

Lisanne Teuchert

Die Wiederkehr der Rache

Theologische Bibliothek Töpelmann



Herausgegeben von
Bruce McCormack, Friederike Nüssel
und Judith Wolfe

Band 210

Lisanne Teuchert

Die Wiederkehr der Rache

Emotionen, Überzeugungen und Praktiken
aus theologischer Perspektive

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-135901-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-138914-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-138937-0
ISSN 0563-4288
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111389141>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>.

Library of Congress Control Number: 2024936906

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum im WS 2021/22 als Habilitationsschrift für das Fach Systematische Theologie angenommen. Gegenüber der Abgabeverision wurde nur das gegenwärtig dynamische Feld der theologischen Emotionsforschung aktualisiert (Kap. 2, vor allem 2.6) und die Einleitung mit aktuellen Relevanzbeispielen ergänzt (Kap. 1.1.1, in Bezug auf den Ukraine-Krieg auch 1.4).

Was den Entstehungshintergrund dieser Arbeit angeht, hat meine Bochumer Studienzeit, u. a. bei Prof. Dr. Jürgen Ebach, die Themenstellung dieser Arbeit reifen lassen. Aus der Zusammenschau exegetischer Zugänge, überraschend aktueller Relevanzfelder und Grundsatzreflexionen der systematisch-theologischen Anthropologie entstand so während meiner erneuten Tätigkeit in Bochum die Gestalt der vorliegenden Arbeit. Mit Dank blicke ich auch auf ein gemeinsames Seminar mit Prof. Dr. Lukas Bormann in Erlangen zurück, welches das Thema aus systematischer und exegetischer Perspektive in verschiedener Weise in den Blick nahm.

Für die Betreuung der Arbeit und das Erstgutachten danke ich Prof. Dr. Rebekka Klein. Die Freiräume und Unterstützung durch Hilfskräfte, die sie mir gewährte, haben die Arbeit erheblich vorangebracht. Mein Dank gilt auch Prof. Dr. Günter Thomas für die Übernahme des Zweitgutachtens und die Ermutigung über viele Jahre hinweg.

Bedanken möchte ich mich außerdem bei den Herausgebenden, die diese Arbeit für die Reihe Theologische Bibliothek Töpelmann begutachtet und in die Reihe aufgenommen haben, und bei Dr. Albrecht Döhnert, dem Editorial Director Theologie & Religion des Verlags De Gruyter, sowie bei Frau Jessica Bartz für die sehr gute Zusammenarbeit.

Dieses Buch ist meinem Ehemann Dr. Felix Teuchert gewidmet, dem mein innigster Dank gilt. Die Erstellung der Arbeit in diesen dichten drei Jahren wäre für mich ohne seine Unterstützung, sein Verständnis für die Verschiebung von bitter nötigen Urlaubszeiten oder allein verbrachte Wochenenden und vor allem ohne seinen immer neuen Zuspruch nicht vorstellbar gewesen. Wohl der Wissenschaftlerin, die einen solchen Ehemann hat.

Esslingen, im März 2024

Lisanne Teuchert

Inhaltsverzeichnis

Vorwort — V

1 Einleitung — 1

- 1.1 Anlass und Thema — 1
- 1.1.1 Die Wiederkehr der Rache — 1
- 1.1.2 Die Wiederkehr der Rache als Aufgabe für die Theologie — 4
- 1.2 Herangehensweise — 8
- 1.2.1 Der Streit der Zugangswege zu einem vielschichtigen Phänomen — 9
- 1.2.2 Eigener Zugang: Drei Ebenen der Bewertungsverschiebung — 17
- 1.2.3 Zur Begriffsverwendung — 20
- 1.2.4 Apologie oder Klage – in welcher Haltung über Rache und Vergeltung schreiben? — 23
- 1.3 Ziel und Aufbau — 24
- 1.4 Mehrwert für die Systematische Theologie — 24

2 Emotionen — 29

- 2.1 Rache und Vergeltung als emotionales Phänomen — 29
- 2.2 Der ‚emotional turn‘ und die Verschiebung in der Bewertung von Emotionen generell — 29
- 2.3 Das Spektrum retributiver Emotionen — 33
- 2.4 Die Verschiebung in der Bewertung retributiver Emotionen — 37
- 2.4.1 Sind retributive Emotionen an sich unmoralisch? (Nietzsche, Strawson, Murphy) — 38
- 2.4.2 Stören retributive Emotionen die Bildung richtiger moralischer Urteile? (Moore) — 47
- 2.5 Theologische Deutungsrahmen für retributive Emotionen — 49
- 2.5.1 Wut und Zorn als Hauptlaster — 50
- 2.5.2 Wut und Zorn als Tugenden — 59
- 2.5.3 Auswertung — 66
- 2.6 Grundsatzreflexion: Theologie und (retributive) Emotionen — 70
- 2.6.1 Der ‚emotional turn‘ in der Systematischen Theologie — 71
- 2.6.2 Theologie und Kritik von Emotionen — 78
- 2.6.3 Zwischen Einhegung und Zulassung: Der Zugang I.U. Dalferths zu Emotionen — 82
- 2.6.4 Die Frage nach der Kritik als Frage nach einer christlichen Emotionskultur für retributive Emotionen — 86

- 2.7 Paradigma für den Umgang mit retributiven Gefühlen zwischen Einhegung und Zulassung: die Rachepsalmen — **87**
- 2.7.1 Zur zulassenden Bewegung: Expression und Ventilierung retributiver Emotionen anstelle von Verdrängung — **88**
- 2.7.2 Zur einhegenden Bewegung: Überwindung retributiver Emotionen in den Rache-/Feindpsalmen? — **92**
- 2.7.3 Delegation an Gott als Umgangsweise mit retributiven Emotionen — **95**
- 2.7.4 Fazit — **97**
- 2.8 Einordnung und Bewertung retributiver Emotionen aus theologischer Perspektive — **98**
- 2.8.1 Geschöpflichkeit und Erhaltung des Lebens — **98**
- 2.8.2 Sünde — **99**
- 2.8.3 Christliche Lebensführung — **100**
- 2.8.4 Überlagerungen und Ambivalenzen: Emotionskultur und ihre Grenzen — **101**
- 3 Überzeugungen — 104**
- 3.1 Rache und Vergeltung als Überzeugungsphänomen — **104**
- 3.2 Die Verschiebung in der Bewertung staatlichen Strafens als Vergeltung — **105**
- 3.2.1 Klassischer Retributivismus: Die Pflicht zu vergelten — **107**
- 3.2.2 Utilitaristische Präventionstheorien: Das Verdikt zu vergelten — **111**
- 3.2.3 Stützung des Retributivismus durch neue Paradigmen — **114**
- 3.2.3.1 Expressiv-kommunikative Theorien: Rückspiegelung eines moralischen Urteils — **115**
- 3.2.3.2 Opferorientierte Theorien: Korrektur einer Erniedrigung — **125**
- 3.2.3.3 Fairness-Theorie: Ausgleich unfairer Vorteile — **131**
- 3.2.3.4 Empirisch-soziologische Theorie: Befriedigung der Vergeltungsbedürfnisse Dritter — **135**
- 3.2.4 Zusammenfassung: ‚Vergeltung ist gerecht‘ – aus neuen Gründen — **139**
- 3.3 Perspektiven aus aktueller evangelisch-theologischer Sicht — **141**
- 3.3.1 Zeitgenössische Positionen der evangelischen Theologie zur Strafe als Vergeltung — **141**
- 3.3.2 Ertrag: Strafrecht in Spannungen — **148**
- 3.4 Verortung der neuen retributiven Theorien in den genannten Spannungen — **154**
- 3.5 Wahrheitsmomente gewandelter Vergeltungstheorien — **161**

3.5.1	Die Personalität der Verletzung —	161
3.5.2	Die Überpersonalität der Verletzung —	164
3.5.3	Das Bedürfnis nach Rückblick —	167
3.6	Einordnung und Bewertung der neuen retributivistischen Theorien aus einer evangelisch-theologischen Perspektive —	169
4	Praktiken —	171
4.1	Rache und Vergeltung als Praxisphänomen —	171
4.2	Die Verschiebung in der Bewertung von Praktiken generell —	172
4.3	Die Verschiebung in der Bewertung von Rache und Vergeltung als reziproken Praktiken —	178
4.3.1	Die fortdauernde Existenz von Rache und Vergeltung als Praktiken —	178
4.3.1.1	Trotz zweckrationaler Organisation in der Moderne —	178
4.3.1.2	Trotz anderslautender Überzeugungen —	181
4.3.2	Der soziale ‚Sinn‘ von Rache und Vergeltung als Praktiken —	182
4.3.2.1	Implizites Praxiswissen für die inoffizielle Ebene —	183
4.3.2.2	Evolutionärer Vorteil durch Kooperationssanktionen —	184
4.3.2.3	Einbettung in Reziprozitätssysteme und Gabe-Zusammenhänge —	192
4.3.3	Zusammenfassung —	197
4.4	Perspektivunterschiede theologischer Anthropologie und Ethik —	199
4.4.1	Grundsätzliches —	199
4.4.1.1	Methodische und axiomatische Anfragen —	199
4.4.1.2	Eigene Herangehensweise und Vorhaben —	201
4.4.2	Zur fortdauernden Existenz retributiver Praktiken und ihrem sozialen ‚Sinn‘ —	202
4.4.2.1	Ethische Legitimität und soziale Funktionalität —	202
4.4.2.2	Theologisch-anthropologische Reichweite: der wirkliche und der wahre Mensch (E. Jünger) —	207
4.4.2.3	Veränderbarkeit von Praktiken —	213
4.4.2.4	Zusammenfassung —	216
4.4.3	Zu reziproker und a-reziproker Sozialität —	216
4.4.3.1	Reziprozität und ‚iustitia connectiva‘: relative Wertschätzung —	217
4.4.3.2	Reziprozität, Goldene Regel, Nächsten- und Feindesliebe —	220
4.4.3.3	Reziproke und a-reziproke Sozialität zwischen Sünde, Rechtfertigung und Erlösung —	226
4.5	Konstruktive Momente aus theologischer Perspektive —	232

- 4.5.1 Gegen Kurzschlüsse zwischen hoher Sozialdichte und erlöster Sozialität / niedriger Sozialdichte und sündhafter Sozialität — **232**
- 4.5.2 Für Ressourcen für humanitätsermöglichende Praktiken negativer Reziprozität — **236**
- 4.6 Zusammenfassung — **240**

5 Schluss: Die ‚Wiederkehr der Rache‘ und die theologische Anthropologie — 242

- 5.1 Zusammenfassung — **242**
- 5.2 Auswertung — **243**
 - 5.2.1 Wege der Aufwertung in der ‚Wiederkehr der Rache‘ — **243**
 - 5.2.2 Rehabilitation über Rekurs auf die vorinstitutionelle Zwischenmenschlichkeit? — **245**
- 5.3 Die Ambivalenz der vorinstitutionellen Zwischenmenschlichkeit im Zugleich von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit – eine kritische Würdigung der ‚Wiederkehr der Rache‘ aus Sicht theologischer Anthropologie — **247**

Literaturverzeichnis — 255

Register — 281

1 Einleitung

1.1 Anlass und Thema

1.1.1 Die Wiederkehr der Rache

„Ja, die Rache kehrt wieder“¹, so befindet der Soziologe Axel Paul 2005 und denkt dabei an den gewaltsamen Konflikt zwischen Islamismus und westlicher Kultur, an Rachespiralen zwischen Israelis und Palästinensern², zwischen Osama bin Laden und dem US-Präsidenten, zwischen der Misshandlung muslimischer Gefangener in Abu Ghraib und der als Rache dafür inszenierten Hinrichtung Nicholas Bergs durch Islamisten. Die Auflistung dieser Beispiele, die eine Wiederkehr der Rache belegen sollen, mag nunmehr fast zwanzig Jahre zurückliegen. Auch für die jüngste Zeit lässt sich jedoch die Liste der Rache-Worte und -Taten mühelos fortsetzen. So veranlassen die USA im Januar 2020 die Tötung des iranischen General Soleimani. „Iran schwört Rache“, „Hisbollah-Führer ruft weltweit zu Vergeltung auf“ waren Schlagzeilen am 3. Januar.³ Ein gutes Jahr später, im April 2021, erklärt der Iran die Absicht, Uran auf 60 Prozent anzureichern. „Als Grund nannte das Land Vergeltung für eine Explosion in der Atomanlage Natans [...], für die Teheran Israel verantwortlich macht.“⁴ Im August 2021 droht US-Präsident Biden mit Vergeltung⁵ für den Anschlag auf den Flughafen von Kabul im Zuge des Abzugs der US-Truppen aus Afghanistan. Dreizehn US-amerikanische Soldaten waren dabei unter anderen ums Leben gekommen. „Wir werden nicht vergebten, wir werden nicht vergessen. Wir werden euch jagen und euch büßen lassen.“⁶, so seine Drohung an die Dschihadistenmiliz ‚Islamischer Staat‘, die er im Laufe eines Tages wahrmachte.

Der Ukraine-Krieg hat auf seine Weise die Vergeltungslogik des Krieges wieder vor Augen geführt. „Moskau nennt neue Angriffe auf Ukraine ‚Rache‘“ titelt der Newsticker der Tagesschau am 9. März 2023.⁷ Verteidigungsminister Igor Konaschenkow wird mit dem Worten zitiert: „Als Antwort auf die am 2. März vom

1 Paul, Rache, 41.

2 In dieser Arbeit werden dort, wo alternative Formulierungen nicht gefunden werden konnten, grammatikalische Formen zur Bezeichnung des Geschlechts alternierend verwendet, was trotz der bleibend binären Terminologie jeweils alle Geschlechter einschließen soll.

3 Tagesschau, Newsticker (2020).

4 Tagesschau, Iran.

5 Vgl. Tagesschau, Biden.

6 Tagesschau, Biden.

7 Tagesschau, Newsticker (2023).

Kiewer Regime organisierten Terrorakte im Gebiet Brjansk haben die russischen Streitkräfte einen massiven Racheschlag geführt“⁸. Aber auch die Ukraine ruft nach Rache: „Der Feind wird für den Schmerz und den Tod bestraft, der über unser Land gebracht wurde! Wir werden unsere Rache bekommen!“, so das ukrainische Verteidigungsministerium in einer Mitteilung am 10. Oktober 2022.⁹ In dediziert religiöser Rahmung beten Soldaten der ukrainischen Streitkräfte im Mai 2023: „Gott, unser himmlischer Vater, gib uns deinen Segen für unseren entscheidenden Angriff! Für unsere heilige Rache! Für unseren heiligen Sieg!“¹⁰.

Doch nicht nur auf militärischer und internationaler Ebene und nicht nur im Konflikt zwischen dem Westen und anderen Großakteuren – sei es der islamischen Welt oder Russland – kehrt die Rache wieder. Privatjustiz und Selbstermächtigung zu Gewalt, die zum Teil explizit als Rache oder Vergeltung bezeichnet werden, treten auch in Deutschland auf, und zwar auch jenseits dieser Konfliktfelder. Mit dem ersten politischen Mord im Nachkriegsdeutschland wollte der Täter ‚zurückschlagen‘, nämlich gegen die Aussage des Kasseler Regierungspräsidenten Lübcke, wer die Werte nicht vertrete, auf die es in der Flüchtlingspolitik ankomme, könne das Land verlassen.¹¹ Ein aufgeheiztes Klima, ein emotionalisierter, verstärkter Ruf nach Vergeltung lassen sich auch für den Bereich des Strafrechts beobachten. Der Strafrechtler¹² Heike Jung spricht 2011 von einer ‚neuen Straflust‘ im Vergleich zum Anfang der 90er Jahre. Das Stichwort ‚Punitivität‘ beherrsche nicht nur die praktische Kriminalpolitik, sondern auch den fachwissenschaftlichen Diskurs. „Bestrafungswünsche werden derart ungebremst artikuliert, daß man sich fragen muß, ob wir es nicht mit einer Wiederkehr der Rache zu tun haben.“¹³ In diesem Zusammenhang sei es wieder hoffähig geworden, im Zusammenhang mit der Strafe von Rache zu reden. Neben Migration und Globalisierung, die neu mit dem Phänomen der Blutrache konfrontieren, also neben dem von Paul schon angesprochenen Kulturkonflikt, nennt Jung auch Entwicklungen innerhalb der Strafrechtslehre, die – unbenommen nötiger Differenzierungen – dazu beigetragen haben könnten: die Wiederentdeckung des Opfers und die Wiederkehr der Emotionen in der Kriminalpolitik.¹⁴

Daran wird ersichtlich, dass wir es bei der ‚Wiederkehr der Rache‘ nicht nur mit einem Phänomen der Praxis zu tun haben. Rache und Vergeltung kehren auch

⁸ Tagesschau, Newsticker (2023).

⁹ Tagesschau, Newsticker (2022).

¹⁰ Hassel, Rache.

¹¹ Vgl. Spiegel, Tatverdächtiger.

¹² „Heike“ ist in diesem Fall tatsächlich ein männlicher Vorname.

¹³ Jung, Rache, 383.

¹⁴ Vgl. Jung, Rache, 384. Vgl. auch Karstedt, Vernunft, 34 f.39; Karstedt/Loader/Strang, Emotions.

als Theoriegegenstand zurück. Während der genannte Axel Paul noch 2005 unterstreicht, dass die „diskursive Allgegenwart der Rache [...] in deutlichem Gegensatz zur eher dürrftigen Behandlung des Themas in den Wissenschaften“¹⁵ stehe, stellen der Sozialanthropologe Bertram Turner und der Ethnologe Günther Schlee zu Beginn ihres gemeinsamen Bandes von 2017 fest, dass die Erforschung von Vergeltung als eines Konzeptes, das die Regulierung von Unausgeglichenheiten in sozialen Beziehungen adressiere, in einer Vielfalt von Disziplinen betrieben werde und den Status eines etablierten Forschungsfeldes erlangt habe. Tatsächlich sei die Aufmerksamkeit für das Thema Vergeltung in den letzten Jahren sogar gestiegen.¹⁶ Mit der Vielfalt von Disziplinen sind – wie sich an den versammelten Beiträgen des Bandes ablesen lässt – Sozialanthropologie, Psychologie, Wirtschaftswissenschaft, Rechtswissenschaft/Kriminologie, Religionswissenschaft, Ethnologie, Geschichtswissenschaft und Konfliktforschung gemeint. Für die hier nicht genannte Psychoanalyse¹⁷ stellt Angela Kühner 2012 andernorts fest, dass psychoanalytische Autoren „mit einigem zeitlichen Abstand zu bekannten früheren Ansätzen“ wieder etwas mehr von Rache *als* Rache sprächen.¹⁸ Zuvor nämlich habe man nicht unbedingt den gleichen Mechanismus hinter Verhaltensweisen gesehen, die man mit dem „Label“¹⁹ oder Interpretament ‚Rache‘ versehen könnte. Dadurch seien die betreffenden Phänomene nicht in den gleichen Diskursen und unter dem gleichen Stichwort aufzufinden gewesen. Das habe sich geändert, sodass sie sich veranlasst sieht, als erste eine Systematisierung vorzunehmen.²⁰ In der empirisch arbeitenden Psychologie kam es zu einem ähnlichen Prozess. Das eher randständige Thema erfährt seit etwa zehn Jahren auch dort gesteigertes Interesse.²¹ In der Rechtswissenschaft lässt sich eine Wiederkehr der Vergeltungstheorie beobachten, die sich nicht in der von Jung festgestellten ‚neuen Strafflust‘, in einem allgemeinen Anstieg der Punitivität, oder entsprechenden kriminalpolitischen Forderungen erschöpft.²² In der Philosophie erschien mit einem kulturanthropologischen Zugriff erst Mitte des Jahres

15 Paul, Rache, 25.

16 Vgl. Turner/Schlee, Retaliation, 1.

17 Hier im Sinn der praktizierenden Psychoanalyse, nicht der philosophischen Theorierichtung.

18 Kühner, Rache, 69. Kühner nennt bei den bekannten früheren Ansätzen Literatur von 1921 bis 1963.

19 Kühner, Rache, 69, i. O. kursiv.

20 Vgl. Kühner, Rache, 69 f.

21 Vgl. Gollwitzer, Ist „gerächt“ gleich „gerecht“?, 4.

22 Vgl. Hörnle, Strafbegründungstheorien, 16 f.; Weigend, Kommentar, 39; Cragg, Preface, vf; Zimmermann, Verdienst, 1; Andrissek, Vergeltung, 57–60.

2021 die Dissertation von Fabian Bernhardt „Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne“,²³

Die Wiederkehr der Rache in die Theorie bedingt den Rückgriff auf konkurrierende Narrative und Zugriffswege. Bei Paul etwa wird die Wiederkehr der Rache in ein Moderne-Narrativ eingebettet. Eine spezifisch moderne Spielart der Rache sei es, die nun – „unter den Bedingungen der Desintegration des staatlichen Gewaltmonopols“²⁴ – wiederkehre: nicht offen, sondern privatisiert und individualisiert, instrumentalisiert und spektakulär vermarktet.²⁵ Dieses Narrativ zeigt sich darin, wie Paul den eingangs zitierten Befund fortsetzt: „Ja, die Rache kehrt wieder, aber es ist nicht die Rache der Wilden, welche uns heimsucht.“²⁶

Hierbei handelt es sich um ein etabliertes Interpretament, wie noch zu erläutern sein wird. Es steht in Konkurrenz mit anderen Zugangsweisen, die miteinander streiten. Aus der Sichtung dieser Zugangswege lässt sich eine Strukturierung des Feldes erheben, die für den Fortgang dieser Arbeit relevant ist. Das soll in einem übernächsten Punkt geschehen. Zuvor jedoch stellt sich die Frage, wieso sich die ‚Wiederkehr der Rache‘ in der Vielfalt der Disziplinen und Deutungen nun auch als Aufgabe für die Theologie stellt.

1.1.2 Die Wiederkehr der Rache als Aufgabe für die Theologie

Der erste Grund bedarf kaum der Erläuterung: Die Wiederkehr der Rache fordert das christliche Ethos in seinen Grundwesenszügen heraus. Nicht von ungefähr gilt das Christentum als Religion der Vergebung und Barmherzigkeit, der Nächstenliebe und Gnade.²⁷ Mit einem Radikalismus ohne Gleichen belegte das Christentum die Rache mit Vorwürfen.²⁸ Wirkmächtig steht dafür die Berufung auf die Bergpredigt, die Rache und Vergeltung überwinde: „Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der Böses tut, keinen

23 Vgl. Bernhardt, Rache 2021. Diese Monografie entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Affective Societies“ in Berlin und ist damit repräsentativ für einen größeren Forschungszusammenhang.

24 Paul, Rache, 39.

25 Vgl. Paul, Rache, 41.

26 Paul, Rache, 41.

27 Reflexartig wird dieser Kategorisierung in der Regel die Konzession hinzugefügt, in der Geschichte des empirisch vorfindlichen Christentums sei es freilich zu Gewalt und Unterdrückung gekommen, die aber als historische Abirrung vom wahren Kern des Christentums zu verstehen seien.

28 So das Urteil von Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 17 in seiner Einführung in das westliche Denken über die Rache.

Widerstand! Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.“ (Mt 5,38 f; Zürcher Übersetzung). „Für Tolstoi ist Mt 5,39 ‚der Ausdruck des *Kerns des Christentums*‘.“²⁹ Auf diesen Vers haben sich durch die gesamte Geschichte des Christentums hinweg pazifistische Strömungen berufen. Die Wirkungsgeschichte dieses Verses reicht von den Waldensern über Franz von Assisi, die Wyclifiten, Erasmus, Schwenkfeld, die Täufer, Baptisten und Quäker bis hin zu dem schon genannten Tolstoi, danach zu Gandhi, Albert Schweitzer, christlichen Pazifisten und den Zeugen Jehovas.³⁰ Auch in aktueller Literatur zu Rache und Vergeltung wird auf diese Traditionen und Gestalten gelegentlich verwiesen.³¹ Luther konnte den Vergeltungsverzicht zu den ‚notae ecclesiae‘ zählen.³² Ist es nicht geradezu die „Substanz des christlichen Glaubens“, wie in einem Artikel der Theologischen Realenzyklopädie zu lesen ist, den ‚Geist der Rache‘ zu überwinden?³³ „Wovon sollte sich der Christ in seinem Handeln bestimmen lassen, wenn nicht von der Überwindung des Geistes der Rache?“³⁴

Auf evangelischer Seite wird die Abwehr von Rache und Vergeltung durch die Betonung der Gnade als alleinigem Heilsweg verschärft, was mit einer Skepsis jedweder Vergeltungslogik gegenüber einhergehen kann und die einseitige, zuvorkommende Vergebung als Ideal begünstigt. Schließlich werde durch die Reformation „die herkömmliche Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes als Austeilung von Lohn und Strafe (Vergeltung) angegriffen“³⁵ und mit einem neuen Verständnis der Rechtfertigung als richtendem und rettendem Urteil Gottes kontrastiert, das den sündigen Menschen in die Wirklichkeit göttlicher Verheißung versetze. Die Religiosität des Mittelalters sei noch von einer „Logik von Gabe und Gegengabe“ geprägt, nach der es „keine unbedingte Güte und keine bedingungslose Gnade gibt, kein Vergehen ohne Strafe und keine Verzeihung ohne Wiedergutmachung und Sühne“.³⁶ In diesem religiösen Sinnzusammenhang sei das Verhältnis zwischen Gott und Mensch prinzipiell nach den Regeln einer Tauschökonomie von Gabe und Gegengabe, ‚Do ut des‘, Opfer und Sühne, Verdienst und Lohn, Tun und Ergehen geord-

29 Luz, Matthäus, 394 (Herv. L.T.); das Zitat stammt aus Tolstoi, *Mein Glaube*, 28.

30 Vgl. Luz, Matthäus, 393 f.

31 Vgl. z. B. Barash/Lipton, *Payback*, 187; Murphy, *Hatred*, 94; Pettigrove, *Meekness*, 349.

32 Vgl. Neebe, Art. Kennzeichen der Kirche, 928.

33 Vgl. Rohrmoser, Art. Atheismus, 369. Der Artikel stammt von Günter Rohrmoser, einem in evangelischen Gremien vielfach engagierten Sozialphilosophen. Er bezieht sich hier auf Nietzsche, der gegen seinen Willen die Substanz des christlichen Glaubens wiederentdeckt habe, als er die ethische Aufgabe im Zeitalter des Nihilismus als die Überwindung des ‚Geistes der Rache‘ bestimmte.

34 Rohrmoser, Art. Atheismus, 369.

35 Sauter, Art. Eschatologie, 1564.

36 Hamm, *Pure Gabe*, 244 f., vgl. Maschmeier, *Reziproke Barmherzigkeit*, 14 f.

net.³⁷ Dagegen bestehe die ‚religionsgeschichtliche Revolution der Reformation‘ in Gottes ‚purer Gabe ohne Gegengabe‘.³⁸

Nun könnte man aus theologischer Sicht den Standpunkt vertreten, dass vor dem Hintergrund all dessen der theologische Beitrag klar sei. Rache und Vergeltung seien eben die Phänomene, die auf der anderen Seite stünden, die vom Christentum – und ganz besonders vom Protestantismus – schon immer zu überwinden versucht worden seien.

So einfach liegt der Fall allerdings nicht. Ein Blick in die Theologiegeschichte legt den ebenso großen Traditionsstrang einer ‚abschwächenden‘ Interpretation der Bergpredigt offen, und zwar auf katholischer wie evangelischer Seite.³⁹ An ihrem Anfang steht Augustin; im Mittelalter gehört die Zwei-Stufen-Ethik, die die Geltung dieser Verse auf verschiedene Stände aufteilte, dazu; in der Reformation ist an die Unterscheidung der zwei Regimente, zwischen Amtsperson und Christperson zu denken.⁴⁰ Die Forderungen der Bergpredigt haben christliche Denker wie Thomas von Aquin nicht davon abgehalten, Kriterien für einen gerechten Krieg zu entwickeln, darunter die Frage, ob man offensiv angreife oder lediglich auf einen Angriff antworte.⁴¹ Auch sonst steht Thomas von Aquin für eine *Geschichte der Integration* der Rache ins Christentum.⁴² Theologische Ethiken haben lange Zeit Vergeltung als Strafpraxis des Staates unterstützt und mit metaphysischen und theologischen Denkfiguren legitimiert. Mittels einer regelrechten Staatsmetaphysik unterfütterte gerade die protestantische deutschsprachige Theologie über Jahrhunderte hinweg eine Theorie, die staatlichem Strafen als Vergeltung im Namen Gottes absoluten Rang zusprach.⁴³ Aber auch in der Geschichte der katholischen Moraltheologie hat die Vergeltungs- bzw. Retributionstheorie „eine gewisse Vorliebe“⁴⁴ erfahren.

37 Vgl. Hamm, *Pure Gabe*, 244 f.

38 Vgl. Hamm, *Pure Gabe* (Titel und Untertitel).

39 Vgl. Luz, Matthäus, 394.

40 Vgl. Luz, Matthäus, 394–396.

41 Vgl. Bovon, *Evangelium*, 325.

42 Vgl. Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 19.

43 Vgl.: „Obwohl die Reformation sich strikt gegen die Verschränkung von Kirche und weltlicher Macht ausgesprochen hatte, neigt der Protestantismus, insbesondere das Luthertum zu einer theologischen Überlegitimierung des Staates, der als Garant der von Gott geschaffenen Ordnung der Gesellschaft aufgefasst wird. [...] In der im 18. und 19. Jahrhundert auflebenden rechtsphilosophischen Diskussion um die Legitimation des Strafrechts positioniert sich die Mehrzahl der protestantischen Theologen damit auf der Seite der *klassischen* Strafrechtsschule.“ (Anselm, *Strafen*, 251; Herv. i. O.).

44 Bondolfi, *Art. Rache*, 792.

Rache und Vergeltung in einem Gestus der Überwindung von Überholtem abzutun, wäre vor diesem Hintergrund allerdings nicht nur unaufrichtig, sondern auch gefährlich: Es drohte erneut der antijudaistischen Denkfigur zu erliegen, im Alten Testament habe man es mit dem Gott (einem Volk, einer Religion) der Rache zu tun, im Neuen Testament dagegen mit einem Gott (einer Kirche, einer Religion) der Liebe.⁴⁵ Von den differenzierten Beiträgen der Exegese zu den hier relevanten Motiven, Gattungen und Lexemen her verbietet sich eine allzu einfache Denkfigur an dieser Stelle.⁴⁶

Die Bewertung von Rache und Vergeltung aus Sicht christlicher Theologie fällt also gar nicht so klar aus, wie gemeinhin gedacht werden könnte. Vielmehr war sie immer schon aktiv beteiligt an den Narrativen und Deutungen, Legitimationen und Verdammungen, die für Phänomene von Rache und Vergeltung Relevanz haben, und hat sich in diesem heiklen Feld auch in eigene Irrwege verstiegen. Angesichts dessen lässt sich nun differenzierter formulieren: Die diffizile Beziehung des Christentums zu dieser Thematik, die bis in die Frage nach dessen Tiefenstruktur führt, ist der erste Grund, warum sich die ‚Wiederkehr der Rache‘ als Aufgabe für die Theologie stellt.

Der zweite Grund liegt darin, dass die ‚Wiederkehr der Rache‘ auf ihren unterschiedlichen Wegen mit grundsätzlicheren Bildern vom Menschen zusammenhängt. Handelt es sich bei Rache und Vergeltung um ein universales Phänomen, das zeit- und kulturübergreifend auftritt, sich womöglich sogar genetisch verankern und evolutionär erklären lässt? Haben wir es dementsprechend mit einem ‚homo reciprocans‘ oder „homo ultor“⁴⁷ zu tun? Ist die ‚Wiederkehr der Rache‘ in der Folge nur ein Indiz für das Scheitern der Aufklärung der Moderne mit ihrem einseitig rationalen, kulturoptimistischen Blick auf den Menschen, der einmal mehr der Erweiterung bedarf? Müssen und können Rache- und Vergeltungsgelüste eingehegt und domestiziert werden, kultiviert und aberzogen? Oder bricht sich in ihnen eine Naturwüchsigkeit Bahn, die bisher unterschätzt wurde? Auf eigene Weise ist somit die theologische Anthropologie herausgefordert, wenn die Rache wiederkehrt.

⁴⁵ Vgl. einführend Moenikes, Art. Liebe; Schottroff, Gewaltverzicht.

⁴⁶ Vgl. Peels, Vengeance; Ebach, Gott des Alten Testaments 1993; Ebach, Gott des Alten Testaments 1994; Zenger, Gott 1994; Grund, Auge; Dietrich, Rache; Janowski, Konfliktgespräche; Ego, Maß; Füglistner, Gott; Bendemann, Art. Vergeltung III.; Bieberstein/Bormann, Art. Rache. Ein Band wie Hamidović/Thomas/Silvestrini, Retribution erinnert zudem daran, dass mit dem begrifflichen Konzept ‚Retribution‘ vorsichtig umzugehen ist, da es erst in vielfältigen Aushandlungsprozessen entstanden und nachzuverfolgen ist. Zur Diskussion um, den ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang‘ und um konnektive Gerechtigkeit vgl. u., 4.4.3.1.

⁴⁷ Vgl. McCullough, Beyond revenge, 225.

Ein dritter Grund für die theologische Beschäftigung mit Rache und Vergeltung bietet sich von der aktuellen Diskurslage her an. Denn mit dieser Thematik sind nicht nur Diskurse berührt, an denen sich die Theologie traditionell beteiligt hat. Das wurde bereits hinreichend deutlich. Vielmehr stehen hinter der ‚Wiederkehr der Rache‘ auch theoretische Neuerungen, die alle Geistes- und Humanwissenschaften betreffen. Die Theologie ist im Begriff, sich an diesen entstehenden Diskursfeldern zu beteiligen und eigene Konzepte vorzuschlagen, so etwa bei der schon genannten Thematik der Emotionen⁴⁸, aber auch in Bezug auf die praxeologische Wende (*practice turn*)⁴⁹. Auch das empfiehlt die Auseinandersetzung mit der ‚Wiederkehr der Rache‘ für das Arbeitsgebiet der Theologie, will sie gegenüber den anderen Geisteswissenschaften diskurs- und sprachfähig bleiben.

1.2 Herangehensweise

Wie lässt sich am sinnvollsten auf diese Herausforderungen reagieren? Möglich wäre, mit einem theologischen Teil zu beginnen, der Befunde aus der Exegese beider Testamente, aus der Kirchen- und Theologieggeschichte und dann der Systematischen Theologie zusammenfasst. Da das ein nahezu uferloses Unterfangen zu sein scheint, das zudem die spezifischen Herausforderungen, die von der Renaissance des Themas in anderen Wissenschaften ausgehen, nicht auf den ersten Blick sichtbar macht, lohnt ein Blick in die Geistesgeschichte. Wie wurde bisher auf das Thema zugegriffen? Lässt sich eine sinnvolle Struktur daraus erheben?

⁴⁸ Als Übersicht zur Wende zur Emotion in der Theologie vgl. Lauster, Praxisbericht; Tietz, Renaissance. Vgl. exemplarisch die Veröffentlichungen aus verschiedenen theologischen Disziplinen in Buchform: Wagner, Emotionen, Gefühle und Sprache; von Gemünden, Affekt; Charbonnier/Mader/Weyel, Religion; Dalferth, Leidenschaften; Barth/Zarnow, Theologie; Huizing, Scham und Ehre.

⁴⁹ Vgl. für die Praktische Theologie Koll, Praktiken und das gesamte Heft 3 der Zeitschrift Pastoraltheologie 108 (2019) „Religion in sozialen Praktiken“. Vgl. für methodische Umsetzungen in anderen theologischen Disziplinen den Heidelberger Sonderforschungsbereich „Materiale Textkulturen“, bei dem auch die Alttestamentler Gertz und Focken beteiligt sind, und in der Systematischen Theologie in expliziter Referenz Kupsch (Kupsch, Gebrauch, 1–36.34), der Luthers Schriftgebrauch in der Praxis seiner Kommunikationssituationen untersucht. Der v. a. auf Theodore R. Schatzki zurückgehende *practice turn* ist vom klassischen Pragmatismus zu unterscheiden, welcher allerdings zu dessen Quellen gehört. Der Pragmatismus selbst hat in seinen verschiedenen Spielarten schon längst nachhaltige Wirkung auf die Systematische Theologie ausgeübt, so z. B. bei Ingrid U. Dalferth, Gesche Linde, Christian Polke und Christoph Seibert.

1.2.1 Der Streit der Zugangswege zu einem vielschichtigen Phänomen

Einen traditionsreichen Schauplatz philosophischer Reflexion über Rache und Vergeltung stellt zunächst die *Strafrechtstheorie* dar. Vergeltung wurde hier gewissermaßen als ‚kühlere Schwester‘ der heißblütigen Rache in rationalen Denkwegen zu erfassen gesucht. Über die Legitimität der Vergeltung durch das staatliche Strafen wurde seit Hegel und Kant und den englischen Moralphilosophen intensiv nachgedacht und die Problematik in allen ethischen Denkrichtungen – von Deontologie über Utilitarismus bis zur Vertragstheorie – durchexerziert. Vergeltung erschien hier den einen als legitimes Mittel zur Herstellung einer kosmischen Ordnung, eines religiösen Weltsystems des Sozialen.⁵⁰

Die anderen freilich verdächtigten das Strafrecht immer schon als Feigenblatt für archaische Emotionen, die sich exemplarisch am dafür ausgewiesenen Delinquenten austoben durften. Als Fest der Lust an der Grausamkeit, so hat Friedrich Nietzsche die Institution der Strafe hergeleitet.⁵¹ Die längste Zeit der menschlichen Geschichte sei nicht gestraft worden, weil man den Übeltäter für seine Tat verantwortlich machte, sondern „aus Zorn über einen erlittenen Schaden, der sich am Schädiger auslässt“⁵². Nur weil Leiden-sehn wohlthue, Leiden-machen aber noch wohler,⁵³ werde die Äquivalenzlogik der Strafe – und im Übrigen auch der Rache⁵⁴ – plausibel: dem Schaden entspricht das erhebende Gefühl, ein Wesen verachten und misshandeln zu dürfen⁵⁵: „Der Ausgleich besteht also in einem Anweis [sic] und Anrecht auf Grausamkeit.“⁵⁶

Bei Nietzsche ist es für den vorliegenden Zusammenhang generell wichtig, die methodische Perspektive wahrzunehmen, die er für Moral und Ethik und damit auch Konzepte von Gerechtigkeit eröffnet: Er entfaltet das Phänomen der Strafe wie der Rache in seiner „Genealogie der Moral“, die die Herkunft unserer moralischen „Vorurtheile“⁵⁷ von der Frage her bestimmen will, für wen in welcher historischen Situation die Entwicklung von Moral einen Wert hatte, und

⁵⁰ So bei den Vertretern der Vergeltungstheorie, dem Retributivismus, die oft als absolute Theorie bezeichnet und i. d.R. auf Kant und Hegel bezogen wird. Kritisch zu diesem Bezug vgl. Hörnle, *Strafrechtstheorien* 2017, 17–22. Da die Strafrechtstheorie und die sie behandelnden ethischen Denkrichtungen in der Theologie bestens bekannt sind, wird dieser Punkt an dieser Stelle kurzgehalten. Näheres zur Geschichte der Ethik des Strafens s. u. 3.2.1–3.2.2.

⁵¹ Vgl. Nietzsche, *Genealogie*, 55 f.

⁵² Nietzsche, *Genealogie*, 53.

⁵³ Vgl. Nietzsche, *Genealogie*, 56.

⁵⁴ Vgl. Nietzsche, *Genealogie*, 55.

⁵⁵ Vgl. Nietzsche, *Genealogie*, 54.

⁵⁶ Nietzsche, *Genealogie*, 55.

⁵⁷ Nietzsche, *Genealogie*, 3.

damit Moral „als Folge, als Symptom, als Maske [...], aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift“⁵⁸ begreift. Über Werturteile an sich zu diskutieren geht in Nietzsches Sicht an der eigentlich interessanten Frage vorbei, nämlich wer die Moral aus welcher biologisch-psychologischen Verfassung und welcher Machtkonstellation heraus erschafft.⁵⁹ Moral, Metaphysik, Religion sind hier das Sekundäre; Empfindungen wie Lust, Hass und Neid das Primäre.⁶⁰ Es sei der Instinkt der Furcht, der uns erkennen heiße.⁶¹

Die Rückführung von Rache und Strafe auf dahinterliegende Triebkräfte lässt sich auch in anderen Varianten beobachten.⁶² In einer ideologiekritischen Betrachtung gründet Strafe in einem primär triebhaften Strafverlangen der Gesellschaft, das individual- und massenpsychologische Wurzeln habe: Die Institution der Strafe diene der moralischen Selbstbestätigung, der Projektion eigener Schuldgefühle auf den Verbrecher, der Abfuhr individueller und kollektiver Aggressionen, aber auch der Verfestigung von Herrschaft.⁶³ Schon in der Sicht Jeremy Benthams war die Vorstellung von Verdienst (*merit*), wie sie der Vergeltungsgerechtigkeit der klassischen Straftheorie zugrunde liegt, unterwandert vom „Reich der Gefühlsreaktionen“, hier allerdings mit anderer Perspektive: sie beruhe nämlich letztlich auf Antipathie und Sympathie.⁶⁴

Die *psychoanalytische Wende* konfrontierte das rationalistische Denken nun endgültig mit der kränkenden Einsicht, dass der Mensch auch im eigenen Haus nicht Herr ist, sondern von Unbewusstem getrieben wird.⁶⁵ Nach Freud muss nach einem Trauma eine emotionale Entladung, eine kathartische Abreaktion erfolgen,

⁵⁸ Nietzsche, *Genealogie*, 8 f.

⁵⁹ Das zeigt sich auch daran, dass Nietzsche selbst seine oben referierte Deutung der Strafe als Fest der Grausamkeit unter die zahlreichen Nützlichkeiten zählt, mit der die faktisch überdauernde Praxis der Strafe immer wieder aufs Neue unterlegt wurde, die in ihrer Wechselhaftigkeit jedoch nur die Nachträglichkeit jeder moralischen Sinngebung offenbaren (vgl. Nietzsche, *Genealogie*, 67–72).

⁶⁰ So z. B. in der für die Rache-Thematik relevanten Untersuchung des Ressentiments, vgl. Nietzsche, *Genealogie*, 22–43; vgl. dazu näher unten 2.4.1.

⁶¹ Vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 222.

⁶² Vgl. z. B. auch Bernhardt, *Rache* 2021, 329: Die Moderne täte „gut daran, sich klar zu machen, in welchem Maße ihr eigenes Fühlen und Handeln von rächerischen Affekten bestimmt wird und welchen Raum diese Affekte nicht nur ihrer Imagination, sondern auch in ihren Institutionen einnehmen.“

⁶³ So P. Reiwald und H. Ostermeyer (vgl. Höffe, *Art. Strafe*, 252).

⁶⁴ Vgl. Wolf, *Verhütung*, 38 f.

⁶⁵ Hier kann geradezu von einer „narzisstischen Kränkung“ des *animal rationale* durch den Widerfahrnischarakter der Emotionen gesprochen werden; vgl. z. B. in seiner Einführung in die neue Wende zu den Emotionen Lauster, *Praxisbericht*, 60 unter Berufung auf Nussbaum, *Upheavals*.

die in der Intensität dem Trauma adäquat sein muss. Ist das Trauma stark, muss die Reaktion stark sein – z. B. in Form von Rache.⁶⁶ In der Psychoanalyse wird Rache z. T. bis heute als primitive Abwehr von Ohnmacht und Angst⁶⁷ gedeutet – von zu schmerzhaften Gefühlen, als dass sie zu ertragen wären. Rache bringt in der Fantasie das Machtgefühl zurück, verhindert allerdings die reife Reaktion, die Trauer.⁶⁸ Rache kann auch auf Dauer gestellt werden, sodass sie zum Charakterzug wird und zu Groll und Ressentiment gerinnt. Diese Deutungen lassen sich erweitern⁶⁹ und auch ins Positive wenden – als gesündere Alternative zu traumatisierter Dissoziation⁷⁰ zum Beispiel. Ihnen ist gemein, dass sie Rache und Vergeltung unter dem Blickwinkel betrachten, welche Bedürfnisse durch sie erfüllt werden oder – je nach Paradigma – wie das tiefliegende Begehren sich dort Bahn bricht. Alle Rationalisierungsversuche, wie in der Strafrechtsphilosophie entwickelt, erscheinen unter dieser Perspektive als Deckmäntel, die das Ausüben dieser ursprünglicheren Triebe, Wünsche oder Bedürfnisse (oder den Verzicht darauf) qua Legitimation ermöglichen sollen.⁷¹ Oder aber – weniger unter der Hermeneutik des Verdachts gesprochen – diese ethisch argumentativen Konzepte unterliegen der Illusion, Menschen könnten kognitiv ihre Emotionen steuern, anstatt – eher unbewusst als bewusst – in ihrem Denken und Verhalten von ihnen gesteuert zu werden.

Was an dieser geistesgeschichtlichen Wende in der Anthropologie für den Zugriff auf das Rache- und Vergeltungsphänomen entscheidend ist, ist die emphatische Unterscheidung einer Ebene vor oder unterhalb der Ebene der Überzeugungen, der Argumente und der ethischen Reflexion.

Von einer spezifischen Funktionalität von Rache und Vergeltung geht die *Verhaltenspsychologie*, die häufig mit *soziobiologischen und evolutionsbasierten* Herangehensweisen verbunden ist, aus.⁷² Rache und Vergeltung werden hier weder auf der Ebene der Überzeugungen noch der Triebe und Emotionen, son-

66 Vgl. Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 13; Freud/Breuer, *Hysterie*, 11.

67 Vgl. Kühner, *Rache*, 71.

68 Vgl. Kühner, *Rache*, 72.

69 Weitere Deutungen aus psychoanalytischer Sicht, die Kühner, *Rache* zusammenfasst, sind: Wiederherstellung oder Wiedergewinnung von Macht und Kontrolle (72), Rache als Reaktion auf Kränkung (72), Rache als Zeichen der Solidarität und des Gruppenzusammenhalts (Verpflichtung zur Rache) (73), Rache als Richtigstellung (74), Rache als Zeichen von Selbstwert oder Selbstliebe (74), Rache als Aufrechterhaltung einer Verbindung oder als Festhalten (75), Rache als Reaktion auf (reale) Ungleichheit (75).

70 Vgl. Klose, *Racheimpulse*, 56 f.

71 Insofern zählt Nietzsche wie Freud oder Marx in den Augen Ricœurs zur „Schule des Verdachts“, die davon ausgeht, dass die Wahrheit immer hinter einem „Schleier“ verborgen liegt, hinter dem Unbewussten, der Ideologie oder dem Irrtum (vgl. Schönherr-Mann, Nietzsche, 8).

72 Vgl. McCullough, *Beyond revenge*.

dern auf der Ebene der Gruppe und ihres Selektionsvorteils in den Blick genommen. Wenn vergeltendes Verhalten nach wie vor beobachtet werden kann, stellt das nicht nur die Ebene der Ideale als ‚cheap talk‘ infrage, sondern verlangt auch nach einer Erklärung, die den evolutionären Vorteil herausstreicht – denn sonst hätte sich dieses Verhalten im Lauf der Zeit von selbst erledigt. Das ist aber nicht der Fall: Negative Reziprozität als Praxis scheint tief in das menschliche Verhalten eingesenkt zu sein⁷³, was Studien in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu erweisen suchen.⁷⁴ Rache und Vergeltung werden hier als Praktiken erfasst; als Strafe, Kooperationssanktion oder Ausübung von Reziprozität. Sie haben eine Funktion für die Gruppe und nicht allein für die individuelle Psyche. Sie bestehen nach Überzeugung der evolutionsbasierten Argumentationen lange, bevor sie rational, argumentativ und ethisch-reflektierend bearbeitet werden.

Diskurse aus *Ethnologie und Kulturwissenschaft* stellen ebenfalls auf den gruppenfunktionalen Aspekt ab und nehmen Praktiken in den Blick – gehen dabei allerdings nicht von einer biologischen Grundlage aus.⁷⁵ Eher arbeiten sie die Vielfalt lokal gewachsener Retributionspraktiken heraus, entdecken zunehmend aber auch deren universales Vorkommen. Rache und Vergeltung können in dieser Perspektive kulturspezifischer Konfliktbewältigung wertgeschätzt oder zumindest vor dem vorschnellen Zugriff der ethischen Ebene geschützt werden (insbesondere Ethiken mit universalistischem Anspruch gelten hier als verdächtig).⁷⁶ In der theoretischen Vorgeschichte dieser Sichtweise steht die *Debatte um den Zivilisationsprozess*, wie sie von Norbert Elias angestoßen wurde.⁷⁷ Nach Elias ist die westliche Moderne Resultat zunehmender Kontrollstrukturen. Affekte, Körper und Aggressionen wurden immer verfeinerten Kontrollen und schließlich Selbstkontrollen unterworfen. So entsteht „Zivilisation“.⁷⁸ Diese These erfuhr markante Kritik von Hans Peter Duerr, der den Grad sozialer Kontrolle in kleinen, traditionellen Gesellschaften für höher hielt.⁷⁹ Auch wenn Duerr nicht beansprucht, die Elias'sche Evolutionsgeschichte

73 Vgl. Barash/Lipton, Payback; sie führen die Weitergabe von Schmerz bis ins Tierreich zurück (vgl. 15 f.).

74 Vgl. Barash/Lipton, Payback 13.

75 Vgl. Schlee/Turner, Vergeltung.

76 Diesen Impetus macht sich Bernhardt, Rache 2021, zu eigen, plädiert für eine „Ethnologisierung der Philosophie“ (13) und hält es für problematisch, den Universalismus, den die Philosophie in der Regel mit ihren Aussagen anstrebt, auf die Rache insgesamt anzuwenden (vgl. 12). Gleichzeitig will er sich nicht so verstanden wissen, als strebe er eine moralische Rehabilitation der Rache an (vgl. 41).

77 Vgl. seinen Klassiker „Über den Prozess der Zivilisation“ (1939): Elias, Prozeß.

78 Zu notwendigen Differenzierungen zu Elias im vorliegenden Kontext vgl. z. B. Jung, Rache, 386.

79 Vgl. Duerr, Nacktheit.

der Zivilisation in eine Verfallsgeschichte umzukehren,⁸⁰ so repräsentiert seine Sichtweise doch das systematische Gegenstück dazu: frühere Zeiten waren in ihren Kontrollpraktiken ‚zivilisierter‘ als die moderne Barbarei. Damit wird die Vorstellung einer fortschreitenden Zivilisationsgeschichte grundsätzlich infragegestellt, wenn nicht sogar invertiert. Diese Inversion kann auch auf Praktiken von Rache und Vergeltung bezogen werden.⁸¹ Das Narrativ, dass Rachepraktiken in Gesellschaften vor oder jenseits der westlichen Moderne ihren kulturellen Wert hatten und nun erst in ihrer abgedrängten und dadurch so perfiden Form an den bröckelnden Rändern der westlichen Moderne wiederkehren, das eingangs bei Axel Paul aufgefunden wurde, gehört in diesen Kontext.⁸² Deutlich ausgearbeitet ist es bei Raymond Verdier, der einer der umfangreichsten, multidisziplinären Bandreihen zur Rache im 20. Jahrhundert herausgegeben hat. In seiner eigenen theoretischen Skizze im ersten Band dieser Reihe setzt er sich von einer evolutionistischen Theorie der Rache, wonach Rache durch Strafe abgelöst worden sei, ab.⁸³ In diesem Denken sei Rache direkt, undosiert und blind, während Strafe vermittelt, abgemessen und personalisiert sei. Diese Opposition lasse sich aber nur als operatives Raster gebrauchen, um die Regeln des sozialen Spiels von Gewalt und Gegengewalt in einem gegebenen normativen System zu analysieren.⁸⁴ Die Rache müsse – und das ist nun für den Streit der Zugangswege entscheidend – als System oder Subsystem des Austausches und der sozialen Kontrolle von Gewalt zugleich untersucht werden.⁸⁵ Es gehe damit nicht um einen psychologisch erklärbaren Rachewunsch, sondern um eine Schuld auf der Ebene der Interaktion von Gruppen, die beglichen werden müsse.⁸⁶ Mit anderen Worten: Rache kann ein System der Regulation und sozialen Kontrolle konsti-

⁸⁰ Vgl. Duerr, Nacktheit, 12.

⁸¹ Eine Fortschrittsgeschichte der Zivilisation „von der Rache zur Strafe und von dort zum Schadenersatz“ (Jung, Rache) schreibt auch Émile Durkheim (vgl. Durkheim, Division), auch wenn er keinen so starken Kontrast aufbaut wie Elias. Vgl. Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 10, der die Konstruktion einer solchen „Histoire du droit pénal“ zum „dispositif“ (Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 9) einer Verdrängung der Rache zählt. Was der Evolutionismus stets nach die Rache setzen möchte, das Strafrechtssystem, existiere vielmehr gleichzeitig mit ihm (vgl. Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 29).

⁸² Ähnlich erkennt Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 27 dann einen sozialdestruktiven Effekt der Rache, wenn es zugleich von einem ihm widersprechenden Strafsystem überlagert wird.

⁸³ Vgl. Verdier, *Système*, 13 f. Verdier beruft sich dafür auf René Girard, nicht auf Norbert Elias. S. dazu unten in diesem Kapitel, Anm. 96.

⁸⁴ Vgl. Verdier, *Système*, 14.

⁸⁵ Vgl. Verdier, *Système*, 16.

⁸⁶ Vgl. Verdier, *Système*, 16–18.

tuieren.⁸⁷ So wie die Ethnologie das System der Rache offenlege, schließe es die ‚wilde‘ Rache gerade aus, insofern es ein System der Regulation und sozialen Kontrolle darstelle, das seine Regeln und seine Riten habe: man räche sich nicht einfach an irgendwem, nicht irgendwo, irgendwann oder irgendwie.⁸⁸ Dieses Rachesystem sei zwar mit Aufkommen des Strafsystems verschwunden, aber ohne dass die Rache selbst verschwunden sei. Sie zeige sich nur mit einem anderen Gesicht, indem sie hier zu einer heimlichen individuellen, dort zu einer kollektiven Praxis wird, die sich hinter der Maske der Strafe verberge.⁸⁹ Damit steht Verdier für eine verteidigende Lesart der Rache in der Ethnologie: Rache erscheint hier als ein balanciertes, reguliertes, bemessenes Phänomen zwischen gleichgestellten, sich anerkennenden gegnerischen Gruppen. ‚Wilde‘ Rache, ‚böse‘ Rache tritt als Form nur auf, wo dieses System seiner Voraussetzungen beraubt wird. Es ist daher insgesamt eine Logik der Rache, ein *Rachesystem*, vom puren Racheimpuls zu unterscheiden, denn dort, wo Rache als legitim anerkannt wird, schreibt sie sich ein in Sitten und Institutionen.⁹⁰ Der ganze Impetus dieser Sichtweise liegt darin, Rache als Institution mit Regel und Maß, sozialem Ort und Grenzen, Alternativ- und Beendigungsoptionen von einem puren Rachewunsch abzugrenzen.⁹¹ Dagegen wäre eine rein psychologische Analyse der Rache in Wahrheit unzureichend, denn der pure Rachewunsch sei immer schon integriert in eine symbolische Ordnung, die ihm das einzige Mittel biete, sich dauerhaft in die soziale Realität einzuschreiben. Vielmehr existiere ein Rachesystem, das sich auch dann anmelde, wenn ein solcher Wunsch völlig ausbleibe.⁹²

Foucaults Klassiker *Überwachen und Strafen* nimmt die Strafe ebenfalls von ihrer Funktion für die Gruppe her in den Blick – allerdings spezifischer von ihrer Funktion für den neuzeitlichen Staat und der Zementierung der in ihm geltenden Herrschaftsverhältnisse. Ähnlich wie Nietzsche deckt er hinter dem dreifachen Komplex von Gefängnis, Delinquenz und polizeilicher Kontrolle⁹³ eine Funktionalität auf, die nichts mit der Minderung von Verbrechen oder der Durchsetzung von

87 Vgl. Verdier, *Système*, 13. In diesem Denken können dann Rache und Strafe als „deux formes de juridicité également réglées“ erscheinen (Jung, Rache über Philippe Robert, der einen ähnlichen Ansatz wie Verdier vertritt).

88 Vgl. Verdier, *Système*, 24.

89 Vgl. Verdier, *Système*, 36.

90 So in Band 4 der von Verdier herausgegebenen Sammlung *Courtois, La vengeance, du désir aux institutions*, 12.

91 Vgl. so schon den Titel von *Courtois: La vengeance, du désir aux institutions*. Diese Institutionalfom der Rache grenzt er zunächst von der psychologischen Dimension ab und führt sie dann in den genannten Aspekten aus (vgl. *Courtois, La vengeance, du désir aux institutions*, 20–32).

92 Vgl. *Courtois, La vengeance, du désir aux institutions*, 15.

93 Vgl. Foucault, *Überwachen*, 363.

Gerechtigkeit zu tun hat. Strafen erscheint bei ihm als Disziplinartechnik, mit der der Staat eine delinquente Klasse schafft, um sie überwachbar, kontrollierbar und ökonomisch wie wissenschaftlich nutzbar zu machen.⁹⁴ Dass eine solche delinquente Klasse geschaffen wird, wirkt sich stabilisierend auf das gesamte Sozialwesen aus. Strafen ist eine Praxis, die den modernen Staat in allen totalen Institutionen durchdringt. Wie in Kulturwissenschaft und Soziobiologie perspektiviert Foucault das Sozialgefüge, interessiert sich aber mehr für die internen Machtverhältnisse als den externen Gruppenvergleich. Mit der machttheoretischen Perspektive steht er der psychoanalytischen Perspektive nahe, die Rache und Vergeltung hauptsächlich als Wiedergewinnung von Macht und Kontrolle deutet. Mit Nietzsche verbindet Foucault die Hermeneutik des Verdachts gegenüber dem Schleier der ausgewiesenen und gesellschaftlich kommunizierten Legitimitätsquellen. Insofern kommt sein Ansatz zwar insgesamt bei der Ebene der Praktiken zu stehen, verschränkt sich aber mit Herangehensweisen der psychoanalytischen Wende.⁹⁵ Das Andere, das er hinter dem Legitimitätsschleier vermutet, liegt aber nicht in Instinkten oder archaischen Emotionen, sondern in Techniken der Beherrschung qua Kontrolle und Normierung. Insofern hat man es hier weniger mit Rache und Vergeltung als verborgenen Kräften zu tun als vielmehr mit der spezifischen Form des Strafsystems im modernen Staat. Anders als im Mittelalter geht es Foucaults Analyse zufolge bei der modernen Praxis des Strafens gerade nicht um Rache und Vergeltung, sondern um bürokratisch ausgeformte, wissenstechnisch untermauerte und ökonomisch eingebettete Machtausübung.

Insofern lassen sich drei Ebenen des Menschseins unterscheiden, an denen Zugangswege aus Tradition und Gegenwart ansetzen, um Phänomene von Rache und Vergeltung zu erklären: *Überzeugungen, Emotionen und Praktiken*. Sie bilden drei Paradigmen dafür, wie in der Geistesgeschichte Rache und Vergeltung gerahmt und in den Blick genommen wurden.⁹⁶ Zu Paradigmen werden die Zugänge darin, dass sie jeweils einer der Ebenen den Vorrang in der Erklärung oder Deutung von Rache und Vergeltung zuweisen. Dabei schließen sie die jeweils anderen Ebenen nicht vollständig aus. Denn selbstverständlich war auch der Rechtsphilosophie stets bewusst, dass es emotionale Triebkräfte gibt, die auf Rache und

⁹⁴ Vgl. Foucault, *Überwachen*, 357–364.

⁹⁵ Ähnliches gilt z. B. für Fassin, Wille.

⁹⁶ Auch ein weiterer Klassiker neben Foucault lässt sich hier zuordnen: *René Girards* These vom Ursprung der Gewalt in der Mimesis des Menschen (vgl. Girard, Ende, 18–31). Die Nachahmung von Aneignungsverhalten führt hier zu Rivalität und Konflikten; die Rivalen ahmen wiederum einander nach, was in Rachezirkeln enden kann. Diese Theorie betrifft die Ebene der Praktiken, insofern eine Struktur menschlichen Verhaltens für die Erklärung von Rache und Vergeltung als grundlegend angesehen wird; ein Verhalten, das sich sogar dann reproduziert, wenn der ursprüngliche Anlass aus dem Blick geraten ist. Relevant ist aus Girards Werken ferner *Das Heilige und die Gewalt* (vgl. Girard, Heilige).

Vergeltung drängen und die man – dann in ihrer Sichtweise weitergedacht – durch ein Strafsystem in Schach halten muss.⁹⁷ Aber ob diese Trennungsoperation gelingt und ob sich davon überhaupt eine ethische Ebene ablösen lässt, auf der über die Gerechtigkeit von Vergeltung verhandelt werden kann, daran hegen die psychoanalytische Wende und die Theorien des Schleiers Zweifel. Welche Arena die geeignetste ist, um das Eigentliche an Rache und Vergeltung – und auch Strafe – sichtbar zu machen, darin unterscheiden sich die Paradigmen.

Immer wieder gehen von ihnen *Totalerklärungsansprüche* aus, die auf die anderen Ebenen ausgreifen und Rache und Vergeltung im Ganzen deuten wollen. Zumindest treten die Theorien in Wettbewerb miteinander, wollen sich beweisen und ihre Stärken zeigen, indem sie das Aufbrechen ihrer Thematik in den anderen Feldern aufweisen: so z. B. die unbewusste Strafflust im Recht, wenn Verurteilungen und Vollstreckungen mehr und anderem zu dienen scheinen als der Rechtsfindung und -durchsetzung allein.⁹⁸ Ein anderer Ausgriff lässt sich häufig in der Gesamterklärung von Phänomenen durch die Soziobiologie beobachten. So versucht Michael McCollough, den Religionen bei ihren kommunizierten Haltungen zu Rache und Vergeltung im Lauf der Geschichte gruppenfunktionales Verhalten nachzuweisen: Wo es der Religionsgemeinschaft nützlich für ihr Überleben war, wurde Rache geschürt, wo ihr Nachsicht und Vergebung mehr nutzten, wurde die ethische, ideologische Ebene entsprechend umgebaut.⁹⁹ Dieser häufig anzutreffende Ausgriff der evolutionär-soziobiologischen Ebene auf Phänomene des Sozialen im Ganzen kann allerdings auch wieder Gegenbewegungen auslösen: Mario Gollwitzer, ein Vertreter der empirisch arbeitenden Verhaltenspsychologie, versucht nachzuweisen, dass hinter vergeltendem Verhalten doch Überzeugungen von Gerechtigkeit und morali-

⁹⁷ Insofern existieren auch ein überzeugungsorientierter Zugang zu Emotionen (die neue Zuwendung zu Emotionen in den letzten Jahrzehnten war tatsächlich von einer Orientierung an der Kognition und dem Erweis einer Kognitionsnähe von Emotionen geprägt), ein emotionsorientierter Zugang zu Überzeugungen (davon wird in den neueren Straftheorien zu lesen sein, vgl. u. 3.2.3) oder auch ein praktikenorientierter Zugang zu Überzeugungen (so z. T. in 3.2.3.4). Die Kombinationen ließen sich fortsetzen. Deutlich wird: Auch wer sich an Überzeugungen, Emotionen oder Praktiken leitend orientiert, schließt damit keineswegs den Zugang zur jeweils anderen Ebene aus, auch wenn diese dann nicht in so maßgeblicher Weise als Explanans fungiert.

⁹⁸ So etwa Schauprozesse der Demonstration von Macht. Aber auch unter Bedingungen von demokratischen Rechtsstaaten steht das Strafrecht in der Dynamik außerrechtlicher Kräfte. Dass Richter und Anwälte beider Seiten unter dem Druck der Öffentlichkeit und ihrer Empörung stehen, versteht sich von selbst. Wie sehr Vergeltungslust und auch Schadenfreude bei Zumessung und Vollstreckung des Strafrechts hervorbrechen können, zeigen am frappierendsten ‚barbecue parties‘, die in den USA vereinzelt bei Hinrichtungen vor den Türen des Vollstreckungsgebäudes gefeiert werden.

⁹⁹ Vgl. McCullough, *Beyond revenge*, 202–223.

sche Intuitionen zu finden seien. Indem er ihnen nachgeht, will er methodische Grenzen im eigenen Fach überwinden, die von emotionaler Abfuhr oder von Anreizmotivationen ausgehen.¹⁰⁰

1.2.2 Eigener Zugang: Drei Ebenen der Bewertungsverschiebung

Vor diesem Hintergrund erscheint es sinnvoll, eine Annäherung an die gegenwärtige Wiederkehr der Rache über die drei herausgearbeiteten Ebenen zu unternehmen, die jeweils zur Grundlage eines Paradigmas für den Zugang zu Phänomenen von Rache und Vergeltung geworden sind. Diese Arbeit setzt sich also mit Emotionen, Praktiken und Überzeugungen auseinander. Somit ist eine Struktur gefunden, die vielen Zugängen aus Geschichte und Gegenwart zu Phänomenen von Rache und Vergeltung gerecht wird – ausgeblendet bleiben muss Literatur und Kunst, so reichhaltig hier zu schöpfen wäre¹⁰¹ – und die zugleich eine gewisse Spannung und Vielfalt der Zugänge abbildet. Wie verhält sich diese Struktur zur eingangs angesprochenen ‚Wiederkehr der Rache‘?

Tatsächlich lässt sich auf jeder der genannten Ebenen eine Renaissance der Rache beobachten, was die Aufmerksamkeit (1), aber auch die Bewertung (2) angeht.

1) Was zunächst die Aufmerksamkeit betrifft, hat auf der Ebene der *Emotionen* der sogenannte *emotional turn* inzwischen eine stabile Nachhaltigkeit von mehr als zwanzig Jahren erreicht.¹⁰² Diese neue Zuwendung zu Emotionen ereignet sich in allen Zweigen der Geisteswissenschaften, betrifft aber auch Psychologie und Neurowissenschaften in je eigener Weise. Auch in der Theologie fasst die emotionale Wende inzwischen Fuß.¹⁰³ Im Kontext dieser Neuentdeckung von Emotionen insgesamt sind auch Emotionen aus dem Umfeld von Rache und Vergeltung ins Blickfeld getreten. Hierbei ist insbesondere auf die vorwiegend im englischsprachigen Raum geführte Debatte um *resentment* (dt. etwa: ‚Übelnehmen‘) zu verweisen.

Auf der Ebene der *Überzeugungen* lässt sich die angesprochene Renaissance – auch angesichts der oben skizzierten Theorietradition – am besten im Bereich der Strafrechtstheorien beobachten. Hier erlebt der Retributivismus, also die Vergeltungstheorie der Strafe, nach der Reformeuphorie der 60er Jahre und der Re-

¹⁰⁰ Vgl. Gollwitzer, Ist „gerächt“ gleich „gerecht“?.

¹⁰¹ Vgl. z. B. Bernhardt, Rache 2021.

¹⁰² Vgl. Huizing, Scham und Ehre, 27.

¹⁰³ S. o., Anm. 48. Näheres hierzu wird im entsprechenden Kapitel unten dargestellt (vgl. 2.2).

sozialisierungsbewegung ein Revival.¹⁰⁴ Nicht nur in der anglo-amerikanischen Debatte, auch im deutschen Sprachraum lebt die Vergeltungstheorie nun wieder auf.¹⁰⁵ Das betrifft nicht nur die Strafpraxis und Kriminalpolitik, sondern in erster Linie die Theorien, die zur Begründung staatlichen Strafens ausgebildet werden. Zum Teil steht diese Entwicklung in Zusammenhang mit der neuen Zuwendung zu Emotionen.

Auf der Ebene der *Praktiken* sorgen praxeologische Theorien in Philosophie und Sozialwissenschaft seit geraumer Zeit für Aufmerksamkeit.¹⁰⁶ Praktiken werden als wesentliche Bezugsgröße menschlichen Handelns und Zusammenlebens entdeckt. Das gilt zunächst auf dieser grundsätzlichen Ebene für Praktiken im Allgemeinen, bei genauerem Hinsehen in den entsprechenden Thematisierungskontexten aber auch für retributive Praktiken im Speziellen.

2) Auf allen Feldern findet im gleichen Zug eine Verschiebung in der *Bewertung* statt, die die Ebenen des Menschseins in ihrer paradigmatischen Funktion herausstreicht, aber auch Phänomene von Rache und Vergeltung betrifft.

Galten *Emotionen* nach Descartes grundsätzlich als das Andere der Rationalität, hat sich ihre Bewertung als physisches, anthropologisch grundlegendes Phänomen verschoben. Rationalität und Moral werden nunmehr nicht rein kontrastiv, sondern in komplexen Verflechtungen mit Emotionalität wahrgenommen.¹⁰⁷ Auch für diejenigen Emotionen, die mit Rache und Vergeltung in den Blick kommen, lässt sich eine Bewertungsverschiebung feststellen. Galten Emotionen im Umfeld von Rache und Vergeltung als irrational, unmoralisch und anti-sozial, nehmen einige Beiträge aus der Sozialphilosophie inzwischen die entgegengesetzte Position dazu ein.

Was das Feld der *Überzeugungen* betrifft, findet die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht sei, durch das Revival des Retributivismus neue Zustimmung, aber als Begründung für staatliches Strafen auch weiterhin entschlossenen Widerspruch. Gewichtiger noch als die Verschiebung in der Gesamtverteilung dieser beiden klassischen Lager wiegt jedoch die Verschiebung bei den Gründen, aus denen Vergeltung als gerecht angesehen wird. Galt Vergeltung in der klassischen strafrechtsphilosophischen Theorie aus sich selbst heraus als gerecht, wird Vergeltung nun als ge-

104 Vgl. z. B. bilanzierend und darauf reagierend Zimmermann, Verdienst. Näheres hierzu vgl. unten (3.2).

105 Vgl. Cragg, Preface, vf; Hörnle, Strafbegründungstheorien, 16 f.; Weigend, Kommentar, 39; Zimmermann, Verdienst, 1. Vgl. dazu bereits Teuchert, Strafen, 172 und im Ganzen.

106 2001 sprechen Theodore Schatzki und seine Mitherausgeber vom „practice turn in contemporary theory“, vgl. Schatzki, Practice turn; Andreas Reckwitz stellt 2003 ebenfalls einen Zwischenstand dieser Entwicklung auf, vgl. Reckwitz, Grundelemente. Vgl. zur Aufnahme in der Theologie oben, Anm. 49.

107 Vgl. inzwischen mit Klassikerstatus die Arbeiten von Antonio Damasio, z. B. Damasio, Descartes; Damasio, Spinoza-Effekt. Näheres vgl. unten (2.2).

recht angesehen, insofern sie moralische Entrüstung zum Ausdruck bringt und kommuniziert, Genugtuungsbedürfnisse der Opfer stillt, gesellschaftliches Gerechtigkeitsempfinden aufnimmt oder einen unfair erworbenen Vorteil wieder aufhebt.

Auf dem Feld der *Praktiken* lässt sich mit den praxeologischen Theorien auch in denjenigen Verhaltensroutinen, die rächende oder vergeltende Elemente beinhalten, ein sozialer ‚Sinn‘ entdecken, der in der informellen Regelung von Alltagskonflikten liegen könnte. Auch andere Zugangsweisen stellen die alltägliche Normalität solcher Praktiken heraus. Die soziobiologische Zugangsweise geht z. T. sogar so weit, ihre universale Verbreitung nachweisen zu wollen, worin sie sich bisweilen mit der Kulturwissenschaft trifft. Statt als sozial destruktiv können retributive Praktiken nunmehr als hochfunktional ausgewiesen werden, wie die verhaltensökonomische und sozialpsychologische, häufig evolutionsbiologisch gefärbte Deutung es unternimmt. Auch ethnologische oder soziologische, vom Reziprozitäts- und Gabediskurs geprägte Ansätze können retributive Praktiken als Unterstützung eines grundsätzlich sinnvollen und kulturell unverzichtbaren Reziprozitätssystems wertschätzen.

Auf allen vorgestellten Ebenen – Emotionen, Praktiken, Überzeugungen – lässt sich also eine Verschiebung der Bewertung beobachten. Das heißt allerdings nicht zugleich, dass die oben erhobenen Paradigmen, die diese Ebenen in den Vordergrund rückten, fortgeschrieben werden. Nicht immer ist es das Interesse bzw. das Ziel oder der Fokus, Phänomene der Rache und Vergeltung zu *erklären*, wenn ihnen neue Aufmerksamkeit und neue Bewertung zukommt. Es liegt nicht unbedingt im Horizont der jeweiligen Beiträge, den Streit der Zugangswege weiterzuführen und die bestgeeignete Ebene des Zugangs zu solchen Phänomenen zu beanspruchen. Diejenigen Forschungsbeiträge z. B., die retributiven Emotionen zur Rehabilitation verhelfen wollen, stammen keineswegs aus der Psychoanalyse oder stehen in Kontinuität zu Nietzsche. Vielmehr liegt ihr Hintergrund häufig in der Sozialphilosophie, insbesondere in der Tradition der *moral sentiments*. Dennoch bleibt der paradigmatische Charakter, den der Streit der Zugangswege vor Augen geführt hat, auch für die aktuellen Bewertungsverschiebungen wichtig. Denn er erinnert daran, dass es bei der Erforschung und Modellierung von Rache und Vergeltung um mehr geht als bloß um Teilbereiche menschlichen Erlebens und Handelns, die in einer gleichsam neutralen Gesamtbeschreibung des Menschen und seines Soziallebens mühelos aneinandergereiht werden könnten. Was sich an Verschiebungen in der Bewertung auf allen drei Ebenen abspielt, erscheint dadurch umso bedeutsamer. Gerade weil sich im Lauf der Theoriegeschichte auf die genannten drei Ebenen des Menschseins berufen wurde und noch wird, um Aussagen über den ganzen Menschen zu treffen und unter Umständen auch Phänomene von Rache und Vergeltung zu legitimieren oder zu delegitimieren, wird es relevant, der ‚Wiederkehr der Rache‘ auf diesen drei Ebenen nachzugehen.

Jene Bewertungsverschiebungen fordern die Theologie heraus. Sie lassen ahnen, dass man einem komplexen Phänomen wie diesem nicht durch einfache Abweisungsgesten Herr wird. Die Bewertungsverschiebungen, die oft von einem ablehnenden zu einem affirmativen Pol verlaufen, fordern die Theologie zu einer differenzierten Stellungnahme heraus.

In jedem Bereich wählt sich diese Arbeit mithin aktuelle Forschungstrends als Gesprächspartner. Sie leistet damit zugleich einen Kommentar aus theologischer Sicht zu diesen in letzter Zeit vermehrten Veröffentlichungen zu Rache und Vergeltung.

1.2.3 Zur Begriffsverwendung

Die bewusste Rezeption verschiedener Perspektiven bedingt auch, dass im Folgenden nicht von vornherein einer der Begriffe ‚Rache‘ oder ‚Vergeltung‘ ausgewählt wird.

Im ethischen Rahmen wird häufig der Begriff ‚Vergeltung‘ vorgezogen, da er „ein Teil der zwischenmenschlich ausgleichenden Gerechtigkeit zum Zwecke der Erhaltung des Gutes der Gerechtigkeit“¹⁰⁸ sei. Schließlich sei die Vorstellung „Kern u[nd] Wesen menschl[icher] Ethik“, „daß der Mensch für sein Tun u. Lassen verantwortlich ist, daß gutes od. schlechtes Verhalten Folgen nach sich zieht, also V[ergeltung] erfährt.“¹⁰⁹ ‚Vergeltung‘ bezeichnet damit „abstrakter gefaßt ein doppelt koordiniertes reaktives Handeln in bezug auf gute oder böse Taten durch Lohn oder Strafe.“¹¹⁰ Definiert ist Vergeltung dann „im engeren Sinne“ als Bezeichnung für „den angemessenen Lohn für erbrachte Leistung und die angemessene Strafe für eine sittliche oder rechtlich verwerfliche Tat.“¹¹¹ Als Begriff umfasst ‚Vergeltung‘ anders als Rache also auch die positive Reaktion (Lohn) und hat seine Ursprünge sogar in der „Rückzahlung eines geliehenen Geldbetrages“¹¹². Diese positive Konnotation verlagert sich allerdings oft ganz in den Lohnbegriff, sodass ‚Vergeltung‘ „eher mit der negativen Seite der Strafe od[er] gar der rächenden V[ergeltung]

108 Volkmann, Art. Vergeltung V., 1004.

109 Quack, Art. Vergeltung I., 654.

110 Volkmann, Art. Vergeltung IV., 1002 f.

111 Volkmann, Art. Vergeltung V., 1004. Vgl. auch Schuster, Art. Vergeltung V., 658: „In einem weiten Sinn bedeutet V. das, was jedem gemäß seiner Würde u. seinem Tun zukommt. [...] In einem engeren Sinn versteht man unter V. den angemessenen Lohn für eine erbrachte Leistung bzw. die angemessene Strafe für eine in moral[ischem] u. rechtl[ichem] Sinn verwerfliche Tat.“

112 Volkmann, Art. Vergeltung IV., 1002 f.

(Rache) assoziiert wird.¹¹³ So kommt es, dass ‚Rache‘ und ‚Vergeltung‘ in manchen Zusammenhängen gemeinsam oder unabgegrenzt verhandelt werden.

In anderen Zusammenhängen wird beides strikt unterschieden. Zwar wird ‚Rache‘ zunächst „gemeinhin als reaktives Handeln eines einzelnen od[er] einer Gruppe auf erlittenes Unrecht verstanden, um dem vermeintl[ichen] od[er] tatsächl[ichen] Verursacher (od[er] ggf. dessen Stellvertreter) Schaden zuzufügen.“¹¹⁴ Aber: „Im Unterschied z[ur] Vergeltung (Ius talionis) od[er] z[ur] Strafe, wo ein Rechtsrahmen die Wiederherstellung verlorener Ehre od[er] Güter regelt, legitimieren sich Handlungen aus R[ache] v. a. aus dem emotionalen Verletztsein u[nd] können deswegen ungezügelt, maßlos, willkürlich u. unangebracht sein.“¹¹⁵ Das heißt, die proportionale Abwägung je nach Verdienst oder Verschulden gilt als Strukturmerkmal der Vergeltung, während Rache als undosiert, ‚emotionsgeleitet‘, ‚irrational‘ und ‚willkürlich‘ gilt.¹¹⁶ Da sie auf die Genugtuung des Rächers ziele und oft neues Unrecht schaffe, wird sie ethisch verworfen und soll moralisch überwunden werden.¹¹⁷ ‚Rache‘ wird häufig als private, außerrechtliche Reaktion definiert.¹¹⁸ Das allerdings gilt nicht für den biblischen Kontext bzw. für Kulturen ohne Strukturen einer funktionsfähigen staatlichen Justiz.¹¹⁹ Dieser Einwand ist von erheblichem Gewicht nicht nur für die bibelwissenschaftlichen Fächer, sondern auch für Ethnologie und Kulturanthropologie, wie sich aus dem oben Gesagten bereits ergibt.¹²⁰

Damit ist ein weiterer Begriff berührt, der über ‚Rache‘ und ‚Vergeltung‘ hinaus für die vorliegende Thematik von Bedeutung ist: der Begriff der ‚Strafe‘. Nach der wirkmächtigen Definition von Hugo Grotius bezeichnet Strafe die Zufügung eines Übels, das erlitten wird, zur Vergeltung eines Übels, das getan wurde.¹²¹ Diese Zufügung erfolgt bewusst und absichtlich und unterscheidet sich damit nach Auffassung mancher zumindest von Rache, je nach Verständnis auch von Vergeltung.¹²² Rechtlich wichtig ist zudem das ‚sozialethische Unwerturteil‘, die Missbilligung der Straf-

113 Faber, Art. Vergeltung. IV., 658.

114 Ott, Art. Rache I., 790.

115 Ott, Art. Rache I., 790.

116 Vgl. Volkmann, Art. Rache III., 12; Bieberstein/Bormann, Art. Rache, 454.

117 Vgl. Bieberstein/Bormann, Art. Rache, 454.

118 Vgl. Zenger, Art. Rache II. (LThK), 791; Volkmann, Art. Rache III., 12; Stolz, Art. Rache, 82.

119 Vgl. Bieberstein/Bormann, Art. Rache, 454; Zenger, Art. Rache II. (LThK), 791; Zenger, Art. Rache II. (RGG), 11 f. Auch im antiken Griechenland kann bezweifelt werden, ob Recht und Rache in Opposition zueinander gedacht waren, vgl. Bernhardt, Versuch, 164 f.

120 Vgl. etwa Bernhardt, Rache 2021, 38 f.

121 Vgl. Frister, Art. Strafe, 2393; Schuck, Art. Strafe, 1756.

122 Vgl. Maaser, Art. Strafe, 1503; Track, Art. Strafe (Th), 2397 f.

tat, was Strafe von anderen Maßnahmen wie Polizeigewalt abgrenzt.¹²³ Rechtlich setzt Strafe auch Schuld voraus.¹²⁴

Als bewusste, maßvolle Zuteilungshandlung durch eine dazu legitimierte Instanz nimmt die *Strafrechtstheorie* auf den Begriff der Vergeltung Bezug – wenn der Retributivismus auch umstritten ist – und grenzt diesen nachdrücklich von ‚Rache‘ ab.¹²⁵ Das allerdings vollziehen nicht alle Perspektiven mit nach.¹²⁶ Die *Psychologie* kann hier ein Kontinuum sehen und aus ihrer Perspektive nicht bestätigen, dass es sich bei ‚Rache‘ und ‚Vergeltung‘ um gänzlich verschiedene Dinge handelt.¹²⁷ Die *Soziologie* kann von formellen und informellen Strafen sprechen. Informelle Bestrafungen erfolgen durch Individuen, nicht strafberechtigten gesellschaftlichen Institutionen, sind unkodifiziert und bleiben den Betroffenen überlassen.¹²⁸ Auch hier bewegt sich der Begriff ‚Strafe‘ in die Nähe von ‚Vergeltung‘ und ‚Rache‘.

Aufgrund der Perspektivität der Begriffsbestimmungen werden im Folgenden die Begriffe je nach Kontext gebraucht oder die jeweilige Fachterminologie genutzt.¹²⁹

Der Begriff ‚*Retribution*‘ erinnert zwar an den Retributivismus als Vergeltungstheorie der Strafe, schließt aber im allgemeinen Sprachgebrauch sowohl Rache als auch Vergeltung und noch weitere Aspekte ein.¹³⁰ Im Folgenden wird ‚retributiv‘ daher allgemein als Adjektiv, das sich auf Rache und/oder Vergeltung bezieht, eingesetzt.

¹²³ Vgl. Track, Art. Strafe (Th), 2397 f.; Loos, Art. Strafe, 1757.

¹²⁴ Vgl. Track, Art. Strafe (Th), 2397 f.

¹²⁵ Vgl. auch Bernhardt, Rache 2021, 48: Die Unterscheidung und Trennung von Rache und Strafe sei die entscheidende Begriffsarbeit der Aufklärung gewesen (unter Referenz auf Johannes Lehmann).

¹²⁶ Vgl. auch Bernhardt, Rache 2021, 15.

¹²⁷ Vgl. Vidmar, *Retribution*; Turner/Schlee, Einleitung, 19. Auch soziologische oder anthropologische Positionen begreifen die Strafe (als Vergeltung) von der Rache her und sehen eher eine ‚gleitende Skala‘ zwischen beiden als eine klare Grenze (vgl. Jung, Rache, 385 f. über Durkheim, Elias und Foucault). Während das moderne Strafrecht geradezu davon lebt, „die Rache als okulte, repressive und subversive Praktik zu diskreditieren“ (Jung, Rache, 387 über Verdiers Sichtweise, vgl. auch Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 9), bezweifeln diese anderen Perspektiven eine solche Entmischung und verteidigen die Rache oder betrachten das moderne Strafrecht skeptisch, wie oben gezeigt wurde. „Insofern besteht eine der Schwierigkeiten der Diskussion darin, daß die Begriffe, mit denen wir umgehen, nicht trennscharf voneinander abgeschichtet werden können und – je nach Kontext – unterschiedliche Assoziationen auslösen.“ (Jung, Rache, 389).

¹²⁸ Vgl. Hermann, Art. Strafe V., 1759 f.

¹²⁹ Eine ähnliche Entscheidung fällt Bernhardt, Rache 2021, 41. Vgl. auch eine ausführliche Ausleuchtung des Begriffsfelds bei Bernhardt, Rache 2021, 47–61.

¹³⁰ Vgl. Dudenredaktion, Art. *Retribution*.

1.2.4 Apologie oder Klage – in welcher Haltung über Rache und Vergeltung schreiben?

„Rache und Vergeltung“ bilden ein heikles Thema, das seinerseits ambivalente Assoziationen, politische Verortungen und divergente Emotionen aufruft. Wie ersichtlich wurde, handelt es sich zudem um ein Thema, zu dem im Moment vielfältige Literatur entsteht – aus unterschiedlichen Interessen, Theorieansätzen und Disziplinen heraus. Das macht es nötig, eingangs zu klären, worin die eigene Perspektive und das eigene Interesse bestehen. In welcher Haltung also soll dieses Buch geschrieben werden?

Zunächst zu den Haltungen, die nicht eingenommen werden sollen. Der Verdacht liegt nahe, mit dieser Studie sollten Rache und Vergeltung verteidigt werden – eine restaurative Apologie der Vergeltung gegenüber der Vergebung, des Harten gegenüber dem Weichen, der Rache gegenüber der Liebe, eine *law-and-order*-Haltung. Eine Rehabilitation wäre auch denkbar von den Opfern aus gedacht – als ob Opfersein Rache und Vergeltung ohne Weiteres legitimiere. Eine andere Haltung wäre die einer einführend-verstehenden Therapeutin, die die Ursachen für ein pathologisches Phänomen erkundet und nach Heilungsmöglichkeiten fragt. Denkbar wäre auch ein kopfschüttelndes Bedauern, dass der Mensch nun mal so sei und Rache und Vergeltung brauche. Weitere ließen sich aufzählen.¹³¹

Das Anliegen *dieser* Studie ist es, zunächst die Renaissance des Themas – und auch die Renaissancen affirmierender Positionen – für die Theologie wahrzunehmen und sich davon zu einer systematischen Reflexion anregen zu lassen. Dabei können Resonanzflächen in der theologischen Tradition entdeckt werden, die bisher noch nicht in einen systematischen Zusammenhang mit dem Thema gebracht worden sind. Es können aber auch entscheidende Abgrenzungen zwischen den Perspektiven explizit werden.

¹³¹ Auch eigene Psychomechanismen und unbewusste Voreinstellungen, wie sie die Psychoanalytikerin Angela Kühner beobachtet, sind nicht auszuschließen (vgl. Kühner, Rache, 67–69): Ein Psychoanalytiker gibt zu: Er möchte in seiner Arbeit an Rachewünschen beweisen, dass Einsicht das Grauen besiegen kann (vgl. Kühner, Rache, 78). Andere haben berechtigte Angst vor Handlungen der Rache und versuchen deswegen, auch den Rachewunsch oder das Rachebedürfnis herabzusetzen (vgl. Kühner, Rache, 79). Kühner selbst empfindet einen Verteidigungsimpuls, der durchaus typisch sei – ebenso wie ein Ordnungsimpuls, der etwa pathologische und weniger destruktive Rache unterscheiden will (vgl. Kühner, Rache, 76 f.).

1.3 Ziel und Aufbau

In der vorliegenden Arbeit soll also die Renaissance des Themas von Rache und Vergeltung wahrgenommen – insbesondere die Bewertungsverschiebungen, die damit einhergehen – und das Verhältnis der Evangelischen Theologie dazu geklärt werden. Dazu werden Blicke in die eigene Tradition genauso zu werfen sein wie in aktuelle interdisziplinäre Diskurse. Ziel ist es, ein differenziertes theologisches Statement dazu zu entwickeln, Entwicklungen in anderen Disziplinen mit theologischen Termini zu beschreiben und eigene unverzichtbare Unterscheidungsleistungen einzubringen.

Im Folgenden werden die Ebenen der ‚Wiederkehr der Rache‘ in der Theoriebildung nacheinander abgeschritten: Emotionen, Überzeugungen und Praktiken. Der Reihenfolge liegt kein Anspruch auf sachlogischen Primat zugrunde. Weder soll damit ausgedrückt werden, dass kausal oder auch nur temporal gesehen zuerst Emotionen den Menschen bestimmen, noch, dass Emotionen und Überzeugungen bloße Vorstufen für Praktiken darstellen, die alle Aspekte integrierten. Vielmehr zeigt sich in der spezifischen Diskurslage, dass der Emotionendiskurs am ehesten unabhängig von den anderen beiden dargestellt und behandelt werden kann, während der straftheoretische Diskurs sehr explizit auf den Emotionendiskurs rekurriert und diesen zur Stützung eigener Argumentationen aufnimmt. Daher wird zunächst die Ebene der Emotionen behandelt, danach die der Überzeugungen. Die Diskurse, die auf der Ebene der Praktiken ansetzen, nehmen zum Teil auch auf den Emotionendiskurs Bezug, allerdings nicht in so prominenter Weise, dass der Teil nicht auch vor die beiden anderen hätte gesetzt werden können. Es mag von gewisser Plausibilität sein, dass Emotionen und Überzeugungen in Handlungen münden; Vertreterinnen der entsprechenden Paradigmen würden jedoch umgekehrt genauso behaupten wollen, dass Praktiken vor und unabhängig von jeder Emotion reproduziert werden, ohne dass das Überzeugungssystem überhaupt tangiert wird. Unter der Notwendigkeit, das von gegenseitigen Abgrenzungen und Bezugnahmen in Spannung gehaltene Dreieck dieser Ebenen in eine lineare Reihenfolge zu bringen, wurde für die vorliegende Arbeit nun die Reihenfolge Emotionen – Überzeugungen – Praktiken gewählt.

1.4 Mehrwert für die Systematische Theologie

Die interdisziplinäre, aktuelle Relevanz des Themas ist inzwischen hinlänglich deutlich geworden. Auch, dass die Neubewertung von Phänomenen der Rache und Vergeltung als Herausforderung an die Theologie wahrgenommen und be-

antwortet werden soll, wurde schon gesagt. Worin aber könnte der Mehrwert für die Theologie selbst bestehen?

Um das zu erhellen, lohnt ein kurzer Blick auf die Kontexte, die Rache und Vergeltung in der Systematischen Theologie im Moment thematisieren. Im Moment nämlich wird die Thematik entweder als materiaethisches Problem in spezifischen Bereichsethiken wahrgenommen oder als grundsätzliches Strukturproblem in dogmatischen Loci, und dort vor allem in Bezug auf das Rächen und Vergelten Gottes. Dazu kommen allgemein-ethische Thematisierungen (Rache und Vergeltung im Gegenüber zu Liebe, Vergebung u. a.). Dieser Befund sei kurz ausgeführt.

Was die *materiaethischen* Bereiche angeht, befasst sich die *Rechtsethik* von jeher mit der Theorie der Strafe, entsprechend auch mit der Vergeltungstheorie der Strafe.¹³² Während dieser Theorie große Skepsis entgegenschlägt, erkennen dennoch viele theologische Beiträge das begrenzte Recht des Vergeltungsgedankens an und arbeiten oft in einer Kombination mehrerer Theorien oder Momente daraus.¹³³ Die Wiederkehr des Retributivismus hingegen wurde hier noch kaum wahrgenommen.¹³⁴

In der *Friedensethik* werden nach wie vor Stellenwert und Reichweite des Konzepts des gerechten Krieges verhandelt und dem Konzept des gerechten Friedens gegenübergestellt, das seinerseits diskutiert wird.¹³⁵ Seit Beginn des Ukraine-Kriegs hat das Thema neue Brisanz erfahren und die Positionierung der evangelischen Ethik zwischen diesen Konzepten neu zur Disposition gestellt.¹³⁶ Die Terminologie der ‚Vergeltung‘ oder des ‚Vergeltungsschlages‘ stammt in die-

¹³² Vgl. die einschlägigen Einträge in den theologischen Standardlexika zu Rache, Strafe, Todesstrafe und Schuld: Stolz, Art. Rache, 86 f.; Track, Art. Strafe V., 210–214.215–217; Schuck, Art. Strafe (dieser RGG-Artikel zu Strafe konzentriert sich im theologiegeschichtlich-dogmatischen Teil sogar ausschließlich auf Strafe im rechtlichen Sinn); Gräb-Schmidt, Art. Todesstrafe; Radtke, Art. Schuld, 1021; Bondolfi, Art. Todesstrafe, 86; Hilpert, Art. Strafe. Für weitere Literatur vgl. unten, 3.3.

¹³³ Für Vereinigungstheorien vgl. Beintker, Schuld; Körtner, Strafe (dort auch weitere Vertreter in Anm. 48). Kritisch: Lienemann, Verbrechen, hier 260. Für eine Kombination von Wahrheitsmomenten der verschiedenen Theorien vgl. Reuter, Rechtsethik, 179; Huber, Gerechtigkeit, 403–408; Huber, Rechtsethik, hier 177–182; Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 70 f.

¹³⁴ Vgl. Teuchert, Strafen.

¹³⁵ Vgl. beide Paradigmen gegenüberstellend die EKD-Denkschrift Evangelische Kirche in Deutschland, Aus Gottes Frieden; Strub/Grotefeld, Pazifismus; Werkner/Liedhegener, Gerechter Krieg; Strub, Spannungsfelder; Reuter, Recht und Frieden, 58–82; Jäger/Strub, Frieden; Schockenhoff, Ende, 104–331.501–741; Frey, Friede; Werkner, Dilemma; Kronenberg, Frieden; Oberdorfer, Gerechtigkeit; Raiser, Ethik. Zu verschiedenen Aspekten des ‚gerechten Friedens‘ sind viele weitere Publikationen erschienen, etwa durch die Heidelberger Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (insbesondere hg. von Ines-Jacqueline Werkner).

¹³⁶ Vgl. zuletzt z. B. Werkner, Friedensethik.

sem Bereich aus der Ära des nuklearen Abschreckungsgleichgewichts im Kalten Krieg (Doktrin der *massive retaliation*).¹³⁷ Der Begriff ‚Vergeltung‘ ist inzwischen in den Hintergrund getreten und Fragen nach der Legitimität und Reichweite von Selbstverteidigungseinsätzen, die auf Offensivangriffe reagieren, gewichen; später – zumindest bis Ausbruch des Ukraine-Krieges – noch mehr der Frage nach humanitären Interventionen und internationalen bewaffneten Friedensmissionen, die auf Gewalt im Inneren eines anderen Staates reagieren.¹³⁸

Schließlich ist der gesamte *Versöhnungsdiskurs* zu nennen, der sich häufig um nach-genozidale Gesellschaften entwickelt, aber auch mit Elementen wie dem Täter-Opfer-Ausgleich, wie es ihn als Alternative zur strafrechtlichen Sanktion auch in Deutschland gibt, oder Mediation und anderen Konfliktlösungsstrategien in Zusammenhang steht.¹³⁹ Besonders an Wahrheits- und Versöhnungskommissionen nach Fällen kollektiver Unrechtspraxis lässt sich beobachten, wie ein christlich geprägtes Versöhnungsideal über Protagonisten wie Desmond Tutu ausgespielt wurde und wo das Reziprozitätsmoment nach Geltung verlangte.¹⁴⁰

Allgemein-ethisch werden Rache und Vergeltung im Kontext von – und zumeist im Kontrast zu – Nächsten- und Feindesliebe und zu Vergebung angesprochen.¹⁴¹ Wie sich vergeltende Gerechtigkeit zur biblischen Vorstellung von Gerechtigkeit

137 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, *Aus Gottes Frieden*, 73; Reuter, Art. Abschreckung; Reuter, *Recht und Frieden*, 108; Schockenhoff, *Ende*, 75–81. Neuer zum Thema nukleare Abschreckung: Werkner/Hoppe, *Abschreckung*.

138 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, *Aus Gottes Frieden*, 71–79. Vgl. exemplarisch ferner Reuter, Art. Abschreckung; die Beiträge von Merker und Bleisch in Strub/Grotefeld, *Pazifismus* (Merker, *Theorie*; Bleisch, *Intervention*); Werkner/Kronfeld-Goharani, *Der ambivalente Frieden*; Werkner/Rademacher, *Menschen*; Reuter, *Recht und Frieden*, 158–172. 173–191; Schockenhoff, *Ende*, 673–703. Ähnliche Fragen von Vergeltungsmaßnahmen, nämlich z. B. Strafzöllen, erscheinen in Fragen des globalen Handels (vgl. Sautter, Art. *Weltwirtschaftsordnung*).

139 Mit explizitem Bezug zu Rache oder Vergeltung vgl. z. B. Falcke, *Verdrängen*; Klein, *Rache*; Reuter, Art. *Versöhnung*; Müller-Fahrenholz/Käßmann, *Versöhnung*; Wüstenberg/Beljin, *Verständigung*.

140 Vgl. Tutu, *Zukunft*; zur Diskussion und Problematisierung vgl. Eisikovits, Art. *Transitional Justice*, Punkt 1.1 und 3.1; Minow, *Vengeance*; speziell zur Frage der christlichen bzw. religiösen Dimension in solchen Prozessen vgl. z. B. Leiner, *Beichte*; Brudholm/Cushman, *Religious*.

141 Vgl. Honecker, *Einführung*, 102 zu Grundlagen der Ethik (‚gute Werke‘); Schockenhoff, *Grundlegung*, 306.318 zur *Liebe* als Tugend/Grundhaltung des Glaubens. Laut dem RGG-Artikel zu Feind/Feindesliebe ist die ethische Konkretion der Feindesliebe der Gewaltverzicht und der Verzicht auf Vergeltung (vgl. Körtner, Art. *Feind/Feindesliebe*, 59). Härle erkennt in der Goldenen Regel den in der Geschichte der Ethik entscheidenden Schritt, das Talionsprinzip zu überwinden, das Rache und Vergeltung nur habe begrenzen können. Höhere ethische Leistungsfähigkeit erkennt Härle aber noch im Liebesgebot (vgl. Härle, Art. *Goldene Regel*, 1078; zur Goldenen Regel s. u., 4.4.3.2). Der TRE-Artikel zu *Liebe* (ethisch) referiert die Auseinandersetzungen um die universale Reichweite eines Liebes-Ethos (gegenüber einem Ethos der Institutionen beispielsweise), u. a. bei Nietzsche und Gehlen, wobei bei Nietzsche das Liebes-Ethos als Ideologie enttarnen will,

verhält, wie hier biblische und andere antike, auch hellenistische Vorstellungen insgesamt zueinander stehen, welchen Ort die aristotelischen Gerechtigkeitskategorien in einer christlichen Ethik einnehmen können, wird am Zentralbegriff der Gerechtigkeit diskutiert.¹⁴²

In der *Dogmatik* wird die Frage nach der Vergeltung besonders in der Soteriologie und Kreuzestheologie¹⁴³ (durch den Tod Jesu Christi ist die Sünde ‚abgegolten‘ – ist das eine sinnvolle Redeweise?), in der Eschatologie¹⁴⁴ (gibt es ein Gericht ‚nach Werken‘?) und in der Gotteslehre¹⁴⁵ (kann man angesichts der Rechtfertigungslehre überhaupt von einem vergeltenden Gott reden? Hat Gott Rachegefühle?) gestellt. Für Fragen des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, der Verkündigung Jesu zur Tora, ferner auch Judentum und Christentum, Kirche und Israel kann das Thema der Gerechtigkeit Gottes in mehreren Loci der Dogmatik eine Rolle spielen.¹⁴⁶ Die allgemein-ethischen Themen wie Vergeltungsverzicht, Vergebung und Nächstenliebe erscheinen wieder in der Ekklesiologie.¹⁴⁷

indem er u. a. auf den bleibenden Wunsch nach Rache durch Gott verweist (vgl. Ringeling, Art. Liebe, 177–179). Vgl. auch Schwarz, Art. Luther, 583 f.; Kuhlmann, Art. Ethik, 304.

Zu diesen Einordnungen in Grundlagenartikeln und -werken der Theologie kommt die philosophische Debatte um *Vergebung*. Zu den Bestimmungen von Vergebung, die als Ansätze vertreten werden, zählt u. a. die Überwindung retributiver Emotionen und der Verzicht auf Strafe, Vergeltung oder Rache. Vgl. einführend und für entsprechende Literatur: Hughes/Warmke, Art. Forgiveness. Vgl. in exemplarischer Gegenüberstellung von Vergebung und Retribution/Rache Govier, Forgiveness; Holmgren, Forgiveness.

142 Vgl. Dabrock u. a., Kriterien, als Band im Ganzen, darin neben den exegetischen Beiträgen (Thiel, Gerechtigkeit; Balz, Gerechtigkeit) v. a. Jähnichen, Gerechtigkeit als Tugend; gebündelt vgl. Dabrock, Gerechtigkeit; vgl. auch Bedford-Strohm, Art. Gerechtigkeit; Huber, Gerechtigkeit, 179–199; Wenz, Christus, 18–20.256.

143 Vgl. Korsch, Art. Versöhnung, 22; erneut Reuter, Art. Versöhnung, 40 und Gunton, Art. Erlösung; außerdem Korthaus, Kreuzestheologie, 65 f.; Basse, Kreuzestheologie, 27; Thaidigsmann, Gott, 118; Assel, Theologia crucis, 204; Koslowski, Endangst; Sattler, Erlösen; Janowski, Allerlösung, 459–468.

144 Vgl. Sparn, Art. Hölle; Werbick, Art. Erlösung, 241; Lang, Art. Hölle, 172; Koslowski, Endangst; Nitsche, Eschatologie; Klassen, Deutung, 137.221 f.; Thielicke, Mensch, 652; Janowski, Allerlösung, explizit 459–468; Etzelmüller, Rede, 262–265.

145 Insbesondere ist die Literatur zum Zorn Gottes hier relevant; vgl. aus der neueren Theologie Miggelbrink, Zorn; Volkmann, Zorn; Härle, Rede; Dalferth, Leidenschaften (Kapitel C: „Vom Zorn Gottes. Grundlinien einer Gottesmetapher“); Klassen, Deutung, 102 f. In diesem Zusammenhang auch in der Systematischen Theologie rezipiert: Janowski, Gott.

146 In der Christologie z. B. bei Wenz, Christus, 18–20.

147 Vgl. Neebe, Art. Kennzeichen der Kirche, 928; Häring, Art. Kirche, 351. Als Schauplatz der Auseinandersetzung um Vergeltungsverzicht als Kennzeichen der Kirche und Vergeltung oder Strafe als Mittel des Rechts kann das Kirchenrecht gelten, vgl. Pahud de Mortanges, Vergebung; Zehner, Forum.

Der Mehrwert einer Herangehensweise, wie sie in dieser Arbeit gewählt wird, liegt nun darin, die Breite der Thematik angesichts der disziplinenübergreifenden ‚Wiederkehr der Rache‘ aufzumachen und Rache und/oder Vergeltung als eigenes anthropologisches Grundphänomen darzustellen. Obwohl in einer systematischen Denkweise alle diese Themen anthropologische Relevanz haben, bietet sich gegenüber der bisherigen materiaethischen, allgemein-ethischen und dogmatischen Verhandlung doch auf diese Weise etwas Neues an, das der anthropologischen Tiefendimension des Themas von Rache und Vergeltung nachgeht. Denn genau auf diese Dimension setzen die verschiedenen Richtungen der ‚Wiederkehr der Rache‘, wie im Folgenden deutlich werden wird. Abgesehen davon, diese Rehabilitationsbewegung auf dem Feld der Anthropologie gebündelt für die Theologie sichtbar zu machen, liegt der Mehrwert dieser Arbeit daher in der anthropologischen Perspektive auf Phänomene im Umkreis von Rache und Vergeltung. Es wird in den einzelnen Teilen theologisch-anthropologisch zu argumentieren und am Ende die neue Wertschätzung von Rache und Vergeltung aus der Sicht theologischer Anthropologie kritisch zu würdigen sein. Das Thema betrifft dabei insbesondere die menschliche Sozialität, d. h. den Menschen in seinen Beziehungen zu anderen.

2 Emotionen

2.1 Rache und Vergeltung als emotionales Phänomen

Wie eingangs deutlich wurde, sahen und sehen bestimmte Zugriffsrichtungen den Schlüssel zur Deutung der Rache in deren Emotionalität. Das war möglich, weil Rache von jeher als ein hochemotionales Phänomen gilt: „als ein Gefühl, das unterdrückt werden muss, als ein rohes und eben nicht zivilisiertes Handeln, dem Einhalt zu bieten [sic] ist, wenn ein friedliches Zusammenleben möglich sein soll.“¹ Irrationale Übermäßigkeit, unkontrolliertes Dreinschlagen und in der Folge potenzierte Gewalt werden auf die Emotionalität des Phänomens zurückgeführt. Genau deswegen wurde ‚Rache‘ – im Gegensatz zu ‚Vergeltung‘ – etwa aus dem Gegenstandsbereich rechtsethischer Begründungsarbeit ausgeschlossen. Emotionsfrei sei zu verfahren: ohne Ansehen der Person, nach zuvor festgesetzten Strafkatalogen, in strenger Proportionalität zum Vergehen und in einem Forum unabhängiger Rechtsauslegung.² Lange Zeit funktionierte die Verteidigung des Retributivismus in der Strafrechtstheorie über die Abgrenzung zur Rache als dem emotionsgeladenen, übermäßigen, irrationalen Phänomen, das gerade mit dem eigenen Vergeltungsparadigma nicht gemeint sei.³ Hier wie andernorts ist es also gerade die Emotionalität, die Rache moralisch verwerflich zu machen scheint und auf die insbesondere ihre destruktiven Folgen zurückgeführt werden.

2.2 Der ‚emotional turn‘ und die Verschiebung in der Bewertung von Emotionen generell

Nun könnte man diese Abgrenzung mitvollziehen und sich ausschließlich mit dem Phänomen der Vergeltung, das genauer zu definieren wäre, auseinandersetzen. Inzwischen lässt sich allerdings eine weite Landschaft ausdifferenzierter Emotionsdiskurse nicht mehr ignorieren.

Galten zuvor Emotionen als ‚das Andere‘ zur Rationalität und als tendenziell problematisch, haben die Geistes- und Humanwissenschaften inzwischen einen

¹ Paul, Rache, 23.

² Dass die kühle Seite, die Vergeltung, mindestens so beängstigen kann wie die heiße Rache, wenn man an ein mechanisch ablaufendes Räderwerk im Namen einer sakrosankten Gesetzmäßigkeit denkt, sei an dieser Stelle dahingestellt.

³ Zur veränderten Einschätzung von Emotionen s. u., 3.2.3.

‚emotional‘ oder ‚affective turn‘ durchlebt.⁴ Selbst die Psychologie musste Emotionen in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts erst als ihr Thema entdecken, nachdem lange das Verhalten (Behaviorismus) und das Erkennen (Kognitivismus) im Mittelpunkt standen.⁵ Seit über zwanzig – oder inzwischen eher dreißig – Jahren hält sich der ‚emotional turn‘ mittlerweile stabil.⁶

Diese Richtung, die sich selbst als Paradigmenwechsel versteht, will nicht nur Emotionen thematisieren und als eigenen Untersuchungsgegenstand etablieren. Es handelt sich vielmehr um eine grundlegende Aufwertung von Emotionen, die sich auf alle Ebenen der Rede vom Menschen auswirkt.

Robert C. Solomon, einer der Protagonisten des *emotional turn* in der Philosophie, markiert den darin enthaltenen Bruch mit der Tradition folgendermaßen:

The passions have been generally agreed to be primitive and ‘natural,’ disruptive and irrational, lacking in judgment and purpose or reason, without scruples, and sometimes shockingly short of taste.⁷

Dagegen hat sich nun insbesondere die Auffassung durchgesetzt, dass Emotionen keineswegs irrational seien. Nach einer langen Phase des cartesischen Dualismus werden seit den 60er Jahren Emotion und Kognition nicht mehr als Gegensatz gesehen. Die sogenannten *appraisal*-Theorien, wie sie beispielsweise von Nussbaum⁸,

4 Die Fülle der Literatur lässt sich nicht mehr im Einzelnen aufführen. Exemplarisch vgl. für die Philosophie Döring, Philosophie, für die Soziologie vgl. Scherke, Emotionen; für die Geschichtswissenschaft Frevert, Geschichte; für die Kulturwissenschaft Ermert, Gefühl. Vgl. als summarische Aufzählungen z. B. Barth/Zarnow, Projekt, 4, Anm. 7; Barth, Dogmatik, 83, Anm. 35.

Als Gründe für das Interesse an Emotionen in der internationalen geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung seit der Jahrtausendwende nennt Biess, Republik, 27 die Suche nach einem neuen Anker geisteswissenschaftlicher Analyse im Gefolge des *Poststrukturalismus* der 1990er Jahre, den Aufstieg der *Neurowissenschaften* und bildgebender Verfahren und eine neue Sensibilität für die *politische Wirksamkeit* von Emotionen, insbesondere nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001. Barth/Zarnow, Projekt, 3 f nennen ebenfalls die Hirnforschung, in der Philosophie aber noch genauer ein moralphilosophisches Interesse an der *Motivationskraft* der Gefühle, immanente Korrekturen an der *theory of mind* und die Öffnung für eine neue *Phänomenologie der Leiblichkeit*, was die Schulen übergreifende Produktivität des Themas aufweist.

5 Vgl. Huizing, Scham und Ehre, 30.

6 Vgl. Huizing, Scham und Ehre, 27; Christiane Tietz stellt fest, dass Gefühle in vielen Geisteswissenschaften verstärkte Aufmerksamkeit erfahren haben und spricht von einer „Renaissance der Gefühle“ (Tietz, Renaissance).

7 Solomon, Passions, xvi.

8 Vgl. Nussbaum, Upheavals.

de Sousa⁹, Solomon¹⁰ vertreten werden, erkennen in Emotionen ein „Beurteilungs- oder Werturteil“ (*appraisal*), das „Dingen und Personen außerhalb der eigenen Kontrolle eine besondere Bedeutung für das eigene Wohlergehen zuweist“¹¹. Sie verstehen Emotionen als Teil eines affektiv-kognitiven Zugangs zur Welt.¹² Emotionen leisten demnach einen konstitutiven Beitrag zu Erkenntnis und Orientierung in der Welt.

Die enge Verbindung von Emotion und Kognition ist zwar nicht unbestritten geblieben. Insbesondere aus den Neurowissenschaften kam die konkurrierende Sichtweise auf, Emotionen als physiologische, vorbewusste Reaktionen zu begreifen. So vertritt z. B. Antonio R. Damasio eine somatische Emotionentheorie, die sich gegen die kognitivistische Emotionentheorie wie bei Martha Nussbaum wendet.¹³ Um Emotionen gegenüber Überzeugungen unterscheidbar zu halten und wiederum einer „Überintellektualisierung“ zu entgehen, verstehen neuere Ansätze Emotionen als Wahrnehmungen, die zwischen sinnlicher Perzeption und prädikativen Urteilen eine Mittelstellung einnehmen.¹⁴ So ist ein lebhafter Diskurs um das Verhältnis von Emotionalität und Rationalität entstanden.¹⁵ Man kann aber sagen, dass die Überwindung des cartesischen Dualismus zwischen Emotion und Kognition in den Geisteswissenschaften zum generell akzeptierten Stand der Dinge gehört. Emotionen von vornherein als irrational abzutun, ist jedenfalls nicht mehr möglich.

Eine weitere wichtige Erkenntnis des *emotional turn* betrifft die kulturelle Prägung von Emotionen. Zwar bestehen auch hier Gegentheorien, die von der Universalität der Emotionen ausgehen.¹⁶ Gerade von der neurobiologischen Warte aus bietet es sich an, auf die physiologische Basis als unabhängig von Ort und Zeit gegen die historisch-kulturelle Bedingtheit von Emotionen abzuheben.¹⁷ Wie der Emotionshistoriker Frank Biess treffend feststellt, sind es aber die kulturorientier-

9 Sousa, Rationality.

10 Vgl. Solomon, *Passions*, gegen den Mythos, dass Emotionen „dumb forces beyond our control“ (Solomon, *Passions*, 193) seien; dieser Mythos breche gerade zusammen. Vgl. auch Solomon, *Not passion's slave*.

11 Nussbaum, *Upheavals*, 4, Übersetzung nach Biess, *Republik*, 28.

12 Vgl. Biess, *Republik*, 28.

13 Vgl. Klein, *Gefühl*, 104.

14 Vgl. Barth, *Dogmatik*, 87 f; Döring, *Philosophie*, 50 f.

15 Vgl. als Überblick: Döring, *Moralität*; Döring, *Philosophie*.

16 Die Frage nach kultureller Einbettung oder Universalität von Emotionen gehört wie das Verhältnis Emotion/Kognition zu den zentralen Streitpunkten der Debatte; vgl. Lauster, *Praxisbericht*, 61; Klein, *Gefühl*, 107 f; Haußmann, *Mensch*, 344 f.

17 Vgl. Biess, *Republik*, 27. Es gibt aber auch neurowissenschaftliche Theorien, die Emotionen als kulturell und historisch variabel ansehen (vgl. Biess, *Republik*, 29).

ten Theorien, die für Geisteswissenschaftler interessante Anknüpfungspunkte bieten.¹⁸ Es sind die Theorien, die Emotion und Kognition verbunden sehen und insofern Emotionen auch in einen sinnvollen Zusammenhang mit Wissen, Erfahrung und Kultur zu stellen erlauben.¹⁹ Es kann von Emotionskulturen einer Gesellschaft, einer Epoche, einer Gemeinschaft die Rede sein. Dieser Gedanke hat ebenfalls zahlreiche Arbeiten in den Geisteswissenschaften angestoßen.

In den letzten 30 Jahren hat sich mithin die Reflexion auf Emotionen in der philosophischen Ethik intensiviert, musste doch erst eine breite Tradition rationalistischer Emotionsskepsis überwunden werden – von Platon über die Stoa bis Descartes und Kant.²⁰ Die hohe Bedeutung der Emotionen für die moralische Orientierung wurde im Zuge dessen herausgearbeitet – mit Robert C. Roberts gesprochen: die Ethik wurde emotional. Die Ethik wurde aber auch psychologisch (*moral psychology*), was wiederum in großen Teilen mit einer Rehabilitation der Tugend einherging.²¹

Was die Begrifflichkeit angeht, ist die Verwendung im interdisziplinären Emotionendiskurs uneinheitlich.²² Generell lässt sich festhalten, dass häufig ‚Affekte‘ als schnell vorübergehende, manchmal heftige, körperliche Zustände angesehen werden, während ‚Emotionen‘ als intentional (auf ein bestimmtes Objekt gerichtet) und manchmal anhaltender als Affekte charakterisiert werden.²³ ‚Stimmungen‘ haben kein spezifisches Objekt, können aber umso länger anhalten.²⁴ Der Begriff ‚Passion‘ oder Leidenschaft leitet sich von ‚Pathos‘ ab und zielt auf die passive, nur bedingt kontrollierbare Seite der Emotionen. Der Begriff ‚Gefühl‘, der in der Theologie besonders gebräuchlich ist, wird sehr verschieden verwendet.²⁵ Gefühl kann z. B. eine bewusstwerdende Emotion bezeichnen oder sich auf die Nähe zur Kognition beziehen.²⁶ Da der Gefühlsbegriff vieldeutig ist und von verschiedenen Diskursen unterschiedlich besetzt wird, wird er im Folgenden

18 Vgl. Biess, Republik, 30 f. Es lässt sich auch als Kritikpunkt, den Theologie und Geisteswissenschaften insgesamt sinnvoll in die Emotionsforschung einbringen können, formulieren, dass die neurobiologische Zugangsweise häufig die kulturelle Prägung nicht im Blick hat; so Klein, Gefühl, 113.

19 Vgl. Biess, Republik, 29.

20 Vgl. Lauster, Praxisbericht, 59.

21 Vgl. Roberts, Spiritual emotions, 6–8. Als Beispiel für Zorn (*anger*) in der Abwägung zwischen Tugend und Laster auf aristotelischer Grundlage vgl. Cogley, Study.

22 Vgl. Klein, Gefühl.

23 Vgl. Klein, Gefühl, 150, Hillerdal, Art. Affekt, 597 f.; Günther, Art. Affekt, 613; Huizing, Scham und Ehre, 31; Lauster, Praxisbericht, 60.

24 Vgl. Klein, Gefühl, 150; Wabel/Stamer/Weider, Urteilsbildung, 19.

25 Vgl. Klein, Gefühl, 102 f. 106. 113 f.

26 Ersteres bei Damasio, Zweiteres bei Goldie, vgl. Klein, Gefühl, 106.

nicht verwendet. Wenn es um Rache und Vergeltung geht, legt sich der Begriff ‚Emotion‘ am ehesten nahe, weil Rache und Vergeltung auf ein Objekt gerichtet sind. Im Folgenden wird daher der Begriff ‚Emotion‘ verwendet, es sei denn, es soll ein anderer Aspekt dezidiert hervorgehoben oder die Verwendungsweise eines anderen Diskurses wiedergegeben werden.

Der *emotional turn* hat auch den Impuls zur Exploration einzelner Emotionen gegeben. Die Zuwendung zu konkreten Emotionen empfiehlt sich von der Sache selbst her, denn „[a]ufgrund der Subjektivität des Gefühls und der daraus hervorgehenden Beschreibungsproblematik lässt sich das Wesen des Gefühls nur im konkreten phänomenalen Durchgang durch einzelne Gefühle erfassen.“²⁷ Dazu hat die phänomenologische Philosophie bereits Differenzierungsarbeit geleistet – auch im Fall von Emotionen im Umfeld von Rache und Vergeltung –, die als nächstes in den Blick genommen werden soll.

2.3 Das Spektrum retributiver Emotionen

Im bisherigen Verlauf wurden die Emotionen, die im Zusammenhang mit Rache- und Vergeltungsphänomenen auftreten, unter dem Hilfsbegriff ‚retributive Emotionen‘ zusammengefasst.²⁸ Doch mit welchen Emotionen haben wir es konkret zu tun? Nach Aristoteles ist es der Zorn (ὄργη), der mit Schmerzen nach einer offenkundigen Vergeltung für eine offenkundige Geringschätzung unserer selbst oder eines der Unsrigen durch Menschen, denen dies nicht zusteht, trachtet, ja sogar durch dieses Trachten definiert wird.²⁹ In der gegenwärtigen Literatur bieten Christoph Demmerling und Hilge Landweer in ihrer *Philosophie der Gefühle* ein Kapitel, das Zorn mit anderen ‚Aggressionsaffekten‘ zusammenbindet, was sehr erhellend ist, weil es die einzelnen Affekte zugleich in einen systematischen Zusammenhang bringt. Als Grundlage für die auch hier verwendete Begrifflichkeit und zum Einstieg in das Verständnis der Emotionen, die sich mit Rache und Vergeltung verbinden, sei dieser Differenzierungs- und Systematisierungsvorschlag an dieser Stelle kurz vorgestellt.

Basal sind für Demmerling/Landweer die Affekte *Ärger und Wut*. Sie entstehen, „wenn die Situationsbeherrschung brüchig wird oder gar die eigenen Hand-

²⁷ Lauster, Praxisbericht, 61.

²⁸ So z. B. auch verwendet bei MacLachlan, Resentments, 424; Murphy, Forgiveness, mercy, and the retributive emotions.

²⁹ Vgl. Aristoteles, Rhetorik, 79 f. (Rhet II 1, 1378a). Vgl. auch Griswold, Nature, 157 f.; Wessel, Study, 40. Auch nach Fritz, Zorn, 14 ist der Konnex von Zorn (bzw. Sanftmut) mit Rache traditionell.

lungsabsichten durchkreuzt werden“³⁰, wobei Wut im Vergleich zu Ärger das intensivere Gefühl zu sein scheint.³¹ Beide aber richten sich nicht unbedingt auf ein personales Objekt.³² Man kann sich über einen defekten Computer genauso ärgern wie über sich selbst oder andere Personen. Das ist beim *Hass* anders: „Hass verlangt notwendigerweise ein personales oder personalisiertes Objekt und dieses Objekt wird in einem schwachen Sinne für etwas Schädliches verantwortlich gemacht.“³³ Diese Zurechnung erfolgt aber nicht besonders spezifisch: Es gibt zwar einen Anlass, um jemanden zu hassen, aber gehasst wird die ganze Person. Selbst wenn die ursprüngliche Schädigung bestraft oder gerächt wird, erschöpft sich der Hass nicht darin, sondern bleibt auch danach noch bestehen.³⁴

Auch der *Neid* enthält „eine ausgeprägte soziale Dimension“³⁵, weil der Betroffene etwas Eigenes mit dem vergleicht, was ein anderer hat oder wie ein anderer ist. Die *Eifersucht* setzt sogar noch eine dritte Person im sozialen Gefüge voraus. Verglichen werden hier nicht Eigenschaften oder Besitz, sondern Beziehungen: Liebt jemand mich weniger als er eine andere Person liebt? Insofern setzt Eifersucht eine stärkere Abstraktion voraus als Neid.³⁶

Eine noch größere Abstraktionsleistung liegt aber im *Zorn*, weil dieser die Wahrnehmung von Unrecht voraussetzt. Spezifischer als beim Hass rechnen wir, wenn wir zürnen, Handlungen Personen zu. Deswegen kann der Zorn nach einer Sanktion wie Strafe oder Rache auch verpuffen oder ‚gestillt‘ sein.³⁷ Die Handlungen, die im Zorn anderen zugerechnet werden, sind solche, die wir für ungerecht halten. Es ist also nicht nur die eigene Interessenlage betroffen, sondern auch das Recht, oder das, was als recht und unrecht empfunden wird. Damit wird eine abstrakte interpersonale Ebene betreten.³⁸

Gleiches gilt für die *Empörung*, die die Abstraktion allerdings noch steigert, weil sie auch stellvertretend für andere empfunden werden kann, d. h. ohne selbst geschädigt worden zu sein. Zudem verlangt Empörung kein personales Objekt wie der Zorn: „Ich kann mich zwar auch über jemanden empören, aber ebenso über Verhältnisse, die nicht eindeutig personell zurechenbar, wohl aber

30 Demmerling/Landweer, Philosophie, 307.

31 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 307 f. So auch in einem anderen Differenzierungsvorschlag nach Udo Baer/Gabriele Frick-Baer: Haußmann, Mensch, 327 f.

32 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 308.

33 Demmerling/Landweer, Philosophie, 308.

34 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 308.

35 Demmerling/Landweer, Philosophie, 308.

36 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 308 f.

37 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 308.

38 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 309.

von Menschen gemacht sind.“³⁹ Empörung kann sich also gänzlich auf einer abstrakten interpersonalen Ebene abspielen.

Damit bringen Demmerling/Landweer die Affekte, die zur Gruppe der Aggressionsaffekte gezählt werden, in eine Folge zunehmender Strukturiertheit und Abstraktion. Betreffen alle Aggressionsaffekte das Phänomen Rache und Vergeltung gleichermaßen? Dass Hass und Zorn oder Empörung zu Rachehandlungen motivieren können, wird von Demmerling/Landweer selbst angesprochen.⁴⁰ Sie können auf Ärger und Wut basieren, die aber selbst noch nicht personal genug ausgerichtet sind, um zu solchen Handlungen zu führen. Dazu muss kommen, so wird hier impliziert, dass eine spezifische Person, eine Personengruppe oder eine personalisierte Größe (zu denken wäre an ‚den Staat‘, ‚das System‘ o. ä.) zum Fokus des Affektes wird und sich eben dadurch Ärger und Wut zu Zorn oder Hass wandeln. Das kann dazu genügen, dass der Affekt in aggressive Handlungen umgesetzt wird, die von den Betroffenen als Rache oder Vergeltung für eine Schädigung verstanden werden.

Wir haben es also bei Phänomenen im Umkreis von Rache und Vergeltung im Sinn dieser Kategorisierung mit Zorn oder Hass zu tun, die zwar die Ausrichtung auf eine Person teilen und mit direkter Zurechnung von Verantwortung verbunden sind. Der Zusammenhang mit Rache scheint beim Zorn aber enger als beim Hass, da Zorn in stärkerem Maße wegen einer bestimmten Tat Verantwortung zurechnet. Deswegen kann sich Zorn nach einer Rache- oder Vergeltungshandlung erschöpfen, während Hass weiter anhält, weil er sich auf die ganze Person richtet. Hass kann sich unter Umständen eine schädigende Handlung als Rache oder Strafe zurechtlegen, ist aber letztlich weniger an einem konkreten Anlass orientiert.⁴¹

Mit der Zurechnung von Verantwortung für ein Unrecht kommt eine Ebene in den Blick, die in der Systematisierung von Demmerling/Landweer von Gewicht ist: der Bezug zu moralischen Wertungen. Nicht nur hängen manche der Aggressionsaffekte für die betroffene Person selbst mit einem moralischen Urteil zusammen, sie werden gerade deswegen auch gesamtgesellschaftlich anders moralisch gewertet. Hass z. B. wird nach Demmerling/Landweer kulturell weitgehend verachtet. Das bedingt, dass ein solcher Affekt mit Zorn und Empörung als ‚Deckaf-

³⁹ Demmerling/Landweer, Philosophie, 309.

⁴⁰ Vgl. erneut Demmerling/Landweer, Philosophie, 308.

⁴¹ Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 14 grenzt Hass daher ganz vom Phänomen der Rache ab: „La haine n'est pas le ressort de la colère vengeresse, car la haine veut la suppression de l'autre purement et simplement, mais la colère n'est pas séparable d'un langage.“ Hass will also den anderen nur vernichten, Zorn – so ist im Sinn des oben Folgenden *colère* hier zu übersetzen – richtet sich auf ein artikulierbares Unrecht.

fekten‘ überlagert und so moralisiert und ideologisiert wird.⁴² Affekte, die allein auf der personalen Ebene beruhen, werden so manchmal vertuscht und zugleich legitimiert.⁴³ Zorn und Empörung gelten hier als die „klassischen Unrechtsaffekte“⁴⁴. Sie sind von einer Ächtung oder Tabuisierung weit entfernt.⁴⁵ Zorn kann gerecht sein, Hass nicht.⁴⁶ Auf diesen Umstand gründen sich ganze ethische Systeme wie das des Leibphänomenologen und Emotivisten Hermann Schmitz, der Zorn und moralische Scham als rechtlich-ethische Grundgefühle bestimmt und sie als Keimzelle des Moralischen im Ganzen ansieht.⁴⁷ Auch im „Empört euch!“ Stéphane Hessels, des ehemaligen Résistance-Kämpfers, und in dessen populärer Aufnahme wird impliziert, dass Empörung über Unrecht eine moralisch gute Sache ist: Bedenklich ist eher die Gleichgültigkeit oder Trägheit und das mangelnde Engagement als die Empörung, die zum Widerstand motiviert, Werte hochhält und gegen Unrecht protestiert.⁴⁸

Dass Zorn und Empörung als Nervenreizungen des Sinnes für Recht und Unrecht zu charakterisieren sind, ist auf einer allgemeineren Ebene eine erste wichtige Einsicht für den ethischen und theologischen Umgang mit retributiven Emotionen in Theorie und Praxis.⁴⁹ Die zweite, die sich hier unmittelbar anschließt, ist es aber nicht minder. Wenn die Verletzung einer Norm als Legitimationsgrund für die eigene Aggression herangezogen wird, ist es für die Person selbst kaum noch zu unterscheiden, „ob das Gefühl, welches das Handeln bestimmt, dann wirklich Empörung ist oder doch eher Hass“⁵⁰. Ähnlich wäre es bei Neid und Eifersucht, die ebenfalls nicht zu den unter bestimmten Bedingungen akzeptierten Affekten zählen und folglich weiterer Legitimation bedürfen. Der Neidaffekt kann mit der allgemeinen Ungerechtigkeit ungleicher Güterverteilung einen normativen Legitimationsgrund finden; die Eifersucht etwa in der Norm monogamer Partnerschaft. Neid und Eifersucht sind Spielarten aggressiver Affekte mit besonderen sozialen Konstellationsstrukturen und können in Handlun-

42 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 299.

43 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 299.

44 Demmerling/Landweer, Philosophie, 299.

45 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 301.

46 Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 289.

47 Vgl. Landweer, Art. Gefühl/moral sense, 370; Schmitz, Gegenstand, 340; Huizing, Scham und Ehre, 28.

48 Vgl. Hessel, Empört Euch; Hessel/Vanderpooten/Kogon, Engagiert Euch; Hessel/Kogon, Empörung; Peitz/Peters-Messer, Empört Euch.

49 Auf die „starke Normativität gegenüber der Wut aus religiöser Perspektive“ macht Haußmann, Mensch insgesamt nachdrücklich aufmerksam (Zitat: Haußmann, Mensch, 330). Vgl. speziell Haußmann, Mensch, 343–345.

50 Demmerling/Landweer, Philosophie, 299.

gen einfließen, die als Rache oder Vergeltung deklariert oder wahrgenommen werden. Somit kann sich hinter einer Rache- oder Vergeltungshandlung nicht nur Zorn verbergen, sondern auch Hass, Neid und Eifersucht, auch wenn diese als Zorn oder Empörung ausgewiesen werden. Das betroffene Emotionenspektrum bewegt sich auf einem Kontinuum; aus der Innenperspektive lässt es sich nicht ohne Weiteres unterscheiden.⁵¹ Schwer sind primäres Empfinden und geradezu instantan auftretende Rationalisierungsstrategie auseinanderzuhalten.

Beides hat daher guten Grund: von ‚retributiven Emotionen‘ im Ganzen zu sprechen, insofern sie sich mit einem Drängen auf Rache oder Vergeltung verbinden, und auf die Unterscheidungskriterien zu achten, die hier aufgestellt wurden. Die Differenzierungen durch Abstraktion – etwa vom eigenen Betroffensein – und besonders durch Moral können genutzt werden, um Emotionen im Umkreis von Rache und Vergeltung moralphilosophisch zu rehabilitieren, wie als nächstes zu sehen sein wird. Sie können allerdings auch – und das bleibt mit Demmerling/Landweer zu bedenken – im eigenpersonalen Erleben im Dienst moralischer Selbsttäuschung verwischt werden.

2.4 Die Verschiebung in der Bewertung retributiver Emotionen

Um nun deutlich zu machen, worin die ‚Wiederkehr der Rache‘ in Bezug auf Emotionen aus dem eben eröffneten Spektrum besteht, muss die Verschiebung nachgezeichnet werden, die sich hier in den letzten 20 bis 30 Jahren in der Moralphilosophie ereignet hat.⁵²

Zwei Kernfragen lassen sich in der *moral psychology* ausmachen, die für diese Arbeit besonders relevant sind. Anhand dieser Kernfragen lässt sich die Verschiebung in der Bewertung retributiver Emotionen im Folgenden aufschlüsseln.

51 In der Emotionsforschung ist der Streit darum, wie distinkt ‚diskrete‘ Emotionen sind, einer der heftigsten; vgl. Hutcherson/Gross, *Emotions*, 719.

52 Vgl. Ben-Ze’ev, *Envy*, 148: “The moral status of emotions has recently become the focus of various philosophical investigations. Certain emotions that have traditionally been considered as negative, such as envy, jealousy, pleasure-in-others’-misfortune, and pride, have been defended. Some traditionally ‘negative’ emotions have even been declared to be moral emotions.” (vgl. auch die dort angegebene Literatur). Vgl. speziell für die rege Diskussion um *resentment* MacLachlan, *Resentments*, 422: “Indeed, with new attention to the affective dimensions of wrongdoing, philosophers have revalued a rather notorious reactive attitude – resentment – demonstrating how it can be good and even virtuous”. MacLachlan kann inzwischen sogar von einer ‚Standardtheorie‘ von *resentment* sprechen.

2.4.1 Sind retributive Emotionen an sich unmoralisch? (Nietzsche, Strawson, Murphy)

Dass die moralische Ächtung oder Adellung bestimmter Affekte eine gewichtige Rolle für die Thematisierung von Emotionen spielt, wurde bei Demmerling/Landweer eben schon deutlich. Einem anderen Emotionsphilosophen, Michael S. Moore, zufolge, neigen wir im Allgemeinen dazu, den inneren Wunsch nach Rache und Vergeltung im Ganzen als unmoralisch zu betrachten – ohne zwischen Zorn und Empörung einerseits, Neid, Eifersucht und Hass andererseits im Sinn Demmerling/Landweers zu unterscheiden. Es scheint so, als würde der Drang zu Rache und Vergeltung stärker die Assoziation moralisch verachtenswerter Emotionen aufrufen als moralisch lobenswerter Emotionen.⁵³ Der innere Wunsch nach Rache und Vergeltung gilt nach Moore per se als eine unmoralische Emotion – als eine solche Emotion, die von ihrem Wesen her bereits moralische Verwerfung verdient, so wie etwa rassistischer Hass.⁵⁴

Von *Friedrich Nietzsches* scharfer Analyse her besteht dazu guter Grund, wie Moore ausführt.⁵⁵ Wie kaum ein anderer habe Nietzsche die psychischen Abgründe der Rachsucht erkundet. Eine entscheidende Einsicht Nietzsches, die Max Scheler⁵⁶ herausgearbeitet habe, liege in der Rolle des Ressentiments für Rache und Vergeltung. Demnach entstehe Rachsucht, wenn Ärger und Angst aus Schwäche nicht ausagiert werden, sondern unterdrückt. Dann bleibe ein rumorendes, grollendes Gefühl zurück.⁵⁷ Da die Schwachen zu feige sind, selbst zu vergelten, rotten sie sich zusammen und fordern die Bestrafung des Feindes.⁵⁸ Der Drang nach vergeltender

53 Mit dem gleichen Befund vgl. Griswold, *Nature*, 147. An gängigen, konsequentialistischen Argumenten nennt er die daraus resultierenden übermäßigen Aggressionen wie Blutfehden, die sich über Rache legitimieren und der Gerechtigkeit schaden, sowie die toxischen Effekte auf die Seele der rächenden Person selbst.

54 Vgl. Moore, *Moral Worth*, 191.

55 Seiner Darstellung wird an dieser Stelle gefolgt. Sie lässt sich mühelos mit Belegen aus der „Genealogie der Moral“ unterstützen, vgl. Nietzsche, *Genealogie*, besonders 22 f. 24. 26. 28 f. 38. 41–43. 54 f.

56 Vgl. Scheler, *Ressentiment*.

57 Vgl. Moore, *Moral Worth*, 192. Die Langzeitperspektive des Zorns, in der wie bei einem Bankkonto Emotionen gelagert werden können, bis es zu einer Rachehandlung kommt, hat Peter Sloterdijk in *Zorn und Zeit* (vgl. Sloterdijk, *Zorn*) in jüngerer Zeit ausführlich herausgearbeitet.

58 Vgl. Moore, *Moral Worth*, 193. Freilich hat nach Nietzsche auf lange Sicht die ‚Sklavemoral‘ von Judentum und Christentum gegen das starke Rom gesiegt, haben sich also inzwischen die Machtverhältnisse geändert (vgl. Nietzsche, *Genealogie*, 42).

Strafe speise sich also aus einem Bedrohungsgefühl, aus Schwäche und dem hieraus entstehenden Groll. Vergeltende Strafe könne – wie oben schon angesprochen⁵⁹ – für Nietzsche aber auch schlicht der Ort sein, um Grausamkeit und sadistisches Vergnügen auszuleben – denn hier scheint es ja moralisch legitim.⁶⁰ Auch Neid und Eifersucht vermute Nietzsche hinter retributiven Emotionen: Jemand hat sich die Freiheit genommen, die auch in mir vorhandenen kriminellen Energien auszu-leben, was ich mir nicht gestatte.⁶¹ Also muss er bestraft werden. In jedem Fall wird die Delinquentin zur Projektionsfläche für eigene, innerpsychische Spannungslagen. So auch beim Schuldgefühl: einen anderen zu bestrafen, lässt uns selbst auf einem höheren moralischen Standpunkt erscheinen; wir sind besser als er. Eigene Schuldgefühle können auf ihn projiziert und dort stellvertretend bestraft werden.⁶² Um diese Gemengelage, die Nietzsche unter den französischen Begriff ‚Ressentiment‘⁶³ fasst, nicht vor sich selbst zugeben zu müssen, kommen Selbsttäuschung und Heuchelei hinzu – ganz wie wir eben sahen.⁶⁴ Ressentiment wird als Eintreten für Gerechtigkeit verkauft.⁶⁵

Michael Moore führt weitere Perspektiven auf, die in retributiven Emotionen per se ein moralisches Übel erkennen. Aus feministischer Perspektive können darin Machotum und Männlichkeitsstereotype kulminieren:⁶⁶ einem echten Mann können die Pferde schon einmal durchgehen, wenn er beleidigt worden ist – etwa so. Ein breiterer Traditionsstrang kritisiert die ‚Krämerseele‘, die in einer ‚*tit-for-tat*-Mentalität‘ kleinlich jedes Geschehen im sozialen Raum legalistisch aufrechnet und aus diesem Grund nach Vergeltung verlangt, unfähig zu tieferen und freieren Möglichkeiten der Beziehung.⁶⁷

Die entlarvende Kraft dieser Analysen steht außer Frage. In Alltagspraktiken und hochkochenden Strafforderungen im öffentlichen Raum lassen sich genug Beispiele finden, die die Plausibilität dieser Deutungen stützen. Keiner der aufgeführten Beweggründe hinter dem Wunsch nach Vergeltung scheint moralischen Wert zu besitzen. Entsprechend gewichtig ist der von Nietzsche geprägte Zugang zu retributiven Emotionen nach wie vor.

⁵⁹ Vgl. 1.2.1.

⁶⁰ Vgl. Moore, *Moral Worth*, 193.

⁶¹ Vgl. Moore, *Moral Worth*, 194.

⁶² Vgl. Moore, *Moral Worth*, 194 f.

⁶³ Vgl. Moore, *Moral Worth*, 192. Davon wird das englische *resentment* unterschieden, s. das Folgende und z. B. La Caze, *Envy*, 38, Anm. 23.

⁶⁴ Vgl. Moore, *Moral Worth*, 195.

⁶⁵ Vgl. Moore, *Moral Worth*, 195.

⁶⁶ Vgl. Moore, *Moral Worth*, 195.

⁶⁷ Vgl. Moore, *Moral Worth*, 196.

Ein völlig anderer Zugang wurde jedoch durch *Peter Strawson* gelegt.⁶⁸ Basal in Strawsons Konzept ist die Grundannahme, dass Menschen in einer lebendigen und facettenreichen Interaktion stehen.⁶⁹ Anders als dem starken Menschen bei Nietzsche ist es ihnen nicht egal, wie andere über sie urteilen und welche Botschaften sie ihnen mit ihrem Verhalten übermitteln.⁷⁰ Keine retributiven Emotionen zu empfinden, kann also auch schlicht ein Zeichen für die Geringschätzung anderer sein.⁷¹ Wer generell anderen gleichgültig gegenübersteht, will auch nicht vergelten.

Innerhalb eines intakten Interaktionssystems aber können retributive Emotionen Ausdruck eines gesunden *Selbstwertgefühls* und aufrichtigen *Rechtsempfindens* sein.⁷² Hier spielt nun der Begriff des *resentment*⁷³ eine tragende Rolle. Was damit gemeint ist, wird deutlich, wenn man Strawsons Unterscheidung von teilnehmenden und objektiven reaktiven Einstellungen beachtet.⁷⁴ Wer selbst eine Verletzung erfährt, macht das dem anderen zum Vorwurf, nimmt es ihm übel. Er empfindet *resentment* als teilnehmende reaktive Einstellung; er ist selbst emotional involviert. Es sei denn, er sieht den anderen nicht als voll verantwortlich, z. B. weil es nicht absichtlich geschah, weil der andere unter Stress stand oder weil er geistig oder psychisch beeinträchtigt oder schlicht erst ein Kind ist.⁷⁵ Dann gerät er in den Bereich objektiver reaktiver Einstellungen: er betrachtet den anderen als Objekt von sozialen Maßnahmen, von therapeutischer Behandlung, von Kontrolle usw. Durch die rationale Erkenntnis der moralischen Unzurechenbarkeit ändert sich seine Einstellung und deren emotionale Färbung. Er kann sich zwar noch abgestoßen oder furchtsam fühlen, Mitleid oder (in bestimmter Weise) Liebe für den anderen empfinden – aber nicht *resentment*.⁷⁶ Der anderen etwas übelzunehmen, bedeutet, sie als Teil der normalen Interaktionsgemeinschaft, die sich gegenseitig eine Rücksicht-

68 So auch das Urteil im aktuellen *Handbuch Ethik*, vgl. Landweer, Art. Gefühl/moral sense, 370. Klassischer Referenztext ist Strawsons Essay *Freedom and Resentment* (Strawson, Freedom).

69 Vgl. Strawson, Freedom, 4.22 f.

70 Vgl. Strawson, Freedom, 5; Murphy, Hatred, 93 f.: Unser Selbstwertgefühl wird auch sozial produziert, nämlich dadurch, wie andere uns behandeln, daher sind retributive Gefühle essenziell mit einer Verletzung des Selbstwertgefühls verbunden.

71 So im Anschluss an Strawson Murphy, Retributive emotions, 5; vgl. auch Murphy, Forgiveness 1988, 18.

72 Vgl. Murphy, Forgiveness, mercy, and the retributive emotions, 5; Murphy, Forgiveness 1988, 16. Vgl. dazu Griswold, Nature, 167–171.

73 Im Deutschen wird dieser Ausdruck etwa mit „Übelnehmen“ übersetzt; so von Ulrich Pothast: Strawson, Freiheit.

74 Vgl. zur Unterscheidung Strawson, Freedom, 9.

75 Vgl. Strawson, Freedom, 7 f.

76 Vgl. Strawson, Freedom, 9.

nahme auf die fundamentalsten Interessen garantiert, zu sehen und sie damit zu behaften.⁷⁷ Deswegen ist *resentment* eine teilnehmende reaktive Einstellung, die in der normalen sozialen Interaktion verankert ist, keine objektive reaktive Einstellung. Sie macht den anderen für seine Verletzung oder seine Gleichgültigkeit meiner eigenen Person gegenüber verantwortlich. *Resentment* ist daher mit den Grundlagen der Moral verbunden.⁷⁸

Resentment ist, so ließe sich sagen, eine reaktive Einstellung, die unmittelbar einsetzt, wenn eine Person über Selbstrespekt und einen moralischen Kompass verfügt.⁷⁹ Wer das nicht tut, nimmt seine Rechte entweder nicht ernst oder glaubt gar nicht erst, welche zu besitzen.⁸⁰ *Resentment* steht also nicht im Widerspruch zu gegenseitiger Verantwortlichkeit: Es zeigt sogar, dass die so empfindende Person sich selbst wie den anderen moralisch ernstnimmt.⁸¹ So zu empfinden, zeigt die Verbundenheit mit Standards, die das soziale Leben regulieren.⁸²

Jeffrie G. Murphy hat diesen Aspekt besonders ausgebaut.⁸³ Das Ausbleiben von *resentment* muss nicht tugendhaft sein, sondern kann auch auf eine ser-vile Persönlichkeitsstruktur hindeuten⁸⁴, d. h. auf einen Mangel an *Selbstre-*

⁷⁷ Vgl. Strawson, Freedom, 17.

⁷⁸ Zu einem eigentlich moralischen Affekt (so Landweer, Art. Gefühl/moral sense, 370) wird *resentment* allerdings bei Strawson faktisch erst in seinem stellvertretenden Äquivalent: in „*indignation*“ oder „*disapproval*“, nämlich wenn die so empfindende Person die Verletzung oder Gleichgültigkeit eines Dritten dem Akteur zum Vorwurf macht (vgl. Strawson, Freedom, 14). Persönliche Verletzungen nimmt man übel (*resentment*); Verletzungen anderer belegt man mit Empörung (*indignation*) oder Missbilligung (*disapproval*). Diese Unterscheidung ist kompatibel mit Demmerling/Landweers Unterscheidung von Zorn und Empörung (s. o., 2.3). Was eine reaktive Einstellung moralisch macht, scheint bei Strawson die Verbindung zur allgemeinen Erwartung zu sein, dass der Akteur jedem Menschen gegenüber (!) hätte anders handeln müssen (vgl. Strawson, Freedom, 15). Das kann auch für die eigene Person angewendet werden – auch *indignation* und *disapproval* sind nicht an sich stellvertretend, sondern können es nur sein (vgl. Strawson, Freedom, 14).

⁷⁹ So Murphy, Getting even, 19.

⁸⁰ Vgl. Murphy, Forgiveness 1988, 17 über Strawson, Freedom, als Ganzes.

⁸¹ Strawson geht sogar noch einen Schritt darüber hinaus und meint, dass reaktive Einstellungen gegenseitige Verantwortlichkeit sogar konstituieren, dazu s. u. (vgl. Watson, Responsibility, 256 f.).

⁸² Vgl. Wallace, Responsibility, 69.

⁸³ Ein Klassiker liegt im zusammen mit Jean Hampton herausgegebenen Band Murphy/Hampton, Forgiveness and mercy 1988 vor.

⁸⁴ Vgl. Murphy, Getting even, 19. Vgl. auch Brudholm, Advocacy, 130: “More than that, the absence of anger in the face of evil can in itself be seen as a loss of humanity.” Brudholm führt als Beispiel an, wie in Auschwitz Menschen dazu gezwungen wurden, dabei zuzusehen, wie andere

spekt.⁸⁵ Morbide psychische Abhängigkeiten können dahinter stehen⁸⁶, die das Bewusstsein für die eigene Würde⁸⁷ unterminieren. Dann fehlt die Überzeugung, eigene Rechte zu haben, die verletzt wurden⁸⁸ – entweder durch einen direkten Angriff auf den *Selbstwert* oder dadurch, dass andere ihren Verpflichtungen nicht nachkommen, d. h. innerhalb eines reziproken Systems Trittbrett fahren⁸⁹. Das Auftreten retributiver Emotionen lässt sich also letztlich auf die Überzeugung der Gleichwertigkeit aller Menschen zurückführen. *Resentment* dient auch dem Selbstschutz (*self-defense*), denn eine gewiefte Täterin würde sich sicher eher ein Opfer mit hoher Vergebungsbereitschaft aussuchen.⁹⁰ Ohne *resentment* kann das Opfer nicht nur in die Sphäre der Heiligkeit⁹¹, sondern auch der Komplizenschaft mit dem begangenen Delikt geraten. Das ist dann der Fall, wenn ihm der Respekt für die moralische Ordnung fehlt.⁹² Als Person mag ich zwar Rechte haben, nehme sie aber nicht besonders ernst⁹³, und so nehme ich das Delikt stillschweigend hin. Moral ist etwas „that is cared about“⁹⁴ – und *resentment* bringt dieses *caring* zum Ausdruck.

Da *resentment* also auf die Verletzung von drei Werten reagiert – Selbstrespekt, Selbstschutz (*self-defense*, Fähigkeit, sich wehren zu können) und Respekt für die moralische Ordnung⁹⁵ –, hängt die moralische Beurteilung dieses Gefühls an der Einschätzung dieser drei Werte. Werden diese für etwas Gutes gehalten – so Murphy –, können Gefühle, die auf die Verletzung dieser Werte reagieren, nicht schlecht sein.⁹⁶

Das heißt aber nicht, dass damit das Spektrum der Reaktionsmöglichkeiten ausgeschöpft ist. Für Murphy gehört *resentment* zu den ersten, spontanen Reaktionen. Am Ende eines Reaktionsprozesses kann dennoch die Vergebung stehen.

aufgehängt wurden. Der Mangel an Zorn darüber ist für Primo Levi ein Ausweis dafür, wie sehr die Humanität dieser Menschen bereits zerstört worden war.

⁸⁵ Vgl. Murphy, *Hatred*, 93. Vgl. auch unter Bezug auf Aristoteles Griswold, *Nature*, 148.

⁸⁶ Vgl. Murphy, *Forgiveness* 1988, 18; Murphy, *Retributive emotions*, 6.

⁸⁷ Vgl. Murphy, *Forgiveness* 1988, 17.

⁸⁸ Vgl. Murphy, *Retributive emotions*, 6; Zimmermann, *Verdienst*, 121.

⁸⁹ Vgl. Murphy, *Retributive emotions*, 5; Murphy, *Forgiveness* 1988, 16.

⁹⁰ Vgl. Murphy, *Getting even*, 19 f.

⁹¹ In Murphy, *Hatred*, 94 führt Murphy Jesus als besonders verggebungsbereit an, führt dies aber auch auf seine Göttlichkeit zurück.

⁹² Vgl. Murphy, *Getting even*, 20.

⁹³ Vgl. Murphy, *Retributive emotions*, 6.

⁹⁴ Murphy, *Retributive emotions*, 6.

⁹⁵ Vgl. Murphy, *Getting even*, 19 – diese Dreierreihung geht schon auf Joseph Butler zurück, vgl. Roadevin, *Forgiving*, 266.

⁹⁶ Vgl. Murphy, *Retributive emotions*, 5; Murphy, *Forgiveness* 1988, 16. Unterstützend vgl. Govier, *Forgiveness*, 53, zit. nach Roadevin, *Forgiving*, 265: “If resentment helps us to defy insult and defend our self-respect, would that not show that resentment is constructive and good?”.

Resentment allein hätte das Potenzial, soziale Beziehungen zu zerstören⁹⁷ oder Menschen von innen zu vergiften⁹⁸. Umgekehrt kann der ethische Zugriff auf *resentment* aber zum Kriterium für Vergebung werden: Sie ist nur dann akzeptabel, wenn sie mit Selbstrespekt, Respekt für andere als verantwortliche moralische Akteure und Loyalität zu den Regeln der Moralität vereinbar ist.⁹⁹

Murphy hat die positive moralische Bewertung von *resentment* freilich auch eingegrenzt. In Kapitel 3 des genannten Hauptwerks¹⁰⁰ macht er Kriterien für einen „retributiven Hass“ auf, der in gewissen Grenzen zu respektieren sei: Das Opfer ist wirklich unmoralisch behandelt und schwer verletzt worden; der Täter zeigt keine Reue, sondern genießt ein freies und zufriedenes Leben (vielleicht zieht er dabei sogar direkten Profit aus der Tat).¹⁰¹ Ist es also gar nicht wirklich zu einer unmoralischen Behandlung oder einer echten Verletzung gekommen oder zeigt die Täterin bereits Reue, verliert das *resentment* seine Berechtigung. Ferner denkt Murphy auf einer grundsätzlicheren Ebene zwei ethische Einwände Kants gegen retributiven Hass durch: Erstens könne man nie wissen, ob der andere meinen Hass wirklich verdient. Zwar müssten wir uns hier, so Murphy, wie sonst auch auf vernünftige Überzeugungen (*reasonable beliefs*) verlassen. Dieser Einwand könne aber davor warnen, eine Verletzung über die Maßen zu dramatisieren und zu moralisieren.¹⁰² Zweitens stehe infrage, ob jemand selbst moralisch genug sei, um zu hassen: Wer darf sich anmaßen, den ersten Stein werfen? Zwar müsse man – so Murphy – die Menschheit nicht unter Generalverdacht stellen. Dieser Einwand könne aber dazu anleiten, die eigene Moralität nicht zu überschätzen und über soziale Umstände nachzudenken, die ein gesetzestreu und tugendhaftes Leben begünstigt haben.¹⁰³

Murphy kommt daher zu dem Schluss, dass retributiver Hass unter den genannten Bedingungen weder unmoralisch noch irrational ist.¹⁰⁴ So sehr er retributive Gefühle verteidigt, so stark betont er wiederum den Unterschied zwischen Wunsch und Ausführung. Generell irrational und unmoralisch sei es nämlich, sich von diesen Gefühlen leiten zu lassen, weil sie gefährlich seien und zu Überdramatisierung neigen. Er spricht sich daher für eine Balance aus: retributive Ge-

⁹⁷ Vgl. Murphy, *Forgiveness* 1988, 17.

⁹⁸ Vgl. Murphy, *Hatred*, 103–107.

⁹⁹ Vgl. Murphy, *Retributive emotions*, 6; Murphy, *Forgiveness* 1988, 17–19.

¹⁰⁰ Es trägt den Titel „*Hatred – a qualified defense*“.

¹⁰¹ Vgl. Murphy, *Hatred*, 91.

¹⁰² Vgl. Murphy, *Hatred*, 99 f.

¹⁰³ Vgl. Murphy, *Hatred*, 100–103.

¹⁰⁴ Vgl. Murphy, *Hatred*, 108; diese Einschätzung hält sich durch bis hinein in Murphy, *Getting even*. Als Beispiel für irrationale Gefühle dient immer wieder die Phobie, bei der das Gefühl der Angst seinem Objekt (z. B. der Spinne) nicht angemessen scheint.

fühle seien zu respektieren, aber auch in ihrer Gefahr zu erkennen.¹⁰⁵ Wie bei Athene gelte es, die Furien nicht zu verbannen, sondern ihnen einen ehrenwerten Platz zu geben, von dem aus sie die legitime Empörung der Opfer zum Ausdruck bringen können.¹⁰⁶

Die Kriterienraster zur Eingrenzung des moralischen Wertes retributiven Hasses bei Murphy fordern zur Diskussion heraus.¹⁰⁷ Als sehr zustimmungsfähig erwiesen hat sich allerdings die Verknüpfung von *resentment*¹⁰⁸ mit Selbstrespekt, Selbstschutz und Rechtsempfinden sowie – mit Strawson – der Einstellung gegenseitigen Verantwortlichhaltens.¹⁰⁹ R. Jay Wallace z. B. sieht darin ebenfalls die Verpflichtung bestimmten moralischen Standards gegenüber und gleichzeitig eine Bekundung (*testimony*) dieser Verpflichtung.¹¹⁰ Wenn wir *resentment* empfinden, teilen wir notwendigerweise etwas über das Gute mit, ebenso wie über unseren eigenen Status als moralisches Subjekt, das Respekt verdient.¹¹¹ Es wird dadurch zu einer rationalen und moralischen Emotion, denn *resentment* bezieht sich notwendig auf eine Art moralische Übertretung oder Verletzung.¹¹² Marguerite La Caze betont die Bedeutung von *resentment* für ein reiches emotionales Leben und für die Ermöglichung einer moralischen Lebensführung, indem es Ungerechtigkeit gegen uns und andere erkennen lässt und eine Reaktion initiiert, sodass wir mit anderen verbunden werden.¹¹³

Aus dem deutschsprachigen Raum lässt sich als markante Figur der Strafrechtler Jan Philipp Reemtsma den angeführten Stimmen zur Seite stellen, der selbst Opfer einer Entführung geworden ist. Er unterstützt die Erkenntnis, wie normal und gesund Rachegefühle seien.¹¹⁴ Fehlen sie, könnten das ein pathologi-

¹⁰⁵ Vgl. Murphy, *Hatred*, 108.

¹⁰⁶ Vgl. Murphy, *Hatred*, 92 f., Anm. 5.

¹⁰⁷ Vgl. dazu kritisch z. B. MacLachlan, *Resentments*.

¹⁰⁸ Für eine Definition von *resentment* vgl. La Caze, *Envy*, 33: "An emotion of displeasure arising from a sense of injury to oneself or another, and prompting to the resistance of such injury."

¹⁰⁹ Vgl.: "Others who discuss resentment have tended to accept some variation of Murphy or Hampton's account." (MacLachlan, *Resentments*, 425); "Philosophers have salvaged resentment, connecting it to evident, recognizable moral values: our sense of justice, our practice of holding others accountable, and our self-respect." (MacLachlan, *Resentments*, 423). Vgl. Wallace, *Responsibility*, 69; Brudholm, *Resentment's Virtue*, 10; Hirsch/Jareborg, *Provocation*, 249; La Caze, *Envy*, 38 f.

¹¹⁰ Vgl. Wallace, *Responsibility*, 69; vgl. MacLachlan, *Resentments*, 422.

¹¹¹ Vgl. MacLachlan, *Resentments*, 422.

¹¹² Vgl. MacLachlan, *Resentments*, 426. Vgl. auch Ben-Ze'ev, *Envy*, 152.

¹¹³ Vgl. La Caze, *Envy*, 31. Für die Verbindung mit anderen beruft sie sich – wie viele andere – auf Joseph Butler (vgl. La Caze, *Envy*, 40).

¹¹⁴ Vgl. Hassemer/Reemtsma, *Verbrechensopfer*, 123.

sches Symptom sein, das auf das Stockholm-Syndrom hinweist.¹¹⁵ Das ergänzt, was Murphy als servile Persönlichkeit anführt. Opfer sind dem Täter dankbar, wenn manche Brutalität auch unterlassen wird und empfinden manchmal sogar ein gewisses Einverständnis.¹¹⁶ Aus therapeutischer Sicht muss das Opfer dieses Einverständnis wieder loswerden und fähig werden, zu hassen, selbst wenn es darauf verzichtet, es zu tun. „Dieser Möglichkeit der Genesung darf kein traditionelles Tabu, das Rachewünsche ächtet, entgegenstehen.“¹¹⁷

In dieser insgesamt veränderten Perspektive auf retributive Emotionen sprechen einige Stimmen aus der Strafrechtsphilosophie anstelle von Rachsucht o. ä. bereits positiver von einem „Genugtuungsbedürfnis“ oder einer „Vergeltungseinstellung“.¹¹⁸

So lässt sich mit Alice MacLachlan zusammenfassen:

Philosophers like Murphy present a useful paradigm for explaining how we respond emotionally to what we take to be explicit and identifiable moral injuries we have suffered. They enable us to tell a story about resentment as a moral sentiment, and the disposition to resent in a range of appropriate conditions as a plausible moral virtue.¹¹⁹

Das Verdienst dieser Bewertungsverschiebung in Richtung Gerechtigkeitssinn, Selbstrespekt und Protest gegen Fehlverhalten im Rahmen gegenseitiger Verantwortlichkeit liegt ihrer Ansicht nach darin, den Empfindungen von Opfern Gewicht zu geben, die sonst unter Druck gesetzt würden, sich zu versöhnen, Konflikte zu beenden, normale Beziehungen wiederherzustellen und zum „business as usual“ zurückzukehren.¹²⁰ In einer zu einfachen Dichotomie von ‚guter‘ Versöhnung und Friedenspraxis auf der einen und ‚bösem‘ Ärger und Aggression auf der anderen Seite bewahre diese Sichtweise davor, *resentment* undifferenziert der schlechten Seite zuzuschlagen.¹²¹

Kritik an Murphy meldet sich beim Umkehrschluss an: an dem Punkt, dass ein Fehlen von *resentment* notwendigerweise einen Mangel an Selbstrespekt oder

115 Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 123.

116 Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 124 f.

117 Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 125. Selbstverständlich schließt er ein Ausagieren am Recht und seinen Institutionen vorbei anschließend aus. – Vgl. zu ähnlichen Argumenten auch Basset, Sainte colère.

118 Günther spricht von einem „Genugtuungsbedürfnis“ des Opfers (Günther, Bedeutung, 208 u. ö.), Weigend ähnlich von einem Wunsch nach ‚Genugtuung‘ (Weigend, Strafe, 41), Zimmermann von einer „Vergeltungseinstellung“ (Zimmermann, Verdienst, 113, Anm. 7). Vgl. dazu unten 3.2.3.2.

119 MacLachlan, Resentments, 427.

120 Vgl. MacLachlan, Resentments, 427.

121 Vgl. MacLachlan, Resentments, 427.

Respekt vor dem Moralsystem anzeigt.¹²² Es wird entgegengehalten, dass andere, nicht-emotionale Zugänge zum Moralsystem bestehen; dass Moral mit Prinzipien und Rationalität zu tun hat und daher auch gerade das Entstehen retributiver Gefühle verhindern, unterdrücken oder eindämmen kann.¹²³ Außerdem gebe es Menschen, die hochmoralisch seien und kein *resentment* empfinden, sondern unmittelbar vergebend reagieren können.¹²⁴ Hier werden allerdings dann Heilige oder andere hochreligiöse Personen aufgeführt, z. B. Gandhi oder Martin Luther King.¹²⁵ Manche Menschen haben ein stabiles Selbstwertgefühl, fühlen aber doch *resentment*, weil sie von relevanten Anderen nicht bekommen, was sie verdienen.¹²⁶ Ob der Umkehrschluss also funktioniert, d. h. ein Fehlen retributiver Gefühle pathologisch oder unmoralisch sein muss, ist umstritten. An manchen Stellen wird bei Murphy u. a. aber auch nur die schwächere Behauptung vertreten, nämlich dass dieses Fehlen einen Mangel an Selbstrespekt ausdrücken *kann*. Für den Zusammenhang dieser Arbeit genügt es festzuhalten, dass retributive Emotionen moralisch positiv als Ausdruck von Selbstrespekt und Rechtsempfinden, von gegenseitigem Verantwortlichhalten und damit von gegenseitiger Anerkennung als moralische Akteure, von moralischer Orientierung und sozialer Einbindung gewertet werden können und dieser Teil des Arguments von Strawson, Murphy u. a. hohe Zustimmung genießt. Freilich fehlt auch die Gegenstimme nicht, die fordert, retributive Emotionen zu bekämpfen, anstatt sie moralisch zu legitimieren.¹²⁷

122 So z. B. Murphy, *Retributive emotions*, 5: “a person who does not resent moral injuries done to him (of either of the above sorts) is *almost necessarily* a person lacking in self-respect” (Herv. L.T.). Ähnlich auch Taylor, *Justifying*, 390: “a deficiency of this or that emotional reaction, either in general or on some specific occasion, may be traced to some moral failing or human shortcoming.” Sie möchte für manche Fälle zeigen “not just that it is natural for a man in such-and-such a situation to feel a certain emotion, but even that in this sort of situation he ought to have felt it.” Dafür wählt sie das Beispiel “anger” (Taylor, *Justifying*, 390). Vgl. auch La Caze, *Envy*, 44: “A person incapable of feeling either emotion has detached themselves from their community and must have difficulty in properly recognising injustice.”

123 Z.B. Savolainen, *Retribution*, 121.

124 Vgl. Garrard/McNaughton, *Defence*, 45.

125 Vgl. z. B. Watson, *Responsibility*, 286.

126 Vgl. Garrard/McNaughton, *Defence*, 43 f.

127 Vgl. z. B. Airaksinen, *Against Retributivism*: “Obviously we should fight such cruel emotions and try to deny their apparent ‘moral’ plausibility.” (102); “What we need, therefore, is an attempt not so much to justify punishment but to find some alternative ways of dealing with wrongdoing and crime. But, as I said, we must also try to overcome our ‘natural’ retributive emotions, or at least the negative rhetoric which creates the impression that such emotions have their definite motivational force and demand our attention. The fact we feel and argue that some people must be punished is a sign of our own weakness and an indicator of certain deep social problems.” (103). Vgl. mit einer Verteidigung der Sanftmut Pettigrove, *Meekness*.

Sind retributive Emotionen also an sich unmoralisch? *Resentment* ist es zumindest nicht, so die Antwort von Murphy und vieler weiterer Stimmen der gegenwärtigen Moralphilosophie.¹²⁸ Insofern die Emotionen, die auf Rache und Vergeltung drängen, Ausdruck dieses berechtigten ‚Übelnehmens‘ sind, können sie nicht an sich unmoralisch sein, so das Argument. Das schließt nicht aus, dass hier auch andere Emotionen auftreten, auf die das weniger zutrifft.¹²⁹ Ob überhaupt *resentment* hinter einem solchen Rachewunsch steht oder das Phänomen der Deckaffekte greift, wie oben mit Demmerling/Landweber beschrieben, lässt sich freilich diskutieren.¹³⁰ Insgesamt knüpft der *resentment*-Diskurs an die Tradition des gerechten Zorns an, arbeitet aber dessen grundlegende soziale Bedeutung stärker heraus.

2.4.2 Stören retributive Emotionen die Bildung richtiger moralischer Urteile? (Moore)

Die erste Kernfrage ist damit beantwortet: In der Sichtweise von Strawson und Murphy sind Emotionen im Umfeld von Rache und Vergeltung also nicht ‚an sich unmoralisch‘. Sie entstehen nicht entgegen dem vorhandenen Moralsystem einer Person, sondern gerade in Entsprechung dazu – sogar gleichursprünglich, was die Überzeugung gegenseitiger Verantwortlichkeit in der zugespitzten These bei Strawson angeht. Sie müssen nicht Ausdruck eines schlechten Charakters oder eines fehlenden Moralsystems sein, sondern können gerade Selbstwertgefühl und Rechtsempfinden anzeigen, worauf der Begriff *resentment* verweisen soll.

Es bleibt eine weitere Kernfrage: Behindern retributive Emotionen das moralische Handeln, weil dieses rational bestimmt ist? Beeinflussen sie das moralische Urteil und wenn ja, ‚verderben‘ sie es? Diese Frage lässt sich zunächst einmal un-

128 In der Rehabilitation von *resentment*, die auf Strawson zurückgeht und sich gegen Nietzsche wendet, greifen viele Beiträge auf die ebenfalls affirmativen Perspektiven in der englischen Philosophie des 18. Jahrhunderts zurück, vor allem auf Joseph Butler, David Hume und Adam Smith. In der Rezeption ihrer positiven Sicht auf *resentment* im Dienst retributiver Gerechtigkeit und als Wahrnehmung von Unrecht werden die Aspekte ausgearbeitet und fortgeführt, die oben gebündelt skizziert wurden. Vgl. Schwarze, *Recognizing*; Brudholm, *Resentment's Virtue* (vgl. auch das Vorwort von Murphy dazu); zum Verhältnis von *resentment* und Vergebung, das in der Butler-Rezeption ebenfalls gewichtig ist, vgl. exemplarisch Westlund, *Anger*; Murphy, *Getting even*.

129 So z. B. die Position von MacLachlan, *Resentments*, 424: "I have already described resentment as a retributive emotion. It is, among other things, a kind of anger (although resentment may be inflicted by fear, envy, and other emotions)". Vgl. auch Solomon, *Passions*, 290.

130 Manche Stimmen grenzen wegen der damit in ihren Augen drohenden Vermischung *resentment* explizit von Rache und Vergeltung ab, so La Caze, *Envy*, 37 f.

abhängig von der moralischen Bewertung retributiver Emotionen an sich, wie sie im vorigen Abschnitt diskutiert wurde, bearbeiten – verschärft stellt sie sich, wenn man ihre Gefährlichkeit, die auch Murphy erkennt, in den Blick nimmt oder retributive Emotionen vollständig negativ bewertet. Mit diesem Abschnitt bewegen wir uns von Emotionen als Objekt moralischer Bewertung weg; hin zu einer anderen Art der Verhältnisbestimmung von Emotionen und Moral: zur Rolle der Emotionen bei der Bildung moralischer Urteile, also in den Bereich moralischer Erkenntnis. Es geht mithin nun um die ‚epistemic connection‘ zwischen Emotion und Moral, nicht mehr um die „substantive connection“.¹³¹

Der bereits genannte Michael Moore hat sich in seinem vielbeachteten Aufsatz *The moral worth of retribution* vertieft mit dieser Frage beschäftigt.¹³² Grundlegend an seiner Argumentation ist die Orientierung am genetischen Fehlschluss: etwas ist falsch, weil es auf falsche Weise entstanden ist. Im Fall retributiver Emotionen: Moralische Urteile zugunsten der Rechtmäßigkeit von Vergeltung sind falsch, weil sie auf retributive Emotionen zurückgehen. Nach Moore müsse in dieser Argumentation aber zunächst gezeigt werden, dass die emotionale Basis für die Wahrheit oder Falschheit eines moralischen Urteils überhaupt relevant ist.¹³³ Er unterscheidet vier Positionen, wie stark Emotionen für die Heranbildung oder Rechtfertigung moralischer Urteile relevant sein können.¹³⁴ 1) Emotionen, die uns moralische Urteile empfehlen, sind irrelevant für deren Richtigkeit (Kant). 2) Emotionen sind direkt verbunden mit der Richtigkeit des moralischen Urteils: Wenn genügend Menschen etwas als ungerecht empfinden, ist es auch moralisch ungerecht (Konventionalismus). 3) Emotionen oder eher Intuitionen sind das Material¹³⁵, aus dem wir moralische Urteile herausbilden (Intuitionismus). 4) Emotionen sind heuristische Wegmarken für moralische Urteile, aber es gibt noch andere Quellen der Einsicht, z. B. empirische. Letztere ist Moores eigene Position. Allerdings seien diejenigen Emotionen, die eine Person moralisch gut aussehen lassen, nicht unbedingt zugleich diejenigen, die gute heuristische Wegmarken für ein richtiges moralisches Urteil darstellen.¹³⁶ Umgekehrt seien diejenigen Emotionen, die uns moralisch schlecht aussehen lassen (also u. U. retributive Emotionen) diejenigen, die schlechte

131 Moore, *Moral Worth*, 202 f.

132 Er diskutiert hier insgesamt den Retributivismus als Strafrechtstheorie, geht aber insbesondere auf die Rolle retributiver Emotionen ein, da er hier den entscheidenden Punkt der Kritik am Retributivismus erkennt, vgl. Moore, *Moral Worth*, 191.

133 Vgl. Moore, *Moral Worth*, 198.

134 Vgl. Moore, *Moral Worth*, 199.

135 Im Original: *data*.

136 Vgl. Moore, *Moral Worth*, 205.

heuristische Wegmarken für ein richtiges moralisches Urteil darstellen.¹³⁷ Zum Beispiel könne eine Person das Urheberrecht für richtig halten, weil sie als Autorin Gier und Egoismus empfinde. Aber auch aus ganz anderen Erwägungen heraus sei es ja gerecht, dass es das Urheberrecht gebe. D. h., eine moralisch als schlecht zu bewertende Emotion kann trotzdem auf ein richtiges moralisches Urteil hinweisen.¹³⁸ Damit sei der Vorwurf eines genetischen Fehlschlusses ausgehebelt: “it is possible that the nonvirtuous emotions of resentment nonetheless generate true moral judgments”¹³⁹.

Wie retributive Emotionen ethisch gerahmt werden, hängt also auch davon ab, wie eng die Verbindung von Moral und Emotion gesehen wird und wie Emotionen *generell* ins Verhältnis zu moralischen Urteilen gesetzt werden – als unmittelbare Quelle moralischer Erkenntnis, als *moral sense*, der Urteilen den Weg bereitet, oder doch eher als Vernebelung der Urteilskraft. Das Spektrum, das Moore aufmacht, trifft die Sachlage durchaus. Die neue Zuwendung zu Emotionen hat nicht einfach zur Durchsetzung eines reinen Emotivismus geführt, der Gefühlen ontologisch den Vorrang gibt, Urteile und Überzeugungen dagegen lediglich als Explikation dieser Gefühle versteht. Vielmehr ist es relativ typisch, dass Moore eine Art Zwischenweg sucht, bei dem Gefühle sachlogisch vorlaufen, aber die Kognition dann auch in der einen oder anderen Weise im Urteilsprozess greift. Diese Zwischenwege hat wiederum Strawsons *Freedom and Resentment* entscheidend geprägt.¹⁴⁰

Wiederum lässt sich die Sachlage über die Bildung eines Umkehrschlusses zusammenfassen: Dass retributive Emotionen das moralische Urteil trüben können, bleibt auch in Moores Argumentation eine Möglichkeit. Sie müssen es nur nicht. Es kann sein, dass sie gute Hinweise auf ein wahres moralisches Urteil darstellen.

2.5 Theologische Deutungsrahmen für retributive Emotionen

Haben sich also in der Moralphilosophie Verschiebungen in der Bewertung ergeben, stellt sich die Frage, ob die Theologie diese Bewertungsverschiebung aufnehmen kann und sollte, oder ob sie eher aus ihrer eigenen Perspektive Grund für

¹³⁷ Vgl. Moore, *Moral Worth*, 205.

¹³⁸ Vgl. Moore, *Moral Worth*, 205: “The virtue (or lack of it) in the possession of our emotion is not an infallible guide to the epistemic import such as emotion may possess.”

¹³⁹ Moore, *Moral Worth*, 207.

¹⁴⁰ Vgl. Landweer, Art. Gefühl/moral sense, 370 f. zum ganzen Absatz. Welche Positionen hierzu eingenommen werden, hängt systematisch wiederum mit dem Verhältnis von Emotionalität und Rationalität zusammen, das oben angesprochen wurde (vgl. 2.2).

Skepsis hat. Wie also wurden Emotionen aus dem Spektrum retributiver Emotionen bewertet und warum? Zunächst fällt eine äußerst negative Bewertung von Zorn als ‚Todsünde‘ oder besser ‚Wurzelsünde‘ oder ‚Hauptlaster‘ ins Auge, die zunächst im Fokus stehen soll. Diese wird im Anschluss mit einer Position auf der anderen Seite des Spektrums kontrastiert, um das Feld möglicher theologischer Bewertungen von retributiven Emotionen abzustecken sowie Hintergründe und Argumente zu erheben.

2.5.1 Wut und Zorn als Hauptlaster

In der theologischen Auseinandersetzung mit Emotionen wie Ärger, Wut und Zorn hat eine bestimmte Tradition eine lange Wirkungsgeschichte entfaltet.¹⁴¹ Zorn wurde als Hauptsünde oder Hauptlaster eingeschätzt.¹⁴² Diese Tradition entstand im östlichen Mönchtum der Alten Kirche. Offensichtlich gehörte es zu den Systematisierungsbestrebungen der ersten Jahrhunderte, auch Laster und Sünden zu erforschen und auf ihre Quellen zurückzuführen, die gebündelt¹⁴³ und ka-

¹⁴¹ Andrew Lester nennt diese Tradition die „anger-is-sin tradition“ (Lester, Christian, 115).

¹⁴² Die acht Gedanken oder Laster sind – in der reduzierten Form – als die Sieben Todsünden zur bekannten Formel geworden. Was eine Todsünde ist, regelt bis heute der Katechismus der Katholischen Kirche. Todsünden bedeuten demnach eine Abkehr von Gott, seinem letzten Ziel und seiner Seligkeit. Die Liebe im Menschen wird zerstört. Demgegenüber bleibt die Liebe bei lässlichen Sünden bestehen, wenn sie auch verletzt wird bzw. gegen sie verstoßen wird. (vgl. Katechismus, 487, Nr. 1855). Begangenen Todsünden kann mit dem Sakrament der Versöhnung begegnet werden (vgl. Katechismus, 488, Nr. 1856). Es gibt drei Kriterien für Todsünden: „Eine Todsünde ist jene Sünde, die eine schwerwiegende Materie zum Gegenstand hat und die dazu mit vollem Bewusstsein und bedachter Zustimmung begangen wird“ (Katechismus, 488, Nr. 1857). Angesichts dieser Definition wird deutlich, dass Zorn, Wut oder Ärger weniger selbst als Todsünde bezeichnet werden können als eher als Quelle oder Wurzelsünden, die durch Willenskraft und Einsicht stärker oder schwächer in der Umsetzung ausfallen können. Zutreffender als die Rede von den Sieben Todsünden wäre daher die Bezeichnung als Hauptlaster oder Wurzelsünden. Der Katechismus wiederholt die Liste nach Johannes Cassian bzw. Gregor dem Großen in Nr. 1866 (vgl. Katechismus, 490), darunter auch ‚Zorn‘, und bezeichnet diese als Hauptsünden. Zugleich wird der Zusammenhang mit Lasten und Tugenden hergestellt.

Da die Terminologie im Einzelnen komplex ist, behandelt dieses Unterkapitel „Wut und Zorn“, um einen Teil des Gemeinten abzubilden, und zwar so, wie es am ehesten der Differenzierung von Demmerling/Landweer (s. o., 2.3.) entspricht.

¹⁴³ Vgl. Beatrice, Art. Sünde, 389: Angesichts der Erweiterung der Bußkataloge wurde zwar nach dem einheitlichen Wesen der Sünde gefragt. Aber generell gilt: „Sehr schnell hat die christliche Theologie sich nicht nur mit der Näherbestimmung und Auflistung persönlicher Sünden befaßt, sondern auch versucht, sie zu klassifizieren und damit auch zu gewichten.“ (Beatrice, Art. Sünde, 390).

tegorisiert werden sollten. In Anknüpfung an die Tugend- und Lasterkataloge des Neuen Testaments wurde ein Katalog von acht „Gedanken“ (*logismoi*) erstellt, die die Hindernisse des Mönches oder der Nonne auf seinem oder ihrem spirituellen Weg konzentrierte. Ihre Funktion kann darin gesehen werden, die Erfahrungen, die Mönche an sich selbst machten, identifizieren zu können und so Orientierung für das Fortschreiten auf dem Weg spiritueller Vervollkommenung zu gewinnen.¹⁴⁴ Diese acht Gedanken erscheinen erstmals bei Evagrius Ponticus (ca. 345–399).¹⁴⁵ Sie wurden dann von anderen wie Johannes Cassianus oder Gregor dem Großen übernommen, modifiziert und tradiert und damit zu einem gewichtigen Strom der Theologiegeschichte angereichert. Was waren die Gründe für die so eindeutig negative Einordnung dieser Emotionen als ‚Hauptsünden‘? Die Hauptgedanken lassen sich anhand ausgewählter Positionen nachzeichnen, die für die Entstehung und Weitergabe diese Tradition eine wichtige Rolle spielen.¹⁴⁶

Wenn Evagrius von Leidenschaften wie Ärger, Wut und Zorn spricht, verwendet er mehrere Termini, die zwischen verschiedenen Aspekten z. T. verschwimmen.¹⁴⁷ *Οργή* (*orge*) und *θυμός* (*thumos*) sind dabei die häufigsten.¹⁴⁸ Evagrius begreift *Orge* (Ärger/Wut) als eine bestimmte Art von *thumos* (Zorn/Empörung/Irasibilität): ein ‚Hochkochen‘; eine Bewegung gegen jemanden, der uns verletzt hat oder so wahrgenommen wird, als hätte er das.¹⁴⁹ Auch im Sinn von Demmerling/Landweer ist bei Evagrius also von ‚Zorn‘ die Rede, weil es sich um die eigene Verletzung durch eine Person handelt, die zugleich als moralisches Unrecht aufgefasst wird – begleitet von Ärger oder Wut als weniger spezifischen Affekten. Evagrius kennt auch das Phänomen, dass Kränkungen und Verstimmungen nicht vergessen werden können, sondern weiter rumoren.¹⁵⁰ Dass Zorn unmittelbar mit der Thematik von Rache und Vergeltung verbunden ist, daran lässt Evagrius keinen Zweifel: „Denn ein Verlangen nach Rache ist der Zorn“¹⁵¹.

Wie ordnet Evagrius den Zorn, die Wut und alle damit verbundenen Emotionen nun ein? Dazu ist es nötig, sich den grundlegenden denkerischen Horizont des Mönchs zu vergegenwärtigen. Geprägt von der *apatheia*-Vorstellung der stoi-

144 Vgl. Gillette, *Four faces*, 23; Stewart, *Evagrius*, 266.

145 “The system of eight generic thoughts was largely Evagrius’ own creation, though he relied heavily on the pioneering work of Origen.” (Stewart, *Evagrius*, 269).

146 Für eine breitere Darstellung mit weiteren frühchristlichen Autoren vgl. Wessel, *Study*. Die typischerweise aufgeführten Bibelstellen werden im Folgenden keiner eigenständigen Exegese unterzogen.

147 Vgl. Gillette, *Four faces*, 24: *mania*, *mēnis*, *parorgismos*, *erethizo* (Verb).

148 Vgl. Gillette, *Four faces*, 24.

149 Vgl. Gillette, *Four faces*, 24; vgl. Evagrius, *Praktikos/Gebet*, 38 (Der *Praktikos*, Kap. 11).

150 Vgl. Evagrius, *Praktikos/Gebet*, 92 (Über das Gebet, Kapitel 22).

151 Evagrius, *Acht Gedanken*, 53. Vgl. auch Gillette, *Four faces*, 27.

schen Philosophie¹⁵² war es auch für die monastischen Ideale des Evagrius Ponticus ein Ziel, einen Zustand zu erreichen, in dem der Mönch nicht von einer Leidenschaft (πάθη) beherrscht wird.¹⁵³ Der spirituelle Aufstieg des Mönches sollte schließlich darin münden, sich vom Einfluss der Leidenschaften zu befreien.¹⁵⁴ Seine Äußerungen zum Zorn haben aber mehrere Facetten.

Eine erste Spur legt folgende Passage aus dem Praktikos, also einer Schilderung des Mönchs und seiner Lebensführung:

Die Wut ist eine äußerst jähe Leidenschaft. Man sagt in der Tat, sie sei ein Kochen des Jähzorns und eine Regung gegen den, der einem Unrecht getan oder vermeintlich getan hat. Sie macht die Seele den ganzen Tag über wild, vor allem aber reißt sie den Intellekt während der Gebete hin, indem sie ihm das Antlitz dessen, der ihn gekränkt hat, vorspiegelt.¹⁵⁵

Es sind also zunächst zwei Dinge, die für Evagrius die Wut zum Problem werden lassen. Zum einen bedingt sie den Verlust des *inneren Gleichgewichts*. Evagrius folgte der platonischen Einteilung der Seele in den intellektuellen Seelenteil (*nous*), den begehrenden Seelenteil (*epithumia*) und den widerstehenden/irasziblen Seelenteil (*thumos*). Nur wenn der Intellekt die Kontrolle über die beiden anderen Teile hat, kommt der Mensch zu innerer Ausgeglichenheit. Die Seelenteile funktionieren dann gemäß ihrer geschöpflichen Bestimmung. Wut aber lässt den *thumos* überhandnehmen: Wie ein heftiger Sturm das Wasser aufwühle, werde der Zornige von bösen Gedanken erschüttert, wenn er seine Seele nicht wie einen Turm befestigt habe.¹⁵⁶ Unruhigen Träumen setze ihn der Zorn aus; „den Ansturm wilder Tiere phantasiert der Wütende“¹⁵⁷. Die Wirkungen auf die Dynamik der Seele im Ganzen seien enorm: „So, wie eine Wolke zu scheinen hindert die Strahlen der Sonne, so löscht der Zorn den Glanz der Seele aus.“¹⁵⁸ Die zornigen Gedanken haben in diesem Aufschäumen das Potenzial, das Herz, das sie gebiert, zu zerfressen wie ein „Natterngezücht“¹⁵⁹. Evagrius warnt also vor der Zersetzung

152 Wichtigstes Werk hierzu ist Senecas ‚De ira‘.

153 Vgl. Gillette, *Four faces*, 23. Was in der Antike, aber auch speziell bei Evagrius genau unter *apatheia* zu verstehen ist, wäre gesondert zu klären. Kritiker sehen darin die Unterdrückung jeglicher Emotionalität wegen deren Schädlichkeit. Verteidigerinnen wie Stewart erklären, es gehe nicht um die Befreiung von Emotionen, die ohnehin nicht möglich sei, sondern um deren schöpfungsmäßiges Funktionieren; vgl. Stewart, *Evagrius*, 269 f. Auch sei das nicht als egoistisch zu verstehen, sondern öffne das Herz für Gott und für andere; vgl. Stewart, *Evagrius*, 271.

154 Vgl. *Evagrius Pontikos, Praktikos*, 33.36.

155 *Evagrius Pontikos, Praktikos*, 92.

156 Vgl. *Evagrius, Acht Gedanken*, 48.

157 *Evagrius, Acht Gedanken*, 52.

158 *Evagrius Ponticus, Ad monachos*, 245.

159 *Evagrius, Acht Gedanken*, 51.

der eigenen Seele und dem Verlust des seelischen Gleichgewichts; beides stünde dem Ideal der *apatheia* vollkommen entgegen. Die Wucht der zornigen Gedanken mag erhellen, dass Evagrius (wie vor ihm Antonius der Große) diese *logismoi* auch als Dämonen begreifen kann.¹⁶⁰ Dämonen, selbst ganz vom *thumos* dominiert¹⁶¹, versuchen den Mönch in der Wüste und wollen seine Askese stören, die die ursprüngliche menschliche Verfasstheit wiederherstellen soll, wie sie von Gott gewollt war.¹⁶²

Zum anderen – und „vor allem aber“ (s. o.) – lenke die Wut den Mönch vom *Gebet* ab. Im Ärger sei Gebet nicht möglich.¹⁶³ Im Zustand des reinen Gebets sei der Mensch frei von Leidenschaften jeder Art und könne sich ganz Gottes Gegenwart widmen.¹⁶⁴ Gebet und Zorn schlossen sich wechselseitig aus. Deswegen könne das Gebet auch den Zorn besänftigen: „Wer Psalmen singt, bringt den Zorn zur Ruhe; der Langmütige wird furchtlos sein.“¹⁶⁵ Langmut und Psalmensingen halfen gegen den Angriff des Zorns.¹⁶⁶ Im Gebet insgesamt ergeht „ein wahres ‚Gericht‘ über jede, auch die kleinste Zornessünde“¹⁶⁷.

Dieser Punkt hängt mit einem weiteren zentralen Punkt zusammen: Der Zorn blendet den *Verstand*.¹⁶⁸ Das Gebet ist in Evagrius’ platonisch geprägter Vorstellung in erster Linie eine Schau Gottes. Die religiöse Kontemplation und die Tätigkeit des Intellekts sind daher nicht zu trennen. Der Jähzorn aber „trübt das intelligible Auge (des Intellektes) und macht so den Zustand des Gebetes zunichte.“¹⁶⁹ Wie Rauch, Dunst oder Nebel die Sicht verfinstern könne, so der Groll den Intellekt zur Zeit des Gebets.¹⁷⁰ Wer die Gedanken des Zorns aus seiner Seele entferne und den Zorn nicht verweilen lasse, werde nie beim Gebet verwirrt sein.¹⁷¹ Wut sei wahnwitzig zu nennen, weil sie das Erkenntnisvermögen des

160 Vgl. Gillette, *Four faces*, 22.

161 Menschen drohen auch in dieses Ungleichgewicht zu geraten; Tiere sind von der *epithumia* dominiert und nur Engeln gelingt es, tatsächlich dem *nous* die Leitung zu überlassen. Vgl. Stewart, *Evagrius*, 268.

162 So die verbreitete Vorstellung im „Leben des Antonius“, vgl. Stewart, *Evagrius*, 266.

163 Vgl. Gillette, *Four faces*, 29.

164 Vgl. Gillette, *Four faces*, 29.

165 Evagrius Ponticus, *Ad monachos*, 203.

166 Vgl. Evagrius Ponticus, *Ad monachos*, 238.

167 So Gabriel Bunge: Evagrius Pontikos, *Praktikos*, 93.

168 Vgl. Bunge in Evagrius Pontikos, *Praktikos*, 19 f.; Gillette, *Four faces*, 23.

169 Evagrius Pontikos, *Praktikos*, 94.

170 Vgl. Evagrius, *Acht Gedanken*, 51; Evagrius, *Acht Gedanken*, 49.

171 Vgl. Evagrius, *Acht Gedanken*, 49. Vgl. auch Evagrius Ponticus, *Ad monachos*, 249: „So, wie eine vom umgebenden Material gereinigte Quelle klares Wasser fließen lässt, so findet auch ein von Zorn, Gedenken an Unrecht und leiblicher Sorge gereinigter Intellekt reine Erkenntnis, und süße Sehnsucht bereitet er dem, der (sc. sie) besitzt.“ Sowie: „Ein langmütiger Mann erblickt Ge-

Menschen außer Kraft setze.¹⁷² Da das fundamentale Anliegen Evagrius' das klare Denken oder – in seiner platonischen Epistemologie gesprochen – das klare Sehen war¹⁷³, wird der Zorn zu einer eminenten Gefahr.

Der Zorn gewinnt daher eine *Schlüsselstellung* in den acht Gedanken, die den Mönch anfechten können.¹⁷⁴ Er kann als das größte Hindernis, der ärgste Feind der Gotteserkenntnis und des geistlichen Lebens allgemein gelten.¹⁷⁵

Das größte Hindernis auf den „Wegen unseres Erlösers“ ist zweifelsohne der *Zorn*, da er den Intellekt „blendet“ und so für die Gotteserkenntnis, den direkten Zugang zu Gott, unfähig macht. Der Jähzorn bedarf daher auch größerer Heilmittel als das Begehren. Von allen Tugenden ist darum die Zornlosigkeit (*aorgesia*) die beste „Wegbereiterin“ der Erkenntnis.¹⁷⁶

Die Beherrschung des Zorns ist der Schlüssel zur Beherrschung der Dämonen und der Begierden.¹⁷⁷ Denn Begierden nähren den Zorn allererst.¹⁷⁸ Wer ihn bezwingt, hat seine Seele im Ganzen gereinigt.

Mit der Aufwühlung der Seele, der Störung des Gebets und der Blendung des Intellekts sind bisher das Innenleben des Mönchs und sein Gottesverhältnis tangiert. In der Tradition der acht Gedanken gab es aber auch ein Bewusstsein für die *sozial destruktiven Folgen* des Zorns. Bei Evagrius scheint das an einzelnen Stellen auf.¹⁷⁹ Deutlicher malt das geradezu sein Lehrer *Basilius der Große*¹⁸⁰ in einer Predigt aus, die einen weiteren Kreis als die anachoretische Gemeinschaft des Wüstenvaters im Blick hat:

Im Zorn [θυμός] wird die Zunge frech und der Mund unverschämt; frevlerische Hände, Schmähungen, Lästerungen, Verleumdungen, Schläge und sonstige Ausbrüche, die man nicht einmal alle aufzählen kann, sind Folgen des Zornes und der Leidenschaft [οργή]. Der Zorn schärft das Schwert, verübt Menschenmord mit Menschenhand, verschuldet, daß Brü-

sichte, Versammlungen heiliger Engel, und wer ohne Groll ist, übt sich in geistlichen Gründen, und er empfängt bei Nacht die Lösung von Geheimnissen.“ (Evagrius, Acht Gedanken, 52).

172 Vgl. Evagrius, Acht Gedanken, 48.

173 Vgl. Stewart, Evagrius, 270.

174 Vgl. auch Bunge in Evagrius Pontikos, Praktikos, 92 („auffällige Sonderstellung“).

175 Vgl. Evagrius, Acht Gedanken, 48, Anm. 108.

176 Bunge in Evagrius Pontikos, Praktikos, 31 unter Verwendung von Originalzitaten (Herv. i. O.).

177 Vgl. Evagrius Pontikos, Praktikos, 25.

178 Vgl. Evagrius Pontikos, Praktikos, 94.

179 Vgl. z. B. Evagrius, Acht Gedanken, 48: Wut lasse den Menschen sich von jedem Umgang zurückziehen. Indirekt scheint die soziale Problematik des Zorns dort auf, wo Evagrius von den Heilmitteln gegen den Zorn spricht. Er könne durch Versöhnung überwunden werden, die sich in ganz praktischen Lösungsvorschlägen ausformt: den anderen zum Mahl einladen, beschenken, für ihn und mit ihm beten (vgl. Gillette, Four faces, 32–39).

180 Vgl. Stewart, Evagrius, 264.

der einander verkennen, Eltern und Kinder auf die Natur vergessen. Die Zornigen kennen ja sich selbst nicht, geschweige denn alle ihm Verwandten. Wie die talwärts stürzenden Flüsse alles, was sich ihnen in den Weg stellt, mit sich fortreißen, so richten sich die ungestümen und unbändigen Angriffe der Zornigen gegen alle ohne Unterschied. Nicht das graue Haar ist den Zornmütigen ehrwürdig, nicht der tugendhafte Wandel, nicht Blutsverwandschaft, nicht empfangene Wohltaten noch sonst etwas Achtbares.¹⁸¹

Der Zorn¹⁸² führt also auch zu nach außen gerichteten Handlungen von exzessivem Gewaltpotenzial. Er ignoriert jedes soziale Gefälle. Er lässt keinen Raum für moralische Skrupel. Er beachtet Einwände aus dem Intellekt nicht, sondern drängt unmittelbar zur Tat, und d. h. hier eindeutig: zur Rache.¹⁸³ Noch nicht einmal die Schädigung des Zürnenden selbst hindert ihn dabei: „Die Zornigen stürzen sich oft selbst ins offene Verderben und denken in ihrer Rachgier nicht an ihr eigenes Interesse.“¹⁸⁴ Noch mehr: der Zorn entfremdet den Menschen geradezu von sich selber und nähert ihn dem Tier an. Der Zornige gleicht einem Eber, der die Zähne fletscht.¹⁸⁵ Wenn der *thumos* vom Menschen Besitz ergreift, wird er tierähnlicher, denn Tiere sind allein vom *thumos* bestimmt.

Basilius fasst die fatalen Folgen des Zorns am Ende seiner Predigt pointiert zusammen und bestätigt damit die Punkte, die bis hierhin herausgearbeitet wurden:

181 Basilius von Cäsarea, Predigten, 8. Predigt, 1. Zu den griechischen Termini im Original vgl. Basilius der Große, OMIAIA, 356.

182 An anderer Stelle derselben Predigt differenziert Basilius θυμός und οργή und weist hier durchaus einen anderen Sprachgebrauch als Evagrius auf: „Wie die Worte ‚Aufregung‘ [θυμός] und ‚Zorn‘ [οργή] verschieden klingen, so ist auch deren Bedeutung eine sehr verschiedene. Die ‚Aufregung‘ ist gleichsam ein Aufflammen und heftiges Aufwallen der Leidenschaft; der ‚Zorn‘ aber ist eine anhaltende Betrübnis und ein dauerndes Verlangen, sich am Beleidiger zu rächen, wobei die Seele von Rachgier gleichsam strotzt.“ (Basilius von Cäsarea, Predigten, 8. Predigt, 6). Zu den griechischen Termini im Original vgl. Basilius der Große, OMIAIA, 369. Das ‚hochkochende‘ Element ist hier also der θυμός, das langandauernde, rachsüchtige Element ist die οργή – anders als bei Evagrius. Verwirrend ist hier die nicht-konkordante Übersetzung ins Deutsche innerhalb derselben Predigt. Die Termini scheinen aber auch bei Basilius selbst nicht ganz einheitlich gebraucht.

183 Vgl. Basilius von Cäsarea, Predigten, 8. Predigt, 2: „Denn die [Zornigen, L.T., gemeint: θυμός] haben keine Zeit, auf den Schmerz zu achten, weil ihre ganze Aufmerksamkeit darauf gerichtet ist, am Beleidiger Rache zu nehmen.“ Zum griechischen Terminus vgl. Basilius der Große, OMIAIA, 357.

184 Basilius von Cäsarea, Predigten, 8. Predigt, 1. Das Wort für ‚Zornige‘ kommt im griechischen Original in diesem Satz nicht vor, der Bezug zielt aber auf θυμός im Satz zuvor.

185 Vgl. Basilius von Cäsarea, Predigten, 8. Predigt, 2. Auch Evagrius vergleicht den wütenden Mönch mit einer Wildsau, die die Zähne fletscht (vgl. Evagrius Ponticus, Ad monachos, 48). Hier schwingt über den Tiervergleich hinaus die Symbolik für Dämonen und Satan mit (vgl. Evagrius Pontikos, Praktikos, 92 f.).

Bewahren wir uns also vor diesem großen Übel, dieser Krankheit der Seele, der Verfinsternung der Vernunft, der Abkehr von Gott, der Mißachtung der Verwandtschaft, der Veranlassung zum Kriege, der Fülle von Elend, dieser Einpflanzung des bösen Geistes in unseren Herzen, der dann wie ein frecher Bewohner unser ganzes Innere in Beschlag nimmt und dem Hl. Geiste den Eingang verschließt. Denn wo Feindschaft, Streit, Zorn, Zank und Hader hausen, die in den Seelen ewige Unruhe stiften, da schlägt der Geist der Sanftmut seine Wohnung nicht auf.¹⁸⁶

Sanftmut oder Milde¹⁸⁷, die Basilius hier anspricht, ist eine der *Tugenden*, die dem Laster des Zorns in der Alten Kirche entgegengesetzt wurden.¹⁸⁸ Andere sind Geduld¹⁸⁹, aber im praktischen Tun auch Barmherzigkeit¹⁹⁰ und Liebe¹⁹¹. Interessant ist, dass aber auch Mut eine Tugend ist, die Evagrius dem Zorn entgegensetzt.¹⁹² Mut nämlich ist die tugendhafte Art und Weise, den irasziblen Seelenteil aktiv zu gebrauchen; Zorn die lasterhafte Form des Auslebens. Im Mut entfaltet der *thumos* eine „incentive power“¹⁹³, eine Kraft, die anstachelt, dem Widerstand zu leisten, was widerstandswürdig ist.

Angesichts der bisher dargestellten, grundsätzlichen Wahrnehmung von Zorn verwundert es nicht, dass er auch in der moralischen Bewertung negativ aufgefasst wird. Er steht nicht nur bestimmten Tugenden und einem wohlgeführten Leben insgesamt diametral gegenüber, er verblendet nicht nur den Intellekt und damit auch das ethische Erkenntnisvermögen, der Zorn ist auch dem Recht und dem Rechten gegenübergestellt. Das erhellt aus vielen Einzelsprüchen, in denen *Zorn und Unrecht* in einen Parallelismus gestellt werden, z. B.: „Wut und großen Zorn tu von dir, und Gedenken an Unrecht soll nicht in dir ruhen.“¹⁹⁴ Die im Lauf der altkirchlichen Traditionsentwicklung immer wieder aufgeworfene Frage, ob es einen

¹⁸⁶ Basilius von Cäsarea, Predigten, 8. Predigt, 7.

¹⁸⁷ Vgl. Basilius der Große, OMIAIA, 372 (πραῦτης).

¹⁸⁸ Vgl. Evagrius Ponticus, Ad monachos, 238; Evagrius, Acht Gedanken, 50; vgl. Gillette, Four faces, 24 („gentleness“).

¹⁸⁹ Vgl. Evagrius Ponticus, Ad monachos, 203 (μακροθυμοῦντος); Evagrius, Acht Gedanken, 49 und 52.

¹⁹⁰ Vgl. Evagrius Ponticus, Ad monachos, 179: „Wer mit Armen barmherzig ist [Ὁ ἐλεῶν, L.T.], verzehrt den Zorn.“

¹⁹¹ Vgl. Evagrius Ponticus, Ad monachos, 229: „Den Zorn und die Wut wendet ab die Liebe [ἀγάπη, L.T.], Gedanken an Unrecht zerstören Geschenke.“

¹⁹² Vgl. Evagrius Pontikos, Praktikos, 22; Evagrius, Praktikos/Gebet, 66 (Der Praktikos, Kap. 89).

¹⁹³ Gillette, Four faces, 25.

¹⁹⁴ Evagrius Ponticus, Ad monachos, 219. Vgl. auch die oben in diesem Kapitel (Anm. 191) aufgeführte Stelle und folgende Passage: „So, wie eine vom umgebenden Material gereinigte Quelle klares Wasser fließen lässt, so findet auch ein von Zorn, Gedenken an Unrecht und leiblicher Sorge gereinigter Intellekt reine Erkenntnis, und süße Sehnsucht bereitet er dem, der (sc. sie) besitzt.“ (Evagrius Ponticus, Ad monachos, 249).

gerechten Zorn gebe, verneint Evagrius klar: Einen gerechten Zorn wider den Nächsten gebe es absolut nicht.¹⁹⁵ Die generelle Ablehnung ist klar. Allerdings richtet sie sich gegen den Zorn *wider den Nächsten*, d. h. sie gilt Personen. Hier deutet sich eine Lösung der Zornproblematik an, die Augustin auf die Formel gebracht hat: Hasse die Sünde, nicht den Sünder. Eine *positive Funktion* kann der Zorn nämlich gewinnen, wenn er auf die Dämonen bzw. die bösen Gedanken selbst zurückgewendet wird. Wie Basilius vor ihm vergleicht Evagrius den Zorn mit einem ‚Wachhund‘ gegen die Laster oder Ablenkungen.¹⁹⁶ Wer vom Zorn auf einen Mitmenschen heimgesucht wird, kann diesen nun als Versuchung identifizieren und auf den Versucher zornig werden.¹⁹⁷ Gegenüber Menschen wiederum muss der Wachhund Freundlichkeit lernen.¹⁹⁸ Insofern bleibt es nicht bei der absoluten Verurteilung des Zorns wie bei Seneca.¹⁹⁹ Sondern es handelt es hier um eine Kraft, die in uns ist, und zum Guten oder Bösen gebraucht werden kann.²⁰⁰ Ohnehin bleibt der Zorn in der menschlichen Natur geschöpfllich angelegt. Deswegen kann man sich nicht dagegen wehren, dass er das Herz angreift – selbst als geschulter Mönch –, aber dagegen, aus dem Zorn heraus zu handeln.²⁰¹ *Epithumia* und *thumos* sollen nicht ausgelöscht werden; im Gegenteil sollen sie ihre natürliche Funktion wiedererlangen, für die sie von Gott vorgegeben waren.²⁰²

Die Achtlasterlehre ist „die wohl bedeutendste und nachhaltigste Hinterlassenschaft [...], die das alte Mönchtum der christlichen Spiritualität zur Frage der Sünde vermacht hat“²⁰³. Sie begegnet wieder bei Nilus von Ancyra, Johannes Klimakos und Johannes von Damaskus.²⁰⁴ Über Johannes Cassian erlangte die Achtlasterlehre auch im Westen Bekanntheit²⁰⁵ und wurde zum „Gemeingut“ im Mönchtum des Ostens wie des Westens.²⁰⁶ Papst Gregor I. der Große verringerte die Zahl der Laster um eines und begründete so den Katalog, der als die ‚Sieben Todsünden‘ in die Tradition einging. Bei Gregor und bei Augustin löste der Hochmut den Zorn als wichtigstes und ursprüngliches Laster ab.²⁰⁷

195 Vgl. Evagrius Pontikos, *Praktikos*, 93.

196 Vgl. Gillette, *Four faces*, 25 f.

197 Hier werden sogar verärgerte Worte im Gebet denkbar, vgl. Lester, *Christian*, 124.

198 Vgl. Gillette, *Four faces*, 25.

199 Vgl. Gillette, *Four faces*, 21.

200 Vgl. Gillette, *Four faces*, 26.

201 Vgl. Lester, *Christian*, 123; Stewart, *Evagrius*, 269 f.

202 Vgl. Stewart, *Evagrius*, 269 f.

203 Beatrice, *Art. Sünde*, 393.

204 Vgl. Beatrice, *Art. Sünde*, 393 f.

205 Vgl. Stewart, *Evagrius*, 272; Lester, *Christian*, 125.

206 Vgl. Beatrice, *Art. Sünde*, 393.

207 Vgl. Beatrice, *Art. Sünde*, 394.

Im Grunde ist es in der Tradition der Achtlasterlehre bzw. den Sieben Todsünden bei diesen Kriterien für die theologische Einschätzung des Zorns geblieben. Einige Stellen aus Werken von Johannes Cassianus, der in besonderer Weise für die Rezeption im Westen bedeutsam ist, mögen das belegen.²⁰⁸

In der Beschreibung des klösterlichen Lebens mahnt Cassian dazu an, nicht zu zürnen, sondern stets durch eigene Anstrengung die innere Ruhe zu behalten. Dieses hohe Gut der inneren Ruhe sollte nicht von Kräften außerhalb unserer selbst abhängen.²⁰⁹ Das Gebet des Mönches ist unwirksam, wenn er zornig gegen einen Bruder erbittert bleibt.²¹⁰ Wie bei Evagrius macht der Zorn den Intellekt blind und korrumpiert das Urteilsvermögen. Er muss daher gründlich aus der Seele entfernt werden:

Denn wenn dieser in unserem Herzen wohnt und das Auge mit schädlicher Finsterniß blendet, können wir weder ein richtiges und klares Urtheil erlangen, noch den Blick einer guten Betrachtung, noch die Reife des Rathes besitzen, noch des Lebens theilhaftig werden, noch an der Gerechtigkeit festhalten, noch auch das geistige und wahrhaftige Licht in uns aufnehmen. „Denn getrübt ist vor Zorn mein Auge,“ sagt der Psalmist.²¹¹

Eine Schlüsselstellung hat der Zorn auch bei Cassian inne; er ist eine besonders starke und tief verwurzelte Sünde, die nach Heilung verlangt und ein hohes Maß an Ehrlichkeit erfordert, um damit umzugehen.²¹² Der Zorn hemmt eine Vielzahl an Tugenden.²¹³ Als eine der dann so fixierten sieben Todsünden muss sich der Mönch des Zorns entledigen, um Gott zu gefallen und spirituellen Fortschritt zu erzielen.²¹⁴ Auch für Cassian besteht eine Dichotomie zwischen Liebe und Zorn.²¹⁵ Versöhnung ist das Gegengift für die sozial destruktive Kraft des Zorns.²¹⁶ Daher muss der Zorn wie bei Evagrius (und schon Seneca) an der Wurzel gepackt und radikal aus der Seele ausgetrieben werden.²¹⁷ Es reicht nicht, allein auf der Handlungsebene mit ihm umzugehen.

Positive Funktion gewinnt der Zorn auch bei Cassian, wenn er gegen den Zürnenden selbst gerichtet wird, im Sinn der Buße.²¹⁸ Auch Cassian gesteht dem

208 Vgl. auch Gillette, *Four faces*, 66.

209 Vgl. Johannes Cassianus, *Einrichtungen*, 8,16; vgl. auch 8,22.

210 Vgl. Johannes Cassianus, *Einrichtungen*, 8,13.

211 Johannes Cassianus, *Einrichtungen*, 8,1.

212 Vgl. Gillette, *Four faces*, 66.

213 Vgl. Johannes Cassianus, *Einrichtungen*, 8,1.

214 Vgl. Gillette, *Four faces*, 66.

215 Vgl. Gillette, *Four faces*, 61.

216 Vgl. z. B. Johannes Cassianus, *Einrichtungen*, 8,13.

217 Vgl. Johannes Cassianus, *Einrichtungen*, 8,13; 8,19; 8,21.

218 Vgl. Johannes Cassianus, *Einrichtungen*, 8,6–8.

Zorn zu, im Kampf gegen die bösen Passionen des Herzens als gesunder Instinkt fungieren zu können.²¹⁹

Die monastische Theologie der Alten Kirche, beginnend bei Evagrius Ponticus, verurteilt den Zorn also nachdrücklich, weil er die Seele aufwühlt, die Konzentration auf Gott und das Gebet stört, den Intellekt und damit das ethische Urteilsvermögen blendet und weil er soziale Beziehungen destruieren kann.²²⁰ So ist der Zorn Teil des entstehenden Katalogs von acht, später sieben ‚Todsünden‘. Eine positive Funktion kann diese in der Seele als Vermögen angelegte Kraft entfalten, wenn sie nach innen gegen dämonische Anfechtung gekehrt wird und nicht gegen den Nächsten.

2.5.2 Wut und Zorn als Tugenden

Mit der Achtlasterlehre aus dem altkirchlichen Mönchtum wurde eine stark negativ wertende theologische Strömung behandelt, was Emotionen wie Zorn, Wut, Ärger und daraus resultierenden Rachewunsch betrifft. Auf der anderen Seite des Spektrums stehen die Befreiungstheologie und die feministische Theologie. Vor allem in diesen Strömungen hat im 20. Jh. eine gegenteilige Bewertung eingesetzt. Befreiungstheologische Schriften wie die von James Cone lassen selbst ein hohes Maß an Ärger, Wut und Zorn erkennen. Eine systematische Auseinandersetzung damit – als Gegenstand analytischer, theologischer Betrachtung – ist jedoch schwer zu finden.²²¹ Anders verhält es sich in der feministischen Theologie.²²² Dort hat vor allem ein Beitrag maßgeblichen Einfluss ausgeübt, der zudem grundsätzlich aus theologi-

²¹⁹ Vgl. Gillette, *Four faces*, 54.

²²⁰ In der Gegenwart nimmt Taylor, *Deadly vices*, 70–91 die ‚Sieben Todsünden‘ wieder auf. In Bezug auf den Zorn (*anger*) nimmt sie das Argument wieder auf, Zorn könne den Verstand überwältigen und damit Gewalt den Weg bereiten. Sie rezipiert allerdings auch die Vorstellung des gerechten Zorns über Aristoteles. Insgesamt stellt sie auf die Wirkungen der ‚Sieben Todsünden‘ auf das eigene Selbst ab.

²²¹ Vgl. Lester, *Christian*, 134 mit Anm. 118; Kacela, *Theology*, 201.203. Dafür in der politischen Theorie vgl. z. B. Lyman, *Domestication*.

²²² Dabei kann die feministische Theologie auf breite Auseinandersetzungen mit Emotionen, und speziell Ärger, Wut und Zorn, in der feministischen Theorie insgesamt zurückgreifen: „Feminists have long defended anger as an appropriate response to injustice, an act of insubordination, and a source of political insight and energy, even while ‘the reading of feminism as a form of anger allows the dismissal of feminist claims’” (MacLachlan, *Resentments*, 437, Anm. 1). Vgl. Frye, *Note*; Jaggar, *Love*; Gilligan, *Joining*; Spelman, *Anger*; Walker, *Resentment*; Bell, *Anger*.

scher Sicht auf den Ärger/Zorn²²³ reflektiert und sich daher für genauere Betrachtung anbietet: die Antrittsvorlesung von Beverly Wildung Harrison am *Union Theological Seminary* New York mit dem Titel „The Power of Anger in the Work of Love. Christian Ethics for Women and Other Strangers“ (1981). Im Folgenden wird die Argumentation nachgezeichnet und erst dann auf relevante Aspekte in weiterer feministisch-theologischer Literatur eingegangen. Wie wird Zorn hier wahrgenommen und bewertet, sodass er vehement der Tradition der ‚Sieben Todsünden‘ entgegengesetzt wird?

Harrisons Ziel besteht in diesem Vortrag darin, die Ausgangspunkte ihrer feministischen Ethik zu benennen und zu erörtern. Sie setzt zunächst mit Mary Daly ein – zum einen schließt sie so an den damaligen Stand der feministischen Debatte an, zum anderen entwickelt sie daran ihre metaethische Grundlegung.²²⁴ Daly nämlich reagiere auf die patriarchale Unterdrückung von Frauen und anderen marginalisierten Gruppen, besonders in ihren jüngeren Veröffentlichungen, mit einem Rückzug in eine ‚Otherworld‘. Diesen Weg des Rückzugs möchte Harrison dezidiert nicht beschreiten. Denn das würde Frauen nur noch mehr – letztlich restlos – von der Welt abschneiden. Im Gegenteil gehe es darum, Frauen stärker mit den realen, materialen Lebensbedingungen zu verbinden. Eskapismus sei nicht die richtige ethische Ausrichtung. Weiterführend sei vielmehr die Zuwendung zum konkreten Kampf in der Geschichte, den Frauen gegen Ungerechtigkeit geführt haben und führen.²²⁵ Die Kraft (*power*), die existierende Welt zu beeinflussen, dürfe von einer christlichen Metaethik nie unterbetont, sondern müsse bekräftigt und generiert werden. An diesem Punkt kommt Harrison erstmals auf den Zorn zu sprechen: Die *Kraft zur Veränderung* muss dem berechtigten Zorn über die Unterdrückung abgetrotzt werden. Am gefährlichsten sei es, diesen Zorn nach innen zu kehren und sich als Opfer zu verstehen.²²⁶ Vielmehr seien die positiven Erfahrungen von Frauen in die christliche Theologie und Ethik einzubringen.²²⁷ Methodologisch steht dabei die Annahme im Hintergrund – so wie in jeder Befreiungstheologie, wie sie selbst sagt –, dass theologisch authentisch sei, was durch Erfahrungen des Kampfes errungen werde. Der ‚Locus‘ der Offenbarung liege im konkreten Kampf

223 Ich übersetze *anger* hier im Sinn von Demmerling/Landweer mit Zorn, da er sich gegen Personen bzw. Strukturen richtet und mit einem moralischen Urteil einhergeht.

224 Gemeint ist vor allem Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press 1978. Vgl. Harrison, *Power*, 54, Anm. 1.

225 Vgl. Harrison, *Power*, 43.

226 Vgl. Harrison, *Power*, 44.

227 Vgl. Harrison, *Power*, 44 f.

von Gruppen und *communities* um die Gabe des Lebens. Eine feministische Ethik sei daher profond weltlich.²²⁸

Harrison wertschätzt den Zorn folglich für seine aktivierende Kraft, als Motor für notwendige Veränderung.²²⁹ Aktivität muss aus ihrer Sicht in der theologischen Meta-Ethik insgesamt zu mehr Zentralität gelangen. Eine Theologie der Statik, Kontemplation, Passivität, Nicht-Involviertheit, die Alltagshandeln für weltlich und religiös unwichtig halte, hätte von Frauen nicht formuliert werden können. Denn Frauen seien durch die Kindererziehung schon immer initiativ und aktiv gewesen und sicherten so täglich das Überleben der Gemeinschaft, z. B. auch durch Broterwerb und Handel.²³⁰ Nur das moderne Bild der Milde, Passivität und Schwäche der Frau blockiere den Sinn für diese Aktivität und die Kämpfe, die Frauen in der Geschichte geführt haben. Frauen seien immer schon die Macherinnen, die Kümmerinnen gewesen.²³¹ Aktivität, Prozess und Bewegung müssten auch theologisch wertgeschätzt werden – wie in der Prozesstheologie, die die *Power* des menschlichen Kampfs jedoch noch nicht genug wahrnehme. Auch Liebe sei als Tätigkeit aufzufassen. In der *Power* von realen, konkreten Taten liege radikale Freiheit.²³² Ethik müsse Reziprozität, Beziehung mitdenken; es gehe darum, sich gegenseitig zu guten Lebensbedingungen zu verhelfen. Das ziehe eine andere Art von *Power*-Ausübung nach sich, die anders als die patriarchale nicht auf das Niederhalten der menschlichen Würde setze, sondern auf deren Förderung.²³³

Das alles fasst Harrison so zusammen: Aktivität ist eine Form der Liebe. Das ist der erste Ausgangspunkt für ihre feministische Moraltheologie, wie sie festhält. Als einen zweiten benennt Harrison *embodiment*. Auch dieser ist relevant für die Behandlung des Zorns. Werde nämlich die körperliche Verankerung von Ethik ernstgenommen, gewinne das Fühlen einen fundamentalen Rang. Durch Fühlen geschehe die erste ethische Wahrnehmung. Es verbinde uns mit der Welt und sei der Ursprung der *Power*. *Fühlenkönnen*, was geschieht, wird in diesem Aufriss zur basalsten moralischen Fähigkeit.²³⁴ Die christliche Frömmigkeit aber sieht Harrison gefangen zwischen einer subjektivistischen, sentimental Frömmigkeit durch eine Angst vor starken Gefühlen (vor allem negativer Art) und

²²⁸ Vgl. Harrison, *Power*, 45.

²²⁹ Ähnlich vgl. Procter-Smith, *Our Job*, 16: "Far from being a deadly sin, anger is an indispensable resource in the face of injustice, unnecessary suffering and evil. It is the essential source of energy which can fuel actions intended to put an end to unnecessary suffering, and to resist evil. As such, therefore, anger is an expression of hope, and the opposite of despair."

²³⁰ Vgl. Harrison, *Power*, 45.

²³¹ Vgl. Harrison, *Power*, 45 f.

²³² Vgl. Harrison, *Power*, 46.

²³³ Vgl. Harrison, *Power*, 47.

²³⁴ Vgl. Harrison, *Power*, 48.

einer objektivistischen Auffassung, die das Fühlen generell unterdrückt.²³⁵ Eine feministische Ethik begrüße das Fühlen als das, was es sei: ein basaler Teil unserer relationalen Transaktion mit der Welt.²³⁶

An dieser Stelle gewinnt der Zorn eine eminent wichtige Bedeutung für die Ethik. Harrison behandelt ihn nun ausführlich. Indem das Christentum Zorn als Todsünde unterdrückt habe, sei es in Gefahr geraten, auch die Liebe abzutöten. Denn Zorn sei nicht das Gegenteil von Liebe. Eher lasse er sich als Signal des Fühlens dafür verstehen, dass nicht alles gut sei – in unserer Beziehung zu anderen Personen, Gruppen oder der Welt, die uns umgibt. Zorn sei eine Form der Verbundenheit mit anderen, eine lebendige Form des *Caring*. Zorn signalisiere einen gewissen inneren Widerstand zur moralischen Qualität der sozialen Beziehungen, in denen wir stehen. Extremer und intensiver Zorn drücke eine tiefe Reaktion auf die Handlung uns oder anderen gegenüber, mit denen wir verbunden sind, aus.²³⁷ Zorn verweise darauf, dass sich etwas in der Beziehung ändern müsse.

In der Kirche herrsche noch zu sehr die Angst vor der *Power* des Zorns. Aber Zorn verschwinde nicht, wenn man ihn unterdrücke, sondern äußere sich in Langeweile, passiver Aggressivität, moralistischer Selbstgerechtigkeit, Schuldzuweisung o. a.²³⁸ Unterdrückter Zorn subvertiere Gemeinschaft auf diese Weise nur. Ausgedrückter Zorn sei ein „mode of [...] caring“, der den anderen erstnehme. Harrison greift dazu Martin Buber auf: Hass sei der Liebe näher als Gleichgültigkeit. Eine feministische Ethik feiere daher den berechtigten Ort des Zorns im Werk der Liebe.

Zorn gibt also in Harrisons Entwurf nicht nur die Kraft, einmal erkanntes Unrecht zu verändern, sondern ist selbst schon mit der Erkenntnis dieses Unrechts verbunden – einer Erkenntnis, die nicht „kalt lässt“, sondern aus einer Verbundenheit mit der sozialen Welt resultiert, die eine gleichgültige Wahrnehmung gar nicht erst zulässt, weil man ihr zugetan ist.

Zorn zu fühlen ist nach Harrison also insgesamt etwas Wertvolles.²³⁹ Als körperlich verankerte Reaktion ist Zorn geschöpfllich verankert (der Schluss von Körperlichkeit auf Geschöpfllichkeit wird nicht explizit gezogen, kann aber vorausgesetzt werden). Zorn ist Ausdruck davon, mit der Welt verbunden zu sein, was im Gegensatz zur monastischen Theologie origenistischer oder platonischer Prägung bei Evagrius und seinem Umkreis positiv bewertet wird. Zorn gehört zum sozialetischen

235 Vgl. Harrison, Power, 49.

236 Vgl. Harrison, Power, 49.

237 Vgl. Harrison, Power, 49.

238 Vgl. Harrison, Power, 49.

239 Als dritten Ausgangspunkt feministischer Ethik führt Harrison schließlich die Zentralität von Beziehung aus (vgl. Harrison, Power, 50 f.). Der Zorn wird nicht erneut näher behandelt.

Sensorium des Menschen und trägt als Motor der Veränderung zu einer gerechteren Gestaltung der sozialen Welt bei.

Hatte also die monastische Tradition der Alten Kirche ethische Bildung gerade darin gesehen, Zorn zu vermeiden, auszuräumen oder durch Tugend zu bekämpfen, wird der Zorn oder auch stellvertretend als Nichtbetroffene die Empörung zum *Ziel ethischer Bildung* – ein Sensorium, das im Menschen angelegt ist, aber auch gefördert und durch Bildung erweckt werden muss. Dieses Verständnis spiegelt sich auch bei einschlägigen deutschsprachigen feministisch-theologischen Autorinnen und Autoren wie Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky wider:

In jedem Menschen steckt ein Bedürfnis nach Gerechtigkeit, ein Gefühl für Gerechtigkeit und ein Wissen davon, was ungerecht und unerträglich ist. Ohne Gerechtigkeit können Menschen nicht leben. Es ist natürlich, wenn wir uns gegen Unrecht empören.²⁴⁰

Diese natürliche Anlage muss unter Bedingungen der gesellschaftlichen Verbildung wiedererweckt werden:

Die meisten Kinder kennen diese Wut, aber sie kommt ihnen im Laufe des Lebens oft abhanden, sie stumpfen ab. Erwachsenwerden heißt dann, den Sinn für Gerechtigkeit in sich ausrotten. Wenn ihr genau in euch hineinhört, werdet ihr diesen Sinn entdecken. [...] Ihr entdeckt dann in euch selber eine Kraft, die Nein zu Ungerechtigkeit sagt und das Leben beschützen will. [...] Diese Kraft, für das Leben einzutreten, diese Liebe zur Gerechtigkeit, kommt von Gott. Gott kennen, bedeutet, das Gerechte zu tun.²⁴¹

Um sich Gott zu nähern, muss man also gerade den Zorn über Ungerechtigkeit wiederentdecken und kultivieren, anstatt ihn – wie bei Evagrius – niederzuhalten.²⁴² Dieser Aspekt fügt sich gut an die Charakterisierung des Zorns als Nervenreizung des Sinnes für Recht und Unrecht (s. o., 2.3).

Den Zorn hat Mary Daly in einer späteren Veröffentlichung²⁴³ dann tatsächlich auch *als Tugend* explizit benannt und den Gedanken ausgebaut. Während sie bei vielen ihrer Mitstreiterinnen Vorbehalte gegen den Tugendbegriff vermutet²⁴⁴,

²⁴⁰ Sölle/Steffensky, Nicht nur ja, 12.

²⁴¹ Sölle/Steffensky, Nicht nur ja, 13.

²⁴² Vgl. auch Procter-Smith, Our Job, 16: "The exercise of anger against injustice is a much-neglected spiritual discipline". Ähnliche Stellen finden sich auch in Sölle, Leiden, 50: „Was ihnen [apathischen Menschen in den Industrienationen, L.T.] fehlt, ist das Bemerkten des eigenen Leidens und die Sensibilität für das Leiden anderer. Sie erfahren Leid, aber sie ‚sind's zufrieden‘, es berührt sie nicht. Sie haben keine Sprache und keine Gesten, sich mit dem Leiden auseinanderzusetzen. Es ändert nichts. Sie lernen nichts daraus.“

²⁴³ Daly, Lust.

²⁴⁴ Vgl. Daly, Lust, 330: „Allein schon dem in die Särge patriarchaler moralischer Ideologie eingesperrten Wort *Tugend* scheint Verwesungsgestank zu entströmen.“ (Herv. i. O.).

setzt sie den klassischen ‚weiblichen‘ Tugenden die „vulkanischen“²⁴⁵ Tugenden entgegen und will so den Tugendbegriff neu füllen.²⁴⁶ Die „vulkanischen Tugenden“ befreien die Lebenslust²⁴⁷ der Frauen aus dem Bösen der Banalität und den phallischen Beschwichtigungsriten²⁴⁸, die sie bisher kleingehalten und ihre Leidenschaften zu „Bonsai-Furcht, -Kühnheit, -Hoffnung, -Verzweiflung und -Zorn“²⁴⁹ beschnitten haben. Sie befreien zu echtem, vollem Empfinden, zu „Leidenschaften, die wirklich bewegen“²⁵⁰, zu gerechtem Zorn²⁵¹ und kreativer Wut²⁵². „Aus dem Bonsai-Topf wächst der Zorn heraus und verwandelt sich in heiße Wut, wenn wir die unendlichen Verknüpfungen, die den Kontext unserer Unterdrückung darstellen, durchschauen.“²⁵³ So richten die vulkanischen Tugenden Frauen wieder auf ihr *telos* aus und verbinden sie mit ihrem Selbst.²⁵⁴ Dazu braucht es Verweigerung; und „[d]er Schlüssel zu dieser Kraft der Verweigerung ist die Leidenschaft der Wut.“²⁵⁵ „Indem wir uns weigern, uns bändigen, entmutigen und einschüchtern zu lassen, werden Unerschrockene Frauen furchtlos und unzähmbar.“²⁵⁶ Auch bei Daly geht die Entfesselung der Leidenschaften mit einer Schärfung des Geistes einher.²⁵⁷ Nur an einer Stelle gesteht Daly zu, dass es für die soziale Befreiungsbewegung auch ein Temperieren der Wut braucht.²⁵⁸ Die grundsätzliche Option für das Distemperte bleibt aber klar. Mäßigkeit ist kein Ziel²⁵⁹ und ihr eigentliches Selbst erreichen Frauen, wenn sie „*distemperate* sind, das heißt ‚in Unordnung, nicht normal funktionierend‘“²⁶⁰.

So bleibt Zorn in der feministischen Theorie und Theologie nicht nur ein geschöpfflich angelegter, aber ungeformter Reflex auf (echtes oder vermeintliches)

245 Daly, Lust, 328.

246 Vgl. Daly, Lust, 331.

247 Vgl. Daly, Lust, 325.

248 Vgl. Daly, Lust, 319.

249 Daly, Lust, 324.

250 Daly, Lust, 326, nämlich „Haß, Abscheu, Trauer, Furcht, Verzweiflung und Wut“ statt „Schuldgefühle, Angstgefühle, Frustration und all die anderen Brocken fixierter Gefühle“ (Daly, Lust, 326).

251 Vgl. Daly, Lust, 324.

252 Vgl. Daly, Lust, 326.

253 Daly, Lust, 326.

254 Vgl. Daly, Lust, 321.

255 Daly, Lust, 324.

256 Daly, Lust, 360.

257 Vgl. Daly, Lust, 328: „Der Geist wird geschärft, die Empfindungen werden entschlammt/entschlackt.“

258 Vgl. Daly, Lust, 363 f.

259 Vgl. Daly, Lust, 364.

260 Daly, Lust, 364 (Herv. i. O.).

Unrecht, wird aber auch nicht nur zur moralischen Pflichtaufgabe²⁶¹, sondern entwickelt sich geradezu zur *Lebensform* der feministischen Aktivistinnen. Diese existenzielle Ebene hat Marjorie Suchocki herausgearbeitet.²⁶² Für sie ist Wut (*rage*) eine dynamische, funktionale und transformative Weise, mit der grundsätzlichen Spannung zwischen Angst und Vertrauen umzugehen, in die die Kontingenz der Welt und unserer selbst uns stellt.²⁶³ Sie ermöglicht es, die Dialektik zwischen Angst und Vertrauen nicht aufzulösen – entweder weil die Angst in Verzweiflung treibt oder weil das Vertrauen zu einem selbstzufriedenen und unverantwortlichen Optimismus verleitet. Das kreative Zusammenhalten beider Pole, in der Spannung der Gegenwart angesichts einer ungewissen Zukunft, wird durch Wut erreicht.²⁶⁴ Wut entsteht an einer alternativen Vision der Gesellschaft und hält diese Vision am Leben.²⁶⁵ Sie richtet sich dann gegen die eigene Ohnmacht und schließlich nach außen, auch wenn der Adressat unbestimmbar bleibt. Wut ist eine Form, positiv auf die Zukunft bezogen zu bleiben – im Sinn von Hoffnung –, ohne wie der Optimismus die Spannung zu verleugnen, die durch den Gegenpol der Angst entsteht. Ohne Wut bliebe die Vision einer alternativen Gesellschaft, wie sie Feministinnen haben, ineffektiv. Wut gewinnt also wie ‚anger‘ bei Harrison eine aktivierende Kraft für soziale Veränderung. Suchocki zeigt den tiefliegenden Sinn von Wut auf existenzieller Ebene auf – was dann auch bedeutet, dass Wut eine eigene *Rationalität* zukommt: Nur oberflächlich scheint Wut irrational; in Wirklichkeit bestehe ein profundes Rationale, nämlich als hoffnungsnährende und katalysatorische Kraft. Die Unmäßigkeit der Wut ist nur eine scheinbare; in Wirklichkeit wird sie von der überwältigenden Ungleichheit und den Chancen zu ihrer Veränderung hervorgerufen – und ist auch dazu nötig.²⁶⁶ Im Prozess der Veränderung wird die Irrationalität der Wut kreativ für eine neue rationale Ordnung.²⁶⁷

Freilich gibt es auch Stimmen, die dieser Glorifizierung der Wut und des Zorns als Tugend oder Lebensform ein gewisses Gegengewicht setzen. So meint Rosemary Radford Ruether: „Anger [...] is as good or bad as the means it uses and the ends it serves.“²⁶⁸

261 Gemäß der Mission, wie sie z. B. Procter-Smith formuliert: „Our job, in a world full of evil and injustice, is to stay angry.“ (Procter-Smith, *Our Job*, 16).

262 Vgl. Suchocki, *Anxiety*. Sie zeichnet feministische Wut (*rage*) in ihr prozessphilosophisches Gesamtsetting ein.

263 Vgl. Suchocki, *Anxiety*, 468.

264 Vgl. Suchocki, *Anxiety*, 470.

265 Vgl. Suchocki, *Anxiety*, 469.

266 Vgl. Suchocki, *Anxiety*, 469.

267 Vgl. Suchocki, *Anxiety*, 469.

268 Radford Ruether, *Anger*, 6, im Original fettgedruckt.

Worauf die feministische Theologie in ihren Äußerungen zum Zorn außerdem aufmerksam macht, ist die Frage, wie Tugendansprüche *auf soziale Trägergruppen verteilt* werden. Zwar scheine für die meisten Christen Zorn als Gegenteil der christlichen Tugenden von Liebe, Geduld, Sanftmut und Vergebung.²⁶⁹ Doch bei Frauen scheint Zorn besonders unangemessen. Anders als männliche, weiße Führungsfiguren, denen „cold anger“ zugestanden werden kann, sei Zorn bei Frauen besonders unfeminin und unchristlich. „An angry woman is crazy and absurd.“²⁷⁰ Diese Perspektive eingebacht zu haben, gehört sicher zu den Verdiensten der feministischen Sichtweise auf den Zusammenhang retributiver Emotionen und der Ethik.

In vielen Punkten trifft sich die Aufwertung retributiver Emotionen in der jüngeren Moralphilosophie also mit der Verteidigung von Zorn und Wut durch frühe feministische Theologinnen. Diese Punkte lassen sich mit Glen Pettigrove wie folgt zusammenfassen: 1) Zorn²⁷¹ kann uns wahrnehmen helfen, wo die eigene Wahrnehmung mit vorherrschenden Konstruktionen von Wirklichkeit kollidiert (epistemic claim‘). 2) Zorn zeigt die Hochschätzung dessen, was im Vorfeld verletzt wurde (evaluative claim‘). 3) Zorn kommuniziert wichtige moralische Botschaften: über uns und unsere Werte, aber auch gegenüber dem Aggressor als Zeichen, dass wir ihn auch anderer Möglichkeiten für fähig halten (communicative claim‘). 4) Zorn kann zu Veränderung motivieren (motivational claim‘).²⁷²

2.5.3 Auswertung

Woran liegt es also, dass die altkirchliche monastische Theologie bei Evagrius u. a. und die feministische Theologie zu so unterschiedlichen Wertungen von Ärger, Wut, Zorn und Empörung gelangen; diese Emotionen einmal als Tugend und einmal als deren ärgstes Hindernis gesehen werden?

Deutlich wird, dass ein grundlegender Faktor die theologische Rahmentheorie ist, genauer: das *Verhältnis zur Welt*. Sowohl Harrisons metaethische Analyse als auch der Ursprung der Todsündenlehre in der platonisch bzw. origenistisch geprägten monastischen Theologie lenken darauf den Blick. Während Harrison die Verbundenheit mit der geschöpflichen und sozialen Welt sucht, was sich auch in ihrer Affirmation von Körperlichkeit und Emotionalität niederschlägt, stammt

²⁶⁹ Vgl. Radford Ruether, Anger, 6.

²⁷⁰ Radford Ruether, Anger, 6.

²⁷¹ Pettigrove, Meekness spricht von ‚moral anger‘, was gut mit der Charakterisierung von ‚Zorn‘ durch Demmerling/Landweer (s. o., 2.3) zusammengeht.

²⁷² Vgl. Pettigrove, Meekness, 358 f. Vgl. ähnlich Cogley, Study, 199. Den kommunikativen Aspekt nennt Griswold, Nature, 177, den evaluativen auf S. 188 f. und 191.

die negative Bewertung des Zorns und verwandter Emotionen aus einer Theologie, die die Welt letztlich in kontemplativer Schau hinter sich lassen und auf einem geistig-geistlichen Weg in die Sphäre Gottes aufsteigen möchte.²⁷³

Die gegensätzliche Wertung liegt aber auch an der Orientierung an unterschiedlichen *emotionalen Anteilen*. Wie wir oben im Spektrum retributiver Emotionen sahen, lassen sich diese nach Abstraktionsgrad aufreihen. Während Evagrius in erster Linie Wut und Zorn eines selbst betroffenen Menschen vor Augen hat, hebt die feministische Theorie und Theologie auf die *vielen* Betroffenen ab. Zwar geht auch sie von eigenen Erfahrungen aus, stellt diese aber gerade in den Zusammenhang einer ganzen Bevölkerungsgruppe, nämlich der Frauen insgesamt.²⁷⁴ Der empfundene Zorn hat Bedeutung auch für andere und für die Veränderung der Welt als ganzer. Im Sinne des Spektrums aggressiver Emotionen von Demmerling/Landweer orientiert sie sich damit genau genommen an der Empörung, die stellvertretend für andere empfunden werden kann. So ergibt sich ein Gemisch von Zorn (der Betroffenen) und Empörung (in Solidarität mit anderen Betroffenen). Während also die altkirchliche Theologie auf Wut und Zorn abhebt, hat die feministische Theologie Zorn und Empörung vorrangig im Blick – auch wenn sich Wut gewissermaßen als Motor hinzumischen kann.

Damit zusammenhängend werden Wut, Zorn und Empörung über unterschiedliche *dogmatische Loci* thematisiert. Während die altkirchliche Theologie das Vermögen, diese zu empfinden, fast durchweg als Teil der *Schöpfung* anerkennt²⁷⁵, steht das nicht im Fokus des feministischen Zugangs. Zwar kann die Sensibilität für Ungerechtigkeit und damit die Fähigkeit zum Zorn auch dort als Schöpfungsgabe gesehen werden, sie braucht allerdings Schulung und Förderung. Bei Evagrius kommt es ferner zu einer ungesunden Aktivität dieses geschöpflichen Vermögens in sündhafter Weise, wenn die Dämonen den betreffenden Seelenteil reizen. Die Versuchung in der mönchischen Askese ist der Ort, wo Wut und Zorn thematisiert werden. Satan und Dämonen versuchen, den Menschen von der harmonischen Einheit mit Gott abzubringen, säen also die Sünde in seine Seele. *Sünde* ist generell der Locus für Wut und Zorn in der monastischen altkirchlichen Theologie.²⁷⁶ Auch wegen der sozialdestruktiven Folgen wird der

273 Das schließt nicht aus, dass von dort aus eine Zuwendung zur Welt im Dienst der Verkündigung angestrebt werden kann. Vgl. Greschat, Sicherheit, 182–184.186 über Gregor den Großen.

274 Das gilt zumindest für den Feminismus der Generation, aus denen die aufgeführten Texte stammen.

275 Vgl. auch Lester, Christian, 121–129, der eine ‚alternative story‘ bei den altkirchlichen Theologen erkennt, die u. a. eben den Zorn als geschöpflich anerkennt.

276 Das hängt damit zusammen, dass in der monastisch-asketischen Tradition menschliche Sünde mit Ruhelosigkeit, Instabilität, Haltlosigkeit zusammengedacht werden kann: Im Kloster

Zorn der Sünde zugeordnet. Während die platonisch/origenistisch geprägten Rahmenpfosten heute leicht hinter sich gelassen werden können, wiegen die Bedenken wegen der sozialdestruktiven Folgen ernster. Die revoltierende Kraft des Zorns gegen die Sozialhierarchie ist es allerdings, die die feministische Zugangsweise daran so schätzt. Nicht leicht von der Hand zu weisen sind auch immer noch die selbstzersetzenden Kräfte des Zorns, die Evagrius und seine Rezipienten scharf erkannt haben.²⁷⁷ Im feministischen Zugang hingegen kann der Zorn ein Element der befreienden Gnade Gottes sein²⁷⁸ und notwendiges Element der Liebe als solcher.²⁷⁹ Es ist das *Reich Gottes*, das Leben aus der Taufe²⁸⁰ als Christin, das hier zum Locus wird, von dem aus in erster Linie über Zorn gesprochen wird. Zorn ist hier eng verbunden mit Mitgefühl, mit der Veränderung der Welt auf Gerechtigkeit und Freiheit hin. Es gibt eine Art heiligen Zorn.²⁸¹

Der unterschiedliche Thematisierungsort hat auch ein gegensätzliches *Verhältnis von Erkenntnis und (Zorn-)Emotion* zur Folge. Die negative Wertung des Zorns bei Evagrius u. a. rührt auch aus der tiefen Skepsis, ob ein Zürnender tatsächlich in der Lage ist, zu erkennen, ob sein Zorn berechtigt ist oder nicht.²⁸² Im Sinn der Darstellung vor allem von Harrison und auch Suchocki wäre Zorn überhaupt aber erst das Ergebnis eines bestimmten, geschulten Blicks auf die Welt und der Verbundenheit mit der Welt.²⁸³ Damit bildet sich die Verschiebung in der

erlangt der Mönch oder die Nonne den festen Stand zurück, den er durch die hochmütige Abwendung von Gott verloren hat. Vgl. Greschat, *Sicherheit*, 179 f. über Gregor den Großen, aber auch für die Auffassung des klösterlichen Lebens in der Spätantike insgesamt.

277 Dabei ist an die Analysen des Ressentiments als u. a. aufgestauten Zorns bei Nietzsche und Scheler zu erinnern.

278 Vgl. Radford Ruether, *Anger*.

279 Vgl. Harrison, *Power*, 49; Sölle, *Leiden*, 60.

280 Vgl. Procter-Smith, *Our Job*, 16, die einen Zugang zum Zorn aus dem Abschwören des Bösen in der Taufliturgie legt.

281 Vgl. auch Basset, *Sainte colère*.

282 Entwaffnend einsichtig auch bei Augustin, vgl. Gillette, *Four faces*, 79.

283 Auch dazu besteht in der feministischen Theorie außerhalb der Theologie ein breiter Diskurs. Uma Narayan nimmt die in feministischen Diskursen etablierte Rede vom ‚epistemischen Privileg‘ der Unterdrückten gegenüber den Nicht-Unterdrückten auf und erklärt, worin dieses in Verbindung mit Emotionen bestehen könnte: 1. in einem breiteren Spektrum von Emotionen, das verschiedene Aspekte am Phänomen sehen lässt, 2. im Erfassen subtilerer Formen von Unterdrückung und damit einer besseren Einschätzung der gesellschaftlichen Reichweite der Unterdrückung, 3. in der Wahrnehmung von Unterdrückung auch in wenig thematisierten Kontexten (38). Insgesamt nehmen ‚insider‘ Unterdrückung also unmittelbarer, subtiler und kritischer wahr (35). Vgl. Narayan, *Working*, 38–40. Das stellt genau die umgekehrte Auffassung zu Evagrius (*pars pro toto*) dar, wonach das eigene Betroffensein die Wahrnehmung der Situation trübt.

Frage von Rationalität und Emotionalität, die für den *emotional turn* kennzeichnend ist, auch hier ab.²⁸⁴

Sprechend sind aber auch die *Gemeinsamkeiten*. An manchen Punkten scheinen beide Zugänge nicht so weit voneinander entfernt, wie es in der Abgrenzungsfigur der feministischen Stimmen ausgewiesen wird. Auch Evagrius kennt einen positiven Gebrauch des Zorns, nämlich wenn er sich gegen *dämonische Mächte* richtet. Es ist fraglich, ob das wirklich so weit entfernt ist vom Zorn der Befreiung von Strukturen der Unterdrückung. Gerade die befreiungstheologische Hamartologie hat ja die quasi-personale Macht ungerechter Strukturen in der sozialen Welt herausgearbeitet.

Wenn Evagrius Zorn als einen falschen Ausschlag des irasziblen Seelenteils begreift, kennt er doch einen richtigen – den *Mut*. Mut wäre vermutlich die Überschneidungsfläche zwischen beiden Zugangsweisen zum Zorn: das mutige Aufstehen gegen Unrecht, der Mut, die Wahrheit zu sagen und für das Reich Gottes einzustehen etwa. Auch hier könnten sich beide Entwürfe in der Sache finden. Sowohl Radford Ruether als auch Evagrius könnten sagen, dass wir es mit einer Kraft zu tun haben, die im Menschen vorhanden ist und zum Guten oder Bösen gebraucht werden kann.

Gemeinsamkeiten bestehen in den so gegensätzlichen Auffassungen auch beim Umgang mit den genannten Emotionen. Beide kennen Versöhnung als letztes Ziel; beide wollen gewaltlose Formen des Umgangs.²⁸⁵ Wenn Evagrius empfiehlt, den Konflikt anzusprechen und zügig auszuräumen, ist das nicht so weit entfernt vom Lob der Expression, das die feministischen und Befreiungstheologien aussprechen, auch wenn das Ansprechen auf Versöhnung zielt und man immer zugeben soll, im Unrecht zu sein.²⁸⁶ Die Expression würde dort freilich den Protest auf politischer und gesamtgesellschaftlicher Ebene einschließen, der im monastischen Kontext nicht im Blick ist. Wenn sich in der Umgangskultur Parallelen aufweisen lassen, heißt das aber nicht, dass sich die retributiven Emotionen durch den richtigen Umgang händeln lassen – sich die Thematik also auf die Frage nach dem richtigen Umgang reduziert. Vielmehr lässt sich bei Evagrius die Umgangsempfehlung nicht auf die Handlungsebene beschränken: Ärger, Wut und Zorn müssen radikal aus dem Seelenleben ausgetrieben werden.

Das Erkenntnis, dass die ‚Todsünden‘-Tradition auf einen monastischen Kontext zurückgeht, dem an der Apathie, der Seelenruhe und der Kontemplation gelegen ist, schwächt das argumentative Gewicht dafür, heute noch Emotionen wie

²⁸⁴ Dafür hat sich die feministische Theorie insgesamt stark ausgesprochen, vgl. Narayan, *Working*, 32.

²⁸⁵ Vgl. Radford Ruether, *Anger*, 6; Gillette, *Four faces*, 33.

²⁸⁶ Vgl. Gillette, *Four faces*, 33. Vgl. auch für Cassian Gillette, *Four faces*, 56.

Zorn derartig stark abzuwerten. Das gilt auch gerade angesichts der gewandelten Vorstellungen vom Verhältnis von (retributiven) Emotionen und moralischer Urteilsbildung. Neben der Einsicht in das destruktive Potenzial für sich selbst und andere liegt aber doch eine wichtige Erinnerung auch in diesem Aspekt: So wie die Tradition einer kritischen Sicht auf Emotionen insgesamt an die „Kehrseite der Gefühle, ihre enorme Macht über den Menschen und ihr destruktives Potential“²⁸⁷ erinnert, was „im aktuellen Gefühlsboom nicht außer Acht gelassen werden“²⁸⁸ sollte, so erinnert die Tradition einer kritischen Sicht spezifisch auf den Zorn an die Gefahr, die Klaas Huizing mit der Verschiebung von Scham in Schuld beschrieben hat: Jemand versucht, sein verwüstetes Selbstbild ‚offensiv zu reparieren‘, und wird gerade dabei schuldig.²⁸⁹ Genau dieser Vorgang setzt ein, wenn ‚Deckaffekte‘ herangezogen werden, wie Demmerling/Landweer sie nennen, um dem moralisch verachteten Affekt zu entkommen, was besonders geschieht, wenn dieser mit einem intensiven Rachewunsch verbunden ist. Insofern erinnert die skeptische bis verwerfende Tradition der Zorn-Theologie an Gefahren, die in einer gegenwärtigen Strukturierung aggressiver Emotionen als spezifisch in diesem Spektrum befunden werden, auch wenn sie die Potenziale dieser Emotionen für soziale Veränderung erheblich unterschätzt.

2.6 Grundsatzreflexion: Theologie und (retributive) Emotionen

Die unterschiedliche Wahrnehmung von Emotionen wie Zorn und Wut bei den beiden gegensätzlichen theologischen Positionen aus der Theologieggeschichte wirft die Frage auf, wie in der Gegenwart überhaupt angemessen von Emotionen im Rahmen der Theologie und der theologischen Ethik die Rede sein kann. Soll weder die grundlegend emotionenkritische Tradition des in der Philosophiegeschichte lange dominanten Leib-Seele-Dualismus – selbst nicht für retributive Emotionen – fortgeschrieben noch vorschnell in das Lob des Zorns eingestimmt werden, braucht es eine Grundsatzreflexion. An welcher Stelle, mit welcher Frage, mit welchem Zugang und welcher Perspektive soll systematisch-theologisch mit Emotionen – und zumal solchen heiklen Emotionen, wie sie im Spektrum von Rache und Vergeltung liegen – umgegangen werden?

287 Lauster, Praxisbericht, 59.

288 Lauster, Praxisbericht, 59.

289 Vgl. Huizing, Scham und Ehre, 28 f.

Dazu bestehen Vorschläge. Deswegen steht nun an, den *emotional turn* in der Systematischen Theologie zu sichten, so wie das zu Beginn dieses Kapitels²⁹⁰ – in aller Kürze – mit dem *emotional turn* in den Geisteswissenschaften geschehen ist.

2.6.1 Der ‚emotional turn‘ in der Systematischen Theologie

Auch in der Theologie hat der *emotional turn* seine Spuren hinterlassen. Die *Praktische Theologie* hat sich grundlegenden religionstheoretischen Fragen gewidmet und Emotionen in praktisch-theologischen Handlungsfeldern analysiert.²⁹¹ Die *Exegese* hat auf Emotionen reflektiert und in Einzelstudien beide Testamente daraufhin ausgelegt.²⁹²

In der *Systematischen Theologie* der jüngeren Zeit hat sich zum einen das Projekt einer ‚*Theologie der Gefühle*‘ entwickelt, und zwar als Fernwirkung der Theologie Schleiermachers.²⁹³ Bestimmte Schleiermacher in den ‚Reden‘ doch Religion als „Anschauung und Gefühl“²⁹⁴, später in der ‚Glaubenslehre‘ Frömmigkeit als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“²⁹⁵. Roderich Barth und Christopher Zarnow haben die Verbindung des aktuellen *emotional turn* mit der reichhaltigen Philosophie der Aufklärung als Epoche der „Erfindung der Gefühle“ angestoßen.²⁹⁶ Denn diese habe bereits eine Breite und Tiefe erreicht, von der aktuelle Debatten des *emotional turn* profitieren könnten. Das betreffe etwa bewusstseinsphilosophische Fragen²⁹⁷, aber auch die Theologie, die sich seit der Aufklärung als Hermeneutik der „religiösen

290 S. o., 2.2.

291 Vgl. Charbonnier/Mader/Weyel, Religion; ferner Naurath, Praktische Theologie; Engemann, Dimension; für religionspädagogische Vertiefungen: Reiter, Macht; Mößle, Emotion; für eine pastoral-theologische Vertiefung: Laux, Gefühl. Zum aktuellen Stand zu Gefühlen in der Praktischen Theologie vgl. Haußmann, Mensch, 326. Vgl. als interdisziplinären Band mit praktischer und systematischer Theologie sowie Religionspsychologie Haußmann/Schleicher/Schüz, Entdeckung.

292 Vgl. exemplarisch Theißen, Erleben; Wagner, Emotionen, Gefühle und Sprache; Inselmann, Freude.

293 Vgl. Barth/Zarnow, Theologie, sowie Barth, Dogmatik, hier mit dem Projekt einer „Re-Psychologisierung der Dogmatik“ (73); vgl. auch Lauster, Praxisbericht.

294 Schleiermacher, Reden, 211.

295 Schleiermacher, Glaube, 32–40.

296 Vgl. Barth/Zarnow, Projekt, 5.

297 Vgl. Barth/Zarnow, Projekt, 6.

Welt- und Selbstdeutung“²⁹⁸ verstehe. Die Konsequenz müsse eine „Repsychologisierung“²⁹⁹ für alle Teildisziplinen der Theologie sein. Für eine so angelegte Dogmatik hat Roderich Barth später spezifische Impulse für eine Repsychologisierung gegeben.³⁰⁰ Um in der Darstellung der Lehrinhalte sensibler für die Gefühlsdimension ihres vorbegrifflichen Gegenstandsbereichs, nämlich der ‚Erregungen des christlich frommen Gemüths‘, zu werden, könne in dreierlei Weise an Merkmale von Gefühlen angeknüpft werden, die mittlerweile als Konsens gelten könnten:³⁰¹ Erstens rege das subjektive Involviertsein, der Wertungscharakter und die motivationale Kraft von Emotion dazu an, das Verhältnis von Religion und Moral oder Dogmatik und Ethik neu auszugestalten (etwa in der Verbindung von Schöpfungslehre und einer ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘) und in der Dogmatik von Konzepten wie ‚Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht‘ (mit Tillich), Erlösungsbedürftigkeit oder Sehnsucht auszugehen. Zweitens könnten Emotionen, die laut neueren Ansätzen zwischen sinnlicher Perzeption und prädikativen Urteilen zu stehen kämen, zwischen der frommen Innerlichkeit und der begriffslogischen Entfaltung eines Systems vermitteln. Barth nennt hier Dankbarkeit als Beispiel. Drittens regten Emotionen zu einer Frömmigkeitsgeschichte an, da sie zwischen Selbstauslegung und Ausdruck in Religion und Kultur zu verorten seien.³⁰²

Wie aus diesen Beispielen bereits erhellt, ist für diesen theologischen Zugang zu Gefühlen kennzeichnend, dass zunächst ‚höhere Empfindungen‘ und ‚tiefe Gefühle‘ an die erste Stelle des Interesses treten.³⁰³ Von hier aus stellt sich an eine „Theologie der Gefühle“ zunächst die Frage, ob es spezifisch religiöse Gefühle gibt – zuallererst wäre dabei an die Gefühle zu denken, die Schleiermacher in den ‚Reden‘ als religiöse Gefühle ausweist, also Ehrfurcht, Demut, Liebe, Zuneigung, Dankbarkeit, Mitleid und Reue.³⁰⁴ Bereits bei Schleiermacher selbst, nämlich im Vergleich seiner ‚Reden‘ und der ‚Glaubenslehre‘, ist diese Frage aber nicht eindeutig zu beantworten: wirken sie einmal wie Gefühle neben anderen, das andere Mal wie Grundstimmungen, die alle anderen Gefühle prägen.³⁰⁵ Ferner zieht die Frage nach dem Verhältnis von ‚religiösen‘ und ‚nicht-religiösen‘ Gefühlen Folgefragen nach sich: Treten ‚religiöse Gefühle‘ in Formen impliziter

298 Barth/Zarnow, Projekt, 2.

299 Barth/Zarnow, Projekt, 3.

300 Vgl. den Beitrag von 2021 im von A. Haußmann, N. Schleicher und P. Schüz herausgegebenen Band „Die Entdeckung der inneren Welt“: Barth, Dogmatik.

301 Vgl. Barth, Dogmatik, 84–90.

302 Vgl. dazu näher Fritz, Frömmigkeitsgeschichte.

303 An diese Art Gefühle zu erinnern, darin liegt für Barth/Zarnow der produktive Impuls der Theologie für die aktuelle, ‚religionsvergessene‘ Emotionsdebatte (vgl. Barth/Zarnow, Projekt, 5).

304 Vgl. Huizing, Scham und Ehre, 32 f.

305 Vgl. Moxter, Gefühl.

Religion universal bei allen Menschen auf? Sind sie letztlich auf außerreligiöse Wurzeln zurückzuführen?³⁰⁶

Für die Thematik von Rache und Vergeltung bzw. retributiven Emotionen ist die von Schleiermacher geprägte Herangehensweise und die Diskussion um religiöse Gefühle in zweierlei Hinsicht relevant: Zum einen weist sie darauf hin, dass Emotionen im Umfeld von Rache und Vergeltung nicht ohne Weiteres als ‚nicht-religiös‘ gegen klar identifizierbare ‚religiöse Gefühle‘ abgegrenzt werden können. Das lässt sich auch mit Ergebnissen aus der Analyse der beiden theologischen Deutungsrahmen oben in Zusammenhang bringen. Für die altkirchlich-monastische Theologie sind Wut und Zorn *geschöpfliche* Emotionen, genauer gesagt der ungesunde Effekt einer von Satan oder Dämonen entflammten ‚Fehlzündung‘ des irasiblen, geschöpflich gegebenen Seelenteils. Die Perspektive der angesprochenen feministischen Zugänge handelt von *religiös induzierten Emotionen*, mit der Tradition gesprochen: vom gerechten Zorn. Letztlich ist das der Zorn, der hier gemeint ist: der Zorn, der aus einer Überzeugung und Glaubensverwurzelung heraus entsteht. Insofern die Wasserscheide zwischen Emotionen als Teil allgemeiner Menschlichkeit und Emotionen als Effekten von Religiosität zu den zentralen Diskussionsfragen gehört, die Barth und Zarnow zu diesem Thema identifizieren,³⁰⁷ bietet diese Herangehensweise eine wichtige Perspektive für die Einordnung auch retributiver Emotionen.

Zum anderen jedoch bedingt diese Herangehensweise, dass die erste Aufmerksamkeit dann doch Gefühlen wie Begeisterung, Ergebung oder Andacht³⁰⁸ – eben ‚religiös‘ anmutenden oder auch ‚christlich‘ anmutenden (wie die oben genannten) – Gefühlen gilt, obwohl die meisten Stimmen dazu tendieren, keine spezifisch religiösen Gefühle identifizieren und von anderen Gefühlen scharf abgrenzen zu wollen.³⁰⁹

Ein einzelnes Beispiel für die systematisch-theologische Behandlung von Aggressionsaffekten liefert bemerkenswerterweise der Beitrag *N. Slenczka* im Band zum Projekt einer „Theologie der Gefühle“ von Barth/Zarnow.³¹⁰ Slenczka

306 Vgl. die Zusammenschau bei Barth/Zarnow, Projekt, 7: Die Religionskritik führt jedes religiöse Gefühl auf Allgemeines zurück, die religiöse Anlagetheorie geht von religiösen Gefühlen in allen Menschen aus, die empirische Religionspsychologie geht von spezifisch religiösen Gefühlen aus, ohne sie auf eine einzige psychologische Wurzel zurückführen zu wollen. Vgl. zu ‚religiösen Gefühlen‘ auch Dietz, Zeichen.

307 Vgl. Barth/Zarnow, Projekt, 7.

308 Vgl. Buntfuß, Begeisterung.

309 Vgl. Barth/Zarnow, Projekt; Moxter, Gefühl; Wabel/Stamer/Weider, Rolle, 32.

310 Vgl. Slenczka, Neid. Haußmann, Mensch, nimmt sich aus praktisch-theologischer und religionspsychologischer Sicht die Emotion der Wut vor und konstatiert dabei ebenfalls: „Wut wird im Kontext des religiösen Erlebens gegenüber anderen Gefühlen bis heute in der Theologie seltener rezipiert und diskutiert.“ (329).

zeichnet ein Mapping zum Phänomen des Neides, grenzt ihn zu anderen Emotionen ab und charakterisiert ausgehend von vorthoretischem Wissen über Emotionen dessen Wesenszüge. Abschließend befragt er die so beschriebene Landkarte auf theologische Resonanzen, die er u. a. im Christusereignis als Inszenierung des „Neiddramas“ findet. Weiterführend an seinem Vorgehen für unsere Zwecke ist die Differenzierung und Kartografierung des Gefühls selbst ohne vorlaufende Rechtfertigungen (Verurteilungen erwähnt er nicht), wie sie oben mit dem Spektrum nach Demmerling/Landweer ebenfalls versucht wurde.³¹¹ Da Slenczka mit Schleiermacher in den Gehalten der Religion Strukturen des Selbstverhältnisses symbolisiert sieht, trägt er den Neid in das gestörte Selbstverhältnis des Menschen ein; lässt Hamartiologie und Neid-Phänomenologie sich gegenseitig beleuchten.³¹² Die eindeutig negative Wertung des Neides, die er auch benennt, stellt er – verständlicherweise – nicht infrage. Da wir es bei retributiven Gefühlen allerdings mit einem Spektrum verschiedener Gefühle zu tun haben, die zunächst sortiert werden mussten, und die keineswegs alle von vornherein eindeutig negativ gewertet werden, lässt sich Slenczkas Vorgehen nur begrenzt übernehmen. Außerdem unterscheiden sich die Blickrichtungen: Indem Slenczka die christliche Heilsgeschichte als „Neid-drama“ – durchaus inspirierend – nacherzählt, wählt er den Blick des Emotionendiskurses auf die Theologie. In dieser Grundsatzreflexion soll es aber umgekehrt um den Blick der Theologie auf Emotionen gehen.

Ähnlich anthropologisch vertieft und am Phänomen ausgerichtet, aber mit einer anderen Herangehensweise haben *Ingolf U. Dalferth* und seine Schüler Emotionen mit dem Selbstverhältnis des Menschen in Verbindung gebracht. In seiner Monografie „Selbstlose Leidenschaften“ wählt Dalferth den Ausgangspunkt bei Kierkegaard: Leidenschaften gehören zum Menschsein unhintergebar dazu. Sie dürfen aber nicht selbstisch ausgelebt werden, sondern vermittelt durch die Gottesbeziehung. Nur so finden sie zu einer sozialverträglichen Form.³¹³ Nicht Emotionen an sich seien als christlich oder unchristlich qualifizierbar, sondern der Umgang mit ihnen.³¹⁴ Dalferth empfiehlt eine einhegende Kultivierung der Leidenschaften, aber auch eine kritische Kontrolle der Kultivierungs- und Manipulationstechniken.³¹⁵ Dalferth nimmt daraufhin ein breites Spektrum menschlicher Leidenschaf-

³¹¹ Vgl. oben 2.3.

³¹² Mit ähnlichem Vorgehen zum gestörten Selbstverhältnis des Menschen, aber zu einem Affekt außerhalb des aggressiven Spektrums (nämlich Scham), vgl. Slenczka, Sinn.

³¹³ Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 14–17.

³¹⁴ Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 21.

³¹⁵ Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 10.

ten in den Blick. Das Kapitel zum Zorn beschäftigt sich allerdings hauptsächlich mit dem Zorn Gottes.³¹⁶ In einem weiteren Sammelband wurde das *Mitleid* als Emotion vertieft.³¹⁷ Hier liegt also ein Ansatz vor, mit konkreten Emotionen in ihrer ganzen Breite umzugehen. Darauf wird später zurückzukommen sein. Eine Behandlung der hier relevanten Emotionen – der retributiven Emotionen beim Menschen – steht allerdings noch aus.

Spezifischer ethisch³¹⁸ haben sich *Johannes Fischer* und *Christoph Ammann* den Emotionen gewidmet. In zahlreichen Veröffentlichungen arbeiten sie die grundlegende Funktion von Emotionen für das ethische Lernen und die ethische Urteilsbildung heraus.³¹⁹ Ammann reflektiert in seiner Dissertation „Emotionen – Seismographen der Bedeutung“ grundlegend auf das Verhältnis von Ethik und Emotion und nimmt am Ende wiederum das *Mitleid* als Beispiel in den Blick.³²⁰ Dabei bietet er einen ausführlichen Überblick über aktuelle Emotionentheorien, wie sie oben nur kurz mit Blick auf diese Arbeit umrissen werden konnten.³²¹ Ammann versteht Emotionen im Anschluss an Robert C. Roberts als Weisen des besorgten Erfassens von Realität („concern based construals“).³²² Mit dieser Formulierung von Roberts verhält sich Ammann zur Debatte über den kognitiven Anteil von Emotionen, oder von Emotionen und Rationalität, die oben kurz angegriffen wurde.

Diese Perspektive ist für einen theologischen Zugang zu retributiven Emotionen insofern reizvoll, als sich Verknüpfungen mit der Wertschätzung des Zorns als moralisches Sensorium ergeben. Zwar werden von Fischer und Ammann fast durchgängig klassische Gefühlstugenden herangezogen – Barmherzigkeit, Mitleid, Nächstenliebe –, aber umso interessanter ist es, Emotionen im Umfeld von Rache und Vergeltung als Wahrnehmungsweisen ethisch herausfordernder Situationen zu betrachten. Vor dem Hintergrund der verschobenen Bewertung retributiver

³¹⁶ Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 99–136.

³¹⁷ Vgl. Dalferth/Hunziker, *Mitleid*.

³¹⁸ Eine Bestandsaufnahme zur Stellung von Emotionen in der theologischen Ethik unternimmt Schleicher, *Chaos*, und bezieht neben den beiden auch im Folgenden behandelten konstruktiven Ansätzen von J. Fischer/C. Ammann und K. Huizing noch Positionen ein, die er als „Zählungen“ von Emotionen wahrnimmt.

³¹⁹ Vgl. etwa Ammann, *Emotionen*; Ammann, *Wer wissen will*; Ammann, *Ethik*; Fischer, *Emotionen*; Fischer u. a., *Grundkurs*; Fischer, *Theologische Ethik*; Fischer, *Grundlagen*.

³²⁰ Vgl. Ammann, *Emotionen*.

³²¹ Vgl. oben 2.2.

³²² Vgl. Ammann, *Emotionen*, 17.

Emotionen, vor allem des *resentment*, lassen sich auch Emotionen aus dem Umfeld von Rache und Vergeltung als *concern based construal* begreifen.³²³

Auch das lässt sich an den beiden behandelten theologischen Deutungsrahmen illustrieren: Während Evagrius, Cassian und die ihnen nachfolgende Tradition Wut und Zorn gerade deswegen mit Sünde in Verbindung bringen, weil sie eine Wahrnehmung der Situation im Rahmen christlicher Ethik verunmöglichen können, entfalten feministisch-theologische Ansätze Wut und Zorn als Wahrnehmungssensoren dafür, dass etwas in den sozialen Beziehungsstrukturen ethisch nicht akzeptabel ist – wie bei Fischer und Ammann geht es ihnen um eine Ausbildung dieses Sensoriums.

Mit spezifisch moralphilosophischem Zugang arbeitet *Martin Fritz* an Emotionen, und zwar – was für den vorliegenden Zusammenhang von besonderer Relevanz ist – u. a. vertieft an der Emotion des Zorns.³²⁴ Informiert von den antiken Wurzeln philosophischer Betrachtungen des Zorns arbeitet er die tugendethische Sichtweise der Aufklärung, vor allem hallischer Provenienz, heraus, um sie für die gegenwärtige Emotionsforschung fruchtbar zu machen.³²⁵ Hier schließt er konzeptionell vor allem an Martha Nussbaum an, sodass die Potenziale und Gefährdungen, die von der Emotion des Zorns ausgehen, nicht nur eine klar emotionstheoretische Grundlage der Gegenwart, sondern auch einen politisch-gesellschaftlichen Relevanzhorizont erhalten.³²⁶ Damit verbindet Fritz Traditionen der Antike mit Geistesströmungen und Epochen, die hier nur zum Teil aufgenommen oder ganz ausgespart wurden, bis hin zum gegenwärtigen Emotionsdiskurs, und bringt die oftmals getrennt laufenden Debatten hierzu miteinander ins Gespräch. Fritz zeigt dabei auch auf, dass die Tradition – zumindest seit dem Triumph der aristotelischen über die stoische Ethik – Zorn nicht durchgehend negativ wertet (das gilt auch für die Tugendethik der Aufklärung).³²⁷ Anders als bei Fritz soll im Folgenden allerdings nicht

323 Roberts selbst thematisiert Emotionen wie Zorn freilich nur im Gegenüber zum ‚inneren Frieden‘ als eigentlichem Thema; vgl. Roberts, *Spiritual emotions*, 165–178. Dabei kennt er zwar eine Art heiligen Zorn bei Jesus, Paulus und den Propheten an, sieht diesen aber letztlich in einem Ausschlussverhältnis zur christlichen Hoffnung auf Versöhnung. ‚Moral anger‘ erkennt Roberts im Sinn der Nathanparabel nur als Ärger über sich selbst und damit als Weg zu Reue und Buße an (vgl. Roberts, *Spiritual emotions*, 99 f.). Mitleid und Liebe sollten sich in Konflikten als stärker als Zorn erweisen (vgl. Roberts, *Spiritual emotions*, 195). Eine Wertschätzung von Zorn oder ihm nahestehenden Emotionen in einer selbständigen Art und Weise bleibt damit aus.

324 Vgl. Fritz, Zorn; Fritz, Bann; ferner Fritz, Kultivierung. Unabhängig von der Zorn-Thematik vgl. Barth/Eisen/Fritz, Barmherzigkeit, mit Barth/Eisen/Fritz, Einleitung, und Fritz, Empfindsamkeit. Im Anschluss an Roderich Barth: Fritz, Frömmigkeitsgeschichte.

325 Vgl. Fritz, Zorn; Fritz, Empfindsamkeit.

326 Vgl. Fritz, Kultivierung; Fritz, Bann; Barth/Eisen/Fritz, Einleitung, 3.

327 Vgl. Fritz, Zorn, 9–11.15. Insgesamt ist die Vorstellung einer goldenen Mitte hier wirkmächtig.

ausschließlich ein moralphilosophischer Zugang gewählt, sondern eine Positionierung zur anhebenden Verteidigung retributiver Emotionen aus Perspektive der theologischen Anthropologie versucht werden.

Klaas Huizing schließlich will den *emotional turn* noch tiefer (als etwa Dalferth) in die Grammatik der theologischen Ethik einsenken und stellt dabei die Scham ins Zentrum.³²⁸ Das Empfinden von Scham sei eine Art ethische Ursituation, von der aus Handeln und Verschulden entstehen. Interessant für die vorliegende Fragestellung ist, dass er den Phänomenologen Hermann Schmitz zum Ausgangspunkt nimmt, bei dem neben der Scham auch der Zorn in der ethischen Grundsituation auftritt.³²⁹ Ebenso verweist er auf den Moralphilosophen Ernst Tugendhat, der in einer ähnlichen Denkfigur von Scham und Empörung spricht.³³⁰ Seine Herangehensweise an die Ethik entfaltet Huizing später als Präventionsethik.³³¹ Auch in „Scham und Ehre“ geht es ihm schon um die ethische Ursituation, um das Vorfeld vor Handlungen. Der Scham versuchen wir nämlich oft auszuweichen, indem wir sie in Schuld verschieben, so Huizing. Um den unangenehmen Zustand der Scham zu überwinden, greifen wir zu Handlungen und werden so schuldig. Auf eindruckliche Weise führt Huizing aus, wo er diesen Vorgang in Gegenwartsphänomenen, vom Selfie bis zur Finanzkrise, auf den verschiedensten Feldern der Ethik, wiedererkennt.³³²

Emotionen wie Scham und Zorn/Empörung sind also früher und tiefer mit dem Menschsein verbunden, so Huizing, als dass sie bloß als Gegenstand der Dogmatik in deren Raster eingezeichnet werden könnten. Die vorliegende Arbeit wird dem Verdacht, sie verfolge bloß Letzteres, nicht entgehen können, weil es ihr um Verschiebungen in der Bewertung bestimmter Emotionen geht und auch Stellungnahmen zu Bewertungen eine Bewertungsgrundlage brauchen. Allerdings lässt sich Huizings Hinweis auf das Vorfeld von Handlungen, also der präventionsethische Grundgedanke, auch für Phänomene von Rache und Vergeltung als relevant

328 Vgl. Huizing, Scham und Ehre.

329 Vgl. Huizing, Scham und Ehre, 28.49–58 u. ö. Vgl. auch Landweer, Art. Gefühl/moral sense, 370: „Für Hermann Schmitz [...] sind die moralische Scham und der Zorn die rechtlich-moralischen Grundgefühle.“ (370).

330 Vgl. Huizing, Scham und Ehre, 42 f.

331 Vgl. Huizing, Scham und Schuld.

332 Für weitere Aufnahmen der Emotionenthematik in der theologischen Ethik vgl. Mühling, Gefühle, und bereits Stock, Grundlegung. Vgl. auch das Heft 2 des *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* (2020), aus dem etwa Fritz, Zorn, stammt. Daneben haben Emotionen z. B. in der *politischen Ethik* und in der Debatte über den aktuellen Rechtspopulismus Aufmerksamkeit erfahren, häufig unter Aufnahme von Martha Nussbaum. Vgl. dazu Körtner, Vernunft; Polke, Populismus; Wabel/Stamer/Weider, Urteilsbildung; Mielke, Pathos; Manemann, Demokratie; Fritz, Bann; Fritz, Kultivierung.

festhalten. Das wird unten aufgenommen, wenn die Frage nach einer christlichen Emotionskultur für retributive Emotionen behandelt wird: Es müsste um eine Kultur gehen, die die eminente Bedeutung von Emotionen für das Menschsein ernstnimmt, aber begünstigt, dass es nicht zu einer ‚Verschiebung in Schuld‘³³³ kommt. Huizing beklagt außerdem, dass der Mehrwert der christlichen Wirklichkeitswahrnehmung in der Ethik, hier konkret bei Fischer oder Ammann, zu wenig material ausgewiesen werde. Dieses Defizit für Emotionen im Umfeld von Rache und Vergeltung ein Stück weit auszugleichen, dazu soll ebenfalls unten ein Anfang gemacht werden.³³⁴

2.6.2 Theologie und Kritik von Emotionen

In der aktuellen systematisch-theologischen Landschaft zu Emotionen ließen sich also wichtige Hinweise und Perspektiven gewinnen und bereits markieren. Als eine diskursprägende Frage wurde schon diejenige nach spezifisch religiösen Gefühlen festgehalten. Zwei weitere identifizieren Barth/Zarnow. Die zweite wurde schon hinlänglich oft angesprochen: die Frage nach dem Verhältnis von Gefühl und Vernunft.³³⁵ Am stärksten drängt sich jedoch mit Blick auf das Phänomen von Rache und Vergeltung – besonders angesichts einer Aufwertung retributiver Emotionen – die dritte Frage auf: „Wie lässt sich eine Theologie der Gefühle zugleich als Kritik der religiösen Gefühlen [sic] denken?“³³⁶ Die Autoren antworten darauf, dass dies allein schon deswegen nötig sei, weil Religion selbst Gefühle hervorbringe. Religiöser Eifer könne schnell in ein Blutbad wie bei Elias Massentötung an den Baalspriestern umschlagen.³³⁷ Die Wutbegeisterung junger Männer, die Maschinengewehre über ihrem Kopf schwingen, gehöre genauso zum medialen Gesicht religiöser Gefühle wie die dauerhafte Heiterkeit des Dalai Lama.³³⁸

Ohne Zweifel hat die Theologie eine Verpflichtung gegenüber den eigens hervorgebrachten, religiös induzierten Emotionen: die Verpflichtung zu einer selbst-

³³³ Vgl. Huizing, Scham und Schuld, 82.84.86–91.

³³⁴ Vgl. unten 2.7; 2.8. Neben den aufgeführten Grundprogrammen zum Zugang der Theologie zu Emotionen entstehen Vertiefungen zu bestimmten Positionen und Emotionen wie die Dissertation von Ihben-Bahl, Angst, oder die demnächst erscheinende Habilitation von Ernst-Habib, Freude, die letztlich zwar auch zu Grundsatzfragen beitragen, aber in diesem Rahmen nicht dargestellt werden können.

³³⁵ Vgl. Barth/Zarnow, Projekt, 9.

³³⁶ Barth/Zarnow, Projekt, 12.

³³⁷ Vgl. Barth/Zarnow, Projekt, 12, Anm. 24.

³³⁸ Vgl. Barth/Zarnow, Projekt, 11.

kritischen Prüfung. Was aber ist mit den anderen Emotionen? Solchen, die außerhalb jedes religiösen Lebens auftreten, und solchen, die in religiösem Zusammenhang erscheinen können ebenso wie in nicht-religiösem? Fanatismus gibt es in verschiedensten weltanschaulichen Systemen. Selbst wenn man den Zugang der Theologie zu Emotionen über die spezifisch religiösen Gefühle, die in jedem Menschen angelegt seien, wählt und damit der religiösen Anlagetheorie folgt,³³⁹ enthebt das die Theologie noch nicht der Frage, ob und wie sie sich über eine kritische Selbstprüfung hinaus zu Emotionen im gesamten anthropologischen Spektrum verhalten will; insbesondere zu ihr so fremd anmutenden Emotionen wie Rachelust und Vergeltungswunsch. Die Theologie sollte sich daher der Frage stellen, ob sie eine Kritik der Emotionen betreiben kann und will – und sich aus zwei Richtungen annähern, um die eigene Rolle bestimmen zu können.

Zum einen scheint bei Fragen dieser Art Vorsicht geboten, einen scheinbar *übergeordneten Standpunkt* einnehmen zu wollen und von dort aus allgemeinschliche Emotionen wertend einzuteilen.³⁴⁰ Von *außen* käme der Verdacht auf, Theologie und Kirche wollten in einer überkommenen Manier als Moralagentur über die inneren Regungen der Menschen zu Gericht sitzen oder gewissermaßen als ‚Türsteherinnen‘ fungieren, der die einen einlässt, die anderen abweist.³⁴¹ Ein solcher Versuch erzeugte reflexartigen Widerspruch gegen die anmaßenden Geste, nicht nur das Gefühlsleben von Menschen beurteilen und sie umerziehen zu wollen, sondern am Ende auch den Anspruch zu erheben, christlich Glaubende hätten ein anderes, besseres Gefühlsleben als andere Menschen. Aber ist dem so? Auch Gründe aus dem *Inneren* der Theologie stehen gegen eine solche Sprecherposition bei der Frage nach der Kritik von Emotionen.

Theologoumena wie *Heiligung und Geisteingießung* mögen dafürsprechen, dass die Theologie davon ausgehen muss, dass es ‚christlichere‘ Emotionen gibt und ‚un-christlichere‘. In der Theologiegeschichte tritt z. B. die Vorstellung auf, dass die Af-

339 Vgl. oben (2.6.1), Anm. 306.

340 Das ist das deutliche Anliegen eines der wenigen theologische Beiträge spezifisch zu Wut von Haußmann, Mensch, im Gespräch von (Praktischer) Theologie und Religionspsychologie. Sie möchte „kategorisierende Normierungen als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘, ‚gesund‘ oder ‚ungesund‘“ (348) hinterfragen und dazu einen differenzierten Blick auf Wut werfen.

Auf die Gefahren, die bei einer bestimmten Einteilung in legitime und illegitime Formen von *resentment* durch die Philosophie entstehen, weist MacLachlan, *Resentments*, 434 hin. Es geht ihr hier darum, dass im philosophischen Diskurs um *resentment* nicht nur ‚vernünftige‘ Formen legitimiert, sondern vor allem ‚unvernünftige‘ Formen delegitimiert werden.

341 La Caze, *Envy*, 41 spricht in Bezug auf die Rolle der Moralpsychologie von der problematischen Vorstellung einer „gatekeeper“ view“, die entscheiden soll, welche Emotionen gefördert und welche unterdrückt werden sollten.

fekte durch den Heiligen Geist gereinigt werden, z. B. in mystischen und monastischen Kreisen oder bei Philipp Melanchthon.³⁴² Die Heiligung durch den Heiligen Geist kann auch so gedacht werden, dass sie den Anschluss an Traditionen der Kontrolle oder Regulierung durch die Tugenden oder die Vernunft ermöglicht, wie sie z. B. im Humanismus (Erasmus) und in der Aufklärung bestehen.³⁴³ Auch die Vorstellung, dass das Leben einen beherrschenden Leitaffect hat, der mit dem Glauben wechselt, gehört zu den Varianten, wie die Transformation des fühlenden Menschen gedacht wird. Passagen, die in diese Richtung weisen, finden sich bei Luther, wenn er das Vertrauen des Herzens auf Gott alles andere bestimmen lässt.³⁴⁴

So gesehen müsste der Christenmensch also doch ein andersartig empfindendes Wesen als der ‚Normalmensch‘ sein. Demgegenüber sind andere Theologoumena wie die *Inkarnation* ernstzunehmen: das Eingehen Gottes in die tiefste Menschlichkeit, die alle Facetten des Menschseins einschließt. Die ‚Fleisch‘-Werdung führt zur fleischlich-körperlichen Basis der Emotionalität. Überhaupt wäre der Gedanke, die Gläubigen könnten sich der Emotionalität oder auch nur bestimmter Emotionen gänzlich entledigen³⁴⁵ – und welche das wären, könnte die Theologie beschreiben –, schwer zu vereinbaren mit dem Gedanken der *Geschöpflichkeit*. Erst recht, wenn der gläubige Mensch als *simul iustus et peccator* beschrieben wird, ist klar, dass auch für den Bereich der Emotionen gelten muss, dass nichts Menschliches ausgeschlossen wird, wenn Menschen zum Glauben kommen.³⁴⁶

Schon aus theologischen Gründen wäre es daher falsch, das faktische Immer-schon-Involviertsein in Emotionalität und deren ganzes Spektrum zu leugnen. Das gilt nicht nur für die einzelne Person. Auch Religion und Kirche sind de facto in Rahmungen von Emotionen verstrickt, die sie als Akteurinnen von Kultur – eben auch von Gefühlkultur – tolerieren, aufnehmen oder mitgestalten.³⁴⁷ Sie

342 Vgl. Zur Mühlen, Art. Affect II., 605.610.

343 Vgl. Zur Mühlen, Art. Affect II., 609; Günther, Art. Affect III., 618–620.

344 Vgl. Zur Mühlen, Art. Affect II., 608. Vgl. insgesamt zur Erneuerung der Affekte auch Reuter, Grundlagen, 92.

345 So ja die Versuche insbesondere in monastischen Bewegungen.

346 In diesem Sinn behaupten Dalferth und daran anschließend Etzelmüller, das Christliche läge nicht in bestimmten Emotionen, sondern im Umgang mit Emotionen (vgl. Dalferth, Leiden-schaften, 21; Etzelmüller, Trauer, 214 f.) – Mit der Figur des *simul iustus et peccator* und damit der Sündenlehre zu operieren, ist allerdings heikel. Denn es regt wiederum eine Einteilung in Emotionen an, die dem *iustus* zuzuschlagen wären, und solchen, die dem *peccator* zuzuschlagen wären. Das scheint schon auf den ersten Blick – angesichts der differenzierten Komplexion von Emotionsspektren wie dem hier behandelten – zu plump. In welchem Verhältnis die Rede von der Sünde zu diesem Spektrum steht, dazu soll in der Auswertung (2.8) ein Vorschlag gemacht werden.

347 So auch Haußmann, Mensch, 341 f.

produzieren eine ‚erwünschte Emotionalität‘ und eine tabuisierte Emotionalität – besonders, was aggressive Emotionen betrifft.³⁴⁸

Zum anderen kennt die christliche Theologie nicht nur Denkfiguren, die das Menschsein mit all seinen Facetten affirmieren. Auch die Kategorie der Sünde gewinnt Sinn in der Behandlung von Emotionen. In ihrer Gestalt nämlich hat die christliche Theologie immer schon eine Beschreibungsmöglichkeit dafür besessen, dass in der Sozialität nicht nur die Menschlichkeit – mitsamt den Emotionen, die dazu gehören – Raum greifen kann, sondern auch die Unmenschlichkeit.³⁴⁹ Das zutiefst Menschliche kann unmittelbar umschlagen ins zutiefst Unmenschliche. Zu den menschlichkeitsbeahdenden Theologoumena treten die menschlichkeitskritischen: *Sünde*, *Gericht* und *Erneuerung* des alten Adam zu einem neugeschaffenen Menschen. Sie sind der theologische Grund, warum das Neue Testament Tugendkataloge aufführt, in denen auch von Selbstbeherrschung die Rede sein kann.³⁵⁰ Die Theologie würde die Chance ihres genuin eigenen Zugangs verpassen, wollte sie aus den oben genannten Gründen einen kritischen Standpunkt gegenüber Emotionalität, und auch bestimmten Emotionen in concreto, aufgeben. Mindestens kann in diesem Sinn erwartet werden, dass die Theologie über die Wahrnehmung von Emotionalität insgesamt und auch von konkreten Emotionen in dem ihr eigenen Deutungsrahmen Auskunft gibt.

Emotionen müssen von hier aus also kritisiert und praktisch gestaltet werden, so sehr sie zum menschlichen Leben – und zum christlichen Leben – dazugehören. Ingolf U. Dalferth hat in einer ähnlichen Weise einen Vorschlag zum Umgang mit Emotionen gemacht, der oben bereits kurz porträtiert wurde.³⁵¹ Ist die Frage nach der Möglichkeit einer Kritik retributiver Emotionen die vordringliche Frage, wenn es um die Einordnung und Bewertung dieser Emotionen angesichts erheblicher Aufwertungstendenzen in der Moral- und Sozialphilosophie geht, bietet sich Dalferths Ansatz aus der Landschaft aktueller systematisch-theologischer Beiträge am meisten an. Dieser Ansatz soll nun näher entfaltet werden.

³⁴⁸ Vgl. Haußmann, *Mensch*, 329 f.

³⁴⁹ Vgl. Klein, *Inhumanität*, 430.

³⁵⁰ Vgl. Barth/Zarnow, *Projekt*, 12.

³⁵¹ Vgl. 2.6.1.

2.6.3 Zwischen Einhegung und Zulassung: Der Zugang I.U. Dalferths zu Emotionen

In einer der größeren, monografischen Abhandlungen zum Thema seit Aufkommen der Emotionsthematik hat Ingolf U. Dalferth im Grunde eine Doppelstrategie vorgeschlagen: „die Leidenschaften kulturell gestalten und die kulturelle Gestaltung der Leidenschaften kritisch kontrollieren.“³⁵² Denn da es einerseits keine Dimensionen und keinen Bereich des Lebens gebe, in dem Emotionen sich nicht fänden,³⁵³ andererseits Menschen fähig seien, sich zu ihnen zu verhalten, bestehe Kultur zu einem guten Teil darin, gemeinsam verfügbare Strategien zum Umgang mit ihnen zu entwickeln. Nur auf dieser gemeinsamen Grundlage können Emotionen dem Zusammenleben förderlich sein, anstatt es zu gefährden.³⁵⁴ Das bildet die eine Bewegung: Kultivierung und Gestaltung von Leidenschaften – ihrer also irgendwie Herr werden, so wie die Kultur die Natur bändigt. Andererseits droht diese niederhaltende Bewegung zur „Kontrolle und Manipulation“³⁵⁵ zu werden, zur Regulation, sei es durch chemische oder physikalische Mittel, sei es durch rigide oder über-effektive gesellschaftliche Mechanismen (einschließlich Bestrafung).³⁵⁶ Dann gerate die kultivierende Gestaltung zu Unterdrückung, Verdrängung, Unsichtbarmachung, Pervertierung, Zerstörung der Leidenschaften. Diese begehrten dann aber wieder auf, weil sie nun einmal zum menschlichen Leben dazugehörten.³⁵⁷ Die zweite Bewegung liegt daher in der kritischen Kontrolle des Emotionenmanagements. Es ist eine Bewegung des Freilassens. Dalferth bringt die beiden Bewegungen auf die Formel „Kultivierung und Kontrolle“³⁵⁸.

Diese doppelte Bewegung wird in Dalferths Vorstellung dem fundamentalen Prozess der menschlichen Selbstwerdung zutiefst gerecht. Man selbst werde man am Gegenüber, aber nicht am Gegenüber allein: „Selbst wird man nur, indem man sich als Du auf ein anderes Du bezieht, sich also gemeinsam mit dem anderen von einem Dritten her versteht“³⁵⁹. Wir sind nicht nur Du und Ich, sondern Geschwister in einer Familie, Musizierende in einem Orchester oder Lebewesen in derselben Natur. Selbstwerdung wird durch eine dritte Größe vermittelt.

352 Dalferth, *Leidenschaften*, 10.

353 Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 8.

354 Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 9 f.

355 Dalferth, *Leidenschaften*, 9 f.

356 Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 9 f.

357 Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 9 f.

358 Dalferth, *Leidenschaften*, 9; Herv. L.T.

359 Dalferth, *Leidenschaften*, 12.

An dieser Stelle kommt die spezifische Rolle des Glaubens ins Spiel: Für den christlichen Glauben tritt als dritte Größe des Sozialen Gott ins Feld. Wer an Gott glaubt, versteht sich von ihm her, d. h. nicht aus sich selbst heraus, sondern *extra se*.³⁶⁰ Die Leidenschaften, die er wie jeder andere Mensch in Passivität erfährt³⁶¹, kann er *selbstlos* leben, sodass sie sich nicht sozialschädlich oder gemeinschaftsunfähig auswirken.³⁶² D. h., der Umgang mit den Leidenschaften ändert sich. Für Dalferth liegt das Christliche nicht im Vorhandensein bestimmter Gefühle, sondern im *Umgang* mit Gefühlen, die alle Menschen haben.³⁶³ Der christliche Glaube vertieft, verändert Gefühle, spitzt sie zu oder gestaltet sie neu.³⁶⁴ Indem die Beziehung zu anderen eine Vermittlung über Gott erfährt, gewinnt der Glaubende den Umgang mit seinen Emotionen, der seiner grundsätzlichen christlichen Lebensorientierung entspricht. Dalferth behandelt dann dementsprechend nicht spezifisch religiös anmutende Gefühle wie Ehrfurcht oder Andacht, sondern Angst, Zorn, Liebe, Mitleid und Vertrauen. Das stellt allerdings keine additive Reihung dar, sondern eine Dramaturgie: Die Liebe fungiert als eine Art Meta-Gefühl, das den Umgang mit den Leidenschaften steuert, und bildet so das Zentrum des Aufrisses.³⁶⁵

Wesentliche anthropologische Voraussetzung in diesem Entwurf ist, wie schon erwähnt, dass der Mensch sich zu seinem Erleben verhalten kann: Nicht nur Natur und Körper, sondern auch Kultur prägt ihn, die Sinne und der Sinn, die Tatsachen-

360 Hilfreich ist auch diese Formulierung: „Selbstwerdung gelingt nur, wo sich in Kommunikationssituationen jeder anderen gegenüber nicht nur an seiner Position auf seine Weise und in seiner Sicht auf sich und die anderen verortet, sondern sich und alle anderen in diesem Kommunikationszusammenhang unter allen möglichen Bestimmungen im Orientierungszusammenhang der Personalpronomina zu verstehen vermag (kommunikative Mehrfachcodierung). Kein Du wird ein Ich, ohne sich und jeden anderen Kommunikationspartner auch als Er, Sie, Es, Wir, Ihr oder Sie verstehen zu können.“ (Dalferth, *Leidenschaften*, 13).

361 Dass Leidenschaften zum menschlichen Leben immer dazugehören, steht für Dalferth fest, vgl. „Stets ist der Mensch durch Affekte bestimmt, und da diese gegensätzlich sind, steht er in einer permanenten Spannung sich widerstreitender Affekte, denen er sich ausgesetzt findet und mit denen er sich auseinandersetzen muss – im Leben des Glaubens nicht weniger als im Leben des Nichtglaubens.“ (Dalferth, *Leidenschaften*, VI f).

362 Dalferth, *Leidenschaften*, 11: Nicht die Leidenschaften, sondern das Selbstische an ihnen sei zu korrigieren.

363 Dalferth erklärt, er lasse die Frage, ob es spezifisch religiöse Leidenschaften gebe, außen vor (vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 20). „Die hier vertretene These lautet, dass es keine besonderen Leidenschaften gibt, die christlich sind, sondern dass christlich ein bestimmter Umgang mit den Leidenschaften ist“ (20).

364 Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 22.

365 Daher kritisiert Huizing, dass Dalferth den *emotional turn* nicht fundamental ernst nehme, sondern wieder schnell „vom Parkett“ führe (vgl. Huizing, *Scham und Ehre*, 36). In ähnlicher Richtung vgl. auch Wabel/Stamer/Weider, *Rolle*, 16, die hier eine Teleologie von der Emotion zur Ratio erkennen.

welt und die Zeichenwelt. Der Mensch hat zwar Leidenschaften, kann sich aber auch zu ihnen verhalten. Davon handelt über weite Strecken die Kultur: von Strategien im Umgang mit den Leidenschaften, damit diese für uns und andere verstehbar und einschätzbar und unser leidenschaftsbedingtes Verhalten erwartungswahrscheinlich verlässlich oder doch wenigstens nachvollziehbar werden.³⁶⁶ Denn sonst könnten die ungebändigten Leidenschaften das Zusammenleben auch behindern, schädigen oder unmöglich machen.³⁶⁷

Dalferth begründet die Doppelbewegung also aus der Einbettung des Menschen in direkte und vermittelte Sozialbeziehungen und damit letztlich sozialanthropologisch: Ohne Emotionen könnten Menschen ihr Menschsein nicht lebendig und in vollem Umfang ausleben; Emotionen könnten aber – selbstisch ausgelebt³⁶⁸ – sozialschädliche Folgen nach sich ziehen. Diese Sichtweise lässt sich, wie oben gezeigt, mit grundlegenden Aussagen der christlichen Anthropologie verbinden.

Dalferths Grundgedanke lässt sich gut mit den Einsichten aus den beiden entgegengesetzten Polen der theologischen Bewertung von Wut und Zorn verschränken.³⁶⁹ Beide erkennen die Notwendigkeit an, solche Emotionen zu bändigen.

³⁶⁶ Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 9.

³⁶⁷ Vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 10.

³⁶⁸ Es bleibt bei Dalferth missverständlich, dass die Veränderung durch die Gottesrelation in einem *Selbstloswerden* bestehen soll, wird doch das Selbst gerade nicht verloren, sondern in diesem Prozess gefunden – abgesehen davon, ob man die christliche Tradition des Selbstverlustes angesichts z. B. der feministischen Kritik an der Hamartologie fortschreiben möchte (damit setzt sich Dalferth in Dalferth, *Leidenschaften*, 11, Anm. 12 auseinander). Die Terminologie lässt sich nur von Kierkegaard her verstehen, auf den Dalferth zurückgreift. Dieser meint mit dem selbstlosen Leben eines, das sich an Gott bemisst, während das selbstische Leben sich an sich und anderen bemisst (vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 16). Dementsprechend erklärt Dalferth, was er mit selbstlosen Leidenschaften meint: „Selbstlos sind menschliche Leidenschaften, die in den Transformationsprozessen des Glaubens in ihrem spezifisch christlichen Sinn erhellt werden.“ (Dalferth, *Leidenschaften*, 16). Das heißt: „Das Ziel ist nicht, kein Selbst zu sein, sondern gerade umgekehrt, ein Selbst zu werden, dass [sic] nicht selbstisch in sich abgeschlossen ist, sondern sich frei für andere und auf anderes hin zu öffnen vermag, und gerade dadurch das wird, was es sein kann. Es geht darum ‚ein wahres Selbst auf die richtige Weise zu werden‘.“ (Dalferth, *Leidenschaften*, 16). Es geht Dalferth also darum, das menschliche Leben samt seiner Leidenschaften von der Lebensorientierung an Gott her zu verstehen, von seiner wirksamen Gegenwart her, der mich und den Nächsten eben zu Nächsten macht (vgl. Dalferth, *Leidenschaften*, 17). Dem Begriff – gerade in titelgebender Funktion – bleibt die Problematik dennoch eingeschrieben. Treffender könnte sein, etwa von ‚orientierten Leidenschaften‘ zu sprechen, was die Kierkegaard'sche Terminologie jedoch verlassen würde.

³⁶⁹ Diese Doppelstruktur findet sich auch in Haußmanns Analyse der Wut: Wut reguliert „in starkem Maß die Beziehungsebene eines Menschen, indem sie die eigenen Grenzen und Bedürfnisse anzeigt und zu ihrer Einhaltung oder Wiederherstellung aufruft – und das macht sie auch für den religiösen Kontext so bedeutsam. Andererseits tritt Wut auch im Zusammenhang von Ge-

Evagrius hebt ihre selbstzersetzende Kraft hervor; Cassian und spätere Autoren der gleichen Tradition ihr sozialdestruktives Potenzial. Aber auch feministische Theologinnen wie Rosemary Radford Ruether, die zu Zorngefühlen ermutigen wollen, sprechen von der Beherrschung und Kanalisierung dieser Emotionen:

The response of anger, of fighting back against assault, however, can be repressed and channeled in various ways. We can learn to repress the immediately physical responses of rage violence and fight back in calculating ways.³⁷⁰

Wut könne nicht nur in einer Weise ausgedrückt werden, die andere verletze, sondern auch so kanalisiert werden, dass die Kommunikation mit anderen und deren Konversion in eine größere Gemeinschaft gesucht werde.³⁷¹ Das zielt dann auf eine mitfühlende Kommunikation mit denjenigen, die Unrecht getan hätten.³⁷²

Beide Pole des Spektrums erkannten aber auch die Gefahren einer bloßen Repression von Emotionen dieser Art. Ärger, Wut und Zorn unterdrücken zu wollen und nicht durch Reflexion, Versöhnung oder viele weitere Praktiken zu bearbeiten, kann diese Emotionen unter Umständen verstärken und in tiefere und verborgene Verhaltensmuster abdrängen, wie sowohl Evagrius als auch Cassian warnen.³⁷³ Der Splitter im Auge des Bruders – mit Mt 7,3-5 gesprochen – wächst dadurch gleichsam zu einem Balken heran.³⁷⁴ Der im Herzen verborgene Grimm beleidigt zwar nicht die Mitmenschen, schließt aber ebenso das Licht des Heiligen Geistes aus, so Cassian.³⁷⁵

Von der Auseinandersetzung speziell mit diesem Emotionenspektrum aus lässt sich die Rahmentheorie Dalferths aber nicht nur material füllen, sondern auch erweitern. Dalferth begründet die Notwendigkeit, Emotionen zuzulassen, letztlich *geschöpfllich*: Sie gehören zum Menschsein des Menschen eben dazu. Die besondere Pointe lag bei der Tradition, die Wut, Zorn und Empörung als Tugenden etablierte, jedoch in einem höheren Anspruch: Diese Emotionen sind hier zutiefst mit Moral und Ethik verbunden. Das zeigte sich darüber hinaus auch bei der Verschiebung in der Bewertung retributiver Emotionen in der Philosophie.³⁷⁶ Solche Emotionen wären also auch wegen ihrer Affinität zum ethischen Senso-

walt und Aggression gegen andere auf und ist dann destruktiv und bedrohlich für das zwischenmenschliche Zusammenleben.“ (Haußmann, Mensch, 327).

370 Radford Ruether, Anger, 6.

371 Vgl. Radford Ruether, Anger, 6.

372 Vgl. Radford Ruether, Anger, 7.

373 Vgl. Gillette, Four faces, 32–39 (für Evagrius); Gillette, Four faces, 56 (für Cassian); Gillette, Four faces, 111 (zusätzlich für Augustin).

374 Das Beispiel stammt von Augustin, vgl. Gillette, Four faces, 111 f.

375 Vgl. Johannes Cassianus, Einrichtungen, 8,11.

376 Vgl. oben 2.4.

rium zuzulassen. Auch weil Emotionen ethisch relevant sein können, ist es wichtig, sie nicht nur zu unterdrücken oder zu manipulieren.

Die Frage, die sich an die Theologie in Vertiefung und Fortführung der begonnenen Rezeption des Emotionendiskurses stellt, ist, „wie genau der verändernde Umgang mit Gefühlen zu rekonstruieren ist“³⁷⁷, wenn Gefühle weder „durch Fremdeinwirkung oder durch eigene Techniken des Betroffenen *vollständig* manipulierbar“ sind, noch man ihnen hilflos ausgeliefert ist, „ohne auf sie *irgendeinen* Einfluss nehmen zu können“³⁷⁸.

2.6.4 Die Frage nach der Kritik als Frage nach einer christlichen Emotionskultur für retributive Emotionen

Das Christentum ist in Theorie und Praxis immer schon involviert in Emotionskulturen. Es kann sich aber aktiv dazu verhalten. Theologisch gewendet heißt das, nicht nur nach einer Einordnung von Emotionen in ein christliches Wahrnehmungsraster zu fragen, sondern sich auf die handlungstragende Rolle zu besinnen, die Kirche und Theologie hier zukommt: Welche Emotionspolitik³⁷⁹ wollen sie innerhalb personaler, sozialer und struktureller Bezüge betreiben?³⁸⁰ Von der Bejahung und Kritik der Menschlichkeit her, die im christlichen Glauben angelegt sind, spricht vieles für eine Doppelbewegung des Zulassens und Einhegens.³⁸¹

Mit dem Begriff der Emotions- oder Gefühlskultur wird hier ein ähnlicher Weg beschritten wie bei anderen Stimmen aus den Geisteswissenschaften im Umgang mit dem interdisziplinären Emotionendiskurs.³⁸² Der schon erwähnte Historiker Frank Biess geht von „emotionalen Regimen“ oder Gefühlskulturen³⁸³ aus. Darunter versteht Biess sich verändernde – und damit geschichtliche – normative Rahmenbedingungen, von denen die Artikulation (und eventuell die Erfahrung) von Emotionen abhängt.³⁸⁴ Sie „unterdrücken oder ermutigen die Artikulation von spe-

377 Landweer, Art. Gefühl/moral sense, 368.

378 Landweer, Art. Gefühl/moral sense, 368, Herv. i. O.

379 Dass Emotionen Gegenstand einer ‚Politik‘ sein können, weist aktuell die Kulturgeschichte in zahlreichen Arbeiten auf. Als führend ist hier Ute Frevert, Historikerin und Direktorin des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung in Berlin, zu nennen.

380 Vgl. mit ähnlicher Fragerichtung Haußmann, Mensch, 340; Fritz, Kultivierung.

381 Darin spiegelt sich in gewisser Weise, was Haußmann mit Blick auf die Religionspsychologie mit „Religion als Regulation von Wut“ (Haußmann, Mensch, 333) und „transformativer Wut als religiöses Beziehungsgeschehen“ (Haußmann, Mensch, 334) (neben anderen) klassifiziert.

382 Vgl. als theologisches Beispiel mit Bezug auf Bernhard Grom: Haußmann, Mensch, 333.

383 Biess, Republik, 31.

384 Vgl. Biess, Republik, 31.

zifischen Emotionen wie Angst und Gefühlen im Allgemeinen³⁸⁵. Die Emotionsregime „formen [...] eine Serie von ‚emotives‘, das heißt kulturell sanktionierter emotionaler Sprechakte.“³⁸⁶ Denn – so die vorgelagerte Einsicht bei Biess – Emotionen beinhalten ihre eigene Artikulation: „Die Artikulation eines Gefühls ist integraler Bestandteil des Gefühls selbst.“³⁸⁷ Als solche Artikulationen können die sogenannten Rache- oder Feindpsalmen gelten, die deswegen im nächsten Abschnitt einen prominenten Platz in der Ausgestaltung einer christlichen Emotionskultur retributiver Emotionen erhalten sollen.

Religion wäre somit als eine „Praxis der Kultivierung von Emotionen wie Liebe, Demut, Mitleid, Eifer, aber auch Angst und Hass“³⁸⁸ zu begreifen, im Unterschied zu einem großen Strang neurologischer und neurochemischer Forschung, die diese primär physiologisch wahrnimmt und als Objekte chemischer Manipulation begreift. Auch Religion verfügt „über eine Vielzahl an rhetorischen, narrativen und imaginativen Techniken zur Kultivierung und Beeinflussung von Emotionen“³⁸⁹, die nicht weniger wirksam sind, aber nicht unterhalb der Bewusstseins-ebene operieren. In der Debatte um Natürlichkeit oder Kulturalität von Emotionen schließt dieser Zugang an die Bedeutung von Kultur an.³⁹⁰

2.7 Paradigma für den Umgang mit retributiven Gefühlen zwischen Einhegung und Zulassung: die Rachepsalmen

Nachdem die Tradition schon auf ihre Wahrnehmung verschiedener retributiver Emotionen hin befragt wurde, soll nun nach Potenzialen gefragt werden, die darin für eine Emotionskultur in der Doppelbewegung von Zulassung und Gestaltung verborgen liegen. Das Heben der Potenziale soll paradigmatisch an den sogenannten Rache- oder Feindpsalmen ansetzen. Psalmen bieten eine der Sache besonders angemessene Sprachform: sie bringen Emotionen über die erste Person (Singular oder Plural) zur Sprache und entsprechen damit dem ersten Zugangsweg, den Menschen zu Emotionen haben.³⁹¹

³⁸⁵ Biess, Republik, 31.

³⁸⁶ Biess, Republik, 31.

³⁸⁷ Biess, Republik, 29.

³⁸⁸ Klein, Gefühl, 113.

³⁸⁹ Klein, Gefühl, 113.

³⁹⁰ Innerhalb von Philosophie und Theologie gibt es darüber hinaus die beiden grundsätzlichen Zugangswege, Affekte, Emotionen oder Gefühle subjektivitätstheoretisch aufzufassen oder kulturell, symbolisch, sprachlich. Das Konzept einer Emotionskultur schließt an Letzteres an.

³⁹¹ Vgl. Lauster, Praxisbericht, 60 f.

Mit Rache- oder Feindpsalmen ist eine Zahl bestimmter Psalmen im alttestamentlichen Kanon gemeint. Welche Psalmen genau dazuzuzählen sind, variiert in der exegetischen Debatte.³⁹² Sie alle haben die Feinde des Betenden zum Thema und fordern in z. T. heftigen Formulierungen Rache ein oder preisen die Vergeltung, wobei die Begrifflichkeiten selbstverständlich im Hebräischen geklärt werden müssten. Da diese Texte in der christlichen Rezeption immer wieder als problematisch empfunden wurden, haben sie vertiefte hermeneutische Überlegungen ausgelöst. Von ihnen lässt sich für eine systematisch-theologische Beschäftigung mit Emotionen im Umkreis von Rache und Vergeltung viel lernen. Wenn in diesem Sinn hier Ergebnisse aus der exegetischen Debatte aufgenommen werden, kann dies freilich keinen Anspruch auf Vollständigkeit in der Abbildung der komplexen Einzelfragen oder der bestehenden Literatur erheben. Es geschieht im Rückgriff auf Einsichten, die von Exegetinnen selbst formuliert wurden, und im Interesse, Psalmen als traditionelles Element einer christlichen Glaubenspraxis auch für eine Emotionskultur der retributiven Emotionen fruchtbar zu machen. Sie kommen daher von der Möglichkeit heutiger Rezeption im Sinn einer Emotionskultur für retributive Emotionen in den Blick.

2.7.1 Zur zulassenden Bewegung: Expression und Ventilierung retributiver Emotionen anstelle von Verdrängung

Während in der deutschen Forschungsgeschichte Emotionen lange Zeit als orientalische Übertreibung oder stilistische gewollte *hyperbole* galten,³⁹³ wurden sie – nicht erst, aber besonders – im Zuge des *emotional turn* als wissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand ernstgenommen. Daraus resultierte eine Vielzahl an Einzelstudien. Das gilt auch für den Zorn von Menschen und den Zorn Gottes.³⁹⁴ Die Psalmen rücken bei der Thematisierung von Emotionen ins nähere Interesse.³⁹⁵

392 Immer genannt werden Ps 58 und Ps 109; Zenger, Gott 2003, behandelt eingehend in dieser Reihenfolge die Pss 12; 139; 58; 83; 137; 44; 109 (und nennt noch: 5; 41; 79; 94); Janowski, Konfliktgespräche, 129 nennt: 58; 59; 69; 70; 109; 137 „u. ö.“ als „Fluch- und Rache psalmen“; „[d]ie ‚klassischen‘ sogenannten Rache- oder Fluch psalmen“ nach Grund, Auge, 46, Anm. 38 sind Ps 58; 83; 109; nach Ruppert, Art. Fluch- und Rache psalmen: 58; 83; 109 (vgl. auch 69,23–29; 137,7–9; Jer 15,15; 17,18; 18,21–23).

393 Vgl. van Grol, Emotions, 76. Ruppert führt noch die „Leidenschaft des Orientalen“ an, die die Fülle der Rachewünsche in den Psalmen aber „nur“ z. T. erkläre (vgl. Ruppert, Art. Fluch- und Rache psalmen, 685).

394 Wagner analysiert die Forschungslage und führt Studien insbesondere zum Zorn (sowohl göttlichen als auch menschlichen) auf: vgl. Wagner, Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur, 31–33.

395 Vgl. Eder, Identifikationspotenziale, 25 f.

Auch gerade im Hinblick auf negative Emotionen wurden die Psalmen als kanonisch tradierter und legitimer Möglichkeitsraum entdeckt, diese Emotionen zur Sprache zu bringen, in einem geschützten Rahmen auszudrücken und damit zu ventilieren.³⁹⁶ Dabei werden Psalmen als mehrheitlich expressive, nicht deskriptive oder präskriptive Literatur verstanden.³⁹⁷ In den Psalmen drücken sich die Ängste der deportierten Israeliten im Exil genauso aus wie Aggressionen einzelner angefeindeter Menschen. Psalmen sind der „poetisch-emotionale Ausdruck“³⁹⁸ solcher vitaler Emotionen. Damit bietet sich für eine Emotionskultur in gesamtbiblisch orientierter, christlicher Tradition mit den Psalmen als Ressource die Chance, diese Emotionen nicht zu *verdrängen*.³⁹⁹ „Die Aussagen der Bibel zum Thema Rache ermutigen dazu, Empfindungen des Zorns gegen übermächtiges Unrecht nicht resigniert oder verschämt zu unterdrücken, sondern zu akzeptieren und auch zu verbalisieren.“⁴⁰⁰ Sie leiteten dazu an, mit Ängsten und Aggressionen leben zu lernen, indem man sie sich bewusst mache und gegen ihre Destruktivität angehe.⁴⁰¹ Mit anderen Worten: „Verdrängen ist gefährlich, seinen Zorn und seine Angst vor Gott aussprechen ist heilsam und gesund.“⁴⁰² In dieser Sichtweise liegen nach Ansicht Erich Zengers in den Psalmen „geradezu therapeutische Kräfte“⁴⁰³, die sie auch heute entfalten könnten, wenn man in ihre intensive Bildwelt eintaucht. Der tiefenpsychologische Zugang zur Poesie hat darauf aufmerksam gemacht. In den Bildern, die „direkt unsere Ängste und Wünsche ansprechen“⁴⁰⁴, können „unsere anonymen und elementaren Ängste zur Sprache kommen und dadurch ihre Destruktivität verlieren.“⁴⁰⁵ Vergeltung und Rache zu äußern könnte ein wirksames Mittel sein, Traumata und Verletzungen zu verarbeiten, sie in Sprache zu fassen und dadurch an einer Bewältigung zu arbeiten, die nicht auf Rache und erwiderte

396 Das gilt für einen praktisch-theologischen, z. B. seelsorgerlichen Kontext (vgl. z. B. Karle, Chancen; Haußmann, Mensch, 335) wie für die Arbeit Erich Zengers an den „Feindpsalmen“, in der er auch Fragen der liturgischen Verwendung reflektiert. Vgl. Zenger, Gott 2003, 165–177.

397 Vgl. van Grol, Emotions, 70.

398 Zenger, Gott 2003, 112 über Psalm 137.

399 Vgl. Ebach, Gott der Rache, 10; Dietrich/Link, Seiten, 131 f.; Hossfeld/Zenger, Psalmen (NEB. AT), 26.

400 Dietrich, Rache, 132 f.

401 Vgl. Zenger, Gott 2003, 152.

402 Füglistner, Gott, 133 zit. nach Dietrich, Rache, 133, Anm. 103.

403 Zenger, Gott 2003, 149. Neben Tiefenpsychologie und Traumatherapie wird für diese potenzielle therapeutische Wirkung auch die Gestalttherapie aufgerufen: In diesem Paradigma müsste der Betroffene zunächst in die Emotion hineingehen, anstatt sie direkt zu bearbeiten. Vgl. van Grol, Emotions, 80 f.

404 Zenger, Gott 2003, 149 f.

405 Zenger, Gott 2003, 150.

Gewalt hinauslaufen müsse.⁴⁰⁶ Das Potenzial zur Verarbeitung solcher Erfahrungen hebt Bernd Janowski in seiner ausführlichen Beschäftigung mit den Psalmen als „Konfliktgesprächen mit Gott“ als Quintessenz heraus: „Die Feindpsalmen, so meine These, setzen den Beter in ihrer schroffen und direkten Bildsprache instand, das Feindproblem zu bearbeiten, d. h. das Unbegreifliche der Feindschaft in seiner Abgründigkeit begreifbar und bearbeitbar zu machen.“⁴⁰⁷ Auch Alexandra Grund sieht zwar die Gefahr des für unsere Auffassung ungewöhnlich plastischen und ungehemmten Ausdrucks von Rachewünschen in den Psalmen – nämlich dass so gerade erst Gewalt ‚erlernt‘ wird –, will aber auf ihre „produktive Stärke“ setzen, insofern die Unterdrückung von Aggressionen bekanntlich zu großen u. a. seelischen Problemen führen könne.⁴⁰⁸ Gerd Theißen meint dazu, dass zwar nicht automatisch eine Katharsis bei solchen Texten einsetze und nicht vielmehr ein soziales Erlernen von Gewalt. Es gebe aber Bedingungen, unter denen das gelingen könne und die z. B. im frühen Christentum gegeben gewesen seien.⁴⁰⁹

Walter Dietrich steigt besonders tief in die psychologische Rezeption dieser Psalmen ein: Wenn aufsteigende Rachegelüste nicht verbalisiert, sondern als schuldhaft empfunden und verdrängt werden, seien sie nicht neutralisiert, sondern nur transformiert – „sei es zu Selbstanklagen und Schuldkomplexen, sei es, bei entsprechender Steuerung von außen, zu Aggressionswünschen gegen andere, dafür sozusagen freigegebene Objekte wie rassische Minderheiten oder innere und äußere politische Feinde.“⁴¹⁰ Eine möglichst gründliche Unterdrückung oder Sublimierung von Rachewünschen, wie auch die Psychologie sie propagiere, sei also ein Ideal mit Mängeln und Nebenwirkungen.⁴¹¹ Wenn ohne Rücksicht auf die Rahmenbedingungen des Sprechenden das Bedürfnis nach privater Vergeltung pauschal und rigoros als psychische Deformation und als Unfähigkeit zur Konfliktbewältigung disqualifiziert werde, dann drohe neben der Verdrängung und ihren Folgen auch eine Abstumpfung gegen ethische Normen.⁴¹² Die Psalmeter sprächen ja nicht aus der komfortablen Situation eines funktionierenden Rechtsstaates heraus. Zu den Rahmenbedingungen der Sprechsituation gehört vielmehr das mangelhafte oder mangelhaft gehandhabte Recht.⁴¹³ In dieser Situation könne es für die Betroffenen, aber auch für das Rechtswesen und die psycho-soziale

⁴⁰⁶ Vgl. Bail, *nakam*.

⁴⁰⁷ Janowski, *Konfliktgespräche*, 132.

⁴⁰⁸ Vgl. Grund, *Auge*, 47.

⁴⁰⁹ Vgl. Theißen, *Erleben*, 432 f.

⁴¹⁰ Dietrich, *Rache*, 130 f.

⁴¹¹ Vgl. Dietrich, *Rache*, 130.

⁴¹² Vgl. Dietrich, *Rache*, 130.

⁴¹³ Vgl. Dietrich/Link, *Seiten*, 132.

Situation bedenklich, sogar gefährlich sein, den Ruf nach Rache von vornherein zu untersagen und zu unterdrücken.⁴¹⁴ Äußerungen der Wut und Enttäuschung über solche Erfahrungen, und wären sie aus der Erregung heraus einmal überzogen und ungerecht, müssten zugelassen sein.⁴¹⁵ „Die Empfindung, da sei etwas zu rächen, bisher Gültiges umzustößen und Geschehenes wiedergutzumachen, kann für die innere Hygiene und sogar die Existenz von einzelnen wie von Gemeinschaften not-wendig [sic] sein.“⁴¹⁶ In diesem Sinn kann der Ärger über die Feindinnen sogar als eine positive Emotion aufgefasst werden.⁴¹⁷ Diese Interpretationen ließen sich aus psychologischer und seelsorgerlicher Sicht dahingehend stützen, dass Ärger und Wut „im Kontext depressiver Phasen ein Anzeichen erster wiederkehrender Emotionalität“ sein können und „aus dieser Perspektive auch im religiösen Kontext positiv zu werten sind“.⁴¹⁸

Sowohl für den einzelnen Menschen als auch für das Sozialleben wie für das Rechtsempfinden und das moralische Bewusstsein hat der Ausdruck retributiver Emotionen nach vielen aktuellen Deutungen also eine sinnvolle und notwendige Funktion.⁴¹⁹ Es klingt deutlich an, wie verwandt diese Überlegungen mit der Aufwertung dieser Emotionen im Rechtsbereich und der Philosophie (Strawson, Murphy usw.) und auch mit den feministischen Perspektiven sind.

Hintergrund für diese emphatische Herausarbeitung des expressiven Potentials der betreffenden Psalmen sind auch Lernprozesse in Bezug auf antijudaistische Denkfiguren. Gerade in Bezug auf Rachepsalmen werde häufig moralisch und religiös von einem hohen Ross aus argumentiert.⁴²⁰ Aber es lasse sich kritisch fragen, „was denn wohl moralisch besser sei und wahrhaftem Glauben angemessener: Rachegefühle fromm zu verdrängen, oder ohne fromme Verstellung die von Herzen ersehnte Rache dem anzubefehlen, der der Gott der Rache ist“⁴²¹.

Entsprechend regt z. B. Jürgen Ebach zu einem direkten christlichen Gebrauch der Psalmen an.⁴²² Sigrid Eder hat sich mit ihrer Studie über Identifikationspotenziale in den Psalmen auf den Rezeptionsaspekt konzentriert, der sogar

414 Vgl. Dietrich/Link, Seiten, 132.

415 Vgl. Dietrich/Link, Seiten, 132.

416 Dietrich/Link, Seiten, 132.

417 Van Grol, Emotions, 76.

418 Vgl. Haußmann, Mensch, 338. Das wäre allerdings hinsichtlich anderer psychischer Erkrankungen zu differenzieren, vgl. Haußmann, Mensch, 337.

419 Ähnlich auch als ältere Monografie: Brueggemann, Message. – Ob die Bezugnahme auf die verschiedenen psychologischen und therapeutischen Schulen sachgemäß ist, wäre von den entsprechenden Fach-Communitys zu beurteilen.

420 Vgl. Zenger, Gott 2003, 26–42.

421 Schwarzwälder, Vere Deus, 205 zit. nach Dietrich/Link, Seiten, 131 f.

422 Vgl. Ebach, Gott der Rache, 11.

über die Expression hinaus zur Transformation des betenden und nachbetenden Ichs führe.⁴²³ Auch Alexandra Grund meint, heutige Christen müssten sich der Existenz von Rache- oder Feindpsalmen im Kanon stellen. Das könne zu der Einsicht verhelfen, dass der Ausdruck von Aggression in Unterdrückungserfahrungen auch vor Gott richtig sein kann.⁴²⁴ Wer zu dieser Einsicht gelange und solche Psalmen mitbete, für den werde es so möglich, sich seine Rachewünsche einzugestehen und zum Ausdruck zu bringen.⁴²⁵

Die genannten Überlegungen zum heutigen Rezeptionspotenzial der sog. Rachepsalmen versuchen dieses also im Sinn einer ersten, zulassenden Bewegung zu heben. Von den Psalmen her leuchtet eine religiöse Kultur des Zulassens retributiver Emotionen auf: „In Israel hat man den Leidenden also gelehrt, seine Ängste im Gebet auszusprechen und die Konflikte mit dem Feind nicht aus der Gottesbeziehung herauszulassen.“⁴²⁶

2.7.2 Zur einhegenden Bewegung: Überwindung retributiver Emotionen in den Rache-/Feindpsalmen?

Die Psalmen insgesamt, aber auch besonders die Rache- oder Feindpsalmen, scheinen daher eine Ressource für die eine Bewegung bereitzuhalten: für eine Emotionskultur vor jüdisch-christlichem Hintergrund im Sinn eines Zulassens negativer Emotionen (oder einer Kontrolle der Kontrolle von Emotionen). Ganz offensichtlich sind sie nicht Ausdruck von Überregulierung, Pathologisierung oder Manipulation unerwünschter Emotionen: „Diese Psalmen stammen nicht aus der wohltemperierten Stimmungslage von Menschen, denen man jegliche Sensibilität und Emotionalität ausgetrieben hat.“⁴²⁷

Ist in den Psalmen aber auch etwas von der ersten Bewegung enthalten, die aggressive Emotionen niederhält, eindämmt oder überwindet? Schließlich fußte das Argument der therapeutischen Wirkung der Psalmen ja auch darauf, dass Schlimmeres verhindert wird; z. B. wenn es heißt, Rachewünsche müssten oft ge-

⁴²³ Vgl. Eder, Identifikationspotenziale, 27 f.

⁴²⁴ Vgl. Grund, Auge, 47.

⁴²⁵ Vgl. Grund, Auge, 47.

⁴²⁶ Janowski, Konfliktgespräche, 133.

⁴²⁷ Zenger, Gott 2003, 152. In der Wende hin zu diesem Verständnis spiegelt sich auch wider, wie sich die Emotionskultur in Deutschland insgesamt verändert hat: Während es bis in die Nachkriegszeit hinein als richtig galt, Emotionen zu unterdrücken, wird der Ausdruck von Emotionen seit den 70er Jahren gutgeheißen. Vgl. Biess, Republik, 30.

rade darum ausgesprochen werden, damit sie nicht das letzte Wort behalten⁴²⁸ – in inneren Umgangsprozessen oder durch Umsetzung in die Tat.

Eine erste Möglichkeit, hier auch eine Eindämmung aggressiver Emotionen zu erkennen, läge in der Berufung auf das Phänomen, das als ‚Stimmungsumschwung‘ in den Psalmen diskutiert wird.⁴²⁹ Dieses Phänomen wurde an den Gattungen des Klageliedes des Einzelnen oder des Volkes beobachtet – Gattungen, in denen auch die Wünsche nach Vergeltung mehrheitlich vorkommen. Viele dieser Klagelieder beginnen mit einer klagenden Bitte und enden mit einem plötzlichen dankenden Lob. Heißt das, dass die Emotionen, die zur Klage Anlass gaben, überwunden sind? Verschiedene Deutungsmöglichkeiten fasst Christian Gertz zusammen.⁴³⁰

Die psychologische Deutungslinie geht von einer Überwindung der negativen Emotionen aus.⁴³¹ Die Beterin erfährt im Aussprechen ihres Leides eine erste Entlastung und vertraut in ihrem Gebet auf Rettung durch Gott.⁴³² Die Klagepsalmen könnten so – in einer Emotionskultur, ja Emotionspolitik der Religion – zu einer Schule werden, sich in die erwünschte Emotion zu versetzen, quasi autosuggestiv.⁴³³

Diese Deutungslinie möchte in synchroner Lesart eine Alternative zur älteren These vom priesterlichen Heilsorakel (Gunkel/Begrich)⁴³⁴ und zur editionstechnischen Zusammenfügung von Klage- und Lobformularen⁴³⁵ bieten. Auch die gattungskritische Lösung, es handle sich eigentlich um ein Danklied, das nur zur Verstärkung des Dankes mit einer Wiedergabe der vorigen Klage versehen wurde (Weiser), wird durch diese Deutung kritisiert.⁴³⁶ Gertz gesteht jeder dieser Deutungen ein bleibendes Recht zu und fordert dazu auf, bei jedem Psalm fallweise zu entscheiden, wobei auch mehrere Möglichkeiten zutreffen können.⁴³⁷ Aber auch exegetische Beiträge, die von einer synchronen Lesart ausgehen, implizieren noch nicht unbedingt einen linearen Überwindungsprozess. Rudolf Kilian geht eher von einer Vertrauensäußerung in die Zukunft aus – d. h. der Betende bleibt ganz in sei-

428 Vgl. Ebach, Gott der Rache, 9.

429 Die Problematisierung des Begriffs lässt sich nachlesen bei Janowski, Konfliktgespräche, 77.

430 Vgl. Gertz, Grundinformation, 424.

431 Exemplarisch vgl. folgende Passage bei Füglistner, Gott, 128: „So sind die Vergeltungsbitten als Teil der Klagelieder Ausdruck des Schmerzes, der Hilflosigkeit, des Nicht-mehr-weiter-Wissens, das schließlich, wie die gattungsspezifische Struktur der Klagelieder zeigt, immer wieder überwunden und aufgehoben wird in zuversichtliches Vertrauen und triumphierendes Loben.“

432 Vgl. Gertz, Grundinformation, 424.

433 Vgl. Berges, Schweigen, 31.

434 Vgl. Schmitt, Arbeitsbuch, 422; Janowski, Konfliktgespräche, 75 f.

435 Vgl. Gertz, Grundinformation, 424.

436 Vgl. Schmitt, Arbeitsbuch, 422.

437 Vgl. Gertz, Grundinformation, 424.

ner Anfechtung, spricht Gott aber dennoch sein Vertrauen aus.⁴³⁸ Auf die Zukunft gerichtet leistet er ein Lobgelübde, wenn Gott ihn erst einmal erlöst haben wird.⁴³⁹ Bernd Janowski sieht ebenfalls im Nebeneinander von Klage und Vertrauensäußerung eine existenzielle Grundspannung abgebildet, die nicht vorschnell aufgelöst werden sollte.⁴⁴⁰ Zwar zeigt er an Ps 22 und 13, dass dieses „Vertrauensparadigma“⁴⁴¹ sich durchsetzen und so in Freude und Lob umschlagen kann, sieht in der Spannung aber die Grundsituation des Betenden charakterisiert.⁴⁴²

Insofern es sich hier um eine Spannung handelt, kann also nicht von einer Überwindung der Emotionen, die zur Klage Anlass gaben, die Rede sein. Es muss aber noch näher differenziert werden: Die Diskussion um den sogenannten Stimmungsumschwung dreht sich um den Umschwung von Klage zu Lob und Dank, von Trauer und Angst zu Freude und Gewissheit. Das heißt nicht, dass mit Klage, Trauer und Angst nun auch das Verlangen nach Rache und Vergeltung eine ähnliche Modifikation erfährt. Im Gegenteil kann die Beterin Gott gerade dafür loben, dass dieser ihr Recht verschaffen wird gegen ihre Feinde und sich diese Gewissheit erneut bei der Betenden durchgesetzt hat.⁴⁴³ Gerade die typischen ‚Rachepsalmen‘ und -stellen lassen keine Überwindung retributiver Emotionen im Sinn von Nachsicht, Gelassenheit, Wohlwollen o. a. erkennen.

Vor diesem Hintergrund ist Vorsicht geboten, den sogenannten Stimmungsumschwung als emotionseindämmendes Element der Psalmen in Anspruch nehmen zu wollen.⁴⁴⁴ Noch größere Einigkeit scheint bei einem anderen Grundelement zu herrschen: dem Absehen von der Handlung, die den Wunsch in die Tat umsetzt, im Zuge der Delegation an Gott.

438 Vgl. Kilian, Psalm 22; vgl. Schmitt, Arbeitsbuch, 422; vgl. auch Marksches, Vertrauensäußerungen.

439 So auch Janowski, Konfliktgespräche, 77.

440 Vgl. Janowski, Konfliktgespräche, 77.

441 Marksches, Vertrauensäußerungen, zit. nach Janowski, Konfliktgespräche, 81.

442 Vgl. Janowski, Konfliktgespräche, 77–84.

443 Vgl. z. B. Ps 58,11 f.; 109,26–31; 83,18 f.

444 Damit wäre auch die Gefahr verbunden, Emotionen wie Wut als bloßes „Durchgangsstadium“ darzustellen, bevor sie an Gott zurückgegeben werden sollen, was Haußmann, Mensch, 331 der theologischen Debatte um Hiob und die Klage heute vorwirft. Demgegenüber bleibe die Frage offen, wie viel Wut der christliche Glaube aushalten könne, ohne gleichzeitig lösungsorientiert und kanalisierend Zorn, Wut und Ärger in die Klage überzuleiten (vgl. Haußmann, Mensch, 331).

2.7.3 Delegation an Gott als Umgangsweise mit retributiven Emotionen

Diese Delegation an Gott ist in den Rache- oder Feindpsalmen die Regel.⁴⁴⁵ Sehr viel häufiger ist Gott das Subjekt des Rächens oder Vergeltens als der Mensch.⁴⁴⁶ Nur an sehr wenigen Stellen deutet sich an, dass der Beter selbst die Rache oder Vergeltung durchführen wird oder sich daran beteiligt.⁴⁴⁷ Faktisch verzichtet er damit auf die eigene Rache.⁴⁴⁸ Er übergibt den Unrechtsfall an die oberste Instanz für Recht und Gerechtigkeit, an Gott,⁴⁴⁹ da die menschliche Gerichtsbarkeit versagt hat.⁴⁵⁰ Rache und Vergeltung – bzw. ihre Pendants in hebräischen Begriffen – sind im Alten Testament eine Kategorie von Recht und Gerechtigkeit; darüber herrscht breiter Konsens in der Exegese.⁴⁵¹ Gerade deswegen wird die Bezeichnung als ‚Rachepsalmen‘ kritisiert.

Die Delegation an Gott verlangt Menschen viel ab. Sie gehen das Risiko ein, dass die Rache oder Vergeltung nicht so ausfällt, wie sie es sich erhoffen. Die Wahrscheinlichkeit besteht, dass Gott barmherziger handeln wird, als es ihnen lieb ist und die Gerechtigkeit es erfordern würde.⁴⁵² Die Psalmen drücken den Wunsch und die Hoffnung auf Gerechtigkeit aus; sehr viel seltener wird vom tat-

⁴⁴⁵ Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche*, 131; Dietrich, *Rache*, 129; Ebach, *Gott der Rache*, 7 f.; Dietrich/Link, *Seiten*, 129. Zum ‚Ausnahmepsalm‘ (Ps 41), „in dem der Beter selbst Rache nehmen will (V. 11)“ vgl. Dietrich, *Schadenfreude*, 90. Dietrich sieht v. a. durch die Einbettung in eine Bitte an Gott die Eigenmächtigkeit des Rachewunsches hier deutlich gemildert.

⁴⁴⁶ Vgl. Dietrich/Link, *Seiten*, 129.

⁴⁴⁷ Janowski nennt Ps 18,48; Ps 58,11b; 149,7 (Janowski, *Konfliktgespräche*, 131, Anm. 132, dort auch Literatur); vgl. auch Lang, *Art. Rachepsalmen*, 270. Zenger sieht in Ps 139 auch den Entschluss zum Kampf und zum Widerstand, es bleibe nicht bei Protest allein (vgl. Zenger, *Gott* 2003, 86). Allerdings muss die magische Wirkung des Fluchworts, an die man glaubte, mit eingerechnet werden (vgl. Lang, *Art. Rachepsalmen*, 260).

⁴⁴⁸ Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche*, 131; Zenger, *Gott* 2003, 140; Dietrich, *Rache*, 129. „Jahwe um R[ache] zu bitten bedeutet, auf eigene Aggressionswünsche im Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit zu verzichten.“ (Singer, *Art. Rache*, 269).

⁴⁴⁹ Vgl. Grund, *Auge*, 44.

⁴⁵⁰ Viele der Psalmen sprechen aus einer Situation versagender menschlicher Gerichtsbarkeit heraus, vgl. Grund, *Auge*, 45: „zu schwach, korrupt, nicht vertrauenswürdig, nicht kompetent o. ä.“.

⁴⁵¹ Vgl. Schwenhorst-Schönberger, *Art. Vergeltung*, 655; Ruppert, *Art. Fluch- und Rachepsalmen*, 685; ferner Janowski, *Konfliktgespräche*, 130 f.; Ebach, *Gott der Rache*, 6 f.; Hossfeld/Zenger, *Psalmen (NEB.AT)*, 27; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 101–150*, 181; Zenger, *Gott* 2003, 112. Den Zusammenhang mit der Rechtsentwicklung zeichnen Singer, *Art. Rache*; Dietrich, *Rache*, 125–128; Bieberstein/Bormann, *Art. Rache* heraus.

⁴⁵² Vgl. Grund, *Auge*, 47; insbesondere Jona hat diese Erfahrung gemacht. Jona 3–4 kann insgesamt als ein theologischer Versuch darüber gelesen werden, wie die übergroße Barmherzigkeit Gottes über Unrechtsmächte ‚bewältigt‘ werden kann (vgl. Grund, *Auge*, 47, Anm. 43).

sächlichen Vollzug der Rache oder Vergeltung gesprochen.⁴⁵³ Rache wird angedroht, angekündigt, herbeigesehnt, erlebt, aber meistens nicht ausgeführt.⁴⁵⁴ Daher gibt es selten Fantasien darüber, wie die Beterin die Rache vollzieht.⁴⁵⁵

Was heißt das für den Umgang mit Emotionen wie Hassgefühlen und Aggressionen? Sie werden Gott ‚anheimgestellt‘.⁴⁵⁶ Die Psalmen öffnen einen Raum vor Gott, um die Expression und Ventilierung ausleben zu können und die psychologischen Bearbeitungsprozesse in Gang zu setzen – oder auch einfach nur das Unrecht als solches zu benennen und damit das Recht der eigenen Deutung zu unterstreichen. Es scheint aber auch ein Raum zu sein, um von den so aktivierten retributiven Emotionen zurücktreten zu können.

Wenn es nicht das eindeutige Ziel der Rache- oder Feindpsalmen darstellt, retributive Emotionen zu überwinden, kann das für eine Emotionskultur vor jüdisch-christlichem Hintergrund paradigmatisch sein. Denn es bewahrt vor der Gefahr einer Psychopolitik, deren Ziel es wäre, die Emotionen zu besänftigen, zu befrieden, zum Schweigen zu bringen und insofern in die erste der beiden Bewegungen abzudriften. Die Emotionen werden aber adressiert an einen Dritten. Die Rache- oder Feindpsalmen sind ein Akt der Kommunikation; ein Akt des Vorwurfs, der Klage, der Forderung. Insofern passiert hier genau das, was Strawson beschrieben hat:⁴⁵⁷ reaktive Einstellungen werden zum Ausdruck gebracht, die völlig berechtigt und Ausdruck eines reichen emotionalen Lebens sind – allerdings hier nicht gegenüber dem Schuldigen, sondern gegenüber einer anderen Instanz. Ähnlich, wie im Rechtsstaat die geschädigte Person den gesamten Prozess und erst recht die Strafe dem Gericht übergibt, übergibt sie der Psalmbeter Gott als der obersten Rechtsinstanz.

Aus systematischer Sicht ist der Gedanke der Delegation der Rache an Gott jedoch in Spannung zu halten mit der irdischen Suche nach Gerechtigkeit. Problematisch wäre es, erschiene die Delegation als das einzige Element einer christlichen Emotionskultur vor biblischem Hintergrund.⁴⁵⁸ Genauso, das sei an dieser Stelle

453 Vgl. Grund, Auge, 46.

454 Vgl. Dietrich, Rache, 123; Dietrich/Link, Seiten, 129.

455 Vgl. Dietrich/Link, Seiten, 128 f. Als Gegenbeispiele nennt Dietrich Ps 58; Dtn 32,41 f.; Jes 34,8 ff. und beispielhaft für erzählende Texte Ri 11,36; 1 Sam 14,24 (vgl. Dietrich, Rache, 128, Anm. 81).

456 Vgl. Zenger, Gott 2003, 152.

457 Vgl. oben 2.4.1.

458 So kritisiert auch Haußmann, die Delegation an Gott verdränge den menschlichen Ärger: „Der Zorn ist Gott vorbehalten, der Mensch hat seinen Ärger in Zaum zu halten.“ (323; vgl. auch 330 mit Klessmann).

unterstrichen, stellt das Hinaustragen der Gerechtigkeitsklage und -einklage in die Öffentlichkeit eines ihrer Elemente dar, das ebenfalls emotional grundiert ist.⁴⁵⁹

2.7.4 Fazit

Für eine christliche Emotionskultur bieten die Rache- oder Feindpsalmen also das Potenzial, weder eine repressive Unterdrückungskultur in zweifelhafter Fortschreibung der Achtlasterlehre zu pflegen, noch Rachewünschen freien Lauf zu lassen und damit Gewalt durch religiöse Legitimitätsansprüche zu schüren. In der rezipierenden und performativen Inanspruchnahme dieser Gebete hat sie weiter mit der Wucht dieser Emotionen zu tun: darin liegt bleibend ihre Chance in Expression und Ventilierung, aber auch ihre Gefahr in der Verstärkung aggressionsaffiner Bildwelten.⁴⁶⁰ Hier öffnen sich auf der Rezeptionsebene heute Eindämmungsmöglichkeiten über die Texte selbst hinaus, z. B. durch die Art der liturgischen Einbindung. Entscheidend ist aber die Erweiterung zur Dreier-Konstellation über die Gottesrelation, wie Dalferth sie anlegt: Dass Leidenschaften dadurch nicht abgetötet, aber transformiert werden können, führen die Psalmen plastisch vor Augen. Dadurch, dass Psalmen als Gebete auf einen kommunikativen Raum hin angelegt sind, der Gott adressiert und insofern die Sozialkonstellation zwischen Beterin und Feind um Gott als dritte Größe erweitert, entsteht zwischen Impuls- und Handlungsaspekt die Möglichkeit der Delegation und der Transformation des Selbstbehauptungswunsches in eine leidenschaftliche Gerechtigkeitsklage.⁴⁶¹ In diesem Sinn können die Psalmen als Potenzial gehoben werden und auch als Paradigma für eine christliche Emotionskultur im Umgang mit retributiven Emotionen fungieren.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Vgl. dazu unten, 2.8.3.

⁴⁶⁰ Vgl. Grund, Auge, 47, v. a. Anm. 41.

⁴⁶¹ Isolde Karle hat dies bereits für die Polizeiseelsorge betont: „Die biblischen Psalmen ermutigen dazu, Empfindungen des Zorns und der Wut gegen Unrecht nicht resigniert oder verschämt zu unterdrücken, sondern sie zuzulassen, zu akzeptieren und auch zu verbalisieren. Der Ruf nach dem gerechten Richter und seiner Vergeltung bedeutet freilich dann auch, auf eigene Rache verzichten zu können und sie stattdessen Gott anheim zu stellen.“ (Karle, Chancen, 14). Vgl. mit praktisch-theologischen Implikationen auch Butting, Gewalt; Bieler, Psalmengottesdienste; Frechette, Destroying – zusammengefasst in: Schütz, Rache – sowie Silber, Eingeklammerte; Bail, Gott.

⁴⁶² Es wäre lohnenswert, die Rolle von Rachepsalmen – als Literatur, im Akt des Lesens, im Akt des Sprechens und Betens – mit den Beobachtungen Fabian Bernhards zum Wechselspiel von Realem und Imaginären, mit ihrer ‚Affektpoetik‘ ins Verhältnis zu setzen (vgl. Bernhardt, Rache 2021, 250–321, Dritter Teil). Nach Bernhardt ist Rache unter Bedingungen der Moderne nur durch innere Spaltung zu haben (vgl. Bernhardt, Rache 2021, 320). Möglicherweise läge in den Psalmen das Potenzial, die ‚Affekthygiene‘ der Rachefantasie nutzen zu können, ohne eine innere Spal-

2.8 Einordnung und Bewertung retributiver Emotionen aus theologischer Perspektive

Wenn sich die Theologie auch nicht als ‚Türhüterin‘⁴⁶³ eines doppelten Ausgangs dieses Kapitels verstehen möchte, sodass sie etwa gute und schlechte oder sündhafte und gerechte Emotionen ambiguitätsfrei sortieren könnte, kann doch von ihr erwartet werden, aus ihrem eigenen Deutungsrahmen heraus Auskunft darüber zu geben, wie sie retributive Emotionen, also Emotionen, die im Umfeld von Rache und Vergeltung auftreten, wahrnimmt.⁴⁶⁴ Wie steht eine theologische Perspektive zu den Verschiebungen in der Bewertung von retributiven Emotionen, die zu Beginn dargestellt wurde? Die Antwort soll im Folgenden entlang der grundlegenden theologischen Perspektivpunkte auf den Menschen gegeben werden, indem das oben Gesagte ausgewertet wird.

2.8.1 Geschöpflichkeit und Erhaltung des Lebens

Dass Emotionen dem Menschen als Geschöpf mitgegeben sind, wird auch von den skeptischsten Positionen nicht infrage gestellt. Selbst Evagrius erkannte dies an. Auch sonst lassen sich in der Theologiegeschichte kaum Positionen finden, die dem widersprächen; im Gegenteil wird die Geschöpflichkeit häufig vorausgesetzt und explizit thematisiert.⁴⁶⁵

Auch retributive Emotionen sind davon nicht ausgenommen. Wo Zorn als Laster begriffen wurde, als Emotion, die eng mit Rachewünschen und -impulsen verbunden ist, fußte er doch auf einem dem Menschen mitgegebenen Vermögen, das als solches gute Funktionen erfüllen kann. Die Annahme des Menschlichen, ja

tung vollziehen zu müssen – weil nämlich *coram Deo* ein Raum eröffnet wird, in dem ich nicht ‚ein Anderer werden muss‘, um Rachewünsche fühlen zu dürfen. Es wäre mithin ein Raum, der einen Austritt aus der modernen Tabuisierung der Rache für eine begrenzte Zeit und in einer bestimmten ästhetischen Form ermöglicht. Gleichwohl bleibt – wie oben schon festgestellt – die Problematik der Rückwirkungen des Imaginären auf das Reale, wenn Rachefantasien Gewaltakte vorbereiten (vgl. Bernhardt, Rache 2021, 282: „The Imaginary Strikes Back“).

⁴⁶³ Vgl. oben, 2.6.2.

⁴⁶⁴ Damit wäre zu hoffen, dass die berechtigte Kritik A. Haußmanns an einem stark normativen und vereinfachenden Zugriff auf die Wut, den sie für die religiöse Perspektive als typisch herausstellt (vgl. Haußmann, Mensch, 330.348.351) das Folgende nicht trifft.

⁴⁶⁵ Vgl. Lester, Christian, 43; 44 für Augustin; 45 für Thomas von Aquin; 45 für Luther; am wenigsten bei Calvin (vgl. 46; Lester geht andere Wege, um die Ehre der Emotionen bei Calvin zu retten); 47 für Wesley und Jonathan Edwards; das Thema fehlt weitgehend im 20. Jh. (bis auf Tillich und Pannenberg): 50.

des Fleischlichen, durch Jesus Christus untermauert als Theologoumenon diese grundsätzliche Anerkennung.

Autoren der *moral psychology* wie Murphy gehen nun nicht nur von einem faktischen Gegebensein von *resentment* aus, sondern bringen es in Verbindung mit dem Schutz und der Erhaltung des Lebens. Solche Emotionen dienen dazu, das eigene Leben oder das von anderen zu schützen und Respekt einzufordern. Das kann theologisch als Schutz des Geschöpfes wertgeschätzt werden.⁴⁶⁶

2.8.2 Sünde

Von dieser Einschätzung aus wird die Theologie retributive Emotionen nicht an sich als moralisch falsch, böse oder als Ausdruck des sündhaften Menschen allein deuten. Wenn Evagrius und andere in der monastischen Tradition der Alten Kirche den Zorn, den sie eng mit Rachewünschen verbunden begriffen, primär vom Locus der Sünde wahrnahmen, hing das damit zusammen, dass das Anliegen monastischer und spezifisch asketischer Traditionen ohnehin in der Bekämpfung der Sünde im Sinne von innerer Instabilität zu finden war.⁴⁶⁷ Eine Theologie, die aber Manifestationen der Sünde nicht mehr nur in der Ablenkung von Kontemplation und Gebet erkennt, sondern auch im Unterbleiben einer Veränderung veränderungswürdiger Verhältnisse, muss Zorn aus diesen Gründen nicht mehr als sündhaft klassifizieren.

Die theologische Hamartiologie weiß aber auch darum, dass die Moral an sich, moralische Vorstellungen zur Gestaltung des sozialen Lebens und selbst das Gesetz, das diese Gestaltung zum Leben nach Gottes Willen zum Ziel hat, von ‚der Sünde‘, die in Texten dieses Zusammenhangs durchaus personale Gestalt gewinnen kann, missbraucht werden kann.⁴⁶⁸ Erneut versucht ‚die Sünde‘, das Gesetz in Anspruch zu nehmen und es so dem Tod anstatt dem Leben dienen lassen. Gegenüber der Tradition des ‚gerechten Zorns‘, die in der Kirchen- und Theologiegeschichte stets präsent war und die von feministischen und befreiungstheologischen Ansätzen zu recht gegen eine problematische einseitige Hamartiologisierung des Zorns in Stellung gebracht wurde, ist dieser Punkt festzuhalten. Auch die Inanspruchnahme dieser Tradition für sich oder andere bleibt von Sünde angefochten.

Von hier aus wird es theologisch nötig, auch eine Kritik retributiver Emotionen zu üben. Ziel kann es hier weniger sein, gute von schlechten Emotionen un-

⁴⁶⁶ Vgl. Lester, Christian, 175 f.

⁴⁶⁷ Vgl. Greschat, Sicherheit, 180.

⁴⁶⁸ Vgl. z. B. die ‚Versuchung Jesu‘ und Röm 7.

terscheiden zu wollen. Vielmehr bestand der Ansatz im Vorigen darin, auf eine Emotionskultur zu setzen, die alle Emotionen einschließt, sie aber nicht auf sich beruhen lässt.

2.8.3 Christliche Lebensführung

Im Kampf gegen das Böse – wenn auch nur das Böse im eigenen Inneren – konnte selbst die kritischste Tradition Ärger, Wut und Zorn einen berechtigten Ort zugestehen. In diesem Sinn können Emotionen wie diese in der Tat als Teil auch christlicher Lebensführung wertgeschätzt werden, weil sie für die Wahrnehmung einer problematischen Situation sensibilisieren können und mit der Achtung sozialer Normen verbunden sein können, weil sie anderen diese Wahrnehmung und Achtung signalisieren und zur Veränderung sozialer Strukturen motivieren können.⁴⁶⁹ Hier geht es nicht mehr nur um Emotionen, die als gegeben vorausgesetzt und durch den christlichen Glauben transformiert werden, sondern um Emotionen, die in und von der Glaubenspraxis her erst entstehen, geschult und gefördert werden.

Selbst bei Emotionen, die auf Rache und Vergeltung drängen, ist nicht auszuschließen, dass sich Widerstand oder Protest gegen das Böse in ihnen verbirgt. Zumindest wäre – geschult an den Deutungen der entsprechenden Psalmen – eine Hermeneutik an diese Emotionen anzulegen, die dafür Raum lässt.⁴⁷⁰ Positiv gewendet kann sich die menschliche Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Freiheit in diesen Emotionen Bahn brechen.

Emotionen aus dem Aggressionsspektrum können genauso wie positiver getönte Emotionen als „Seismographen der Bedeutung“⁴⁷¹ fungieren. Das legen die Verschiebungen sowohl in der Bewertung von Emotionen insgesamt (2.2) als auch in der Bewertung retributiver Emotionen (2.4) nahe. Diesen Gedanken hatten in ähnlicher Weise schon ältere, befreiungstheologische und feministische Ansätze

⁴⁶⁹ Vgl. oben 2.5.2. Vgl. auch Haußmann, Mensch, 327: Wut reguliert „in starkem Maß die Beziehungsebene eines Menschen, indem sie die eigenen Grenzen und Bedürfnisse anzeigt und zu ihrer Einhaltung oder Wiederherstellung aufruft – und das macht sie auch für den religiösen Kontext so bedeutsam.“

⁴⁷⁰ Zur Frage danach, welche Rolle aggressive – aber auch andere – Emotionen in Protestbewegungen spielen können und sollten, ist eine Debatte in der theologisch-ethischen Literatur zum Populismus entstanden. Vgl. dazu die Literatur oben (2.6.1), Anm. 332. Emotionen wie Wut, Zorn und Empörung grundsätzlich und ausschließlich als Gefahr zu betrachten, würde ihrem Ort in der christlichen Lebensführung jedenfalls nicht gerecht.

⁴⁷¹ Ammann, Emotionen. Ammann wählt als Beispiel für Emotionen im Horizont des christlichen Ethos das Mitleid (vgl. Ammann, Emotionen, 225–250).

aufgenommen und den Zorn – aber auch andere, verwandte Emotionen – geradezu als Tugend loben können. Die wirkmächtige hamartiologische Tradition sollte den Blick auf dieses Potenzial retributiver Emotionen nicht verstellen. Sie können in einer Situation die konkrete Art und Weise sein, die Verletzung unserer eigenen Würde oder der anderer wahrzunehmen⁴⁷², den Bruch von Normen des Zusammenlebens und Widersprüche zu Überzeugungen etwa von Menschenwürde und Gerechtigkeit zu erkennen.

Emotionen, die sich mit Rachewünschen und Vergeltungsforderungen verbinden, können zwar von Neid, Eifersucht, Ressentiment und Hass herrühren oder von dort her korrumpiert sein. Sie können aber auch – wer mag das beurteilen? – aus Leidenschaft für das Reich Gottes, für Gerechtigkeit und Freiheit herrühren. Im Sinne des *simul iustus et peccator* kann sogar beides zugleich geschehen. Emotionen aus diesem Spektrum stehen in keinem Ausschlussverhältnis zu Mitgefühl und Liebe, die zum Engagement drängen, zu Protest und Anklage. Insbesondere als andere Seite der Liebe wird Zorn häufig positiv konnotiert.⁴⁷³ Dabei kann insbesondere der stellvertretende Aspekt – den schon Strawson für relevant hielt – eine Rolle spielen; ein Aspekt, den Demmerling/Landweer insbesondere in der Empörung wiedererkannten.⁴⁷⁴

2.8.4 Überlagerungen und Ambivalenzen: Emotionskultur und ihre Grenzen

Die bisher genannten Aspekte überlagern sich jedoch gegenseitig, wo Emotionen empfunden und wahrgenommen werden, also in der Lebens- und Glaubenspraxis.⁴⁷⁵ Auf der Ebene der Beschreibung einzelner Emotionen war diese Überlagerung für Demmerling und Landweer der Grund, Emotionen aus dem Aggressionsspektrum gemeinsam darzustellen. Dieser Überlagerung entspricht im Verhältnis von Emotion und Moral das Phänomen der Deckaffekte. Diese Überlagerung bedingt die bleibende Ambivalenz retributiver Emotionen. Die monastische Tradition, die oben skizziert wurde, warnte nicht nur deswegen vor Zorn, Wut und Ärger, weil sie die meditative Einkehr störten, sondern auch, weil sie skeptisch schien, ob es der betroffenen Person selbst oder auch anderen überhaupt einsichtig werden konnte, ob ihre Emotio-

⁴⁷² Vgl. zu diesem Konzept erneut Ammann, Emotionen.

⁴⁷³ Neben Harrison (vgl. 2.5.2) vgl. die Literatur zum Zorn Gottes, in der das so z. T. vertreten, z. T. diskutiert wird: Wälchli, Art. Zorn (AT), 3.2.1; Janowski, Gott, 173; Miggelbrink, Zorn; Dalferth, Leidenschaften, 134 f.

⁴⁷⁴ Vgl. dazu aus der aktuellen moral- bzw. sozialphilosophischen Literatur Schwarze, Recognizing.

⁴⁷⁵ Vgl. so auch ähnlich in einer Zwischenbilanz zu Emotionen und theologischer Ethik: Schleicher, Chaos, 293.

nen gerechtfertigt waren oder nicht. Im konkreten Erleben dieser Emotionen ist der gerechte Zorn schwer zu unterscheiden von anderen Emotionen, die im gleichen Spektrum liegen. Das macht die Opazität der Emotionen für den Menschen aus, der sich nach Überzeugung der theologischen Anthropologie selbst nicht zur Verfügung hat. Emotionen, die auf Rache oder Vergeltung drängen, müssen nicht immer aus ‚niedrigen Beweggründen‘ kommen, das hat die Verschiebung in der Bewertung solcher Emotionen deutlich gezeigt. Es ist aber nie auszuschließen, dass instantan Legitimationsstrategien zu den ursprünglichen Emotionen hinzutreten und diese überdecken.

Die damit angesprochene Ambivalenz ist keineswegs deckungsgleich mit der Abwägung von tugend- und lasterhaften Formen von Zorn oder anderen Emotionen aus dem genannten Spektrum, wie sie in tugendethischen Ansätzen im Zuge der Umwertung dieser Emotionen vorgenommen wird.⁴⁷⁶ Vielmehr geht sie darüber hinaus. Die Abwägungen, die in tugendethischer, oft aristotelisch orientierter Weise vorgenommen werden, sind durchaus überzeugend. Aber die spezifische Einsicht der theologischen Anthropologie liegt darin, dass noch im abgründigsten Rachewunsch, der so ganz unmoralisch anmutet, die Sehnsucht nach Gerechtigkeit oder der verzweifelte Glaube an Gottes Geschichtsmacht verborgen liegen kann, was sich in den biblischen Rache- oder Feindpsalmen entdecken lässt. Umgekehrt weiß die theologische Anthropologie darum, dass noch im höchstmoralischen Zorn, der sich als heiliger oder gerechter Zorn versteht, die vertrackte Fähigkeit der Sünde lauert, sich als moralisch zu gerieren.⁴⁷⁷

Eine christliche Emotionskultur könnte auf diesen Sachverhalt reagieren, indem sie Räume schafft, in denen solche Emotionen eingestanden und ausgedrückt werden können, damit es nicht zu einer ‚Verschiebung in Schuld‘ kommt.⁴⁷⁸ Als Paradigma dafür standen in diesem Kapitel die Psalmen. Als Gegenüber dazu können Elemente wie Delegation, Umadressierung der Emotion, etwa von einer Person auf eine nicht-personale Macht⁴⁷⁹, aber auch Narrationen von und biblische

476 Vgl. Griswold, *Nature*; Cogley, *Study*; Pettigrove, *Meekness*; Tessman, *Virtues*.

477 Vgl. Bonhoeffer, *Ethik*, 63; Bonhoeffer, *Gedanken*, 538; Bonhoeffer, *Widerstand*, 12–14; Oberdorfer, *Trug*; Wagner, *Teufel*.

478 Zur empirischen Unterstützung der Relevanz solcher Räume vgl. Haußmann, *Mensch*, 336.

479 Bei Evagrius gegen die Dämonen, in der Befreiungs- und feministischen Theologie etwa die ‚strukturelle Sünde‘. Zu erinnern ist hier auch an das Diktum Augustins: ‚Hasse die Sünde, nicht den Sünder.‘ Aus dem *resentment*-Diskurs vgl. in ähnlicher Richtung La Caze, *Envy*, 39: „Resentment ought not to lead to revenge, but a re-evaluation of the system under which injustices can occur. [...] Once we have understood the source of an injustice, we may consider what would be the appropriate action to take. Resentment properly shifts its object from the landlord to the system which encourages the abuses. For example, if we feel resentful, we may wish to protest rather than seek revenge or punishment.”

Aufrufe zu Vergeltungsverzicht sowie Imaginative kommender Gerechtigkeit als Teil einer solchen Emotionskultur auftreten.⁴⁸⁰ Weder eine Tugend der Apathie bzw. eine Verdammung des Zorns sollte fortgeschrieben noch eine Tugend der Empörung aufgestellt werden, die die heikle subtile Verbindung zu anderen emotionalen Anteilen desselben Spektrums vergisst.

Ein Grund für Skepsis solchen Emotionen gegenüber mag auch schon in der Tradition, die den Zorn als Sünde ansah, von der Skepsis ihrer Kontrollierbarkeit gegenüber herrühren. Wenn im Vorausgehenden für eine Kultur retributiver Emotionen als Zugang optiert wurde, dann nicht, weil die richtige Kultur dem überwältigenden Überschuss⁴⁸¹ der Emotionen Herr werden könnte. Es wurde dafür optiert, weil dies die Frage nach der Möglichkeit einer Kritik von Emotionen durch Theologie und Religion konstruktiv zu wenden versprach, die für retributive Emotionen besonders relevant ist. Das Konzept einer Emotionskultur hat aber auch seine Grenze: Diese findet sich an der bleibenden, prinzipiellen Ambivalenz retributiver – wie auch anderer – Emotionen.

480 Vgl. oben, 2.6.4.

481 Vgl. Wabel/Stamer/Weider, Rolle, 20 f. zur Grundeinsicht des phänomenologischen Zugangs.

3 Überzeugungen

3.1 Rache und Vergeltung als Überzeugungsphänomen

Emotionen wurden schon von früheren Zugängen als maßgeblicher Ausgangspunkt für die Analyse von Rache und Vergeltung betrachtet.¹ Wie das letzte Kapitel (2.) zeigte, haben sich durch den *emotional turn* und den *resentment*-Begriff an diesem Ausgangspunkt Verschiebungen der Einschätzung und der Bewertung ergeben. Die Bedeutsamkeit von Emotionen für unser Denken und Handeln scheint im Urteil der Emotionsforschung eher noch gewachsen zu sein. Dabei werden Emotionen im Umkreis von Rache und Vergeltung nicht mehr durchweg als bloß bemäntelte niedere Affekte eingeordnet.

So relevant daher Emotionen für diese Thematik sind, so besteht doch eine lange Tradition, die hier eine emphatische Abgrenzung vornimmt: Rache sei ein emotionales Phänomen, nicht aber Vergeltung. Bei Vergeltung gehe es vielmehr um Überzeugungen, nämlich davon, was gerecht sei.² In den Straftheorien der Rechtsphilosophie ist diese Zugangsweise nie abgebrochen.³ Ganz im Gegenteil: gerade diejenigen Theorien, die staatliches Strafen als Vergeltung begründet rechtfertigen wollen, erhalten zurzeit besonderen Auftrieb. Auf die Gründe und die Argumentation wird gleich einzugehen sein. Zuvor ist es wichtig, zu Beginn dieses Kapitels wahrzunehmen: Vergeltung wird hier als ein Phänomen angesehen, das aus einer Überzeugung erwächst. Es geht in diesem Kapitel mithin um Begründungswege, Argumentationen, legitimatorische Ansprüche und normative Fundierungen. Damit unterstehen Theorien in diesem Feld einem differenten wissenschaftlichen Paradigma als Theorien des ‚Schleiers‘⁴ oder der Praxis. Wie wir sehen werden, werden sie dennoch von den Verschiebungen auf dem Feld der Emotionen informiert.

1 Vgl. oben, 1.2.1.

2 Vgl. dazu auch Bernhardt, Rache 2021, 16 f.

3 Auf der Ebene der Überzeugungen wäre auch eine Untersuchung der Lehre vom gerechten Krieg lohnenswert, weil dort ebenfalls die Frage nach der gerechten Vergeltung, ihrer Begründung und ihrem angemessenen, nämlich proportionalen Maß diskutiert wurde und wird (vgl. oben, 1.4). Da die Renaissance der Vergeltungstheorie aber auf dem strafphilosophischen Feld so markant ist, wird dieses zum Gegenstand dieses Kapitels gewählt.

4 Vgl. oben, 1.2.1.

3.2 Die Verschiebung in der Bewertung staatlichen Strafs als Vergeltung

Im Hinblick auf die Philosophie des Strafrechts wird schnell klar, dass traditionell zwei große Theriefamilien die Debatte beherrscht haben: Erst die Vergeltungstheorie, häufig als absolute Theorie eingeordnet, dann die relative, am Konsequentialismus – d. h. in diesem Feld meist genauer am Utilitarismus – orientierte Theorie. In den Jahren der Strafreform, also etwa den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, galt die Präventionstheorie als orientierend. Der Retributivismus war mit einem Verdikt belegt, der nicht hätte erraten lassen, zu welcher Renaissance er in den letzten Jahrzehnten⁵ gelangen würde.⁶ Seit einigen Jahrzehnten lebt die Vergeltungstheorie, die doch als überkommen, primitiv und barbarisch galt, wieder auf.⁷

Ernüchterungsphänomene tragen dazu bei⁸: Die Hoffnungen auf die Rehabilitation des Täters und die Spezialprävention erwiesen sich als in vielen Fällen zu hoch gegriffen, bis hin zur resignativen Erkenntnis: „*nothing works*“.⁹ Da man insbesondere in den USA auf die Abschreckungswirkung der Strafe setzte, trieb der Präventionsgedanke fragwürdige Blüten. Dazu zählen die Praxis der sogenannten *indeterminate/indefinite sentences*, also Haftstrafen ohne bestimmte Dauer je nach Erfolg der Resozialisierung, oder die *three-strikes*-Gesetze, denen zufolge direkt eine lebenslängliche Strafe zu verhängen ist, wenn im Fall eines Gewaltverbrechens bereits zwei weitere, vorige Delikte vorliegen.¹⁰ Fragwürdige Entwicklungen wie diese ließen die Orientierung an der Prävention in Zweifel ziehen, was durch

5 Vgl. Thornton, *Against Retributivism*, 83: „Retributivism now possesses a respectability which it was thought at one time by many to have lost irretrievably.“; Hörnle, *Strafbegründungstheorien*, 16 f.: „Nach einem Abebben der Popularität absoluter Straftheorie und dem Vordringen funktionaler Betrachtungsweisen in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ist das Interesse an nicht-nützlichkeitsorientierten Straftheorien seit etwa drei Jahrzehnten wieder gewachsen.“ – d. h. ab ca. 1980. Vgl. auch Pawlik, *Person*, 45; Zimmermann, *Verdienst*, 1.

6 Etwas anders die Lage in den USA, vgl. Andrissek, *Vergeltung*, 57 f.

7 Vgl. Cragg, *Preface*, v.

8 Vgl. Thornton, *Against Retributivism*, 83.

9 Vgl. im Einzelnen Hörnle, *Straftheorien* 2017, 23 f.; Andrissek, *Vergeltung*, 57 f. Vgl. auch schon Zehner, *Forum*, 62: „Die vielfältigen Formen der Resozialisierung haben weltweit nicht den erwünschten Erfolg gebracht.“ Er sieht u. a. im Täter-Opfer-Ausgleich, der damals aufkam, einen „hoffnungsvollen Wendepunkt“ (Zehner, *Forum*, 62, Herv. fallengelassen), der inzwischen freilich hinter uns liegt und von dem sich der neue Retributivismus unterscheidet.

10 Vgl. Zimmermann, *Verdienst*, 1; Hassemer/Reemtsma, *Verbrechensopfer*, 120; Thornton, *Against Retributivism*, 83.

eine generelle Kritik am Utilitarismus¹¹ unterstützt wurde.¹² Das alles führte erst in den USA, dann auch in Deutschland zu einem „Siegeszug der absolut-retributiven Theorien“¹³.

Aktuellen gesellschaftlichen Trends wie erhöhter Opfer-Orientierung¹⁴ und gestiegener Punitivität¹⁵ kommt eine Rückbesinnung auf die Vergeltungstheorie ebenfalls entgegen.¹⁶ Sie erlebt neuen Aufwind – zum Teil in Form von Relektüren und Apologien, meistens aber in gewandelter Form. Ein Wandel in der Begründung ist allein schon angezeigt, weil die Referenz auf eine von allen akzeptierte, vorpositive Ordnung, die Vergeltung fordern würde, nicht mehr in Betracht kommt.

Die wichtigsten Varianten dieses Wiederauflebens werden im Folgenden vorgestellt. Was verschiebt sich in der Wahrnehmung und Bewertung von Vergeltung, das den Retributivismus wieder attraktiv erscheinen lässt? Welche Begründungswege werden zu seiner Unterstützung neu beschritten? Dazu muss zunächst der klassische Retributivismus in Erinnerung gerufen werden. Da dieser – wie die Präventionstheorie – hinlänglich bekannt und auch in der Theologie ausreichend wahrgenommen wurde¹⁷, beschränke ich mich auf eine kurze Erinnerung, die vor allem dazu dienen soll, die neueren Varianten verstehen zu können.

11 Vgl. Thornton, *Against Retributivism*, 83.

12 Weitere Gründe nennt Tatjana Hörnle: „Hintergrund ist zum einen, dass es für die an Rechtsphilosophie interessierten deutschen Strafrechtswissenschaftler nahe liegt, der eigenen Tradition folgend mit den Texten deutscher Klassiker zu arbeiten. Zum anderen wirkte sich die Kritik an einem funktionalen Strafrechtsverständnis aus, die etwa von Wolfgang Naucke und E.A. Wolff geäußert wurde, und die (unter anderem bei Schülern E.A. Wolffs) zu einer enthusiastischen Vereinnahmung einer bei der Philosophie der Aufklärung vermuteten ‚Philosophie der Freiheit‘ führte.“ (Hörnle, *Strafbegründungstheorien*, 16 f.).

13 Andrissek, *Vergeltung*, 58.

14 Vgl. Hamel, *Strafen*, 13. Der Terminus ‚Opfer‘ wird in der rechtsphilosophischen Literatur hierzu recht unbesorgt verwendet. In anderen, oft traumatologisch informierten Kontexten, wird hingegen von ‚Überlebenden‘ gesprochen. In dieser Arbeit übernehme ich den Opfer-Begriff wie in der behandelten Literatur verwendet.

15 Vgl. Loos, *Art. Strafe*, 1759.

16 Vgl. Jung, *Rache*, 383; weitere gesellschaftliche, stützende Faktoren für die „Rückbesinnung auf eine im Prinzip retributive Sinnggebung der Strafe“ macht Weigend, *Kommentar*, 39 aus, nämlich Re-Moralisierung, zunehmenden Individualismus mit „größerer Empfindlichkeit gegenüber Verletzungen der Intimität des individuellen Lebensbereichs“, reduzierte Toleranz, Lebensängste und Bedrohungsgefühle. Die „Renaissance von Retribution und Reprobation als Sinnggebung des Strafrechts“ sei aber auch „auf andere, rationalere Erwägungen“ zu gründen (Weigend, *Kommentar*, 39).

17 Zur theologischen Literatur vgl. die unten (3.3.1) aufgeführten Titel.

3.2.1 Klassischer Retributivismus: Die Pflicht zu vergelten

Die Vergeltungstheorie der Strafe, der Retributivismus, argumentiert in Grundzügen wie folgt: Durch die Straftat wurde eine Norm übertreten.¹⁸ Diese Rechtsverletzung muss vergolten werden. Diese Vergeltung ist absolut geboten und wird nicht von weiteren Zwecken abhängig gemacht, die man damit verfolgen könnte. Der Täter habe die Strafe schlicht ‚verdient‘.¹⁹

Eine rigorose absolute Straftheorie könnte mit diesen Kernelementen die Begründungsnotwendigkeit von Strafe bereits abwehren und die Argumentation beenden.²⁰ Manche behaupten denn auch, dass Strafe intrinsisch moralisch gut sei.²¹ Die Überzeugung, dass Vergeltung gut ist, steht dann für sich. Die meisten aber verweisen auf die Notwendigkeit, wiederausgleichende Gerechtigkeit herzustellen²²: Die Gleichheit zwischen den Bürgern der Rechtsgemeinschaft wurde durch die Tat verletzt und muss durch Vergeltung wieder in Kraft gesetzt werden. Die Gerechtigkeit, die Vergeltung als gerecht qualifiziert, wird damit stark an Gleichheit orientiert.²³ Die Strafe geht dabei über Schadensersatz oder Wiedergutmachung in Höhe des entstandenen Schadens an das Opfer hinaus.²⁴

Wie der Terminus ‚absolut‘²⁵ in diesem Zusammenhang anzeigt, hält der Retributivismus die Konzepte von moralischer Schuld bzw. moralischem Verdienst für eigenständige, nicht (zumindest nicht ausschließlich) aus Folgenerwägungen ableitbare Normen.²⁶ Auf ihnen basiert die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht ist.

18 Das setzt jede Praxis des Strafens voraus, vgl. Campagna, Begründung, 208 f.

19 Die Kategorie des Verdienstes/*desert* ist die Basis jeder retributiven Straftheorie und Gegenstand eingehender philosophischer Erörterung, vgl. z. B. Zimmermann, Verdienst. In den USA wird daher auch der Begriff ‚just deserts‘ für die retributivistische Strömung der Strafbegründung verwendet (vgl. Andrissek, Vergeltung, 57).

20 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 18.

21 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 19; Wolf, Verhütung, 48.

22 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 20; Hoerster, Strafe, 25. Als Kennzeichen der Vergeltungstheorie insgesamt: Höffe, Art. Strafe, 251. Vgl. auch Huber, Gerechtigkeit, 398; Beintker, Schuld, 55; Körtner, Strafe, 106; Honecker, Grundriss, 594; Track, Art. Strafe V., 210.

23 Vgl. Campagna, Begründung, 211; Hampton, Expressive Theory, 12.

24 Vgl. Hoerster, Strafe, 25 f.42. Das heißt nicht, dass die Vergeltungstheorie zu vergleichsweise höherer Punitivität neigt (vgl. Dais, Retributivism, 114 f.), auch wenn das die gesellschaftlich verbreitete Erwartung sein mag (vgl. oben, 3.2). Vielmehr definiert sich Strafe selbst gerade über diesen Überschuss. Einen Sonderfall stellen dagegen diejenigen Theorien dar, die vergeltende Strafe vom Zivilrecht, Schadensersatz oder von der Wiedergutmachung aus entwerfen.

25 Kritik zur Verwendung des Terminus vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 17 f.

26 Vgl. Wolf, Verhütung, 54.

In der Regel wird die Vergeltungstheorie mit Immanuel Kant und Georg Friedrich Wilhelm Hegel in Zusammenhang gebracht.²⁷ Für *Kant* stellt das Gebot zu strafen einen kategorischen Imperativ dar.²⁸ Zwecke außerhalb der Strafe selbst sind für ihre Verhängung nicht zulässig.²⁹ Qualität und Quantität der Strafe müssen dabei dem Wiedervergeltungsrecht des biblischen *ius talionis* entsprechen.³⁰ Das heißt, Gleiches soll mit Gleichem vergolten werden. Anders als andere Vertreter der Vergeltungstheorie denkt er dabei nicht nur an die Höhe der Strafe,³¹ sondern auch an die Art der Strafe, d. h. ihre Qualität, was besonders im Fall der Todesstrafe relevant wird.³² Für Fälle, in denen das nicht möglich ist, erwägt er Alternativen.³³ Am Strafen in diesem Sinn hängt für Kant die Gerechtigkeit im Ganzen.³⁴ Für *Hegel* steht die Wiederherstellung des Rechts im Vordergrund.³⁵ Seine Vergeltungstheorie arbeitet mit den kennzeichnenden Operationen der Aufhebung und der Negation der Negation. Ausgangspunkt bildet die Verletzung des Rechts und der staatlichen Ordnung – sodass aus kritischer Warte sogar gesagt wird, bei Hegel erscheine der Staat als das eigentliche Opfer des Rechtsbruchs.³⁶ Diese Verletzung muss wieder aufgehoben werden und damit die Negation des Rechts selbst negiert werden.

Dieser Abriss bietet soweit das, worauf sich Vertreter und Kritikerinnen in der Darstellung als Minimalkonsens einigen können. Um die genauen Argumentationslinien sind eingehende Diskussionen entstanden. Die Debatte um die Exegese der Klassiker mahnt zu einer differenzierteren Wahrnehmung und bestreitet z. T., dass Kant und Hegel als absolute Vergeltungstheorie richtig erfasst sind.³⁷ Die Verästelungen der entsprechenden Diskussion können hier nicht im Einzelnen gewürdigt werden. Wichtig festzuhalten bleibt an dieser Stelle, dass die Überzeugung von der gerechten Vergeltung zum Teil für sich steht, zum Teil durch den Gedanken der ausgleichenden Gerechtigkeit erläutert wird.

27 Vgl. z. B. Wolf, Verhütung, 50. Die Fokussierung auf diese beiden Autoren bei der Behandlung absoluter Straftheorien kritisiert allerdings Hörnle, Straftheorien 2017, 17.

28 Vgl. Kant, Metaphysik, 453.

29 Vgl. Kant, Metaphysik, 453.

30 Vgl. Kant, Metaphysik, 454.

31 Vgl. Hoerster, Strafe, 30.31.

32 Vgl. Kant, Metaphysik, 455–459.

33 Vgl. Kant, Metaphysik, 487 f.

34 Vgl. Kant, Metaphysik, 453; Hoerster, Strafe, 33 f.

35 Referenztext ist üblicherweise Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“, §§ 90–103, 220–229 (so z. B. Höffe, Art. Strafe, 252).

36 Vgl. Hoerster, Strafe, 38.

37 Vgl. für Kant Zimmermann, Verdienst, 149, Anm. 2 mit Verweis auf Murphy, Retribution Reconsidered, 31–60; Hill, Kant; Holtman, Kant; für Hegel Brudner, Defence. Vgl. außerdem Hörnle, Straftheorien 2017, 17 f.

Daraus ergeben sich für den Retributivismus folgende Strukturmerkmale, die für jede seiner Spielarten typisch sind³⁸: Voraussetzung der Strafe ist allein die *Schuld*: *punitur quia peccatum est*.³⁹ Das Ziel der Strafe ist die Vergeltung; ein anderer Zweck kann nicht begründungstragend sein. Umgekehrt bedeutet das Schuldprinzip: keine Strafe ohne Schuld (*nulla poene sine lege*). Strafe bemisst sich außerdem am Prinzip der *Proportionalität* – die Strafe muss dem Vergehen angemessen sein. Gleiche Vergehen müssen mit gleich schwerer Strafe belegt werden.⁴⁰

In der Orientierung am zurückliegenden Rechtsbruch, der zugleich Bedingung für die Strafe, Kriterium der Strafzumessung und Grund für die Pflicht zu strafen ist, zeigt sich ein fundamentales Merkmal der Vergeltungstheorie: die *Rückwärtsgerichtetheit*.⁴¹ Insofern der Retributivismus die Motivation für die Straftat und damit auch alle kontextuellen Faktoren ausblendet, setzt er die *Willensfreiheit* des Individuums voraus.⁴²

Während es der Theorie als Stärke angerechnet wird, dass dadurch das moralische Subjekt in seiner autonomen Entscheidung ernstgenommen wird⁴³ – genauso wie die Deckelung des Strafmaßes durch das Proportionalitätsprinzip⁴⁴ –, prägen vor allem zwei dominante Vorwürfe die Debatte um den Retributivismus als strafbegründende Theorie:

1. Der *Metaphysik*-Vorwurf: Der Retributivismus setzt ein vorpositives Recht voraus, das die Vergeltung anordnet.⁴⁵ Weder eine religiöse Verankerung für staatli-

38 Vgl. zusammenfassend Höffe, Art. Strafe, 251.

39 Nach Wolf, Verhütung, 56.58 verknüpft der klassische Retributivismus Strafe mit moralischer, der nicht-klassische mit rechtlicher Schuld.

40 Vgl. Wolf, Verhütung, 54; als einziger anderer Faktor spielt der Grad der Freiwilligkeit eine Rolle (vgl. Wolf, Verhütung, 54).

41 Vgl. Hoerster, Strafe, 26.31. „Gleichgültig, worauf eine Vergeltungstheorie der Strafe im Einzelnen abstellt: Jedenfalls ist sie in ihrer Begründung ausschließlich rückwärtsgerichtet. Denn das, was vergolten werden soll, kann nur in der Vergangenheit liegen.“ (Hoerster, Strafe, 47). Wolf (Wolf, Verhütung, 54, Anm. 64) präzisiert: „Die Bezugnahme auf vergangene Schuld ist vergangenheitsbezogen, die Intention auf Schuldgefühle und Reue dagegen zukunftsbezogen. Diese intentionale Zukunftsbezogenheit ist zu unterscheiden von einer konsequentialistischen Zukunftsorientierung, für die der tatsächliche Erfolg wichtiger ist als die Intention.“

42 Vgl. Wolf, Verhütung, 58; Walen, Art. Retributive Justice, 4.1.3.1.

43 So sieht vor allem Hegel in der Strafe die Anerkennung der Rechtspersönlichkeit des Täters; vgl. Campagna, Begründung, 214. Diesen Punkt erkennt auch der im Rückblick auf sein retributivistisches Lebenswerk zweifelnde Murphy immer noch an; vgl. Murphy, *Second Thoughts*, 101.

44 Vgl. z. B. Wolf, Verhütung, 53 f.; Loos, Art. Strafe, 1758.

45 Vgl. Loos, Art. Strafe, 1758. Vgl. auch aus der theologischen Ethik Fischer, Schuld, 199; „Der entscheidende Einwand, der gegen absolute Straftheorien erhoben wird, lautet, dass der Staatszweck nach modernem Verständnis nicht in der Verwirklichung einer metaphysischen Weltordnung, sondern in der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens und der Herstellung eines

ches Strafen hat heute Chancen auf breite Zustimmung,⁴⁶ noch ein Natur- oder Vernunftrecht⁴⁷. Auch eine zugrundeliegende Gerechtigkeitskonzeption müsste geklärt werden, ehe sie auf allgemeine Akzeptanz hoffen kann.⁴⁸ Vielen scheint der Retributivismus nur als religiöses oder magisches Relikt mit säkularem Anstrich.⁴⁹

2. *Die Verdopplung des Übels*⁵⁰: Warum die Zufügung von weiterem Leid, nämlich des Strafübels am Täter, bereits erlittenes Übel, nämlich das des Opfers, ‚ausgleichen‘ oder das Recht wiederherstellen können soll, wird selbst bei erhöhtem Theorieaufwand nicht klar.⁵¹ Das Tatübel und das Strafübel sind eigentlich inkommesurabel, sodass schon daran der Ausgleichsgedanke scheitern muss.⁵²

An diesen und weiteren Vorwürfen setzt die schneidende Kritik der utilitaristischen Präventionstheorien an.

relativen Rechtsfriedens besteht.“ (Körtner, Strafe, 107); ähnlich Frister, Art. Strafe, 2395; Honecker, Grundriss, 593: „Die Strafe soll insbesondere die Sollensordnung, die Seinsordnung, die Ordnung des Wahren und Guten wiederherstellen. Das staatliche Recht zum Strafen setzt damit die Anerkennung einer metaphysischen Ordnung voraus. Die Vergeltungstheorie fordert die Erkennbarkeit einer metaphysisch begründeten Seins- und Sollensordnung des Sittengesetzes, des Naturgesetzes als Grundlage positiven staatlichen Zwanges.“ Allerdings wollten gerade Kant und Hegel eine rationale, nicht metaphysische Begründung des Vergeltungsgedankens geben (vgl. Honecker, Grundriss, 594).

⁴⁶ Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 21 f.

⁴⁷ Vgl. Hoerster, Strafe, 48.

⁴⁸ Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 20.

⁴⁹ So der Schluss, den Hoerster polemisch zieht: „Kants Konzept der Strafgerechtigkeit hängt begründungstheoretisch vollkommen in der Luft und kann eigentlich nur als misslungener Versuch betrachtet werden, der Vergeltungslehre der biblischen Religion einen säkularen Anstrich zu geben“ (Hoerster, Strafe, 35). Slattery begreift die Verbindung zwischen dem Delikt und der Strafe in der Vergeltungstheorie als eine ‚mythische‘ (vgl. Slattery, Myth, 31). Roxin sieht die Vergeltungstheorie „als irrationales und zudem anfechtbares Glaubensbekenntnis“, das als solches unverbindlich sei (zit. nach Huber, Gerechtigkeit, 399).

⁵⁰ Vgl. Wolf, Verhütung, 41: „sinnlose Addierung von Übeln“. Vgl. aus der evangelischen Ethik exemplarisch Koch, Strafe, 113 f.

⁵¹ Vgl. exemplarisch Hoerster, Strafe, 34 (zu Kant); 36 (zu Hegel); 51 (aus präventiver Sicht).

⁵² Vgl. Wolf, Verhütung, 49.

3.2.2 Utilitaristische Präventionstheorien: Das Verdikt zu vergelten

Die absolute Notwendigkeit der Strafe ungeachtet aller sonstigen Konsequenzen und Faktoren will die Opponentin unter der Straftheorien, die relative Theorie oder Präventionstheorie, nicht gelten lassen. Mit dem Aufkommen des Utilitarismus fragt insbesondere Jeremy Bentham auch auf diesem Feld nach dem Nutzen.⁵³ Strafe scheint ja, wie gerade festgestellt, die Gesamtsumme des Übels in der Welt zu mehrten, anstatt den Nutzen zu erhöhen. Keinesfalls kann sie daher nur intrinsisch oder durch den Rekurs auf eine angebliche absolute Forderung gerechtfertigt werden. Dafür müssen schon einleuchtende Zwecke angegeben werden.

Diese Zwecke liegen in der Zukunft: Die Präventionstheorie denkt nicht rückwärts, sondern vorwärts, und fragt nach den Konsequenzen der Strafe. Der Zweck von Strafe, der die Vermehrung des Übels allein rechtfertigen kann, liegt in der Verhinderung künftiger Vergehen.⁵⁴ Dabei wird zwischen der Spezial- und der Generalprävention unterschieden.

Die *Spezialprävention* zielt darauf ab, dass die gleiche Täterin in Zukunft weniger oder keine Straftaten mehr begeht, dass also ihr zukünftiges Legalverhalten in vorteilhafter Weise durch die Strafe beeinflusst wird.⁵⁵ Für Franz von Liszt hat das drei Stoßrichtungen: Der Täter begeht eine solche oder ähnliche Tat nicht wieder, weil er gebessert aus der Strafe hervorgeht (d. h. seine Bereitschaft zur Rechtstreue gestiegen ist), weil die Strafe ihn abschreckt und schlichtweg, weil er sie für die Zeit der Internierung nicht begehen kann.⁵⁶ Der letzte Punkt versteht sich von selbst. Für die beiden anderen Punkte ist die Prognose entscheidend, die der Täterin gestellt wird.⁵⁷ Statt an der Tat orientiert man sich am Täter.⁵⁸ Dadurch kommen all die Faktoren, die der Retributivismus in seiner absichtlichen Kontextblindheit übersah, in die Strafverhängung und den Strafvollzug hinein: die Motivationslage, die bisherige und künftig angestrebte soziale Einbettung und/oder psychische Probleme, die therapiert werden müssen. In den Jahren der Reformeuphorie, die präventive Ansätze promulgierte, stand dementsprechend die Resozialisierung im Fokus. Ein einleuchtender Zweck der Strafe liegt hier also

⁵³ Vgl. Campagna, Begründung, 211 f.

⁵⁴ Vgl. Wolf, Verhütung, 38.

⁵⁵ Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 22.

⁵⁶ Vgl. Hoerster, Strafe, 53 f.; Hörnle, Straftheorien 2017, 22 f. Zu beachten ist, dass Franz von Liszt selbst eher eine Vereinigungstheorie als eine reine Präventionstheorie vorschwebte (vgl. Anselm, Jüngstes Gericht, 37).

⁵⁷ Darin kann auch ein Problem liegen, vgl. Hoerster, Strafe, 61.

⁵⁸ Vgl. Hoerster, Strafe, 54.

in der Senkung künftiger Delikte durch denselben Täter. Dessen Resozialisierung liegt im Fokus.⁵⁹

Die *Generalprävention* zielt nicht darauf, die Rechtstreue des Täters zu verbessern, sondern diejenige weiterer, potenzieller Täterinnen oder der Rechtsgemeinschaft im Ganzen. Strafe wird damit begründet, dass andere Menschen zumindest einige Delikte nicht begehen, die sie ohne Strafe begehen würden.⁶⁰ Die negative Generalprävention begründet das mit Abschreckungseffekten und zielt damit vor allem auf potenzielle Täter.⁶¹ Die positive Generalprävention begründet den Zusammenhang damit, dass durch die Strafe die Rechtsnorm bestätigt und so das allgemeine Rechtsbewusstsein gestärkt werde.⁶² Wenn damit erreicht werden kann, dass weniger Straftaten begangen werden, und damit ein gesamtgesellschaftlicher Nutzen entsteht, der das Strafübel überwiegt, ist nach utilitaristischer Argumentation Strafe gerechtfertigt – der durch Strafe verhinderte Schaden ist größer als der verursachte.⁶³ Auch das also wäre ein Zweck der Strafe jenseits der Vergeltung: die Senkung künftiger Delikte durch andere.

Solche Zwecke sind es in dieser Perspektive also, die Strafe begründen können – nicht die Überzeugung, dass Vergeltung per se gerecht sei. Es kann aus utilitaristischer Sicht daher bezweifelt werden, ob der Retributivismus überhaupt eine Begründung im eigentlichen Sinn liefert. Dabei ist gerade eine Übelzufügung stärker begründungsbedürftig als eine Lustzufügung. Positive Effekte sind es stattdessen, mit denen sich Strafe begründen lässt.

Aber auch bei dieser klassischen Großtheorie melden sich *Probleme* an, die weithin anerkannt sind: Die Orientierung am Täter droht die Tat und das Schuldprinzip aus dem Blick zu verlieren. Wenn es der Abschreckung oder der allgemeinen Stärkung des Rechtsbewusstseins dient, an der einzelnen Person ein Exempel zu statuieren, spricht aus dieser Argumentation heraus letzten Endes nichts dagegen. Das Individuum wird so zum *Mittel zum Zweck*.⁶⁴ Da die Strafbemessung sich an den zukünftigen Effekten orientiert, existiert auch *keine intrinsische Strafbegren-*

59 Daher lässt sich auch eine ‚Resozialisierungstheorie‘, wie sie von Franz von Liszt, aber auch als Alternative für modernes Strafrecht vertreten wird, beschreiben und von anderen Präventionstheorien abgrenzen. So Höffe, Art. Strafe, 251 f.

60 Vgl. Hoerster, Strafe, 64.

61 Vgl. Hoerster, Strafe, 64. In diesem Zusammenhang wird meist Anselm von Feuerbach genannt, vgl. Hoerster, Strafe, 66.

62 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 27 f.; Hoerster, Strafe, 65.

63 Vgl. Hoerster, Strafe, 72.

64 Vgl. Campagna, Begründung, 212. Gegen diesen Punkt der aufkommenden Präventionstheorien wandte sich Kants Einspruch bereits, vgl. Kant, Metaphysik, 453.

zung.⁶⁵ Sollte eine Besserung oder Abschreckung bei einer Gewohnheitstäterin keine Aussicht auf Erfolg haben, könnte sogar eine lebenslange Internierung begründet werden, unabhängig von der Schwere der Schuld. Umgekehrt wäre bei einer Tat aus dem Augenblick heraus Strafe unbegründet, da Besserung, Abschreckung oder Internierung gar nicht erst nötig wären.⁶⁶ Auch der Vergleich mit ähnlich schweren Taten⁶⁷ oder mit dem verursachten Schaden beim Opfer hat keine Relevanz.⁶⁸ Dass dieses Denken kontraintuitiv ist, wird häufig am Beispiel eines NS-Verbrechers verdeutlicht, der jahrelang angepasst und rechtstreu lebt und insofern nicht mehr bestraft werden müsste.⁶⁹ Dass das aber gerecht wäre und tatsächlich geschehen sollte, erschließt sich vielen Menschen intuitiv. Das Problem der Generalprävention wäre also: Schuldige könnten im Extremfall gar nicht bestraft werden, weil keine Prävention erzielt würde.⁷⁰ Unschuldige dagegen könnten dann bestraft werden, wenn der Nutzen das Übel überwiegt.⁷¹ Das heißt aber, das *Schuldprinzip entfällt*, wenn es nicht schon im Begriff der Strafe enthalten ist und dadurch geltend gemacht wird.

Neben diesen prinzipiellen rechtsethischen Überlegungen entstehen *empirische* Probleme. Die Theorie macht sich abhängig von empirischen Prämissen, z. B. der Nachweisbarkeit einer Abschreckungswirkung der Strafe.⁷² Fraglich ist auch, ob eine Prävention künftiger Vergehen nicht durch sozialpolitische Maßnahmen größeren Erfolg hätte als durch das Instrument des Strafrechts.⁷³

Viele siedeln daher heute die Präventionstheorie eher beim ‚Wie‘ des Strafvollzugs als beim ‚Dass‘ oder ‚Warum‘ des Strafens an⁷⁴ und votieren für eine Vereinigungstheorie zwischen absoluter und relativer Straftheorie bzw. eine Kombination gewichtiger Einsichten der jeweiligen Theorien.

65 Vgl. Campagna, Begründung, 213. Auch im Utilitarismus gibt es allerdings eine obere Begrenzung der Strafe, sobald nämlich der erreichte Zustand schlechter ist als bei Unterlassung der Strafe, vgl. Wolf, Verhütung, 38. Das aber ist eine externe, keine interne Begrenzung.

66 Vgl. Hoerster, Strafe, 55.

67 Hoerster, Strafe, 57.

68 Vgl. Höffe, Art. Strafe, 251 f.: Es müsste z. B. gemäß der Resozialisierungstheorie nicht nach Tatschwere, sondern nach Erziehungsbedürftigkeit gestraft werden.

69 Vgl. Hoerster, Strafe, 56.

70 Vgl. Hoerster, Strafe, 77 f.; Wolf, Verhütung, 43 f.

71 Vgl. Hoerster, Strafe, 76: „Es sind Konstellationen möglich, in denen eine Bestrafung Unschuldiger sich utilitaristisch begründen lässt.“; Campagna, Begründung, 212. Es sei denn, es wäre im Strafbegriff schon enthalten, dass es nur um Schuldige gehen kann (vgl. Hoerster, Strafe, 76).

72 Vgl. Hoerster, Strafe, 68–70; Campagna, Begründung, 212 f.; Hörnle, Straftheorien 2017, 23 f.26 f.28 f.; Loos, Art. Strafe, 1758.

73 Vgl. Campagna, Begründung, 213.

74 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 25 f.

Deutlich wird bis hierher: Die Stärken, die der Vergeltungstheorie in ihrer klassischen Form zuerkannt werden, liegen im Schuldprinzip, das auch die Deckelung der Strafe bedingt, in der Orientierung an der Tat und an der Schwere der Schuld sowie in der Nicht-Verzweckung des Täters. Die Probleme liegen in der rigorosen Abblendung von Kontextfaktoren und in der Begründungsverankerung. Letzteres äußert sich immer wieder darin, dass der Zusammenhang zwischen Tat und Strafe von den Gegnerinnen des Retributivismus als intuitiv, mythisch, emotional oder quasi-religiös wahrgenommen wird. Der neue Retributivismus will nun die Stärken des traditionellen Retributivismus bewahren und dessen Probleme ausräumen, um die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht sei, neu zur Geltung zu bringen.

3.2.3 Stützung des Retributivismus durch neue Paradigmen

Natürlich haben Vertreter der Vergeltungstheorie schon immer versucht, sich gegen die Einwände des Utilitarismus, der Präventions- und Resozialisierungstheorie zu verteidigen und die Theorie in vielen Varianten ausdifferenziert. In den letzten Jahrzehnten hat dieses Unterfangen besonderen Schub bekommen.⁷⁵

In seiner 2012 erschienen Dissertation bündelt Florian Zimmermann dieses neue Anheben des Retributivismus in drei Theorierichtungen: expressive Theorie, opferorientierte Theorie und Fairnesstheorie der Strafe. Nicht alle Vertreterinnen dieser Richtungen verstehen sich als Retributivistinnen – manche möchten eine eigenständige, querliegende Theorie entfalten oder eine bestimmte Dimension von Strafe erhellen.⁷⁶ Alle diese Denkrichtungen aber werden auch eingesetzt, um den

⁷⁵ Vgl. Hampton, *Expressive Theory*, 1 (seit etwa 1980). In diesen Abschnitt sind Einsichten und Formulierungen eingeflossen, die ich bereits 2021 in der Zeitschrift für Evangelische Ethik veröffentlicht habe, vgl. Teuchert, Strafen.

⁷⁶ Nach Walen sind retributivistische Theorien über folgende Grundthesen definiert: 1) diejenigen, die bestimmte Unrechtstaten – paradigmatisch: ernsthafte Verbrechen – begangen haben, verdienen es moralisch, eine proportionale Strafe zu erleiden, 2) es ist intrinsisch moralisch gut – also gut ohne Bezug auf andere Güter, die auftreten könnten –, wenn eine legitime Strafinstanz ihnen die Strafe auferlegt, die sie verdienen, 3) es ist moralisch unzulässig, einen Unschuldigen absichtlich zu bestrafen oder unproportional hohe Strafen für einen Schuldigen zu verhängen (vgl. Walen, *Art. Retributive Justice*, noch vor Punkt 1). Während alle Theorien im Folgenden Punkt 3) ohnehin unproblematisch finden dürften und Punkt 1) bei allen wiedergefunden werden kann, wird es – wie im Folgenden genauer dargelegt werden wird – vor allem Punkt 2) und dort genauer die Frage sein, ob keine anderen Güter in die Begründung eingehen, die am ehesten Abweichungen erkennen lassen wird.

Retributivismus auf neue Füße zu stellen.⁷⁷ Sie tragen so zur Renaissance der Vergeltungstheorie bei. Gegenüber der dreigliedrigen Darstellung Zimmermanns wird im Folgenden eine vierte Theorie angefügt, die empirisch-soziologisch argumentiert und unmittelbar an den Vergeltungsgedanken anknüpft.

3.2.3.1 Expressiv-kommunikative Theorien: Rückspiegelung eines moralischen Urteils

Expressiv-kommunikative Theorien⁷⁸ begreifen Strafurteile als Akt der Kommunikation.⁷⁹ Sie gehen davon aus, dass der Täter mit der Tat nicht nur eine Norm verletzt und Schaden verursacht, sondern auch eine Botschaft gesendet hat.⁸⁰ Diese Botschaft lässt sich etwa übersetzen mit: „Du verdienst keine bessere Behandlung“, oder auch nur: „Diese Norm gilt für mich nicht“. Diese Botschaft muss nun richtiggestellt werden. Dazu dient die Strafe. Sie ist gerechtfertigt, insofern sie die Botschaft, die mit der Tat gesendet wurde, korrigiert. Damit setzt sie die geltende Norm ins Recht, z. B. mit der Botschaft: „Doch, diese Norm gilt hier“ (so die normorientierten Ansätze⁸¹). Die Strafe sendet aber auch eine Botschaft an Personen, und zwar an das Opfer („Sie hatte nicht das Recht, dir das anzutun. Du verdienst eine bessere Behandlung. Du stehst nicht unter der Täterin.“), den Täter („Du hast eine Norm verletzt, die hier gilt.“) oder an weitere Personen, die von der Tat erfahren haben (so die personorientierten Ansätze).⁸²

Einen *normorientierten* Ansatz vertritt als einer der prominentesten expressiv-kommunikativen Straftheoretiker im deutschsprachigen Raum *Günther Jakobs*. In

⁷⁷ Vgl. die Behandlung der folgenden Theorien in einem Artikel über retributive Gerechtigkeit, dort unter Begründungsfragen, bei Walen, Art. Retributive Justice, Punkt 5.

⁷⁸ Da – wie im Folgenden deutlich werden wird – insbesondere von dieser Perspektive aus vielfältige Einzelansätze vorliegen, ist im Folgenden von expressiv-kommunikativen Theorien im Plural die Rede.

⁷⁹ Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 31.

⁸⁰ Explizit formuliert so und steht dabei speziell für einen expressiven Retributivismus Hampton, Expressive Theory.

⁸¹ Vgl. Hampton, Expressive Theory.

⁸² Diese Argumentation ging aus Joel Feinbergs vier symbolischen Funktionen von Strafe hervor: 1) Die offiziellen Autoritäten distanzieren sich von der Tat und teilen der Welt mit, dass der Täter kein Recht dazu hatte, die Tat zu begehen. 2) Der Staat spricht im Namen des Volkes den Commonsense aus, dass manche Taten bestraft werden müssen. 3) Das Recht wird emphatisch bekräftigt, sodass es nicht nur auf dem Papier existiert. 4) Die anderen Bürger werden freigesprochen. Vgl. Feinberg, Function, 101–105; Günther, Bedeutung, 217. Joel Feinberg gilt als Begründer der Rede von der expressiven Funktion der Strafe.

„Norm, Person, Gesellschaft“⁸³ entwickelt er vom Individuum bis zur Gesellschaft und deren Strafpraxis eine Theorie der Staatsbildung, bei der die Aufstellung und Einhaltung von Normen eine entscheidende Rolle spielen. Für Jakobs definiert sich Gesellschaft im Anschluss an Niklas Luhmann als Wirklichkeit von Normen, während alles andere zur Umwelt des Systems Gesellschaft gehört.⁸⁴ Wirkliche Person⁸⁵ ist dann, wessen Verhalten normgemäß ausfällt.⁸⁶ Denn eine wirkliche Person trage zur Wirklichkeit der Gesellschaft bei, indem sie gemäß den Festlegungen von Sollen und Freiraum lebe, die die Normen definieren. Wird eine Norm gebrochen, erzeuge das eine „Zweideutigkeit“⁸⁷ in der Gesellschaft, die ja gerade durch die Bindung an gemeinsame Normen wirklich, d. h. von der Eindeutigkeit der geltenden Normen konstituiert werde. Die Täterin beanspruche Freiraum, wo es nach dem gesellschaftlichen Schema nicht um Freiraum, sondern um ein Sollen gehe.⁸⁸ Ein Normbruch leugne die Bedingungen der Gemeinsamkeit und drücke aus: „Nicht diese Gesellschaft!“⁸⁹ Damit werde die Wirklichkeit der Gesellschaft ins Zwielficht gerückt.

In Reaktion darauf gehe es darum, die Gesellschaft durch eine Bestätigung der Norm zu stabilisieren.⁹⁰ Die Strafe drücke aus, dass an das Verhalten des Normbrechers nicht anzuschließen sei. Deutlich müsse werden, dass sein Verhalten keine Gemeinsamkeit begründe, sondern eine Gemeinsamkeit löse.⁹¹ Durch dieses Verhalten widerspreche die Normbrecherin der Grundlage von Gesellschaft. Genau dieser Widerspruch müsse nun durch die Strafe deutlich werden:

⁸³ Jakobs, Norm. Dieser Titel gilt als grundlegend für seinen Ansatz, auch wenn Jakobs bereits früher zum Thema publiziert hat (z. T. mit abweichenden Entscheidungen; vgl. Hamel, Strafen, 119, Anm. 244).

⁸⁴ Vgl. Jakobs, Norm, 98.

⁸⁵ ‚Wirkliche Person‘ ist im Gegensatz zum Individuum zu verstehen, dessen Verhalten sich von den Polen Lust und Unlust bestimmt, oder zum Subjekt, das in der Spannung zwischen Lust/Unlust auf der einen und Pflicht/Freiraum auf der anderen Seite als verhaltensleitenden Kräften lebt. Insofern sich jemand in dieser Spannung an Pflicht/Freiraum ausrichtet, und zwar so, wie gesellschaftsbegründende Normen sie ins Verhältnis setzen, ist er oder sie Person. In dieser Sichtweise werden Personen von der Gesellschaft nicht gelenkt, sondern konstituiert (vgl. Hamel, Strafen, 119, Anm. 244).

⁸⁶ Vgl. Jakobs, Norm, 99.

⁸⁷ Jakobs, Norm, 102.

⁸⁸ Vgl. Jakobs, Norm, 102.

⁸⁹ Vgl. Jakobs, Norm, 103.

⁹⁰ Jakobs erwägt die Möglichkeit, dass daraufhin der Täter seinen Status als Person verliert, so wie das Fichte vertreten habe. Er verwirft diese Möglichkeit allerdings, da sich die Gesellschaft dann ihre Grenzen durch individuelles Verhalten vorschreiben ließe (vgl. Jakobs, Norm, 102) – die Gesellschaft würde in diesem Fall bloß um eine Person verkleinert (vgl. Jakobs, Norm, 102).

⁹¹ Vgl. Jakobs, Norm, 104.

Die Wirklichkeit der Gesellschaft bestehe ungebrochen fort; mithin sei der Normbruch unmaßgeblich für den Fortgang der Gesellschaft.⁹² Mit anderen Worten: Durch die Strafe müsste die Tat ‚marginalisiert‘ werden;⁹³ die Bedeutung des normbrechenden Verhaltens müsse ‚unwirklich‘ werden.⁹⁴ Weder auf der Verhaltens- noch auf der Bedeutungsebene dürfe es zu einem Anschluss an die Tat kommen. Ansonsten werde diese Bedeutung als Normalbedeutung definiert und die Norm erodiere.⁹⁵ Die Strafe bestätigt im Denken Jakobs’ insofern „die normative Identität einer Gruppe“⁹⁶. Bleibe diese Wirklichkeit ohnehin durch die Tat unangefochten – etwa, weil der Täter so eindeutig verzweifelt war, dass niemand seinen Zustand und die daraus resultierende Tat als neue Norm begreifen würde –, dann brauche es auch keine Sanktion. Das unterscheide Jakobs’ eigene Theorie von der Kants, die in absoluter Weise an der Notwendigkeit von Strafe per se festhalte. Dennoch verbindet Jakobs und den absoluten Ansatz die Selbstzwecklichkeit der Sanktion.⁹⁷ Strafe diene keinen weiteren Zwecken wie Prävention in der Gesellschaft oder der Resozialisierung der Täterin, sondern „ist selbst Zweckerreichung, scil. Feststellung der unveränderten Wirklichkeit der Gesellschaft“⁹⁸. Das lasse sich auch daran erkennen, dass die Wirkung der Sanktion demgegenüber unerheblich sei.⁹⁹

Der expressive Charakter von Jakobs’ Theorie zeigt sich daran, dass er den Schwerpunkt auf die *Bedeutungsebene* des Normbruchs und der Reaktion der Gesellschaft legt.¹⁰⁰ Die Bedeutung der Tat („Nicht diese Gesellschaft“) erfordert einen deklarativen Akt der Gesellschaft, der diese Bedeutung negiert und damit gesellschaftlich marginalisiert. Als Botschaft formuliert: „Doch, diese Gesellschaft.“

Als *personorientierter* Ansatz lässt sich Tobias Zürchers verstehen, wie er ihn in einer der neueren rechtswissenschaftlichen Dissertationen zur Straftheorie darlegt.¹⁰¹ Zürcher sieht den Akt des Vorwurfs als Schlüssel zum Phänomen Strafe.¹⁰²

⁹² Vgl. Jakobs, Norm, 104.

⁹³ Vgl. Jakobs, Norm, 103.

⁹⁴ Vgl. Jakobs, Norm, 104.

⁹⁵ Vgl. Jakobs, Norm, 103.

⁹⁶ Jakobs, Norm, 109.

⁹⁷ Vgl. Jakobs, Norm, 107; vgl. auch Neumann, Institutionen, 435.

⁹⁸ Jakobs, Norm, 106.

⁹⁹ Vgl. Jakobs, Norm, 106 f. Die Feststellung der unveränderten Geltung der Norm sieht Jakobs dabei nicht als Wirkung – wie die positive Generalprävention –, sondern als Bedeutung (vgl. Hamel, Strafen, 120).

¹⁰⁰ So auch Hamel, Strafen, 120: Jakobs verstehe die Tat „nicht als äußerliches Ereignis, sondern als bedeutungshaltige Kommunikation“.

¹⁰¹ Zürcher, Legitimation.

¹⁰² Vgl. Zürcher, Legitimation, 82.

Um dies zu begründen, schließt er an Peter Strawsons Konzept der reaktiven Einstellungen (*reactive attitudes*) an.¹⁰³ Im alltäglichen sozialen Umgang reagieren wir auf das Verhalten anderer mit unterschiedlichen emotionalen Haltungen: Übelnehmen, Empörung, Reue, Schuld, Dankbarkeit oder Liebe.¹⁰⁴ Wenn wir auf ‚üblen Willen‘ (*ill will* nach Strawson) treffen, nehmen wir das übel, wir tadeln, verlangen manchmal eine Entschuldigung oder Reue, erwarten Einsicht oder Wiedergutmachung.¹⁰⁵ Gerade bei Übelnehmen oder Vorwurf wird deutlich, dass der teilnehmenden reaktiven Einstellung ein moralisches Urteil zugrunde liegt. Insofern handelt es sich um eine moralische Emotion¹⁰⁶: Sie transportiert mit, dass wir das Verhalten des anderen für falsch halten und dass wir von ihm als Mitglied einer moralischen Gemeinschaft¹⁰⁷ ein anderes Verhalten erwarten. Nach Strawson geht es hier um Verletzungen der basalen Forderung (*basic demand*), nämlich nach der Rücksichtnahme auf die Interessen anderer im Mindestmaß (d. h., sie nicht zu schädigen).¹⁰⁸

Im „Netzwerk der reaktiven Einstellungen“¹⁰⁹ unterscheidet Strawson diese teilnehmenden reaktiven Einstellungen von der objektiven Einstellung,¹¹⁰ die die Verursacherin nicht als moralische Akteurin ansieht (z. B. bei Irrtum oder Zwang), und den selbst-reaktiven Einstellungen wie Stolz oder Scham.¹¹¹ Eine reaktive Einstellung kann außerdem auch noch von Dritten eingenommen werden, die nicht selbst beteiligt waren. Dann handelt es sich um stellvertretende oder generalisierte reaktive Einstellungen.¹¹² Auch anderen gegenüber soll grundlegender Respekt gemäß der basalen Forderung gezeigt werden.¹¹³

103 Vgl. Zürcher, Legitimation, Damit steht er für eine größere Gruppe von Strawson-Rezipienten in diesem Bereich. Wieder ist hier Strawson, Freedom, der nunmehr „klassische“ Aufsatz (Zürcher, Legitimation, 95, Anm. 41). Strawsons Ansatz wurde bereits oben bei der Thematik retributiver Emotionen aufgegriffen (vgl. 2.4.1); hier überschneiden sich Emotionen- und Strafrechtsdiskurs durchaus. Weitere Literatur, die an Strawson anknüpft, s. Hamel, Strafen, 92.

104 Vgl. Zürcher, Legitimation, 95; vgl. bei Strawson selbst Strawson, Freedom, 4.15.

105 Vgl. Zürcher, Legitimation, 95.

106 Vgl. Zürcher, Legitimation, 96. Es wäre eine Sache der Auslegung, ob nicht erst Empörung oder Missbilligung (‘indignation’/‘disapprobation’) bei Strawson moralische Emotionen i. e. S. genannt zu werden verdienen, denn sie bilden das stellvertretende Äquivalent zu Übelnehmen (‘resentment’) als der Emotion Betroffener. Vgl. Strawson, Freedom, 14. Vgl. auch oben, 2.4.1, Anm. 78.

107 Vgl. Zürcher, Legitimation, 84–88.

108 Vgl. Zürcher, Legitimation, 96.

109 Zürcher, Legitimation, 95.

110 Vgl. Zürcher, Legitimation, 97 f.

111 Vgl. Zürcher, Legitimation, 98. Vgl. bei Strawson selbst Strawson, Freedom, 9.15.23.

112 Vgl. Strawson, Freedom, 14.

113 Vgl. Zürcher, Legitimation, 98 f.

Die reaktiven Einstellungen werden bei Strawson und Zürcher dabei nicht nur als faktisch vorhanden, sondern auch begrüßenswert eingestuft. Die „Praxis des Lobens und Tadelns, des Wertschätzens und Übelnehmens“ sei eine „Lebensform“, „die wertvoll ist und der menschlichen Interaktion eine Reichhaltigkeit und Würde verleiht, die durch rein theoretische Überlegungen nicht unterminiert werden sollten“.¹¹⁴ Nicht nur wäre eine Abgewöhnung der reaktiven Einstellungen – etwa zugunsten der objektiven Einstellung – vermutlich gar nicht möglich, sondern mündete auch in einer nivellierten, abgeklärten emotionalen Sterilität, die das soziale Leben verarmen ließe.¹¹⁵

Strafe will Zürcher nun aus der Praxis des Vorwerfens heraus begründen. Der Staat nimmt eine stellvertretende reaktive Einstellung des Vorwurfs ein; stellvertretend für das Opfer und gegenüber dem Täter. Strafe ist zu verstehen als „angemessene[r] Vorwurf an den Täter“¹¹⁶. Sie ist „demnach gerechtfertigt, wenn sie eine stellvertretende reaktive Einstellung auf eine Verletzung der Rücksichtsforderung eines moralischen Akteurs ist und diese Einstellung nicht milder ausgedrückt werden kann, ohne dass sie dadurch unverständlich würde“¹¹⁷. Der expressiv-kommunikative Charakter dieser Straftheorie wird hieran aus sich selbst heraus deutlich.

Inwiefern handelt es sich bei Ansätzen wie diesen um eine Variante des Retributivismus? Für die expressiv-kommunikativen Ansätze gilt, dass sich manche explizit oder implizit an den Retributivismus anschließen¹¹⁸ und andere sich als etwas Drittes¹¹⁹ neben Vergeltungs- und Präventionstheorie begreifen und/oder stärker als Vereinigungstheorie¹²⁰ operieren. Nicht alle diese Ansätze können daher ohne Weiteres unter den wiedererstarkten Retributivismus subsumiert werden. Wo sich aber die expressiv-kommunikativen Theorien in Kontinuität der Vergeltungstheorie verstehen, tun sie das unter Anschluss an folgende Elemente:

114 Zürcher, *Legitimation*, 106.

115 Vgl. Strawson, *Freedom*, 11–13.

116 Zürcher, *Legitimation*, 2.

117 Zürcher, *Legitimation*, 179.

118 Vgl. Hampton, *Expressive Theory*.

119 So ordnet Hörnle ‚expressive Straftheorien‘ ein (Hörnle, *Straftheorien* 2017). Ähnliches legt der Titel von Klaus Günther nahe („Die symbolisch-expressive Bedeutung der Strafe. Eine neue Straftheorie jenseits von Vergeltung und Prävention?“; vgl. Günther, *Bedeutung*). Auch der referierte Ansatz Günther Jakobs’ scheint sich so zu verstehen. Der ebenfalls referierte Tobias Zürcher sieht eine Verwandtschaften zum Retributivismus, schließt sich aber ebenfalls an eine eigenständige Wahrnehmung expressiv-kommunikativer Theorien an (vgl. Zürcher, *Legitimation*, 131 f.).

120 So Pérez-Barberá, *Probleme*, 504, allerdings einhergehend mit einer Verteidigung des Vergeltungsprinzips.

- 1) die *rückwärtsgewandte Struktur* der Strafe, nämlich die auf die Tat und die daraus folgende Verletzung des Opfers und des Normsystems hin orientierte Grundstruktur:

Expressive Theorien gehen wie präventionsorientierte Theorien davon aus, dass die Verhängung einer Kriminalstrafe einem Zweck dient, der auf legitimen Interessen von Menschen aufbaut. Es geht aber nicht um die Beeinflussung der Straftatenhäufigkeit in der Zukunft, sondern um Interessen, die sich auf den angemessenen Umgang mit *vergangenem* Verhalten beziehen.¹²¹

- 2) Damit zusammen hängt die *Selbstzwecklichkeit* der Strafe, d. h. ihre Unabhängigkeit von ihr außenliegenden Zwecken. Jakobs machte das explizit. Bei personorientierten Ansätzen sind es die reaktiven Einstellungen in der sozialen Praxis, die als selbstzwecklich erscheinen und deren unmittelbaren Ausdruck die Strafe darstellt.
- 3) Dadurch, dass die Täterin mit dem Vorwurf der Rechtsgemeinschaft adressiert wird, wird sie auch als *moralisch autonomes und freies Subjekt* verstanden.¹²² Das gehört zu den zentralen Aspekten des Retributivismus.¹²³ Auch expressiv-kommunikative Theorien setzen das voraus.¹²⁴

¹²¹ Hörnle, *Straftheorien* 2017, 31 (Herv. L.T.). Moore, selbst Retributivist, ordnet expressive Straftheorien wie die von Feinberg als utilitaristisch ein (vgl. Moore, *Moral Worth*, 181, Punkt 6): Strafe werde durch die positiven Effekte des Anprangerungsaktes (*denunciation*), die Prävention von Selbstjustiz oder die Prävention künftiger Verbrechen gerechtfertigt. Diese Zuteilung ignoriert allerdings die rückwärtsgewandte, auf die Tat bezogene Struktur der expressiv-kommunikativen Ansätze.

¹²² Vgl. Günther, *Bedeutung*, 218 mit Andrew von Hirsch.

¹²³ So z. B. Pérez-Barberá, der dieses Element in seine Vereinigungstheorie übernimmt. Die Vergeltungstheorie sei daher geeignet, die Strafe im Einzelfall gegenüber dem Täter zu rechtfertigen (vgl. Pérez-Barberá, *Probleme*, 508), wenn auch nicht als Praktik insgesamt, wofür er den Rawlschen Urzustand bemüht.

¹²⁴ Vgl. Pawlik, *Person*, 51 (über die Positionen Hörnles und von Hirschs). Zu den vorgestellten beiden Ansätzen: *Jakobs* betonte explizit, dass der Personstatus – und das heißt bei ihm ja: der Status als Teil der normorientierten Gesellschaft – dem Täter durch die Tat nicht verlorengehe. Bei *Zürcher* bzw. *Strawson* setzt ein Vorwurf voraus, dass die Täterin sich auch hätte anders verhalten können: „Die Reaktion auf den üblen Willen steht dafür, das Gegenüber als Wesen anzusehen, dem die relevanten moralischen Gründe zugänglich sind und das die konkrete Situation als moralisch relevant interpretieren kann.“ (*Zürcher, Legitimation*, 105). Außerdem setzt die Praxis des Vorwurfs voraus, dass die Täterin Teil der moralischen Gemeinschaft ist. Reaktive Einstellungen werden nämlich nur innerhalb einer solchen ausgetauscht. Zusammenfassend: „Personen, denen gegenüber teilnehmende reaktive Einstellungen eingenommen werden können, sind moralische Akteure und Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft.“ (*Zürcher, Legitimation*, 125). Außerdem nennt *Zürcher* als einen der Vorteile des Retributivismus, dass er mit dem Täter als würdiges Subjekt umgeht (vgl. *Zürcher, Legitimation*, 81).

Versteht man die expressiv-kommunikativen Theorien als Weiterentwicklung des Retributivismus, zeigt sich, dass auch sie die *beiden Grundprobleme lösen*.

Als einer der Hauptvorwürfe an den Retributivismus war der *Metaphysik-Vorwurf* identifiziert worden. Im Unterschied zum Retributivismus wird durch die expressiv-kommunikativen Ansätze nun aber die *soziale Funktion* von Strafe herausgestellt. Jakobs zielt auf die Stabilisierung der wirklichen Gesellschaft und ihrer Identität durch Bestätigung der Norm.¹²⁵ Zürcher rechtfertigt Strafe durch den Ausdruck des Vorwurfs, den die gesamte Gesellschaft – und für sie stellvertretend der Staat – dem Täter macht. Es ist die stellvertretend für das Opfer eingenommene reaktive Einstellung der Gesellschaft, die nach einem Akt des Vorwurfs verlangt. Außerdem beschäftigt sich der expressiv-kommunikative Ansatz nicht mit moralischem Verdienst auf der Grundlage absoluter Ordnungsvorstellungen, sondern bindet dieses negative Verdienst daran, dass bestimmte Regeln gebrochen wurden, die von einem demokratischen Gemeinwesen aufgestellt worden waren. Die Bedingungen der Strafe sind also *politisch definiert*. Mit beiden genannten Punkten verlassen expressiv-kommunikative Theorien den metaphysischen Bezugsrahmen der absoluten Straftheorie sowie den darin implizierten moralischen Objektivismus. Die soziale Funktion der Strafe und ihre politische Verankerung unterscheidet sie von der absoluten Theorie, die durch ihre Abgelöstheit von der Frage nach dem sozialen Sinn der Strafe zu magischen Entwürfen zu werden droht.¹²⁶ So gesehen erscheint die expressiv-kommunikative Theorie der Strafe geradezu als eine nachmetaphysische Variante des Retributivismus.¹²⁷

Auch dem Vorwurf, die Vergeltungstheorie *verdopple das Übel* durch die Strafe bloß, lässt sich mit einer expressiv-kommunikativen Ausformung der Vergeltungstheorie begegnen. Die Willkür dieses Zusammenhangs lösen expressiv-kommunikative Theorien auf – nämlich in die sinnvolle Abfolge von Wort und Antwort.¹²⁸ Die in der Tat enthaltene Aussage der Täterin wird mit der Strafe beantwortet, und zwar in widersprechender Weise.¹²⁹ Insofern ist die Zufügung

125 Vgl. z. B. Jakobs, Norm, 109; vgl. Neumann, Institutionen, 435.

126 Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 117.

127 Und Metaphysik gilt nicht nur einem Großteil der gegenwärtigen Philosophie insgesamt, sondern auch der Strafrechtstheorie im Besonderen als der „Prügelknabe schlechthin“ (Pawlik, Person, 47, unter Referenz auf Disse). Vgl. zu dieser These auch Pawlik, Person, 62 f.

128 Vgl. Pawlik, Person, 64, wenn er damit das Problem auch nicht ausgeräumt findet (vgl. Pawlik, Person, 64.65–69).

129 Vgl. Hamel, Strafen, 121: „Strafe ist dann als Gegenbehauptung zur normwidersprechenden Behauptung des Täters zu verstehen, als Widerspruch gegen den Normwiderspruch.“ Nur dann sei nämlich Übelzufügung durch Strafe nicht sinnlose Verdopplung des Übels, sondern sinnvoller Zusammenhang von Aussage und Antwort (vgl. Hamel, Strafen, 121).

eines weiteren Übels nicht ohne Sinn. Die Negation der Negation, die Hegel in diesem Zusammenhang sah, wird nicht im Absoluten verankert, sondern in einer alltäglich erfahrbaren Grundstruktur zwischenmenschlicher Kommunikation.

Wie wird also die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht ist, in dieser Variante neu begründet? Strafe als Vergeltung ist im Sinn normorientierter expressiv-kommunikativer Theorien gerecht, weil und insofern sie den Widerspruch der Rechtsgemeinschaft gegenüber dem Täter zum Ausdruck bringt und durchsetzt, der mit seinem Verhalten die gemeinsame Norm negiert hat. Personorientierte Ansätze halten vergeltende Strafe für gerecht, weil und insofern damit der Täterin die moralische Entrüstung der Rechtsgemeinschaft rückgespiegelt wird – und das auch gegenüber den anderen Mitgliedern der Rechtsgemeinschaft den Einspruch der Rechtsgemeinschaft deutlich macht.

Die Rahmung von Strafe als Kommunikation macht das besondere Profil der expressiv-kommunikativen Theorien aus. Zugleich entsteht damit das Kernproblem¹³⁰: die Frage nach der *Notwendigkeit „harter Behandlung“*¹³¹. Wieso reicht die Kommunikation des Normbruchs nicht aus, wozu braucht es noch die Übelzufügung in Form von Geldzahlung, Freiheitsentzug oder anderem?

Einige sehen darin nur eine Konvention, die sich prinzipiell auch ändern ließe.¹³² Andere halten dagegen, das Strafübel sei nötig, um eine *„effektive Vermittlung des Tadels“*¹³³ zu erreichen. Blicke die Missbilligung der Tat zwar ausgesprochen, aber unbegleitet, leide auch der Stellenwert des verbalen Ausdrucksaktes. Das Unwerturteil müsse untermauert werden,¹³⁴ wenn seine Botschaft nicht nur registriert, sondern auch geglaubt werden soll.¹³⁵ Der Täter dürfe nicht nur als Täter bezeichnet, sondern müsse auch so behandelt werden.¹³⁶ Das heißt, es wird eine *Passung zwischen Wort und Tat oder Sprach- und Handlungsebene* ins Spiel gebracht. Eine Inkohärenz zwischen beiden Ebenen schade letztlich der Glaubwürdigkeit des auf der Sprachebene ausgedrückten Tadels. Ohne Übelzufügung werde an

130 Vgl. z. B. auch Walen, Art. Retributive Justice, Punkt 5.3 und 5.4; Slattery, Myth, 33.

131 Der Ausdruck stammt aus Joel Feinbergs für die expressiv-kommunikativen Theorien grundlegendem Essay; vgl. Feinberg, Function, 95: „hard treatment“.

132 Vgl. Günther, Bedeutung, 219; Zürcher, Legitimation, 158–165.184–188; Hanna, Say What, insbesondere 137 f.; Erwägungen zur Gestaltung von Strafe als rein kommunikativem Akt stellt Neumann an (vgl. Neumann, Institutionen, 446, Anm. 38). Hier gelangt man in den Bereich der Ehrenstrafen/*shame sanctions*. Vgl. dazu Wüschner, Scham, v. a. 69–73.

133 Pérez-Barberá, Probleme, 520.

134 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 43–45 und Hörnle, Strafbegründungstheorien, 28 f., zit. n. Pérez-Barberá, Probleme, 515.

135 Vgl. Puppe, Strafrecht, 479, zit. nach Pérez-Barberá, Probleme, 515.

136 Vgl. Jakobs, Strafe, 30, zit. nach Pérez-Barberá, Probleme, 515. Dort finden sich auch weitere Argumente.

die Institution des Strafrechts „nicht mehr geglaubt“ und damit werde sie „verblasen“¹³⁷. Die Übelzufügung unterstreiche damit die Ernsthaftigkeit der Missbilligung und auch der Normbestätigung.¹³⁸ Auch Jakobs argumentiert letztlich über den Zusammenhang von Wort- und Tatebene: Da die Tat auch über das Sprechen hinausgehe in die „gestaltete äußere Welt der Personen“, müsse die Strafe genauso „objektiviert“ sein wie die Tat, d. h. der Anschluss an die Tat in der äußeren Welt muss effektiv unmöglich gemacht werden und somit das Urteil in der äußeren Welt dauerhaft werden.¹³⁹ Da die Wirklichkeit der Norm verletzt wurde, müsse sich auch Strafe auf die Wirklichkeit „materiell personale[r] Verhältnisse“¹⁴⁰ beziehen.

Neben dieser Hauptlinie werden weitere Argumente ins Feld geführt, so das des *Autoritätserweises*. Das Urteil bedürfe der Übelzufügung, weil diese manchmal das einzige, manchmal das beste Mittel für den Staat sei, um seine Stimme mit Autorität zu versehen. Nur damit stehe nicht Aussage gegen Aussage, sondern werde klar, dass auf den Staat als Autorität zu hören ist, und nicht auf den Täter bzw. die mit der Tat kommunizierte Aussage.¹⁴¹ Ohne Übelzufügung könnte die Kommunikation, auf die es im Straftat ankommt, zu leicht ignoriert werden.¹⁴²

Weiter wird argumentiert, Strafe sei nötig, um das *Maß* an Missbilligung durch die Strafhöhe ausdrücken zu können.¹⁴³ An anderen Stellen erscheint

¹³⁷ Hamel, Strafen, 158.

¹³⁸ Vgl. Hamel, Strafen, 158. Ähnlich das Argument, der Zusammenhang von Verbrechen und Strafe sei notwendige Folge des Rechtsbegriffs (ohne Sanktion keine Norm), vgl. Zimmermann, Verdienst, 84 f.

¹³⁹ Vgl. Jakobs, Norm, 105.

¹⁴⁰ Jakobs, Norm, 105. An anderer Stelle erklärt Jakobs, eine wahrnehmbare ‚Degradierung‘ des Täters sei notwendig, damit seine Zuständigkeit für den Normbruch deutlich werde. Da Geld und Freiheit in unserer Gesellschaft wichtig seien, entziehe man eben diese, was aber anderswo auch anders sein könnte. Vgl. Jakobs, Strafrecht, 1/7a, zit. nach Andrissek, Vergeltung, 71.

¹⁴¹ Vgl. Pérez-Barberá, Probleme, 520. Unbenommen bleibt, dass für Pérez-Barberá damit nur Erklärungen und keine Rechtfertigungen von Strafe vorliegen. Eine Rechtfertigung im Sinne des Autoritätserweises müsste über eine Vertragstheorie geschehen, näherhin durch die Bemühung eines Urzustandes wie bei Rawls. Dem Täter gegenüber gerechtfertigt wäre die Strafe, wenn dieser in einem fiktiven Urzustand der Strafe zugestimmt hätte.

¹⁴² Vgl. Duff, Retrieving, 17. Vgl. auch Hamel, Strafen, 158.

¹⁴³ Vgl. Hamel, Strafen, 159. Vgl. Pawlik, Person, 52 f. Ähnlich referiert Zimmermann, Verdienst, 85: Der rein verbale Tadel sei fast wie eine „faktische[] rechtliche[] Anerkennung der Tat“, während das vom Opfer Erlebte meilenweit davon entfernt scheine. Ohne Strafübel scheine das verletzte Recht wohl nicht viel wert gewesen zu sein.

Strafe auf einer tiefer gehenden Ebene als die der Konventionen angesiedelt zu werden.¹⁴⁴ die Strafe erscheint als eine *natürliche materielle Geste* zur immateriellen Botschaft.¹⁴⁵ Sie beziehe sich auf tief verwurzelte *Gerechtigkeitsvorstellungen*, die nach einem Übel verlangten.¹⁴⁶ Hier trifft sich die Argumentation mit der empirischen Verteidigung des Retributivismus. Gerade wegen dieses tief verwurzelten Verlangens nach einem Übel scheint dieses *unausweichlich*: Selbst wenn sich der Strafakt auf reine Missbilligung verlagerte, ginge es bald um eine Art Exkommunikation, die auch wieder Schande und Beschämung als Übel zufüge.¹⁴⁷ Die Unausweichlichkeit der Übelzufügung kann auch durch den Verweis darauf untermauert werden, dass auch mediative Verfahren letztlich nicht ohne eine solche auskämen.¹⁴⁸

Interessant ist hier zunächst, dass – zum Teil unter hohem argumentativem Aufwand – an der bleibenden¹⁴⁹ Notwendigkeit harter Behandlung, d. h. am Strafübel abgesehen von rein verbalem Tadel, festgehalten wird. Dabei muss es sich allerdings nicht um besonders harte Bestrafung handeln¹⁵⁰ – insofern ist der Begriff irreführend –, sondern auch alternative Strafformen wie gemeinnützige Arbeit können an ihre Stelle treten.¹⁵¹ All diese Argumente werden aber erst nötig, weil Strafe über die Expression der symbolischen Ebene, d. h. der Bedeutungsebene der Tat und über die Kommunikation darüber begründet wird.

Die Frage ist – abgesehen von der Problematik des Verhältnisses von Kommunikationsakt und Strafübel –, ob die Fassung von Tat und Strafe als Formen von Kommunikation generell als geglückt gelten kann. Manche Kritikerinnen finden, dass diese als Sequenz von Rede und Antwort zu verstehen, ebenso im Bereich des Metaphorischen – um nicht zu sagen: Mythischen – verbleibt wie die Annihilation des einen Übels durch ein anderes im klassischen Retributivismus.¹⁵² Es ist auch fraglich, ob diese Art von Kommunikation eine symmetrische Kommunikation sein

144 Vgl. Hamel, Strafen, 160; Hörnle, Rolle, 956.

145 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 85. Hamel verwirft allerdings die Vorstellung, das Übel verkörpere den Vorwurf qua innerer Ähnlichkeit (vgl. Hamel, Strafen, 155 f.). Die Passung zwischen beiden funktioniere nur im Interpretationsrahmen des Gesetzes symbolisch.

146 Vgl. Hamel, Strafen, 160.

147 Vgl. Hamel, Strafen, 160.

148 Vgl. Hamel, Strafen, 160 f., wobei er allerdings hinzufügt, dass alternative Strafformen den Täter eher zur Selbstzufügung zu bewegen suchten, anstatt das Übel selbst zuzufügen.

149 D. h. auch bei Nichtvorhandensein von Zwecken der Prävention, Resozialisation, Sühne des Täters o. a.

150 Vgl. Hamel, Strafen, 161–165; Murphy, Second Thoughts, 101 f.

151 Vgl. Duff, Alternatives.

152 Vgl. Slattery, Myth, 33.

kann, angesichts der Machtverhältnisse zwischen Täter und Opfer einerseits, Angeklagter und Gericht andererseits.¹⁵³

3.2.3.2 Opferorientierte Theorien: Korrektur einer Erniedrigung

Eine weitere neuere Strömung in der Strafrechtstheorie bilden opferorientierte Ansätze. Dahinter steht die Beobachtung, dass ausgerechnet die Opfer einer Straftat im Strafprozess und auch in der Strafrechtstheorie keine tragende Rolle spielen.¹⁵⁴ Klaus Günther zeichnet geradezu eine Verdrängungsgeschichte in dieser Sache nach.¹⁵⁵ Das Opfer und sein Genugtuungsbedürfnis seien in der Geschichte der Verrechtlichung der Rache nach und nach „aus der Strafe verbannt“¹⁵⁶ worden. Im klassischen Narrativ sei der Staat aus der Überwindung privater Rechtsdurchsetzung begründet worden.¹⁵⁷ Das bedeute aber auch, dass dem Opfer der Konflikt aus der Hand genommen¹⁵⁸ werde, sein Genugtuungsbedürfnis in den privaten Raum abgeschoben und das Verbrechen zur Verletzung eines Rechtsgutes, nicht eines Menschen umgedeutet werde.¹⁵⁹ Die beleidigende Qualität des Verbrechens werde dabei neutralisiert.¹⁶⁰ Dabei sei es die symbolische Seite der erlittenen Herabsetzung, die dem Opfer am meisten zu schaffen mache und in einem Bedürfnis nach Genugtuung resultiere.¹⁶¹

153 Manche Vertreter versuchen daher eine asymmetrische bzw. einseitige Kommunikation anzulegen, vgl. Markel, *Retributive Justice*.

154 Vgl. Hörnle, *Straftheorien* 2017, 37: „In den gängigen Darstellungen zur Straftheorie tauchen [...] diejenigen nicht auf, die durch die Tat geschädigt (oder konkret gefährdet) wurden.“

155 Vgl. Günther, *Bedeutung*, 211–215.

156 Günther, *Bedeutung*, 211.

157 Vgl. Günther, *Bedeutung*, 212.

158 Nils Christie spricht davon, der Konflikt sei im Lauf der Rechtsgeschichte dem Opfer und Täter ‚gestohlen‘ worden: vgl. Nils Christie, *Conflicts as Property*. In: *The British Journal of Criminology*, Vol 17 (1977), 1–15 (zit. nach Zimmermann, *Verdienst*, 112, Anm. 6). Ähnlich auch Courtois, *La vengeance, du désir aux institutions*, 11 f. zur ‚Diffamierung‘ der Rache durch das Entstehen des Staates, des Bürgers und der abstrakten juristischen Person. Vgl. auch treffend: „Gleichzeitig [mit Zuordnung der Strafgerichtsbarkeit zum öffentlichen Recht, L.T.] jedoch etabliert sich dadurch eine Rechtskultur, die Strafrecht nicht mehr von der realen Störung zwischenmenschlicher Beziehungen her begründet, sondern im Staat den Sachwalter einer vorgegebenen Ordnung erblickt. Strafe wird mehr und mehr zu einer vom Staat eingeforderten Sühneleistung und damit aus der konkreten Relation von Täter und Opfer herausgenommen.“ (Anselm, *Strafen*, 250). Vgl. auch Zehner, *Forum*, 62 zum ‚gestohlenen Konflikt‘ (bei ihm im Zusammenhang mit dem Täter-Opfer-Ausgleich).

159 Vgl. Günther, *Bedeutung*, 212 f.

160 Vgl. Günther, *Bedeutung*, 213.

161 Vgl. Günther, *Bedeutung*, 210.

Mit kritischem Blick auf die Präventionstheorie ist es tatsächlich „einigermaßen verblüffend“, dass die Interessen und Wünsche potenzieller Opfer in der Zukunft mit größerer Aufmerksamkeit bedacht werden als diejenigen der direkt geschädigten Opfer.¹⁶² Das liegt in erster Linie daran, dass man die staatliche Regelung von Strafdelikten nicht den Rachegelüsten der Opfer überlassen,¹⁶³ sondern eine überparteiische dritte Instanz dazwischenschalten wollte. Insofern ist es neu, dass überhaupt von Vergeltungsbedürfnissen aus argumentiert wird.¹⁶⁴ Die Analyse, dass das bisherige Strafrecht und seine theoretische Reflexion stark täter- und staatsorientiert waren und dass der Opferperspektive zumindest Aufmerksamkeit gebührt, findet inzwischen viel Zustimmung.¹⁶⁵ Das hängt durchaus mit der Verschiebung in der Bewertung retributiver Emotionen, wie sie im ersten Teil erörtert wurde, zusammen.¹⁶⁶

Bisher nämlich, so Jan Philipp Reemtsma, selbst Opfer einer Entführung, habe die Verstaatlichung der Rechtsgewalt zu einer moralischen Diskriminierung des individuellen Rachewunsches geführt.¹⁶⁷ Gegen viele Opfer von Gewalttaten sei das ein bitteres Unrecht gewesen.¹⁶⁸ Schließlich seien Menschen fähig, zwischen ihren Fantasien und ihrer Ausführung zu unterscheiden. Diese Fantasien aber überhaupt zu haben, sei Teil einer gesunden Reaktion: Die betreffende Person dränge es danach, aus dem Status des Gedemütigten herauszutreten und Gleichheit auf Augenhöhe wiederzugewinnen. Das bedinge die Rachefantasien. Blicke diese Reaktion aus, drohte das Opfer eine Haltung des Einverständnisses zu seiner Unterwerfung zu entwickeln, die bis zum Stockholm-Syndrom reichen könne.¹⁶⁹ Er resümiert daher: „Es gehört zur therapeutischen Befreiung oder Selbstbefreiung aus der Opferpathologie, hassen zu lernen, zu lernen, Rachewün-

162 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 111.

163 Vgl. Campagna, Begründung, 212.

164 Vgl. Hoerster, Strafe, 27 f.48; s. dazu näher dann 83–88.

165 Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 9.122 f.; Hörnle, Straftheorien 2017, 37; Weigend, Strafe, 39–42, der einen breiten Trend der Opferorientierung feststellt, der eher schon wieder kritisch beleuchtet werden müsse; sowie Zimmermann, der die Opferperspektive am sympathischsten von allen Aspekten eines neuen Retributivismus findet (Zimmermann, Verdienst, 161) und tatsächliches und potenzielle Opfer asymmetrisch behandelt sieht (110 f.).

166 Vgl. oben, 2.4. Vgl. außerdem: Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 30–46. Reemtsma leuchtet hier den „kulturgeschichtlichen Hintergrund des veränderten Blicks auf das Opfer“ aus, der vor allem durch die Shoah verändert wurde.

167 Als Germanist und Publizist verfasste Reemtsma zusammen mit dem Strafrechtswissenschaftler Winfried Hassemer „Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit“ (vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer), nachdem er 1996 Opfer einer Entführung geworden war.

168 Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 123.

169 Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 123–125.

sche zu haben und sie phantasierend auszuleben. Dieser Möglichkeit darf kein traditionelles Tabu, das Rachewünsche ächtet, entgegenstehen.¹⁷⁰

Die Anknüpfung an die veränderte Einschätzung retributiver Emotionen (s. o., 2.4.1) ist soweit deutlich.¹⁷¹

Man könnte nun also versuchen, Strafe als Rechtspraxis, als Praxis im Einzelfall und die einzelne Strafbemessung direkt vom konkreten Tatopfer aus zu begründen. Dabei aber entstünden große Probleme. Nicht jeder Mensch, der Opfer einer Straftat geworden ist, empfindet gleich oder ähnlich stark. Leitet sich Strafe daraus ab, ergeben sich Gerechtigkeitsprobleme.¹⁷² So wäre es dem Zufall überlassen, mit wie starken Vergeltungswünschen ein Täter es zu tun bekäme.¹⁷³ Schließlich können sie auch von Cholerikern, Machos oder Rassistinnen stammen.¹⁷⁴ Rechtsstaatlich problematisch wäre dabei auch, dass dem Täter der Strafrahmen nicht im Vorhinein bekannt wäre.¹⁷⁵

Diese Probleme entstehen allerdings nur, wenn vergeltende Strafe unmittelbar an den tatsächlich vorhandenen Gefühlen bestimmter Personen festgemacht wird. Unproblematischer wäre es, auf legitime Interessen, die hinter diesen Gefühlen stehen, zu rekurren.¹⁷⁶ Vor diesem Hintergrund wird in jüngster Zeit intensiv darüber debattiert, ob es ein legitimes Interesse des Opfers an einer Bestrafung des Täters geben kann¹⁷⁷ – d. h. auch, ob man darauf eine Strafbegründungstheorie aufbauen kann.

Auf einer allgemeingültigen Ebene jenseits der individuellen psychischen Verfassung der Betroffenen versucht Roman Hamel ein solches legitimes, verallgemeinerungsfähiges Interesse des Opfers an der Bestrafung des Täters zu formulieren. Um dieses spezifische Interesse des Opfers am strafrechtlichen Urteil herauszuarbeiten, zieht Hamel Erkenntnisse der Traumaforschung heran.¹⁷⁸ Gerade bei Gewaltverbrechen sei es nämlich die über die materiale, körperliche Ebene hinauswirkende Erfahrung von absoluter Ohnmacht, die traumatisierend wirke und noch lange nachhalte.¹⁷⁹ Das Opfer leide unter Selbstvorwürfen und

170 Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 125

171 Vgl. auch Zimmermann, Verdienst, 121 f.

172 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 132–140.

173 Problem des *moral luck*, vgl. Zimmermann, Verdienst, 138 f.

174 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 140.

175 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 134–137.

176 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 38 f.

177 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 37; Günther, Bedeutung; Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer; Hamel, Strafen; Weigend, Strafe; Zimmermann, Verdienst, 109 ff. u. a.

178 Vgl. Hamel, Strafen; aber auch schon Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 127–137.

179 Vgl. Hamel, Strafen, 168. Vgl. ebenfalls Günther, Bedeutung, 210.

Fantasien eigener Verschuldung, aber auch an Schuldzuschreibungen durch seine Umwelt¹⁸⁰: Habe ich mich leichtsinnig verhalten? War ich im Unrecht, voller Vertrauen in meine Sicherheit auf die Straße zu gehen? Habe ich es vielleicht nicht besser verdient? Eine grundsätzliche Entsicherung des Vertrauens in die soziale Sphäre und in den Selbstwert kann die Folge sein. Das strafrechtliche Urteil kann nach Hamel nun leisten, dass die Tat öffentlich missbilligt wird¹⁸¹ und für sozialetisch unwert erklärt wird.¹⁸² Das Urteil des Gerichts als Sprechakt¹⁸³ deklariert die Tat für falsch im Sinne der geltenden Normen. Diese intersubjektive Normbestätigung hilft, weil die ursprüngliche normative Erwartung an die soziale Welt, nämlich dass ich nicht grundsätzlich mit gewaltsamer Verletzung rechnen muss, als richtig bestätigt wird.¹⁸⁴ Diese Erwartung war kein „kognitiver Irrtum“ oder „blamable Naivität“.¹⁸⁵ Der deklarative Akt des Urteils ersetzt in diesem Kontext zwar keine Therapie, aber er kann hilfreich sein.¹⁸⁶ Denn dadurch wird die Schuldverteilung geklärt: Das Opfer ist Opfer und wird als solches definiert.¹⁸⁷ Unrecht und Recht werden auf den Einzelfall bezogen präzise und detailliert voneinander getrennt.¹⁸⁸ Es war Unrecht, und kein Zufall oder Unglück, was dem Opfer widerfahren ist.¹⁸⁹ Das kann entlastend wirken,¹⁹⁰ auch wenn dabei eine wiederholte Festschreibung des Opfers auf die Opferrolle vermieden werden muss,¹⁹¹ z. B. durch aktive Einbindung in das Prozessgesche-

180 Zu beidem vgl. Hamel, Strafen, 171–174. Die Schuldzuschreibungen durch die Umwelt erklären sich aus dem Bedürfnis, die Wahrscheinlichkeit, selbst Opfer zu werden, gedanklich zu minimieren, indem spezifische Merkmale des Opfers für tatbegünstigend erklärt werden (vgl. Hamel, Strafen, 173 f.).

181 Vgl. Hamel, Strafen, 129.

182 Aus seiner Sicht beinhaltet „die strafrechtliche Reaktion schon für sich gesehen eine moralische Dimension“ (Hamel, Strafen, 133), da sie eine Missbilligung ausdrückt. Zum Verhältnis von Ethik bzw. Moral und Recht vgl. Hamel, Strafen, 129–133.

183 Hamel wendet hier die Sprechakttheorie nach John Searle und John Austin an und arbeitet insofern innerhalb seines opferorientierten Gesamtrahmens zugleich eine expressiv-kommunikative Straftheorie aus.

184 Vgl. Hamel, Strafen, 184.186 f.

185 Hamel, Strafen, 187, auch i. O. in Anführungszeichen.

186 Vgl. Hamel, Strafen, 176 f.

187 Die Problematik des Begriffs ‚Opfer‘, die in anderen Zusammenhängen zum Gebrauch von Begriffen wie ‚Überlebende‘ geführt hat, wird von Hamel hier nicht thematisiert.

188 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 39.

189 Vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 39; Günther, Bedeutung, 218; Hassemer/Reemtsma, Verbrechenopfer, 130 f.; Hörnle, Rolle, 955 u. a.

190 Hamel vergleicht das mit dem Akt einer Krankschreibung (Hamel, Strafen, 178 f.), der sich positiv auf die Genesung auswirken kann.

191 Vgl. Hamel, Strafen, 182 f.: Eine ‚querulatorische‘ Opferhaltung trete sogar eher dann auf, wenn die Anerkennung des Widerfahrens fehle.

hen.¹⁹² Beides, was für Hamel den deklarativen Sprechakt des staatlichen Strafens ausmacht, hat also eine Bedeutung für das Opfer: Das sozialetische Unwerturteil, d. h. die Missbilligung der Tat, bedeutet eine Anerkennung des Unrechts¹⁹³ und eine „Solidaritätsbekundung der Gemeinschaft“¹⁹⁴. So wird es dem Opfer ermöglicht, wenigstens vorsichtig zu einem gewissen Optimismus gegenüber seiner sozialen Umwelt zurückzufinden.¹⁹⁵ Das kann kein außergerichtlicher Verständigungsprozess leisten: Nur das staatliche Strafverfahren kann die sozialetische Missbilligung ausdrücken und damit intersubjektiv die Norm bestätigen. Nur der Staat kann den Bruch einer gesellschaftlich gültigen Norm konstatieren; kein kommunikativer Beitrag des Täters (wie in mediativen Verfahren, Täter-Opfer-Ausgleich) wäre dazu in der Lage.

Ein legitimes Interesse des Opfers am Strafprozess und -urteil könnte also darin liegen, „destruktive Konsequenzen für das zukünftige Leben von Opfern (Fixierung auf die Tat, anhaltende Selbstzweifel) und ein[en] mit Rückzug verbundene[n] Verlust des Vertrauens in die Rechtsordnung [...] zu verhindern“¹⁹⁶.

In welchem Verhältnis steht all dies wiederum zum Retributivismus als Straftheorie? Reemtsma kommt zu dem Schluss, dass der Wunsch nach Bestrafung eines Verbrechens gar nicht mit Rache und Vergeltung zu tun habe.¹⁹⁷ Eher sei das Interesse des Opfers an der Rechtsprechung mit dem Strafzweck der Normverdeutlichung nahezu identisch.¹⁹⁸ Es ist die Theorie der positiven Generalprävention, die er als Rahmentheorie wählt, um auch dieses Interesse von Opfern von Straftaten einzubringen.¹⁹⁹ Auch Hamel versteht seinen Ansatz nicht als retributivistischen.

Gleichwohl kann das opferorientierte Paradigma auch als Variante des Retributivismus formuliert werden. Zimmermann etwa erkennt in der Erniedrigung des Opfers durch den Täter den Kern der Opfererfahrung.²⁰⁰ Daraus entspringt dann der Wunsch, die Ungleichheit im Wertstatus wieder auszugleichen. Das könnte durch Vergeltung geschehen: Werde die Täterin ebenfalls durch die Strafe erniedrigt, stünden Täterin und Opfer wieder auf Augenhöhe.²⁰¹ Ziel wäre dann, „die rich-

192 Vgl. Hamel, Strafen, 184.

193 Vgl. Hamel, Strafen, 181.

194 Hamel, Strafen, 182.

195 Vgl. Hamel, Strafen, 186.

196 Hörnle, Straftheorien 2017, 38 mit Verweis u. a. auf Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 129 ff.; Hamel, Strafen, 167 ff.

197 Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 134.

198 Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 137.

199 Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensopfer, 135.

200 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 115.

201 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 123–126.

tige relative Position beider zueinander wiederherzustellen oder zu bestätigen²⁰². Hinter dem Vergeltungswunsch liegt insofern ein gesundes Selbstwertgefühl²⁰³ und eine Selbstachtung, die die Unrechtmäßigkeit einer Erniedrigung wahrzunehmen in der Lage sind.²⁰⁴ Er beruht auf der Überzeugung, „daß der intrinsische Wert aller Menschen gleich ist und ihnen derselbe Respekt gebühre“²⁰⁵. Es ist die Wiederherstellung oder Bestätigung dieser „ursprünglichen Wertordnung (die wir uns zumindest als Gleichwertigkeit denken)“²⁰⁶, die den Vergeltungswunsch im Kern ausmacht.²⁰⁷ „Das Vergeltungsgefühl ist also eine spezifische Form des Wunsches nach Korrektur einer Erniedrigung. Seine Besonderheit liegt darin, daß die Wertbestätigung durch die nachträgliche Erniedrigung des Täters erreicht werden soll, um die zuvor durch ihn erlittene Herabwürdigung auszugleichen bzw. aufzuheben.“²⁰⁸ Da der Kern der Opfererfahrung die Erniedrigung durch den Täter, seine ‚Dominanzbehauptung‘ dem Opfer gegenüber ist, soll die Gleichwertigkeit durch entsprechende Erniedrigung des Täters hergestellt werden. Die Oben/Unten-Bilanz ist dann ausgeglichen.

Strafe als Vergeltung kann aus Sicht eines opferorientierten Retributivismus also als gerecht betrachtet werden, weil und insofern sie einem legitimen Interesse des Opfers an der Korrektur seiner erfahrenen Erniedrigung entgegenkommt – eine Erniedrigung, die im Sinn der Gleichwertigkeit aller Menschen nicht akzeptabel ist. Insofern sie das leistet, bringt sie die Opferperspektive besser zur Geltung als die Präventionstheorie dies vermag.²⁰⁹ Vergeltung wird dann fragwürdig, wenn sie an den legitimen Interessen des Opfers vorbeigeht und die Erniedrigung des Täters dem Opfer nicht zugutekommt.

Der Vorwurf, dass manche Delikte kein direktes Opfer haben oder einvernehmlich geschehen, ist nur für die Frage relevant, ob diese Theorie Strafe vollständig begründen kann – was für die vorliegende Themenstellung weniger interessiert.²¹⁰ Inwiefern gelingt es diesem Ansatz, die beiden Grundvorwürfe gegenüber dem klassischen Retributivismus auszuräumen? Der *Vorwurf metaphysischer Verankerung*

202 Zimmermann, Verdienst, 125.

203 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 122.

204 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 118.

205 Zimmermann, Verdienst, 123.

206 Zimmermann, Verdienst, 125, Herv. fallengelassen.

207 Die Anklänge an Murphy usw. (s. o., 2.4.1), liegen auf der Hand. Vgl. auch Hampton, Expressive Theory, 13; und Fingarette, Punishment, 510.

208 Zimmermann, Verdienst, 125.

209 Hamel würdigt die absolute Straftheorie dafür, dass durch die Orientierung an der Tat das Opfer immerhin noch mehr im Blick sei als in der Präventionstheorie, kritisiert aber, dass dort letztlich das Recht selbst als das eigentliche Opfer gelte (vgl. Hamel, Strafen, 16 f.).

210 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 134–137.

erledigt sich einerseits, da Strafe vom Opfer aus begründet wird. Die metaphysische Verankerung wird andererseits transformiert in die Verankerung in der Wertordnung, die Opfer und Täterin gleichen Wert in der Rechtsgemeinschaft zuspricht. Schwieriger wird es beim *Problem des doppelten Übels*. Wenn auf die Herabsetzung des Opfers durch Strafe reagiert wird, wird ja nicht der Status des Opfers gehoben, sondern beide treffen sich gewissermaßen auf niedrigem Niveau.²¹¹ Der Status des Opfers wird nicht angehoben, sondern der des Täters gesenkt.²¹² Wie die Senkung der Täterin aber mit der Hebung des Opfers zusammenhängen soll, darin hatte schon die Crux der klassischen Vergeltungstheorie gelegen.

3.2.3.3 Fairness-Theorie: Ausgleich unfairer Vorteile

Die Fairness-Theorie der Strafe²¹³ scheint in einem Zug die beiden Grundprobleme der Vergeltungstheorie zu lösen, den Metaphysik-Vorwurf und die Verdopplung des Übels. Es wird argumentiert, der Täter habe durch die Tat einen unfairen Vorteil gewonnen, der ihm aus Fairness-Gründen wieder weggenommen werden müsse – das soll die Strafe leisten.²¹⁴ Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass die Rechtsgemeinschaft auf einem Gleichgewicht der Verteilung²¹⁵ von Vorteilen (*benefits*) und Lasten (*burdens*) aufbaut.²¹⁶ Wer eine Straftat begehe, nehme sich einen Vorteil heraus und umgehe eine Last. Damit werde die faire Verteilung gestört. Das Ziel der Strafe sei daher die Wiederherstellung der fairen Verteilung von Vor- und Nachteilen.²¹⁷ Auch hier wird also – wie im Retributivismus – durch die Strafe der durch die Rechtsordnung gegebene Zustand der Ge-

²¹¹ Vgl. Zimmermann, Verdienst, 143.

²¹² Vgl. Zimmermann, Verdienst, 143. Zimmermann vergleicht das damit, alle Menschen in Armut zu stürzen, anstatt Armut zu beseitigen (vgl. Zimmermann, Verdienst, 145).

²¹³ Wichtige Vertreter sind Herbert Morris und Jeffrie Murphy (vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 58), Murphy hat seinen Standpunkt später verändert, vgl. Murphy, *Second Thoughts*, 96 f. Auch Michael Pawlik stellt auf den Zusammenhang von Freiheitsgenuss und Loyalitätspflichten ab (vgl. Hörnle, Straftheorien 2017, 56). Vgl. auch Dais, *Retributivism*. Eine genauere Rekonstruktion der Debatte bietet Zimmermann, Verdienst, 149, Anm. 2.

²¹⁴ Vgl. Zimmermann, Verdienst, 148: „Der Rechtsbruch wird als unfairer Vorteil des Täters expliziert, der ihm durch die als Reaktion faire Zufügung eines Nachteils in Form der Strafe wieder abgenommen werden muß.“; 160: „Strafe als Abnahme eines unfair erzielten Vorteils“.

²¹⁵ Vgl. Finnis, *Restoration*, 134: „fair distribution (or balance or order)“; Zimmermann, Verdienst, 150: „Idee der *universellen Gleichverteilung* der Vor- und Nachteile der Rechtsordnung“ (Herv. i. O.).

²¹⁶ Vgl. Finnis, *Restoration*, 131; Thornton, *Against Retributivism*, 85 unter Referenz auf Herbert Morris.

²¹⁷ Vgl. Finnis, *Restoration*, 134.

rechtigkeit (im Sinn proportionaler Gleichheit) wiederhergestellt, der durch das Verbrechen aufgehoben wurde.²¹⁸ Auch hier geht es um die „Wiederherstellung der gerechten Ordnung“²¹⁹, nur dass diese Ordnung nicht als vorpositiv gegeben angesehen wird, sondern z. B. als Vereinbarungsergebnis der Bürger über eine faire Verteilung von Vorteilen und Lasten. Nicht eine vorgegebene Ordnung ist der Grund der Strafe, sondern die Fairness gegenüber anderen Mitgliedern der Rechtsgemeinschaft.²²⁰ Bürger hätten nämlich Verpflichtungen²²¹, die sie als Preis für die gesellschaftlich gewährten Vorteile (Rechtssicherheit) zahlten²²², und wer sich dem entziehe, bringe die Äquivalenz aus dem Lot. Wenn das bestraft werde, entstehe dadurch kein weiteres ‚Minus‘, sondern ein unfair errungenes ‚Plus‘ werde wieder dem Nullniveau angeglichen.²²³ Damit ist klar, dass die Strafhöhe exakt dem gewonnenen Vorteil entsprechen muss, womit eine Kernaussage des Retributivismus eingeholt wird.²²⁴

Worin besteht dieser gewonnene Vorteil? Er kann natürlich materieller Natur sein, was ja aber über den Schadensersatz geregelt wird.²²⁵ Meistens wird auf den Trittbrettfahrer-Vorteil gegenüber rechtstreuen Bürgerinnen abgestellt. Murphy argumentiert, alle anderen Bürger beschränkten ihre Möglichkeiten, indem sie sich rechtskonform verhielten. Alle verzichteten auf die Möglichkeit, sich zu bereichern oder gewaltsam durchzusetzen. Im Moment der Tat tue die Täterin dies nicht. Sie nehme sich einen Vorteil heraus, den andere nicht haben. Dieser Vorteil wird manchmal auch als Zugewinn an Freiheit, genauerhin an Wahlmöglichkeiten, gefasst.²²⁶ Dabei habe sie bereits davon profitiert, dass viele andere Personen sich

218 Vgl. Hoerster, Strafe, 38 f.

219 Hoerster, Strafe, 38.

220 Honecker sieht freilich schon bei Kant und Hegel den Grundgedanken angelegt, über die ausgleichende Gerechtigkeit als anerkannte Aufgabe des Rechts und nicht über eine metaphysische Ordnung Vergeltungsstrafe zu begründen (vgl. Honecker, Grundriss, 594).

221 Vgl. Finnis, Restoration, 131: In eine „general theory of political obligation“ sei Murphys Ansatz eingebettet.

222 Vgl. Thornton, Against Retributivism. Hier wird durchaus eine Metaphorik von schulden, zahlen usw. verwendet.

223 Vgl. Hoerster, Strafe, 39: „Der Verbrecher muss das Strafübel deshalb erleiden, damit er dadurch auf jenes Niveau, auf dem zunächst *alle* Bürger gerechterweise standen und das seine sich rechtmäßig verhaltenden Mitbürger auch nie verlassen haben, wieder herabgestuft wird.“ (Herv. i. O.).

224 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 148. Damit ist für ihn auch die eigentümliche Verbundenheit von Strafbegründung und Strafzumessung im Retributivismus plausibilisiert.

225 Vgl. Zimmermann, Verdienst, 152.

226 Zimmermann (Zimmermann, Verdienst, 157 f.) verwirft das: Ist der Täter wirklich freier als andere? Entscheidet sich die Zumessung der Strafe nicht eher an der genommenen Freiheit des

normgemäß verhalten hätten.²²⁷ Der Mörder habe selbst vom Tötungsverbot profitiert, weil er sich um seine eigene Sicherheit nicht sorgen musste. Allerdings gibt es auch Rechtsbestände, von denen die Täterin nicht persönlich profitiert (z. B. von Tierschutzgesetzen). Daher lässt sich besser sagen, dass es die allgemeine Rechts-treue war, von der sie profitiert hat.²²⁸

Schwieriger wird es, wenn man psychologisch argumentiert. Denn nicht allen Menschen fällt der Verzicht auf einen bestimmten Vorteil gleich schwer. Die einen neigen zu Gewalt oder haben ein Verlangen, andere sexuell zu unterwerfen, die anderen nicht.²²⁹

Wie auch immer der unfaire Vorteil genauer bestimmt wird, der geschädigte Personenkreis verschiebt sich: Die Tat ist nicht deswegen strafwürdig, weil sie auf Kosten des Opfers ging, sondern weil sie auf Kosten der rechtstreuen Mitbürger ging.²³⁰ Genau das irritiert: Sind es nicht die Opfer, die unter dem Verbrechen zu leiden hatten oder noch haben, und nicht die Mitglieder der Rechtsgemeinschaft?²³¹ Fühle ich mich als Normalbürgerin von einem Vergewaltiger tatsächlich unfair behandelt, weil ich mich rechtstreu verhalte und er nicht?²³² Kann die Verschiebung der fokussierten Personenkonstellation von ‚Täterin vs. Opfer‘ auf ‚Täter vs. Nicht-Täter‘ wirklich eine überzeugende Argumentationsbasis bieten? Es scheint den Kern zu verfehlen, Straftaten wie z. B. Mord in erster Linie als Trittbrettfahren zu verstehen.²³³ Letztlich gelangt hier eine zivilrechtliche Perspektive ins Strafrecht.²³⁴

Ein weiteres Problem teilt die Fairness-Theorie mit dem Retributivismus: die Voraussetzung einer vorgängigen Gleichverteilung. Der marxistische Einwand,

Opfers als an der gewonnenen Freiheit des Täters? Zur Diskussion, wann diese Freiheit greift, vgl. Finniss, *Restoration*, 132.

²²⁷ Vgl. Hörnle, *Straftheorien* 2011, 54.

²²⁸ Auch sonst ergeben sich bei der Bestimmung des gewonnenen unfairen Vorteils Probleme: kann davon überhaupt die Rede sein? Welcher Art ist der gewonnene Vorteil? Wie lässt er sich bemessen? Müsste nicht jedes Vergehen gleich bestraft werden, weil die allgemeine Rechts-treue bzw. die Freiheitsanmaßung immer die gleiche ist? Vgl. dazu Hoerster, *Strafe*, 47; Zimmermann, *Verdienst*, 154–159.

²²⁹ Vgl. Hoerster, *Strafe*, 41; Walen, *Art. Retributive Justice*, Punkt 5.2; Zimmermann, *Verdienst*, 152 f.

²³⁰ Vgl. Hoerster, *Strafe*, 39.

²³¹ Vgl. Hoerster, *Strafe*, 41.

²³² Vgl. Hampton, *Expressive Theory*, 4: “Do we really wish that *we* could murder, steal, rape, etc., and envy those criminals who perform these actions?” (Herv. i. O.).

²³³ Vgl. Walen, *Art. Retributive Justice*, Punkt 5.2.

²³⁴ Vgl. Hoerster, *Strafe*, 40: „Die Forderung nach ausgleichender Gerechtigkeit, die hier zugunsten der rechtstreuen Bürger geltend gemacht wird, ist also eine ganz ähnliche wie die unstrittige Forderung nach zivilrechtlicher Wiedergutmachung zugunsten eines geschädigten Opfers“.

damit würden faktische Ungleichheiten, etwa durch ökonomische Klassen, ignoriert, die ja aber einen starken Einfluss auf Kriminalität haben, trifft auch sie.²³⁵ Die Idee eines fairen Ausgleichs, der die Täterin wieder in das gesellschaftliche Normalniveau einreicht, ist realitätsblind.²³⁶ Thornton karikiert: Das sei doch ein Bild von Gesellschaft wie ein „gentleman club“²³⁷. Da ohnehin Ungleichheit besteht, kann die verschaffte Ungleichheit schwerlich als Begründung für Strafe herangezogen werden.²³⁸

Schließlich wird es – wenn schon die Bestimmung des gewonnenen Vorteils oder der umgangenen Belastung schwerfällt – nachfolgend schwierig, eine proportionale retributive Strafe abzumessen.²³⁹

Die Fairnesstheorie der Strafe wird nicht immer als neue Variante der Vergeltungstheorie eingestuft. Sie fußt ebenso deutlich auf der Vertragstheorie.²⁴⁰ Ebenso bestehen zur positiven Generalprävention Ähnlichkeiten, denn die anderen Mitglieder der Rechtsgemeinschaft sind ja insbesondere im Blick.²⁴¹ Verstehen wir aber diese Theorie als neue Variante der Vergeltungstheorie,²⁴² lässt sie sich für die vorliegende Fragestellung auswerten.

235 Vgl. Murphy, *Second Thoughts*, 96 f.; Zimmermann, *Verdienst*, 159: Strafrechtlich relevante Vergehen werden oft aus faktischem gesellschaftlichem Nachteil begangen. Vgl. auch Dare, *Retributivism*.

236 Vgl. Thornton, *Against Retributivism*, 85 f.

237 Thornton, *Against Retributivism*, 86.

238 Vgl. Hampton, *Expressive Theory*, 22 f.: „The hypocrisy of retributive legal punishment in such a society is difficult to take.“

239 Vgl. Walen, *Art. Retributive Justice*, Punkt 5.2. Die Strafe müsste proportional zum gewonnenen Vorteil, nicht zur Schwere der Schuld sein, vgl. Mackie, *Morality*, 5.

240 Insofern ist sie Teil einer Entwicklung der „Substitution der metaphysischen Staatsauffassung durch die frühneuzeitlichen Vertragstheorien“ (Anselm, *Jüngstes Gericht*, 32). Murphy/Sellars/Lehrer, *Retribution, Justice, and Therapy*, 77.100 erkennen ein quasi-vertragstheoretisches Modell auch schon bei Kant (und dann bei John Rawls). Es funktioniert wie folgt: „In order to enjoy the benefits that a legal system makes possible, each man must be prepared to make an important sacrifice – namely, the sacrifice of obeying the law even when he does not desire to do so. Each man calls on others to do this, and it is only just or fair that he bears a comparable burden when his turn comes. Now if the system is to remain just, it is important to guarantee that those who disobey will not thereby gain an unfair advantage over those who obey voluntarily. Criminal punishment thus attempts to maintain the proper balance between benefit and obedience by insuring that there is no profit in criminal wrongdoing.“ (Murphy/Sellars/Lehrer, *Retribution, Justice, and Therapy*, 77). Dennoch bewegt Murphy sich hier in der Verteidigung des Retributivismus.

241 Vgl. Zimmermann, *Verdienst*, 160.

242 Mit Zimmermann (Zimmermann, *Verdienst*, 147), obwohl er später die Notwendigkeit einer retributiven Rahmung für diese Theorie in Zweifel zieht (vgl. Zimmermann, *Verdienst*, 160); Hoerster, *Strafe*, 46.

Wie verändert sich hier also die Begründung für die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht sei? Darin, dass durch die Vergeltung eine an Gleichverteilung orientierte Fairness wiederhergestellt wird – eine Form von Gerechtigkeit, die nun nicht mehr im Namen einer apodiktisch gesetzten Ordnung geübt wird, sondern anderen Bürgern der Rechtsgemeinschaft gegenüber. Während der klassische Retributivismus versucht, einer abstrakten Gerechtigkeitsvorstellung gerecht zu werden, und die Präventionstheorie dem Täter und der Gesellschaft, versucht die Fairnesstheorie, den rechtstreuen Bürgerinnen gerecht zu werden. Man sollte demnach vergelten, weil dadurch etwas an die Gemeinschaft zurückgegeben wird, was ihr auf unfaire Weise weggenommen wurde – ein Vorsprung an Möglichkeiten und Genüssen. Wer vergilt, hält nach dieser Theorie die reziproke Verbundenheit durch das wechselseitige Verpflichtetsein in einer Rechtsgemeinschaft hoch. Dieser Grundgedanke lässt sich merkantil ausdrücken (plus/minus, nehmen und geben) oder im Sinn von Über- und Unterordnung (Gleichheit, Vorsprung). Damit soll der Vorwurf einer bloßen Verdopplung des Übels ausgeräumt und ein sinniger Zusammenhang zwischen Tatübel und Strafübel geschaffen werden.

3.2.3.4 Empirisch-soziologische Theorie: Befriedigung der Vergeltungsbedürfnisse Dritter

Mit den opferorientierten Ansätzen ist eine Personengruppe in den Blick gekommen, deren Interessen für die Straftheorie eine Rolle spielen könnten. Im Zuge verstärkter medialer Verbreitung von Straftaten kommt analog die Frage auf, inwiefern die öffentliche Empörung und das Vergeltungsbedürfnis nicht nur der Opfer, sondern der *Rechtsgemeinschaft* strafbegründend sein kann.²⁴³ Auf ihre Weise bauten bereits expressiv-kommunikative und Fairness-Theorien auf dem Vorwurf der Rechtsgemeinschaft dem Täter gegenüber auf. Etwas anders gelagert sind diejenigen Beiträge, die die Legitimation staatlichen Strafens aus dem empirisch nachweisbaren Vorhandensein von Strafbedürfnissen in der Gesellschaft ableiten. Einen monografisch ausgeformten Ansatz hat Tobias Andrissek vorgelegt. Im Kern sei Strafe dann legitim,

wenn es eine große gesellschaftliche Übereinstimmung hinsichtlich der moralischen Verwerflichkeit eines Verhaltens sowie ein Bestrafungsbedürfnis gibt und die subjektive moralische Proportionalität beachtet wird. Der Staat sichert dadurch die Kooperation seiner Bürger und den eigenen Fortbestand, diese Wirkungen lassen sich ansatzweise empirisch nachweisen.²⁴⁴

²⁴³ Vgl. Hoerster, Strafe, 83; Hörnle, Straftheorien 2017, 42 f.

²⁴⁴ Andrissek, Vergeltung, 237. Unter subjektiver moralischer Proportionalität versteht er, dass die intuitiv für richtig gehaltene Strafe sich an Vergeltungsgesichtspunkten orientieren und

Die Begründung für die Strafe fußt also nicht auf Metaphysik, sondern ganz im Gegenteil auf Empirie: Es sind in der Gesellschaft weit verbreitete moralische Intuitionen und Bedürfnisse, die Strafe legitimieren. Es handelt sich um eine empirisch-soziologische Begründung von Strafe.²⁴⁵ Menschen haben – so die Annahme – den Hang zu reziproken Strafpraktiken. Diese Annahme wird im Lauf der Argumentation durch Ergebnisse der experimentellen Sozialpsychologie gestützt. Bei diesen Praktiken, die auch im dritten Kapitel zu erläutern sein werden, handelt es sich z. B. um die *tit-for-tat*-Strategie, die kooperatives Verhalten belohnt und nicht-kooperatives Verhalten bestraft, oder altruistische Bestrafung, die auch individuelle Kosten für die Bestrafung von Trittbrettfahrerinnen in Kauf nimmt.²⁴⁶ Für Gruppen sei es im Lauf der Zeit funktional gewesen, Bestrafungspraktiken zu etablieren, um die Gruppe stabil und durch Kooperationsgewinne profitabel zu halten. Individuell spiegeln sich dies in tief verankerten, emotional beladenen Straf- und Vergeltungsbedürfnissen wider.²⁴⁷ Das sei der Grund, warum Menschen der heutigen Gesellschaft nach wie vor proportionale Strafen als gerecht empfänden und damit retributiv dächten, nicht präventiv.²⁴⁸ Die Proportionalität begrenzt hier zugleich etwaige ausschweifende Strafgelüste.

Der Ansatz untermauert die Vergeltungstheorie also massiv empirisch. Strafe hat den Sinn, Empörungsgefühle Dritter aufzufangen.²⁴⁹ Das ist deswegen legitim, weil der Staat damit seinen eigenen Fortbestand und die Kooperation der Bürger sichert. Wie Tonio Walter im Geleitwort zu Andrisseks Dissertation zuspitzt: „Nach einem Diebstahl gilt es nicht, weitere Diebstähle zu verhindern, sondern zu verhindern, dass bei der Polizei und beim Dieb die Fensterscheiben eingeworfen werden.“²⁵⁰ Damit die Vergeltungswünsche der Bevölkerung nicht überhandnehmen und dem Staat den Anspruch auf die Regulierung strafrechtlich relevanter Konflikte und das Gewaltmonopol streitig machen, sollte besser in einem angemesse-

damit vor allem proportional zur Schwere des Verstoßes sein muss (vgl. Andrissek, Vergeltung, 30).

245 So auch der Untertitel bei Andrissek, Vergeltung. Es wäre allerdings auch möglich, schon aus den moralphilosophischen Versuchen, den Retributivismus zu begründen, die tiefe Verwurzelung des retributiven Prinzips (wer schuldig ist, sollte bestraft werden) abzuleiten, wie Mackie das zunächst tut (vgl. Mackie, *Morality*, 6). Da die Argumentation weitgehend zirkulär sei, aber breite Anerkennung genossen habe, müssten die Versuche der Begründung des Retributivismus wohl eher als Plausibilisierung eines als ohnehin gegebenen Prinzips verstanden werden denn als Versuche, dieses Prinzip unabhängig in seiner direkten moralischen Autorität zu erweisen.

246 Vgl. unten, 4.3.2.2. Vgl. in diesem Sinn auch Gaus, *Retributive Justice*.

247 Vgl. Gaus, *Retributive Justice*.

248 Vgl. Andrissek, Vergeltung, 30–33. Vgl. auch Mackie, *Morality*, 8 f.

249 Vgl. Hörnle, *Straftheorien* 2017, 42.

250 Walter, Geleitwort, VIII.

nen Rahmen auf sie eingegangen werden. Andrissek bezeichnet seinen Ansatz daher als „retributive Generalprävention“²⁵¹: retributiv, weil es die Vergeltung ist, nach der die Gerechtigkeitsintuitionen der Bevölkerung verlangen; generalpräventiv, weil vergeltende Strafe Selbstjustiz verhindert und das staatliche Gewaltmonopol absichert. Die Erosion der Normen und des gesamten staatlichen strafrechtlichen Systems – samt der Geltung seiner alleinigen Zuständigkeit für vergeltendes Strafen – wird so präventiv verhütet.

Diese bewusst eingegangene *Abhängigkeit von der Empirie* birgt Probleme. Zunächst entstehen methodische Fragen: Wie die moralischen Urteile der Bevölkerung für jedes Delikt erheben?²⁵² Was tun bei einer hohen Streuung moralischer Urteile in heterogenen Gesellschaften? Lässt sich ein universales Strafbedürfnis überhaupt nachweisen? Wie ist mit schwankender Punitivität über die Zeit hinweg umzugehen, gerade wenn sich das Strafbedürfnis steigert, auch durch emotionale Dynamiken (Stichwort Stammtisch-Parolen)?²⁵³ Lässt sich die befriedende und den Staat unterstützende Wirkung des Strafwesens empirisch nachweisen? Vor allem aber entstehen ethisch brisante Fragen auf *normativer* Ebene: Inwiefern ist das Strafbedürfnis im normativen Sinn legitim? Dient nicht gerade die unabhängige Justiz dazu, das in einem rechtlichen Sinn zu überprüfen? Gehört es nicht zu den sinnvollen *‘checks and balances’* in einem Rechtsstaat, dass das Strafrecht eine gewisse Immunität gegenüber den Meinungen der Bevölkerung hat und eine gewisse Trägheit in der Anpassung an veränderte Moralvorstellungen aufweist?

Aus ethisch-methodischer Perspektive kulminieren diese Probleme im Vorwurf des *naturalistischen Fehlschlusses*.²⁵⁴ Insofern diese Strafbegründung von Empirie ausgeht und darauf abzielt, lässt sie sich nicht nur als empirische, sondern als *empiristische* Straftheorie bezeichnen. Denkbar wäre ja auch, das Vorhandensein retributiver Emotionen als Symptom eines gesellschaftlichen Problems oder moralischer Unreife zu sehen, in jedem Fall als etwas, das bekämpft werden müsste.²⁵⁵ Andrissek führt eine normative Prämisse ein, um dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zu entgehen: Der Staat darf seinen Zerfall verhindern und auf Kosten der Täterin Kooperation sichern. Dann aber fragt sich, ob das gesamte Spektrum staatli-

251 Andrissek, Vergeltung, 86.

252 Vgl. Walter, Vergeltung, 646.

253 Andrissek schlägt deswegen die Ermittlung der Gerechtigkeitsintuitionen in einem Laborsetting vor. Vgl. Andrissek, Vergeltung, 109 f.101, Anm. 591.

254 Vgl. als Reaktion: Andrissek, Vergeltung, 88–90.

255 So Airaksinen, Against Retributivism, 103.

chen Strafens von der Selbsterhaltung des Staates begründet werden kann. Jedes noch so geringe Delikt wäre in die Nähe von Hochverrat gerückt.²⁵⁶

Parallel zur Diskussion bei den opferorientierten Theorien, ob es nun um die Emotionen, wie sie empirisch auftreten, gehen kann, wenn Strafe begründet wird, oder ob es um legitime Interessen in oder hinter diesen Emotionen gehen muss, wird bei der empirisch-soziologischen Begründung die Möglichkeit eines ‚objektiven Wertungsfilters‘ für die empirisch auftretenden Emotionen der Bevölkerung diskutiert.²⁵⁷ Andrissek verwirft die Filterung durch einen ‚Rationalitätstest‘, wonach es zusätzlich zu solchen Emotionen rationale Argumente geben müsse, „die der Bürger aus seiner Interessenperspektive nachvollziehen könne“²⁵⁸. Denn dann bleibe von den eigentlichen Gerechtigkeitsintuitionen nichts übrig; ein Argument, das vor dem Hintergrund der Kritik an einem Überordnungsverhältnis von Ratio zu Emotion²⁵⁹ verständlich scheint. Auch den Versuch, einen solchen Filter anhand von einem Konstrukt idealer Gesellschaften zu ermitteln, verwirft Andrissek. Er sieht sich dagegen in einer Linie mit Adam Smiths Theorie der ethischen Gefühle und setzt auf Verallgemeinerungsfähigkeit, Konsensfähigkeit und Unparteilichkeit. Das erhöht in diesem Ansatz allerdings die empirische Nachweislast für die Universalität des Auftretens solcher Gefühle – bzw. setzt eine gegebene Übereinstimmung in diesem Punkt voraus.

Wie verändert sich in dieser Theorie die Begründung für die Überzeugung, Vergeltung sei gerecht? Zugespitzt lautet hier die Antwort: Vergeltung ist gerecht, weil viele Menschen sie als gerecht empfinden. Damit verweigert man letztlich auch hier den Begründungsgang, wie dem klassischen Retributivismus oft vorgeworfen wird. Wird in einem Fall die Gegebenheit der Ordnung, die Vergeltung erfordere, nicht hinterfragt, so hier die Gegebenheit weit verbreiteter Gerechtigkeitsintuitionen als Ergebnis einer jahrtausendelangen Praxisgeschichte. Die Leerstelle, die der *Metaphysik-Vorwurf* moniert, soll durch Empirie gefüllt werden – oder besser, sie wird mit dem Hinweis auf die faktisch vorhandenen retributiven Intuitionen und Bedürfnisse umgangen.

Was den Vorwurf des *verdoppelten Übels* angeht, kann diese Theorie als retributive Generalprävention Anleihen bei der Präventionstheorie machen. Es ist die

256 Vgl. Wolf, Verhütung, 34 f. Die letzten beiden Absätze wurden ganz übernommen aus Teuchert, Strafen, 182 f.

257 Vgl. Andrissek, Vergeltung, 113–119 zur „Trennung von legitimen und illegitimen Bedürfnissen“.

258 Andrissek, Vergeltung, 114. Er findet das sowohl bei Hoerster als auch bei John Rawls (vgl. Andrissek, Vergeltung, 115 f.).

259 Vgl. oben, 2.2. Insistierend auf Rationalität und Moral als Gegenüber zu Emotionen vgl. aus der Debatte um den Retributivismus z. B. Savolainen, Retribution.

Stützung des staatlichen Strafsystems und der Rechtsordnung, die das Übel rechtfertigt, das der Bestrafte widerfährt. Ist es damit zutreffend, dass Andrissek seinen Ansatz als retributive Generalprävention bezeichnet – und nicht als generalpräventiven Retributivismus –, so führt er dennoch eine erstarkende Neubegründung der Überzeugung vor Augen, dass Vergeltung gerecht sei.

3.2.4 Zusammenfassung: ‚Vergeltung ist gerecht‘ – aus neuen Gründen

Die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht sei, wird in der Wiederkehr des Retributivismus mit neuen Gründen gestützt. Wurde dem klassischen Retributivismus vorgeworfen, Gründe für diese Überzeugung schuldig zu bleiben oder den einzigen Grund im Verweis auf eine metaphysisch gesetzte Ordnung anzugeben, die absolute Gerechtigkeit garantiere, nimmt der neue Retributivismus in verschiedener Weise auf andere Größen Bezug.

Personorientierte *expressiv-kommunikative* Theorien berufen sich mit Peter Strawson auf unsere Alltagspraxis – auf unser Loben, Danken, Tadeln –, die unser soziales Leben so reich mache. Es ist gut und Ausdruck unseres moralischen Empfindens, dass wir an andere Vorwürfe richten. Vergeltung ist gut, weil sie unsere reaktive Einstellung des Vorwurfs zum Ausdruck bringt. Deswegen ist es auch gut, dass wir strafen, sodass dieser Vorwurf nachdrücklich artikuliert werden kann. Unrecht verdient Kritik und Tadel, deren angemessener Ausdruck die Vergeltungsstrafe ist.²⁶⁰ Normorientierte Ansätze stellen nicht auf das moralische Urteil in Kritik und Tadel ab, aber auch sie verstehen Strafe als Akt der Kommunikation innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtgefüges. An die Stelle der Metaphysik tritt die soziale Interaktion als diejenige Größe, von der aus sich Strafe begründet. An die Stelle des ungeklärten Zusammenhangs von Tat- und Strafübel tritt die Sequenz von Aussage und Widerspruch.

Opferorientierte Theorien berufen sich auf die Erniedrigung und Verunsicherung, die dem Opfer durch die Straftat angetan worden ist. Strafe als Vergeltung soll in erster Linie dem Opfer gerecht werden. Gestaltet man dies retributiv aus, wäre Vergeltung gerecht, weil sie den gleichrangigen Wert des Opfers einer Straftat in Relation zu dem des Täters wiederherstellt. An die Stelle der Metaphysik tritt die egalitäre Wertordnung – also die von den Mitgliedern der Rechtsgemeinschaft geteilte Auffassung, dass ihnen allen gleicher Wert und gleiche Würde

²⁶⁰ Vgl. Zimmermann, Verdienst, 3.

zukommt.²⁶¹ Vergeltung lässt sich als Statusausgleich definieren – als Ausgleich von Oben und Unten. Inwiefern dadurch aber nicht einfach ein weiteres Übel, nämlich die Herabsetzung der Täterin, erreicht wird, sondern mehr als eine relative Hebung der Position des Opfers im Vergleich zum Täter, bleibt unklar. Besteht man demgegenüber lediglich auf dem Recht des Opfers auf Aufklärung, also auf Durchführung eines Strafverfahrens, kann nicht mehr von Vergeltung im Sinn des Retributivismus gesprochen werden.

Die *Fairness-Theorie* der Strafe erklärt Vergeltung für gerecht, weil sie Vorteile ausgleicht, die im Gegenüber zu anderen Mitgliedern der Rechtsgemeinschaft als unfair zu werten sind. Wie expressiv-kommunikative Theorien nimmt sie damit auf eine Personengruppe Bezug, die neben Täterin und Opfer als Dritte anzusehen ist, begründet Strafe aber nicht aus dem Reichtum sozialer Interaktion, sondern aus der Vorstellung einer fairen Verteilung von Lasten und Vorteilen in der Gesellschaft. Wie die opferorientierten Theorien gründet sie sich damit auf einer egalitären Wertordnung, allerdings nicht auf gleichem Wert und gleicher Würde, sondern auf Gleichverteilung von Lasten und Vorteilen durch Selbstrestriktion bzw. Ausübung individueller Freiheit. „Der Rechtsbruch wird als unfairer Vorteil des Täters expliziert, der ihm durch die als Reaktion faire Zufügung eines Nachteils in Form der Strafe wieder abgenommen werden muß.“²⁶² An die Stelle der Metaphysik tritt als Begründungsfundament die Fairness-Theorie, wie sie auch in anderen Zusammenhängen vertreten wird. Auf den Vorwurf einer bloßen Verdopplung von Übel reagiert die Theorie weniger mit einem Oben/Unten-Ausgleich wie an Wert und Würde des Opfers orientierte Theorien, sondern vielmehr mit einem Plus/Minus-Ausgleich.

Für die *empirisch-soziologische* Theorie, wie sie Tobias Andrissek vertritt, ist Vergeltung schlicht gerecht, weil und wenn große Teile der Bevölkerung sie als gerecht empfinden. Das ist empirisch nachweisbar der Fall, da sie auf tief verankerten und weit verbreiteten Gerechtigkeitsintuitionen beruht. Der Vorwurf an den klassischen Retributivismus, er kleide letztlich nur Intuitionen in ein theoretisches Gewand, wird damit umgekehrt: die Intuition, dass Vergeltung gerecht ist, ist es schon selbst, die Vergeltungsstrafe legitimiert. Allerdings erfolgt dies nicht aus nor-

²⁶¹ Eine Rekonstruktion des opferorientierten Ansatzes entlang der Begriffe Wert und Würde unternimmt Zimmermann, Verdienst, 109–146, denn als „Würdetheorien“ (Zimmermann, Verdienst, 50, Herv. fallengelassen) wollten diese „durch die Strafe den im Verbrechen enthaltenen Überlegenheits- und gewissermaßen Versklavungsanspruch des Täters über sein Opfer zurückweisen.“ (Zimmermann, Verdienst, 50). Dagegen müsse der Wert des Opfers gemäß diesen Theorien bestätigt werden (vgl. Zimmermann, Verdienst, Kap. 5: Vergeltung und der Wert des Verbrechensopfers, 109–146).

²⁶² Zimmermann, Verdienst, 148.

mativen Gründen: Dieser Intuition entgegenzukommen, ist angesichts ihrer langen evolutionären Verankerung im Menschen für den Staat schlicht unvermeidlich. An die Stelle der Metaphysik tritt die empirisch überprüfbare retributive Grundüberzeugung der Mehrheit, gewissermaßen das evolutionär gegebene *mind-set* des Menschen. Um diesem *mind-set* in der Gestaltung des Zusammenlebens zu entsprechen und damit Kooperation zu sichern, ist auch das Strafübel in Kauf zu nehmen.

3.3 Perspektiven aus aktueller evangelisch-theologischer Sicht

Wie sind diese Verschiebungen in der – nun wieder positiven – Bewertung von Strafe als Vergeltung theologisch zu kommentieren?²⁶³ Dazu wird im Folgenden der Stand der Debatte in der evangelischen Ethik gesichtet (3.3.1). Dieser spiegelt nicht nur Argumente für oder gegen die klassischen Theorien der Vergeltung und Prävention wider, sondern wirft auch die methodische Frage auf. Wie Reiner Anselm gezeigt hat, lässt sich jede der beiden Großtheorien mit Gehalten des christlichen Glaubens verknüpfen.²⁶⁴ Wie also verfahren, um sich den neuen Begründungen für die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht sei, wie sie in den neueren Straftheorien formuliert werden, theologisch anzunähern? Dazu werden aus der Sichtung des Stands der Debatte Grundspannungen erhoben (3.3.2), die den Ausgangspunkt für die Evaluation der skizzierten neueren Straftheorien und ihrer Argumentationslinien bilden, die dann folgt (3.4). Zum Schluss sollen Wahrheitsmomente der neuen retributiven Theorien festgehalten werden (3.5).

3.3.1 Zeitgenössische Positionen der evangelischen Theologie zur Strafe als Vergeltung

Gilt sonst das Christentum als vergeltungskritisch, war es der Vergeltungstheorie staatlichen Strafens lange Zeit alles andere als abgeneigt. Im Gegenteil: An der metaphysischen Begründung des Retributivismus hat die Theologie tatkräftig mitge-

²⁶³ Selbstverständlich wäre es an dieser Stelle möglich, die Argumentation der vorgestellten Neuansätze zur Begründung staatlichen Strafens zunächst ohne die externe Perspektive der Theologie in sich zu analysieren und auf ihre Überzeugungsfähigkeit zu prüfen. Das geschieht bereits auf hohem Niveau in der entsprechenden Literatur, die zur Einordnung bereits im bisherigen Verlauf herangezogen wurde. Im Folgenden soll es aber gemäß dem Vorhaben dieser Arbeit um den theologischen Zugang im Spezifischeren gehen.

²⁶⁴ Vgl. Anselm, Jüngstes Gericht, 228.

wirkt. Während die Reformation sich gegen die Verschränkung von Kirche und weltlicher Macht ausgesprochen hatte und göttliche Gerechtigkeit und menschliches Recht in dieser Tradition unterschieden wurden, hing die Mehrzahl der evangelischen Theologen im 19. Jahrhundert der absoluten Theorie an.²⁶⁵ Diese „klassische“ Deutung (Rothe, Althaus, Elert, Künneth) verstand S[trafe] als notwendige Vergeltung und Verhängung einer Sühneleistung²⁶⁶. Dass der Staat mit der Rechtsstrafe eine von Gott verlangte Sühneleistung stellvertretend verhängte, blieb sogar „lange Zeit die im Protestantismus vorherrschende“²⁶⁷ Sichtweise. Dass ein derart stellvertretendes Handeln des Staates denkbar wurde, hängt mit einer Ordnungstheologie zusammen, die das staatliche Handeln metaphysisch überhöhte.²⁶⁸ Strafe wurde theologisch damit begründet, „dass sie auf göttliche Anordnung zurückzuführen und dass die staatliche und rechtliche Ordnung eine von Gott selbst für seine Schöpfung nach dem Sündenfall errichtete Erhaltungsordnung ist“²⁶⁹. So neigte insbesondere das Luthertum zu einer „theologischen Überlegitimierung des Staates“ als Garant der von Gott geschaffenen Ordnung der Gesellschaft.²⁷⁰ Gottes ‚irdische Richter‘ sorgten für die Durchsetzung des Rechts, dem ‚Heiligkeit eigne‘ und das am göttlichen Anspruch teilhabe (Althaus).²⁷¹

Gegenüber einer solchen geradezu als „Staatsmetaphysik“²⁷² zu bezeichnenden Auffassung erhielten auch die präventiven Theorien ein theologisches Pendant: Die zweite, neuere Linie in der Theologie stellte Resozialisierung und Humanisierung in den Mittelpunkt der Strafe.²⁷³

Nach heutigem Stand der Debatte in der evangelischen Theologie werden der Vergeltungstheorie *Wahrheitsmomente*²⁷⁴ oder unverzichtbare Aspekte zuerkannt; ihrer Begründungslinie soll aber keineswegs – wie noch in der älteren skizzierten

265 Vgl. Anselm, Jüngstes Gericht, 251; Track, Art. Strafe V., 211; Honecker, Grundriss, 596.

266 Track, Art. Strafe (Th), 2400. Neuere Vertreter dieser Richtung öffneten sich allerdings auch Resozialisierungsgedanken, so Dombois, Thielicke, Brunner, Trillhaas, Rich (vgl. Track, Art. Strafe [Th], 2400 und Track, Art. Strafe V., 211).

267 Anselm, Strafen, 251.

268 Vgl. Anselm, Strafen, 251.

269 Körtner, Strafe, 107.

270 Vgl. Anselm, Strafen, 251.

271 Vgl. Track, Art. Strafe V., 212.

272 Berner, Nemesis, 14.

273 Diese Linie beginnt bei Schleiermacher und Barth und setzt sich fort mit Gollwitzer, Wolf, Dantine, Kleinert, Rendtorff (vgl. Track, Art. Strafe V., 212; vgl. auch Honecker, Grundriss, 596–598). Nach Track korrespondieren beide theologischen Hauptlinien der juristischen Debatte um absolute und relative Theorien, ohne dass es direkte Abhängigkeiten gebe (vgl. Track, Art. Strafe V., 211).

274 Mit diesem Begriff: Track, Art. Strafe V., 211.

Hauptlinie – im Ganzen das Wort geredet werden. Eines der Wahrheitsmomente wird im Festhalten am Schuldprinzip gesehen.²⁷⁵ Während die Spezialprävention auf die Täterin abhebt und Umfang und Art der Strafe von ihrer Person abhängig macht, bringt die Vergeltungstheorie die Überzeugung ein, dass sich Strafe an der entstandenen Tat bemessen sollte, die bis heute im Rechtssystem verankert ist.²⁷⁶ Zur Illustration, dass Strafe immer ein Moment der Vergeltung enthält, wird auch hier häufig das Beispiel eines perfekt sozial eingebundenen NS-Täters aufgeführt, bei dem keinerlei präventive Gründe für eine Bestrafung sprechen. Um selbst generalpräventive Zwecke auszuschließen, kann man ihn sich auf einer Insel oder in einer ‚Bananenrepublik‘ vorstellen, wo er unter falschem Namen lebt. Selbst unter diesen Umständen empfänden viele Menschen es als gerecht, diesen Täter strafrechtlich zu verfolgen und zu bestrafen – als Zweck in sich.²⁷⁷ Als weiteres Wahrheitsmoment gilt, dass die Täterin als verantwortliche Person ernstgenommen wird, nicht etwa als therapeutisches Objekt oder Behandlungsfall.²⁷⁸ Dieses kantische Argument wird von den meisten theologischen Beiträgen also anerkannt. Ist der Täter aber als Person zu würdigen, darf er auch nicht zu höheren Zwecken missbraucht werden. Es ist dieses ‚Instrumentalisierungsverbot‘, das ebenfalls als ein Wahrheitsmoment der Vergeltungstheorie ausgemacht wird.²⁷⁹ Wertgeschätzt wird außerdem, dass das Strafmaß durch den Gedanken proportionaler Vergeltung nach oben begrenzt wird: Zu welchem Zweck auch immer darf nicht mehr gestraft werden, als durch die Tat verschuldet wurde.²⁸⁰

275 Vgl. Beintker, Schuld, 53 f., ohne direkten Bezug auf den Retributivismus; Honecker, Grundriss, 595 (hier gemeint: das Prinzip *nulla poene sine crimine*); Körtner, Strafe, 110.

276 Vgl. Körtner, Strafe, 110.

277 Vgl. Beintker, Schuld, 59; Honecker, Grundriss, 597; Huber, Gerechtigkeit, 406, der allerdings fortsetzt, dass es bei diesem Beispiel um Rechtssicherheit, nicht um Vergeltung gehe.

278 Vgl. Honecker, Grundriss, 595; Körtner, Strafe, 109.111; Anselm, Strafen, 251: Damit, dass der Täter nicht als (unmündiges) Produkt seiner Umgebung, sondern allein als Tatverantwortlicher angesehen wird, sei die absolute Strafrechtstheorie auch durchdrungen vom Geist aufgeklärter liberalen Denkens. Vgl. auch Koch, Strafe, 115; Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 77 sowie Körtner, Strafe, 111: „Das Wahrheitsmoment absoluter Straftheorien besteht genau darin, dass sie dem Täter gerade dadurch Achtung und Anerkennung seiner Person entgegenbringen, dass sie ihn für seine Tat in vollem Umfang als Subjekt verantwortlich machen und zur Rechenschaft ziehen.“ In einer sozialdeterministischen Theorie würde dem Täter sein Personsein im kantischen Sinne abgesprochen werden.

279 Vgl. Lienemann, Verbrechen, 263; vgl. auch Anselm, Strafen, 251: Die absolute Straftheorie solle einen Übergriff der Rechtsordnung auf die Persönlichkeit des Täters verhindern.

280 Vgl. Huber, Rechtsethik, 180: „Nicht zur Begründung einer Vergeltungstheorie der Strafe, sehr wohl aber zur Begrenzung der staatlichen Strafgewalt ist das Schuldprinzip ein unentbehrliches Mittel.“

Den relativen Theorien werden andere Wahrheitsmomente, die hier nicht aufgeführt werden sollen, zuerkannt. Das hat insgesamt zur Folge, dass (wie viele rechtswissenschaftliche²⁸¹) auch viele theologische Beiträge *Vereinigungstheorien* vertreten – oder zumindest unverzichtbare Aspekte der jeweiligen Theorien aufzunehmen suchen.²⁸²

So konsensfähig die Wahrheitsmomente der jeweiligen Theorien auch in der zeitgenössischen evangelischen Theologie sind, so sehr steht dem eine *tiefe Skepsis gegenüber einer jeden Theorie*, die Strafe begründen will, entgegen. Alle Theorien haben ihre intrinsischen Probleme. So resümiert die EKD-Denkschrift *Strafe: Tor zur Versöhnung?*: „Die Strafrechtswissenschaft bietet uns keine allgemein überzeugende Rechtfertigung der Strafe.“²⁸³ Aber nicht nur deswegen begegnet die Mehrheit der theologischen Positionen jedem Versuch, Strafe zu begründen, mit großer Vorsicht. Keinesfalls möchte man erneut begründungstechnische Schützenhilfe für eine absolute Herleitung staatlichen Strafens leisten.²⁸⁴ Betont wird im Gegenteil die Relativität menschlicher Rechtsfindung.²⁸⁵ „Entschieden ist [...] jeder religiösen Überhöhung des Rechtes zu widerstehen.“²⁸⁶ Eine Rechtsordnung sei keine durch göttliches, sondern durch menschliches Handeln geschaffene Ordnung und müsse so auch nicht den Anspruch an sich richten, eine verletzte göttliche Ordnung wiederherzustellen.²⁸⁷ Auch von der historischen Aufarbeitung her, die die unter-

281 Vgl. Loos, Art. Strafe, 1758.

282 Vgl. Huber, Rechtsethik, 179; Reuter, Rechtsethik, 179 f.; Beintker, Schuld, 60; Honecker, Grundriss, 595; Körtner, Strafe, 113 f. (dort auch weitere Vertreter in Anm. 48). Track nennt außerdem Gründel, Kreuter und die bereits erwähnte EKD-Denkschrift (Track, Art. Strafe [Th], 2401; Track, Art. Strafe V., 213). Zur Denkschrift Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, vgl. folgende Passagen: „Das zu bejahende Konzept der Resozialisierung überholt nicht einfach ältere Vorstellungen von Strafe. Es braucht das Bewußtsein vom bleibenden Recht ihrer lebensbewahrenden Elemente, soll es nicht in Enttäuschung umschlagen.“ (Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 12). Eine klare Abgrenzung von „schlichten Vergeltungsmodelle[n]“ erfolgt S. 55. Im Schluss heißt es aber wieder: „Notwendig erscheint es deshalb, die Wahrheitsmomente beider Auffassungen konstruktiv weiterzuführen.“ (Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 71). Skeptisch zu Vereinigungstheorien verhält sich Lienemann (vgl. Lienemann, Verbrechen, 260), der dann aber schon unverzichtbare Aspekte identifiziert (vgl. Lienemann, Verbrechen, 263).

283 Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 57.

284 Vgl. Honecker, Grundriss, 599: „Es kann in der Ethik also nur relative Begründungen der Rechtsstrafe als einer Übelzufügung geben. Eine absolut evidente sittliche Legitimation des Strafens gibt es nicht. Es kann nur ein Abwägen von Vorzügen und Nachteilen der unterschiedlichen Strafbegründungen geben.“

285 Vgl. Beintker, Schuld, 43.

286 Track, Art. Strafe V., 215.

287 Vgl. Schuck, Art. Strafe, 1757.

schiedlichen Allianzen zwischen Theologie und Strafbegründung aufzeigt, sei die theologische Unterstützung einer bestimmten Straftheorie unangemessen.²⁸⁸ Andere verweisen auf die theologischen Topoi von Kreuz und Gericht, um die Gesamtrelativierung menschlichen Strafens aus theologischer Perspektive anzuzeigen.²⁸⁹ Diese Topoi lassen vorsichtig werden bei jedem Strafansinnen anderen gegenüber:²⁹⁰ Wir als Menschen könnten und müssten nicht richten. Kreuz und Gericht verweisen hier einerseits auf die universale Macht der Sünde, die eine Unterscheidung von Sündern und Gerechten durch Menschen nicht erlaubt, aber auch auf den Horizont der Vergebung, der das Strafdenkmal sprengt.²⁹¹ Ziel und Aufgabe der Theologie ist demzufolge eine ‚Entmystifizierung‘ der Strafe in allen Bereichen.²⁹² Alle Begründungsversuche des Strafens seien permanent kritisch zu begleiten.²⁹³

Die Debatte um die Straftheorien in der evangelischen Theologie näher in ihrem Verlauf und ihren Argumentationsgängen aufzurollen, ist angesichts einschlägiger, ausführlicher Studien wie der von Reiner Anselm²⁹⁴ nicht mehr nötig. Vielmehr schließt sich die Frage an, ob die oben skizzierten neueren Straftheorien – in einem relativen Maß, angesichts der grundlegenden Skepsis jeder Straftheorie gegenüber – die Problempunkte, die spezifisch am Retributivismus gesehen werden, mildern oder sogar weitere ‚Wahrheitsmomente‘ heraufbefördern können, die in der Überzeugung, dass Vergeltung gerecht sei, liegen.

Die Problempunkte, die in der theologischen Debatte aufgeführt werden, decken sich zum Teil mit jenen Einwänden, die allgemein gegen die Vergeltungstheorie erhoben werden. Die evangelische Ethik hat sich damit an der intrinsisch orientierten Kritik beteiligt. So wurde die Kontextblindheit in der Behauptung eines freien Willens zur Straftat kritisiert,²⁹⁵ ebenso wie der unklare Umfang der

²⁸⁸ Vgl. Anselm, Jüngstes Gericht, 228: „Je stärker die konkreten Phänomene des Strafrechts wie vor allem des Strafvollzugs in den Blick genommen werden, desto schärfer nehmen die Beteiligten den Gegensatz zwischen christlicher Ethik und staatlicher Strafrechtspraxis wahr. Auf die Fragestellungen des kriminalpolitischen Schulenstreits hin expliziert, bedeutet das die Abkehr von allen Versuchen, eine bestimmte Theorie des Strafrechts theologisch zu legitimieren. Es gibt keine direkte Linie von der christlichen Ethik zu einer der beiden Strafrechtsschulen. Die nähere Beschäftigung mit den materialen Problemen des Strafrechts zeigt dies ganz deutlich.“

²⁸⁹ Vgl. z. B. Huber, Gerechtigkeit, 399.

²⁹⁰ Vgl. Berner, Nemesis, 29 f.; vgl. auch Körtner, Strafe, 105.

²⁹¹ Vgl. zu Vergebung und Versöhnung in diesem Feld insgesamt Koch, Strafe; Fischer, Schuld.

²⁹² Vgl. Reuter, Rechtsethik, 180.

²⁹³ Vgl. Berner, Nemesis, 34; Reuter, Rechtsethik, 174; ferner Anselm, Jüngstes Gericht, 228.

²⁹⁴ Anselm, Jüngstes Gericht.

²⁹⁵ Vgl. Berner, Nemesis, 20 f.; so auch Huber, Gerechtigkeit, 399; Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 13 f. Loos, Art. Strafe, 1758.

unbedingt zu vergeltenden Vergehen²⁹⁶ und die schwierige Umsetzbarkeit des Äquivalenzprinzips²⁹⁷. Auch die Grundprobleme des doppelten Übels²⁹⁸ und der metaphysischen Verankerung²⁹⁹ wurden von theologischer Seite formuliert.

Welche sind die Problempunkte, die aus theologischer Sicht *extrinsisch* gegen die Vergeltungstheorie vorgebracht wurden? Angesichts der Affirmationsgeschichte staatlichen Vergeltens durch Kirche und Theologie betreffen sie im Wesentlichen die *Unterscheidungen*, die auch zur Skepsis gegenüber Straftheorien insgesamt anleiten.

Zwischen göttlicher und irdischer Gerechtigkeit werde im Retributivismus nicht oder unzureichend unterschieden;³⁰⁰ Sünde und Schuld, Schuld im ethischen und im rechtlichen Sinn würden identifiziert.³⁰¹ Es sei eine Anmaßung, dass der Staat sittliche Ordnung wiederherstellen wolle.³⁰² Anders interpretiert: Es sei eine Überforderung des Strafrechts, wenn es den Anspruch erfüllen sollte, zerstörte Gerechtigkeit wiederherzustellen.³⁰³ Der Anspruch, eine göttliche Ordnung zu restituieren, führe nur zu einer „Neigung zu rigoroser Strafbereitschaft“ und lasse den Gedanken der Rehabilitation des Straftäters stark zurücktreten.³⁰⁴

Demgegenüber gelte es, an die kantische Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität, zwischen Moral und Recht zu erinnern.³⁰⁵ Dass Strafe keine letzte Rechtfertigung habe,³⁰⁶ was wie oben dargestellt gegen jede Straftheorie vorzubringen ist, wird gegenüber dem Retributivismus mit besonderer Emphase angeführt.

296 Vgl. Berner, *Nemesis*, 20 f.; Huber, *Gerechtigkeit*, 398 f.

297 Vgl. Berner, *Nemesis*, 21.

298 Vgl. Huber, *Gerechtigkeit*, 399.

299 Vgl. dazu bereits oben zu Beginn dieses Abschnittes.

300 Vgl. Huber, *Gerechtigkeit*, 399; Beintker, *Schuld*, 55 f.

301 Vgl. Huber, *Gerechtigkeit*, 408; vgl. für diese mangelnde Unterscheidung im protestantischen Staatsverständnis von Kaiserreich und Bundesrepublik insgesamt Anselm, *Jüngstes Gericht*, 228 f.

302 Vgl. Beintker, *Schuld*, 56; Reuter, *Rechtsethik*, 168 f.; ferner Fischer, *Schuld*, 201. Wobei auch der Anspruch, die Täterin ‚bessern‘ zu wollen, wie es die Resozialisierung als Strafzweck nahelegt, ebenfalls als Anmaßung gesehen werden kann – so schon Gustav von Rohden (vgl. Anselm, *Jüngstes Gericht*, 97).

303 Vgl. Beintker, *Schuld*, 55.

304 Vgl. Körtner, *Strafe*, 107.

305 Vgl. Körtner, *Strafe*, 107; wobei Körtner zurecht daran erinnert, dass Kant der absoluten Straftheorie zugeordnet wird. Vgl. ausführlich dazu Lienemann, *Verbrechen*, 244–246.263, Anm. 65 – allerdings ohne direkten Bezug auf den Retributivismus. Das Problem, Moral und Recht zu vermischen, sieht Lienemann auch beim Täter-Opfer-Ausgleich (vgl. Lienemann, *Verbrechen*, 263, Anm. 65).

306 Vgl. Berner, *Nemesis*, 22.

Zwischen Sünde vor Gott und rechtlicher Schuld,³⁰⁷ zwischen *usus theologicus* und *usus politicus legis*, zwischen den beiden Reichen oder Regimenten im lutherischen Sinn müsse deutlich unterschieden werden.³⁰⁸ Es bedürfe einer „permanenten Entmythologisierung“³⁰⁹ des Strafrechts; einer Entmythologisierung des Täters und der Trennung von Täterin und Tat³¹⁰. Das Ende des Straf- und des Sühnemythos³¹¹ im Kreuz Jesu Christi sei kritisch gegen den Vergeltungsanspruch menschlichen Strafens zu stellen.³¹² Da Sühne dadurch aufgehoben sei und erst vor Gott im jüngsten Gericht ihren Platz habe, sei gegenüber jeder Sühnetheorie in Bezug auf das Strafrecht zu warnen.³¹³ Die Rechtfertigungslehre widerspreche dem Anspruch, durch den Staat vergelten zu wollen.³¹⁴ Zusammenfassend: „Wenn menschliche Strafe nicht die Restitution erlangen und damit auch nicht von der Schuld befreien kann, wie es der Sühne eigen ist, dann gilt: Sühne ist allein Gottes Handeln, dem staatlichen Strafvollzug ‚kontradiktorisch entgegengesetzt‘“³¹⁵. Explizit gegen die Vergeltungstheorie formuliert Track im entsprechenden Artikel der Theologischen Realenzyklopädie:

Die Einsicht in die Differenz zwischen Gottes Urteil und menschlichem Urteil, die Rede vom Versöhnungshandeln Gottes, das alles Vergelten, Strafen und Sühnen ein für allemal in

307 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 69; Anselm, Jüngstes Gericht, 227; Track, Art. Strafe (Th), 2401 zu Begrenzung des Strafrechts: „Differenzierung zwischen strafrechtlicher und moralischer Schuld“.

308 Vgl. Track, Art. Strafe V., 209.

309 Berner, Nemesis, 28.

310 Vgl. Anselm, Strafen, 254; Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 58 f. 80 f.

311 Vgl. Track, Art. Strafe V., 213.

312 Ähnlich haben schon Schleiermacher und Barth gegen die Todesstrafe argumentiert: „Weil Christus ein für alle Mal stellvertretend den Tod des Sünders auf sich genommen hat, gibt es nach dieser Argumentationslinie prinzipiell keinen Rechtfertigungsgrund mehr für die Todesstrafe.“ (Körtner, Strafe, 108).

313 Vgl. Reuter, Rechtsethik, 173–177; Huber, Gerechtigkeit, 408. Vgl. auch Koch, Strafe, 110–121, der auf die Differenz zwischen theologischer und juristischer Perspektive abhebt. Einen Versuch aufgrund eines genauer qualifizierten biblischen Sühne-Verständnisses macht Fischer, Schuld, 199–204. Gegen Strafe als Sühne unter Verweis auf den Sühnetod Christi richteten sich wiederum schon Schleiermacher und Barth, vgl. Anselm, Strafen, 252 f.; Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 68.

314 Vgl. Huber, Gerechtigkeit, 408 f.; Körtner, Strafe, 114: „Aus der biblischen Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade und der Rede von Gott, der die Welt in Jesus Christus, seinem Leben und Sterben mit sich selbst versöhnt hat, ist aber auch zu folgern, dass Strafe als solche keine Versöhnung stiftet und keine letzte Gerechtigkeit in der Welt schaffen kann“. Vgl. auch Körtner, Strafe, 117.

315 Anselm, Jüngstes Gericht, 175, das innere Zitat stammt von Carl Heinz Ratschow.

Christus an ein Ende gebracht hat, ist die Kritik aller vornehmlich an der Vergeltung orientierten Straftheorien.³¹⁶

Statt das Recht derart mit sittlichem und (quasi-)religiösem Anspruch zu überfrachten, sei ein theologisches *Rechtsverständnis* anzubringen, das „Recht als Wiederherstellung des sozialen Friedens“ auffasst und erst von dort aus Strafe deutet.³¹⁷ Denn nach modernem Verständnis bestehe der Zweck des Staates nicht in der Verwirklichung einer metaphysischen Weltordnung, sondern in der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens und der Herstellung relativen Rechtsfriedens – genau das sei der entscheidende Einwand gegen die absolute Straftheorie.³¹⁸

3.3.2 Ertrag: Strafrecht in Spannungen

Von diesem Überblick über zeitgenössische Positionen der evangelischen Theologie zu Straftheorien – und besonders zur Vergeltungstheorie – kann nun auch eine Besinnung über die Rolle der Theologie gegenüber der Vergeltungstheorie der Strafe entwickelt werden, die über die Feststellung hinausgeht, dass der Retributivismus zur Zeit wenig Unterstützung von theologischer Seite aus erhält und dass auch neue Varianten des Retributivismus gegen diese grundlegende Reserve wohl wenig werden ausrichten können. Die herausgearbeiteten Punkte erlauben, eine Ausgangsbasis für die theologische Kommentierung der neuen Straftheorien zu entwickeln.

Zuerst ist erneut hervorzuheben: Eine direkte Linie von der evangelischen Theologie führt zu keiner Straftheorie.³¹⁹ Das zeigt die historische Wechselhaftigkeit der affirmierenden oder ablehnenden Haltung der Theologie, ist aber auch dadurch bedingt, dass jede Straftheorie eigene Probleme mit sich führt, die die zeitgenössische Theologie bisher noch von keiner Straftheorie im Besonderen haben überzeugen können. Die Neigung zur Resozialisierungstheorie, wie sie sich in der genannten EKD-Denkschrift ausdrückt, ist ebenfalls bereits problematisiert

316 Track, Art. Strafe V., 216 über Huber; Track, Art. Strafe V., 213 über Reuter.

317 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 60. Recht diene Lebensschutz und Gerechtigkeit, wie später präzisiert wird (vgl. Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 76 f.). Ein Zugang zur Strafe über ein konstruktives, relatives Rechtsverständnis ist auch das primäre Anliegen von Huber (Huber, Rechtsethik, 179) und Reuter (Reuter, Rechtsethik, 177 f.).

318 Vgl. Körtner, Strafe, 107. Vgl. auch Track, Art. Strafe V., 215.

319 Vgl. Anselm, Jüngstes Gericht, 228.

worden.³²⁰ Schließlich verbietet es sich gerade von der Auseinandersetzung der Theologie mit der Vergeltungstheorie her, identifizierende oder allzu enge Verbindungen zwischen Theologie und Strafstheorie zu ziehen. Die Rolle der Theologie kann also nicht die sein, einer Theorie, die die Existenz staatlichen Strafs begründen und rechtfertigen will, die christlichen Weihen zu geben. Sie kann aber wohl auf die Probleme hinweisen, die bereits zuvor in der Strafdebatte – und speziell zur Vergeltungstheorie – erkannt worden sind und sie gegenüber neuen Varianten des Retributivismus reformulieren. Sie kann aus ihren eigenen Deutungskategorien heraus auf Stärken und Gefahren aufmerksam machen. Sie kann die Strafstheorien mit diesen ihren Deutungskategorien beleuchten. Und sie kann für sich selbst Wahrheitsmomente in der veränderten Argumentation entdecken.

Das alles soll im Folgenden geschehen. Mein Standpunkt ist dabei ein evangelisch-theologischer. Trotz der Konsenspunkte, die ausgemacht wurde, wird aber im Folgenden nicht der Anspruch verfolgt, für das Fach als Ganzes zu sprechen.

Die inhaltliche Ausgangsbasis, die aus dem Überblick der theologischen Stimmen und den dort weithin anerkannten Punkten erhoben werden kann, lässt sich wie folgt formulieren:

- 1) Gegenüber jeder Strafstheorie ist darauf zu achten, dass *keine Sakralisierung* menschlichen Strafs mit Legitimitätsansprüchen, die über die Sphäre des menschlichen Rechts hinausreichen, geschieht. Speziell gegenüber dem Retributivismus ist damit auf die Unterscheidung zwischen *menschlichem* und *göttlichem Vergelten* zu achten.
- 2) Strafe sollte nicht isoliert, sondern von einem *konstruktiven Rechtsverständnis* aus verstanden und begründet werden. Theologisch ist allein der Sinn des Rechts unmittelbar zugänglich, der Sinn der Strafe nur mittelbar, nämlich über diesen dann formulierten Sinn des Rechts.
- 3) Der evangelisch-theologische Blick auf das Strafrecht sieht es in Spannungen gestellt: in die Spannung zwischen *Person und Werk*, zwischen *Recht und Moral*, zwischen *Recht und Gerechtigkeit* bzw. zwischen *irdischer und göttlicher Gerechtigkeit*. Diese Spannungen sollten nicht aufgelöst werden. Vielmehr kann es gerade als Aufgabe evangelischer Theologie verstanden werden, diese Spannungen aufrechtzuerhalten.

Diese Gesichtspunkte sollen noch kurz erläutert werden. Vor allem sind die Spannungen, die sich aus der Sichtung der theologischen Zugänge ergeben haben, in

³²⁰ Vgl. Anselm, Strafen, 253 f. Hier geht es um Punkte, die oben (3.2.2) bereits angesprochen wurden. Kern des Problems ist, dass auch die Resozialisierung die Grenzen des Rechts zu überschreiten droht, wenn sie anhebt, „durch die Ausübung von *äußerem* Zwang die Veränderung *innerer* Einstellungen zu erreichen“ (Anselm, Strafen, 254; Herv. i. O.).

ihrem Spannungscharakter herauszuarbeiten. Inwiefern können diese als Quintessenz aus den theologischen Beiträgen zum Strafrecht benannt werden und wie ist es zu verstehen, dass sie nicht aufgelöst werden sollten?

Ad 1): Ein besonders sensibler Punkt, der sich aus der langen Affirmationsgeschichte christlicher Theologie dem Retributivismus gegenüber herausgebildet hat, betrifft zunächst das Verhältnis zwischen *menschlicher und göttlicher Vergeltung* und der mit dieser Vergeltung beanspruchten Gerechtigkeit. Schließlich war es gerade die Identifikation von göttlichem und menschlichem Vergelten, zwischen dem göttlichen Richter und seinem irdischen Stellvertreter, die im Rückblick besonders problematisch erscheint. Gegen diese Sakralisierung des Strafrechts richtet sich das Entmythologisierungsstreben theologischer Stimmen verschiedener Provenienz in permanenter, kritischer Begleitung des Strafrechts. Aus heutiger theologischer Sicht ist die inne liegende Gefahr des Retributivismus, auf eine absolute Größe zu rekurrieren, die Vergeltung legitimieren und erforderlich machen soll. So kann durchaus als Befund des aktuellen Standes in der evangelischen Theologie festgehalten werden: Jegliche „substantielle Verbindung von göttlicher und weltlicher S[trafe]“³²¹ muss vermieden werden.

Ad 2): Wenn hier das Vergelten Gottes und der Menschen deutlich unterschieden und eine direkte ‚substantielle Verbindung‘ vom einen zum anderen ausgeschlossen wird, so gilt das nicht unbedingt auch vom Rechtshandeln Gottes und der Menschen. Über eine konstruktive Aufgabenbestimmung des Rechts wird es möglich, beides ins Verhältnis zu setzen. Von hier aus kann sich dann auch der Sinn staatlichen Strafens erschließen, aber eben nicht direkt von einem Vergelten Gottes aus.

Ad 3): Während es zwischen menschlicher und göttlicher Vergeltung deutlich bei einer Unterscheidung bleibt, stehen andere Begriffe, die einen evangelisch-theologischen Zugang zum Recht betreffen, miteinander in einem Spannungsverhältnis. Das gilt etwa für die Spannung von *Person und Werk*, die für den Umgang mit Verfehlungen, Sünde und Schuld aus evangelisch-theologischer Sicht besondere Relevanz gewinnt.³²² Für die Reformation lag alle befreiende Kraft des christlichen Glaubens darin, dass die Person vor Gott nicht mit ihren vermeintlich guten oder schlechten Taten in eins fällt. Was ein Mensch an moralischen Verdiensten geleistet hat, berechtigt nicht zu Ansprüchen auf Gottes Gunst. Was ein Mensch verschuldet hat, bedeutet nicht die Verwerfung der ganzen Person vor Gott. Schuld ist nicht das gleiche wie Sünde und Sünde nicht das

³²¹ Maaser, Art. Strafe, 1507.

³²² Vgl. Maaser (Maaser, Art. Strafe, 1506), der das als Konsens ausmacht, der sich im Nachgang der EKD-Denkschrift *Strafe – Tor zur Versöhnung?* theologisch abzeichnet.

gleiche wie Schuld. In diese Richtung wurde die Unterscheidung zwischen Person und Werk gegenüber jeder Straftheorie, aber besonders auch gegen den Retributivismus vorgebracht. In umgekehrter Richtung wurde dabei der Grundgedanke der Verantwortung der Person für ihr Werk *coram mundo* nicht infrage gestellt, vielmehr auch als Wahrheitsmoment des Retributivismus – im Sinn der Behandlung als mündiges Subjekt, nicht als Therapieobjekt – wertgeschätzt.

Auf einer abstrakteren Ebene hängt damit das Verhältnis von *Recht und Moral* bzw. dann auch spezifischer zwischen *Recht und christlichem Ethos* zusammen. Die Auseinandersetzung darum hat sich in der Theologie- und Kirchengeschichte zwischen einer Verhältnisbestimmung starker Nähe und einer Verhältnisbestimmung starker Ferne bewegt. Während ‚schwärmerisch‘-enthusiastische Kreise schon immer beide Größen ineinander liegen sahen, drängten pragmatische Kräfte – wie Reiner Anselm formuliert – auf eine funktionale Differenzierung.³²³ Auch die Auseinandersetzung um die Zwei-Reiche-Lehre und die Königsherrschaft Christi ist hier aufgerufen: Während das Luthertum für die Unterscheidung eintrat – was zu manchen Zeiten bis zu einer Trennung geraten konnte –, brachte Karl Barth aus der reformierten Tradition heraus die bleibende Beziehung beider Größen zur Geltung. Der Kommunitarismus inspirierte eine Vertiefung dessen.³²⁴ In diesem Verhältnis ist eine bleibende Spannung zu verzeichnen, die sich zwischen den – nach allgemeinem Konsens ausschließbaren – Extrempolen einer Identifikation und einer Trennung bewegt.

Damit – mit dem Verhältnis von Recht und Ethos – hängt eng das Verhältnis zwischen *irdischer und göttlicher Gerechtigkeit* zusammen. Dieses lässt sich auch als das Verhältnis zwischen irdischer und *eschatologischer* Gerechtigkeit fassen. Es ist ja die Überblendung des Jüngsten Gerichts mit den irdischen Gerichtshöfen, die zu weiten Teilen im Hintergrund der theologischen Kritik am Retributivismus steht. Im christlichen Glauben liegt die Hoffnung auf eine umfassend versöhnte Welt und ganzheitlichen Frieden bewahrt. Die Heilung aller Verletzungen, aber auch die letztgültige Klärung aller Konflikte erhoffen sich Christen nicht von einem jetztzeitlichem, sondern einem eschatologischen Offenbarungs- und Zurechtbrin-

323 Vgl. Anselm, Jüngstes Gericht, 17. Ellul sprach auch von einem ‚spiritualistischen Irrweg‘ beim Versuch, einen Zugang zum Recht über den dritten Glaubensartikel zu gewinnen (vgl. Anselm, Jüngstes Gericht, 26). Das Problem spiegelt sich auch wider bei der Rezeption der beiden Strafrechtsschulen in der Theologie am Beginn des 20. Jh., vgl. Anselm, Jüngstes Gericht, 50.

324 Vgl. Zehner, Forum; Hofheinz, Wahrnehmen; material an der Friedensethik durchgeführt und gut erkennbar in Hofheinz, Friedenstiften.

gungsprozess. Die Gerechtigkeit Gottes kann sich dabei als eine jede menschliche Gerechtigkeitsvorstellung sprengende und überbietende erweisen, wie die Reich-Gottes-Gleichnisse in der Verkündigung Jesu oft irritierend deutlich machen. Gerechtigkeit ist aus christlicher Sicht „letztlich ein eschatologischer Begriff“³²⁵, der seinen Ort vor allem in der Erwartung kommenden Heils hat. „Als solcher ist er allumfassend und beinhaltet geradezu eine kosmische Dimension.“³²⁶

Aus dieser Hoffnung auf eine letzte Gerechtigkeit ergeben sich Rückwirkungen auf die theologische Wahrnehmung des Rechts, sodass theologische Beiträge zu Straftheorien auf die eschatologische Dimension zu sprechen kommen.³²⁷ Einerseits *relativiert* das Verständnis der Gerechtigkeit als eschatologischer Größe die Möglichkeiten irdischen Rechts. Es wäre eine Überforderung der rechtlichen Strafe, von ihr eine Wiederherstellung der zerstörten Gerechtigkeit zu erhoffen.³²⁸ Denn „Menschen können die Gerechtigkeit, die sie ersehnen, gar nicht herstellen.“³²⁹ Diese erhoffte Gerechtigkeit in ihrem umfassenden Charakter durch das Recht und die rechtliche Strafe herbeiführen zu wollen, wäre anmaßend³³⁰ oder eben – im Sinn des oben Gesagten – moralisierend³³¹. Die Spannungslage von „eschatologischer Hoffnung und ethischer Aufgabe, von Verheißung Gottes und Verantwortung des Menschen“³³² wäre einseitig aufgelöst. Strafe kann keine Versöhnung stiften und keine letzte Gerechtigkeit in der Welt schaffen.³³³

Andererseits *prägt und orientiert* diese Vorstellung eschatischer Gerechtigkeit, wie irdisches Recht zu gestalten ist.³³⁴ Die eschatologische Hoffnung hat kritischen Effekt auf die Gegenwart. Recht soll im Richtungssinn des ‚Schalom‘ stehen,

325 Gräb-Schmidt, Gerechtigkeit, 125. Vgl. auch Huber, Gerechtigkeit, 200–219.

326 Gräb-Schmidt, Gerechtigkeit, 125.

327 Vgl. Körtner, Strafe, 118; Huber, Gerechtigkeit, 399; Berner, Nemesis, 5; Anselm, Jüngstes Gericht (vgl. schon den Titel) sowie die Hinweise im Folgenden.

328 Vgl. Beintker, Schuld, 55.

329 Beintker, Schuld, 56.

330 Vgl. Beintker, Schuld, 56.

331 So in Bezug auf die verwandte Debatte um gerechten Krieg / gerechten Frieden Honecker, Gerechter Friede, 267.

332 Honecker, Gerechter Friede, 267.

333 Vgl. Körtner, Strafe, 114.

334 Die Vorstellung einer erst eschatisch zu erreichenden umfassenden Gerechtigkeit, die gleichwohl die Lebensführung im Hier und Jetzt prägt und orientiert, spiegelt sich auch wieder in Vorstellung vom Staat als vollendeter sittlicher Gemeinschaft bei Hegel und Rothe (vgl. dazu Anselm, Jüngstes Gericht, 56).

der sich erst eschatologisch durchsetzen wird.³³⁵ Auch das Recht ist Teil des Lebens „im eschatologischen Horizont des Reiches Gottes“³³⁶.

Elisabeth Gräb-Schmidt geht soweit, irdische Gerechtigkeit sogar prinzipiell *angewiesen* auf den eschatologischen Horizont zu verstehen. Es ist eine „Voraussetzungsbedingung“ des Gerechtigkeitsbegriffs, einen Horizont in Anspruch nehmen zu müssen.³³⁷ Diese Angewiesenheit des Gerechtigkeitsbegriffs auf eine Horizontbestimmung erweise sich nach Verlust metaphysischer und substanzontologischer Voraussetzungen deutlich. Ihre These ist, „dass ein theologischer Begriff der Gerechtigkeit oder die theologische Dimension des Gerechtigkeitsbegriffs dazu dienen kann, solche entschwundenen Begründungsmöglichkeiten als Horizontbestimmungen zu gewährleisten.“³³⁸ Nur von diesem Horizont her erhalte Gerechtigkeit allererst Orientierungskraft für das menschliche Leben und Handeln. Gerechtigkeit setze selbst eine Ordnung voraus, an der die Verhältnisbestimmungen der Einzelnen zueinander und zum Ganzen gemessen werden können.³³⁹ Gerechtigkeit ist insofern eine Größe, die eine Selbstunterscheidung in sich trägt: den Begriff und den Horizont, auf den sie rekurriert. Das entspricht dem Verhältnis zwischen irdischer und eschatologischer Gerechtigkeit, ohne dass die jeweiligen Relata der beiden Relationen untereinander gleichgesetzt werden müssen. Ulrich H.J. Körtner tut das allerdings, und zwar mit direktem Bezug auf absolute Straftheorien:

Es bleibt ein Wahrheitsmoment absoluter Straftheorien, dass alle Versuche, innerweltliche Gerechtigkeit zu schaffen, gewissermaßen in der Luft hängen, wenn sie nicht vor einem transzendentalen Horizont gesehen werden. Es ist dies nach biblischem Zeugnis und christlicher Überzeugung der eschatologische Horizont des Reiches Gottes.³⁴⁰

In analoger Weise lässt sich auch allgemein rechtsphilosophisch zwischen *Recht und Gerechtigkeit* unterscheiden. Beide Größen sind nicht deckungsgleich. Nicht jeder Rechtsverstoß ist ungerecht (z. B. Falschparken, sofern andere nicht in ihrer Freiheit beschnitten werden); nicht jede Ungerechtigkeit ist ein Rechtsverstoß (z. B. die Bevorzugung eines Kindes durch die Eltern gegenüber den Geschwistern).³⁴¹ Dennoch bleibt beides aufeinander bezogen. Selbst der Rechtspositivismus, der beides stark trennt, kann Gebote der Gerechtigkeit für das Recht anerkennen,

³³⁵ Vgl. Dabrock, Gerechtigkeit, 75.

³³⁶ Körtner, Strafe, 118. Vgl. zur Relativierung und Orientierung durch und auf eschatologische Gerechtigkeit auch Huber, Gerechtigkeit, 200–219.

³³⁷ Vgl. Gräb-Schmidt, Gerechtigkeit, 131.

³³⁸ Gräb-Schmidt, Gerechtigkeit, 127.

³³⁹ Vgl. Gräb-Schmidt, Gerechtigkeit, 131.

³⁴⁰ Körtner, Strafe, 118.

³⁴¹ Vgl. Tschentscher, Art. Gerechtigkeit (J), 730 f.

sofern sie nämlich durch die „Autorisierungsmechanismen der Rechtsordnung selbst“³⁴² Geltung erlangt haben. Andere nehmen mit Gustav Radbruch an, dass Recht seinen Rechtscharakter einbüßt, wenn es sich zu weit von der Gerechtigkeit entfernt, sodass es ‚unerträglich‘ wird oder indem die Gleichheit als Kern der Gerechtigkeit ‚verleugnet‘ wird.³⁴³ An diesen Punkten wird die bleibende Bezogenheit des Rechts auf die Gerechtigkeit eingefordert. Das Recht ist auf die Gerechtigkeit hingeordnet und soll ihr dienen, erreicht diese aber nie ganz, verfehlt sie manchmal sogar vollständig. So bleibt die Gerechtigkeit kritischer Maßstab und Orientierung für das Recht, das aber – wie dargelegt – nicht mit der Herstellung letzter Gerechtigkeit überfrachtet werden darf.

Wie gerade an der basalen Verhältnisbestimmung zwischen Gerechtigkeit und Recht bzw. irdischer und eschatischer Gerechtigkeit deutlich wird, hat man es hier mit „grundlegenden Spannungen im christlichen Strafverständnis“³⁴⁴ zu tun. Die Emphase der zeitgenössischen evangelischen Theologie liegt gegenüber dem Retributivismus vor allem auf der Warnung, beide Pole in eins fallen zu lassen und so das Spannungsverhältnis aufzuheben. Die Spannung könnte aber auch auf problematische Weise gelöst werden, wenn die Beziehung zwischen beiden Polen im Ganzen gekappt wird, sodass gar keine Spannung mehr entsteht. Dann bliebe in der Tat theologisch nur der Weg in eine rigorose Trennung – nicht mehr nur Unterscheidung – von Recht und Gerechtigkeit, Recht und Moral oder Weltlichem und Christlichem insgesamt. Eine theologische Begleitung und Kritik der Rechts- und Straftheorie wäre letztlich unmöglich.

Mit einem breiten Konsens im Hintergrund konnten im Vorangegangenen nun diejenigen Spannungen identifiziert werden, die im Folgenden eine belastbare Basis für die Evaluierung der neueren Straftheorien – abseits von Argumenten der intrinsischen Kritik – darstellen.

3.4 Verortung der neuen retributiven Theorien in den genannten Spannungen

Zu Beginn einer solchen Evaluierung sei noch einmal daran erinnert, worin die entscheidende Veränderung liegt, die mit den neueren Straftheorien – vor allem, wenn sie als Unterstützung für den Retributivismus eingeführt werden – einhergeht. Denn auch die ältere Auseinandersetzung der evangelischen Theologie mit

³⁴² Tschentscher, Art. Gerechtigkeit (J), 730.

³⁴³ Vgl. Tschentscher, Art. Gerechtigkeit (J), 730 f.

³⁴⁴ Track, Art. Strafe V., 214. Track hebt dann besonders die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem sowie zwischen Sünde und Schuld hervor.

dem Strafrecht hatte es mit Entwicklungen zu tun, die in Teilen besonders an die opferorientierte Theorie und die expressiv-kommunikativen Theorien erinnern, z. B. in Bezug auf den Täter-Opfer-Ausgleich. Auch dort ging es um die Rückgabe eines ‚gestohlenen Konflikts‘ und um die Beziehung zwischen Opfer und Täterin. Es ging auch bereits um die symbolische Ebene der Strafe und konfessorische und rituelle Aspekte.³⁴⁵ Allerdings war etwa der Täter-Opfer-Ausgleich als ‚dritte Spur‘ neben der Freiheits- und Geldstrafe gedacht.³⁴⁶ Die Straftheorien, wie sie oben referiert wurden, möchten das konventionelle Strafverfahren nun nicht aufbrechen – obwohl sie auch Vorschläge in diese Richtung formulieren können –, sondern doch in erster Linie eine Theorie anbieten, die die Notwendigkeit des bestehenden Strafverfahrens begründet. Damit geht es auch nicht mehr nur um leichte und mittelschwere Delikte, sondern auch um schwere Verbrechen, die ursprünglich nicht im Bereich des Täter-Opfer-Ausgleichs liegen.³⁴⁷ Staatliches Strafen insgesamt soll in seiner Notwendigkeit und als Vergeltung für alle Straftatbestände begründet werden, und zu diesem Ziel werden die entsprechenden Argumente eingesetzt. Das hat auch Auswirkungen auf die Verortung im Spektrum innerhalb der genannten Spannungen im Folgenden: Diese Verortung wird eingedenk der Geschichte, die die Theologie speziell mit dem Retributivismus als Straftheorie hinter sich hat, vorsichtiger ausfallen und die Spannungen eher wieder verstärken als die Zusammenführung ihrer Pole zu suchen.

Eine *opferorientierte Theorie* kann nun im Licht der oben aufgemachten Spannungen so interpretiert werden, dass sie auf die Lücke zwischen *Recht* und *Gerechtigkeit* aufmerksam macht. Offensichtlich empfinden es viele Betroffene so, dass die Möglichkeiten des Rechts dem Umstand ihres Verletztseins nicht gerecht werden. Das ist in den Strukturen des Prozessverfahrens angelegt: bewusst wird der gesamte Vorfall auf das strafrechtlich Relevante reduziert, um festzustellen, ob eine Tat im strafrechtlichen Sinn begangen wurde und wenn ja, wie hoch das Strafmaß anzusetzen ist. Dabei bleibt vieles ausgeblendet: die psychosoziale und moralische Dimension jenseits dessen, was durch das Strafrecht erfasst werden kann; die empfundene Schädigung, die auch dann weiter empfunden wird, wenn das Strafverfahren mit einem Freispruch enden sollte; die Frage, ob die Gesetzgebung genug oder zu viel, die richtigen oder falschen Bereiche zwischenmenschlicher Schädigung erfasst. Das Strafverfahren selbst kann als Teil der Judikative die Gesetzgebung nicht ändern; darin liegt genau der Sinn der Gewaltenteilung. Allenfalls

³⁴⁵ Vgl. Zehner, Forum, 66.71 f. Auch in der Kritik wird sich im Folgenden einiges wiederholen, so die angemahnte Unterscheidung von Moral und Recht und die Warnung vor einer „Verletzten-euphorie“ (vgl. Zehner, Forum, 68).

³⁴⁶ Vgl. Zehner, Forum, 64.

³⁴⁷ Vgl. Zehner, Forum, 67.

bestehen Spielräume in der Entwicklung der Rechtsauslegung und Rechtsfindung. Darüber hinaus wird es immer wieder nötig, Gesetze dem veränderten Rechtsempfinden der Gesellschaft anzupassen. In Fragen des Sexualstrafrechts ließ sich das in den letzten Jahrzehnten gut verfolgen, z. B. beim sogenannten Kuppelparagrafen, bei Homosexualität oder Vergewaltigung in der Ehe. Umgekehrt hinkt die Gesetzgebung den aktuellen Entwicklungen, z. B. im technischen Bereich, zwangsläufig hinterher. So ist es gut möglich, dass eine tatsächlich ungerechte Tat durch die aktuell geltende Gesetzgebung nicht erfasst – oder: *noch* nicht erfasst – wird.

Aber auch abgesehen davon unterliegen die Möglichkeiten des Strafrechts prinzipiellen Grenzen: Der erlebte Vorfall hat Dimensionen, die nicht vom Recht als Institution erfasst werden können, soll die funktionale Differenzierung der Gesellschaft sinnvoll bleiben. Der sensible Punkt, um den es in der Auseinandersetzung mit Theorien aus Opferperspektive in der Austarierung von Recht und Gerechtigkeit geht, ist die Markierung ebendieser Grenze – ob das Recht nicht doch etwas mehr auf diese ausgeblendeten Aspekte eingehen kann als gedacht. Versteht man opferorientierte Ansätze so, dass sie auf die Lücke zwischen Recht und Gerechtigkeit hinweisen und darauf drängen, dass sich das Recht an der Gerechtigkeit orientiert und sich immer wieder daraufhin anpasst, dann ist ihnen darin rechtzugeben. Allerdings wird von der Seite theologischer Ethik darauf aufmerksam zu machen sein, dass die Spannung zwischen Recht und Gerechtigkeit zugleich die Relativierung der Möglichkeiten des Rechts beinhaltet. Heilung in psychischer und physischer Hinsicht, volle Transparenz und Wahrheit und eine Evidenz über das Geschehene bei allen Beteiligten sind in christlicher Perspektive von der eschatologischen Gerechtigkeit zu erhoffen, im Recht aber nur ansatzweise verwirklichtbar.³⁴⁸

Ähnliches gilt für *expressiv-kommunikative* Theorien. Aus theologischer Sicht lassen sich hier andere Aspekte der eschatologisch erhofften Gerechtigkeit wiedererkennen. Bei den opferorientierten Ansätzen ging es um die Würdigung der Opfer und die Wiederherstellung ihres Status, die Anerkennung ihres intrinsischen Wertes und ihrer Würde. Bei den expressiv-kommunikativen scheint es in

³⁴⁸ Auch eine Position wie Zehners, die generell für eine größere Nähe zwischen Kirche und Staat, Recht und Moral auch im Bereich des Strafrechts optiert, weist darauf hin, dass in der Auseinandersetzung damit auch deutlich werde, was nur Kirche zu leisten vermag, z. B. „adäquate Mittel: unabhängige Seelsorger einer gesellschaftlichen Institution und deren Verschwiegenheit, Präsenz des Vermittlers im sozialen Nahraum, Einübung der Versöhnungsbereitschaft im Unterricht, Gemeinschaft und vielfältigen Symbolhandlungen (wie z. B. dem Abendmahl), die langfristig – und nicht nur fixiert auf ein Ausgleichsgespräch – einen Versöhnungsprozeß ermöglichen“ (Zehner, Forum, 73 f., Herv. fallengelassen). In Bezug auf das ‚Ausgleichsgespräch‘ hat Zehner den Täter-Opfer-Ausgleich vor Augen. Damit werden auch die Grenzen des Rechts deutlich (vgl. Zehner, Forum, 74.170).

erster Linie um die *Offenbarungsfunktion* des Jüngsten Gerichts zu gehen, fragt man aus theologischer Sicht danach, wonach expressiv-kommunikative Theorien streben und worauf sie hinweisen wollen. In christlicher Vorstellung führt das eschatologische Gericht Gottes zu voller Transparenz über das Gewesene, offenbart die Wahrheit darüber, was eigentlich gewesen ist, und macht dies universal evident, für alle Beteiligten wie für alle Außenstehenden. Gott als Richter kommuniziert seine Maßstäbe und Normen; er offenbart, wie es war und wie es hätte sein sollen. Das ergeht auch als persönliche Botschaft an die Einzelnen.

Der Eindruck, dass expressiv-kommunikative Theorien nach etwas streben, was sich christlich in der Offenbarungsfunktion des eschatologischen Gerichtsgedankens artikuliert, verstärkt sich, führt man sich Formulierungen vor Augen, die z. B. Jean Hampton in ihrem grundlegenden Beitrag für die expressiv-kommunikativen Theorien retributiver Ausrichtung verwendet: Die Retribution offenbare („reveals“) den gleichen intrinsischen Wert aller Menschen – Hampton argumentiert hier vor Kantianischem Hintergrund –, wobei diese Gleichheit im Wert bereits bestehe, sie müsse nur noch durch die Strafe evident werden: „punishment doesn’t establish this equality: it reveals it.“³⁴⁹ Das Augenscheinliche, die Evidenz müsse verändert, ja die bisherige Evidenz zunichtegemacht werden („nullify“): Es ist eben nicht so, dass der Wert des Opfers geringer ist als der des Täters.³⁵⁰ Dass dies offenbar wird, ist bei Hampton das Ziel der Vergeltung. Dazu reiche es eben nicht, der scheinbaren Evidenz zu widersprechen,³⁵¹ sondern es scheint ein Akt der Annihilation, der sich mit Strafe verbindet, der für Hampton notwendig ist. So werde aller Welt der Nachweis („proof“) über die Wahrheit erbracht, so, wie Kopernikus zeigte, dass die Sonne nicht um die Erde kreise.³⁵² Es geht Hampton also um die Offenlegung einer echten, aber nicht immer evidenten Wahrheit, in diesem Fall des gleichen Wertes aller Menschen. Diese Vorstellung und ihr sprachlicher Ausdruck finden im Offenbarungsmoment des Jüngsten Gerichts durchaus Resonanz.

Wiederum: dass sich Menschen nach einer solchen Offenlegung ausstrecken, ist aus theologischer Sicht nur zu gut zu verstehen. Dass auch das Recht sich an diesem Aspekt orientieren soll, lässt sich grundsätzlich unterstützen. Wiederum ist nach den Grenzen zu fragen. Die Vorstellung vom Jüngsten Gericht hat eine Rückseite, nämlich die, dass in diesem Topos eben nur Gott der Richter ist und das Recht hat, Geschichte letztgültig zu deuten und Menschen und Geschehnisse umfassend zu bewerten, und dass eben nur das jüngste Gericht volle Evidenz bei allen

³⁴⁹ Hampton, *Expressive Theory*, 13.

³⁵⁰ Vgl. Hampton, *Expressive Theory*, 16.

³⁵¹ Vgl. Hampton, *Expressive Theory*, 16.

³⁵² Vgl. Hampton, *Expressive Theory*, 18.

Beteiligten auszulösen vermag. Von hier aus ist das menschliche Tadeln und Aussprechen von Unwert-Urteilen zu relativieren. Auch jenseits des klassischen Retributivismus sind Straftheorien wie die expressiv-kommunikativen nicht davor gefeit, das *menschliche* Rechtsprechen und das *göttliche* ineinander fallen zu lassen. Wenn mit dem strafrechtlichen Urteil auch moralische Empörung ausgedrückt und moralische Verfehlung angezeigt werden soll, droht sich das menschliche Richten in Richtung einer umfassenden, quasi-göttlichen Perspektive zu bewegen, sodass die Unterscheidung zwischen *Person und Werk*, die für evangelische Ethiken zentral ist, zu wenig einzogen wird.

Von der Vorstellung des Jüngsten Gerichts aus fällt auch ein kritisches Licht auf das *Kommunikationsparadigma*, in dem in expressiv-kommunikativen Theorien nicht nur der Strafprozess und das Urteil, sondern auch das Strafübel gefasst wird. Bei allem – fast feierlichem – Ernst, der dem Akt der Urteilverkündung in expressiv-kommunikativen Theorien zukommt: als Rückmeldung, gewissermaßen als Feedback – lässt sich so Strafe tatsächlich verstehen? Natürlich ist das Kommunikationsparadigma in der Gegenwart attraktiv: es bietet eine Alternative zur metaphysischen Begründung und rekuriert dabei auf einen ohnehin zunehmend bedeutenden Bereich des sozialen Lebens. Da scheint der Schritt naheliegend, auch das Strafrecht in eine Art Kommunikationskultur einzubetten. Die Frage ist, ob Strafe damit nicht verharmlost wird. Gerade mit der Dramatik vor Augen, die mit der Szenerie der Jüngsten Gerichts aufgerufen ist – und das nicht erst mit bildlich ausgemalten Höllenstrafen, sondern durchaus schon mit der Beurteilung einzelner Personen *coram publico* –, verlieren selbst Kategorien wie ‚Rückmeldung‘ oder ‚Feedback‘ ihren scheinbar harmlosen Charakter. Auch Beschämung ist eine Form von Gewaltausübung.³⁵³

Der öffentliche Charakter spielt auch für die *empirisch-soziologische Begründung* eine erhebliche Rolle. Schließlich ist nur unter der Wahrnehmung der Öffentlichkeit das Argument einsichtig, dass gestraft werden muss, um den Rechtsfrieden nicht zu gefährden. Erst der Druck der Bevölkerung nötigt den Staat, die Bestrafung in die Hand zu nehmen.

Über diese Aspekte hinaus sind *drei Tendenzen* in den dargestellten neueren Straftheorien erkennbar: 1) die stärkere Nähe, die zur Moral gesucht wird, 2) die Perspektivierung strafrechtlicher Vorgänge vom Verhältnis zwischen Personen her – sei es zwischen den Betroffenen, sei es zwischen Täterin und Dritten – d. h.

³⁵³ Vgl. zu eindrucklichen Beispielen aus der Geschichte Frevert, Politik. Vgl. auch zur grundsätzlichen Erkundung im Rahmen des Rechts und unter Beziehungsbestimmung zum Sich-gedemütigt-Fühlen Wüschner, Scham.

eine Art ‚Verzivilrechtlichung‘³⁵⁴ und 3) die höhere Bedeutung, die Emotionen in diesen Ansätzen zukommt.

Zum ersten Punkt: In expressiv-kommunikativen Theorien, die sich auf Peter Strawson berufen, liegt die *stärkere Nähe zur Moral* auf der Hand. Es sind Emotionen der Empörung, der Entrüstung, des Zorns, die reaktive Einstellungen begleiten, auch wenn diese sich darin nicht erschöpfen. Reaktive Einstellungen bilden die Begründungsbasis für staatliches Strafhandeln. Die Verletzung der geteilten ‚Minimalmoral‘ (Strawson: *basic demand*) ist es, die ausgedrückt und kommuniziert werden soll. Das Unwerturteil über die Tat und das Tadeln des Täters rücken in den Mittelpunkt. Empirisch-soziologische Theorien suchen den unmittelbaren Anschluss an Gerechtigkeitsintuitionen, die in der Bevölkerung vorhanden sind. Besonders bei diesen Theorien wird deutlich, warum manche Beiträge eine Remoralisierung des Strafrechts befürchten.³⁵⁵ Die Unterscheidung von Moral und Recht stellt eine Erlungenschaft der Rechtsentwicklung dar. Andererseits ist klar, dass Recht und Moral aufeinander bezogen bleiben; es fragt sich nur, wie eng und in welcher Weise. Die Sorge aus evangelisch-theologischer Sicht bei einer stärkeren Zusammenbindung von Moral und Recht mit strafbegründendem Anspruch besteht in der Nivellierung der Unterscheidung von Person und Werk. Wo immer mit einem Rechtsverstoß auch eine moralische, die ganze Person treffende Verurteilung verbunden wird, droht das in andere Bereiche des sozialen Systems auszugreifen und so das Wahrheitsmoment, das in der Unterscheidung der Zwei-Regimenten-Lehre liegt, preiszugeben.

Zum zweiten Punkt: Dass die Rechtsgemeinschaft einen erheblichen Stellenwert gewinnt und an die Stelle des Staates tritt, lässt sich noch einmal verdeutlichen: Es sind die unfairen Vorteile gegenüber Dritten, die in der Fairness-Theorie angeführt werden. Es ist die Rechtsgemeinschaft, die in der empirisch-soziologischen Begründung Vergeltung einfordert und die in expressiv-kommunikativen Ansätzen ihren Protest ausdrücken und kommunizieren will. Weniger gilt die Fokusverlagerung auf die Rechtsgemeinschaft naturgemäß für opferorientierte Ansätze. Für alle anderen aber kann von einer ‚Verzivilrechtlichung‘ des Strafrechts gesprochen werden.

Einerseits scheint es als logische Folge der Modernisierung des Strafrechts, von einer vorgegebenen *ordo*-Vorstellung umzuschwenken auf eine immanente Größe, nämlich eine Gruppe von Menschen. Genauso ist das bei der Vertragstheorie als neuzeitlicher Theorie des Politischen der Fall, wie sie ja auch der Fairnesstheorie der Strafe zugrunde liegt. Es ist begrüßenswert und unumgänglich, dass

354 Vgl. Hoerster, Strafe, 40.

355 Vgl. Weigend, Strafe, 40.

eine Staatsmetaphysik verabschiedet wird und nicht jedes Vergehen als Staatsdelikt gewertet wird, wie das bei einem staatszentrierten Zugang zum Strafrecht letztlich der Fall sein muss. Damit kommt diese zweite Tendenz der Straftheorien auch einer Forderung evangelisch-theologischer Stimmen entgegen, die sich für einen Ansatzpunkt des Rechts am Zusammenleben der Menschen aussprechen.³⁵⁶ Sie fordern ein Rechtsverständnis ein, das sich aus gegenseitiger Anerkennung und Achtung ableitet. Aus einem solchen konstruktiven Rechtsverständnis sei dann erst subsidiär das Strafrecht bzw. die Strafe abzuleiten – nicht die Strafe isoliert und per se zu begründen und am Ende das Recht im Ganzen von der Strafe aus zu verstehen. Die genannten Theorien setzen das um und gründen das Recht auf eine Sozialtheorie. Andererseits ist dabei auf neu entstehende Ambivalenzen zu achten. Denn diese Ansätze sind damit noch nicht davor gefeit, ebenfalls eine Naturalisierung, Romantisierung oder sogar Sakralisierung – jedenfalls eine Verabsolutierung – vorzunehmen, so wie das metaphysisch grundierte Ordnungsvorstellungen auf ihre Weise taten: weniger des Staates als vielmehr der Rechtsgemeinschaft nämlich. Vorsicht ist insbesondere geboten, wenn die Rechtsgemeinschaft als abstrakte Größe, wie sie im Rechtsstaat vorausgesetzt wird, von der empirisch vorhandenen Bevölkerung nicht mehr unterschieden wird, was in der empirisch-soziologischen Begründung droht.

Eine dritte Tendenz zeichnet sich ab: der *Bedeutungsgewinn von Emotionen*.³⁵⁷ Deutlich ist das mit der Expression der vorwerfenden reaktiven Einstellung bei den expressiv-kommunikativen Theorien.³⁵⁸ Aber auch die empirisch-soziologische Begründung stellt auf die Empörung und emotional geladenen Vergeltungswünsche Dritter ab: Der Staat strafe, damit nicht bei der Polizei die Fensterscheiben eingeworfen werden – um noch einmal die saloppe Formulierung Tonio Walters aufzugreifen. Bei opferorientierten Theorien können es die retributiven Emotionen der Opfer sein, die unmittelbar zur Begründung von Strafe herangezogen werden, oder aber zumindest die psychische Konfusion, die ein klärendes Urteil sucht. Mit opferorientierten Ansätzen ging eine Rehabilitation von *Resentment* und Vergeltungswünschen einher, die mit dem im 1. Kapitel Dargestellten zusammenhängt.³⁵⁹ Hier

356 Ausdrücklich affirmativ gegenüber einer „partielle[n] Transformation des Strafrechts ins Zivilrecht“, die „dem Versöhnungssinn des Rechts entspräche“, spricht sich aus theologischer Perspektive Reuter, Rechtsethik, 181 aus, allerdings im Sinn der Stärkung des Wiedergutmachungsgedankens und vor Aufkommen bzw. Wahrnehmung der oben referierten neueren Straftheorien.

357 Vgl. auch zum zunehmenden Gewicht des Verhältnisses von Recht und Emotion generell Landweer/Bernhardt, Recht und Emotion I; Landweer/Bernhardt, Recht und Emotion II.

358 An dieser Stelle sei auch nochmals an die Ausführungen Strawsons zu *resentment* erinnert, vgl. oben 2.4.1.

359 Vgl. ebenfalls oben, 2.4.1.

sollte sorgfältig zwischen einer Theologie dieser Emotionen in ihrer Anthropologie, also in ihrem geschöpflichen Gegebensein und an ihrem legitimen Ort im christlichen Leben, einerseits und ihrer begründungsmäßigen Verwendung für die staatliche Strafe andererseits unterschieden und sorgfältig geprüft werden, inwiefern eine begründende Belastbarkeit der ersteren für die letztere möglich ist. Zwar können Emotionen, auch aggressive Emotionen, als geschöpflich anerkannt und ihnen sogar ein legitimer Ort im christlichen Leben zugewiesen werden, sodass diese Emotionen weder als inhuman noch unchristlich gegeißelt werden müssten. Es geht also nicht darum, den Vorwurf eines genetischen Fehlschlusses auszuräumen, so als ob Emotionen wie *resentment*, Zorn oder Groll deswegen keinen Platz in der Begründung staatlichen Strafens haben könnten, weil sie von vornherein durch einen moralischen Wertungsfilter fielen. Genauso aber ist aus evangelisch-ethischer Sicht die Unterscheidung einzuführen, dass mit der Heranziehung von Emotionen für die Strafbegründung ein Schritt über die Bewertung dieser Emotionen an sich hinausgetan wird und sie nun im Rechtsraum mit Ansprüchen belastet werden.

3.5 Wahrheitsmomente gewandelter Vergeltungstheorien

An den klassischen Strafbegründungstheorien waren Wahrheitsmomente anerkannt worden – nicht nur, aber auch in der evangelischen Theologie –, die als solche einerseits die begrenzte Überzeugungskraft dieser Theorien deutlich machten, andererseits eben als begrenzt plausibel eingestuft und häufig in eine Vereinigungstheorie oder in eine andere, nicht-additive Art der Kombination übernommen wurden. Beim klassischen Retributivismus, um nur daran zu erinnern, waren dies das Ernstnehmen der Täterin als autonomes Subjekt oder ihrer Verantwortung, und die Intuition, dass es gerecht sei, zu strafen, auch wenn ein Täter wie im NS-Kontext Jahre später angepasst lebt und keinerlei präventive Notwendigkeit einer Strafe besteht. Welche Wahrheitsmomente können an den neuen Straftheorien, verstanden als Varianten und Fortentwicklungen des Retributivismus, die daran ebenso anschließen wie sich kritisch davon abgrenzen, anerkannt werden?

3.5.1 Die Personalität der Verletzung

Insgesamt nehmen die dargestellten Theorien eine *Repersonalisierung* vor, bei der nach solchen Wahrheitsmomenten zu suchen wäre. Zunächst lässt sich eine Repersonalisierung in der Wahrnehmung und Beschreibung des Vorfalls erkennen, der zum Strafverfahren führt. Dementsprechend ist nicht mehr nur von Tat

und Unrecht, sondern mindestens zugleich von Konflikt und Verletzung die Rede. Darüber hinaus werden auch die *Begründungswege* der Strafe repersonalisiert. Denn eine Repersonalisierung in der Wahrnehmung und Bearbeitung des Vorfalls hatte ja schon die Bewegung für den Täter-Opfer-Ausgleich, für verschiedene Mediationsangebote und Konfliktlösungsverfahren und für *Restorative Justice*³⁶⁰ angestrebt. ‚Versöhnung‘ wurde eine orientierende Kategorie. Nun aber tritt die personale Verletzung an die Stelle der Ordnungsverletzung und gewinnt begründende Funktion. Sie wird zur Begründung von Strafe herangezogen, anstatt auf eine Alternative zur Strafe hinzudeuten, wie es in jener Bewegung der Fall war.

Zum Teil machen die skizzierten Theorien diese Repersonalisierung als ihr Anliegen auch explizit: An Peter Strawson orientierte expressiv-kommunikative Theorien zeichnen den Vorfall in das soziale Interaktionsschema ein, das als Ganzes menschliches Zusammenleben prägt, und geben so das Wahrnehmungsraster als ein Raster für personale Verletzung vor. Weniger gilt das für normorientierte expressiv-kommunikative Theorien, die von Natur aus weniger personal als systemisch operieren. Opferorientierte Theorien fordern die Wahrnehmung und Berücksichtigung personaler Verletzung des Opfers gegenüber der Enteignungsgeschichte³⁶¹ der Betroffenen durch den Staat ein und begründen daraus z. T. die Notwendigkeit zumindest eines Strafverfahrens. Die Fairnesstheorie weist diesen Zug zur Repersonalisierung weniger auf. Dadurch, dass sie aber den zivilrechtlichen Trend im Strafrecht bedient, ist auch hier die Relation zwischen Täter und Opfer die entscheidende, weniger die zwischen Staat und Täterin. Markant bei der empirisch-soziologischen Begründung tritt hervor, dass hier andere Personen, die sich in ihren Gerechtigkeitsintuitionen verletzt fühlen, zur begründenden Größe avancieren. Diese aber ‚nehmen es persönlich‘, was vorgefallen ist, indem sie sich etwa mit dem Opfer solidarisieren oder ihre Empörungsgefühle artikulieren, anstatt im Vertrauen auf die behördlichen Schritte in Ruhe abzuwarten.

Mit dieser Repersonalisierung grenzen sich die neueren Straftheorien vom klassischen Retributivismus ab, der von der Verletzung des Rechts als abstrakter Größe und damit des Staates ausgegangen sei und damit geradezu als eigentliches Opfer gegolten habe. Vergolten werden muss nun mit Blick auf das Opfer oder die Rechtsgemeinschaft, nicht mit Blick auf Gott oder eine absolute Größe. Damit, um wessentwillen vergolten werden muss, hängt zusammen, *was* genau vergolten werden muss: nämlich der Schaden beim Opfer oder die Solidaritätsverletzung innerhalb der Gemeinschaft, nicht der Schaden an der Rechtsordnung oder einem kosmisch angelegten Gleichgewicht.

360 Vgl. Körtner, Strafe, 114.

361 Vgl. oben, 3.2.3.2.

Das *Wahrheitsmoment*, das in dieser Repersonalisierung liegt, lässt sich mit Jan Philipp Reemtsma darin erkennen, dass der ‚soziale Sinn‘ der Strafe wieder eingeholt wird. Während dieser in der klassischen Vergeltungstheorie tatsächlich zu verschwinden drohte und ihn das mit der Aura ‚magischer‘ Notwendigkeit umgab,³⁶² machen die aufgeführten Theorien die Verankerung des Strafrechts im Bereich des Sozialen deutlich. Oder, wie es der Strafrechtler Thomas Weigend formuliert:

Dass das Opfer einer Straftat (auch) nach Genugtuung für das erlittene Unrecht strebt, ist nicht nur ein psychologisches Faktum, sondern auch von der Rechtsordnung anzuerkennen. Die Strafe dient in einem ‚personalen‘ Verständnis des Strafrechts auch dazu, gegenüber dem Verletzten symbolisch zum Ausdruck zu bringen, dass ihm Unrecht widerfahren ist; sie kann so sein Gerechtigkeitsgefühl befriedigen und nötigenfalls auch zu seinen Gunsten die Geltung der verletzten Norm bestätigen.³⁶³

Dass es bei vielen strafrechtlich relevanten Delikten um personale Verletzungen geht, hatte schon die Bewegung für den Täter-Opfer-Ausgleich wieder eingebracht.³⁶⁴ Die neueren retributivistischen Theorien erinnern daran, dass dies nicht nur eine marginale Dimension des Strafrechts darstellt, die zwar auch zu bedienen ist, aber ausgelagert werden kann, sondern dass es der Ursprung des Strafrechts ist, dass zwischen Menschen – juristische Personen einmal ausgeklammert – im selben Rechtsraum eine Schädigung vorgefallen und diese zu bearbeiten ist. So sehr diese Tendenz zur Repersonalisierung ihre Grenzen hat – nicht-personale Delikte, systemfunktionale Trennung von Recht und Therapie, Mediation usw. –, bleibt es doch ein Wahrheitsmoment dieser Theorien, dass personale Verletzung Anlass und Ursprung der Strafe bilden bzw. dass das Recht den Ursprung und Sinn hat, Sicherheit gegen solche Verletzungen zu bieten.

Die Vergeltungstheorie der Strafe scheint von hier aus aktuell wieder so erfolgreich zu sein, weil sie dieses Wahrheitsmoment personaler Verankerung von

³⁶² Vgl. Hassemer/Reemtsma, Verbrechensoffer, 117.

³⁶³ Weigend, Strafe, 57. Freilich bringt Weigend direkt anschließend auch die Grenzen dieser Ausrichtung / dieses Arguments zum Ausdruck: „Ein subjektiver, verfassungsrechtlich verbürgter Anspruch des Opfers auf Durchführung eines Strafverfahrens oder auf Bestrafung ‚seines‘ Täters lässt sich daraus jedoch nicht ohne weiteres herleiten. Ein solcher Anspruch kann sich nur ausnahmsweise für Opfer schwerer Straftaten gegen die Person aus dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht ergeben, da es dieses Recht verletzen würde, wenn die staatlichen Organe ein Begehren des Opfers auf Aufklärung und angemessene Ahndung der Tat ohne hinreichenden Grund zurückwiesen.“ (Weigend, Strafe, 57).

³⁶⁴ Dass das nicht bei allen strafrechtlich relevanten Delikten der Fall ist, stellte ein Problem für eine opferorientierte Theorie dar, sofern sie beansprucht, staatliches Strafen in Gänze und selbständig zu begründen.

Konflikt und Bearbeitung auszudrücken vermag. ‚Vergeltung‘ vermittelt zwischen dem personalen Vorfall und dem staatlichen Handeln, während Präventionstheorien das Ganze der Gesellschaft und ihr Funktionieren im Blick haben, an Personen aber allenfalls potenzielle, anonyme spätere Opfer. Das gilt bei genauerem Hinsehen auch für die Spezialprävention und Resozialisierung des Täters, die zumindest in der Begründung von Strafe – in den Bemühungen in der Praxis des Strafvollzugs und in der Gefangenenseelsorge ist das gewiss anders – exakt an der Stelle auftritt, wo es um die Verhinderung künftiger Taten durch dieselbe Person geht, und zwar abgeschirmt von den anderen Personen, die betroffen sind oder sich solidarisieren. Begründungslogisch liegt auch hier der Blick nicht auf der Person der Täterin, sondern ihrer künftigen Integration in ein störungsfreies gesellschaftliches Ganzes.

3.5.2 Die Überpersonalität der Verletzung

So deutlich sich die Repersonalisierungstendenz in den aufgeführten Theorien der Strafbegründung abzeichnet, so sehr ist ihnen zugleich die Betonung dessen eigen, was über die konkrete Schädigung am Opfer hinausgeht. Damit stehen sie dem klassischen Retributivismus näher, als es in der Selbstdarstellung der einzelnen Theorien manchmal den Anschein hat.

Gerade expressiv-kommunikative Theorien – und dieses Mal nicht nur die personen-, sondern auch die normorientierten – suchen Raum für die ‚symbolische Ebene‘ des Vorfalls und der Strafe. Sie verweigern die Sichtweise, als ginge es bloß um Schadensregulierung. Das grenzt sie zum einen von allen interpersonalen Vermittlungsbemühungen ab, die mit dem Ausgleich zwischen Täter und Opfer arbeiten und sich um Wiedergutmachung und Kompensation bemühen. Wie Roman Hamel emphatisch hervorhebt, trifft das genau noch nicht den symbolischen Kern des Vorfalls und des strafrechtlichen Urteils. Zum anderen grenzt diese Pointe Theorien wie diese von einem Sozialpragmatismus ab, zu dem präventive Theorien neigen. Blickt man von hier aus auf die empirisch-soziologische Begründung, lässt sich sogar auch diese als Versuch verstehen, derjenigen Dimension der Verletzung Gewicht zu geben, die über das Geschehen zwischen Opfer und Täter hinausgeht: Unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit sind verletzt. Beiden geht es dabei um mehr als der Fairnesstheorie, nämlich nicht um einen Ersatz für unfair ergriffene Vorteile, sondern um eine symbolische, die gesamte Rechtsgemeinschaft in ihrem Zusammenleben betreffende Dimension. Es geht eben um mehr als die Schädigung eines oder mehrerer Menschen durch einen oder mehrere andere, nämlich darum, wie wir als Menschen, als einzelne und als Gruppe, auf Unrecht reagieren wollen. In der Wiederkehr des Retributivismus

scheint es gerade auch um dieses ‚Mehr als‘ zu gehen, d. h. um mehr als eine Verletzung, die nur eine Person oder mehrere Einzelne betrifft. Mehr ist geschehen als der Schaden am Opfer: klassisch die Störung der kosmischen oder Staatsordnung, heute die Störung unseres Rechtsempfindens, unserer Interaktionsregeln, unserer überschneidend und basal von allen geteilten Moral, ja man könnte sagen: unserer gesellschaftlichen Identität. Eine Schädigung, wie sie das Strafrecht behandelt, reicht tief in die soziale Sphäre hinein – das ist es, was diese Theorien herausarbeiten und unterstreichen wollen.³⁶⁵ Es scheint einen Überschuss zu geben, auf den diese Theorien hinweisen sollen; die Intuition, dass da mehr zerbrochen ist als der konkrete Schaden des Opfers allein.

Das reicht teilweise hinüber in quasi-religiöse Wahrnehmungen. Dass Publikationen entstehen, die die besondere Nähe zwischen z. B. expressiv-kommunikativen Theorien und religiösen Funktionen (Buße, Sühne usw.) wieder unterscheidend auflösen wollen, bestätigt diesen Befund.³⁶⁶ Um diesen Überschuss zu bearbeiten, haben Religionen Rituale entwickelt. So gesehen lässt sich sagen, dass in den neueren Straftheorien das Ritualhafte an Strafe wieder mehr zum Vorschein kommt. Dass dieses ‚Mehr als‘ besteht und empfunden wird, und zwar in der symbolischen Sphäre, für die die Rechtsgemeinschaft entsteht – nicht als „archaische[r] Objektivismus“³⁶⁷ – kann als das Wahrheitsmoment der aufgeführten neueren Theorien gelten. Auch die Bußtheologie weiß um die Spur in der sozialen Sphäre, die Bearbeitung braucht und nicht mit dem Absolutionswort ausgelöscht werden kann. Dorothea Sattler³⁶⁸

365 Die Frage wäre, ob das für genau die Delikte gilt, die vom Strafrecht erfasst werden, oder ob es eher zu viel oder zu wenig – oder die falschen – Delikte sind.

366 Vgl. dazu Bourne, Communication. Anthony Duffs Variante der expressiv-kommunikativen Theorien, die Strafe als Möglichkeit für den Täter begreift, gleichfalls seine Reue zu kommunizieren, hat auch andernorts Kritik erfahren. Vgl. z. B. Duff, Retrieving; Holroyd, Mark D. White, 177 f.

367 Fischer, Schuld, 201.

368 Vgl. Sattler, Buße, 373. Sattler unterbreitet hier für die Verständigung zwischen evangelischer und römisch-katholischer Bußtheologie das Gesprächsangebot, eine anthropologische Dimension der Sünde bzw. ihrer Wirkungen anzuerkennen: Sünde verursacht Leid bei Tätern und Opfern (vgl. Sattler, Buße, 373). Diese Einsicht sieht sie im biblischen Tun-Ergehen-Zusammenhang bewahrt und weist sie beim jungen Luther, dem Trienter Konzil, Thomas von Aquin und Karl Rahner nach. Dazu greift sie auf eine *ordo* als Eigenstruktur menschlichen Lebens zurück. In der Verletzung dieser Eigenstruktur erkläre sich (mit Rahner) die „Erfahrung, mit der kirchlich gefeierten Versöhnung sei nicht einfach alles schon wieder gut“ (Sattler, Buße, 375). Das zu bearbeiten, ist bei Sattler eine von drei Sinndimensionen der römisch-katholischen Sündenstrafen. – Die neueren retributivistischen Straftheorien könnten von hier aus als Versuch gelesen werden, dies ohne eine solche *ordo*-Vorstellung zu formulieren. Sie treffen sich mit Sattler im Hinweis auf die anthropologische bzw. soziale Dimension, die nach Sattler auch von evangelischer Seelsorge erfahren und an-

hat diese Dimension herausgearbeitet und dabei auf den biblischen Tun-Ergehen-Zusammenhang verwiesen, der uns im Zusammenhang mit Rache und Vergeltung immer wieder beschäftigen wird.³⁶⁹ Hier wird Sattler fündig auf der Suche nach einer Art immanenter Ordnung – die eine Alternative zu klassischen *Ordo*-Vorstellungen bieten könnte –, „durch die mittels sozialer Interaktionen – aber nicht *nur* durch sie – eine Tat zum Täter zurückkehrt“, wie die Exegetin Alexandra Grund formuliert; die Vorstellung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang zeige aber auch,

dass förderliches oder schädliches Handeln samt seinem zuweilen unabsehbaren Folgen als eine „Realität in der Umwelt ihres Urhebers“ angesehen wurde, von der wie von einer stofflichen und zugleich relationalen Wirklichkeit gesprochen werden kann, die vom Urheber „getragen“ werden muss, die aber zugleich das Netz sozialer Beziehungen betrifft und dort längerfristige Rückwirkung haben kann. Die Vorstellung trägt damit der Faktizität der Störungen der sozialen Wirklichkeit durch böses Tun und seine Folgen Rechnung.³⁷⁰

Diese „Faktizität der Störungen der sozialen Wirklichkeit“ scheint es zu sein, um die es den neueren retributiven Straftheorien geht, wenn sie auf die Überpersonalität der geschehenen Verletzung verweisen (freilich ohne hier von einer ‚stofflichen‘ Wirklichkeit auszugehen).

Die neueren Straftheorien können dabei auch als Hinweis darauf gedeutet werden, dass die soziale Akzeptanz einer Schadensbewältigung etwas Weiteres ist, als das Strafrecht zu regeln imstande ist.³⁷¹ Das gilt z. B. auch für die Zeitlichkeit, die Versöhnungs-, Heilungs- oder auch nur Bearbeitungsprozesse brauchen, im Gegenüber zur Zeitlichkeit, die Strafprozessen eignet (die länger oder kürzer dauern können). Die dargestellten Theorien suchen die Rückbindung zu dieser dem Prozess vorausliegenden und ihm nachfolgenden Geltung in der sozialen Sphäre.

Mit der Überblendung ins Ritualhafte kommen aber auch die Ambivalenzen der Operation zum Vorschein, diesen symbolischen bis transzendenten Überschuss in die Sphäre des Strafrechts hinein einzusenken.³⁷² Für die Täterin droht

erkannt wird (vgl. Sattler, Buße, 385; ähnlich aus evangelischer Theologie Zehner, Forum, 74). Die soziale Dimension, die über den Täter-Opfer-Kreis hinausgeht, wird noch dadurch deutlicher, dass Sattler auch eine ekklesiologische Dimension beschreibt, die ebenfalls ein Sinnmoment der Sündenstrafen bewahre. Freilich lässt sich die ekklesiologische Dimension nicht mit der gemeinten sozialen Dimension bei den hier besprochenen Straftheorien gleichsetzen – Kirche ist nicht Rechtsgemeinschaft –, aber doch als Strukturparallele ansehen.

³⁶⁹ Vgl. unten, 4.4.3.1.

³⁷⁰ Grund, Auge, 79 (Herv. i. O.).

³⁷¹ So auch die Stoßrichtung von Fischer, Schuld.

³⁷² Vgl. hierzu den spezifischen Band Brudholm/Cushman, Religious, aus dem Kontext von *transitional justice* weltweit.

die totale, nämlich auch moralische und soziale Verurteilung, wenn ihr nicht nur das Vergehen gegen die Rechtsordnung, sondern auch der Vorwurf oder sogar die Verachtung des Kollektivs entgegengebracht und sie so sozial ausgeschlossen wird.³⁷³ Durch die zusätzliche moralische und soziale Emphase kann es zu Überbestrafung kommen. Wie oben bei der Frage nach dem Verhältnis von Moral und Recht angesprochen, wären hier Räume offenzuhalten, um die Unterscheidung zwischen Person und Werk einbringen zu können. Für das Opfer droht doch wieder die Gefahr, dass seine konkrete Schädigung von der symbolischen Ebene und der Verletzung der Rechtsgemeinschaft aufgesogen wird. Es kann auch dazu kommen, dass es sich unter Druck gesetzt fühlt, die symbolische Ebene durch das Strafverfahren als erledigt zu betrachten, was ja ebenfalls die Ungleichzeitigkeit von Jurisdiktion und persönlichen Wegen der Reaktion und Bearbeitung ignorieren würde.³⁷⁴ Für die Rechtsprechung droht die Überfrachtung mit symbolischen, moralischen, sozialen Ansprüchen und Erwartungen.

Die Unterscheidung zwischen irdisch Möglichem und eschatologisch Erhofftem wäre hier erneut einzubringen; genauso wie die Unterscheidung zwischen Recht und Religion, Sühne und juristischer Strafe. Denn bei Religion und Sühne im religiösen Sinn geht es immer auch um Schuld vor Gott. Das kann bei strafrechtlicher Schuld – um daran nochmals zu erinnern – nicht einfach vorausgesetzt werden. Recht und Rechtsprechung sind fehlbar, kulturell und historisch kontingent und stehen in der unumgänglichen Differenz von Recht und Gerechtigkeit.

3.5.3 Das Bedürfnis nach Rückblick

In den besprochenen Theorien artikuliert sich außerdem das Bedürfnis nach Rückblick auf den geschehenen Vorfall. Besonders gilt das für zwei dieser Theorien. In expressiv-kommunikativen Theorien ist es die empfundene Empörung über das, was mit der Tat geschehen ist, die Strafe begründet. Dem *resentment* oder dem Unrechtsempfinden darüber soll Ausdruck verliehen werden. Obwohl darin ein Zweck der Strafe erkannt werden kann, geht es nicht „um die Beeinflussung der Straftatenhäufigkeit in der Zukunft, sondern um Interessen, die sich auf den angemessenen Umgang mit *vergangenem* Verhalten beziehen.“³⁷⁵ Opferorien-

373 Vgl. hierzu Fabricius, Verachtung; für den Hinweis danke ich Knut Berner.

374 Einen ähnlichen Effekt beobachtet Thomas Brudholm kritisch an Wahrheits- und Versöhnungskommissionen und ähnlichen Verfahren wie den Gacaca-Anhörungen in Ruanda: Auf Opfer könnte der Druck ausgeübt werden, nun doch auch zu vergeben, wenn der Täter schon gestehe. Vgl. z. B. Brudholm/Grøn, Picturing.

375 Hörnle, Straftheorien 2017, 31 (Herv. L.T.). Vgl. auch oben (3.2.3.1), Anm. 121.

tierte Theorien sind mit ihrem Anliegen der Aufarbeitung, der Klärung des Sachverhalts, der Schuldverteilung, der Benennung und juristischen Subsumption an der vergangenen Tat orientiert. Selbstverständlich sind das in jeder Theorie Aufgaben des Strafrechts. Die opferorientierten Theorien zeichnen sich aber dadurch aus, dass diese Anliegen selbst schon zum tragenden Grund für das Strafverfahren und die Strafe werden, weil sie nämlich quasi-therapeutische Wirkung entfalten können.³⁷⁶

Dass es dieses Bedürfnis nach Rückblick gibt und es als solches legitim ist, kann als Wahrheitsmoment dieser Theorien gelten. Die Vergeltungstheorie reagiert mit ihrer rückwärtsgewandten Struktur als einzige der klassischen Theorien auf dieses Bedürfnis nach Rückblick. Im Vergleich mit präventiven Theorien ist diese Rückblickstruktur nicht als verbohrt oder traditionalistisch zu verurteilen, sondern als Reaktion auf ein tiefes anthropologisches Bedürfnis. Ein Grund für das Wiederaufleben des Retributivismus könnte sein, dass ‚Vergeltung‘ diesen Rückblickscharakter aufweist, was andere Straftheorien nicht tun – und was im Lauf der strafrechtlichen Theoriebildung in den Hintergrund trat.³⁷⁷ Der Retributivismus nimmt die Intuition auf, dass Rechtsverletzungen betrachtet und gewürdigt, in ihrem Gewicht anerkannt und evaluiert werden müssen. Deswegen betrachtet eine retributivistische Sichtweise allein die Schuld, nicht externe Zwecke. Prozess und Strafe haben Unterbrechungscharakter: Zur Tagesordnung überzugehen, ist nicht denkbar. Dieser Charakterzug kann kritisch gegen eine Schlusstrich-Mentalität wirken, die aus Zukunftspragmatismus Gerechtigkeitsansprüche anderen Interessen nachordnet.³⁷⁸

³⁷⁶ In gewissem Sinn macht sich auch die empirisch-soziologische Begründung am Bedürfnis der Bevölkerung fest, der empfundenen Empörung über das Geschehene Ausdruck zu verleihen, und kommt diesem Bedürfnis entgegen. So gesehen ist es die Weigerung weiter Schichten der Bevölkerung, empfundene moralische Verfehlungen unkommentiert stehenzulassen, die Strafe hier begründet.

³⁷⁷ Das gilt besonders für die Wende zur Spezialprävention: „Nach diesem Ansatz steht nicht die Tat, sondern der Täter im Mittelpunkt.“ (Frister, Art. Strafe, 2395). Vgl. auch die erwähnte EKD-Denkschrift über das 1977 in Kraft getretene Strafvollzugsgesetz: „Nicht die Vorgeschichte, der Weg in die Schuld stand im Blickfeld des Gesetzgebers, sondern die Zukunft: Als Ziel des Strafvollzuges wurde ein künftiges Leben des Verurteilten ‚in sozialer Verantwortung‘ bestimmt.“ (Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 14 f.). Deswegen sieht sie es als angezeigt, den damit auch verlorengegangenen Schuldbegriff im Verhältnis zur Freiheitsstrafe zu klären (vgl. Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt, Strafe, 14).

³⁷⁸ Dass dies ein reales Problem darstellt, hat wiederum der Diskurs um transformative Gerechtigkeit hervorgebracht: Nach massenhaftem Unrecht und einem zerfallenen Staat widerstreiten sich häufig das Interesse, schnell einen funktionsfähigen Staat aufzubauen und das Gemeinwesen zu stabilisieren, und Gerechtigkeitsansprüche, die Betroffene durch strafrechtliche Verfol-

Aus christlicher Sicht ist dieser Komplex wiederum bewahrt im Theologoumenon des Jüngsten Gerichts. Dass eine erneute Zuwendung zum Gewesenen und zu denen, die in der Geschichte nicht zu ihrem Recht kamen, nötig ist, steht hinter dieser Vorstellung. Gerade weil es das menschlich-zeitliche Recht nicht leisten kann, umfassende Wahrheit ans Licht zu bringen, alle Verletzungen und alles Unrecht auszuleuchten und abschließend zu klären, hofft der christliche Glaube darauf, dass Gott erneut darauf zurückkommt. Das menschliche Verlangen nach Rückblick, Aufklärung, Bewertung und Würdigung kann hier die Möglichkeiten irdischer Gerechtigkeit übersteigen. Orientiert an eschatologischer Gerechtigkeit kann das irdische Recht bereits vieles dazu leisten, wird aber zugleich von dort her relativiert. Seine Möglichkeiten wären differenziert gegenüber den Möglichkeiten von Erinnerung und Erinnerungskultur abzuwägen.³⁷⁹ Gedenken, Trauer, Beweinung, Klage und Protest sind Formen des politischen, gesellschaftlichen, religiösen und (sozial-)therapeutischen Umgangs mit geschehenem Unrecht, die dem Bedürfnis nach Rückblick Ausdruck verleihen, und damit die Möglichkeiten des Strafrechts übersteigen und ergänzen. Der Eindruck, dass es in der Wiederverkehr des Retributivismus genau darum gehen könnte, manifestiert sich mit Wendungen wie der einer „grievance morality“³⁸⁰, die von Feinberg herrühre und sich dementsprechend bei Vertretern der expressiv-kommunikativen Theorien wie Hampton oder Morris wiederfände: „a morality solely concerned with protecting the rights and interests of others, rights that give rise to a legitimate grievance on the part of those who find them violated“³⁸¹.

3.6 Einordnung und Bewertung der neuen retributivistischen Theorien aus einer evangelisch-theologischen Perspektive

Wie am letzten Punkt erneut deutlich wird, müssen auch die als solche anzuerkennenden Wahrheitsmomente der besprochenen neuen Varianten der Vergeltungstheorie in den Spannungen gesehen werden, die aus theologischer Sicht insgesamt das Verständnis des Rechts prägen. Die Differenzierungslinien für die

gung geltend gemacht sehen („peace vs. justice dilemma“, vgl. Eisikovits, Art. Transitional Justice, Punkt 1.1).

³⁷⁹ So beobachtet Martha Minow, dass neben finanzieller und medizinischer Behandlung die Information über ermordete Angehörige oder die Benennung von Parks und Schulen besser für die Opfer sein kann als Retribution, die den Opferstatus festschreiben und Ärger und Wut verschärfen kann (vgl. Minow, Vengeance, 92 f.).

³⁸⁰ Murphy, Second Thoughts, 94.

³⁸¹ Murphy, Second Thoughts, 94.

einzelnen Theoriezweige und ihre Einzelansätze wären im Einzelnen auszubuchstabieren, was hier nicht geleistet werden kann. Insgesamt lässt sich aber sagen, dass angesichts der Tendenz, Recht und Gerechtigkeit, Recht und Religion, Recht und Moral in größere Nähe zu rücken und damit legitimerweise das Recht an der Gerechtigkeit als Hoffnungsgut orientieren zu wollen, mit Vorsicht und Besonnenheit der Sinn der Unterscheidungen, die die evangelische Theologie hier traditionell eingezogen hat, erneut einzubringen ist. Die Wahrheitsmomente der neuen retributiven Theorien können als Fingerzeige dorthin verstanden werden, wo offensichtlich Bedürfnisse im Umgang mit Schädigung bestehen, die der Gedanke der Vergeltung abdecken kann und die einen blinden Fleck anderer Straftheorien markieren.

Die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht sei, speist sich, so zeigt die Auseinandersetzung mit neuen retributivistischen Ansätzen, aus der Überzeugung, dass es legitim ist, geschehene Rechtsverletzungen als personale Verletzungen aufzufassen, dass damit die soziale und symbolische Ebene der gesamten Rechtsgemeinschaft tangiert ist und dass es legitim ist, auf dieses Unrecht zurückzukommen, und zwar nur deswegen, weil es geschehenes Unrecht ist. Aus theologischer Sicht lassen sich viele dieser Intuitionen und Anliegen im eigenen Glaubenssystem wieder- und anerkennen, bleiben aber mit den markierten Unterscheidungen in Spannung zu halten.

4 Praktiken

4.1 Rache und Vergeltung als Praxisphänomen

Dass Emotionen und Überzeugungen im Umkreis von Rache und Vergeltung, wie sie in den letzten beiden Teilen behandelt wurden, nicht ohne Umsetzung in die Praxis bleiben, versteht sich von selbst. Etwas anderes ist die Frage, welchen Stellenwert die Praxis im Zugang zu Phänomenen von Rache und Vergeltung einnimmt. Bestehen Emotionen und Überzeugungen zuerst und werden eben ‚nur‘ umgesetzt? Oder werden Rache und Vergeltung de facto immer schon praktiziert und nachträglich mit Überzeugungen hinterlegt bzw. von Emotionen allenfalls begleitet? Finden Rache und Vergeltung vielleicht sogar statt, ohne dass sie immer als Emotionsausbruch sichtbar werden oder im Einklang mit den eigenen Überzeugungen stehen? Bleibt das Feld des Moralischen manchmal unberührt, während Handlungen ‚automatisch‘ oder reflexhaft vollzogen werden, die als Rache oder Vergeltung gelten können? Werden Emotionen und Überzeugungen etwa erst durch die Praxis konstituiert?

Im Folgenden wird zunächst kurz skizziert, wie sich der Stellenwert von Praxis und Praktiken in der Einschätzung vieler gegenwärtiger Theorien aus Philosophie und Soziologie erhöht hat (4.2), und was das für die Bewertung von Rache und Vergeltung als Praktiken – oder als Momente von Praktiken – bedeutet (4.3.1): Sie existieren fort, und das trotz zweckrationaler Organisation in der Moderne und trotz häufig anderslautenden Überzeugungen. Über die spezifische Funktionalität von Praktiken, die von Rache oder Vergeltung gekennzeichnet sind, ist darüber hinaus in jüngerer Zeit eine Reihe von Publikationen erschienen, die diesen einen sozialen ‚Sinn‘ beilegen (4.3.2). Der soziale Sinn, der Praktiken ohnehin zugemessen wird (4.3.2.1), wird durch experimentelle Studien der empirischen Sozialwissenschaft und dabei Deutungen angereichert (4.3.2.2), die darin evolutionäre Vorteile erkennen. Ein aus dem Reziprozitäts- bzw. Gabediskurs stammender Strang der Deutung sieht rächendes/vergeltendes Handeln gleichsam als Rückseite eines insgesamt zentralen Prinzips menschlicher Sozialität (4.3.2.3). Auf den Befund, dass rächende und vergeltende Praktiken womöglich tief im Sozialen verankert sind und dabei eine sozialförderliche Wirkung entfalten, wird danach aus Sicht der Theologie zu reagieren sein, und zwar indem von der Warte theologischer Anthropologie aus die Differenz der Perspektiven verdeutlicht und kritische Anfragen gestellt (4.4), aber auch der Gewinn formuliert werden, die sich aus der Verschiebung in der Bewertung rächend-vergeltender Praktiken produktiv für die Theologie ergeben könnte (4.5).

Zentral ist dabei die These, dass sowohl positive als auch negative Reziprozität¹ und A-Reziprozität als Formen menschlicher Praxis von Sozialität aus theologischer Perspektive im spannungsreichen Feld von Sünde, Rechtfertigung und Erlösung verstanden werden müssen, ohne dass Identifizierungen zwischen diesen theologischen Grunddimensionen menschlichen Daseins und bestimmten Praktiken vorgenommen werden können.

4.2 Die Verschiebung in der Bewertung von Praktiken generell

In Bezug auf den Stellenwert der Praxis als Zugang zur Welt des Sozialen hat sich in der philosophischen – und insgesamt in der geisteswissenschaftlichen – Theoriebildung in den letzten zwei Jahrzehnten Wesentliches entwickelt. Mit den ‚Philosophien der Praxis‘² hat sich ein eigener Strang der Theoriebildung herausgeformt, der sich auch auf andere Disziplinen wie z. B. die Soziologie³ erstreckt. Ähnlich wie beim *emotional turn* kann hier von einem *practice turn* die Rede sein.⁴

Das Gewicht dieser Verschiebung hin zur Praxis erhellt aus einem Blick in die Philosophiegeschichte. Nach Aristoteles⁵ war es erst wieder Hegel, der ein philosophisches System entwarf, in dem der Vollzug Gewicht hat, nämlich der Vollzug der Vernunft, der auch in Sitte, Institution und Recht geschieht, und so den Weg für einen Praxisbegriff ebnete.⁶ Als „Blütezeit der Praxiskonzepte“⁷ kann dann das

1 Der Begriff ‚negative Reziprozität‘ wird im Folgenden für die Rückspiegelung des Verhaltens einer Person, das für eine oder mehrere andere Personen negative Auswirkungen hat, durch ebendiese Person bzw. Personen verwendet. Im Kontext der unten näher behandelten Sozialforschung bzw. des Phänomens ‚altruistischen Strafens‘ kann der Begriff Verwirrung stiften, da er einerseits im eben genannten Sinn, z. B. als Sanktion für Normverletzungen, gebraucht werden kann (so z. B. Voss, Erklärungen, 75), andererseits aber auch für das Verhalten, das gerade solche Sanktionen hervorruft, nämlich für den „Versuch des Betrugtes, etwas zu erlangen, ohne dafür eine Gegenleistung erbringen zu müssen“ (Stegbauer, Reziprozität, 33, in Referenz auf Sahlins), also für das klassische ‚Trittbrettfahren‘.

2 Vgl. Bedorf/Gerlek, Philosophien.

3 Vgl. Reckwitz, Grundelemente.

4 Vgl. Schatzki, Introduction.

5 Auf den aristotelischen Praxisbegriff nehmen „mehr oder minder alle Praxis-PhilosophInnen Bezug“ (Bedorf, Einleitung, 4). Ihnen ist daran wichtig, dass bei Aristoteles das Ziel der Praxis in ihr selbst liegt, dass Wissen in die Praxis einfließt und dass die Besonderheit einzelner Situationen und Akteure berücksichtigt wird. Vgl. Perkams, Praxis, 7.12. Für die einschlägigen Stellen insbesondere aus der Nikomachischen Ethik vgl. Bedorf, Einleitung, 12–22.

6 Vgl. Bedorf, Einleitung, 3–5.

7 Bedorf, Einleitung, 4.

20. Jahrhundert gelten. Das pragmatistische Spätwerk Ludwig Wittgensteins inspirierte einerseits Sprechakttheorien (John Austin/John Searle), die den Zugang zu Sprache über den performativen Vollzug des Sprechens fanden anstatt über das grammatische System. Andererseits trieb der Poststrukturalismus die Wende zur Praxis auf die Spitze, indem er den Strukturalismus (in der Sozialtheorie v. a. Claude Lévi-Strauss) als objektivierend und totalisierend kritisierte, Machtstrukturen in konkreten Praktiken auswies, das Subjekt dezentrierte, die Körperlichkeit von Praktiken hervorhob und insgesamt ein neues Theorie-Praxis-Verhältnis proklamierte – ebenso wie er die Theorie selbst als Praxisvollzug offenlegte (Jacques Derrida, Michel Foucault, Judith Butler, Gilles Deleuze, Pierre Bourdieu).⁸ Edmund Husserls Phänomenologie kehrte sich von innerpsychischen Prozessen ‚zu den Sachen selbst‘, was den Grundstein dafür legte, dass später in dieser Linie Praxistheorien angeboten wurden (Martin Heidegger, Marcel Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Hans Blumenberg).⁹ In der phänomenologischen Auseinandersetzung mit der Erfahrung der Welt, des Anderen und des Selbst findet die neuere Forschung zunehmend Anknüpfungspunkte für den praxeologischen Ansatz.¹⁰ Auch die Verbindung von Leib und Lebenswelt trägt maßgeblich dazu bei.¹¹

Heute ist diese Zuwendung zur Praxis zu einer breit aufgestellten Programmatik in den Kultur- und Sozialwissenschaften angewachsen und differenziert sich inzwischen in den *cultural turn*, *material turn* und *body turn*.¹² Damit reicht die Wirkungsmacht der ‚Praxistheorien‘¹³ weit über eine Disziplin hinaus.¹⁴ In verschiedener Weise wird in Kulturtheorie, Geschichtswissenschaft, Soziologie, Anthropologie, Wissenschafts- und Technikforschung auf Praktiken Bezug genommen.¹⁵

Mit der Wende zur Praxis wird also nicht nur ein Anspruch im Rahmen einer Teildisziplin gestellt. Vielmehr zielt sie auf die Infragestellung der Theorie-Praxis-Unterteilung überhaupt und ein Verständnis der gesamten Philosophie – mutatis mutandis: der Sozialtheorie, der Geschichtstheorie usw. – von der Praxis her.¹⁶

8 Vgl. Gerlek, Poststrukturalismus, hier bes. 311 f.

9 Vgl. näher zur Herausbildung von Praxistheorien aus dem Feld der Phänomenologie Breyer/Dzwiza, Phänomenologie.

10 Vgl. Breyer/Dzwiza, Phänomenologie, 211.

11 Vgl. Breyer/Dzwiza, Phänomenologie, 211.

12 Vgl. Bedorf, Einleitung, 5.

13 Vgl. Hillebrandt, Praxistheorie, 369.

14 Nach Bedorf fragt die Philosophie dementsprechend nach den philosophischen Wurzeln der einzelnen *turns* im Strom der Praxistheorien, erlebt aber auch selbst eine Renaissance der Praxis (vgl. Bedorf, Einleitung, 5).

15 Vgl. Schatzki, Introduction, 1.

16 Vgl. Bedorf, Einleitung, 2.

Damit stellen sich die Praxistheorien mit „deutlicher Abgrenzung“¹⁷ anderen wirkmächtigen Theorien sozialer Interaktion entgegen, wie Handlungstheorie, Strukturalismus, Systemtheorie, Hermeneutik oder Philosophien des Geistes.¹⁸

Der *practice turn* hat dabei auch eine spezifische methodologische Spitze. Dichotomien wie Individuum/Gesellschaft, Handlung/Struktur, Subjekt/Objekt, Regel/Anwendung, die den Ausgangspunkt vieler Theorien bilden, werden verworfen.¹⁹ Aus praxeologischer Sicht können solche Entitäten nicht als gegeben vorausgesetzt werden. Dagegen wird von Praxis als Mittelbegriff ausgegangen. Beiträge zu einer Philosophie der Praxis in diesem Sinn haben Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Pierre Bourdieu und Michel Foucault geleistet.²⁰

Grundsätzlicher und weiter noch setzen jene philosophischen Theorien an, die mit einem erweiterten Praxisbegriff einen holistischen Anspruch erheben, nämlich am Grunde der Philosophie eine Bewegung sehen wie ‚die Geschichte‘, ‚das Leben‘ o. a.²¹ Zu denken wäre dabei zuerst an Hegels Geistphilosophie und den Selbstvollzug der Vernunft in Sitte, Institution und Recht sowie an die Nachwirkungen bei Karl Marx, der dann an der ‚Verwirklichung der Philosophie‘ arbeitet. Bei Ludwig Wittgenstein wird die Sprache diejenige Größe, die in geteilter Praxis die gesamte Wirklichkeit erschließt. Sprechakttheorie und Poststrukturalismus greifen dies auf und prägen den Performativitätsbegriff, wobei letzterer Performativität kulturtheoretisch zuspitzt und im Zuge dessen erneut einen holistischen Anspruch erhebt.²²

So viele Einzeltheorien zum Strom der Praxistheorien gehören, so viele Definitionen von Praxis bringen sie ein.²³ Allgemein lässt sich sagen, dass Praxis als performativer Vollzug verstanden wird,²⁴ der sich nicht auf Akteure oder Strukturen reduzieren lässt, die ihn hervorbringen.²⁵ Die Bedeutung der Praxis liegt vielmehr

17 Bedorf, Einleitung, 3.

18 Vgl. Bedorf, Einleitung; Schatzki, Introduction, 2 nennt Intellektualismus, Repräsentationalismus, Individualismus (also die Theorie rationaler Wahl, den methodologischen Individualismus, Netzwerkanalyse), Strukturalismus, Strukturfunktionalismus, Systemtheorie, Semiotik und viele Strömungen des Humanismus und Poststrukturalismus.

19 Als das prägende Movens dieser Theorien sieht das auch Schatzki, Introduction, 1.

20 Vgl. Bedorf, Einleitung, 3 f.

21 Vgl. Bedorf, Einleitung, 3.

22 Vgl. Bedorf, Einleitung, 3 f.

23 Vgl. Bedorf, Einleitung, 6.

24 Vgl. Bedorf, Einleitung, 4.

25 Vgl. Bedorf, Einleitung, 4. Vgl. auch „das für die soziologische Praxistheorie entscheidende Argument, dass Praktiken und Praxisformen nicht als Epiphänomene von Sozialstrukturen beschrieben und analysiert werden können“ (Hillebrandt, Praktiken, 245).

in ihr selbst.²⁶ Damit wird das ganze Gewicht des theoretischen Anspruchs der Praxistheorien deutlich: Praktiken werden nicht unter einem anderen Grundraster subsumiert oder einfach als deren Gegenstand behandelt, etwa mit verstärkter Untersuchungsarbeit zur Erweiterung des Forschungsrepertoires. Praktiken bilden vielmehr die grundlegende Größe, aus der heraus sich soziale Wirklichkeit aufschlüsselt.²⁷ Der Plural ‚Praktiken‘ verweist dabei auf die Pluralität der Praktiken in der sozialen Interaktion, die einzeln analysiert werden können und müssen.²⁸

Der Soziologe Andreas Reckwitz hat Charakteristika herausgearbeitet, die den sozialwissenschaftlichen Praxisbegriff, wie er durch die praxeologischen Theorien geprägt wurde, übergreifend ausmachen²⁹: 1) Praktiken sind *informell*. Ihnen liegt ein implizites Wissen zugrunde, wie etwas zu machen sei. In einem Unternehmen mag es eine offizielle Linie geben, wie die Zusammenarbeit organisiert sein soll – faktisch werden oft ganz andere Wege beschritten und Kanäle genutzt. Das Wissen darum wird nicht thematisiert, sondern durch den Vollzug in Umlauf gehalten. 2) Praktiken sind *material*.³⁰ Sie beziehen Artefakte mit ein – sei es das Buch in der Praxis des Lesens oder das Kaffeegeschirr für die Arbeitspause, in der die informellen Wege der Zusammenarbeit beschritten werden. Auch der Hausflur kann zum relevanten materialen Gegenstand innerhalb einer solchen informellen Praxis (Flurfunk) werden; und damit auch die Wände und das Haus mit seiner Architektur im Ganzen. Mehr noch: im Lauf der Zeit schlägt sich die Praktik im Materialen nieder, auf die Körper der Menschen wie auf die Artefakte. Mit dem materialen Aspekt grenzen sich Praxistheorien insbesondere vom ‚Mentalismus‘ ab, den sie anderen Theorien des Sozialen vorwerfen. 3) Praktiken sind *routinisiert*.³¹ Sie beruhen nicht auf individueller, rationaler Wahl von Individuen im Einzelfall, sondern auf dem repetitiven Vollzug eingespielter Verhaltensroutinen mit implizitem Wissen. Gerade das macht ihre Persistenz und ihre Konstitutionskraft für das soziale Leben aus. Durch Routinen wird das soziale Leben in gewissem Maß strukturiert, geordnet und verstehbar. Dennoch sind Praktiken offen und veränderbar, besonders durch Misslingen, Neuinterpretation und durch Kon-

26 Vgl. Bedorf, Einleitung, 4.

27 Vgl. Schatzki, Introduction, 1: „Thinkers once spoke of ‚structures‘, ‚systems‘, ‚meaning‘, ‚life world‘, ‚events‘, and ‚actions‘ when naming the primary generic social thing. Today, many theorists would accord ‚practices‘ a comparable honor.“

28 Vgl. Bedorf, Einleitung, 3.

29 Vgl. Reckwitz, Grundlemente, 289–294.

30 Vgl. auch Schatzki, Introduction, 2 f.

31 Reckwitz nennt zwar nur die „Materialität des Sozialen/Kulturellen“ (Reckwitz, Grundlemente, 290) und eine ‚implizite‘, ‚informelle‘ Logik des sozialen Lebens (vgl. Reckwitz, Grundlemente, 290) als die beiden wichtigsten Grundpositionen von Praxistheorien, geht dann aber zur Routinisiertheit bzw. Offenheit von Praktiken über (294).

flikte, die z. B. durch einen neuen Kontext ausgelöst werden.³² Es sind die Eigenschaften der Praktiken selbst, die bei aller Routinisiertheit ihre Offenheit bedingen (nicht etwa die Autonomie des Subjekts).³³

Alternativ lässt sich die gemeinsame Grundlage von Praxistheorien mit Schatzki so formulieren: „the social is a field of embodied, materially interwoven practices centrally organized around shared practical understandings.“³⁴ Letzteres, die geteilten praktischen Verständnisse, sind im Sinn des erwähnten impliziten Wissens zu verstehen. Das ist es, kurzgefasst, was die spezifische soziale Ontologie von Praxistheorien im Feld der Sozialtheorie ausmacht.³⁵

All das erhellt, warum ein eigenes Kapitel zu ‚Praktiken‘ im vorliegenden Kontext plausibel ist. Leicht lässt sich vorstellen, dass solche Praktiken eine Rolle bei den Phänomenen spielen, die als Rache oder Vergeltung beschrieben werden: im Flurfunk unter Kollegen genauso wie gegenüber der Vorgesetzten, deren patziger Ausfall mit ‚Dienst nach Vorschrift‘ oder ‚Krankfeiern‘ beantwortet wird.³⁶ Dieses Feld soll später auch exemplarisch ausgeführt werden.

Zugleich wird aber deutlich, dass man es hier mit einer Breite unterschiedlicher Ansätze zu tun bekommt, die im Rahmen dieser Arbeit in ihrem theoretischen Setting und ihrer Praxisdefinition keine einzelne Würdigung erfahren können. Möglich ist jedoch, sich mithilfe der sozialwissenschaftlichen Forschung Praktiken anzunähern, die sich durch ein rächendes oder vergeltendes Moment auszeichnen.³⁷ Möglich ist auch, die Verschiebung in der Bewertung solcher Praktiken zu beschreiben, wie sie in den Sozialwissenschaften stattfindet. Denn auch hier haben wir es mit einer ‚Wiederkehr der Rache‘ zu tun: Zunehmend werden Rache und Vergeltung als Thema entdeckt, als solche benannt und nicht mehr nur auf anderes zurückgeführt.³⁸ Vielmehr entstehen interdisziplinäre Forschungszusammenhänge zu Rache und Vergeltung.³⁹

32 Vgl. Reckwitz, *Grundelemente*, 294.

33 Vgl. Reckwitz, *Grundelemente*, 294–296. Reckwitz nennt als Gründe der Offenheit von Praktiken neben der Kontextgebundenheit ihre Zeitlichkeit, ihre lose Kopplung untereinander und das Aufeinandertreffen von Praktiken mit ihren unterschiedlichen Wissensformen im Subjekt.

34 Schatzki, *Introduction*, 3.

35 Vgl. Schatzki, *Introduction*, 3.

36 Vgl. Schneider, *Frustration*, 9.

37 Von Rache und Vergeltung als eigenen Praktiken zu sprechen, würde verdunkeln, dass solches Handeln immer in Praktiken des Arbeitens, der Freundschaftspflege, der Diplomatie u. v. m. eingebettet ist.

38 Vgl. Turner, *Introduction*, 1; Kühner, *Rache*, 69; Gollwitzer, *Ist „gerächt“ gleich „gerecht“?*, 4; vgl. schon oben, 1.1.1.

39 Vgl. Turner, *Introduction*, 1.

Zwar stammen nicht alle Beiträge aus der Forschung zu Praktiken von Rache und Vergeltung aus einem praxeologischen Hintergrund. Auch Marcel Mauss beobachtete Praktiken, nämlich im Heiratsverhalten, und abstrahierte daraus die Grundstruktur der Reziprozität, die dem Gabentausch und dem Markt zugrunde liegt.⁴⁰ Er führte also die Heiratspraktik auf ein Prinzip zurück und damit auf eine Struktur.⁴¹ So wird es Lévi-Strauss später auch möglich, diese Praktik in eine *strukturalistische* Rahmenvorgabe zu integrieren – Reziprozität als Struktur. Auch die ökonomische Verhaltensforschung beobachtet retributive Praktiken und identifiziert dann Verhaltensmuster wie *tit for tat* (samt aller ihrer Varianten), wie unten näher zu erläutern sein wird. Dabei geht sie von individuellem Verhalten aus – Verhalten, nicht Praktik – und weiß sich dabei der *Rational-Choice-Theorie* verpflichtet, die sie allerdings im Zuge dessen erweitert. Auch die *Soziobiologie* und die *Evolutionäre Anthropologie* beobachten retributives Verhalten und entsprechende Verhaltensmuster, erklären diese aber mit genetischen Dispositionen, die sich im evolutionären Konkurrenzkampf dann durchsetzen, wenn sie Wettbewerbsvorteile bringen. Aber Beobachtungen wie diese haben ja Relevanz für die Annäherung an Praktiken mit rächendem oder vergeltendem Moment. Ebenso sind Deutungen wie diese entscheidend für die Verschiebung in der Bewertung von Rache- und Vergeltungspraxis. Sie können daher für die genauere Beschreibung des Praxismomentes von Rache und Vergeltung herangezogen werden. Der theoretische und methodische Grundunterschied sei an dieser Stelle schlicht benannt, um Missverständnissen vorzubeugen.

Wichtig am Ende dieses Abschnitts zur Verschiebung in der Bewertung von Praktiken insgesamt ist zunächst die Einsicht, wie zentral Praktiken als Schlüssel zur sozialen Welt geworden sind. Als entscheidender Punkt in der Verschiebung der Bewertung von Praktiken generell lässt sich festhalten: *Praktiken haben eine Eigenmacht*. Sie sind wirkmächtig in der Gestaltung des sozialen Lebens. Sie sind in gewissem Maß immun gegen die Einwirkungen der Struktur und prägen das Verhalten der Einzelnen. So behaupten sie ihren Platz gegen zweckrationale oder ethische Überlegungen – nicht in explizitem Widerspruch, sondern in faktischem Vollzug. Der *practice turn* stellt sich damit – ebenso wie der *emotional turn*, aber doch in anderer Weise – gegen einen Primat der Überzeugungsebene.⁴²

⁴⁰ Vgl. Gerlek, Poststrukturalismus, 289.

⁴¹ Ähnlich auch Turner/Schlee, die zum Zweck interdisziplinärer Verständigung von einem reziproken Prinzip sprechen, über das verschiedene bestehende Theorien aus unterschiedlichen Disziplinen rekonstruiert werden können; vgl. Turner/Schlee, Einleitung, 7 f.

⁴² Übrigens bleibt auch die Emotionsforschung von der praxeologischen Wende / dem *practice turn* nicht unberührt, vgl. Biess, Republik, 475, Anm. 46: „Kognitivistische Ansätze wurden dafür kritisiert, den spontanen, unkontrollierbaren und ‚irrationalen‘ Aspekt der Emotionen zu unter-

4.3 Die Verschiebung in der Bewertung von Rache und Vergeltung als reziproken Praktiken

4.3.1 Die fortdauernde Existenz von Rache und Vergeltung als Praktiken

4.3.1.1 Trotz zweckrationaler Organisation in der Moderne

Die Eigenmacht von Praktiken ernst zu nehmen, bedeutet zunächst einmal, diese in ihrer faktischen, subkutan fortdauernden Existenz anzuerkennen. Erklärt man die soziale Welt nämlich vorrangig von Institutionen und Strukturen aus, können alltägliche Praktiken des Rächens und Vergeltens nur als bedauerliche, vorstrukturelle Relikte erscheinen, die sich über kurz oder lang erledigen werden oder von der Struktur entsprechend gezähmt werden können.⁴³

Für Max Weber z. B. konnte das ‚traditionale Handeln‘ in der Moderne nur als eine „theoretische Residualkategorie von ‚Sitten und Gebräuchen‘ am Rande des Verhaltens“⁴⁴ zu stehen kommen, denn das theoretische Primat sprach er dem rationalen Handeln, vor allem in Form des zweckrationalen Handelns, zu.⁴⁵ Dieses Handeln gipfelte in der „Organisation als bürokratisch-hierarchischer Anstalt ‚formaler Rationalität‘“⁴⁶.

Ausgerechnet die Organisations- und Unternehmenssoziologie bzw. -psychologie verarbeitet aber nun die praxeologische Wende produktiv⁴⁷ und kehrt dabei Webers Handlungstheorie geradezu um: „Handeln ist nicht als ein Konglomerat diskreter, intentionaler Einzelhandlungen zu denken, sondern als ein routinisierter Strom der

schätzen. Neuere Ansätze versuchen daher auch, die binäre Unterscheidung zwischen kulturell variablen kognitiven Aspekten einerseits und universellen physiologischen Komponenten andererseits zu überwinden. Laut Monique Scheer konstituieren Emotionen eine spezifische Art von ‚Praxis‘, die sowohl kognitive wie auch physiologische Aspekte enthält und Teil eines kulturell variablen historischen Habitus ist, wie ihn Pierre Bourdieu beschreibt.“

⁴³ Die alltägliche Fortexistenz rächender/vergeltender Praktiken liegt auch oft unterhalb des Radars der ethischen Theorien, wie sie im zweiten Kapitel erörtert wurden – sie fokussieren sich bis heute auf die Makro-Ebene staatlichen Strafens und damit auf eine offizielle und formelle Ebene (vgl. dagegen Berner, *Nemesis*, 8 f., der vom „Strafkosmos“ [Berner, *Nemesis*, 6] spricht).

⁴⁴ Reckwitz, *Grundelemente*, 294. Vgl. Weber, *Wirtschaft*, 2.12 f.: „Das streng traditionale Verhalten steht – ganz ebenso wie die rein reaktive Nachahmung [...] – ganz und gar an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein ‚sinnhaft‘ orientiertes Handeln überhaupt nennen kann. Denn es ist sehr oft nur ein dumpfes, in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize. Die Masse alles eingelebten Alltagshandelns nähert sich diesem Typus“ (Weber, *Wirtschaft*, 12).

⁴⁵ Vgl. Reckwitz, *Grundelemente*, 294.

⁴⁶ Reckwitz, *Grundelemente*, 285.

⁴⁷ Die Organisationsforschung ist eines der materialen sozialwissenschaftlichen Forschungsfelder, die vom *practice turn* besonders inspiriert wurden. Vgl. Reckwitz, *Grundelemente*, 282.285.

Reproduktion typisierter Praktiken.⁴⁸ Damit rückt sie etwas in den Mittelpunkt, was dem traditionellen Handeln ähnelt.⁴⁹

Forschungen in diesem Bereich vermitteln ein reichhaltiges Bild davon, wie heute inoffizielle, materiale und routinisierte Praktiken im Reich Weberscher zweckrationaler Bürokratie fortbestehen. Rache und Vergeltung werden hier – wie in anderen Forschungsfeldern auch – als eigenständiges Thema entdeckt.⁵⁰ Im Folgenden sollen nur wenige Beispiele der Illustration dienen.

Ein Feld, in dem rächendes oder vergeltendes Verhalten gegenwärtig untersucht wird, ist z. B. die Interaktion zwischen Mitarbeitern und Kundinnen. Einer der ersten Beiträge dazu – so die Selbstauskunft der Autoren – von 2017 nimmt die Reaktionen von Mitarbeitenden auf unhöfliche Kunden in den Blick.⁵¹ Schuldzuweisung, Rachewunsch und Racheverhalten sind die Reaktionsweisen, die benannt werden.⁵² Als Ergebnis formulieren die Autoren: Wenn Beschäftigte von Kundinnen schlecht behandelt werden, erhöht das die Wahrscheinlichkeit, dass sie dem Kunden auf eine Weise Schuld zuweisen (*blame*) und sich so verhalten, dass es den Interessen ihrer Organisation widerspricht. Als praktische Konsequenz machen die Autoren Vorschläge, wie Organisationen auf die Interaktion zwischen Kundinnen und Mitarbeitenden effektiver Einfluss nehmen können, um dieses Problem auszuräumen, d. h.: wie die Praktik von der Struktur eingeeht werden kann.

Eine Studie von 2020 untersucht ebenfalls die Reaktionen von Mitarbeitenden mit direktem Kundenkontakt auf unhöfliche Kundinnen.⁵³ Es sind tatsächlich die Termini ‚Vergebung‘ (*forgiveness*) und ‚Rache‘ (*vengeance*), mit denen die Autoren die Verhaltensweisen der Beschäftigten kategorisieren. Anstatt rächendes oder vergebendes Verhalten den einzelnen Beschäftigten allein zuzuschreiben, untersucht die Studie auch, wie die Unternehmenskultur auf diese Reaktionsweisen Einfluss nimmt.⁵⁴

48 Reckwitz, Grundlemente, 294. Reckwitz fügt hinzu, dass ‚soziale Praktiken‘ voraussetzungsvollere Gebilde seien, als es der Begriff des ‚Traditionalen‘ suggerierte.

49 Vgl. Reckwitz, Grundlemente, 294.

50 Vgl. Bies/Tripp, *Revenge*, 50: “Recently, there has been growing scholarly interest in revenge in the workplace”. Neben den Studien, die im Folgenden genannt werden, vgl. z. B. Schneider, *Frustration*; Sievers/Mersky, *Economy*; Tripp/Bies, *Doing*; Tripp/Bies, *Getting even*; Tripp u. a., *Revenge*; Bies/Tripp/Kramer, *Breaking point*; Bies u. a., *Beyond distrust*; Aquino u. a., *Antisocial behavior*; Aquino/Tripp/Bies, *Getting even*; Zeng, *Revenge*; Seabright/Schminke, *Imagination*.

51 Bedi/Schat, *Employee*.

52 Im Original: *blame, desire for revenge, revenge behaviors*.

53 Vgl. Balaji u. a., *Letting go*.

54 Vgl. zum Feld Kunden vs. Unternehmen/Mitarbeiter auch Grégoire u. a., *Firms*.

Auch innerhalb der Organisation sind Rache und Vergeltung nicht zu unterschätzen. Eine Studie von 2014 untersuchte Gerüchte und ihre Weitergabe am Arbeitsplatz. Sie fand heraus, dass ein schädliches Gerücht eher dann weitergesagt wurde, wenn zuvor ein berufliches Versprechen gebrochen worden war, und dass Rache als Motivation diesen Zusammenhang vermittelte.⁵⁵ Dabei hatte die Glaubwürdigkeit des Gerüchts keinen Einfluss.⁵⁶

In der Beziehung zwischen Vorgesetzten und Mitarbeitenden bildet *workplace deviance* oder *counterproductive work behavior* ein eigenes Forschungsfeld – also Verhalten von Mitarbeitern, das von den offiziellen Regeln abweicht oder sich unproduktiv auswirkt. Auch hier spielen Rache und Vergeltung eine gewichtige Rolle.⁵⁷ Die Literatur ist hier meistens darum bemüht, Gründe für das inoffizielle Racheverhalten zu finden und Empfehlungen zur Einpassung in die Struktur zu geben.⁵⁸

In einem Beitrag für die Harvard Business Review von 2009 geht Dan Ariely so weit, das Ende der Rationalität für die ökonomische Theorie auszurufen. In seinem Fach, der Verhaltensökonomie, dominiere bisher die Rational-Choice-Theorie. Aber anstatt von der rationalen Wahl der Individuen auszugehen, sei mit Irrationalität in Unternehmen und auch auf Märkten und in Institutionen zu rechnen. Rache zählt Ariely dabei explizit als eine dieser irrationalen Verhaltensweisen auf. Man könnte sagen: hier hat die vertiefte Untersuchung der Praxis im Reich zweckrationaler moderner Organisation die von der Rational Choice-Theorie geprägte Verhaltensökonomie zur Erweiterung ihres theoretischen Grundmodells veranlasst.⁵⁹

So wenig diese Befunde von einem Standpunkt der Alltagserfahrung aus überraschen mögen, so gewichtig ist ihre Distanz zu *Modernetheorien* wie der Webers, die solche Praktiken durch rationale Strukturen wie Recht, Organisation und Ökonomie im Lauf der Modernisierung als grundsätzlich abgelöst ansahen und der manche der Bewältigungsversuche in den angesprochenen Studien noch immer verpflichtet sind.⁶⁰ Das gilt für entsprechende *Zivilisationsnarrative* in

55 Vgl. Bordia u. a., Rumor.

56 Als verstärkender Faktor erwiesen sich hier entsprechende Überzeugungen, was dem Befund faktischen Vorhandenseins rächenden Verhaltens keinen Abbruch tut, aber wiederum den Streit um die vorrangige Erklärungsperspektive aufwirft. Vgl. aus ähnlichem Autorenkreis auch Bordia/Restubog/Tang, Employees.

57 Vgl. Hoffmann, Revenge; Jones, Work; Jones, Getting even; Morris/Heames/Ray, Revenge; Çetin/Kumkale, Role.

58 Eine Ausnahme ist Morris/Heames/Ray, Revenge. Hier wird eine produktive Art von Rache herausgearbeitet.

59 Vgl. dazu auch Reckwitz, Grundelemente, 285.

60 Vgl. Rieder, Organization, 134: "Weber's formulation of the state as a monopoly of the means of coercion has exerted a powerful influence on subsequent discussions of vengeance."

gleicher Weise. Während etwa die frühe Ethnologie von diesen Narrativen geprägt war und Rache und Vergeltung vergangenen oder scheinbar zurückgebliebenen Gesellschaften zuschrieb, entdeckt die spätere Ethnologie sie in modernen Gesellschaften und an unterschiedlichen Punkten der Globalisierung wieder.⁶¹ Empirisch gesehen gebe es keinen Hinweis auf eine Abschwächung der Wirksamkeit des Vergeltungsprinzips, die dem Projekt der Moderne zugeschrieben werden könne, so Turner in einem spezifisch der Rache und Vergeltung gewidmeten Sammelband von 2017.⁶² Während sowohl Norbert Elias als auch Michel Foucault die Verdrängung von Rache durch Rationalisierung als kulturellen Prozess beschrieben, wies Foucault dabei besonders auf den Erhalt von Rachepraktiken und Rachelust hin, z. B. im Spektakel der öffentlichen Bestrafung. So überdauern ererbte Elemente und gedeihen ‚im Herzen bürokratischer Organisationen‘⁶³, wo sie eine Art rechtlicher Bricolage erzeugen.⁶⁴ In verdeckter oder verkleideter Form oder aber im Untergrund und am Rand der Gesellschaft bleibt Rache in der Erzählung Foucaults am Leben.⁶⁵ Diese altbekannte These Foucaults gewinnt durch die oben aufgeführte empirische Forschung und durch das neuerliche theoretische Gewicht der Praxistheorien an Unterstützung.

4.3.1.2 Trotz anderslautender Überzeugungen

Die zweckrationale Organisation der Moderne scheint Rache- und Vergeltungspraktiken wenig anhaben zu können, allenfalls scheint sie sie in inoffizielle Bereiche zu drängen. Dass auch vernunft- oder moralgeleitete Überlegungen – also die Überzeugungsebene – den persistenten Praktiken wenig anhaben kann, zeigt eine Studie von Carlsmith, Darley und Robinson.⁶⁶ Selbst wenn Probanden sich in einem theoretischen Setting für einen anderen Strafwitz als die Vergeltung entscheiden, verfahren sie im Einzelfall nach retributiven Gesichtspunkten. Um die

⁶¹ Vgl. Turner, Conclusion, 292; Turner, Schlussbetrachtung, 183; Turner, Recht, 71–73; vgl. schon oben, 1.2.1.

⁶² Vgl. Turner, Conclusion, 292. Gegen die These, der moderne Staat habe die Rache verdrängt, argumentiert auch Rieder, Organization, und bringt vier Abweichungen von der Vorstellung eines bruchlosen Übergangs vor (vgl. Rieder, Organization, 135–137). Der Übergang sei von Konflikten begleitet, in dem nur bestimmte Formen von Rache unterbunden würden. So überlebe und gedeihe Rache in Nischen. Auch das Recht als ‚entwickeltere‘ Form der Konfliktlösung könne zum Instrument privater oder öffentlicher Rache werden, z. B. bei rassistischen Feldzügen, politischer Diffamierung oder Lynchjustiz. Das Vorhandensein des Staates bedeute noch nicht dessen breite Akzeptanz (vgl. die Mafia in Sizilien). Rache könne so ein bleibender *modus vivendi* sein.

⁶³ Rieder, Organization, 135, Übersetzung L.T.

⁶⁴ Vgl. Rieder, Organization, 135.

⁶⁵ Vgl. Rieder, Organization, 132.

⁶⁶ Carlsmith/Darley/Robinson, Punish.

Zumessung einer Strafe in einem konkreten Fall gebeten, berücksichtigen sie allein die Schwere des Delikts, folgen straftheoretisch gesprochen also dem Retributivismus. Faktoren, die z. B. für Abschreckung relevant wären, werden bei der Strafzumessung nicht einbezogen. Auch wenn auf der Überzeugungsebene also Gründe dafürsprechen könnten, eine mildere oder schärfere Reaktion zu zeigen, wird nach dem Prinzip der Proportionalität verfahren. Faktisch handeln Menschen häufig – so das Ergebnis – nach dem Prinzip proportionaler Vergeltung. Es scheint „auf der ganzen Welt verbreitet, tief verwurzelt und wahrscheinlich schwer zu verändern“⁶⁷ – so der Schluss, zu dem manche, auch philosophische Stimmen aufgrund empirischer Studien wie dieser und der insgesamt in diesem Kapitel referierten Studien kommen.⁶⁸

4.3.2 Der soziale ‚Sinn‘ von Rache und Vergeltung als Praktiken

Die Persistenz von Rache und Vergeltung als Praktiken mag für Vorstellungen zweckrationaler Organisation in der Moderne bereits eine Zumutung darstellen. Die Zumutung durch retributive Praktiken vergrößert sich noch, bezieht man nicht nur deren faktische Existenz mit ein, sondern die Folgefrage nach dem Sinn dieser ihrer fortdauernden Existenz im sozialen Leben: Wieso gibt es Rächen und Vergelten als Praxismomente nach wie vor? Kommt ihnen etwa ein Sinn für das soziale Leben zu? Hieße das am Ende, dass rächende, vergeltende Praktiken nicht nur antisozial wirken, sondern dem sozialen Leben zuträglich sind? Manche Stimmen aus der Soziologie können nur kopfschüttelnd die faktische Existenz retributiver Praktiken als Erweis der bleibenden Irrationalität menschlichen Verhaltens hinnehmen – so wie Ariely⁶⁹. Manche Beiträge aus der Evolutionspsychologie erkennen in erster Linie in der Selbstverteidigung und im Schutz vor erneuten Angriffen den Sinn eines ‚Rache-Gens‘ des Menschen.⁷⁰ Inzwischen bestehen aber Deutungen, die diesen Praktiken einen spezifisch sozialen Sinn⁷¹ zusprechen, der

⁶⁷ Andrissek, Vergeltung, 33 unter Referenz auf Robinson, Intuitions, 62.

⁶⁸ Vgl. etwa auch: „Now I suggest that in moral thinking they [the versions of the retributive principle, L.T.] are very widely, perhaps universally, felt to have such an immediate appeal and undervived authority.“ (Mackie, Morality, 4).

⁶⁹ S. o., 4.3.1.1.

⁷⁰ Vgl. Barash/Lipton, Payback, 17 f. (neben der These der Abreaktion von Aggression).

⁷¹ Der Begriff ‚Sinn‘ wird hier in unspezifischer Weise verwendet, um die Begriffe darin einbetten zu können, die den jeweiligen Forschungsansätzen, die nun folgen, nahestehen (z. B. ‚Funktionalität‘). Der Begriff ‚Sinn‘ ist aber auch dem Pragmatismus entlehnt, der vom Handlungssinn spricht, und der eine der Hauptquellen für die praxeologische Wende darstellt.

über das Eigeninteresse des Einzelnen hinausgeht – oder sogar mit ihm konfliktiert. Worin könnte dieser soziale Sinn bestehen?

4.3.2.1 Implizites Praxiswissen für die inoffizielle Ebene

Nimmt man das Praxis-Paradigma ernst, müssen Praktiken mit rächenden/vergeltenden Anteilen in Unternehmen oder anderen Formen moderner Organisation ohnehin gar nicht erst als irrational gedeutet werden. Vielmehr kommt allen Praktiken ein genuines Wissen zu, das selten explizit gemacht wird. Implizit enthalten Praktiken das *know-how*, wie man etwas macht – ein Wissen, das durch die Praxeologie ‚wiederentdeckt‘ wird: Wir alle sind ‚Experten des Alltags‘.⁷² Diese Art Wissen mag gegen die Zweckrationalität einer Organisation stehen, hat aber seine „implizite Logik“⁷³. Rache und Vergeltung wären dann beispielsweise nicht als Ausbruch von Emotionen wahrzunehmen, die in einem Moment der Schwäche rationale und moralische Erwägungen übertölpeln, sondern als etablierte Umgangsformen mit bestimmten Situationen in bestimmten Kontexten. Sie ermöglichen es dann, auf einer informellen Ebene mit persönlichen Verletzungen oder unfairem Verhalten umzugehen, wie sie auch in Organisationen vorkommen. Dabei wäre bei Rache und Vergeltung nicht mehr nur an extreme, gewaltsame Formen zu denken, sondern an die alltäglichen, gewaltlosen, informellen und profanen Spielarten: den Pausentratsch mit den Kolleginnen, um dem eigenen Ärger Luft zu machen, oder auch nur das Schwelgen in Rachefantasien.⁷⁴ Es sind die normalisierten, verbreiteten Umgangsformen mit Verletzungen, die eine schnelle, inoffizielle Regelung der Situation erlauben und sich dabei durchaus als problemlösend erweisen.⁷⁵ Sie sind dann keineswegs dumm, pathologisch oder unmoralisch.⁷⁶ Vielmehr können Sie sogar im Interesse der Organisation liegen.

⁷² Vgl. Titel und Untertitel bei Hörning, Experten.

⁷³ Reckwitz, Grundelemente, 291.

⁷⁴ Bies/Tripp zeigen das Spektrum solcher Spielarten auf (vgl. Bies/Tripp, *Revenge*, 51 f. 55 f.) und legen dabei besonderen Wert darauf, dass explosive Rachereaktionen (‚Schneiden‘ einer Person, Arbeitsverweigerung, Kündigung zu einer für das Unternehmen schwierigen Zeit, öffentliche Beschwerde oder Beschämung, Rufschädigung, rechtliche Schritte, physische Gewalt) nur einen kleinen Teil des Spektrums abbilden. Die Autoren bleiben dabei von ihrem verhaltensökonomischen Hintergrund her der Rational-Choice-Theorie verpflichtet.

⁷⁵ Vgl. Bies/Tripp, *Revenge*, 59–61.

⁷⁶ Vgl. Bies/Tripp, *Revenge*, 65.

4.3.2.2 Evolutionärer Vorteil durch Kooperationssanktionen

Zu dieser Sinnzuschreibung, die das praxeologische Denken weiterführt, kommen weitere Sinnzuschreibungen hinzu, die aus anderen Disziplinen stammen und ebenfalls erhellen könnten – und zum Teil auch wollen –, warum es Praktiken des Rächens und Vergeltens nach wie vor gibt: Ihnen komme ein ‚prosozialer‘ Sinn zu, d. h. ein Sinn, der sozialer Interaktion zugutekommt.⁷⁷

Schon länger bekannt sind sogenannte *tit-for-tat*-Varianten, die in der Erforschung von Kooperation unter informellen Bedingungen, also ohne Kooperationszwang, erhoben und erprobt wurden.⁷⁸ Ausgehend von der Spieltheorie wurden Experimente zu Kooperation und Defektion (also dem Unterlassen von Kooperation) angestellt.⁷⁹ Die Probanden hatten die Wahl, zu kooperieren oder nicht, und das in mehreren Runden zu wiederholen. Ein Verhaltensmuster, das dabei erprobt wurde, war *tit for tat*: wie du mir, so ich dir. Es macht also die eigene Kooperation von der des anderen abhängig. Zu Beginn wird kooperiert, in jedem weiteren Schritt wird das Verhalten des anderen nachgeahmt. Trifft man auf unkooperatives Verhalten, verweigert man ebenfalls die Kooperation, aber nur solange, bis das Gegenüber sein Verhalten ändert. Kooperiert das Gegenüber wieder, geht man ebenfalls wieder zur Kooperation über. Daher wird dieses Muster auch als freundlich bzw. nachsichtig (oder sogar vergebend) bezeichnet.⁸⁰

Als Hintergrund zum Design der Spielszenarien diene das klassische Gefangenendilemma, bei dem der eigene Zugewinn vom Verhalten des anderen abhängt. Wenn beide Parteien kooperieren, fällt der Gewinn hoch aus (z. B. 3 Punkte für jeden).⁸¹ Wenn beide defektieren, also nicht kooperieren, fällt der Gewinn niedrig aus (z. B. 1 Punkt für jeden). Am höchsten ist der Gewinn allerdings, wenn man selbst nicht kooperiert, der andere aber schon (z. B. 0 Punkte für den Kooperator, 5 Punkte für den Defektor). Daraus folgt: Wenn die andere Spielerin kooperiert, maximiert die eigene Defektion den Nutzen und erzielt den höchstmöglichen Gewinn. Wenn der andere Spieler defektiert, ist es immer noch besser, den niedrigsten Gewinn zu vermeiden (0 Punkte) und ebenfalls zu defektieren (1 Punkt). Wie auch immer die andere Spielerin agiert, Defektion erbringt den höchsten Gewinn.

77 Zur Definition: “The term ‘prosociality’ is used in experimental economics to indicate a behavior that does not directly benefit others (as does cooperation), but the well-being of group interaction as a whole.” (Klein, *Neurobiology*, 301).

78 Das Standardwerk dazu, auf das die Forschung in diesem Bereich noch immer Bezug nimmt, liegt in Axelrod, *Evolution*, vor (die Originalausgabe stammt von 1984).

79 Axelrod führte diese Experimente schon nicht mehr mit realen Personen, sondern anhand einer Computersimulation durch.

80 Vgl. Axelrod, *Evolution*, 159. Zur Bezeichnung als ‚vergebend‘ vgl. Hughes/Warmke, Art. *Forgiveness*, Punkt 10. *The Science of Forgiveness*.

81 Die Zahlen stammen aus Axelrod, *Evolution*, 7 f.

In *one-shot*-Situationen, in denen man sich nur einmal trifft, ist daher der Anreiz hoch, nicht zu kooperieren. Denn dann muss man nicht befürchten, dass der andere Spieler nun ebenfalls nicht kooperiert. Deswegen gibt es hier „ein eindeutiges Gleichgewicht der wechselseitigen Defektion, obwohl Kooperation effizient ist“⁸². Anders stellt sich die Lage dar, wenn das Spiel in mehreren Runden iteriert wird. Dadurch wird es möglich, auf das Verhalten anderer zu reagieren.

Axelrod erprobte soziale Verhaltensstrategien, die einem bestimmten Regelset folgen,⁸³ durch eine Computersimulation. In Zweier-Konstellationen trat jeder Spieler gegen jeden an. In Hunderten Iterationen und auch in einem zweiten Durchgang, der u. a. die Ergebnisse des ersten bekannt machte, erwies sich *tit for tat* als die erfolgreichste Strategie, d. h. sie erzielte die höchsten Gewinne. In späteren, von Axelrods Forschung inspirierten Experimenten wurden Varianten der ursprünglichen *tit-for-tat*-Strategie ausprobiert.⁸⁴

Die *tit-for-tat*-Strategie macht vergeltendes Verhalten als Sanktion gegen Kooperationsverweigerung zunächst für eine Zweierkonstellation plausibel: Dass die andere mit mir kooperieren soll, nützt auch mir. Dass ich kooperiere, dient der Vermeidung eigener Gewinneinbußen. Das ist mit dem Homo-oeconomicus-Modell der ökonomischen Wissenschaften, dem rationalen Nutzenmaximierer, noch vereinbar. Doch gibt es Vergeltungsverhalten auch zugunsten Dritter? Bekannt sind eine Verteidigung von *Verwandten*, die evolutionsbiologisch als Wahrung des gemeinsamen Genpools als sinnvoll gesehen wird, und *reziproker Altruismus*.⁸⁵ Bei letz-

⁸² Voss, Erklärungen, 71.

⁸³ Während *tit for tat* den Regeln folgt: „a) Kooperiere zuerst und b) ahme dann das jeweils letzte Verhalten deines Gegenübers nach“, wären Regeln für andere Strategien z. B. „Kooperiere immer“, „Kooperiere nie“ etc.

⁸⁴ Z.B. „generous tit-for-tat“ (vgl. Nowak/Sigmund, Tit for tat), das zum Ausgleich von versehentlichem Defektieren oder Missverständnissen in einem Drittel der Fälle bedingungslos kooperiert. Zum Problem des Missverständnisses vgl. auch Ross, Art. Game Theory, Punkt 4. Zu den weiteren Varianten vgl. z. B. McCullough, Beyond revenge, 103; Kuhn, Art. Prisoner's Dilemma, Punkt 14: Post Axelrod. Als Überblick über Bedingungen, die *tit for tat* in der Evolution der Kooperation braucht, und dementsprechende Weiterentwicklungen vgl. Grim/Singer, Art. Computational Philosophy, Punkt 3.3.1. Insbesondere spielt die Zusammensetzung der Population und die Wahrscheinlichkeit, dass man sich wiedertrifft, eine wichtige Rolle (vgl. Ross, Art. Game Theory, Punkt 7; Kuhn, Art. Prisoner's Dilemma, Punkt 14).

⁸⁵ Vgl. Fehr/Fischbacher/Gächter, Reciprocity, 1 f. Der Begriff ‚reziproker Altruismus‘ geht auf Robert Trivers zurück (vgl. Trivers, Evolution; vgl. Binmore/Ellerbeck, Spieltheorie, 203). Für Kooperation unter Verwandten ist Hamiltons Theorie der genetischen Verwandtenselektion maßgeblich (vgl. Hamilton, Genetical Evolution; vgl. Binmore/Ellerbeck, Spieltheorie, 194–198). Dies ist nicht zu verwechseln mit dem sogenannten Fehlschluss der Gruppenselektion, wonach die Evolution Mutationen bevorzugt, die die Anpassung der Spezies und nicht etwa die Anpassung des mutierten Gens selbst erhöhen (vgl. Binmore/Ellerbeck, Spieltheorie, 188).

terem motiviert die Aussicht auf künftige Hilfe die eigene altruistische Handlung – andernorts bekannt als „do ut des“-Prinzip.⁸⁶

Vergeltung als Praxis scheint aber auch dann noch Bestand zu haben, wenn die Vergeltung keinen individuellen materiellen Vorteil – weder kurz- noch langfristig – bringt.⁸⁷ Fehr und Gächter, die die erste, vielbeachtete Studie zu diesem Thema durchgeführt haben, nennen dies *„altruistische Bestrafung“*⁸⁸: Teilnehmende bestrafen auch dann Trittbrettfahrende, wenn es sie etwas kostete. Das experimentelle Setting gestaltete sich wie folgt: In einer Gruppe gab es vier Spielende mit je 20 Geldeinheiten.⁸⁹ Wurde eine Geldeinheit investiert, wurde diese 1,6fach zurückerstattet. Diese Belohnung wurde allerdings unter der gesamten Gruppe aufgeteilt. Je mehr die einzelnen Spielenden von ihren 20 Geldeinheiten einsetzten, desto höher war der Gruppengewinn – und je mehr Spielende sich überhaupt dazu entschlossen, etwas zu investieren. Wer das nicht tat, profitierte gleichwohl vom Kooperationsgewinn der Gruppe. Wenn ein Spieler also z. B. genau eine Einheit einsetzte, bekam er zwar ein Viertel der Belohnung von 1,6 zurück, nämlich 0,4, hatte aber ja schon 1,0 investiert, verlor in der Bilanz also 0,6 (wenn er als einziger investierte), während die anderen Gruppenmitglieder ohne Einsatz 0,4 hinzugewannen. Das heißt, Trittbrettfahren hatte hier einen gewissen Anreiz: selbst nicht zu investieren und vom Investment anderer zu profitieren. Dementsprechend trat dieses Phänomen auch in allen sechs Gruppen auf. Das demotivierte die investierenden Spielenden. Somit sank das durchschnittliche Investment in der ersten Sequenz von zehn auf vier Einheiten.

Bei weiteren Runden wurde offengelegt, wer wieviel investiert hatte. Trittbrettfahrende konnten damit identifiziert werden. Die anderen Spielenden bekamen nun die Möglichkeit, Trittbrettfahrende auch zu bestrafen, wenn sie dafür eine Geldeinheit zahlten. Dem Trittbrettfahrer wurden dann drei Einheiten abgezogen. Von dieser mit Kosten verbundenen Gelegenheit wurde reger Gebrauch gemacht, und das obwohl nach jeder Runde die Gruppe neu gemischt wurde.⁹⁰ D. h., die Maßregelung der Trittbrettfahrerin konnte keinen Nutzen mehr für die

⁸⁶ Oder auch: „I scratch your back with the expectation that you will scratch mine later.“ (Hauser, Moral Minds, 89).

⁸⁷ Vgl. Voss/Vieth, Kooperationsnormen: „Praktisch sämtliche bisher bekannten Ergebnisse von Experimenten legen die Vermutung nahe, dass die Vorhersagen des Standardmodells [der Maximierung materieller Interessen, L.T.] empirisch nicht eintreten.“

⁸⁸ Vgl. Fehr/Gächter, Altruistic Punishment.

⁸⁹ Es wurde mit realem Geld gespielt.

⁹⁰ In Bezug auf die Folgestudie Quervain u. a., Basis, fasst Klein, Sozialität, 154 zusammen: „Die Durchführung des Spiels zeigte, dass zwölf von vierzehn Probanden den Spieler B effektiv, d. h. auf eigene Kosten und durch eine Reduktion seines ausgezahlten Gewinns bestrafen. Damit kann ausgesagt werden, dass es sich beim ‚altruistischen Bestrafen‘ um ein stabiles empirisches Ver-

strafende Person haben,⁹¹ für die Gruppe aber schon, denn das Trittbrettfahren büßte etwas von seinem Reiz ein.⁹²

Vergeltungshandeln scheint also über individuelle Nutzenmaximierung im Sinn des homo oeconomicus hinauszugehen: Es wird auch praktiziert, wenn es individuelle Nachteile bringt.⁹³ Vorteile könnte es allerdings langfristig, nämlich im Sinn der Evolution kooperativer Gruppenstrukturen bringen: Gruppen, die altruistisches Strafen praktizierten, könnten sich wegen ihres höheren Kooperationsniveaus gegen andere Gruppen durchgesetzt haben.⁹⁴ Das könnte im Wettbewerb um Ressourcen gegenüber nicht-kooperativen Gruppen eine Rolle gespielt haben⁹⁵ sowie bei umweltbedingten oder militärischen Herausforderungen⁹⁶. Mit Bestrafung wird Kooperation auf lange Sicht durchsetzbar, sodass die Gruppe von Vorteilen profitieren kann, die sich aus Kooperation ergeben.

Wenn der Vorteil, der sich aus vergeltendem Verhalten ergibt, aber nicht auf individueller, sondern auf kollektiver Ebene liegt, muss dieses anders erklärt werden als über individuellen Nutzen. Was löst in der konkreten Situation die Sanktionierung von Kooperationsverweigerung trotz eigener Einbußen aus? In der verhaltensökonomischen Theoriebildung tritt an diese Stelle die Annahme sozialer Präferenzen: Neben den klassischen eigeninteressierten Nutzenmaximierern gibt es Individuen mit einer sozialen Präferenz, die die Interessen anderer in ihre

haltensmuster handelt.“ Bestätigend für das breite experimentelle Auftreten von ‚altruistischem Strafen‘: Voss, Erklärungen, 80.

91 Es gab also keinen ‚Schatten der Zukunft‘, d. h. hier: die Hoffnung auf Nutzen in zukünftigen Interaktionen. Vgl. Voss, Erklärungen, 72.

92 Die quantitativen Bedingungen, also wieviel genau diese Art der Vergeltung den Teilnehmenden wert war, lotete ein Folgeexperiment von Egas/Riedl aus. Es hing von den Kosten der Bestrafung und der Höhe der Strafe ab sowie von der Größe des Abstands in den Investitionsleistungen von Bestrafendem und Bestraften. (vgl. Walter, Vergeltung, 638). Darum, wie relevant die Höhe der Kosten für Bestrafung im Vergleich zur mitgebrachten Bereitschaft zur Bestrafung ist, ist eine weitergehende Diskussion entstanden (vgl. Ross, Art. Game Theory, Punkt 8.3). Voss berichtet von eigenen Studien, die ‚altruistisches Strafen‘ bestätigen (vgl. Voss, Erklärungen, 79; Voss/Vieth, Kooperationsnormen, bes. 185).

93 Zu inzwischen zahlreichen weiteren Untersuchungen über die „Bedingungen der Wahl von Sanktionen und ihren Wirkungen in Laborexperimenten mit linearen öffentlichen Gütern“ (Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 177) vgl. vorläufig den Zwischenstand von Chaudhuri, Sustaining.

94 Vgl.: „In der Regel werden evolutionäre Erklärungen [für Entstehung und Veränderung von Präferenzen, L.T.] diskutiert, [...] die auch Sozialisationsprozesse abbilden.“ (Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 180). Welche Präferenzen gemeint sind, wird im nächsten Absatz oben geklärt.

95 Vgl. Bowles/Gintis, Species, 4.

96 Vgl. Bowles/Gintis, Species, 4.

Verhaltenswahl einschließen.⁹⁷ Wer also altruistisch straft, folgt nur seiner eigenen, sozialen Präferenz.⁹⁸ Hier sind nun Emotionen von Bedeutung: „bestimmte emotionale Dispositionen“ könnten „eine Sanktionsbereitschaft sichern, auch wenn diese materiell nachteilig ist.“⁹⁹ Das wird inzwischen von vielen Forschenden vertreten.¹⁰⁰ In einer Studie von 2003 z. B., die an Fehrs und Gächters erste Studie zum ‚altruistischen Strafen‘ anschloss,¹⁰¹ wurden negative Emotionen als Auslöser für die Bereitschaft zu Bestrafungshandlungen angenommen. Denn die Teilnehmenden im Experiment von Fehr und Gächter hatten nach eigener Auskunft Wut über das gruppenschädliche Verhalten empfunden.¹⁰² Da mithilfe neurowissenschaftlicher Messungsmethoden¹⁰³ tatsächlich eine Aktivität im Hirnareal, das mit negativen Emotionen in Zusammenhang gebracht wird, festgestellt werden konnte, vermuteten die Autoren, dass Emotionen die psychologische und neurologische Antriebskraft hinter altruistischem Strafen sein könnten.¹⁰⁴ So könnte der intensive Rachewunsch über die Kosten für die Bestrafung hinweghelfen. In einer weiteren Studie von 2004 wurden dagegen *positive* Emotionen als Antriebskräfte entdeckt:¹⁰⁵ Das Gefühl, ausgleichende, retributive Gerechtigkeit geübt zu haben, führe zu einer hedonistischen Belohnung, die die Basis für die

97 Vgl. z. B. Voss, Erklärungen, 74.82 f.; Klein, Sozialität, 131. „In der Literatur wurden zahlreicher Spezifikationen altruistischer, fairnessorientierter oder moralischer Präferenzen vorgeschlagen“ (Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 180); Näheres dazu dort.

98 M.a.W., der Nutzen der Auszahlung wird durch diese Präferenz verändert, vgl. Voss, Erklärungen, 75. Andere evolutionstheoretische Deutungen beschreiben das Wechselspiel nicht zwischen Menschen mit unterschiedlichen Präferenzen, sondern zwischen einer universalen Anlage zur Rache und einer ebenso universalen Anlage zur Vergebung; vgl. McCullough, *Beyond revenge*, insbesondere Kap. 4 zum Anspruch, die Anlage von Rache in der menschlichen Natur nachzuweisen, indem kultur- und speziesübergreifende Beobachtungen angestellt werden. Es komme dann nur auf die umgebende Kultur an, die die eine oder andere Anlage mehr begünstige; vgl. McCullough, *Beyond revenge*, xviii; Kap. 8–11. Gegen die Annahme einer universalen Anlage spricht eine Studie in Papua-Neuguinea, die aufweist, „dass das Verhaltensmuster ‚altruistisches Bestrafen‘ an die Zugehörigkeit zu einer Ethnie gebunden auftritt“ (Klein, *Menschliche Sozialität*, 27, Anm. 16).

99 Voss/Vieth, *Kooperationsnormen*, 176.

100 Vgl. Voss/Vieth, *Kooperationsnormen*, 176 zu unterschiedlich starken Thesen zur Rolle von Emotionen in diesem Zusammenhang.

101 Sanfey u. a., *Basis*.

102 Vgl. Klein, *Neurobiology*, 302.

103 Im Zuge des zunehmenden Gewichts, das die Neurowissenschaft insgesamt in der empirischen Erforschung des Menschen gewonnen hat, hat auch die experimentelle Verhaltensökonomik neurowissenschaftliche Methoden mit aufgenommen („Neuroökonomik“). Genaueres zu den Messungsmethoden vgl. Klein, *Neurobiology*, 302 f.

104 Vgl. Klein, *Neurobiology*, 303.

105 Vgl. Quervain u. a., *Basis*.

Bereitschaft zum altruistischen Strafen lege.¹⁰⁶ Vergeltungswünsche dienen damit als eine Art „Shortcut“¹⁰⁷: Statt langwierig Kosten und Nutzen einer Bestrafung abzuwägen, drängt der empfundene Zorn entweder auf eine Strafe, wovon er sich Erleichterung erhofft.¹⁰⁸ Oder andere zu bestrafen könnte das Belohnungszentrum aktivieren.¹⁰⁹ In beiden Fällen gilt: „Revenge pays neurochemical dividends“¹¹⁰. Somit wird die Bestrafung von unkooperativem Verhalten emotional begünstigt, denn sie sichert auf lange Sicht Kooperation und die aus ihr entstehenden Gewinne.¹¹¹

Die Anschlussfrage ist dann, wie sich die Kräfteverhältnisse zwischen Mitgliedern einer Gruppe mit prosozialen Präferenzen und solchen mit eigeninteressier-

106 Vgl. Klein, *Neurobiology*, 303. Vgl. auch Klein, *Inhumanität*, 429: „Als (kausale) Einflussfaktoren altruistischen und prosozialen Verhaltens wurden in der neurowissenschaftlich ausgerichteten Ökonomik (Neuroökonomik) vor allem soziale Emotionen (Neid, Schadenfreude, Wut, Rachelust, Mitgefühl, etc.) und soziale Einstellungen wie interpersonales Vertrauen identifiziert, welche biologisch fundiert sind.“ Die Bedeutung von moralisch besetzten Emotionen in der Ausbildung von Kooperation betonen Bowles/Gintis, *Species*, 3: Wenn wir kooperieren, kooperatives Verhalten fördern oder unkooperatives Verhalten bestrafen, fühlen wir Stolz oder Freude; wenn wir uns unkooperativ verhalten, Scham oder Schuld. Es sind diese *moral sentiments*, die Kooperation für die Autoren am besten erklären.

107 Andrissek, *Vergeltung*, 26 (i. O. kursiv), unter Berufung auf Frank, *Passions*, 83.89 f. u. a.

108 Vgl. Andrissek, *Vergeltung*, 25 f.: „Für Standardsituationen wird die langsame Abwägung der sofortigen Kosten mit Langzeitvorteilen durch einen schnellen gefühlsmäßigen Handlungsanreiz ersetzt.“ Vgl. auch Bowles/Gintis, *Species*, 1: „First, [...] [c]ontributing to the success of a joint project for the benefit of one's group, even at a personal cost, evokes feelings of satisfaction, pride, even elation. Failing to do so is often a source of shame or guilt. Second, we came to have these 'moral sentiments' because our ancestors lived in environments, both natural and socially constructed, in which groups of individuals who were predisposed to cooperate and uphold ethical norms tended to survive and expand relative to other groups, thereby allowing these prosocial motivations to proliferate. The first proposition concerns proximate motivations for prosocial behavior, the second addresses the distant evolutionary origins and ongoing perpetuation of these cooperative dispositions.“ Vgl. auch Klein, *Neurobiology*, 302: „Emotions such as anger and outrage could provide a *proximate mechanism* of altruistic punishment.“ (Herv. L.T.). Mit proximatens Ursachen sind unmittelbare Faktoren für menschliches Verhalten im Gegensatz zu evolutionär bedingten, ultimatens Ursachen gemeint (vgl. Mayr, *Cause*, 1503, dem Klein hier folgt). – Vgl. auch Binmore, *Natural justice*, 83: „I share the now widely held view that tradition is plain wrong in seeing no useful social role for the emotions. I think they evolved to help police primeval social contracts, and they remain useful to us for this purpose.“ Auch bei ihm liegt der spezifische Sinn solcher Emotionen in der unbewussten, unmittelbaren Handlungsauslösung.

109 Vgl. McCullough, *Beyond revenge*, 137–139.145 f.

110 McCullough, *Beyond revenge*, 146.

111 So auch Binmore, *Natural justice*, 83.

ten Präferenzen entwickeln.¹¹² Es ist von einem Widerstreit auszugehen, in dem beide um Durchsetzung ringen. Um die altruistischen Mitglieder einer Gruppe von den eigeninteressierten Mitgliedern zu schützen, könnten Maßnahmen erfinden worden sein. Durch Mitteilung von Präferenzen können informelle Kooperationsnormen entstanden sein.¹¹³ Dementsprechend könnte die Internalisierung von Normen im Rahmen von Sozialisation das Empfinden der moralischen Gefühle gefördert haben.¹¹⁴ Auf diese Weise könnte es möglich geworden sein, dass sich altruistische soziale Präferenzen, die Kooperation begünstigen, gegenüber ungemildertem und amoralischem Eigeninteresse behaupteten und altruistische Präferenzen nicht einfach ausstarben.¹¹⁵

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, dass eben dieses kooperationsfördernde Verhalten auch Sanktionen gegen kooperationsschädliches Verhalten beinhaltet (*punishment*). Das, was hier als Vergeltungsphänomen in den Blick kommt, tritt in der sozio-evolutionären Sichtweise immer als Teil eines prosozialen Verhaltensbündels auf. Es sind Individuen mit prosozialen Präferenzen, die Trittbrettfahren und Nicht-Kooperation bestrafen, selbst wenn das unwiederbringliche Kosten mit sich führt.¹¹⁶ Hier wird auch von ‚starker Reziprozität‘ gesprochen. Diese ist als eine Prädisposition zu Kooperationsbereitschaft und zu Strafbereitschaft zugleich definiert.¹¹⁷ Teilnehmende mit dieser Prädisposition verhalten sich kooperativ, belohnen Kooperation und bestrafen Trittbrettfahren, ohne dabei Gewinn erzielen zu können oder Verluste zu vermeiden.¹¹⁸

112 “Hence, their research question is how altruism and pro-social behaviours can prevail over Homo economicus.” (Klein, Christian Love).

113 Vgl. Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 180.

114 Vgl. Bowles/Gintis, *Species*, 4; Gintis, *Bounds*, zum Thema Koordination durch einen externen Choreografen. Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 179 nennt die Internalisierung von Kooperationsnormen als eine weitere Erklärungsmöglichkeit von Kooperation neben sozialen Präferenzen.

115 Vgl. zur Theorie kultureller Evolution, die altruistisches Strafen in einem ko-evolutiven Prozess der biologischen und kulturellen Evolution erklären will, in knapper Form: Voss, *Erklärungen*, 81 f.

116 Da die sozialen Präferenzen stabil sind, kommt es dazu, dass auch in kostspieligen Fällen altruistischen Strafens in *one-shot*-Situationen, also ohne Ängste vor Bestrafung oder Hoffnungen auf Reputationsgewinne („Schatten der Zukunft“) bestraft wird, vgl. Voss, *Erklärungen*, 71 f.; Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 177. Den Wandel von Präferenzen untersuchen dann in einem weiterführenden Schritt z. B. Raub/Voss, *Interests*. Andere Ökonomen bleiben bei ihrem Vorwurf, dass Verhaltensanpassungen in der Annahme sozialer Präferenzen wie starker Reziprozität zu wenig berücksichtigt werden, aber eigentlich diese Annahme insgesamt infrage stellen müssten (vgl. Binmore, *Natural justice*, 84).

117 Vgl. Bowles/Gintis, *Species*, 20.

118 Ein Verhalten, das den anderen wegen zu geringer Kooperationsbereitschaft bestraft und dabei eigene Gewinnchancen ungenutzt lässt, macht auch das Ultimatum-Spiel sichtbar: Wenn

Die entscheidende Einordnung und Umwertung, die dies enthält, lässt sich so formulieren: Vergeltungsverhalten wird gerade nicht von denjenigen gezeigt, die ihr Eigeninteresse verfolgen. Vielmehr stehen rächend-vergeltende Interaktionsmuster auf der Seite von Kooperation und Moral, nämlich der Moral, die diese Kooperation sichert.¹¹⁹ ‚Rache‘ und ‚Vergebung‘ im Sinn von *tit for tat* stehen auf der gleichen Seite – beide nämlich dienen der Aufrechterhaltung und Förderung von Kooperation. Darin liegt das erstaunliche Ergebnis der spieltheoretisch grundierten Experimente.¹²⁰ Egal welche Motive hinter den einzelnen Vergeltungsakten stehen, das Verhalten sorgt für mehr Kooperation im Sinn des evolutionären Gruppenvorteils.¹²¹ Rache im Sinn von Bestrafung von unkooperativem, egoistischem Verhalten wirkt sich prosozial aus.

Der empirische und besonders der evolutionsanthropologische Ansatz hat in die Straftheorien, wie sie in Kapitel 3 behandelt wurden, bereits Einzug gehalten.¹²² Klar ist jedoch, dass die Überzeugungsebene in diesem Ansatz der Impuls- und Verhaltensebene höchstens nachfolgt: Die hohen Kosten für Vergeltungsaktionen werden nicht akzeptiert, weil sie moralisch richtig sind, sondern weil sie eine soziale Präferenz oder den Rache-Instinkt ansprechen, was dann nachträglich über die moralische Legitimation der Vergeltungsfigur auch vertreten werden kann.¹²³ Dementsprechend geben auch empiristische Straftheorien die Überzeugungsebene als Ausgangspunkt ihres Begründungsweges auf und versuchen nicht, ihr Argument für staatliche Strafe im Wettstreit um das beste ethische System zu finden.¹²⁴ Auch

das Gegenüber eine gegebene Summe unfair aufteilt, wird dieser Vorschlag häufig als ganzer abgelehnt, sodass beide leer ausgehen, obwohl zumindest ein kleiner Anteil hätte gewonnen werden können (vgl. zusammenfassend Hauser, *Moral Minds*, 85 f.).

119 Diese Moral muss nicht mit dem heutigen moralischen Commonsense übereinstimmen. Auch Fremdenfeindlichkeit nach außen kann Kooperation nach innen absichern (vgl. Bowles/Gintis, *Species*, 5).

120 Vgl. McCullough, *Beyond revenge*, 87.

121 Vgl. Bowles/Gintis, *Species*, 5. Unter den niederträchtigen Motiven, die diesem Effekt keinen Abbruch tun, wird dort auch Rache (*vengeance*) genannt. Auch unter den vorgestellten organisationssoziologischen Studien zur Rache kommen z. B. Bies/Tripp zu einem ähnlichen Ergebnis: „Revenge can be destructive and anti-social, but not always. The evidence we presented suggests that revenge can also be constructive and prosocial. If revenge can stop the perpetrator or protect the victim or the organization from future harms or wrongdoing, then it serves a very valuable social function.” (Bies/Tripp, *Revenge*, 66).

122 Vgl. Andrissek, *Vergeltung*; Gaus, *Retributive Justice*; Walter, *Vergeltung*.

123 Dass Vergeltung und Rache als Legitimationsgrund auch in modernen Staaten für Kriege oder den Kampf gegen den Terrorismus funktionieren und entsprechende Unterstützung der Bevölkerung erzeugen, bestätigt dann nur, wie tief Rachewünsche in der menschlichen Natur eingesenkt sind. Vgl. McCullough, *Beyond revenge*, 38.

124 Vgl. oben, 3.2.3.4.

von einem pathologisierenden Zugriff auf Rache- und Vergeltungsphänomene, wie ihn manche der eingangs genannten Leittheorien gewählt hatten, grenzen sich Ansätze wie diese deutlich ab.¹²⁵ Im Streit um die beste Zugangsweise zu Rache und Vergeltung insgesamt – Überzeugungen, Emotionen, Praktiken – fällt außerdem auf, wie in verhaltensökonomisch durchgeführten, evolutionär gedeuteten und mithilfe der Sozial- und Neuropsychologie ausgebauten Studien Emotionen verortet werden. Sie spielen zwar eine wichtige Rolle für das alltägliche Praktizieren retributiver Verhaltensmuster, bedürfen aber selbst einer evolutionären Erklärung, die erst den eigentlichen ‚Sinn‘ starker Reziprozität angibt: nämlich die Absicherung von Kooperationsvorteilen für eine Gruppe auf lange Sicht.

4.3.2.3 Einbettung in Reziprozitätssysteme und Gabe-Zusammenhänge

Von ganz anderer Provenienz im theoretischen Zugang ist eine weitere Ausdeutung des sozialen Sinns von Rache und Vergeltung. Auch diese sieht Rache und Vergeltung als Teil von Reziprozität – einer Grundstruktur menschlicher Sozialität. Ihre Herangehensweise unterscheidet sich aber durch die Ursprünge in Anthropologie und Ethnologie, die zum Gabe-Diskurs in Sozialphilosophie und Kulturtheorie geführt haben.¹²⁶

Im frühen 20. Jahrhundert wird Reziprozität als Basis des Sozialen entdeckt.¹²⁷ In diesem Verständnis kommt Reziprozität eine konstitutive Funktion für die Entstehung und den Erhalt des Sozialen zu. Inzwischen zu Klassikern avancierte Studien in der Ethnologie und Anthropologie (Franz Boas, Bronislaw Malinowski) bereiten dem epochemachenden Essay von Marcel Mauss über die Gabe (1925) den Weg.¹²⁸ Das stößt in der Folge die soziologische Theoriebildung an, Reziprozität in ihrer Grundfunktion für das Soziale zu reflektieren, was in einer Vielfalt durchaus

¹²⁵ Zu den Leittheorien vgl. oben, 1.2.1. Zur Abgrenzung von einem pathologisierenden Zugriff vgl. McCullough, *Beyond revenge*, 10: “The desire for revenge isn’t a disease to which certain unfortunate people fall prey. Instead, it’s a universal trait of human nature, crafted by natural selection, that exists today because it was adaptive in the ancestral environment in which the human species evolved.”

¹²⁶ Vgl. zu diesem Abschnitt 4.3.2.3 insgesamt Bernhardt, *Rache* 2021, 110–249 (Zweiter Teil).

¹²⁷ Schon Arnold Gehlen konstatierte z. B.: „die Gegenseitigkeit oder Reziprozität des Verhaltens wurde seit langem als ein Fundament menschlichen Verhaltens erkannt“; zit. n. Stegbauer, *Reziprozität*, 27. Die Frage, ob es sich um ein ‚Prinzip‘ handelt, steht im Methodenstreit von Strukturalisten und ihren Antipoden. Stegbauer möchte z. B. nicht von einem Prinzip sprechen, das dann eine Totalerklärung des Sozialen beansprucht, sondern hebt auf die Abhängigkeit von Form und Intensität der jeweiligen Beziehung ab; vgl. Stegbauer, *Reziprozität*, 29.130.134.163 f. Hillebrandt setzt den strukturalistischen Ansätzen (etwa von Lévi-Strauss) eine Praxistheorie entgegen und spricht daher vom Tausch als Praxis mit vielfältigen Praxisformen (vgl. Hillebrandt, *Praktiken*).

¹²⁸ Vgl. z. B. den Wiederabdruck Mauss, *Gabe*.

divergenter Ansätze resultiert.¹²⁹ Ähnlich wie bei der Irritation des Weberschen Grundnarrativs von Vormoderne zu Moderne wird dabei herausgearbeitet, dass Reziprozität auch für moderne Gesellschaften große Bedeutung besitzt und sich nicht – so oftmals die soziologische Pointe – in eine strikte Marktlogik oder eine kulturelle Logik strategischen Schenkens hinein aufgelöst hat.¹³⁰ Trotz der Ausdifferenzierung sozialer Sphären seien reziproke Austauschverhältnisse nicht verschwunden.¹³¹ Mit ihrem Verpflichtungscharakter, der in eigentümlicher Spannung zur Freiwilligkeit reziproker Verhaltensweisen steht, markiert Reziprozität einen dritten Bereich zwischen Makrostrukturen und Normen auf der einen Seite und individuellen Handlungswahlen auf der anderen Seite, der damit mitten in die Auseinandersetzung zwischen normativ-kollektivistischen und individuell-rationalistischen Theorien des Sozialen führt.¹³²

Phänomene im Umkreis von Rache und Vergeltung in den Zusammenhang allgemeiner, sozialförderlicher und damit positiv getönter Reziprozitätspraktiken zu stellen, trägt auf eigene Weise zu der hier angesprochenen Umwertung bei, wonach solchen Phänomenen ein sozialer ‚Sinn‘ beizumessen ist. In einer neueren, spezifischen Thematisierung von Rache des Sozialanthropologen Bertram Turner und des Ethnologen Günther Schlee wird diese Umwertung durch Einbettung in Reziprozitätsvorgänge sichtbar:

Ausgangspunkt der modernen sozialwissenschaftlichen Forschung über Vergeltungsregeln ist die Erkenntnis der grundlegenden Bedeutung des Prinzips der Reziprozität, des Prinzips der Gegenseitigkeit, des Ausgleichs von Leistung und Gegenleistung oder Aktion und Reaktion. Vergeltung ist ein Teil davon. Reziprozität ist also das eigentlich grundlegende Axiom.¹³³

129 Vgl. Adloff, *Geben*, zu Klassikern der Ethnologie und Anthropologie und daran anschließende soziologische Theoriebildung mit Simmel, Gouldner, Blau, Bourdieu, Caille. Diese Diskussion ist inzwischen auch in der Theologie merklich rezipiert worden, vgl. Ebner/Janowski, *Geben*; vor allem über die französischen Kulturtheorien der Gabe (vgl. Adloff/Mau, *Theorie*, 40 f.).

130 Vgl. Adloff, *Geben* (Klappentext, aber sinngemäß auch Adloff/Mau, *Theorie*, 9–11). Das betonen insbesondere soziologische Beiträge in der anhaltenden Abgrenzung von der *Rational-Choice*-Theorie. Vgl. auch Paul, *Rache*, 34 f.

131 Vgl. Adloff/Mau, *Theorie*, 10.

132 Vgl. Adloff/Mau, *Theorie*, 44 f.; exemplarisch Turner/Schlee, *Einleitung*, 8 (Verpflichtung); Paul, *Rache*, 35 (Ursprung in der freiwilligen, einseitigen Gabe); Hillebrandt, *Praktiken*, 149 f. (Ausübung symbolischer Macht durch eine Gabe bei Bourdieu).

133 Turner/Schlee, *Einleitung*, 7 f.

Die Vorgeschichte zu Reziprozität wird als Rahmen gewählt, um nun auch Rache und Vergeltung darin einzubetten.¹³⁴ Dadurch ergibt sich ein völlig neuer Zugang, auch für die empirische Sozialwissenschaft.¹³⁵ Der Komplex der Vergeltung, der auch Rache einschließt, wird dann als diejenige, spezifische Form von Reziprozität aufgefasst, die sich in Konfliktkonstellationen manifestiert.¹³⁶ Indem Vergeltung einschließlich Rache also als Rückseite oder Spezialfall von Reziprozität als Basisprinzip menschlicher Interaktion verstanden und dargestellt wird, eröffnet sich ein neuer Zugang, der die Bewertung von Vergeltungspraktiken verändert.¹³⁷ Vergeltung in diesem Sinn als ein Konzept für die Regulierung von Unausgeglichheiten (*imbalances*) in sozialen Beziehungen zu erforschen, wird inzwischen in einer Reihe von Disziplinen verfolgt und hat den Status eines etablierten Forschungsfelds erlangt; tatsächlich ist die Aufmerksamkeit für Vergeltung in den letzten Jahren gestiegen, so Schlee und Turner.¹³⁸

Bleibt man – abgesehen vom Reziprozitätsbegriff – enger am gabetheoretischen Hintergrund, versteht sich eine solche Aufwertung indes nicht von selbst. Rache und Vergeltung lassen sich auch so in Gabetheorien einbetten, dass sie nicht als sozialförderlich erscheinen. Schon früh wurde etwa beobachtet, dass es auch eine Form von Gabe gibt, die den eigenen Reichtum demonstrieren soll, auf Übertrumpfung zielt und gewaltsam enden kann.¹³⁹ Eine Entehrung kann als negative Gabe verstanden werden, die einen Zirkel negativer Gaben in Gang setzt und so zur fatalen Spirale führt, die René Girard eindrücklich herausgearbeitet hat.¹⁴⁰ Die Gabe kann auch als vollständiges Gegenteil zu Rache und Vergeltung zu stehen

134 Vgl. Turner, Introduction, 10: "retaliation is [...] embedded in a wider framework of mutually constitutive and intertwined basic principles of human interaction."

135 Vgl. Turner, Introduction, 10: "With the coining of the term 'regulated reciprocity' by Richard Thurnwald (1921) and its later use by Bronislaw Malinowski [...], a new avenue to the complex of retaliation, usually described in terms such as revenge, vengeance, feud, self-help and so on, was opened in empirical social sciences."

136 Vgl. Turner, Introduction, 10.

137 So kommt z. B. auch in den Blick, dass Vergeltungspraktiken nicht nur gewalterzeugende, sondern auch gewaltvermeidende Elemente enthalten. Vgl. Turner/Schlee, Retaliation.

138 Vgl. Turner, Introduction, 1. Vgl. auch Hamidović, Concept, 3: "Scholarship refined Mauss' concept and offered many new directions. One of these is the idea of *reciprocity* or *balance*." (Herv. i. O.). Vgl. im Kontrast zu Turner noch 2005 den Befund von Paul: „Noch einmal: Die diskursive Allgegenwart der Rache steht in deutlichem Gegensatz zur eher dürftigen Behandlung des Themas in den Wissenschaften.“ (Paul, Rache, 25).

139 Vgl. Hillebrandt, Praktiken, 135. So schon beobachtet von Marcel Mauss, vgl. zum ‚Potlatsch‘ Mauss, Gabe, 67–69.

140 Vgl. zu Girard Hillebrandt, Praktiken, 135; vgl. auch Eßbach, Gabe. Zu einer verwandten Theorie des Todes als Gabe und der Wiederkehr der ausgeschlossenen Andersheit in ‚Hass, Rassismus und mörderischen Experimenten‘ vgl. Baudrillard (vgl. Adloff/Mau, Theorie, 37 f.).

kommen: Paul Ricœur grenzte Gaben, die als symbolischer Ausdruck wechselseitiger Anerkennung geschehen, von Gaben ab, die auf agonale Herausforderungen antworten (also wie bei Rache und Vergeltung).¹⁴¹ Letztlich bettet er damit Rache und Vergeltung nicht in Gabeprozesse ein, sondern weist sie daraus aus: Gabe im Sinn von wechselseitiger Anerkennung ist die Alternative zur Idee des Kampfs.¹⁴² Mit Alvin Gouldner und Marshall Sahlins lässt sich Vergeltung zwar noch in das Spektrum der Reziprozität einbetten, aber nur als bloße Abschattungsform von Reziprozität, die auf negative Reziprozitätspraktiken – wie Inbesitznahme gegen die Interessen anderer – antwortet.¹⁴³ Hier erscheint Vergeltung auf dem Spektrum der Reziprozität als entgegengesetzter Pol zu freiwilliger Hilfe und ‚reinem Geschenk‘ (Malinowski) und stellt so eher einen kümmerlichen Rest von Reziprozität im missglückten Fall dar als die notwendige Rückseite funktionierender Reziprozität.¹⁴⁴

Mit der Etablierung des Gabediskurses und des Reziprozitätsbegriffs geht also nicht von vornherein eine Bewertungsverschiebung von Rache und Vergeltung in Richtung eines sozialen Sinns einher. Eine solche Einordnung ist aber möglich, wie bei Schlee und Turner schon angedeutet wurde. Während diese mit einem allgemeineren Theorem von Reziprozität arbeiten,¹⁴⁵ wird die Anbindung an den Diskurs zur Gabe besonders greifbar bei Axel Paul.

Für den Allgemeinsoziologen ist Rache¹⁴⁶ eine Reziprozitätsform – zwar keine Gabe, aber eine Nahme. Mehr noch: Rache ist eine Form von Reziprozität, an der Sinn und Wesen der Reziprozität erst augenscheinlich wird.

Im Gegensatz zu Ricœur basiert Rache für Paul durchaus auf wechselseitiger Anerkennung. Denn anders als der Krieg findet Rache in Pauls Systematisierung nicht zwischen Völkern statt, sondern zwischen Segmenten einer Gesellschaft, die sich immer noch als Teil der gleichen Gesellschaft begreifen und als solche anerkennen.¹⁴⁷ Diese Anerkennung manifestiert sich im Gabentausch. Wie eine breite soziologische Linie begreift Paul den Gabentausch dabei nicht als zweckrationales

141 Vgl. Ricœur, *Wege*, 274.290–306; Hillebrandt, *Praktiken*, 135 f. Bei Ricœur fällt Rache unter Formen von Gegenseitigkeit, die sich nicht durch die wechselseitige symbolische Anerkennung mittels Gaben auszeichnet (vgl. Ricœur, *Wege*, 291).

142 Vgl. Hillebrandt, *Praktiken*, 138.

143 Vgl. Sahlins, *Soziologie*, 79: Die negative Gabe ist „eine eigennützige Besitzergreifung, Aneignung durch Schikane oder Gewalt, die lediglich durch eine gleiche, und entgegen gerichtete Anstrengung auf dem Prinzip der *lex talionis* abgegolten wird“.

144 Vgl. Sahlins, *Soziologie*, 79.

145 Ein solches Theorem erscheint erstmals bei Richard Thurnwald und wird in der Folge durch Claude Lévi-Strauss und Alvin Gouldner generalisiert, vgl. Hillebrandt, *Praktiken*, 151.

146 Er spricht dezidiert von Rache, nicht von Vergeltung.

147 Vgl. Paul, *Rache*, 31 f.

Mittel der gegenseitigen Nutzenmaximierung, sondern als Medium der Stiftung und Erhaltung von Beziehungen. Durch den Gabentausch entsteht eine Ordnung zentraler Beziehungen. Wird diese aber durch eine Schädigung gefährdet, zielt Rache „auf die Wiederherstellung eines Zustandes [...], der durch die Gabe als zentraler Beziehung zwischen den Gruppen einer segmentären Gesellschaft allererst erzeugt wird.“¹⁴⁸ Rache bedrohe die Integrität der Gesellschaft nur selten, *beklage* in der Regel deren Bedrohung vielmehr.¹⁴⁹ „Die Kohäsion, der Zusammenhang und Zusammenhalt der Gesellschaft, wird durch einen legitimen Racheakt nicht aufs Spiel gesetzt, sondern praktisch beschworen.“¹⁵⁰ Rache ist keine nicht-geleistete Reziprozität, sondern als ‚Nahme‘ geradezu reziprozitätsverstärkend. Grade weil sie tauschökonomisch keinen Sinn macht, wird an ihr offenbar, worum es im Gabentausch-System insgesamt geht: um eine Beziehung unter gegenseitiger Anerkennung, die sich durch ein Gleichgewicht auszeichnet.¹⁵¹ „Ist schon die Rede von wilden Rachekriegen zwischen aufs Blut verfeindeten Gruppen mit äußerster Vorsicht zu genießen, so gilt erst recht in Hinblick auf die kollektiven Akteure der Rache selbst, dass sie den sozialen Zusammenhalt nicht etwa aufs Spiel setzt, sondern vielmehr integriert.“¹⁵² So erscheint Rache insgesamt als „Reparaturmechanismus einer aktuell beschädigten Relation“¹⁵³. Wie Malinowski – ein Klassiker der ethnographischen Ursprungszeit des Gabediskurses – gezeigt habe, stehe segmentären Gesellschaften mit dem Reziprozitäts- bzw. Vergeltungsprinzip „ein wirkungsvoller ‚privatrechtlicher‘ Regelungs- und Konfliktschlichtungsmechanismus zur Verfügung“¹⁵⁴.

Diese Einbettung bei Paul zeigt deutlich, wie Rache nicht als sozial destruktiv, sondern als Teil von Reziprozität und Gabe-Zusammenhängen verstanden werden kann. Als ‚Nahme‘ ist sie nicht nur eine Reminiszenz an das Reziprozitätssystem, sondern auch eine performative Durchführung seiner praktischen Vollzüge.¹⁵⁵

Dementsprechend sehen ethnologische und kultursoziologische Stimmen in Rachesystemen z. T. ein ausdifferenziertes, reguliertes, in vielfältigen Kontexten verwurzeltes Instrument der Balance zwischen Gruppen gleichen Ranges. Mit

148 Paul, Rache, 37.

149 Vgl. Paul, Rache, 38.

150 Paul, Rache, 37.

151 Vgl. Paul, Rache, 35–38.

152 Paul, Rache, 31.

153 Paul, Rache, 37.

154 Vgl. Paul, Rache, 27.

155 Vgl. Paul, Rache, 38. Vgl. auch Bernhardt, Rache 2021, 29: „Zu den zentralen Erkenntnissen der jüngeren sozialwissenschaftlichen Forschung gehört nun aber die Einsicht, dass zwischen der Logik der Gabe und der Logik der Rache in den genealogischen Gesellschaften strukturell eine enge Verbindung besteht.“

Raymond Verdier ist Rache hier eben nicht direkt, maßlos und blind, sondern vermittelt, maßvoll und personalisiert.¹⁵⁶ Anders als vor dem Hintergrund der modernen zweckrationalen Organisation, vor der Rache nur als das Irrationale und Irreguläre auftreten kann, erscheint Rache hier selbst aufseiten der Struktur.¹⁵⁷ In den Systemen, die Axel Paul schildert, ist Rache Teil der sozialen Ordnung oder fordert deren Aufrechterhaltung ein. Wird ihr diese Ordnungsstruktur allerdings streitig gemacht – und das gängige Zivilisationsnarrativ lautet hier: durch Einführung des modernen Strafsystems – kann sie pervertieren und in informellen Bereichen perfide Formen annehmen oder sich hinter der Maske der Strafe verstecken.¹⁵⁸ Die ursprüngliche Rache im Rahmen von Reziprozitätsstrukturen hingegen hatte in dieser Sicht eine stabilisierende Funktion für geregelte Sozialitätsformen.

4.3.3 Zusammenfassung

Die gemeinsame These der skizzierten Ansätze zur Verschiebung in der Bewertung retributiver Praktiken kann wie folgt zusammengefasst werden: Es gibt nach wie vor soziale Praktiken, die wir gemeinhin mit ‚Rache‘ oder ‚Vergeltung‘ bezeichnen. Sie sind insbesondere nicht durch die Moderne abgelöst worden, wenn auch womöglich transformiert. Die Fortexistenz solcher Praktiken zeigt zum einen ihre tiefe Einsenkung in die gelebte menschliche Sozialität, zum anderen ist das auf einen ihnen zukommenden ‚sozialen Sinn‘ zurückzuführen, der im Einzelnen unterschiedlich bestimmt wird.

Die Praxistheorie erkennt den ‚sozialen Sinn‘ von Praktiken generell in einer Alltagspraxis, die implizitem Wissen folgt und damit auftretende Probleme löst, ohne die formelle Ebene zu beschreiten oder beschreiten zu müssen. Die Routinemäßigkeit von Praktiken macht ihre Widerständigkeit gegen formelle Regelungen

¹⁵⁶ Vgl. Verdier, *Système*, 14; vgl. schon oben, 1.2.1.

¹⁵⁷ Vgl. z. B. Verdier, *Système*, 16: „Nous sommes ainsi conduit à étudier la vengeance comme système – ou sous-système – à la fois d’échange et de contrôle social de la violence.“

¹⁵⁸ Vgl. Verdier, *Système*, 36; „Ja, die Rache kehrt wieder, aber es ist nicht die Rache der Wilden, welche uns heimsucht.“ (Paul, *Rache*, 41) (vgl. schon oben, 1.2.1). Vielmehr sei es die Rache, die politisch instrumentalisiert, privatisiert und individualisiert sowie spektakulär vermarktet wird (vgl. Paul, *Rache*, 41). Während die traditionelle Rache einen Konflikt lösen wollte, will die moderne Rache (wie bei den Enthauptungsakten durch Islamisten) einen Konflikt verschärfen (vgl. Paul, *Rache*, 41). „Der springende Punkt jedoch ist ihre [der wilden Rache, L.T.] spezifische Modernität. Sie ist es, die mit dem Staatsbildungsprozess einher- und aus ihm hervorgeht, der ihr eigentlich doch Einhalt gebieten soll, und die heute wiederkehrt unter den Bedingungen der Desintegration des staatlichen Gewaltmonopols.“ (Paul, *Rache*, 39).

aus. Zur Bewertungsverschiebung gehört hier die Normalisierung, die dann auch retributiven Praktiken zukommt. Rache hat Formen, „die subtiler und weniger aufsehenerregend sind, Formen, die sich nicht notwendig im Medium der Gewalt oder der Zone der Illegalität bewegen“ und spielt „im alltäglichen Leben der modernen Gesellschaften – einschließlich unserer eigenen – inkognito nach wie vor“ eine Rolle.¹⁵⁹

Soziobiologie, Verhaltens- und Neuroökonomie und ihre evolutionstheoretischen Deutungsmethoden sehen den ‚sozialen Sinn‘ von rächendem oder vergeltendem Verhalten in ihrem prosozialen, kooperationsfördernden Charakter zugunsten der Gesamtgruppe. Da es sich auf lange Sicht bewährt hat, die Verweigerung von Kooperation zu bestrafen, um ein hohes Kooperationsniveau mit all seinen Vorteilen zu sichern, konnten sich Verhaltensmuster wie das ‚altruistische Strafen‘ ausbilden, auf lange Sicht halten und mit Emotionen anreichern. Die Bewertungsverschiebung macht hier insbesondere der prosoziale, d. h. kooperationsfördernde Effekt dieses Verhaltens aus.

Teile der Ethnologie, Anthropologie und Soziologie leiten den ‚sozialen Sinn‘ von Rache über basale Reziprozitätsgefüge ab. Rache ist dann die notwendige Rückseite der grundlegenden sozialkonstitutiven, beziehungsbejahenden, z. T. in ausgefeilten komplexen Handlungsregeln ausgeformten Reziprozität. In dieser Stabilisierung der reziproken sozialen Ordnung besteht ihr ‚sozialer Sinn‘. Die Sinnhaftigkeit kann bis dahin ausgedeutet werden, dass gerade der Rache ein Appell an die Aufrechterhaltung der Beziehung und der Ausdruck von Anerkennung beigelegt wird. Wenn dieser Sinn auch außerhalb der westlichen Moderne deutlicher sichtbar zu werden scheint, besteht Rache doch auch in verdeckter Form in der westlichen Moderne weiter. Die Bewertungsverschiebung zeichnet hier insbesondere die Regularität, der sozialkulturelle Wert und die kulturübergreifende Universalität reziproker Praktiken aus.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Beide Zitate: Bernhardt, Rache 2021, 9. Vgl. auch Bernhardt, Rache 2021, 38 f.

¹⁶⁰ Vgl. auch Bernhardt, Rache 2021, 9: Rache ist in sogenannten traditionellen Gesellschaften „keineswegs immer dysfunktional oder von exzessiver Grausamkeit“.

4.4 Perspektivunterschiede theologischer Anthropologie und Ethik

4.4.1 Grundsätzliches

4.4.1.1 Methodische und axiomatische Anfragen

Man könnte nun zunächst weitreichende Rückfragen nach der Methode und den damit einhergehenden Vorannahmen stellen. Das ist insbesondere in Bezug auf den zweiten oben skizzierten Ansatz schon in frühen Auseinandersetzungen zwischen Philosophie bzw. Theologie und Soziobiologie bereits geschehen. Die Kritik zielt besonders darauf, dass relevante Faktoren unberücksichtigt gelassen werden¹⁶¹, und unter diesen besonders Intentionen und Motive der Betroffenen.¹⁶² Für die Thematik von retributiven Praktiken hieße das z. B., dass ein als ‚altruistisches Strafen‘ deklariertes Verhalten keineswegs zur Verstärkung von Kooperation und Kooperationsnormen geschehen muss, sondern auch zur Befriedigung eigener Strafgelüste als Selbstzweck geschehen könnte,¹⁶³ zur Abschreckung anderer oder Dämpfung von Übereifer.¹⁶⁴ Durch die Ausblendung relevanter Faktoren für das Verständnis menschlichen Verhaltens bzw. Handelns ergibt sich ein reduziertes Bild vom Menschen, seiner Sozialität und Moral; bzw. umgekehrt spiegelt sich dieser Reduktionismus in der entsprechenden Methodik. Dieser Punkt wurde ebenfalls früh kritisiert.¹⁶⁵ Dominanz gewinnt in den letzten Jahrzehnten der krude Naturalismus, der in diesen Forschungsansätzen verfolgt wird. Die Kritik daran bleibt allerdings auch nicht aus.¹⁶⁶ Dadurch werden Alternativen

¹⁶¹ Vgl. Meisinger, Liebesgebot, 203 zur Altruismusforschung.

¹⁶² Vgl. Meisinger, Liebesgebot, 203 f. 218; Klein, Sozialität als Ganzes und zusammenfassend: 27; Klein, Neurobiology, im Ganzen.

¹⁶³ Vgl. Klein, Sozialität, 156. Vgl. auch zur alternativen Deutung von einem phänomenologischen Standpunkt aus, dass dadurch dem anderen die eigene, nämlich durch Reziprozität grundierte Weltansicht aufgezwungen werden soll: Klein, Menschliche Sozialität, 31.

¹⁶⁴ Vgl. Voss, der in seinen Studien auch ‚antisoziale‘ Bestrafungsmuster ausmachen konnte: „Sanktionen richten sich nicht nur gegen das Trittbrettfahren, sondern werden auch gegenüber Akteuren angewendet, die zum Kollektivgut beitragen (z. B. wenn ein Beitrag als übermäßig hoch empfunden wird oder als Antwort auf eine antizipierte Sanktion).“ (Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 177; vgl. auch 186). Dabei hätten wir es „mit einem anderen Typus von negativem Reziprozitätsverhalten zu tun, das anscheinend nicht auf die Durchsetzung von Kooperationsnormen abzielt, sondern mit einer Spirale von Sanktionserwartungen und Sanktionen verbunden ist.“ (Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 188).

¹⁶⁵ Vgl. Meisinger, Liebesgebot, 205.249, Klein, Menschliche Sozialität, 28, als summarische Gegenkritik gegen den Reduktionismus-Vorwurf vgl. Binmore/Ellerbeck, Spieltheorie, 127 f.

¹⁶⁶ Vgl. z. B. Dalferth, Mitmenschlichkeit: „In den letzten Jahrzehnten wurde sie [die Metaphysik, L.T.] zudem auf breiter Front der Ideologie eines naturwissenschaftlichen Naturalismus aus-

in den Verhaltensweisen und Deutungen methodisch ausgeblendet¹⁶⁷ und z. T. ein fragwürdiger Anspruch auf Universalität erhoben.¹⁶⁸ Da die methodische Abhängigkeit von der Empirie hier so hoch ist, gewinnen Zweifel an der empirischen Aussagekraft, dort, wo sie auftreten, verschärfte Bedeutung.¹⁶⁹ Besonders gilt das im Blick auf die Zweifel daran, dass sich das Kooperationsniveau durch Sanktionen tatsächlich erhöht, und wenn ja, ob dies auch zu einer Wohlfahrtssteigerung führt, da Sanktionen ja Kosten mit sich bringen¹⁷⁰ – mit anderen Worten: wie sehr und unter welchen Bedingungen negative Reziprozität funktional oder dysfunktional ist.

gesetzt, der politisch naiv und ökonomisch missbrauchbar nichts wissen zu können vorgibt als das, was empirisch-experimentelle Forschung belegen kann.“ Mit anderen Themenfeldern, aber grundsätzlich zu Naturalismus vgl. Fuchs, Verteidigung; Jung, Verkörperung.

167 So kritisiert Klein, dass offen ist, ob überhaupt ein Zusammenhang zwischen Normverstoß und Strafe besteht und warum manche Menschen nicht strafend reagieren (vgl. Klein, Sozialität, 27).

168 So ging man zunächst von der Universalität des neuronalen Mechanismus aus, der mit altruistischem Strafen verbunden ist, dann zeigte eine Studie von Bernhard u. a. in Papua-Neuguinea, „dass das Verhaltensmuster ‚altruistisches Bestrafen‘ an die Zugehörigkeit zu einer Ethnie gebunden auftritt“ (Klein, Menschliche Sozialität, 27, Anm. 16); vgl. auch Klein, Neurobiology, 307. Voss berichtet von Experimenten, die zeigen, „dass Bestrafungsoptionen nicht in sämtlichen Populationen von Versuchsteilnehmern ein höheres Kooperationsniveau auslösen“ (Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 177), nämlich die interkulturellen Studien von Herrmann/Thöni/Gächter.

169 So wurden z. B. anlässlich des 20. Jubiläums von Axelrods Buch ähnliche Turniere mit den gleichen Parametern veranstaltet, bei denen *tit for tat* nur den 14. Platz einnahm (vgl. Kuhn, Art. Prisoner's Dilemma, Punkt 14: Post-Axelrod). Aber auch an der Auswertung der Originalsimulation besteht Kritik: Es überlebten ohnehin nur sechs Strategien den simulierten Evolutionsprozess und *tit for tat* nahm dabei kaum mehr als ein Sechstel in der Häufigkeitsverteilung ein (vgl. Binmore/Ellerbeck, Spieltheorie, 125). Die Ausgangsverteilung der Präferenzen unter den Teilnehmenden spielt zudem eine Rolle für den Erfolg einer Strategie (vgl. Binmore, Natural justice, 78 f.). Fraglich ist auch, wie gut eine Zweierkonstellation, von der die *tit-for-tat*-Forschung im engeren Sinn ausgeht, die Realität abbilden kann (vgl. Binmore, Natural justice, 79.86). – Vgl. auch Grim/Singer, Art. Computational Philosophy, Punkt 4.1 zur Kritik, man könne bei Simulationen so programmieren, dass alles nachweisbar wird, was nachgewiesen werden soll (einschließlich Gegenkritik), sowie zu Problemen der Verifikation (weist das Experiment das nach, was nachgewiesen werden soll?) und Validation (messen die Messinstrumente das, was gemessen werden soll?) als Grund für das Scheitern von Simulationen.

170 Mehrere weitere Studien konnten die effizienzfördernden Wirkungen von Sanktionen nicht bestätigen. Vgl. bilanzierend Voss/Vieth, Kooperationsnormen, 177.

4.4.1.2 Eigene Herangehensweise und Vorhaben

Das Ziel ist es im Folgenden nicht, die Debatte über implizite oder explizite normative Elemente in den empirischen Forschungen und ihre Methodik weiterzuführen, so lohnenswert und notwendig sie angesichts der zunehmenden Popularisierung eines naturalistischen Menschenbildes ist. Doch wie oben gezeigt wurde, erkennt nicht nur die Verhaltensforschung im transdisziplinären Setting von Ökonomie, Sozialpsychologie und Neurowissenschaft einen ‚sozialen Sinn‘ in retributiven Praktiken. Auch unter praxeologischen Gesichtspunkten lässt sich ein solcher Sinn erahnen. Vor reziprozitäts- und gabe-theoretischem Hintergrund wird ein solcher Sinn explizit formuliert. Im Folgenden soll es darum gehen, aus systematisch-theologischer Sicht auf den von allen gemeinsam erhobenen Befund zu reagieren, dass rächende und vergeltende Praktiken womöglich tief im Sozialen verankert sind und dabei einen sozialitätsfördernden¹⁷¹ Sinn entfalten.

Dabei wird eine bestimmte Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und ihren Gesprächspartnern in anderen Wissenschaften vorausgesetzt. Möglich wäre ja einerseits ein gegenseitiger Ausschlussgestus. So ließe sich alles – und das geschieht auch –, was geisteswissenschaftliche Perspektiven in die Anthropologie einbringen, aus Sicht der Verhaltensforschung als *cheap talk* abwehren, der sich in empirisch nachweisbaren Praktiken gar nicht zeigt – oder nur von Relevanz wäre, wenn er sich dann auch nachweisen ließe. Umgekehrt könnte die Theologie alles als irrelevant abweisen, was durch andere Disziplinen an Forschungsergebnissen vorgelegt wird und sich auf eine Binnenperspektive zurückziehen. Die Befunde anderer Disziplinen als irrelevant abzutun, ist aber schon deswegen nicht möglich, weil diese Disziplinen zum Teil selbst einen fundamentalanthropologischen Anspruch erheben.¹⁷² Will die Theologie diesen Anspruch bestreiten, wird sich ihr Beitrag nicht in der schlichten Übernahme der Ergebnisse anderer erschöpfen. Schon gar nicht sollte sie diese noch ohne Weiteres unter ein sakrales Licht stellen.¹⁷³

171 Das Wort ‚prosozial‘ wird nicht verwendet, weil es einen Terminus technicus in nur einer der drei Theorierichtungen darstellt. Mit der Bezeichnung als ‚sozialitätsfördernd‘ soll ausgedrückt werden, dass es um mehr als ‚benefits‘, also Kooperationsvorteile gehen kann, wie in der dritten dargestellten Perspektive: In der allgemeinen Soziologie wird stärker der beziehungsstiftende und beziehungsrepräsentierende Aspekt von Reziprozität betont, der über den materiell messbaren Vorteil gerade hinausgeht. Dennoch wird auch hier, wie dargestellt, von einigen Stimmen eine sozialitätsfördernde Funktion retributiver Praktiken unterstellt.

172 Bezeichnend dafür steht auch die Rede vom ‚homo reciprocans‘, vgl. Bowles/Gintis, *Homo reciprocans*; Hauser, *Moral Minds*, 86. Vgl. auch Klein, *Inhumanität*, 428: „Ihrem Selbstverständnis nach beansprucht sie [die experimentelle Sozialforschung, L.T.], eine neue empirische und biologische Fundamentalanthropologie zu sein.“

173 Als Beispiel dafür vgl. Stephen J. Pope, wie ihn Meisinger referiert: „kin altruism reflects the divine ordering“ (Meisinger, *Liebesgebot*, 207); oder auch Stephen Post, wie ihn Bedford-Strohm

„Wünschenswert“ wäre es daher für die Theologie, die Ergebnisse anderer weder „als biologisch-reduktionistisch zurück[zu]weisen“ noch „als empirische Fakten positivistisch [zu] affirmieren.“¹⁷⁴ Vielmehr geht es darum, den eigenständigen Beitrag der theologischen Anthropologie durch Markierung der Perspektivdifferenzen deutlich zu machen, ebenso wie darum, sich von den Perspektiven anderer anregen zu lassen, um unter Umständen Entwicklungen in der eigenen Tradition produktiv zu hinterfragen.¹⁷⁵

Im Folgenden wird daher zunächst eine systematisch-theologische Annäherung an den Befund von der Persistenz und vor allem der sozialen Funktionalität retributiver Praktiken unternommen (4.4.2), zu dem alle drei genannten Richtungen – Praxistheorie, Verhaltensforschung und Reziprozitäts- bzw. Gabe-Diskurs – beitragen, wobei die empirische Erforschung menschlichen Sozialverhaltens besondere Dominanz ausübt. Was wäre dazu theologisch zu sagen, wenn Praktiken von Rache und Vergeltung tatsächlich einen ‚sozialen Sinn‘ haben und deswegen immer noch fortbestehen und vermutlich fortbestehen werden? Da ferner der sozialphilosophische Reziprozitäts- und Gabe-Diskurs, wie er von der dritten Sinngebungsrichtung aufgenommen wurde, von eigenem Gewicht für das hier gestellte Thema ist und in der Theologie bereits an anderer Stelle rezipiert wurde, wird er anschließend eigens behandelt (4.4.3).

4.4.2 Zur fortdauernden Existenz retributiver Praktiken und ihrem sozialen ‚Sinn‘

4.4.2.1 Ethische Legitimität und soziale Funktionalität

Wie ist also aus systematisch-theologischer Sicht auf den Befund zu reagieren, dass rächende und vergeltende Praktiken womöglich tief im Sozialen verankert sind und dabei einen sozialitätsfördernden Sinn entfalten? Zuallererst ist schon aus allgemein-moralphilosophischer Sicht zu sagen: Selbst, wenn rächende und vergeltende Praktiken tief im Menschen und seiner Sozialität verankert sind, sind sie

referiert, nämlich dass ‚special relations‘ zwischen Nahestehenden auch von der Soziobiologie her (Begünstigung des eigenen Genpools) usw. das primäre Bezugsfeld für Agape sind und sein sollten (vgl. Bedford-Strohm, Gemeinschaft, 285–290).

¹⁷⁴ Klein, Inhumanität, 427.

¹⁷⁵ Zur Gesamthaltung vgl. Klein, Sozialität, 13–34. Mit Bedford-Strohm (vgl. Bedford-Strohm, Gemeinschaft, 290–293, Punkt 5.2 „Zur Bedeutung naturwissenschaftlicher Aussagen für die theologische Ethik“), sollte die Theologie eigenständig Akteurin durch die Deutung der Ergebnisse anderer bleiben, anstatt diese in der genannten Weise nur noch mit sakralem Firnis zu umgeben (vgl. v. a. 293).

damit noch keineswegs ethisch legitim. Beide Perspektiven für identisch zu erklären, würde den klassischen *naturalistischen Fehlschluss* begehen.¹⁷⁶ Aus Aussagen über das Sein lassen sich keine Forderungen für das Sollen deduzieren. Wenn Menschen empirisch nachweislich rächen und vergelten, heißt das noch nicht, dass das auch so sein soll.¹⁷⁷ Das erfordert weitere normative Prämissen. Die normative Prämisse, die in vielen der genannten Ansätze angelegt zu sein scheint, ist diejenige, dass Kooperation und kooperationsförderliches Verhalten bzw. Verhalten, das Beziehungssysteme stabilisiert, gut ist.¹⁷⁸ Was für die Kooperation funktional ist, wie altruistisches Strafen, scheint diese Verhaltensweise ethisch zu rehabilitieren. Was Menschen hilft, ihre Alltagsprobleme praktisch zu lösen, oder was stabile reziproke Beziehungsgefüge erhält, erscheint als gut. Aber auch diese Prämisse lässt sich in Zweifel ziehen.

Denn Kooperation an sich und Prosozialität als Verhalten, das ihre Bedingungen fördert, ist keineswegs auf ethische Bedenkenlosigkeit abonniert. Das gleiche gilt für Reziprozitäts- und Beziehungserhalt und für informelle Konfliktregelung. Man kann auch zum Bösen vortrefflich kooperieren und als Gruppe interagieren.

Die Mafia z. B. weist einen hohen Kooperationsgrad nach innen auf. Die starken Reziprozitätsverpflichtungen innerhalb dieses sozialen Netzwerks stützen im Ganzen ein inhumanes System, während es nach außen abgeschirmt wird.¹⁷⁹ In

176 Der ‚naturalistische Fehlschluss‘ geht auf George Edward Moore zurück (vgl. Moore/Wisner/Sandhop, *Principia*). Zu seiner frühen Anwendung als Vorwurf gegenüber dem Import der Soziobiologie in die Ethik vgl. Meisinger, *Liebesgebot*, 226 f. Die Debatte um den Stellenwert und die Rolle der Biologie in der Moralphilosophie ist damit grundlegend tangiert (vgl. Meisinger, *Liebesgebot*, 225–227). So gibt es selbstredend naturalistische Ethiker, die an Entwicklung der *moral psychology* interessiert sind und daher Soziobiologie nutzen (vgl. einführend Driscoll, Art. *Sociobiology*, Punkt 5; als Beispiel Lütge, *Fakten*). Gleiches gilt für Ethiker, die die Spieltheorie rezipieren; vgl. Verbeek/Morris, Art. *Game Theory and Ethics*. Zugleich erfahren diese Rezeptionsweisen auch Widerspruch innerhalb der Moralphilosophie (vgl. z. B. Verbeek/Morris, Art. *Game Theory and Ethics*).

177 Vgl. dazu, was Verbeek und Morris zur Rezeption der Spieltheorie durch die Ethik insgesamt zu bedenken geben: Wenn die Funktion von existierendem Verhalten oder Verhaltensnormen bestimmt werden kann, heißt das noch nicht, dass das auch die Verhaltensweisen und -normen sind, denen wir folgen sollten (vgl. Verbeek/Morris, Art. *Game Theory and Ethics*, Punkt 3). Darin liegt eines der Probleme des Funktionalismus in der Ethik. Die Differenz von Funktion und Moral wird auch daran deutlich, dass es vorkommen kann, dass Moral und Vorteilsverfolgung nicht deckungsgleich sind, sondern uns moralische Handlungen dazu führen, Nachteile in Kauf zu nehmen (vgl. Verbeek/Morris, Art. *Game Theory and Ethics*, Punkt 3).

178 Vgl. in Bezug auf die evolutionäre Spieltheorie McKenzie, Art. *Evolutionary Game Theory*, Punkt 6.3: *The value-ladenness of evolutionary game theoretic explanations*.

179 Zum Nachweis, dass sich Selbstjustiz wie die der Mafia in Industrieländern fortgesetzt findet, erzählt Rieder, *Organization*, 137 ein Beispiel in Nordamerika: In einer italienisch geprägten Community verkaufte ein Weißer sein Haus an Schwarze und brach damit das ungeschriebene

ähnlicher Weise ist das bei kollektiv begangenen Menschenrechtsverbrechen der Fall, wo sich die Täterinnen gegenseitig schützen. Auch Korruption ist ein Beispiel positiver Reziprozität mit ethischer Fragwürdigkeit: eine Hand wäscht die andere.¹⁸⁰ Dabei folgt Korruption zwar dem allgemeinen Erwidierungsprinzip, aber nicht den Tauschregeln, die in der Gesellschaft festlegen, was getauscht werden darf und in welcher Art und Weise ein Tausch vollzogen werden darf.¹⁸¹ Kooperation funktioniert hier zugunsten einer kleinen abgegrenzten Gruppe auf Kosten der Allgemeinheit. Dass die Funktionalität von Reziprozität für Kooperation einen Gruppenegoismus nicht ausschließt, darauf hatten auch Bowles und Gintis selbst hingewiesen.¹⁸² Die Funktion von Kooperationssanktionen kann geradezu in der Markierung der Grenze zwischen der „in-“ und „out-group“ erkannt werden.¹⁸³

Angesichts dessen kann – umgekehrt gewendet – Nicht-Kooperation von hohem ethischem Wert sein. Zum Beispiel kann eine Form von Widerstand in einem menschenverachtenden System darin liegen, sich Kooperation und Reziprozität zu entziehen. Es kann nach dem Zusammenbruch eines solchen Systems eine Form von Widerstand gegen das Vergessen sein, Vergebung zu verweigern und zu einem funktionierenden, reibungslosen Tagesgeschäft zum Zweck eines politisch stabilen Staatswesens und einer prosperierenden Wirtschaft überzugehen.¹⁸⁴ Ein anderes Beispiel wären Whistleblower, die Missstände aufdecken und dafür von der betreffenden Organisation für ihr unkooperatives Verhalten bestraft werden. Hier erhält die Verweigerung von Kooperation und sozialer Stabilisierung gerade die ethische Dimension des Sozialen aufrecht, und zwar entgegen gruppenbezogener sozialer Funktionalität. Wenn Normen wie z. B. diejenige, dass

Gesetz eines segregierten Wohnungsmarktes. Die gewaltsamen Ausschreitungen trafen nicht die Neuzugezogenen, sondern den Weißen als ‚Verräter‘ der Community.

180 Vgl. Stegbauer, Reziprozität, 65–73.

181 Vgl. Stegbauer, Reziprozität, 66.

182 S. o. (4.3.2.2), Anm. 119. Klein zieht aus diesem Sachverhalt die Konsequenz, dass die Evolution ‚partikularistischer Normen‘ in einer sozialen Gruppe durch die Aufrechterhaltung von universalen ‚gesellschaftlichen Normen‘ wie Gleichheit, Fairness und Reziprozität gesteuert werden müsse (vgl. Klein, *Neurobiology*, 307). Deutlich macht sie das Problem des Gruppenegoismus am Beispiel von Abu Ghraib, in dem sadistische Praktiken an Gefangenen vollzogen wurden. Für die Wärter war das ein prosoziales Verhalten, da es ihren Status erhöhte, in größerem sozialem Horizont aber ein antisoziales Verhalten (vgl. Klein, *Neurobiology*, 307, Anm. 32).

183 „The consequence of punishment may of course be beneficial to the punisher: cheaters can revert to being good citizens. But the punisher’s intent is not to convert. It is to make cheaters pay by excluding them from the circle of cooperators. It is to make explicit the difference between in-group and out-group.” (Hauser, *Moral Minds*, 90).

184 Vgl. Brudholm, *Resentment’s Virtue*. Im Kontext der *transitional justice* / transformativen Gerechtigkeit wird diese Problematik als ‚peace-vs.-justice-dilemma‘ verhandelt. Vgl. Eisikovits, *Art. Transitional Justice*, Punkt 1.1–2.

kooperiert werden soll und Nicht-Kooperation bestraft wird, in ihrer Stabilität erklärt werden, enthebt das die Ethik nicht der Aufgabe, am Inhalt dieser Normen Kritik zu üben, selbst wenn die Erklärung über ihre soziale Funktionalität geschieht.¹⁸⁵ Über die pure Existenz von Praktiken für ihre ethische Legitimität zu argumentieren, wäre naturalistisch, dies über ihre sozialitätsfördernde Funktion zu tun, wäre funktionalistisch.

Die Ethik hat im Lauf ihrer Geschichte andere Maßstäbe als soziale Funktionalität für die Analyse und Gestaltung des Sozialen hervorgebracht, so z. B. Gerechtigkeit.¹⁸⁶ Eine Gesellschaft mit hohem Kooperationslevel muss noch keine gerechte Gesellschaft sein. Das zu behaupten, würde die verschiedenen Beziehungskonstellationen, wie sich durch ungleiche Macht- und Allokationsverhältnisse in einer Gesellschaft bestehen können, ausblenden. Reziprozität und Kooperation findet nicht immer in egalitären Beziehungen statt. Eine Gesellschaft mit hohem Kooperationslevel muss auch keine Gesellschaft sein, in der die Würde des Einzelnen respektiert wird.¹⁸⁷ Auch in dieser Richtung wird die Notwendigkeit genuin ethischer, über Funktionalität hinausgehender Maßstäbe deutlich.

Von diesen Maßstäben aus können vergeltende Sanktionen – etwa gegen die Ausnutzung von öffentlichen Gütern im Sinne von Gerechtigkeit – durchaus Legitimität gewinnen, aber nicht unmittelbar aus ihrer sozialen Funktionalität. Das Setting der Experimente etwa zum ‚altruistischen Strafen‘ lässt sich mit moralphilosophischen Mitteln durchaus auch so beschreiben, dass der ethische Wert dieses Verhaltens deutlich wird, nämlich so, dass Reziprozität hier nicht nur als Beschreibung einer Sozialitätsform auftritt, sondern zugleich als ethisches Prinzip. Dieses Prinzip besagt dann: Wenn alle profitieren, tragen auch alle bei. Dem gleichen Gewinn muss der gleiche Beitrag entsprechen – oder wenigstens überhaupt ein Beitrag. Als solches, ethisches Prinzip verhindert Reziprozität die Ausnutzung einiger durch andere. Dann wäre ‚Reziprozität‘ im Sinn von Egalität verwendet und wäre damit rückgebunden an Gerechtigkeit. Gerade bei denjenigen Settings, die den Teilnehmenden das Spiel nicht als ‚Investment‘ präsentieren, sondern ein Szenario mit öffentlichen Gütern entwerfen (z. B. ein Dorf, das in eine gemeinsame Infrastruktur investiert), wird diese moralphilosophische Rahmung angelegt. Zur Unterbindung von Trittbrettfahren scheint der Entzug von Ressourcen ethisch unproblematisch. Diese Rahmung

185 Vgl. Verbeek/Morris, Art. Game Theory and Ethics, Punkt 8, zur Rezeption des Evolutionsansatzes in der Ethik.

186 Dass Prosozialität an sich kein geeigneter Maßstab für eine moralphilosophische Perspektive darstellen kann, hat in Bezug auf altruistisches Strafen bereits Rebekka Klein (Klein, Neurobiology) herausgearbeitet. Sie verweist stattdessen auf die Ausrichtung an Gerechtigkeit, genauer an einer gerechten Gesellschaft egalitärer Prägung (vgl. insbesondere S. 309–311).

187 Vgl. in Bezug auf die Strafproblematik Klein, Neurobiology, 311.

setzt allerdings voraus, dass Reziprozität unter der Voraussetzung von Egalität geschieht. Reziprozität wäre dann ein abgeleitetes Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit. Reziprozität als ethisches Prinzip und als Sozialform bleiben dabei unterschieden. Zwar mündet die Umsetzung von Reziprozität als ethischem Prinzip in einer reziproken Sozialform, die aber zusätzliche Merkmale aufweisen muss (nämlich Egalität, Freiwilligkeit, Äquivalenz der Tauschgüter, Wahrung der Würde des Einzelnen o. ä.). Deswegen gilt der Umkehrschluss nicht, dass eine reziproke Sozialform immer Reziprozität als ethisches Prinzip umsetzt.

Mit Blick auf die eigenen Traditionen der Ethik erscheint die Prämisse, dass Kooperation, Beziehungsstabilisierung und informelle Konfliktregelung gut seien, aus einer weiteren Perspektive als reduziert: Sie lässt außer Acht, aus welchen Motiven und mit welchen Intentionen Menschen agieren.¹⁸⁸ Damit wäre eine gesamte Theorietradition ausgeblendet.¹⁸⁹ Rein konsequentialistisch zu argumentieren, hatte aber schon in der Diskussion der Strafzwecke, nämlich bei den Präventivtheorien staatlichen Strafens, zu Problemen geführt (vgl. Kap. 3.2.2), die in der ethischen Debatte klar herausgearbeitet wurden und weithin akzeptiert werden: Die Behandlung der einzelnen Person, ihrer Würde und ihrer Rechte, drohen irrelevant zu werden, wenn der Blick allein auf den Zweck der Kooperation der Gesellschaftsglieder und den Zweck, die entsprechenden Normen zur Stabilisierung des Sozialsystems zu verstärken, gerichtet wird.¹⁹⁰

Aus ethischer Perspektive heraus wäre vor diesem Hintergrund die Frage an die sozialwissenschaftlichen Beschreibungsweisen zurückzuspielen, inwiefern ihr eigenes Modellieren von rächendem und vergeltenden Handeln eine Praxis darstellt, die ethisch problematisch sein könnte. Solches Handeln zu naturalisieren oder normalisieren, indem man es zur Routine erklärt, droht die Abgründigkeit und das zerstörerische Potenzial, das sich auch mit diesem Handeln verbinden kann, zu nivellieren und zu verharmlosen.

188 So auch eines der grundsätzlichen Bedenken in Bezug auf die Rezeption der Spieltheorie durch die Ethik; vgl. Verbeek/Morris, Art. Game Theory and Ethics, Punkt 9.

189 Nämlich die von Max Weber – freilich in pejorativer Weise – so bezeichnete ‚Gesinnungsethik‘. Vgl. zum Problem rein konsequentialistischen Argumentierens in Bezug auf altruistisches Strafen Klein, *Neurobiology*, 308.

190 Vgl. bezogen auf die neuro-ökonomische Erforschung ‚altruistischen Strafens‘ Klein, *Neurobiology*, 308, z. B. zusammenfassend 309: “Hence, the moral assessment of punishment requires external reasoning about the motivation and intentions of the punishing subject. This reasoning can, of course, be substantiated or falsified by neurological findings, but it is, in principle, indispensable when it comes to an evaluation of punishment behaviors from a moral perspective.”

Zusammenfassend ist festzuhalten: Durch eine Verankerung im Menschen und in menschlicher Sozialität werden rächende und vergeltende Praktiken noch nicht ethisch legitim, wie tief diese Verankerung auch reichen mag.

4.4.2.2 Theologisch-anthropologische Reichweite: der wirkliche und der wahre Mensch (E. Jüngel)

Selbst wenn rächende und vergeltende Praktiken tief in der Sozialität des Menschen verankert sind und dort sozialitätsfördernde Wirkung entfalten, ist auch aus genuin *theologischer* Sicht damit noch nicht das letzte Wort über den Menschen gesprochen. Die Differenz lässt sich verdeutlichen mit Eberhard Jüngels Unterscheidung zwischen dem wirklichen Menschen und dem menschlichen Menschen.¹⁹¹ Der wirkliche Mensch ist immer *homo sapiens* – aber nicht immer *homo humanus*. Vielmehr hat der *homo sapiens* die Möglichkeit, unmenschlich zu werden. Zum unmenschlichen Menschen werden zu können, gehört sogar zu seinen hervorstechenden Merkmalen:

Die scheinbar tautologische Rede vom menschlichen Menschen macht deutlich, daß man dem Menschen dies offensichtlich auch absprechen kann: menschlich zu sein. Die eigenartige Verdoppelung, die in der Rede vom menschlichen Menschen vorliegt, zeigt an, daß der Mensch sich selbst verfehlen, daß er die Bestimmung seines Seins verwirken kann. Der Mensch scheint sich nicht zuletzt dadurch von allen anderen Kreaturen zu unterscheiden, daß er die Möglichkeit hat, seinem Menschsein zu widersprechen und als ein sich selbst widersprechendes Wesen da zu sein.¹⁹²

Diese Möglichkeit des Menschen, seinem eigenen Menschsein zu widersprechen, ist immer schon realisiert. Der *homo sapiens* ist noch nicht zugleich der *homo humanus*.¹⁹³ Die theologische Anthropologie rechnet also damit, dass die Menschlichkeit des Menschen sich nicht in seinem vorfindlichen Sosein erschöpft, wie es

¹⁹¹ Vgl. auch Klein, Inhumanität, 430: „Die Leitdifferenz der theologischen Anthropologie ist die Unterscheidung menschlich/unmenschlich und nicht die trennende Differenz menschlich/außermenschlich (Tier, Gott) oder die entgegengesetzte Differenz menschlich/nichtmenschlich (animal rationale).“ (Herv. fallengelassen). Die Autorin schreitet die Positionen Theodor W. Adornos, Hannah Arendts, Martin Heideggers, Giorgio Agambens, Slavoj Žižeks, Judith Butlers, Kenneth Reinhardts und Emmanuel Levinas’ ab, um einen Neuanatz zu finden, nachdem Normen der Humanität wie Vernunft, Sprache, Freiheit, Personalität im 20. Jh. angesichts von Verdinglichung des Menschen und rational organisierten Massenmorden dekonstruiert worden sind; vgl. Klein, Inhumanität, 432–435; vgl. Klein, Sozialität. Sie findet die Neufassung der Humanität schließlich in der „Nicht-Indifferenz zur Inhumanität“ (Klein, Inhumanität, 435).

¹⁹² Jüngel, Der menschliche Mensch, 196.

¹⁹³ Vgl. Jüngel, Der menschliche Mensch, 197: „Der *homo sapiens* und der *homo humanus* sind offensichtlich nicht unmittelbar identisch.“ (Herv. i. O.).

sich mit dem *homo sapiens* beschreiben lässt. Sie rechnet damit, dass die Menschlichkeit davon zu unterscheiden ist und als Möglichkeit auf den Menschen zukommt; eine Möglichkeit, die er freilich nach gut protestantischem Verständnis bei Jüngel nicht aus eigener Kraft zu realisieren vermag.¹⁹⁴ Im Zusammenhang der Welt bleibt der Mensch der Ambivalenz ausgesetzt, „menschlich *oder* unmenschlich zu sein, mithin die Wahrheit seines Seins zu finden oder zu verfehlen. Aus dieser Ambivalenz vermag der Mensch selbst nicht herauszukommen. Er vermag von sich aus nicht zur Eindeutigkeit seines Seins zu gelangen.“¹⁹⁵

Diese Auffassung Jüngels gründet in der lutherischen Rechtfertigungslehre. Ihre Grundeinsicht liegt in der Unterscheidung von demjenigen Menschen, der ich meiner Selbstdefinition nach bin und beanspruche zu sein, und dem Menschen, der ich durch Gottes Zuspruch bin und durch seine Anrede werde. Dabei erhebt sie den Anspruch, nicht nur eine Aussage über die Christin, sondern auch über den Menschen zu treffen.¹⁹⁶ Kern ist dabei die Unterscheidung von Person und Werk.¹⁹⁷ Dass wir es überhaupt mit einer Unterscheidung zu tun bekommen, geht bis auf eine hermeneutische Grundstruktur biblischer Texte zurück: sie vermitteln keine Information, sie reden an. Sie sprechen den Menschen auf sich selbst und zugleich auf anderes an¹⁹⁸, auf etwas, das sich von ihm unterscheidet: sein neues, wahres Sein. Das macht ihren Charakter als Verkündigungs- und Verheißungsakte aus.¹⁹⁹ Indem sie ihn so ansprechen, gehen sie von der Unterscheidbarkeit desjenigen Menschen aus, wie er sich ohne diese Ansprache selbst versteht und sich zu etwas macht – durch eigene Leistung, die ihm als Mensch definitive Anerkennung verschaffen sollen; in reformatorischer Sprache: durch Werke –, von demjenigen Menschen, der sich dabei unterbrechen lässt von etwas außerhalb seiner selbst, darauf hört und sein Personsein in diesem Außerhalb-seiner-Selbst gründet. Besser: die biblischen Texte schaffen diese Unterscheidbarkeit allererst; sie gehen in ihrer zusprechenden Grundstruktur von der Unterscheidbarkeit des Menschen von sich selbst nicht als gegeben aus. Pointiert formuliert Jüngel die reformatorische Grundunterscheidung so: „Was die menschliche Person aus sich macht, ist etwas anderes

194 Vgl. Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 197: „Seine Menschlichkeit muß der Mensch vielmehr allererst finden und stets auf neue bewähren. Erst wenn er menschlich wird, kommt er zu sich selbst. Erst in seiner Humanität bewährt er sich als Mensch.“ Dies, dass der Mensch Mensch wird, geschieht nach Jüngel durch die Anrede Gottes, vgl. Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 197 f.

195 Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 206 (Herv. i. O.).

196 Vgl. Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 194.

197 Vgl. Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 194: Eine Trennung wäre eine falsche Verhältnisbestimmung, die auch nicht im Sinn der Reformation wäre. Die Unterscheidung muss auf die richtige Weise vollzogen werden.

198 Vgl. Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 197.

199 Vgl. Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 198.

als das, was die Person zur Person macht.“²⁰⁰ In doppelter Weise vom Menschen zu sprechen, ist nach Jüngel also nicht nur im Sprachgebrauch verankert, in dem wir einen Menschen zusätzlich noch menschlich oder unmenschlich nennen können, obwohl er doch bereits ein Mensch ist, sondern auch in der Tiefenstruktur des Gott-Mensch-Beziehungsgeschehens, wie es sich nach reformatorischer Auffassung in den biblischen Texten ereignet. Erst durch diese Anrede von außerhalb seiner selbst wird der Mensch menschlich, wird der Mensch, was er in Wahrheit ist. Der unmenschliche Mensch ist der Mensch, der durch seine Werke über sich selbst entscheiden und sich selbst besitzen will. Der menschliche Mensch wird durch Gott angeredet, lässt sich unterbrechen und entspricht dieser Anrede. Dadurch wird er frei, über sich hinauszugehen, über sich ‚hinauszufahren‘²⁰¹, nämlich zu Gott und zum Nächsten; er wird frei davon, auf seine eigenen Selbstfestlegungen festgelegt zu sein.²⁰² Der Mensch ist ein „Wesen der Wende“²⁰³.

Nicht nur von der moralphilosophischen Perspektive aus, sondern auch von der reformatorisch-theologischen im Besonderen aus wird es daher unmöglich, die normative Frage nach dem Menschen mit der biologischen Beschreibung des Menschen gleichzusetzen und damit die normative Frage von der Zuständigkeit für die Rede vom Menschen zu suspendieren. Der ‚wirkliche Mensch‘ ist nicht alles, und schon gar nicht ist er von sich aus der ‚menschliche Mensch‘.²⁰⁴

200 Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 205.

201 Vgl. Jüngels Zitat von Luthers Freiheitsschrift: „feret er uber sich yn gott [...] feret er widder unter sich durch die liebe“ (zit. n. Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 207). Vgl. auch in der ausführlichen Auslegung der Freiheitsschrift: Jüngel, *Freiheit*, 100.

202 Vgl. ähnlich Jüngel, *Freiheit*, 97.

203 Jüngel, *Freiheit*, 83.99 u. ö.

204 Verwirrend kann in Bezug auf Jüngels Terminologie an dieser Stelle sein, dass er in *Gott als Geheimnis der Welt* im Kontext der neuzeitlichen Nicht-Notwendigkeit Gottes davon sprechen kann, dass der Mensch ohne Gott menschlich sein kann, also gut leben kann, „aufmerksam hören, streng denken, verantwortungsvoll handeln“ (Jüngel, *Gott*, 24). Hier scheint die Differenz dann nicht zwischen menschlichem und quasi ‚unmenschlichem‘ Menschen zu bestehen oder zwischen *homo sapiens* und *homo humanus*, sondern zwischen dem Menschen ohne Gott und dem Menschen mit Gott. Alles, was oben zum ‚menschlichen Menschen‘ gesagt wurde, gilt hier dann für den ‚Menschen mit Gott‘ (vgl. z. B. Jüngel, *Gott*, 257). Webster macht ebenfalls auf ein Konsistenzproblem an dieser Stelle aufmerksam und löst es, indem er auf Jüngels Rede vom immer menschlicher werdenden Menschen hinweist (vgl. Webster, Jüngel, 110): Mit Gott zu sein, macht den Menschen nicht, als ob es ihn vorher nicht gegeben hätte, sondern begründet sein Menschlicher-Werden. Insofern wäre hier vom Menschen (ohne Gott), vom menschlicher werdenden und vom menschlich gewordenen Menschen (dann im eschatologischen Sinn) zu sprechen. – In Jüngels Auslegung von Luthers Freiheitsschrift wiederum ist die Differenz von äußerem und innerem die leitende Differenz (vgl. Jüngel, *Freiheit*).

Die Konsequenz, die sich hieraus für den vorliegenden Kontext ergibt, lautet: Dass rächende und vergeltende Praktiken tief in der menschlichen Sozialität verankert sein und dort sozialitätsfördernde Wirkung haben können, heißt noch nicht, dass sie menschlich im Sinn des *homo humanus* zu nennen sind. Ob sie Ausdruck des wirklichen oder des menschlichen Menschen sind, wäre mit diesem Befund noch nicht ausgemacht. Vielmehr müsste negative Reziprozität, positive Reziprozität und A-Reziprozität mit den Deutungsrahmen *homo sapiens*, *homo humanus* und ‚*homo inhumanus*‘²⁰⁵ gekreuzt und ihr Verhältnis allererst bestimmt werden. Voreilig wäre es nämlich auch, den *homo humanus* unmittelbar mit positiver Reziprozität zu besetzen und den unmenschlichen Menschen mit negativer Reziprozität – doch dazu später (4.4.3.3 bzw. 4.5.1).

Wenn durch rächende und vergeltende Praktiken Beziehungssysteme stabilisiert oder Kooperation gesteigert werden kann, dann lässt dies also die Möglichkeit offen, dass diese Sozialität ein Ort von Inhumanität statt von Humanität ist.²⁰⁶ An den sozialen Phänomenen menschlicher Existenz selbst – nicht nur als externe Bedrohung – kann die Möglichkeit des Menschen zur Unmenschlichkeit aufbrechen.²⁰⁷ Sozialität kann selbst ein Einfallstor für Inhumanität sein; sie ist keinesfalls mit Humanität gleichzusetzen. Anders als empirische Erforschungen des Sozialen geht es der theologischen Anthropologie nicht als leitende Differenz um die Frage von Prosozialität und Antisozialität oder Funktionalität und Dysfunktionalität für Sozialitätsformen. Vielmehr thematisiert sie den Menschen in seinen Potenzialen – und faktischen Realisierungen – von Unmenschlichkeit einerseits, in seinen Potenzialen – und fragmentarisch ebenfalls Realisierungen – von Menschlichkeit, in der der Mensch als Geschöpf Gottes zu sich selbst findet.²⁰⁸

²⁰⁵ Jüngel möchte nicht vom ‚Unmenschen‘ sprechen, weil das gerade den Schluss von unmenschlichen Taten auf eine unmenschliche Person voraussetzt, der der reformatorischen Unterscheidung von Person und Werk zuwiderläuft (vgl. Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 210). Der Ausdruck ‚*homo inhumanus*‘ wird daher im Folgenden nur als Hilfsbegriff verwendet, was die Verwendungsweise in Anführungszeichen deutlich machen soll.

²⁰⁶ Vgl. Klein, *Inhumanität*, 430: „Sozialität ist somit für sie [die theologische Anthropologie, L.T.] nicht nur der Ort, an dem sich das Menschsein des Menschen, sondern auch seine Unmenschlichkeit erweist.“ (Herv. fallengelassen).

²⁰⁷ Vgl. Klein, *Inhumanität*, 435: „Inhumanität zeigt sich demnach an dem, was sich einer Einordnung durch die Normen des Menschlichen entzieht und deshalb am Ort des Menschen und an den sozialen Phänomenen seiner Existenz (und nicht außerhalb von ihnen) in destruktiver Form auftritt.“ (Herv. i. O.).

²⁰⁸ Als Leitdifferenz der theologischen Anthropologie die Differenz von menschlich/unmenschlich anzusetzen und damit einen gewichtigen Eigenbeitrag für die interdisziplinäre Debatte über den Menschen und seine Sozialität zu leisten, hat Rebekka A. Klein vorgeschlagen, vgl. z. B.: „Mit der Ausarbeitung einer Phänomenologie des Zwischenmenschlichen am Leitfaden der Unterscheidung menschlich/unmenschlich und mit der Gefahr einer möglichen Indifferenz dieser Un-

Daher ist Ingolf U. Dalferth in Folgendem zuzustimmen: „So gewiss es ohne Kooperationsverhalten kein menschliches Zusammenleben gibt, so gewiss ist mit der empirischen Erforschung menschlichen Kooperationsverhaltens allein noch nicht entschieden, was es heißt bzw. heißen soll, auf menschliche Weise zusammenzuleben.“²⁰⁹ Mutatis mutandis gilt das auch für die Einbettung in Reziprozitätssysteme und Gabezusammenhänge: So gewiss es ohne diese Systeme kein menschliches Zusammenleben in koordinierter Form gibt, so gewiss ist mit ihrer empirischen (etwa ethnologischen) Erforschung allein noch nicht entschieden, was es heißt bzw. heißen soll, auf menschliche Weise zusammenzuleben.²¹⁰

Die Fragestellung von dieser Wahrnehmung des Menschen aus wäre also: Gehört (diese) Reziprozität zur Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit der menschlichen Sozialität? Damit, dass rächende oder vergeltende Reziprozitätsphänomene Kooperation, auch ‚altruistische‘ Kooperation, steigern können, ist diese Frage noch keineswegs entschieden. So, wie die verhaltenswissenschaftliche Unterscheidung zwischen Pro- und Antisozialität nicht identisch ist mit der ‚moralphilosophischen Unterscheidung zwischen einer nach normativen Maßstäben gelingenden oder misslingenden Sozialität‘²¹¹, wie oben mit der Unterscheidung zwischen ethischer Legitimität und faktischem Vorhandensein verdeutlicht wurde (vgl. 4.4.2.1), so ist sie auch nicht identisch mit der ‚theologische[n] Unterscheidung zwischen menschlicher und unmenschlicher Sozialität‘²¹², was dieses Kapitel soweit vor Augen führen sollte.

Der Mensch kann also im Widerspruch zu sich selbst ‚da sein‘ oder zu sich selbst finden, d. h. wahrer Mensch werden. Das gilt auch für seine *Sozialität*, wie bei Jüngel schon anklang: Der neugewordene oder neuwerdende Mensch kann in Richtung zu Gott und in Richtung zum Nächsten aus sich herausgehen, über sich hinauswachsen. Jüngel erläutert dies weiter an der Friedenthematik.²¹³ Wie der wahre Mensch nicht aus den Selbstverwirklichungen des wirklichen Menschen

terscheidung am Ort des Menschen ergibt sich ein neuer Modus der Thematisierung von Humanität, zu dem auch die theologische Anthropologie einen gewichtigen Beitrag leisten kann. Die kritischen Einsichten der philosophischen Debatte um das Menschsein des Menschen kann sie am besten dadurch aufnehmen, dass sie die Leitdifferenz menschlich/unmenschlich und nicht die Abgrenzung des Menschen von Tier oder Gott ins Zentrum ihres Nachdenkens über die Sozialität des Menschen stellt.“ (Klein, Inhumanität, 435).

²⁰⁹ Dalferth, Sünde, 28 f., Anm. 20.

²¹⁰ Zur nicht-empirischen, sondern sozialtheoretischen bzw. -philosophischen Dimension des Reziprozitäts- bzw. Gabediskurses (genauer zur Frage, welcher Stellenwert Reziprozität bzw. A-Reziprozität in der menschlichen Sozialität zukommen kann) vgl. unten 4.4.2.

²¹¹ Klein, Inhumanität, 444.

²¹² Klein, Inhumanität, 444.

²¹³ Vgl. Jüngel, Wesen, 11 f.

hervorgeht, so geht auch Friede nicht aus Unfriede hervor. Friede kommt von Gott und unterbricht den menschlichen Unfrieden; er schafft Raum für eine neue Gegenwart. Auch die Sozialstruktur wird damit neu. Aus Sicht theologischer Anthropologie ist also mit einer Wandelbarkeit unfriedlicher sozialer Strukturen von außen zu rechnen, die aber nicht illusorisch für einen unbestimmten Zeitpunkt erhofft wird, sondern die schon in der sozialen Wirklichkeit Raum gewinnt. Damit findet der Mensch auch in seiner Sozialität zu seinem wahren Wesen:

Mag also die *Wirklichkeit* des Menschen noch so sehr durch Krieg bestimmt sein, die *Wahrheit* des Menschen widerspricht dieser Wirklichkeit. In Wahrheit ist der Mensch ein Wesen des Friedens.²¹⁴

Die neuartige Qualität dieses Friedens ist dabei nicht zu unterschätzen. Der Friede, der von Gott kommt und damit gewissermaßen die Sozialität des Menschen von außen ‚anspricht‘, macht eine qualitative Differenz zur Sozialität des wirklichen Menschen auf. Friede als Schalom, den biblische Texte verheißen, ist qualitativ etwas anderes als Frieden, wenn er allein im Gegenüber zum Krieg verstanden wird.²¹⁵ Die gewandelte Sozialität – der Friede – steht in einer qualitativen Differenz zur vorfindlichen Sozialität – d. h. auch zu Kooperation. Eine theologische Wahrnehmung von Sozialität in diesem Sinne markiert diese qualitative Differenz, die Jüngel immer wieder im Gegenüber von der Wahrheit des Menschen und seiner Wirklichkeit fasst. Jüngel spricht insofern von einer Wahrheit des Menschen, die über sein Dasein als wirklicher Mensch hinausgeht. Aber diese Wahrheit ist nicht wirklichkeitsfern: Dieses Wesen des Friedens soll der Menschen werden; er soll „in Wirklichkeit werden, was er in Wahrheit ist“²¹⁶.

In der beschriebenen qualitativen Differenz liegt eine Pointe der theologischen Anthropologie – eine Pointe, nicht der gesamte Gehalt, sodass ein Zugang auch zu jener vorfindlichen Sozialität ausgeschlossen wäre, die von den Verhaltenswissenschaften mit Kooperation und Defektion, Prosozialität und Antisozialität beschrieben wird. Aber es drängt das christliche Ethos seit seinen Anfängen zu dieser Pointe hin. Das ‚letzte Wort‘ über den Menschen ist erst mit dieser Pointe gesagt. Als ‚wahren‘ Menschen findet sich der *homo sapiens* erst in dieser ‚Möglichkeit‘ selbst.

²¹⁴ Jüngel, Wesen, 23 (Herv. i. O.).

²¹⁵ Die biblische Rede vom Frieden, der in heiles Dasein und Ganzsein mündet, entfaltet Jüngel, Wesen, 47 ff.

²¹⁶ Jüngel, Wesen, 23.

4.4.2.3 Veränderbarkeit von Praktiken

Aber hat die Praxistheorie nicht gerade gezeigt – und in dieser Linie auch die oben aufgeführten empirischen Ergebnisse –, dass diese Möglichkeit nie verwirklicht werden wird, dass Menschen in ihren Routinen- und Praktikenbündeln konservativ sind, d. h. Verhaltensweisen endlos reproduzieren – eben auch vergeltendes oder rächendes Verhalten? Ist es nicht so, dass sie Verhalten ‚automatisch‘ oder reflexhaft vollziehen, ohne das Feld der moralischen oder anthropologischen Reflexion überhaupt erst zu betreten?²¹⁷ Welche Chance hat hier überhaupt der ‚menschliche Mensch‘, zum Durchbruch zu kommen?

Es ist richtig: Die Persistenz von Praktiken stellt durchaus eine Herausforderung für die theologische Rede vom wahrwerdenden Menschen dar; für die Rede von Umkehr und Buße, Neuschöpfung und Heiligung, vom Neuwerden des alten Menschen. Gewohnheit und Routine sind an diesen Punkten Herausforderungen für die theologische Anthropologie.

Allerdings kennen auch *soziologische Praxistheorien* selbst Potenziale der Veränderung.²¹⁸ Andreas Reckwitz betont:

Die Routinisiertheit und „Traditionalität“ sozialer Praktiken ist nur die *eine* Seite der sozialen Welt; die Praxistheorie betont gleichzeitig, dass die Logik der Praxis nicht aus der Wiederholung von Routinen besteht, sondern dass sich hier auch immer wieder eine interpretative und methodische Unbestimmtheit, Ungewissheit und Agonalität ergibt, die kontextspezifische Umdeutungen von Praktiken erfordert und eine „Anwendung“ erzwingt und ermöglicht, die in ihrer partiellen Innovativität mehr als reine Reproduktion darstellt.²¹⁹

Das heißt, die Logik der Praxis hat eine zweite Seite²²⁰: Durch Eigenschaften der sozialen Praxis selbst werden „Offenheit und Veränderbarkeit in der Routine“ ermöglicht, ja sogar ‚erzwungen‘.²²¹ Denn Praktiken sind kontextgebunden: der Kontext ihres erneuten Vollzugs kann ‚Umdeutungen‘ erfordern. Praktiken sind zeitlich; d. h. indem sie erneut angewendet werden, kann es zu sinnverschiebenden Veränderungen kommen. Zudem entstehen Veränderungspotenziale durch die Vielfalt, Konkurrenz und Überlagerung von Praktiken, also durch die Praktiken gegenseitig. Denn Praktiken treten in lose gekoppelten Makrokomplexen auf. Am Ort der Agierenden überschneiden sie sich und schichten sich übereinander.²²² So entsteht Mehrdeutigkeit. Weil es um Praktiken geht und nicht um Strukturen, ist ihnen diese zweite

²¹⁷ Vgl. oben, 4.1.

²¹⁸ Auf die experimentelle Ökonomik wird anschließend noch in diesem Unterkapitel eingegangen.

²¹⁹ Reckwitz, Grundlemente, 294 (Herv. i. O.).

²²⁰ Vgl. Reckwitz, Grundlemente, 294.

²²¹ Vgl. Reckwitz, Grundlemente, 295.

²²² Vgl. Reckwitz, Grundlemente, 294 f.

Seite der Veränderbarkeit, Offenheit, Anfechtbarkeit miteingeschrieben. „Anders formuliert, bewegt sich die Praxis zwischen einer relativen ‚Geschlossenheit‘ der Wiederholung und einer relativen ‚Offenheit‘ für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs.“²²³ Zwar erkennen die einen in der vor-reflexiven Routinisiertheit und Wiederholbarkeit die primäre Prägung sozialer Praktiken, während die anderen kulturelle Innovation und eigensinnige Veränderung überkommener Praxismuster von Anfang an gegeben sehen;²²⁴ diese Streitfrage auf theoretischem Feld tut der Feststellung aber keinen Abbruch, dass Veränderung sozialer Praktiken möglich ist. Reckwitz stellt beides als Spannungsfeld zwischen zwei grundsätzlichen Strukturmerkmalen dar, das der Perspektive der Praxistheorie auf die soziale Welt zugrunde liegt: ein Spannungsfeld zwischen „der Routinisiertheit einerseits, der Unberechenbarkeit interpretativer Unbestimmtheiten andererseits.“²²⁵ Letztlich erscheint es nach Reckwitz als eine Frage der Bedingungen, ob die Reproduktion oder die Modifikation von Praktiken wahrscheinlich wird.²²⁶

Eine Veränderbarkeit in der Häufigkeit und Intensität vergeltenden Verhaltens ist auch in der *experimentellen Ökonomik* denkbar. Wenn diese ‚altruistisches Strafen‘ untersucht, geht sie weder davon aus noch kommt sie zu dem Ergebnis, dass darin nur die Bestätigung eines immerwährenden, stets reproduzierten Vergeltungsprinzips unabhängig von den Bedingungen der jeweiligen Population zu sehen sei. Vielmehr sieht sie prosoziale und antisoziale Präferenzen auf verschiedene Individuen unterschiedlich stark verteilt und fragt danach, wie prosoziales Verhalten in gemischten Gruppen die Oberhand gewinnen kann.²²⁷ ‚Altruistisches Strafen‘ stellt dann eine Möglichkeit dar, wie sich prosoziales Verhalten durchsetzen kann, auch wenn nicht alle Individuen es als ihre Präferenz mit sich führen. So hat diese Verhaltensweise das Potenzial, soziale Wirklichkeit im Lauf der Evolution zu verändern, indem es Normen schützt und durchsetzt,

223 Reckwitz, Grundlelemente, 294.

224 Vgl. Reckwitz, Grundlelemente, 297.

225 Reckwitz, Grundlelemente, 294.

226 Vgl. Reckwitz, Grundlelemente, 297: „Im Extrem tendieren die ersteren Autoren zu einem Modell unendlicher sozialkultureller Reproduktion, die letzteren zu einem Modell unendlicher kultureller, ‚spielerischer‘ Offenheit – eine ausgearbeitete Theorie sozialer Praktiken müsste die *Bedingungen* genauer spezifizieren, unter denen eine Reproduktion bzw. eine Modifikation von Praktiken wahrscheinlich wird.“ (Herv. i. O.). Damit trifft sich die soziologisch-sozialtheoretische Praxistheorie mit der evolutionären Perspektive, die die Frage der Veränderung je nach Umweltbedingungen in der biologischen Evolution (Genpool und Aktivierung von Genen; vgl. z. B. McCullough, *Beyond revenge*, xviii f. 181–201. 224–237) und/oder in der kulturellen Evolution (Ausbildung und Anpassung von Normen, vgl. Bowles/Gintis, *Species*, 4 u. im Ganzen) verfolgt.

227 Vgl. Klein, Christian Love.

die die Grundlage für Kooperation in einer Gruppe insgesamt bilden.²²⁸ Das Mittel dieser Veränderung ist zwar eine bestimmte Form negativer Reziprozität. Es wäre aber möglich, dass sich dieses auf lange Sicht erübrigt oder an eine Zentralinstanz abgegeben wird.

Auch in praxeologischen Theorien der Soziologie, in soziobiologisch-evolutionären Forschungsansätzen ist also Raum für die Veränderbarkeit von Praktiken bzw. Verhaltensmustern. Wie verhält sich das theologisch-anthropologische Konzept Jüngels, das oben herangezogen wurde, zu dieser Frage? Dass der wirkliche Mensch in seiner Anthropologie daraufhin angesprochen wird, der wahre Mensch zu werden, dass er das auch soll und wird, wurde schon deutlich. Jüngel hat sich aber auch spezifischer zu der Frage geäußert, wie es sich im Lauf der Geschichte mit den neuen Möglichkeiten verhält, die an bestimmten Punkten aufscheinen, dann aber nicht realisiert werden. Gibt es eine Art Versteifung im Lauf der Geschichte? Schließen sich Möglichkeitshorizonte endgültig? Und, theologisch besonders relevant, wird es mit steigender Entfernung zu den biblischen Texten und den darin bezeugten Ereignissen und Erfahrungen unwahrscheinlicher, dass sie den Menschen auf sein wahres Menschsein anreden können? In einem Aufsatz zum Thema Wirkungsgeschichte befasst sich Jüngel mit dieser Problematik: Zwar kann die Wirklichkeit tatsächlich nicht wiederholt werden. Das Wirkliche vergeht. Das Mögliche, das über das Wirkliche hinausgeht, bleibt aber bestehen. Möglichkeitshorizonte tun sich auf, wo das Wahre Ereignis wird.²²⁹ Die Möglichkeiten, die sich beim Ereignis des Wahren aufgetan haben, bleiben in der Geschichte als ‚Potenzial‘ erhalten.²³⁰ Jüngel verweist für diesen Gedanken auf Søren Kierkegaard:

Zum Ereignis des Wahren gehört mehr als ein *factum brutum* in der langen Kette von Fakten, als die die Geschichte oft aufgefasst zu werden pflegt. Zum Ereignis des Wahren gehört die Eröffnung von Möglichkeiten, die als solche nicht notwendig in die Vergangenheit entschwinden. Es ist das hermeneutische Verdienst *Søren Kierkegaards*, diesen Sachverhalt herausgearbeitet zu haben: „Die Möglichkeit, aus der das Mögliche, welches zum Wirklichen wurde, hervorging, begleitet beständig das Gewordene und bleibt bei dem Vergangenen, ob auch Jahrtausende dazwischen lagen; sobald der Spätere wiederholt, dass es geworden ist [...], so wiederholt er dessen Möglichkeit.“²³¹

²²⁸ Vgl. Klein, Christian Love.

²²⁹ Jüngel denkt hier in erster Linie an das Christusereignis, wo sich nach christlichem Glauben das Wahre in hervorragender Weise ereignet hat.

²³⁰ Vgl. Jüngel, *Wirkung*, 114 f.

²³¹ Jüngel, *Wirkung*, 114 f., Herv. i. O., unter Referenz auf Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 82. Jüngel lässt aus, wie das geht: das Gewordene wiederholen. Bei Kierkegaard steht: „und das tut er indem [sic] er es glaubt“ (Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 82). Glauben meint hier den Glauben daran, dass das Gewordene geworden ist – und nicht ‚notwendig‘ war. Wäre es notwendig gewesen, wäre es einfach da gewesen. Wenn man glaubt, dass etwas aus einer Möglich-

Sowohl die Möglichkeit, aus der das vergangene Wirkliche hervorging, als auch die Möglichkeiten, die es selbst eröffnete, bleiben bestehen.²³² Diese bleibenden Möglichkeiten haben revolutionäre Energie, so Jünger.²³³ Zeigen sie doch auf, wie unser gegenwärtiges Wirkliches anders sein und werden könnte; bleiben sie doch Möglichkeiten auch für heute, wenn wir befähigt werden, sie als solche wahrzunehmen.

4.4.2.4 Zusammenfassung

Im Rückblick auf dieses Kapitel (4.4.2) ist zu sagen: Auch wenn rächende und vergeltende Praktiken womöglich tief im Sozialen verankert sind und dabei sozialitätsfördernde Wirkung haben, ist damit noch nicht das letzte Wort über den Menschen gesprochen; das soll hier heißen: eine solche Verankerung schließt nicht aus, dass Potenziale für modifizierte oder alternative Praktiken bestehen und auf ihre Verwirklichung warten. Aus theologischer Sicht würde es unser Selbstverständnis als Menschen erheblich beschränken, gar nicht erst damit zu rechnen. Mit der Identifizierung dieser Praktiken als ‚prosozial‘, oder in anderer Weise sozialförderlich, ist noch nicht zugleich deren ethischer Wert bestimmt. Das gleiche gilt für ihre Humanität oder Inhumanität, die sich erst in der konkreten Situation und der spezifischen Bezugnahme des einen Menschen auf den anderen erweist.

4.4.3 Zu reziproker und a-reziproker Sozialität

Nachdem dieser prinzipielle Perspektivunterschied deutlich geworden ist, der durch die Unterscheidung des *homo sapiens* von einem *homo humanus* entsteht, könnte man überlegen, ob nach dieser Klärung nicht wenigstens eine *relative* Wertschätzung von Reziprozitätssystemen, in ihnen enthaltenen Praktiken negativer Reziprozität und deren sozialer Funktion aus theologischer Sicht möglich ist. Einmal scheint die Alltäglichkeit von Sanktionen, wie sie die Organisationssoziologie und -psychologie beschreibt, ja faktisch unbestreitbar. Die Bestrafung von Trittbrettfahrern ist schlichtweg notwendig; *tit for tat* scheint so gesehen unproblematisch und mit Blick auf Steuerhinterziehung und ähnliche Verhaltensweisen unvermeidlich. Reziprozität sorgt hier dafür, dass niemand ausgebeutet wird. Dass vieles davon im alltäglichen, routinierten und z. T. völlig unartikuliert

keit hervorgegangen ist und nicht mit Notwendigkeit ‚da war‘, dann bleibt diese Möglichkeit als Möglichkeit bestehen.

232 Vgl. Jünger, *Wirkung*, 155.

233 Vgl. Jünger, *Wirkung*, 115.

ten Bereich geschieht und nicht im Fokus moralischer Betrachtung steht – anders als etwa das Strafrecht – könnte auch von Vorteil sein, um den Bereich der Moral nicht zu überdehnen, kein Ethos der Wehrlosigkeit zu verbreiten oder sich als Theologie allein auf das Absolute zu kaprizieren und damit realitätsfremd zu werden. In wertschätzendem Sinn wird Reziprozität, die auch negative Reziprozität enthält, in der Theologie als ‚iustitia connectiva‘ aufgegriffen. Darum soll es im nächsten Abschnitt gehen. Unmittelbar daran schließt sich aber die Auseinandersetzung darum an, wie hoch solche Reziprozität zu werten ist, besonders in Abgrenzung zur a-reziproken Gabe. Das wird an der Goldenen Regel diskutiert, wie danach dargestellt wird.

4.4.3.1 Reziprozität und ‚iustitia connectiva‘: relative Wertschätzung

Die Debatte um Reziprozität und Gabe hat in der Theologie schon breite Rezeption erfahren. Ein Ort, an dem Praktiken negativer Reziprozität in Reziprozitätssysteme und Gabe-Zusammenhänge in der Theologie eingebettet wurden, ist der biblische Tun-Ergehen-Zusammenhang. Um diesen lange als ‚Vergeltungsdogma‘ dargestellten Zusammenhang zu plausibilisieren, ist eine auf Reziprozität gründende Vorstellung geltend gemacht worden, die in dieselbe Richtung weist wie die Einbettung in Reziprozitätssysteme in der Ethnologie, Anthropologie und Soziologie im Sinn der dritten Sinnzuschreibung (vgl. 4.3.2.3) – und daher von wesentlicher Relevanz für den Zusammenhang dieses Kapitels ist.

Jan Assmann hat zunächst für die Ägyptologie den Terminus der ‚iustitia connectiva‘, der konnektiven Gerechtigkeit, geprägt, der dann – vor allem über Bernd Janowski – Eingang in die Debatte um den biblischen Tun-Ergehen-Zusammenhang in der christlichen Exegese gefunden hat.²³⁴ In der Erwartung, dass die Tat auf den Täter zurückfällt, spiegelt sich demnach eine Form von Gerechtigkeit (Ma’at), die auf der Verbundenheit der Menschen untereinander gründet und sich darin materialisiert. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen kommt „auf dem Wege sozialer Interaktion“²³⁵ zustande. Ihm liegt das Prinzip der Gegenseitigkeit zugrunde, des ‚Füreinander-Handelns‘.²³⁶ ‚Vergeltung‘ – wenn man diesen Begriff für das Alte

²³⁴ Vgl. Assmann, Ma’at; Assmann, Vergeltung; Janowski, Tat; Janowski, Art. Vergeltung; Janowski, Konfliktgespräche, 138 u. ö.; Janowski, JHWH, 116–118. In die Ethik gelangte der Begriff v. a. dort, wo es um biblische Gerechtigkeitsvorstellungen ging, so Huber, Gerechtigkeit, 190–192; Jähnichen, Gerechtigkeit als Solidarität, 44.47.

²³⁵ Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, Punkt 2.3.

²³⁶ Vgl. Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, Punkt 2.3.

Testament noch in Anspruch nehmen will – sei so verstanden eine „Kategorie der sozialen Interaktion“²³⁷ und bedeute dann ‚etwas erstatten/zurückzahlen‘.²³⁸

Nach der Forschungsgeschichte, die bei dieser Thematik mit verschiedenen Problemen gerungen hatte, war das ein positiver und für die Gegenwart anschlussfähiger Gedanke. Klaus Koch war zunächst gegen die kaum hinterfragte Annahme, das Alte Testament sei von einem Vergeltungsglauben oder gar Vergeltungsdogma durchprägt, ins Feld gezogen.²³⁹ Koch sprach im Gegensatz dazu von einem Tun-Ergehen-Zusammenhang, einer „schicksalwirkenden Tatsphäre“, die wie von selbst auf den Täter zurückwirke.²⁴⁰ Von einer Strafe von oben, von außen und auf Grundlage einer fixierten Norm wie im juridischen Verständnis von Vergeltung könne hier nicht die Rede sein.²⁴¹ Vielmehr hat die Sphäre, die durch eine solche Tat entsteht, bei Koch einen fast stofflichen Charakter, eröffnet einen Bereich, der sich mit der Täterin mitbewegt, wird zu einem ‚machthaltigen Ding‘.²⁴² Diese Tatsphäre bewirkt dann das Ergehen, das Schicksal des Täters. Gott kommt dann noch die Rolle zu, diesen Zusammenhang zu ‚vervollständigen‘ oder ihm einen ‚Hebammendienst‘ zu leisten.²⁴³ So sehr diese Deutung das Gottesbild entlastet – bei allen Fragen im Einzelnen, die dabei debattiert wurden – und schnell Zustimmung fand, so deutlich wird daran der Abstand zu modernem Denken, mit dem sich eine solche Tatsphäre schwer vermitteln lässt.²⁴⁴

Ganz anders bei der Vorstellung der konnektiven Gerechtigkeit: „Der Gedanke jedoch, dass Tatfolgen über das Netz sozialer Beziehungen vermittelt auf die Handelnden zurückkommen, ist ein ungemein attraktives Erklärungsmodell.“²⁴⁵ Es ist aber – so die Exegetin Alexandra Grund – nicht nur für moderne Rationalitäten besser vermittelbar als die ontologisierte Variante bei Koch, sondern spricht auch kulturübergreifende Dynamiken an, „durch die soziale Netze förderlicher Beziehungen aufgebaut oder zerstört werden“²⁴⁶, und zeigt damit

237 Janowski, Art. Vergeltung.

238 Vgl. Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, Punkt 2.3.

239 Vgl. Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, Punkt 1.

240 Vgl. Koch, Vergeltungsdogma; Koch, Prinzip.

241 Vgl. Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, Punkt 2.1.

242 Vgl. Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, Punkt 2.1.

243 Vgl. Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, Punkt 2.1; Janowski, Art. Vergeltung.

244 Vgl. Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, Punkt 2.2. Dieser Kritikpunkt richtet sich insbesondere gegen „die Vorstellung von einem quasi naturgesetzlichen Automatismus“ (Grund, Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang, 655). Weitere betreffen Kochs Bestreitung juridischen Denkens und die Marginalisierung der Rolle JHWHs (vgl. Grund, Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang, 655).

245 Grund, Auge, 72.

246 Grund, Auge, 72.

zeitlose Bedeutsamkeit. Außerdem sieht sie das Modell als anschlussfähig für kommunitaristische Entwürfe einer solidarischen Gesellschaft und für neuere Sozialtheorien (z. B. ‚soziales Kapital‘).²⁴⁷ Grund sieht zwar auch Probleme und Grenzen dieser Deutung für das Alte Testament.²⁴⁸ Dennoch lässt sich bilanzieren, dass Janowskis Fruchtbarmachen von Assmanns Gedanken des Füreinander-Handelns „vielfach Zustimmung gefunden“ hat.²⁴⁹

Den Anschluss an den Gabe-Diskurs im Ausgang von Mauss unternimmt Grund selbst.²⁵⁰ Unter Referenz auf frühe Beiträge im Anschluss an Mauss' Theorie der Gabe, auf Malinowski, Thurnwald und George C. Homans aus dem weiteren Gabe- bzw. Reziprozitätsdiskurs deutet sie den Tun-Ergehen-Zusammenhang als Ausdruck eines Prinzips der Gegenseitigkeit, das tief im menschlichen Lebensablauf verwurzelt und dem von jeher die größte Bedeutung im sozialen Leben zugekommen sei.²⁵¹ Mit Thurnwald sieht sie in diesem Prinzip der Gegenseitigkeit ein grundlegendes Prinzip sozialer Interaktion, auf dem auch die frühen Formen des Rechts aufbauten.²⁵²

Der Tun-Ergehen-Zusammenhang – und mit ihm das Prinzip der Vergeltung, im Positiven wie Negativen – wird hier also von exegetischer Seite bereits in den Kontext des Gabe- bzw. Reziprozitätsdiskurses gestellt und dadurch erklärt und plausibilisiert. Das geht mit der Bewertungsverschiebung, die oben im letzten Punkt (4.3.2.3) skizziert wurde, Hand in Hand. Denn „[d]ie atl Vorstellung vom T. [Tun-Ergehen-Zusammenhang, L.T.] entwirft eine Schöpfung und Gesellschaft immanente gerechte Ordnung, durch die gemeinschaftsförderliches Handeln sinnvoll wird. Sie ist im Horizont der Möglichkeiten der Unterbrechung des T. [Tun-Ergehen-Zusammenhang, L.T.] durch Vergebung u. a. zu erörtern, und ist, auch wenn ihre theol. Grenzen sichtbar sind, nicht voreilig zu verwerfen.“²⁵³

Wäre diese Reziprozität daher nicht von christlicher – insbesondere evangelischer²⁵⁴ – Theologie her stärker wertzuschätzen? Müsste hier die Theologie nicht trotz aller oben aufgemachten Perspektivunterschiede zumindest der Argumentation qua Einbettung in Reziprozitätssysteme und Gabe-Zusammenhänge (vgl. 4.3.2.3)

247 Vgl. Grund, Auge, 72.

248 Vgl. Grund, Auge, 75 f.; vgl. dazu auch Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, Punkt 2.3.

249 Vgl. Grund, Auge, 70.

250 Vgl. Grund, Auge, 70 f. Vgl. aber auch schon den TRE-Artikel zur Goldenen Regel von 1985 (Schrey, Art. Goldene Regel, 581), wo bereits der Reziprozitäts- und Gablediskurs in Beziehung zum „Prinzip der Gegenseitigkeit“ und der Goldenen Regel gesetzt wird.

251 Vgl. Grund, Auge, 70 f.

252 Vgl. Grund, Auge, 71.

253 Grund, Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang, 656.

254 Vgl. Maschmeier, Reziproke Barmherzigkeit, 14 f.340 f., der in der Reserve christlicher Exegeten gegenüber Reziprozität eine Verteidigung des *sola gratia* am Werke sieht.

ein gewisses Recht einräumen? Und wie weit würde dieses zugestandene, relative Recht gehen? Gibt es andere Vorstellungen im biblischen Kanon, die eine solche Reziprozität auf Basis konnektiver Gerechtigkeit – die dann eben auch negative Reziprozität mit sich bringen würde – infrage stellen oder ein Gegengewicht dazu bilden?

Der biblische Punkt, an dem sich eine Antwort festmacht, ist die ‚Goldene Regel‘ in Mt 7,12 und Lk 6,31. Darauf wird auch in systematisch-theologischem, besonders ethischem Zusammenhang vielfach Bezug genommen – als diejenige Stelle, an der Reziprozität im Sinn der *iustitia connectiva* neutestamentlich am deutlichsten greifbar wird. Gilt doch die Goldene Regel nach allgemeiner Auffassung – unbenommen der exegetischen Auseinandersetzungen – als Ausdruck von Reziprozität, die Feindesliebe aber als deren Durchbrechung.²⁵⁵ Während also im Kontext des Tun-Ergehen-Zusammenhangs Reziprozität – auch negative Reziprozität innerhalb einer Gemeinschaft – begrenzt, aber doch positiv thematisiert wird, steht es am Schauplatz der Auseinandersetzung um die Goldene Regel anders. Dort stehen sich Auf- und Abwertungen menschlicher Reziprozität diame-tral gegenüber. Das soll im Folgenden kurz gezeigt werden.

4.4.3.2 Reziprozität, Goldene Regel, Nächsten- und Feindesliebe

Die sogenannte Goldene Regel steht im Matthäus- und Lukasevangelium an zentralen Stellen; nämlich im Kontext der Bergpredigt bzw. der Feldrede.²⁵⁶ Nach der Zürcher Übersetzung lauten die entsprechenden Stellen:

Also: Wie immer ihr wollt, dass die Leute mit euch umgehen, so geht auch mit ihnen um!
Denn darin besteht das Gesetz und die Propheten. (Mt 7,12)

Und wie ihr wollt, dass die Leute mit euch umgehen, so geht auch mit ihnen um. (Lk 6,31)

Bei Matthäus gewinnt die Goldene Regel durch den summarischen Anspruch – „Denn darin besteht das Gesetz und die Propheten“ – sogar noch zusätzliches Gewicht. Da im gleichen Komplex jeweils auch die Nächsten- und Feindesliebe als

²⁵⁵ Vgl. Bedford-Strohm, Gemeinschaft, 269 mit Verweis auf Meisinger (Anm. 231).

²⁵⁶ Auch andere Stellen der Bibel müssten in eine ausführliche exegetische Behandlung der Thematik einbezogen werden (etwa die Stellen zum Vergeltungsverzicht in beiden Testamenten und die Aufforderung, nicht Böses mit Bösem zu vergelten; vgl. 1 Thess 5,15a; vgl. auch Röm 12,17; 1 Petr 3,9). Für den Kontext hier geht es darum, am doch gewichtigsten Ort der Diskussion, der auch in der Systematischen Theologie und besonders in der Ethik eine besondere Rolle spielt, die Auseinandersetzung um den Stellenwert der Reziprozität darzustellen, auf die sich die dritte Sinnzuschreibung (vgl. 4.3.2.3) beruft.

Gebot hervorgehoben werden,²⁵⁷ die als Ausweis einer nicht-reziproken, einseitig-zuvorkommenden Haltung gelten, kreist die Debatte der Interpretation um die Frage, in welchem Verhältnis Goldene Regel und Liebe zueinander stehen – und wie sich dieses Verhältnis in einem weiter gezogenen Kreis zu Vergeltung oder Reziprozität verhält.²⁵⁸

Für die Position, die Reziprozität durch das Liebesgebot durchbrochen versteht, steht *Albrecht Dihle*. Seine Monografie zur Goldenen Regel bildet immer noch den Referenzpunkt für viele aktuelle Beiträge zum Thema.²⁵⁹ In Bezug auf das Alte Testament spricht Dihle von einem „hochaltertümlichen Vergeltungsdenken“²⁶⁰, wie es am schärfsten im *ius talionis* ausgedrückt sei.²⁶¹ Dieses Denken hätte die Predigt Jesu und die frühchristliche Theologie überwunden.²⁶² Die Goldene Regel setze zwar eine rationale Analyse voraus, die erst in einer relativ späten Zeit zu erwarten sei. Durch die „in ihr wirksame sittliche Urteilsweise“²⁶³ aber wurzele sie immer noch in jenem Vergeltungsdenken, wie es der Gegenseitigkeitscharakter der Goldenen Regel ausweise. Sie gehöre damit „einer früheren und primitiveren Schicht des sittlichen Bewußtseins an als das Nächstenliebegebot in seiner allgemeinen Form“²⁶⁴. Mit dem Gebot der Feindesliebe schließlich, noch mehr als im Gebot der Nächstenliebe, werde „jede an der Vorstellung vom faktischen Ausgleich orientierte Sittlichkeit bestritten“²⁶⁵.

257 Bei Mt etwas weiter entfernt: Mt 5,43–48; vgl. auch den Rache-/Vergeltungsverzicht Mt 5,38–42; bei Lk in unmittelbarem Kontext zu Feindesliebe: Lk 6,27–30.32–35.

258 Vgl. Luz, Matthäus, 507, der das entscheidende Interpretationsproblem in der Frage gestellt sieht: „Wie verhält sich die Goldene Regel zur Feindesliebe?“. Von der Anstößigkeit, die die Goldene Regel im Verhältnis zum höherwertig empfundenen Feindesliebegebot in den Interpretationen ausgelöst hat, berichtet Bedford-Strohm, Gemeinschaft, 269–271.

259 Vgl. Dihle, Goldene Regel.

260 Dihle, Goldene Regel, 12.

261 Vgl. Dihle, Goldene Regel, 13.

262 Vgl. Dihle, Goldene Regel, 72.

263 Dihle, Goldene Regel, 13.

264 Dihle, Goldene Regel, 110.

265 Dihle, Goldene Regel, 111. – Mit dieser scharfen Abwertung der Goldenen Regel gerät Dihle in Erklärungsnot: Warum steht die Goldene Regel dann aber überhaupt noch in den Evangelien, wenn sie doch ganz dem überkommenen Vergeltungsdenken zugeschlagen werden muss? Dihle muss ihren Status deutlich relativieren, um eine so starke Abgrenzungsfigur durchhalten zu können. Bei Mt verortet er sie nicht beim historischen Jesus, sondern im ‚Spätjudentum‘. Bei Lk relativiert er die Goldene Regel durch ein indikatives Verständnis: Dort bezeichne die Goldene Regel eben das Verhalten, das Jesus allgemein vorfindet und kritisiert. Vgl. Dihle, Goldene Regel, 113–115. Vgl. dazu kritisch Schürmann, Lukasevangelium, 350, Anm. 56; 351 f.; Klein, Lukasevangelium, 257, Anm. 54; Harnisch, Goldene Regel, 205, Anm. 8 (Lit!); Maschmeier, Reziproke Barmherzigkeit, 305, Anm. 892.

Dass sich hier ein Problem mit der Abwertung des Alten Testaments bzw. des Judentums zur Zeit Jesu im Zuge einer moralischen Fortschrittserzählung stellt, liegt auf der Hand.²⁶⁶ Auch die starke Abgrenzung von populärethischen Vorstellungen im antiken Raum, in dem die Goldene Regel verbreitet war, wurde von Anfang an scharf kritisiert.²⁶⁷ Das heißt aber nicht, dass die systematische Position, die die Spannung zwischen Goldener Regel und Feindesliebe hervorhebt, nicht auch heute vertreten würde.²⁶⁸

Die Mehrheit der exegetischen Stimmen hält es heute nicht für möglich, die Goldene Regel derart aus den Evangelien nach Matthäus und Lukas auszugrenzen. Schließlich stellt sie eine nicht nur im Judentum, sondern auch in vielen anderen Kulturkreisen verbreitete ethische Faustregel dar, der unmittelbare Plausibilität zuzukommen scheint. Viele sehen die Goldene Regel allerdings offen für verschiedene Interpretationen.²⁶⁹ Vor allem könne sie im Sinn einer Klugheitsregel verstanden werden, die nach der Maxime *do ut des* quasi utilitaristisch auf künftige Reingewinne durch Kooperation setzt.²⁷⁰ Der Kontext der Feindesliebe bei Matthäus und Lukas kläre aber nun, dass sie so nicht gemeint sein könne.²⁷¹ Das heißt, viele exegetische Sichtweisen binden die Goldene Regel mit dem Feindesliebegebot zusammen – anders als Dihle – und machen sie im gleichen Zug davon abhängig.²⁷²

266 Abgesehen davon, dass auch das Nächstenliebegebot ja auf alttestamentarische Wurzeln zurückgeht, vgl. Lev 19,18; Ex 23,4–5.

267 Vgl. Heiligenthal, Art. Goldene Regel, 574.

268 Maschmeier sieht die Auslegung von Ulrich Luz grundsätzlich in dieser Linie: er fasst Luz' Position mit „Einseitige Liebe als Gegensatz zur Gegenseitigkeit der Goldenen Regel“ zusammen (Maschmeier, Reziproke Barmherzigkeit, 301). Vgl. aus der Ethik exemplarisch Frey, Wege, 194: Dihle habe in einer wichtigen Monografie verdeutlicht, dass kein unmittelbarer Weg von der Goldenen Regel zum Liebesgebot führe.

269 So explizit Luz, Matthäus, 507; Thom, Art. Goldene Regel; Burchard, Art. Goldene Regel.

270 Vgl. auch Bultmanns häufig zitiertes Diktum, die Goldene Regel enthalte „die Moral eines naiven Egoismus“ (zit. n. Heiligenthal, Art. Goldene Regel, 574).

271 Vgl. z. B. Schweizer, Evangelium, 81: Die Goldene Regel sei „selbstverständlich nicht bloß im Sinn eines klugen Rates, weil man dann die Gegenleistung des andern erwarten dürfte“, zu verstehen.

272 Letztere Analyse ist die Pointe von Maschmeier (vgl. Maschmeier, Reziproke Barmherzigkeit, 306 u. ö.). Vgl. zum Befund insgesamt: Luz, Matthäus, 511 („das Liebesgebot der zentralste ‚Vorspruch‘ der Goldenen Regel“); Konrad, Evangelium, 122 (das radikale Liebesgebot expliziere die Goldene Regel materiaethisch); Harnisch, Goldene Regel, 213.281 f.221 f. (die Goldene Regel rufe „nichts anderes als die Pointe des Liebesgebots“ in Erinnerung [221]); Gnllka, Matthäusevangelium, 266 sowie 267 (das Evangelium biete die „notwendige Erklärung und Bestimmung der Goldenen Regel“, indem es diese an das Liebesgebot binde); Söding, Nächstenliebe, 117–119; Schürmann, Lukasevangelium, 351 f. (die Goldene Regel generalisiere die radikale Gebebereitschaft des Vorverses). Häufig wird über Mt 22,40 argumentiert, wo Gesetz und Propheten an der

Gerade in ihrer positiven Fassung²⁷³ gehe sie auf andere zu, zeige also „ethische Initiative“²⁷⁴ im Sinn der Feindesliebe. Das gehe deutlich über das Kalkül künftiger Reziprozitätserwartungen hinaus. Die Goldene Regel setze dabei Empathiefähigkeit voraus.²⁷⁵ Was würde ich mir in der Lage des anderen wünschen, dass mir getan werde? Fantasie ist gefragt.²⁷⁶ Dabei sprechen einige exegetische Beiträge von einer idealen²⁷⁷ oder intendierten²⁷⁸ Reziprozität oder einem erwünschten²⁷⁹ oder erhofften²⁸⁰ Verhalten.

So bietet sich auch eine Vermittlung zwischen Reziprozität und Areziprozität an, wie sie bei manchen Interpretationen explizit wird: Die Feindesliebe macht den ersten Schritt, ergreift Initiative, geht auf die andere zu – um dadurch ein Reziprozitätsverhältnis zu beginnen.²⁸¹ Das ist auch für das Verhältnis von Neuem und Altem Testament, von einseitiger Feindesliebe und gegenseitiger *iustitia connectiva* von Bedeutung. Die reziproke, konnektive Gerechtigkeit würde dann nämlich nicht

Liebe festgemacht werden, was ja in Mt 7,12 in Bezug auf die Goldene Regel geschieht (vgl. Luz, Matthäus, 511; Konradt, Evangelium, 122; Wiefel, Matthäus, 149).

²⁷³ Die negative Fassung lässt sich am sprichwörtlichen „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu“ festmachen. Die positive Fassung lautet nach Mt 7,12: „Wie immer ihr wollt, dass die Leute mit euch umgehen, so geht auch mit ihnen um!“ (auffällig hier das ‚wie‘ statt eines ‚was‘). Es ist umstritten, ob die positive Fassung spezifisch christlich ist. Häufig wird darauf hingewiesen, dass dies zwar nicht der Fall sei, aber die negative Fassung deutlich verbreiteter sei. Vgl. Wengst, Regierungsprogramm, 201–203; Fiedler, Matthäusevangelium, 189; Sand, Evangelium, 149; Bovon, Evangelium, 322; Gnllka, Matthäusevangelium, 265; Luz, Matthäus, 510; Klein, Lukasevangelium, 257; Wiefel, Lukas, 135 f.; Söding, Nächstenliebe, 118; differenzierend Konradt, Evangelium, 121. Zur Diskussion, ob zwischen negativer und positiver Fassung ein relevanter Bedeutungsunterschied besteht, vgl. Harnisch, Goldene Regel, 210, Anm. 33 (Lit!). Aus der systematisch-theologischen Literatur vgl. z. B. Frey, Wege, 194, Anm. 88, der die qualitative Differenz zwischen negativer und positiver Fassung darin sieht, den Anfang zu riskieren (vgl. Frey, Wege, 413.464, Anm. 36). Vgl. auch Scheule, Lob, 564 f.

²⁷⁴ Bovon, Evangelium, 322, vgl. auch 328; Luz, Matthäus, 512; Gnllka, Matthäusevangelium, 166 f.266; Harnisch, Goldene Regel, 212.

²⁷⁵ Vgl. Reiner, Goldene Regel, 285 f.356–361; Theißen, Gesetz, 241.245; Wiefel, Matthäus, 149; Gnllka, Matthäusevangelium, 267, Luz, Matthäus, 512; Konradt, Evangelium, 122.

²⁷⁶ Vgl. Theißen, Gesetz, 241; Gnllka, Matthäusevangelium, 267; Frankemölle, Matthäus, 270; Luz, Matthäus, 512.

²⁷⁷ Vgl. Theißen, Gesetz, 241.

²⁷⁸ Vgl. Kollmann, Goldene Regel, 104.

²⁷⁹ Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 258.

²⁸⁰ Vgl. Konradt, Evangelium, 122; Theißen, Gewaltverzicht, 166 kann sogar von einem neuen *ius talionis* sprechen (vgl. Theißen, Gewaltverzicht, 169; allerdings nur in Bezug auf Lk); vgl. auch Burchard, Art. Goldene Regel: „Zerstörte Gegenseitigkeit soll einseitig wieder aufgerichtet werden, weil die Kontrahenten Menschen sind und hoffentlich auch antworten werden.“

²⁸¹ In diesem Sinn auch Bedford-Strohm, Gemeinschaft, 271 f.

außer Kraft gesetzt, bliebe aber auch nicht einfach als Widerpart zur Feindesliebe stehen, sondern bliebe weiterhin das Ziel. Die Feindesliebe könnte genau jene Konnektivität oder Gemeinschaftstreue reziproker, als gelingend vorgestellter Beziehungen in Krisenfällen in Gang setzen, wo sie sonst beendet wären.²⁸²

Manche Beiträge halten damit eine positive Reziprozitätserwartung für möglich: Sie wollen die Reziprozität aus ihrer Abwertung als ökonomisch orientiertes *do ut des* befreien und weisen darauf hin, dass Reziprozität auch zu gelingenden Beziehungen zwischen Christen gehört.²⁸³ Manche sprechen von einer ‚neuen Reziprozität‘, die hier ihren Anfang nimmt.²⁸⁴

Einerseits ist also umstritten, ob die Goldene Regel zu einem Reziprozitätsdenken gehört, andererseits, ob dieses Reziprozitäts- oder auch Vergeltungsdenken negativ zu bewerten ist. Das Reziprozitätsmoment der Goldenen Regel wird aus der negativ gefärbten Deutung als Ausdruck von Vergeltungsdenken herausgelöst, zum Teil auch aus der Deutung als eigennütziger Nutzenkalkulation. Dennoch gilt manchen aktuellen Auslegungen eine Spannung zwischen Einseitigkeit oder Gegenseitigkeit, zuvorkommender Liebe oder Reziprozitätserwartung nach wie vor als Grundspannung zwischen Goldener Regel und Feindesliebegebot.²⁸⁵ Die Interpretation der Goldenen Regel und ihre Einbettung in den Kontext von Bergpredigt bzw. Feldrede erweist sich als neuralgischer Punkt für einen Zugang zum Phänomen der Reziprozität – und nicht nur zwischenmenschlicher Reziprozität – für eine Perspektive christlicher Theologie.

Die gegenwärtige Debatte um Reziprozität und A-Reziprozität im Verhältnis von Goldener Regel und Liebesgebot ist in Exegese und Systematischer Theologie geprägt von der Position *Paul Ricœur*s. Sie ist bleibender Referenzpunkt für die reziprozitätsskeptische Position. Die Logik der Überfülle, wie sie in Jesu Gleichnissen vom Reich Gottes zum Ausdruck kommt, ist von einer anderen Qualität als die Logik der Äquivalenz. Hier übersteigt Liebe Gerechtigkeit.²⁸⁶ Es würde daher

282 Vgl. Bormann, Ethik, 324; Gnllka, Matthäusevangelium, 266.

283 So Maschmeier, Reziproke Barmherzigkeit, 11–21, bes. 14 f.327; Hoffmann, Gaben.

284 Vgl. Bovon, Evangelium, 322.

285 Vgl. zusätzlich zu oben Wolter, Lukasevangelium, 254 („Die Aufhebung des Prinzips der ethischen Reziprozität“) und 255 (Durchbrechung der Reziprozität ist der ethische *identity marker*); Gnllka, Matthäusevangelium, 166 f.: „Das Prinzip des *do ut des* darf im Kontext des Evangeliums nicht in sie [die Goldene Regel, L.T.] eingetragen werden, vielmehr will sie zum zuvorkommenenden Liebeshandeln anregen, unabhängig davon, wie der andere reagiert.“; Bovon, Evangelium, 314: „Jesus überwindet das Prinzip der Gegenseitigkeit und der Vergeltung.“ – was u. a. Dihle „sehr richtig erkannt“ hätte (314 mit Anm. 22).

286 Vgl. Ricœur/Bayer, Liebe, v. a. 49.

bedeuten, eine „fruchtbare Spannung“²⁸⁷ zu verwischen, wenn die qualitative Differenz zwischen erhoffter, überschießender Sozialität aus Liebe zur gegenseitig-reziproken Sozialität nivelliert werden würde. Auch wenn sich die Spannung von einem Kontrast in Ricœurs frühen Werken, dann zur Dialektik²⁸⁸ und schließlich zu einem Zirkel entwickelt²⁸⁹, sodass die Logik der Überfülle auch auf die Logik der Äquivalenz angewiesen ist, um nicht „im luftleeren Raum zu schweben“²⁹⁰, vor allem wenn es um die Gestaltung einer gerechten Gesellschaft geht²⁹¹, bleibt die Differenz erhalten: Eine zweite „erste Gabe“ ist nicht das Gut des gegenseitigen Tausches (Wechselseitigkeit statt Gegenseitigkeit), sondern eine erneute Initiative zur Gemeinschaft.²⁹²

Während also der Reziprozitätsdiskurs ausgehend von Mauss, Thurnwald u. a. Reziprozitätssysteme einschließlich negativer Reziprozität positiv wertet, dies auch für den Tun-Ergehen-Zusammenhang aufgegriffen und die Reziprozitätsdimension der Goldenen Regel entsprechend positiv gewürdigt wird, betont die Gegenposition die A-Reziprozität der Nächsten- und Feindesliebe in ihrer qualitativen Differenz zu Reziprozität (v. a. unter Berufung auf Ricœur). Hier wird der Begriff der Gabe von dem der Reziprozität nachdrücklich abgehoben. Diese beiden Pole prägen die Auseinandersetzung nach wie vor tiefgreifend, wenngleich Vermittlungsvorschläge bestehen.²⁹³ Das gilt nicht nur für die exegetische, sondern auch die systematisch-theologische, insbesondere ethische, Diskussion.²⁹⁴

287 Hoffmann, Gaben, 36. Sie bezieht dies auf Lk 6 und erkennt an, dass eine reziprozitätsfreundliche Auslegung der Goldenen Regel wie die Kirks hilfreich sei, aber jene fruchtbare Spannung zu verwischen drohe, die sie bei Ricœur ausgefaltet findet. Ricœur selbst spricht von einer „lebendigen Spannung“ (Ricœur/Bayer, Liebe, 41).

288 In *Liebe und Gerechtigkeit* ordnet Ricœur beides so zu, dass das Feindesliebegebot die Goldene Regel vor einer perversen, nämlich utilitaristischen und eigennützigen Interpretation im Sinne des ‚do ut des‘ bewahrt; vgl. Ricœur/Bayer, Liebe, 56–59.

289 Vgl. Hoffmann, Gaben, 37.

290 Maschmeier, Reziproke Barmherzigkeit, 314 f. Ähnlich auch schon 305, Anm. 892.

291 Vgl. Hoffmann, Gaben, 37.

292 Vgl. Hoffmann, Gaben, 37; Klein, Sozialität, 216.

293 Bormann vermittelt z. B. beides, indem er die Gemeinschaftstreue im Sinn des Alten Testaments für den Normalfall als zuständig sieht, die Feindesliebe für den Krisenfall (vgl. Bormann, Ethik, 324). Wengst nimmt eine Aufteilung über die soziale Position vor: Das Talionsrecht beziehe sich auf Gleichberechtigte, die Feindesliebe auf Entrechtete (vgl. Wengst, Regierungsprogramm, 122). Reuter, Grundlagen, 87 f. macht Stufen von einer Minimalmoral der negativen Fassung der Goldenen Regel als Gewaltbegrenzung über die positive Fassung als Klugheitsregel bis hin zu einer einseitigen Uneigennützigkeit auf. Die Vergeltungsgerechtigkeit steht hier auf der untersten Stufe.

294 Vgl. Bedford-Strohm, Gemeinschaft, 269–278; Huber, Gerechtigkeit, 252–255; Reuter, Grundlagen, 87 f.

4.4.3.3 Reziproke und a-reziproke Sozialität zwischen Sünde, Rechtfertigung und Erlösung

Was bedeutet dieser zwiespältige Befund für den Zusammenhang dieser Arbeit? Anscheinend gibt es durchaus theologische Positionen, die Reziprozitätssystemen, wie sie Mauss u. a. in der anthropologischen Forschung aufgebracht haben und wie sie gegenwärtig zur Verteidigung von Rache und Vergeltung als Praktiken menschlicher Interaktion herangezogen werden, eine bleibende Relevanz und Geltung zuweisen. Andere verteidigen A-Reziprozität im Sinn einer kalkülfreien Gabe, die von ganz anderer Qualität als der Tausch in einer ‚Logik der Äquivalenz‘ (Ricoeur) sei, als Pointe eines christlichen Ethos, das die Potenziale menschlicher Sozialität ausschöpfen will.

Anders als die Unterscheidung zwischen Pro- und Antisozialität ist die Unterscheidung zwischen Reziprozität und A-Reziprozität nun keine, die aus den empirischen Humanwissenschaften stammt. Sie wurde an und mit den biblischen Texten und Grundgehalten der christlichen Tradition mitentwickelt, wie insbesondere an Ricoeur deutlich wird. Dennoch gilt es, auch diese Unterscheidung in das Licht jener anderen Unterscheidung zu stellen, die oben mit Jünger erarbeitet wurde: die Unterscheidung von wirklichem und wahren Menschen. Das verspricht, einen Schritt über diese Kontroverse weitergehen zu können.

Im Licht der Unterscheidung von wirklichem und wahren Menschen bedarf die gesamte Sozialität des Menschen der Erneuerung und Erlösung. Denn es ist richtig, dass der erneuerte Mensch ‚aus sich hinausfährt‘ zu Gott und zum Nächsten, also zu neuer Sozialität befreit wird. Das beinhaltet durchaus ein initiatives, a-reziprokes Moment.²⁹⁵ Das heißt nun aber nicht, dass jede a-reziproke Sozialität Ausweis der Sozialität des neuwerdenden, humanen Menschen ist. Denn sogar die *positive a-reziproke Sozialität* kann der Erlösung bedürfen. Auf ‚in sich selbst verkrümmte‘ Weise Bezug auf den anderen zu nehmen, ist auch in solch einer Grundstruktur des sozialen Aktes möglich. Nicht nur durch die faktisch doch bestehende, informelle Verpflichtung zur Gegengabe bleibt die positive a-reziproke Gabe angefochten.²⁹⁶ Diesen Sachverhalt hatte schon Mauss scharf beobachtet.²⁹⁷

²⁹⁵ Vgl. Klein, Sozialität, 279.

²⁹⁶ Diese Anfechtung markiert Ricoeur klar: Wenn ein Zwang zur Gegengabe entsteht, ist der Kreis der Gaben doch wieder „teuflich“ (Ricoeur, Wege, 286), ein Teufelskreis.

²⁹⁷ „Obwohl diese Leistungen wechselseitiger Präsentation von Gaben ‚fast immer die Form des Geschenkes annehmen, des großzügig dargebotenen Präsensts, selbst dann, wenn die Geste, die die Übergabe begleitet, nur Fiktion, Formalismus und soziale Lüge ist und es im Grunde um Zwang und wirtschaftliche Interessen geht,‘, sind sie de facto streng obligatorisch. Dieser Zwang kann zu Rivalität, Antagonismus und agonistischer, rein verschwenderischer Zerstörung führen, wie sie in den Potlatchfesten nordwestamerikanischer Indianerstämme praktiziert wird. So

Sondern auch jenseits der Erwartung einer Gegengabe bestehen Möglichkeiten, in einer a-reziproken positiven Gabe auf die andere ‚in sich selbst verkrümmt‘ Bezug zu nehmen. Eine generöse Gabe kann auch gegeben werden, um das eigene Dominanzbedürfnis zu befriedigen und narzisstische Selbstausbreitung zu betreiben. Wie die frühen Ethnologen des Reziprozitätsdiskurses beobachteten, kann eine zuvorkommende, übergroße Gabe die andere Partei auch schlicht beschämen.²⁹⁸ Die Potlatschfeste, die Mauss bei nordamerikanischen indigenen Gruppen beobachtete, sind zwar wahre ‚Geschenkorgien‘, aber auch ‚Verschwendungskriege‘ und ‚unterhaltsame Vernichtungswettkämpfe‘: Sie dienen dazu,

die politischen Ränge zwischen den wetteifernden Parteien – seien es Männerbünde, Familienclans, Stämme oder Stammeskonföderationen – zu klären. Sie zielen darauf, der konkurrierenden Partei durch jeweilige Überbietung im Vermögen zu schenken den Rang abzulaufen. Das Geben wird hier zu einer Waffe, den Anderen in Schach zu halten und zu dominieren.²⁹⁹

Gaben können also dem Statuswettbewerb dienen. Sie können auch als „Boten der Gehässigkeit“ pervertiert werden, z. B., „wenn jemandem etwas geschenkt wird, das ihm ganz sicher nicht gefällt, oder von dem man weiß, dass er es schon x-fach hat.“³⁰⁰ Solche Gaben „schlagen Wunden, und zwar umso tiefer, je stärker die emotionale Ebene eines Menschen angesprochen wird.“³⁰¹ Karitative Hilfeleistungen an Personen, von denen keinerlei Gegenleistung zu erwarten ist, können aus Schuldgefühlen heraus erbracht werden, oder aus dem Bedürfnis, den Glauben an eine gerechte Welt aufrechtzuerhalten und Störungen wie starke Vermögensgefälle abzumildern, ohne grundlegend etwas zu verändern.³⁰² Martin Lintner, der diese „Rückseite des Schenkens“ eindrücklich aufgefächert hat,³⁰³ resümiert:

Von Zuwendung bis zum Scheuen von Aufwand, von Freundschaft und Liebe bis zu Gehässigkeit und Bösartigkeit: Die Bandbreite dessen, wofür Geschenke Botschafter sind, ist breit. Gerade weil ein Geschenk von seiner Natur aus eine Wohltat ist, ist es auch anfällig für

liegt es in der Kraft des Gabentausches, Bündnisse ebenso zu bewirken wie Rivalität, Krieg und Mord.“ (Lintner, Ethik, 53), Zitate aus Mauss' Gabe-Essay, vgl. Mauss, Gabe.

298 Vgl. oben (4.3.2.3), Anm. 139. Den Aspekt von Scham und Ehre hat Pierre Bourdieu mit seiner Theorie symbolischen Kapitals ausgearbeitet, vgl. Lintner, Ethik, 60. Die Gabe hat dann „den objektiven Anschein, freiwillig, generös, selbstlos und uneigennützig zu sein, während sie auf der subjektiven Ebene in Wirklichkeit keiner anderen als der Logik des Tausches folgt und auf die Erhaltung und Vermehrung der Ehre zielt.“ (Lintner, Ethik, 60). Sie stellt daher einen „Selbstbetrug“ dar (Lintner, Ethik, 60).

299 Lintner, Ethik, 53, Anm. 104 mit Bezug auf Mauss' Gabe-Essay, vgl. Mauss, Gabe.

300 Lintner, Ethik, 87.

301 Lintner, Ethik, 87.

302 Vgl. Lintner, Ethik, 88.

303 Vgl. Lintner, Ethik, 82–89.

Missbrauch und Fehlleitungen, denn Wohl- und Wehetun liegen eng beieinander wie auch Liebe und Hass. Geschenke verpacken die höchsten Gefühle der Liebe ebenso wie sie einen Mangel an Zuneigung zu verbergen versuchen oder die Abgründe menschlicher Seele wie Habgier, Bosheit und Bestechlichkeit entlarven können.³⁰⁴

Lintner zieht daraus den Schluss, dass die Motivation dabei ausschlaggebend ist, denn an äußeren Kriterien lasse sich nur schwer ablesen, ob ein Geschenk seinem Namen gerecht werde und Zeichen innerer Zuneigung sei oder nicht.³⁰⁵ Das ist sicherlich richtig. Hinzuzufügen wäre allerdings, dass über alle Anfechtungen hinaus, die von den inneren Beweggründen der Person ausgehen können, weitere Anfechtungen am Punkt des ausgelösten Effekts warten: Sowohl Motive als auch Wirkungen unserer Handlungen stehen unter den Bedingungen der nicht-erlösten Welt.³⁰⁶ Es kann auch der ungewollte Effekt einer a-reziproken Gabe sein, dass der andere beschämt oder bevormundet und damit nicht als Mitmensch anerkannt wird.³⁰⁷ Es gibt ‚fehlgehende‘ Geschenke.³⁰⁸

Das alles bezieht sich auf Gaben im weiten Sinn des frühen Reziprozitätsdiskurses, wie sie sich in der modernen Praxis des Schenkens erhalten haben. Freilich handelt es sich bei Geschenken im Allgemeinen und bei ‚fehlgehenden‘ Geschenken im Besonderen nicht unbedingt um die positive, a-reziproke Gabe im qualitativen Sinn Paul Ricœurs, die die Logik der Äquivalenz aussetzt. Gerade dieser Unterschied sollte aber vor dem Missverständnis bewahren, a-reziproke positive Sozialität sei mit erlöster Sozialität gleichzusetzen. Positive A-Reziprozität

304 Lintner, Ethik, 90.

305 Vgl. Lintner, Ethik, 90.

306 Vgl. Körtner, Liebe, 100: „Christliche Ethik, namentlich eine solche in evangelischer Perspektive hat allerdings ein besonderes Sensorium für die Ambivalenzen alles Ethischen. Diesseits des Sündenfalls, d. h. diesseits von Gut und Böse, ist nicht so sehr mit der Evidenz als vielmehr mit der Verborgtheit des Guten zu rechnen, welche die ethische Entscheidung im Einzelfall schwermacht.“; mit Berufung auf Bonhoeffers Beobachtung einer ‚Maskerade des Bösen‘ bzw. der ‚Verhüllung des Guten und des Bösen‘ in Bonhoeffer, Ethik, 62–64.218–220; Bonhoeffer, Widerstand, 20.

307 Hieran wird ersichtlich, dass gegenüber der Ausblendung von Intentionen und Motiven in den verhaltensökonomischen Studien nun nicht eine reine Gesinnungsethik vertreten werden muss, um behaupten zu können, dass nicht jede positive a-reziproke Sozialhandlung Ausweis eines vom Geist der Liebe durchdrungenen *homo humanus* ist.

308 Vgl. Ricœur, Wege, 299 f. Unter Berufung auf die Historikerin Natalie Zemon Davis führt Ricœur hier Enterbung und Widerruf einer Schenkung im familiären Bereich an, misslungene Manöver zur Erlangung von Reputation und sozialem Fortkommen im gesellschaftlichen Bereich. Diese fehlgehenden Geschenke stehen aber alle im Horizont zu großer Nähe zur Logik der Gegenseitigkeit, d. h. ihr Fehlgehen wird auf die Anfechtung der Gabe durch die Verpflichtung zurückgeführt, während auch darauf hinzuweisen ist, dass es jenseits davon Anfechtbarkeiten der einseitigen Gabe an sich gibt.

macht die Sozialität noch nicht zur Liebe, auch wenn Liebe mit positiver A-Reziprozität initiativ wird und in positiv reziproke Beziehungen übergehen kann. Auch die positiv a-reziproke Form von Sozialität ist, dogmatisch gesprochen, nicht davor gefeit, von Sünde angefochten zu werden und somit der Erlösung zu bedürfen.

Auf der anderen Seite können auch Formen positiv *reziproker* Sozialität der Erlösung bedürfen. Denn positiv reziproke Sozialität als solche mit der erneuerten und erlösten Sozialität des neuen Menschen gleichzusetzen, würde ebenso an den konkreten Sozialbeziehungen vorbeigehen, in denen sie jeweils stattfindet. Positive Reziprozität ereignet sich auch in ausgeprägten Machtbeziehungen, die als solche erneuerungsbedürftig sein können: „Gabebeziehungen sind, weil sie soziale Beziehungen sind, immer auch Machtbeziehungen. Geben kann dazu dienen, Über- und Unterordnung, Abhängigkeit und die Zugehörigkeit zu oder die Exklusion aus sozialen Gruppen zu steuern.“³⁰⁹ Das heißt: positiv reziproke Beziehungen sind unter Umständen gerade nicht mit der Anerkennung verbunden, die Reziprozitätsbeziehungen kennzeichnen soll.³¹⁰ Egalitäre Anerkennungsbeziehungen sind von positiver Reziprozität gekennzeichnet, aber nicht jede positive Reziprozität ist von Egalität und von der Anerkennung als Gleichgestellte gekennzeichnet. Dabei müssen die Machtverhältnisse gar nicht explizit sein. Auch sozialer, öffentlicher und/oder medialer Druck kann positive Reziprozität so belasten, dass sie grade nicht als erlösend empfunden werden kann, sondern vielmehr das Verlangen nach Erlösung nur steigert. Eindrücklich wird das z. B., wenn Druck auf Überlebende von Gewalt oder systemischem Unrecht ausgeübt wird, ‚im Gegenzug‘ zur Reue und zum Geständnis der Täterin Vergebung zu gewähren und/oder auf Strafe zu verzichten.³¹¹ Abgesehen davon, dass hier ein Kategorienfehler zwischen Gabe und Tausch besteht und Wechselseitigkeit von Gegenseitigkeit abgegrenzt werden müsste, wie die Verfechter des Gabe-Diskurses sofort in Anschlag bringen würden, wird hieran sichtbar, wie die konkreten machthaltigen Bedingungen sich auf Vorgänge positiver Reziprozität auswirken. Daran ist ge-

309 Hoffmann, Gaben, 29. Vgl. auch Lintner, Ethik, 61: „Denn Gaben, und dies ist schon des öfteren thematisiert worden, verpflichten moralisch und affektiv, sie unterwerfen, verschulden und machen abhängig.“ (im Kontext von Bourdieu, der Gaben als symbolisches Kapital begreift und insofern symbolische Gewalt als Pendant zur „offenen Unterdrückung der ökonomischen Verschuldung“ [Lintner, Ethik, 61] sieht – „unter dem Deckmantel von Großzügigkeit und gegenseitiger Hilfe“ [Lintner, Ethik, 61]).

310 Axel Paul hatte das Argument verwendet, um Rache als Reziprozitätsform zu verteidigen: Rache geschehe in segmentären Gesellschaften nur zwischen Gleichen, sei also ein Anerkennungsverhältnis und zielen auf die Wiederherstellung der Gabe-Beziehung (vgl. Paul, Rache, 32.37).

311 Vgl. Brudholm/Grøn, Picturing.

genüber dem reziprozitätsfreundlichen Pol der Auseinandersetzung zu erinnern. Die theologische Frage kann dann z. B. als Frage danach formuliert werden, wie „Gott in [...] zwischenmenschlichen Kreisläufen des Gebens und Empfangens“ ‚vorkommt‘ und wie er sie verändert.³¹²

Die Unterscheidung zwischen einer nicht-erlösten und einer erlösten positiven Sozialität korrespondiert mit Auslegungen der Goldenen Regel, die zwischen einer faktischen und einer idealen oder erhofften Reziprozität unterscheiden und damit einen Differenzierungsbedarf anzeigen.³¹³ Auch Ricœur hebt an, „gute Gegenseitigkeit von schlechter [zu] unterscheiden“. ³¹⁴ All das steht einer Verklärung positiver Reziprozität genauso wie positiver A-Reziprozität entgegen.

Negative Reziprozität oder A-Reziprozität gerät demgegenüber nicht in Gefahr, mit erneuerter oder erlöster Sozialität identifiziert zu werden, abgesehen von bestimmten Denkfiguren im Fanatismus religiösen Terrors. Dort wird tatsächlich denkbar, dass die Rückgabe von Schlechtem als endzeitlicher, erlösender und Erlösung realisierender Akt verstanden wird. Aber gehört jede negative Form der Rück-Gabe automatisch auf die Seite des Sünders, des ‚alten Adam‘, des sich unmenschlich gerierenden Menschen? Kann negative Reziprozität ausschließlich in inhumaner Weise praktiziert werden? Das ist die interessante Anfrage, die sich aus der Wertungsverschiebung rächend-vergeltender Praktiken einerseits und vor dem Hintergrund der theologisch-anthropologischen Unterscheidung von wirklichem und wahrem Menschen andererseits stellt. Unproblematisch dürfte es sein, negative Reziprozität zumindest als Ausdruck des Verlangens nach erlöster Sozialität interpretierbar zu halten, d. h. diese Interpretation nicht in allen Fällen festzuschreiben, aber diese Möglichkeit einzuräumen. Hier hätte der Appellcharakter, den Axel Paul in der Rache ausmacht, seinen Platz: als Appell aus einer nicht-erlösten, leidvollen Sozialität an eine heraufzuführende, den Bruch überwindende Sozialität. Damit wäre noch nicht gesagt, dass es sich hier um eine gelungene oder auch nur legitime Form von Sozialitätsvollzug handelt. Vielmehr wäre die Denkfigur, die aus Sicht der Theologie hier einzubringen ist, wiederum

³¹² Vgl. Hoffmann, Gaben, 29. Hoffmann führt an Lk 14,12–14 aus, wie Gott an die Stelle derer tritt, die eine Gabe nicht erwidern können (vgl. Hoffmann, Gaben, 31). Vgl. in ähnlicher Richtung Huber, Gerechtigkeit, 197: „Die göttliche Aufmerksamkeit aber gilt gerade denen, die aus Beziehungen der Reziprozität ausgeschlossen und ausgestoßen werden.“ Aber auch an die strukturelle Erneuerung von Machtbeziehungen ist an diesem Punkt zu denken.

³¹³ Vgl. erneut gesammelt (zu oben, 4.4.3.2, Anm. 277–280.284) Wolter, Lukasevangelium, 258; Konradt, Evangelium, 122; Bovon, Evangelium, 322; Kollmann, Goldene Regel, 104; Theißen, Gesetz, 241.

³¹⁴ Ricœur, Wege, 301. Das mündet dann in der Entwicklung der ‚zweiten ersten Gabe‘ im Sinn von Wechselseitigkeit statt Gegenseitigkeit (Tauschgut gegen Tauschgut). Vgl. Ricœur, Wege, 300 f.

die vom Leben in der Spannung zwischen Sünde und Erlösung, im Stand der nicht erlösten Welt. In dieser Ambivalenz wird es manchmal nötig, unter der Verborgenheit von Gut und Böse oder unter der Unausweichlichkeit von Schuld zu handeln.³¹⁵ Dazu gehört auch, dass Intention und Effekt auseinanderfallen können. Es wäre moralischer Maximalismus, sich nicht auf diese Bedingungen einzulassen – oder mit Ricoeur gesprochen: es wäre unmoralisch, nämlich feige, sich nur auf die Logik der Überfülle zu beschränken und die Logik der Äquivalenz ganz außenvorzulassen. Es ist keine obsoleete Frage, nach humanen Praktiken negativer Reziprozität zu fragen als nach einem ‚relativ Besseren‘ im ‚Relativen‘.³¹⁶ Bedingung dafür müsste sein, dass diese auf eine erlöste Sozialität ausgerichtet sind und den anderen als Mitmenschen behandeln. Wäre eine solche humane negative Reziprozität unter dem Wissen um die Fehler- und Sündenanfälligkeit und die Ambivalenz jeder Sozialität im nicht-erlösten Stand der Welt möglich? Meines Ermessens verfügt das Christentum über Ressourcen solcher Praktiken, wie ich unten näher wiederum am Beispiel der Bergpredigt ausführen möchte (4.5.2).

Im Ganzen wäre also die Unterscheidung der Unterscheidungen herauszustellen. Weder die Unterscheidung zwischen Prosozialität und Antisozialität³¹⁷ noch die Unterscheidung zwischen Reziprozität und A-Reziprozität korreliert unmittelbar mit den theologischen Unterscheidungen von altem und neuem Menschen. Die Kreuzung der Unterscheidungsraster in diesem Kapitel sollte das verdeutlichen.

Von hier aus stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Humanität oder Inhumanität und Praktiken neu. Denkbar ist einerseits, am Punkt eines humanen oder inhumanen *Praktizierens* der Praktiken anzusetzen. Das wäre ganz im Sinn bestimmter Gegenpositionen der Praxistheorie, nämlich derjenigen, die den Einzelnen in seiner Handlungsmacht ins Zentrum stellen und erst von dort Sozialität modellieren.³¹⁸ Das aber wäre zu wenig gesagt. Auch bei den Praktiken selbst lässt sich ansetzen. Zwar wurde bereits festgehalten: Keine Praktik kann von der theologischen Anthropologie als in sich human im Sinn des ‚wahren Menschen‘ deklariert werden. Es wäre aber eine Wiederholung des häufigen Fehlers, mit dem Argument allgemeiner Sündenanfälligkeit Differenzierungen zu nivellieren (etwa die zwischen Täterin und Opfer), wenn jede Art sozialer Praktik gleich gewertet

³¹⁵ Vgl. oben in diesem Kapitel (4.4.3.3), Anm. 306. Ich vertrete damit die Position, dass es echte moralische Dilemmata gibt. Vgl. dazu Fischer u. a., Grundkurs, 145–148.154.

³¹⁶ Vgl. Rich, Grundlagen, 15–19.133 f.162–169.

³¹⁷ Vgl.: „Die theologische Anthropologie versucht also nicht, die Alternative von Pro- und Antisozialität aus der empirischen Anthropologie zu reproduzieren.“ (Klein, Inhumanität, 440 f.).

³¹⁸ Vgl. Reckwitz, Grundelemente, 286–289 zum programmatischen Unterschied von Praxistheorien und – u. a. – individualistischen Ansätzen.

werden würde. Manche Praktiken machen es sicher ganz unmöglich, den anderen als Mitmenschen zu behandeln. Nur ist fraglich, ob das jede Praktik negativer Reziprozität trifft, was hier bestritten werden soll. Manche Praktiken mögen in gewisser Nähe zur Mitmenschlichkeit stehen, auch wenn der reformatorische Zweifel sofort nachfragen würde, wie jeweils konkret auf den anderen Bezug genommen wird. Im Zwischenbereich dieser Grenzbestimmungen müsste gelten, dass Praktiken zum Ort humaner wie inhumaner Sozialität werden können und das Praktizieren der Praktiken zum ausschlaggebenden Punkt wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen: In den Debatten um die Theorien von Reziprozität und Gabe kann es so scheinen – auch in der Theologie – als wäre die Unterscheidung zwischen Reziprozität und A-Reziprozität die maßgebliche Unterscheidungslinie zur Beurteilung von Sozialitätsformen. Vom hier eingebrachten Konzept theologischer Anthropologie her wäre es hingegen die Unterscheidung von wirklichem und wahrem Menschen. Von hier aus lässt sich dann allerdings über Praktiken negativer Reziprozität nachdenken, die als Praktik selbst und im Praktizieren Humanität ermöglichen (4.5.2), ebenso wie über das Verhältnis von sozialer Dichte und Humanität bzw. Inhumanität (4.5.1).

4.5 Konstruktive Momente aus theologischer Perspektive

4.5.1 Gegen Kurzschlüsse zwischen hoher Sozialdichte und erlöstem Sozialität / niedriger Sozialdichte und sündhafter Sozialität

Wenn vor dem Hintergrund des Gesagten eine Identifizierung von Pro-/Antisozialität mit Humanität/Inhumanität nicht angemessen ist, sollte das die Theologie vor entsprechenden Kurzschlüssen zur Hamartologie bewahren. Von der christlichen Hochschätzung von Gemeinschaft aus könnte man dazu neigen, Prosozialität intuitiv mit dem neuen – dem wahren Menschen, um erneut mit Jüngel zu sprechen – zu assoziieren, Antisozialität aber mit dem wirklichen und dabei auch immer sündhaften Menschen in Verbindung zu bringen. Die produktive Kraft der Wiederkehr der Rache in denjenigen Wissenschaften, die Alltagspraktiken und -verhalten untersuchen, liegt theologisch in der Irritation solcher Zuordnungen, die ein sozial ‚gelingendes Leben‘ und eine Verstärkung des sozialen Kitts dem wahren Menschen, ein Weniger an Sozialität aber dem in sich verkehrten, wirklichen Menschen zuweisen.

Diese Erinnerung sollte die Theologie ernst nehmen. Die Zu- oder Abträglichkeit eines Verhaltens für die soziale Verbundenheit ist kein ‚Gradmesser‘ für die vermeintliche Sündhaftigkeit oder Gottgefälligkeit dieses Verhaltens. Dass das so sein könnte, wurde schon vorstellbar bei den Überlegungen zur ethischen Legiti-

mität von Kooperation oder ihrer Verweigerung (4.4.2.1). Es soll jetzt noch vor reformatorisch-theologischem Hintergrund entfaltet werden.

Es ist nämlich insbesondere die reformatorische Tradition, den der Sünde verhafteten Menschen als ‚homo incurvatus in se‘ zu bestimmen, die zu Kurzschlüssen zwischen der Hamartologie und einem ‚Weniger an‘ Sozialität führen kann. Die Öffnung eines in sich verkrümmten Wesens für andere würde dabei verstanden als Weg von Alleinsein in Beziehung. Dementsprechend würde das reine In-Beziehung-Sein schon als Form erlöstes Lebens gesehen.

Diese Auffassung – wenn sie in Reinform vertreten werden würde – übersähe jedoch, dass der Mensch auch in seinen sozialen Beziehungen ‚incurvatus in se‘ sein kann. Wiederum gilt es, die reformatorische Emphase darauf in Anschlag zu bringen, dass an von außen zu beobachtenden Vollzügen des Menschen rein gar nichts über seinen Status als Sünder oder Gerechtfertigter abzulesen ist. Was sich im ‚neuen Menschen‘ verändert, liegt in der Art und Weise, wie ein Mensch sich auf Gott und auf den anderen Menschen bezieht. Auch innerhalb einer sozialen Beziehung ist es möglich, die andere nur als Funktion seiner selbst zu sehen. In der Tradition wurde letzteres meistens mit Vorstellungen in Richtung Egoismus belegt (‚amor sui‘); genauso ist das aber in vermeintlich altruistischer Weise möglich, z. B. im Fall eines Helfersyndroms: Da es mich aufwertet, dem anderen zu helfen, halte ich ihn in Abhängigkeit und funktionalisiere ihn so vollständig für den Zweck meiner Selbstaufwertung. Mehr ‚incurvatus in se‘ kann der Mensch nicht sein. Oder aus der Situation der Reformation heraus gedacht: auch karitatives Verhalten ist keineswegs davor gefeit, selbstbezüglich im Sinn des in sich verkrümmten Menschen zu sein. Almosen zum Zweck meines eigenen Seelenheils zu leisten, verfestigt diese Verkrümmung nur: „nicht nur moralisch böses, sondern auch gutes Handeln kann Sünde sein“³¹⁹.

Sicher gilt auch: Die Öffnung zum Nächsten gehört nach dieser Auffassung zum Wirken der Gnade Gottes im Menschen und zu dessen Erneuerung. Reines Eremitentum wird nie das Ideal einer reformatorisch geprägten Theologie des Sozialen sein. Die *vita christiana* hat ‚sozietäre Struktur‘.³²⁰ Eine Steigerung von sozialer Dichte an sich ist aber keinesfalls gleichbedeutend mit einer Steigerung von Liebe, erneuertem Leben, erneuerter Gemeinschaft, unsichtbarer Kirche, der Ausdehnung des Reiches Gottes oder einer Senkung der Wirkmacht von Sünde und Bösem. Nicht *ob* ich mit jemandem in einer sozialen Beziehung stehe, sondern *wie* ich das tue und als was ich den anderen dabei sehe, ist entscheidend.

³¹⁹ Dalferth, Sünde, 172. Vgl. auch für Luther: „Dabei kann diese Verkehrung der Personmitte (die die Sünde ist, L.T.) sich auch des äußerlich durchaus vorbildlichen Ethos des Menschen, ja selbst seiner Religion bemächtigen.“ (Christe, Art. Sünde, 665).

³²⁰ Vgl. Jüngel, Freiheit, 108.

Der Mensch wird nicht nur geöffnet, er wird in bestimmter Weise geöffnet.³²¹ Das gilt auch für den Alltagsbereich gelebter Sozialität.³²² Vor diesem Hintergrund wäre es im Übrigen eine Chance, eine wertschätzende Theologie sozialer Distanz zu entwickeln.³²³

Dementsprechend wäre theologisch zu reformulieren, was oben moralphilosophisch bereits zu Kooperation und ihrer ethischen Evaluation gesagt wurde: Es gibt auch Sünde auf Gemeinschaftsebene. Auch eine Gemeinschaft kann ‚incurvata in se ipsam‘ sein.³²⁴ In ihr wird kooperiert, soziale Nähe erfahren und emotional aneinander angeknüpft, aber das macht die Gemeinschaft nicht immun gegen Verkrümmung in sich selbst.

Entscheidend ist, ob Menschen mit Menschlichkeit gesehen und behandelt werden und sich darin Mitmenschlichkeit ereignet. Worin das Kriterium für Menschlichkeit besteht, lässt sich theologisch von verschiedenen Seiten aus – wenn auch

321 Von hier aus wäre auch der oben so geschätzte Jüngel einer kritischen Betrachtung zu unterziehen, wenn er den Sündentod als absolute Verhältnislosigkeit definiert (Jüngel, *Der menschliche Mensch*, 199) und ihn so vom natürlichen Tod abgrenzt (vgl. auch Jüngel, *Tod*, 99). Denn dann gilt: „Sünde ist der gottlose Drang in die Verhältnislosigkeit. Sünde macht beziehungslos.“ (Jeanrond, Christus, 288). Die Differenz zwischen menschlichen und unmenschlichen Formen von Beziehung wird damit nicht mehr denkbar. Allerdings erhellt der Kontext bei Jüngel, dass er an das Entsprechungsverhältnis des Menschen zu Gott und an die gemäß dem Gesetz geregelten Verhältnisse zu anderen denkt, die Verhältnisse bleiben also nicht ohne jede Qualifikation (vgl. Jüngel, *Tod*, 99).

322 Vgl. Klein, *Inhumanität*, 439: Die theologische Anthropologie müsse berücksichtigen, „dass es Formen und Gestalten einer unmenschlichen Sozialität gibt, die sich nicht nur am Ort der gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen, sondern auch schon am Ort des zwischenmenschlichen Zusammenlebens manifestieren und als solche durch eine theologische Anthropologie zu thematisieren sind.“

323 Die Corona-Pandemie bietet dabei nur oberflächlich betrachtet einen Anlass, da soziale Distanz nicht mit räumlicher Distanz gleichbedeutend ist. Dennoch könnte hier eine Reflexion anschließen. Einen gewichtigeren Anlass stellen die Fälle sexueller Gewalt an Kindern in Kirche und anderen Gemeinschaftsformen dar.

324 Vgl. Bedford-Strohm, *Gemeinschaft*, 309. Bedford-Strohm referiert in diesem Kapitel (Punkt 5.5; S. 309–316) Reinhold Niebuhrs *Moral Man and Immoral Society* von 1932 und dessen eigene spätere hamartiologische Einordnung als Beispiel für eine Analyse dessen, wie ein Kollektiv der Sünde verfallen kann. Auch menschliche Gemeinschaften könnten der Selbstisolierung erliegen: „Die *incurvatio* ist in ihren je verschiedenen Erscheinungsweisen im Individuum ebenso zu beobachten wie in der *communio*.“ (Bedford-Strohm, *Gemeinschaft*, 315, Herv. i. O.). Individuelle Verantwortlichkeit und soziale Bedingtheit greifen dabei ineinander, genauso wie Egoismus und Selbstaufopferung.

nicht in gegenseitigem Widerspruch – explizieren.³²⁵ Jüngel selbst hat dazu im Anschluss an Luther mit ‚Glaube‘ und ‚Liebe‘ angesetzt: Menschlich wird der Mensch, wo er sich selbst verlässt und sich von Gott her wiedergewinnt (Glaube) und wo er sich in der gleichen „Selbstentfernung“³²⁶ der Nächsten hingibt (Liebe).³²⁷ Aus der Gewinnung meiner selbst von außen her, jenseits meiner eigenen Versuche der Selbstrechtfertigung, entsteht eine Haltung der Dankbarkeit und der Anerkennung der Würde gerade derjenigen, die nichts zu leisten vermögen.³²⁸ Glaube und Liebe werden im Sinn der biblischen und späteren christlichen Tradition komplettiert von der Hoffnung. Für Jüngel eignet – so dann in *Gott als Geheimnis der Welt* – Glaube und Liebe von sich aus ein Moment der Zukunft: Hoffnung ist das, wovon der Mensch, der sich selbst nicht hat, lebt.³²⁹ Auch Arthur Rich hat Glaube, Liebe und Hoffnung im Horizont des Allgemein-Menschlichen entfaltet. Human wäre mit Rich, gegenseitiges Grundvertrauen nicht zu zerstören, sondern zu fördern (so die Entfaltung von ‚Glaube‘ im allgemein-menschlichen Horizont), ebenso das Vertrauen in die Zukunft (‚Hoffnung‘) und auch in der Auseinandersetzung mit dem Wirklichen, das auch das Widerwärtige beinhaltet, Vertrauen und Hoffnung gegenwärtig zu halten (‚Liebe‘).³³⁰ Ingolf U. Dalferth hat bei seiner eigenen Entfaltung von Humanität und Mitmenschlichkeit im Vergleich zu Jüngel stärker bereits an der Perspektive Gottes auf die Schöpfung angesetzt: Das Leben als Geschöpf bedeutet, die Würde anderer Menschen anzuerkennen und – was andere Lebensformen angeht – deren Lebensrecht zu respektieren.³³¹ Es geht darum, jeden anderen Menschen wie sich selbst „als Ebenbild oder Kind oder Freund oder Nächste[n] Gottes anzuerkennen und zu behandeln“³³². Menschen sollen ihren Mitmenschen „zuwenden und ihnen helfen, ihrerseits mitmenschlich mit ihren Mitmenschen und respektvoll mit ihren Mitgeschöpfen umzugehen“³³³.

Was für soziale Beziehungen im Allgemeinen gilt, gilt auch für reziproke Beziehungen im Besonderen. Nicht *ob* ich Reziprozität praktiziere (ob im Positiven oder Negativen!), sondern *wie* ich das tue und als was ich den anderen dabei sehe, ist entscheidend. Menschen können geben und nehmen, ohne den anderen als Geschöpf und Ebenbild Gottes und ihren Nächsten, d. h. als Mensch, der ihnen zur

³²⁵ Nach Dalferth hat die Suche danach, was ein humanes Leben sein könnte, auch in der Theologie erst begonnen (vgl. Dalferth, Mitmenschlichkeit, 166).

³²⁶ Jüngel, Der menschliche Mensch, 209.

³²⁷ Vgl. Jüngel, Der menschliche Mensch, 207.

³²⁸ Vgl. Jüngel, Der menschliche Mensch, 212 f.

³²⁹ Vgl. Jüngel, Gott, 538–543.

³³⁰ Vgl. Rich, Grundlagen, 105–107.

³³¹ Vgl. Dalferth, Mitmenschlichkeit, 163.

³³² Dalferth, Mitmenschlichkeit, 164.

³³³ Dalferth, Mitmenschlichkeit, 164.

Liebe gegeben ist, zu sehen. Das im Bereich von Reziprozität am häufigsten bemühte Beispiel dafür ist das berechnende Prinzip, das ‚do ut des‘. Und auch das muss noch nicht einmal ein Ausdruck der Verfallenheit menschlicher Sozialität an die Macht der Sünde sein, bleibt aber unter den ‚Möglichkeiten‘, die Gott dem Menschen in seiner Sozialität eröffnet, um erneut mit Jüngel zu sprechen. Auch positive Reziprozität kann also nicht mit erneuerter Gemeinschaft gleichgesetzt werden. Umgekehrt kann der Mensch zwar Negatives reziprok in einer Weise zurückgeben, die dem anderen seine Geschöpflichkeit und Ebenbildlichkeit abspricht, ihm die Würde nimmt und es unmöglich macht, dass ich ihm zum Nächsten werde; die ihm das Grundvertrauen in andere Menschen und in die Zukunft raubt. Negatives kann aber auch in einer Weise zurückgegeben werden, die dem anderen die Möglichkeit zeigt, anders zu leben – menschlich zu leben.

4.5.2 Für Ressourcen für humanitätsermöglichende Praktiken negativer Reziprozität

Das Christentum hat Praktiken weitergetragen³³⁴, entwickelt und etabliert, die den Entzug von Kooperation und negative Reziprozität ermöglichen, ohne inhuman zu werden, d. h. ohne dem anderen Menschen das Leben oder die Würde zu nehmen, sein Vertrauen in andere und in die Zukunft zu zerstören oder ihn lieblos in seinem wirklichen, unter Umständen widerwärtigen Handeln zu belassen, der dann als ‚hoffnungsloser Fall‘ zu sehen ist. Sie ermöglichen es ihm vielmehr, sich als Mensch zu verstehen, der human werden kann, d. h. sich als Mensch in der ‚Möglichkeit‘ der Humanität zu verstehen.

Exemplarisch sei das an jener Stelle skizziert, deren Wirkung eingangs bereits die Geschichte des zwiespältigen Verhältnisses der christlichen Theologie gegenüber Rache und Vergeltung bzw. gegenüber dem Verzicht darauf aufzeigte.³³⁵ Im Akt, *die andere Wange hinzuhalten* – das beispielhafte Verhalten der Bergpredigt (Mt 5,39), das oft als reine Selbstaufgabe gedeutet wird – birgt eine solche mitmenschliche Rückgabe von Negativem. Sie spiegelt dem Aggressor sein Verhal-

³³⁴ Bei Theißen, Erleben, wird in der Fortsetzung der Deutung der sog. 5. Antithese der Bergpredigt, die ich im Folgenden hauptsächlich heranziehe, klar, dass auch das Judentum solche Praktiken gepflegt hat (vgl. 425).

³³⁵ Vgl. oben, 1.1.2.

ten konfrontierend zurück.³³⁶ Darin liegt die provokative Kraft dieses Verhaltens.³³⁷ Sicher zahlt, wer so agiert, nicht mit gleicher Münze zurück,³³⁸ sondern wechselt das Register, aber er oder sie agiert auch nicht nur harmlos. Diese Geste kann beschämende Kraft haben.³³⁹ Manche Deutungen verstehen so die eigentümliche Zusammenstellung in Röm 12,20: „Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen; wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken. Denn wenn du dies tust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln.“ (Zürcher Übersetzung). Die Einsicht, jemand anderem Unrecht getan zu haben und dazu noch von ihm besser behandelt zu werden als ich ihn selbst behandelt habe, kann tatsächlich in die Glieder fahren, ein heißes Gefühl der Scham erzeugen und insofern schmerzhaft sein.³⁴⁰ Von reiner Selbstaufgabe kann hier also nicht die Rede sein, auch wenn eine solche Reaktion eine erneute Verletzung oder einen weitergehenden Verlust *riskiert*. Vielmehr zielt dieses Verhalten auf die Änderung des Verhaltens der anderen.³⁴¹

336 Vgl. Schröter, Gewaltverzicht, 177: Es handle sich hier nicht „um Racheverzicht, sondern um ‚paradoxe Interventionen‘, die Situationen von Gewalt und Unterdrückung durch Übersteigerung verdeutlichen“.

337 Vgl. Konradt, Evangelium, 95.

338 Vgl. Vers 37 f. zu „Auge um Auge, Zahn um Zahn“.

339 Moralische Scham ist ein soziales Gefühl: wer sich schämt, tut das, weil sein Verhalten nicht im Einklang mit seinen eigenen Normen und Werten steht, worauf er von anderen hingewiesen wird, denen er darin rechtgibt. Vgl. Demmerling/Landweer, Philosophie, 303 f.; Tugendhat, Vorlesungen, 57–60. Beschämung als pädagogisches Mittel der Ethik-Erziehung hat Huizing, Scham und Ehre, in biblischen Motiven herausgearbeitet. Beschämend agiert etwa auch der Prophet Nathan gegenüber König David, wenn er ihm über das Medium einer Parabelerzählung mit der Unmenschlichkeit seines Handelns gegenüber Urija konfrontiert.

340 In diesem Sinn begreift Hampton, die oben als Mitbegründerin der expressiv-kommunikativen Straftheorie eingeführt wurde (vgl. 3.2.3.1; 3.4), das Andere-Wange-Hinhalten und zivilen Ungehorsam als retributive Praktiken, die ohne Strafe auskommen. Sie argumentiert von hier ausgehend dafür, dass das Spektrum retributiver Reaktionen breiter ist als das der strafenden Reaktion. Vgl. Hampton, Expressive Theory, 16 f. – Dass es sich hier um eine *Deutung* handelt, die exegetisch geprüft werden müsste, bleibt unbenommen.

341 Vgl.: „Sofern dieses Gebot auf die Umkehr des anderen zielt, riskiert ein ihm entsprechendes Handeln Erfolglosigkeit. Das Risiko auf Erfolglosigkeit ist aber kein Verzicht auf Erfolg. Die Absicht, auf den anderen einzuwirken, ist m. E. unverkennbar.“ (Theißen, Erleben, 423). – Vgl. auch Konradt, Evangelium, 95: „Dass hier bei der Gegenprovokation mit im Blick ist, das Gegenüber zum Umdenken zu bewegen, legt besonders der zweite Fall nahe: Wer demonstrativ auch sein Obergewand hingibt, ist nackt und schutzlos vor Kälte. Er demonstriert damit provokativ, wie ihm das Verhalten des wirtschaftlich Mächtigen ‚ans Leben geht‘. Zudem ist die Pfändung des Mantels über Nacht nach der Tora verboten (Ex 22,25 f.; Dtn 24,12 f.), das Gegenüber *darf* den Mantel nicht nehmen. Die Aktion gewinnt von daher den Charakter einer ‚Zeichenhandlung‘, die das vermeintlich rechtmäßige Vorgehen des Mächtigen auf seine (moralische) Legitimität hin hinterfragen lässt und auf diese Weise an den Gläubiger appelliert, sein Verhalten gegenüber den Armen überhaupt zu überdenken und zu verändern.“ (Herv. i. O.).

Damit verlässt das Opfer seine passive Rolle: „Das Opfer bleibt nicht passiv, sondern stellt sich ‚dem Bösen‘ provokativ für die Fortsetzung des Unrechts zur Verfügung.“³⁴² Und: „Wer über das Erwartete hinausgeht, hat ein Stück seiner Freiheit wiedererobert.“³⁴³ Wer so handelt, nimmt die Verletzung nicht einfach nur gesenkten Blickes hin, sondern spielt sie zurück.

Wenn das Ethos von Mt 5,39-42 daher nicht als reine Selbstaufgabe interpretiert werden kann – handelt es sich dann aber nicht eher um den Beginn positiver Reziprozität als um eine Form negativer Reziprozität?³⁴⁴ Der Reagierende gibt schließlich mehr zurück, als ihm genommen wurde (nicht nur den Rock, sondern auch den Mantel; eine zweite Meile). In der Konfrontation, die in diesem überraschenden Verhalten liegt, liegt dennoch eine Form negativer Reziprozität. Denn indem jemand den anderen mit der Unmenschlichkeit seiner Sozialität konfrontiert, fragt er ihn an, ob es diese Art Sozialität, dieses Menschsein ist, dass er oder sie allen Ernstes leben möchte.³⁴⁵ Wer die andere Wange hinhält, zwingt den anderen, sich in dieser Frage zu entscheiden. Wer dann erneut zuschlägt, bestätigt sein voriges Verhalten, muss das aber nun bewusst tun, wurde also zumindest zu einer kurzen Reflexion genötigt – und damit dem unbewussten Reproduzieren einer gängigen Praktik entrissen. Wer daraufhin vom zweiten Schlag absieht, hat seine Verhaltensweise bereits geändert, weil er mit der Unmenschlichkeit des eben sozial Geschehenen konfrontiert wurde.³⁴⁶ So stellt das Ethos der Bergpredigt eine ent-

342 Konradt, Evangelium, 95.

343 Theißen, Erleben, 424.

344 So auch Maschmeier, Reziproke Barmherzigkeit. Vgl. Theißen, Erleben, 424: „Wer freiwillig etwas anbietet, kann an einen Sinn für Handeln auf Gegenseitigkeit appellieren: Wenn ich dir entgegenkomme, womit kommst du mir entgegen?“

345 Theißen hat dieses Verhalten daher soziologisch als Form der „Selbststigmatisierung“ und psychologisch als Form von paradoxer Intervention beschrieben (vgl. Theißen, Erleben, 424 f.). Beide Verhaltensstrategien zielen auf die Veränderung des Verhaltens des anderen. Bei der Strategie der Selbststigmatisierung verunsichert jemand den anderen, indem „er die Werte und Regeln in Frage“ stellt, „nach denen der andere vorgeht“ (Theißen, Erleben, 424). Bei der paradoxen Intervention soll im Angreifer „eine mit seinem Handeln dissonante Wirkung aktiviert werden [...], etwa der Grundsatz, es sei unfair, gegen Wehrlose vorzugehen.“ (Theißen, Erleben, 425). Beide arbeiten also mit der Konfrontation des Angreifers mit seinen eigenen, in diesem Fall ethischen, Vorstellungen.

346 Vgl. Konradt, Evangelium, 95: „Durch die Gegenprovokation, auch die andere Wange hinzuhalten, verändert er [der sozial Unterlegene, der das Opfer des Schläges ist, L.T.] die Situation. Das Objekt des Unrechts wird zum Handlungssubjekt und gewinnt so ein Stück weit Handlungssouveränität und Würde zurück. Selbst wenn nun das Gegenüber durch dieses ‚Entgegenkommen‘ nicht dazu stimuliert wird, innezuhalten und sein Verhalten zu überdenken, sondern die Skrupellosigkeit besitzt, die ‚Einladung‘ anzunehmen, hat sich die Konstellation gegenüber dem ersten Schlag fundamental verändert.“

würdigende, unmenschliche Form der Sozialität infrage. Diese Infragestellung geschieht aber nicht ohne Anteile negativer Reziprozität. Das verletzende Potenzial einer Beschämung ist nicht zu unterschätzen. Dennoch lässt sich hier eine zutiefst humane negative Reziprozität erkennen, weil diese Geste dem anderen als Geschöpf Gottes Leib und Leben lässt und an seine Gottesebenbildlichkeit appelliert, an sein Potenzial, ein menschlicher Mensch zu werden, um mit Jüngel zu sprechen.³⁴⁷

Gleichzeitig gilt auch von dieser Verhaltensweise, was oben gesagt wurde: dass äußerlich an ihr nicht abgelesen werden kann, in welcher Weise jemand auf eine andere Person sozial Bezug nimmt. Sie erlaubt zwar aus den angeführten Gründen eine humane Form negativer Reziprozität im Sinn eines christlichen Verständnisses des Menschen. Selbst diese Form kann aber im Sinn eines *homo incurvatus in se* gebraucht werden: Wenn ich bewusst eine solche Situation herbeiführe, den anderen provoziere und auf dessen öffentliche Beschämung aus bin, um meinen eigenen Status zu erhöhen, nehme ich nicht auf die andere als meine Nächste Bezug, sondern als Funktion für meine Selbstaufwertung. Eine Beschämung ist keineswegs immer ‚humaner‘ als andere Praktiken, die negative Reziprozität üben.³⁴⁸ Sie ist auch nicht ‚humaner‘, weil sie ohne physische Gewalt auskommt – das wäre naiv gegenüber dem Gewaltpotenzial auf psychischer und sozialer Ebene –, sondern weil (und nur insofern) sie dem anderen eine Chance zur Änderung seines Verhaltens lässt. Diese Form von Beschämung bietet damit den Raum, human ausfallen zu können – nicht mehr und nicht weniger.

Mit dem letzten Punkt wird deutlich: Es kann nun nicht darum gehen, Ressourcen humaner Praktiken für negative Reziprozität im Raum gelebter Sozialität identifizierend zu bestimmen und von anderen, inhumanen Praktiken so abzugrenzen, als sei deren konkreter Situationsbezug irrelevant.³⁴⁹ Ein solches identi-

347 Ähnlich lässt sich bei Martin Luther King als Theologe des christlich inspirierten gewaltlosen Widerstands erkennen, dass er dem anderen nicht nur in Form der Gewaltlosigkeit sein Leben und seine Würde lässt. Kings Theologie zielte darüber hinaus auf die Umkehr der weißen, dominanten Gruppe zum Leben in einer erneuerten Gemeinschaft. Vgl. Christoffersen, Shame.

348 Das ist kritisch bei einem Gedanken wie dem Klaas Huizings mitzudenken, der besagt: Die „wichtigste Agentur der göttlichen Liebe ist die Scham als *liebevolle Beschämung*, die auf eine Charakterschulung oder Tugendbildung zielt.“ (Huizing, Scham und Ehre, 41; Herv. i. O.).

349 Der oben (vgl. 4.4.2.1, 4.4.3.3) angesprochene konkrete Situationsbezug auch im Sinn von Machtbeziehungen spiegelt sich auch im hier gewählten Beispiel der Bergpredigt-Passage wider. Gerade in der sozialgeschichtlichen Perspektive, wie z. B. von Schottroff vertreten, wird es wesentlich, an welche soziale Konstellation bei Mt oder Lk gedacht ist, wenn dazu aufgefordert wird, die andere Wange hinzuhalten: „Man kommt nicht ohne die Überlegung aus, wie der Liebende und sein Feind in der gesellschaftlichen Realität, im Spannungsfeld seiner Machtverhältnisse, einander zuzuordnen sind. [...] Eine grundsätzliche Erörterung der Gewaltfrage, die für jeden unter allen Umständen eine Haltung als christlich beschreiben will, bleibt zweideutig, auch wenn sie dies

fizierendes Operieren kann nicht im Sinn theologisch-reformatorischer Anthropologie sein, die ein hohes Sensorium für die Ambivalenz selbst von human wirkenden Praktiken entwickelt hat.³⁵⁰ So verstanden, wird es eine bleibende Aufgabe theologischer Anthropologie sein, an die Ambivalenz aller Praktiken zu erinnern, sobald sie in einer konkreten Beziehung von einem Menschen zum anderen praktiziert werden. Es kann aber ein Impuls für die theologische Thematisierung von Praktiken negativer Reziprozität sein, humane Praktiken für negative Reziprozität im eigenen Traditionsraum so weiterzutragen und anzubieten, wie sie im Geist der Menschlichkeit verstanden werden können.

Über die Vorschläge hinaus, positive Reziprozität als grundlegende Struktur menschlicher Sozialität anzuerkennen und diese auch als Ziel idealer Gemeinschaft im christlichen Sinn zu akzeptieren, gilt es daher noch einen Schritt hinauszugehen. Auch negative Reziprozität kann in einer humanen oder inhumanen Weise praktiziert werden. Eine ideale, positive Reziprozität wird unter den Bedingungen der nicht-erlösten Welt nur gebrochen lebbar sein. In diesem Horizont kann es ein ‚relativ Besseres‘³⁵¹ bedeuten, auf ein humanes Praktizieren negativer Reziprozität hinzuweisen und exemplarische Praktiken wie die der Bergpredigt dafür anzubieten, ohne sie als Automatismus zur Herbeiführung einer erlösten Sozialität zu sehen.

4.6 Zusammenfassung

Praktiken haben nicht nur als solche durch die praxeologischen Theorien in Philosophie und Sozialwissenschaft eine erhebliche Aufwertung erfahren, sondern auch retributive Praktiken im Speziellen. Ihre Persistenz trotz zweckrationaler Organisation in der Moderne wird auf einen sozialen Sinn zurückgeführt, der ihnen zukomme. Dieser könnte a) mit den Praxistheorien in der informellen Regelung von

nicht will. Weder absolute Forderungen an andere noch die Forderung der Gewaltlosigkeit durch Christen, die in Gewalt verstrickt sind, die in der Situation der Herrscher sind, an solche, die nicht über Machtmittel verfügen, können als sachgerechte Vergegenwärtigung des urchristlichen Feindesliebegebotes verstanden werden. [...] Die Grenzen des gewaltfreien Widerstandes (vor allem in Diktaturen) sind bekannt.“ (Schottroff, Gewaltverzicht, 221). – Theißen, Gewaltverzicht nimmt an, dass die Situation der matthäischen Gemeinde durch die Zwangsverpflichtungen durch die Römer geprägt war (vgl. 177), die Situation der lukanischen Gemeinde dagegen durch sozioökonomische Unterschiede (vgl. 182), was beides unterschiedliche Szenarien vor Augen führt, in die hinein diese Passage der Bergpredigt bzw. Feldrede gesprochen wird.

³⁵⁰ Vgl. Klein, Inhumanität, 438.443. Für die Ambivalenz speziell und selbst noch des Moralischen vgl. schon oben (4.4.3.3), Anm. 306, mit Körtner, Liebe, 100 bzw. die Stellen bei Bonhoeffer.

³⁵¹ Vgl. oben (4.4.3.3), Anm. 316.

Alltagskonflikten liegen, b) in evolutionären Vorteilen durch Kooperationssanktionen (so die verhaltensökonomische und sozialpsychologische, evolutionsbiologisch geprägte Deutung) oder c) in der Unterstützung eines grundsätzlich sinnvollen und kulturell unverzichtbaren Reziprozitätssystems (so ethnologische, vom Reziprozitäts- und Gabediskurs geprägte Ansätze). Von hier aus gesehen entsteht das Bild des Menschen als ‚homo reciprocans‘, das z. T. auch mit fundamentalanthropologischem Anspruch vertreten wird. Eine theologische Anthropologie stimmt dem Menschenbild des ‚homo reciprocans‘ jedoch nicht einfach zu, sosehr eine soziale Funktionalität von retributiven Praktiken vorliegen mag, sondern unterstreicht die Potenziale zur Überschreitung der Reziprozität.³⁵² Dazu bringt sie kritisch die Unterscheidung zwischen wirklichem und menschlichem Menschen ein, wie hier mithilfe von Eberhard Jüngels Anthropologie verdeutlicht wurde. Sowohl reziproke als auch a-reziproke Sozialität in positiver wie negativer Spielart stehen in der Spannung von Sünde, Rechtfertigung und Erlösung.³⁵³ Nichtsdestotrotz kann die Theologie an der Aufwertung retributiver Praktiken als Wahrheitsmoment anerkennen, dass Kurzschlüsse zwischen Hamartologie und Pro-/Antisozialität zu vermeiden sind und Ressourcen humaner Praxisformen für negative Reziprozität auch in der eigenen Tradition zu heben wären.

352 Wenn hier vehementer kritisch argumentiert wurde als gegenüber den retributiven Emotionen (vgl. oben, 2.), dann deckt sich das mit dem Befund anderer Beiträge, dass auch die rein moralphilosophische Evaluation von retributiven Emotionen und von retributiven Handlungen deutlich unterschieden werden muss und ungleich ausfällt. Vgl. Griswold, *Nature*, 150; Bernhardt, *Rache* 2021, 325.

353 Bisher stand von Jüngels Ansatz her geprägt eine bipolare Gegenüberstellung im Zentrum: Menschlichkeit und Unmenschlichkeit, Sünder und Gerechter. Es wäre gerade angesichts der Vielfalt sozialer Situationen, in denen sich Menschlichkeit und Unmenschlichkeit zugleich ereignen kann, theologisch weiterführend, Rechtfertigung von Sünde und Erlösung zu differenzieren, da die *simul*-Figur der reformatorischen Anthropologie diesem Zugleich im Menschen und in der menschlichen Sozialität am besten gerecht zu werden verspricht.

5 Schluss: Die ‚Wiederkehr der Rache‘ und die theologische Anthropologie

5.1 Zusammenfassung

Es ging dieser Arbeit darum, die Bewertungsverschiebungen in der Renaissance der Thematik um Rache und Vergeltung wahrzunehmen und das Verhältnis der Theologie dazu zu klären. Die ‚Wiederkehr der Rache‘ in die Theorie und die damit verbundenen Bewertungsverschiebungen sollten evaluiert werden. Ziel war es, eine differenzierte theologische Stellungnahme zur ‚Wiederkehr der Rache‘ zu entwickeln. Es wurde jeweils die aktuelle Bewertungsverschiebung in den Feldern Emotionen, Überzeugungen und Praktiken ausgewiesen, dann eine theologische Perspektive entwickelt und schließlich ein Vorschlag zu einer differenzierten theologischen Einordnung und Bewertung des Phänomens unterbreitet.

So haben erstens *Emotionen* nicht nur als solche eine Aufwertung erfahren (*emotional turn*), sondern auch retributive Emotionen im Speziellen, und zwar in epistemischer wie moralischer Hinsicht. Angesichts der kontrastreichen Wahrnehmung des Zorns und verwandter Emotionen in der Geschichte der christlichen Theologie ist neu auf die Theologie solcher Emotionen zu reflektieren; insbesondere sind dabei einseitig hamartiologische wie einseitig sakralisierende Zuordnungen zu vermeiden. Dabei erweist sich die Frage nach der Möglichkeit einer Kritik dieser Emotionen durch die Theologie als besonders relevant für den vorliegenden Zusammenhang. Produktiv gestellt werden kann diese Frage als Frage nach einer christlichen Emotionskultur für retributive Emotionen zwischen „Kritik und Kontrolle der Kritik“ (Ingolf U. Dalferth). Die christliche Tradition bietet Potenzial, solche Emotionen sowohl zu leben als auch zu kontrollieren.

In der Strafrechtsphilosophie erlebt zweitens die Vergeltungstheorie – der Retributivismus – seit einiger Zeit eine Renaissance. Grundlage für jede Vergeltungstheorie ist die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht sei. Im Unterschied zum klassischen Retributivismus ruht die Argumentation für diese Überzeugung aber nun nicht mehr auf Ordnungsargumenten oder einer intrinsischen – oder zirkulären, wie Kritikerinnen sagen würden – Begründungsfigur, sondern beruft sich auf die Bedürfnisse von Opfern oder der Rechtsgemeinschaft. Von der Fragestellung dieser Arbeit aus gedacht – der Frage nach Einordnung und Wertung von Rache und Vergeltung –, zeigen diese neuen Theorievarianten vor allem Facetten eines tiefliegenden Gerechtigkeitsverlangens, das aber – aus theologischer Sicht – nicht vollständig vom Recht erfüllt werden kann. Die Theologie bringt hier kritisch und würdigend die Unterscheidung zwischen der irdisch realisierbaren Gerechtigkeit durch das Recht (und anderen Institutionen des Zusammenle-

bens) und einer Gerechtigkeit, nach dem sich das weitergehende Verlangen ausstreckt, ein.

Drittens haben Praktiken nicht nur als solche durch die praxeologischen Theorien in Philosophie und Sozialwissenschaft eine erhebliche Aufwertung erfahren, sondern auch retributive Praktiken im Speziellen. Ihre Persistenz trotz zweckrationaler Organisation in der Moderne wird auf einen sozialen Sinn zurückgeführt, der ihnen zukomme. Dieser könnte a) mit den Praxistheorien in der informellen Regelung von Alltagskonflikten liegen, b) in evolutionären Vorteilen durch Kooperationssanktionen (so die verhaltensökonomische und sozialpsychologische, evolutionsbiologisch gefärbte Deutung) oder c) in der Unterstützung eines grundsätzlich sinnvollen und kulturell unverzichtbaren Reziprozitätssystems (so ethnologische, vom Reziprozitäts- und Gabediskurs geprägte Ansätze). Die theologische Anthropologie kann dem Menschenbild des ‚homo reciprocans‘ dennoch nicht einfach zustimmen, sondern sie unterstreicht die Potenziale des Menschen zur Überschreitung der Reziprozität. Dazu bringt sie mit E. Jünger kritisch die Unterscheidung zwischen wirklichem und menschlichem Menschen ein. Sowohl reziproke als auch a-reziproke Sozialität stehen unter der Perspektive von Schöpfung, Sünde, Rechtfertigung und Erlösung. Nichtsdestotrotz kann die Theologie von der Aufwertung retributiver Praktiken den Impuls gewinnen, Kurzschlüsse zwischen Hamartiologie und Pro-/Antisozialität zu vermeiden und Ressourcen humaner Praxisformen negativer Reziprozität zu heben.

Wie deutlich wurde, gibt es bleibende Differenzen zwischen den Rehabilitationsprojekten von Rache und Vergeltung und einer theologischen Sichtweise. Diese Differenzen verweisen auf den spezifischen Eigenbeitrag der theologischen Anthropologie in der Diskussion um die wiederkehrende Rache, der nun entfaltet werden soll.

5.2 Auswertung

5.2.1 Wege der Aufwertung in der ‚Wiederkehr der Rache‘

Die ‚Wiederkehr der Rache‘ stellte sich in erster Linie als ein Rehabilitationsunternehmen dar. Zwar sind die Entwicklungen, die sich mit ihr verbinden, für die Gesamtheit der gesichteten Ansätze zunächst als ‚Verschiebungen in der Bewertung‘ zu bezeichnen. Denn z. B. in der Straftheorie hat es mit dem Retributivismus auch zuvor immer schon eine Schule gegeben, die an der Richtigkeit der Vergeltung festhielt, auch wenn diese Schule schon totgesagt war. Die Bewertung, die sich hier verschiebt, betrifft die Gründe, aus denen heraus Vergeltung als richtig gilt, nicht den Umstand selbst, dass Vergeltung richtig sei. Abgesehen davon lässt

sich verlustfrei sagen, dass man es bei der ‚Wiederkehr der Rache‘ mit einer Aufwertungstendenz zu tun hat. Selbst eine Normalisierung von Phänomenen der Rache und Vergeltung (vgl. 4.3.3) – die Erklärung, sie gehörten zum regulären Alltag – bedeutet angesichts früherer Versuche, sie durch Moral, Kultur oder Organisation abzuschaffen, eine Aufwertung.

Diese Aufwertung geschieht in vielfältiger, aber doch distinkter Weise. Zum Teil werden Phänomene, oder Aspekte der Phänomene, um Rache und Vergeltung *naturalisiert*: Weil wir als Menschen bestimmte Gene in uns trügen und sich diese genetische Ausstattung in der Evolution herausgebildet und bewährt habe, komme es unweigerlich zu Rache und Vergeltung einerseits, zu Vergebung und Nachsicht andererseits, und zwar je nach den Bedingungen der Umwelt und je nach Verteilung ‚sozialer Präferenzen‘ auf Individuen. So argumentierte ein Teil derer, die die Praktiken des Rächens und Vergeltens gegenüber entgegengesetzten moralischen Forderungen als faktisch gegeben nachweisen und damit ihre fortdauernde Existenz trotz zweckrationaler Organisation in der Moderne erklären wollten (vgl. 4.3.2.2). Zum Teil wurde ein solches naturalisierendes Denken auch im Bereich der Straftheorien, also auf der Überzeugungsebene und zur Begründung von strafender Vergeltung, genutzt: Weil Menschen diese Impulse zum Rächen und Vergelten in sich trügen, könnten sie nicht dauerhaft vom Staat ignoriert werden, wenn er weiterhin das Gewaltmonopol beanspruchen will (vgl. 3.2.3.4). Auch manche Ansätze zur Wahrnehmung retributiver Emotionen weisen Anklänge eines solchen naturalisierenden Denkens auf. Bei Peter Strawson scheinen die reaktiven Einstellungen in irgendeiner Weise ‚natürlich‘ gegeben, auch wenn seine Sozialphilosophie nicht als biologisch oder naturalistisch zu bezeichnen ist (vgl. 2.4.1). Wenn Murphy u. a. vom Sinn der übelnehmenden Einstellung des *resentment* sprechen, indem sie auf Selbstschutz verweisen – der Aggressor würde sich zur erneuten Aggression eher ein nachsichtiges als ein übelnehmendes Opfer aussuchen – hat das Anklänge an Argumente, die auf dezidiert naturalistischer Seite verwendet werden.

Auch das systematische Gegenstück – eine *Kulturalisierung* von Phänomenen von Rache und Vergeltung – fehlte aber nicht. Durch die Einbettung in Gabe-Zusammenhänge und Reziprozitätssysteme wurde der soziokulturelle Wert von Rache- und Vergeltungspraktiken herausgearbeitet, der ihren sozialen ‚Sinn‘ ausmache (vgl. 4.3.2.3).

Häufiger jedoch trat die Funktionalisierung, oder weniger missverständlich: der Versuch eines *Funktionsausweises* von Rache und Vergeltung auf. Am deutlichsten war das auf der Ebene der Praktiken der Fall. Dort lauteten die Thesen im Sinn der Rehabilitation: Dass wir uns in alltäglichen Interaktionen gemäß der *tit-for-tat*-Strategie verhalten – oder nach anderen Mustern, die ein retributives Moment beinhalten – hat eine Funktion, nämlich die Durchsetzung von Kooperationsnormen

und damit die Sicherung von Kooperationsvorteilen für die Gruppe (vgl. 4.3.2.2). Dass es Rachesysteme gibt, die sich historisch und ethnologisch beobachten lassen, hat eine Funktion, nämlich die Aufrechterhaltung eines regulierten Gleichgewichts der Reziprozität zwischen in einem bestimmten Raum koexistierenden Gruppen (vgl. 4.3.2.3). Dass wir im Alltag ohne tiefere Deliberation Rache und Vergeltung – zum Teil auf einer Mikro-Ebene¹ – faktisch praktizieren, hat eine Funktion, nämlich letztlich das soziale Zusammenspiel aufrechtzuerhalten, ohne erst eine offizielle institutionelle Ebene bei Alltagskonflikten beschreiten zu müssen oder zu wollen (vgl. 4.3.2.1). Dass wir Zorn und andere Emotionen empfinden, die auf Rache und Vergeltung drängen, hat eine Funktion, und das nicht nur für die individuelle Psyche – so ja schon die ältere *katharsis*-Theorie² – sondern bei Strawson auch für das soziale Miteinander, das von gegenseitigen Erwartungen lebt und von reaktiven Einstellungen bereichert wird. Diese Erwartungen werden von Emotionen begleitet, die auch den Vorwurf beinhalten, solche Erwartungen enttäuscht zu haben (vgl. 2.4.1). Dass wir schließlich Straftaten mit Vergeltung belegen, hat eine Funktion. Zwar hat der Retributivismus in der Straftheorie stets gegen die Funktionszuschreibung und auch gegen eine gesellschaftspolitische Funktionalisierung der Institution der Strafe opponiert, wie er diese in der Argumentationsweise der utilitaristischen Straftheorien erkannte. Aber in neueren Theorien, die sich zum Teil auch als retributivistisch verstehen, wird der Institution der Strafe dennoch eine Funktion zugesprochen, entweder eine Funktion für das Opfer – seinen Wert und seine Würde zu bestätigen – oder für Dritte, die die ‚Rechtsgemeinschaft‘ repräsentieren: deren Empörungsgefühle und Vergeltungsforderungen aufzufangen (vgl. 3.2.3).

5.2.2 Rehabilitation über Rekurs auf die vorinstitutionelle Zwischenmenschlichkeit?

Diese Funktionen – so zeichnet sich ab – liegen hauptsächlich im Bereich des *Sozialen*, und zwar des Sozialen im Sinn des *Personalen, Beziehungshaften und Alltäglichen*. Im Bereich der Straftheorien korreliert dies mit der Tendenz zu einem zivilrechtlichen Einschlag ins Strafrecht, nämlich wenn auch Strafvorfälle wieder mehr als Konflikt oder personale Verletzung zwischen zwei Parteien wahrgenommen werden, der mit symbolischer Kommunikation begegnet werden sollte, wie

¹ Vgl. Bernhardtts Abschnitt zu „alltäglichen Micropraktiken der Rache“: Bernhardt, Rache 2021, 38–40.

² Vgl. Freud/Breuer, Hysterie, 11.

sie auch Alltagsinteraktionen zu eigen ist, denn als Verstoß gegen ein regulatives Ordnungssystem (vgl. zusammenfassend 3.4). Auch da, wo Momente des Überpersonalen verstärkt zur Geltung gebracht werden, geht es um die ‚Faktizität der Störungen der sozialen Wirklichkeit‘ und damit eher um eine intersubjektive Ebene als um eine strukturell-formale (vgl. 3.5.2). Emotionen scheinen auf den ersten Blick ohnehin dem Bereich des Personalen, Beziehungshaften und Alltäglichen nahestehen, was sich mit Blick auf die Wissenschaftsgeschichte der Psychologie und auch mit Blick auf die Thematisierung von Affekten, Emotionen oder Gefühlen keineswegs von selbst versteht. Gerade mit der Bezugnahme auf Strawson wurde aber dieselbe Verankerung in der Alltagsinteraktion deutlich, wie sie von expressiv-kommunikativen Theorien der Strafe ebenfalls angelegt wurde. Die Praxistheorien bringen ohnehin das Alltägliche und die alltägliche Interaktion im mittleren Größenbereich (weder nur auf Nahbeziehungen noch auf Makrostrukturen bezogen) zur Geltung (vgl. 4.2). Das gilt aber auch für den Beobachtungsradius der Verhaltenswissenschaften (bilateral bis Kleingruppe; vgl. 4.3.2.2) und für den Analysebereich der Kulturwissenschaft und Ethnologie, sofern sie hier für das Thema vorgestellt wurden (Interaktion zwischen Gruppen segmentärer Gesellschaften, nicht zwischen Staaten oder Nationen; vgl. 4.3.2.3). Die Erschließung, Deutung und Wertung von Phänomenen von Rache und Vergeltung scheint sich für viele Stimmen in der aktuellen Renaissance des Themas eher ‚von unten nach oben‘ als ‚von oben nach unten‘ zu ereignen. Keine der vertretenen Richtungen fordert in ihrem jeweiligen Bereich eine stärkere Regulierung von Rache und Vergeltung von oben. Vielmehr ist ein gewisses Unbehagen mit dem Regulativ zu verzeichnen.

Mit der Funktionszuschreibung im Bereich des Sozialen in einem nicht- oder vor-institutionellen Sinne und der Rückverlagerung in den Bereich des Personalen, Alltäglichen und Beziehungshaften verbindet sich häufig eine Bezugnahme auf *moralische* Aspekte. Die Verteidigung von Emotionen wie *resentment* – aber auch anderer negativer oder aggressiver Emotionen – ereignet sich im Feld nicht nur der Sozial-, sondern dezidiert der Moralphilosophie. Mit moralischen Werten, Gütern und Tugenden werden solche Emotionen in diesem Forum verteidigt, etwa in Bezug auf ihre epistemische, evaluative, kommunikative und motivationale Leistungsfähigkeit (vgl. 2.4.2). Eben diese Verteidigung machen sich einige neuere Straftheorien zu eigen, um sie für die Begründung von Strafe zu nutzen.

So geschieht das in der empirisch-soziologischen Theorie (vgl. 3.2.3.4), die von in der Bevölkerung vorhandenen Gerechtigkeitsintuitionen auf die Notwendigkeit von Strafe hin argumentiert. Ebenfalls geschieht das in der opferorientierten Theorie (vgl. 3.2.3.2), die nicht nur auf vermeintliche Rachewünsche von Opfern, sondern auch auf deren emotionale Gesamtlage aufmerksam macht. Die expressiv-kommunikative Theorie (vgl. 3.2.3.1) wiederum setzt zur Begründung von Strafe auf die Rückspiegelung eben genau eines moralischen Urteils und nutzt

dazu explizit Strawson, wie das auch im Rahmen der Philosophie der Emotionen oder Gefühle teilweise der Fall ist. Weniger lässt sich eine solche Verbindung mit moralischen Aspekten auf der Ebene der Praktiken beobachten, da sich die hier vorgestellten Ansätze zum Teil emphatisch von einer überzeugungs- oder moralorientierten Sichtweise abgrenzen (so bei der neurowissenschaftlichen und/oder ökonomischen Verhaltenswissenschaft). Allerdings wendet sich die Verteidigung der Rache hier oft gezielt gegen eine moralische Diffamierung der Rache. Der Verweis auf die soziale Funktionalität von Rache und Vergeltung bereitet auch eine moralische Umbewertung solcher Praktiken vor (vgl. die Kritik in 4.4.2.1).³

5.3 Die Ambivalenz der vorinstitutionellen Zwischenmenschlichkeit im Zugleich von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit – eine kritische Würdigung der ‚Wiederkehr der Rache‘ aus Sicht theologischer Anthropologie

Die Ansätze, die sich im Feld der ‚Wiederkehr der Rache‘ verorten lassen, versuchen also, die aus ihrer Sicht zu Unrecht diffamierte Rache oder Vergeltung zu rehabilitieren oder ihr Auftreten zumindest als anzuerkennendes, anthropologisch verankertes Faktum zu etablieren, indem sie Phänomene aus diesem Bereich von einer vorinstitutionellen Zwischenmenschlichkeit aus betrachten, erklären und z. T. begründen.

Die Verlagerung in die vorinstitutionelle Zwischenmenschlichkeit ist aber aus theologisch-anthropologischer Sicht keineswegs zur Rehabilitation von Rache und Vergeltung aus sich heraus geeignet. Denn diesem Bereich kommt nicht weniger Ambivalenz zu als institutionell eingebetteten, organisierten oder formell strukturierten Formen von Zwischenmenschlichkeit. Alle Aufwertungen über Naturalisierung, Kulturalisierung oder Funktionszuweisung drohen im Zuge dieser Aufwertung aus dem Blick zu verlieren, dass Rache und Vergeltung eine exzessive Seite haben und sogar bei scheinbar kleinen, unbemerkten, also nicht-exzessiven Phänomenen Einlassstor für Unmenschlichkeit sein können.⁴ Die Theologie hat

³ Dieser Punkt lässt sich als kritische Anfrage an Bernhardts ‚Einklammerung‘ der moralphilosophischen Frage für seine eigene Studie (Bernhardt, Rache 2021) festhalten und als Differenz in der Herangehensweise markieren. Vgl. allerdings auch den Epilog, in dem Bernhardt wieder auf die „Frage der moralischen Beurteilung“ eingeht (vgl. Bernhardt, Rache 2021, 322–329).

⁴ Auch hier meldet sich eine kritische Differenz zu Bernhardts Ansatz an: Dass Rache nicht nur exzessive, sondern vermeintlich gewaltlose – der Gewaltbegriff Bernhardts wäre hier einer ver-

von jeher ein Sensorium für diese Seite der Sozialität des Menschen besessen, worauf gleich noch einzugehen ist. Das allerdings hat nicht verhindert, dass es auch auf theologischer Seite mit der Wahl bestimmter Deutungsrahmen zu einseitigen Deutungen gekommen ist, die Phänomene im Umkreis von Rache und Vergeltung, z. B. selbst das Empfinden von Racheimpulsen oder -fantasien (vgl. 2.5.1), dämonisierten und sich stärker an der exzessiven Seite orientierten als an der alltäglichen, an welche die ‚Wiederkehr der Rache‘ erinnert. Andererseits wirkte auch die Theologie, wie zu sehen war, am anderen Extrem, nämlich an einer nicht nur verharmlosenden, sondern auch überlegitimierenden Wertung mit (so bei der Vergeltungstheorie der Strafe; vgl. 1.1.2 und 3.3.1).

Angesichts der anhebenden ‚Wiederkehr der Rache‘ heute scheint es angemessen, von theologischer Warte aus weder unkritisch in die Aufwertung dieser Phänomene einzustimmen noch in einer repressiven Weise zu reagieren und lediglich auf der Eindämmung von Rache und Vergeltung zu beharren. Vielmehr kann die theologische Anthropologie die Ambivalenz des Sozialen – das auch Phänomene von Rache und Vergeltung birgt – besonders sensibel aufdecken.

Warum kann die theologische Anthropologie eine solche besondere Sensibilität für die Ambivalenz menschlicher Sozialität beanspruchen? Wie im letzten Teil zu Praktiken herausgearbeitet wurde, liegt ihre besondere Ambivalenzfähigkeit darin begründet, dass die theologische Anthropologie von jeher die Differenz von Altsein und Neusein in die Rede vom Menschen einzuziehen vermochte (vgl. v. a. 4.4.2.2 und 4.4.3.3).⁵ Die Sozialität des Menschen kann genauso zum Ort erneuerter Sozialität werden wie zum Ort der erlösungsbedürftigen – im Sinne Jüngels: ‚unmenschlichen‘ – Sozialität. Insbesondere die Anthropologie der Reformation konnte beides in einer *simul*-Figur in Spannung halten, sodass das Bewusstsein für die Unter- wie Überschätzung der menschlichen Sozialität, ihre Gefahren und Potenziale, angelegt war. Im Zusammenhang der Welt bleibt der Mensch der Ambivalenz ausgesetzt, menschlich oder unmenschlich zu leben.⁶ Der theologische Locus der Sünde steht in diesem Zusammenhang dann dafür ein, dass die Ambivalenz menschlicher Sozialität nicht von Menschen selbst aufgelöst werden kann⁷

tieften Betrachtung zu unterziehen –, jedenfalls alltägliche und unspektakuläre Formen hat, macht diese Formen nicht per se harmlos oder ‚menschlich‘ im hier verwendeten Sinn.

5 Vgl. Klein, Sozialität, 294 sowie zuvor 237–243. In der Rede vom Menschen und seiner Sozialität ist mitzubedenken, „dass Menschlichkeit und Unmenschlichkeit im zwischenmenschlichen Verhältnis nicht im einfachen Gegensatz des Entweder-Oder, sondern in der stets neu aufzulösenden Ambivalenz des Zugleich zueinander stehen.“ (Klein, Sozialität, 435).

6 Vgl. Jüngel, Der menschliche Mensch, 206.

7 Vgl. Jüngel, Der menschliche Mensch, 206.

und somit bei jedweder Betrachtung zwischenmenschlicher Interaktionen mit ihr zu rechnen ist.⁸

Die theologischen Reaktionen in den vorangegangenen Kapiteln ließen diese Ambivalenz bereits zum Tragen kommen. Im Bereich moralphilosophischer Emotionstheorien hängt – wie schon angesprochen – die Aufwertung von retributiven *Emotionen* entscheidend damit zusammen, dass Emotionen mit moralischem Empfinden verbunden werden. Es versteht sich von selbst, dass in der Moral- und Sozialphilosophie eine differenzierte Debatte geführt wird, die auch Gegenstimmen beinhaltet. Insofern ist die Diskussion alles andere als blind für Ambivalenz. Die Theologie kann sich an dieser Art des Differenzierungsgewinns beteiligen. Sie verfügt aber noch über eine darüberhinausgehende Möglichkeit, auf Ambivalenz aufmerksam zu machen, die die Argumentationsmöglichkeiten innerhalb einer moralphilosophischen Debatte übersteigen. Die theologische Anthropologie weiß nämlich darum, dass auch dunkelste Rachewünsche noch ein Appell an Gottes Gerechtigkeit sein können (vgl. 2.7), so wie umgekehrt im moralischen Fühlen, Denken und Handeln und selbst in sozialförderlichem Umfeld Sünde am Werk sein und sich Unmenschliches ereignen kann (vgl. 2.8.4). Hier ist an das Phänomen der Deckaffekte zu erinnern (vgl. 2.3), das für die Klasse der Aggressionsaffekte so bedeutsam ist, weil sie – je nach Kultur – mit starken, konträren moralischen Bewertungen belegt werden. In einer instantanen Verschiebung können Wut, Ärger, Neid oder Ressentiment mit Zorn, Empörung oder *resentment* überdeckt werden, um der unangenehmen Ambiguität des Emotionserleidens zu entkommen.⁹ Das begrenzt nicht nur die Möglichkeiten der Differenzierung durch moralische Kriterien, sondern verweist auch auf die Opazität der eigenen Emotionen für den Men-

8 Vgl. dazu erneut Klein, Inhumanität, 438: „Die Sozialphänomenologie, welche die theologische Anthropologie entwirft, hat wie keine andere Beschreibungsperspektive im interdisziplinären Gespräch die Ambivalenz der zwischenmenschlichen Beziehung im Blick: Sie beschreibt Zwischenmenschlichkeit ebenso in ihrer Möglichkeit, sich zur selbstbezogenen Vorteilsliebe zu verkehren, wie in ihrer Möglichkeit, der Nähe Gottes in der Nächstenliebe zu entsprechen, und sie vermeidet es, diese beiden Perspektiven zu polarisieren (negativistische/positivistische Beschreibung des Menschen).“ (i. O. kursiv). Die Verkehrung der Zwischenmenschlichkeit ist m. E. allerdings nicht nur als Verkehrung in selbstbezogene Vorteilsliebe zu beschreiben, sondern kann auch andere Formen annehmen, was insbesondere feministische Theologien herausgearbeitet haben.

9 Dass Menschen „ihrer Natur nach nur beschränkt ambiguitätstolerant sind und eher danach streben, einen Zustand der Eindeutigkeit herzustellen, als Vieldeutigkeit auf Dauer zu ertragen“, konstatiert Bauer, Vereindeutigung, 19. Von ‚Ambiguität‘ statt von Ambivalenz wird in manchen Zusammenhängen gesprochen, um anzuzeigen, dass es um unversöhnliche Sachverhalte im philosophischen Sinn geht, nicht um Mehrdeutigkeit, wie Psychologie oder Rhetorik sie beschreiben; vgl. Sauer, Ambiguitätssensible Ökumene, 152 unter Referenz auf Frauke Berndt und Stephan Kammer.

schen.¹⁰ Theologisch-anthropologisch gesprochen bleibt das letzte Wort darüber, ob unser Zorn gerecht ist, unverfügbar.

Vor diesem Hintergrund erscheint die geradezu bipolare Rahmungsgeschichte retributiver Emotionen in der Theologie (zwischen ‚Todsünde‘ und ‚heiligem Zorn‘) nicht als Ausweis von Inkonsistenz, sodass eine theologische Stellungnahme zu retributiven Emotionen insgesamt unmöglich scheinen würde. Vielmehr zeigen die divergenten Wertungen zwischen Todsünde und Tugend gerade die Ambivalenz solcher Emotionen auf. So wichtig gegenüber der wirkmächtigen hamartiologischen Tradition in diesem Bereich die kritische Aufarbeitung in Befreiungstheologie und feministischer Theologie war, so wichtig bleibt gegenüber der derzeitigen ‚Wiederkehr der Rache‘ festzuhalten, dass dieser skeptischen Tradition auch ein Wahrheitsmoment innewohnt. Dieses Wahrheitsmoment liegt nicht nur im Hinweis auf die exzessive Seite von Rache und Vergeltung, die durch solche Emotionen vorbereitet oder katalysiert werden kann, oder auf das sozialdestruktive Potenzial aggressiver Emotionen insgesamt, sondern auch im Hinweis darauf, dass der Raum, wie sich Menschen vor sich selbst oder anderen auf tatsächliche oder vermeintliche Kränkungen beziehen, d. h. der Raum zwischen Empfindung und Legitimation, selbst ein ambivalenter ist.¹¹ Angesichts der gewichtigen Bedeutung, die moralischen Wertungen innerhalb des Spektrums aggressiver Emotionen zukommt (vgl. 2.3), gewinnt dieser Hinweis an besonderer Relevanz in diesem Bereich – und auch an aktueller Relevanz.¹² Die theologische Anthropologie kann so zu ausgewo-

10 Zu dieser Opazität wäre das Evidenzgefälle, das Bernhardt zwischen den eigenen Schmerzen und den Schmerzen anderer erkennt und ausarbeitet (vgl. Bernhardt, *Rache* 2021, 87–98), noch ins Verhältnis zu setzen. Auch hier geht es nicht um einen genetischen Fehlschluss (vgl. oben, 2.4.2), aber um einen anders gelagerten epistemischen Einwand.

11 Vgl. dazu die erhellende Bemerkung Thomas Brudholms zur Definition von *resentment*: „Resentment [...] is distinguished not by how it feels, but by the way in which those who account for their feeling *make reference* to perceived injustice, injury, or violation“ (Brudholm, *Resentment's Virtue*, 11, Herv. L.T.). Das heißt, die Bezugnahme auf wahrgenommenes Unrecht oder Verletzung ist selbst ein Akt, der als solcher gesehen werden muss und sich keineswegs der Zuständigkeit der Ethik entzieht.

12 Das wird insbesondere an Phänomenen wie dem Beanspruchen von Opfernarrativen und -positionen deutlich, z. B. im rechtspopulistischen Gedankengut, oder auch beim Akt einer Bezugnahme in Form eines ‚chosen trauma‘ (Volkan): Von der Überzeugung aus, durch eine gemeinsame Traumatisierung Unrecht erfahren zu haben, wird das Recht auf Vergeltung abgeleitet und entsprechend politisch praktiziert. Das ließe sich als eine mangelnde Differenzierung der Ebenen von Praktik, Emotion und Überzeugung darstellen: Die verletzte Psyche kann von sich aus zur Legitimation von Vergeltung werden. – Vgl. zur aktuellen Relevanz des *Thymos* im politischen und gesellschaftlichen Raum Fukuyama, *Identität*, 29–42; Mishra, *Zeitalter*. Andreas Reckwitz konstatiert generell: „Die spätmoderne Kultur des Subjekts ist im bestimmten Sinne eine radikal emotionalisierte Kultur.“ (Reckwitz, *Ende*, 205). Gerade deswegen erscheint es von Seiten der

generen Wahrnehmungen als andere Zugriffswege gelangen, die an die bleibende Dynamik, Spannung und Opazität der Emotionen erinnert. Von hier aus scheint eine Emotionskultur der Zulassung wie der Einhegung sinnvoll.

Auf der Ebene der *Überzeugungen* suchten neuere Straftheorien die Überzeugung, dass Vergeltung gerecht sei, über verschiedene und doch verwandte Wege zu stützen: durch die Einbeziehung sozialer Emotionen und symbolischer Kommunikation (vgl. 3.2.3.1), über die Fokusverlagerung auf die Beteiligten des Konflikts (vgl. 3.2.3.2), d. h. über eine in gewisser Weise ‚ganzheitlichere‘ Sicht auf den Vorfall, die daran Beteiligten und dessen Folgen in der personalen und überpersonalen Sphäre. Sie kamen dabei auf die rückblickende Struktur des Retributivismus zurück, die einer solchen Sichtweise in den Augen mancher Ansätze mehr zu entsprechen scheint als eine ausschließlich auf Zukunft und Prävention hin orientierte Perspektive. Andere machten Versuche über den Abgleich mit unbeteiligten Dritten (vgl. 3.2.3.3), zum Teil auch hier unter Einbeziehung von Emotionen (vgl. 3.2.3.4).

Aus theologischer Sicht kann diese Repersonalisierung gewürdigt werden als Ausdruck für ein Gerechtigkeitsverständnis, das auf eine umfassende Heilung der Person und der Beziehungen in eschatologischem Sinn hofft. Die Theologie weiß um die Grenzen des Rechts wie aller Institutionen, die zwischenmenschliches Zusammenleben regeln, in ihrem relativen, aber eben nicht absoluten Recht. Theologisch lässt sich daher das Ansinnen der neueren Straftheorien als Hinweis auf diese Begrenzung verstehen. Die Unterscheidung von irdischer und eschatologischer Gerechtigkeit, die zur Unterscheidung von altem und neuem Äon, altem und neuen Menschen, sündhaft geprägter und erneuerter Sozialität strukturparallel verläuft, erlaubt hier aber auch, die andere Seite der Ambivalenz aufzuzeigen, die der Rückverlagerung ins Personale zukommt. Denn diese Unterscheidung macht sensibel dafür, dass auch die Rechtsgemeinschaft – ob in Solidarität mit den Opfern oder unabhängig davon – ontologisch überhöht werden kann, ganz so wie das in der klassischen Vergeltungstheorie mit der Ordnungsgröße ‚Staat‘, nämlich mit dem strafenden Staat, geschehen ist. Hier bringt die theologische Anthropologie kritisch die Unterscheidung von empirisch gegebener und erneuerter Gemeinschaft ein: Weder die ‚Rechtsgemeinschaft‘ als abstrakte Größe noch die faktische Öffentlichkeit sind identisch mit der erneuerten, umfassend versöhnten Gemeinschaft, die der christliche Glaube erhofft. Eine solche kann in Prozessen der Versöhnung immer nur bruchstückhaft aufscheinen. Wo im Zuge des staatlichen Strafprozesses auf die ganze Person zugegriffen werden soll, steigert sich das Gefahrenpotenzial

Theologie besonders dringlich, auf die Ambivalenz solcher Emotionen und ihrer Beanspruchung hinzuweisen.

für den Fall, dass in diese Art sozialer Bezugnahme eine unmenschliche Seite der Sozialität einbricht. Die zu beobachtende Engerstellung von Moral und Recht bietet Chancen, den Sinn der Strafe als Teil menschlicher Sozialität stärker in Ausrichtung auf eine umfassend erneuerte Gemeinschaft zu verstehen. Sie birgt aber auch die Gefahr, dass Person und Werk zusammenfallen und die Verfehlung in einem Bereich eine ganzheitliche Verwerfung der Person nach sich zieht (wie das etwa bei Beschämungspraktiken der Fall ist).¹³ Insofern lassen sich die Theorien des neueren Retributivismus als *Erklärung* des Phänomens der Strafe ohne Einschränkung würdigen, bleiben in ihrem Anspruch auf *Begründung* von Strafe allerdings problematisch.

Was die Ebene der *Praktiken* betrifft, betont die theologische Anthropologie die prinzipielle, stets vorhandene Ambivalenz menschlicher Interaktionen gegenüber einschlägigen Narrativen. Während die Zivilisationsnarrative dazu neigen, die archaische Rache zu verteufeln und – zugespitzt gesprochen – in einen Naturzustand einzuzeichnen, der zum Glück durch die westliche Moderne beendet wurde, neigt die Ethnologie dazu, das Narrativ umzukehren: von der balancierten, regulierten, offenen Rache zur heimlichen, maskierten, perfiden Rache. Ausgangspunkt wäre dann ein glücklicher Naturzustand, theologisch gesprochen: ein *status integritatis*, der später korrumpiert und pervertiert wird.¹⁴ Demgegenüber betont die Theologie die immer latente Möglichkeit, dass der Mensch individuell und kollektiv in Sünde verfällt, genauso, wie dass er daraus gerettet wird und sich Gemeinschaft in Glaube, Liebe und Hoffnung ereignet und etabliert.

Das gleiche gilt für reziproke und a-reziproke Sozialität. Weder lässt sich mit der Unterscheidung zwischen unmenschlichem und menschlichem bzw. sündhaft bestimmtem und erneuertem Menschen, die der theologischen Anthropologie zu eigen ist, reziproke Sozialität ausschließlich abwerten und negative Reziprozität verdammen, noch lässt sich a-reziproke Sozialität im Sinn einer reinen Gabe idealisieren. Beide Strukturformen menschlicher Sozialität stehen in der Spannung von Sünde, Rechtfertigung und Erlösung und lassen sich nicht identifizierend einem dieser Pole zuweisen. Weder Prosozialität/Antisozialität noch Reziprozität/A-Reziprozität, ja noch nicht einmal positive und negative Reziprozität überlagern sich deckungsgleich mit der Leitdifferenz der theologischen Anthropologie von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit. In diesem Sinn ist den Einsichten von Praxistheorie, Verhaltenswissenschaft und Kulturanthropologie dahingehend zuzustimmen, dass sie – aus theologischer Perspektive gesprochen – gegen eine

¹³ Vgl. zum ganzen Absatz bereits Teuchert, Strafen, 184 f.

¹⁴ Vgl. schon oben, 1.2.1; gut nachzuvollziehen bei Duerr, Verdier oder Paul. Vgl. auch Bernhardt, Rache 2021, 18–30.

Identifikation von Inhumanität mit gleich welcher Form von negativer Reziprozität Einspruch einlegen. Es ist aber zu ergänzen, dass Praktiken negativer Reziprozität bleibend einen Raum darstellen, in den Inhumanität einbrechen kann, und dass dieser Umstand selbst durch den Aufweis ihrer sozialen Funktionalität und ihrer tiefen Verankerung in der menschlichen Sozialität nicht aufgehoben wird. So, wie die theologische Anthropologie hier vorsichtiger als die Humanwissenschaften gegenüber den Abgründen des Menschlichen agiert, so bietet ihr die Unterscheidung eines ‚wahren Menschen‘ gegenüber dem ‚wirklichen Menschen‘ außerdem den Raum, auf Potenziale der Veränderbarkeit menschlicher Praktiken im Ganzen hinzuweisen. Denn der Aufweis von Ambivalenz, der hier als spezifischer Beitrag theologischer Anthropologie eingeführt wurde, bedeutet stets nicht nur den Hinweis auf die Gefahren, sondern auch auf die Möglichkeiten.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen folgen Siegfried M. Schwertner, IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/Boston: De Gruyter 2014.

- Adloff, Frank (Hg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt a.M.: Campus-Verlag 2005.
- Adloff, Frank/Mau, Steffen, Zur Theorie der Gabe und Reziprozität, in: Frank Adloff (Hg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt a.M.: Campus-Verlag 2005, 9–57.
- Airaksinen, Timo, ‚Against Retributivism‘. An Evaluation, in: Wesley Cragg (Hg.), Retributivism and its critics. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47), Stuttgart: Steiner 1992, 101–105.
- Ammann, Christoph, Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik (FSy 26), Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- Ammann, Christoph, Emotionslose Ethik? Überlegungen zur Objektivität und Rationalität moralischer Wahrnehmung, in: Ethica 18 (2010), 291–318.
- Ammann, Christoph, Wer wissen will, muss fühlen. Zur Rolle von Emotionen bei der Erschließung des Ethischen, in: KuD 63 (2017), 132–154.
- Andrissek, Tobias R., Vergeltung als Strafzweck. Empirisch-soziologische Begründung und kriminalpolitische Folgerungen (Studien und Beiträge zum Strafrecht 13), Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- Anselm, Reiner, Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform, Stuttgart: Kohlhammer 1994.
- Anselm, Reiner, Strafen. Protestantismus, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, 249–254.
- Aquino, Karl/O'Reilly, June, Antisocial behavior at work. The social psychological dynamics of workplace victimization and revenge, in: David de Cremer/Rolf van Dick/John Keith Murnighan (Hg.), Social psychology and organizations. On social beings and organizational animals: a social psychological approach to organizations (Organization and management series), New York/London: Routledge 2011, 273–293.
- Aquino, Karl/Tripp, Thomas M./Bies, Robert J., Getting even or moving on? Power, procedural justice, and types of offense as predictors of revenge, forgiveness, reconciliation, and avoidance in organizations, in: Journal of Applied Psychology 91 (2006), 653–668.
- Aristoteles, Rhetorik, hg. von Gernot Krapinger (Reclams Universal-Bibliothek), Ditzingen: Reclam 2019.
- Assel, Heinrich, Theologia crucis und theologia trinitatis, in: Michael Basse/Christian Neddens (Hg.), Anstoß des Kreuzes. Kreuzestheologische Aufbrüche im 20. und 21. Jahrhundert (Lutherische Theologie im Gespräch 3), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 194–218.
- Assmann, Jan, Vergeltung und Erinnerung, in: Wolfhart Westendorf (Hg.), Studien zu Sprache und Religion Ägyptens, Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern, Bd. 2: Religion, Göttingen: F. Junge 1984, 687–701.
- Assmann, Jan, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München: Beck 1990.
- Axelrod, Robert M., Die Evolution der Kooperation (Scientia nova), München: Oldenbourg⁵2000.
- Bail, Ulrike, nakam (hebr.) – rächen, vergelten, ahnden; nekama (hebr.) – Vergeltung, Rache, in: Ulrike Bail u. a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus²2006, 2370–2371.

- Bail, Ulrike, Ein Gott der Rache? Überlegungen zu einem Gottesbild der alttestamentlichen Psalmen, in: PrTh 46 (2011), 149–155.
- Balaji, M. S. u. a., Letting go or getting back. How organization culture shapes frontline employee response to customer incivility, in: Journal of Business Research 111 (2020), 1–11.
- Balz, Horst, Die Gerechtigkeit der Gerechtfertigten. Eine neutestamentliche Skizze, in: Peter Dabrock u. a. (Hg.), Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen, Anwendungen, Vermittlungen (FS für Christofer Frey zum 65. Geburtstag), Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2003, 45–61.
- Barash, David P./Lipton, Judith Eve, Payback. Why we retaliate, redirect aggression, and take revenge, New York: Oxford University Press 2011.
- Barth, Roderich, Dogmatik mit Gefühl? Überlegungen zur Re-Psychologisierung der theologischen Hermeneutik, in: Annette Haußmann/Niklas Schleicher/Peter Schütz (Hg.), Die Entdeckung der inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive (PThGG 36), Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 73–94.
- Barth, Roderich/Eisen, Ute E./Fritz, Martin (Hg.), Barmherzigkeit. Das Mitgefühl im Brennpunkt von Religion und Ethik (Religiöse Dynamiken in Geschichte und Gegenwart 1), Tübingen: Mohr Siebeck 2023.
- Barth, Roderich/Eisen, Ute E./Fritz, Martin, Einleitung, in: Roderich Barth/Ute E. Eisen/Martin Fritz (Hg.), Barmherzigkeit. Das Mitgefühl im Brennpunkt von Religion und Ethik (Religiöse Dynamiken in Geschichte und Gegenwart 1), Tübingen: Mohr Siebeck 2023, 1–7.
- Barth, Roderich/Zarnow, Christopher, Das Projekt einer Theologie der Gefühle, in: Roderich Barth/Christopher Zarnow (Hg.), Theologie der Gefühle, Berlin: De Gruyter 2015, 1–20.
- Barth, Roderich/Zarnow, Christopher (Hg.), Theologie der Gefühle, Berlin: De Gruyter 2015.
- Basilius der Große, OMIΛIA 1': Κατὰ ὀργιζομένων, in: Jacques Paul Migne (Hg.), Patrologiae cursus completus. In qua prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae Graecae A. S. Barnaba ad Photium, Turnhout: Brepols, 353–372.
- Basilius von Cäsarea, Ausgewählte Predigten (Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Schriften 2; BKV, 1. Reihe 47), Kempten/München: Kösel; Pustet 1925.
- Basse, Michael, Kreuzestheologie im Umbruch der 1920er Jahre. Paul Althaus, Walther von Loewenich und Erich Seeberg, in: Michael Basse/Christian Neddens (Hg.), Anstoß des Kreuzes. Kreuzestheologische Aufbrüche im 20. und 21. Jahrhundert (Lutherische Theologie im Gespräch 3), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 12–27.
- Basset, Lytta, Sainte colère. Jacob, Job, Jésus, Paris: Bayard Culture 2002.
- Bauer, Thomas, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt (Reclams Universal-Bibliothek 19492), Stuttgart: Reclam 2018.
- Beatrice, Pier Franco, Art. Sünde. V. Alte Kirche, in: TRE 32 (2001), 389–395.
- Bedford-Strohm, Heinrich, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag (ÖfTh 11), Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 1999.
- Bedford-Strohm, Heinrich, Art. Gerechtigkeit (Th), in: EStL (NA 2006), 732–741.
- Bedi, Akanksha/Schat, Aaron C. H., Employee revenge against uncivil customers, in: Journal of Services Marketing 31 (2017), 636–649.
- Bedorf, Thomas, Einleitung, in: Thomas Bedorf/Selin Gerlek (Hg.), Philosophien der Praxis. Ein Handbuch (UTB 5134. Philosophie), Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 1–6.
- Bedorf, Thomas/Gerlek, Selin (Hg.), Philosophien der Praxis. Ein Handbuch (UTB 5134. Philosophie), Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- Beintker, Michael, Schuld und Strafe im Strafrecht. Einige Erwägungen aus theologischer Sicht, in: Wilfried Härle (Hg.), Ethik und Recht (MThSt 71), Marburg: Elwert 2002, 41–66.

- Bell, Macalester, Anger, Virtue, and Oppression, in: Lisa Tessman (Hg.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy. Theorizing the Non-Ideal*, Dordrecht: Springer Netherlands 2009, 165–183.
- Bendemann, Reinhard von, Art. Vergeltung. III. Neues Testament, in: RGG⁴ 8 (2005), 1000–1002.
- Ben-Ze'ev, Aaron, Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions?, in: *Philosophical Explorations* 5 (2002), 148–154.
- Berges, Ulrich, *Schweigen ist Silber – Klagen ist Gold. Das Drama der Gottesbeziehung aus alttestamentlicher Sicht mit einer Auslegung zu Ps 88 (SEThV 1)*, Münster/Hamburg/London: LIT 2003.
- Berner, Knut, Verhüllte Nemesis – Blinde Justitia. Strafe als Vergeltung aus Sicht theologischer Ethik, in: Heinz Sünker/Knut Berner (Hg.), *Vergeltung ohne Ende? Über Strafe und ihre Alternativen im 21. Jahrhundert* (npEdition), Lahnstein: Verlag Neue Praxis 2012, 1–38.
- Bernhardt, Fabian, Was ist Rache? Versuch einer systematischen Bestimmung, in: Hilge Landweer/Fabian Bernhardt (Hg.), *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge* (Neue Phänomenologie 28), Freiburg i.Br./München: Karl Alber 2017, 162–193.
- Bernhardt, Fabian, Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne, Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2021.
- Bieberstein, Klaus/Bormann, Lukas, Art. Rache, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 454–455.
- Bieler, Andrea, Psalmengottesdienste als Klageräume für Überlebende sexueller Gewalt. Poimenische und liturgische Überlegungen, in: *EvTh* 60 (2000), 117–130.
- Bies, Robert J./Tripp, Thomas M., Revenge in organizations. The good, the bad, and the ugly, in: Ricky W. Griffin/Anne O'Leary-Kelly/Judith M. Collins (Hg.), *Dysfunctional behavior in organizations. Violent and deviant behavior* (Monographs in organizational behavior and industrial relations 23), Greenwich, Conn.: JAI Press 1998, 49–67.
- Bies, Robert J./Tripp, Thomas M., Beyond distrust. "Getting even" and the need for revenge, in: Roderick Moreland Kramer/Tom R. Tyler (Hg.), *Trust in organizations. Frontiers of theory and research*, Thousand Oaks, Calif.: Sage 2010, 246–260.
- Bies, Robert J./Tripp, Thomas M./Kramer, Roderick M., At the breaking point. Cognitive and social dynamics of revenge in organizations, in: Robert A. Giacalone/Jerald Greenberg (Hg.), *Antisocial behavior in organizations*, Thousand Oaks, Calif.: Sage 1997, 18–36.
- Biess, Frank, *Republik der Angst. Eine andere Geschichte der Bundesrepublik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2019.
- Binmore, Ken, *Natural justice*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Binmore, Ken/Ellerbeck, Volker, *Spieltheorie* (Reclam Sachbuch 18590), Stuttgart: Reclam 2013.
- Bleisch, Barbara, Humanitäre Intervention zwischen Erlaubtheit und Gebotenheit, in: Jean-Daniel Strub/Stefan Grotefeld (Hg.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 133–141.
- Bondolfi, Alberto, Art. Rache. III. Ethisch, in: *LThK* 8 (1999), 792.
- Bondolfi, Alberto, Art. Todesstrafe. IV. Politisch-ethisch, in: *LThK* 10 (2001), 86–87.
- Bonhoeffer, Dietrich, Gedanken zu William Patons Schrift „The Church and the New Order in Europe“, in: Dietrich Bonhoeffer, *Konspiration und Haft 1940–1945*, hg. von Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke (DBW 16), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996, 536–541.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik*, hg. von Ilse Tödt/Heinz Eduard Tödt/Ernst Feil/Clifford Green (DBW 6), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2¹⁹⁹⁸.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Christian Gremmels (DBW 8), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998.

- Bordia, Prashant u. a., Rumor as revenge in the workplace, in: *Group and Organization Management* 39 (2014), 363–388.
- Bordia, Prashant/Restubog, Simon Lloyd D./Tang, Robert L., When Employees Strike Back. Investigating Mediating Mechanisms Between Psychological Contract Breach and Workplace Deviance, in: *Journal of Applied Psychology* 93 (2008), 1104–1117.
- Bormann, Lukas, Ethik und Politik, in: Lukas Bormann (Hg.), *Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie* 2014, 315–336.
- Bourne, Richard, Communication, punishment, and virtue. The theological limitation of (post)secular penance, in: *Journal of religious ethics* 42 (2014), 78–107.
- Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas (EKK III/1), Ostfildern: Patmos ²2012.
- Bowles, Samuel/Gintis, Herbert, Homo reciprocans, in: *Nature* 415 (2002), 125–128.
- Bowles, Samuel/Gintis, Herbert, *A cooperative species. Human reciprocity and its evolution*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 2011.
- Breyer, Thimo/Dzwiza, Erik Norman, Phänomenologie. Leibliche Fundierung und lebensweltliche Artikulation des praktischen Selbst- und Weltbezugs, in: Thomas Bedorf/Selin Gerlek (Hg.), *Philosophien der Praxis. Ein Handbuch* (UTB 5134. Philosophie), Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 211–245.
- Brudholm, Thomas, *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Philadelphia: Temple University Press 2008.
- Brudholm, Thomas, On the Advocacy of Forgiveness after Mass Atrocities, in: Thomas Brudholm/Thomas Cushman (Hg.), *The Religious in Responses to Mass Atrocity*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 124–154.
- Brudholm, Thomas/Cushman, Thomas (Hg.), *The religious in responses to mass atrocity. Interdisciplinary perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- Brudholm, Thomas/Grøn, Arne, Picturing Forgiveness after Atrocity, in: *SCE* 24 (2011), 159–170.
- Brudner, Alan, In Defence of Retributivism, in: Wesley Cragg (Hg.), *Retributivism and its critics. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47)*, Stuttgart: Steiner 1992, 93–99.
- Brueggemann, Walter, *The Message of the Psalms*, Minneapolis 1984.
- Buntfuß, Markus, Begeisterung – Ergebung – Andacht, in: Roderich Barth/Christopher Zarnow (Hg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin: De Gruyter 2015, 143–154.
- Burchard, Christoph, Art. Goldene Regel, in: *EKL* ³ 2 (1989), 247.
- Butting, Klara, Gewalt überwinden – nicht verschweigen. Ein Plädoyer für Rachepsalmen, in: Klara Butting (Hg.), *Träume einer gewaltfreien Welt. Bibel – Koran – praktische Schritte* (Erev-Rav-Hefte: Glaubenszeugnisse unserer Zeit 4), Wittingen: Erev-Rav 2001, 56–63.
- Campagna, Nobert, Begründung von Strafe (absolute vs. relative Begründung), in: Eric Hilgendorf/Jan C. Joerden (Hg.), *Handbuch Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Metzler 2017, 208–215.
- Carlsmith, Kevin M./Darley, John M./Robinson, Paul H., Why do we punish? Deterrence and just deserts as motives for punishment, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 83 (2002), 284–299.
- Çetin, Olgun Irmak/Kumkale, Ilknur, The role of organizational climate and contextual performance to the effects of personal traits on organizational revenge intention, in: *Academic Research in Social, Human and Administrative Sciences* 2 (2015), 222–250.
- Charbonnier, Lars/Mader, Matthias/Weyel, Birgit (Hg.), *Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen* (FS für Wilhelm Gräb zum 65. Geburtstag; APTLH 75), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.

- Chaudhuri, Ananish, Sustaining Cooperation in Laboratory Public Goods Experiments. A Selective Survey of the Literature, in: *Experimental Economics* 14 (2011), 47–83.
- Christe, Wilhelm, Art. Sünde, in: Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hg.), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg: Bückle & Böhm ²2015, 665–667.
- Christoffersen, Mikkel Gabriel, Shame and Racial Humiliation. The Theological Activism of Martin Luther King Jr, in: Lisanne Teuchert/Mikkel Gabriel Christoffersen/Dennis Dietz (Hg.), *Verletzt fühlen. Emotionale Verletzungsreaktionen in systematisch-theologischer Perspektive* (RPT 119), Tübingen: Mohr Siebeck 2022, 111–139.
- Cogley, Zac, A Study of Virtuous and Vicious Anger, in: Craig A. Boyd/Kevin Timpe (Hg.), *Virtues and Their Vices*, New York: Oxford University Press 2014, 199–224.
- Courtois, Gérard, La vengeance, du désir aux institutions. Introduction, in: Gérard Courtois (Hg.), *La vengeance dans la pensée occidentale* (La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie 4), Paris: Éditions Cujas 1984, 8–45.
- Cragg, Wesley, Preface, in: Wesley Cragg (Hg.), *Retributivism and its critics*. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47), Stuttgart: Steiner 1992, v–vii.
- Dabrock, Peter u. a. (Hg.), *Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen, Anwendungen, Vermittlungen* (FS für Christofer Frey zum 65. Geburtstag), Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2003.
- Dabrock, Peter, Gerechtigkeit erhöht ein Volk. Ethische und ökumenische Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Perspektive zu einem sozialtheoretischen Zentralbegriff, in: *MdKI* 59 (2008), 71–78.
- Dais, Eugene E., Positive Retributivism and Despicable Justice, in: Wesley Cragg (Hg.), *Retributivism and its critics*. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47), Stuttgart: Steiner 1992, 107–116.
- Dalferth, Ingolf U., *Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Dalferth, Ingolf U., Mitmenschlichkeit, in: *NZStH* 62 (2020), 149–166.
- Dalferth, Ingolf U., *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020.
- Dalferth, Ingolf U./Hunziker, Andreas (Hg.), *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts* (RPT 28), Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Daly, Mary, *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie*, München: Verlag Frauenoffensive 1986.
- Damasio, Antonio R., *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München/Leipzig: List 1995.
- Damasio, Antonio R., *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, München: List 2003.
- Dare, Tim, Retributivism, Punishment, and Public Values, in: Wesley Cragg (Hg.), *Retributivism and its critics*. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47), Stuttgart: Steiner 1992, 35–41.
- Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge, *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2007.
- Dietrich, Jan, Schadenfreude und Rachegedanken in den Sprüchen und Psalmen, in: Alexandra Grund-Wittenberg/Annette Krüger/Florian Lippke (Hg.), *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur* (FS für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 80–92.
- Dietrich, Walter, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, in: Walter Dietrich, *Theopolitik* (Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments 1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2002, 117–136.

- Dietrich, Walter/Link, Christian, *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener ⁴2002.
- Dietz, Thorsten, Zeichen des Geistes. Religiöse Gefühle und ihre theologische Reflexion bei Jonathan Edwards und Johann Joachim Spalding, in: Christian Soboth u. a. (Hg.), „Schrift soll leserlich seyn“. Der Pietismus und die Medien: Beiträge zum IV. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2013 (Hallesche Forschungen 44), Halle/Wiesbaden: Verlag der Franckeschen Stiftungen; Harrassowitz Verlag in Kommission 2016, 729–742.
- Dihle, Albrecht, *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik* (SAW 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.
- Döring, Sabine A. (Hg.), *Die Moralität der Gefühle* (DZPh.S 4), Berlin: Akademie-Verlag 2002.
- Döring, Sabine A. (Hg.), *Philosophie der Gefühle* (Stw 1907), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Driscoll, Catherine, Art. Sociobiology, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/sociobiology> (31.05.2021).
- Dudenredaktion, Art. Retribution, in: Duden online, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Retribution> (22.07.2021).
- Duerr, Hans Peter, *Nacktheit und Scham (Der Mythos vom Zivilisationsprozeß 1)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Duff, R. Antony, Alternatives to Punishment – or Alternative Punishments?, in: Wesley Cragg (Hg.), *Retributivism and its critics*. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47), Stuttgart: Steiner 1992, 43–68.
- Duff, R. Antony, Retrieving Retributivism, in: Mark D. White (Hg.), *Retributivism. Essays on theory and policy*, Oxford: Oxford University Press 2011, 3–24.
- Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, Paris ⁷2007.
- Ebach, Jürgen, Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?, in: Jürgen Ebach, *Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit*, hg. von Jürgen Ebach, Bochum: SWI-Verlag 1993, 81–93.
- Ebach, Jürgen, Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?, in: JK 55 (1994), 130–139.
- Ebach, Jürgen, Ein Gott der Rache? Vortrag beim Deutschen Katholikentag Osnabrück 2008 (Dokument 0257), 2008.
- Ebner, Martin/Janowski, Bernd (Hg.), *Geben und Nehmen* (JBTh 27), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2013.
- Eder, Sigrid, Identifikationspotenziale in den Psalmen. Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147 (BBB 183), Göttingen 2018.
- Ego, Beate, „Maß gegen Maß“. Reziprozität als Deutungskategorie im rabbinischen Judentum, in: Jan Assmann/Bernhard Janowski/Michael Welker (Hg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen* (Reihe Kulte, Kulturen), München: Fink 1998, 163–182.
- Eisikovits, Nir, Art. Transitional Justice, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justice-transitional> (12.03.2019).
- Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Gesammelte Schriften 3), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.
- Engemann, Wilfried, Die emotionale Dimension des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: WzM 61 (2009), 287–299.

- Ermert, Karl (Hg.), Und noch mal mit Gefühl. Die Rolle der Emotionen in Kultur und Kulturvermittlung (Wolfenbütteler Akademie-Texte 49), Wolfenbüttel: Bundesakademie für Kulturelle Bildung 2011.
- Ernst-Habib, Margit, Hoffnungsvoll und subversiv. Eine Theologie der Freude (ThAn 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024.
- Eßbach, Wolfgang, Gabe und Rache. Zur Anthropologie der Gegenseitigkeit, in: Gerburg Treusch-Dieter (Hg.), Schuld (Konkursbuch 37), Tübingen: Konkursbuchverlag Gehrke 1999, 11–20.
- Etzelmüller, Gregor, „... zu richten die Lebendigen und die Toten“. Zur Rede vom jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus 2001.
- Etzelmüller, Gregor, Trauer, Wut, Klage. Warum lässt Gott das Böse zu?, in: Knut Berner/Friederike Faß (Hg.), Sichtbares und Unsichtbares (Villigst-Profile 17), Berlin/Münster: LIT 2014, 213–232.
- Evagrius, Praktikos. Über das Gebet, Übers. u. Einleitung v. John Eudes Bamberger. Aus d. Engl. übers. von Guido Joos (SKon 2), Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1986.
- Evagrius, Über die acht Gedanken, eingeleitet, übers. und hg. von Gabriel Bunge (Weisungen der Väter 3), Beuron: Beuronischer Kunstverl. ²2011.
- Evagrius Ponticus, Ad monachos, Ad virginem, Institutio ad monachos / Der Mönchsspiegel, Der Nonnenspiegel, Ermahnung an Mönche (griechisch/deutsch), hg. von Marc-Aeilko Aris/Franz Dünzl/Winfried Haunerland/Rainer Ilgner/Rudolf Schieffer (FC 51), Freiburg i.Br.: Herder 2012.
- Evagrius Pontikos, Der Praktikos (Der Mönch). Hundert Kapitel über das geistliche Leben, hg. von Gabriel Bunge (Weisungen der Väter 6), Beuron: Beuronischer Kunstverlag ³2011.
- Evangelische Kirche in Deutschland, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover/Gütersloh: EKD; Gütersloher Verlagshaus ²2007.
- Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt (Hg.), Strafe: Tor zur Versöhnung? Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Strafvollzug, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1990.
- Faber, Eva-Maria, Art. Vergeltung. IV. Systematisch-theologisch, in: LThK 10 (2001), 657–658.
- Fabricius, Dirk, Die Verachtung des Täters ist Grundlage für die Zumessung der Strafe, in: Werner Bohleber (Hg.), Beschämung – Ressentiment – Vergeltung. Alexander Mitscherlich zum 100. Geburtstag (Psyche Sonderheft 62.2008, 9/10), Stuttgart: Klett-Cotta 2008, 1039–1067.
- Falcke, Heino, Verdrängen, vergelten oder versöhnen? Über den Umgang mit der Wahrheit, in: ÖR 41 (1992), 346–360.
- Fassin, Didier, Der Wille zum Strafen, Berlin: Suhrkamp 2018.
- Fehr, Ernst/Fischbacher, Urs/Gächter, Simon, Strong Reciprocity, Human Cooperation and the Enforcement of Social Norms, in: Nature 13 (2002), 1–25.
- Fehr, Ernst/Gächter, Simon, Altruistic Punishment in Humans, in: Nature 415 (2002), 137–140.
- Feinberg, Joel, The expressive Function of Punishment, in: Joel Feinberg, Doing and deserving. Essays in the theory of responsibility, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1970, 95–118.
- Fiedler, Peter, Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Fingarette, Herbert, Punishment and Suffering, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 50 (1977), 499–525.
- Finnis, John, The Restoration of Retribution, in: Analysis 32 (1972), 131–135.
- Fischer, Johannes, Schuld und Sühne. Über theologische, ethische und strafrechtliche Aspekte, in: ZEE 39 (1995), 188–205.
- Fischer, Johannes, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung (FSy 11), Stuttgart u. a.: Kohlhammer 2002.

- Fischer, Johannes, Grundlagen der Moral aus ethischer Perspektive und aus der Perspektive der empirischen Moralforschung, in: Johannes Fischer/Stefan Gruden (Hg.), Die Struktur der moralischen Orientierung. Interdisziplinäre Perspektiven (Ethik interdisziplinär 18), Wien u. a.: LIT 2010, 19–48.
- Fischer, Johannes, Emotionen und die religiöse Dimension der Moral, in: Roderich Barth/Christopher Zarnow (Hg.), Theologie der Gefühle, Berlin: De Gruyter 2015, 191–205.
- Fischer, Johannes u. a., Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart: Kohlhammer ²2008.
- Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M. 1976.
- Frank, Robert H., Passions within reason. The strategic role of the emotions, New York: Norton 1988.
- Frankemölle, Hubert, Matthäus. Kommentar (Kommentare zu den Evangelien), Düsseldorf: Patmos ²1994.
- Frechette, Christopher G., Destroying the Internalized Perpetrator. A Healing Function of the Violent Language against Enemies in the Psalms, in: Eve-Marie Becker/Jan Doehhorn (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 71–84.
- Freud, Sigmund/Breuer, Josef, Studien über Hysterie, Frankfurt a.M. 1970.
- Freuling, Georg, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2008, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36298> (02.11.2020).
- Frevort, Ute (Hg.), Geschichte der Gefühle (GeGe 35, H. 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- Frevort, Ute, Die Politik der Demütigung. Schauplätze von Macht und Ohnmacht (S. Fischer Geschichte), Frankfurt a. M.: S. Fischer 2017.
- Frey, Christofer, Wege zu einer evangelischen Ethik. Eine Grundlegung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014.
- Frey, Ulrich, Gerechter Friede durch rechtserhaltende Gewalt? Zur aktuellen ökumenischen Debatte um die Ambivalenzen im Leitbild des gerechten Friedens in Deutschland, in: Elisabeth Gräb-Schmidt/Julian Zeyher-Quattlander (Hg.), Friedensethik und Theologie. Systematische Erschließung eines Fachgebiets aus der Perspektive von Philosophie und christlicher Theologie (Religion – Konflikt – Frieden 9), Baden-Baden: Nomos 2018, 81–97.
- Frister, Helmut, Art. Strafe (J), in: EStL (NA 2006), 2393–2397.
- Fritz, Martin, Kultivierung politischer Gefühle. Das Programm Martha Nussbaums als Anstoß für die Öffentliche Theologie, in: Thomas Wabel/Torben Stamer/Jonathan Wieder (Hg.), Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive (ÖfTh 35), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 43–63.
- Fritz, Martin, Zorn und Sanftmut. Erinnerung an ein exemplarisches Stück klassischer Tugendethik, in: Journal of Ethics in Antiquity and Christianity 2 (2020), 6–24.
- Fritz, Martin, Frömmigkeitsgeschichte als Innerlichkeitsgeschichte? Der Beitrag einer ‚History of Emotions‘ zum Projekt einer ‚Theologie der Gefühle‘, in: Annette Haußmann/Niklas Schleicher/Peter Schüz (Hg.), Die Entdeckung der inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive (PThGG 36), Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 219–249.
- Fritz, Martin, Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland, in: Johann Hinrich Claussen u. a. (Hg.), Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 9–63.
- Fritz, Martin, Zwischen Empfindsamkeit und Gefühlskritik. Die Barmherzigkeit in der deutschen Aufklärungsethik, in: Barth, Roderich/Eisen, Ute E./Fritz, Martin (Hg.), Barmherzigkeit. Das Mitgefühl im Brennpunkt von Religion und Ethik (Religiöse Dynamiken in Geschichte und Gegenwart 1), Tübingen: Mohr Siebeck 2023, 259–300.

- Frye, Marilyn, A Note on Anger, in: Marilyn Frye (Hg.), *The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, N.Y.: Crossing Press 1983, 84–94.
- Fuchs, Thomas, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- Füglister, Notker O.S.B., Gott der Rache?, in: Thomas Sartory (Hg.), *Entdeckungen im Alten Testament oder Die vergessene Wurzel (ExChr 8)*, München: Pfeiffer 1970, 117–133.
- Fukuyama, Francis, *Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet*, Hamburg: Hoffmann und Campe 2019.
- Garrard, Eve/McNaughton, David, In Defence of Unconditional Forgiveness, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 103 (2003), 39–60.
- Gaus, Gerald, Retributive Justice and Social Cooperation, in: Mark D. White (Hg.), *Retributivism. Essays on theory and policy*, Oxford: Oxford University Press 2011, 73–90.
- Gemünden, Petra von, *Affekt und Glaube. Studien zur historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums (NTOA 73)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- Gerlek, Selin, Poststrukturalismus. Die Mauer zwischen Theorie und Praxis durchstoßen, in: Thomas Bedorf/Selin Gerlek (Hg.), *Philosophien der Praxis. Ein Handbuch (UTB 5134. Philosophie)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 283–319.
- Gertz, Jan Christian, *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Stuttgart: UTB 2019.
- Gillette, Gertrude, Four faces of anger. Seneca, Evagrius Ponticus, Cassian, and Augustine, Lanham: University Press of America 2010.
- Gilligan, Caroline, Joining the Resistance. Psychology, Politics, Girls and Women, in: Laurence Goldstein (Hg.), *The Female Body. Figures, Styles, Speculations*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1991, 12–47.
- Gintis, Herbert, *The bounds of reason. Game theory and the unification of the behavioral sciences*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 2009.
- Girard, René, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*, Freiburg i.Br.: Herder 1983.
- Girard, René, *Das Heilige und die Gewalt, aus dem Französischen übertragen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Ostfildern: Patmos-Verlag 2012.*
- Gnilka, Joachim, *Das Matthäusevangelium (HThKNT I/1)*, Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1986.
- Gollwitzer, Mario, Ist „gerächt“ gleich „gerecht“? Eine Analyse von Racheaktionen und rachebezogenen Reaktionen unter gerechtigkeitspsychologischen Aspekten, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin 2005.
- Govier, Trudy, *Forgiveness and revenge*, London/New York: Routledge 2002.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth, Art. Todesstrafe. V. Ethisch, in: *RGG* 8 (2005), 453–455.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth, Gerechtigkeit systematisch-theologisch, in: Markus Witte (Hg.), *Gerechtigkeit (UTB 3662)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 125–155.
- Grégoire, Yany u. a., How can firms stop customer revenge? The effects of direct and indirect revenge on post-complaint responses, in: *Journal of the Academy of Marketing Science* 46 (2018), 1–20.
- Greschat, Katharina, Sicherheit angesichts der menschlichen Ruhelosigkeit? Askese und Schriftauslegung bei Gregor dem Großen, in: Werner Röske u. a. (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit (Transformationen der Antike)*, Berlin/New York: De Gruyter 2010, 175–188.

- Grim, Patrick/Singer, Daniel, Art. Computational Philosophy, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/computational-philosophy> (26.05.2021).
- Griswold, Charles L., *The Nature and Ethics of Vengeful Anger*, in: Hilge Landweer/Fabian Bernhardt (Hg.), *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit* (Neue Phänomenologie 28), Freiburg i.Br.: Karl Alber 2018, 145–195.
- Grund, Alexandra, Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang. I. Biblisch, in: RGG⁴ 8 (2005), 654–656.
- Grund, Alexandra, „... so sollst du geben Auge für Auge, Zahn für Zahn.“ Vergeltung als Strafprinzip des Alten Testaments?, in: Heinz Sünker/Knut Berner (Hg.), *Vergeltung ohne Ende? Über Strafe und ihre Alternativen im 21. Jahrhundert* (npEdition), Lahnstein: Verlag Neue Praxis 2012, 39–81.
- Günther, Henning, Art. Affekt. III. Philosophische Aspekte, in: TRE 1 (1993), 612–621.
- Günther, Klaus, Die symbolisch-expressive Bedeutung der Strafe. Eine neue Straftheorie jenseits von Vergeltung und Prävention?, in: Cornelius Prittwitz (Hg.), *FS für Klaus Lüderssen. Zum 70. Geburtstag am 2. Mai 2002*, Baden-Baden: Nomos 2002, 205–219.
- Gunton, Colin, Art. Erlösung/Soteriologie. III. Religionsphilosophisch, in: RGG⁴ 2 (1999), 1442–1443.
- Hamel, Roman, Strafen als Sprechakt. Die Bedeutung der Strafe für das Opfer (Schriften zum Strafrecht 208), Berlin: Duncker & Humblot 2009.
- Hamidović, David, About the Blurred Concept of Retribution, in: David Hamidović/Apolline Thromas/Matteo Silvestrini (Hg.), „Retribution“ in Jewish and Christian writings. A concept in debate (WUNT, 2. Reihe 492), Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 1–9.
- Hamidović, David/Thromas, Apolline/Silvestrini, Matteo (Hg.), „Retribution“ in Jewish and Christian writings. A concept in debate (WUNT, 2. Reihe 492), Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- Hamilton, William D., Genetical Evolution of Social Behavior I, II, in: *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964), 1–52.
- Hamm, Berndt, Pure Gabe ohne Gegengabe. Die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation, in: JBTh 27 (2012), 241–276.
- Hampton, Jean, An Expressive Theory of Retribution, in: Wesley Cragg (Hg.), *Retributivism and its critics. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47)*, Stuttgart: Steiner 1992, 1–25.
- Hanna, Nathan, Say What? A Critique of Expressive Retributivism, in: *Law and Philosophy* 27 (2008), 123–150.
- Häring, Hermann, Art. Kirche. B. Katholisches Verständnis, in: NHTG (NA) 2 (2005), 344–360.
- Härle, Wilfried, Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes, in: ZThK.B 8 (1990), 50–69.
- Härle, Wilfried, Art. Goldene Regel. III. Ethisch, in: RGG⁴ 3 (2000), 1077–1078.
- Harnisch, Wolfgang, Die Goldene Regel und das Liebesgebot. Mt 7,12 im Kontext der Bergpredigt, in: Wolfgang Harnisch, *Rhetorik und Hermeneutik in der Apokalyptik und im Neuen Testament* (SBAB 45), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2009, 204–222.
- Harrison, Beverly Wildung, The Power of Anger in the Work of Love. Christian Ethics for Women and Other Strangers, in: USQR 36 (1981), 41–57.
- Haußmann, Annette, Mensch ärgere dich (nicht)? Facetten von Wut und Religion, in: Annette Haußmann/Niklas Schleicher/Peter Schüz (Hg.), *Die Entdeckung der inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive* (PThGG 36), Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 323–357.
- Haußmann, Annette/Schleicher, Niklas/Schüz, Peter (Hg.), *Die Entdeckung der inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive* (PThGG 36), Tübingen: Mohr Siebeck 2021.
- Hassel, Florian, „Für unsere heilige Rache!“, in: www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/politik/jahres-rueckblick-2023-ukraine-gegenoffensive-wladimir-putin-walerij-saluschni-schwarzes-meer-krim-e577845 (07.12.2023).

- Hassemer, Winfried/Reemtsma, Jan Philipp, *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit*, München: Beck 2002.
- Hauser, Marc D., *Moral Minds. How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, London: Abacus 2008.
- Heiligenthal, Roman, Art. Goldene Regel. II. Neues Testament und frühes Christentum, in: TRE 13 (1985), 573–575.
- Hermann, Dieter, Art. Strafe. V. Soziologisch, in: RGG⁴ 7 (2004), 1759–1760.
- Hessel, Stéphane, *Empört Euch!*, Berlin: Ullstein eBooks 2011.
- Hessel, Stéphane/Kogon, Michael, *Empörung. Meine Bilanz* (Droemer 30058), München: Droemer 2015.
- Hessel, Stéphane/Vanderpooten, Gilles/Kogon, Michael, *Engagiert Euch!* (Ullstein Streitschrift), Berlin: Ullstein⁸ 2013.
- Hill, Thomas jr., Kant on Punishment. A coherent Mix of Deterrence and Retribution?, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997), 291–314.
- Hillebrandt, Frank, *Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität (Wirtschaft und Gesellschaft)*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWV Fachverlage 2009.
- Hillebrandt, Frank, *Praxistheorie*, in: Georg Kneer/Markus Schroer (Hg.), *Handbuch soziologische Theorien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 369–394.
- Hillerdal, Gunnar, Art. Affekt. I. Einführung, in: TRE 1 (1993), 596–599.
- Hilpert, Konrad, Art. Strafe. V. Theologisch-ethisch, in: LThK 9 (2000), 1026–1028.
- Hirsch, Andrew von/Jareborg, Nils, *Provocation and Culpability*, in: Ferdinand Schoeman (Hg.), *Responsibility, Character, and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 241–255.
- Hoerster, Norbert, *Muss Strafe sein? Positionen der Philosophie* (Beck'sche Reihe 6024), München: Beck 2012.
- Höffe, Otfried, Art. Strafe, in: Otfried Höffe (Hg.), *Lexikon der Ethik* (Beck'sche Reihe 152), München: Beck⁶ 2002, 250–252.
- Hoffmann, Elizabeth A., *Revenge and Rescue. Workplace Deviance in the Taxicab Industry*, in: *Sociological inquiry* 78 (2008), 270–289.
- Hoffmann, Veronika, *Gottes Gaben und der Nächste. Die Goldene Regel und das Gebot der Feindesliebe in gäbetheologischer Sicht*, in: ThG(B) 55 (2012), 29–40.
- Hofheinz, Marco, *Friedenstiften als kirchliche Praktik. Impulse aus reformierter Tradition für eine theologische Friedensethik in ökumenischer Verantwortung*, in: ZEE 49 (2005), 40–57.
- Hofheinz, Marco, „Wahrnehmen – Prüfen – Urteilen“. Explorative Annäherung an eine „selbstdarstellende“ theologische Identitäts- und Gemeindeethik, in: Marcus Held/Michael Roth (Hg.), *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen* (De Gruyter Studium), Berlin/Boston: De Gruyter 2018, 63–80.
- Holmgren, Margaret R., *Forgiveness and retribution. Responding to wrongdoing*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- Holroyd, Jules, Mark D. White (ed), *Retributivism: Essays on Theory and Policy* (Rezension), in: *Criminal Law and Philosophy* 9 (2015), 177–188.
- Holtman, Sarah, *Kant, Retributivism, and Civic Respect*, in: Mark D. White (Hg.), *Retributivism. Essays on theory and policy*, Oxford: Oxford University Press 2011, 107–128.
- Honecker, Martin, *Grundriss der Sozialethik (GLB)*, Berlin: De Gruyter 1995.

- Honecker, Martin, Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg, in: Peter Dabrock u. a. (Hg.), Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen, Anwendungen, Vermittlungen (FS für Christofer Frey zum 65. Geburtstag), Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2003, 251–268.
- Honecker, Martin, Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe (De Gruyter Lehrbuch), Berlin/Boston: De Gruyter 2019.
- Hörning, Karl H., Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2001.
- Hörnle, Tatjana, Die Rolle des Opfers in der Straftheorie und im materiellen Strafrecht, in: JZ (2006), 950–958.
- Hörnle, Tatjana, Gegenwärtige Strafbegründungstheorien: Die herkömmliche deutsche Diskussion, in: Andreas von Hirsch/Kurt Seelmann/Ulfrid Neumann (Hg.), Strafe – Warum? Gegenwärtige Strafbegründungen im Lichte von Hegels Straftheorie (Studien zur Strafrechtstheorie und Strafrechtsethik 2), Baden-Baden: Nomos 2011, 11–30.
- Hörnle, Tatjana, Straftheorien, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Hörnle, Tatjana, Straftheorien, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Die Psalmen (NEB.AT 29), Würzburg: Echter 1993.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Psalmen 101–150. Norbert Lohfink SJ zum 80. Geburtstag (HThKAT), Freiburg i.Br.: Herder 2008.
- Huber, Wolfgang, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013.
- Huber, Wolfgang, Rechtsethik, in: Wolfgang Huber/Torsten Meireis/Hans-Richard Reuter (Hg.), Handbuch der evangelischen Ethik. HEE, München: Beck 2015, 125–193.
- Hughes, Paul M./Warmke, Brandon, Art. Forgiveness, in: Edward N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/forgiveness> (26.05.2021).
- Huizing, Klaas, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016.
- Huizing, Klaas, Scham und Schuld. Kurzes Plädoyer für eine Präventivethik, in: Marcus Held/Michael Roth (Hg.), Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen (De Gruyter Studium), Berlin/Boston: De Gruyter 2018, 81–92.
- Hutcherson, Cendri/Gross, James, The Moral Emotions. A Social-Functionalist Account of Anger, Disgust, and Contempt, in: JPSP 100 (2011), 719–737.
- Ihben-Bahl, Sabine Joy, Angst und die eine Wirklichkeit. Paul Tillichs transdisziplinäre Angsttheorie im Dialog mit gegenwärtigen Emotionskonzepten (Dogmatik in der Moderne 28), Tübingen: Mohr Siebeck 2020.
- Inselmann, Anke, Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese (WUNT, 2. Reihe 322), Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Jäger, Sarah/Strub, Jean-Daniel (Hg.), Gerechter Frieden als politisch-ethisches Leitbild. Grundsatzfragen Bd. 2 (Gerechter Frieden), Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2018.
- Jaggar, Alison, Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology, in: Ann Garry/Marilyn Pearsall (Hg.), Women, knowledge and reality. Explorations in feminist philosophy, Winchester, Mass.: Unwin Hyman 1989, 129–155.
- Jähnichen, Traugott, Gerechtigkeit als Tugend und als Regel. Institutionenökonomische Überlegungen zur Rehabilitation der Gerechtigkeit als Tugend, in: Peter Dabrock u. a. (Hg.), Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen, Anwendungen, Vermittlungen (FS für Christofer Frey zum 65. Geburtstag), Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2003, 300–315.
- Jähnichen, Traugott, Gerechtigkeit als Solidarität – Eine biblische Erinnerung, in: Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer

- Grundfrage theologischer Ethik, FS für Wolfgang Lienemann, Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2011, 41–58.
- Jakobs, Günther, Strafrecht Allgemeiner Teil. Die Grundlagen und die Zurechnungslehre, Berlin/New York: De Gruyter ²1991.
- Jakobs, Günther, Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 23), Berlin: Duncker & Humblot 1997.
- Jakobs, Günther, Staatliche Strafe. Bedeutung und Zweck (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Vorträge, G, Geisteswissenschaften, G 390), Paderborn u.a.: Schöningh 2004.
- Janowski, Bernd, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994), 245–271.
- Janowski, Bernd, JHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts, in: Bernd Janowski (Hg.), Die rettende Gerechtigkeit (Bernd Janowski: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, 92–124.
- Janowski, Bernd, Art. Vergeltung. II. Altes Testament, in: RGG⁴ 8 (2005), 1000.
- Janowski, Bernd, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2013.
- Janowski, Bernd, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie ⁴2013.
- Janowski, Johanna Christine, Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie (NBST 23), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus 2000.
- Jeanrond, Werner G., Solus Christus. Ein Beitrag zur christlichen Eschatologie, in: Dirk Evers/Malte Dominik Krüger (Hg.), Die Theologie Eberhard Jüngels. Kontexte, Themen, Perspektiven, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 225–234.
- Johannes Cassianus, Von den Einrichtungen der Klöster (De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis; Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus 1; BKV, 1. Reihe 59), Kempten 1879.
- Jones, David A., Counterproductive Work Behavior Toward Supervisors & Organizations. Injustice, Revenge & Context, in: Academy of Management Proceedings 2004, A1–A6.
- Jones, David A., Getting even with one's supervisor and one's organization. Relationships among types of injustice, desires for revenge, and counterproductive work behaviors, in: Journal of Organizational Behavior 30 (2009), 525–542.
- Jung, Heike, Von der Rache zur Strafe und zurück?, in: Kristian Kühl/Gerhard Seher (Hg.), Rom, Recht, Religion. Symposium für Udo Ebert zum siebzigsten Geburtstag (Politika 5), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 383–399.
- Jung, Matthias, Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- Jüngel, Eberhard, Tod (ThTh 8), Stuttgart: Kreuz-Verlag 1971.
- Jüngel, Eberhard, Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie (Kaiser-Traktate 74), München: Kaiser 1983.
- Jüngel, Eberhard, Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen, in: Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (BEVT 107), München: Kaiser 1990, 194–213.
- Jüngel, Eberhard, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift (Kaiser-Taschenbücher 102), München: Kaiser ³1991.

- Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen: Mohr Siebeck ⁸2010.
- Jüngel, Eberhard, Wirkung durch Entzug. Eine theologische Anmerkung zum Begriff der Wirkungsgeschichte, in: Eberhard Jüngel, Außer sich. Theologische Texte, Stuttgart: Radius 2011, 99–123.
- Kacela, Xolani, Towards a More Liberating Black Liberation Theology, in: BIT 3 (2005), 200–214.
- Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, in: Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ⁸2016, 303–634.
- Karle, Isolde, Chancen der Polizeiseelsorge, in: WzM 57 (2005), 3–15.
- Karstedt, Susanne, Die Vernunft der Gefühle. Emotion, Kriminalität und Strafrecht, in: Kriminologisches Journal 39 (2007), 25–45.
- Karstedt, Susanne/Loader, Ian/Strang, Heather (Hg.), Emotions, crime and justice (Oñati international series in law and society), Oxford/Portland, Oreg.: Hart Publishing 2011.
- Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, Korrigierter Nachdr. der Ausg. von 2003, Freiburg, Schweiz/München/Leipzig: Paulusverlag; Oldenbourg; St.-Benno-Verlag 2005.
- Kierkegaard, Sören, Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est, übers. von Emanuel Hirsch (Sören Kierkegaard / Gesammelte Werke 10), Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag 1952.
- Kilian, Rudolf, Psalm 22 und das priesterliche Heilsorakel, in: Rudolf Kilian, Studien zu alttestamentlichen Texten und Situationen, hg. von Wolfgang Werner und Jürgen Werlitz (SBAB 28: Altes Testament), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1999, 77–92.
- Klassen, Anna-Maria Herta, Die theologische Deutung des Todes bei Emanuel Hirsch (Dogmatik in der Moderne 20), Tübingen: Mohr Siebeck 2018.
- Klein, Christoph, Wenn Rache der Vergebung weicht. Theologische Grundlagen einer Kultur der Versöhnung (FSÖTh 93), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- Klein, Hans, Das Lukasevangelium (KEK 1,3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- Klein, Rebekka A., Die Inhumanität des Animal Sociale. Vier Thesen zum interdisziplinären Beitrag der theologischen Anthropologie, in: NZStH 51 (2009), 427–444.
- Klein, Rebekka A., Menschliche Sozialität und intentionale Erfahrung. Darstellung und Kritik neuroökonomischer Verhaltensforschung in phänomenologischer und theologischer Perspektive, in: EvTh 69 (2009), 21–35.
- Klein, Rebekka A., Sozialität als *conditio humana*. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie (Edition Ethik 6), Göttingen: Edition Ruprecht 2010.
- Klein, Rebekka A., The Neurobiology of Altruistic Punishment. A Moral Assessment of its Social Utility, in: Kathryn S. Plaisance/Thomas A.C. Reydon (Hg.), Philosophy of Behavioral Biology (Boston Studies in the Philosophy of Science 282), Dordrecht: Springer 2012, 297–313.
- Klein, Rebekka A., Was ist ein Gefühl? Interdisziplinäre Konzepte aus der Emotionsforschung, in: KuD 63 (2017), 102–114.
- Klein, Rebekka A., What is the Nature of Christian Love? Homo Amans and Revolutionary Altruism, unveröffentlichter Vortrag, Den Haag 2019.
- Klose, Bernd, Racheimpulse als Ausdruck regulativer Psychodynamik und Racheverzicht als kulturelle Forderung. Klinische Überlegungen, in: André Karger (Hg.), Vergessen, vergelten, vergeben, versöhnen? Weiterleben mit dem Trauma (Psychoanalytische Blätter 30), Göttingen/Oakville, Conn.: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 53–66.
- Koch, Klaus, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ZThK 52 (1955), 1–42.

- Koch, Klaus (Hg.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (WdF 125), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972.
- Koch, Traugott, *Strafe und Schuld im Horizont von Reue und Vergebung*, in: ZEE 42 (1998), 110–121.
- Koll, Julia, *Zu den Praktiken selbst!*, in: PTh 108 (2019), 66–82.
- Kollmann, Bernd, *Die Goldene Regel (Mt 7,12/Lk 6,31). Triviale Maxime der Selbstbezogenheit oder Grundprinzip ethischen Handelns*, in: Hans-Ulrich Weidemann (Hg.), *Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1 f.)*. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (SBS 226), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2012, 97–113.
- Konradt, Matthias, *Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- Korsch, Dietrich, *Art. Versöhnung. III. Theologiegeschichtlich und dogmatisch*, in: TRE 35 (2003), 22–40.
- Korthaus, Michael, *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Körtner, Ulrich H. J., *Art. Feind/Feindesliebe. IV. Ethisch*, in: RGG⁴ 3 (2000), 59–60.
- Körtner, Ulrich H. J., *Muss Strafe sein? Menschenbild und Strafrecht aus theologischer Sicht*, in: ZEE 54 (2010), 105–120.
- Körtner, Ulrich H. J., *Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017.
- Körtner, Ulrich H. J., *Liebe, Freiheit und Verantwortung. Grundzüge evangelischer Ethik*, in: Marcus Held/Michael Roth (Hg.), *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen* (De Gruyter Studium), Berlin/Boston: De Gruyter 2018, 93–111.
- Koslowski, Peter (Hg.), *Rechtfertigung, Vergeltung, Vergebung, Erlösung (Endangst und Erlösung 2)*, München: Fink 2012.
- Kronenberg, Ulrich, *Gerechter Frieden – gerechter Krieg? Chancen und Grenzen zweier friedensethischer Denkmodelle*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019.
- Kuhlmann, Helga, *Art. Ethik. B. Aus evangelischer Sicht*, in: NHTG (NA) 1 (2005), 294–304.
- Kuhn, Steven, *Art. Prisoner's Dilemma*, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/prisoner-dilemma> (27.05.2021).
- Kühner, Angela, *Rache – als Wunsch und Unterstellung. Soziologische und psychoanalytische Überlegungen zu einem ungeachteten Phänomen*, in: André Karger (Hg.), *Vergessen, vergelten, vergeben, versöhnen? Weiterleben mit dem Trauma* (Psychoanalytische Blätter 30), Göttingen/Oakville, Conn.: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 67–81.
- Kupsch, Alexander, *Martin Luthers Gebrauch der Heiligen Schrift. Untersuchungen zur Schriftautorität in Gottesdienst und gesellschaftlicher Öffentlichkeit (HUTH 77)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- La Caze, Marguerite, *Envy and Resentment*, in: *Philosophical Explorations* 1 (2001), 31–45.
- Landweer, Hilge, *Art. Gefühl/moral sense*, in: Marcus Düwell/Christoph Hüben-thal/Micha H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart: Metzler und Poeschel³ 2011, 366–371.
- Landweer, Hilge/Bernhardt, Fabian (Hg.), *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge (Neue Phänomenologie 28)*, Freiburg i.Br./München: Karl Alber 2017.
- Landweer, Hilge/Bernhardt, Fabian (Hg.), *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit (Neue Phänomenologie 28)*, Freiburg i.Br.: Karl Alber 2018.
- Lang, Bernhard, *Art. Rachepsalmen*, in: NBL 3 (2001), 270.
- Lang, Bernhard, *Art. Hölle*, in: NHTG (NA) 2 (2005), 163–173.
- Lauster, Jörg, *Praxisbericht Forschung. Theologie der Gefühle*, in: PTh 99 (2010), 58–64.

- Laux, Uwe, Gefühl des Wohl-eingefügt-Seins. Eine Studie zur Konstitution und Kommunikation religiöser Befindlichkeit (Kieler Theologische Reihe 19), Berlin/Münster: LIT 2022.
- Leiner, Martin, Beichte und Buße in Südafrikas Wahrheits- und Versöhnungskommission, in: BThZ 34 (2017), 124–140.
- Lester, Andrew D., *The angry Christian. A theology for care and counseling*, Louisville, Ky: Westminster John Knox Press 2003.
- Lienemann, Wolfgang, Verbrechen und Strafe. Zur Rechtfertigung rechtserhaltender Gewalt, in: Torsten Meireis (Hg.), *Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 243–268.
- Lintner, Martin M., Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe (Studien der Moraltheologie 35), Wien/Berlin/Münster: LIT 2008.
- Loos, Fritz, Art. Strafe. IV. Politisch, juristisch, in: RGG⁴ 7 (2008), 1757–1759.
- Lütge, Christoph (Hg.), *Fakten statt Normen? Zur Rolle einzelwissenschaftlicher Argumente in einer naturalistischen Ethik (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 34)*, Baden-Baden: Nomos 2004.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1)*, Düsseldorf: Benziger⁵ 2002.
- Lyman, Peter, *The Domestication of Anger. The Use and Abuse of Anger in Politics*, in: *European Journal of Social Theory* 7 (2004), 133–147.
- Maaser, Wolfgang, Art. Strafe, in: ESL⁹ (2016), 1503–1508.
- Mackie, John L., *Morality and the Retributive Emotions*, in: *Criminal Justice Ethics* (1982), 3–10.
- MacLachlan, Alice, *Unreasonable Resentments*, in: *JSPH(C)* 41 (2010), 422–441.
- Manemann, Jürgen, *Demokratie und Emotion. Was ein demokratisches Wir von einem identitären Wir unterscheidet (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft)*, Bielefeld: Transcript-Verlag 2019.
- Markel, Dan, *What Might Retributive Justice Be? An Argument for the Confrontational Conception of Retributivism*, in: Mark D. White (Hg.), *Retributivism. Essays on theory and policy*, Oxford: Oxford University Press 2011, 49–72.
- Markschies, Christoph, „Ich aber vertraue auf dich, Herr!“. Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen, in: ZAW 103 (1991), 386–398.
- Maschmeier, Jens-Christian, *Reziproke Barmherzigkeit. Theologie und Ethik im Matthäusevangelium (BWANT 227)*, Stuttgart 2021.
- Mauss, Marcel, Die Gabe, in: Frank Adloff (Hg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft 55)*, Frankfurt a.M.: Campus-Verlag 2005, 61–91.
- Mayr, Ernst, *Cause and effect in biology*, in: *Science (New York)* 134 (1961), 1501–1506.
- McCullough, Michael E., *Beyond revenge. The evolution of the forgiveness instinct*, San Francisco, Calif.: Jossey-Bass 2008.
- McKenzie, Alexander J., Art. *Evolutionary Game Theory*, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*, <https://plato.stanford.edu/entries/game-evolutionary> (01.06.2021).
- Meisinger, Hubert, *Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (NTOA 33)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.
- Merker, Barbara, Was leistet die Theorie des gerechten Krieges heute?, in: Jean-Daniel Strub/Stefan Grotefeld (Hg.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und rechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 117–131.
- Mielke, Roger, Das Pathos des Politischen. Wandlungsdynamiken der Demokratie im Blick evangelischer Ethik, in: ZEE 63 (2019), 266–279.

- Miguelbrink, Ralf, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg i.Br.: Herder 2000.
- Minow, Martha, *Between vengeance and forgiveness. Facing history after genocide and mass violence*, Boston, Mass.: Beacon Press 1998.
- Mishra, Pankaj, *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart* (Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung 10141), Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung 2017.
- Moenikes, Ansgar, Art. Liebe/Liebesgebot (AT), in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2012, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24991> (17.11.2020).
- Moore, George Edward/Wisser, Burkhard/Sandhop, Martin (Hg.), *Principia ethica* (Universal-Bibliothek 8375), Stuttgart: Reclam 1996.
- Moore, Michael S., *The Moral Worth of Retribution*, in: Ferdinand Schoeman (Hg.), *Responsibility, Character, and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 179–219.
- Morris, Michael Lane/Heames, Joyce Thompson/Ray, Joshua, *Productive revenge. The light side of revenge*, in: Michele Paludi (Hg.), *Psychology for Business Success*, Santa Barbara, Calif.: Praeger 2013, 87–102.
- Mößle, Laura, *„Doing Emotion“ im Religionsunterricht. Eine ethnographische Studie* (PThE 192), Stuttgart: Kohlhammer 2023.
- Moxter, Michael, *Gefühl und Ausdruck. Nicht nur ein Problem der Schleiermacherinterpretation*, in: Roderich Barth/Christopher Zarnow (Hg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin: De Gruyter 2015, 125–141.
- Mühling, Markus, *Gefühle, Werte und das ausgedehnte Selbst*, in: *KuD* 63 (2017), 115–131.
- Müller-Fahrenholz, Geiko/Käßmann, Margot, *Versöhnung statt Vergeltung. Wege aus dem Teufelskreis der Gewalt*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus 2003.
- Murphy, Jeffrie G., *Forgiveness and resentment*, in: Jeffrie G. Murphy/Jean Hampton, *Forgiveness and mercy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 14–34.
- Murphy, Jeffrie G., *Forgiveness, mercy, and the retributive emotions*, in: *Criminal Justice Ethics* 7 (1988), 3–15.
- Murphy, Jeffrie G., *Hatred: a qualified defense*, in: Jeffrie G. Murphy/Jean Hampton, *Forgiveness and mercy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 88–110.
- Murphy, Jeffrie G., *The retributive emotions*, in: Jeffrie G. Murphy/Jean Hampton, *Forgiveness and mercy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 1–9.
- Murphy, Jeffrie G., *Retribution Reconsidered. More essays in the philosophy of law* (PhStS 54), Dordrecht: Kluwer Academic Publishing 1992.
- Murphy, Jeffrie G., *Getting even. Forgiveness and Its Limits*, New York: Oxford University Press 2003.
- Murphy, Jeffrie G., *Some Second Thoughts on Retributivism*, in: Mark D. White (Hg.), *Retributivism. Essays on theory and policy*, Oxford: Oxford University Press 2011, 93–106.
- Murphy, Jeffrie G./Hampton, Jean, *Forgiveness and mercy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Murphy, Jeffrie G./Sellars, Wilfrid/Lehrer, Keith, *Retribution, Justice, and Therapy. Essays in the Philosophy of Law*, Dordrecht: Springer Netherlands 1979.
- Narayan, Uma, *Working Together across Difference. Some Considerations on Emotions and Political Practice*, in: *Hypatia* 3 (1988), 31–47.
- Naurath, Elisabeth, *Praktische Theologie mit Gefühl. Zur gegenwärtigen Wiederentdeckung der Gefühle in Poimenik und Religionspädagogik*, in: *PrTh* 46 (2011), 214–218.
- Neebe, Gudrun, Art. Kennzeichen der Kirche (notae ecclesiae), in: *RGG*⁴ 4 (2001), 927–929.

- Neumann, Ulfrid, Institutionen, Zweck und Funktion staatlicher Strafe, in: Michael Pawlik/Rainer Zaczek (Hg.), FS für Günther Jakobs. Zum 70. Geburtstag am 26. Juli 2007, Köln: Heymanns 2007, 435–450.
- Nietzsche, Friedrich, Die fröhliche Wissenschaft (Werke in drei Bänden 2), München 1954.
- Nietzsche, Friedrich, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, hg. von Volker Gerhardt (Reclams Universal-Bibliothek 7123), Stuttgart: Reclam 2020.
- Nitsche, Bernhard, Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?, in: Bernhard Nitsche (Hg.), Von der Communio zur kommunikativen Theologie. Bernd-Jochen Hilberath zum 60. Geburtstag (Kommunikative Theologie – interdisziplinär 10), Berlin: LIT 2008, 99–109.
- Nowak, Martin A./Sigmund, Karl, Tit for tat in heterogeneous populations, in: *Nature* 355 (1992), 250–253.
- Nussbaum, Martha, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Oberdorfer, Bernd, Der suggestive Trug der Sünde. Römer 7 bei Paulus und Luther, in: Sigrid Brandt (Hg.), Sünde: ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997, 125–152.
- Oberdorfer, Bernd, Gerechtigkeit für eine Theorie. Zur Funktion der Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen des gerechten Friedens, in: Ines-Jacqueline Werkner/Torsten Meireis (Hg.), *Rechterhaltende Gewalt – eine ethische Verortung. Fragen zur Gewalt Bd. 2 (Gerechter Frieden)*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2019, 9–20.
- Ott, Martin, Art. Rache. I. Religionsgeschichtlich, in: LThK 8 (1999), 790–791.
- Pahud de Mortanges, René, Zwischen Vergebung und Vergeltung. Eine Analyse des kirchlichen Straf- und Disziplinarrechts (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft F. 3, 23), Baden-Baden 1992.
- Paul, Axel T., Die Rache und das Rätsel der Gabe, in: Georg Mein (Hg.), *Tauschprozesse. Kulturwissenschaftliche Verhandlungen des Ökonomischen*, Bielefeld: Transcript-Verlag 2005, 23–44.
- Pawlik, Michael, Person, Subjekt, Bürger. Zur Legitimation von Strafe (Schriften zum Strafrecht 153), Berlin: Duncker & Humblot 2004.
- Peels, Hendrik G. L., The vengeance of God. The meaning of the root NQM and the function of the NQM-texts in the context of divine revelation in the Old Testament (OTS 31), Leiden: Brill 1995.
- Peitz, Linda/Peters-Messer, Florian (Hg.), *Empört Euch! Kunst in Zeiten des Zorns*, Berlin: DISTANZ Verlag 2020.
- Pérez-Barberá, Gabriel, Probleme und Perspektiven der expressiven Straftheorien. Eine diskursive und deontologische Rechtfertigung der Strafe, in: *Goldammer's Archiv für Strafrecht (GA)* (2014), 504–526.
- Perkams, Matthias, Die Praxis aus wissenschaftlicher Perspektive in Antike und Mittelalter. Methodische und inhaltliche Grundlagen bei Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin, in: Thomas Bedorf/Selin Gerlek (Hg.), *Philosophien der Praxis. Ein Handbuch (UTB 5134. Philosophie)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 7–37.
- Pettigrove, Glen, Meekness and 'Moral' Anger, in: *Ethics* 122 (2012), 341–370.
- Polke, Christian, Populismus als Herausforderung für die demokratische Zivilgesellschaft, in: *ZEE* 62 (2018), 200–212.
- Procter-Smith, Marjorie, Our Job is to Stay Angry, in: *The Living Pulpit* 2 (1993), 16.
- Puppe, Ingeborg, Strafrecht als Kommunikation. Leistungen und Gefahren eines neuen Paradigmas in der Strafrechtsdogmatik, in: Erich Samson (Hg.), FS für Gerald Grünwald zum siebzigsten Geburtstag, Baden-Baden: Nomos 1999, 469–494.

- Quack, Anton, Art. Vergeltung. I. Religionswissenschaftlich, in: LThK 10 (2001), 654.
- Quervain, Dominique J.-F. de u. a., The neural basis of altruistic punishment, in: *Science* (New York) 305 (2004), 1254–1258.
- Radford Ruether, Rosemary, Anger and Liberating Grace, in: *The Living Pulpit* 2 (1993), 6–7.
- Radtke, Henning, Art. Schuld. III. Rechtlich, in: RGG⁴ 7 (2004), 1021–1022.
- Raiser, Konrad, Eine Ethik rechtserhaltender Gewalt im ökumenischen Diskurs: zwischen gerechtem Krieg und Pazifismus, in: Ines-Jacqueline Werkner/Torsten Meireis (Hg.), *Rechtserhaltende Gewalt – eine ethische Verortung. Fragen zur Gewalt Bd. 2 (Gerechter Frieden)*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2019, 95–116.
- Raub, Werner/Voss, Thomas, Individual Interests and Moral Institutions. An Endogenous Approach to the Modification of Preferences, in: Michael Hechter/Karl-Dieter Opp/Reinhard Wippler (Hg.), *Social institutions. Their emergence, maintenance and effects (Sociology and economics)*, Berlin: De Gruyter 1990, 81–118.
- Reckwitz, Andreas, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken, in: *zfs* 32 (2003), 282–301.
- Reckwitz, Andreas, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2019.
- Reiner, Hans, Die Goldene Regel. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit, in: Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit (MPF 5)*, Meisenheim am Glan: Hain ²1974, 348–379.
- Reiter, Janina, *Macht von Gefühlen – Macht über Gefühle. Philosophische Gefühlstheorien in religionspädagogischer Perspektive (PTh 181)*, Stuttgart: Kohlhammer 2020.
- Reuter, Hans-Richard, *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion (ÖfTh 8)*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 1996.
- Reuter, Hans-Richard, Art. Abschreckung, in: RGG⁴ 1 (1998), 79–80.
- Reuter, Hans-Richard, Art. Versöhnung. IV. Ethisch, in: TRE 35 (2003), 40–43.
- Reuter, Hans-Richard, *Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik (ÖfTh 28)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013.
- Reuter, Hans-Richard, Grundlagen und Methoden der Ethik, in: Wolfgang Huber/Torsten Meireis/Hans-Richard Reuter (Hg.), *Handbuch der evangelischen Ethik. HEE*, München: Beck 2015, 9–123.
- Rich, Arthur, *Grundlagen in theologischer Perspektive (Wirtschaftsethik 1)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn ⁴1991.
- Ricœur, Paul/Bayer, Oswald, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, Tübingen: Mohr Siebeck 1990.
- Ricœur, Paul, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schärer (IWM-Vorlesungen zu den Wissenschaften vom Menschen)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- Rieder, Jonathan, The Social Organization of Vengeance, in: Donald Black (Hg.), *Toward a General Theory of Social Control. Fundamentals (Studies on Law and Social Control)*, London: Academic Press 1984, 131–162.
- Ringeling, Hermann, Art. Liebe. IX. Ethisch, in: TRE 21 (1991), 177–187.
- Roadevin, Cristina, Forgiving While Resenting. Justifying Elective Forgiveness, in: *EthPer* 25 (2018), 257–284.
- Roberts, Robert C., *Spiritual emotions. A psychology of Christian virtues*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 2007.
- Robinson, Paul H., *Intuitions of Justice and the Utility of Desert*, Oxford: Oxford University Press 2013.
- Rohrmoser, Günter, Art. Atheismus. I/3. Philosophische Aspekte der Geschichte des neuzeitlichen Atheismus, in: TRE 4 (1979), 364–371 (Literatur mit Martin Schmidt: 372).

- Ross, Don, Art. Game Theory, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/game-theory> (26.05.21).
- Ruppert, Lothar, Art. Fluch- und Rache psalmen, in: NBL 1 (1991), 685–686.
- Sahlins, Marshall D., Zur Soziologie des primitiven Tauschs, in: Frank Adloff (Hg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität* (Theorie und Gesellschaft 55), Frankfurt a.M.: Campus-Verlag 2005, 73–91.
- Sand, Alexander, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT), Regensburg: Pustet 1986.
- Sanfey, Alan G. u. a., The neural basis of economic decision-making in the Ultimatum Game, in: *Science* (New York) 300 (2003), 1755–1758.
- Sattler, Dorothea, Erlösen durch Strafen? Zur Verwendung des Strafbegriffs im Kontext der christlichen Lehre von Heil und Erlösung, in: *Cath(M)* 46 (1992), 89–113.
- Sattler, Dorothea, *Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992.
- Sauer, Mirjam, Ambiguitätssensible Ökumene. Eine Relektüre des Studiendokumentes *Theologie der Diaspora*, in: Rebekka A. Klein/Lisanne Teuchert (Hg.), *Ökumene in Bewegung. Neue Perspektiven der Forschung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 149–163.
- Sauter, Gerhard, Art. Eschatologie. IV. Dogmengeschichtlich, in: RGG⁴ 2 (1999), 1561–1567.
- Sautter, Hermann, Art. Weltwirtschaftsordnung, in: RGG⁴ 8 (2005), 1452–1453.
- Savolainen, Jarkko, Retribution, Self-Respect, and the Emotions, in: Wesley Cragg (Hg.), *Retributivism and its critics*. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47), Stuttgart: Steiner 1992, 117–127.
- Schatzki, Theodore R., Introduction. Practice theory, in: Theodore R. Schatzki (Hg.), *The practice turn in contemporary theory* (Philosophy, sociology, science studies), London: Routledge 2001, 1–14.
- Schatzki, Theodore R. (Hg.), *The practice turn in contemporary theory* (Philosophy, sociology, science studies), London: Routledge 2001.
- Scheler, Max, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, hg. von Manfred S. Frings (Klostermann Texte Philosophie), Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1978.
- Scherke, Katharina, *Emotionen als Forschungsgegenstand der deutschsprachigen Soziologie*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009.
- Scheule, Rupert M., Lob des ersten Schritts. Zur politischen Vernunft der Feindesliebe, in: *ThPh* 92 (2017), 560–576.
- Schlee, Günther/Turner, Bertram (Hg.), *Vergeltung. Eine interdisziplinäre Betrachtung der Rechtfertigung und Regulation von Gewalt*, Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag 2008.
- Schleicher, Niklas, Das innere Chaos und seine Folgen in der Welt. Eine Skizze zur Stellung von Emotionen in der theologischen Ethik, in: Annette Haußmann/Niklas Schleicher/Peter Schütz (Hg.), *Die Entdeckung der inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive* (PThGG 36), Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 283–296.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22), hg. von Hermann Fischer (Kritische Gesamtausgabe I/7.1), Berlin/New York 1980.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: Günter Meckenstock (Hg.), *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799* (Kritische Gesamtausgabe 1,2), Berlin/New York: De Gruyter 1984, 187–326.
- Schmitt, Hans-Christoph, *Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften* (UTB 2146: Theologie, Religion), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.

- Schmitz, Hermann, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier 1990.
- Schneider, Philipp, *Frustration, Rache und Vergeltung am Arbeitsplatz*, Marburg: Tectum Verlag 2016.
- Schockenhoff, Eberhard, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf (Grundlagen Theologie)*, Freiburg i.Br.: Herder 2014.
- Schockenhoff, Eberhard, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i.Br.: Herder 2018.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin, *Friedrich Nietzsche* (UTB 3001), Paderborn: Fink 2008.
- Schottroff, Luise, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38-48; Lk 6,27-36*, in: Georg Strecker (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche FS für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag*, Tübingen: Mohr 1975, 197–222.
- Schrey, Heinz-Horst, *Art. Goldene Regel. III. Historisch und ethisch*, in: TRE 13 (1985), 575–583.
- Schröter, Jens, *Gewaltverzicht und Reich Gottes. Der Verzicht auf Gewalt als Zeichenhandlung angesichts des Reiches Gottes in der ältesten Jesusüberlieferung*, in: BThZ 20 (2003), 157–178.
- Schuck, Martin, *Art. Strafe. III. Dogmatisch und theologiegeschichtlich*, in: RGG⁴ 7 (2004), 1755–1757.
- Schürmann, Heinz, *Das Lukasevangelium. Teil 1., Kommentar zu Kap. 1,1–9,50* (HThKNT 3), Freiburg i.Br./Basel/Wien: LIT⁴1990.
- Schuster, Josef, *Art. Vergeltung. V. Theologisch-ethisch*, in: LThK 10 (2001), 658–659.
- Schütz, Beate, *Rache, Vergeltung, Vernichtung – wohin mit den sog. Feindpsalmen? Ein Literaturbericht über neuere Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung*, in: Theologische Beiträge 50 (2019), 106–111.
- Schwarz, Reinhard, *Art. Luther. II. Theologie*, in: RGG⁴ 5 (2002), 573–588.
- Schwarze, Michelle, *Recognizing resentment. Sympathy, injustice, and liberal political thought*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2020.
- Schwarzwaller, Klaus, *VERE DEUS – Aspekte einer christologischen Formel*, in: EvTh 31 (1971), 192–210.
- Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; 1. Aufl. dieser neuen Fassung), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht¹⁸1982.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *Art. Vergeltung. II. Biblisch-theologisch*, in: LThK 10 (2001), 654–656.
- Seabright, Mark A./Schminke, Marshall, *Immoral Imagination and Revenge in Organizations*, in: Journal of Business Ethics 38 (2002), 19–31.
- Sievers, Burkard/Mersky, Rose Redding, *The economy of vengeance. Some considerations on the aetiology and meaning of the business of revenge*, in: HumRel 59 (2006), 241–259.
- Silber, Ursula, *„Das Eingeklammerte beten wir nicht mit!?“ Mit Feindpsalmen „christlich“ umgehen*, in: BiLi 83 (2010), 260–271.
- Singer, Karl H., *Art. Rache*, in: NBL 3 (2001), 269–270.
- Slattery, Brian, *The Myth of Retributive Justice*, in: Wesley Cragg (Hg.), *Retributivism and its critics. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47)*, Stuttgart: Steiner 1992, 27–34.
- Slenczka, Notger, *„Sich schämen“. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse*, in: Cornelia Richter/Bernhard Dressler/Jörg Lauster (Hg.), *Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 241–261.
- Slenczka, Notger, *Neid. Vom theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse*, in: Roderich Barth/Christopher Zarnow (Hg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin: De Gruyter 2015, 157–190.
- Sloterdijk, Peter, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a.M. 2006.

- Söding, Thomas, Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg i.Br.: Herder 2015.
- Sölle, Dorothee, Leiden (ThTh.E 1), Stuttgart: Kreuz-Verlag ⁴1978.
- Sölle, Dorothee/Steffensky, Fulbert, Nicht nur ja und amen. Von Christen im Widerstand (rororo Rotfuchs 324), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ⁶⁶1995.
- Solomon, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Ind.: Hackett 1993.
- Solomon, Robert C., *Not passion's slave. Emotions and choice (The passionate life)*, Oxford: Oxford University Press 2003.
- Sousa, Ronald de, *The rationality of emotion*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1987.
- Sparr, Walter, Art. Hölle. V. Dogmatisch, in: RGG⁴ 3 (2000), 1850–1852.
- Spelman, Elizabeth, Anger and Insubordination, in: Ann Garry/Marilyn Pearsall (Hg.), *Women, knowledge and reality. Explorations in feminist philosophy*, Winchester, Mass.: Unwin Hyman 1989, 263–274.
- Spiegel, Tatverdächtiger bat Arbeitskollegen um Alibi, in: <https://www.spiegel.de/panorama/justiz/walter-luebcke-stephan-ernst-hetzte-und-drohte-mit-gewalt-a-1274349.html> (20.10.2021).
- Stegbauer, Christian, Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2002.
- Stewart, Columba, O.S.B., Evagrius Ponticus and the Eastern monastic tradition on the intellect and the passions, in: MoTh 27 (2011), 263–275.
- Stock, Konrad, *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 1995.
- Stolz, Fritz, Art. Rache, in: TRE 28 (1997), 82–88.
- Strawson, Peter F., *Freedom and Resentment*, in: Peter F. Strawson, *Freedom and Resentment and other essays*, London 1974, 1–25.
- Strawson, Peter F., Freiheit und Übelnehmen, in: Ulrich Pothast (Hg.), *Seminar. Freies Handeln und Determinismus* (Stw 257), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, 201–233.
- Strub, Jean-Daniel, *Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs* (FSy 36), Stuttgart: Kohlhammer 2010.
- Strub, Jean-Daniel/Grotefeld, Stefan (Hg.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- Suchocki, Marjorie, Anxiety and Trust in Feminist Experience, in: *The Journal of Religion* 60 (1980), 459–471.
- Tagesschau, Newsticker, in: www.tagesschau.de/newsticker/liveblog-usa-iran-101.html (03.01.2020).
- Tagesschau, Iran beginnt Urananreicherung auf 60 Prozent, in: <https://www.tagesschau.de/ausland/asien/iran-uran-anreicherung-107.html> (29.06.2021).
- Tagesschau, Biden droht Attentätern mit Vergeltung, in: <https://www.tagesschau.de/ausland/amerika/biden-reaktion-anschlaege-kabul-flughafen-afghanistan-101.html> (28.08.2021).
- Tagesschau, Newsticker, in: www.tagesschau.de/newsticker/liveblog-ukraine-montag-183.html (10.10.2022).
- Tagesschau, Newsticker, in: www.tagesschau.de/newsticker/liveblog-ukraine-donnerstag-213.html (09.03.2023).
- Taylor, Gabriele, Justifying the Emotions, in: *Mind* 84 (1975), 390–402.
- Taylor, Gabriele, *Deadly vices*, Oxford: Clarendon Press 2006.
- Tessman, Lisa, *Burdened Virtues. Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, New York: Oxford University Press 2005.

- Teuchert, Lisanne, Strafen mit neuer Begründung. Straftheorien der jüngeren Rechtsphilosophie im Porträt, in: ZEE 65 (2021), 172–186.
- Thaidigsmann, Edgar, „Gott Recht geben“. Luthers Römerbriefauslegung bei Iwand, besonders in *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* (1941), in: Michael Basse/Christian Neddens (Hg.), *Anstoß des Kreuzes. Kreuzestheologische Aufbrüche im 20. und 21. Jahrhundert* (Lutherische Theologie im Gespräch 3), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 109–121.
- Theißen, Gerd, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: Gerd Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen: Mohr ³1989, 160–197.
- Theißen, Gerd, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007.
- Theißen, Gerd, Gesetz und Goldene Regel. Die Ethik des Matthäusevangeliums zwischen Regel- und Empathieorientierung, in: Peter Lampe/Moisés Mayordomo/Migaku Satō (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im Dialog*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2008, 237–254.
- Thiel, Winfried, Gerechtigkeit als Gemeinschaftsgemäßheit. Alttestamentliche Perspektiven, in: Peter Dabrock u. a. (Hg.), *Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen, Anwendungen, Vermittlungen* (FS für Christofer Frey zum 65. Geburtstag), Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2003, 19–29.
- Thielicke, Helmut, Mensch und Welt (Theologische Ethik. Entfaltung Teil 1), Tübingen: Mohr ⁵1986.
- Thom, Johan C., Art. Goldene Regel. II. Neues Testament, in: RGG⁴ 3 (2000), 1077.
- Thornton, Mark, Against Retributivism, in: Wesley Cragg (Hg.), *Retributivism and its critics*. Canadian Section of the International Society for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP.B 47), Stuttgart: Steiner 1992, 83–92.
- Tietz, Christiane, Renaissance der Gefühle (Editorial), in: KuD 63 (2017), 78.
- Tolstoi, Leo, Mein Glaube (Sämtliche Werke Ser. 1: Sozial-ethische Schriften 2), Leipzig: Diederichs 1902.
- Track, Joachim, Art. Strafe. V. Kirchengeschichtlich und systematisch-theologisch, in: TRE 32 (2001), 207–220.
- Track, Joachim, Art. Strafe (Th), in: EStL (NA 2006), 2397–2402.
- Tripp, Thomas M. u. a., What's good about revenge? The avenger's perspective, in: *Research on Negotiation in Organizations* 6 (1997), 145–162.
- Tripp, Thomas M./Bies, Robert J., *Getting even. The truth about workplace revenge – and how to stop it*, San Francisco: Jossey-Bass 2009.
- Tripp, Thomas M./Bies, Robert J., 'Doing justice'. The role of motives for revenge in the workplace, in: Maureen L. Ambrose/Russell Cropanzano (Hg.), *The Oxford handbook of justice in the workplace* (Oxford library of psychology), Oxford/New York: Oxford University Press 2015, 461–476.
- Trivers, Robert L., The Evolution of Reciprocal Altruism, in: *The Quarterly Review of Biology* 46 (1971), 35–57.
- Tschantcher, Axel, Art. Gerechtigkeit (J), in: EStL (NA 2006), 724–732.
- Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- Turner, Bertram, Recht auf Vergeltung? Soziale Konfigurationen und die prägende Macht der Gewaltoption, in: Günther Schlee/Bertram Turner (Hg.), *Vergeltung. Eine interdisziplinäre Betrachtung der Rechtfertigung und Regulation von Gewalt*, Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag 2008, 69–103.

- Turner, Bertram, Schlussbetrachtung: Felder einer interdisziplinären Forschung, in: Günther Schlee/Bertram Turner (Hg.), *Vergeltung. Eine interdisziplinäre Betrachtung der Rechtfertigung und Regulation von Gewalt*, Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag 2008, 181–185.
- Turner, Bertram, Conclusion. Retaliation in Specific Spheres of Effectiveness, in: Bertram Turner/Günther Schlee (Hg.), *On Retaliation. Towards an Interdisciplinary Understanding of a Basic Human Condition* (Integration and Conflict Studies 15), New York/Oxford: Berghahn 2017, 283–305.
- Turner, Bertram, Introduction. On Retaliation: Conceptual Plurality, Transdisciplinary Research, Rifts, Blurings and Translations, in: Bertram Turner/Günther Schlee (Hg.), *On Retaliation. Towards an Interdisciplinary Understanding of a Basic Human Condition* (Integration and Conflict Studies 15), New York/Oxford: Berghahn 2017, 1–25.
- Turner, Bertram/Schlee, Günther, Einleitung: Wirkungskonzepte des Vergeltungsprinzips in der Konfliktregulierung, in: Günther Schlee/Bertram Turner (Hg.), *Vergeltung. Eine interdisziplinäre Betrachtung der Rechtfertigung und Regulation von Gewalt*, Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag 2008, 7–47.
- Turner, Bertram/Schlee, Günther (Hg.), *On Retaliation. Towards an Interdisciplinary Understanding of a Basic Human Condition* (Integration and Conflict Studies 15), New York/Oxford: Berghahn 2017.
- Tutu, Desmond, Keine Zukunft ohne Versöhnung, Düsseldorf: Patmos 2001.
- van Grol, Harm, Emotions in the Psalms, in: DCLY 2011 (2012), 69–102.
- Verbeek, Bruno/Morris, Christopher, Art. Game Theory and Ethics, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/game-ethics> (31.05.2021).
- Verdier, Raymond, Le système vindicatoire. Esquisse théorique, in: Raymond Verdier (Hg.), *Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales* (La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie 1), Paris: Éditions Cujas 1981, 12–42.
- Vidmar, Neil, Retribution and Revenge, in: Joseph Sanders/V. Lee Hamilton (Hg.), *Handbook of justice research in law*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers 2001, 31–63.
- Volkman, Stefan, Art. Rache. III. Dogmatisch und ethisch, in: RGG⁴ 7 (2004), 12–13.
- Volkman, Stefan, Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie (MThSt 81), Marburg: Elwert 2004.
- Volkman, Stefan, Art. Vergeltung. IV. Theologiegeschichtlich und dogmatisch, in: RGG⁴ 8 (2005), 1002–1004.
- Volkman, Stefan, Art. Vergeltung. V. Ethisch, in: RGG⁴ 8 (2005), 1004–1005.
- Voss, Thomas, Evolutionäre Erklärungen in der individualistischen Sozialtheorie, in: Annette Beck-Sickinger/Matthias Petzoldt (Hg.), *Paradigma Evolution. Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters*, Frankfurt a.M.: Lang 2009, 61–86.
- Voss, Thomas/Vieth, Manuela, Kooperationsnormen und vergeltende Sanktionen. Experimentelle Untersuchungen, in: Marc Keuschnigg/Tobias Wolbring (Hg.), *Experimente in den Sozialwissenschaften* (Soziale Welt Sonderband 22), Baden-Baden: Nomos 2015, 174–194.
- Wabel, Thomas/Stamer, Torben/Weider, Jonathan (Hg.), *Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive* (ÖfTh 35), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018.
- Wabel, Thomas/Stamer, Torben/Weider, Jonathan, Zwischen Diskurs und Affekt. Zur Rolle von Gefühlen und deren theologischer Kultivierung in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, in: Thomas Wabel/Torben Stamer/Jonathan Weider (Hg.), *Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive* (ÖfTh 35), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 9–39.

- Wagner, Andreas, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 7), Waltrop: Spenner 2006.
- Wagner, Andreas, Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: DCLY 1 (2011), 27–68.
- Wagner, Falk, Auch der Teufel zitiert die Bibel. Das Christentum zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips, in: Richard Ziegert (Hg.), Die Zukunft des Schriftprinzips (Bibel im Gespräch 2), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1994, 236–258.
- Wälchli, Stefan, Art. Zorn (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2014, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35502> (25.10.2021).
- Walen, Alec, Art. Retributive Justice, in: Edward N. Zalta (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justice-retributive> (02.06.2020).
- Walker, Margaret Urban, Resentment and Assurance, in: Cheshire Calhoun (Hg.), Setting the moral compass. Essays by women philosophers (Studies in feminist philosophy), Oxford/New York: Oxford University Press 2004, 145–160.
- Wallace, R. Jay, Responsibility and the Moral Sentiments, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press 1994.
- Walter, Tonio, Vergeltung als Strafzweck. Prävention und Resozialisierung als Pflichten der Kriminalpolitik, in: Zeitschrift für internationale Strafrechtsdogmatik 6 (2011), 636–647.
- Walter, Tonio, Geleitwort, in: Tobias R. Andrissek, Vergeltung als Strafzweck. Empirisch-soziologische Begründung und kriminalpolitische Folgerungen (Studien und Beiträge zum Strafrecht 13), Tübingen: Mohr Siebeck 2017, VII–VIII.
- Watson, Gary, Responsibility and the Limits of Evil. Variations on a Strawsonian Theme, in: Ferdinand Schoeman (Hg.), Responsibility, Character, and the Emotions, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 256–286.
- Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen: Mohr ⁵1972.
- Webster, John B., Eberhard Jüngel. An introduction to his theology, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Weigend, Thomas, „Die Strafe für das Opfer“? Zur Renaissance des Genugtuungsgedankens im Straf- und Strafverfahrensrecht, in: Zeitschrift für rechtswissenschaftliche Forschung 1 (2010), 39–57.
- Weigend, Thomas, Kommentar zu Tatjana Hörnle, Gegenwärtige Strafbegründungstheorien, in: Andreas von Hirsch/Kurt Seelmann/Ulfrid Neumann (Hg.), Strafe – Warum? Gegenwärtige Strafbegründungen im Lichte von Hegels Straftheorie (Studien zur Strafrechtstheorie und Strafrethik 2), Baden-Baden: Nomos 2011, 31–42.
- Wengst, Klaus, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart: Kohlhammer ²2019.
- Wenz, Gunther, Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie (Studium Systematische Theologie 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- Werbeck, Jürgen, Art. Erlösung. A. aus katholischer Sicht, in: NHTG (NA) 1 (2005), 237–244.
- Werkner, Ines-Jacqueline, Gerechter Frieden. Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt, Bielefeld: Transcript-Verlag 2018.
- Werkner, Ines-Jacqueline (Hg.), Friedensethik angesichts des Krieges in der Ukraine. Kontroversen und Neubestimmungen (FEST kompakt 8), Heidelberg: heiBOOKS, Universitätsbibliothek Heidelberg 2024.

- Werkner, Ines-Jacqueline/Hoppe, Thomas (Hg.), Nukleare Abschreckung in friedensethischer Perspektive (Fragen zur Gewalt 7), Wiesbaden: Springer VS 2019.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Kronfeld-Goharani, Ulrike (Hg.), Der ambivalente Frieden. Die Friedensforschung vor neuen Herausforderungen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, Springer Fachmedien Wiesbaden 2011.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hg.), Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten (Politik und Religion), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Rademacher, Dirk, Menschen geschützt – gerechten Frieden verloren? Kontroversen um die internationale Verantwortung in der christlichen Friedensethik (ÖkSt 41), Berlin/Münster: LIT 2013.
- Wessel, Susan, A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought, in: *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 2 (2020), 40–49.
- Westlund, Andrea C., Anger, Faith, and Forgiveness, in: *The Monist* 92 (2009), 507–536.
- Wiefel, Wolfgang, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988.
- Wiefel, Wolfgang, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998.
- Wolf, Jean-Claude, Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien (ARPPH 43), Freiburg i.Br.: Karl Alber 1992.
- Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Wüstner, Philipp, Scham – Schuld – Strafe. Zur Frage nach der Legitimität von Schamstrafen, in: Hilge Landweer/Fabian Bernhardt (Hg.), *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit* (Neue Phänomenologie 28), Freiburg i.Br.: Karl Alber 2018, 47–78.
- Wüstenberg, Ralf K./Beljin, Jelena (Hg.), Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende (BThZ.B 2016), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017.
- Zehner, Joachim, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht (ÖfTh 10), Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 1998.
- Zeng, Yili, Revenge within Organizations. Examining Moderators of the Relationship between Negative Emotions and Revenge Cognition, *Hochschulschrift*, Minguo 2013.
- Zenger, Erich, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1994.
- Zenger, Erich, Art. Rache. II. Biblisch-theologisch, in: *LThK* 8 (1999), 791–792.
- Zenger, Erich, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, in: Erich Zenger, *Psalmen. Auslegungen* 1–4, Freiburg i.Br.: Herder 2003.
- Zenger, Erich, Art. Rache. II. Biblisch, in: *RGG*⁴ 7 (2004), 11–12.
- Zimmermann, Florian, Verdienst und Vergeltung (Philosophische Untersuchungen 31), Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Zur Mühlen, Karl-Heinz, Art. Affekt. II. Theologiegeschichtliche Aspekte, in: *TRE* 1 (1993), 599–612.
- Zürcher, Tobias, Legitimation von Strafe. Die expressiv-kommunikative Straftheorie zur moralischen Rechtfertigung von Strafe (Grundlagen der Rechtswissenschaft 21), Tübingen: Mohr Siebeck 2014.

Register

- Affekt 32
- Altruismus 185–186, 188, 190, 198, 214, 233
- Anthropologie 7, 28, 74, 80–84, 102, 161, 192, 198, 201–202, 207–208, 210–212, 215–216, 231, 240–241, 243, 248–253
- Antijudaismus 7, 91, 222
- Äquivalenz 9, 20–21, 110, 130, 132, 136, 143, 146, 182, 224–226, 228, 231
- Arbeitswelt 178–180
- Ärger 33, 35, 51, 69
- Bergpredigt 4, 6, 220, 224, 236, 238, 240
- Blutrache 2
- Buße 58, 165
- Emotion 32–33, 70, 72–78, 84–88, 94, 96–97, 100–104, 118, 138, 159–161, 188, 192, 242, 245–246, 249–251
- Emotionalität 29, 66, 81, 89
- im Gegenüber zu Rationalität 29–31, 37, 43–44, 46–49, 53–55, 58, 62, 64–66, 68–69, 78, 104, 138
- emotional turn* 17, 30–31, 33, 71, 77, 88, 104, 242
- Empörung 34–37, 51, 67, 136, 249
- Erlösung 226, 229–231, 233, 240–241, 252
- Eschatologie 27, 151–153, 156, 167, 169, 251
- Reich Gottes 68, 101, 152–153 *Siehe auch* Gericht, theologisch
- Ethik 20, 26, 32, 37, 61–63, 66, 75, 77, 85, 203–207, 246, 249
- Ethnologie 12, 14, 19, 181, 192, 196, 198, 245–246, 252
- Evolution/Evolutionstheorie 11, 16, 19, 190, 192, 198, 244
- Foucault, Michel 14–15, 173–174, 181
- Friedensethik 25
- Gabe 5–6, 19, 192, 194–196, 211, 217, 219, 225–229, 243–244, 252
- Gebet 53–54, 58, 92–93, 95, 97, 99
- Gefühl 32, 71–73, 78–79, 83
- Gerechtigkeit 20, 26–27, 63, 68, 95–96, 100–101, 103, 107–108, 113, 122, 124, 127, 135, 138–140, 146, 149–156, 169, 188, 205–206, 217, 224, 242–243, 251
- konnektive 217–218, 220, 223–224
- Gericht
- theologisch 81, 145, 147, 151, 157–158, 169
- weltlich 128, 151
- Gewalt 13, 55, 90, 97
- Gewaltlosigkeit 5, 69, 236–239
- Gnade 4–5, 68
- Goldene Regel 220–224, 230
- Gotteslehre 27
- Hass 34–37, 43, 45, 62, 126
- Heiliger Geist/Pneumatologie 79–80, 85
- Hoffnung 65, 152, 235
- Islamismus 1
- ius talionis*/Talionsrecht 21, 108, 221
- Jüngel, Eberhard 207–209, 211–212, 215–216, 235–236, 239, 241, 243, 248
- Kultur 13, 21, 31–32, 78, 80, 82–84, 86–87, 92–93, 96–97, 100, 102–103, 181, 193, 198, 214, 244, 249
- Kulturwissenschaft 12, 19, 246
- Metaphysik 109, 121, 130–131, 138–142, 146, 148, 153, 158, 160
- Moderne 4, 12–13, 15, 178, 180–181, 193, 197–198, 243, 252
- Moral 9–10, 35, 37–39, 41–44, 46–49, 66, 85, 99, 101–102, 118, 122, 135–137, 146, 149, 151, 158–159, 191, 246–247, 249–250, 252
- Nächstenliebe 4, 26, 57–58, 61–62, 66, 68, 75, 83, 220–225, 235
- Nietzsche, Friedrich 9–10, 15, 38–39
- Potlatsch 194, 227
- Prävention 206
- Prävention/Präventionstheorie 105–106, 111–113, 117, 126, 129–130, 134–135, 137–139, 142–143, 164, 168

- Praxistheorie/Praxeologie 8, 18, 172–177, 183,
 197, 213, 215, 231, 240, 243, 246, 252
 Psalmen 53, 87–97, 100, 102
 Psychoanalyse 3, 10
 Psychologie 3, 11, 16, 22, 30, 90

 Rechtfertigung 5, 27, 147, 150, 208, 241, 248, 252
 Religion 4, 7, 10, 16, 71–74, 78–80, 87, 93,
 165, 167
 Resozialisierung 111–112, 142, 148
 Ressentiment 11, 38–39
 Retributivismus 18, 105–110, 114, 119, 124,
 129–130, 133–134, 141, 143, 146, 148,
 150–151, 154, 182, 242–243, 245, 251–252
 Reziprozität 12, 135, 172, 177, 190, 192–196, 198,
 203–206, 211, 216–217, 219–220, 223–226,
 229–230, 232, 235–236, 238–241, 243–245,
 252–253
 Ricœur, Paul 195, 224, 226, 228, 230–231

 Schöpfung 57, 62, 64, 66–67, 73, 80, 85, 98–99,
 142, 161, 235–236
 Schuld 22, 39, 70, 77–78, 90, 102, 107, 109,
 112–114, 128, 143, 146–147, 150–151,
 167–168
 Soteriologie 27 *Siehe auch* Gnade
 Soziobiologie 11, 16, 19, 177, 198, 215 *Siehe auch*
 Evolution/Evolutionstheorie

 Soziologie/Sozialwissenschaft 19, 22, 194, 198
 Strafrecht 2, 9, 17, 22, 45, 104–105, 113, 123,
 125–126, 128, 148
 Strawson, Peter F. 40, 44, 46–47, 49, 118, 162,
 244–247
 Sühne 142, 147, 165, 167
 Sünde 50–51, 53, 57–58, 62, 67, 69, 80–81, 99,
 101, 103, 145–146, 150, 226, 229–234, 236,
 239, 241–243, 248–249, 252

 Tausch 177, 225–226, 229
tit for tat 136, 184–185, 216, 244
 Trauer 11, 94, 169
 Tugend 56, 58–59, 63–66, 75–76, 80–81,
 102–103
 Tun-Ergehen-Zusammenhang 166, 217–220

 Utilitarismus 106, 111–112

 Vergebung 4–5, 26, 42–43, 179, 204, 229
 Versöhnung 26, 45, 58, 69, 147, 162, 166, 251
 Vertragstheorie 134, 159

 Wut 33, 35, 50–53, 59, 63–65, 67, 69, 91

 Zivilisation 12, 180, 197, 252
 Zorn 33–37, 47, 50–64, 66–70, 73, 76–77, 85, 88,
 99, 102, 242, 245, 249–250