/Wollust
carit*	Liebe, Zuneigung
clemen*	Sanftmut/Geduld
concupis*	Begehren/Wollust
confus*	Verwirrung/Schrecken
con-/compass*/con-/compat*	Mitleid
content*	Ruhe
culp*	Schuld/Scham
cupi*	Begehren/Wollust
delect*	Freude, Lust
desid*	Begehren/Wollust
desper*	Verzweiflung, Kleinmut,
dilect*/dilig*	Liebe, Zuneigung
dolor*	Leid, Traurigkeit
fastid*	Hass
ferv*	Zorn
fort*	Mut
fuga*/fugi*	Abscheu, Ekel
furi*/furo*	Zorn
gaud*	Freude
gula*	Begehren/Wollust
horr*	Angst, Furcht
invid*/invis*	Neid und Geitz
ira*	Zorn
laet*	Freude
lasciv*	Begehren/Wollust
lug*/luct*	Leid, Traurigkeit

Latein	relevantes Bedeutungsfeld
luxur*	Begehren/Wollust
maer*/moer*	Leid, Traurigkeit
metu*	Angst, Furcht
mansuetud*	Sanftmut/Geduld
mira*	Verwunderung
misere*/miseri*	Mitleid
odi*	Hass
paeni*/poeni*	Schuld/Scham
pass*/pati*	Leid, Traurigkeit
patien*	Sanftmut/Geduld
pavo*	Angst, Furcht
plang*/planct*	Leid, Traurigkeit
pudo*/pudi*	Schuld/Scham
pusillanim*	Verzweiflung, Kleinmut,
quies*/quiet*	Ruhe
rabi*	Zorn
saev*	Zorn
salac*/salax*	Begehren/Wollust
scrup*	Verzweiflung, Kleinmut,
sola*	Ruhe
spe*	Hoffnung
stup*	Abscheu, Ekel
taed*	Abscheu, Ekel
tentig*	Begehren/Wollust
terr*	Angst, Furcht
timo*/time*	Angst, Furcht
tranquill*	Ruhe
trem*	Angst, Furcht
trist*	Leid, Traurigkeit
trit*	Schuld/Scham
turb*	Verwirrung/Schrecken

Das *-Symbol verweist darauf, dass es sich bei den angegebenen Ausdrücken jeweils nur um ‚Wortstämme‘ handelt.

Tab. 5: Wortverwendungs-Frequenzen für bestimmte, emotionsbezogene Ausdrücke in deutschsprachigen Texten, 1600–1799 (Ausdruck normalisiert gemäß DWDS)*

Bedeutungsfeld	Wort	1600–49	1650–99	1700–49	1750–99	Ds. 1600–1799
Liebe	Liebe	408	485	399	383	<i>419</i>
	Zuneigung	12	20	14	10	<i>14</i>
	Amor	9	9	7	13	<i>10</i>
Begehren/ Wollust	Begierde	45	99	84	63	<i>73</i>
	Wollust	43	67	33	34	<i>44</i>
	Begehren	61	25	18	6	<i>28</i>
	Brunst	13	29	16	1	<i>15</i>
	Geilheit	4	14	10	1	<i>7</i>
Gemütsruhe/ Zufriedenheit	Ruhe	169	146	145	126	<i>147</i>
	Trost	314	129	102	35	<i>145</i>
	vergnügt	11	50	121	36	<i>55</i>
	Zufriedenheit	0	4	13	18	<i>9</i>
Freude	Freude	370	219	201	189	<i>245</i>
	Lust	262	230	298	84	<i>219</i>
	glücklich	49	77	112	230	<i>117</i>
	fröhlich	151	73	46	29	<i>75</i>
Sanftmut/ Geduld	Geduld	127	77	76	27	<i>77</i>
	Sanftmut	19	17	19	5	<i>15</i>
Mitleid	Barmherzigkeit	112	67	44	10	<i>58</i>
	erbarmen	52	31	22	11	<i>29</i>
	Mitleiden	14	23	19	23	<i>20</i>
Mut	Mut	59	71	59	71	<i>65</i>
	tapfer	92	103	47	19	<i>65</i>
	kühn	18	23	15	35	<i>23</i>
Hoffnung	Hoffnung	174	137	158	121	<i>148</i>
	Zuversicht	40	18	24	9	<i>23</i>
Hass	Hass	30	46	33	26	<i>34</i>
	Bitterkeit	11	12	13	6	<i>11</i>
	Ärger	12	3	1	3	<i>5</i>
Abscheu/ Ekel	Abscheu	9	14	14	14	<i>13</i>
	Ekel	4	14	15	15	<i>12</i>
Verwirrung/ Schrecken	Schrecken	24	47	38	43	<i>38</i>
	wundern	14	19	25	33	<i>23</i>
	verwirrt	12	15	18	13	<i>15</i>

Bedeutungsfeld	Wort	1600–49	1650–99	1700–49	1750–99	Ds. 1600–1799
Leid und Traurigkeit	leiden	209	214	164	128	179
	Schmerz	140	150	96	98	121
	traurig	88	48	33	86	64
	Trübsal	89	38	24	4	39
	Kummer	24	20	26	29	25
	Weh	8	15	8	9	10
	Gram	5	5	11	13	9
	Schwermut	3	4	5	8	5
Zorn	Zorn	167	129	81	40	104
	Grimm	20	23	15	8	17
	Wut	3	5	19	28	14
Neid und Geitz (Gier)	Neid	32	54	28	17	33
	Geitz	24	33	21	8	22
	Eifersucht	0	12	7	17	9
Schuld und Scham	Schuld	58	71	93	80	76
	schämen	22	38	37	29	32
	Reue	32	22	15	16	21
Angst	Furcht	97	100	126	75	100
	Angst	111	81	61	30	71
	verzagt	30	16	8	2	14
	entsetzlich	0	4	23	19	12
	Skrupel	1	10	17	3	8
	Verzweiflung	4	9	5	20	10
Verzweiflung	Kleinmut	7	7	2	2	5

* Bei der Interpretation der angegebenen Wortfrequenzen ist zu beachten, dass manche der angeführten Ausdrücke im frühneuzeitlichen Verständnis auch nicht-emotionale Phänomene bezeichnen können und dass sich viele in ihren zeitgenössischen Bedeutungsumfängen von den heute geläufigen deutlich unterscheiden

Nun aber zurück zu den zentralen Ergebnissen der quantitativen Textanalysen, wie sie für das allgemeine Referenzkorpus des *Deutschen Textarchivs* die Online-Plattform DWDS bietet:

Sichtbar ist zunächst, dass die in der Auswahl befindlichen Begriffe, den als Kriterium hierfür festgelegten Schwellenwert von 5 – in zumindest einem der vier zeitlichen Teilabschnitte – nicht nur tatsächlich erreichen, sondern die meisten von ihnen diesen stark überschreiten.

Darüber hinaus lassen sich enorme Größenunterschiede zwischen den Frequenzen verschiedener Ausdrücke feststellen, und zwar vielfach nach erwartbaren Mustern:

Für fundamentale emotionale Phänomene, wie Liebe oder Leid, finden sich in der Regel ein oder zwei besonders geläufige Vokabel mit hoher Frequenz im allgemeinen Sprachgebrauch der Frühen Neuzeit:⁹⁴ So *Liebe* (über den Gesamtzeitraum im Durchschnitt etwa 420 Vorkommen pro 1. Mio. Worte, und damit das bei weitem am öftesten gebrauchte)⁹⁵, *Freude* (ca. 250)⁹⁶, und *Lust* (ca. 220).⁹⁷ Betreffend letztgenannten Ausdruck ist zu bedenken, dass er im 17. und 18. Jahrhundert noch mehr die allgemeinere Bedeutung von ‚angenehme Empfindung‘ hatte als heute (und damit semantisch wohl stärker in der Nähe von Freude stand), während die Konnotation von sexuellem Genuss, obgleich vorhanden, sicherlich weniger prominent war. Unter den mit Freude und Lust sonst bedeutungsverwandten Worten ist Glück, in der adjektivischen Form als *glücklich* das nächst-häufige Vokabel (ca. 120). Allerdings ist hier zu bedenken, dass dieser Ausdruck auch die Bedeutung eines vorteilhaften Ausgangs in einer unsicheren Situation hat. Diese scheint im deutschen Sprachgebrauch des 17. und 18. Jahrhunderts zudem die wichtigere gewesen zu sein.⁹⁸

- 94 Im Nachfolgenden werden zu den als häufiger vorkommend ermittelten Ausdrücken in der Regel Begriffserläuterungen präsentiert, wie sie das Zedler'sche Universal-Lexicon aus der Zeit von ca. 1730–1750 bietet, weil die Inhalte desselben für eine erste Orientierung über die zeitgenössischen Verwendungsweisen der betreffenden Bezeichnungen insgesamt besonders geeignet erscheinen. Zu bedenken ist hierbei aber, dass der *Zedler* in Sachsen, also im protestantisch geprägten Mitteldeutschland erschien, und – wiewohl um eine gewisse konfessionelle Neutralität bemüht, um auch im katholischen Raum Leserschaft zu finden – in Summe klar von den Auffassungen der Augsburger Konfession geprägt erscheint. Ein vergleichbares, zeitgenössisches gelehrtes Lexikon in deutscher Sprache speziell für den katholischen Raum gibt es – signifikanterweise – nicht. Zum *Zedler* vgl. einführend: Schneider, Konstruktion des allgemeinen Wissens.
- 95 Die Frühe Neuzeit definiert Liebe stark über Fühlen mit und Sorge für den/die Geliebte/n; die Konnotation des sexuellen Begehrens kann vorhanden sein, scheint aber noch schwächer ausgeprägt als später. Zudem spielt die Liebe Gottes (in beide Richtungen) für das Begriffsverständnis eine eminente Rolle. Vgl. den Art. *Liebe* in: *Zedler, Universal-Lexicon*, Bd. 17 (1738), Sp. 950–961. Als – relativ – häufigste Synonyme finden sich *Zuneigung* und, als Fremdwort, *Amor*, jedoch mit weitaus geringeren Frequenzen. Dem entspricht, dass das heute recht geläufige Wort *Zuneigung* kein eigenes Lemma im *Zedler* hat.
- 96 Gemäß dem *Zedler'schen Lexikon* ist *Freude* [...] eine angenehme Vorstellung eines denen Sinnen vorgestellten Gutes [...] durch welche [...] eine angenehme Empfindung erregt wird, welche wir [auch] Freude nennen. Die Freude kann Gegenwärtigem wie Zukünftigem gelten. *Zedler, Universal-Lexicon*, Bd. 9, Sp. 1827f.
- 97 Der Artikel zum Stichwort *Lust* im *Zedler* nimmt auf sexuelle Aspekte nicht einmal ausdrücklich Bezug (allerdings wohl mehr aus Prüderie denn wegen mangelnder Relevanz); er unterscheidet zwischen *Seelen-Lust*, welche in der (primär religiös verstandenen) *Hoffnung der Glückseligkeit* sowie der *Erfindung der Wahrheit* bestehe, und *Leibes-Lust*, welche aus der *Erfüllung der Begierden*, so zur *Versorgung des Leibes* gehören, entsteht, als aus *Essen, Trincken, Schlaffen, frischer und warmer Luft, Spatzieren-Fahren, angenehmen Geruch u. d. g.* *Zedler, Universal-Lexicon*, Bd. 18 (1738), Sp. 1243–1246. Man beachte aber die Abhandlung *Wollust* im *Zedler* – siehe dazu weiter unten.
- 98 Hierauf bezieht sich vollständig der zugehörige Art. in: *Zedler, Universal-Lexicon*, Bd. 10 (1735), Sp. 1701.

Als weiterer Begriff im Bedeutungsumfeld ist noch *Fröhlich-* Sein (75 Nennungen pro 1 Million Worte) zu nennen.⁹⁹

Auch *Leid* (Das Verb *leiden* hat mit ca. 180 die höchste Frequenz innerhalb der Wortfamilie)¹⁰⁰ und *Schmerz* (ca. 120) sind, erwartungsgemäß, häufig gebrauchte Vokabel gewesen; bei letzterem ist semantisch vor allem der im Vergleich zu später noch stärkere Bezug auf den seelischen Aspekt zu beachten.¹⁰¹ Schon deutlich seltener treten die gleichfalls auf seelisches Leid hinweisenden, zugleich aber in ihrer Charakterisierung des betreffenden emotionalen Zustandes spezifischeren Ausdrücke *Trauer* bzw. *Traurigkeit* (am öftesten kommt vor: *traurig*, Frequenz über 60), *Trübsal* (ca. 40), *Kummer* (25), *Weh* und *Gram* (je ca. 10) sowie das bedeutungsspezifischere Vokabel *Schwermut* (5) auf.¹⁰²

Furcht (100) und *Angst* (ca. 70) erscheinen als die beiden quantitativ wichtigsten Ausdrücke für die betreffende, spezielle – mit seelischer Bedrückung und Trauer zwar oft assoziierte, von ihr aber analytisch unterscheidbare – ‚Basisemotion‘.¹⁰³

99 Hierzu vgl. bes. das Stichwort *content* in: Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 6 (1733), Sp. 1117.

100 Im *Zedler* wird *Leiden* unter dem zugehörigen Stichwort nur kurz, und weitestgehend unter theologischen Vorzeichen behandelt. Leid ist das Leben *in Noth und Elend*; ihm sind *alle Menschen-Kinder unterworfen*. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 16 (1737), Sp. 1579. In einem eigenen Lemma behandelt wird der Begriff *Leiden mit Christo*. Unter *Leidenschaft* wird nur auf den allgemeineren Begriff *passio* verwiesen. Ebd., Sp. 1578 f.

101 ‚Schmerz‘ ist *in weitem Umfange [...] eine unangenehme Empfindung einer Unvollkommenheit*; diese *betrifft entweder den Leib, daher die Leibesschmerzen entstehen, wenn jemand krank ist, oder die Seele und deren Begierden, welches die Seelenschmerzen sind*. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 35 (1743), Sp. 318–320.

102 Der *Zedler* beschreibt *Traurigkeit* eingehend, und zwar als einen *Schmerz, oder die unangenehme Empfindung eines gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Uebels* einerseits, andererseits aber als einen *Affect*, der auch auftreten könne, ohne dass die Betroffenen eine Ursache für ihren Zustand – große Angst wird als Komponente hervorgehoben – anzugeben wüssten. *Trübsal* dagegen erhält kein gesondertes Lemma; der Ausdruck wird auch sonst nur selten und vor allem in Bezug auf den theologischen Diskurs angesprochen. Vgl. etwa den Eintrag: *Wasser der Trübsal*. Auch *Kummer* wird als *Affect* nicht speziell behandelt; der Begriff wird nur sehr knapp und allgemein als *Verbot, [...] Verhaß, Aufhaltung, Hinderniß* charakterisiert. *Weh* erscheint zum einen ebenso unspezifisch als *Klage* bzw. auch *Drohwort*, andererseits in der Bedeutung von *Schmerz*. *Gram* wird, ebenfalls in wenigen Worten, als *Bezeichnung für innerliche Affecten und Verbitterungen deren Gemüthern*, aber auch für *alle und jede Irrungen, Zwiespalt, Gebrechen und strittige Sachen*, geschildert. Viel Aufmerksamkeit erhält dagegen – in einem 12 Spalten langen Artikel – die *Schwermut*, die hier primär mit *Melancholie* gleichgesetzt wird. Vgl. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 45 (1745); Sp. 239–246, Bd. 53 (1747), Sp. 773 f., Bd. 15 (1737), Sp. 2121, Bd. 53 (1747), Sp. 1954–1958, Bd. 11 (1735), Sp. 530, Bd. 36 (1743), Sp. 464–476.

103 Vgl. etwa Izard, *Die Emotionen des Menschen*. Die älteren Emotionstheorien gerade des 20. Jahrhunderts haben zum Teil viel Energie aufgewandt, um zusätzlich noch kategoriale Unterschiede zwischen ‚Angst‘ und ‚Furcht‘ herauszuarbeiten. Rein nominaldefinitorisch ist es selbstverständlich möglich, die beiden Begriffe ‚sauber‘ abzugrenzen, etwa in der Weise, *Furcht* auf die Angst vor klar definierten Objekten bzw. Ereignissen zu beziehen, und *Angst* auf eine ängstliche bis panikartige innere Stimmung ohne von den Betroffenen konkret angebbare Gründe oder Anlässe. Der Nutzen einer solchen, ausschließenden Unterscheidung unter Bezug auf alltagssprachliche Ausdrücke ist aber eher negativ,

In diesem Zusammenhang steht schließlich das Phänomen der *Verzweiflung* – aus dem theologischen Diskurs stammend, erscheint es sowohl mit Traurigkeit als auch mit Angst verbunden, und zeigt eine hohe Intensität auf beiden Dimensionen. Gleichsam als Vorstufen dazu kann *Kleinmut* – mehr eine Disposition des Gemüts als ein aktueller Affect – gelten. Beide Ausdrücke treten im allgemeinen Sprachgebrauch recht selten auf (Frequenzen zwischen 5 und 10).¹⁰⁴

Bemerkenswerterweise sind die errechenbaren Frequenzen für *Furcht* und *Angst* deutlich geringer als jene für die positive, zukunftsbezogene ‚Stimmung‘ *Hoffnung* und die gegenwartsbezogenen Pendanten *Trost* und *Ruhe* [der Seele] (je knapp 150),¹⁰⁵ die man als qualitativ entgegengesetzte emotionale Zustände

wenn der allgemeine Sprachgebrauch diese klare Abgrenzung nicht kennt. (Vgl. hierzu: Wandruzka, *Angst und Mut*, bes. S. 21 u. 29). Die für die Frühe Neuzeit feststellbaren Bedeutungsunterschiede zwischen *Furcht* und *Angst* sind nochmals andere. Das Zedler'sche *Universal-Lexicon* etwa behandelt den Begriff *Angst* vor allem im theologischen Kontext, und definiert sie inhaltlich als *Noth, Wiederwärtigkeit, Verdruß, Kummer und Jammer*, und zwar sowohl als schon eingetretene, als auch gedanklich und emotional vorweggenommene *Not* etc. – letzteres besonders unter dem Lemma *Angst der Hölle*. *Furcht* dagegen wird allgemeiner definiert, und zwar als ein *Adfect [sic], der durch die Vorstellung einer guten aber dabey schwer zu erhaltenden, oder einer bösen, aber schwer abzuwenden[den] Sache erregt wird*. Im selben Bedeutungsumfeld steht schließlich noch die – schon deutlich seltenere – vom Ausdruck *zag* abgeleitete Wortfamilie, am häufigsten vorkommend als Adjektiv *verzagt*. Zedler behandelt hierzu v. a. die Zaghaftheit als Charaktermerkmal. Ähnlich selten ist das am semantisch im Übergang zum Schrecken stehende *Entsetzen*. Eine Sonderform ist schließlich die spezifisch religiös eingebettete Ängstlichkeit davor, Sünden zu begehen, benannt als *Skrupel*. Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 2 (1732), Sp. 303f., Bd. 9 (1735), Sp. 2324–2326, Bd. 60, Sp. 1137–1139, Bd. 36 (1743), Sp. 749–750.

104 Das Zedler'sche Lexikon definiert: *Verzweiflung*, Lat. *Desperatio*, ist diejenige Gemüths-Unruhe, welche aus der Vorstellung solcher Uebel, deren Abwendung die Vernunft unmöglich, oder auch unwahrscheinlich befindet, entsteht, daß sie als ein hoher Grad der Traurigkeit ist. Als vorrangige Ursachen werden *unheilbare Leibs-Schmerzen*, aber auch Beeinträchtigungen des Gemüts aufgrund des Verlusts *derer, die wir hertzlich geliebet* oder auch *allen zeitlichen Vermögens* angegeben. Zudem wird auf den spezifisch theologischen Begriff von Verzweiflung hingewiesen: *Hernach wird ins besondere diejenige Gemüths-Unruhe, welche aus der Klage der Gewissens entsteht, und so ferne dieselbe ohne Vertrauen ist, sich bessern zu können, und das Feindliche seines Willens gegen die Vernunft, das ist gegen die Göttlichen Gesetze abzulegen, Verzweiflung genennet. Die Verzweiflung kommt insgemein aus einem bösen ruchlosen Leben her [...]. Zur Kleinmüthigkeit wird ausgesagt, sie [...] entsteht aus einem sehr schwachen Vertrauen [...] [gegenüber Gott]. Es ist ein Laster wider das erste Gebot, da ein Mensch in Gefahr, Unglück und Nothen, den Glauben und die Hoffnung, und damit auch den Muth dergestalt sinken läßt, daß er anfängt an Gottes Gnade, Allmacht, Barmhertzigkeit und Hülffe zu zweifeln und zu wancken, und daher allzu forchtsam, zaghaftig und betrübt wird*. Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 48 (1746), Sp. 234–236, Bd. 15, Sp. 906.

105 Das ist aber keinesfalls ein Indiz dafür, dass auch die entsprechenden Gemütszustände ‚real‘ häufiger gewesen wären, als jene der *Furcht*; die hohen Worthäufigkeiten können ja – wie gerade in religiösen und philosophischen Texten häufig der Fall – gerade durch Passagen entstehen, die vom Fehlen von bzw. der Suche nach *Ruhe, Trost, Hoffnung* handeln. Zu bemerken ist weiters: Alle drei Begriffe haben sehr eminente Bezüge zur Emotionalität, obwohl sie nicht regelrecht als Affecte zu begreifen sind, sondern vielmehr als Dämpfung und/oder Verwandlung derselben in eine ruhig-positive seelische Stimmung, und alle drei Konzepte sind im frühneuzeitlichen Diskurs, trotz ihrer sonstigen (philoso-

betrachten kann – neben *Mut* und synonymen Ausdrücken, die anscheinend aber auch nicht eben sehr frequent waren (ca. 150 für *Mut*, *tapfer* und *kühn* zusammengenommen).¹⁰⁶

Bemerkt sei an dieser Stelle, dass die Aufnahme von Begriffen wie *Ruhe*, aber auch *Geduld* u. ä., in die hier vorgestellte ‚Vokabelliste‘ mit Bedacht erfolgte, obwohl es sich weder im zeitgenössischen noch im heutigen Verständnis um ‚Emotionen‘ im engeren Sinn handelt. Jedoch bezeichnen die Ausdrücke zweifellos Phänomene, die begrifflich eng mit der Sphäre der Emotionalität verwoben sind – neben anderen Gehalten ist hier gerade das *Fehlen* bzw. *Überwinden* intensiver und negativ bewerteter Emotionen mitgemeint: *Seelische Ruhe* definiert sich gerade über die Absenz von Affecten, also von Emotionen jeglicher Art (im Falle der stoischen *Apatheia*) oder zumindest von solchen, die als negativ bzw. störend gelten.¹⁰⁷

phisch-psychologischen) Komponenten eminent religiös bestimmt. Das Zedler'sche Werk definiert: *Hoffnung ist, wenn sich das Gemüth eine angenehme Vorstellung von einem bevorstehenden zu erlangenden Guten machet*. Danach wird ausführlich der spezifischere theologische Begriff erörtert: *Bey denen Gottesgelahrten ist die Hoffnung eine Krafft und Wirkung des Heil. Geistes in dem Hertzen eines [...] bekehrten Menschen, wordurch derselbe die zukünftigen und von Gott verheissenen Güter, sie seyn zeitliche oder ewige [...], sonderlich aber das ewige Leben, [...] nach derjenigen Ordnung, wie sie Gott verheissen hat, hertzlich und beständig, unverzagt, fest und geduldig erwartet*. Trost wird primär im philosophischen und theologischen Diskurs verortet und ungemein ausführlich behandelt: Dieser sei *diejenige Vorstellung der vernünftigen Bewegungen-Gründe, warum ein [...] Mensch bey seinem zeitlichen Unglücke sein Gemüthe nicht beunruhigen, noch durch solche Unruhe sein Leben unglücklich machen soll [...] auch die Beruhigung selbst, welche durch dergleichen Vorstellung entsteht*. Der spezifisch *Christliche Trost* sei aber nur aus der Heiligen Schrift möglich, aus dem Offenbarungsglauben und damit *eigentlich aus dem innerlichen Zeugniß des H[eiligen] Geistes* in der menschlichen Seele. Zur Ruhe des Gemüts siehe weiter unten. Im Kontext von seelischer Zufriedenheit – oder aber auch von Freude und Lust, was dem heutigen Sprachgebrauch eher entspricht – steht weiters der mit über 50 Nennungen pro 1 Million Worte nicht gerade seltene Ausdruck des *Vergnügt-Seins*. Vgl. hierzu das Stichwort *Vergnügen* sowie das Stichwort *content*. Von den semantisch enger an Hoffnung anschließenden Ausdrücken ist, wenngleich viel seltener auftretend, noch *Zufriedenheit* (über 20) erwähnenswert, hinsichtlich der Ruhe *Zufriedenheit* (knapp 10). Auch diese beiden Begriffe sind vor allem für den theologischen Diskurs wichtig und werden auch bei Zedler in diesem Sinne erörtert. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 13 (1735), Sp. 426–430, Bd. 45 (1745), Sp. 1182–1201, Bd. 47 (1746), Sp. 748–754, Bd. 6 (1733), Sp. 1117, Bd. 64 (1750), Sp. 933–945, Bd. 63 (1750), Sp. 1116–1186.

106 ‚Mut‘ wird bei Zedler definiert als *derjenige Affect, da man aus einer Vorstellung einer zu erlangenden angenehmen Sache bey ereignender Schwierigkeit begierig wird, solcher [dennoch] theilhaftig zu werden*. Er kann zuträglich und vernünftig oder aber übertrieben und unvernünftig sein; in letzteren Fall gilt er als Tollkühnheit, welcher auch ein eigenes kurzes Stichwort gewidmet ist. Tapferkeit erscheint wiederum als ein etwas bedeutungsunterschiedlicher Begriff, indem neben der affektuellen auch eine instrumentell-leibliche Komponente hervorgehoben wird: Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 22 (1739), Sp. 1573–1578, Bd. 44 (1745), Sp. 1143, Bd. 41 (1744), Sp. 1774–1777.

107 Das Kompositum *Seelenruhe* erreicht in der DWDS-Wortfrequenz-Analyse, wie viele andere heute geläufige Komposita in diesem Bereich, erst für die Phase ab 1750 einen Wert von 1 zu 1 000 000. Der Ausdruck *Gewissensruhe* ist gleichsam gar nicht aufzufinden (gesamt 7 Nennungen in absoluten Zahlen, Frequenz: 0). Der Vorläufer *Gemütsruhe* bringt es im Durchschnitt des Zeitraums 1600–1799 gerade einmal auf 2 (mit einer deutlichen

Das Konzept der *Geduld* (Wortfrequenz: knapp 80) erscheint noch stärker als Ruhe, Hoffnung u. ä. auf das Streben nach einem adäquaten – emotionalen wie kognitiven – Umgang mit Leidenserfahrungen bezogen, und ist fundamental religiös geprägt.¹⁰⁸

Eher schon dem Bereich der Emotionalität zugehörig, aber klassischerweise ebenso wenig als *Affecte* verstanden sind jene Begriffe, die sich auf empathischen, schonenden, zugewandten und unterstützenden zwischenmenschlichen Umgang beziehen. Der für das entsprechende zentrale christliche Gebot heute bei weitem häufigste Ausdruck, *Nächstenliebe*, war in dieser Form im 17. und 18. Jahrhundert noch wenig gebräuchlich.¹⁰⁹

Aber auch die gemäß Wortfrequenzanalyse insgesamt am öftesten auftretenden, nämlich *Barmherzigkeit* (knapp 60), *Erbarmen* (bes. als Verb: knapp 30) und *Mitleiden* (20), finden sich, verglichen mit anderen emotionsbezogenen Termini, überraschend selten.¹¹⁰

Spitze von 5 im Segment 1650–1699). Jedenfalls aber war der Begriff der *Gemüths-Ruhe* der theologischen und philosophischen Fachsprache bekannt, und zwar, wie ihn etwa Zedler definierte, als *derjenige Zustand des Gemüths, da der Mensch entweder an dem bereits wirklich erlangten, oder vernünftig und mit Grunde gehofften Genuß desjenigen Guten, dessen er fähig ist, freudig und mit ihm selbst vergnügt ist, und [dabei] von keinen unruhigen und unordentlichen Affecten gestöhret wird*. Zedler, Universal-Lexikon, Bd. 32 (1742), Sp. 1467. Im Anschluss folgt eine konzise Definition der Ruhe des Gewissens als *eine fortdaurende Befreyung von Verdruß und widrigen Affecten seines Thuns und Lassens wegen*. Zur ‚Geschichte des Gewissens‘ in der Neuzeit vgl., wenn auch hauptsächlich auf den protestantischen Bereich bezogen: Kittsteiner, Entstehung des modernen Gewissens.

108 Bei Zedler wird *Geduld* definiert als *wohl angewöhnte Fertigkeit des Gemüths, in allen Beschwierlichkeiten des Lebens, in allem vorfallenden Ungemach in so weit gleichmütig und geruhig zu seyn, als es nöthig ist, das Gemüthe im Stande der Aufmerksamkeit, Ueberlegung und Klugheit zu erhalten, und auch in dem Uebel auf das Gute bedacht zu seyn [...]*. Nachfolgend werden auch noch die spezifisch religiösen Gehalte der *christlichen Geduld* behandelt. Diese beinhalte 1) *wahre Busse, denn man muß denken, man habe das zugeschickte Creutz mit seinen Sünden verdient [...]*, 2) *[...] wahre Glauben [...], weil wir durch den Glauben gewiß seyn müssen, daß uns die Trübsal nicht ungefähr begegne, sondern nach dem Willen und vorbedachten Rath Gottes [...]* [und] *wir durch den Glauben unsere Hertzen müssen abwenden von der äusserlichen Gestalt des Creutzes, unf auf Gottes Liebe und die verheissene Herrlichkeit sehen [...]*, 3) *Ein gut Gewissen, denn wenn man weiß, daß man ihm selbst durch Sünde das Creutz zugezogen, so ist das Hertz unruhig, daraus denn leichtlich Ungeduld [...]* entstehen kann. 4) *Die Hoffnung der Hülff Gottes [...]* 5) *Die Liebe Gottes und des Nächsten, daß man nicht wieder Gott murre [...]* 6) *Innerliche Freude des Geistes, daß einen Gott so hoch gewürdiget, ihm das Creutz nachzutragen [...]* 7) *Beständigkeit [...]*. Solche *Geduld* ist nun allen Christen von Gott anbefohlen. [...]. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 10 (1735), Sp. 572–573.

109 Er findet sich auch nicht im Zedler, wohl aber mehrere sachlich einschlägige Erörterungen, insbesondere das Lemma *Liebe* dienen Nächsten als dich selbst. Zedler, Universal-Lexikon, Bd. 17 (1738), Sp. 966–967.

110 Im Zedler finden sich folgende Definitionen: *Barmhertzigkeit ist diejenige Gemüths-Neigung, welche aus der Menschen[-]Liebe entstehet, da wird durch das Elend eines andern gerührt werden, und ihn [...]* auf alle Art und Weise davon zu befreien suchen. Im Weiteren wird eine vernünftige – nämlich auf würdige Objekte gerichtete – von einer unvernünftigen Barmherzigkeit unterschieden. Erbarmen findet in dieser Encyclopädie dagegen fast ausschließlich als biblisch-theologischer Begriff, und zwar bezogen auf das Erbarmen Gottes, Behand-

Der eine etwas andere Ausrichtung aufweisende Ausdruck *Sanftmut* ist sogar noch rarer (15).¹¹¹ Besonders auffällig an den Ergebnissen der Wortfrequenz-Analysen per DWDS ist aber, dass sich für die der Liebe in der Regel entgegengesetzte Grundemotion *Hass*, auch unter Berücksichtigung der bedeutungsverwandten Ausdrücke, kein auch nur annähernd so häufiger Ausdruck findet: Das Wort *Hass* tritt unter 1 Million Worten gerade 34 mal auf; Liebe dagegen über 400 mal. Vielleicht werden hier Konturen eines auch sprachlichen Tabus sichtbar.¹¹² Bedeutungsverwandte Bezeichnungen wie Bitterkeit und Ärger treten noch seltener auf (Frequenzen von 10 und weniger).¹¹³

Sie stehen semantisch schon im Übergangsbereich zur Emotion des *Zornes*, die – wohl auch weil phänomenal distinkter und prägnanter, offenbar auch häufiger ausdrücklich thematisiert wurde (*Zorn* selbst mit etwas mehr als 100, die Synonyme *Grimm* und *Wut* nur mehr mit je ca. 15 Nennungen pro 1 Mio. Worte).¹¹⁴

lung. Zum Mitleid findet sich das Stichwort *Mitleidigkeit [...] diejenige Beschaffenheit des Gemüths, da nemlich ein Mensch, der die widrigen Zufälle anderer, sonderlich seiner Freunde betrachtet, durch diese Betrachtung empfindlich gerührt, und durch solche Empfindung gereizet wird, den guten Muth und das Vergnügen des Leidenden wieder herzustellen*. Auch hier wird in der Folge sogleich auf die Notwendigkeit der Unterscheidung vernünftigen und unvernünftigen Mitleids eingegangen. Vgl. Zedler, Universal-Lexikon, Bd. 3 (1733), Sp. 477–480, Bd. 8 (1734), Sp. 1476–1478, Bd. 21, Sp. 550–551.

111 Der Zedler definiert *Sanftmut* insbesondere als eine Geringschätzung des Übelen, das man – insbesondere von anderen Menschen – erleidet, Bescheidenheit im Umgang mit anderen, und die Disposition, nie *durch Zorn oder hefftige [Gemüts-]Bewegung* beeinträchtigt zu werden. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 33 (1742), Sp. 1998–2003.

112 Ein Zusammenhang mit der christlichen Präferenz von Liebe – als Phänomen wie als Diskursthema – gegenüber Hass scheint jedenfalls naheliegend. Hierzu passt, dass der betreffende Artikel im Zedler eher knapp ausfällt. Der Begriff wird hierbei definiert als ein *durch den Zorn in uns erregtes Uebelwollen, gegen alle diejenigen Dinge, welche wir unsern willkürlichen Endzwecken zuwider finden*. Im Weiteren wird betont, daß der Haß in einen vernünftigen und unvernünftigen eingetheilt werden müsse. Ersterer richte sich gegen das, was *würklich und an sich selbst böse ist, als welches wir billig verabscheuen sollen*; der unvernünftige Haß dagegen richte sich gegen *dem durch eitele Adfecten bethörten Verstande und Willen böse scheinen[des]*. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 12 (1735), Sp. 720–723.

113 *Abneigung* als ein eher jüngerer Begriff findet sich im Zedler noch gar nicht und weist auch nur eine Wortfrequenz von 3 über den Gesamtzeitraum von 1600 bis 1799 auf (aber immerhin 7 für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts). Auch der Ausdruck *Ärger* wurde offenbar besonders im heutigen Sinn, noch wenig verwendet, Zedler nennt nur, in einem Supplement-Band, den Begriff *Ärgernis*, und zwar primär als Mißachtung der (moralisch-religiösen) Rechte eines anderen. *Bitterkeit* wird dagegen konzise definiert als: *im moralischen Verstande diejenige Art des Zorns, die man [...] lange im Herten behält, und durch allerhand listige Nachstellungen sich zu rächen sucht, da solches gemeinlich und öffentlich nicht geschehen kann* sowie, theologisch, als *Boßheit wider Gott*. Zedler, Universal-Lexicon, Supplement-Bd. 1 (1751), Sp. 656–657, Supplement-Bd. 3 (1752), Sp. 1338.

114 Im Universal-Lexikon wird *Grimm* nur kurz unter *Ergrimmen* behandelt. Auch die Erörterungen zur *Wut/Wuth*, als den *höchsten Grad des Zornes*, fallen auffällig knapp aus und beinhalten eine klare ethische Verurteilung dieser Erscheinung. Die Querverweise führen hier, neben *Zorn* und *Grimm*, auch zu psychopathologisch verstandenen Erscheinungen, namentlich *Unsinnigkeit*, *Raserey* und *Wüten*. Daneben wird *Wuth* als Synonym für Tierkrankheiten angeführt. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 8 (1734), Sp. 1619, Bd. 60 (1740), Sp. 500.

Unter den ‚negativen‘ Affekten ist dann der – von der modernen Emotionspsychologie als spezielle Kategorie herausgearbeitete¹¹⁵ – *Abscheu* zu nennen; sowohl unter dieser Bezeichnung, wie unter dem Synonym *Ekel* ist seine Frequenz in der Gesamtheit des frühneuzeitlichen deutschsprachigen Schriftguts offenbar eher gering (beide Ausdrücke zusammen stellen gerade 25 Worte unter 1 Million).¹¹⁶ Ähnliches gilt für auf einen Konkurrenzaspekt fokussierende Ausdrücke aus dem (weiter gefassten) Bedeutungsfeld des Begehrens, wie *Neid* (ca. 30), *Geitz* (ca. 20) und *Eifersucht* (ca. 10), deren explizite Thematisierung auch vergleichsweise rar ausfällt.¹¹⁷

In der gemeinten Heftigkeit des Gefühls vergleichbar, aber in der Zielrichtung ‚positiv‘, erscheint die *Begierde* als Allgemeinbegriff.¹¹⁸ Bedenkt man die fundamentale inhaltliche Bedeutung, und auch die hohe negative Wertbesetzt-

115 Vgl. bes. Ekman, Gefühle lesen; auch: Izard, Emotionen des Menschen, bes. S. 375–379.

116 Der Zedler beschreibt *Abscheu* als heftige *Bewegung des Willens*, die darauf aus ist, den Betroffenen von einer *unangenehme[n] Sache* – hier taucht der emotionale Aspekt auf – *los zu machen*. Weiter wird, auch aus moderner (insbesondere evolutionsbiologischer) Sicht durchaus treffend, ausgeführt: *Nach denen von der Natur allen Menschen vorgeschriebenen Gesetzen, so haben dieselbeigen ordentlich vor alle demjenigen einen Eckel, welches ihnen Beschwerlichkeiten verursachen kan [...] Wie da sind Kranckheiten, Verletzung deren Glieder und dgl.* Daneben gebe es eine *ausserordentliche Art* der Abscheu, etwa gegen bestimmte (von anderen geschätzte) Speisen; diese wird hier als *gemeinlich von einer besondern Gemüths-Beschaffenheit deren Mütter während[d]er Schwangerschaft* herrührend charakterisiert. Schließlich wird auf den *moralischen Abscheu* gegen Dinge hingewiesen, die als *böse und heßlich* angesehen werden. Solche Haltungen – hier wird auch auf den lateinischen Terminus *Aversatio* hingewiesen – könnten wiederum vernünftig sein, wenn auf *reiffe Überlegung* gegründet, oder unvernünftig. Der Begriff *Ekel* wird stärker mit dem Leiblichen verbunden, indem sich dazu zwei Lemmata finden, wovon das erste diesen Ausdruck erläutert als *Nausea, ist eine Beschwerde des Magens [...] dabey sich ein Bemühen zum Brechen findet*; das zweite Stichwort führt aus: *Eckel, eckeln, zeigt in Heil. Schrifft einen gar heftigen Unwillen an, da sich alles im Leibe gleichsam drüber umkehret [...]*. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 1, Sp. 179, Bd. 8, Sp. 149.

117 *Neid* wird im Zedler’schen Universal-Lexicon beschrieben als *diejenige Gemüths-Beschaffenheit, da man aus der Vorstellung der Vortheile, so ein anderer hat, sich betrübet und dabey begierig ist, ihm daran hinderlich zu sein. Oder der Neid ist das Mißvergnügen über des andern Glück*. Für den Ausdruck *Geitz* ist zu beachten, daß dieser im frühneuzeitlichen Deutsch auch *Gier* (dieser Ausdruck wiederum taucht erst im 19. Jahrhundert einigermaßen regelmäßig auf) bzw. *Begierde* in einem allgemeineren Sinn bedeuten konnte; die geläufigsten Verwendungen scheinen aber, wie ein Blick in den Zedler bestätigt, jene für Geld- und Machtgier gewesen zu sein (nicht aber die engere, heutige Bedeutung von Geiz als Bestreben, nichts von einem vorhandenen Gut abzugeben). Um diesen Unterschied zu betonen, wurde hier am *tz* in der Schreibung festgehalten. Betreffend Eifersucht betont der Zedler bei der Charakterisierung, neben dem darunter liegenden Aspekt des Neides im Hinblick auf Wollust oder *Geld-Geitz*, die durch sie verursachte seelische Unruhe. Das *Universal-Lexicon* erwähnt aber auch, es handle sich um einen *Adfect, welcher aus der fleischlichen geilen Liebe und Haß zusammen gesetzt sey*. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 23 (1740), Sp. 1621–1625, Bd. 10 (1735), Sp. 673, Bd. 8, Sp. 506–508.

118 In der systematischen Emotionspsychologie von Izard wird dieselbe, unter den beiden Begriffen ‚Trieb‘ und ‚Interesse-Erregung‘ behandelt. Bei Ekman fehlt sie seltsamerweise; wohl weil sie sich in der Mimik des Menschen, auf welcher Ekman sein System aufbaut, schlechter ablesen lässt, als andere emotionale Zustände. Vgl. Izard, Die Emotionen des Menschen, S. 187–270; Ekman, Gefühle lesen.

heit des Phänomens (als tendenziell böse) gerade im Christentum, verwundert auch hier das vergleichsweise seltene Auftreten entsprechender Ausdrücke gemäß Wortfrequenzanalyse: Die semantisch allgemeineren Worte *Begierde* und *Begehren* kommen gemeinsam gerade einmal auf eine Häufigkeit von 100 je 1 Million Worte (es sei erinnert: Liebe: über 400, Freude und Lust zusammen über 550).¹¹⁹ Die stark mit dem Phänomen der sexuellen Begierde verbundenen Ausdrücke *Wollust*, *Brunst* und *Geilheit* zeigen ebenfalls, verglichen mit anderen Begriffen, ein so rares Auftreten (alle drei zusammen nicht einmal 70 Vorkommen unter 1 Million Worte), dass man/frau unweigerlich an einen Zusammenhang mit Tabuisierungsprozessen auch im sprachlichen Bereich denken muss. Dies umso mehr, als Wollust im Sprachgebrauch des 17. und 18. Jahrhundert keineswegs immer sexuelle Begierde oder sexuellen Genuss meinen musste. Das *Universal-Lexicon* etwa unterscheidet für den Ausdruck *Wollust* zwischen einem *weitem und engern, oder eigentlichen Verstande*, wobei im Ersteren *Wollust* als Äquivalent für *voluptas* angesehen wird, und Genuß von oder aber auch Begierde nach irgendeinem erstrebten Gut bezeichnet. Im engeren Verstande beziehe sich Wollust *auf eine unordentliche, unersättliche und habituelle Begierde, die Sinnen zu belustigen*, also ein negativ bewertetes, ‚suchtartiges‘ Verhalten. Hierbei erzeugt sich die Wollust *als mit den beyden andern verderbten Neigungen des menschlichen Gemüths, als mit dem Ehrgeitz und Geldgeitz* verwandt. Auch dieser engere Begriff von Wollust lasse sich auf mehrere Gebiete anwenden; *bacchische Wollust*¹²⁰ sei dementsprechend maßlose Begierde *nach Essen und Trincken, venerische Wollust* hingegen ziele *auf die geile Vermischung der Leiber beyderley Geschlechts oder auf den geilen Beyschlaf [...], um die fleischliche Lust zu stillen und eine angenehme Empfindung zu haben*.¹²¹

119 Das *Universal-Lexicon* erörtert *Begierde* zunächst unter Bezug auf einen Begriffs-Gebrauch für Gemüts-Bewegungen im Allgemeinen, übrigens unter ausdrücklichem Hinweis auf eine damals rezente Monographie, welche *den mangelhaften Ausdruck der Teutschen Sprache in Dingen, welche das Gemüth angehen, beklaget*; dieser wird aber abgelehnt, stattdessen die Beschränkung auf eine spezifischere Verwendung gefordert. Hier stehen das Streben nach einem noch nicht vorhandenen Gut, und die dabei gegenwärtig verspürte ‚Unlust‘ im Vordergrund. Es folgen auch hier weitere Einteilungen, und zwar u. a. in *natürlich[e] und nothwendig[e]*, [...] *natürlich[e] und nicht nothwendig[e]* sowie solche, die keines von beiden seien; eine andere Einteilung unterscheidet *thierische* und *menschliche*. Der Ausdruck *Begehren* dagegen wird erst im Supplement, und lediglich knapp als *etwas verlangen, suchen und mit grossem Eifer [...]* darum anhalten vorgestellt. Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 3 (1733), Sp. 918–921; Supplement-Bd. 3, Sp. 460.

120 Dieses Konzept entspricht am ehesten der traditionellen *gula* als einer der christlichen Hauptsünden, die aber im frühneuzeitlichen Deutsch keine ‚griffige‘ Entsprechung findet. Vgl. hierzu das Lemma *Gula* in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 11 (1735), Sp. 1363.

121 Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 58 (1748), Sp. 1421–1140. Der Begriff der *Geilheit* wird so erläutert: *Geilheit, Salacitas, ist in der Natur eine Neigung und Vermögen zur Fortpflanzung. In solchen Verstande wird der Bock, der Sperling u. s. w. geil genannt. [...] In der Tugend-Lehre ist die Geilheit ein Laster [...]*. Zur *Brunft* oder *Brunst* findet sich nur eine knappe Bemerkung, die sich, der allmählichen Einengung der Begriffsbedeutung auf das tierische Sexualleben entsprechend, auf das Verhalten des *rothe[n] und schwartze[n] Wildpret* zu gewisser Zeit im *Jahre* bezieht. Ebd., Bd. 10 (1735), Sp. 637–644, Bd. 4 (1733), Sp. 1594.

Eher überraschend erscheint auch, dass der für die religiöse Interpretation des menschlichen Verhaltens zentrale, stark emotionsbezogene (Schuldgefühl, Beschuldigung) – wenn auch traditionell nicht selbst als Affect betrachtete – Begriff der *Schuld* mit einer Wortverwendungshäufigkeit von ca. 75 gleichfalls einen eher bescheidenen Platz einnimmt; noch unbedeutender, wenigstens in Termini des quantitativen Auftretens, nimmt sich aber das hiermit in gewisser Assoziation stehenden Phänomen der *Scham* (Beschämung und Schamgefühl) aus (Frequenz für *schämen* ca. 30);¹²² dasselbe gilt für den verwandten, emotionalen wie volitiven psychischen Vorgang der *Reue* (ca. 20).¹²³ Es sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass zu *Scham* und *Schuld* ‚gegenteilige‘ Ausdrücke, solche für *positiv* bewertete Zustände eines durch soziale Wertschätzung sichergestellten *positiven* emotionalen Selbstbezugs, bemerkenswerterweise kaum auszumachen sind; jedenfalls nicht mit einer deutlichen Spezifität der Bedeutung. Allgemeine Begriffe seelischer Zufriedenheit konnten natürlich in diesem Sinn verwendet werden; auch die Begriffe *Ehre* und *Stolz* haben entsprechende Konnotationen – gerade letzterer unterliegt im frühneuzeitlichen Diskurs aber wieder einer eminent negativen Bewertung, ebenso wie die verwandten Begriffe der *Hoffart* und des *Hochmuts* (diese werden, weil weniger direkt affektbezogen, hier aber nicht eingehender behandelt).¹²⁴

Selten ist auch das Vorkommen von Ausdrücken für jenen deutlich emotionalen Zustand, der in der Gegenwartspsychologie vor allem unter Überraschung firmiert, und erst von Descartes – unter der Bezeichnung *admiratio* betont wertneutral gefasst¹²⁵ – prominent in den Affektdiskurs eingebracht wurde: Wenig überraschend ist die relative Dominanz des negativen Ausdrucks *Schrecken* (ca. 40) gegenüber dem neutraleren *wundern* (ca. 20).¹²⁶

122 Der Ausdruck *Schuld* wird im Zedler zunächst ausführlich nach seinen ökonomischen und juristischen Bedeutungen abgehandelt, danach, unter einem gesonderten Lemma, in theologischer Begrifflichkeit als metaphorische Art der Bezeichnung von Sünde im Sinne der damit verbundenen, künftig zu erwartenden Genugtuung und Bestrafung durch Gott. Eine Erörterung des *Schuldgefühls* fehlt. Zum Ausdruck *Scham* kann man lesen: *Scham, lat. pudor, ist die Unlust, welche wir über das Urtheil anderer von unserer Unvollkommenheit empfinden, z. E. wenn ein Gelehrter in seinen Schriften einen Fehl wahrnimmt, und sich vorstellt, was die Leute darzu sagen werden, darüber aber verdrüsslich wird [...]*. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 35 (1743), Sp. 1414–1420, Bd. 34 (1742), Sp. 841–846.

123 *Reue [...] ist derjenige Affect des menschlichen Geschlechts, da man über seine böse und thörichte Thaten eine Thraurigkeit empfindet, und wünschet, daß solche nicht geschehen wären*. Hiermit sind wesentliche Aspekte des modernen Begriffs von ‚Schuldgefühl‘ angesprochen. Vgl. Izard, Emotionen des Menschen, S. 469–504.

124 Bezeichnenderweise kennt der Zedler, neben dem Laster der *Hoffart*, auch *Stolz* nur in der negativen Variante einer Art von *Ehrgeitz*. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 40 (1744), Sp. 394, Bd. 13 (1735), Sp. 424–425, Bd. 8 (1734), Sp. 441–448.

125 Vgl. Newmark, Passion – Affect – Gefühl, S. 92–144 u. 230 f.; Perler, Descartes.

126 *Wunder* hätte eine durchschnittliche Häufigkeit von ca. 75 im Gesamtzeitraum 1600–1799 (laut DWDS-Wortfrequenzhäufigkeits-Berechnung); wegen des viel loseren Bezugs zum Aspekt der Emotionalität wurde der Begriff hier aber ausgeklammert. Noch seltener tritt das nicht immer emotionsbezogene *verwirrt* auf. Schrecken definiert das Universal-Lexicon als primär körperliches Phänomen, das sich aber auf den aktuellen Seelenzustand

Die Abgrenzung der in die obenstehenden Listen aufgenommenen Ausdrücke zu emotionsbezogenen Begriffen im Deutsch der Frühen Neuzeit verlief nicht ohne Schwierigkeiten. Dies betraf zum einen Worte mit sehr unterschiedlichen semantischen Bedeutungen, von denen nur ein Teil auf direkt emotionale Phänomene bezogen ist;¹²⁷ weiterhin auch Begriffe wie *Sünde*, *Hochmut oder Keuschheit* – um nur einige der theologisch wichtigsten Ausdrücke zu nennen, die schließlich aus den obigen Listen emotionsbezogener Bezeichnungen ausgeschieden wurden. Es ist offenkundig, dass auch die auf diese Worte bezüglichen Diskurse und Praktiken in vielfältiger und enger Weise mit Phänomenen der Emotionalität verwoben sind. Zugleich lassen sich die erwähnten Bezeichnungen aber in keiner Bedeutungsvariante als Emotionen begreifen. Vielmehr handelt es sich bei ihnen teils um Ausdrücke für konkrete Handlungen oder auch kognitive Akte – unkeusch sein, Unkeusches denken u. s. w. –, teils um solche für Haltungen bzw. Charaktermerkmale. Zu letzterem Bereich können im Weiteren auch all jene Begriffe gerechnet werden, die im traditionellen christlichen Verständnis den *Lastern* (*vitia, peccata*) bzw. *Tugenden* (*virtutes*) zugehören.

Diesem Aspekt kommt insofern besondere Bedeutung zu, als viele auch jener frühneuzeitlichen Schriften, die sich eingehender mit Phänomenen der Emotionalität befassen, ihr primäres Gliederungsprinzip und vorrangiges Erkenntnisinteresse nicht in den *Affekten* haben, sondern im Thema von *Tugend und Untugend, Frömmigkeit und Sünde*.¹²⁸

Das traditionelle Christentum kennt diesbezüglich ja insbesondere das Konzept der sieben Tod- oder Hauptsünden, welches die Vielfalt des menschlich verursachten Bösen gedanklich zu ordnen helfen sollte. Zunächst noch in unterschiedlicher Zusammensetzung, setzte sich bereits im 6. Jahrhundert auf Basis von Schriften Papst Gregors I. eine Strukturierung durch, die während der Vormoderne unangefochten – und bis heute klassisch – blieb: Demnach gibt es eine ‚Fundamentalsünde‘, nämlich *Hochmut/superbia* (als Selbstüberschätzung des Menschen, bes. gegenüber Gott; gewöhnlich verbunden mit Geringschätzung anderer), und sechs weitere ‚Wurzelsünden‘, nämlich: *Hab-*

massiv auswirke. Entsetzen wird darin sowohl mit Furcht, als auch mit Schrecken assoziiert. Vgl. Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 35 (1743), Sp. 1111–1114; Bd. 8, Sp. 1300. *Verwirrung* und *wundern* werden im Zedler nicht weiter behandelt.

127 So ist in der Befassung mit dem wichtigen der ‚Schuld‘ stets zu bedenken, dass dieser, neben einer deutlichen innerpsychisch-emotionalen Komponente, auch eine starke innerpsychisch-kognitive Komponente sowie, nicht zuletzt, eine *rein* sozial-ethische aufweist. Man/frau kann eben aus Sicht anderer schuldig sein, gleichgültig, ob man sich selbst schuldig fühlt (vgl. die betreffenden Art. zu Schuld in: LThk, 3. Aufl. (1993–2011), Bd. 9, Sp. 276–285); eine Konstellation die bei ganz auf den Aspekt der Emotionalität zentrierten Begriffen – wie Freude, Trauer, Zorn – so nicht möglich ist. Allenfalls kann man/frau jemandem unterstellen, *eigentlich* freudig, traurig, zornig u. s. w. zu sein, aber es nicht zu zeigen – und ggf. selbst nicht zu wissen. Das sind aber, zumal in der vor-psychodynamischen Ära, seltenere Formen der Kommunikation über Gefühle.

128 Vgl. zum Fundamental-Begriff ‚Sünde‘ im Christentum: LThk, 3. Aufl. (1993–2001), Bd. 9, Sp. 1117–1135.

gier/avaritia, Wollust/luxuria, Zorn/ira, Neid/invidia, Trägheit/acedia sowie *Maßlosigkeit/gula*.¹²⁹

Von diesen Begriffen sind die meisten, wie ersichtlich, zwanglos sowohl als ‚akute‘ *emotio*, wie auch als mentale Struktur – als *habitus* – interpretierbar;¹³⁰ die einschlägigen zeitgenössischen Diskurse tun regelmäßig beides, oft abwechselnd und oft nicht klar unterscheidbar. Dementsprechend finden sich die meisten dieser Ausdrücke in den obigen Emotionslisten ohnehin wieder. Schwierigkeiten bereiteten diesbezüglich aber die beiden ‚Hauptsünden-Kategorien‘ *gula* – insoweit ihre allgemeinere Bedeutung als Maßlosigkeit betroffen ist¹³¹ – sowie *superbia/Hochmut*, da diese beiden Begriffe nicht mit bestimmten *passiones* bzw. *affectus* gleichgesetzt werden können. Zweifellos stehen aber auch sie in einem engen semantischen Konnex zu emotionsbezogenen Thematiken, worauf hier hingewiesen werden soll.¹³² Als Gegenbegriff zu den Sünden stehen in der christlichen Theologie weiters die *Tugenden*, als Dispositionen zum richtigen, nicht-sündigen Verhalten.

Diese umfassen stets drei christliche Haupttugenden (auch als ‚theologische Tugenden‘ bezeichnet) – *Glaube (fides)*, *Hoffnung (spes)* und *Liebe (amor, caritas)*;¹³³ in einer erweiterten, ebenfalls auf Papst Gregor I. zurückgehenden Strukturierung außerdem noch die vier ‚Kardinaltugenden‘ *Klugheit/prudentia*, *Gerechtigkeit/iustitia*, *Tapferkeit/fortitudo* und *Mäßigkeit/temperantia*.¹³⁴ Bei diesen Tugend-Begriffen stellt sich der Bezug zur Emotionalität noch weniger einheitlich dar; jedoch gilt *Liebe* nach christlichen Verständnis zugleich als –in ihrem Wesen keineswegs völlig durch emotionale Merkmale bestimmbare – Tugend und als *die* positive Emotion schlechthin.¹³⁵ Ebenso lassen sich die beiden Tugenden *Tapferkeit/Mut* und *Hoffnung*¹³⁶ im zeitgenössischen Verständnis zugleich als *affectus* auffassen, wie weiter oben schon deutlich wurde. Auch die *Mäßigung* spielt in den Emotionsdiskursen der Frühen Neuzeit eine wichtige Rolle, wird aber selbstredend auch nicht selbst als ein Affect betrachtet.¹³⁷ Vielmehr besteht diese Tugend ja gerade darin, heftige Gemütsbewegungen entweder ‚von Haus aus‘ gar nicht zu haben, oder zumindest so kontrollieren zu können, dass

129 Vgl. hierzu Nickl (Hg.), *Die sieben Todsünden*; weiters: Vollmer, *Sünde – Krankheit*, bes. 267–273.

130 Zur kultur- und sozialwissenschaftlichen Verwendung dieses begriffsgeschichtlich für die Theologie ebenso wie für Philosophie und Soziologie (merkwürdigerweise weniger für die aktuelle Psychologie) ziemlich wichtigen Ausdrucks vgl. einführend: Liebsch, *Identität und Habitus*.

131 Hinsichtlich der ‚Fressgier‘ siehe die Anmerkungen zu *Begierde* und *Wollust* weiter oben.

132 Vgl. den Art. *Hybris* in: LThk, 3. Aufl. (1993–2001), Bd. 5, Sp. 350 f.

133 Vgl. dazu: Pieper, *Lieben, hoffen, glauben*.

134 Vgl. den Art. *Kardinaltugenden* in: LThk, 3. Aufl. (1993–2001), Bd. 5, Sp. 1232–1234, sowie: Pieper, *Viergespann*.

135 Vgl. die Art zu *Liebe* in: LThk, 3. Aufl. (1993–2001), Bd. 5, Sp. 907–926.

136 In modernen Emotionstheorien ist bes. das Verständnis von ‚Hoffnung‘ nicht so einhellig ein emotionales, obwohl auch diese Deutung üblich ist, neben einer Interpretation, die auf die kognitive Ebene fokussiert. Vgl. dazu Izard, *Emotionen des Menschen*, S. 234 f.

137 Im Zedler findet sich zu diesem Begriff etwas verstreckt, unter dem Stichwort ‚Μετριοπαθεις‘ eine kurze Auseinandersetzung. Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 20 (1739), Sp. 1374.

sie sich weder in Vorhaben noch in Taten übel auswirken. Drei weitere fundamentale Tugenden der Christlichen Religion, jene des *Glaubens*, der *Klugheit* und der *Gerechtigkeit* schließlich sind – nach traditionellem wie nach aktuellem Verständnis – nicht primär dem Bereich der Emotionalität, sondern den volitiven und kognitiven Kompetenzen zuzurechnende Phänomene.¹³⁸ Nach diesen Bemerkungen zum semantischen Umfeld der Affectus im Bereich der Tugenden und Laster ist nun auf ein weiteres, schwieriges methodisches Problem einzugehen, die Abgrenzung der einzelnen Emotions-Konzepte voneinander.¹³⁹

Im Vorangehenden wurden ja zunächst schlicht die wichtiger scheinenden, empirisch, auf Basis der Literatur und Quellenarbeit aufgefundenen Wortbestandteile mit deutlichem semantischem Bezug zum Bereich der Emotionalität – alphabetisch – aufgeführt; in einem weiteren Schritt wurden die Wortverwendungs-Frequenzen präsentiert, wie sich mit Hilfe des Recherche-Tools des DWDS für den allgemeinen deutschen Sprachgebrauch des 17. und 18. Jahrhunderts für die am häufigsten vorkommenden Wortfamilien rekonstruieren lassen. Schon hierbei erwies es sich als unerlässlich, die Ausführungen zu den 58 verschiedenen Bezeichnungen nach dem Kriterium von Synonymität zu gruppieren – zunächst, um überhaupt noch eine Übersicht zu erhalten und dann auch, um die Häufigkeiten des Auftretens verschiedener, mehr oder weniger synonyme Bezeichnungen vergleichen zu können.

Viele entsprechende Zuordnungen sind wahrscheinlich gut nachvollziehbar; die beigegebenen Verweise auf den zeitgenössischen Sprachgebrauch auf Basis des Zedlers mögen hierbei plausibilisierend wirken. Dennoch ist die erhaltene Einteilung in 20 verschiedene Kategorien alles andere als eine in der vorliegenden Form logisch notwendige; sowohl Umgruppierungen einzelner Bezeichnungen von einer Kategorie in die andere, als auch die Bildung anderer, feinerer oder auch gröberer Kategorien wären ebenso plausibel. Das Problem der zeitgenössischen oder auch retrospektiven Klassifikationen der Affecte ist aber nicht Hauptgegenstand der vorliegenden Arbeit, weshalb an dieser Stelle einige kurze Bemerkungen zur Erläuterung der so-und-nicht-anders vorgenommenen Kategorisierung ausreichen mögen: Die Klassifikation in Bedeutungsfelder darf keineswegs als intendierte Gleichsetzung der jeweils in einer Kategorie subsumierten Begriffe missverstanden werden; es handelt sich in aller Regel nur um bedeutungsverwandte, nicht aber völlig synonyme Ausdrücke. Einzelne Begriffe wären offensichtlich inhaltlich besser als ‚Verbindungsglieder‘ zwischen zwei Kategorien anzusehen, die Entscheidung für jeweils eine erfolgte aus Gründen der Übersichtlichkeit.¹⁴⁰ Für das Ausmaß

138 Dies, obwohl auch zwischen diesen ‚Persönlichkeits‘- bzw. Verhaltens-Merkmalen und emotionalen Zuständen erhebliche Wechselwirkungen auftreten können (was den vor-modernen Theologen keineswegs ganz verborgen blieb).

139 Das psychologische Problem der Abgrenzbarkeit von emotionalen Zuständen *als solchen* muss im vorliegenden Kontext nicht weiter behandelt werden, obwohl es naturgemäß im Hintergrund steht.

140 So steht Bitterkeit im Grunde zwischen Hass und Traurigkeit, Neid ist eine klar auch mit Hass assoziierte Begierde, Vergnügen spricht den Bereich der Freude ebenso an wie je-

der ‚Feinheit‘ bzw. ‚Grobheit‘ der Kategorienbildung insgesamt waren vor allem zwei Klassifikationen orientierend:

Zum einen die Differenzierung unterschiedlicher Emotionen in der modernen Emotionspsychologie, zum anderen die für den Untersuchungsbereich zeitgenössisch wichtigste, über basale 4er- oder 6er-Schemata¹⁴¹ hinausgehende Klassifikation, jene entsprechend der *passiones*-Lehre des Thomas von Aquin. Bemerkenswerterweise sind die Differenzen, was die bloße Kategorisierung betrifft, überschaubar. Auf diese Klassifikation der *Affecte* wird, nach einigen Bemerkungen zum religions- und mentalitätsgeschichtlichen Kontext der frühneuzeitlichen Emotionalitäts-Lehren insgesamt, zurückgekommen.

1.6 Die diskursive Strukturierung und Evaluation von Emotionalität im Katholizismus der Frühen Neuzeit und ihre zentralen religions- und mentalitätsgeschichtlichen Kontexte

Die systematischen Auseinandersetzungen darum, wie die amorphe Mannigfaltigkeit der inneren, subjektiv erfahrbaren emotionalen Zustände und Prozesse am besten beschreibend geordnet werden könnte, um damit eine Grundlage für möglichst ertragreiche ‚wissenschaftliche‘ – intersubjektiv nachvollziehbare – Untersuchungen zu erhalten, währen mittlerweile mehr als 2300 Jahre, wenn man, wie üblich, die erhalten gebliebenen philosophischen Schriften von Platon und Aristoteles an deren Anfang stellt.¹⁴²

Die ‚Ordnung der *passiones*‘¹⁴³ stellt auch in der vorliegenden Studie ein zentrales Thema dar, allerdings interessieren hier vorrangig die präskriptiven, diätetischen und therapeutischen Aspekte, welche mit jenen diskursiven Systematiken der *passiones* verbunden waren, die *in der ‚geistlichen Medizin‘ im bayerisch-österreichischen Raum des 16. bis 18. Jahrhunderts von erheblicher diskursiver und praktischer Bedeutung waren.*¹⁴⁴

nen der Gemütsruhe, Wollust wäre auch unter Freude statt unter Begierde klassifizierbar, und Kleinmut ist eine Variante der Angst ebenso wie eine Vorstufe der Verzweiflung.

141 Vgl. bes. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 225–238.

142 Vgl. hierzu: Erler, Platon, Rupp, Aristoteles.

143 Ein zentrales Konzept bei Thomas von Aquin. Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 82–84.

144 Die immense Menge an im Laufe der Ideengeschichte von ihren Anfängen bis um 1780 entstandenen Positionen hierzu, an erstellten, kritisierten, geänderten und verworfenen Schemata zur ‚Ordnung der Gefühle‘, wurde daher für den hier vorliegenden Zweck überhaupt nur insoweit gesichtet und durchgearbeitet, als dies für das vorliegende Forschungsthema nötig bzw. lohnend schien. Insbesondere wurden jene – im doppelten Wortsinn – scholastischen Fragestellungen weitgehend beiseitegelassen, die wenig bedeutend für die Ausgestaltung der moraltheologisch-ethischen sowie der pragmatischen Aspekte der ‚geistlichen Diätetik der *Affecte*‘ erschienen. Hierher gehört beispielsweise die die mittelalterliche Philosophie stark beschäftigende Frage nach der Ontologie und der wechselseitigen Abgrenzung der *passiones concupiscibiles* einerseits und der *passiones irascibiles* andererseits als zweier unterschiedlicher Sphären von menschlicher Emotionalität. Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, bes. S. 80–82 u. 230.

Für eine adäquate Rekonstruktion der zeitgenössischen Auffassungen zu diesen Fragen ist es aber notwendig, zumindest die *grundlegenden und verbreitetsten Konzepte zur diskursiven Strukturierung und Evaluation emotionalen Erlebens* im Untersuchungsbereich zu kennen. Dies ist eine eher noch überschaubare Zielsetzung, da sich – durchaus im Gegensatz zu einer erheblichen Pluralität der Auffassungen in der vorchristlichen Antike, und einer Tendenz zur Komplizierung derselben durch die antike und mittelalterliche Theologie, gerade im nachtridentinischen Katholizismus im Bereich der theoretischen Reflexion,¹⁴⁵ nicht zuletzt aufgrund der bekannten Tendenz der sich zunehmend zentralisierenden kirchlichen Hierarchie zur ‚Verketterung‘ abweichen – der Standpunkte einige wenige theologisch-philosophische Denkrichtungen als dominierend durchsetzen konnten.

Zu letzteren zählen primär der christliche Aristotelismus, wie ihn Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert etabliert hat und der traditionellere, vielfach von Franziskanern getragene Augustinismus.¹⁴⁶ Demgegenüber waren andere antike philosophische Traditionen, auch in christlicher ‚Gewandung‘, kaum von Einfluss. Insbesondere der Epikureismus, aber auch die Stoa dienten im frühneuzeitlichen Katholizismus – abgesehen von gewissen Aspekten der letzteren, die schon von den Kirchenvätern zustimmend rezipiert und damit legitimiert worden waren – diskursiv allenfalls als negative Vergleichsfolien.¹⁴⁷ Dasselbe gilt für neuere Entwicklungen außerhalb der ‚disziplinären‘ katholischen Theologie und -Philosophie – für Versuche der Neubewertung von Affecten bei ‚protestantischen‘ Gelehrten (beginnend bei Luther, Calvin und Zwingli selbst), ebenso wie für relativ unabhängige, philosophisch-psychologische oder auch medizinisch-anthropologische Neuentwürfe von Emotionstheorien, wie sie – mit zeitgenössisch insgesamt sehr unterschiedlichem ‚impact‘ – im 16. Jahrhundert etwa die Ärzte Paracelsus und Fracastoro, weiters die ‚humanistischen Philosophen Telesio und Montaigne, im 17. Jahrhundert Hobbes, Locke, Descartes, Spinoza und Sylvius, im 18. Jahrhundert, neben anderen, insbesondere Leibniz, Wolff, Hume, Kant, aber auch die Ärzte Willis, Cullen und Stahl formulierten.¹⁴⁸

145 Nur eine solche kommt als Anhaltspunkt für hermeneutische Bemühungen zum Thema der *konzeptiven Strukturierung* von Emotionalität in Frage; etwaige kollektiv-unbewusste Strukturen bilden ein anderes Thema.

146 Eine gute Übersicht zu den theologisch-philosophischen Hauptströmungen des frühneuzeitlichen Katholizismus und ihren jeweiligen Trägergruppen bietet: Hubert Jedin, Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt der katholischen Erneuerung. In: Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 5, S. 561–604. Zu den zentralen Referenzwerken der katholischen Religiosität des 17. und 18. Jahrhundert, sowohl traditionellen, wie zeitgenössischen vgl. zudem: Bertrand, Modelle und Entwürfe, bes. 823–861.

147 Vgl. Venard, Christentum und Moral, bes. 1017–1020. In den reformierten Konfessionen war das stoische Gedankengut etwas besser gelitten; bekennende Anhänger eines – christianisierten – Stoizismus waren aber auch hier selten. Eine interessante Ausnahme berichtet: Praxl, Wohllebenskunst.

148 Diese werden im Rahmen der vorliegenden Studie, von wenigen, durch ‚Anlässe‘ in den Quellen zur ‚geistlichen Diätetik‘ im Untersuchungsbereich angestoßenen Ausnahmen abgesehen, daher nicht weiter behandelt. Zu den theoretischen Neukonzeptionen von

In die im Klerus und unter gebildeteren Laien verbreiteten, mehr praktisch orientierten Handbücher zu Moralthologie, Predigt, Seelsorge und Seelenführung, Andacht und Erbauung, Gebet und Wunderheilung, die im vorliegenden, auf die Praktiken der Emotionsregulierung orientierten Kontext primär interessieren, fanden solche ‚Innovationen‘ – von fast durchwegs ‚akatholischer‘ respektive ‚häretischer‘ Provenienz – daher in der Regel weder positive Aufnahme noch überhaupt Beachtung.¹⁴⁹

Innerhalb der kirchlich-katholischen Theologie und Philosophie selbst wurden aber auch in der Frühen Neuzeit – und zwar vor, während und auch nach dem Konzil von Trient – sehr grundlegende Fragen debattiert,¹⁵⁰ insbesondere betreffend die wechselseitigen Verhältnisse von Allmacht, Güte, Gerechtigkeit und Gnade auf Seiten Gottes, Prädestination und Sündenfall, sowie Vernunft, freiem Willen, tugendhaftem Lebenswandel und guten Werken auf Seiten des Menschen. Eine prononcierte Gegenposition zur Prädestinationslehre, wie sie die augustinistische Tradition vertrat, stellte hierbei der vom spanischen Jesuiten Luis de Molina (1535–1600) vertretene – und bald als *Molinismus* bezeichnete – Ansatz dar, wonach dem Menschen individuell die Fähigkeit zukomme, von sich aus *moralisch gute Akte zu setzen und die Gnade Gottes anzunehmen* – oder eben nicht.¹⁵¹ Innerkirchlich bekämpft wurde diese Position insbesondere von den so genannten *Jansenisten*, den Anhängern der Ideen des Niederländers Cornelius Jansen (1585–1638), der *eine pessimistische Sicht des von der Erbsünde radikal verderbten Menschen* vertrat, und behauptete, *nur einige wenige* besonders Fromme seien überhaupt von Gott mit ausreichend ‚Gnade‘ ausgestattet, um durch richtiges, sündenfreies Verhalten ihre ewige Verdammnis vermeiden zu können. Hierbei handelt es sich um ein psychologisch ‚terroristisch‘ wirkendes, radikal dualistisches Konzept, das zeitgenössisch ungeachtet dessen aber viel Anklang fand, insbesondere im Klerus selbst. Jansen war insbesondere auch der Meinung, es gäbe kein ‚Mittelding‘ zwischen dem sündigen Menschen und der ‚Vollkommenheit‘; und Anhänger seiner Ideen, wie der Gründer der französischen Oratorianer, Pierre de Bérulle (1575–1629) und der Philosoph (und Nicht-Kleriker) Blaise Pascal (1623–1662)

Emotionalität im 16., 17. und 18. Jahrhundert vgl. Boenke, Körper, Spiritus, Geist; Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, bes. S. 92–221; Stalfort, Erfindung der Gefühle, bes. S. 187–264; Franke, Komplement der Vernunft; Landweer, Renz (Hg.), Handbuch Klassische Emotionstheorien; sowie insbesondere die einschlägigen Beiträge in dem für die Thematik ‚Emotionen in der Frühen Neuzeit‘ fundamentalen Sammelwerk: Steiger et al. (Hg.), Passion, Affekt und Leidenschaft.

149 Die Hindernisse begannen bereits bei der damals hiezulande, wenn man vom klandestinen, orthodox-lutheranisch dominierten Büchermarkt für die ‚Geheimprotestanten‘ in den Alpenregionen absieht, bis zur Regierungszeit Josephs II. noch recht effektiven Zensur durch staatliche und kirchliche Organe. Vgl. dazu: Grete Klingenstein, Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur in der thesesanischen Reform. Wien 1970; allgemein zum ‚Index‘: Wolf, Index.

150 Zu den wichtigsten Festlegungen des Konzils von Trient vgl. Venard, Die katholische Kirche, S. 265–273.

151 Venard, Christentum und Moral, S. 990; Venard, Die Katholische Kirche, S. 295 f.

propagierten insbesondere die rigoristische Wagnung vor *schreckliche[n] Konsequenzen und Folgen der geringsten Fehlritte* für das Heil der Seele.¹⁵²

Emotionskonzepte spielten bei diesen Debatten eine eher randständige Rolle.¹⁵³ Nur wenige katholische Theologen befassten sich intensiv mit möglichen *Neuerungen* in der Konzeptualisierung der *passiones* bzw. *affectus*; das philosophiegeschichtlich prominenteste Beispiel ist der französische Ordensmann (Oratorianer) und Philosoph Nicolas Malebranche (1638–1715), der, von augustinischer Denktradition ausgehend, eine katholisch-theologisch einwandfreie Interpretation des Cartesianismus zu erstellen versuchte.¹⁵⁴

Die weitgehende Absenz ‚moderner‘ oder gar ‚häretischer‘ Emotionstheorien im katholisch-kirchlichen Schrifttum der Frühen Neuzeit bedeutet freilich nicht, dass in den *praktisch-seelsorgerischen Diskursen* zum Umgang mit Emotionalität Einigkeit geherrscht hätte; vielmehr gab es hier beträchtliche Differenzen, wie im Weiteren noch gezeigt werden soll. Insgesamt waren ja in der katholischen Theologie der Frühen Neuzeit durchaus unterschiedliche Strömungen aktiv, wobei meist vor allem der Jansenismus als prononcierte und verbreitete Minderheitenposition gegenüber einem – jesuitisch und thomistisch dominierten und päpstlich legitimierten – theologischen ‚mainstream‘ charakterisiert wird.¹⁵⁵ Die theologische Denkrichtung des Jansenismus stand insgesamt stark in augustinischer Tradition und propagierte Askese und moralischen Rigorismus in besonderer Radikalität. In den Niederlanden und Nordfrankreich entstanden,¹⁵⁶ fasste sie im süddeutsch-österreichischen Raum erst spät, und teils verändert um die Mitte des 18. Jahrhunderts stärker Fuß.¹⁵⁷ Noch weniger als der ‚Jansenismus‘ lässt sich aber ein ‚Jesuitismus‘ als einheitliche theologisch-philosophische Schule beschreiben. Nach der ohnehin durch eine relative Offenheit, einen ‚Eklektizismus‘ (freilich innerhalb der kirchlich anerkannten Lehrmeinungen) gekennzeichnete Frühphase des theologischen Diskurses im Jesuitenorden während der ‚Regierung‘ durch den Gründer Ignatius von Loyola selbst und seine ersten Nachfolger, waren die *Jesuiten* zwar seit einem entsprechenden Beschluss der Generalkongregation von 1593 auf die Lehre der thomistischen Theologie und Philosophie festgelegt,¹⁵⁸ und die meisten bedeutenden jesuitischen Gelehrten der Frühen Neuzeit – insbesondere die durchwegs im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert wirkenden Spanier Francisco de Toledo, Luis de Molina, Francisco Suárez und Gabriel Váz-

152 Vgl. Venard, *Christentum und Moral*, S. 991.

153 Die meisten Theologen sahen in diesem Bereich offenbar keine Veranlassungen, von den kirchlich approbierten Lehren entweder des Thomismus oder des Augustinismus entscheidend abzuweichen, und damit zu riskieren, aus der Diskursgemeinschaft der katholischen Theologie ausgeschlossen zu werden.

154 Vgl. Schmaltz, Malebranche, François Laplanche, *Kirchen und Kultur*, bes. S. 968, Venard, *Christentum und Moral*, S. 1028,

155 Vgl. Cottret, *Der Jansenistenstreit*.

156 Vgl. Cognet, *Das kirchliche Leben in Frankreich*. Ein prominenter Vertreter jansenistischer Konzepte außerhalb des Klerus war der Philosoph Blaise Pascal.

157 Vgl. bes. Hersche, *Spätjansenismus*; Coreth, *Liebe ohne Mass*, bes. S. 151–162.

158 Vgl. Jedin, *Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt*, S. 565.

quez sowie der Italiener (und Kardinal) Robert Bellarmin und der Niederländer Petrus Canisius – vertraten ein primär auf dem *christlichen Aristotelismus* des Thomas von Aquin basierendes Denken, auch *Thomismus* genannt.¹⁵⁹ Jedoch gab es zum einen innerhalb desselben Unklarheiten genug, um heftige Kontroversen, samt erwirkter päpstlicher Verurteilungen bestimmter Positionen, auszulösen,¹⁶⁰ und zum anderen machten in der Folge etliche Jesuitentheologen auch von dem ihnen ausdrücklich eingeräumten Recht Gebrauch, in besonders wichtig erscheinenden Fällen von den Lehren des Thomas von Aquin abzuweichen.¹⁶¹ So gab es nach dem Tridentinum zwar wohl eine anerkannte ‚Haupttrichtung‘ der katholischen Theologie, und diese war – aufgrund des sehr zielstrebigem Agierens des neuen, ideell wie organisatorisch in besonderem Maß auf Rom und den Papst zentrierten Jesuitenordens¹⁶² – in der Tat deutlich jesuitisch geprägt. Hierzu gehörte, entsprechend der molinistischen Auffassung, u. a. eine ‚aktivistische‘ Sicht auf den menschlichen Beitrag zur Erlangung des Seelenheils durch religiöse Andacht und Selbstdisziplinierung, um in der Lage zu sein, Sünden möglichst zu vermeiden, und gute Werke zu leisten.¹⁶³ Jedoch bestanden sowohl die *franziskanisch-augustinische Strömung* (die ihrerseits nur teils ‚jansenistisch‘ beeinflusst wurde) als auch weitere alternative Diskurstraditionen weiter fort. Dies betrifft die ziemlich heterogene ‚Ordenslandschaft‘ der Frühen Neuheit¹⁶⁴ ebenso wie die – gleichfalls in sich heterogenen – Auffassungen innerhalb der ‚Weltgeistlichkeit‘ einschließlich des Episkopats, welches gerade im deutschsprachigen Raum der Frühen Neuzeit erhebliches organisatorisches und kirchenpolitisches Gewicht hatte.¹⁶⁵

159 Vgl. Falkner, Jesuiten, bes. S. 224f.

160 Ein wichtiger theologiegeschichtlicher terminus technicus zu einem zentralen Aspekt hiervon ist der ‚Gnadenstreit‘, was auf die Kontroverse insbesondere um das Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Willen verweist, deren Protagonisten zu Beginn auf der einen Seite der spanische Jesuit Luis de Molina, auf der anderen Seite der gleichfalls spanische Dominikaner Domingo Bañez waren; den aus ihren Ansichten jeweils hervorgegangenen Schulen des ‚Molinismus‘ und der thomistischen Neuscholastik (‚Bañezismus‘) wurde 1607 durch Papst Paul V. die wechselseitige Verurteilung als häretisch verboten, bis es zu diesem Punkt zu einem päpstlichen Entscheid kommen sollte. Dabei ist es, wohl nicht ohne guten (erkenntnistheoretischen) Grund, bis heute geblieben. Vgl. zusammenfassend den Art. Gnadenstreit in: LThK, 3. Aufl. (1993–2001), Bd. 4, Sp. 797f.

161 Vgl. Jedin, Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt, S. 565.

162 Vgl. zur herausragenden Stellung des Jesuitenordens innerhalb des frühneuzeitlichen Katholizismus etwa: Venard, Die katholische Kirche; Jendorff, Römischer Katholizismus; Bi-reley, Neue Orden. Noch eingehender: Friedrich, Die Jesuiten.

163 Vgl. Venard, Christentum und Moral; Bertrand, Modelle und Entwürfe, S. 843;

164 Theologisch bedeutsam waren, gemessen an Prominenz und Verbreitung, neben den Jesuiten, den Dominikanern, und den verschiedenen Zweigen der Franziskaner – hierzu zählen auch die Kapuziner – insbesondere die Augustiner-Eremiten und die Benediktiner, weiterhin Augustiner-Chorherren, Karmeliten, Prämonstratenser und Zisterzienser. Vgl. hierzu: Dintelbacher, Hogg (Hg.), Kulturgeschichte der Christlichen Orden; Jürgensmeier, Schwerdtfeger (Hg.), Orden und klösterliche Gemeinschaften.

165 Vgl. hierzu bes. Jendorff, Römischer Katholizismus; Ziegler, Typen der Konfessionalisierung. Die rechtliche wie reale Autonomie des katholischen Episkopats war allerdings im

Zudem waren die theologischen Positionen innerhalb des Jesuitenordens der Frühen Neuzeit, auch was Fragen der Ethik betrifft, alles andere als einheitlich; ungeachtet des großen Einflusses der aristotelischen Scholastik. So bestanden auch innerhalb der *Societas Jesu*, vor allem im 16. Jahrhundert und frühen 17. Jahrhundert, teils noch relativ moderate Auffassungen in der *Moraltheologie*, neben anderen, rigideren Vorstellungen.¹⁶⁶ Allerdings setzten sich letztere in der katholischen Kirche im Verlauf des 17. Jahrhunderts zunehmend allgemein durch, und daher auch innerhalb des Jesuitenordens – ein Radikalisierungsprozess, der vor allem durch päpstliche Lehrentscheidungen theologisch strittiger Fragen vorangetrieben wurde.

So befand sich, um hier nur ein Beispiel zu geben, unter den 1666 vom ‚Heiligen Offizium‘ der Römischen Inquisition unter Papst Alexander VII. verurteilten Lehrsätzen von sogenannten ‚Laxisten‘¹⁶⁷ etwa das folgende moraltheologische Urteil des prominenten Jesuiten Tomás Sánchez: Es sei nur eine ‚läßliche Sünde‘ *im Hinblick auf die [...] fleischliche und sinnliche Lust einen Kuß auszutauschen, wenn nicht die Gefahr einer weitergehenden Zustimmung oder Befleckung besteht*.¹⁶⁸ ‚Sinnliche Lust‘ bereitende Küsse – mindestens außerhalb der Ehe, ist hier kontextualisierend zu ergänzen – waren also dieser Auffassung

westlichen und mittleren Deutschland mit seiner erheblichen Anzahl an bedeutenden geistlichen Reichsstiften (Kurfürstentümer Köln, Mainz, Trier, Hochstifte Lüttich, Münster, Paderborn, Hildesheim, Straßburg, Speyer, Würzburg, Bamberg) noch stärker ausgeprägt als im altbayerisch-österreichischen Raum. Allerdings befanden sich in dessen Grenzregionen die bedeutenden geistlichen Hochstifte Augsburg und Eichstätt, sowie, gleichsam als Enklaven innerhalb Bayerns respektive zwischen Bayern und Österreich, die Hochstifte Freising, Regensburg, Passau und natürlich – die anderen an Größe und Bedeutung deutlich überragend, das Erzstift Salzburg als weltliches ‚Korrelat‘ zum selbigen Erzbistum. Diese geistlichen Territorien waren politisch während der gesamten Frühen Neuzeit von den Häusern Habsburg und Wittelsbach in beträchtlichem Ausmaß abhängig, es handelte sich aber dennoch um nicht bloß formal eigenständige Territorien, sondern um politische Gebilde, die sich bis gegen Ende des Heiligen Römischen Reiches eine gewisse reale Autonomie bewahrten, welche von den sie regierenden, klerikalen Eliten – v. a. den Bischöfen und Domkapiteln – verteidigt und zur Verfolgung ihrer spezifischen Interessen genutzt wurde. Vgl. hierzu die kartographischen Übersichten in: Bruckmüller, Hartmann (Hg.), Putzger. Historischer Weltatlas, bes. S. 98. u. 120; außerdem: Gatz (Hg.), Atlas zur Kirche; Gatz (Hg.), Bistümer des Heiligen Römischen Reiches.

166 Vgl. dazu bes. Venard, Christentum und Moral, S. 995–997.

167 Eine ausführliche Wiedergabe von zwischen 1665 und 1679 verurteilten, ‚laxen‘ Moral Lehren findet sich in: Hünermann, Denzinger (Hg.), Enchiridion symbolorum, Nr. 2021–2065, 2070, 2090–209, 2101–2167.

168 Es sei angemerkt, dass dieses von Venard, Christentum und Moral, S. 999, berichtete Beispiel dem Verfasser inhaltlich so fragwürdig schien, dass er zur besseren Absicherung auf die dort angegebene Quelle zurückgriff. Die Spezialmonographie: Petrocchi, Il problema del lassismo, gibt den originalen Text des verurteilten Satzes tatsächlich, sachlich der Übersetzung Venards entsprechend, wieder als: *est probabilis opinio, quae dicit, esse tantum veniale [peccatum] osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem; quae ex osculo oritur, seculo periculo consensus ulterioris et pollutionis*. (Ebd., S. 64, Anm. 53). Im Haupttext wurde hier der letzte Teil des Satzes etwas anders, nach Meinung des Verfassers klarer, wiedergegeben als bei Venard; die inhaltliche Bedeutung bleibt dieselbe.

nach grundsätzlich als ‚Todsünde‘ zu betrachten. Dies mag hier nur schlaglichtartig einen Eindruck davon geben, welches Maß an rigider Selbstdisziplinierung ‚nicht-laxe‘, moraltheologische Positionen des 17. und 18. Jahrhunderts von großen Teilen der Bevölkerung – auch vom Klerus selbst – einforderten. Die theologischen Streitigkeiten ließen im Hinblick auf die Ethik der Lebensführung bereits im 17. Jahrhundert zwei Positionen entstehen, die als *Probabilismus* und *Rigorismus* bezeichnet wurden.¹⁶⁹

Ersteres Konzept, meist zurückgeführt auf die Lehren des spanischen Dominikaners Bartholome de Medina (1527/28–1580), war das ‚menschlichere‘, und u. a. darauf ausgerichtet, *skrupulöse Gewissen von der moralischen Tortur zu befreien*.¹⁷⁰ Der Terminus ‚Probabilismus‘ bezieht sich dabei darauf, dass dieser Ansatz in Fällen von Unsicherheit über die religiöse Erlaubtheit einer Handlung (insbesondere beim Fehlen eindeutiger dogmatischer Festlegungen der Kirche hierzu) als Richtschnur vorsah, sich an die wahrscheinlichere der konkurrierenden Auffassungen zu halten. Dies zielte bereits darauf ab, jene Gläubigen von Gewissensqualen zu befreien, die für alle Aspekte ihres täglichen Handelns auf der Suche nach im Hinblick auf das Seelenheil ‚absolut sicheren‘ Verhaltensvorgaben waren – indem man an die Stelle dieser, lebenspraktisch (insbesondere außerhalb der Klöster) nur unter großen Opfern und Selbsteinschränkungen umsetzbaren Vorstellung, eine etwas gemilderte setzte.¹⁷¹

Demgegenüber konnte die Auffassung des Rigorismus, der auch als ‚Probabiliorismus‘ bezeichnet wurde, so zusammengefasst werden: *Maß muß sich für das (ethisch) gewisseste und das wahrscheinlichste [Vorgehen] entscheiden, will man keine Todsünde begehen*.¹⁷²

Es ist offenkundig daß eine solche Ausrichtung, wurde sie ernst genommen, habituelle Passivität und Ängstlichkeit – und hiervon waren viele katholischen Gläubigen der Frühen Neuzeit ohnehin stark betroffen¹⁷³ – sehr fördern musste. Bemerkenswerterweise erlangte diese moraltheologische ‚Methode‘ ab ca. 1700 weitgehende Vorherrschaft innerhalb der katholischen Theologie, nachdem Papst Innozenz XI. 1679 eine ganze Reihe von probabilistisch inspirierten ‚Fallurteilen‘ (vornehmlich, aber nicht nur jesuitischer Provenienz) als Irrtümer verurteilt hatte. Zunehmend nahmen auch prominente Vertreter des Jesuitenordens selbst ethisch sehr rigorose Positionen ein, so etwa der Italiener Paolo Segneri (1624–1694), was im Extremfall darauf hinauslief, dass *jedes nicht heroische Verhalten als schuldhaft* vor Gott angesehen wurde.¹⁷⁴ Waren also die theologischen und philosophischen, speziell auch die ethischen Lehrmeinungen innerhalb des frühneuzeitlichen Katholizismus al-

169 Vgl. Venard, Christentum und Moral; Kleber, Einführung; zur Moraltheologie der Sexualität bes. auch: Denzler, Die verbotene Lust; Kleber, De parvitate materiae in sexto; Flandrin, Geschlechtsleben der Eheleute, sowie nunmehr: Foucault, Geständnisse des Fleisches.

170 Venard, Christentum und Moral, S. 998.

171 Vgl. Venard, Christentum und Moral, S. 998f.

172 Vgl. Venard, Christentum und Moral, S. 1000.

173 Dieses zentrale Thema wird noch eingehend aufgegriffen.

174 Vgl. Venard, Christentum und Moral, S. 1000f.

les andere als uniform, so gab es zum einen natürlich den durch päpstliche und konziliare Entscheidungen seit den Anfängen des Christentums allmählich immer mehr festgelegten Rahmen der nicht-mehr-zulässigen Ansichten, und zum anderen innerhalb desselben eine deutliche Dominanz einiger weniger ‚Denkschulen‘. Für viele zentrale theo- und anthropologische Fragestellungen können, wie schon betont, die Strömungen des *Augustinismus* und des *Thomismus* als die weitaus wichtigsten betrachtet werden¹⁷⁵ – und dies betrifft auch die diskursive Auseinandersetzung mit der menschlichen Emotionalität.

Es sollen daher an dieser Stelle die Affect-Lehren des Augustinus und des Thomas von Aquin – in notwendig ‚komprimierter‘ Form – etwas näher vorgestellt werden.¹⁷⁶

Aurelius Augustinus (470–524) bezog sein Verständnis der *passiones* vorrangig aus dem Neuplatonismus, sekundär von Aristoteles und der Stoa.¹⁷⁷ Deren Zielvorstellung der Apathie – also der Emotionslosigkeit – verwirft er aber mit aller Deutlichkeit, da diese dem christlichen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe entgegenstehe, welche für ihn notwendig das Mitleiden mit dem Leid anderer impliziert. Wie schon im vorchristlichen Neuplatonismus steht auch für Augustinus die *Liebe* im Zentrum der Religion überhaupt, und zwar als *amor Dei, Liebe Gottes*.

In dieser Perspektive wird die menschliche Emotionalität nicht (wie v. a. in stoischen Positionen) grundsätzlich abgelehnt oder (wie im Aristotelismus) gegenüber der Vernunft abgewertet, sondern im Gegenteil in ihrer Ausprägung als ‚Liebe‘ zum wichtigsten Aspekt des Menschseins erklärt. Zugleich bekommt bei Augustinus die seelisch-emotionale Sphäre aber insgesamt ein problematisches Übergewicht – so spielen die rationalen und volitiven Aspekte des Mentalen in seiner anthropologischen Konzeption eine wenig eigenständige Rolle, vor allem aber erfährt – und hier werden neuplatonische und ma-

175 Vgl. Venard, *Die katholische Kirche*, zudem die Art. *Augustinismus* und *Thomismus* in: LThK, 3. Aufl. (1998–2001), Bd. 1, Sp. 1245–1247, Bd. 9, Sp. 1515–1522. Beide Strömungen wurden, auch wenn es bei dieser ‚Zuordnung‘ individuelle Ausnahmen gab, von bestimmten Orden getragen, intern tradiert, nach außen propagiert und auch inhaltlich weiterentwickelt: Der Augustinismus insbesondere von den Franziskanern – prägend hierfür im 13. Jahrhundert Bonaventura – der auch der Generalminister des Ordens war – und den Augustiner-Eremiten, der Thomismus, neben den Dominikanern und Jesuiten, auch – wenngleich in spezifisch mystischer Färbung – von Karmelitern sowie von – bes. deutschsprachigen – Benediktinern. Vgl. zu letzteren bes. Bauer, *Thomistische Metaphysik*.

176 Gewisse Vergrößerungen sind dabei unvermeidlich. Die Werke beider Protagonisten, insbesondere aber das in sich sehr heterogene Werk des Augustinus, können hier nur sehr selektiv erörtert werden, und zwar nach jenen Aspekten der Auseinandersetzung mit den affectus, welche für den vorliegenden Zusammenhang zentral erscheinen. Einführend zu dessen Denken vgl. Horn, *Augustinus*.

177 Vgl. zu den folgenden Ausführungen der Emotionstheorie des Augustinus im Kontext seiner Theologie und Anthropologie: Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 63–68; Brachtendorf, *Augustinus*; Scherer, *Philosophie des Mittelalters*, S. 23–29; Zumkeller, *Mönchtum des Heiligen Augustinus*, bes. S. 256–269; zudem die Artikel zu Augustinus in: LThK, 3. Aufl. (1998–2001), Bd. 1, S. 1239–1247.

nichäische Einflüsse deutlich sichtbar – die Leiblichkeit des Menschen bei diesem ‚Kirchenvater‘ eine drastische Entwertung: Der Körper stellt gleichsam bloß ein notwendiges Übel der irdischen Existenz des Menschen dar. Diese ist noch dazu durch die ‚Erbsünde‘ (peccatum haereditarium) – eine Idee, die unter Rückgriff auf Ambrosius von Augustinus selbst erstmals systematisch entwickelt wird – insgesamt ‚verdorben‘ und kollektiv wie individuell von Beginn an mit immenser ‚Schuld‘ beladen;¹⁷⁸ als prägnantesten Ausdruck der Schlechtigkeit des Menschen gilt Augustinus dabei auch eine Emotion, nämlich die *concupiscentia*, die – böse – *Begierde*, womit vorrangig – damit eine prononcierte Haltung u. a. des Apostels Paulus aufgreifend¹⁷⁹ – das sexuelle Verlangen gemeint ist, weiters aber auch alle anderen Begehren, welche den Geboten Gottes zuwiderstehen würden. Das damit entworfene Weltbild ist im Grunde lebens- und menschenfeindlich. Dies kommt u. a. auch in der ebenfalls von Augustinus propagierten Vorstellung von Prädestination zum Ausdruck, wonach der größte Teil der Menschheit von Gott ohnehin zur ewigen Verdammnis bestimmt ist.¹⁸⁰ Diese Auffassung erschien bereits antiken Mönchs-Kollegen des ‚christlichen‘ Philosophen sehr bedenklich, und zwar aufgrund der richtig erkannten, potentiell lähmenden und deprimierenden Folgen für alle jene, welche sich, aus welchen Gründen auch immer, nicht ‚prädestiniert‘ wähnten.¹⁸¹

Die Geringschätzung des Menschseins als ‚irdische‘, demnach reale und auch fehlerbehaftete Existenzweise bei Augustinus zeigt auch in der näheren Ausgestaltung seiner Affecten-Lehre deutliche Folgen. Diese legte der ‚Kirchenvater‘ u. a. in seinem letzten Werk, *De civitate Dei*, näher dar. Alle Emotionen werden hier dualistisch als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ klassifiziert, und zwar je nachdem, ob sie, als wahrhaft christlich inspiriert, aus *Gottesliebe* (amor dei) entstehen, oder aber, dem Bösen und der Erde verhaftet, aus *Selbstliebe* (amor sui) entfließen. Damit wird die *Selbstliebe* der *Gottesliebe* gegenübergestellt und erstere regelrecht verteufelt – ein Zug der augustinischen Weltsicht mit sehr weitreichenden Folgen – obwohl mit dem Konzept der *amor sui* wohl nicht *jegliche* gefühlshaft positive Einstellung gegenüber der eigenen Person als verwerflich hingestellt werden sollte, sondern eine solche, welche den Wunsch der Erfüllung eigener Begierden über die Befolgung des göttlichen Willens

178 Zur Bedeutung des ‚Sündenfalls‘ in der katholischen Theologie vgl. bes.: Schreiner, Si homo non pecasset.

179 Vgl. zu dieser Einschätzung: Reinhard, Lebensformen Europas, S. 70.

180 Bemerkenswerterweise ist gerade dies eine Auffassung, die von den Hauptströmungen des Protestantismus im 16. Jahrhundert, den Lehren Luthers und Calvins, zustimmend aufgegriffen wurde.

181 Art. Augustinismus. In: LThK, 3. Aufl. (1998–2001), S. 1246. In diesem ‚offiziösen‘ Lexikon der katholischen Theologie für den deutschsprachigen Raum wird denn auch betont: *Der extreme Augustinismus ist deshalb von der Kirche nie gebilligt worden.* Das kann so sicher gesagt werden, ohne schichtweg falsch zu sein. Es trifft die kirchen- und mentalitätsgeschichtlichen Realitäten von beträchtlichen Teilen des vormodernen Christentums aber nur bedingt.

(mit seinen theologisch definierten Inhalten) stellte. Die plakative Gegenüberstellung von guter Gottes- und schlechter Eigen-Liebe läuft aber dennoch leicht – und wohl schon bei Augustinus selbst – darauf hinaus, sich selbst als ‚*eigenständiges*‘ leib-seelisches Wesen, zu verachten.¹⁸²

So wird eine bedenkliche (und offenbar in Verbindung mit der rigorosen Ablehnung der ‚Sexualität‘ stehende) Neigung zum *Selbsthaß* sichtbar. Die damit verbundene ‚Selbstverachtung‘ (*contemptum sui*) soll nach Augustinus – in Abgrenzung zu radikal gnostischen Positionen – zwar nicht dazu führen, den Leib tatsächlich zu vernichten – eine Konzession an das positivere Bild von der leib-seelischen Einheit in vielen Schriften des Alten Testaments –, vielmehr meint der wichtige Begriff der *mortificatio carnis*, der *Abtötung des Fleisches*, dass der Leib und die mit ihm verbundene *concupiscentia* durch asketische Enthaltsamkeit *dem Geist untertan gemacht werden*. In der von Augustinus konkret vorgeschlagenen Praxis – u. a. Verzicht auf jegliche sexuelle Aktivität, einschließlich Selbstbefriedigung, für alle nicht in Ehe Lebenden – erscheint dieser Entwurf von ‚christlicher Lebensführung‘ aber radikal genug, um, wenn dauerhaft ernst genommen, der Gesundheit der Betroffenen erheblichen Schaden zuzufügen. Genau dies geschah zunächst vor allem innerhalb des christlichen Klerus und speziell des Mönchtums. Speziell in Spätmittelalter und Früher Neuzeit diffundierte dieses sehr einengende Welt- und Menschenbild dann aber auch in breitere Bevölkerungskreise – mit wohl bis heute in ihrer Tragweite nicht völlig aufgeklärten, geschweige denn psychisch und gesellschaftlich wirklich ‚bewältigten Folgen‘.¹⁸³

Die *Klassifikation* der *affectus* bei Augustinus ist von weniger weitreichender Bedeutung, und nach eigenem Bekunden Ergebnis einer Zusammenschau der stoischen und der peripatetischen Lehren ohne Anspruch auf Innovativität: Der ‚Kirchenvater‘ unterscheidet in *De civitate Dei* vier Haupt-Passiones, nämlich: *cupiditas* und *timor* als entgegengesetzte Affekte in Bezug auf Handlungsorientierungen, sowie *laetitia* und *tristitia* als emotionale Pole betreffend den aktuellen mentalen Zustand.¹⁸⁴ Ein deutlicher Bruch gegenüber den Traditionen der ‚heidnischen‘ philosophischen Schulen liegt aber, wie schon erwähnt, in der Bewertung der Affecte: Keine einzige der *passiones* ist gemäß Augustinus an sich schlecht – oder auch an sich gut –, es kommt vielmehr da-

182 So schreibt dieser an einer Stelle, im Abschnitt über den *Aufbruch des Fleisches*, etwa: *Demnach wurden die zwei Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt*. Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*. München 1978, Buch XIV, Abs. 28 (hier Bd. 2, S. 210). Im Original lautet der Satz: *fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem vero amor dei usque ad contemptum sui. denique illa in se ipsa, haec in domino gloriatur*. Vgl. die Online-Edition in der Bibliotheca Augustana, herausgegeben von Ulrich Harsch: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Ls/post05/Augustinus/aug_cd14.html#28. Abgerufen am 04.04.2020 (Vokalisierung hier normalisiert).

183 Vgl. hierzu bes.: Denzler, *Die verbotene Lust*.

184 Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, bes. S. 64f. u. 230.

rauf an, wer sie empfindet, und worauf sie sich beziehen. Eine Schlüsselstelle hierzu lautet:

[Auch gute Christen] fürchten und begehren, trauern und freuen sich [...] Sie fürchten die ewige Strafe, sie begehren das ewige Leben, sie trauern gegenwärtig, denn sie seufzen noch [...] in der Erwartung, als Kinder Gottes angenommen zu werden, seufzen nach der Erlösung ihres Leibes [!] und freuen sich in der Hoffnung, dass das [geschriebene] Wort erfüllt wird: ‚Verschlungen ist der Tod im Sieg‘. Und ebenso fürchten sie zu sündigen und begehren auszuharren [im Guten], trauern über ihre Sünden und freuen sich ihrer guten Werke.¹⁸⁵

Wie schon hervorgehoben, steht der augustinischen Konzeption der *affectus* in der frühneuzeitlichen katholischen Theologie und Philosophie vor allem die Affect-Lehre des *Thomas von Aquin* (1224/25–1274) gegenüber. Auch diese ist selbstredend, auf einer grundsätzlichen Ebene, stark dualistisch, indem das zentrale, zugrunde liegende Anliegen auch hier die Klassifikation von menschlichen Lebenserscheinungen nach dem Kriterium ihrer Sündhaftigkeit vor Gott ist. Jedoch entwirft dieser eine weitaus differenziertere Psychologie des Menschen gerade auch im Hinblick auf den Aspekt der Emotionalität, und zwar vorrangig in seinem Hauptwerk, der *Summa theologiae*.¹⁸⁶ So erscheint die Sündhaftigkeit zunächst einmal, in den Begriffen der *affectus* und *passiones* gefasst, viel deutlicher als bei Augustinus von der Sphäre des Willens (*voluntas*) abgesetzt und dafür in enge Verbindung mit dem ‚sinnlichen‘, oftmals ‚vernunftlosen‘ Streben (*appetitus*) gebracht. Ein solches Strebevermögen besitzen, wie Thomas unter Rückgriff auf Aristoteles¹⁸⁷ herausarbeitet, nicht nur Menschen, sondern auch alle Tiere; es erscheint als natürlicher Antrieb *im Dienste der Erhaltung und Förderung des körperlich-animalischen Leibes*.¹⁸⁸ Die *passiones* bzw. *affectus* bilden nun gleichsam ein Milieu der Interferenz von derartigen vorreflexiven Impulsen des *appetitus sensitivus* einerseits, und dem Wirken des spezifisch menschlichen Vermögens der Vernunft (*ratio*) andererseits, welche einen *appetitus rationalis* (bzw. *intellectivus*), einen vernunftbestimmten Willen, erzeugt. Die moralische Forderung an den Menschen ist dabei, im Konfliktfall den letzteren über den ersteren obsiegen zu lassen sowie generell die ‚niederer‘ Seelenanteile durch die vernunftbestimmten, ‚höheren‘ Seelenvermögen einer Kontrolle zu unterwerfen. Die entsprechende Möglichkeit wird, wiederum unter Rückgriff auf die antike Philosophie, im Sinne der aris-

185 Übersetzung hier zit. nach: Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 66. Vgl. im Original: [...] *metuunt cupiuntque, dolent gaudentque* [...]. *metuunt poenam aeternam, cupiunt vitam aeternam; dolent in re, quia ipsi* [...] *adhuc ingemescunt adoptionem expectantes, redemptionem corporis sui; gaudent in spe, quia fiet sermo, qui scriptus est: „absorpta est mors in victoriam“*. item *metuunt peccare, cupiunt perservare; dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis*. Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 9. In: *Bibliotheca Augustana*, herausgegeben von Ulrich Harsch: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd14.html#28. Abgerufen am 04.04.2020 (Vokalisierung hier normalisiert).

186 Vgl. bes. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 68–91; Pickavé, *Thomas von Aquin*.

187 Zu dessen Psychologie vgl. Krapinger, *Seelenschrift des Aristoteles*.

188 Josef Jacob, *Passiones*, hier zit. nach: Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 74.

totelischen Tradition der *moderatio*, der Mäßigung der *passiones*, postuliert (und nicht im stoischen Sinn des Strebens nach Apathie). Dabei betont Thomas von Aquin, dass der Ausdruck *passio* sowohl eine vom Betroffenen jedenfalls negativ bewertete Erscheinung meinen könne, als auch jegliches emotionale Erleben, im Sinne eines Oberbegriffs unabhängig von der – wie auch immer ausfallenden – Bewertung des jeweiligen Affects. Für sich genommen sind Emotionen demnach im Verständnis des Thomas von Aquin, in aristotelischer Tradition, *weder gut noch böse*.¹⁸⁹

Allerdings wird den *passiones* von ihm, auf einer Achse von Passivität und Aktivität – auch hier entsprechend dem traditionellen Verständnis – das Merkmal der ersteren zugeordnet: Die Emotionen als *passiones* vollziehen sich auf Basis der Wahrnehmung von Objekten, die als werthaft gut oder schlecht erscheinen, und den appetitus dementsprechend in eine bestimmte Richtung ‚ziehen‘; dies nur in einem Teil der Fälle unter mehr oder weniger starker Beteiligung kognitiver Prozesse. In der innerlichen Wahrnehmung des Menschen schlägt sich die entstehende emotionale Qualität der *passio* im Sinne des Gewährwerdens einer seelischen Veränderung, einer Gemüts-Bewegung nieder. Von erheblicher Bedeutung ist, dass für Thomas von Aquin dieser Vorgang des Entstehens von Emotionen ein eminent körperbasierter und leib-bezogener ist.¹⁹⁰

Die ethisch-religiöse Bewertung menschlicher Emotionalität richtet sich auch bei ihm nach den biblisch determinierten Grundauffassungen des Christentums: *Liebe*, insbesondere wenn sie sich auf Gott bzw. auf andere Menschen bezieht, ist die wichtigste emotional gefärbte Tugend¹⁹¹ – solange ihre sexuelle Komponente ausgeklammert bleibt. Allerdings betrachtet Thomas von Aquin das geschlechtliche Begehren des Menschen unter anthropologisch adäquateren Gesichtspunkten als etwa Augustinus. So fällt bei ihm die Abwertung geschlechtlicher Lust, sowie des menschlichen Leibes überhaupt – unter Bezugnahme auf die *Erbsünde* und andere biblische Bezüge – *weniger massiv* aus, als in der augustinischen Tradition, obwohl er selbstverständlich die rigiden, bis dahin etablierten, zentralen kirchlichen Normen zu diesem Lebensbereich gutheißt: Nur der auf die Erzeugung von Nachkommen gerichtete und in der Ehe vollzogene Sexualakt kann beanspruchen, nicht ‚unkeusch‘ zu sein.¹⁹² So existiert für den bedeutendsten scholastischen Theologen des Mittelalters aber zumindest eine Form sexuellen Verhaltens, das nicht notwendigerweise mit dem Makel der Unreinheit und Sündhaftigkeit behaftet ist.¹⁹³

189 Zeller, Tragödien-theorie, S. 693.

190 Vgl. bes. Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, S. 77–79, Pickavé, Thomas von Aquin, S. 187–195.

191 Vgl. Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, bes. S. 85f.

192 Diese Zentralforderung der christlichen Sexualmoral findet sich, im Anschluss an ähnlich rigorose ‚pagane‘ Ethiken, bereits im antiken Christentum vor Augustinus. Vgl. bes.: Foucault, Die Geständnisse des Fleisches.

193 Vgl. etwa: Haeblerle, Sexualität des Menschen, S. 357.

Von besonderer wirkungsgeschichtlicher Relevanz ist weiterhin aber auch die von Thomas von Aquin entworfene Systematik der affectus, mit welcher er über die antike Tradition deutlich hinausschreitet. Er unterscheidet zunächst zwischen ‚einfachen‘ und ‚komplexeren‘ Emotionen – das ist wohl der zentrale Gehalt der von ihm gemachten Differenzierung zwischen den affectus aus dem Bereich der *potentia concupiscibilis* und jenen in der Sphäre der *potentia irascibilis*.

Innerhalb der ersteren unterscheidet Thomas zunächst zwischen jenen auf ein (wahrgenommenes) Gut und auf ein (wahrgenommenes) Übel bezogenen Emotionen, und außerdem zwischen drei verschiedenen Stadien, nämlich einer (anfänglichen bzw. grundsätzlichen) Neigung, einer aktuellen und heftigen Bewegung sowie einem affektiv geladenen ‚Endzustand‘ – dies sind für ihn, auf (aus subjektiver Perspektive) Angestrebtes bezogen, die Emotionen der *Liebe* (*amor*), des *Begehrens* (*concupiscentia* bzw. *desiderium*) und der *Freude* bzw. *Lust* (*delectatio* bzw. *gaudium*); auf zu Meidendes bezogen stehen diesen affectus jene des *Hasses* (*odium*), der *Abscheu* bzw. des *Meidens* (*fuga, aversio*; im Sinne von Vermeidungsstreben) sowie des *Schmerzes* bzw. der *Trauer* – im Falle des eingetretenen Übels – gegenüber (*dolor* bzw. *tristitia*). Die *passiones irascibiles* klassifiziert Thomas sodann nach einem ähnlichen Prinzip, nämlich zum einen wieder nach der Ausrichtung auf ein Gut oder ein Übel, und danach, ob es sich bei wahrgenommenem Vorliegen einer bevorstehenden Schwierigkeit (hier liegt der Unterschied zu den ‚einfachen‘ *Passiones*) um eine seelische Hin- oder eine Weg-Bewegung handelt.¹⁹⁴ So resultieren die affectus der *Hoffnung* (*spes*; Hinbewegung zu einem Guten trotz wahrgenommener Hindernisse der Erreichung) und des *Muts* (*audacia*; Hinbewegung zu einem Übel, um es zu überwinden), aber auch der Verzweiflung (*desperatio*; Abwendung von einem Guten aufgrund wahrgenommener Hindernisse der Erreichung) und der Furcht (*timor*; Abwendung von einem Übel, das aber schwer zu vermeiden scheint). Neben diesen vier auf die Zukunft bezogenen *passiones irascibiles* kennt Thomas von Aquin noch eine weitere, nämlich den der Gruppe insgesamt namensgebenden Zorn (*ira*). Hierbei handelt es sich in seinem System in mehrerlei Hinsicht um einen Sonderfall. Wichtig ist vor allem, dass sich der Zorn auf ein, im Unterschied zum Hass aber zusätzlich mit dem Prädikat der ‚Schwierigkeit‘ versehenes, *gegenwärtiges* Übel bezieht. Im Hinblick auf den phänomenalen Gehalt scheint hier, neben der zeitlichen Aktualität, eine höhere Intensität des gemeinten emotionalen Zustandes durchzuscheinen, wie es ja auch der Differenzierung zwischen Hass und Zorn im allgemeinen Sprachgebrauch (des lateinischen wie des deutschen) entspricht.¹⁹⁵

194 Die Parallele zur modernen verhaltensbiologischen Differenzierung zwischen Angriffs- und Fluchtverhalten und den hierzu jeweils disponierenden evaluativen Vorgängen ist unübersehbar.

195 Vgl. hierzu Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, bes. S. 80–84; Pickavé, *Thomas von Aquin*, S. 196–199

Es fällt weiter auf, dass der Zorn als einzige der thomistischen *passiones* kein ‚Gegenteil‘ besitzt. Thomas selbst argumentiert dies damit, dass ein schon gegenwärtiges Gut kaum mit einer wahrgenommenen Schwierigkeit so in Verbindung zu bringen sei, dass hieraus eine besondere *passio* resultiere. Dies ist durchaus nachvollziehbar; dennoch liegt auf Basis dieses Schemas die Frage nahe, ob nicht ein zwölfter affektiver Zustand zu suchen sei, welcher dem Zorn gegenübergestellt werden könne – diese Frage wurde tatsächlich bald gestellt, und etwa schon im späten 13. Jahrhundert vom Theologen und späteren Ordensgeneral der Augustiner-Eremiten, Ägidius Romanus (1243–1316) dahingehend beantwortet, dass man Milde bzw. Sanftmut (*mitiditas* oder *mansuetudo*) als korrespondierende Erscheinung ansehen könne.¹⁹⁶ Diese Ergänzung ist in der Tat auch für die frühneuzeitlichen Konzepte von Emotionalität von gewisser Relevanz – ungeachtet des Umstandes, daß nicht gut argumentiert werden kann, dass es sich hierbei um eine weitere *passio* im engeren Sinn handle. Vielmehr handelt es sich phänomenal wohl eher um eine emotionale ‚Gestimmtheit‘, die sich gerade durch die ‚Beherrschung‘ von affektiven Impulsen in Gegenwart eines ‚schwierigen‘ Übels und ihrer – in der Regel als ethisch motiviert verstandene – *Moderation* bzw. Abmilderung auszeichnet.

Insgesamt ist das thomistische Konzept der *passiones* für die diskursive Auseinandersetzung mit der Sphäre der Emotionalität auch in der Frühen Neuzeit von kaum zu unterschätzender Bedeutung – nicht nur, aber insbesondere im katholisch dominierten Teil Europas. Diese Einschätzung formuliert in ihrem fundamentalen Werk zu vormodernen Emotionstheorien in der europäischen Philosophie etwa auch Catherine Newmark: *Thomas' Passions-theorie ist äußerst einflussreich und prägt das scholastische Passionsverständnis und die Darstellung der Passionen bis ins 17. und sogar 18. Jahrhundert. Die Summe theologiae dient[e] an den theologischen Fakultäten lange Zeit als Kommentarbasis [...]*.¹⁹⁷ In diesem Sinne mag es hilfreich sein, die im thomistischen Ansatz postulierten Relationen der *passiones* bzw. *affectus* zueinander hier auch optisch darzustellen. Dies kann unter Rückgriff auf eine Darstellung des 18. Jahrhunderts erfolgen, welche der für das damalige katholisch-theologische Verständnis von Emotionalität insgesamt sehr aussagekräftigen Publikation *Theatrum passionum animae* des Tiroler Jesuiten Leopold Neustifter (1683–1754) entnommen ist.¹⁹⁸

Dennoch wurde, schon der Übersichtlichkeit für die weiteren Arbeiten halber, versucht, in diesem ‚Codierschema‘ eine gewisse ‚Systematik‘ abzubilden, von der der Verfasser annimmt, dass sie die sprachliche Strukturierung von Emotionalität in der Vormoderne einigermaßen widerspiegelt. Das Kategoriensystem umfasst 20 Hauptcodes als Bedeutungsfelder, zum Teil mit semantisch eng miteinander ‚verwandten‘ Unterkategorien.

196 Vgl. Pickavé, Thomas von Aquin, S. 198–202.

197 Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, S. 88.

198 Neustifter, *Theatrum passionum animae*, S. 17.

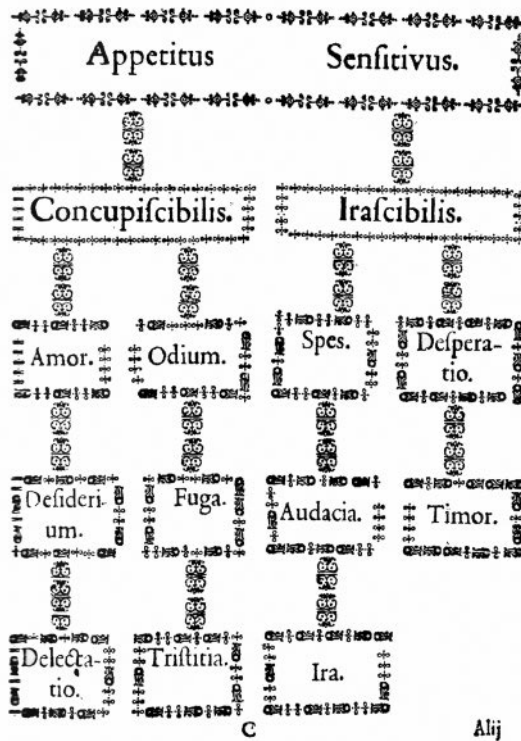


Abb. 2: Diagrammatische Darstellung der menschlichen Emotionen
aus: Leopold Neustifter, *Theatrum passionum animae*. Innsbruck 1721, S. 17.

Neben je einem Code für nicht eindeutig zuordenbare bzw. auf Emotionalität allgemein bezogene Begriffe, sowie für ambivalentes Erstaunen (1, 11) beziehen sich hierbei je 9 Felder auf hinsichtlich der ‚genuinen Gefühlsqualität‘ in der Regel ‚positiv‘ (angenehm) respektive ‚negativ‘ (unangenehm) bewertete emotionale Zustände (P^e bzw. N^e). Zudem betreffen sechs Begriffe (2, 3, 4, 12, 13, 14) – insbesondere was einen etwaigen Sozialbezug angeht – allgemeinere, ‚einfache‘ Emotionen, die situativ und/oder unidirektional verstanden werden können (E^e); die übrigen 12 dagegen spezifischere, ‚komplexe‘ (K^e), deren Bedeutungsinhalt jeweils auf eine ‚Vorgeschichte‘ verweist.¹⁹⁹ Außerdem lassen sich, neben den beiden diesbezüglich sehr offenen Begriffen der Liebe und des Hasses, die übrigen Begriffe danach klassifizieren, ob sie stärker zukunfts- oder stärker vergangenheitsorientiert sind (Z^e und V^e) – was aber nicht überzubewerten ist, da in der Regel beide Aspekte vorhanden sein kön-

199 Die Unterscheidung in ‚einfache‘ und ‚komplexe‘ Begriffsinhalte emotionsbezogener Ausdrücke verdankt sich v. a. der thomistischen Differenzierung der concupisciblen und irasciblen Potenzen des Strebevermögens, jene in zukunfts- und ergebnisbezogene Ausdrücke ist ebenfalls aus der thomistischen Affektlehre abgeleitet.

nen. Und schließlich lässt sich der Unterschied zwischen in allen diesen Punkten ähnlichen, und doch deutlich unterscheidbaren Gefühlslagen – wie ‚Mut‘ und ‚Hoffnung‘ – dahingehend fassen, dass der eine Ausdruck eine mehr ‚aktive‘, der andere eine mehr ‚passive‘ Stimmung bezeichnet (‚a‘, ‚p‘), während wieder andere Begriffe eine noch deutlichere Referenz auf soziale Gegebenheiten aufweisen, wie etwa ‚Mitleid‘ (‚s‘).

Tab. 6: Ein Kodierschema für Emotionen bzw. Emotionsbereiche bezeichnende Begriffe im deutschsprachigen Raum der Frühen Neuzeit.

1.	[---]	[unzuordenbar]	
2.	(P-E-A)	Liebe	a. Liebe – b. Zuneigung
3.	(P-E-Z)	Begehren	a. Begehren – b. Wollust/Geilheit
4.	(P-E-V)	Freude/Genuss	a. Freude/Glück – b. Lust/Genuss
5.	(P-K-Z-s)	Mitgefühl	a. Mitfreude – b. Mitleid/Erbarmen
6.	(P-K-Z-a)	Mut	a. Mut
7.	(P-K-Z-p)	Hoffnung	a. Hoffnung
8.	(P-K-V-a)	Sanftmut	a. Sanftmut – b. Geduld
9.	(P-K-V-p)	Trost	a. Gemütsruhe – b. Trost/Zufriedenheit
[10.]	(P-K-V-s)		[positives Selbstwertgefühl*]
11.	(Amb)	Staunen	a. Verwunderung/Erstaunen
12.	(N-E-A)	Hass	a. Hass/Verachtung – b. Bitterkeit/Ärger
13.	(N-E-Z)	Abscheu	a. Abscheu/Ekel
14.	(N-E-V)	Leid/Trauer	a. Leid/Schmerz – b. Trauer/Trübsal
15.	(N-K-Z-s)	Neid/Gier	a. Neid – b. Gier
16.	(N-K-Z-a)	Angst	a. Angst/Furcht
17.	(N-K-Z-p)	Verzweiflung	a. Verzweiflung
18.	(N-K-V-a)	Zorn	a. Zorn, Wut
19.	(N-K-V-p)	Verwirrung	a. Verwirrung – b. Schrecken
20.	(N-K-V-s)	Scham/Schuld	a. Scham – b. Schuld

* Diesem hier aus systematischen Gründen mit angeführten Emotionsbereich entspricht, bezeichnenderweise, kein im zeitgenössischen Diskurs der Emotionalität geläufiger Begriff. Am ehesten käme noch (mentale) ‚Sicherheit‘ in Frage; dieser Begriff ist aber nicht etwa positiv, sondern stark negativ konnotiert. Vgl. dazu: Zedler, Universal-Lexicon, Bd. 37 (1743), Sp. 909: *Sicherheit, Securität, Securitas, ist in moralischen Verstand ein Mangel der vernünftigen Furcht, wenn einem wahrscheinlich ein Unglück bevorsteht, und man ist dabey unbesorgt, welches als ein grosser Fehler anzusehen.*

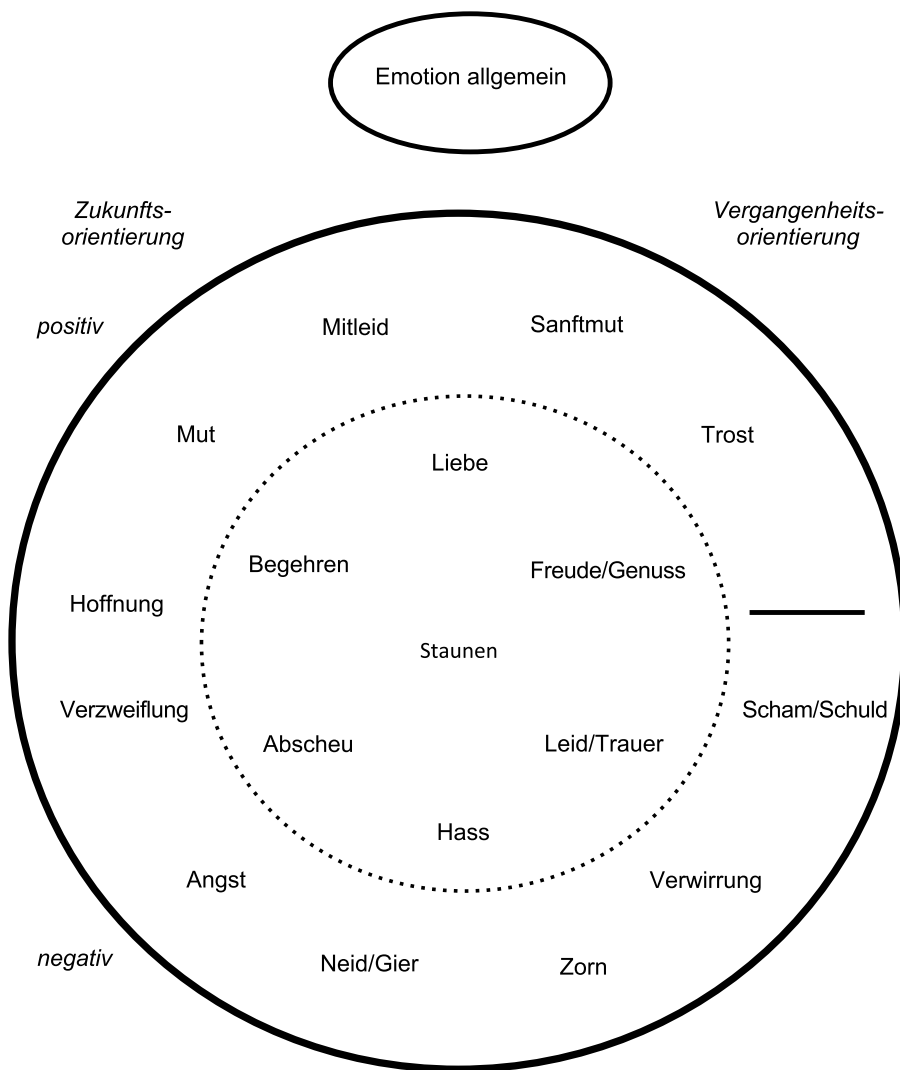


Abb. 3: Diskursive Strukturierung emotionaler Vorgänge im deutschsprachigen Raum der Frühen Neuzeit