

Ich bin schuldig, weil ich bin (weiß, männlich und bürgerlich)¹. Politik als Läuterungsdiskurs

Maria-Sibylla Lotter

1. *Das neue Schuldbewusstsein*

In den letzten Jahrzehnten ist eine Moralisierung der politischen Sphäre und als Folge auch eine Verkümmern der Fähigkeit zur Erfassung politischer Komplexitäten zu beobachten. An die Stelle differenzierter politischer Analysen treten nicht nur abstrakte gesinnungsethische Bekundungen, sondern immer häufiger auch diffuse Schuldzuschreibungen. Nicht dass allein schon die Instrumentalisierung von Schuld oder Scham ein zielorientiertes politisches Denken aushöhlen würde. Durchaus zweckmäßig wird beispielsweise in der *MeToo*-Debatte die öffentliche Beschämung von Männern, die soziale Machtpositionen zur sexuellen Ausbeutung und Demütigung von Frauen ausgenutzt haben, durch ihre Opfer politisch eingesetzt, um eine Verbesserung ihrer beruflichen Situation und mehr Chancengleichheit zu erzwingen – ein zweifellos sinnvolles politisches Ziel. Die Erosion verantwortungsethischen politischen Denkens beginnt erst dort, wo Schuldgefühle den Blick auf die Vergangenheit fixieren, anstatt ihn auf die Zukunft zu richten, und der selbstbezogene Wunsch, sich von der Schuld zu befreien, an die Stelle der Wünsche nach gesellschaftlicher Veränderung treten. So kann man den Eindruck gewinnen, dass Naturschützer oder Flüchtlingshelferinnen in ihrem Engagement mitunter weniger durch die Liebe zur Natur oder durch Mitgefühl und wohlwollende Neugierde gegenüber fremden Menschen motiviert sind, als durch den Wunsch, sich mit Blick auf Umweltprobleme oder die ungerechten globalen Machtverhältnisse und Ressourcenverteilungen weniger schuldig zu fühlen – eine Selbstbezogenheit, die den Vögeln und Bibern vermutlich ‚schnurz‘ ist, die jedoch einer echten Kommunikation mit fremden Men-

1 Bei diesem Artikel handelt es sich um die Langfassung von Überlegungen, die unter dem Titel „Der Wille zur Schuld“ am 20. 8. 2018 in der Wochenzeitschrift *Die ZEIT* erschienen sind (<https://www.zeit.de/2018/34/schuldgefuehl-moral-verantwortung-macht-debatte>).

schen (und ihrer Integration) nicht förderlich sein kann. Solche vermeintlich moralischen, tatsächlich aber auf das Selbstwertgefühl bezogenen Motivationen speisen sich aus der zunehmenden Entgrenzung des Schuldgefühls, das sich nicht mehr primär auf die Verletzungen anderer durch eigenes Tun richtet, sondern diffus auf die Lebensform als solche. Sie entspringen der Moralisierung politischer Diskussionen aktueller gesellschaftlicher Probleme, die zunehmend auf individuelles und kollektives *Fehlverhalten in der Vergangenheit* bezogen werden. Wenn in weitentfernten Regionen der Welt Korruption herrscht oder Massaker stattfinden, wird das oft so formuliert, als seien diese Unsitten und Verbrechen eigentlich nicht den wirklichen Tätern zuzurechnen, sondern gingen auf eher diffuse und allgemeine Weise auf vergangene Taten des eigenen Kollektivs zurück – auf Aktivitäten oder Unterlassungen „des Westens“, der Europäer oder welcher Gruppe auch immer man sich zugehörig fühlt. Zugleich werden Verbraucher gezielt mit Informationen mit Blick auf ausbeuterische Arbeitsverhältnisse in der Textilbranche ferner Länder, Umweltschäden und viele andere Übel und Unvollkommenheiten versorgt, die in ihnen Schuldgefühle auslösen, weil sie sich als Mitursache schädlichen ökonomischen Verhaltens fühlen. Wir sind aufgerufen, als Konsumenten nicht mehr unseren Bedürfnissen und Wünschen zu folgen, sondern moralisch zu handeln und Kaufentscheidungen nur im Einklang mit dem Gewissen zu treffen; das aber ist mangels hinreichender Informiertheit in allen Kaufbelangen meist gar nicht möglich, was zu einem diffusen Unbehagen führt. Auch wer sich gar nicht als politische Aktivistin versteht, leidet daher oft unter einem chronisch schlechten Gewissen und einer gewissen Selbstverachtung als Konsumentin, die sich ihre Bedürfnisse durch die Werbung diktieren lässt, anstatt ihre Kaufentscheidungen „selbst“ zu bestimmen und damit sozial gerechtere und umweltverträglichere Lebensverhältnisse zu fördern. Gleichwohl führt dies bei den meisten nicht dazu, dass sie die Zumutungen des schlechten Gewissens ablehnen und darauf bestehen, nur für das verantwortlich zu sein, was auch in ihrer Macht liegt. Es ist, als wäre das schlechte Gewissen immer noch die bessere Alternative zu dem verbreiteten Gefühl der Gestaltungsohnmacht auf der politischen Ebene. Längst ist das Schuldgefühl daher selbst zu einem Marktfaktor geworden und wird entsprechend von Unternehmen, die mit angeblich guten Arbeitsverhältnissen und nachhaltiger Produktion werben, auch ausgeschlachtet.²

Auch der mündliche und schriftliche Sprachgebrauch wird in Bereichen, die lange als vollkommen harmlos galten, zunehmend einer morali-

2 Vgl. Jacquet, Scham, 2015, 14.

schen Prüfung unterzogen und erzeugt ein schlechtes Gewissen. Ausgehend von wissenschaftlichen Untersuchungen, die zeigen, dass der allgemeine Gebrauch des Maskulinums für beide Geschlechter in Wirklichkeit dazu führt, dass das männliche Geschlecht in den Vorstellungen sowohl von Männern als auch Frauen sehr viel präsenter ist als das weibliche, wird gefordert, stets beide Geschlechter zu verwenden oder zu neutralen sprachlichen Formen überzugehen. Nicht erst bei frauenfeindlichen Äußerungen und Beschimpfungen, sondern schon beim Gebrauch des Maskulinums für beide Geschlechter macht „man“ sich also der Verletzung der Rechte des weiblichen Geschlechts (auf gleiche Sichtbarkeit) schuldig. Da nicht nur Männer, sondern auch Frauen allein schon aus Gründen der Gewohnheit und Bequemlichkeit, aber vor allem der sprachlichen Prägnanz und Eleganz immer wieder gegen diese an sich durchaus begründete und zweckmäßige Neuerung verstoßen, wird auch der gewöhnliche Sprachgebrauch zunehmend zu einer immer sprudelnden Quelle des schlechten Gewissens für beide Geschlechter.

Die Avantgarde gegenüber dieser massentauglichen Produktion von schlechtem Gewissen stellen Formen der politischen Diskussion dar, die sich auf ständig neue Codes des Verhaltens und insbesondere des Sprechens berufen, die mit *Schuld*narrativen begründet werden. Während linksliberale Denker vor dreißig Jahren mit Blick auf benachteiligte, unterdrückte, verachtete oder verarmte soziale Gruppen Ideale wie Chancengleichheit, Solidarität und Gerechtigkeit vertraten, was vor allem eine Umgestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse und ihrer rechtlichen Grundbedingungen zu erfordern schien, haben sich Diskussionsformen entwickelt, die sich aus poststrukturalistischer Theorie, Dekonstruktivismus, Anerkennungstheorie und Kulturalismus in Verbindung mit Elementen linker Kolonialismuskritik nähren. An die Stelle der altlinken Kritik an ökonomischer Ausbeutung und mangelnder Chancengleichheit tritt die Kritik an der kulturellen Unterdrückung von Gruppen, die durch gewisse Eigenschaften charakterisiert sind, durch andere, die sozusagen die gesellschaftlichen Codes, Maßstäbe und die Verteilung von sozialem Status bestimmen. Dabei stand in Europa zunächst die Benachteiligung von Frauen, dann die von Homosexuellen im Mittelpunkt der Diskussion, während sich in den USA schon früh die Aufmerksamkeit auf die Rassenunterschiede richtete. In den von puritanischen Denktraditionen geprägten kulturwissenschaftlichen und religionswissenschaftlichen Departments amerikanischen Privatuniversitäten wurde die Analyse gesellschaftlicher Vorurteile zunehmend als eine Kritik von Geisteshaltungen verstanden, die der Selbstprüfung und Selbstkritik zu unterziehen sind. Entsprechend ist „der Hauptfeind [...] nicht mehr das Kapital, sondern eine rassistische bzw. se-

xistische Geisteshaltung, deren Überwindung zur Voraussetzung für die Herstellung von sozioökonomischer Gleichheit erklärt wird. Der Klassenkampf wird vom Kampf gegen identitätsbasierte Machtasymmetrien abgelöst. Ein Opfer der ökonomischen Interessen von Kapitalisten zu sein, reicht nicht mehr aus, um in den Fürsorgefokus der Identitätslinken zu geraten. Der „Andere“ im fürsorgerelevanten Sinn ist nun jemand, der einen durch Rassismus oder Sexismus hervorgebrachten Opferstatus vorweisen kann.“³

Die hier vorherrschende krude Logik der Anerkennung der einen Gruppe als Opfer erfordert, die Angehörigen der anderen Gruppe als Täter zu betrachten, deren Selbstwertgefühl abgewertet werden muss, um das ihrer Opfer aufwerten zu können. Da die Unterscheidung in Opfer und Täter aber gar nicht gegenwärtiges Fehlverhalten, sondern allein die Zugehörigkeit zu Kollektiven betrifft, hat dies dazu geführt, dass politische Einschätzungen in Gestalt einer Anklage und Selbstanklage formuliert werden, die gegenwärtige Menschen als Träger vergangenen und systemischen Unrechts adressieren – ein imaginäres Gerichtswesen, das zunehmend auch auf die Diskussion in Europa übergreift. Unter Daueranklage steht insbesondere der „weiße“ bürgerliche Mann (aber tendenziell jeder und jede, denen gegenüber sich andere als benachteiligt positionieren können). Ihm wird ein mangelndes Problembewusstsein hinsichtlich des Umgangs mit dem anderen Geschlecht, mangelnder Respekt gegenüber der nichtweißen Bevölkerung, mangelnde Rücksicht auf die Empfindlichkeiten benachteiligter Gruppen und überhaupt sein Geisteszustand und seine Existenz vorgeworfen. Was diese Bewegung von den politischen Analysen und Aktivitäten der traditionellen Linken unterscheidet, ist die Vorstellung des Weges, auf dem Gerechtigkeit erreicht werden könnte: Nicht durch politischen Aktivismus oder Durchdringung der sozialen Institutionen, sondern durch moralischen Druck in der aggressiven Form puritanischer moralischer Anklage und Selbstanklage. Anklage und Selbstanklage können beliebige Aspekte der Lebensweise betreffen, die vormals als frei gewählt galten, wie Kleidung und Frisur (kulturelle Aneignung?), aber vor allem falsche Meinungen und falsches Sprachverhalten, die mangelnder Sensibilität gegenüber den Verletzlichkeiten von Gruppen entspringen sollen, die in der Geschichte oder der aktuellen Gesellschaftslage benachteiligt sind oder waren.

3 Sandra Kostner, „Identitätslinke Läuterungsagenda und ihre Folgen für Migrationsgesellschaften“, in: Kostner (Hg.) *Identitätslinke Läuterungsagenda* (erscheint 2019).

Da sich dieser Diskurs zu einem beträchtlichen Teil aus einer dekonstruktivistischen Rationalitätskritik speist, beruft er sich nicht direkt auf allgemein geteilte Werte wie Gleichberechtigung, die zwar implizit vorausgesetzt werden, aber zugleich unter Ideologieverdacht stehen. Vielmehr bezieht er seine Legitimation vor allem aus der Intensivierung moralischer Sensibilität, auf der Grundlage der unbestreitbaren Einsicht, dass ungleiche soziale Verhältnisse – insbesondere mit Blick auf die Lebensverhältnisse von „Schwarzen“ bzw. „Afro-Amerikanern“ in den USA – auch in der Sprache und den Kommunikationsweisen reproduziert werden. Neu an der *Political Correctness* ist nicht die daran anschließende Forderung nach Einschränkung der Freiheit der Rede mit Blick auf die Verletzlichkeiten anderer, die immer schon durch die allgemeinen Regeln der Höflichkeit verlangt wurde. Im Gespräch Rücksicht auf andere zu nehmen, bedeutet gewöhnlich – wie es etwa Adam Smith in seiner *Theorie der moralischen Gefühle* ausbuchstabiert hat –, dass wir uns bemühen, Mitgefühl mit den Empfindlichkeiten anderer zu entwickeln, was auf der Grundlage einer gewissen Selbstdistanz und unparteilichen Betrachtung der Situation durchaus möglich ist. Es ist diese Fähigkeit zur Selbstzurücknahme, die wir im Umgang mit anderen mehr oder weniger kultiviert haben und die wir selbstverständlich auch gleichermaßen von den anderen erwarten. Die Rücksicht auf die Verletzlichkeit anderer darf sich im Diskurs der identitätsorientierten *Political Correctness* jedoch gerade nicht auf diese wechselseitige Erwartung von Selbstdistanz und (mehr oder weniger) unparteilicher Urteilskraft stützen. Sie beruht auf einer Subjektivierung dieser Verletzlichkeit, durch die anderen die Berechtigung abgesprochen wird, ihre Angemessenheit zu hinterfragen; damit wird sie tabuisiert und sakralisiert. Auf Verletzlichkeit Rücksicht zu nehmen, erfordert nach dem Code dieser Avantgarde Ungleichbehandlung, denn sie ist nur noch bei Angehörigen von „Opfer“-Gruppen, nicht etwa bei (nachfolgenden Generationen von) „Tätern“ erforderlich; und dann muss diese Rücksicht nicht auf eine Weise begründet werden, die andere nachvollziehen können, sondern nur durch ein Schuld-narrativ, das seinerseits den Opferstatus begründet. Es sind allerdings so gut wie nie die „Opfer“, sondern selbsternannte Opfervertreter, die sich die Befugnis zuschreiben, anderen aufgrund ihrer Identität das Recht auf freie Meinungsäußerung zu bestimmten Themen zuzusprechen oder zu verweigern. Charakteristisch für diese Entwicklung ist die ständige Erneuerung der Codes angemessener Rücksicht, der Achtsamkeit und des korrekten Sprechens im Lichte neuer Schuld-narrative, was den Beteiligten ein hohes Maß an Aufmerksamkeit und Bereitschaft zur Selbstkritik mit Blick auf das eigene Denken und Sprechen abverlangt. Da die Sprache stets ein unvollkommenes Gebilde ist, dessen begriffliche Neuerungen die Las-

ten früherer Assoziationen nie ganz abwerfen können und daher immer wieder erneuert werden müssen, bedeutet das letztlich eine dauernde Kultur- und Sprachrevolution, die auf der Bereitschaft beruht, die Maßstäbe des eigenen Sprechens und sozialen Verhaltens unaufhörlich zu überprüfen und zu revidieren.

Da das Individuum in diesen Diskursen vor allem über seine Gruppenzugehörigkeit definiert wird, hat es ganz den Anschein, als kehrten in der identitätskritischen Attitüde Figuren kollektiver Schuldzuschreibung wieder, die im Lichte des modernen Individualismus lange obsolet schienen. Besonders auffällig wird diese Entwicklung im Blick auf die bis heute nicht überwundene ungleiche Behandlung – Misshandlung und Missachtung – großer Teile der „schwarzen“ Bevölkerung in den USA. Die Tabuisierung und Sakralisierung der „Opfer“ führt dazu, dass man sich nicht mehr direkt mit den realen Ursachen der schlechten Lebensumstände vieler Nachkommen der ursprünglich aus Afrika verschleppten Menschen befassen darf, sondern den Blick allein auf die moralische Verfassung der Täter richten muss. Konsequenterweise hat die Auseinandersetzung mit Rassismus neuerdings die Form von „Critical Whiteness Studies“ angenommen. „Weißsein“ kritisch zu betrachten verlangt, die eigene Hautfarbe nicht als kontingente physische Gegebenheit, sondern als relative soziale Eigenschaft im Verhältnis zu einer im sozialen Code minderwertigeren dunklen Hautfarbe zu begreifen, die mit einer Reihe von ererbten Privilegien verbunden ist, an denen Hellhäutige teilhaben und die sie reproduzieren, auch wenn er oder sie weder rassistisch denkt noch handelt. Aus dieser Verschuldung durch unbewusste Teilhabe am „Weißsein“ leiten sich eine Reihe von Einstellungen her, die „Weiße“ zur Kompensation moralisch zu hegen verpflichtet sein sollen, auch wenn sie im Lichte einer egalitären Moral ungerecht und widersinnig erscheinen: „Always remember that it is never a question of if violence, but whose violence are you going to defend.“⁴ So schlägt die Rassismuskritik, die ursprünglich von einer Kritik sozialer Stereotypen und Ungleichheit ausging, aufgrund ihrer Täter-Opfer-Logik selbst in eine kulturelle Identifikation von Individuen mit ihrer Hautfarbe, ethnischen Zugehörigkeit oder ihrem Geschlecht um, die Ungleichbehandlung legitimiert. In Umkehrung der Einsicht, dass Selbsteinschätzung schwer möglich ist und es daher erforderlich ist, sich aus der

4 Vgl. <https://www.campusreform.org/?ID=6537> (aufgerufen am 26.8.2018.).

Distanz, quasi mit anderen Augen, zu betrachten,⁵ wird der Schluss gezogen, dass nur betroffene Gruppen, aber auch nur dann, wenn es sich um „Opfer“ handelt, sich selbst beurteilen können – für „Täter“-Gruppen, d. h. alte weiße Männer, gilt dies nicht. Auf diese Weise nicht nur neu zu sprechen, sondern auch neu zu denken, im Sinne einer Verpflichtung zur Parteilichkeit, verlangt eine Umerziehung, die „Weiße“ dazu bringen soll, sich selbst als zutiefst defizient zu betrachten: als Wesen, deren Gefühlsleben aufgrund der psychologischen Verdrängung der von ihnen ausgehenden „oppression“ durch „fear, hatred, indifference, amnesia, anesthesia, denial, loneliness, anger, and hopelessness“ bestimmt ist.⁶ Je mehr man sich fragt, ob man nicht rassistisch, sexistisch etc. gewesen ist, desto mehr Schuld fördert man zweifellos auch zutage.

Diese avantgardistische Bewegung verwendet nicht zufällig religiöse Symbolik wie die zehn Gebote.⁷ Ganz in der Tradition der puritanischen Bewegungen scheint sie darauf ausgerichtet zu sein, ein Schuldbewusstsein zu produzieren, das sich in diesem Falle nicht auf das eigene Lotterleben, sondern auf die Zugehörigkeit zu einer Gruppe bezieht, der gesellschaftliche Macht und Privilegien zugeschrieben werden.⁸ Vor allem aber wird der Gruppe eine Schuld infolge der kollektiven Vergangenheit zugeschrieben, die abgetragen werden muss. Entsprechend haben sich öffentliche Rituale der Selbstbeichtigung und der Anklage etabliert, die nicht der modernen Logik der Individualschuld folgen, sondern eher an die christlich-theologische Kategorie der Erbsünde erinnern. Berücksichtigt man den Umstand, dass sich diese Entwicklung nicht als religiöse Fanatisierung eines ungebildeten Teils der amerikanischen Bevölkerung, sondern in einer Bildungselite vollzieht, die starke Ausstrahlung auch nach Europa hat, dann steht der in modernen Kategorien individueller Täterschuld denkende Mensch vor einem Rätsel. Für eine Schuld, die als Befleckung, Makel oder Bewusstsein einer aufgrund der Hautfarbe oder anderen Gruppenqualitäten ererbten kollektiven Korruptiertheit besteht und nach Selbstbeichtigungs- und Reinigungsritualen verlangt, gibt es in säkularen Kontexten keine ideologi-

5 Vgl. die Überlegungen von Adam Smith zur Fiktion des unparteiischen Beobachters als Bedingung der Selbst- und Fremdbeurteilung in seiner klassischen *Theory of Moral Sentiments*.

6 http://www.racialequitytools.org/resourcefiles/anatomy_white_guilt.pdf (zuletzt 9.8.2018.).

7 <https://www.campusreform.org/?ID=6537> (zuletzt 9.8.2018.).

8 Vgl. Wilfred M. McClay, „The Strange Persistence of Guilt“, in: *The Hedgehog Review*, Vol 19, No 1 (2017), vgl. https://iasc-culture.org/THR/THR_article_2017_Spring_McClay.php (zuletzt 09.08.2018).

sche Grundlage. Die moderne Semantik der Schuld geht von einem Verständnis des Menschen als Einzelnem aus, der frei „ohne Vorbelastung aus reiner Unschuld heraus handelt“ und sich seine Schuld selbst zuzuschreiben hat – und nicht etwa von einer Verschuldung, die seiner Existenz vorausliegt und schon mit seiner sozialen Existenz verbunden ist.⁹ Sie gründet auf dem modernen Bild des Menschen als eines unabhängigen und selbstverantwortlichen Individuums.

Es spricht einiges dafür, dass die Transformation religiöser Kategorien in politisch-moralische Ideologien nicht nur dem offenkundigen Einfluss postmoderner Theorien geschuldet ist, die das autonome, selbstverantwortliche Subjekt in Zweifel ziehen, sondern auch durch gewisse Unzulänglichkeiten des modernen Schuldbegriffs möglich wird, der mit Blick auf historisches Unrecht und andere Phänomene kollektiver Verschuldung in der Tat unzulänglich und daher auch ideologisch angreifbar scheint. Im Folgenden möchte ich zunächst die Transformation der Vorstellungen von Schuld von der Antike bis heute nachzeichnen, um vor diesem Hintergrund auf die Frage nach dem Sinn und Unsinn von Kollektivschuldzuschreibungen im Kontext der gegenwärtigen Besessenheit mit Schuld zurückzukommen.

2. Varianten und Sinnelemente von Schuld

Was Schuldzuschreibungen von jeher schwierig macht und eine gewisse Eigendynamik in Gang setzen kann, ist die Mehrdeutigkeit des Schuldbegriffs, die seinen Verwendern nicht immer bewusst ist. Schuld hat verschiedene Bedeutungen, für die es jeweils andere rationale Kriterien gibt. So bezeichnet der deutsche Begriff Schuld erstens die *Verpflichtung, eine empfangene Gabe zurückzuzahlen (debt, dette)*, zweitens den Menschen in seiner Eigenschaft eines *Urhebers eines Übels oder Unrechts (author, auteur)*, und drittens ein *schuldhaftes Fehlverhalten, das in einem vorwerfbaren Verstoß gegen eine moralische Regel besteht (blame, guilt, faute, culpabilité)*.¹⁰ Obgleich diese Bedeutungen in den meisten Sprachen durch unterschiedliche Begriffe ausgedrückt werden, wurden sie in der Kulturgeschichte seit jeher in einen Zusammenhang gebracht, aus dem sich die Dynamik der Schuldzuschreibungen speist: So schwingt etwa mit der Zuschreibung von Schuld

⁹ Vgl. Grätzel. *Dasein ohne Schuld*, 2004, 26.

¹⁰ Vgl. zum folgenden die ausführlichere Darstellung in Lotter: „Verantwortung und Schuld“, in: Heidbrink (Hg.), *Handbuch Verantwortung*, 2016, 251-264.

im kausalen Sinne oder im Sinne von Verpflichtung oft auch ein Vorwurf mit, auch wenn es dafür keine rationale Grundlage gibt.

Kollektive Befleckung

In der Kritik an „white guilt“ schwingt die Vorstellung von einer moralischen Befleckung durch die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv mit, die nicht auf subjektive Vorwerfbarkeit zurückgeführt werden muss. Das mutet sehr archaisch an: Während die im heutigen Rechtswesen und in den in der breiten Bevölkerung verankerten moralischen Vorstellungen von Schuld, die bis auf Aristoteles zurückgehen, solche kollektiven Zuschreibungen ausschließen, wurden in den griechischen Tragödien wie insbesondere *Ödipus Rex* (Sophokles) Prozesse thematisiert, in denen menschenverursachtes Übel eine weit über die individuelle Verantwortlichkeit hinausgehende Bedeutung hat und die gesamte Gemeinschaft einbezieht. Handlungen wie Inzest, Mutter- und Vatermord stellen als monströse Tabuverletzungen eine von der subjektiven Vorwerfbarkeit der Handlung unabhängige Befleckung dar, die durch subjektive Entschuldigungsgründe nicht getilgt werden kann und sich auf die Täter und ihre Gemeinschaft auswirkt, quasi wie etwas Materielles, das durch unsichtbare Eigenschaften als schädliche Kraft wirkt.¹¹ Schuldig zu sein, bedeutet mit Blick auf die objektive Befleckung nicht, sich als Urheber der Tat zu wissen; die Urheberschaft von Ödipus` Taten reicht in Sophokles` Tragödien weit hinter Ödipus zurück. Schuldig zu sein, involviert jedoch nach Ricoeur auch in solchen Kontexten, sich den Folgen der eigenen Handlungen zu stellen, „die Buße zu tragen und sich als Subjekt der Buße zu erkennen.“¹²

Existenz als Rückzahlungsverpflichtung

Behauptete moralische Verpflichtungen wie die Forderung, dass „Weiße“ aufgrund ihrer sozial codierten Hautfarbe „Schwarzen“ gegenüber zu einer speziellen Rücksicht verpflichtet seien, beruhen hingegen auf einem weiteren Verständnis von Schuld als Rückzahlungsverpflichtung, die sich aus vergangenem Unrecht speist. Diese Bedeutung von Schuld, die eigentlich nichts mit individueller Täterschaft, geschweige denn Vorwerfbarkeit zu tun hat, entspricht der Logik des Verhältnisses „zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner“, wie Nietzsche in einer berühmten Stelle seiner Genealogie der Moral diagnostiziert hat:

11 Ricoeur, *Die Symbolik des Bösen*, 1988, 34.

12 Ebd., 119.

Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupiert, dass es in einem gewissen Sinne *das* Denken ist [...].¹³

Nietzsche nahm offenbar an, dass die moralische Schuld ursprünglich auf eine rein ökonomische zurückgeht, aber vermutlich ist es eher umgekehrt: Die „rein“ ökonomische Schuld entspringt einer viel allgemeineren Vorstellung vom Leben als einer Rückzahlungsverpflichtung aufgrund vergangener Leistungen oder Gaben. Schon in den frühen vedischen Schriften wird die menschliche Existenz als ein Zustand des Verschuldetseins verstanden, da das Leben nicht selbst erzeugt, sondern nur geliehen ist; es bleibt so durch eine Rückzahlungsverpflichtung an die Vergangenheit gebunden.¹⁴ Auch in der das Christentum prägenden augustinischen Theologie gründet die menschliche Schuld auf dem Verschuldetsein gegenüber dem Schöpfergott, der uns die Existenz und die Fähigkeit verliehen hat, angemessen auf ihn zu reagieren. Die Begriffe Sünde (*peccatum*) und moralische Schuld (*culpa*) bezeichnen hier Übertretungen der Gesetze Gottes. Vorwerfbar ist diese Verletzung der göttlichen Gesetze nur vor dem Hintergrund der *vorgängigen Verschuldung*, in der das Geschöpf gegenüber dem Schöpfer steht:

Niemand aber schuldet etwas, das er nicht empfangen hat. Doch wer etwas schuldet, wem schuldet er`s? Doch nur dem, von dem er es empfang, wodurch er Schuldner ward [...]. Nun, so frage, was die sündige Kreatur schuldet, und du wirst finden: Die gute Tat. [...] Zahlt sie nicht durch Erfüllung der Gerechtigkeit, so zahlt sie durch Erleiden des Elends. In beiden Fällen kommt der Schuldbegriff zu seinem Recht [...].¹⁵

Der Schuldbegriff wird jedoch auch schon in der jüdisch-christlichen Tradition mehrdeutig, da es nicht nur um eine Verpflichtung gegenüber dem Schöpfer, sondern auch schon um eine Defizienz beim Schuldner geht, der hier als Sünder erscheint, der sich seiner Schuld nicht bewusst ist. Das ist keine bloß intellektuelle Fehlleistung. Die Sünde besteht in der mangelnden Ansprechbarkeit als solcher, ob sich der Betreffende nun seiner Taubheit bewusst ist oder nicht. Entsprechend entsteht in den Erzählungen des Alten Testaments ein ständiger Bedarf an Propheten, welche die Aufgabe haben, auch den Mächtigen ihre Situation aufzudecken und in ihnen ein

13 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* 1999, 306f.

14 Graeber, *Debt*, 2011, 56.

15 Augustinus, *De Libero Arbitrio*, 1962, 303.

Schuldbewusstsein zu wecken.¹⁶ An diese prophetische Tradition scheinen auch gegenwärtige selbsternannte Opfervertreter anzuknüpfen, die es zu ihrem Ziel machen, ein noch nicht vorhandenes Unrechtsbewusstsein auch für Unrecht zu wecken, das ihren Zeitgenossen als Schuld nicht bewusst ist, da es sich nicht um bewusstes eigenes Tun handelt.

Für die Wurzel der inneren Verschuldung steht seit dem späten 4. Jh. der Begriff des Willens. Er bezeichnet bei Augustinus ein aktives Vermögen, sich Gott zu- oder abzuwenden, das weder mit der Vernunft noch mit den Leidenschaften zusammenfällt.¹⁷ Menschliches Fehlverhalten geht also auf den mangelnden Willen zurück, trotz besserem Wissen die mit der Gabe des menschlichen Lebens und der menschlichen Natur verbundene Verpflichtung zu ihrem rechten Gebrauch einzulösen. Mit dieser Lehre löst Augustinus das Theodizeeproblem, wie ein guter und gerechter Gott menschliches Leiden zulassen kann. Leiden muss als Strafe verstanden werden, was voraussetzt, dass der Leidende das Falsche gewollt oder getan hat.

Schuld als kollektive Erbsünde

Vor dem Hintergrund der Theodizee ist auch die Erbsündelehre zu verstehen, mit der Augustinus auf das Problem antwortete, dass die Leiden unschuldiger Kleinkinder schwerlich als Strafe für ihren fehlgeleiteten Willen verstanden werden können. Er ging davon aus, dass der Mensch ursprünglich als freies Wesen ohne Unvollkommenheit erschaffen worden ist. Seine aktuelle Verfassung ist als Strafe für die Ursünde (*peccatum originale*) Adams zu verstehen, die sich als Erbschuld auf die Nachkommen erstreckt. So wird in Augustinus' Lehre von der menschlichen Schuld die alte Vorstellung von einer quasi ontologischen, mit der menschlichen Natur als solcher verbundenen Schuld (die Erbschuld) schon mehr oder weniger umgedeutet in den Gedanken einer moralischen, da individuellen Täterschuld (der Ursünde Adams), die dann aber der menschlichen Natur als solcher und nicht dem Individuum zugerechnet wird. Das war schon damals ein in sich widersprüchliches Amalgam von kollektiver Schuld und individueller Vorwerfbarkeit, wie es auch für die gegenwärtige Vorstellung von einer »weißen Schuld« charakteristisch ist.¹⁸

16 Ricœur, *Die Symbolik des Bösen*, 1988, 118.

17 Augustinus, *De Libero Arbitrio*, 1962, 101.

18 Augustinus, *Schriften gegen die Semipelagianer*, 1955, 173.

Schuld als Vorwerfbarkeit

Die erste, auf vorbildliche Weise differenzierte Untersuchung von *Schuld im Sinne je individueller Vorwerfbarkeit*, die in ihren Grundzügen bis heute gültig ist, findet sich schon bei Aristoteles. Schuld im Sinne von Vorwerfbarkeit – das verbindet die aristotelische Konzeption mit der modernen – beruht auf individueller *Urheberschaft und Kontrolle*: Für alle „Handlungen, deren Ursprung und Herr der Mensch ist, [deren] Vollzug oder Nichtvollzug von ihm abhängt, [...] ist er persönlich der Urheber“ und verdient damit auch Lob und Tadel.¹⁹ Wann und in welchem Maße eine Person Urheber und somit ein geeigneter Gegenstand von Lob oder Tadel ist, wird bei Aristoteles sehr fein differenziert. Zum einen unterscheidet er zwischen der Vorwerfbarkeit der Handlung und der Tadelbarkeit der Person. Zum anderen systematisiert er die Entschuldigungsgründe bei Handlungen. Eine Handlung ist zu entschuldigen, wenn sie unfreiwillig geschah, also nicht in der Macht des Individuums lag. Dafür nennt Aristoteles die beiden Kriterien *Zwang* und *Unwissenheit*.²⁰ Aus der Vorwerfbarkeit von Handlungen, die weder unter Zwang, noch aus Unwissenheit geschahen, folgt aber noch nichts bezüglich der Tadelbarkeit der Person. Im aristotelischen Rahmen können *gute* Menschen *schlechte* Handlungen begehen, etwa wenn die Ungunst der Umstände oder eine Leidenschaft dazu führen, dass jemand freiwillig etwas tut, was nicht seinem Charakter entspricht.²¹ Wer sich jedoch überlegt für eine schlechte Handlung entscheidet, ist auf eine nicht nur akzidentelle Weise Urheber der Handlung und bezeugt einen schlechten Charakter.²²

Schuld vor dem Gerichtshof des Gewissens

Die neuzeitliche Diskussion des Schuldbegriffs fällt in ihrer Differenziertheit mit Blick auf die Unterscheidung zwischen der Vorwerfbarkeit der Handlung und der Tadelbarkeit der Person hinter Aristoteles zurück. Noch bis zum achtzehnten Jahrhundert wurde die Diskussion der Schuld in großen Teilen durch die Lehrinhalte der Erbsünde, Strafe und Sündenvergebung bestimmt. Und als sie im Kontext der reformatorischen Traditionen wieder stärker unter dem Gesichtspunkt der Selbstverantwortung der individuellen Person thematisiert wurde, ging es weniger um die Schuld, die der Einzelne gegenüber anderen aufgrund der von ihm ausgehenden Schä-

19 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 2006, 1222a 3-16, S. 30.

20 Ebd., 1110a1.

21 Ebd., 1134a16.

22 Ebd., 1111b7.

digungen und Verletzungen auf sich lädt, als um die wahre moralische Schuld, die in seinen verborgenen inneren Einstellungen liegt und letztlich auf ein nichtweltliches Gericht bezogen ist. Unter diesem Gesichtspunkt verlor die Anbindung an die kollektive Erbschuld an Bedeutung, während die Rechtfertigung des Individuums vor Gott, vertreten durch das eigene Gewissen, zunehmend an Gewicht gewann. John Locke gründete personale Identität auf dem selbstbewussten Mitwissen des eigenen Handelns, das als Sorge um das eigene Seelenheil mehr oder weniger bewusst die Situation des Jüngsten Gerichts antizipiert.²³ Da das eigene Gewissen in diesen Überlegungen zunehmend die Funktion des Richters übernahm, entstand der Gedanke eines Subjekts, das epistemisch und, im Anschluss an Kant, auch moralisch autonom handeln und die relevanten normativen Voraussetzungen seines Handelns vollständig zu erkennen und selbst zu verantworten fähig ist. Die moralische Schuld wird vor dem Gerichtshof des Gewissens verhandelt, wobei der Begriff des freien Willens an die Stelle des negativen Aristotelischen Konzepts der Freiwilligkeit tritt. Auch Hegel grenzt in seiner Rechtsphilosophie den Begriff der Schuld im bloß kausalen Sinne von der „wahrhaften Schuld“ ab, die dem Einzelnen rechtlich und moralisch zugerechnet werden kann. Das moderne „Recht des Willens“ läge darin, „in seiner Tat nur dies als seine *Handlung* anzuerkennen und nur an dem *schuld* zu haben [...] was davon in seinem Vorsatze lag. – Die Tat kann nur als Schuld des Willens zugerechnet werden“.²⁴ So wurde der Mensch von aller Erbschuld freigesprochen, aber zugleich seine Verantwortung gegenüber anderen für nichtbeabsichtigte Nebenfolgen seines Tuns und Lassens in den Hintergrund gerückt.

Metaphysische Schuld und Kollektivschuldzuschreibungen

Vor dem Hintergrund der aristotelischen und modernen Vorstellung, dass der Mensch nur an dem schuld sein kann, was in seiner Macht liegt, erscheint der Gedanke einer aus Adams Ursünde herrührenden Erbschuld inkohärent und widersprüchlich. Wie kann ein Mensch schuld sein an etwas, auf das er keinen Einfluss nehmen konnte? Auf der Grundlage aristotelischer und moderner Vorstellungen von Schuld als moralischer Vorwerfbarkeit, die freie Urheberschaft und Kontrolle voraussetzt, erscheint die christliche Erbsündenlehre, wie Herbert Schnädelbach um die Jahrtausendwende formuliert hat, geradezu „menschenunwürdig“.²⁵ Gleichwohl

23 Lotter, Rechtsprechung im Jenseits, 2006.

24 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1970, § 117, 217.

25 Schnädelbach, Der Fluch des Christentums, 2000.

können Diskussionen wie die um die „weiße Schuld“ zu Recht darauf verweisen, dass menschliches Tun und Lassen sich auch in der modernen Welt aus einer Vorgeschichte und Zugehörigkeit zu Kollektiven entwickelt, denen wir unsere Weltanschauungen, Wünsche, Gewohnheiten und Einstellungen verdanken. Dazu gehören aber auch unsere Ängste, Hemmungen, Erziehungsmängel, Vorurteile und vieles mehr, wobei diese Kollektive auch Macht über andere ausüben und erleiden; damit sind wir jedoch immer schon irgendwie in Schuldzusammenhänge verstrickt, die sich nicht mit dem modernen Begriff individueller Vorwerfbarkeit fassen lassen und somit der Klärung bedürfen.

Tatsächlich können wir im Ausgang von Hegels „Recht des Willens, in seiner Tat nur dies als seine *Handlung* anzuerkennen und nur an dem *schuld* zu haben [...] was davon in seinem Vorsatze lag“ viele Schuldphänomene, die wir in unserer alltäglichen Praxis durchaus anerkennen, gar nicht erfassen. Denn in der Praxis gehen wir davon aus, dass wir durchaus nicht nur an dem „schuld“ sind, was wir vorsätzlich oder fahrlässig herbeiführen, sondern auch an vielem mehr; wir erkennen nämlich Verpflichtungen an, die sich hieraus ergeben. Dabei kommt einerseits der *eigenen kausalen Rolle bei der Erzeugung von Leid* eine zentrale Bedeutung zu. Bernard Williams hat in seiner berühmten Studie zum „*moral luck*“ moralische Phänomene diskutiert wie das des Lastwagenfahrers, der ein Kind überfährt, das unerwartet auf die Straße springt, und der sich schuldig fühlt, auch wenn ihm keine Fahrlässigkeit vorzuwerfen ist. Hier deckt sich die Perspektive des Handelnden nicht mit der des Beobachters; und sein Schuldbewusstsein – Bernard Williams hat es als *Agent-Regret* bezeichnet – ist nicht notwendig mit dem Glauben verbunden, er verdiene Tadel.²⁶ Es ist aber auch nicht mit bloßer Traurigkeit oder Entsetzen über den Unfall zu verwechseln, denn es bezieht sich ja auf die eigene kausale Rolle: Der Täter fühlt sich schuld an dem Tod des Kindes, obgleich er ihn weder wollte, noch fahrlässig in Kauf genommen hat. Wie Williams argumentiert, würden wir unserer Alltagsethik schwerlich gerecht werden, wenn wir uns das Phänomen des Agent-Regret als ein „irrtümliches“ Schuldgefühl wegerklärten, so als beruhten solche Schuldgefühle auf der falschen Einschätzung, man habe etwas falsch gemacht, obgleich man tatsächlich nichts falsch gemacht hat. Wer einen Tod verursacht, unterliegt keinem Irrtum, wenn er sich schuldig fühlt, ohne fahrlässig gehandelt zu haben. Wir würden es auch als unangebracht empfinden, wenn eine Person, die unter solchen Umständen den Tod einer andern verursacht, jegliche Schuld von

26 Williams, *Moral Luck*, 1981, 28.

sich weisen würde. Was das Schuldverständnis, das sich im *Agent-Regret* ausdrückt, von den Ansprüchen der *Political Correctness* an sprachlichem und gedanklichem Wohlverhalten unterscheidet, ist jedoch die Einsicht, dass diese Schuld nicht von Seiten Dritter vorwerfbar ist, sondern ähnlich wie die Verpflichtung zur Solidarität und andere unvollkommene Pflichten in ihrer Bedeutung und ihren Konsequenzen an die Perspektive der betroffenen Person gebunden ist.

Andererseits spielen neben diesen Formen kausaler Schuld auch Erbschuldvorstellungen seit den Großverbrechen des zwanzigsten Jahrhunderts eine wichtige politische Rolle, die nicht mit einem Schuldbegriff erfasst werden können, der Schuld auf individuelle Täterschaft reduziert. Schuld im Zusammenhang monströser kollektiver Großverbrechen wie des Holocaust kann nicht als Summe individueller Täterschuld verstanden werden; die moralische und juristische Schuld Einzelner, so groß man sie auch immer bemessen mag, steht in keinem Verhältnis zu dem Ausmaß der realen Verpflichtungen und Belastungen, die sich in die Gegenwart sowohl der Generationen, die den Tätern gefolgt sind, als auch der Opfer bzw. ihrer Nachkommen erstrecken. Aus der Diskrepanz zwischen real empfundener Schuld und moralisch zurechenbarer subjektiver Täterschuld ist faktisch eine kollektive Schuld geworden, die sich in der Außen-, aber auch der Selbstwahrnehmung als Erbschuld auf weitere Generationen von Deutschen erstreckt. Im Lichte des modernen individualistischen Schuldbegriffes ist diese Schuld gar nicht zu begreifen.

Freilich folgt aus dem Faktum, dass eine Schuld an dem Holocaust und den deutschen Kriegsverbrechen auf diffuse Weise auch Personen zugeschrieben oder von ihnen selbst empfunden wird, die nicht an Verbrechen beteiligt waren oder nachfolgenden Generationen angehören, noch nicht, dass solche Zuschreibungen auch berechtigt sind. Wenn sie als *Schuldvorwürfe* gegenüber Personen geäußert werden, die weder auf vorwerfbare, noch überhaupt auf irgendeine Weise an Verbrechen beteiligt waren, sind sie zweifellos als Kategorienfehler und unzulässige Erpressungsmanöver zurückzuweisen. Daraus folgt jedoch nicht, dass es angemessen wäre, das Schuldbewusstsein derjenigen, die nicht selbst aktiv an Verbrechen teilgenommen haben, generell für irrational zu erklären und ihnen jegliche Art von Schuld abzuspochen, wie es einer konsequenten Reduktion von Schuld auf moralisch vorwerfbare Täterschuld entsprechen würde. Hier ist zwischen Vorwerfbarkeit und anderen Formen der Verpflichtung zu unterscheiden; zudem besteht ein entscheidender Unterschied zwischen einer Selbstzuschreibung aus der Perspektive der ersten Person und einer Fremdzuschreibung von Schuld aus einer Außenperspektive.

Metaphysische Schuld und White Guilt

Karl Jaspers hat in seiner berühmten Schrift *Die Schuldfrage* 1946 versucht, die den Deutschen pauschal zugeschriebene kollektive Schuld an den Nazigreueln durch die Differenzierung zwischen krimineller, politischer, moralischer und metaphysischer Schuld zu präzisieren. Vorwerfbar im Sinne krimineller und moralischer Schuld sind dem Einzelnen nur eigene vermeidbare Handlungen. Während er keine kriminelle oder moralische Schuld in Bezug auf Verbrechen trägt, die ohne sein Wissen im Namen des Staates begangen wurden, *haftet* er jedoch politisch für die Folgen staatlicher Handlungen.²⁷ Jaspers befasst sich aber auch mit Schuldgefühlen in Fällen, wo keine moralische oder rechtliche Schuld vorliegt. Dabei bezieht er sich auf den Umstand, dass Menschen Schuldgefühl entwickeln können, wenn sie es versäumt haben, Solidarität zu zeigen, auch wenn dies den Opfern nichts genützt und sie selbst in Lebensgefahr gebracht hätte. Jaspers bezeichnet dies als „metaphysische“ Schuld, da es sich nicht um ein moralisch vorwerfbares Versäumnis handelt, aber gleichwohl um eine Belastung, die einem in der Natur des Menschen verankerten Gefühl einer Verpflichtung zur Solidarität zwischen Menschen als Menschen entspringt „welche einen jeden mitverantwortlich macht für alles Unrecht und alle Ungerechtigkeit in der Welt“.²⁸

Der Begriff der metaphysischen Schuld lässt sich auch auf die Gefühle von Menschen anwenden, die in einer Gesellschaft leben, deren Strukturen sie als ungerecht empfinden. Sie entwickeln oft Gefühle der Mitschuld, Korruption oder moralischen Befleckung, gerade wenn sie den Verhältnissen nicht zustimmen, sondern sie innerlich ablehnen, im Wissen, dass sie gleichwohl von der Ungerechtigkeit, etwa als Mitglied einer privilegierten Schicht, profitieren. Solche Gefühle, die *kein eigenes Tun* voraussetzen und daher nicht mit „Agent-Regret“ zu verwechseln sind, versucht die Debatte um „Whiteness“ zu verstärken, ohne dass hier jedoch klar zwischen einer nicht vorwerfbaren Schuld im „metaphysischen“ Sinne, die auf den eigenen Sinn für Solidarität zurückgeht und einer aufgrund vergangenen Unrechts ererbten Verpflichtung oder einer inneren Sündigkeit, die Umerziehung verlangt, unterschieden würde. Der Begriff der „metaphysischen Schuld“ bedingt bei Jaspers im Gegensatz zu den Praktiken im Kontext von „white guilt“ keinerlei Recht, von *anderen* Schuldbewusstsein und Selbstkritik einzufordern.

27 Jaspers, *Die Schuldfrage*, 1946, 32.

28 Jaspers, *Die Schuldfrage*, 1946, 31.

Eher ließe sich der Gedanke der „white guilt“ an die „metaphysische Schuld annähern“, wenn man nicht Jaspers, sondern der Interpretation des amerikanischen Rechtsphilosophen Larry May folgt, der letztlich den Unterschied zwischen metaphysischer und moralischer Schuld wieder verwischt. May geht von dem Phänomen aus, dass die Zugehörigkeit zu Gruppen, die an üblen Aktivitäten teilnehmen, bei den Mitgliedern oft Schuldgefühle hervorruft. Auch May bezieht diese Schuld, die er in expliziter Anlehnung an Jaspers als „metaphysische“ bezeichnet, wie die Vertreter „weißer Schuld“ nicht direkt auf eigene Handlungen oder Unterlassungen, sondern auf die eigene *Identität*.²⁹ Er interpretiert diese durch die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv bedingte Schuld jedoch, anders als Jaspers, moralisch, insofern er sie aus den individuellen Entscheidungen autonomer Wesen herleitet, wenn auch nicht aus Entscheidungen zu eigenen Handlungen. In Anlehnung an den existentialistischen Ansatz Sartres führt May die mit der Identität verbundene Schuld auf Einstellungen gegenüber der Gruppe zurück, die sich die Gruppenmitglieder als freie Entscheidungen selbst zuschreiben müssen: Wer mit anderen gewisse Einstellungen wie Rassismus teilt, sollte sich mitverantwortlich für Gewaltakte fühlen, die von anderen Personen aufgrund dieser Einstellungen begangen werden. Und das ist nach May nicht nur berechtigt, weil man sich leicht vorstellen kann, dass man selbst diese Gewaltakte hätte begehen können, sondern vor allem deswegen, weil man sich die Einstellungen, die bei anderen zur Gewalt geführt haben, selbst zuschreiben muss.³⁰ Auf diese Weise werden kollektive Schuld und moralische Befleckung auch mit modernen Paradigmen beschreibbar – aber für den Preis, dass man sie letztlich doch auf moralische Vorwerfbarkeit reduziert.

Viele von Menschen erzeugte Übel sind jedoch gar nicht auf vorwerfbares Handeln zurückzuführen. Dies trifft insbesondere auf die systemischen Resultate des unkoordinierten Handelns vieler zu. Aber auch das Verhalten von Menschen, die alles richtig machen wollen, kann üble Folgen haben – entsprechend hatte schon Aristoteles deutlich zwischen im Resultat ungeschickten, aber nicht vorwerfbaren Handlungen, vorwerfbaren Handlungen und der Tadelbarkeit von Personen unterschieden, die vorsätzliches Fehlverhalten voraussetzt. In dem Maße, in dem moderne westliche Menschen dazu neigen, zu jedem Übel einen Schuldigen zu suchen, dem es vorgeworfen werden kann, bietet sich als Reaktion auf Schuldzuschreibungen nur Selbstkritik und der Wunsch nach ständiger Selbstkorrektur an.

29 May, *Metaphysical Guilt*, 1991, 240.

30 Ebd., 1991, S. 241.

Diese Reduktion von Schuld auf moralische Vorwerfbarkeit hat die Konsequenz, dass sich auch als Umgang mit Schuld letztlich nur moralische Kritik oder Selbstkritik anbietet. Auch Larry Mays Deutung kollektiver Schuld und die Denkweisen der *Critical Whiteness Studies*, die Schuld auf die eigene Identität und Mitgliedschaft in Kollektiven zurückführen, bleiben dem modernen Schema verpflichtet und steigern es noch. In dem Maße, in dem die moderne Ethik Schuld nur als moralische Vorwerfbarkeit denken kann, bietet sich als Reaktion auf Schuld nur Selbstkritik und eine Steigerung des Gedankens der eigenen Kontrolle an. Die Möglichkeit einer die verschiedenen Seiten verbindenden Reaktion auf menschengemachtes Übel durch Gesten der Trauer, der Vergebung und Versöhnung, die für das antike Schuldverständnis und das christliche prägend waren, bleibt diesem Schuldverständnis verschlossen. Dadurch ist auch die Giftigkeit des Diskurses über „white guilt“ bedingt. Sie teilt mit anderen nihilistischen Bewegungen der Zeit die aggressive Verachtung der nie ganz überwindbaren Unvollkommenheiten alltäglicher Kommunikation und einer nie unschuldigen Sprache – letztlich eine aggressive Verachtung von Weltlichkeit –, die im Lichte eines unrealisierbaren Ideals von Unschuld verurteilt werden.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, Hrsg. u. übers. v. Ursula Wolf, Hamburg 2006.
- Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer, Würzburg 1955.
- , De Libero Arbitrio, Buch 3, Theologische Frühschriften vom freien Willen und von der wahren Religion, übers. u. hg. v. Wilhelm Thimme. Zürich/Stuttgart 1962.
- Graeber, David, Debt. The First 5.000 Years. New York, NY 2011.
- Grätzel, Stefan, Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive. Göttingen 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke 7, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M. 1970.
- Jacquet, Jennifer, Scham. Die politische Kraft eines unterschätzten Gefühls, Berlin 2015.
- Jaspers, Karl, Die Schuldfrage. Heidelberg 1946.
- Lotter, Maria-Sibylla, Rechtsprechung im Jenseits. Personale Identität und Verantwortung bei Locke, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 2006, 4, 505-533.
- , Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral. Berlin, 2012.
- , Verantwortung und Schuld, in: Ludger Heidbrink (Hrsg.), Handbuch Verantwortung, Wiesbaden 2015, 251-264.
- May, Larry, Metaphysical Guilt and Moral Taint, in: Larry May und Stacey Hoffmann (Ed.), Collective Responsibility. Five Decades of Debates in Theoretical and Applied Ethics, Lanham 1991, 239-254.
- Meyer, Susan, Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause. Oxford 1993.
- Nietzsche, Friedrich, Zur Genealogie der Moral. In Kritische Studienausgabe, Bd. 5, Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999.
- Ricœur, Paul, Die Symbolik des Bösen. Freiburg 1988.
- Schefczyk, Michael, Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung. Göttingen: 2012.
- Schnädelbach, Herbert, Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, DIE ZEIT № 20/2000 11. Mai 2000.
- Williams, Bernard, Moral Luck, in: Ders., Moral Luck. Cambridge 1981.
- Williams, Bernard, Shame and Necessity. London 1993.

