

### III.

## Umgang der Verletzten mit Verletzungen – Zwischen Vergeltung und Vergebung



## Von Rachedurst bis zu gerechtem Zorn

### Zugänge zu retributiven Emotionen aus der Perspektive theologischer Anthropologie

#### 1 Unmögliche Zugänge?

Auf Verletzungen reagieren wir emotional unterschiedlich. Eine Möglichkeit, die mit diesem und dem folgenden Beitrag in den Blick genommen werden soll, ist der Wunsch nach Rache.<sup>1</sup> Rache gilt als hochemotionales Phänomen<sup>2</sup> und eignet sich schon allein deswegen für eine genauere Betrachtung im Rahmen dieses Bandes. Rache und Rachedurst sind darüber hinaus für eine *theologische* Betrachtung interessant, weil sich die christliche Theologie traditionell mit Rache und den Emotionen, die dabei im Spiel sind, schwergetan hat.

Im Ethos des Christentums steht Rache häufig für das Andere, für das, was *abgewiesen* werden soll, für das, was dem Eigenen zutiefst widerspricht. So ist in einem Standardwerk der evangelischen Theologie, der *Theologischen Realenzyklopädie*, zu lesen, es sei geradezu die „Substanz des christlichen Glaubens“, „den ‚Geist der Rache‘

---

1 In diesem Beitrag verarbeite ich weitgehend Material aus meiner Habilitationsschrift, die Open Access über die Verlagsseite von De Gruyter zugänglich ist: Teuchert, Lisanne, *Die Wiederkehr der Rache. Emotionen, Überzeugungen und Praktiken aus theologischer Perspektive*, Theologische Bibliothek Töpelmann 210, Berlin/Boston 2024, Open Access unter: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783111389141/html>.

2 Vgl. Ott, Martin, Art. Rache I. Religionsgeschichtlich, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8, 1999, 790f., 790; Volkmann, Stefan, Art. Rache III. Dogmatisch und ethisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7, <sup>4</sup>2004, 12f., 12; Bieberstein, Klaus/Bormann, Lukas, Art. Rache, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 454f., 454.

zu überwinden“<sup>3</sup>. „Wovon sollte sich der Christ in seinem Handeln bestimmen lassen, wenn nicht von der Überwindung des Geistes der Rache?“<sup>4</sup> Luther zählte den Verzicht auf Vergeltung zu den Kennzeichen der Kirche, zu den *notae ecclesiae* – zwar zu denjenigen, die Kirche nicht konstituieren, wie die Predigt des Evangeliums oder die Sakramente dies tun, aber doch zu den weiteren Kennzeichen, die das Leben der Kirche ausmachen.<sup>5</sup> Nicht ohne Grund – drückt sich doch das Ethos der Bergpredigt in jenem Vers aus, der viele pazifistische Strömungen im Christentum inspiriert hat: „Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der Böses tut, keinen Widerstand! Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.“ (Mt 5,38f.; Zürcher Übersetzung). Deswegen belegte, wie der französische Rechtshistoriker Gérard Courtois in seiner umfangreichen Bilanz zum westlichen Denken über Rache einführend feststellt, das Christentum die Rache mit einem „Radikalismus ohne Gleichen“ mit Vorwürfen.<sup>6</sup>

Auf der anderen Seite kennt die Geschichte der christlichen Theologie durchaus eine *Integration* des Retributiven. Die Bergpredigt wurde immer auch schon in einer abschwächenden Weise interpretiert, und zwar auf katholischer wie evangelischer Seite. Der Anspruch des radikalen Racheverzichts wurde z.B. nur einer bestimmten Gruppe zugeschrieben, während die „Normalgläubigen“ durchaus mit anderen Logiken zu leben haben.<sup>7</sup> Zu diesen Logiken

3 Rohrmoser, Günter, Art. Atheismus I/3. Philosophische Aspekte der Geschichte des neuzeitlichen Atheismus, in: Theologische Realenzyklopädie 4, 1979, 364–371 (Literatur mit Martin Schmidt: 372), 369. Die Formulierung „Geist der Rache“ übernimmt Rohrmoser hier von Nietzsche.

4 Ebd.

5 Vgl. Neebe, Gudrun, Art. Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*), in: Religion in Geschichte und Gegenwart 4, <sup>4</sup>2001, 927–929, 928.

6 So das Urteil von Courtois in seiner Einführung in das westliche Denken über die Rache; vgl. Courtois, Gérard, La vengeance, du désir aux institutions. Introduction, in: ders. (Hg.), La vengeance dans la pensée occidentale, La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie 4, Paris 1984, 8–45, 17.

7 Solche Modelle stellen z.B. die ‚Zwei-Stufen-Ethik‘ des Mittelalters oder die Zwei-Reiche/-Regimente-Lehre mit der Unterscheidung von Amtsperson/Christperson in der Reformation dar. Vgl. Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. I/1, Düsseldorf <sup>5</sup>2002, 394–396.

des Weltlichen gehören etwa das Strafrecht und die Kriegsführung. In beiden Gebieten haben christliche Stimmen dazu beigetragen, Vergeltung als Strafe oder als legitimes Mittel in einem gerechten Krieg zu rechtfertigen.<sup>8</sup> Interessanterweise – und das ist für das Thema dieses Bandes besonders relevant – ist es aber dann gerade die Emotionalität, die eine Unterscheidung zwischen dem Integrierten und dem Abgewiesenen erlaubt. Rache nämlich, die immer die Konnotation des Emotionalen, Impulsiven, Überschießenden mit sich trägt, muss in der *Vergeltungstheorie* der Strafe abgewendet werden. Weil sie emotional ist, ist sie gefährlich und unkontrolliert. Deswegen muss sie in die Vergeltungslogik der Strafe hinein kanalisiert werden, um einen funktionierenden Rechtsstaat aufrechtzuerhalten, der allein das Gewaltmonopol besitzt, anstatt in Fehden von verfeindeten Familien und Gruppen auszuarten.<sup>9</sup> Vergeltung ist dann Teil der Gerechtigkeit, der distributiven, austeilenden Gerechtigkeit, die Lohn und Strafe nach Verdienst und Vergehen verteilt. Diese Art Gerechtigkeit für den weltlichen Bereich konnte die Theologie lange

8 Vgl. für die Lehre vom gerechten Krieg Thomas von Aquin; so eingeordnet bei Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. III/1, Ostfildern <sup>2</sup>2012, 325; Courtois (s. Anm. 6), 19. Vgl. für die Vergeltungstheorie der Strafe: Anselm, Reiner, Strafen. Protestantismus, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, Darmstadt 2005, 249–254, 251; Herv. i. O.: „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.“

9 Vgl. 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 2002, 205–219, 211f.; Ott (s. Anm. 2), 790: „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.“

Zeit nicht hoch genug loben.<sup>10</sup> Vergeltung ist gerecht; Rache aber, die emotional ist, moralisch verwerflich.

Wenn Rache und Vergeltung also einerseits ganz verworfen wurden, andererseits Vergeltung zwar anerkannt, aber gerade die Emotionalität im Umfeld des Rächens zum bleibend verwerflichen Punkt wurde – kann es dann zu den *Emotionen* des Retributiven überhaupt einen theologischen Zugang geben oder ist dieser von vornherein verstellt? Auf dem Weg zu einer Antwort sollte zunächst das Phänomen dieser Emotionen genauer erkundet werden (2). Von dort aus werden zwei konträre Bewertungen solcher Emotionen aus der Theologiegeschichte vorgestellt. Nach dem Gesagten ist es kaum verwunderlich, dass es auf der Suche nach einem theologischen Zugang zunächst um einen negativen Zugang gehen wird, nämlich die Tradition, Zorn als „Todsünde“<sup>11</sup> zu verwerfen (3). Danach wird aufgezeigt, wieso unter veränderten Voraussetzungen heute von diesem dezidiert negativen Zugang abgewichen werden müsste, wobei ein zweiter theologischer, nun positiver Zugang einbezogen wird (4). Schließlich wird eine Perspektive entworfen, die für einen gegenwärtigen Zugang der Theologie zu Emotionen des Retributiven angemessen erscheint (5).

## 2 Retributive Emotionen – welche sind das?

Wie schon angesprochen: Wenn Menschen verletzt werden, zeigen sie unterschiedliche emotionale Reaktionen. Reue, Trauer, Wut, Angst, all das gehört zum Spektrum möglicher Reaktionen, das dieser Band breit in den Blick nimmt. Wenn von Rache die Rede ist, stellt die philosophische Entfaltung der „Aggressionsaffekte“, die Christoph Demmerling und Hilge Landweer in ihrer „Philosophie der Gefühle“ vorgelegt haben, einen möglichen Anhaltspunkt dar.<sup>12</sup> Hier handelt es sich um ein bestimmtes Spektrum an Emotionen, das Demmerling/Landweer in einem Zusammenhang behandeln,

---

10 Vgl. Anselm (s. Anm. 8), 251; Bondolfi, Alberto, Art. Rache III. Ethisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8, 1999, 792.

11 Zur Begrifflichkeit s.u. unter 3.

12 Vgl. Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge, Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart/Weimar 2007, 287–310.

aber auch differenzieren. Im Einzelnen zählen sie Ärger, Wut, Hass, Neid, Eifersucht, Zorn und Empörung dazu. Sie alle verbindet eine Ausrichtung nach außen, sie sind aggressiv oder haben aggressive Seiten.<sup>13</sup> Sie unterscheiden sich aber zum einen in ihrem Abstraktionsgrad bzw. der vorausgesetzten Personenkonstellation. Ärger und Wut kann ich auch gegenüber einem defekten Computer empfinden; Hass und Zorn dagegen nur auf Personen. Neid und Eifersucht setzen sogar einen Vergleich zwischen Personen voraus; beim Neid gibt es mindestens zwei – mich und den anderen –, bei der Eifersucht mindestens drei. Eine Stufe weiter geht nach Demmerling/Landweer der Zorn. Denn er setzt die Wahrnehmung von Unrecht voraus. 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.<sup>14</sup> Das ist auch bei Empörung so, allerdings geht sie noch eine Stufe weiter, weil ich Empörung auch stellvertretend für das Unrecht, das anderen widerfahren ist, empfinden kann, und weil ich auch über Verhältnisse empört sein kann, nicht nur über Personen.

Zum anderen lassen sich diese Aggressionsaffekte auch entlang ihrer moralischen Wertung differenzieren. Gerade wegen ihres Bezugs zum Gerechtigkeitsempfinden sind Zorn und Empörung moralisch hochgeachtet – die Tradition des „gerechten Zorns“ ist lang und reicht von der Antike bis zum „Empört euch“ Stéphane Hessels.<sup>15</sup> Hass und Neid etwa werden hingegen im Allgemeinen verachtet. Dieses polare Spektrum in der Bewertung solcher Emotionen wird im Folgenden noch eine Rolle spielen. Interessant ist außerdem, dass Demmerling/Landweer diese Emotionen trotz ihrer Eigenarten in einem Spektrum sehen, sodass der eine Affekt in den anderen umschlagen kann oder moralisch geächtete Affekte schnell mit einem hochgeachteten Affekt zugedeckt werden: Ich bin dann nicht neidisch, sondern empört. Demmerling/Landweer sprechen hier von Deckaffekten.

13 Vgl. a.a.O., 289.

14 Vgl. a.a.O., 309.

15 Vgl. Hessel, Stéphane, *Empört Euch!*, Berlin 2011; Demmerling/Landweer (s. Anm. 12), 289.301–306; siehe näher unten unter 5.

Was Rache betrifft, legt sich der Bezug zum Zorn besonders nahe<sup>16</sup> – Rache wollen Menschen in der Regel an *Personen* nehmen, von denen sie eine *konkrete Verletzung*<sup>17</sup> erfahren haben (oder das so wahrnehmen), und empfinden dabei die Verletzung als *Unrecht*. Zu denken gibt aber auch die Darstellung der „Aggressionsaffekte“ in einem Kontinuum: Im Erleben liegen diese Affekte nahe beieinander. Wer einen Rachewunsch empfindet, mag sich – im Sinne der „Deckaffekte“ – wegen der höheren moralischen Wertung als gerecht zürnend oder empört ausweisen, kann aber auch schlicht von Wut, Neid oder Eifersucht getrieben sein.

### 3 Zorn als „Todsünde“

Dass sich die christliche Theologie mit retributiven Emotionen besonders schwertut – und nicht nur mit solchen, die explizit einen Rachewunsch enthalten, sondern insgesamt mit aggressiven Emotionen –, hängt mit der Tradition zusammen, den Zorn als eine der „sieben Todsünden“ einzuordnen. Gleich vorweg sei zum Begriff gesagt: hier von „Todsünden“ zu sprechen, gerade was altkirchliche und mittelalterliche Kataloge betrifft, hat sich im Sprachgebrauch eingeschliffen. In der Tradition des Begriffs steht eine „Todsünde“ einer „lässlichen Sünde“ gegenüber.<sup>18</sup> Eigentliches Anliegen der Alten Kirche war allerdings, zu klären, was das „Wesen“ der Sünde ausmacht, woher die konkreten einzelnen Sünden also eigentlich kommen. Dafür wird der Begriff „Wurzelsünde“ gebraucht.<sup>19</sup> Man

16 Aristoteles hat Zorn und Vergeltungswunsch unmittelbar verknüpft, vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, hg. v. Gernot Krapinger, Ditzingen 2019, 79f. (Rhet II 1, 1378a).

17 Das unterscheidet Zorn im Übrigen von Hass, der länger anhalten kann und weniger anlassbezogen ausfällt; vgl. Teuchert (s. Anm. 1), 35 mit Anm. 41.

18 Vgl. Gründel, Johannes, Art. Sünde V. Theologisch-ethisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, 2000, 1128–1130, 1129: „Unter Tod-S[ünde] wird jene Grundentscheidung od[er] Zieländerung verstanden, die in einer voll zu verantwortenden, frei bejahten schweren Verfehlung [...] v[on] Menschen gefällt wird, die aber auch in einer zuinnerst erkannten u[nd] bejahten sittl[ichen] wie rel[igiösen] Gleichgültigkeit vorliegen kann. Bei der läßl[ichen] S[ünde] wird die Abwendung v[on] Gott als dem letzten Ziel od[er] die böse Entscheidung gleichsam nur partiell vollzogen.“

19 Vgl. Werbick, Jürgen, Art. Sünde III. Historisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, 2000, 1125f, 1125.



versteht die Gedanken der im Folgenden skizzierten Theologen sicher besser, wenn man von diesem Anliegen her denkt.

Die Tradition, Zorn unter dem Blickwinkel der Sünde zu betrachten, geht auf das östliche Mönchtum der Alten Kirche zurück. Bei Evagrius Ponticus (ca. 345–399) findet sich erstmals eine Liste acht solcher Hauptsünden, darunter der Zorn.<sup>20</sup> Evagrius sieht den Zorn als Störung des Gleichgewichts der Seele. Nur wenn der iraszible, der erregbare Teil der Seele (*thymos*) vom Intellekt (*nous*) in Zaum gehalten wird, gelingt ein inneres Gleichgewicht, das die Voraussetzung für das mönchische Leben und besonders das Gebet ist. Zorn aber lässt den erregbaren Seelenteil überhandnehmen und nimmt dem Intellekt die Kontrolle. Der Zorn blendet den Intellekt;<sup>21</sup> das Erkenntnisvermögen des Menschen wird durch den Zorn außer Kraft gesetzt.<sup>22</sup> Auch für moralische Skrupel ist damit kein Platz mehr. Der Zorn wühlt die Seele auf und macht jede Kontemplation, jede Gottesschau, jedes Wachstum in der Tugend unmöglich. Außerdem gefährdet der Zorn nicht nur das eigene Seelenleben und die Gottesbeziehung, sondern auch die *Sozialbeziehungen*. „Denn ein Verlangen nach Rache ist der Zorn.“<sup>23</sup> schreibt Evagrius. Der Zorn führt auch zu nach außen gerichteten Handlungen von exzessivem Gewaltpotential und bedroht das Zusammenleben im Kloster oder in der Familie. Soziale Schranken hält er nicht ein. So ist der Zorn Teil des entstehenden Katalogs von acht, später sieben „Todsünden“, die bis in die westliche Tradition der Sündenlehre Einzug gehalten haben und die „wohl bedeutendste und nachhaltigste Hinterlassenschaft“<sup>24</sup> des alten Mönchtums zur Frage der Sünde darstellen. Während das soziale Destruktionspotenzial aus heutiger Sicht in gewisser

20 Vgl. Stewart, Columba, O.S.B., Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions, in: *Modern Theology* 27 (2011), 263–275, 269: „The system of eight generic thoughts was largely Evagrius' own creation, though he relied heavily on the pioneering work of Origen.“

21 Vgl. Evagrius Ponticus, *Der Praktikos* (Der Mönch). Hundert Kapitel über das geistliche Leben, hg. v. Gabriel Bunge, *Weisungen der Väter* 6, Beuron <sup>3</sup>2011, 19f.; Gillette, Gertrude, *Four Faces of Anger. Seneca, Evagrius Ponticus, Cassian, and Augustine*, Lanham 2010, 23.

22 Vgl. Evagrius Ponticus, *Über die acht Gedanken*, eingeleitet, übersetzt und hg. v. Gabriel Bunge, *Weisungen der Väter* 3, Beuron <sup>2</sup>2011, 48.

23 A.a.O., 53. Vgl. auch Gillette (s. Anm. 21), 27.

24 Beatrice, Pier Franco, *Art. Sünde V. Alte Kirche*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 32, 2001, 389–395, 393.

Weise immer noch nachvollziehbar ist, fußt alles andere auf Voraussetzungen, die heute nicht mehr gegeben sind. Darauf ist nun näher einzugehen.

#### 4 Veränderte Voraussetzungen: Der *emotional turn*, moralphilosophische Umwertungen und theologische Meta-Ethik

Besonders gewichtig für die veränderten Voraussetzungen für die Rede von Zorn und anderen Aggressionsaffekten ist die Entdeckung der Emotionen *überhaupt*, die sich seit ca. 30 Jahren nachhaltig auf die Geisteswissenschaften auswirkt: der *emotional turn*. Im Einzelnen weist diese Wende in der Sicht auf Emotionen und ihre Thematisierung selbstverständlich viele Verästelungen auf, die hier nicht ausgeführt werden sollen. Gemeinsam ist allen diesen Strömungen aber, dass Emotionen nicht mehr nur als das Andere zur Rationalität gesehen werden. Kognitivistische Ansätze wie der von Martha Nussbaum sehen eine enge Verbindung zwischen Kognition und Emotion. Eine Emotion ist demnach ein Werturteil, das „Dingen und Personen außerhalb der eigenen Kontrolle eine besondere Bedeutung für das eigene Wohlergehen zuweist“<sup>25</sup>. Emotionen haben einen konstitutiven Anteil daran, wie wir die Welt wahrnehmen und uns in ihr orientieren. Andere verstehen Emotionen eher als leiblich-affektiv, so Antonio R. Damasio. Als Mittelposition in dieser Debatte sehen viele aktuelle Stimmen Emotionen in der Mitte zwischen sinnlicher Perzeption (d.h. leiblich) und prädikativen Urteilen (d.h. intellektuell).<sup>26</sup> Wo immer man sich in dieser Debatte positioniert: Klar ist, dass ein reiner Dualismus von Rationalität und

25 Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, 4; Übersetzung nach Biess, Frank, *Republik der Angst. Eine andere Geschichte der Bundesrepublik*, Reinbek bei Hamburg 2019, 28.

26 Vgl. Barth, Roderich, *Dogmatik mit Gefühl? Überlegungen zur Re-Psychologisierung der theologischen Hermeneutik*, in: Annette Haußmann/Niklas Schleicher/Peter Schüz (Hg.), *Die Entdeckung der inneren Welt. Religion und Psychologie in theologischer Perspektive, Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart* 36, Tübingen 2021, 73–94, 87f.; Döring, Sabine A. (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp Taschenbuchwissenschaft 1907, Frankfurt a.M. 2009, 50f.

Emotionalität nicht mehr vertreten werden kann. Die Verbrämung der Emotionen als primitiv und naturwüchsig, disruptiv und irrational, ohne Urteilsvermögen, ohne Sinn und Verstand, skrupellos und manchmal schockierend geschmacklos – so eine Auflistung von Robert C. Solomon<sup>27</sup> – wurde als leibfeindliche Tradition entlarvt, die auf einem cartesischen Dualismus fußt, der heute nicht mehr aufrechtzuerhalten ist.<sup>28</sup>

Auch *moralisch* lassen sich Emotionen, darunter aggressive Emotionen, nicht mehr einfach nur als Gefährdung darstellen. Im Zuge des *emotional turn* lassen sich Emotionen vielmehr als „Seismographen der Bedeutung“ verstehen, so ein Buchtitel des theologischen Ethikers Christoph Ammann, die uns anzeigen, wo uns Dinge, die wir in der Wirklichkeit erfassen, angehen, weil sie etwas Bedeutsames in uns berühren.<sup>29</sup> In der Moralphilosophie wurde das auch für den Zorn durchgearbeitet. Mit Glenn Pettigrove lassen sich die ethisch achtbaren Funktionen des Zorns wie folgt zusammenfassen:

27 Vgl. Solomon, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis 1993, xvi: „primitive and ‚natural,‘ disruptive and irrational, lacking in judgment and purpose or reason, without scruples, and sometimes shockingly short of taste“.

28 Lange Zeit war ein Leib-Seele-Dualismus in der Theologie, aber auch in der Philosophie vorherrschend. Er wird vor allem auf René Descartes zurückgeführt (1596–1650). Zu seiner Lebenszeit begann sich die Anthropologie als Lehre vom Menschen von der Theologie und Metaphysik zu emanzipieren; vgl. hierzu und im Folgenden Etzelmüller, Gregor/Fuchs, Thomas/Tewes, Christian, Einleitung. Verkörperung als Paradigma einer neuen Anthropologie, in: dies. (Hg.), *Verkörperung. Eine neue interdisziplinäre Anthropologie*, Berlin/Boston 2017, 1–30, 2. Der Mensch wird nun naturwissenschaftlich beschrieben. Natur aber gilt damals als etwas Mechanisches, etwas, was wie ein Uhrwerk funktioniert und nach strengen Kausalitäten abläuft. Entsprechend beschreibt Descartes den Körper des Menschen als Maschine. Was dort abläuft, funktioniert ohne Beeinflussung durch die Seele. Zwar bleibt die Seele, bleiben Moral und Vernunft weiterhin wichtig für den neuzeitlichen Selbstanspruch des Menschen, der Körper wird aber ganz davon losgelöst. Der Dualismus zwischen Leib und Seele, Körper und Geist, der hier beginnt, war lange sehr wirkmächtig. Das wirkt sich auch auf die Sichtweise von Emotionen, die ja körperlich-affektive Anteile haben, z.B. Rotwerden, aus.

29 Im Anschluss an Robert S. Roberts: concern based construals. Vgl. Ammann, Christoph, *Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik*, Forum Systematik 26, Stuttgart 2007, 17.

1) Zorn<sup>30</sup> kann uns dabei helfen, wahrzunehmen, 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’).<sup>31</sup>

Das bedeutet: Seit Entstehen der Tradition der „Sieben Todsünden“ haben sich die epistemologischen und moralphilosophischen Voraussetzungen grundstürzend verändert. Doch Gleiches gilt auch für die *theologischen* Voraussetzungen. Sie lassen sich an der Denkwelt des Evagrius Ponticus ablesen. Evagrius erhält seine philosophische und theologische Prägung von Platon und Origenes. Das hat deutliche Auswirkungen darauf, wie sich das Verhältnis von Welt und Glaube für ihn bestimmt. Die Welt nämlich muss der Mönch durch Gebet und Kontemplation letzten Endes hinter sich lassen, um zur reinen Gottesschau zu gelangen. Der spirituelle Weg des Mönches führt aus der Welt heraus, hinauf in die Sphäre Gottes.<sup>32</sup> Ähnlich wie heute ein Dualismus von Körper und Geist nicht mehr denkbar ist, ist eine solche Zuordnung von Welt und Gott undenkbar geworden. Das Problematische am Zorn ist in dieser klösterlich-platonistischen Weltsicht, dass der Zorn den Mönch in der Welt hält – während es aus heutiger Sicht gerade das Schätzenswerte am Zorn

30 Pettigrove, Glen, Meekness and ‘Moral’ Anger, in: *Ethics* 122 (2012), 341–370 spricht von ‘moral anger’, was gut mit der Charakterisierung von ‘Zorn’ durch Demmerling/Landweer (s. Anm. 12) zusammengeht (s.o., 2).

31 Vgl. Pettigrove (s. Anm. 30), 358f.; Cogley, Zac, A Study of Virtuous and Vicious Anger, in: Craig A. Boyd/Kevin Timpe (Hg.), *Virtues and Their Vices*, New York 2014, 199–224, 199. Den kommunikativen Aspekt nennt 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. 2018, 145–195, 177, den evaluativen auf 188f.191.

32 Das schließt nicht aus, dass von dort aus eine Zuwendung zur Welt im Dienst der Verkündigung angestrebt werden kann. Vgl. 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 2010, 175–188, 182–184.186.

sein kann, dass er die Verbundenheit mit der Welt anzeigen kann. Diesen Punkt hat nicht erst der *emotional turn* herausgearbeitet, sondern im theologischen Bereich schon die feministische Theologie und die Befreiungstheologie.

Hier präsentiert sich eine Einschätzung von Wut und Zorn, die in scharfem Gegensatz zur bisher vorgestellten steht. Das lässt sich z.B. bei Beverley Wildung Harrison nachweisen. In ihrer Antrittsvorlesung am *Union Theological Seminary* in New York von 1981 geht sie auf den Ort von *anger* – im Spektrum von Demmerling/Landweer ließe sich das als „Zorn“ oder „Empörung“ übersetzen – in der christlichen Ethik ein.<sup>33</sup> Gerade Frauen sollten angesichts ihrer Erfahrungen der Versuchung widerstehen, sich in eine *Otherworld*<sup>34</sup> zurückzuziehen, und sich vielmehr in die Welt hineinstellen, um sie mit der Kraft der Liebe umzugestalten. Die Kraft (*power*), die existierende Welt zu beeinflussen, dürfe von einer christlichen Metaethik nie unterbetont, sondern müsse bekräftigt und generiert werden. Die *Kraft zur Veränderung* müsse aus dem berechtigten Zorn über die Unterdrückung gewonnen werden. Wie andere kontextuelle Theologien auch bindet dieser Ansatz die Erkenntnis von Glaubenswahrheit an die Erfahrung der Unterdrückung. Der „Locus“ der Offenbarung liegt bei Beverley Wildung Harrison im konkreten Kampf von Gruppen und *communities* um die Gabe des Lebens. Eine feministische Ethik muss in ihrer Sicht daher profoundly weltlich sein.<sup>35</sup> Zorn sei dabei 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 Menschen untereinander stehen. Extremer und intensiver Zorn drücke eine tiefe Reaktion auf die Handlung uns oder anderen gegenüber, mit denen wir verbunden sind, aus.<sup>36</sup> Zorn verweise darauf, dass sich etwas in der Beziehung ändern müsse.

Die vier Leistungen des Zorns von eben lassen sich also mühelos bei Harrison wiederfinden: Die evaluative Leistung des Zorns, die

33 Vgl. Harrison, Beverly Wildung, *The Power of Anger in the Work of Love. Christian Ethics for Women and Other Strangers*, in: *Union Seminary Quarterly Review* 36 (1981), 41–57.

34 So charakterisiert sie das Projekt von Mary Daly.

35 Vgl. Harrison (s. Anm. 33), 45.

36 Vgl. a.a.O., 49.

anzeigt, was wertgeschätzt wird, und die kommunikative und motivationale Leistung im Kampf gegen Unrecht liegen auf der Hand. Aber auch die epistemische Funktion des Zorns findet sich bei Harrison wieder: Zorn gibt 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. Ein solches Sensorium für Unrecht ist in diesem Denken nicht nur begrüßenswert, sondern sollte auch gefördert und gestärkt werden. Zorn empfinden zu können wird zum Ziel ethischer Bildung. Zorn kann geradezu zur Tugend werden (so bei Mary Daly explizit).<sup>37</sup>

Die gegensätzlichen Sichtweisen auf den Zorn bei Evagrius und Wildung Harrison lassen sich auch mit den Begriffen der dogmatischen Tradition zusammenfassen: Während Evagrius den zornigen Menschen vorrangig als Sünder sieht, sieht Harrison ihn als neuen Menschen, der in Glaube, Liebe und Hoffnung dem Reich Gottes entgegenstrebt. Die theologische Anthropologie heute hat damit aus epistemologischen, moralphilosophischen und theologischen Gründen genug Anlass, die Tradition vom Zorn als Wurzelsünde aufzugeben oder zumindest zu relativieren.

## 5 Ein Zugang von der Ambivalenz des Zwischenmenschlichen aus

Ist damit der richtige theologische Zugang zu retributiven Emotionen nicht schon gefunden? Das hieße: Es sind aggressive Emotionen, die sich zwar mit einem Rachewunsch verbinden können, aber im Grunde doch auf ein hohes ethisches und spirituelles Potenzial verweisen. Haben wir es hier gerade mit dem neuen Menschen und gar nicht mit dem „alten Adam“ zu tun? Trotz aller berechtigten Einwände, die im letzten Abschnitt vorgebracht wurden, lohnt es sich, an dieser Stelle innezuhalten. Denn auch die zuletzt vorgestellte Perspektive bedarf der kritischen Betrachtung.

---

37 Vgl. Daly, Mary, *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie*, München 1986.

Das hohe Lob des Zorns, wie es exemplarisch für die feministische Theologie bei Harrison verfolgt wurde, fügt sich ein in die andere Tradition, die sich auch schon seit der Antike mit der Zornthematik verbindet: die *Tradition des gerechten Zorns*. Anders als Evagrius konnte z.B. Lactantius vom gerechten Zorn sprechen, und zwar sowohl in Bezug auf Gott als auch auf die Menschen, und sich bei der relativen Verteidigung des Zorns auf Aristoteles berufen.<sup>38</sup> Auch Augustin kennt einen Zorn, der sich gegen die Sünde richtet und die Besserung des Sünders anstrebt.<sup>39</sup> Thomas von Aquin widmet dem Zorn eine ausführliche Behandlung. Dass der Zorn ein etabliertes philosophisches Thema ist, anders etwa als der Ärger, liegt nach Demmerling/Landweer daran, dass dem Zorn eine moralische und damit „geadelte“ Funktion zugesprochen wird.<sup>40</sup>

Dass wir es hier mit einem so stark polaren Spektrum der Bewertung zu tun bekommen, verweist darauf, wie bedeutsam *moralische Wertungen* bei aggressiven Affekten sind. Das zeigt sich schon daran, dass Demmerling/Landweer sich genötigt sehen, die moralische Wertung in ihre ja eigentlich phänomenologisch angelegte Darstellung einzubeziehen, wie oben angesprochen wurde. Wenn das aber so ist, dass aggressive Affekte schon im Moment ihres Entstehens stark moralisch bewertet werden, weil sie immer schon im Rahmen der Emotionskultur einer Gesellschaft auftreten, dann droht mit hoher Wahrscheinlichkeit jener Mechanismus zu greifen, den Demmerling/Landweer mit *Deckaffekten* beschreiben: Geächtete Emotionen aus dem aggressiven Spektrum werden umgehend mit einer hochgeadelten Emotion aus demselben Spektrum überdeckt. Meinen Neid stelle ich mir selbst als gerechten Zorn dar, meinen Hass als Empörung im Namen der vielen Entrechteten. Diese Darstellung geschieht mir selbst, aber auch anderen gegenüber und kann bis zur emotional aufgeladenen Bewegung im öffentlichen Raum reichen. Für den westlichen Kontext ist zu vermuten, dass dieser Vorgang besonders dann eintritt, wenn die Empfindung mit einem intensiven Rachewunsch verbunden ist, da Rache u.a. durch die christliche Bewertung negativ konnotiert wird. Was aufgrund dieser moralischen

38 Vgl. Wessel, Susan, A Comparative Study of Anger in Antiquity and Christian Thought, in: Journal of Ethics in Antiquity and Christianity 2 (2020), 40–49, 47.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. Demmerling/Landweer (s. Anm. 12), 287f.

Ächtung mit Affekten geschieht, die schnell durch andere überdeckt werden müssen, ließe sich mit jenem Vorgang in Verbindung bringen, den Klaas Huizing als „Verschiebung von Scham in Schuld“ bezeichnet hat: Wenn jemand aus seiner Verletzung heraus versucht, sein Selbstbild „offensiv zu reparieren“, wird er unter Umständen genau dadurch schuldig.<sup>41</sup> Ähnliches wie hier bei der Scham könnte bei aggressiven Affekten geschehen: Gerade im Versuch, vermeintlich verachtenswerte Affekte zu überdecken, liegt die Gefahr, in Verhaltensweisen zu geraten, die erst recht schuldig werden lassen – weil sich der Racheimpuls dann gegen Kritik immunisiert und die „Deckaffekte“ im schlimmsten Fall Gewalt legitimieren. Die erste oben vorgestellte, kritische Tradition der Theologiegeschichte hat ein hohes Sensorium für die Sündenanfälligkeit des Zorns, aber auch der Emotionen insgesamt bewiesen. An solche Effekte zu erinnern, darin könnte ihr Wahrheitsmoment für heute liegen.

Gerade dass sich beides in der theologischen Tradition findet – die Verortung aggressiver Affekte in der Sündenlehre und die Verortung in der christlichen Existenz – spiegelt wider, dass die theologische Anthropologie das Potenzial hat, besonders sensibel für die Ambivalenz im Bereich des Menschlichen, des Zwischenmenschlichen und damit auch der Emotionen zu sein.<sup>42</sup> Denn zumindest für

---

41 Vgl. Huizing, Klaas, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016, 28f. Huizing leitet das aus der paradigmatischen Erzählung von Kain und Abel (Gen 4) her: Kain schämt sich, weil Gott sein Opfer anders als das seines Bruders nicht wohlwollend ansieht, und verschiebt diese Scham letztlich in die Schuld des Brudermords.

42 Vgl. Klein, Rebekka A., Die Inhumanität des Animal Sociale. Vier Thesen zum interdisziplinären Beitrag der theologischen Anthropologie, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 51 (2009), 427–444, 443: „Der interdisziplinäre Mehrwert des Beitrags der theologischen Anthropologie besteht darin, dass sie auf Grund ihrer Auseinandersetzung mit der unhintergehbaren Vielfalt der biblischen Sprache und Tradition zu einer außerordentlichen hermeneutischen und phänomenologischen Sensibilisierung für ihren Gegenstand fähig ist. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass sie den phänomenalen Überschuss der menschlichen Sozialität, nämlich die Ambivalenz, Brüchigkeit und Konflikthaftigkeit des zwischenmenschlichen Zusammenlebens, in ihrer Perspektive zum Leitmotiv der Beschreibung macht und deshalb mit der Sozialität des Menschen nicht methodisch identifizierend (prosozial versus antisozial; egoistisch versus altruistisch), sondern sachlich und differenziert (Beieinander von menschlicher und unmenschlicher Sozialität am Ort des Menschen) umzugehen vermag.“



die evangelisch-theologische Anthropologie ist die *Simul*-Figur die entscheidende: Der Mensch ist zugleich Sünder und Gerechtfertigter (*simul iustus et peccator*), und beides nicht in schieflich-friedlicher Koexistenz, sondern in einem spannungsvollen Ineinander, in dem beide Seiten permanent im Kampf um den Menschen liegen. Diese Dynamik macht eine Zuschreibung des Sündhaften oder Gerechten von außen ganz unmöglich. Genauso wenig gelingt sie von innen. Aus Sicht der theologischen Anthropologie hat der Mensch sich nicht selbst zur Verfügung. Das schließt seine Emotionalität als grundlegenden Teil seines Menschseins ein. Im konkreten Erleben dieser Emotionen ist der gerechte Zorn schwer zu unterscheiden von anderen Emotionen, die im gleichen Spektrum liegen. 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 Emotionen gerechtfertigt waren oder nicht. 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. Zu der Vielgesichtigkeit aggressiver Emotionen tritt außerdem hinzu, dass sie schlicht als geschöpflich gegeben angesehen werden können. Dafür Zustimmung zu finden, ist nicht besonders schwer; sowohl bei Evagrius als auch bei feministischen Theologinnen finden sich solche Stellen. Die Kunst bei der Suche nach einem theologischen Zugang zu retributiven Emotionen müsste also darin liegen, nicht in Einseitigkeiten abzudriften und damit der polaren Tradition von Verdammung und Verherrlichung in die Falle zu gehen, sondern gerade den Spannungscharakter von geschöpflicher Funktion, sündenanfälliger Gefährlichkeit, gerechtfertigter Annahme vor Gott und Umgangsmöglichkeiten sowie Leidenschaftlichkeit für Gerechtigkeit und Freiheit aufrechtzuerhalten.<sup>43</sup> Dass ein solcher theologischer Zugang vonnöten ist, das scheint mir angesichts der Breite mensch-

43 Vgl. auch Teuchert, Lisanne, Zwischen Todsünde und heiligem Zorn. Ambiguitätspotenziale theologischer Anthropologie in Auseinandersetzung mit dem Diskurs um *resentment*, in: dies./Mikkel Gabriel Christoffersen/Dennis Dietz (Hg.), Verletzt fühlen. Emotionale Verletzungsreaktionen in systematisch-theo-

licher Verletzungsreaktionen, wie sie dieser Band thematisiert, und angesichts der Entwicklungen im Rahmen des *emotional turn* deutlich.

## 6 Ambivalenz und Verletzlichkeit

Die Vulnerabilitätssemantik, die diesem Band als Rahmen zugrunde liegt, lässt sich mit diesem Zugang gut verzahnen. Denn auch Vulnerabilität ist von der theologischen Anthropologie als hochambivalentes, fundamentales Phänomen des Menschseins herausgearbeitet worden. In anderen Herangehensweisen wurde Vulnerabilität vor allem zu Anfang des inzwischen sehr breiten Diskurses als Problem angesehen. Vulnerabilität musste vermieden und Resilienz nach Möglichkeit ausgebildet werden. Demgegenüber hat u.a. die Theologie die grundlegende Vulnerabilität des Menschen als Teil der *conditio humana* herausgearbeitet.<sup>44</sup> Diese lässt sich von einer situativen Vulnerabilität, die etwa bei marginalisierten oder stigmatisierten Gruppen erhöht ist, abgrenzen. In dieser Sichtweise hat Vulnerabilität zwar immer noch eine problematische Seite – es ist die Aufgabe der Ethik, hier den Schutz vulnerabler Punkte in den Vordergrund zu stellen und so konkrete Verletzlichkeiten zu reduzieren. Vulnerabilität hat aber auch eine unvermeidliche Seite, die dauerhaft zum Menschsein dazugehört. Aus der Anerkennung der allgemeinen menschlichen Vulnerabilität, die auch immer die meine ist, kann damit ein Ansatzpunkt für die Ethik werden, um Menschenrechte und Menschenwürde zu begründen.<sup>45</sup> Darüber hinaus birgt sie unter Umständen sogar das Potential, „eine Chance

---

logischer Perspektive, Religion in Philosophy and Theology 119, Tübingen 2022, 185–206.

44 Vgl. Keul, Hildegund, Diskursgeschichtliche Einleitung zur theologischen Vulnerabilitätsforschung, in: dies. (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2021, 7–18, 7–9.13.

45 Vgl. Kohl, Bernhard, Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine heuristische Annäherung an die Menschenwürde, in: Theologie der Gegenwart 56 (2013), 162–172; Kirchschläger, Peter G., Das Prinzip der Verletzbarkeit als Begründungsweg der Menschenrechte, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 62 (2015), 121–141.

für Empathie, Mitmenschlichkeit und solidarische[s] Handeln<sup>46</sup> zu eröffnen.

Wenn nun Rache-Emotionen aus dieser grundlegenden, ambivalenten Vulnerabilität heraus verstanden werden, offenbaren sie zugleich die Verletzlichkeit des Menschen (wo nichts verletzt wurde, und sei es nur die Eitelkeit, entsteht keine solche Emotion) und ihre Ambivalenz: Einerseits können retributive Emotionen darauf aufmerksam machen, dass hier etwas verletzt wurde, was nicht hätte verletzt werden dürfen. Sie lassen danach fragen, wie andere, nicht-vulnerante (also andere verletzende) Wege des Umgangs nach innen und der Reaktion nach außen gefunden und eingeübt werden können. Medizinische und psychologische Therapie, politische Veränderung und rechtliche Gestaltung wären dann z.B. mögliche Antworten, um Verletzlichkeit an dieser Stelle heilsam zu reduzieren – und zwar sowohl die Verletzlichkeit der Person mit Racheimpuls als auch potentiell die Verletzlichkeit derjenigen, an denen sie sich rächen will. Andererseits lässt die Ambivalenz der Vulnerabilität fragen, wie aus Racheimpulsen eine Quelle des Humanen<sup>47</sup> werden kann – etwa als Anzeige der Bedeutsamkeit verletzter Werte, Güter oder Prinzipien, als Motivation für Veränderung und Rückspiegelung oder auch als Haftbarmachung<sup>48</sup> des anderen. Die Ambivalenz der Vulnerabilität wirft am Ort von Rache außerdem die Frage auf, wie humane Praktiken der negativen Reziprozität gefunden werden können, die dem Gegenüber sein Menschsein belassen.<sup>49</sup>

46 Keul, Hildegund, Die Wunde als Ort von Vulnerabilität, Vulneranz und Resilienz – religionstheoretische Perspektiven, in: Lisanne Teuchert/Mikkel Gabriel Christoffersen/Dennis Dietz (Hg.), *Verletzt fühlen. Systematisch-theologische Perspektiven auf den Zusammenhang von Verletzung und Emotion*, Religion in Philosophy and Theology 119, Tübingen 2022, 69–83, 70; hier allerdings in Bezug auf die Wunde, also die erfolgte Verletzung.

47 Dazu, wie die Menschlichkeit des Menschen theologisch bestimmt werden kann, vgl. unter Referenz auf Eberhard Jüngel: Teuchert (s. Anm. 1), 207–212.

48 Vgl. Strawson, Peter F., *Freedom and Resentment*, in: ders., *Freedom and Resentment and Other Essays*, London 1974, 1–25. Strawson arbeitet die Relevanz des Übelnehmens für das gegenseitige Sich-Verantwortlich-Halten in der alltäglichen Interaktion heraus. Für eine nähere Auseinandersetzung mit Strawson vgl. Teuchert (s. Anm. 1), 2.4.1 und öfter.

49 Vgl. dazu Teuchert (s. Anm. 1), 236–240 anhand des Andere-Wange-Hinhaltens in der Bergpredigt.

## 7 Fazit

Abschließend soll das Gesagte in einer These gebündelt werden:

Ein theologisch-anthropologischer Zugang zu retributiven Emotionen heute kann aus guten Gründen die Tradition vom Zorn als Todsünde verlassen, sollte aber angesichts der Tradition des gerechten Zorns und der aktuellen Aufwertung retributiver Gefühle dafür aufmerksam sein, wo moralische Wertungen ins Gefühlsmanagement (individuell und gesellschaftlich) eingreifen, vor Möglichkeiten des Missbrauchs des moralisch hoch geachteten gerechten Zorns warnen und sie dabei doch als geschöpflig gegeben respektieren und ihnen einen Platz im christlichen Leben einräumen.<sup>50</sup> Diese Ambivalenz aufrechtzuerhalten, wird nicht nur der Tradition theologischer Anthropologie gerecht, sondern auch der Ambivalenz menschlicher Verletzlichkeit insgesamt.

---

50 Zu einem solchen Versuch vgl. a.a.O., 98–103. Eine solche christliche Emotionskultur hinsichtlich retributiver Emotionen wird immer auch die Gottesposition mitbedenken, die eine Expression und eine Delegation von Rache-Emotionen und -impulsen zugleich enthält („Mein ist die Rache, redet Gott“). Vgl. dazu näher a.a.O., 87–97.