

## Verrohte Sprache in öffentlichen Räumen

### Zu Sprachethik und Neuem Testament<sup>1</sup>

Spectabilis, liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Studierende, Freundinnen und Freunde. Insbesondere begrüße ich die, die von weither gekommen sind. Es sind dies die Kollegen aus Südafrika Francois Tolmie, aus den USA William Tabbernee, wie ich erst vor ein paar Minuten zur freudigen Überraschung wahrgenommen habe. Aus Ungarn Peter Balla mit seiner Frau, langjähriger Rektor der Károli Gáspár Universität, aus Schweden David Hellholm, aus den Niederlanden Jürgen Zangenberg, und aus Frankreich wollte Gilles Vidal, der Dekan der Partnerfakultät in Montpellier, heute ein Grußwort sprechen. Sein Zug wurde wegen der französischen Streiks kurzfristig gestrichen. Er begrüßt herzlich. Aus dem deutschsprachigen Raum – verzeihen Sie, wenn ich nur noch Spannweiten nenne – sind etwa zwanzig auswärtige Kolleginnen und Kollegen von Hamburg über Tübingen und Augsburg bis Zürich angereist. Ich bin überwältigt ob dieser Liste – voller Dank an Sie alle und auch ein bisschen beschämt. Das Genre der *Valedictio* ist bei Geisteswissenschaftlern ein Verabschieden

<sup>1</sup> Abschiedsvorlesung in der Alten Aula der Universität am 12.12.2019 – noch vor der Coronakrise.

vom regelmäßigen Lehren und von frequentem kollektivem Sitzen, nicht aber vom Schreibtisch. Anders als bei NaturwissenschaftlerInnen, die plötzlich von Labor oder Klinik getrennt sich wiederfinden, bleibt uns das Laboratorium des unaufgeräumten Arbeitszimmers mit seinen analogen und digitalen Stapeln, deren geheime Ordnung wir nur selbst kennen. In dieser Produktionshinsicht ist die Emeritierung kein Punkt, sondern ein Doppelpunkt – sofern es die Gesundheit erlaubt. So werde ich jetzt auch nicht selbstreflektierend zurück- oder vorausblicken, sondern gesellschaftsspiegelnd einem sprachethischen Thema mich zuwenden, das uns alle im Heute umtreibt: *Verrohte Sprache in öffentlichen Räumen: Anmerkungen zu Sprachethik und Neuem Testament*.

#### I.

Aggressive Sprache im privaten Miteinander hat es immer gegeben – das weiß Gott, das wissen die TherapeutInnen, die die Scherben zusammenkehren. In Wut Gesprochenes wird selbst vom schnellsten Pferd nicht eingeholt, lautet ein chinesischer Spruch. Unwiederbringlich stürzt es davon, Scherben hinterlassend.

Neu ist, dass vor allem durch die sozialen Medien die sprachliche Aggression aus den privaten in öffentliche Räume getragen wird, erst digital und dann analog, weil die Hemmschwelle,

gute Kinderstuben hinter sich zu lassen, durch das digitale Gezeifer drastisch sinkt. Obendrein fachen politische Kräfte mit ihren Blasebälgen das Feuer sprachlicher Aggression gezielt an. Im Bundestag ist der mittlere Stresspegel so gestiegen, dass vor ein paar Wochen gleich zwei Volksvertreter im Plenarsaal Schwächeanfälle erlitten. Hetze, Hass, hemmungslos, höflichkeitsverweigernd – hoffähig scheint all das in weiteren Kreisen geworden zu sein. Erschreckend der Frauenhass, der Rassismus, insbesondere der Antisemitismus darin, Judewitze in nachplappernden Schülermündern, Islamverteufelung, Fremdenphobie. Neu ist die Öffentlichkeit. Die Inhalte sind es nicht. Der Autor unseres Deutschlandliedes – zum Beispiel – dichtete nicht nur „Morgen kommt der Weihnachtsmann, kommt mit seinen Gaben“, sondern 1840 auch, an den jüdischen Bevölkerungsteil gewandt: „Du raubtest unter unseren Füßen / Uns unser deutsches Vaterland“. Wirklich, Hoffmann von Fallersleben? Geraubtes Land? Dergleichen Ängste stecken tief in unseren Kulturknochen.

Umstritten ist, ob dergleichen sprachliches Gewaltantun den Anfahrtsweg zur physischen Gewalttat verkürzt. Einige Gerichte scheinen dies zu verneinen. Strafanträge gegen Schmähungen und Drohen im Netz – etwa gegen Politikerinnen – verlaufen oft im Sande. Und doch ist erwiesen, dass aus Netzwerkbewegungen tödliche Gewalt wurde, Attentate wie das von Christchurch, von Halle. Ich werde

gleich auf das Verhältnis von sprachlicher und körperlicher Gewalt zurückkommen – aus antiken und modern-neurowissenschaftlichen Perspektiven blickend, die bemerkenswert konvergieren an einem Punkt.

#### II.

Wie verhält sich *christliche* Kultur zu sprachlichem Gewaltantun? Was lässt sich sprachethisch dazu im Neuen Testament finden außer den vielen löblichen Paränesen, die spitze Zunge im Zaume zu halten und sanft-freundlich mit jedermann und jederfrau zu reden? Es ist gut, dass dieses Ethos oft im Kanon anklingt. Etwa an vielen Stellen des Corpus Paulinum (s.u.) und in Leviticus (19,17-18), Sacharja (7,9-10) oder dem Jakobusbrief (3). Die Proverbien (15,1; 16,24) zum Beispiel befehlen: „Ein hartes Wort erregt Grimm“, aber „freundliche Reden sind Honigseim, süß für die Seele und [psychosomatisch einseitsvoll] heilsam für die Glieder“.

Sind dergleichen Paränesen und Weisheiten wirksam? Offenbar nicht, nicht überall. Vielleicht müssen wir etwas tiefer schürfen, um an die Probleme heranzukommen. Auch an die Leichen im eigenen Keller – als Voraussetzung dafür, dass so etwas Anspruchsvolles wie Feindesliebe in uns aufkeimen kann.

Zunächst die Leichen im Keller.<sup>2</sup> Weil nach Korinth eingedrungene Charismatiker dem Paulus jegliche apostolische Autorität absprachen, schmäh Paulus sie in 2 Kor 10-13 als „Falschapostel“, als „Trickser“, die sich „als Christusapostel [nur] verkleidet“ hätten und im „Dienste“ Satans stünden. Starke Worte, begleitet von martialischem Metapherngetöse: „Feldzug“, „mächtige Waffen“, „Schleifen von Burgen“, so bebildert Paulus seine Attacke auf die Gegner. Er hält seine Konkurrenten nicht einmal für würdig, sie direkt anzusprechen: Nur über sie schimpft er. Und als später das Gewitter des Konflikts abziehen wird, wird er allein den Korinthern vergeben. Keine Hand streckt er den Gegnern entgegen. Nicht um zu integrieren und Gegensätze auszugleichen, setzt sich Paulus mit den Eindringlingen auseinander, vielmehr um auszutreiben – im Namen der „Macht Gottes“, die er mehrmals beschwört. Es geht um Gewinnen oder Verlieren; nicht um modernes Finden von Kompromissen.

Die Ausdrücke „Falschapostel, Betrüger, als Apostel maskiert, Satansdiener“ in 2 Kor 11 (Vv. 13-15) stellen

<sup>2</sup> Vgl. zu 2 Kor 10-13 P. Lampe, „Can Words Be Violent or Do They Only Sound That Way? Second Corinthians: Verbal Warfare from Afar as a Complement to a Placid Personal Presence“, in J. P. Sample/P. Lampe (ed.), *Paul and Rhetoric* (New York/London: T&T Clark/Continuum International, 2010) 223–239.

<sup>3</sup> Z.B. M. T. Douglas, *Natural Symbols* (New York: Pantheon, 1982), bes. iii, 109-14, 119; L. Mair, *Witchcraft* (New York:

apotropäische Invektiven dar. Von Emotion getrieben, prägt Paulus zum ersten Mal in der griechischen Sprache das Wort „Pseudapostel“. Das Etikett des Satansdienstes erinnert an die Jesustradition, in der Jesus verdächtigt wurde, als Agent Beelzebuls die Leute zu verführen (Mk 3,22).

Soziologische Studien vorindustrieller Gesellschaften<sup>3</sup> erlauben, Parallelen zu solchen Etiketten des 1. Jh. zu ziehen: Wenn in einer Gruppe verschiedene Konkurrenten nach der Führungsrolle greifen, ohne dass je klare Mechanismen entwickelt wurden, Autoritätskonflikte zu lösen, so neigen Rivalen dazu, den Gegenspielern Dämonenbesessenheit vorzuwerfen. Die Anklage dient dazu, Kontrolle zu gewinnen. Sie stellt den schrillsten Aufkleber dar („Der ist eine Hexe!“). Keine schlimmere Anklage hätte Paulus sich ausdenken können. Im Zweiten Korintherbrief kämpft er aufs Blut um seine Führungsrolle, alle ihm erreichbaren rhetorischen Register ziehend.

Quintilian kommentiert die affektive Seite solcher Rede. Jedes Abwerten Dritter versucht, der Hörenden Ge-

World University Library, 1969), bes. 203, 208, 216; E. Goody, „Legitimate and Illegitimate Aggression in a West African State“, in M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations* (New York: Tavistock, 1970), 207–244, bes. 211; M. Douglas, „Introduction: Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic,“ in *ibid.*, xviii.

fühle aufzuladen. „Appelle an Emotionen“, schreibt Quintilian, „werden notwendig, wenn keine anderen Mittel zu Gebote stehen, der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen“ (*Inst.* 6.1.8). Tönt sehr aktuell. Gefühle, fügt er hinzu, verleihen Durchschlagskraft (6.2.2). „Angefacht rauben sie allen Spürsinn, dem Wahrheitsgehalt der Argumentation auf den Grund zu gehen. Die Hörenden werden „hinweggespült von einer Flut der Leidenschaft“ (6.2.6).

Paulus schleudert typisch polemische Geschosse der Zeit. Seine Korrespondenzen, besonders 2 Korinther 10-13 und der Galaterbrief, sind Teil allgemeiner Streitkultur, die in Invektiven gipfelt wie zum Beispiel in Ciceros Reden gegen Catilina, in Sallusts Schmähungen Ciceros, in einigen Gedichten von Catull und Archilochos oder in Ovids *Ibis*. In der Rede *Gegen Catilina*<sup>4</sup> wiederholt Cicero mehrmals die Invektive, Catilina sei nicht zu rechnungsfähig, er werde von Tollheit/*amentia* davongetragen. Mit seinen kriminellen Kumpanen versuche er, den Erdkreis zu ruinieren. Cicero munkelt, Catilina habe in Geheimriten seinen blutverschmierten Dolch „feierlich konsekriert“ und sich so mit der Unterwelt magisch verschworen. Dieser Vorwurf kommt der paulinischen Anklage bössartiger Dämonenbesessenheit am nächsten. Zugleich werden Catilinas Verbündete – wie die Paulusgegner – beschuldigt, zu täuschen und

<sup>4</sup> Z.B. 1.1, 2, 8-10, 12, 15-16, 22-23, 25, 31, 33; 2.1.

<sup>5</sup> 2.17, 27; 3.21.

<sup>6</sup> 1.12; 2.7. Vgl. dazu Paulus Selbsterniedrigung in 1 Kor 4,13.

ihr wahres Gesicht zu verbergen, so dass ihnen die Masken abgezogen werden müssten.<sup>5</sup> Wie Paulus mit seinen Gegnern um die Führungsrolle in Korinth rang, so wetteiferten Catilina und Cicero um das Konsulamt. Ciceros frechste Injurie klagt, Catilina sei „giftiger Abwasserschaum“.<sup>6</sup>

Diese antike Streitkultur war – ich betone: sie war – den meisten heutigen MitteleuropäerInnen fremd. Welche Merkmale zeichnen diese antike Streitkultur aus – abseits des Hexereivorwurfs? Alle folgenden fünf Kennzeichen finden sich im Zweiten Korintherbrief wieder.<sup>7</sup>

1. Die Widersacher versuchen meist nicht, sich in die Beweggründe der Gegner einzudenken. Häufig schildern sie diese in tendenzieller, emotionsgeladener und, was noch wichtiger ist, selektiver Weise.
2. Vielfach wird nicht zwischen Personen und Ansichten unterschieden, so dass die Polemik persönlich verletzt.
3. Opponenten suchen selten nach ausgewogenen Kompromissen. Häufig geht es allein um Gewinnen oder Verlieren. Die Polemik zielt darauf ab, die Gegenposition zu vernichten – wie in 2 Kor 11.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. 2 Kor 11,3.13-15; 2,15-16 (entweder schwarz oder weiß); 2,17; 1 Kor 4,18-19; 5,2; Gal 1,8-9; 2,11.13; 5,12; Phil 3,18-19; 1 Thess 2,15-16; Rom 16,18 und die folg. Texte.

4. Die korrespondierende Strategie folgt nicht selten binärer Logik. Exklusive Entweder-Oders stehen im Vordergrund, Schwarz-Weiß-Muster, Satan-Christus-Gegensätze.
5. Als rhetorische Waffen werden *Suggestivfragen* geschwungen, *Anklagen*, *Beschämungen*, *Sarkasmen*, *Ironie*, nicht zuletzt die unterhaltsam entstellende Parodie des gegnerischen Selbstbildes: Die Eindringlinge in Korinth verstanden sich selbst als von Gottes Geist getriebene Charismatiker. Paulus dagegen machte sie als „Superapostel“ lächerlich. Er benutzte das Wörtchen ὑπερλίαν („super“) zum ersten Mal in der griechischen Sprache in einem Kompositum. „Die Superapostel“ – so höhnt er. Spätere Rezipienten des Neuen Testaments griffen willig in diesen Farbtopf für eigene Wortschlachten.

Auch Paulus Verdikt der Satansbesessenheit entwickelte sich in der frühen Kirche zur Standardinvektive für Andersdenkende, wie sie klassisch Cyprian<sup>8</sup> formulierte und von vielen nachgeahmt wurde, sogar noch von Hexenjägern nachreformatorischer Zeit.

<sup>8</sup> Z.B. Cyprian, *De Ecclesiae Unitate* 3 ([diabolus] rapuit de ipsa ecclesia homines [...]); 17; *Sententiae Episcoporum* 1 (antistes diaboli).

<sup>9</sup> *Inst.* 3.8.69; 6.2.16.

<sup>10</sup> (a) *Sententiae* 5.4.1, 6, p. 185f ed. Liebs [1993]; CIL VIII 14683. Vgl. zu *ini-*

Kann all dies rhetorische Getöse „Gewalt“ genannt werden? Quintilian kreidet rüdes Beleidigen als rhetorischen Fehler an, als *vitium*.<sup>9</sup> Heutige Eltern möchten ihre Kinder in diesem Debattierstil nicht unterwiesen wissen. Und doch wird dieser in der Bibel vorexerziert. Stichwort: Leiche im Keller. Galten damals andere Maßstäbe?

Greifen wir zu antiken Rechtstexten, um einzuschätzen, ob derartige Invektiven in der Antike – als gewalttätig galten. Die Antwort ist: Ja, körperliche Gewalt und verbales Kränken lagen strafrechtlich auf derselben Ebene; beleidigende Worte und gebrochene Rippen wurden nebeneinander betrachtet. So z.B. beim Juristen Pseudo-Paulus nachzulesen.<sup>10</sup> Auch Quintilian (6.2.23) rückt beide aneinander: „Ein Redner muss oft Kränkendes sagen, das schlimmer verletzt als ein tatsächlicher Schlag.“ Analog tönt die Notiz Senecas, Sklaven hassen verbale Gewalt mindestens genauso wie Prügel.<sup>11</sup> Die Nähe von verbalen und physischen Gewalttaten wird durch heutige Neurobiologie bestätigt. Werden Versuchspersonen gekränkt und geschmäht, so zeigen sich in funktionellen MRTs dieselben Hirnareale aktiviert, die auf körperli-

*uria* als verbaler Gewalt Ps.-Paulus, *Sententiae* 5.4.16, p. 187; Justinian, *Institutes* 4.4.1; *Codex Justinianus* 9.35.5; 9.35.9-10 und zu *iniuria* als physischer Gewalt Justinian, *Institutes* 4.4.1, 6-9, 11; Ulpian *Dig.* 47.10.9 (Ulpian, 57 ad edictum); Ps.-Paulus, *Sententiae* 5.4.1, p. 185.

<sup>11</sup> *De constantia sapientis* 5.1.

chen Schmerz reagieren. Entsprechend werden z.B. dieselben entzündungsfördernden Stoffe produziert. Bei anhaltender verbaler Gewalt (besonders durch Peers im Teenageralter) bilden sich gar Anomalitäten in Hirnstrukturen heraus.<sup>12</sup>

Zusammengefasst zielten Paulus gewalttätige Invektiven darauf, die Opponenten zu beschämen, das heißt, sie sozial zu isolieren und auszuschließen. Sein verleumderisches „Demaskieren“ der Eindringlinge als verkleidete Satansbraten war nichts anderes als ein Exorzismus der korinthischen Gemeinde. Diese war für Paulus reif, von Dämonen gereinigt zu werden.

Paulus Invektiven stellten eine *reaktive* Aggression dar, reagierend auf das Infragestellen seines Apostolats. Er griff an, um zu verteidigen. Zweifelloso hätte Paulus Quintilians Beobachtung unterschrieben, dass, wenn für Rivalität kein Anlass besteht, Humanitas die Oberhand gewinnt (11.1.16). Schön hier Adorno: Wird die Rede zur „gemäßigten“, „konvergiert sie mit Humanität als dem gewaltlosen Stand“ (GS 11, 503). Paulus

<sup>12</sup> Vgl. (mit weiterer Lit.) z.B. M. H. Teicher, J. A. Samson, Y.-S. Sheu, A. Polcari, C. E. McGreenery, Hurtful Words: Association of Exposure to Peer Verbal Abuse with Elevated Psychiatric Symptom Scores and Corpus Callosum Abnormalities, *The American Journal of Psychiatry* 167/12 (2010) 1464–1471; W. E. Copeland, D. Wolke, S. T. Lereya, L. Shanahan, C. Worthman, E. J. Costello, Childhood Bullying Involvement Predicts Low-Grade Systemic Inflammation into Adulthood, *PNAS* 111/21 (2014) 7570–7575; G.

zugute zu halten ist, dass er andernorts sehr wohl wusste, dass der „Milde Christi“ (2 Kor 10,1) menschliche Freundlichkeit entsprechen soll. Nur jetzt, da seine Autorität in der von ihm gegründeten Gemeinde untergraben wurde (11,4; 6,1), riss der Geduldssaden.

Ein zweites Kellerleichenbeispiel finden wir in den Pastoralbriefen in Form von schmäh-satirischen Bemerkungen über Frauen. Diese Schriften reproduzieren eine Reihe misogynen Klischees, die sich auch bei griechischen Komödienschreibern finden: Junge Frauen sind lüstern. Und wenn sie nicht verheiratet sind, schwatzen sie sich von Haus zu Haus, sind neugierig, vorwitzig und aufdringlich (1 Tim 5,11-15). Besonders perfide ist 2 Tim 3, wo wissbegierige Frauen als „Frauchen“ (γυναῖκάρια) karikiert werden, wie beim Komödiendichter *Dioclés* (11, ed. Kock); Frauchen, die, so 2. Timotheus, „ständig lernen und doch niemals zur Wahrheitserkenntnis vorzudringen vermögen“ (3,7). Freilich, und das ist ein rhetorisch besonders hinterhältiges „Framing“, *bevor*

E. Miller, E. Chen, Harsh Family Climate in Early Life Presages the Emergence of a Proinflammatory Phenotype in Adolescence, *Psychol. Sci.* 21/6 (2010) 848–856; J. Tung, E. Archie, J. Altmann et al., Cumulative Early Life Adversity Predicts Longevity in Wild Baboons, *Nature Communications* 7 (2016) 11181; E. S. Epel, E. H. Blackburn, J. Lin, F. S. Dhabhar, N. E. Adler, J. D. Morrow, R. M. Cawthon, Accelerated Telomere Shortening in Response to Life Stress, *PNAS* 101/49 (2004) 17312–17315.

der Autor den Wissensdurst dieser Frauen erwähnt, stellt er sie als lasterhaft vor, leicht beeinflussbar und von Begierden (ἐπιθυμῖαι) getrieben (3,6), welche bei Demokrit (234, ed. Diels), Plato (Phaidr. 232b) und vielen anderen sexuell konnotiert sind. Die Unverfrorenheit des Autors liegt also darin, den Lesenden zuallererst leichtgläubige und lüsterne Frauen vor Augen zu malen, bevor – unerwartet – deren eigentlicher Makel, nämlich Leidenschaft für Bildung erwähnt wird. Mit diesem sprachethisch miesen Trick wird der Frauen Bildungsbeflissenheit von vornherein in den Dreck gezogen. Unter dem Vorwand, sie davor bewahren zu wollen, zieht der Autor sodann auch über ältere Frauen her: Er unterstellt, dass sie zum Fabulieren, Verleumden und Lästern tendieren (Tit 2,3; 1 Tim 4,7; 3,11). Ein Klischee, das auch z.B. Menander (878, ed. Kock) verbreitete.

Vor allem aber erinnert das misogyn satirische Material der Pastoralbriefe an Juvenals Sechste Satire. Juvenal macht sich dort lustig über weibliche Promiskuität, Neugier, Streit-, Trink- und Tratschsucht, sechstens – nota bene – über weibliches Streben nach höherer Bildung und nach der Möglichkeit, öffentlich vor einem Publikum zu reden, was für Juvenal ein Schreckgespenst ist, ein Auflösen der Geschlechterrollen. Siebtens schließlich zieht er über Schmuck, Makeup and „fancy“ Frisuren her.<sup>13</sup> Mit ähnlichen Motiven warten die Pastoralbriefe auf. Die bittere

<sup>13</sup> Vgl. dazu 1 Tim 2,9.

Ironie dieser satirischen Texte ist, dass sie Frauen des Lästerns bezichtigen, indem sie selber lästern.

Ich erspare Ihnen weitere Details. Verlassen wir den Keller – in dem Bewusstsein, dass urchristliche Sprachethik nicht lupenrein ist, nicht einmal der Splitter einer Hypothek, sondern ein Balken, uns erinnernd, dass wir zuvorderst uns selbst sagen müssen, was wir anderen an sprachethischen Ratschlägen meinen erteilen zu müssen. Ob Feind, ob Freund – wir sitzen alle im selben Boot des Humanum, das nicht nur eine Gondola ist, sondern auch ein Piratenschiff. Werden wir freilich unserer Erblast bewusst, nehmen wir den ersten Schritt der Feindseligkeit unter die Füße. Antagonisten freundlich zu begegnen, gelingt authentischer, wenn wir unser Ähnlichkeit mit ihnen akzeptieren.

### III.

Wie sollen der Bibel zufolge Christgläubige mit Gefühlen wie Wut, Hass und Aggressionen, die sich verbal entladen, umgehen? Noch einmal, ich halte mich nicht auf der Oberfläche der lobenswerten Paränesen und der erfreulichen kognitiven Einsichten auf; sie haben nicht einmal bei Paulus selbst nachhaltig gewirkt. Apelle verpuffen, wenn nicht tiefere Vorgänge mit angeboten werden. Lassen Sie uns Prozesse unter der paränetischen Oberfläche aufspüren, etwas tiefer sitzend.

Ich greife exemplarisch drei Umgangsweisen mit Wut- und Ärger-Gefühlen auf, die uns in biblischen Texten entgegentreten. Die Bibel führt uns drei Verschiebemechanismen solcher Emotionen vor, um deren zerstörerische Potentiale einzudämmen – auch den Schaden, der die Wütenden *selbst* trifft. „Das Ärgerliche am Ärger ist, dass man sich selbst schadet,“ beobachtete Kurt Tucholsky.

Psalm 58 als Exempel führt uns – neben z.B. Qumran<sup>14</sup> und vielen Paulusstellen<sup>15</sup> – einen ersten Verschiebemechanismus vor, bei dem das *Subjekt der Aggression gewechselt* wird. „O Gott, zerbrich Du den korrupten Herrschern die Zähne im Mund! Herr, zerschlage *Du* die Kiefer dieser Löwen!“ Der Psalmbeter projiziert seine Wut in Gott hinein. Er bittet Gott, an *seiner* Statt an den Frevlern Ärger auszulassen, sie in einem Gericht zu strafen. Die biblische Rede von Gott als zornigem Rächer und Richter – so hart sie tönt – entlastet. In der Seelsorge erweist sie sich nicht selten als Hilfe. Ein Opfer entdeckt: Ja, auch das brutal egoistische Verhalten dieses Täters wird nicht einfach so stehen bleiben, sondern dem Täter im Angesicht Gottes noch einmal entgegengespiegelt werden. Gott wird keine Rechnungen offenlassen. Die Wut

<sup>14</sup> 1 QS X 17f.

<sup>15</sup> Röm 12,14-21; 14,1.3f.10.13; 1 Kor 4,5; 1 Thess 2,16; 4,6 u.ö.

<sup>16</sup> Siehe dazu P. Lampe, *La littérature apocalyptique: Un Dieu violent et un ethos orienté vers la violence?*, in M. Arnold/J.-

wird vom Psalmbeter an Gott abgegeben. Paraphrasiert: „*Du*, Gott, schaffe Recht. *Du*, Gott, nimm mir die Wut ab damit ich nicht selbst sie gegen andere wende oder sie in mich hineinfrisse.“ Die biblische Rede vom zornigen Gott entlastet und setzt so nicht notwendigerweise eine gewalttätige Praxis der Gläubigen aus sich heraus, wie man meinen könnte. Im Gegenteil, oft entlastet sie vom Drang, selbst zum Dolch zu greifen. In der Johannesoffenbarung z.B. sehen wir dies deutlich: Ein von *physischer* Gewalt freies Ethos, das auf geduldiges Erleiden pocht und sich auf Verbalprotest beschränkt, paart sich dort mit massiven Gewaltphantasien im Gottesbild.<sup>16</sup>

In den nächsten Beispielen wird es nicht um Subjektwechsel, sondern um zwei *Objektwechsel* gehen. Kennt auch das Neue Testament das Abladen aggressiver Emotionen auf Ersatzobjekte? Im Philemonbrief beispielsweise versucht Paulus, die Wut des Philemon zu dämpfen. Philemons Sklave Onesimus richtete im Haushalt des Philemon einen Schaden an; wir wissen nicht genau welcher Art. Aber aus Furcht vor dem Wutausbruch des Dominus läuft Onesimus, wie es üblich war, zu einem Freund des Dominus, nämlich Paulus, und bittet diesen, als Mediator den in Rage geratenen Herrn Philemon zu beschwichtigen.<sup>17</sup>

M. Prieur (ed.), *Dieu est-il violent? La violence dans les représentations de Dieu* (Strasbourg: Presses Universitaires, 2005) 31–48.

<sup>17</sup> Vgl. zur Situationsanalyse und Paulus Umgang mit der Situation P. Lampe, *Affects and Emotions in the Rhetoric of*

Paulus vermittelt geschickt. Er stellt sich vor den Sklaven, bezeichnet ihn als Bruder und hält dem schnaubenden Philemon entgegen: Wenn du diesem Sklaven etwas tust, dann tust du mir etwas an. Ich stehe vor ihm. Willst du Schadensersatz, wende dich an mich; ich werde zahlen. Paulus lenkt die Wut des Philemon zunächst auf sich selbst.

Vor das Objekt der Aggression, hier den Übeltäter Onesimus, stellt Paulus sich als jemand, zu dem das Subjekt der Aggression, Philemon, als Freund emotionale Bande hegt. Der ursprünglichen Aggression wird durch diese Konstellation von vornherein eine Beschränkung auferlegt. Denn es ist klar, dass Philemon jetzt nicht seine Wut entladen kann; er kann dem Apostel weder eine Ohrfeige herunterhauen noch ihm eine Schadensersatz-Rechnung schicken. Es bleibt Philemon deshalb nichts anderes übrig, als die Wut in einem *zweiten Objektwechsel auf sich selbst* zurückzulenken. Aber nicht so, dass er sie in sich hineinfressen müsste. Das Rückwenden der Aggression auf die eigene Person als Ersatzobjekt muss nicht das Selbst verstümmeln, weder psychisch noch physisch. Es kann auch aufbauend geschehen. Paulus versucht den Philemon in diese Richtung zu lenken: „Philemon“, so legt der Apostel paraphrasiert nahe, „wenn dein Sklave Onesimus zurückkehrt, nimm ihn freundlich auf. Zugleich bereite eine Unterkunft für

mich in der nahen Zukunft vor. Und wenn dir danach ist, schick deinen Sklaven Onesimus mir freiwillig zurück zur Hilfe in meinem Missionswerk. Du könntest durch diesen Abgesandten zum aktiven Teilhaber an meinem Missionswerk werden. Deine Wut mit ihrer Energie würde so in *konstruktive Aktion* umgesetzt.“ Aggression wird auf das eigene Selbst so umgelenkt, dass sie übersetzt wird in aufopferungsvollen Einsatz für eine Gemeinschaft. Der Verzicht auf Schadensersatz und auf die Arbeitskraft des Onesimus würde ein Opfer für Philemon bedeuten, also durchaus ein Stück Aggressionswendung gegen sich selbst, aber kein selbstverstümmelndes Opfer, sondern ein andere Menschen – und ihn selbst – *aufbauendes* Opfer. Denn in der Rückkoppelung könnte dieses aufbauende Element dem Opfernden sogar Freude bereiten – statt krankmachenden Verdrusses eines Helfersyndroms. Wieso Freude? Dergleichen aufopferungsfreudige Konstruktivität zugunsten von anderen erheischt in der Regel positives soziales Feedback und bestätigt das Selbst. Prosoziales Verhalten ist selbstbelohnend, insofern es das positive Selbstbild bestätigt und ein Stören sozialer Bezüge vermeidet, sie im Gegenteil fördert. Auf derselben Linie liegt, dass der Apostel Philemons po-

Lampe, Der Brief an Philemon, in N. Walter, E. Reinmuth, P. Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 203–232.

Paul's Letter to Philemon: A Rhetorical-Psychological Interpretation, in D. F. Tolmie (ed.), *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter* (BZNW 169; Berlin: de Gruyter, 2010) 61–77; P.

sitives Selbstbild stärkt, indem er wiederholt dessen vergangenes prosoziales Verhalten lobt.

Die Objektverschiebung von Aggression auf das eigene Selbst soll also in effektiver Weise in prosoziale Konstruktivität umgemünzt werden, wenn das Subjekt, ohne sich selbst aufzugeben, einen Teil der Eigeninteressen zugunsten von anderen zurückstellt, sie „opfert“, was als produktive Umlenkung von aggressiver Emotion auf das eigene Selbst gedeutet werden kann.

Empirische Arbeiten haben den psychischen Vorgang der Internalisation von Aggression vielfach beschrieben.<sup>18</sup> So können etwa politische Häftlinge ihre normale aggressive Reaktion auf die Freiheitsberaubung nicht gegen die Außenwelt abführen; sie wenden ihre reaktive Aggression deshalb oft gegen sich selbst, was sich z.B. darin äußert, dass sie extrem strenge ethische Standards entwickeln, also Triebhemmungen entwickeln, die zu den äußeren Beschränkungen hinzutreten.

Auch Feldforschungen an vorindustriellen indigenen Gruppen in Amerika zeigen den Vorgang auf. Ich nenne das Beispiel, nicht um exotisch zu werden, sondern um den transkulturellen Charakter der psychischen Prozesse zu demonstrieren. Ist beispielsweise das jüngste Kind nur solange „König“ des Tipis, bis das nächste geboren wird, so entwickelt das zurückgestoßene Kind Hass auf

den Neankömmling, darf ihm gegenüber aber keinerlei Aggression zeigen. Es wechselt deshalb das Objekt der Aggression, indem diese gegen den eigenen Körper gerichtet wird, so dass dieser ungeheuer tolerant gegenüber Schmerzen wird. Als Ausdruck der aufs Selbst zurückgelenkten Aggression werden härtestes Körpertraining, rituelle Selbstverstümmelungen und Opferbereitschaft für die Gruppe gepflegt – als kulturell erlaubte Aggressionsentladungen, die sogar durch bessere Positionen in der sozialen Rangfolge belohnt werden.

Objektverschiebungen der Aggression bis hin zum Selbst wirken sozial: Sie ermöglichen friedliches Zusammenleben einer Gruppe, in der zwar starke aggressive Neigungen entwickelt werden (z.B. infolge geringer emotionaler Bindung zwischen Eltern und Kindern), aber dennoch die Gruppe selbst von diesen Neigungen nicht zerstört wird.

Wie sieht es in den paulinischen Gemeinden aus? War der Philemonbrief eine Ausnahme? In 1 Kor 6 erreicht die Empfänger die gleiche Empfehlung wie die an Philemon gerichtete: Wer durch ein Gemeindeglied einen materiellen Schaden erlitten hat, soll seine reaktive Aggression nicht an diesem auslassen, indem er den Täter vor einen paganen Richter zerret. Vielmehr wäre es das Beste in Paulus Augen, „sich lieber berauben“ zu lassen,

<sup>18</sup> Vgl. zum Folgenden P. Lampe, *Ad ecclesiae unitatem: Eine exegetisch-theologische und sozialpsychologische Paulus-*

*studie* (Bern: Universität Bern, 1989/Heidelberg: heiDOK, 2019) 253–281 (DOI: 10.11588/diglit.48669).

„sich lieber Unrecht zufügen“ zu lassen, also auf sein Recht, auf Vergeltung, auf Aggressionsentladung gegenüber dem Übeltäter zu verzichten (6,7).

Jene geschädigten Korinther sollen ihre reaktive Aggression gleichsam „herunterschlucken“. Wieder ging es um Internalisation. Denn Verzicht auf die Wiedergutmachung eines erlittenen Schadens lenkte die reaktive Aggression gegen das Selbst; die Toleranzschwelle gegenüber Schmerz wurde angehoben.

Zugleich wurden – wie bei den zitierten politischen Häftlingen – im paulinischen Christentum strenge ethische Standards angeboten, mit denen der gegen das Selbst gerichteten Aggression eine Gestalt gegeben werden konnte. Angesichts des empirisch nahegelegten Zusammenhangs zwischen der Verinnerlichung von Aggression und dem Sich-Auferlegen strengerer ethischer Maßstäbe verblüfft es geradezu, dass unmittelbar auf Paulus Empfehlung des Rechts- und Aggressionsverzichts in 1 Kor 6,7 ein Lasterkatalog mit einer Reihe von Triebhemmungen folgt: Jede sexuelle Aktivität außerhalb heterosexueller Monogamie, übermäßiger Alkoholkonsum, Eigentumsdelikte, Habgier, Geiz und Lästern werden mit dem Tabu belegt. All dies gehörte dem alten Adam an. Getaufte weisen (a) strengere moralische Standards auf. Und (b) die Toleranzgrenze, bis zu der hin sie auf zu-

<sup>19</sup> Siehe P. Lampe (vorige Anm.), 263-264.

gefügt Schmerz ohne Gegenaggression reagieren, erweist sich heraufgesetzt: Aggression nach außen zeigt sich vermehrt gebunden, so dass ein friedlicheres Zusammenleben möglich ist. Es scheint sich ein Zusammenhang zwischen dem aggressionsreduzierten zwischenmenschlichen Sich-Begegnen innerhalb der Gemeinden und dem ethischen Rigorismus des paulinischen Urchristentums anzudeuten. Wir könnten auch sagen: Die urchristliche *Egkráteia*, mit der sich das Individuum gegen das Selbst wandte, wurde dadurch befördert, dass es als soziales Wesen Beziehungen einging, in denen in hohem Maß die nach außen gerichtete Aggression gebunden, nämlich introjiziert wurde. In einer ganzen Reihe weiterer paulinischer Texte<sup>19</sup> lässt sich ein enger kontextueller Zusammenhang zwischen aggressionslosem Sich-Begegnen und hohem moralischen Standard (v.a. streng kontrollierter Sexualität) fassen. Ob dieser Zusammenhang freilich in heutiger Gesellschaft sich einstellt, mag bezweifelt werden. Denn *Enkráteia* vermag ja ihrerseits Frustration und Aggression auch auszulösen. Heutige Gesellschaft empfiehlt lieber: „Machen Sie Sport!“ Oder „Make love! Not War“.

Wie immer es sich also verhalten mag mit diesem Zusammenhang zwischen Aggressionsinternalisation und urchristlich-ethischem Rigorismus als ihrem Effekt, die Aggressionsreduktion spiegelte sich in den Begriffen der

Makrothymie (Langmut), Sanftmut (*πραΰτης*) und Agape. Wie die Häufigkeit der Belegstellen zeigt, stellte Aggressionshemmung eine Wert- und Sollensvorstellung dar, die das gesamte Urchristentum beherrschte, auf breiter Basis tradiert wurde und als auf Jesus von Nazareth selbst zurückgehend betrachtet wurde. Auch im Pazifismus der Q-Leute – die übrigens in der Anfangszeit aller Wahrscheinlichkeit nach wanderradikale Asketen waren – fand die Norm ihren Ausdruck: Das frühe palästinische Judenchristentum hinter der Logienquelle Q stellte eine der wenigen jüdischen Gruppen Palästinas dar, die sich nicht von der aggressiven Stimmung einfangen ließ, die im Zelotismus des jüdischen Krieges gipfeln sollte.<sup>20</sup> Wir haben es bei der urchristlichen Missbilligung nach außen gerichteter Aggression mit einer Gruppennorm zu tun.

In 1 Thess 5,15 etwa wird deutlich, wie sehr die Aggressionshemmung als Gruppennorm sich durchsetzte: Die Gemeinde als ganze sollte darüber wachen, dass niemand „Schlechtes mit Schlechtem vergelte“. Die Gruppe wachte über den einzelnen, dass sie die Norm einhielten. Auch Philemon 8 formulierte den Aggressionsverzicht als Gruppennorm: Der Aggressionsverzicht ist das, was den einzelnen Christgläubigen ziemt, was ihnen Pflicht ist.

Theologisch korrespondierte diese Gruppennorm mit dem Bild eines die

<sup>20</sup> Vgl. nur z.B. Q Lk 6,27f.35c-d.29f/Mt 5,43f.38-42.

Menschen überaus liebenden Abba-Gottes, den Jesus von Nazareth propagierte und der auch in dem am Kreuz sich den Menschen Hingebenden wahrgenommen wurde. Der Glaube an einen liebenden Abba-Gott in Christus korrespondierte mit aggressionsreduziertem Liebesverhalten der Christgläubigen.

Es verblüfft, wie gut diese theologische Perspektive zur tiefenpsychologischen Theorie der Aggressionsverinnerlichung passt, auch wenn Freud selbst an solchen Konvergenzen wenig gelegen war. Ich halte einen Text Freuds aus *Das Unbehagen in der Kultur*<sup>21</sup> daneben, der bei aller Obsoleszenz immer noch zu denken gibt. IX 256: „Die Erfahrung [...] lehrt, dass die Strenge des Über-Ichs, das ein Kind entwickelt, keineswegs die Strenge der Behandlung, die es selbst erfahren hat, wiedergibt. Sie erscheint unabhängig von ihr, bei sehr milder Erziehung kann ein Kind ein sehr strenges Gewissen bekommen“. Im Anschluss an empirische Studien hält Freud fest, dass der „übermäßig weiche und nachsichtige“ Vater beim Kinde Anlass zur Bildung eines überstrengen Gewissens werden kann, „weil diesem Kind unter dem Eindruck der Liebe, die es empfängt, kein anderer Ausweg für seine Aggression bleibt als die Wendung nach innen. Beim Verwahrlosten, der ohne Liebe erzogen wurde, entfällt [dagegen] die Spannung zwischen Ich und Über-Ich, seine ganze Aggression kann sich nach außen richten [...] so

<sup>21</sup> S. Freud, *Studienausgabe* (ed. A. Mitscherlich et al.; 12 Bde.; Frankfurt: Fischer, 1982).

darf man sagen, das strenge Gewissen entstehe aus dem Zusammenwirken zweier“ Faktoren: aus der vorhandenen Aggression „und der Liebeserfahrung, welche diese Aggression nach innen wendet und dem Über-Ich überträgt“.

#### IV.

Ich habe nicht die Zeit zu besprechen, wieweit Erkenntnisse aus der Ontogenese auf eine Kultur übertragen werden können, hier die Kultur des Urchristentums, die mit dem Bilde eines in Christus liebenden Vater-Gottes lebte. Zu dem Problem gibt es – auch schon bei Freud selbst – erhellende Überlegungen. Ebenso vermag ich nicht, aus den ausgebreiteten historischen Materialien unmittelbare Schlüsse für gegenwärtige Sprachethik zu ziehen. Am ehesten bietet sich als Modell der in Ps 58 und in apokalyptischen Texten vorgeführte Wechsel des Aggressionssubjekts an. Oder der z.B. im Philemonbrief vorgeführte Objektwechsel durch Internalisation von Aggression, welche in prosozialem Einsatz umgemünzt wird, wodurch auch entsprechendes prosoziales Sprachverhalten freigesetzt wird.

Das Material mag Sie zum weiteren Nachdenken anregen. Bei diesem Nachdenken wird eines als besonders bemerkenswert hervortreten: Gehen wir über das sehr generelle Bild eines liebenden Gottes hinaus und wenden uns dem Spezifikum christlicher Soteriologie zu, so wird uns die Strukturhomologie zwischen der Soteriologie

und den in den Texten vorgeführten Strategien der Aggressionsbewältigung ins Auge fallen. In der Soteriologie muss Gott aufgrund menschlicher Schuld zwischen Zorn als Gerechtigkeitsexponentem einerseits und Liebe gegenüber den Geschöpfen andererseits wählen. Gelöst wird dieses Dilemma dadurch, dass Gott selbst Mensch wird und sich selbst in den auf Schuld folgenden Straftod hineingibt – *stellvertretend* hineingibt, um so beides, sowohl Gerechtigkeit als auch Liebe, zur Geltung zu bringen. Es wird also auch hier – in der Soteriologie – ein Wechsel des Objektes des Gotteszornes vorgestellt. Das ursprüngliche Objekt des Zornes Gottes wird gewechselt, und zwar so gewechselt, dass das Subjekt den Zorn gegen sich selbst kehrt und auf diese Weise Gerechtigkeit und Liebe zur Geltung bringt.

Mögen Sie und ich über diese auf Stellvertretung basierende Strukturhomologie zwischen aggressionsreduziertem menschlichem Verhalten und Soteria (Heil) weiter nachdenken, einer Soteria, die die Welt in ihrem Elend ernst nehmend aus der Transzendenz auf die Welt zukommt. In zwölf Tagen werden wir zu Weihnachten diesen Welttranszendierenden Gedanken auch rituell wieder begehen. Mögen wir der Strukturhomologie zwischen aggressionsreduziertem menschlichem Verhalten und Soteria nachdenken und vielleicht auch nachleben – und so dem Überschwappen der Wutwellen Dämme entgegenbauen.

Vielleicht könnte das Nachdenken über diese Strukturhomologie auch bestätigen, was Jürgen Habermas am Schluss seiner vor vier Wochen erschienenen Geschichte der Philoso-

phie schreibt, dass „mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert,“ die Vernunft selbst verkümmern würde.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Auch eine Geschichte der Philosophie (Bd. 2; Berlin: Suhrkamp, 2019) 807.