

---

# Verantwortung und Schuld

Maria-Sibylla Lotter

## Inhalt

1	Einleitung .....	252
2	Die Geschichte der Schuld .....	253
3	Zusammenfassung .....	263
	Literatur .....	263

---

### Zusammenfassung

Wir sind heute gewohnt, unter Schuld die moralische oder strafrechtliche Verantwortung des einzelnen Täters für vorwerfbare Entscheidungen zu verstehen, auf die mit Strafe oder sozialen Sanktionen reagiert wird. Wenn hingegen von kollektiver Schuld die Rede ist, dann wird dies in der Regel entweder als eine abkürzende Redeweise verstanden, die die moralische und rechtliche Schuld vieler Einzelner zusammenfasst, oder als eine primitive Denkweise beurteilt, die unsinnigerweise Personen nicht aufgrund ihrer eigenen Entscheidungen, sondern als Mitgliedern einer Familie, Ethnie oder Nation eine Schuld an etwas zuschreibt, das zu verhindern gar nicht in ihrer Macht lag. Der Artikel behandelt wichtige Veränderungen der Schuldsemantik seit der Antike bis zum heutigen Verständnis persönlicher Schuld im moralischen und rechtlichen Bereich. Im letzten Teil geht es um die Schwierigkeiten, die sich aus der modernen Individualisierung und Moralisierung des Schuldbegriffes sowohl für die Alltagspraxis als auch für den angemessenen Umgang mit kollektiven Verbrechen ergeben.

---

M.-S. Lotter (✉)

Institut für Philosophie I, Ruhr-Universität Bochum, Bochum, Deutschland

E-Mail: [MariaSibylla.Lotter@rub.de](mailto:MariaSibylla.Lotter@rub.de)

### Schlüsselwörter

Schulden • Seinsschuld • Fehlbarkeit • Befleckung • Existenzielle Schuld • Moralische Schuld • Kollektive Schuld • Metaphysische Schuld • Zurechnung • Vorwerfbarkeit

## 1 Einleitung

Wenn heute gesagt wird, A sei schuld an x, kann das je nach Kontext Unterschiedliches bedeuten. Es kann eine Aussage darüber sein, durch was oder wen ein bestimmtes Übel *bewirkt* wurde (die Hagelschauer sind schuld an den Straßenschäden), die Aussage kann sich aber auch auf die *moralische* und *rechtliche Zurechenbarkeit* einer Normverletzung und auf eine sich daraus ergebende *Vorwerfbarkeit*, *Strafbarkeit* oder *Haftbarkeit* beziehen. Eine Schuld, die als Befleckung, Makel oder Bewusstsein einer kollektiven Korruptiertheit besteht und nach Versöhnung oder „Reinigung von dem Bösen“ verlangt, ist in säkularen Kontexten hingegen nahezu unverständlich geworden. Das hat semantische Gründe. Wenn wir es heute für unsinnig halten, uns oder andere als schuldig für etwas zu betrachten, wofür wir nichts können, dann verstehen wir unter Schuld etwas, was uns persönlich vorzuwerfen ist und worauf, je nach Kontext, mit sozialen Sanktionen, Strafe oder Haftungsverpflichtungen reagiert werden kann. Vorwerfbar ist einem Menschen nur das, was auch in seiner Macht liegt; und das ist, nach einer verbreiteten Ansicht, doch letztlich alles, was Menschen tun, sofern sie weder geisteskrank sind noch Zwang unterliegen. 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 einer Verschuldung, die seiner Existenz vorausliegt (Grätzel 2004, S. 26). Sie gründet auf dem modernen Bild des Menschen als eines unabhängigen und autonomen Individuums. In der griechischen Antike, der jüdisch-christlichen Tradition und vielen anderen Traditionen hingegen geht man von einem Menschenbild aus, das in ungleich stärkerem Maße die nichtautonome, nichtautarke Seite eines Menschen betont, der stets eine Vorgeschichte hat, nicht unbelastet und in Unschuld geboren wird, sondern mit seinem Menschsein oder seiner sozialen Identität auch die Last einer ererbten Schuld zu tragen hat, die einer kollektiven Versöhnung und Vergebung bedarf. Die Psychologie und Semantik der Schuld wandelt sich mit dem Menschenbild und dem Verständnis dessen, was dem Menschlichen vorausliegt, etwa Götter, Vorfahren oder die Natur im weitesten Sinne.

Der deutsche Begriff der Schuld hat einen weiteren Begriffsumfang als seine englischen und französischen Entsprechungen. Er bezeichnet erstens die *Verpflichtung*, eine *empfangene Gabe zurückzuzahlen* (ὀφείλω, debere, debt, dette), zweitens den Menschen in seiner Eigenschaft eines *Urhebers* eines *Übels* oder *Unrechts* (αἴτιος, auctor, author, auteur), und drittens ein *schuldhaftes Fehlverhalten*, das in einem *vorwerfbaren Verstoß* gegen eine moralische Regel besteht (ἄμαρτία, culpa,

blame, guilt, faute, culpabilité). 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 Semantik und Psychologie der Schuldzuschreibungen ergibt. Schuld bezieht sich sowohl auf die kausale Urheberchaft von Normverletzungen als auch auf die Zurechenbarkeit und Vorwerfbarkeit dieser Verursachung, die wiederum eine Normenverpflichtung voraussetzt; welche Rolle diese Elemente spielen, und welches Gewicht den objektiven und den subjektiven Aspekten der Schuld beigemessen wird, hängt freilich von weiteren Elementen ihrer ethischen, juristischen und religiösen Kontexte ab.

---

## 2 Die Geschichte der Schuld

### 2.1 Schuld als Schuldnerschaft

In einer berühmten Passage seiner *Genealogie der Moral* leitet Nietzsche den Gedanken der Schuld aus dem „ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältnis“ her, „dem Verhältnis zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner“: „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 [. . .].“ (Nietzsche 1999, S. 306–7)

Wie die Altertumswissenschaften gezeigt haben, scheint ein Denken in Kategorien der Schuldnerschaft in der Tat das Verständnis des Menschen und seiner Fehlbarkeit in den frühen Hochkulturen zu prägen. Schon in den frühen vedischen Schriften, die zwischen 1500 und 1200 v. Chr. entstanden sind, wird die menschliche Existenz als ein Zustand des Verschuldetseins verstanden, da das Leben nicht selbst erzeugt, sondern nur geliehen ist (Graeber 2011, S. 56). Schuld entsteht also nicht erst aus dem Empfangen einer Vorleistung im Wirtschaftsverkehr, sondern ist schon die „Folge eines umfänglichen Tausches, der das Leben selbst darstellt“ (Graetzel 2004, S. 12). Die Rückzahlung dieser mit dem menschlichen Leben verbundenen Schuld bedeutet jedoch nicht weniger als den Tod. Tieropfer haben in vielen Kulturen die Funktion temporärer Ratenzahlungen übernommen (Graeber 2011, S. 56).

Hier handelt es sich um eine *Seinsschuld*, eine mit der menschlichen Existenz verknüpfte Schuld, die mit der menschlichen *Fehlbarkeit* in Verbindung gebracht wird, aber nicht mit moralischer Schuld aufgrund eigenen Tuns zu verwechseln ist. Schuldbewusstsein in diesem Sinne ist vor allem ein Bewusstsein der mangelnden menschlichen Autarkie, der grundlegenden Angewiesenheit auf die Vorleistungen und das Wohlwollen menschlicher und nichtmenschlicher Instanzen. Aber auch die Schuld im Sinne eines menschlichen Makels oder Fehlverhaltens setzt in zweierlei Hinsicht den ontologischen Status des Schuldners voraus. Erstens erscheint die mangelnde Autarkie selbst als menschlicher *Makel*, als Unvollkommenheit im Vergleich zu den höheren Wesen, denen gegenüber der Mensch verschuldet ist. Und zweitens ergeben sich aus der Verschuldung *Verpflichtungen* gegenüber den

Vorfahren und Göttern, etwa als Pflicht zum Opfer und zur Einhaltung der Gesetze, aus deren Verletzung dann überhaupt erst Schuld im Sinne eines auch individuell zurechenbaren Fehlverhaltens entspringen kann.

## 2.2 Schuld bezogen auf Befleckung und Sünde

### 2.2.1 Schuld als objektive Befleckung und individuelle Fehlleistung: zu den Schuld- und Schuldentlastungsdiskursen in der griechischen Antike

Die lange Zeit verbreitete Vorstellung, der Mensch werde im homerischen Kontext noch gar nicht als im eigentlichen Sinne schuldig betrachtet, da sein Geisteszustand den Außeneinflüssen der Götter gegenüber nicht abgrenzbar ist (Snell 1986, S. 28), gilt mittlerweile als überholt. Freilich ist der Gedanke, dass jemand an einem Übel schuld ist, im griechischen Kontext nicht mit dem tiefgehenden persönlichen Vorwurf verbunden, den wir in der Moderne mit der moralischen Schuld als Willensschuld assoziieren. Mit kausaler Verschuldung ist jedoch Vorwerfbarkeit verbunden, sofern keine Entschuldigungsgründe vorliegen (Williams 1993, S. 52): Jeder ist schuld (αἴτιος) an dem Leid, das er verursacht. Dieses wird als Fehlverhalten (ἀμαρτία) verstanden und mit intellektuellen *Fehlleistungen* in Verbindung gebracht, die sowohl den Personen selbst als auch höheren Instanzen zugeschrieben werden können. Mit Blick auf die Zuschreibung, aber auch Entlastung von individueller Schuld werden bei Homer vier verschiedene Elemente berücksichtigt (Williams 1993, S. 55): (1) dass jemand durch sein Tun ein Übel herbeiführte (*Urheberschaft*); (2) dass er das beabsichtigte oder nicht (*Vorsatz*); (3) dass er sich dabei in einem normalen Gemütszustand befand oder nicht (*Geisteszustand*); (4) und dass er Rede und Antwort stehen muss (*Rechenschaftspflicht*). Unter Berücksichtigung dieser Elemente werden Schuld diskurse im homerischen Kontext oft als Schuldentlastungsdiskurse geführt, indem Entschuldigungsgründe sowohl mit Blick auf die konkreten Ursachen menschlichen Handelns als auch die allgemeine Verfassung von Menschen und Göttern präsentiert werden. So behauptet Agamemnon in der *Ilias*, er sei nicht schuld (*aitios*) an seinem Fehlverhalten gegenüber Achilleus, das vielmehr auf einen Zustand geistiger Betörung durch höhere Gewalten wie Zeus zurückzuführen sei, ein Zustand der Unzurechnungsfähigkeit, der aber sogar den höchsten Göttern – wiederum aufgrund der Betörung durch andere Götter – zustoßen könne (Homer 1957, S. 339).

Aischylos und Sophokles unterscheiden mit Blick auf das zweite Element des Vorsatzes zwischen freiwilligem und unfreiwilligem Fehlverhalten. So bekennt Prometheus, freiwillig (ἑκὼν) gefehlt zu haben (Aischylos 1988, S. 266–7), was in diesem Kontext bedeutet, dass ihm durchaus bewusst war, dass er (aus Menschenliebe) einem göttlichen Gebot zuwider handelte. Im Unterschied zur späteren Ethik des Aristoteles, der die hier angewendeten Entschuldigungsgründe systematisiert, geht es in den Tragödien des 6./5. Jh. jedoch bei weitem nicht nur um die Frage, ob und warum jemand Tadel verdient und in welchem Maße. Die Frage der subjektiven Schuld stellt sich in einem Kontext, in dem die Schuld eine weit über die individuelle

Verantwortlichkeit hinausgehende Bedeutung hat und die gesamte Gemeinschaft einbezieht. Handlungen wie Inzest, Mutter- und Vätermord 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 (Ricoeur 1988, S. 34). 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, sich den Folgen der eigenen Handlungen zu stellen, die Buße zu tragen und sich als Subjekt der Buße zu erkennen (Ricoeur 1988, S. 119). Objektive und subjektive Schuld, aber auch objektive Schuld und subjektive Unschuld, werden dabei ineinander verschränkt: Ödipus ist derjenige, der sich und die Gemeinschaft durch ein ungeheuerliches Verbrechen befleckt, und gleichzeitig derjenige, dem subjektiv wenig vorzuwerfen ist; so weist er Kreons Vorwürfe mit dem Gegenvorwurf zurück, dieser sei schamlos, ihm eine Tat als Schuld vorzuhalten, die er unwissentlich und ungewollt begangen habe (Sophokles 2002, 960–990 Orig., S. 455). Die Zurückweisung subjektiver Vorwerfbarkeit kann seine objektive Schuld jedoch nicht aufheben; diese kann, wenn überhaupt, nur durch rituelle Reinigung der Gemeinschaft, nicht durch subjektive Entschuldigung des einzelnen Täters überwunden werden.

Nachdem der platonische Sokrates die Auffassung vertreten hatte, dass niemand freiwillig etwas Schlechtes tut (Platon 1977, 345d-e, S. 177), entwickelt Aristoteles die erste differenzierte Untersuchung von Schuld im Sinne von Vorwerfbarkeit, auf deren Grundlage auch irrationales Verhalten getadelt werden kann (Kap. ► [Der Begriff der Verantwortung in der Antike und im Mittelalter](#)). Ganz allgemein geht Schuld im Sinne von Vorwerfbarkeit auf Urheberschaft und Kontrolle zurück: Für alle „Handlungen, deren Ursprung und Herr (ἀρχή καί κύριος) der Mensch ist, [deren] Vollzug oder Nichtvollzug von ihm abhängt, [...] ist er persönlich der Urheber (αἴτιος)“ und verdient damit auch Lob und Tadel (Aristoteles 1984, 1222a 3–16, S. 30). Wann und in welchem Maße eine Person als Urheber zu gelten hat, wird anhand feinerer begrifflicher Unterscheidungen zwischen verschiedenen Graden und Typen individueller Tadelbarkeit bemessen. Zum einen unterscheidet Aristoteles zwischen der Tadelbarkeit der Handlung und der Tadelbarkeit der Person. Zum anderen systematisiert er die Entschuldigungsgründe bei Handlungen. Eine Handlung ist nur dann vorwerfbar, wenn sie freiwillig zustande kam. Der Begriff *freiwillig* (ἐκούσιως) bezeichnet im Aristotelischen Rahmen jedoch nicht eine spezielle psychische oder metaphysische Fähigkeit wie der spätere Begriff des freien Willens, sondern dient als ein *negativer Sammelbegriff*, der Handlungen bezeichnet, auf die zwei verschiedene Kriterien des Nicht-Zurechenbaren *nicht* anwendbar sind: Zwang und Unwissenheit (Aristoteles 2006, 1110a 1). Aus der Tadelbarkeit der Handlung folgt 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 (Aristoteles 2006, 1134a 16). Wer sich jedoch überlegt für eine

schlechte Handlung entscheidet (προαίρεσις), ist auf eine nicht nur akzidentelle Weise Urheber der Handlung und bezeugt einen schlechten Charakter (Aristoteles 2006, 1111b 7). Aber auch irrationale Handlungen können der Person als persönliche Schuld zugerechnet werden. Aristoteles geht von der Annahme aus, dass wir, obgleich unser Charakter auch durch Milieu und Erziehung geformt wird, durch viele Einzelentscheidungen selbst aktiv an der Entwicklung von tugendhaften und lasterhaften Lebensgewohnheiten beteiligt sind. Dabei stützt er sich auf seine Unterscheidung zwischen akzidentellen und wesentlichen Ursachen. Das Objekt, das die Begierde auslöst, etwas Unrechtes zu tun – etwa das Geld den Diebstahl des Gelegenheitsdiebes –, ist für Aristoteles nur die akzidentelle Ursache des Diebstahls. Wesentliche Ursache ist die Untugend der Habsucht, die sich die Person durch schlechte Gewohnheitsbildung selbst zugezogen hat. Auf dieser Grundlage ist beispielsweise eine feige Handlung nicht wesentlich auf Angst, sondern auf die Untugend der Feigheit und somit auf etwas von der Person selbst (Mit-)Erzeugtes zurückzuführen, während die entsprechende Emotion, die Angst, von außen erzeugt wird (Meyer 1993, S. 102–103).

### 2.2.2 Erbsünde und Willensschuld in der augustinischen Tradition

Auch in der jüdisch-christlichen Tradition gründet die menschliche Schuld auf dem Verschuldetsein gegenüber dem Schöpfergott, der uns die Existenz und die Fähigkeit verliehen hat, angemessen auf ihn zu reagieren (Kap. ► [Der Begriff der Verantwortung in der Antike und im Mittelalter](#)). Die Begriffe Sünde (*peccatum*) und moralische Schuld (*culpa*) bezeichnen in der augustinisch-christlichen Lehre die Verwerflichkeit des Tuns, insofern es eine Übertretung der Gesetze Gottes darstellt. Diese Übertretung ist jedoch nur vorwerfbar 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 empfing, 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 [. . .].“ (Augustinus 1962, S. 303)

Die Schuld, die durch das Versäumnis des Schuldners entsteht, wird im jüdisch-christlichen Kontext anders gedacht als in dem der griechischen Tragödie. Es handelt sich nicht primär um eine Befleckung der Gemeinschaft, die einer Reinigung bedarf, sondern um eine *Sünde* des je Einzelnen, die in einen Zustand führt, aus dem der Sünder nur durch Gott erlöst werden kann. Im Unterschied zur Befleckung bezieht sich die Sünde auf eine verletzte *Beziehung*. Der Sünder hat sich von Gott entfernt, er hört nicht auf ihn (Ricoeur 1988, S. 56, 88). Diese Taubheit wird jedoch im Unterschied zur griechischen ἀμαρτία nicht als intellektuelle Fehlleistung verstanden. Da das göttliche Denken und Planen nach jüdisch-christlicher Auffassung der menschlichen Einsicht entzogen ist, findet sich schon im Kontext des Alten Testaments die Vorstellung vom Gehorsam als einer Fähigkeit des Menschen, unabhängig von seinem Kenntnisstand und seinem intellektuellen Vermögen auf Gott zu antworten (Dihle 1982, S. 22). Die Sünde besteht in der mangelnden Ansprechbarkeit als solcher, ob sich der Betreffende nun seiner Taubheit bewusst ist oder nicht. Entsprechend

liegt die Aufgabe des Propheten darin, auch den Mächtigen ihre Situation zu entdecken und in ihnen ein Schuldbewusstsein zu wecken (Ricoeur 1988, S. 118).

Schon der Mythos von Adams Fall legt ein Verständnis der Schuld als Ungehorsam gegenüber Gott nahe und führt sie somit auf ein ursprünglich persönliches Vergehen zurück (Grätzel 2004, S. 33). An die Stelle des Ungehorsams tritt dann in der christlich-augustinischen Tradition seit dem späten 4. Jh. der Begriff des Willens (*voluntas*). Der Wille bezeichnet bei Augustinus ein aktives Vermögen, sich Gott zu- oder abzuwenden, das weder mit der Vernunft noch mit den Leidenschaften zusammenfällt (Augustinus 1962, S. 101). Augustinus geht in seinen frühen Schriften davon aus, dass dieser Wille zur rationalen Seele gehört, dass er frei und in allen Handlungen, aber auch schon in der Ausrichtung der Aufmerksamkeit bei der Wahrnehmung aktiv ist. Daher ist der Mensch nicht primär für die Handlungen, sondern für die *inneren Einstellungen* verantwortlich, aus denen die Handlungen resultieren. Denn der Mensch kann die Aufmerksamkeit auf die ewigen Güter richten und einsehen, dass sie größere Lust versprechen als die kurzfristigen Freuden des Weltlichen. So kann er sich den sinnlichen Gelüsten entziehen (Augustinus 1962, S. 41–47). 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. Dieses Fehlverhalten muss sich nicht äußerlich manifestieren, sondern liegt schon im fehlgeleiteten Willen. Mit dieser Lehre löst Augustinus in seiner Schrift *De libero arbitrio* (393–395) das Theodizeeproblem, wie ein guter und gerechter Gott menschliches Leiden zulassen kann. Leiden muss als Strafe verstanden werden, setzt also eine (meist innere) moralische Verschuldung der Leidenden voraus.

Die Leiden unschuldiger Kleinkinder können jedoch schwerlich als Strafe für ihren fehlgeleiteten Willen verstanden werden. Dieses Problem löst Augustinus in den Schriften nach 395, zu denen auch der dritte Teil von *De libero arbitrio* zu zählen ist, wiederum mit seiner Lehre von der Erbschuld und der Gnadenlehre. Ursprünglich ist der Mensch als freies Wesen ohne Unvollkommenheit erschaffen worden. Seine heutige Verfassung resultiert aus der Strafe für die Ursünde (*peccatum originale*) Adams, die sich als Erbschuld auf die Nachkommen erstreckt. Denn aufgrund der Ursünde wurden die Erkenntnisfähigkeiten und der freie Wille des Menschen beschädigt, er wurde hilflos gegen die Begierden. Der Sündenfall schneidet somit die menschliche Natur in zwei grundverschiedene Zustände, einen vor und einen nach der Verderbnis. Gegen die Pelagianer argumentiert Augustinus, dass der Mensch seine ursprüngliche moralische Autonomie eingebüßt hat: Er kann nicht mehr von sich aus das Gute wollen und tun, sondern nur aufgrund göttlicher Gnade. Das betrifft ausdrücklich auch das „Verlangen nach Gnadenhilfe“ (Augustinus 1955, S. 161): „Durch [Gnade] allein nämlich wird der Mensch vom Bösen erlöst und ohne sie vollführt er überhaupt nichts Gutes, sei es in Gedanken, im Wollen, in der Liebe oder in der Tat.“ (Augustinus 1955, S. 163)

Das menschliche Streben nach Glück und der Wunsch nach moralischer Autonomie erscheinen nun als Bestrebungen, die zwar mit der menschlichen Natur untrennbar verbunden sind, deren Erfüllung jedoch infolge der Erbschuld nicht mehr im Bereich der bewussten menschlichen Wahl liegt. Augustinus' Lehre von der

menschlichen Schuld interpretiert die alte Vorstellung von einer quasi ontologischen, mit der menschlichen Natur als solcher verbundenen Schuld (die Erbschuld) um in den Gedanken einer moralischen, da individuellen Täterschuld (der Ursünde Adams), die aber gleichwohl der menschlichen Natur als solcher, nicht dem Individuum zugerechnet wird (Augustinus 1955, S. 173). Die Widersprüchlichkeit dieser Verbindung forderte schon die Pelagianer zu der Kritik heraus, es sei mit Gottes Gerechtigkeit unvereinbar, vom Menschen eine sittliche Vollkommenheit zu fordern, zu der er aus sich heraus ohne die göttliche Gnade unfähig sei. Augustinus wiederum verschärft in seinen Spätschriften im Zusammenhang eines erfolgreichen Machtkampfes mit dem Pelagianismus die Lehre von der Erbschuld durch die Lehre vom Auserwähltsein weniger für die Gnade und der Verdammnis der anderen: „Denn entweder leben sie unter dem Joch der Sünde, die sie sich ursprünglich durch die Geburt zugezogen haben, und scheiden aus diesem Leben mit jener Erbschuld belastet, die nicht durch die Wiedergeburt nachgelassen ist, oder sie haben durch ihren freien Willen noch obendrein andere Sünden hinzugefügt [. . .].“ (Augustinus 1955, S. 229)

### **2.3 Zur Rationalisierung, Individualisierung und Moralisierung der Schuld in der Moderne**

Auch in der Neuzeit bewegt sich die Diskussion des Schuldbegriffs zunächst noch in dem theologischen Rahmen, der durch die Lehrinhalte der Erbsünde, Gnade, Strafe und Sündenvergebung abgesteckt war. Während Erasmus, ohne die Gnadenlehre und die Erbschuldthese in Zweifel zu ziehen, gegenüber Luther die individuelle Schuld durch den freien Willen hervorhebt (Erasmus 1969), betont Luther ganz im Geiste von Augustinus, dass uns die göttlichen Gebote nicht gegeben werden, weil wir sie selbst erfüllen könnten, sondern weil wir durch sie unseren Bedarf an göttlicher Hilfe erkennen können (Hare 1999, S. 252). Zwar wird uns die mit der Erbsünde auf die Menschen übertragene Schuld mit der Taufe durch Christus erlassen, aber die Begierde bleibt als Folge der Erbsünde; sie bewegt und verblendet uns, eigene Schuld auf uns zu laden. Dabei unterscheiden sich die protestantischen Schulen mit Blick auf die Rolle, die dem Glauben und der inneren Umkehrung bei der Tilgung der Schuld beigemessen werden.

Im Kontext der reformatorischen Traditionen wird die menschliche Person in der Neuzeit aber auch zunehmend von ihrer eigenen Tätigkeit und Selbstverantwortung her verstanden, die sich im Gewissen reflektiert. Unter diesem Gesichtspunkt verliert die Anbindung an die kollektive Erbschuld an Bedeutung, während die Rechtfertigung des Individuums vor Gott, vertreten durch das eigene Gewissen, an Gewicht gewinnt. John Locke gründet personale Identität auf dem selbstbewussten Mitwissen des eigenen Handelns, das als Sorge um das eigene Seelenheil dabei mehr oder weniger bewusst die Situation des Jüngsten Gerichts antizipiert (Lotter 2006). In dem Maße, in dem Gott zurücktritt und das eigene Gewissen die Funktion des Richters übernimmt, entsteht der Gedanke eines Subjekts, das epistemisch und, im Anschluss an Kant, auch moralisch autonom handeln kann und die relevanten



normativen Voraussetzungen seines Handelns vollständig zu erkennen und selbst zu verantworten fähig ist.

Im Kontext der Naturrechtslehren entwickelt sich dann im achtzehnten Jahrhundert eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Schuldbegriff, die sich, ausgerichtet an Kategorien des römischen Rechts, auf die subjektiven Grundlagen der *Imputation/Zurechnung* von Handlungen bezieht. In der naturrechtlichen Diskussion spielt der Gedanke der Seins- oder Erbschuld der Menschheit keine Rolle mehr, was sich auch auf die moralphilosophische Diskussion auswirkt; schuldig (*demeritum*) wird eine Person bei Kant durch Handlungen, die ihr als „Urheberin (*causa libera*)“ zugerechnet werden können und mit denen sie hinter dem zurückbleibt, was die Schuldigkeit (*debitum*) hinsichtlich der Gesetze erfordert (Kant 1968, S. 227). Voraussetzung ist die sittliche Autonomie der praktischen Vernunft, aufgrund derer eine Person sich selbst das Sittengesetz gibt, sowie die Willensfreiheit, aufgrund derer die Person in ihren subjektiven Maximen durchaus von dem abweichen kann, was sie als ihre Schuldigkeit weiß. Das gilt nicht nur für die rechtliche, sondern auch für die moralische Schuld; sie wird vor dem Gerichtshof des Gewissens verhandelt. 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: „dass ich schuld an etwas bin, macht noch nicht, dass mir die Sache imputiert werden könne“ (Hegel 1970, § 115, S. 216). Vielmehr liegt das moderne „Recht des Willens“ 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“ (Hegel 1970, § 117, S. 217).

Im Lichte dieser modernen Deutung des handelnden Menschen als eines autonomen Subjekts, das schuldfähig ist, weil und insoweit es frei sein Handeln bestimmt, kann Hegel die Frage, ob Ödipus schuldig ist, eindeutig beantworten: Ödipus sei nicht als Vätermörder anzuklagen, weil er nicht wissen konnte, was er tat, seine Tat ihm daher auch nicht als Schuld zuzurechnen sei (Hegel 1970, § 117, S. 217). Dabei blendet Hegel aus, dass in den Ödipus-Dramen die objektive Befleckung, die Ödipus mit seiner unwissentlichen und unvorsätzlichen Handlung auf sich lädt, keinesfalls mit der moralischen Vorwerfbarkeit seines Handelns gleichgesetzt wird, auch wenn das Verhältnis beider Formen von Schuld bei Sophokles begrifflich ungeklärt bleibt.

## 2.4 Moralische Befleckung, metaphysische und kollektive Schuld

Die Verschränkung von objektiver Schuld und subjektiver Unschuld in den antiken Ödipus-Dramen mutet uns heute ebenso inkohärent und widersprüchlich an wie der Gedanke einer aus Adams Ursünde herrührenden Erbschuld. Wie kann ein Mensch Schuld tragen für etwas, auf das er keinen Einfluss nehmen konnte? Der Glaube, das moderne Verständnis von Schuld als moralischer Vorwerfbarkeit sei das eigentliche und „wahre“, gereinigt von vormaligem Aberglauben, Unsinn und „menschenunwürdigen“ christlichen Vorstellungen (Schnädelbach 2000), beruht auf der Sicht des einzelnen Menschen als einem voraussetzungslosen Wesen, dessen moralische

Identität allein selbst gemacht ist, und der Gleichsetzung von Schuld mit persönlicher (moralischer oder rechtlicher) Vorwerfbarkeit. Der Zugewinn an Präzision, den eine wichtige Dimension der Schuld, die moralische Schuld, hierdurch gewinnt, wird jedoch dadurch erkauft, dass viele der mit unserer durchaus nicht voraussetzungslosen Existenz verbundenen Schuldgefühle und Schuldzuschreibungen unverständlich werden (Grätzel 2004, S. 10). Auch in der modernen Welt entwickelt sich menschliches Tun und Lassen aus einer Vorgeschichte und Zugehörigkeit zu Kollektiven, denen wir unsere Weltanschauungen, Wünsche, Gewohnheiten und Einstellungen verdanken; damit sind wir jedoch auch immer schon irgendwie in Schuldzusammenhänge verstrickt. Hier stößt der moderne moralische Schuldbegriff an seine Grenzen. Mit Blick auf das Alltagsleben ist er ungeeignet, Formen moralischer Verantwortung und Verpflichtung zu begreifen, die sich daraus ergeben, dass wir Schäden und Verletzungen verursachen und damit Schuld auf uns laden, ohne dass uns unser Tun oder Lassen vorwerfbar wäre. Und mit Blick auf unsere Zugehörigkeit zu Gruppen, Institutionen, Nationen und anderen Kollektiven ist er nur begrenzt geeignet, Kollektivschuldphänomene (Kap. ► [Kollektive Verantwortung](#)) wie Schuldzuschreibungen und Schuldgefühle im Zusammenhang mit historischem Unrecht zu verstehen (Kap. ► [Historische Verantwortung](#)).

In der Praxis gehen wir heute wohl nicht anders als in der Antike davon aus, dass wir nicht nur an dem „schuld“ sind, was wir vorsätzlich oder fahrlässig herbeiführen, sondern auch an vielem mehr; und wir erkennen Verpflichtungen an, die sich hieraus ergeben. Dabei kommt der eigenen kausalen Rolle bei der Erzeugung von Leid eine zentrale Bedeutung zu. Moralphilosophen, deren Perspektive allein von der modernen Philosophie geprägt ist, haben diese alltagsethischen Zuschreibungen von Schuld ohne Vorwerfbarkeit lange Zeit ignoriert. Erst aus der „unzeitgemäßen“ Perspektive des stark von der Antike beeinflussten Philosophen Bernard Williams wurde man auf Phänomene aufmerksam 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 – Williams bezeichnet es als *Agent-Regret* – ist nicht notwendig mit dem Glauben verbunden, er verdiene Tadel (Williams 1981, S. 28). Es ist aber auch nicht mit bloßer Traurigkeit oder Entsetzen über den Unfall zu verwechseln, denn es bezieht sich 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 weg erklären würden, 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, und wir würden es auch als unangebracht empfinden, wenn eine Person, die unter solchen Umständen den Tod einer andern verursacht, jegliche Schuld von sich weisen würde, obgleich es von Seiten Dritter abwegig wäre, ihr Vorwürfe zu machen.

Auch Menschen, die in einer Gesellschaft leben, deren Strukturen sie als ungerecht empfinden, entwickeln oft Gefühle der Mitschuld oder Korruptiertheit, 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. Dieses Phänomen hat mehr mit der antiken Vorstellung von Schuld im Sinne einer objektiven *Befleckung* als mit dem modernen Gedanken der moralischen Schuld gemein. Auch das Gefühl des Korruptiertseins ist nicht immer mit Selbstvorwürfen bezüglich eigener falscher Entscheidungen verbunden; eher drückt sich darin das Bewusstsein eines falschen oder unvollkommenen Lebens aus. Wer sich so befleckt fühlt, dessen Leben ist in einem wichtigen Aspekt missraten – ohne dass dieses Missraten der Person selbst vorwerfbar wäre. Insofern der Einzelne hier gerade nicht glaubt, voraussetzungslos sein eigenes Leben bestimmen zu können, sondern das Gefühl hat, in einem Schuldgeflecht verfangen zu sein, das die eigene Fähigkeit trübt, andere Möglichkeiten wahrnehmen und wollen zu können, wäre seine Wahrnehmung eher mit dem Konzept der Erbsünde erfassbar als mit dem der moralischen Schuld – vorausgesetzt, wir könnten diesem Konzept einen säkularen Sinn geben, was jedoch auf der Grundlage des modernen Menschenbildes nicht ohne Weiteres möglich ist.

Noch auffälliger ist das Missverhältnis zwischen einem Schuldbegriff, der Schuld auf individuelle Täterschaft reduziert, und Schuldzuschreibungen im Zusammenhang monströser kollektiver Großverbrechen wie des Holocausts. Diese Schuld als Summe subjektiver moralischer Schuld zu verstehen, etwa als Schuld von Hitler plus Schuld von Goebbels, addiert mit der subjektiven Verschuldung aller anderen individuellen Täter, ist schwerlich möglich; die moralische und juristische Schuld Einzelner, so groß man sie auch immer bemessen mag, steht in keinem Verhältnis zu dem Ausmass der realen Schuld, der monströsen Unmenschlichkeit und dem Leiden der Opfer und ihrer Nachkommen. Aus der Diskrepanz zwischen realer 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 Schuldbegriffes ist es jedoch unklar – und schwerlich klärbar –, wie diese Schuld überhaupt zu begreifen ist.

Freilich folgt aus dem bloßen 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. So wie Sophokles' Ödipus schroff die moralischen Vorwürfe Kreons zurückweist, der mit der Moralisierung der Schuld seine eigenen politischen Pläne verfolgt, so haben Deutsche späterer Generationen allen Grund, moralische Vorhaltungen für Taten, die ihnen nicht persönlich zuzurechnen sind, als Kategorienfehler und unzulässige Erpressungsmanöver zurückzuweisen. Aber wäre es umgekehrt angemessen, das Schuldbewusstsein derjenigen, die nicht selbst aktiv an Verbrechen teilgenommen haben, für irrational zu erklären und ihnen jegliche Schuld abzusprechen, wie es einer konsequenten Anwendung des Verständnisses von Schuld als moralischer Täterschuld entsprechen würde?

Karl Jaspers hat in seiner berühmten Schrift *Die Schuldfrage* 1946 versucht, die Diskrepanz zwischen dem modernen moralischen Schuldbegriff und der historischen Wirklichkeit durch die Unterscheidung zwischen krimineller, politischer, moralischer und metaphysischer Schuld zu überbrücken. Während der Einzelne keine kriminelle oder moralische Schuld in Bezug auf Verbrechen trägt, die im Namen des Staates begangen wurden, *haftet* er politisch für die Folgen staatlicher Handlungen (Jaspers 1946, S. 32). Er empfindet aber vielleicht auch Schuldgefühle, wenn er es versäumt hat, Solidarität zu zeigen, auch wenn dies den Opfern nichts genützt und ihn selbst in Lebensgefahr gebracht hätte. Jaspers bezeichnet dies als „metaphysische“ Schuld, da es sich nicht um ein moralisch vorwerfbares Versäumnis handelt, aber um eine Schuld, die sich aus einem in der Natur des Menschen verankerten Gefühl einer Verpflichtung ergibt: der Verpflichtung zur Solidarität zwischen Menschen als Menschen, „welche einen jeden mitverantwortlich macht für alles Unrecht und alle Ungerechtigkeit in der Welt“ (Jaspers 1946, S. 31).

Der Begriff der „metaphysischen Schuld“ ist ein interessanter Versuch, auf der Grundlage der modernen Vorstellung, dass sich Schuld nur aus Handlungen und Unterlassungen ergeben kann, die in der eigenen Macht liegen, die engen Grenzen des moralischen Schuldbegriffes zu überschreiten. Er ist jedoch ungeeignet, Schuldzuschreibungen und Schuldgefühle nachfolgender Generationen zu erfassen. Einerseits hat er sehr anspruchsvolle universalistische Prämissen: Er setzt eine gefühlte allgemeine Solidaritätsverpflichtung von Menschen gegenüber Menschen voraus, die weit über das hinausreicht, wozu sie moralisch verpflichtet sind. Andererseits ist er nicht anwendbar auf Personen, die nicht hätten eingreifen können, weil sie noch gar nicht geboren waren, die aber gleichwohl so etwas wie eine Erbschuld empfinden. Solche Schuldgefühle können ausgehend vom modernen Schuldverständnis nur als Irrtum, als Verwechslung von Schuld mit anderen Gefühlen betrachtet werden, wie es Michael Schefczyk konsequenterweise vorschlägt: „Das Gefühl der moralischen Kollektivschuld von Personen, die keine Pflichten verletzt haben, wäre [...] in Wahrheit a) ein Gefühl von Trauer oder Entsetzen über ein historisches Ereignis, verbunden b) mit der Überzeugung, dass das Wissen über dieses Ereignis die Art prägt, in der Mitglieder des betreffenden Kollektivs von Anderen wahrgenommen und behandelt werden.“ (Schefczyk 2012, S. 177)

Da alle neueren Versuche, Schuld nicht nur als moralische Schuld zu verstehen, vom modernen Schuldverständnis ausgehen, laufen sie letztlich darauf hinaus, auch die Schuldphänomene, die nicht als Täterschuld zu verstehen sind, doch auf eigene moralisch vorwerfbare Entscheidungen zurückzuführen. So hat Larry May das Phänomen interpretiert, dass die Zugehörigkeit zu Gruppen, die an schädlichen Aktivitäten teilnehmen, bei den Mitgliedern oft Schuldgefühle hervorruft. Diese Schuld, die er in Anlehnung an Jaspers als „metaphysische“ bezeichnet, bezieht sich nach May nicht direkt auf eigene Handlungen oder Unterlassungen, sondern auf die eigene Identität, beispielsweise den Umstand, dass man Deutscher ist. Gleichwohl leitet auch May in Anlehnung an den existentialistischen Ansatz Sartres die mit dieser Identität verbundene Schuld aus freien individuellen Entscheidungen her, in diesem Falle nicht aus Entscheidungen zu eigenen Handlungen, sondern aus Einstellungen gegenüber der Gruppe, die sich die Gruppenmitglieder selbst zuschreiben

müssen: Wer mit anderen gewisse Einstellungen wie Rassismus teilt, fühlt sich zu Recht mitverantwortlich für Gewaltakte, die von anderen Personen aufgrund dieser Einstellungen begangen werden. Und das ist nach May nicht nur deshalb 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: „Metaphysical guilt is based not on a narrow construal of what one does, but rather on the wider concept of who one chooses to be.“ (May 1991, S. 241) 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. Dadurch bietet sich auch als Umgang mit Schuld letztlich nur moralische Kritik oder Selbstkritik an. Da die moderne Ethik keine Tragik zulassen kann, bleibt ihr auch die Dimension der kollektiven Reinigung und der Versöhnung, die für das antike Schuldverständnis und das christliche prägend waren, verschlossen.

---

### 3 Zusammenfassung

Ausgehend von der Verschränkung objektiver Schuld und subjektiver Entschuldbarkeit in der klassischen Antike und dem augustinischen Gedanken der Erbschuld wurde die Entwicklung hin zum modernen moralischen Schuldbegriff nachvollzogen, der auf der Fiktion eines autonomen und moralisch unabhängigen Subjekts basiert, dessen Schuld sich allein aus eigenem Handeln, nicht etwa aus seiner Vorgeschichte oder seiner Zugehörigkeit ergeben kann. Die Möglichkeit einer Schuld, die jemand auf sich lädt oder erbt, ohne selbst etwas falsch gemacht zu haben, erscheint im Lichte unseres heutigen Schuldbegriffes wie ein hölzernes Eisen. Das macht es heute schwer, Schuldphänomene wie die Kollektivschuld bei Großverbrechen zu verstehen, die sich nicht auf Täterschuld reduzieren lassen. Auch der existentialistische Versuch, Schuld nicht nur als moralische Täterschuld zu denken, sondern auf die eigene Identität und Mitgliedschaft in Kollektiven zurückzuführen, bleibt dem modernen Schema verpflichtet und steigert es noch. Wir stecken in dem Dilemma fest, dass wir die antiken und christlichen Schuldauffassungen als solche nicht mehr verstehen können, auch wenn sie auf viele Aspekte unseres Lebens anwendbar sind, die im Lichte des modernen Schuldbegriff unverständlich erscheinen. Dieser hingegen erscheint uns klar und evident, er kann uns aber nur begrenzt unser Leben begreiflich machen.

---

### Literatur

- Aischylos. 1988. *Der Gefesselte Prometheus*. In *Tragödien*, Hrsg. v. Oskar Werner. München: Artemis Verlag.
- Aristoteles. 1984. *Die Eudemische Ethik*, Hrsg. Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristoteles. 2006. *Die Nikomachische Ethik*, Hrsg. Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt.
- Augustinus. 1955. *Schriften gegen die Semipelagianer*. Würzburg: Augustinus-Verlag.

- Augustinus. 1962. *De Libero Arbitrio, Buch 3, Theologische Frühschriften vom freien Willen und von der wahren Religion*, Hrsg. Wilhelm Thimme. Zürich/Stuttgart: Artemis.
- Dihle, Albrecht. 1982. *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Erasmus von Rotterdam. 1969. *De libero arbitrio*. In *Ausgewählte Schriften*, Vierter Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Graeber, David. 2011. *Debt. The first 5.000 years*. New York: Melville House.
- Grätzel, Stefan. 2004. *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hare, John E. 1999. Augustine, Kant and the Moral Gap. In *The Augustinian tradition*, Hrsg. Gareth B. Matthews, 251–263. California: University of California Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7, Hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hey, O. 1927. Hamartia. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes. *Philologus* 83(1–17): 137–163.
- Homer. 1957. *Ilias*, neunzehnter Gesang, übers. von Johann Heinrich Voss. Berlin/Darmstadt: Deutsche Buchgemeinschaft.
- Jaspers, Karl. 1946. *Die Schuldfrage*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Lotter, Maria-Sibylla. 2006. Rechtsprechung im Jenseits. Personale Identität und Verantwortung bei Locke. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 4:505–533.
- Lotter, Maria-Sibylla. 2012. *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Berlin: Suhrkamp.
- May, Larry. 1991. Metaphysical guilt and moral taint. In *Collective responsibility. Five decades of debates in theoretical and applied ethics*, Hrsg. Larry May und Stacey Hoffmann, 239–254. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Meyer, Susan. 1993. *Aristotle on moral responsibility: Character and cause*. Oxford: Blackwell.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. Zur Genealogie der Moral. In *Kritische Studienausgabe*, Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 5. München: De Gruyter.
- Platon. 1977. Protagoras. In *Werke*, Hrsg. Gunther Eigler, Bd. 1, 85–217. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ricoeur, Paul. 1988. *Die Symbolik des Bösen*. Freiburg: Alber.
- Schefczyk, Michael. 2012. *Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung*. Göttingen: De Gruyter.
- Schnädelbach, Herbert. 2000. Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, DIE ZEIT N° 20/2000 11. Mai 2000.
- Sophokles. 2002. *Tragödien*, übers. V. Wolfgang Schadewaldt. Zürich: Artemis & Winkler.
- Williams, Bernard. 1993. *Shame and necessity*. London: University of California Press.
- Williams, Bernard. 1981. Moral luck. In *Moral luck*, Hrsg. Bernard William. Cambridge: Cambridge University Press.