

Bann der Gewalt

*Studien zur Literatur- und
Wissensgeschichte*

Herausgegeben von
Maximilian Bergengruen
und Roland Borgards



WALLSTEIN VERLAG

JOHANNES F. LEHMANN

Zorn, Rache, Recht

*Zum Bedingungsverhältnis zwischen Affekt- und Straftheorie
(von der Aufklärung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts)*

Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: »Du sollst nicht töten; wer aber tötet, der soll des Gerichts schuldig sein.« Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig.

(Matth. 5,21/22)

Rache sehr kompliziert!

(Nietzsche KSA 8, 600)

Im Modus gewaltsamer Verbannung von Gewalt begegnet der Affekt des Zorns auf zwei Seiten: als zu verbannende Gewalt (im Verbrechen) einerseits und als problematische Bezugsgröße für das Recht (Zorn Gottes, Naturrecht der Rache bzw. Instinkt der Rache) andererseits. Daraus ergibt sich die Frage nach der Rolle, die der Affekt des Zorns in den strafrechtlichen Gewaltbegründungsdiskursen jeweils spielt. Leitend ist die These, dass Strafrechts- und Affekttheorie sich überkreuzen und, insbesondere in ihren historischen Transformationen, nur verstanden werden können, wenn sie in ihrer wechselseitigen Bezugnahme analysiert werden.

Nach den antiken Voraussetzungen einer bis ins 18. Jahrhundert hineinwirkenden Zorntheorie (I) werden die Strafrechtsdiskurse der Frühen Neuzeit und der Aufklärung auf ihren Bezug zu Zorn und Rache hin analysiert (II). Um 1800 wird der Zorn von einem Wunsch nach Rache zu einer (biologischen) Widerstandsenergie fundamental umcodiert (III), was Konsequenzen für die nun einsetzende Anthropologisierung der Strafrechtstheorie hat (IV). Wie die spezifische, von der Thermodynamik inspirierte Affekttheorie Nietzsches sich auf seine strafrechtstheoretische und -genealogische Argumentation auswirkt, zeigt der Abschnitt V. Vor diesem Hintergrund und der Debatte zwischen Nietzsche, Binding und Dühring über Zorn und Rache als Urformen des Strafrechts wird es schließlich möglich, neben den affektiven Formen der Gegengewalt auch die dezidiert nicht-affektiven (wie die Freigabe des lebensunwerten Lebens) in den Blick zu nehmen (VI).

Das Recht ist in den Diskursen des Abendlandes die gute, gerechtfertigte, weil Gewalt *verbannende* Gewalt. Das Recht trifft jene Gewalt, die das Recht verletzt (*violentia*). Unabhängig davon, ob das Recht im Rahmen einer Macht des Schwertes auftritt und den Rechtsbrecher tötet, oder aber ob es im Rahmen einer Bio-Macht den Rechtsbrecher als Delinquenten

überwacht und verwissenschaftlicht,¹ jeweils geht es um die Verbannung der Gewalt durch das Recht. »Wir wollen«, so formuliert den Konnex von Recht und Gewaltverbannung grundlegend schon Cicero, »die Gewalt austilgen; dann muß das Recht gelten, d.h., die Gerichte, von denen alles Recht in Geltung gehalten wird.«² Aber das Recht (und seine historisch variablen Akte der Gewaltverbannung) ist doch zugleich selbst Gewalt. Und zwar nicht nur, insofern es eine Funktion der Herrschaftsgewalt (*potestas*) ist (und erst die Gewalt, wie Kant formuliert, »dem Gesetze Effekt gibt«³), sondern auch, weil jedes Recht und jede Rechtsordnung letztlich auf Gewalt (auch im Sinne von *violentia*) zurückverweist (auf die Gründung der Rechtsordnung durch Gewalt), schon indem es das Recht ist, das die Unterscheidung von guter und schlechter Gewalt, von rechtfertigender und nicht rechtfertigender Gewalt allererst setzt.⁴ Gewalt ist so immer doppelt codiert: zum einen ist sie die Ordnungskraft (innerhalb) des Rechts, zum anderen ist Gewalt eine Metapher für Willkür und Kontingenz und Macht, die auf das Fehlen der Rechtsordnung im Moment ihrer Setzung verweist.⁵

Einerseits ist vom Recht her Gewalt *verboten*: Du sollst nicht töten. Andererseits ist Gewalt vom Recht her gegenüber dem Gewalttäter *geboten*: Der Mörder muss sterben. Eine der zentralen Gewaltformen des Rechts, die zugleich aber als Manifestation des Unrechts gedacht wird bzw. gedacht werden kann und daher quer steht zur »großen Scheidung von Vernunft und Gewalt«⁶, ist der Komplex von Rache und Vergeltung. René Girard formuliert:

- 1 Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. von Walter Seitter, Frankfurt am Main 91991.
- 2 Cicero, pro Sestio 42,92, zit. n. Okko Behrends, »Selbstbehauptung und Vergeltung und das Gewaltverbot im geordneten bürgerlichen Zustand nach klassischem römischem Recht«, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, Bd. 119, 2002, S. 71.
- 3 Immanuel Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 91983, S. 156.
- 4 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Aus dem Französischen von Alexandra García Düttmann, Frankfurt am Main 1991, S. 73ff.
- 5 Vgl. hierzu Bernhard Waldenfels: »Eine Ordnung setzt sich gegen andere Ordnungen durch, ohne zureichende Rechtsgründe auf ihrer Seite zu haben. Da aber keine Ordnung vollständig gerechtfertigt werden kann, haftet jeder Ordnung etwas Gewalttames an.« In: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 21991, S. 112.
- 6 Ebd., S. 104.

Die Verpflichtung, kein Blut zu vergießen, ist nicht eigentlich von der Verpflichtung, vergossenes Blut zu rächen, zu trennen. Um also der Rache ein Ende zu setzen, um heute Kriegen ein Ende zu setzen, genügt es nicht, die Menschen von der Verabscheuungswürdigkeit der Gewalt zu überzeugen; gerade weil sie davon überzeugt sind, machen sie es sich zur Pflicht, Gewalt zu rächen.⁷

In den permanenten diskursiven Bemühungen von Gesellschaften, im Feld der Gewalt (bezüglich ihrer Genese wie ihrer Verbannung) Unterscheidungen zu treffen und die zu verbannende von der verbannenden Gewalt zu trennen, spielt die *Gegengewalt* (Strafe, Vergeltung, Rache) eine zentrale Rolle. Gewalt rechtfertigt sich, wo sie es tut, als »Gegengewalt.«⁸ Gewalt ist, darauf haben phänomenologisch argumentierende Philosophen wie Emmanuel Levinas, Bernhard Waldenfels und jüngst Alfred Hirsch aufmerksam gemacht, im Wesentlichen – in Analogie zur Sprache – ein dialogisches Geschehen, deren Akte nicht als isolierte und intentionale oder instrumentelle Handlungen, sondern als »relationales Geschehen« zu denken sind.⁹ Gegen jede biologistische oder anthropologische Naturalisierung der menschlichen Gewalt als Energie, Trieb oder Aggression, wie sie seit um 1800 sich zu etablieren beginnt¹⁰, muss festgehalten werden, dass Gewalt nicht Substanz ist, sondern symbolisches Handeln im Rahmen von kulturell vermittelten Interaktionen. »Jede Situation, in der wir Anderen begegnen, ist interpretations- und auslegungsoffen und darum gibt es keinen Automatismus der Gewalt. Auf

7 René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1987, S. 28.

8 Alfred Hirsch, *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München 2004, S. 12ff. Kant etwa verbietet alle »Gegengewalt« gegen die Staatsmacht, die ihre Gewalt gegen die Untertanen ihrerseits als Gegengewalt rechtfertigt, da keine höhere Instanz da ist, um zu entscheiden, auf wessen Seite von Gewalt und Gegengewalt das Recht ist. Siehe Kant, *Über den Gemeinspruch* (Anm. 3), S. 156f.

9 Vgl. hierzu Hirsch, *Rechtfertigung* (Anm. 8), Waldenfels, *Stachel* (Anm. 8) und auch Jacques Derrida, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übersetzt von Rudolf Gasché, Frankfurt am Main 1989, S. 121-235, bes. S. 177ff. Vgl. zum Verhältnis von Sprache und Gewalt den Beitrag von Michael Niehaus in diesem Band.

10 Vgl. demnächst ausführlich Vf., *Im Abgrund der Wut. Kultur- und Literaturgeschichte der Wut* und vorab meine Rezension zu Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main 2006: »Von Achill zu Al Quaida. Sloterdijks Essay zur politischen Ökonomie des Zorns«, in: *iasl-online*. [17.1.2007]

einen ganz bestimmten Reiz hin muß kein Mensch instinktartig zum Schlag ausholen.«¹¹

Doch gerade weil sowohl physische als auch verbale Gewalthandlungen nicht aus dem sozialen und kulturell-kommunikativen Kontext, in dem und aus dem heraus sie ergehen, gelöst werden können, verweisen sie, insbesondere in Form der Gegengewalt (der Rache und Vergeltung), auf ihr zugrunde liegende oder mit ihr verknüpfte Emotionen (wie z.B. den Zorn). Nicht also eine Instinktreaktion tritt als Vermittlungsrelais zwischen ›Reiz‹ und ›Reaktion‹, aber doch die Emotion. Emotionen beschreiben gerade jene instinktähnlichen Reiz-Reaktionsabfolgen oder Mini-Narrative,¹² die, im Rahmen spezifischer kultureller Setzungen, doch so etwas Ähnliches wie einen Automatismus darstellen und auch vom Recht selbst als strafmildernd anerkannt werden.

Für den Zorn war das korrespondierende Affektnarrativ jahrhundertlang die Abfolge von Beleidigung – Schmerz – Rachewunsch.¹³ Und schon das athenische Recht, so schreibt Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik, betrachtet »mit Recht eine Affekthandlung vor Gericht nicht als eine Tat, die mit Vorbedacht geschehen ist: am Anfang der Tat steht ja hier nicht der vom Affekt Überwältigte, sondern der andere, der ihn in Zorn gebracht hat.«¹⁴ Auch das moderne Strafrecht stellt den normalpsychologischen Affekt des Zorns als nachvollziehbare emotionale Reaktion auf eine Provokation in Rechnung, indem es etwa zwischen ›Totschlag im Affekt‹ und ›Mord‹ unterscheidet.¹⁵ Dass auf einen

11 Hirsch, Rechtfertigung (Anm. 8), S. 45 f.

12 Zur Theorie narrativer Emotionen vgl. Christiane Voss, *Narrative Emotionen*, Berlin und New York 2004.

13 Zu dieser ursprünglich aristotelischen Affektdefinition und ihrer Nachhaltigkeit weiter unten ausführlich.

14 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Stuttgart 1999, Buch V (1135 b 25 ff.), S. 142. Vgl. auch die Diskussion des »Totschlags im Zorn« in Platons »Nomoi«. Platon differenziert hier noch innerhalb der Tötung im Zorn den sofortigen Zornausbruch von der aufgeschobenen und erst später realisierten Rache und knüpft an diese Unterscheidung auch ein für die letztere Variante geringfügig erhöhtes Strafmaß. Auch hier aber wird der Totschlag im Affekt vom vorsätzlichen Mord abgegrenzt. Vgl. Platon, »Nomoi«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 6, nach der Übersetzung von Hieronymus Müller, hg. von Ernesto Grassi u.a., Hamburg 1959, 866d-868b, S. 229-231. Affekt- und zorntheoretisch wird das Kriterium der Zeit erst von Kant genutzt und dann als Unterscheidungsmerkmal zwischen Affekt und Leidenschaft fest. Vgl. dazu ausführlich Abschnitt III.

15 Vgl. hierzu Hans-Joachim Behrendt, *Affekt und Vorverschulden. Eine Untersuchung zur strafrechtlichen Differenzierung von Struktur und Funktion menschlicher*

bestimmten Reiz, wie etwa eine schwere Beleidigung, eine Rachereaktion erfolgt, ist im Rahmen bestimmter diskursiver Selbstverständlichkeiten dann sehr wohl ein Automatismus, der akzeptiert oder dessen Ausbleiben sogar negativ sanktioniert wird.

Ein nichtsubstantialistisches Verständnis von Gewalt im Sinne eines prozessualen und dynamischen Interaktionsgeschehens, das Gewalt zwischen Aktion und Passion aufgespannt denkt,¹⁶ führt daher zur entscheidenden Frage nach der Rolle, die der Emotion für die Genese oder auch die gewaltsame Verbannung von Gewalt jeweils zugeschrieben wird. Bei der für den Diskurs des Strafrechts paradigmatischen Frage, wie eine Tötung gedacht werden kann, die kein Mord ist, ergibt sich dabei ein Spektrum von Strafgewalt, das bezüglich der beteiligten Emotion zwei Extrempole aufweist. Auf der einen Seite steht, am Maximalpol der Affektivität, die kollektive Tötung des Opfers im Sündenbockritus (René Girard¹⁷) oder die Friedlosigkeit, die den Verbrecher »in den Wolf verwandelt« (Karl Binding¹⁸) und dem allgemeinen Zorn anheimfallen lässt. Auf der anderen Seite steht, am Nullpunkt der Affektivität, die Tötung sogenannten »lebensunwerten Lebens«, wie derselbe Karl Binding sie 1920 juristisch begründet¹⁹ und die Nazis sie ab 1940 durchgeführt ha-

Selbststeuerung, Baden-Baden 1983. Zur spezifischen Modernität der strafrechtlichen Berücksichtigung des Affekts vgl. Verf., »Verstehen des Zorns. Zur Hermeneutik Schleiermachers und der Kriminalpsychologie um 1800«, in: Sandra Heinen und Harald Nehr (Hg.), *Krisen des Verstehens um 1800*, Würzburg 2004, S. 93-110.

16 Vgl. hierzu Hirsch, Rechtfertigung (wie Anm. 8), S. 39.

17 Siehe zum Zusammenhang von Opferritus, Zorn und Todesstrafe, René Girard, *Das Heilige* (Anm. 7), S. 378-389 und S. 438-441.

18 Karl Binding, *Das Problem der Strafe in der heutigen Wissenschaft* (1877/1915), in: Thomas Vormbaum (Hg.), *Strafrechtsdenker der Neuzeit*, Baden-Baden 1998, S. 430-453.

19 Karl Binding, Alfred Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*, Leipzig 1920. Binding beginnt seinen Traktat mit der Aufforderung, »nicht dem Affekt« zu folgen, ebd., S. 5. Bereits 45 Jahre vorher denkt Eugen Dühring in dem Kapitel »Bessere Menschheitsausprägung« seines *Cursus der Philosophie* über die rechtliche Vernichtung von Menschen nach, deren Fortpflanzung unerwünscht ist, bedauert aber, dass dies aufgrund von mittelalterlichen Vorurteilen »im Hinblick auf eine unmittelbare Praxis« eine noch »ziemlich entfernte Zukunftsfrage« sei. Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig 1875, S. 246. Nietzsche führt solche Euthanasie als einen möglichen Zweck der Strafe an: »Strafe als Ausscheidung eines entartenden Elements (unter Umständen eines ganzen Zweigs, wie nach chinesischem Rechte: somit als Mittel zur Reinerhaltung der

ben.²⁰ Beide Formen der Tötung treffen vom Recht rechtlos gemachte *Homini sacri* und bleiben daher straflos. In der Mitte zwischen den Extrempolen aber steht die staatliche Gewalt (die Tötungsmacht) des Strafrechts, bei der die Frage der beteiligten Emotion in den Begründungen ihrer Rechtmäßigkeit gerade umstritten ist. So kann sich die Strafgewalt einerseits auf den Zorn (Gottes) berufen und das Prinzip der Vergeltung mit der Emotion des zorninduzierten Rachewunsches begründen. Oder aber sie kann umgekehrt dasselbe Prinzip und seine ihm innewohnende mathematische Balance (*ius talionis*) als Überwindung der Rachemotion und Sieg der Kultur über die tierische Natur ausgeben. Es ist daher auch in der rechtshistorischen und anthropologischen Rekonstruktion einer Genealogie der Strafe strittig, ob die Gewalt des Strafrechts sich aus Zorn und Rache ursprünglich herleiten lässt oder aber ob sie als deren Zurückdrängung verstanden werden muss.

Nimmt man nun noch hinzu, dass die Vorstellungen davon, was Emotionen bzw. Affekte und Gefühle überhaupt sind, in welchem Verhältnis sie zur ›Natur‹ des Menschen stehen und wie sie physiologisch und psychologisch jeweils funktionieren, historisch stark variieren, dann kompliziert sich die Sachlage erheblich. Sind Emotionen überpersönliche, natürliche Reaktionsmuster oder individuelle, kulturspezifische Gefühle? Sind Emotionen etwas Körperliches oder gehören sie zum Urteilsvermögen, sind sie natürliche Reaktionen oder kulturell gelernt? Vom Zorn etwa ist auch heute noch umstritten, ob er zur kognitiven und kulturellen Ordnung der Urteile (Robert C. Solomon) oder aber zur körperlich-anthropologischen Triebausstattung des Menschen gehört (Konrad Lorenz).²¹ So muss man, wenn man nach den Begründungsdiskursen verbannender Gewalten (und Gegengewalten) fragt, zugleich untersuchen, wie die Transformationen der Gewaltbegründungsdiskurse mit denen der Affektkonzeptualisierungen korrelieren. Dazu werde ich zunächst zentrale Theoreme zu Zorn und Strafe der Antike darlegen (I), weil hier eine affekttheoretische Kopplung von Zorn und Rache vorliegt,

Rasse oder zur Festhaltung eines sozialen Typus.« Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. durchgesehene Aufl., München 1988, S. 318.

²⁰ Siehe hierzu die Ausführungen von Giorgio Agamben in: *Homos sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt am Main 2002, S. 145-153.

²¹ Robert C. Solomon, »Emotionen und Anthropologie: Die Logik der emotionalen Weltbilder«, in: Gerd Kahle (Hg.), *Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle*, Frankfurt am Main 1981, S. 233-253. Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse: zur Naturgeschichte der Aggression*, München 1984.

die noch für die Affekttheorie und die Strafrechtsdiskurse der Frühen Neuzeit und der Aufklärung Gegenstand der Auseinandersetzung ist (II). Die entscheidende emotionstheoretische Wende um 1800, die Erfindung des Gefühls, bedingt eine Umcodierung des Zorns, aus dem das Moment der Rache herausgelöst wird (III). Zugleich stellt der Strafrechtsdiskurs von einer naturrechtlichen auf eine anthropologische Begründungsstrategie um, in der nun die Rache als Instinkt naturalisiert und anthropologisiert wird (IV). Wie die spezifische, von der Thermodynamik inspirierte Affekttheorie Nietzsches sich auf seine strafrechtstheoretische und -genealogische Argumentation auswirkt, zeigt der Abschnitt (V). Vor diesem Hintergrund und der Debatte zwischen Nietzsche, Binding und Dühring über Zorn und Rache als Urformen des Strafrechts wird es schließlich möglich, neben den affektiven Formen der Gegengewalt auch die dezidiert nicht-affektive Gewalt (wie die »Freigabe des lebensunwerten Lebens«) in einen systematischen Zusammenhang zu stellen (VI).

I. Zorn als Wunsch nach Rache

Der Zorn als jener Affekt, der dem Rachewunsch und der Vergeltung jahrhundertlang zugrunde gelegt wurde, steht – und das macht ihn für das Thema des Gewaltenbanns zu einem zentralen Gegenstand – auf beiden Seiten von Gewaltverbot und Gewaltgebot. Die aristotelische Definition des Zorns und ihre bis ins 18. Jahrhundert hinein hallenden Echos betonen immer wieder den Wunsch nach Rache als Antwort auf eine Beleidigung bzw. Ehrkränkung als das Kernnarrativ (Wer zürnt wem im Hinblick worauf?) des Zorns: »Es sei also Zorn ein mit Schmerz verbundenes Trachten nach dem, was uns als Rache für das erscheint, worin wir eine Kränkung unserer selbst oder eines der unsrigen erblicken von jemandem, dem das Kränken nicht zukommt.«²² Diese aristotelische Definition bzw. diese narrative Grundformel des Affekts von ›Kränkung – Schmerz – Rache‹ findet sich, wie immer variiert, explizit (in den Theorien) oder implizit (in den erzählten Exempeln) auch bei anderen Autoren der Antike, etwa bei Cicero und Plutarch²³, oder auch bei

22 Aristoteles, *Rhetorik*, übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke, 5. Aufl., München 1995, S. 85.

23 Cicero, *Gespräche in Tuskulum*, eingeleitet und neu übertragen von Karl Büchner, Zürich 1952; Plutarch, *Vom Kampf gegen den Zorn*, in: ders., *Moralia*, verdeutscht und herausgegeben von Wilhelm Ax, mit einer Einführung von Max Pohlenz, Leipzig 1942, S. 172-197. Vgl. zum Zorn in der Antike: William V. Harris, *Restraining*

Zenon von Citium, dem Gründer der stoischen Schule. Dort heißt es: »Zorn ist Begierde nach Rache an einem, von dem man ungebührliches Unrecht zu haben glaubt.«²⁴ Trotz der etwa von Seneca²⁵ reklamierten Nähe zu Aristoteles sind die Unterschiede der stoischen Zorndefinition zur aristotelischen erheblich, sie betreffen aber gerade nicht das Moment der Kopplung von Ehre und Rache als Basisnarrativ des Zorns, auf das es hier wesentlich ankommt.²⁶

Der Zorn ist auch für das Mittelalter der Affekt der Rache. Thomas von Aquin schreibt in seiner *Summa theologica* nun wieder in sehr enger Anlehnung an Aristoteles: »Die Zornesneigung steigt nämlich nur auf wegen zugefügter Kränkung und wenn zugleich Sehnsucht und Hoffnung auf Vergeltung vorhanden ist.«²⁷ Und auch die Autoren der Frühen Neuzeit bis hinein ins 18. Jahrhundert, Francis Bacon, René Descartes, Michel de Montaigne, John Locke, Christian Thomasius und Christian Wolff, bieten nur geringfügige Variationen, und alle betonen das Moment der Rache.²⁸ So ist der Zorn, nicht zuletzt als Todsünde, eine erst-

Rage, the ideology of anger control in classical antiquity, Cambridge 2001; zu Seneca siehe Änne Bäumer, *Die Bestie Mensch. Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen*, Frankfurt am Main und Bern 1982.

24 Zit. nach Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Gelehrter*, Hamburg 31990, Bd. 2, S. 60 (VII, 113).

25 Seneca, *De ira/Über den Zorn*, in: ders., *Philosophische Schriften*. Lateinisch und deutsch, Bd. 1, hg. von Manfred Rosenbach, Darmstadt 1976, S. 95-311, hier I,3,3 (S. 103).

26 Die Differenzen betreffen vor allem die Situierung der Ehrkränkung. Letztere wird von der Stoa verinnerlicht, um sie als Zornanlass entwerten zu können: nur niedrige Seelen lassen sich von Ehrkränkungen in Zorn bringen. So wird der Konnex von Ehrkränkung und Rachewunsch im Zorn noch im Versuch seiner Durchbrechung bestätigt.

27 Thomas von Aquin, *Die menschlichen Leidenschaften*, in: ders., Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*, Band 10, Heidelberg, Graz, Wien, Köln 1955, S. 384.

28 Francis Bacon, *Of anger*; in: ders., *Essays*, Introduction by Oliphant Smeaton, London 1966, S. 166-167. Bacon folgt ganz der alten Definition vom Zorn als Racheverlangen aufgrund einer verletzenden Beleidigung, wobei er allerdings – in stoischer Tradition – die Konstruktionsleistung des Beleidigten betont: »The next is, the apprehension and construction of the injury offered Mon, to be, in the circumstances thereof, full of contempt.« René Descartes sagt, der Zorn baue auf einer Handlung auf, »die uns selbst betrifft und für die wir uns rächen wollen.« In: ders., *Die Leidenschaften der Seele*, hg. und übersetzt von Klaus Hammer, Hamburg 1984, S. 303. Bei John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Band I: Buch I und II, 4. durchgesehene Auflage, Hamburg 1981, Buch II,

rangige Quelle von Gewalt, die, wie auch ihre Manifestationsformen von Rache, Fehde und Duell, verbannt werden muss.

Andererseits sind der Zorn und die Rache Manifestationen von (göttlicher) Strafgewalt und in diesem Sinne Referenzgrößen für das Recht in seinem Versuch, Gewalt zu verbannen. Schon der homerische Götterzorn (*menis*) tritt in der *Ilias* als vergeltende Sanktion und Strafe gegen Übertretungen der von den Göttern gezogenen Grenzen auf.²⁹ Und auch der jüdisch-christliche Zorn Gottes rächt, bekanntlich bis ins dritte und vierte Glied, die Missachtung seiner Gebote. So gibt es neben der abendländischen Zornkritik und allen stoischen und neustoischen Versuchen, ihn zu beherrschen, seine Rechtfertigung als Funktion für Recht und Strafe. Der spätantike Kirchenvater Laktanz schafft in seinem Buch *Über den Zorn Gottes* hierfür die wesentlichen Argumentationen, auf die sich Strafrechtstheoretiker noch in der Neuzeit berufen. Der Zorn sei nämlich die Bedingung der Möglichkeit für Strafen, die wiederum die Voraussetzung für die Aufrechterhaltung jeglicher Ordnung bilden. Gott, der hier in Analogie zum Hausvater gedacht wird, erweckt durch seinen Zorn Furcht, und diese Furcht vor der göttlichen Zorngewalt ist für Laktanz »der Haupt- und Angelpunkt von Religion und Frömmigkeit«³⁰: »So kommt es, dass Religion, Majestät und Ehre auf Grund von Furcht besteht, Furcht aber gibt es nicht, wo keiner zürnt.«³¹ Um Gott in dieser alle Religion und aller gerechten Ordnung grundierenden Funktion den Affekt des Zorns zusprechen zu können, muss Laktanz allerdings den Kern der antiken Zorntheorie, die Rache als Antwort auf eine Ehrkränkung, zumindest für Gott, modifizieren, ja ganz herauslösen.

Die Stoa hatte, gegen Aristoteles, den Zorn gerade deshalb so radikal verworfen, weil er – als Wunsch nach Rache – gerade nicht zur Gerechtigkeit führe. Während Aristoteles im Rahmen seiner Lehre von der *Metriopathie* den Zorn, wenn er das richtige Maß an der richtigen Stelle und

Kapitel XX, S. 274, heißt es: »Zorn ist das Unbehagen oder die Aufregung des Geistes, die aus einem uns zugefügten Unrecht entspringt, in Verbindung mit dem gegenwärtigen Vorsatz der Rache.« Christian Thomasius, *Ausübung der Sittenlehre*, mit einem Vorwort von Werner Schneiders, Hildesheim 1968 (=Reprint der Ausgabe Halle 1796), S. 422: »Denn man verstehet nicht allein in gemeinen Leben/ wenn man von Zorne redet/ diese Rachbegierde/ sondern es haben auch die Philosophi insgemein den Zorn also beschrieben.«

29 Leonard C. Muellner, *The anger of Achilles. Menis in greek epic*, Ithaca and New York 1996, S. 124.

30 Laktanz, *Vom Zorne Gottes*, eingeleitet, hg., übertragen von H. Kraft und A. Wlosok, Darmstadt 1974, 6.2; S. 15.

31 Ebd., 8.7; S. 21.

aus dem richtigen Grund hat, gelten lässt und zwischen spontanem Zorn und reflektierter Vergeltung, zwischen Natur und Kultur immerhin eine Kontinuität sieht,³² so konstruieren die Stoiker zwischen Zorn und Recht einen unüberbrückbaren Gegensatz. Gerade der Richter dürfe, so Seneca, wolle er gerecht urteilen, nicht im Affekt des Zorns sein.³³ Der Strafzweck ist nach Seneca Besserung (Zurechtbiegen) des Täters oder seine Auslöschung als Heilmittel für die anderen, und beides bedürfe nicht des Zorns: »Nichts weniger als in Zorn zu geraten steht dem Strafenden an, da desto eher zur Besserung die Strafe verhilft, wenn sie mit klarer Überlegung verhängt worden ist.«³⁴ Demgegenüber bemüht sich Laktanz nun, einen göttlichen bzw. gerechten Zorn als Bedingung aller Strafaktivität von einem ungerechten Zorn zu unterscheiden und den Ersteren von Kränkungsschmerz und Rachelust zu lösen. Das, was die Stoiker als Zorn beschreiben und als Quelle destruktiver Gewalt, sei der ungerechte Zorn, wohingegen es aber einen gerechten Zorn gebe, der einen Strafimpuls enthalte, der ohne Beleidigungsschmerz und folglich auch ohne Rachelust funktioniere.³⁵ Der so gefasste und von Schmerz und Rachewunsch gereinigte Zorn wird nun von Laktanz als göttliche Referenz für jene Gegengewalt in Anspruch genommen, die als Strafgewalt auftritt und zum Zwecke der Zucht für Vergeltung sorgt – allerdings um den Preis einer völlig neuen Theorie des Zorns, in der alle wesentlichen Elemente der antiken Zorntheorie getilgt sind: »Zorn ist die Bewegung eines Gemüts, das sich zur Bestrafung der Sünden erhebt.«³⁶ Dieser nur quasi-affektive³⁷

32 Aristoteles, Nikomachische Ethik, (Anm. 14), S. 192. Siehe auch ebd., S. 59: »man muß sich ja über manches zornig erregen...«

33 Seneca, *De ira* (Anm. 25), I,12,5; S. 123: »Keine Leidenschaft nämlich ist zu strafen begehrlischer als der Zorn und eben deswegen zu strafen unfähig: vorschnell und kopflos, wie beinahe jede Begierde, ist er selber sich hinderlich bei dem, was er sich als Ziel gesetzt hat.« Strafe, ja auch Rache soll sein, aber sie soll nicht dem Affekt des Zorns entspringen, sondern dem vernünftigen Urteil, Strafe sei nötig. Zum zornlosen Strafen vgl. auch Seneca, *De clementia*: I,1,3-I,1,4. Siehe hierzu: Gregor Maurach, *Seneca. Leben und Werk*, Darmstadt 42005, S. 95.

34 Seneca, *De ira* (Anm. 25), I,12,15; S. 129.

35 Laktanz, *Vom Zorne Gottes* (Anm. 30), 17.17; S. 59: »Denn notwendig muß dem guten und gerechten Menschen das Verkehrte mißfallen, und bewegt wird, wem das Böse mißfällt, wenn er es geschehen sieht. Also schreiten wir zur Bestrafung; nicht weil wir beleidigt sind, sondern damit die Zucht gewahrt, die Sitten gebessert und die Willkür unterdrückt wird.«

36 Ebd., 17.20; S. 61.

37 Indem der Zorn nicht mehr auf eine Kränkung bzw. einen Schmerz antwortet, hat er gerade das »abgezogen, was einem heidnischen Philosophen den Affekt verwerflich machte.« So Sven Grosse, »Der Zorn Gottes. Überlegungen zu einem

Strafzorn Gottes ist nun aber nicht das letzte Wort des Laktanz zum göttlichen Zorn. Denn Gott kennt nach Laktanz gegenüber den Feinden des Christentums durchaus einen Zorn, der ganz dezidiert affektive Rache ist.³⁸ Sogar den Todesarten der von dieser Rache betroffenen Christenverfolger hat Laktanz eine Schrift gewidmet.³⁹ In geradezu genüsslicher Weise nutzt Laktanz hier sein ganzes rhetorisches Geschick, um – beim Tode des Kaisers Galerius etwa – dessen Krebsmarter als eine Rache Gottes bis in alle grauenhaften Details dem Leser evident zu machen.

So spaltet sich bei Laktanz der Zornbegriff in einen ordnungspolitischen bloß quasi-affektiven Hausväterzorn, der sich nach innen auf die eigenen Gehorsampflichtigen richtet, einerseits, und in einen über Ehre und Rache funktionierenden ›alten‹ Zorn andererseits, der sich nach außen richtet, wo er die Feinde der Christen trifft. Gerade durch die topographische Dimension der so buchstäblich durchgeführten Metapher von Gott als Vater des Hauses und der Christengemeinde als seinem »Gesinde«⁴⁰ kann Laktanz das göttliche Verhalten nach innen und nach außen so scharf trennen. Nach außen bleibt der antike Zorndiskurs intakt, hier geht es – gerade im Hinblick auf den religiösen Kult – um die Kategorien der Ehre und der Rache, nach innen verwandelt sich der Zorn in eine pseudo-affektive Strafpflicht.

Man sieht hier schon in der antiken Diskussion um Recht, Vergeltung und Strafe, wie sehr Rechts- bzw. Straftheorie und Affekt- bzw. Zorntheorie miteinander interagieren. Immer wieder geht es um die Frage, in welchem Verhältnis die Strafgewalt des Rechts zum Affekt des Zorns und der ihm innewohnenden Rachestrebung steht. Wird der Zorn, wie fast überall in der Antike, als Rachewunsch der gekränkten Ehre gedacht, als affektives Streben nach Vergeltung, dann kann dieser Zorn entweder, wie bei Aristoteles und auch später bei Cicero, als bereits in der Natur liegender

Thema der Theologie bei Tertullian, Laktanz und Origines«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 112 (2001), S. 147-167, hier S. 157, Anm. 47.

38 Zur historischen Situation Laktanz' in der Zeit der Christenverfolgung durch Galerius und im Übergang zur Zeit Konstantins siehe: Eberhard Heck, *Me theomachein oder: Die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zur Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Laktanz*, Frankfurt am Main u.a. 1987, S. 186-228. Dort auch über Laktanz' »Institutiones«, wo er in Abschnitt 5 den Gedanken entwickelt, dass die Rache an den Feinden als Entschädigung für die Leiden der Christen dient. Ebd., S. 200ff.

39 Laktanz, *De mortibus persecutorum – Die Todesarten der Verfolger*, Lat./dt., übers. und eingeleitet von Alfons Städele, Turnhout 2003.

40 Laktanz, Vom Zorne Gottes (Anm. 30), 24.1; S. 77: »Wir wohnen in seinem Haus und sind sein Gesinde.«

Rechtsaffekt als Grundlage des Rechts positiviert werden, oder aber, wie bei Seneca, umgekehrt als größtes Hindernis des Rechts rein negativ beurteilt werden. Eine dritte Möglichkeit schließlich bietet die christliche Rettung des Zorn Gottes durch Laktanz, der zwar an dem Konnex von Zorn und Recht in Gott festhält, aber nicht, indem er die Rache als Naturrecht positiviert, sondern indem er sie aus dem gerechten Zorn tilgt und ihn lediglich auf seine ordnungspolitische Funktion (Zucht, Sittenbesserung, Geltung der Gesetze) bezieht.

II. Wiedervergeltung und wi(e)der die Vergeltung: vom 16. Jahrhundert bis zur Aufklärung

In der Zeit von der Carolina bis hinein ins 18. Jahrhundert ist das Strafrecht vom Rache- und Vergeltungsprinzip getragen und durchdrungen. Die Strafe ist als Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit durchaus Rache und verweist so auf den göttlichen Zorn:

Und legt Gott die Straf darum auf und will, dass sie nicht allein in Büchern geschrieben stehe, sondern auch ins Werk gehe, auf dass sein Zorn darin gespüret und gesehen werde, dass er der Sünde, Laster und Übelthat feind ist.⁴¹

Die Verben Strafen und Rächen werden entsprechend oft in fester und quasi-synonymer Wechselseitigkeit gebraucht: Noch im Preußischen Landrecht von 1721, Pars III, Buch VI, Tit. VI, Art. 16, ist von »strafen und rächen« die Rede.⁴² Dass der Zorn als Rachewunsch das frühneuzeitliche Strafrechtsdenken fundiert, ist auch daran erkennbar, dass die Rechtsordnungen der Zeit zwar eigentlich jede Privatrache verbieten, aber die Ausnahmen (vor allem die Tötung des in flagranti ertappten Ehebrechers durch den beleidigten Ehemann) im Hinblick auf den Af-

⁴¹ Justinus Gloger, *Der Rechten Spiegel* (ed. Frankfurt am Main 1558, fol. CLXVI, b.), zit. n. Louis Günther, *Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte der Philosophie und des Strafrechts. Abt. II: Das deutsche Strafrecht nach der Carolina bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts und die juristische und philosophische Strafrechtslitteratur vor Kant*, Erlangen 1891, S. 89.

⁴² Ebd., S. 17f. Vgl. auch Zedlers Artikel zu »Rache«, wo es gleich zu Anfang heißt: »Rache, Vindicta, Ultio, Vengeance ist ein zweydeutiges Wort, weil Rache und Straffe öftters von den Scribenten vor eins genommen worden.« Johann Heinrich Zedler, »Rache«, in: *Grosses vollständiges Universallexikon aller Künste und Wissenschaften*, Bd. 30, S. 250.

fekt des Zorns tolerieren.⁴³ Mit dem Affekt des Zorns kann dabei sowohl die Rache begründet werden, die das erlittene Verbrechen überbietet (wie im Fall des getöteten Ehebrechers), als auch das Prinzip der Wiedervergeltung im Sinne der ausgleichenden Talion. Gerade im Hinblick auf den göttlichen Zorn können Rache und Vergeltung identifiziert werden. Als Beleg für diese Kopplung zitiere ich eine längere Passage aus der *Practica Nova Imperialis Saxonica Rerum Criminalium* (1635) von Benedict Carpzov (1595-1666), einem auch über Sachsen und seine Zeit weit hinaus wirkenden Juristen, der es bei 53-maligem Durchlesen der Bibel auf 20.000 Hinrichtungen gebracht haben soll:⁴⁴

Daß den Fürsten und den Magistraten obliegt, gegen die Übertreter der Gesetze Strafen zu verhängen, muß aus Gottes Auftrag in 5. Mos. 17 V.7, 19 V. 20 entnommen werden: Daß du den Bösen von dir tuest und Dein Auge soll seiner nicht schonen. Seel um Seel, Zahn um Zahn, Auge um Auge.⁴⁵

Im unmittelbar Folgenden zitiert Carpzov dann den Römerbrief des Paulus (13.4), in dem die Obrigkeit als »Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut«, bezeichnet wird. Entsprechend schließt Carpzov den Abschnitt mit einem Zitat des Laktanz über den Zorn:

Daher sagt Laktanz in seinem Buch Über den Zorn Gottes (17. Kap.a.E.): Wie beim Menschen gerechter Zorn zur Besserung der Mißrathenheit nötig ist, so auch bei Gott, von dem der Mensch sein Vorbild erlangt. Denn so wie wir mit unserer Macht unsere Untergebenen zügeln müssen, so muß auch Gott die Sünden aller Welt zügeln, und um dies zu tun, muß er in Zorn geraten.⁴⁶

Aus der Art und Weise, wie Carpzov in diesem Abschnitt seine Belegzitate collagiert, wird deutlich, dass er den Zorn, auch wenn er hier Laktanz zitiert, ganz traditionell als dezidiert affektiven Wunsch nach Rache auffasst. Das Prinzip der Vergeltung (Auge um Auge) wie auch die Rache werden dann auch gleichzeitig dem Affekt des Zorns zugeschrieben. Wenn dieser Zorn ausbleibt und die Strafe/Rache gegen den Verbrecher nicht ergeht, dann springt Gott sogar mit einer Art Metazorn über diese fehlende Rache ein, um den Zorn gegen die Übeltäter zu erregen und die Sühne doch noch zu verwirklichen:

43 Vgl. Günther, Wiedervergeltung II (Anm. 41), S. 16ff.

44 Ebd., S. 97.

45 Benedict Carpzov, *Practica nova*, zit. n. Vorbaum, Strafrechtsdenker (Anm. 18), S. 28.

46 Ebd.

Oft nämlich überzieht Gott wegen des ungesühnten Deliktes eines Einzigen ein ganzes Volk mit seinem Zorn. Dies beweist das Beispiel des Achan; als dieser aus dem Banngut der Feinde Geld und eine goldene Stange entwendet hatte, schlug Gott das ganze Volk Israel so lange, bis jener aus seiner Mitte getilgt war.⁴⁷

Das rächende/strafende Tilgen aus der Mitte, jene einmütige Gewalt gegen das Opfer, die René Girard als Ursprung des Heiligen durchschaubar gemacht hat,⁴⁸ operiert im Auftrag und unter Berufung auf die göttliche Rachegehalt und den ihr zugrunde liegenden Zorn. Juristen wie Carpzov, John Selden (1584-1654) oder Augustin von Leyser (1683-1752) können sich daher bei der Begründung der rechtlichen Gegengewalt an der theologischen Lehre des Zorn Gottes und seiner Rachegehalt orientieren und bilden mit der so vorgetragenen Theorie der Wiedervergeltung (»pensatio mali cum malo«⁴⁹) die »communis opinio unter den gelehrten, aber nicht philosophisch gebildeten Juristen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts.«⁵⁰

Die Philosophen dagegen, vor allem die naturrechtlich argumentierenden, wie Hobbes, Pufendorf, Montesquieu, Thomasius und Wolff oder Engelhardt, bis hin zu den Rechtstheoretikern Beccaria und Filangieri verabschieden entschieden das theologische Modell des göttlichen Zorns und der göttlichen Rache für das irdische Strafrecht. Was in Gottes Handeln gerecht sei, werde in den Händen der Menschen zu unmenschlicher Grausamkeit.⁵¹ Sie differenzieren nun zwischen göttlichem und menschlichem Handeln, und sie beziehen sich nicht mehr auf den göttlichen Zorn und die Rache und auch nicht mehr offen auf den Strafzweck der Genugtuung und der Wiedervergeltung, sondern rücken den relativen Strafzweck, Besserung und Sicherung, d.h. Spezial- und Generalprävention, in den Vordergrund. Filangieri formuliert das mit Verve:

47 Ebd., S. 30.

48 Girard, *Das Heilige* (Anm. 7); ders., *Hiob. Wege aus der Gewalt*, aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich und Düsseldorf 1999; ders.: *Der Sündenbock*, aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich und Düsseldorf 1998.

49 Günther, *Wiedervergeltung II* (Anm. 41), S. 133.

50 Ebd.

51 Thomasius unterscheidet göttliche bzw. »ewige Strafen«, deren Zweck Rache bzw. Vergeltung ist (denn um Besserung und Sicherung kann es hier nicht gehen), von Strafen, die Menschen Menschen auferlegen. Christian Thomasius, *Institutiones Jurisprudentialiae* (1720), in: Vormbaum, *Strafrechtsdenker* (Anm. 18), S. 71.

Die Rache ist eine Leidenschaft, wovon die Gesetze nichts wissen; und die Gerechtigkeit ist keine von ienen schrecklichen Gottheiten, denen ihre grausamen Anbeter Menschenopfer bringen, um ihre vorgebliche Wut [im Orig.: ›furore«, J. L.] zu besänftigen. Wenn die Gesetze strafen, haben sie blos die Gesellschaft und nicht den Verbrecher vor Augen; dann leitet sie blos das Beste des Ganzen und nicht der Privathaß; dann suchen sie blos ein Beyspiel zu geben für die Zukunft, und nicht Rache zu nehmen fürs Vergangene.⁵²

An die Stelle der Affektivität (von Zorn und Rache) tritt die Effektivität einer ökonomischen und kalkulierten Strafpädagogik. Die Unterscheidung und Trennung von Rache und Strafe ist die entscheidende Begriffsarbeit der Aufklärung.⁵³ Die Idee der Vergeltung aber ist durchaus noch wirksam, sie wird allerdings nicht mehr in ihrer emotional-bereinigenden, sondern nurmehr in ihrer pädagogisch-kommunikativen Funktion – in der genauen Abbildung des zu bestrafenden Verbrechens – in Anspruch genommen.⁵⁴ Es ist die Wiedervergeltung, die als Grenzwall der »Menschlichkeit« gegen Rache und Grausamkeit in Stellung gebracht wird. Die Vergeltung wird so entweder mit der Rache identifiziert und daher ganz abgelehnt, »weil sie aus einer Rache herkommt«⁵⁵ (und gelangt dann erst bei den konkreten Strafphantasien wieder zur Geltung), oder sie wird als bloßes Prinzip der Proportionalität von der Rache getrennt und als Begrenzung der Grausamkeit sowie als pädagogisch-rhetorischer Evidenzeffekt propagiert.

Und selbst da, wo die theologische Orientierung an göttlicher Rache aufrechterhalten wird und auch an der Vergeltungsidee als Strafrechtsgrund offen festgehalten wird, wie etwa bei Gottfried Wilhelm Leibniz,

52 Gaetano Filangieri, *Die Gesetzgebungswissenschaft* (1784), in: Vormbaum, Strafrechtsdenker (Anm. 18), S. 179-189, hier S. 185.

53 Christian Thomasius, *Institutiones Jurisprudentiae* (Anm. 51), S. 72, macht zur Bedingung jeder Definition der Strafe, dass sie angibt, inwiefern sie nicht Rache ist: Wir suchen »nach einem Zweck, der die Strafe von der Rache unterscheidet.« Und ebenso 100 Jahre später Karl Grolman, *Grundsätze der Criminalrechtswissenschaft nebst einer systematischen Darstellung des Geistes der deutschen Criminalgesetze*, Neudruck der Ausgabe Gießen 1798, Glashütten im Taunus 1970, § 18, S. 9: »Strafe ist nicht Rache, sondern Kalkulation der ruhigen Vernunft. Ein Recht zur Rache kann nicht deduziert werden.« Weitere Belege dieser Art bei Günther, *Wiedervergeltung II* (Anm. 41), S. 238, Anm. 658.

54 Siehe hierzu Foucault, *Überwachen* (Anm. 1), S. 93-147.

55 Regner Engelhardt, *Allgemeines peinliches Recht aus den Grundsätzen der Weltweisheit und besonders des Rechts der Natur*, Frankfurt und Leipzig 1756 (= Bibliothek des deutschen Strafrechts: Alte Meister, Nr. 14, Goldbach 1996), § 307, S. 422.

geht es um eine Vergeltung jenseits des Zorns. Leibniz erklärt zwar in seiner Theodizee – gegen Hobbes – die Rache Gottes zum Modell für das menschliche Recht: »Gott überträgt sie [die strafende Gerechtigkeit, die nach Leibniz eigentlich eine rächende ist, J. L.] aber auch jenen, die das Recht haben, die anderen zu regieren.«⁵⁶ Hinter dieser Vergeltung und der Befriedigung der Rache steht aber nicht ein göttlicher oder menschlicher Affekt, sondern die prästabilisierte Harmonie als ein weltdurchwaltendes (ästhetisches) Prinzip der Angemessenheit, das dafür sorgt, dass jede Tat sich selbst bestraft. Genau dieses Prinzip einer affektlosen Vergeltung im Sinne einer natürlichen Kausalität ist die Zielgröße der vielen Strafrechtsreformer der Aufklärung (und darüber hinaus).⁵⁷

In der Diskussion von Rache und Vergeltung als Begründungsfiguren der Strafgewalt und der entwickelten rein funktionalen (bzw. »relativen«) Straftheorie der Aufklärer ergeben sich daher Widersprüche. Wenn nämlich die Strafrechtstheoretiker fordern, dass sich in der Strafe zum Zwecke der Abschreckung genau das begangene Verbrechen spiegeln soll, dann werden Art und Maß der Strafe eben doch aus der Tat abgeleitet und nicht allein vom zukünftigen Zweck her. Oder besser: der zukünftige Zweck, Sicherung, Besserung, Abschreckung, kann eben über das abgelehnte Talionsprinzip und die möglichst exakte, für alle sichtbare Entsprechung von Verbrechen und Strafe am besten erreicht werden. So hat man im Grunde nur die Begründung für die Vergeltung psychologisch verschoben. Es wird nicht um der gekränkten Ehre willen vergolten (denn das wäre Rache), sondern um der psychologischen Wirkungen willen, die das Wiederholen, das Wiedergeben der Tat in der Strafe auf Täter und Zuschauer hat. So liest man in Globig/Husters preisgekrönter *Abhandlung von der Criminal-Gesetzgebung*, dass nicht die Rache, sondern die »Verhütung der Verbrechen« die »Hauptabsicht der Strafe« sei. Zur Verhütung der Verbrechen in der Zukunft gehört einerseits die Besserung des Täters und andererseits die »Abhaltung anderer«, die aber nicht durch

56 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, in: ders., *Philosophische Schriften*, Band II, Erste Hälfte, Frankfurt am Main 1986, S. 311.

57 Im 19. Jahrhundert wird das Prinzip der göttlichen Harmonie ersetzt durch das Prinzip des Lebens, das aber ebenfalls dafür sorgt, dass das Prinzip der Vergeltung »in den objektiven Lebensmächten seine wahren und seine zuverlässigen Vertreter habe.« Denn die Menschheit »lebt überall in den Produkten ihrer eigenen Lebenstätigkeit. Und wo immer sie aussäet, da reift ihr selbst die Ernte.« So zu lesen bei Adolf Merkel, »Über vergeltende Gerechtigkeit« (1867), in: ders., *Gesammelte Abhandlungen aus dem Gebiet der allgemeinen Rechtslehre und des Strafrechts*, Erste Hälfte, Straßburg 1899, S. 1-14, hier S. 9 und S. 5.

»Zwangs-Mittel«, sondern nur durch »moralische Bewegungs-Gründe«⁵⁸ erreicht werden kann. Es geht daher darum, die Gewalt der Strafe so zu begrenzen und zu kalkulieren, dass sie bei möglichst geringer Intensität maximal auf die Motive der Abzuhaltenden einwirkt.⁵⁹ Für beides, für die Abschreckung wie die Besserung, ist aber gerade nichts geeigneter als das Prinzip der »Wiedervergeltung des zugefügten Schadens«:⁶⁰

Nichts ist wirksamer, als den Verbrecher eben daran zu strafen, wodurch er andern hat schaden wollen. Das Beyspiel, die Hauptabsicht der Strafe, wird dadurch [die Wiedervergeltung, J.L.] am lebhaftesten erhalten, weil ein jeder selbst in der Strafe sogleich das Verbrechen sieht, warum die Strafe hat stattfinden müssen, mithin die Nothwendigkeit derselben sogleich ersichtlich ist. Die Züchtigung und Besserung des Verbrechers wird dabey nicht weniger erreicht: Nichts kann diesem empfindlicher seyn, als gerade das Uebel zu leiden, was er für seinen Feind bestimmt hatte, und sein Mittel des Vergnügens, in ein Mittel der Schmerzen verwandelt zu sehen.⁶¹

So ist nun einerseits die Gegengewalt der Strafe ganz transparent auf die ihr zugrunde liegende Ausgangsgewalt und daher auch in ihrer Notwendigkeit gerechtfertigt sowie in ihrer möglichst sparsamen Dosierung an sie zurückgebunden. Weil nun aber gerade das Transparente und so exakt Dosierte der Gewalt in der Wiedervergeltung (der, wie Filangieri sagt, im Rahmen der Proportionalität »kleinst mögliche Schmerz«⁶²) gleichzeitig die subjektiv größte Wirkung auf den Verbrecher hat, kommt an-

58 Alle Belege: Hans Ernst von Globig, Johann Georg Huster, *Abhandlung von der Criminal-Gesetzgebung. Eine von der ökonomischen Gesellschaft in Bern gekrönte Preisschrift*, Bern 1777, Reprint: Frankfurt am Main 1969, S. 55.

59 Auch Filangieri, *Gesetzgebungswissenschaft* (Anm. 52), S. 186, spricht davon, dass die Strafen die besten sind, die »immer in dem nöthigen Verhältnis mit dem Verbrechen, durch den kleinst möglichen Schmerz des Uebertreters, den größtmöglichen Abscheu vor Missethaten und den größtmögliche Furcht bey solchen hervorbringen, die sich könnten dasselbe Verbrechen gelüsten lassen«. Ähnlich auch Cesare Beccaria, *Über Verbrechen und Strafen*, nach der Ausgabe von 1766 übers. und hg. von Wilhelm Alff, Frankfurt am Main und Leipzig 1998, S. 126: »Damit eine Strafe gerecht sei, darf sie keinen höheren Grad an Intensität haben, als zur Abhaltung der Menschen von Verbrechen genügt.« Vgl. zur Rolle des Schmerzes im Strafrecht auch Roland Borgards, *Poetik des Schmerzes. Physiologie und Literatur von Brockes bis Büchner*, München 2007, S. 333ff.

60 Globig/Huster, *Abhandlung* (Anm. 58), S. 56.

61 Ebd., S. 56/57. Weitere Belege dieser Art bei Günther, *Wiedervergeltung II* (Anm. 41), S. 242-244, Anm. 667.

62 Filangieri, *Gesetzgebungswissenschaft* (Anm. 52), S. 186.

dererseits – unausgesprochen – auch die Rache (im Sinne der eigentlich verpönten Lust am Schmerz des anderen) auf ihre Kosten. Globig/Huster geben sich dann auch Phantasien hin, die sich als ein solches Rache-ressentiment kaum verhüllen: »Ich würde daher, wenn die Todesstrafe erlaubt und nützlich wäre, den Giftmischer wieder durch Gift, den grausamen Mörder durch eben die Marter hinrichten lassen, mit welchen er andere ermordet hat u.s.w.«⁶³ An anderer Stelle plädieren sie für die Wiedervergeltung als eine »gerechte Rache«⁶⁴ und können daher auch das Verstümmeln als grausam ablehnen, aber doch für den Fall der Wiedervergeltung als Ausnahme zulassen (ja, fordern), ohne es als Rache ausgeben zu müssen.⁶⁵

Die Gerechtigkeit dieser Rache geht nun nicht zurück auf den Affekt des Zorns und will entsprechend auch nicht eine gekränkte Ehre durch eine möglichst exzessive Gewaltperformance wiederherstellen, sondern sie will bessern und abschrecken. Dieses Ziel gebiert den Traum von einer Strafe, die sich als affektlose, simuliert-naturgesetzliche bzw. simuliert-schicksalhafte *Konsequenz* aus der Tat selbst ergibt und diese zugleich abbildet. Es ist der Traum von einer Ordnung, die zugleich »eine andere Art von prästablierter Harmonie enthält«,⁶⁶ die gewissermaßen von selbst – »gemäß der natürlichen Abfolge der Dinge«⁶⁷ – und ohne den Dazwischentritt von emotionalen Straf- und Rachesubjekten dem Verbrecher das wiedergibt, was dieser ihr angetan hat: »Ist der Vertrag, den du verletzest, der Gesellschaft vorzüglich schätzbar; so wird auch das Recht, was du verlieren mußt, eines von denen sein, die dir vorzüglich schätzbar sind.«⁶⁸ Die Strafgewalt will als Antwort und möglichst evidentes Abbild

63 Globig/Huster, Abhandlung (Anm. 58), S. 57. Dass es sich hier um Rachephantasien handelt, ist schon dadurch offensichtlich, dass ja in den gewählten Beispielen der vergeltenden Tötungsarten von einem Besserungszweck für den Verbrecher nicht die Rede sein kann, ein Zweck, der aber im Satz davor noch als ein gewichtiger Grund für die Wiedervergeltung angeführt worden war.

64 Globig/Huster, Abhandlung (Anm. 58), S. 71.

65 Ebd., S. 73: »Ich verwerfe also alle Verstümmelungen, das Augenausstechen, das Ausschneiden der Zunge etc. ausser in dem Fall der Wiedervergeltung, welche, wie obgedacht, ohnstreitig die nachdrücklichste Strafe ist.« Exakt aus diesem Grund lehnt Kleinschrod Abschreckung als Strafzweck ab, weil dann ja die Rache und die grausamsten Strafen als am effektivsten zu bejahen wären. Siehe Galus Aloys Kleinschrod, *Grundbegriffe und Grundwahrheiten des peinlichen Rechts* (1794), in: Vormbaum, Strafrechtsdenker (Anm. 18), S. 223-234, S. 231.

66 Leibniz, Theodizee (Anm. 56), S. 313.

67 Ebd.

68 Filangieri, Gesetzgebungswissenschaft (Anm. 52), S. 184.

der Verbrechensgewalt gleichsam in deren Schatten bleiben und nicht selbst ins Licht treten. »In der von der Analogie geleiteten Bestrafung verbirgt sich die Gewalt, die bestraft.«⁶⁹ Die im Rahmen dieser relativen Straftheorie propagierte Proportionalität von Verbrechen und Strafe, die sich »wie Ursache und Wirkung gegen einander verhalte[n]«⁷⁰ sollen, konvergiert aber in ihrem Prinzip der Wiedervergeltung, das sie, wenn nicht (wie Globig/Huster) theoretisch favorisieren, so doch praktisch in ihren Strafvorschlägen nutzen (wie etwa Engelhardt, Beccaria, Filangieri oder Wieland), mit der absoluten Theorie, wie sie bei Leibniz und dann von Kant an der relativen Theorie der Aufklärer entgegengestellt wird. Mit anderen Worten: die unterschiedlichen Strafzwecklehren schlagen sich nur wenig in den artikulierten Strafvorschlägen und Strafphantasien nieder, da beide die Strafe als eine Art Antwort (Wiedervergeltung) denken, die – und das ist die zweite, entscheidende Gemeinsamkeit – nicht Rache sein soll.

Fazit: Bei aller Verschiedenheit der Straftheorien der Aufklärung und bei aller terminologischen Verwirrung im Feld von Rache, Vergeltung, Talion, Strafe und bei aller Uneinigkeit im Hinblick auf den Strafzweck gibt es doch eine grundlegende Gemeinsamkeit: Unabhängig davon, ob nun Rache und Vergeltung miteinander identifiziert und daher abgelehnt werden (wie beispielsweise bei Hobbes, Thomasius, Beccaria, Voltaire und Filangieri) oder ob Rache von der Vergeltung getrennt und eine Vergeltung jenseits der Rache propagiert wird (wie bei Leibniz, Globig/Huster), jeweils geht es um die Ablehnung von Zorn und Rache. Ebenfalls übereinstimmend entfällt die Rekurrenz auf den göttlichen Zorn als Begründungselement des Strafrechts. Und da, wo diese Rekurrenz doch noch vorkommt, wie bei Leibniz, handelt es sich bei der hier angerufenen ›rächenden Gerechtigkeit‹ um ein allgemeines Ausgleichsprinzip und gerade nicht um eine Leidenschaft. Dieses Prinzip ist so dominant, dass die Theologen ihrerseits den göttlichen Zorn als Rechtshandeln gemäß einer rein pädagogischen Wiedervergeltung interpretieren. So nachzulesen beim protestantischen Theologen Adam Bernd in einer Predigt über die »Poena Talionis«.⁷¹ Während Bernd im ersten Teil seiner Predigt auf-

69 Foucault, Überwachen (Anm. 1), S. 134.

70 Von Bergk, »Ueber die Strafgerechtigkeit und über die Strafklugheit«, in: *Archiv des Criminalrechts*, hg. von Ernst Ferdinand Klein und Gallus Aloys Kleinschrod, 2. Band, 4. Stück, Halle 1800, S. 127-135, hier S. 131. Weitere Belege dieser Art bei Günther, Wiedervergeltung II (Anm. 41), S. 242f, Anm. 667.

71 Adam Bernd, *Gottes Gleiches mit Gleichem, oder: Poena talionis und Strafe der Wiedervergeltung [...]*. Zweyte Auflage, Leipzig 1730.

weist, wie unbarmherzig die Menschen miteinander umgehen, zeigt er im zweiten Teil die Gerechtigkeit Gottes, die jeweils so eingerichtet ist, »daß zwischen der Sünde und der Strafe eine große Aehnlichkeit und Gleichheit, oder doch eine Wunders-würdige Übereinstimmung zu finden, und die Menschen gleichsam mit Händen greiffen können, daß solche Straffen der Sünde Sold seyen.«⁷² In seiner Predigt häuft Bernd nun Beispiel auf Beispiel aus der Heiligen Schrift, die belegen, dass Gott in seinem Strafhandeln streng das Maß der Vergeltung einhält und jeweils in seiner Strafe das Verbrechen widerspiegelt:

Huren-Brunst war ihre Sünde gewesen, und mit Feuer und Brunst wurden sie gestrafft, Gen. 19. Cap. Pharao, der König in Egypten, trachtete darnach, wie er alle Ebräische Knaben ersäuffen möchte, und darnach wuste es GOTT so wunderbarlich zu schicken, daß er selbst mit seinem ganzen Kriegs-Heer ersauffen muste, Exod. 14. Cap.⁷³

Alle göttliche Rache und alle der Rache inhärente ›Übervergeltung‹ ist hier zugunsten eines Strafhandelns getilgt, das ganz der von Leibniz behaupteten und von den Aufklärern ausphantasierten Harmonie von Handlung und Konsequenz folgt.

Nicht nur in der Diskussion um den *Strafzweck*, sondern auch bei der Frage nach dem *Strafgrund* spielen Zorn und Rache eine Rolle. Ist nicht die Rache, wie sie im Naturzustand begegnet, der Ursprung der Strafe? Im Rahmen der vertragstheoretischen Prämisse, dass nur Naturrechte, die dem Gesetzgeber übertragen werden oder ihm überlassen werden, das Recht im Staatszustand begründen können, müssen sich die Strafrechtsdenker mit der Frage auseinandersetzen, welches Naturrecht dem Strafrecht zugrunde liegt. Besonders virulent wird dieses Problem bei der Begründung der Todesstrafe. »Mit welchem Recht maßen es die Menschen sich an, ihresgleichen zu töten?«⁷⁴ Hier steht generell in Frage, wo das Recht zur Strafe (und das heißt: zur Gegengewalt) überhaupt herkommt, oder, wie Hobbes formuliert, »durch welche Tür das Recht oder die Gewalt, in allen Fällen zu strafen, hereingekommen ist.«⁷⁵

Am Urgrund des Strafrechts steht vertragstheoretisch das postulierte Naturrecht der Strafe. Bei Hobbes, wie später auch bei Filangieri, ent-

72 Ebd., S. 5.

73 Ebd., S. 15.

74 Beccaria, *Verbrechen* (Anm. 59), S. 123.

75 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. und eingeleitet von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1984, S. 237.

springt das Strafrecht aus dem »Recht auf alles«, das alle Menschen im Naturzustand zum Zwecke der Selbsterhaltung haben. Dies schließt auch das Recht ein, »zu diesem Zweck jeden zu unterwerfen, zu verletzen oder zu töten.«⁷⁶ Man sieht in den vertragstheoretischen Konstruktionen von Hobbes, Thomasius, Locke, Wolff und Engelhardt bis hin zu Filangieri, die alle das Prinzip der Vergeltung mit Rache identifizieren und für das Strafrecht ablehnen, wie sie das naturrechtlich konstruierte Recht auf Strafe mit einigen Schwierigkeiten auf die Selbsterhaltung beziehen. So gibt es nach Wolff ein Naturrecht des Menschen, »nicht zu leiden, daß er von einem anderen beleidigt werde.«⁷⁷ Daraus leitet Wolff das Recht ab, »denjenigen zu strafen, welcher ihn beleidigt hat«,⁷⁸ verbietet aber Rache und Vergeltung. So wird die zu erwartende affektive Reaktion auf eine Beleidigung (Zorn plus Rachewunsch) schon für den Naturzustand ersetzt durch die Rationalität der Selbstbewahrung. Nicht die Emotion von Zorn und Rache soll als Strafgrund gelten, sondern die vernünftige Abwehr künftiger Verbrechen. So werden Zorn und Rache, die Agenten der Gegengewalt, aus ihr verbannt.

III. Affekttheorie um 1800: Zorn ohne Rache

In einem zweiten, parallel laufenden Schritt, werden aber Zorn und Rache zugleich umcodiert. Jahrhundertlang war der Zorn als ein Wunsch nach Rache gekoppelt mit der Ehre, die es wiederherzustellen galt. Die Rache als Gegengewalt kann gemäß diesem Modell die Ehre wieder herstellen, da in der Kränkung eine implizite Leugnung bzw. Geringschätzung dieser potenziellen Gegengewalt liegt (der Zorn ist der Seismograph dieser Geringschätzung⁷⁹), die nun – durch eine Manifestation der Gewalt in der Rache – gleichsam faktisch widerlegt wird. So zielt der Rachewunsch im alten Zorn nicht auf die Wiederherstellung eines gestörten Gleichge-

76 Ebd., S. 237.

77 Christian Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, in: ders., *Gesammelte Werke*, I. Abteilung, Deutsche Schriften, Bd. 19, hg. und mit einem Vorwort von Marcel Thomann, Hildeheim und New York 1980 (=Nachdruck der Ausgabe Halle 1754), S. 56. Ebd., S. 58 heißt es: »Dem Menschen kömmt also von Natur das Recht zu denjenigen zu strafen, welcher ihn beleidiget hat.« Dieses Recht wird im Folgenden als ein »unendliches Recht« qualifiziert und von Wolff zu denjenigen Rechten gezählt, welche »dem Menschen angebohren sind« (ebd., S. 59).

78 Ebd., S. 58.

79 Der Zorn erkennt die »Zeichen« der Geringschätzung. Siehe Aristoteles, *Rhetorik* (Anm. 22), S. 85ff.

wichts und will auch nicht den eigenen Schmerz durch den Schmerz des anderen kompensieren, sondern er will die eigene Gewaltfähigkeit manifestieren, damit sie wieder geehrt und anerkannt wird.⁸⁰ Und genau damit hängt es zusammen, dass der Affekt des Zorns in der Antike (und dann bis ins 17. Jahrhundert) als Affekt des Herrschers diskursiviert und problematisiert wurde. Denn vor allem der Mächtige hat die Gewalt und die Überlegenheit, deren Kränkung die Voraussetzung des Zorns ist,⁸¹ und nur der Mächtige hat aufgrund seiner Gewalt die berechnete »Hoffnung, sich rächen zu können«: Der Zorn, so sagte es Aristoteles, bezieht sich auf die Kränkung der eigenen Überlegenheit einerseits und setzt andererseits die faktische Möglichkeit voraus, die Gewalt, den Wunsch nach Rache auch zu realisieren.⁸² So geht es bei der alten Kopplung von Gewalt und Ehre im Zorn um die Ehre der Gewalt selbst.

Im 18. Jahrhundert aber verhüllt sich die Gewalt (der Strafe) als pädagogische Maßnahme zur Beglückung (Sicherheit) der Untertanen. Ehre und Rache dagegen werden als irrational diskreditiert. Diese Amputation des Menschen um die Dimension des Thymotischen zugunsten des Ökonomischen und der Interessen, wie sie seit dem 18. Jahrhundert vollzogen wird,⁸³ und die den Zusammenhang von Ehre und Gewalt in der Moderne so unverständlich macht, betrifft auch die Codierung des Zorns, aus dem nun seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gerade

80 Genau deshalb reicht Achill auch das Angebot der vielen Gaben, das Agamemnon ihm im 9. Gesang macht, nicht aus, um seinen Zorn zu besänftigen, weil es Achill nicht um den bloßen und noch so überbordenden Ersatz der ihm ursprünglich weggenommenen Beute geht, sondern um die Anerkennung und die Ehrung seiner Gewalt, die Agamemnon auch hier nicht bereit ist zu geben. Vgl. Homer, *Ilias*, IX. Gesang.

81 Aristoteles, *Rhetorik* (Anm. 22), S. 87: »Man glaubt aber Anspruch darauf zu haben, von denen geehrt zu werden, die geringer sind an Herkunft, Macht, Tugend, ja überhaupt daran, woran man selbst in großem Maße überlegen ist: wie z.B. der Reiche in bezug auf das Geld dem Armen gegenüber, in bezug auf das Reden-Können der Redner demjenigen gegenüber, der des Wortes nicht mächtig ist, und der Herrschende dem Beherrschten gegenüber und der, der sich zum Herrschen für würdig hält, demjenigen gegenüber, der sich zum Beherrschwerden berufen fühlt.«

82 Aristoteles, ebd., S. 85, sagt, »daß der Zorn in jedem Fall von einem gewissen Lustgefühl begleitet ist, das auf der Hoffnung, sich zu rächen basiert; denn es ist angenehm sich vorzustellen, man werde das, wonach man strebt, erreichen. Niemand aber strebt nach dem, was ihm unerreichbar erscheint.«

83 Vgl. Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte? Wo stehen wir?*, aus dem Amerikanischen von Helmut Dierlamm, Ute Mihr und Karlheinz Dürr, München 1992, S. 307-320.

das nunmehr irrationale Moment der Rache herausgelöst wird. Der Zorn wird nicht mehr (nur) als Wunsch nach Rache definiert, sondern (zunehmend) als energetische Widerstandskraft gegen Hindernisse. »Der Zorn«, so heißt es in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, »ist ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerstand gegen das Übel schnell rege macht.«⁸⁴ Und bei Johann Christian Lossius wird der Zorn nicht als Bestreben, die Beleidigung oder das Übel zu rächen, sondern »dasselbe zu entfernen«⁸⁵ definiert. Bei Albert Mathias Vering schließlich heißt es in seiner *Psychischen Heilkunde* von 1817: »Jenes Gefühl, welches aus dem Abscheu eines Objects entspringt, und mit einer heftigen Tätigkeit, dasselbe zu entfernen, begleitet ist, heißt Zorn; ein Gemüthszustand, der zu den Affecten gezählt wird.«⁸⁶

Schon bei Zedler fällt auf, dass in seiner Definition des Zorns nicht die Beleidigung, aber wohl die Rache ersetzt wird durch ein bloßes Widerstreben:

Zorn ist derjenige Affect, welcher aus der Vorstellung einer geschehenen Beleidigung, sie mag einen entweder selbst, oder einen andern, dem man wohl will, betreffen, entstehet, und da man angetrieben wird, das desfalls zu besorgende Uebel abzuwenden.⁸⁷

84 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart 1983, S. 197.

85 Artikel: »Zorn«, in: *Neues philosophisches allgemeines Real-Lexicon oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften*, aus verschiedenen Schriftstellern gezogen von Johann Christian Lossius, 4. Band, Erfurt 1806, S. 653-655, hier S. 653 (Herv. d. Verf.).

86 Albert Mathias Vering, *Psychische Heilkunde*, Erster Band, Leipzig 1817, S. 58. Dass Vering eigens erwähnen muss, dass der Zorn ein Affect ist, liegt an der durch Kant festgewordenen terminologischen Trennung von Affect und Leidenschaft. Dazu weiter unten mehr. Vgl. auch die Zorndefinition bei Waitz, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, Braunschweig 1849, S. 475: »Der Zornige ergreift jedes Mittel um den auf ihn wirklich geschehenen oder nur eingebildeten Angriff abzuwehren und dasjenige zu beseitigen was er als nächste Ursache des gestörten Gleichgewichts seines innern Lebens betrachtet.« Dieser Zorn ohne Rache wird dann entsprechend dankbar von Theologen aufgegriffen, um den Zorn Gottes zu erklären. Unter direktem Bezug auf Vering siehe Ferdinand Weber, *Vom Zorne Gottes*, Erlangen 1862, S. 7-14.

87 Zedler, Artikel »Zorn«, in: ders., *Universallexikon* (Anm. 42), Band 63, Sp. 501. Mit dem Ausfall der Rache geht einher, dass bei Zedler auch der Schmerz, der ja als Grund der Rache immer wesentlich zum Zorn gehört hatte, nun definitiv ausgedrückt wird. Übrig bleibt der Zorn als »Begierde, das Böse wegzuschaffen«. Ebd., Sp. 502.

Als Übelabwendungs- und Widerstandsenergie gegen Hindernisse kann der Zorn – als Gefühl jenseits der Rache – nun positiviert werden und als Lebensenergie begrüßt werden. Der Zorn kämpft nicht mit Beleidigungen und Kränkungen für seine Ehre, sondern er kämpft mit Hindernissen, die er überwinden will, zur Wiederherstellung seines Selbstgefühls.

Diese Beschreibung des Zorns folgt nicht mehr dem alten Affektmodell, das den Affekt zum Begehrungsvermögen rechnet (und also den Zorn, »als *Begierde* sich zu rächen«, definiert), sondern einem neuen, das den Affekt als *Gefühl* fasst, das nicht Begehren, sondern Rückmeldung des eigenen Zustandes ist.⁸⁸ Zorn ist dann nicht mehr der Wunsch nach Rache, sondern »Aufregung unseres Selbstgefühl[s] über eine unsern Zwecken widersprechende Handlung.«⁸⁹ Oder, wie Burdach formuliert: »Zorn ist das lebhafteste Gefühl einer Unvollkommenheit, wobey die dagegen reagierende Bestrebung gegen den Urheber dieser Unvollkommenheit gerichtet ist.«⁹⁰ Es gibt zwar einen äußeren Schuldigen, aber dennoch kommt der Zorn nun gewissermaßen von innen, *als Gefühl* einer »Unvollkommenheit«, das Burdach definiert als eine »Beeinträchtigung unseres eigenen Ich's oder jede Beschränkung einer andern Kraft, deren Zusammenhang mit uns wir fühlen.«⁹¹

Immanuel Kant, und das ist für alle weitere Diskussion der Emotionen entscheidend, hatte in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die Trennung von Zorn und Rache auf die um 1770 neue Unterscheidung von Gefühls- und Begehrensvermögen bezogen. Zorn und Rache, die bis dato immer als Affekt (Vorstellung plus Begierde) vereinigt gedacht waren, werden aufgespalten in einerseits Gefühl/Affekt (Zorn) und andererseits Begehren/Leidenschaft (Rache). Mitten durch den alten Affekt des Zorns läuft die neue Grenze zwischen Gefühls- und Begehrensvermögen. Die prinzipielle Unterscheidung von Affekt und Leidenschaft, die Kant nach dem Kriterium ihrer Dauer trifft, ist schnell allgemein übernommen worden. Der Affekt, definiert als »Überraschung durch Empfindung«,⁹² bezeichnet demnach das momentane, plötzliche und ausbrechende starke Gefühl, die Leidenschaft dagegen meint die sich ein-

88 Gefühl ist immer Selbstgefühl. Zur Erfindung des Gefühls in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts siehe Rüdiger Campe, *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung literarischer Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1990, S. 383-401.

89 *Criminallexikon. Nach dem neuesten Stande der Gesetzgebung in Deutschland*, bearbeitet von Ludwig von Jagemann und fortgesetzt von Wilhelm Brauer, Erlangen 1854, Artikel »Zorn«, S. 705-706, hier S. 705.

90 Karl Friedrich Burdach, *Handbuch der Pathologie*, Leipzig 1808, S. 165.

91 Ebd., S. 164.

92 Kant, *Anthropologie* (Anm. 84), § 74, S. 193.

wurzelnde Neigung. Eine Unterscheidung, die gerade bezüglich der Terminologie im Feld des Zorns bis heute plausibel klingt: »Was der Affekt des Zorns nicht in der Geschwindigkeit tut, das tut er gar nicht; und er vergißt leicht. Die Leidenschaft des Hasses aber nimmt sich Zeit, um sich tief einzuwurzeln und es seinem Gegner zu denken.«⁹³ Hinter dieser Unterscheidung nach dem Kriterium der Zeitlichkeit steht aber zugleich die Zuweisung von Affekt/Gefühl zum Biologischen und der Leidenschaft zum Sozialen. Affekte resultieren aus Lust und Unlustgefühlen, aus der Wirkung, »die die Empfindung unseres Zustandes auf das Gemüt macht«,⁹⁴ im Hinblick auf Hemmungen und Beförderungen der »Lebenskraft«:⁹⁵ »Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung; Schmerz das einer Hindernis des Lebens.«⁹⁶

Der Zorn empfindet nun den Zustand der Hemmung der Lebenskraft und stellt daher die plötzliche Mobilisierung der Energie bereit, dieses Hindernis zu beseitigen. Der Zorn, der so als starkes Gefühl bzw. Affekt beschrieben wird, ist ein Geschehen, das als psychisches Geschehen das Selbst- und das Lebensgefühl des Menschen betrifft und daher ganz abgetrennt von der sozialen Dimension (Ehre, Rache) beschrieben werden kann. Alle sozialen Voraussetzungen des Zorns, die ihn jahrhundertlang als Affekt des Herrschers privilegiert und an die Bedingung geknüpft hatten, über die Gewalt zur Ausübung der Rache zu verfügen, fallen nun weg, indem der Zorn eine Funktion des bloßen Lebens wird. Der Zorn gerät so in die Nähe einer vorkulturellen, sich verteidigenden Lebensreaktion, so dass das Naturrecht auf Selbstverteidigung als spontane und unmittelbare Energie, Lebenshemmnisse zu beseitigen, biologisch recodiert werden kann.

Dieser Zorn, der nicht mehr auf Rache zielt, sondern auf den Wunsch, das »Uebel abzuwenden«, korrespondiert daher mit den naturrechtlichen Konstruktionen eines Rechts auf Strafe. So wie dort die Gewalt gegen den Beleidiger im Sinne der Selbsterhaltung interpretiert wurde – und das heißt als akute und präventive Maßnahme gegen gegenwärtige und zukünftige Gefahren – und nicht als Antwort auf bereits ausgestandene und erlittene Beleidigungen, wird nun in der Theorie des Zorns eben-

93 Ebd.

94 Ebd., § 60, S. 166.

95 Ebd., S. 168.

96 Ebd., S. 167. Eine These, die im 19. Jahrhundert weiter ausdifferenziert und entfaltet wird, vgl. etwa: Joseph W. Nahlowsky, *Das Gefühlsleben, dargestellt aus praktischen Gesichtspunkten*, Leipzig 1862. Dort ist die Rede von »Hemmung und Förderung organischer [und] psychischer Lebensthätigkeit.« Ebd., S. 17.

falls das selbstverteidigende und das präventive Moment betont. Die Beleidigung ist nicht Ehrkränkung, die gerächt werden muss, sondern Zeichen eines »desfalls zu besorgende[n] Uebel[s]«,⁹⁷ das es abzuwenden gilt. Es ist genau diese Verkehrung der Zeitlichkeit gegenüber dem alten Modell des Zorns, die schon Thomasius kritisiert hatte. Er diskutiert, ob der Zorn eine Rachbegierde (und damit böse) ist oder eine »Gemüths-Bewegung/ die das Böse empfindet/ und nach dieser Empfindung den Menschen antreibt/ dasselbe von Halse loß zu werden«⁹⁸ (und damit indifferent). Thomasius spricht daher explizit von zwei möglichen, sich aber ausschließenden Zornbegriffen: »Jener verlangt nach Rache als was guten/ und hat die Beleidigung oder das Böse schon überstanden; Dieser aber will nur das gegenwärtige Böse von Halse loß werden/ ohne Verlangen nach Rache.«⁹⁹ Diesen zweiten Begriff eines Zorns ohne Rache lehnt Thomasius ab, ohne seine Heraufkunft indes verhindern zu können. Schon im Gestus der Verteidigung wiederholt er noch einmal die alte Definition des Zorns im Sinne der Rachbegierde: »Nun geben aber alle zu/ daß der Zorn/ so ferne er eine Rachbegierde ist/ ein eigentlicher Zorn sey.«¹⁰⁰ Ende des 18. Jahrhunderts ist der Zorn dagegen als Lebenshindernisüberwindungsenergie von der Rache gelöst.

Die beschriebene Trennung von Affekt und Leidenschaften hat auch für den Begriff der Rache Konsequenzen. Wenn Affekte nach Kant aus einem Selbstverhältnis resultieren, so die Leidenschaften aus einem Fremdverhältnis. Sie können »nur von Menschen auf Menschen gerichtete Neigungen«¹⁰¹ sein, also entweder »Liebe oder Haß«,¹⁰² je nachdem, ob die Ziele des Handelns verschiedener Menschen übereinstimmen oder nicht. Die Leidenschaften unterteilt Kant in natürliche (angeborene) und in kulturell erworbene.¹⁰³ Das Kriterium der Dauer taucht hier wieder auf, indem Kant die beiden natürlichen Leidenschaften, Freiheitsneigung und Geschlechtsneigung, »beide mit Affekt verbunden« denkt, während die kulturellen Leidenschaften, »Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht [...] nicht mit dem Ungestüm des Affekts, sondern mit der Beharrlichkeit einer auf gewisse Zwecke angelegten Maxime verbunden sind.«¹⁰⁴ Damit

97 Zedler, Zorn (Anm. 42), Sp. 502.

98 Thomasius, Sittenlehre (Anm. 51), S. 423.

99 Ebd.

100 Ebd., S. 424.

101 Kant, Anthropologie (Anm. 84), § 83, S. 216.

102 Ebd.

103 Ebd., § 81, S. 212.

104 Ebd., S. 213.

wird zugleich die Unterscheidung zwischen Affekten und Leidenschaften durchlässig, zumal auch die natürlichen Leidenschaften, wie die Affekte, nach Kant ins Biologische, genauer: ins Soziobiologische hineinreichen. Die Rachbegierde erwächst nach Kant aus der heftigsten der natürlichen Leidenschaften, aus der Freiheitsneigung, die beim Naturmenschen und Wilden ebensowohl anzutreffen ist wie beim Kind. Die Beschränkung der Freiheit empfinden Menschen nämlich – und das macht die soziale Dimension der Leidenschaft aus – als Unrecht. Schon das Neugeborene tritt »deswegen mit lautem Geschrei in die Welt, weil es sein Unvermögen, sich seiner Gliedmaßen zu bedienen, für Zwang ansieht«¹⁰⁵ und diesen wiederum als »Beleidigung aufzunehmen«¹⁰⁶ nicht umhin kann. Ja, Kant folgert daraus, dass es sei, »als ob ein gewisser Rechtsbegriff (der sich auf die äußere Freiheit bezieht) sich mit der Tierheit zugleich entwickele und nicht etwa allmählich erlernt werde.«¹⁰⁷ Es gibt demnach nach Kant eine mit der Freiheitsneigung (und der Selbstliebe) angebotene Rechtsbegierde, die durch Einschränkungen der Freiheit in Rachbegierde umschlägt. Während im Affekt des Zorns die Beleidigung als Behinderung des Lebens nur nach innen, dem eigenen Selbstgefühl und der Beseitigung des Hindernisses zugewandt ist, so hat, wenn der Zorn nicht ausbricht,¹⁰⁸ sondern die Rechtsbegierde zum Hass gegen den Ungerechten wird, die Leidenschaft eine genuin soziale Dimension, insofern die durch aufgeschobenen Zorn entstehende »Leidenschaft der Wiedervergeltung« das Übel als Beleidigung und Unrecht sozial attribuiert. Das bloße Loswerdenwollen des Übels (der Beleidigung) im Zorn und das Wiedervergeltenwollen der Beleidigung in der Leidenschaft der Rache berühren sich doch. Oder noch schärfer: Man kann, wie man am Beispiel schreiender Säuglinge sieht, offenbar gar nicht bloß das Übel empfinden

105 Ebd., § 82, S. 214.

106 Ebd., S. 214, Fußnote.

107 Ebd.

108 Dass der ausbrechende Zorn positiv gewertet wird, der (aus Gewaltschwäche) aufgeschobene Zorn aber zum negativ gewerteten Hass oder Ressentiment wird, ist für die weitere Diskursivierung von entscheidender Bedeutung. Implizit sind bereits bei Kant die Kategorien von Stärke und Schwäche, wie sie später bei Auenrieth und vor allem dann bei Nietzsche zentrale Funktion bekommen, bei der Unterscheidung von Zorn und Hass wichtig. Vgl. hierzu Kants Vergleich von Zorn und Scham: Kant, *Anthropologie* (Anm. 84), § 78, S. 203. Siehe dazu: Verf., »Scham und Gewalt. Zum Zusammenhang von Wehrlosigkeit und Scham bei Aristoteles, Kant und in Kleists ›Der Findling‹«, in: Alexandra Pontzen und Heinz-Peter Preusser (Hg.): *Schuld und Scham. Jahrbuch Literatur und Politik*, Bd. 3, Heidelberg 2008, S. 27-38

und es nur loswerden wollen, ohne es nicht zugleich als Beleidigung und als Unrecht zu interpretieren. Selbstreferenz und Fremdreferenz sind gleichzeitig. Die Tatsache der Übergängigkeit vom bloßen Impuls des Zurückschlagens als ein Loswerdenwollen (Dimension des Biologischen) zum Rächen eines Unrechts (Dimension des Sozialen) einerseits wie auch die Tatsache ihrer logischen Trennbarkeit andererseits strukturieren die weitere Debatte über die Verankerung des Rechts der Strafe in der Affektnatur des Menschen.

Zu dieser gehört – vor dem Hintergrund der neuen Kategorie des Gefühls – das Rechtsgefühl, das der Erfinder des Begriffs, Ernst Ferdinand Klein, der Rache gegenüberstellt.¹⁰⁹ Während Klein die Rache einen »thierischen Trieb« nennt, der auf Befriedigung einer »selbstsüchtigen Leidenschaft«¹¹⁰ und Gewinn einer »sinnlichen Lust«¹¹¹ zielt, ist das Rechtsgefühl ein Impuls zur Ahndung eines Unrechts. Zorn ist für Klein eine Energie des Rechtsgefühls, die dafür sorgt, »die Furcht, die uns sonst von der Wiedervergeltung abhalten würde, überwinden«¹¹² zu können. Als Hindernisüberwindungsenergie jenseits der Begierde nach Rache kann der Zorn nun auch zum Motor des Rechtsgefühls werden. Der Unterschied zwischen Rache und Rechtsgefühl, wie Klein ihn andeutet, besteht darin, dass das Rechtsgefühl mit seiner Ahndung lediglich ein unangenehmes Gefühl *loswerden* will, die Rache aber durch die Bestrafung ein angenehmes Gefühl *gewinnen* möchte, sie will Lust als Kompensation der unangenehmen Gefühle. Gleichwohl ist die Rache

109 Ernst Ferdinand Klein, »Ueber die Natur und den Zweck der Strafe«, in: *Archiv des Criminalrechts*, hg. von Ernst Ferdinand Klein und Gallus Aloys Kleinschrod, 2. Band, 1. Stück, Halle 1799, S. 60-93, S. 64. Vgl. auch ders., Ueber den Unterschied zwischen Ahndung und Rache«, in: ebd., 2. Band, 2. Stück, Halle 1799, S. 139-140. Vgl. auch [Anonym]: »Ueber Ahndung und Rache. An die Herren Herausgeber des Archivs des Criminalrechts. Nebst einigen Bemerkungen von Klein.«, in: ebd., 2. Band, 3. Stück, Halle 1800, S. 96-102. – Christoph Meier, *Zur Diskussion über das Rechtsgefühl*, Berlin 1986, S. 14, behauptet, dass Kleist in seiner Erzählung »Michael Kohlhaas« das Wort »Rechtsgefühl in den deutschen Sprachgebrauch eingeführt« habe. Dem ist bisher erstaunlicherweise in der Kleistforschung nicht widersprochen worden, obwohl Klein den Begriff schon 1799 verwendet und zwar in einer Diskussion um Recht, Zorn (Emotion) und Rache, die exakt das Thema von Kleists Erzählung ist. Der Begriff des »Rechtsgefühls« spielt dann in der philosophischen und juristischen Debatte des Strafrechts eine große Rolle, etwa bei Rümelin, Jhering, Dühring, Rée, Nietzsche. Dazu weiter unten mehr.

110 Anonym/Klein, Ahndung (Anm. 109), S. 109. 102.

111 Ebd., S. 99.

112 Ebd., S. 102.

das »unentwickelte Rechtsgefühl«¹¹³ und die erste »Gestalt des Rechts«.¹¹⁴ Die Quelle der Überwindung bzw. Sublimierung der Rache ist nicht der Staatsvertrag und die Abtretung eines »Rechtes auf alles« an den Souverän, sondern die Entwicklung des Vergeltungstriebes zum Rechtsgefühl durch zivilisatorische Zählung der sinnlichen Lust durch Vernunft. Die Selbsterhaltung ist auch bei Klein die Referenzgröße zur Begründung der strafenden Gegengewalt, aber sie ist nun entweder tierischer Trieb (in der Rache) oder Rechtsgefühl (in der Strafe). Es geht nicht länger um den Gegensatz von Naturzustand und Staatszustand, sondern um den von rohen und gebildeten, unentwickelten und entwickelten Menschen, es geht um die entwicklungsgeschichtliche Kopplung von tierischen Instinkten bzw. Trieben und menschlicher Vernunft, von unkultivierten Wilden und zivilisierten Bürgern. Nicht Naturrechtskonstruktionen interessieren daher, sondern biogeschichtliche Ursprünge, nicht Rechte, sondern Triebe und Instinkte. Der Naturzustand ist nicht mehr Rechtszustand, sondern frühe Entwicklungsstufe.¹¹⁵ Die Auseinandersetzung über den Grund der Strafe hat sich so auf die Ebene von Trieben und Emotionen verschoben.¹¹⁶ Die Frage nach der Natur der Strafe mutiert zur Frage nach der psychologischen Natur des Menschen, in die nun seine biologische und kulturhistorische Vorgeschichte eingelesen wird.

IV. Vom Naturrecht des Affekts zur Affektnatur des Rechts (19. Jahrhundert)

Die Natur der Strafe wird nun in der Sphäre der Kinder, der Unzivilisierten und der Ungebildeten gesucht: »Im rohen Naturzustande wird [...] erlittenes Uebel ganz einfach dem Urheber wieder heimgegeben. Das noch

113 Klein, *Natur und Zweck* (Anm. 109), S. 64.

114 Ebd.

115 Das betrifft auch die Funktion von Tiervergleichen. Im 17. und 18. Jahrhundert spiegeln oder kontrastieren sie Rechtsverhältnisse (vgl. dazu die drei Beispiele bei Roland Borgards in diesem Band), im 19. Jahrhundert vorkulturell-authentische Verhaltens- und Reaktionsweisen. Der Wolf ist dann keine Figuration des »Rechtes auf alles«, sondern Bild des ursprünglichen Triebs zur Gewalt und Grausamkeit.

116 Das führt dann auch dazu, dass die juristisch-politische Frage nach der Begründung von Staat und Recht – vor dem Hintergrund der Frage nach einem ursprünglichen Rechtsgefühl – von Psychologen diskutiert wird. Vgl. etwa die ausführliche Diskussion von Recht, Zorn und Rache bei Waitz, *Lehrbuch* (Anm. 86), S. 404-411.

unverständige Kind schlägt mit der Hand den Boden, auf den es beim Fallen stieß und der ihm Schmerzen verursachte, und der rohe Erwachsene zerschmettert oft eine Gerätschaft, an der er sich beschädigte.«¹¹⁷ Versucht man in dieser Weise die Strafe nicht als Recht, sondern als emotionalen Impuls, als »einen wirklichen Naturtrieb«¹¹⁸ zu fassen, dann geht es, jenseits von seiner Berechtigung, um seine psychologische Faktizität, ja um seine vorkulturelle Ursprünglichkeit. Jener »Instinkt, der Missethaten bestraft«,¹¹⁹ den Autenrieth auch »Racheinstinkt«¹²⁰ nennt, findet sich bei Wilden und sogar bei Tieren. Autenrieth betreibt eine beispielgesättigte empirische Verhaltensforschung im Reich früher Kulturen und höherer Tiere, um dem Zweck des überall anzutreffenden Instinktes der Rache auf die Spur zu kommen. Die empirische Perspektive führt zunächst zur Beobachtbarkeit der Tatsache, dass Rache, entgegen der naturrechtlichen Argumentation, *nicht* mit Abwehr und Selbstverteidigung kongruiert:

Selbstvertheidigung kann durch blosses Abwehren eines Uebels geschehen, und Zufügung eines solchen einem Andern wird nicht nothwendig dazu erfordert; die Rache aber fügt immer ebenfalls wieder ein Uebel dem Beleidiger zu, sie ist also wesentlich Wiedervergeltung.¹²¹

Denn verletzt man den Beleidiger bereits im Akt der Selbstverteidigung so stark, wie man selbst verletzt wurde, »schweigt gewöhnlich späterhin der Rache-Instinkt, oder ist wenigstens schwächer.«¹²² Die Psychologie der Rache beschreibt Autenrieth daher ausgehend von der »Nachempfindung des erlittenen Uebels« und der »kränkende[n] Vorstellung un-

117 Johann Heinrich Friedrich Autenrieth, »Die Entstehung der Strafgesetzgebung aus dem wechselseitigen Einfluß des Racheinstincts und des geselligen Triebes des Menschen«, in: ders./Hermann F. Autenrieth, *Gerichtlich-medizinische Aufsätze und Gutachten*, Tübingen 1846, S. 1-29, hier S. 2.

118 Ebd., S. 16. Auch Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens*, 2. Auflage, Leipzig 1877, S. 208 ff., den später Nietzsche zum Anlass nimmt, ihm zu widersprechen, gründet die Strafrechtstheorie auf »den Naturtrieb der Rache« und folgt auch im Weiteren der Argumentation Autenrieths einer Veredelung der Rache durch das Strafrecht: Die Strafjustiz hat demnach die Aufgabe, »die Naturbrutalität der unmittelbaren Rache durch eine ruhige und mit dem grösstmöglichen Maasse der Einsicht ausgestattete Bestrebung zu veredeln.« (ebd., S. 209.)

119 Autenrieth, Entstehung (Anm. 117), S. 15.

120 Ebd., S. 21 und passim.

121 Ebd., S. 17.

122 Ebd.

terlegen zu seyn«,¹²³ die beide durch die dunkle Vorstellung, dem Täter dasselbe Uebel zuzufügen, gelindert werden. Der hieraus entspringende Trieb nach Sättigung der Rache wird nun beim Wilden oder beim Südländer so groß, dass sie dem Genuss dieser Sättigung, wie Simson, das eigene Leben vorziehen. Auch die Beispiele aus dem Tierreich, die Autenrieth nun über drei Seiten anführt, stellen die Rache als Handlung dar, deren Ziel mit Selbstverteidigung nichts zu tun hat, sondern mit der Wiedergabe des Schmerzes, den man selbst erlitten hat. Trotz dieses Befundes hat der Rache-Instinkt, wie ihn die Natur Tieren und Naturmenschen eingepflanzt hat, für Autenrieth einen klar erkennbaren Zweck, nämlich den der Abschreckung zum »zukünftigen Schutz des Individuums«. ¹²⁴ Autenrieth kommt zu dieser (zunächst überraschenden) These, da er bei seiner empirischen Erkundung von Racheverhalten bei Tieren und »Naturmenschen«¹²⁵ feststellt, dass Schwache sich in der Rache anders verhalten als Starke. Während die Schwachen, die nicht zu offener Gewalt greifen können, auf Hinterlist zurückgreifen, verzichten die Starken mitunter stolz auf Rache – auch dafür bringt Autenrieth Beispiele aus dem Tierreich. Aus dieser »Verschiedenheit« kann Autenrieth nun folgern, dass dieser Instinkt zunächst »zum relativ anhaltenden Schutz des Individuums als Nachhilfe des Selbsterhaltungstriebes bestimmt sey«. ¹²⁶ Der Starke aber hat Abschreckung nicht nötig, er kann auf die Rache verzichten, während der Schwache durch die Rache versucht, weitere Beleidiger für die Zukunft abzuschrecken. Auch hier kann Autenrieth zugeben, dass der Zweck der Rache nicht immer erreicht wird, ja, dass Rache sich wechselseitig steigert und eskaliert. Dennoch aber wirke die Tatsache und die Drohung der Rache letztlich gewaltverhindernd: »Doch hindert noch weit öfter der Hinblick auf Rache das erste Entstehen von Gewaltthat, besonders im Innern des Volkes.«¹²⁷ So kann Autenrieth einerseits den soziologischen Effekt der Rache beschreiben und ihn zumindest teilweise (als Kern) auf den Zweck der physischen Erhaltung beziehen, und andererseits kann er die Psychologie der Rache von der Selbstverteidigung ablösen und im Nachgefühl des Schmerzes und der Kränkung des Selbstgefühls als psychologisches Selbstverhältnis fassen. Freilich bleiben beide Aspekte dieser Psychologie der Rache, das Selbstverhältnis (Kränkung durch das Gefühl der Unterlegenheit) und das Fremdverhältnis

123 Beide Zitate, ebd., S. 18.

124 Ebd., S. 25.

125 Ebd., S. 21.

126 Ebd., S. 24.

127 Ebd., S. 25.

(Abschreckung als zukünftige Sicherung) völlig unverbunden. Dass »aus dem bloß thierischen Rache-Instinkt zuletzt strafende Gerechtigkeit«¹²⁸ wird, erklärt Autenrieth dann mit der Vernunft des Menschen, die den Zweck des blinden Triebs, der selbst ohne bewussten Zweck operiert, erkennt und ihn einer obrigkeitlichen Instanz überantwortet. Da diese nicht selbst beteiligt ist, ist ihre Gewalt Strafe und nicht Rache, erfüllt aber dennoch den Zweck des Racheinstinkts. Gerade vom psychologischen Sinn der Rache, der Linderung des eigenen Schmerzes durch den Schmerz des anderen, kann der Richter bei der Strafzumessung nun völlig absehen. Ja, Autenrieth fällt der Rache bei der Beschreibung des Strafrechts nun regelrecht in den Rücken, da er allein den Zweck der künftigen Sicherung berücksichtigt wissen will und das Opfer mit seinem Wunsch nach Ausgleich, Genugtuung, Rache völlig sich selbst überlässt.

Ich habe mich bei dem kleinen Text von Autenrieth solange aufgehalten, weil hier Argumentationen entwickelt werden, die im weiteren Verlauf der Diskussion im 19. Jahrhundert eine große Rolle spielen. Von entscheidender Bedeutung in Autenrieths Argumentation ist die Unterscheidung von Starken und Schwachen im Racheverhalten, wie sie schon bei Kant in der Trennung des Zorns (der gleich ausbricht) und der Rache (die aus dem schwächebedingten Aufschub des Zorns entsteht) sich andeutete.

Zwar kommt Autenrieth zu exakt denselben Ergebnissen wie die Naturrechtstheoretiker der Aufklärung, indem er Strafe von Rache trennt und indem er den Strafzweck in der Sicherung (Zukunft) verankert und nicht in der Genugtuung oder der Vergeltung (Vergangenheit). Aber indem er, ähnlich schon wie vor ihm Ferdinand Klein, die Diskussion der Herkunft und der Begründung der Strafe in die Frühgeschichte des Menschen und in die Sphäre »tierischer« Emotion- und Instinktreaktionen verlegt, entsteht allererst (und schon vor Darwin) das Problem, das dann von Dühring, Binding, Rée und Jhering über Liszt bis zu Nietzsche diskutiert wird, wie nämlich biologisch, psychologisch und anthropologisch der Ursprung der menschlichen Strafgewalt zu konstruieren sei. Sind etwa tierische Instinkte wie die Rache oder aber das »Rechtsgefühl«¹²⁹ als

128 Ebd., S. 27.

129 Siehe zum Beispiel Rudolf von Jherings zweite Wiener Vorlesung: *Ueber die Entstehung des Rechtsgefühles* (1884), mit einer Vorbemerkung und einem anschließenden Interpretations- und Einordnungsversuch von Okko Behrends, Paris 1986. Und, wichtig für Nietzsche, die dem bereits vorgehenden Aussagen von Paul Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877), hg. und erläutert und mit einer Einleitung versehen von Hans-Joachim Pieper u.a., Bonn 2005,

ursprüngliche Reaktionen geltend zu machen oder sind gerade Rache-
strebungen ihrerseits Produkt spezifischer sozialer und kultureller Nicht-
Ursprünglichkeiten? Und es entsteht die methodologische Frage, wie sich
Ursprünge und Funktionen (Zwecke) von Instinktreaktionen bzw. Emo-
tionen und sozial-kulturelle Institutionen historisch aufeinander beziehen
lassen. Enthalten die Gefühle (von Zorn und Rache) bereits die Zwecke,
die sie dann dem »zivilisierten« Strafrecht vorgeben?

Das ist die Argumentation von Autenrieth und auch noch von Franz
von Liszt, der sie in seinem Text *Der Zweckgedanke im Strafrecht* (1882/1883)
entwickelt.¹³⁰ Am Anfang steht auch hier die Strafe in ihren »primitiven
Formen, welche wir im Uranfange der menschlichen Kulturgeschichte
zu erkennen vermögen«, nämlich, so fährt von Liszt fort, als »blinde, in-
stinktmäßige, triebartige, durch die Zweckvorstellung nicht bestimmte
Reaktion.«¹³¹ Es ist dann, wiederum wie bei Autenrieth, die weitere Ver-
nunfentwicklung, die den Zweck der zwecklosen Instinkthandlung er-
kennt (als Selbstverteidigung, ja als Mittel der Arterhaltung¹³²) und ihn
als Zweck und Maßstab für die Gegengewalt der Strafe übernimmt:

Aller Fortschritt in der geistigen Entwicklung des Einzelindividuums
wie der Menschheit besteht darin, daß die Triebhandlung in die Wil-
lenshandlung sich umsetzt [...], d.h. daß die Zweckmäßigkeit der
Triebhandlung erkannt und die Vorstellung des Zweckes zum Motive
des Handelns wird.¹³³

Der ursprüngliche Zweck der primitiven Strafe als Triebhandlung »gegen
Störungen der Lebensbedingungen«¹³⁴ hat daher viel mit dem »Kampf
ums Dasein« zu tun, aber mit »Ethik nichts zu schaffen.«¹³⁵ Noch deut-

S. 64-84. Beide Theorien weisen das Rechtsgefühl als Produkt von Geschichte
und Evolution aus. Rée beruft sich explizit auf »LaMarck und Darwin«, ebd.,
S. 25.

130 Franz von Liszt, »Der Zweckgedanke im Strafrecht (1882/1883)«, in: Vormbaum,
Strafrechtsdenker (Anm. 18), S. 468-483. Zu von Liszt und seiner Kontrovers-
stellung gegenüber Binding vgl. Arnd Koch, »Binding vs. v. Liszt - Klassische
und moderne Strafrechtsschule«, in: Eric Hilgendorf, Jürgen Weitzel (Hg.), *Der
Strafrechtsgedanke in seiner historischen Entwicklung. Ringvorlesung zur Strafrechts-
geschichte und Strafrechtsphilosophie*, Berlin 2007, S. 127-146.

131 Von Liszt, *Der Zweckgedanke im Strafrecht* (Anm. 130), S. 469.

132 Man muss, so von Liszt, den »individuellen Selbsterhaltungstrieb denken als im
unbewußten Dienste der Arterhaltung.« Ebd., S. 470.

133 Ebd., S. 472.

134 Ebd., S. 469.

135 Beide Zitate, ebd., S. 471.

licher als bei Autenrieth ist bei von Liszt die Verknüpfung von Triebhandlung und Zweck der Arterhaltung als bloße Konstruktion, als teleologische Rückprojektion erkennbar, und der Bezug zwischen der bloßen affektiven und reaktiven Abwehrreaktion und den als Beleg genannten primitiven Strafformen wie Blutrache und Friedlosstellung bleibt völlig unklar. Die mit dem hypostasierten Zweck der Selbstverteidigung nicht übereinstimmenden Momente dieser Triebhandlungen und primitiven Strafformen, wie sie Autenrieth in der Selbstdestruktivität der Rache zumindest eingeräumt hatte, fehlen hier ganz. Und ebenso fehlt daher der Selbstbezug im Instinkt, das Schmerzgefühl und das spezifische Bedürfnis, es durch Export zu lindern. Von Liszt dagegen beschreibt die Triebhandlung wie den Zorn ohne Rache, einfach als Abwehrreaktion, die nicht auf die Rächung des Erlittenen in der Zukunft zielt (und daher Begierde wäre), sondern die lediglich, wie Thomasius formuliert hatte, »das Uebel vom Halse loswerden« will. Gerade die Blutrache kann aber mit diesem Modell des bloß selbstverteidigenden Zorns oder Triebs nicht erklärt werden.¹³⁶

V. Affekttheorie und Straftheorie bei Friedrich Nietzsche

Jene Unterscheidung von bloßer Abwehrreaktion und bewusstem Schädigenwollen, von sofortigem Ausbruch (aufgrund von Stärke) und aufgeschobener Rache (als das Ressentiment der Schwachen) findet sich auch in den immer wieder neuen Anläufen Nietzsches, Zorn, Rache und Strafe genealogisch zu denken. Gemäß der hier vorgetragenen These von der Interdependenz zwischen Strafrechtstheorie und Affekttheorie kann man auch Nietzsches entscheidende argumentative Wende, die ihn von einer Herleitung der Strafe aus der Rache (das ist die These in *Menschliches Allzumenschliches*) zu einer dezidierten Zurückweisung dieser Position in der *Genealogie der Moral* führt, erklären. Nietzsche setzt sich mit dieser späteren Position nicht nur in Gegensatz zu Dührings »Rachelehre«,¹³⁷ sondern auch zur absoluten Straftheorie, wie sie Karl Binding noch einmal im Anschluss an Kant und Hegel formuliert. Abschließend soll daher vor dem Hintergrund dieser Nietzscheschen Kritik der Rache nach dem Zu-

136 Zu einer Soziologie der Blutrache traditionaler Gesellschaften siehe Axel T. Paul, »Die Rache und das Rätsel der Gabe«, in: *Leviathan* 33,2 (2005), S. 240-256.

137 So Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie* (Anm. 19), S. 231. Dühring spricht hier vom »Compass, der durch meine Rachelehre construiert ist.«

sammenhang von Bindings Strafrechtstheorie und der von ihm formulierten *Freigabe* des »lebensunwerten Lebens« gefragt werden.

In *Menschliches Allzumenschliches* (1875) hatte Nietzsche die These von der Gerechtigkeit aus dem »Charakter des Tausches«¹³⁸ vertreten und sie mit einer Würdigung der Rache verbunden, die ganz auf der Linie Dührings und dessen Behauptung von der Rache als Grundlage von Recht und Gerechtigkeit liegt:¹³⁹ »Gerechtigkeit ist also Vergeltung und Austausch unter der Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung: so gehört ursprünglich die Rache in den Bereich der Gerechtigkeit, sie ist ein Austausch.«¹⁴⁰ Dass die Rache zur Gerechtigkeit und damit auch zum Wesen der Strafe gehört – »Strafe ist Rache«¹⁴¹ –, erklärt Nietzsche mit dem Prinzip des Gleichgewichts. Ähnlich wie Autenrieth fasst Nietzsche hier unter dem Begriff der Rache sowohl den bloßen »abwehrenden Zurückschlag«, dessen Sinn die »Selbst-Erhaltung«¹⁴² ist (und bei dem man »nicht an den Schädiger, sondern nur an sich dabei denkt«), als auch jenen Gegenschlag, der, nachdem man sich die Zeit genommen hat, mit seinen Gedanken zum Gegner überzugehen, »wehe thun« will und dabei »regelmäßig den eigenen Schaden zu Wege bringt.« Nietzsche fragt nach dem psychologischen Sinn dieser nicht durch Selbsterhaltung zu erklärenden Rachehandlung: »Und was nützt es uns, wenn er nun leidet, nachdem wir durch ihn gelitten haben?« Seine Antwort fällt hier noch ganz traditionell aus, indem er sie als »Wiederherstellung« des gestörten Gleichgewichts und der eigenen Ehre denkt. Rachehandlungen würdigt Nietzsche daher hier nicht nur als Ursprung der Strafe, sondern auch als Zeichen der Stärke und der Vornehmheit der Mächtigen in früheren Kulturen: »Wer die Macht zu vergelten hat, Gutes mit Gutem, Böses mit Bösem, und auch wirklich Vergeltung übt, also dankbar und rachsüchtig ist, der wird gut genannt; wer unmächtig ist und nicht

138 Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 2, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. durchgesehene Aufl., München 1988, S. 89.

139 Vgl. Dühring, Werth (Anm. 118), S. 208: »So kann die Strafjustiz sogar in der denkbar idealsten Gestaltung nur die öffentliche Organisation der Rache sein.«

140 Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches* (Anm. 138), S. 89.

141 Ebd., S. 567. Vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1875*, in: ders., *Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Vierte Abteilung, Erster Band, Berlin 1967, S. 256: »Gerechtigkeit ist im Grunde Rachegefühl.« (Die Belege aus Nietzsches *Nachgelassenen Fragmenten* zitiere ich im Folgenden nach dieser Ausgabe unter der Sigle NKG, mit Angabe der Abteilung, Band und Seitenzahlen: NKG IV, I, S. 256).

142 Beide Zitate, Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches* (Anm. 138), S. 564f.

vergeltet kann, gilt als schlecht.«¹⁴³ Nietzsche denkt die Rache Mitte der 1870er Jahre eher vom kantischen Zorn her, als gesunden Ausbruch, und nicht als Ressentiment:

Einen Rachedanken haben und ausführen heisst einen Fieberanfall bekommen, der aber vorübergeht: einen Rachedanken aber haben, ohne Kraft und Muth, ihn auszuführen, heisst ein chronisches Leiden, eine Vergiftung an Leib und Seele mit sich herumtragen.¹⁴⁴

In *Zur Genealogie der Moral* (1887) dagegen tritt an die Stelle eines doppelten Begriffs der Rache seine Ausdifferenzierung in Zorn (bloßes Zurückschlagen) einerseits und Ressentiment (Rache) andererseits. Abgesehen von der nurmehr gelegentlich erwähnten schnellen Rache der Vornehmen gehört die Rache nun eindeutig zum gänzlich negativ, weil als lebensfeindlich gewerteten Begriff des Ressentiments. Und eben dieses Ressentiment bzw. das Rachegefühl wird – gegen Dühring – als Grundlage und Ursprung des Rechts und der Gerechtigkeit entschieden zurückgewiesen. Ja, Nietzsche kehrt Dührings und seine eigene frühere Theorie um und sieht nun den Ursprung des Rechts gerade in der Zurückdrängung negativer Nachgefühle und des Ressentiments durch die Mächtigen und Starken. Der Aufbau von Rechtszuständen erfolgt durch die Starken als Mittel ihrer Machtstärkung und erfordert, dem »unsinnigen Wüthen des Ressentiment ein Ende zu machen.«¹⁴⁵ Die »Rache- und Nachgefühle« gehören dagegen den Schwachen. Und weil sie den Schwachen gehören, werden sie nicht zur reinigenden Tat, sondern zum vergiftenden Ressentiment.¹⁴⁶ Von ihm aus kann gerade kein Recht und auch keine Gerechtigkeit erwartet werden. Aus dem Gefühl des Verletzenseins der Schwachen folgt weder ein spontanes Zurückschlagen noch ein Sich-Verständigen und Sich-Abschätzen unter in etwa Gleichmächtigen.

Dem »unsinnigen Wüthen des Ressentiment«¹⁴⁷ kann für Nietzsche schon deshalb nicht der Status eines begründenden Archaismus (im Sinne

¹⁴³ Ebd., S. 67.

¹⁴⁴ Ebd., S. 77.

¹⁴⁵ Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 312.

¹⁴⁶ Wie bei Kants Unterscheidung von Zorn und Hass geht es auch bei Nietzsche um das Kriterium der Zeitlichkeit: So lobt er einerseits die »gewisse Unklugheit« und die »schwärmerische Plötzlichkeit von Zorn, Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Rache, an der sich zu allen Zeiten die vornehmen Seelen wiedererkannt haben. Das Ressentiment des vornehmen Menschen selbst, wenn es an ihm auftritt, vollzieht und erschöpft sich nämlich in einer sofortigen Reaktion, es vergiftet nicht.« Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 273.

¹⁴⁷ Ebd., S. 312.

von »Naturregungen«¹⁴⁸) oder eines angeborenen »Instinktes« der Selbst- oder Arterhaltung zukommen, da es bereits Folge eines Gesellschaftszustandes¹⁴⁹ und dessen sklavenmoralischer Ideologie von Gleichheit und Gut-Böse-Gerechtigkeit ist.¹⁵⁰ Das Ressentiment resultiert als aufgeschobene Rache und nicht ausbrechender Zorn aus einer Überlegung, aus einer »Klugheit« der Schwachen. Das reaktive *Gefühl* des Ressentiments ist die Verschleierung einer *Verstandesoperation* (Wertesetzung) zur Kompensation der eigenen Schwäche. Es *gibt* sich als natürlich, als Gefühl, ist aber das Produkt eines voraussetzungsreichen Umweges.

Demgegenüber versucht Nietzsche nun das Recht nicht in der Sphäre der *reaktiven Gefühle*, sondern in der Sphäre der *aktiven Kräfte* zu verankern und diese nun seinerseits zugleich als *vorgeschichtlich* und schlicht dem Leben entspringend zu erweisen. Noch vor aller Gerechtigkeit, weil in die Sphäre des (Sozio-)Biologischen gehörend, gibt es den Zorn. Die Strafe aus Zorn ist nicht Vergeltung und schon gar nicht Rache. Vielmehr hat die ältere Menschheit nach Nietzsche gestraft ohne Begriff von Schuld, Gleichgewicht und Ausgleich, nämlich »so wie jetzt noch die Eltern ihre Kinder strafen, aus Zorn über einen erlittenen Schaden, der sich am Schädiger auslässt.«¹⁵¹ Im Sich-Auslassen des Zorns steckt jene energetische Kraftüberfülle, Stärke und Macht des Aggressiven, der gar nicht nötig hat, sich auf den Schädiger und seine »Verantwortung« näher zu beziehen. Was bei Autenrieth der Rache-Instinkt ist, das bloße reaktive Zurückschlagen, das ist bei Nietzsche gerade nicht Rache und Resen-

148 Dühring, *Cursus der Philosophie* (Anm. 19), S. 233. Für Dühring bildet das Ressentiment als ein »Naturgrund« das »wurzelhafte Rechtsgefühl«, von dem her sich Gerechtigkeit entwickelt. Ebd., S. 232.

149 Dass Instinkte nicht ahistorische Grundlagen tierischen Verhaltens sind, sondern selbst das Produkt der Geschichte (der Evolution) und der jeweiligen Lebensbedingungen, ist das Ergebnis von Darwin. Für die Rechtstheorie und die Begründung des Strafrechts zieht – etwa gegen Autenrieth – hieraus Rudolf von Jhering die Konsequenzen, indem er auch das Rechtsgefühl nicht länger als angeborenes, sondern als evolutionär gewordenenes begreift. Siehe Rudolf von Jhering, *Rechtsgefühl* (Anm. 129).

150 Nietzsche kennt letztlich zwei Begriffe der Gerechtigkeit, die falsche des Ressentiments und die ideale »als unerreichter Idealzustand, der Stärke, Mut, ›Vornehmheit‹ [...] voraussetzt.« So Knut Engelhardt, »Die Transformation des Willens zur Macht. Bemerkungen zum Verhältnis von Moral, Strafe und Verbrechen in Nietzsches Philosophie«, in: *ARSP* 71 (1985), S. 499-523, hier S. 511.

151 Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 298. Vgl. auch *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885-Frühjahr 1886* I, 10 (NKG VIII,1, S. 9): »die ›Strafe‹ entwickelt sich im engsten Raum, als Reaktion des Mächtigen, des Hausherrn, als Ausdruck seines Zorns gegen die Mißachtung seines Befehls und Verbotes.«

timent, sondern Zorn, und es gehört nicht zu den Schwachen und ihrem überhandnehmenden Fremdbezug, sondern ist spontaner Ausdruck des Selbstbezugs der Starken und Mächtigen. Entsprechend rückt Nietzsche nun auch ab von der Kategorie der Selbsterhaltung, die er zehn Jahre früher noch als ein Teilelement der schnellen Rache in Anschlag gebracht hatte. In den *Nachgelassenen Fragmenten* vom Herbst 1885 heißt es:

Die Physiologen sollten sich besinnen, den Erhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen: vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen: die Erhaltung ist nur eine der Konsequenzen davon.¹⁵²

Wie kommt es zu Nietzsches Wende im Denken der Rache und der Genealogie der Strafe? Warum die so entschiedene Ablehnung des Ressentiments, das ihn 1875, beim ausführlichen Exzerpt von Dührings *Werth des Lebens* noch nicht interessiert hat?¹⁵³ Entscheidend ist für Nietzsches spätere Argumentation die Opposition von aktiven und reaktiven Prozessen, von der aus die Kritik an Rache und Ressentiment als reaktiven Affekten allererst möglich wird. 1881 hatte Nietzsche, im Rahmen der generellen »Zuwendung Nietzsches zur Naturwissenschaft«,¹⁵⁴ den Text des Physikers und Theoretikers der Thermodynamik Robert Julius Mayer *Über Auslösung* gelesen.¹⁵⁵ Der Begriff der »Auslösung« beschreibt

152 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885-Frühjahr 1886*, 2, 63 (NKG VIII,1, S. 87).

153 Nietzsche hat 1875 Dührings »Werth des Lebens« das ausführlichste Exzerpt gewidmet, das er je angefertigt hat. Auf 50 Seiten protokolliert er Dührings Gedankengang mit nur gelegentlichen Kommentaren und einem kurzen kritischen Abschlussresümee. Siehe Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1875* 9, 1 (NKG IV, 1, S. 207-257). Siehe hierzu Hubert Thüring, »Form und Unform, Wert und Unwert des Lebens bei Nietzsche«, in: Martin Stingelin (Hg.), *Biopolitik und Rassismus*, Frankfurt am Main 2003, S. 27-54.

154 Vgl. hierzu Wolfgang Müller-Lauter, »Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche«, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), S. 189-223, S. 198.

155 Julius Robert Mayer, »Über Auslösung«, in: ders., *Die Mechanik der Wärme. Sämtliche Schriften*, hg. von Peter Münzenmeyer, Heilbronn 1978, S. 413-416. Am 16.4.1881 schreibt Nietzsche an Heinrich Köselitz, der ihm Mayers »Mechanik der Wärme« im Februar zugeschickt hatte: »Über Auslösung« ist für mich das Wesentlichste und Nützlichste im Buche.« Zit. n. Armin Schäfer, Joseph Vogl, »Feuer und Flamme. Über ein Ereignis im 19. Jahrhundert.«, in: Henning Schmidgen (Hg.), *Kultur im Experiment*, Berlin 2004, S. 191-211, S. 201. Siehe zur Rezeption von Mayer bei Nietzsche auch ausführlich: Alwin Mittasch, *Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952, S. 102-154.

nach Meyer, dass es jenseits geschlossener Systeme, in denen Ursache und Wirkung immer in einem Verhältnis der Äquivalenz und daher der Energieerhaltung stehen, Phänomene gibt, bei denen die Energie des auslösenden Reizes und die energetische Entladung in einem starken Missverhältnis stehen: Im Bereich des Anorganischen bringt Mayer das Beispiel des brennenden Streichhölzchens, das einen großen Brand auslöst oder den Druck des Fingers, der bei »Schußwaffen einen gewaltigen Effekt« hervorbringt. Aber auch alle Lebensbewegungen sind nach Mayer Auslöseereignisse. Muskelbewegungen werden durch Nervenreize ausgelöst. Wenn große Kräfte und ihre Entladung durch kleine Reize ausgelöst werden, dann geht es nicht um Ziele und Zwecke der Kraft, sondern um die Entladung der Kraft selbst. Mit der Energiebegrifflichkeit von Mayer und einer Kräftedynamik, die durch Reize potenzielle in kinetische Energie umwandelt,¹⁵⁶ kann Nietzsche eine naturphilosophische Metaphysik der Kräfte bzw. des Lebens entwickeln, die im Organismus nur a-teleologische Kräfte voraussetzt: Im Organismus gibt es nur Kräfte und jede Kraft will so stark werden wie möglich und sich auslassen so intensiv wie möglich. »Gegen den Erhaltungs-Trieb«¹⁵⁷ setzt Nietzsche den radikaleren Trieb, dass das »Lebendige seine Kraft auslassen« will: »es ›will‹ und ›muß‹ (beide Worte wiegen mir gleich!): die Erhaltung ist nur Consequenz.«¹⁵⁸

Daraus macht Nietzsche nun eine Anthropologie, gemäß der das Denken und Wollen das bloße Produkt affektiver Kräfte sind, die jeweils wachsen und sich entladen wollen: »Das Denken ist noch nicht das innere Geschehen selber, sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten.«¹⁵⁹ Affekterregungen denkt Nietzsche

156 Nietzsche übernimmt demnach den »dualen Kausalbegriff« Mayers, so formuliert Mittasch, Nietzsche, ebd., S. 119. In Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Band 3, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, S. 607 (Aph. 360), heißt es: »Die erste Art Ursache ist ein Quantum aufgestauter Kraft, welches darauf wartet, irgendwie, irgend wozu verbraucht zu werden; die zweite Art ist dagegen etwas, an dieser Kraft gemessen, ganz Unbedeutendes, ein kleiner Zufall zumeist, gemäß dem jenes Quantum sich nun auf bestimmte Weise ›auslöst‹; das Streichholz im Verhältnis zur Pulvertonne.«

157 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer Herbst 1884* (NKG VII, 2), S. 220.

158 Ebd., S. 221. Im Zuge der Mayer-Rezeption verfällt auch das Gleichgewicht als unmöglicher Begriff. Siehe hierzu Mittasch, Nietzsche (Anm. 155), S. 113f.

159 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Frühjahr 1886* (NKG VIII, 1), S. 13. Vgl. auch ebd., S. 25: »Die Gedanken sind Zeichen von einem Spiel und Kampf der Affekte: sie hängen immer mit ihren verborgenen Wurzeln zusammen.«

als nervliche Erregungszustände, von denen der Mensch allerdings nichts weiß und die er daher nachträglich mit den grammatischen Kategorien von Subjekt und Objekt erklärt und sich zurechnet: »Es gibt nur das Tun, der Thäter ist zum Thun bloß dazugedichtet, das Thun ist Alles.«¹⁶⁰ Kraft, wo sie da ist, will sich auslassen, sich entladen. Nach Ursachen und Zielen dieser Kraftauslassung zu suchen, führt zur Illusion handelnder Subjekte, aber nicht zur Realität und zur Materialität von physiologischen Kräften.

Das gilt auch für die Affekte und insbesondere für den Zorn: Für Mayer ist gerade der Zornaffekt ein Auslösungsereignis ersten Ranges, das heißt, er ist nicht von der Reaktivität (der Rache) her zu denken, sondern von der Aktivität der Kräfte: »der Zorn ist ein *aktiver* Seelenschmerz, der die Auslösetendenz gewaltig steigert und sich dadurch Luft macht, womit aber nicht nothwendig gegeben ist, daß die in *ira* begangenen Handlungen unzweckmäßig und zerstörend sein müssen.«¹⁶¹ Das Gefühl und dessen Steigerung im Affekt ist, wie schon bei Kant, auch bei Mayer eine Art Rückmeldung über den Zustand des Organismus. Hatte Kant hier von der Förderung bzw. Hemmung der Lebenskraft im Affekt gesprochen, so geht es bei Mayer um die »Einrichtung, daß der jeweilige Zustand des Auslösungsapparates für das Allgemeingefühl, oder für das allgemeine Befinden maßgebend ist.«¹⁶² Physiologische Auslösungen (zu denen auch die sexuellen Verrichtungen zählen) machen froh und gesund, ihre Blockaden dagegen krank. Für Nietzsche ist das Allgemeingefühl ein Machtgefühl, das durch Auslösungen gesteigert wird: »Der Wille zur Macht in den Funktionen des Organischen.«¹⁶³ Mit dieser Perspektive auf den Affekt als ein rein physiologisches Auslöseereignis kann Nietzsche nun das *Subjekt* im Affekt als bloßes Epiphänomen eines physiologisch-energetischen Willens zur Macht erweisen: »Der Zorn enthüllt nicht den Menschen, sondern den Zorn.«¹⁶⁴ Damit wird zugleich das übliche Verhältnis von Ursache und Wirkung in der Theoretisierung des Affekts umgekehrt:

Affekte sind eine Konstruktion des Intellekts, eine Erdichtung von Ursachen, die es nicht giebt. Alle körperlichen Gemeingefühle, die wir nicht verstehen, werden intellektuell ausgedeutet, d.h. ein Grund ge-

160 Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 279.

161 Mayer, *Über Auslösung* (Anm. 155), S. 415.

162 Ebd., S. 414.

163 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer – Herbst 1884* (NKG VII, 2), S. 219.

164 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883* (NKG VII,1), S. 414.

sucht, um sich so oder so zu fühlen, in Personen, Erlebnissen usw. also etwas Nachtheiliges Gefährliches Fremdes wird gesetzt als wäre es die Ursache unserer Verstimmung: thatsächlich wird es zu der Verstimmung hinzugesucht, um der Denkbarekeit unseres Zustandes willen. – Häufige Blutzuströmungen zum Gehirn mit dem Gefühl des Erstickens werden als Zorn interpretirt: die Personen und Sachen, die uns zum Zorn reizen, sind Auslösungen für den physiologischen Zustand.¹⁶⁵

Damit formuliert Nietzsche, genau wie zeitgleich William James und C. Lange, eine physiologische Affekttheorie, die den Affekt als bloße physiologische Aktivität denken, der erst nachträglich gedeutet wird.¹⁶⁶ Da das Denken nach Nietzsche selbst immer das Ergebnis affektiver und rhetorischer Kräfte ist,¹⁶⁷ kann Nietzsche die konventionelle Theorie, gemäß der eine Wirkung (z.B. eine Tat) auf eine Ursache (einen Täter) zurückgeführt wird, selbst als affektiv entlarven: »Der Glaube an Ursache und Wirkung hat seinen Sitz im stärksten der Instinkte, in dem der Rache.«¹⁶⁸ Die Affekttheorie, gemäß der der Zorn eine Reaktion (Wirkung) auf eine Ursache darstellt, wäre demnach selbst Effekt eines Affekts, nämlich dem der Rache. In Wahrheit, so Nietzsche in Analogie zu James und Lange, gibt es aber nur physiologische Auslöseereignisse, die nachträglich als bewusste und zielgerichtete Handlungen interpretiert werden. Man muss also versuchen, zugunsten der physiologischen Prozesse organischer Machtakkumulationen, die Kategorien von Ursache, Wirkung und Reaktivität aus der Interpretation des Zorns herauszuhalten, will man nicht einem ressentimentgeleiteten Denken anheimfallen. Ein Denken, das Nietzsche als das »Chaos der modernen Seele« bezeichnet:

Daß in den Folgen der Handlungen schon Lohn und Strafe liegen – dieser Gedanke einer immanenten Gerechtigkeit ist grundfalsch. [...]

165 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Winter 1883-1884* (NKG VII, 1), S. 699f.

166 Vgl. William James, »What is an emotion?«, in: *Mind* 9 (1884), S. 188-205; C. Lange, *Ueber Gemüthsbewegungen. Eine psycho-physiologische Studie*, Autorisierte Übersetzung von H. Kurella, Leipzig 1887 (zuerst Kopenhagen 1885).

167 Zum Zusammenhang von Affekten und Rhetorik bei Nietzsche siehe: Martin Stingelin, Hubert Thüring, »Poetik und Rhetorik der Affekte. Lichtenberg – Leopardi – Nietzsche«, in: *Colloquium Helveticum* 30 (1999), S. 127-173.

168 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883* (NKG VII,1), S. 412. Auch in *Genealogie der Moral* wiederholt Nietzsche diesen Gedanken, wenn er sagt, dass die »versteckt glimmenden Affekte Rache und Hass« den Glauben an ein freies Subjekt hinter der Tat »für sich ausnützen«. Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 280.

Alle möglichen solchen Vorstellungen über ›immanente Gerechtigkeit‹, ›Heilsordnung‹, ausgleichende ›transcendente Gerechtigkeit‹ gehen jetzt in *jedem* Kopfe herum – sie bilden das Chaos der modernen Seele mit.¹⁶⁹

In jedem Kopf, das heißt auch in Nietzsches eigenem. Ein halbes Jahr später liest man im Nachlass Folgendes: »Es ergötzt mich an die Revanchen zu denken, welche die derbe Natürlichkeit der Natur bei solcher Art Menschen nimmt, z. B. wenn ich höre, dass L<eopardi> früher On<anie>trieb, später impotent war.«¹⁷⁰ Trotz solcher Bekenntnisse des eigenen Ressentiments und des Glaubens an eine immanente Gerechtigkeit versucht Nietzsche in der Konstruktion einer Genealogie der Strafe, dem ressentimentgeladenen Denken zu widerstreben. Daher spielt der Zorn im Sinne eines ressentimentfreien Auslöseereignisses in Nietzsches Argumentation auch eine zentrale Rolle.

Strafe aus Zorn ist entsprechend die erste Form gesellschaftlicher Strafe, auf einer Stufe demnach, auf der bereits Rechtsverhältnisse im Sinne einer Beziehung zwischen Schuldner und Gläubiger existieren. Ihr Modell ist, wie schon bei Fichte und Binding, die Friedlosstellung, jener Rückzug des Rechts, der den Verbrecher den Feindseligkeiten überlässt. Wieder geht es dabei um den reinen Zorn des Geschädigten, der hier die Gemeinschaft selbst ist, die dem Schädiger gegenübertritt:

Der Zorn des geschädigten Gläubigers, des Gemeinwesens giebt ihn [den Verbrecher, J.L.] dem wilden und vogelfreien Zustande wieder zurück, vor dem er bisher behütet war: es stösst ihn von sich, – und nun darf sich jede Art Feindseligkeit an ihm auslassen.¹⁷¹

Nietzsche hält daher die Friedlosigkeit des germanischen Rechts für die Urform der Strafe.¹⁷² Wieder handelt es sich um einen Zorn, der im Sich-

169 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer – Herbst 1884* (NKG VII, 2), S. 221. (Herv. im Text).

170 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente April-Juni 1885*, zit. n. Thüring/Stingelin (wie Anm. 167), S. 170.

171 Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 307 f.

172 Nietzsche hat im Frühjahr und Sommer 1883 Exzerpte des Buches von Albert Hermann Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, 2 Bände Oldenburg 1880/1881, gemacht, in dem die Friedloslegung ausführlich dargestellt wird. Eine Gegenüberstellung (und Konkordanz) von Post und Nietzsches Exzerpt (und Kommentar) bietet Martin Stingelin, »Beiträge zur Quellenforschung«, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), S. 400-432, bes. S. 427-431. Vgl. auch Hubert Thüring, »Form und Unform, Wert und Unwert des Lebens bei Nietzsche«, in: Martin Stingelin (Hg.), *Biopolitik und Rassismus*,

Auslassen von aller Bezugnahme auf den Verbrecher absieht, wieder steht der Selbstbezug im Vordergrund, ist die Strafe also das »Siegesfest des vae victis!«¹⁷³ Aber in diesem Zorn der Friedlosstellung steckt nun, achtet man auf die Formulierung und das heißt auf Nietzsches *Darstellung und Erklärung* dieser Strafe, schon ein Moment, zwar nicht von Rache, aber doch von reaktiver Vergeltung:

Der Verbrecher ist ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vorteile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift: daher geht er von nun an, *wie billig*, nicht nur aller dieser Güter und Vortheile verlustig, – er wird vielmehr jetzt daran erinnert, was es mit diesen Gütern auf sich hat. Der Zorn des geschädigten Gläubigers, des Gemeinwesens giebt ihn dem wilden und vogelfreien Zustande wieder zurück [...].¹⁷⁴

Die von Nietzsche eigens reklamierte *Billigkeit*, dass der Verbrecher exakt das verliert, was er nicht zurückzahlt und raubt, folgt dem Prinzip der Wiedervergeltung. Einerseits, weil Raub und Verlust sich im Objekt der »Güter« spiegeln, andererseits, weil die Strafe in dieser Spiegelung zugleich die Funktion eines Erinnerungszeichens haben soll. So verweisen dieser Zorn und diese Strafe auf eine vorausgehende Vertragsschließung, also darauf, dass Gemeinschaft und Einzelner sich gegenüberstehen wie Gläubiger und Schuldner. Im »Wieder-zurück-geben« steckt die Billigkeit einer Strafe, die das vergeltende Echo der Tat ist. Zorn, Strafe und Rache (im Sinne der Vergeltung) berühren sich also doch, zumindest da, wo die Gegengewalt des Zorns als Strafe nachträglich gerechtfertigt wird. Zwar wird der Zorn selbst als spontan und vergeltungsfrei konstruiert, aber die Würdigung des Affekts als erste Strafform unterwirft ihn nachträglich doch der Logik der Vergeltung. Zwar sieht der Zorn des Geschädigten gar nicht nach dem Schädiger, aber wenn man als Beobachter und Erklärender darauf achtet, was er im Zorn dem Schädiger antut, dann ist es doch so, als ob er auf ihn geachtet hätte.

Die weitere Entwicklung der Strafe ist dann nach Nietzsche ein Prozess, der an die zunehmende Macht der Gemeinschaft gebunden ist, deren wachsende Größe den Grad ihrer Gefährdung und ihres Zorns minimiert. Daher bleibt Raum, jenseits dieses ausschließenden, vernich-

Frankfurt am Main 2003, S. 27-55, der Nietzsches Auseinandersetzung mit Dühring mit Agambens *Homo sacer* liest.

173 Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 308.

174 Ebd., S. 307. Kursive Herv. d. Verf., Sperrung im Text.

tenden Zorns nun die Abzählbarkeit der Tat abzuwägen.¹⁷⁵ Für Nietzsche geht das Recht von der Macht aus und von der Manifestation der Gewalt des Mächtigen. Je stärker die Macht wird, desto eher kann ein »Compromiss mit dem Zorn der zunächst durch die Übelthat Betroffenen«¹⁷⁶ ausgehandelt werden. Aus der Perspektive der Mächtigen erscheint der Zorn der Geschädigten als Reaktion der Schwäche, ja, als Ressentiment, die der Mächtige nicht nötig hat. So sind die Idee der Abzählbarkeit und die Isolierung des Täters von der Tat Folgen einer Steigerung der Macht der Gemeinschaft, die nun den Täter gegen den unmittelbaren (und doch auch reaktiven) Zorn schützen kann.¹⁷⁷ War im 13. Abschnitt der ersten Abhandlung die Annahme eines freien Täters hinter der Tat etwas, was die Affekte von Rache und Hass für sich ausnützen konnten, so erscheint die Isolierung von Tat und Täter, wie sie von den Mächtigen betrieben wird, hier als Zurückdrängung eben dieser Affekte. Und zwar deshalb, weil es jetzt nicht darum geht, einem Übeltäter ein auch Anders-Können unterzuschieben, sondern darum, den Fall zu regeln, »zu lokalisieren und einer weiteren oder gar allgemeinen Beteiligung und Beunruhigung vorzubeugen.«¹⁷⁸ Es geht um ein Sich-Herauswickeln aus Sich-Bedrohfühlern und Zurückschlagen (Zorn) ebenso wie aus Verletztsein und Vergelten (Rache). So gelangt Nietzsche zur Phantasie einer Macht, die das Strafen nicht mehr nötig hat.¹⁷⁹

175 Schon Johann Gottlieb Fichte, *Grundlagen des Naturrechts* (1796/1797), in: Vormbaum, *Strafrechtsdenker* (Anm. 18), S. 247-266, stellt in seinem Naturrecht der Strafe der Ausschließung (»der Verbrecher wird Vogelfrei, d.h. seine Sicherheit ist so wenig garantirt, als die eines Vogels, ex lex, hors de la loi«) die Strafe als »Abbüßung« gegenüber, die der »poena talionis« (ebd., S. 252) folgt. Entweder die Strafe wendet sich vom Verbrecher ab und erklärt ihn zum Tier oder die Strafe wendet sich ihm als menschlichem Täter zu. Allerdings wird auch bei Fichte die Strafe der Ausschließung nach dem Prinzip der Talion plausibilisiert, da der Verbrecher exakt das verliert (den Schutz der Gesetze), was er angegriffen hat (die Gesetze).

176 Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 308.

177 Macht und Gewalt stehen daher bei Nietzsche, ähnlich wie bei Hannah Arendt, in einem sich tendenziell ausschließenden Verhältnis: Je mehr Macht-Komplexe sich bilden, desto eher kann ein Ausgleichen und Sich-Verständigen an die Stelle der Gewalt treten. Vgl. Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, aus dem Englischen von Gisela Uellenberg, München und Zürich 1985.

178 Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 308.

179 Ebd., S 309: »Es wäre ein Machtbewusstsein der Gesellschaft nicht undenkbar, bei dem sie sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte, den es für sie giebt, – ihren Schädiger straflos zu lassen.«

VI. Recht, Rache und Menschenrecht: zur affektlosen »Freigabe«

Karl Binding trifft in seinem Text *Das Problem der Strafe* exakt dieselbe Unterscheidung zwischen Friedlosstellung und Rache wie Nietzsche.¹⁸⁰ Gerade weil die Friedlosigkeit den Verbrecher nicht als Menschen zur Verantwortung zieht, sondern ihn zum Tier macht, indem er zu den Wölfen gestoßen wird, ist sie nicht Rache. Binding wie Nietzsche unterscheiden in gleicher Weise Friedlosigkeit und Rache, doch sie ziehen gegensätzliche Schlussfolgerungen daraus. Während bei Nietzsche die Friedlosigkeit und der sich hier entladende Zorn der Gemeinschaft als erste Form der Strafe gedacht wird, als bloße und alle weiteren Zwecke ermangelnde Lebens- und Gewaltmanifestation gegen den Schädiger, ist für Binding die historisch spätere Rache die erste Strafe, denn die Friedlosstellung sei ein bloßer Ausschluss, der dem Ausgeschlossenen das Menschsein und somit die Strafbarkeit selbst abspreche:

Den Gedanken der Vergeltung und die Vorläufer wirklicher Strafen an Leib und Leben, Freiheit und Ehre bürgerte erst derjenige ein, den eine unaufgeklärte Rechtsgeschichte lange für den größten Gegner des Friedens und der rechtlichen Ordnung gehalten hat, während er dessen kräftigster und unentbehrlichster Anwalt war: *der Rächer*, der aus der Friedlosigkeit des Verbrechers die Freiheit zur Rache schöpfte, der aber – in seiner Leidenschaft milder als die Gemeinde in ihrem Urteile – ihn *als Menschen* zur Verantwortung zog. Er ist der Erfinder der Strafmittel: die Racheübung, nicht die Friedlosigkeit ist die erste Vorstufe der Strafe.¹⁸¹

So kann die Rache und die Vergeltung vor dem dunkleren Hintergrund der Möglichkeit, den Verbrecher als Unmenschen aus dem Recht ganz auszuschließen, als vergleichsweise human, als im Wortsinne *menschlich* erscheinen. Die Strafe erscheint als Zuwendung zum Verbrecher, als Anerkennung seines Menschseins in seiner Strafbarkeit. Damit schließt Binding an die Theorien von Kant und Hegel an, die den Gedanken der Vergeltung mit dem Recht des Verbrechers, mit seiner Tat (und seiner Freiheit

180 Nietzsche und Binding kennen sich von der gemeinsamen Lehrtätigkeit in Basel her. Noch 1887 lässt Nietzsche Binding ein Exemplar von *Jenseits von Gut und Böse* zustellen. Siehe hierzu: Lukas Gschwend, *Nietzsche und die Kriminalwissenschaften*, Zürich 1999, S. 35.

181 Binding, *Problem der Strafe* (Anm. 18), S. 442 f. (Erste Herv. im Text, zweite d. Verf.).

und Ehre) *als Mensch* anerkannt zu werden und nicht »wie ein Hund behandelt«¹⁸² zu werden, begründen. In der Vergeltungsstrafe »wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt.«¹⁸³ Auch für Hegel steht, wie später für Binding, hinter dieser Begründung der sogenannten ›absoluten Straftheorie‹ die Unterscheidung von Mensch und Tier. Hegel fährt fort:

Diese Ehre wird ihm nicht zu Theil, wenn aus seiner That selbst nicht der Begriff und der Maßstab seiner Strafe genommen wird; – ebenso wenig auch wenn er nur als schädliches Thier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sey, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung.¹⁸⁴

Vergeltung und Rache sind demnach *human*, weil sie den Verbrecher *als Menschen* adressieren. Hinter der absoluten Straftheorie steht so die dauernd drohende Alternative von Einschluss und Ausschluss des Menschen, die immer drohende Aberkennung der Menschlichkeit. So kann das Recht in der logischen Umkehrung dieser Theorie auf den Gedanken kommen, dass es Verbrecher bzw. Menschen gibt, die »das furchtbare Gegenbild echter Menschen bilden«¹⁸⁵ und daher nicht als Vernünftige zu ehren, sondern als schädliche Tiere oder als lebensunwertes Leben unschädlich zu machen seien. In beiden Fällen wird die Gewalt der Strafe verschleiert, indem einmal die Rache und die Vergeltung als Ehrung *des Menschen* erscheinen und zum anderen die Tötung unwerten Lebens eine bloße Geste der *Freigabe* ist, aus der aller Zorn getilgt ist.

Die absolute Straftheorie in der Moderne (als Inklusion des Menschen und seiner Menschenrechte) und die Figur einer affektlosen Tötung im Sinne einer »Freigabe des lebensunwerten Lebens« (als Exklusion des Menschen aus dem Recht) bedingen sich. So bestätigt sich im Feld der Strafrechtstheorie eine der zentralen Thesen, die Giorgio Agamben für das Feld der Politik bzw. der Biopolitik formuliert hat, nämlich der innere Zusammenhang zwischen der Einschreibung des Menschen und seines nackten Lebens in die Politik, wie sie erstmals in der Formulierung der Menschenrechte Ende des 18. Jahrhunderts explizit vorgenommen wurde einerseits, und den politischen Ausschlussoperationen von Nicht-

182 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hg. von Hermann Glockner, 7. Band, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1964, S. 155.

183 Ebd., S. 156.

184 Ebd.

185 Binding/Hoche, *Freigabe* (Anm. 19), S. 31.

Menschen, wie sie Hoche und Binding begrifflich gefasst und als Formel vom ›lebensunwerten Leben‹ der nationalsozialistischen Biopolitik bereitgestellt haben, andererseits.¹⁸⁶ Agamben zeigt, dass seit der Menschenrechtserklärung tatsächlich »die Geburt – das heißt das natürliche nackte Leben als solches – zum ersten Mal (mittels einer Transformation, deren biopolitische Folgen wir heute erst zu ermessen beginnen) zum unmittelbaren Träger der Souveränität wird.«¹⁸⁷ Die Quelle der Souveränität ist damit das Leben der Menschen, die qua *Geburt* als Bürger zum Volk (Nation) gehören, mit der Folge, dass die Frage, wer Mensch und wer Bürger ist, von Anfang an und schon im Text der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte selbst problematisch, d.h. nun *politisch* relevant ist. Auch die Frage etwa nach Deutsch- oder Franzosesein ist nicht länger eine kulturelle Frage nach Nationalcharakteren, sondern »beginnt nun, eine wesentlich politische Frage zu werden.«¹⁸⁸ In dieser Logik liegt es, wenn dann »im Nationalsozialismus die Antwort auf die Frage ›Wer oder was ist ein Deutscher?‹ (und folglich auch die Frage: ›Wer oder was ist es nicht?‹) unmittelbar mit der höchsten politischen Aufgabe zusammenfällt.«¹⁸⁹ Gerade weil sich die Politik begründend auf das nackte Leben selbst bezieht, wird es zum Gegenstand der Politik. »Das Leben, das mit der Erklärung der Menschenrechte als solches zum Prinzip der Souveränität erhoben worden ist, wird nun selbst zum Ort einer souveränen Entscheidung.«¹⁹⁰ Und gerade deshalb müssen nun ständig Grenzziehungen in diesem Feld vorgenommen werden, die sagen, welches Leben dazugehört und welches nicht, welches Wert hat und welches unwert ist. Und so kommt Binding, der einerseits den Menschen und seine Rache an den Anfang des Rechts stellt, andererseits zum Un-Menschen und seiner dezidiert nicht-affektiven »Freigabe« zur straflosen Tötung. Die unrettbar Verlorenen, die keine Menschen mehr sind und deren Leben keinen Wert mehr hat, trifft kein Zorn und keine Rache, man weist ihnen nur im Interesse des Ganzen und der Lebenskräfte der Lebenden die Tür.¹⁹¹

186 »Faschismus und Nazismus sind vor allem Redefinitionen des Verhältnisses zwischen Mensch und Bürger und werden, so paradox das erscheinen mag, nur vor dem biopolitischen Hintergrund, den die nationale Souveränität und Menschenrechte eröffnet haben, ganz verstehbar.« Agamben, *Homo sacer* (Anm. 20), S. 139.

187 Ebd., S. 137.

188 Ebd., S. 139.

189 Ebd.

190 Ebd., S. 151f.

191 Bindings Text beginnt mit einer Argumentation für die Freigabe der Selbsttötung, da der Staat anerkennen muss, dass jeder über sein Leben der Souverän

Der sich hier abzeichnende und über den Begriff des *Menschen* und seiner *Menschenrechte* gestiftete Zusammenhang zwischen der Rachelehre einerseits und Phantasien affektloser Tötung andererseits wird gänzlich ins Klare gerückt in den Schriften Dührings. Zum einen gründet Dühring seine Genealogie der Strafe auf die Rache, die er dezidiert als Menschenrecht ausweist. Das natürliche Rechtsgefühl, das zur Rache antreibt, korrespondiert mit den »Menschenrechten«,¹⁹² denn: »Das Individuum ist der einzige Ausgangs- und Zielpunkt allen Rechts, und die Gemeinschaftsgestalten sind nur Vermittlungen, die von ihm ausgehen und zu ihm hinführen.«¹⁹³ So entwickelt Dühring das Recht ganz und gar aus einer Perspektive, in der »der geschundene Mensch« und sein Recht auf Gegenwehr und Vergeltung im Mittelpunkt stehen. Andererseits entwickelt Dühring aber, vor allem um diese Rache, der doch etwas Rohes innewohnt und der eine logische Tendenz zum Übervergelteten eigen ist, nicht realisiert sehen zu müssen, ein Programm zur Veredelung der Menschen: »Die Vermenschlichung der Strafen setzt besser gewordene Menschengruppen voraus.«¹⁹⁴ Auch hier setzt Dühring nun wieder am Menschen an, diesmal aber soll nicht das Recht von dem menschlichen Naturgrund der Rache her konstruiert werden, sondern nun sollen der Mensch und sein Naturgrund einer allgemeinen Verbesserung zugeführt werden. Das impliziert ein Züchtungsprogramm, das seine Effekte durch die Vernichtung derer, die einem solchen Veredelungsprogramm nicht zugänglich sind, erwirtschaftet. Hier trifft Dühring sich

ist. Auch von hier aus lässt sich eine Brücke ins spätere 18. Jahrhundert schlagen: Baron d' Holbach plädiert – ganz so wie die Menschenrechtserklärung alle Politik beim biologischen Leben der Menschen anfangen lässt – auch schon für eine Strafflosigkeit des Selbstmordes, ja sogar für eine Art Selbstentsorgung derer, die der Gesellschaft nicht mehr nützen. Sie werden nachgerade zum Selbstmord aufgefordert, man weist ihnen die Tür: »Kummer, Gewissensbisse, Melancholie, Verzweiflung [haben] ihm den Anblick des Universums verleidet; kann er seine Leiden nicht mehr ertragen: so scheide er aus dieser Welt, die für ihn zu einer schrecklichen Einöde geworden ist; er verlasse für immer ein unmenschliches Vaterland, das ihn nicht mehr zu seinen Kindern zählen will; er gehe aus dem Haus, das über ihm einzustürzen droht; er verzichte auf die Gesellschaft, zu deren Wohl er nichts mehr beitragen kann und die ihm nur dank seines eigenen Glücks teuer sein konnte.« Paul Thiry d' Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, übersetzt von Fritz-Georg Voigt, Frankfurt am Main 1978, S. 245. Vgl. auch den Beitrag von Harald Neumeyer in diesem Band.

192 Dühring, *Cursus der Philosophie* (Anm. 19), S. 237.

193 Ebd.

194 Ebd., S. 253.

mit Bindings Vorschlag zur Freigabe, da »die Vervollkommnung schaffend und ausmerzend zu bewerkstelligen«¹⁹⁵ sei und es also bei der Züchtung (Veredelung) des Menschen ohne Ausmerzungen von »ungünstigen Mischungsgebilden«¹⁹⁶ und anderen Entartungen nicht abgehen kann. So korrespondiert, ähnlich wie bei Binding, auch bei Dühring die Hypostase eines Urrechts des Menschen auf Rache mit einer Phantasie der Ausmerzungen des Unmenschen.

Dühring und Binding kennen, auf der einen Seite, einen im Rahmen der Friedlosigkeit ergehenden Kollektivzorn, der aber von beiden nicht als Strafe bzw. als Urform der Strafe gefasst wird, da er nurmehr Wesen trifft, die als Friedlose nicht mehr Menschen sind. Auf der anderen Seite kennen beide, Dühring und Binding, die Figur einer affektlosen Tötung, die wiederum nicht Menschen, sondern »Unmenschen« bzw. Ungeheuer (Dühring) oder »lebensunwertes Leben« (Binding/Hoche) trifft und die daher auch nicht Strafe ist, sondern Ausmerzungen zu Zwecken der Züchtung (Dühring) oder Erlösung »unrettbar Verlorener« zu Zwecken der Lebensenergieersparnis der anderen (Binding/Hoche) genannt wird.¹⁹⁷ Dazwischen steht für beide die als Strafe auf *den Menschen* zielende Rache.

Nietzsche hat sich bei seiner Rekonstruktion einer Genealogie des Strafrechts auf diese Alternative nicht eingelassen.¹⁹⁸ Er zeigt vielmehr, dass das Rechts- und Rachegefühl als Produkt (und nicht als Ursprung) der Rechtsentwicklung selbst so ubiquitär ist, dass nicht einmal die ihr vorausliegende Strafe aus bloßem Zorn jenseits von Vergeltung und Resentiment für uns *zu erklären* ist. So ist alles Reden über Strafe und Recht unrettbar vom durch es selbst produzierten Rechtsgefühl von Rache und Vergeltung imprägniert. Anstatt aber diese Rechts- und Rachegefühle als Ursprung des Rechts auch noch zu adeln und zugleich die Gewalt der Rache als Menschlichkeit zu verschleiern, setzt Nietzsche auf die Ehrung der Gewalt der Mächtigen und eine Rechtsgeschichte, die als Kampf von Zorn und Rache mit sich selbst, als ihre Zurückdrängung und Überwindung durch die Macht erzählt wird. Für Nietzsche ist daher sowohl die

195 Dühring, *Cursus der Philosophie* (Anm. 19), S. 244 f.

196 Ebd., S. 244.

197 So nimmt Bindings Formel vom »lebensunwerten Leben« Dührings Rede vom »Werth des Lebens« auf.

198 Bislang wurde die Gegenthese vertreten, ausgehend von dem Rassehygieniker Egon Krichner, der Bindings Text von Nietzsche inspiriert sieht. Siehe hierzu Steven E. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart 1996, S. 167.

Friedlosigkeit als auch die Ausmerzung zur Veredlung der Rasse deziert Strafe.¹⁹⁹

Nietzsches Alternative einer Gleichsetzung von Leben und Gewalt, sein Ressentiment gegen das Ressentiment und den Geist der Rache, den er den Juden als »Tschandala-Hass«²⁰⁰ gegen die Herrenrassen zuschreibt, gründet allerdings selbst wieder im Hass, ja, im *Rassentiment*, das seinerseits Züchtungsphantasien freisetzt. Doch die »Nicht-Zucht-Menschen«²⁰¹ werden hier nicht affektlos ausgemerzt, sondern im Gegenteil allererst gezüchtet, und die Gewalt, die sie trifft, wird nicht bemäntelt, sondern in aller Offenheit als Bedingung der Möglichkeit solcher Züchtung ausgestellt.²⁰² Die Forderung gleicher Rechte für alle Menschen dagegen, wie sie »das Socialisten-Gesindel, die Tschandala-Apostel«²⁰³ erheben, führe, so Nietzsche, bloß zur Rachelehre²⁰⁴ (etwa des »Berliner Rache-Apostel Eugen Dühring«²⁰⁵) und zu einer Züchtung, die nicht auf Machtdifferenz, sondern auf allgemeine »Verbesserung« setzt. So kommt Nietzsche statt zur Unterscheidung von Mensch/Nicht-Mensch zu der von Übermensch/Untermensch – eine Alternative, die aber wohl das Problem des Zusammenhangs von Recht und Rache für uns in gar keiner Weise erledigen kann.

199 Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 318, spricht hier von »Strafe als Ausscheidung eines entartenden Elementes (unter Umständen eines ganzen Zweigs, wie nach chinesischem Rechte: somit als Mittel zur Reinerhaltung der Rasse oder zur Festhaltung eines socialen Typus).«

200 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Band 6, München 1988, S. 55-160, hier S. 101. Zu Nietzsches Gebrauch des Begriffs ›Tschandala‹ und seiner merkwürdigen Rezeption des Gesetzbuches des Manu über die Vermittlung von Louis Jacolliot vgl. Annemarie Etter, »Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu«, in: *Nietzsche-Studien* (1987), S. 340-352. Tschandala sind demnach die verbotenen Nachkommen eines Mannes der untersten und einer Frau der höchsten indischen Kaste und »mussten ein Leben führen, das sich am Rande oder außerhalb der Gesellschaft abspielte. [...] Doch bilden sie durchaus trotzdem ein Bestandteil des Ganzen.« Ebd., S. 342. Nietzsche verwendet im Spätetwerk diesen Begriff auch zur Bezeichnung der als lebensfeindlich gewerteten Religion von Juden- und Christentum.

201 Ebd., S. 100.

202 Ebd., S. 100-102.

203 Friedrich Nietzsche, *Der Anti-Christ*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Band 6, München 1988, S. 165-254, hier S. 244.

204 Ebd.

205 Nietzsche, *Genealogie* (Anm. 19), S. 370.