

Philosophicum Lech

Band 18

**Schuld und Sühne
Nach dem Ende der Verantwortung**

Herausgegeben von Konrad Paul Liessmann

Paul Zsolnay Verlag

- Nikolai Berdjajew in die Idee der All-Einheit («соборность») beziehungsweise des mystischen Leibes aufgenommen und weiterentwickelt.
- 33 Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 513 f.
- 34 Достоевский, *Полное собрание сочинений*, Bd. 11, S. 26.
- 35 Fjodor M. Dostojewski, *Die Dämonen. Roman, aus dem Russ. v. E. K. Rahsin*, Nachwort von Aleksandar Flaker, München, Zürich: Piper, 2008.
- 36 Zu meiner Interpretation des Romans s.: Poljakova, *Differente Plausibilitäten*, S. 388 ff.
- 37 Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 514.
- 38 Brief an Natalja D. Fonwisina vom 20. Februar 1854, in: Fjodor M. Dostojewski, *Gesammelte Briefe. 1833-1881*, übersetzt u. hg. v. Friedrich Hitzer, München, Zürich: Piper, 1986, S. 86 f.
- 39 Vgl. »Die Grundidee ist die Darstellung eines wahrhaft vollkommenen und schönen Menschen. Und dies ist schwieriger als irgend etwas in der Welt, besonders aber heutzutage. [...] Es gibt in der Welt nur eine einzige positiv-schöne Gestalt: Christus [...]«. Brief an S. A. Iwanowa vom 13. Januar 1868, in: Dostojewski, *Gesammelte Briefe*, S. 251 f.
- 40 Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 393.
- 41 Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, Bd. 2, S. 496 f.
- 42 Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, Bd. 2, S. 505.
- 43 Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 174.
- 44 Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 458.
- 45 Dostojewskis originellste schriftstellerische Entdeckung war laut Michail Bachtin die literarische Polyphonie. Seine Romane lassen das »letzte Wort« unausgesprochen, mehrere Wahrheiten bleiben unversöhnt. S. Михаил М. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*, in: Ders., *Собрание сочинений в 7 т.*, hg. v. S. G. Vochagow u. a., Москва: Русские словари, Языки славянских культур, 2002, Bd. 6, S. 5-300.
- 46 Diese Worte finden sich am Ende der Erzählung *Der Traum eines tollen Menschen*, die im *Tagebuch* veröffentlicht wurde (Достоевский, *Полное собрание сочинений*, Bd. 25, S. 118).

MARIA-SIBYLLA LOTTER

Schuld, Ausreden und moralische Haftung

Zur Schuldideologie und Praxis moralischer Verantwortung

1. Einleitung

Ist mit unserem Verantwortungsbewusstsein in den letzten Jahrzehnten etwas passiert? Hat es gar ein (gutes oder böses) Ende genommen? Wenn man Verantwortung mit Schuld gleichsetzt, was der alltägliche Wortgebrauch erlaubt, und das Schuldbewusstsein mit einer vertieften Befassung mit den eigenen charakterlichen Fehlern, dann scheint das Verantwortungsbewusstsein auf eine von zumindest theologischer Seite nicht wünschenswerte Weise abhandengekommen zu sein, wie sich in der Klage eines evangelischen Theologen kundtut: »Wir erleben in der westlichen Welt das Ende der bisher umfassendsten Schuldkultur der Geschichte und einen Rückfall in eine auf reine Außenwahrnehmung des Menschen orientierte Schamkultur. Je mehr sich das christliche Abendland von dieser Schuldkultur entfernt, desto mehr treten reine Anpassung, rein äußere Reputation, das Nicht-Erwischenlassen und die Ehrsucht in der Vordergrund.« (Thomas Schirmacher¹)

Die Sorge um das Ende des Schuldbewusstseins ist nicht zufällig als Sorge vor einem Kulturverfall formuliert. Schuldbewusstsein im Sinne des Bewusstseins, sich an einer anderen Person vergangen oder ein Tabu gebrochen zu haben, kommt zwar in allen Kulturen vor und ist wohl etwas ebenso Allgemeinmenschliches und insofern Unvergängliches wie die Unterscheidung zwischen gut und schlecht. Das ist je-

doch nicht gemeint, wenn der Verfall der Schuldkultur beklagt wird. Denn das Schuldbewusstsein in dem theologisch geprägten Sinne einer Gewissensschuld oder eines tiefgehenden moralischen Vorwurfs ist ein kulturelles Zuchtprodukt, das mit dem kulturellen Wandel auch abnehmen könnte – es ergibt sich nicht allein schon aus den Notwendigkeiten der menschlichen Kooperation schlechthin, sondern gehört irgendwie zum »christlichen Abendland«. Damit ist freilich noch nicht die Frage nach dem Wert beantwortet, den nicht wenige diesem Schuldbewusstsein beimessen. Ist es Ausdruck einer »höheren« oder jedenfalls nicht bloß »äußerlichen« Moral, wie hier suggeriert wird, im Unterschied zur Moral sogenannter Schamkulturen? Oder ist das ein Vorurteil – wird das Schuldbewusstsein überschätzt? Sollte man sich gar mit Nietzsche freuen, wenn man es los ist?

Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, dass die Unterscheidung zwischen mehr oder weniger selbstbestimmten und heteronomen Weisen der moralischen Einschätzung im Kontext unterschiedlicher ethischer Systeme und Moralpsychologien möglich ist – auch im Kontext sogenannter Schamkulturen – und keine exklusive Besonderheit der christlichen oder modernen Moral darstellt. Insofern beruht der generelle Glaube an die Höherwertigkeit einer sogenannten Schuldkultur in der Tat auf Vorurteilen, womit nicht bestritten werden soll, dass ethische Systeme ein unterschiedliches ethisches Reflexionsniveau aufweisen können.² Im Folgenden kommt es mir jedoch auf etwas anderes an. Das Schuldbewusstsein wird allein schon in seiner Reichweite überschätzt, insofern wir nämlich dazu neigen, Schuld mit der moralischen Verantwortung schlechthin gleichzusetzen – im Gedanken der Schuld konzentriert sich die vorherrschende Ideologie moralischer Verantwortung. Mit »Ideologie« meine ich die moralischen Ideen, die uns gewöhnlich in den Sinn kommen, wenn von moralischer Verantwortung die Rede ist. Mir scheint es ganz offenkundig, dass diese Ideo-

logie sich mit der moralischen Verantwortung, die wir im Sozialleben brauchen und praktizieren, nur teilweise deckt – und vermutlich ist sie ihr auch nicht immer förderlich. Denn einerseits lenkt der Gedanke moralischer Schuld die Aufmerksamkeit auf etwas, was unter sozialen Gesichtspunkten nicht das Wesentliche ist, andererseits verleitet er zu der Vorstellung, eine rein an sozialen Gesichtspunkten orientierte moralische Verantwortung sei etwas moralisch Uneigentliches, Minderwertigeres oder gar Verächtliches – eben »reine Anpassung, rein äußere Reputation, das Nicht-Erwischenlassen und die Ehrsucht«. Die Abwertung des Weltlichen, die der heilsreligiösen Perspektive des Christentums entspringt, hat im Schuldgedanken bis heute den Verfall der christlichen Jenseitsorientierung überdauert. Sie verstellt den Blick auf die soziale Funktion moralischer Verantwortung, die nicht in der Anpassung oder Ehrsucht liegt, sondern in der angemessenen Reaktion auf Verletzungen und Missachtungen von Personen.

Wir verfügen über eine Reihe von Praktiken der verantwortlichen Reaktion auf die Verletzungen und Missachtungen von Personen, die sich weder auf Schuldzuschreibungen reduzieren lassen, noch auch nur die Schuldzuschreibung als notwendiges Element enthalten. Man kann sich fragen: Was habe ich da bei xy angerichtet? Was kann ich jetzt für ihn/sie tun?, ohne dies mit der Selbstanklage: »Ich bin schuld« zu verbinden. Die Beantwortung der Frage, was man bei einem anderen Individuum angerichtet hat, kann sich ebenso wie der Schuldvorwurf aus klischeehaften oder von anderen suggerierten Einschätzungen, aber auch aus einer aufmerksamen, mitfühlenden und differenzierten Wahrnehmung der Situation der betroffenen Personen (beziehungsweise der eigenen Person) bewegen. Die Praxis der moralischen Verantwortung unterscheidet sich von dem Schuld-Modell also nicht als ein bloß an der Aufrechterhaltung des äußeren Scheins orientiertes Ritual, sondern dadurch, dass die Aufmerksam-

keit hier mehr auf den Opfern verletzenden und missachtenden Verhaltens als auf den Tätern liegt wie beim Schuldmodell.

Im Folgenden möchte ich zunächst den Ideenkomplex der moralischen Schuld und seinen theologischen Hintergrund skizzieren. Da wir für die soziale Praxis der moralischen Verantwortung, weil wir sie fälschlicherweise mit Schuldzuschreibungen gleichzusetzen neigen, keinen vergleichbaren Begriff haben, werde ich anschließend (in loser Anlehnung an Gesichtspunkte der Sprachphilosophie John Austins, der sich wiederum stark an Aristoteles orientiert hat) versuchen, eine übersichtliche Zusammenstellung der Elemente dieser Praxis vorzunehmen. Damit verbindet sich sowohl ein normativer als auch ein deskriptiver Anspruch. In normativer Hinsicht möchte ich erläutern, warum sich meines Erachtens die Praxis moralischer Verantwortung im Alltagsleben zu einem großen Teil in der Form von Entschuldigungen und moralischer Haftung vollziehen kann (und faktisch vollzieht) und eher in Sonderfällen als im Normalfall auf »Schuld und Sühne« angewiesen ist. In deskriptiver Hinsicht möchte ich an einem antiken Beispiel zeigen, dass diese Formen des moralisch verantwortlichen Umgangs mit Verletzungen von Personen auch in Kontexten vorkommen, die von einer anderen moralischen Psychologie und von anderen moralischen Werten ausgehen als wir.

2. Moralische Schuld: das täterzentrierte Modell moralischer Verantwortung

Schuldzuschreibungen lenken die Aufmerksamkeit von den Opfern verletzenden Handelns ab und richten sie auf den Täter. Die moralische Schuld wird als etwas verstanden, was von den konkreten Ansprüchen der betroffenen Personen, ihren möglicherweise irrigen Einschätzungen unabhängig

ist. Und sie ist mit einem bestimmten Menschenbild verbunden, demzufolge der Mensch freier Urheber seiner Handlungen ist. Seine moralische Verantwortlichkeit ergibt sich aus dieser freien Urheberschaft in Verbindung mit der Möglichkeit, sich zum Guten oder Schlechten zu entscheiden. Wie es der Deutsche Bundesgerichtshof in Strafsachen vor über fünfzig Jahren in einem mittlerweile berühmten und vielzitierten Entscheid festgestellt hat, liegt der »innere Grund des Schuldvorwurfes [...] darin, dass der Mensch auf freie, verantwortliche sittliche Selbstbestimmung angelegt und deshalb befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden [...]«.³

Wenn im Sinne des Schuldvorwurfes gefragt wird, wer moralisch verantwortlich für eine Handlung ist, geht es also nicht um die Frage, wer dafür zuständig ist, die jemandem zugefügte Verletzung wiedergutzumachen. Es wird vielmehr, wie es die Juristen in ihrem wundervoll prägnanten Deutsch formulieren, ein »Unwerturteil« über die Täterin gefällt. Thomas Nagel, ein amerikanischer Philosoph, drückt es etwas umständlicher aus: »Wenn wir einem Menschen seine Handlungen vorwerfen, dann sagen wir nicht nur, es sei schlecht, dass sie passiert sind oder es sei schlecht, dass es ihn gibt. Wir verurteilen ihn. Wir sagen: er ist schlecht. Und das bedeutet etwas anderes als dass er ein schlechtes Ding sei.«⁴

Versuchen wir uns an diesem Leitfaden klarzumachen, was das »Unwerturteil« eigentlich meint. Wenn Nagel recht hat, dann wird mit dem Schuldvorwurf ein Werturteil über die Täterin selbst gefällt – nicht nur über ihre Handlung. Dieses Werturteil ist nicht als die Behauptung zu verstehen, dass sie charakterlich disponiert sei, schlecht zu handeln, so wie man von einem Hund sagen könnte, er sei ein schlechter Hund, weil er disponiert ist zu beißen (wo er nicht soll). Anders als der Hund, bei dem wir eher annehmen, dass er sich seine unerwünschte Bissigkeit aufgrund schlechter Haltung oder genetischer Disposition zugezogen hat, unterstellt das

Schuld-Modell, dass die menschliche Person in einem tieferen anspruchsvolleren Sinne auch Urheberin der Einstellung oder Disposition sein muss, aus denen sich diese Handlungen ergeben. Als Begriff für diese Letzturheberschaft wird in der Philosophie oft der freie Wille angeführt. Aber darauf kommt es letztlich nicht an – es ist der Gedanke der Letzturheberschaft, der Gedanke, dass die Person Urheberin nicht ihres Handelns, sondern auch ihres Charakters und ihrer Neigungen ist, aus denen sich die Handlungen ergeben, auf die sich das Werturteil über sie stützt.

Es ist schwer zu sagen, in welchem Maß dieser Komplex von Ideen, den ich die *Ideologie der moralischen Verantwortung* nenne, die Praxis der moralischen Verantwortung im Alltagsleben prägt. Jedenfalls scheint es kaum möglich, eine ganz genaue Grenzlinie zwischen dem zu ziehen, was wir glauben unter moralischer Verantwortung zu verstehen, und dem, was wir praktizieren. Unser Glaube entspringt ja nicht primär der alltäglichen Erfahrung, sondern einem Menschenbild, das wir gewohnt sind und das wir auch schätzen, weil es mit besonderen Wertzuschreibungen verbunden ist. Daher dreht sich die Diskussion von Schuld und Willensfreiheit nie nur um Fragen der Verantwortung, sondern auch stets um die Frage des eigenen Selbstverständnisses. Und die mit ihr verbundene Wertung ist zweischneidig, denn die Zuschreibung moralischer Schuld bedeutet auch die Zuschreibung einer überragenden moralischen Fähigkeit, die nur dem Menschen im Unterschied zum Tier zugesprochen wird und Grund zu besonderer Selbstachtung abgibt. In der Selbstzuschreibung von Schuld kommt mit Blick auf die Gattung daher auch ein gewisses Maß an Sündenstolz zum Ausdruck: Zwar ist es nicht schön, schuldig zu sein, aber es ist besser, als gar nicht schuldig werden zu können – der Fähigkeit, überhaupt schuldig werden zu können, messen wir allerhöchsten Wert bei.

3. Moralische Verantwortung als Sünde und Schuld

Unser heutiges Verständnis von moralischer Verantwortung ist so eng mit dem des Menschen als eines aktiven Gestalters seiner Welt verbunden, dass wir moralische Verantwortung kaum anders denken können als durch Willensfreiheit begründet.⁵ Wir glauben, dass wir für das (und nur für das) moralisch verantwortlich sind, für das wir uns frei entschieden haben. Eine Person für Dinge als moralisch verantwortlich zu betrachten, die sie nicht gewollt hat oder nicht verhindern konnte, erscheint uns hingegen wie ein hölzernes Eisen – wir wissen, dass in der Antike und anderen Kulturen anders gedacht wurde, können uns dies aber irgendwie nur mit einem Mangel an klarem Denken erklären.

Der Gedanke der freien letzten Urheberschaft ist jedoch kein notwendiger Bestandteil der Praxis moralischer Verantwortung. Er hat sich aus einem Sünden- und Schuldverständnis entwickelt, das in der christlichen Theologie in einem anderen Problemzusammenhang entstanden war und die asymmetrische Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf voraussetzt. Schon Nietzsche hat in einer berühmten Passage seiner »Genealogie der Moral« darauf hingewiesen, dass die moralische Bedeutung von Schuld in einer nicht zufälligen Beziehung zum Plural Schulden steht. Schulden im Sinne von Geldschulden stellen einen Sonderfall einer viel allgemeineren Beziehung des Jemandem-etwas-schuldig-Seins dar, einer Verpflichtung, die sich aus einer vorherigen Gabe ergibt. So wird in nicht wenigen Mythen die menschliche Existenz überhaupt verstanden, als eine Schuld gegenüber den Göttern, die sie uns verliehen haben.⁶ Nur weil die Menschen in diesem Sinne immer schon verschuldet sind, können sie gegenüber den Göttern schuldig werden.

Führen wir uns das einmal vor Augen. Der Begriff »Sünde« bezeichnet die Vorwerfbarkeit des einzelnen Tuns, aber nicht, sofern es die sozialen Verpflichtungen gegenüber an-

deren Menschen verletzt, sondern insofern es eine Übertretung der Gesetze Gottes darstellt. Diese Übertretung ist jedoch nur vorwerfbar vor dem Hintergrund einer vorgängigen Verschuldung, nämlich der Schuld, in der das Geschöpf gegenüber dem Schöpfer steht. Denn »für das, was er nicht empfangen hat, ist niemand verantwortlich«, heißt es schon beim frühen Augustinus.⁷ Sünde (*peccatum*) und moralische Schuld (*culpa*) gründen auf dem Verschuldetsein (*debere*) gegenüber einem allmächtigen Schöpfergott, der uns die Existenz, unsere Natur und den Willen und das Wissen verliehen hat, uns ihr gemäß zu verhalten.⁸ Dieses Konzept der zweifachen Verschuldung wird von Augustinus im Kontext seiner Lösung des Theodizee-Problems eingeführt, das heißt der Lösung des Problems, wie das Leiden und die Übel in der Welt mit der Konzeption Gottes als eines allmächtigen und uneingeschränkt guten Wesens zu vereinbaren sind. Augustinus' Lösung besteht darin, die Übel als gerechte Strafe für menschliche Vergehen zu interpretieren. Daher muss dem Menschen nicht nur die Fähigkeit zukommen, sich Gottes Willen gemäß zu verhalten. Der Wille muss auch die Freiheit haben, sich von Gott ab- und den niederen Gütern zuzuwenden. Die Schuld des Menschen beruht also auf zwei Voraussetzungen: 1. der Beziehung des Gabenempfängers zum Gabengeber, und 2. dem mangelnden Willen, trotz besserem Wissen die mit der Gabe verbundene Verpflichtung zum rechten Gebrauch einzulösen.

Im augustinischen Kontext betrifft diese quasi freie Entscheidung zur Sünde allerdings nur den Menschen vor dem Fall.⁹ Für den gewöhnlichen Menschen nach dem Sündenfall gilt, was Paulus sagt: »Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.« Auch die unwissentlich begangenen schlechten Taten der nachadamitischen Menschen sind nach Augustinus als Sünden zuzurechnen, da der Zustand der Torheit und Unwissenheit selbst als Strafe für die erbliche Ursünde Adams zu ver-

stehen ist.¹⁰ Das Modell, das sich bis in die moderne Ethik durchzieht, ist jedoch nicht die Beschreibung des kognitiv und voluntativ schwerbeschädigten Menschen, der auf die Gnade Gottes angewiesen ist, um den richtigen Weg zu finden, sondern die Konstruktion einer freien Urheberschaft für das eigene Handeln als Grundlage der moralischen Verantwortlichkeit.

4. Die Praxis moralischer Verantwortung

Auch wenn wir dazu neigen, moralische Verantwortung mit Schuld gleichzusetzen und auf Willensfreiheit zurückzuführen, muss die Praxis moralischer Verantwortung einer anderen Quelle entspringen als der Gedanke der moralischen Schuld. Das erste Indiz hierfür ergibt sich allein schon aus dem Kulturvergleich: Vergleicht man nämlich den uns vertrauten Ideenkomplex moralischer Schuld mit den Vorstellungen und Praktiken von nichtchristlichen Kulturen, dann fällt auf, dass weder der tiefgehende Schuldvorwurf noch der Gedanke der Willensfreiheit weit verbreitet ist. Gleichwohl begegnen Ethnologinnen in allen Kulturen menschlichen Reaktionsweisen wie Scham- und Schuldgefühlen, sie stellen fest, dass Menschen sich gegenüber anderen für gewisse Handlungen oder Unterlassungen verantworten, indem sie Rechtfertigungen oder Entschuldigungen vorbringen oder sich bemühen, Geschehenes wiedergutzumachen, et cetera. Man kann daher durchaus von einer allgemeinmenschlichen Praxis moralischer Verantwortung sprechen, wenn man darunter nicht mehr versteht als das Gesamt von erlernten Verhaltensweisen, mit denen Menschen nicht nur auf das Erleiden von Schädigungen und Gefährdungen durch andere Personen und Gruppen reagieren, sondern auch auf persönliche Verletzungen und Missachtungen. (Beides schließt sich nicht aus – ein Totschlag oder eine Körperverletzung wird in den

meisten kulturellen Kontexten sowohl als Schädigung als auch als persönliche Verletzung und Missachtung betrachtet werden.) Das setzt voraus, dass jemand etwas tut oder sagt, was in der Situation geeignet ist, nach den Normen der Gesellschaft die Ehre oder Würde einer Person zu verletzen. Zwar unterscheiden sich die kulturellen Traditionen stark mit Blick auf die Frage, welche Aktivitäten oder Unterlassungen den Status oder die Würde anderer Menschen welchen Geschlechts, Alters oder sozialen Status verletzen und somit Anlass für Scham- oder Schuldgefühle bieten würden und welche nicht; was als ein akzeptierter Entschuldigungsgrund oder als eine mögliche Rechtfertigung gilt und was nicht; und es scheint sogar Grenzfälle von Gesellschaften zu geben, wo verbale Aktivitäten wie Anschuldigungen und Vorwürfe eher verpönt sind und es als angemessener gilt, Regelverstößen mit Schweigen zu begegnen und im Konfliktfall die Gruppe zu verlassen beziehungsweise dies den Betroffenen nahezulegen. Gleichwohl kann man davon ausgehen, dass es in allen menschlichen Gesellschaften eingespielte Regeln und Praktiken gibt, mit denen Menschen auf die Verletzung ihrer Würde und die Enttäuschung ihrer normativen Erwartungen reagieren und versuchen, das destruktive Potenzial solcher Aktivitäten und Missgeschicke zu bewältigen. Denn abgesehen vielleicht von schwer depressiven oder kranken Menschen können wir uns keine Gesellschaft vorstellen, in der es den Menschen egal wäre, ob ihre Mitmenschen ihnen mit Wohlwollen, Respekt und Rücksicht begegnen oder mit Verachtung. Es ist jedoch nicht die äußere Handlung wie etwa, dass mir jemand auf den Fuß tritt, sondern die darin zum Ausdruck kommende Einstellung, die die Missachtung ausmacht – und aus diesem Grunde stellen sich zwangsläufig Fragen der Absichtlichkeit und der Freiwilligkeit. Hat derjenige absichtlich zugegriffen, etwa um mich zu provozieren oder mir zu zeigen, dass ich hier nichts zu suchen habe, oder stolperte er nur? Diese Frage ist wichtiger als die erlittene

Unbequemlichkeit oder der Schmerz. Denn im letzteren Fall war es Pech, wie ein unerwarteter Regenschauer, jedenfalls habe ich keinen Grund, mich missachtet zu fühlen; im anderen Fall findet eine persönliche Verletzung statt, die Anlass zu sozialen Konflikten und Eskalationen gibt.

In jedem Fall wirft der Vorgang Fragen auf, die Antworten verlangen, die nur der Täter geben kann – darin eben besteht die Praxis moralischer Verantwortung. Sie umfasst ein weites Spektrum von Möglichkeiten, den Verdacht aus dem Weg zu räumen, dass Personen verletzt beziehungsweise missachtet worden sind, oder auf anderen Wegen zu zeigen, dass diese Verletzung oder Missachtung nicht zulässig ist. Hierfür stellen Schuldzuschreibungen eine Möglichkeit dar, die jedoch voraussetzen, dass eine willentliche und wissentliche Missachtung stattfand. Es gibt aber einen nicht gerade kleinen Bereich menschlichen Verhaltens – Ungeschicklichkeiten, Unaufmerksamkeiten, Dämlichkeiten, kurz: das ganze immense Ausmaß unserer Schusseligkeit –, für den Schuldzuschreibungen mit ihrer Unterstellung von Intention und Kontrolle keine Lösung darstellen. Vielleicht stellen sie sogar den häufigsten Fall dar. Sind wir nicht immer mehr oder weniger ungeschickt, geistesabwesend, unaufmerksam oder inkompetent bei dem, was wir gerade so treiben? Menschen scheinen wie dafür gemacht, einander durch Ungeschicklichkeit oder Unüberlegtheit in die Quere zu kommen. Schlecht kontrollierte Körperbewegungen, Kurzschlusshandlungen, Naivität und vor allem unüberlegte Bemerkungen können jedoch als sehr kränkend und beleidigend empfunden werden.

Moralische Verantwortung bedeutet daher zunächst die Zustimmung und Bereitschaft, auf Fragen oder Anschuldigungen zu antworten, wie schon der Begriff »Verantwortung« (und seine englischen und französischen Entsprechungen *responsibility*, *responsabilité*) ausdrückt. Diese Antworten können verschiedene Formen annehmen, die sich von der Rechtfertigung über die Entschuldigung und diverse weitere For-

men der Ausrede bis hin zur Schuldzuschreibung erstrecken. Mit Ausnahme von Verletzungen, die eher eine stillschweigende Reaktion erfordern, weil andernfalls die Kränkung noch verstärkt würde, gehört dazu eine angemessene Form der sprachlichen Stellungnahme im Rahmen der jeweiligen »Kultur der Ausrede«. ¹¹ Den Begriff »Ausrede« verwende ich hier nicht in dem pejorativen Sinne, in dem er oft ausschließlich auf fadenscheinige Ausreden angewendet wird, also auf Versuche, sich auf unzulässige Weise der Verantwortung zu entziehen. Ich beziehe den Ausdruck vielmehr auf alle im jeweiligen Kontext sozial akzeptablen sprachlichen Manöver, die geeignet sind, die von der jeweiligen Handlung ausgelöste Befürchtung einer asozialen Einstellung des Handelnden zu entkräften, ihn aus der Situation der Anklage herauszuholen und die Verletzten und Beleidigten zu versöhnen. Ausreden sind also »kein Unfall, sondern struktureller Teil der Verantwortung«. ¹²

Dazu gehören unterschiedliche Typen von Erklärungen, Entschuldigungen und Rechtfertigungen. Es kann etwa gezeigt werden, dass die Verletzung eigentlich gar keine war, das heißt, dass der Eindruck, es handle sich um eine vorsätzliche Missachtung, auf einem Irrtum beruht. (Etwa indem die Täterin hoch und heilig schwört, so sei es nicht gemeint gewesen.) Es kann auch gezeigt werden, dass die Handlung zwar an sich unerlaubt wäre, aber aus speziellen Gründen in dieser Situation durchaus zu rechtfertigen – etwa wenn der Fußtritt sich als Notwehr herausstellt (dann ist das vermeintliche Opfer der Missachtung selbst Täter) oder sich als schmerzhaftes, aber durchaus gut gemeintes Warnung des Opfers vor einer möglichen Gefahr et cetera erklären lässt. Es können Entschuldigungen vorgebracht werden, die zeigen sollen, dass die Täterin nichts dafür konnte (und daher auch in ihrem Handeln keine negative Einstellung manifestierte), etwa, weil sie geschubst wurde oder einen Schwächeanfall erlitt. Es könnte auch argumentiert werden, dass die Täterin unzurechnungsfähig ist, et

cetera et cetera. Auch Schuldzuschreibungen können, wie gesagt, einen Beitrag zur Heilung erlittener Verletzungen und Missachtungen leisten, indem sie klarstellen, dass der Fehler bei der Person liegt, der die Schuld zugeschrieben wird, und das Opfer ein Recht darauf hat, nicht so behandelt zu werden, wie es behandelt wurde. Sie sind aber nicht unbedingt immer die beste Lösung und kommen in manchen kulturellen Kontexten schon allein deshalb nicht in Frage, weil sie notwendig mit einer Erniedrigung des Täters verbunden sind, was unerwünschte Nebenwirkungen haben kann.

Erst mit Blick auf Entschuldigungen und Schuldzuschreibungen kann sich die Frage stellen, die im Verständnis moralischer Verantwortung als Schuld so zentral scheint, ob nämlich jemand »aus freiem Willen« gehandelt hat. Wenn wir vom freien Willen sprechen, dann suggerieren wir mit der Substantivierung jedoch schon etwas, was uns auf Abwege bringt – die Vorstellung, dass der freie Wille ein spezielles Vermögen unabhängig und neben Einsicht und Verstand ist, das in all unserem Handeln, wenn es überhaupt als Handeln zu bezeichnen ist, irgendwie aktiv ist. Das ist in der Tat das augustinische Verständnis vom freien Willen, das bei Augustinus eine Fähigkeit des Menschen bezeichnet, unabhängig von Verstand und Leidenschaft auf das zu reagieren, was Gott von ihm erwartet. Zur Beschreibung der Kriterien, die wir im Alltagsleben oder auch im Recht anwenden, wenn sich die Frage stellt, ob eine Entschuldigung akzeptabel ist oder nicht, und wir uns fragen, ob jemand freiwillig gehandelt hat, taugt der Begriff des freien Willens jedoch schlecht, denn er ist mit der Annahme verbunden, dass es etwas Einheitliches im Menschen gibt, das in allen Handlungen tätig und präsent ist, sofern er dafür verantwortlich ist, und das abwesend ist, wenn er zu Recht entschuldigt wird. Aber schon Aristoteles hat in seiner Analyse der Voraussetzungen der Tadelbarkeit von Handlungen gezeigt, dass wir hier zwar ein und dasselbe Wort verwenden können – im Griechischen

hekousion, was mit freiwillig oder gewollt übersetzt wird –, dass dieses Wort jedoch keine einheitliche und positive Bedeutung hat, sondern schlicht das meint, was nicht unfreiwillig ist. Und das ist keinesfalls immer dasselbe. »Freiwillig« ist also ein Sammelbegriff – Austin spricht von einem Dimensionsbegriff –, der die Abwesenheit verschiedener Typen von Entschuldigungsgründen anzeigt. Dabei ging Aristoteles davon aus, dass der weitaus überwiegende Teil unserer Handlungen weder rein freiwillig noch rein unfreiwillig ist, sondern eine Mischform darstellt.¹³

Die akzeptierbaren Entschuldigungsgründe teilt Aristoteles in zwei Gruppen ein, von denen die einen ein Handeln unter (äußerem) Zwang, die anderen ein Handeln in Unkenntnis der relevanten Tatsachen betreffen. Die Art von Unkenntnis, angesichts derer wir eine Handlung als unfreiwillig einstufen, ist beispielsweise die Unkenntnis, dass der Speer, den man ausprobiert, eine scharfe Spitze hat (und somit zu Verletzungen führen kann); zur Tatsachenunkenntnis rechnet Aristoteles aber auch Wahnvorstellungen wie dass jemand seinen Sohn für seinen Feind hält. Dass die Freiwilligkeit nicht allein mit der faktischen Unkenntnis zusammenfällt, zeigt Aristoteles' Diskussion des Beispiels der Unkenntnis, was gut und was schlecht sei. Wer nicht weiß, dass es schlecht ist, was er tut, sollte deswegen nicht entschuldigt werden.

Der moderne Sprachphilosoph John Austin hat noch viel stärker als Aristoteles die normativen Voraussetzungen der Zuschreibung von Freiwilligkeit beziehungsweise Unfreiwilligkeit betont. Ob man ein Tun als unfreiwillig entschuldigt, etwa aufgrund von Unwissenheit, hängt davon ab, welches Maß an Sorgfalt und Umsicht mit Blick auf den jeweiligen Anlass und die eingetretenen Folgen erwartet wird. Um ein Beispiel von Austin aufzugreifen: Man kann sich damit entschuldigen, dass man versehentlich auf die Schnecke getreten ist, aber nicht damit, dass man versehentlich auf das Baby getreten ist. In beiden Fällen kann es natürlich faktisch

ein Versehen sein, es lag ein psychischer Zustand der Unaufmerksamkeit vor. Derselbe psychische Zustand beziehungsweise die faktische Unwissenheit entschuldigt jedoch im zweiten Fall nicht; wenn ein Baby auf dem Boden krabbelt, hat man gefälligst aufzupassen.¹⁴ Solche Beispiele illustrieren, dass die Art von Freiwilligkeit, die in unseren moralischen Reaktionen unterstellt wird, nicht im Sinne einer rein innerpsychischen Kraft oder Aktivität zu verstehen ist, sondern sich aus kontextvarianten Standards ergibt. Dass Ausdrücke wie »freiwillig« keine an und für sich bestehende Eigenschaft von Handlungen beschreiben, sondern spezielle Kontexte haben, zeigt sich nach Austin auch allein schon daran, dass sie nicht in allen Fällen sprachlich angebracht sind. Wenn ich gähne, gähne ich – es macht hier keinen Sinn zu sagen, ich täte es freiwillig oder unfreiwillig, genauso wenig wie wenn ich in meinem Stuhl sitze. Wenn es zulässig oder gar geboten ist, die Beschreibung durch absichtlich oder unabsichtlich, freiwillig et cetera zu erweitern, liegt schon eine bestimmte Situation vor – eine Situation, in der eine Beschwerde oder Anklage erhoben wird.

5. Ein Beispiel aus der »Ilias«

Wenn wir moralische Verantwortung als Sammelbegriff für angemessene Reaktionen auf solche Situationen der Beschwerde oder Anklage verstehen, dann kann man wohl davon ausgehen, dass sie in allen menschlichen Kulturen und Gesellschaften in irgendeiner Form praktiziert wird. Wie stark sich hier der Schwerpunkt gegenüber unserer Assoziation von moralischer Verantwortung mit Schuldvorwürfen verschieben kann, möchte ich an einem Beispiel aus einem kulturellen Kontext illustrieren, der sowohl der christlichen als auch der modernen Ideologie von moralischer Verantwortung als moralischer Schuld recht fremd ist, nämlich

Homers Epos »Ilias«, das von der Missachtung einer Person, nämlich der Kränkung Achills durch Agamemnon handelt: Die »Ilias« beginnt mit dem Zorn des Achill über die erlittene Kränkung, führt dann die fatalen Folgen seines Grolls für die Betroffenen und ihre kriegerische Gemeinschaft aus, bis schließlich eine Situation eintritt, in der beide Akteure moralische Verantwortung übernehmen und damit letztlich ihrer Seite den Sieg über die Gegner ermöglichen.

Ich setze also voraus, dass die »Ilias« moralische Verantwortung kennt – freilich nicht im Sinne des modernen Schuldbegriffes, sondern im Sinne der beschriebenen Praktiken, mit denen auf verletzte menschliche Gefühle und Missachtungen reagiert wird. Sie thematisiert sie sogar an zentraler Stelle. Dass dies ausdrücklich gesagt werden muss, mag erstaunen, aber Altertumswissenschaftler wie Bruno Schnell haben im 20. Jahrhundert mehr oder weniger die Auffassung vertreten, der sogenannte archaische Mensch, wie er bei Homer besungen wird, habe sich gar nicht als ein eigenverantwortlicher Handelnder verstanden. Zu dieser Einschätzung kann man durchaus kommen, wenn man ein modernes Menschenbild und ein modernes Schuldverständnis zugrunde legt, das allein schon durch die starke Betonung des Nicht-Durchblickens in den menschlichen Angelegenheiten bei Homer keine Entsprechung haben kann. Denn im Gegensatz zu unserem Schuldbegriff, der die menschliche Kontrolle des Handelns voraussetzt, scheint sich das Denken der Griechen von Homer bis Platon ständig um den Gedanken zu drehen, dass ein sehr großer Teil des menschlichen Handelns auf Täuschungen und Irrtümer zurückgeht, und dass dies kein Zufall ist, sondern strukturelle Gründe haben muss. Gleichwohl beschreibt Homer eine Praxis, die (wenn man von der christlichen oder modernen Ideologie moralischer Verantwortung absieht) im Grunde die wichtigsten Elemente mit der unsrigen teilt: Menschen reagieren auf das Handeln anderer mit Bewunderung, aber auch Empörung und Wut, sie

sind mit heftigen Vorwürfen konfrontiert und suchen nach Ausreden, sie übernehmen praktische Verantwortung dafür, ihr Fehlverhalten wiedergutzumachen, et cetera.

Aber kommen wir zum Fall. Agamemnon, Heerführer der Griechen gegen die Trojer, sieht sich genötigt, eine trojanische Kriegsgefangene wieder freizulassen (wir können die Hintergründe hierfür ausblenden), woraufhin er von den ihm verbündeten Kriegern verlangt, ihm als Ersatz eine andere Frau zur Verfügung zu stellen. Das bedeutet, einen anderen Krieger seiner Ehrengabe zu berauben, denn die Frauen waren als Anerkennung der kriegerischen Leistungen verteilt worden. Achilleus, der mächtigste Verbündete halbgöttlichen Ursprungs, äußert sich entsprechend empört über dieses Ansinnen, er wirft Agamemnon Habgier und Schlimmeres vor, und der Streit eskaliert – die heftigen Beleidigungen führen zum Bruch, und Agamemnon lässt als Machtdemonstration Briseis abführen, die trojanische Geliebte des Achilleus. Das hat zur voraussehbaren Folge, dass Achilleus vom Kampfgefährten zum erbitterten Feind wird, der hinterherum sogar den Feind unterstützt, und sich die Kriegslage sehr zum Nachteil der Griechen verändert. Die Missachtung des Achill erweist sich also als ein fataler Fehler, mit äußerst destruktiven Folgen für die Gemeinschaft. Achill ist erst dann bereit, von seinem Groll zu lassen, als sein bester Freund Patroklos durch den Trojerprinzen Hektor getötet wird, so dass sich der Zorn nun ganz auf Hektor richtet. Würde Achill in Kategorien von Schuld und Sühne denken, dann müsste er sich selbst die Schuld für den Tod des Freundes zuschreiben und sich für sein Verhalten anklagen, angefangen von seiner undiplomatischen Rhetorik im Streit bis hin zur rachsüchtigen Begünstigung des Feindes, und die Charakterfehler analysieren, auf die man dieses Verhalten zurückführen könne. Dergleichen liegt ihm fern. Achill beruft den Rat ein und bekundet äußerst knapp sein Bedauern darüber, dass die Frau, über die er sich mit Agamemnon entzweit hatte, nicht schon

lange gestorben war, bevor sie zum Gegenstand der Begierde und zum Zankapfel werden konnte – er bedauert also nicht sein eigenes Verhalten, sondern den von ihm nicht beeinflussbaren Lauf der Dinge. Sodann erklärt er seinen Zorn als beendet und fordert Agamemnon auf, wie er das Vergangene ruhen zu lassen und unverzüglich zum gemeinsamen Kampf aufzubrechen. Agamemnons Antwort fällt sehr viel länger und umständlicher aus. Er beharrt als Allererstes darauf, keinesfalls schuldig (*aitios*) zu sein: erstens indem er sein damaliges allgemein kritisiertes Verhalten auf eine Betörung durch Zeus und das Schicksal zurückführt, und zweitens, indem er im Anschluss an diese auch im Kontext der Geschichte wenig plausible Ausrede (als der Streit geschildert wurde, war von einem solchen Eingriff der Götter keine Rede gewesen) scheinbar vom Thema abschweift und eine lange und umständliche Geschichte von Zeus und Hera zum Besten gibt, die keinem anderen Zweck dient, als zu illustrieren, dass sogar der höchste Gott Zeus schon Opfer von vergleichbaren Täuschungsmanövern geworden ist, und somit zeigt, dass ihm weder die damalige Torheit noch die Anfälligkeit für solche Torheiten vorgeworfen werden kann – gehört sie doch schließlich nicht nur zum menschlichen Leben, sondern sogar zum Leben der Götter.¹⁵

Agamemnons Ausreden werden nicht nur dem modernen Leser, sondern vermutlich auch dem zeitgenössischen Hörer eitel und selbstgerecht erschienen sein. Man muss sich jedoch klarmachen, dass sie nicht dazu dienen, Verantwortung zu verweigern – jedenfalls nicht im praktischen Sinne. Denn Agamemnon antwortet hier ausdrücklich auf die Vorwürfe, die gegen ihn erhoben wurden, und er tut dies, indem er Entschuldigungen verwendet, die im Kontext durchaus ihrem Zweck gerecht werden. Denn es kommt nicht wirklich darauf an, ob sein unverschämtes Verhalten damals auf seine eigene Torheit oder auf eine Betörung durch die Götter zurückging – wer weiß das schon? Es kommt auch nicht darauf an,

ob es zutrifft, dass alle Menschen und sogar die höchsten Götter durch die Schicksalsmächte zu beliebigen Dummheiten verleitet werden können. Entscheidend ist, dass er mit seinen Ausreden deutlich macht, dass er die prinzipielle Berechtigung der Vorwürfe anerkennt und damit auch die Beleidigung zurücknimmt. Denn mit seinen Ausreden stellt er klar, dass kein Mensch von klarem Verstand (sondern eben nur ein Betörter) es für angebracht halten würde, einen Krieger vom Rang des Achilleus derart zu beleidigen. Zudem antwortet Agamemnon nicht nur mit Ausreden, sondern erstens indem er Achill außerordentlich reich beschenkt (was ihn selbst ärmer macht und somit hohe Wertschätzung ausdrückt) und ihm die entführte Frau zurückerstattet, zweitens aber auch, indem er auf Anraten des schlaunen Odysseus einen rituellen Eid vollzieht, die Frau in der ganzen Zeit nicht angerührt zu haben, mit der auf sich selbst gerichteten Sanktionsdrohung, im Falle eines Meineides (was höchstwahrscheinlich erscheint) die Rache der Götter verdient zu haben. (Und bekanntlich nahm es mit Agamemnon auch kein gutes Ende.) Agamemnon erweist sich also als moralisch verantwortlich in Form von Entschuldigungen, Entschädigungen und (selbstverhängter) Strafe, aber ohne Vorwerfbarkeit/Schuld zu akzeptieren. Indem er bestreitet, selbst Urheber seiner damaligen Handlung gewesen zu sein, zeigt sich jedoch indirekt, dass die homerischen Griechen eine der unsrigen durchaus nicht ganz unähnliche Vorstellung davon hatten, wann es angemessen sei, einer Person persönliche Vorwürfe zu machen – nämlich dann, wenn sie im vollen Sinne *aitios*, ursächlich verantwortlich für eine Handlung ist. Diese Urheberschaft ist offenkundig nicht rein physisch gemeint, wie auf negative Weise in Agamemnons Ausreden zum Ausdruck kommt. Wenn wir hieraus schließen dürfen, was es nach Homer bedeutet, im vollen Sinne Urheber der eigenen Handlungen und Gegenstand berechtigten Tadels (oder Lobes) zu sein, dann würde dieser Zustand demnach das Gegenteil von

Torheit und Irrtum voraussetzen – sagen wir, einen Zustand vernünftiger Einsicht oder, was auch vorkommt, betrugsfreier Beratung durch die Götter. Dieser kommt dem Menschen bei Homer und auch noch viele Jahrhunderte später in den Tragödien und den platonischen Dialogen seltener zu, als er naiverweise meint – ein Umstand, der die Praxis moralischer Verantwortung jedoch keinesfalls behindert, wie das Beispiel zeigt. Die menschliche Täuschbarkeit oder kognitive Selbstüberschätzung stellt vielmehr eine Grundlage von akzeptablen Ausreden dar, die es in vielen Fällen möglich machen, *moralische Haftung* zu übernehmen, ohne das Gesicht zu verlieren.

Das Beispiel Agamemnons zeigt, dass es durchaus möglich ist, moralische Verantwortung für schlechte Handlungen zu übernehmen, ohne sich Schuld zuzuschreiben oder gar den eigenen Charakter in Zweifel zu ziehen. Man kann es nicht besser formulieren als Nietzsche: Die » Griechen haben sich [...] ihrer Götter bedient, gerade um sich das »schlechte Gewissen« vom Leibe zu halten, um ihrer Freiheit der Seele froh bleiben zu dürfen: also in einem umgekehrten Verstande, als das Christentum Gebrauch von seinem Gotte gemacht hat. [...] »Torheit«, »Unverstand«, ein wenig »Störung im Kopfe«, so viel haben auch die Griechen der stärksten, tapfersten Zeit selbst bei sich zugelassen als Grund von vielem Schlimmen und Verhängnisvollen – Torheit, nicht Sünde! [...]« Und Nietzsche fährt fort: »Selbst aber diese Störung im Kopfe war ein Problem – ja, wie ist sie auch nur möglich? woher mag sie eigentlich gekommen sein, bei Köpfen, wie wir sie haben, wir Menschen der edlen Abkunft, des Glücks, der Wohlgeratenheit, der besten Gesellschaft, der Vornehmheit, der Tugend?« – so fragte sich jahrhundertlang der vornehme Grieche angesichts jedes ihm unverständlichen Greuels und Frevels, mit dem sich einer von seinesgleichen befleckt hatte. »Es muß ihn wohl ein Gott betört haben«, sagte er sich endlich, den Kopf schüttelnd ... Dieser Ausweg ist typisch für Grie-

chen ... Dergestalt dienten damals die Götter dazu, den Menschen bis zu einem gewissen Grade auch im Schlimmen zu rechtfertigen, sie dienten als Ursachen des Bösen – damals nahmen sie nicht die Strafe auf sich, sondern, wie es *vornehmer* ist, die Schuld ...«¹⁶

Aber auch wenn die Aufgabe den Göttern zukam, wie Nietzsche es lobt, die Schuld zu übernehmen, waren die Menschen in der »Ilias« und den Tragödien nicht kleinlich, wenn es um die Übernahme moralischer Haftung ging. Ich verwende den Begriff »moralische Haftung«, um eine moralische Verpflichtung zur Kompensation zu bezeichnen, die nicht mit der moralischen Schuld zusammenfällt, auch wenn sie zu ihr hinzukommen kann. Der Begriff »Haftung« leitet sich von *haften* im Sinne von *festhängen*, *festkleben* ab. Er wird vor allem im Recht verwendet. Wenn ich hier von *moralischer Haftung* spreche, dann meine ich jedoch nicht die Bedeutung des Unterworfenenseins unter das geltende Recht, sondern ein Festhängen oder Festkleben an den Auswirkungen oder Nebenwirkungen unseres Lebens im Sinne von Verpflichtungen, die sich daraus ergeben; ein Wahrnehmen von anhaftenden Verpflichtungen, das sich nicht aus Schuld ergibt, sondern aus unserem wohlverstandenen *Eigeninteresse* an einem guten Leben, nämlich einem Zusammenleben, das durch wechselseitige Rücksicht auf die Rechte, Bedürfnisse und Interessen anderer Personen geprägt ist. Daraus ergibt sich auch das jeweils situationsbezogene Interesse an der Vermeidung und Wiedergutmachung von Verletzungen und Missachtungen anderer Personen. Moralische Haftung hat mit zivilrechtlicher Haftung die Gemeinsamkeit, dass sie nicht notwendig mit einem moralischen Schuldvorwurf verbunden ist und sich nicht am Täter ausrichtet, sondern an der Situation des Opfers.

Auch wenn »moralische Haftung« im Unterschied zu »Schuld« noch kein verbreiteter Begriff ist, um unsere moralische Verantwortung zu bezeichnen, ist die Praxis der mora-

lischen Haftung durchaus in unseren Intuitionen, Gefühlen und sozialen Reaktionen verwurzelt. Damit meine ich: Wir fühlen uns oft moralisch verpflichtet, Verletzungen oder Missachtungen wiedergutzumachen, auch wenn sich unser Handeln entschuldigen oder sogar rechtfertigen lässt. Wer nachts schwer durchnässt bei Sturm und Hagel nachhause kommt, feststellt, dass er den Schlüssel vergessen hat, und das Kellerfenster des abwesenden Nachbarn einschlägt, um ins Trockene zu kommen und sich eine Lungenentzündung zu ersparen, handelt nicht schuldhaft – vorausgesetzt, er ist bereit, dem Nachbarn nach dessen Rückkehr die Situation zu erklären, sich zu entschuldigen und die Kosten für das Fenster zu übernehmen.¹⁷ Das heißt, auch wenn der Einbruch selbst in Anbetracht der Umstände mangels besserer Alternativen keinen Grund für Schuldgefühle bietet, leitet sich daraus eine Verpflichtung gegenüber der betroffenen Person ab, deren Nichterfüllung durchaus zu tadeln wäre. Hier geht es auch nicht nur um eine rechtliche Verpflichtung, sondern um so etwas wie eine ungeschriebene sittliche Verpflichtung der Alltagsmoral.

In welcher Form eine Person für welche Handlungen, Unterlassungen oder auch nur lose mit ihrer Existenz verbundenen Vorgänge *moralisch haftbar* ist, hängt im heutigen Leben nicht anders als im archaischen von den jeweils betroffenen sozialen Beziehungen ab. Hier handelt es sich weniger um festgelegte Pflichten, die sich auf allgemeine Handlungstypen beziehen. Oft ergibt sich die moralische Haftbarkeit erst aus der individuellen Eigenart der Betroffenen und ihrer individuellen Geschichte. Wenn Odysseus in unserem antiken Beispiel Agamemnon einen Eid schwören lässt, die Geliebte des Achilleus nicht angerührt zu haben, folgt er keiner allgemeinen Regel, sondern seiner Sensibilität für die Beziehungen und Gefühle zwischen den betroffenen Personen, die dergleichen nötig erscheinen lassen, um Kränkung und potenzielle Eifersucht zu entschärfen. Moralische Haftung erfordert da-

her, anders als Schuld, ein gewisses Feingefühl für andere Personen, ein Verständnis für ihre Schwächen und Verletzbarkeiten.

6. Schluss

Ob das allgemeine Schuldbewusstsein wirklich abnimmt, kann ich letztlich nicht beurteilen. Wenn die verbreitete Ansicht zutreffen sollte, dass es unsere Kultur nicht mehr so stark prägt wie früher, ist damit noch nicht ausgemacht, ob man dies bedauern oder begrüßen sollte. Die Praxis moralischer Verantwortung ginge damit jedenfalls nicht zugrunde. Freilich bezieht sich die eingangs zitierte Befürchtung eines Verfalls der Schuldkultur nicht nur auf das Verständnis moralischer Verantwortung, sondern auch auf das moralische Gewissen, das mit der monotheistischen Vorstellung eines allwissenden Gottes verbunden ist. Wer fest an einen allwissenden Gott glaubt, der den Christen nach seinem Tode für seine üblen Regungen strafen wird, kann sich nicht mit Ausreden zufriedengeben – jedenfalls nicht mit Ausreden, die er selbst durchschaut. Gegenüber einem allwissenden Gott kann man weder seine Handlungen noch seine Meinungen und Absichten verbergen. Im Unterschied zu den Mitmenschen kann Gott in die Tiefen der Seele eindringen, er kann auch Wünsche erkennen, die nie zur Ausführung gelangen. Nur in diesem Kontext hat der Mensch Grund, ein sich selbst überwachendes Bewusstsein zu entwickeln, das keinerlei Ausreden zulässt. Zu einer solchen moralischen Selbstüberwachung gibt es jedoch keinen Grund in Gesellschaften, die nur lebendige menschliche Autoritäten kennen und wo das moralische Problem nicht in der Verschuldung gegenüber Gott, sondern in der Missachtung anderer Personen besteht. Man mag vielleicht bedauern, dass ohne das Konzept eines allmächtigen und allwissenden Gottes auch die Motivation

zur Ausbildung eines unbedingt wahrhaftigen sich selbst überwachenden Gewissens ihre Grundlage verliert und moralische Verantwortung nicht mehr unbedingt ein wahrhaftiges Schuldeingeständnis verlangt, sondern oft nur eine in der Situation plausibel klingende Entschuldigung. Wer Nietzsche folgt, sieht in der Schuld ohnehin einen Willen zur Selbstpeinigung am Werke, einen Willen, »sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit«¹⁸ – und damit auch einen nicht geringen Sündenstolz. Andere wiederum werden das Konzept moralischer Haftung oberflächlich und reizlos finden, im Vergleich zu den tiefsinnigen Gedanken, die man über moralische Schuld, Sünde, Sühne und überhaupt die abgründige moralische Natur des Menschen entwickeln kann. Ein »oberflächlicheres«, nämlich sozial ausgerichtetes Verständnis moralischer Verantwortung hätte jedoch den Vorteil, dass sich der Schwerpunkt der moralischen Verantwortung wieder dorthin orientieren könnte, wo er meines Erachtens hingehört, nämlich weg vom Täter und hin zum Opfer. Für die Opfer unserer mangelnden Rücksicht ist es meist unerheblich, ob wir uns schwere Schuldvorwürfe machen – die Beschäftigung mit der eigenen Schuld macht es ihnen nicht leichter, im Unterschied zu einer guten Entschuldigung, die das Respektsverhältnis wiederherstellt, und einer großzügigen Übernahme moralischer Haftung. Und würden wir moralische Verantwortung ausschließlich im Falle von Schuld übernehmen (wie es das Schuldprinzip, das immer noch unsere Moral und unser Rechtswesen dominiert, nahelegt), dann hätten die Opfer unserer Ungeschicklichkeiten oder Kollateralschäden allein die Last zu tragen – die Praxis moralischer Verantwortung könnte allein auf der Grundlage des Schuldverständnisses gar nicht funktionieren.¹⁹ Schuldzuschreibungen sollten daher nicht als Regel, sondern eher als Spezialfall von moralischer Verantwortung betrachtet werden. Etwas mehr griechische Sorglosigkeit, verbunden mit sozialer Rücksicht, kann nicht schaden.

Anmerkungen

- 1 Thomas Schirrmacher, Kolumne: »Scham- und Schuldkultur«, in: *Professorenforum-Journal*, 3, 3 (2002), S. 22 f.
- 2 Vgl. Maria-Sibylla Lotter, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin 2012.
- 3 Zitiert nach Ulrich Pothast, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt 1987, S. 322.
- 4 Thomas Nagel, »Moral Luck«, in ders., *Mortal Questions*, Cambridge 1979, S. 25. Orig.: When »we blame someone for his actions we are not merely saying it is bad that they happened, or bad that he exists: we are judging him, saying he is bad, which is different from his being a bad thing.«
- 5 Vgl. Gottfried Seebass, *Handlung und Freiheit. Philosophische Aufsätze*, Tübingen 2006, S. 36
- 6 Zu den vedischen Beispielen vgl. David Graeber in *Schulden. The First 5000 Years*, New York 2001, vgl. S. 58 f. Vgl. auch Graebers Ausführungen zu den religiösen und moralischen Grundlagen des Geldes.
- 7 Augustinus, *De Libero Arbitrio*, Buch 3, *Theologische Frühschriften vom freien Willen und von der wahren Religion*, übers. u. hg. v. Wilhelm Thimme, Zürich/Stuttgart 1962, S. 307.
- 8 Augustinus, *ibid.*, S. 300 ff., S. 307.
- 9 Vgl. Augustinus, *ibid.*, S. 316 f.
- 10 Augustinus, *ibid.*, S. 315.
- 11 Ein Begriff, den Fritz Breithaupt im Rückgriff auf John Austins Analyse der Rolle von Entschuldigungen (s. u.) in die Diskussion eingeführt hat. Vgl. Fritz Breithaupt, *Kultur der Ausrede*, Berlin 2012. Anders als Breithaupt gehe ich jedoch davon aus, dass Ausreden nur einen Teil der Verantwortung umfassen, die auch die Möglichkeit zur Übernahme moralischer Haftung umfasst.
- 12 Breithaupt, S. 9.
- 13 Vgl. Augustinus, *Die Nikomachische Ethik*, Buch III.
- 14 Vgl. Austin, »A Plea for Excuses«, S. 142.
- 15 Homer (1957), *Ilias*, neunzehnter Gesang, wiedergegeben nach der Übersetzung von Johann Heinrich Voss, Berlin und Darmstadt, S. 339
- 16 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung, § 23.
- 17 Einen ähnlichen Fall diskutiert Peter Cane; vgl. ders., *Responsibility in Law and Morality*, Oxford 2002, S. 107.
- 18 Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung, § 22.
- 19 Eine ausführlichere Darstellung dieser Fragen gebe ich in: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin, 2012.