

Schriftenreihe des  
Käte Hamburger Kollegs  
»Recht als Kultur«

Herausgegeben von Werner Gephart

Band 9

*Werner Gephart /  
Jan Christoph Suntrup (Hrsg.)*

# Rechtsanalyse als Kulturforschung II



VITTORIO KLOSTERMANN  
Frankfurt am Main · 2015


  
recht als kultur

käte hamburger kolleg  
law as culture  
centre for advanced study

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
 Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
 Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
 sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2015

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2015  
 Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der  
 Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,  
 dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen  
 Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
 zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

Satz: post scriptum, [www.post-scriptum.biz](http://www.post-scriptum.biz)

Umschlaggestaltung: Jörgen Rumberg, Bonn

Umschlagabbildung: Werner Gephart, Zwischen Gesetz und

Gerechtigkeit, blaue Variante (Collage, 40 × 30 cm), 2015

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 2193-2964

ISBN 978-3-465-04241-9

## Inhalt

WERNER GEPHART

Einführung

Das »Recht als Kultur«-Paradigma ..... 7

Erster Teil

Im Zentrum des Rechts:

Der Blick der Kulturwissenschaften

RAINER ZACZYK

Was ist Recht? ..... 19

DORIS SCHWEITZER

Soziologische Rationalitäten im Recht. Rudolf von Jhering

gelesen mit François Ewald ..... 35

HELGE DEDEK

De Iure Hominis et Homunculi:

Rights, Tristram Shandy, and the Language of Isolation ..... 59

LOUIS ASSIER-ANDRIEU

Les limites du pluralisme et l'arc des culturalismes ..... 79

JAN CHRISTOPH SUNTRUP

Das Faktum des Rechtspluralismus und die Konturen einer

mehrdimensionalen kulturwissenschaftlichen Rechtsanalyse ..... 115

Zweiter Teil

An den Grenzen des Rechts:

Normativität in Ästhetik, Moral und Recht

DIRK TÄNZLER

Korruption von Normen ..... 145

UPENDRA BAXI

Towards An Aesthetics of Human Rights ..... 163

PRATI KSHA BAXI

On Interpreting Rape as Atrocity ..... 181

OTTO KALLSCHEUER Risiken normativer Kommunikation in der Globalisierung. Prolegomena für eine interkulturelle Diskussion .....	203
 Dritter Teil Jenseits des Rechts: Über das schwierige Verhältnis zur Religion	
CHRISTIAN WALDHOFF Der Wahrheitsanspruch der Religion und die Relativität des Rechts .....	223
SADIK J. AL-AZM Civil Society and the Arab Spring .....	243
ANTONELLA RATTI Symbols of Contention in the ECtHR Case-Law: Rethinking the Relationship between Religion and Secularism .....	255
SAMI BOSTANJI Le droit tunisien du statut personnel «entre Terre et Ciel» .....	293
DANIEL WITTE Umstrittene Grenzen: Das Feld der Macht als Ort von Deutungskämpfen um Recht und Religion .....	357
 Vierter Teil Entzauberung und Rückkehr von »Schuld«: Im Spannungsfeld von Recht und Religion	
PHILIPP STOELLGER Im Zirkel von Schuld und Sünde. Die Unsichtbarkeit der Schuld als Problem »bildgebender Verfahren« .....	395
JEAN-LOUIS FABIANI On Social Guilt .....	427
REINHARD SCHMIDT-ROST Recht, Schuld, Vergebung. Der Beitrag der christlichen Botschaft zu einer Kultur des Rechts .....	439
Über die Autoren .....	453
Bildnachweis .....	456

Werner Gephart

## Einführung Das »Recht als Kultur«-Paradigma

### 1. Regeln zur Anleitung einer Rechtsanalyse als Kulturforschung

Auch wenn der Begriff des Paradigmas wissenschaftsgeschichtlich besetzt ist,<sup>1</sup> scheint es uns angebracht, Erfahrungen im kulturwissenschaftlichen Umgang mit dem Recht in das anspruchsvolle Projekt eines *Law-as-Culture*-Paradigmas zu überführen. Die in diesem Band versammelten Beiträge lassen sich im Lichte dieses Ansatzes in ganz besonderer Weise lesen, scheinbar Bekanntes verfremdend, um Fremdes anzuverwandeln (siehe unten).

Dieses »Paradigma« hat sich im Verlauf der bisherigen Projektphase des Käte Hamburger Kollegs »Recht als Kultur« in der folgenden Weise herauskristallisiert und ist hier, in der Form von »Regeln«, zur Anleitung einer Rechtsanalyse als Kulturforschung angelegt:

#### ERSTE REGEL:

Die Rechtstatbestände sind analytisch in eine symbolische, normative, rituelle und organisationsförmige Dimension zu zerlegen.

Aus dem ersten Kollegjahr hat sich die fruchtbare und auch neuartige Einsicht ergeben, dass ein *mehrdimensionaler Rechtsbegriff*<sup>2</sup> aus den Verengungen einer rein juristisch-okzidentalen Selbstbeschreibung als Normenordnung herauszuführen vermag, indem eine symbolische Dimension der Darstellung und Appellierung an das Rechte und Gerechte im stellvertretenden Zeichen erfasst wird, der Bändigung der efferveszenten Kräfte von Zorn und Rache in der Ritualisierung durch Verfahren Raum gegeben wird und die deontischen Kräfte in Gerichtsorganisation und Rechtsgemeinschaft gebündelt werden.

Dieser mehrdimensionale Begriff des Rechts leitet zugleich die Einbeziehung der Kulturwissenschaften an: die *symbolische Seite* des Rechts schließt die Sinnwissenschaften auf, die Kunstgeschichte und die Kunstphilosophie, die Semiotik

<sup>1</sup> Im Sinne von Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*.

<sup>2</sup> Siehe hierzu auch unten ausführlicher den Beitrag von Jan Christoph Suntrup.

Philipp Stoellger

Im Zirkel von Schuld und Sünde.  
Die Unsichtbarkeit der Schuld als Problem  
›bildgebender Verfahren‹

non enim iusta operando iusti efficimur,  
sed iusti fiendo et essendo iusta operamur.

Luther<sup>1</sup>

opus non facit personam,  
sed persona facit opus ... fides facit personam.

Luther<sup>2</sup>

### 1. Lizenz zur Distanz

Wie kann man von Schuld *sprechen*? Wie könnte man, ohne vor allem die *eigene* zu bekennen, sodass das Reden zum Bekenntnis würde, zum öffentlichen gar, mit dem die Zuhörer oder Leser peinlich berührt würden, als müssten sie ungewollt und ungewählt einer Beichte zuhören oder, *horribile dictu*, aus Versehen einer Nachmittagstalkshow zusehen? Um von Schuld zu sprechen, ohne gleich zu bekennen, bedarf es einer *Distanz* und einer *Lizenz* zur Distanz. Nur bleibt selbige stets prekär und ambivalent, in Schuldfragen zumal. Denn Distanznahme *kann* Neutralität oder gar Indifferenz prä tendieren, als wäre man frei von jeder Schuld, im wissenschaftlichen Jenseits von Gut und Böse beispielsweise. So ist jede Neutralität eine prekäre Prä tention, auch im europäischen Kontext.

Daher ist der bessere Sinn von Distanz nicht die Behauptung (als *wäre* man neutral), sondern die kritische, *regulative* Funktion eines Ideals: Um überhaupt darüber reflektieren zu können und sich für die Zeit der Reflexion zeitweilig aus der Verstrickung in Schuld zu lösen (ohne Erlösung zu beanspruchen), bedarf es einer hypothetischen Position, von der aus man von Schuld distanziert zu sprechen sucht. Die Abgründe des Sprechens angesichts der Shoah machen ja nur zu

<sup>1</sup> Luther: WA 56, S. 255, 18f.

<sup>2</sup> Luther: WA 39/I, S. 283, 9.18f.

deutlich, wie prekär solche Distanz der Reflexion bleibt – aber wie unerlässlich sie auch ist, wenn man zu sprechen sucht *malgré tout*.

Die regulative Funktion der Distanz zur Ermöglichung dessen wird in der Regel an Institutionen delegiert: Nicht die Person ist neutral (der Richter, der Beichtvater, der Wissenschaftler), und sei es nur methodisch und vorübergehend, sondern die institutionelle Rolle schreibt und mutet einem diese Funktion zu: das Gericht, die Beichte, die Wissenschaft. Ob die Person dieser Rolle oder Funktion gerecht wird, ist stets eine zweite Frage (in der Schuldfragen auftauchen).

*Wissenschaftlich* von Schuld zu handeln – kann auch in Fragen der Pflicht und Schuldigkeit der Wissenschaften führen, wozu es genug zu sagen gäbe. Die akademischen Freiheiten, sofern es sie noch gibt und sie auch gebraucht, in Anspruch genommen werden, sind ein ebenso hohes wie gefährliches Gut. Allerdings, dass man 2008 vergaß, ihren 850. Geburtstag zu feiern,<sup>3</sup> ist bemerkenswert – als wären sie längst still verstorben und ruhten in Frieden.

<sup>3</sup> 1158 erließ Kaiser Barbarossa auf dem Ronkalischen Reichstag das Scholarenprivileg in seiner *Authentica habita*. In der Vollmacht kaiserlicher Gnade wird den Scholaren zu Bologna das Privileg zugestanden, in Rechtsfragen direkt dem Kaiser unterstellt zu sein; Codex Giustiniano, Cod. 4, 13. Der kaiserliche Schutz vor kirchlichem Zugriff ermöglichte die Gründung von *universitates*, in denen die Scholaren Stadt und Kirche eigenständig gegenübertraten konnten (im Unterschied zu Kloster- und Domschulen). »Quod principi placuit legis habet vigorem«, lehrten die Digesten Justinians; Dig. I, 4, 1; vgl. Inst. 1, 2, 6. Dem entspricht der Grundsatz: »Princeps legibus solutus est«; Dig. I, 3, 31. Aber das Rechtsverständnis des Mittelalters reservierte den *Souveränitätsbegriff* für Gott, der die Schöpfung nach seinem freien Willen geordnet hat. Fürsten dagegen hatten nicht das Recht, nach eigenem Gefallen Recht zu setzen. Sie waren nicht im absoluten Sinne souverän. Nur ein Kaiser galt, kraft göttlicher Inspiration, als Inhaber der absoluten Deutungsmacht der Gesetze: »tam conditor quam interpretes legum«; Cod. I, 14, 12. Wenn aber die Autorität des Kaisers von der Autorität der Gesetze (kraft ihrer göttlichen Setzung) abhängt, entsteht ein elementarer Deutungskonflikt, in dem sich ein Machtkonflikt manifestiert zwischen göttlicher und kaiserlicher *Souveränität*. Souverän ist, wer so frei und mächtig ist, über die Gesetze zu entscheiden. Der Kaiser hatte eine Position über und *außer* dem positiven Recht inne, wurde in seiner Souveränität aber durch Naturrecht und göttliches Recht eingeschränkt und musste sich *postum* vor Gott für seine Rechtspraxis rechtfertigen. Die Harmonie des *utrumque ius*, göttlichen und weltlichen Rechts, galt als *prästabiliert* durch die Souveränität Gottes. Aber zu Lebzeiten, im Horizont von Welt, Geschichte und Kultur, galt faktisch, *was dem Kaiser gefiel*.

Wenn der Kaiser absolute Souveränität über das positive Recht beanspruchte, musste dieser Machtanspruch legitimiert werden. Nur wäre die *Legitimierung* zugleich eine *Limitierung*, wenn sie von *höherer* Stelle erfolgt wäre. Aus dieser prekären Lage hätten ihn die Bologneser Legisten nur befreien können, sofern sie ihrerseits frei gegenüber Kaiser und Papst gewesen wären. Diese Freiheit sprach ihnen das Scholarenprivileg zu, das deshalb als Urstiftung der akademischen Freiheiten gilt. Barbarossa beanspruchte im Gegenzug ein absolutes Gesetzgebungsrecht, für dessen Anerkennung die *quattuor doctores*, die Bologneser Legisten, später viel gescholten wurden. Er beanspruchte nicht nur die Rechtsauslegungssouveränität, sondern auch die *Rechtssetzungssouveränität*. *Akademische Freiheiten im Tausch gegen die Anerkennung des iustinianischen Absolutismus*, so kann man die Lösung des Deutungsmachtkonflikts verdichten, mit der die Differenz von kirchlicher Schule und staatlicher Universität entstand.

## 2. Ein juristisches Sprachproblem

Es ist zweifellos ein Gewinn des modernen Rechtsverständnisses, nicht Vergebung zu versprechen. Schuld als Verstoß gegen ein Gesetz wird sanktioniert (von *sanctio*: Heilung, Billigung). Aber weder wird *de jure* geheilt noch gebilligt, sondern lediglich die Ordnung gehütet und aufrechterhalten, indem sie durchgesetzt wird, wenn ihre Verletzung nicht ungestraft bleibt. So werden Vergehen gegen die Rechtsordnung *im Namen des Volkes* nicht vergeben, sondern bestraft. Und die Strafe hat den nicht gering zu schätzenden Gewinn, auf Vergeltung zu verzichten. Aber Strafe bleibt fern von Vergebung. Dem, der seine Strafe abgesessen hat, hat niemand vergeben. Und daran könnte ein gewissenhafter Straftäter verzweifeln.

In der Sprache der *Schuld* ist daher ein Modell präsent und wirksam, das mit Nietzsches Problem verwandt ist.<sup>4</sup> *Es scheint, als würden wir die Frage nach Vergebung nicht los, solange wir noch von Schuld sprechen*. Die juristische Rede von Schuld weckt Phantomschmerzen mit der Frage nach der Überwindung von Schuld. Wenn Schuld festgestellt bzw. wenn jemand schuldig gesprochen wird – wer ist dann für ihre Tilgung oder Vergebung zuständig? Weder Tilgung noch Vergebung, weder Wiedergutmachung noch Erlösung (der Täter wie der Opfer) von der Schuld fällt in die Kompetenz des Rechts. Insofern ist Recht *soteriologisch impotent* (oder salonfähiger formuliert: für Vergebungsfragen inkompetent). Daher gibt es für den Schuldigen auch nur Strafe, vielleicht Behandlung und Resozialisierung (der *reconciliatio* verwandt), aber nur Freilassung, nicht einen Freispruch (wie das Rechtfertigungsurteil imputativ gedacht wurde). Somit könnte man nur im Zirkel von Schuld und Strafe verbleiben. Wie man dem entkommen will, ist in der Logik des Rechts nicht ersichtlich (gäbe es nicht Ansätze zu einer pädagogischen oder therapeutischen Wende des *Strafvollzugs*?).

Derrida erörterte in seinem vielleicht wichtigsten Text zum Thema der *Gabe*, in dem Artikel *Le siècle de pardon (Das Jahrhundert der Vergebung)*,<sup>5</sup> das irritierende Phänomen, dass die *Rhetorik der Vergebung* allgegenwärtig sei, auch in politischen Kontexten. Die schnell aufgerufenen *Verbrechen gegen die Menschheit* würden allerorts im globalisierten Kontext Vergebungsbedarf provozieren und damit auch entsprechende Vergebungsrituale. Dass damit das eigentliche *Problem* von Vergebung übersprungen werde (das Unvergebbare), ist der eine Aspekt. Was allerdings bei Derrida hermeneutisch unbeachtet blieb, ist die schweigende und ungeklärte Voraussetzung einer Rhetorik der *Schuld*, die erst den Vergebungsbedarf weckt. Wie *Vergabung* ein aus den *abrahamitischen* Religionen überkom-

<sup>4</sup> »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben«; Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, S. 78.

<sup>5</sup> Vgl. Derrida: *Jahrhundert der Vergebung*.

menes Erbe ist, so auch die damit gegebene Voraussetzung von Schuld, sei sie vergebbar oder unvergebbar.

*Schuld* ist ein *cultural pattern*, ein Modell, das in historische und politische Kontexte übertragen wird, nicht selten auch, um aus stipulierten Schuldverhältnissen Kapital zu schlagen; oder aber umgekehrt daran zu gewinnen, indem man sich auf die Seite der Opfer stellt und damit sich selbst exkulpiert. Dass man damit die Opfer von Neuem *okkupieren* könnte, sei nur zu bedenken gegeben. Psychologen sprechen hier von *Negatividentifikation* (mit den Opfern), die die eigene Täterschaft, und sei sie nur eine Disposition, verdeckt.

Zur prekären Logik von Schuld gehört eine Geste auf andere: Auf *die Schuld der anderen* zu zeigen, wird bei aller Berechtigung zum Problem, wenn nicht die eigene gesehen wird. Der Balken vor dem eigenen Auge führt in Schuldfragen schnell zu Sehschwächen.

### 3. Begriffsgeschichtlicher Rückblick

Werner Gephart vermutet, dass *Schuld eine protestantische Erfindung* sei. Nun, ohne zu wissen, was zu dieser feinen Vermutung führt, sei zunächst an die Begriffsgeschichte erinnert. Denn Schuld in ihrer Prägung seit Luther hat ihre Vorgeschichten, die sie nicht als protestantisches Privileg erscheinen lassen.

Hebräisch gibt es fünferlei zu unterscheiden:

1. *Pescha* ist das *Verbrechen, Vergehen*, Sünde und die *Untat* (Gen 31,36; Ex 22,8). Die Begriffsgeschichte dessen beginnt in rechtlichen Zusammenhängen (Gen 50,17; 1 Sam 25,28; Gen 31,36 u. ö.) und wurde in kultische Zusammenhänge übertragen. Theologisch i. e. S. wird es, wenn sich Untaten gegen Jahwes Recht richten und sein Gericht provozieren. Dann ist *Pescha* Ausdruck für Sünde (in Synonymie zu *Hatta*).<sup>6</sup>

2. *Hatta* ist das *Verfehlen eines Ziels*, daher übertragen gebraucht für ethische oder rechtliche Verfehlungen (des Bundes bzw. der Gesetzeserfüllung).

3. *Awon* ist *Vergehen* (Dan 4,24) und *Verkehren* (verkehrt sein), wörtlich als Beugen und Krümmen. Es kann ebenso Ausdruck für Sünde sein wie für Rechts-

<sup>6</sup> »Wenn einer den andern einer Veruntreuung beschuldigt, es handle sich um Rind oder Esel oder Schaf oder Kleider oder um etwas, was sonst noch verlorengegangen ist, so soll beider Sache vor Gott kommen. Wen Gott für schuldig erklärt, der soll's seinem Nächsten zweifach erstatten.« (Ex 22,8); vgl. weiterhin Gen 31,36 f.: »Und Jakob wurde zornig und schalt Laban und sprach zu ihm: Was hab ich Übles getan oder gesündigt, dass du so hitzig hinter mir her bist? Du hast all meinen Hausrat betastet. Was hast du von deinem Hausrat gefunden? Lege das her vor meinen und deinen Brüdern, dass sie zwischen uns beiden richten.«

beugung (Hi 33,27). Als Bestimmtheit von Taten zieht die entsprechende Schuld Strafe nach sich im Tat-Folge- bzw. Tun-Ergehens-Zusammenhang.<sup>7</sup>

4. *Rascha* heißt *schuldig sein* als Oppositum zu gerecht (*zadiq*). Es meint üble Gedanken, Worte und Werke, Freveltaten. Es ist sowohl profan wie auch sakral verwendbar (was im Alten Testament ohnehin selten zu trennen ist). Theologisch verdichtet ist der Weg der *reschaim* ein Greuel für Jahwe (Spr 15,8 f.; Pred 8,13).

5. *Ascham* ist aus einer Schuld resultierende Verpflichtung (zur Gabe oder Wiedergutmachungsleistung), nicht Verfehlung oder Vergehen.

Im *Griechischen* ist Schuld sowohl *ἀμαρτία* (bzw. *ἀμαρτημα*) als auch *ὀφείλημα*. Bemerkenswert ist u. a., dass *ἀμαρτία* profan wie sakral verwendet wird – und damit die deutsche Unterscheidung zwischen Schuld und Sünde im Griechischen ebenso wenig wie im Hebräischen angebracht ist.

Paulus bleibt eng an der profanen Bedeutung der Geldschuld.<sup>8</sup> Darüber hinausgehend gilt *ἀμαρτία* als Feindschaft setzende Macht, so in der fünften Vaterunserbitte (Mt 6,12; vgl. 6,14 f.) und im Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23–35).<sup>9</sup> Schuld meint nicht *nur* ethisches Fehlverhalten, sondern religiös eine *Unheilswirklichkeit* und Macht (mit Machtsphäre), der nicht aus eigener Kraft zu entkommen ist (so die paulinische These, teils gegen die Theologien des Alten Testaments).

Im *Lateinischen* wird dann *culpa* von *peccatum* (und *reatus*) unterscheidbar (engl. *sin*; frz. *péché*; ital. *peccato*).<sup>10</sup> *Peccatum* ist in theologischen Kontexten reserviert für das Vergehen gegen Gott, mit der *culpa* (Schuld) als Folge. Aber jede *culpa* ist zugleich eine Schuld vor Gott, da jedes Vergehen auch eines vor Gott ist und gegen seinen Willen. Schlicht gesagt: *Wenn* alles menschliche Leben vor Gott sich vollzieht, ist nichts ihm gegenüber indifferent. Schuld ist daher – alt- wie neutestamentlich und jüdisch- wie christlich-theologisch – nie eine nur profane Kategorie, sondern stets theologisch *geladen*.

Im *Deutschen* stammt der Ausdruck Schuld nicht erst aus der Reformationszeit, sondern aus dem Mittelhochdeutschen *schulde, schult*; althochdeutsch *sculd(a), sculan* als sollen, und in dessen ursprünglicher Bedeutung als schulden und Ge-

<sup>7</sup> Vgl. ThWAT 1, S. 463–472; 6, S. 791–810; 2, S. 857–870; 5, S. 1160–1177.

<sup>8</sup> Röm 4,4: »Dem aber, der mit Werken umgeht, wird der Lohn nicht aus Gnade zugerechnet, sondern aus Pflicht.« / »τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα.«

<sup>9</sup> Vgl. die fünfte Vaterunserbitte bei Mt 6,12: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.« / »καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.«; Lk 11,4: »und vergib uns unsre Sünden; denn auch wir vergeben allen, die an uns schuldig werden. Und führe uns nicht in Versuchung.« / »καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίλομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.«

<sup>10</sup> Vgl. HWPph 8, S. 1443.

schuldetes. Die deutsche Mystik (etwa Tauler und Seuse) sind daher durchgängig mit Schuld (gegen Gott) befasst, folglich auch mit Schuldgefühl und entsprechendem Schuldbewusstsein. Das ist sicher keine Erfindung des Protestantismus, soweit ich sehe. Die Nähe und Differenz zur *Sünde*, als germanisches Rechtswort für *Schuld an einer Tat* (Kluge), provoziert allerdings Klärungsbedarf.

#### 4. Schuld und Sünde

Die sprachgeschichtlichen Hinweise zeigten bereits, dass die griechische *ἀμαρτία* und lateinisch *culpa* wie *peccatum* im Deutschen auseinandertreten in Schuld und Sünde – was die Frage zur Folge hat, worin denn der Unterschied bestehe und worin der Zusammenhang. Kurz gesagt: *Sünde* ist ein genuin theologischer Ausdruck für Vergehen gegen Gott. *Schuld* ist kein genuin theologischer Ausdruck, sondern moralisch, ökonomisch und rechtlich verfasst. Allerdings hat auch Sünde die Folge von Schuld (gegen Gott und die Nächsten). Diese Überlappung macht es kompliziert.

- Schuld entsteht durch eine Tat (genauer: eine Untat) bzw. ein Werk.
- Sünde hingegen wäre als *malefactum* unterbestimmt. Wäre sie nur Tat, wäre ihr Antagonist, der Glaube, auch *nur Tat* – und das ist christlich gesehen unzutreffend. Wenn Glaube Liebe, Hoffnung und Vertrauen wäre, müsste Sünde Lieblosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Misstrauen sein – jedenfalls mehr oder anderes als allein Tat. Sünde betrifft die Person, die dadurch zum Sünder wird. Während Glaube eine personale Relation ist, ist Sünde eine *Störung* oder ein Verlust der Relation, der *integren* Beziehung zu Gott und daher zu den Nächsten und zu sich selbst. Sünde ist daher auch nicht eigentlich als Tun oder Tat zu begreifen. *Malefactum* ist daher eine moralisierende Unterbestimmung. Sünde ist vielmehr eine – wodurch auch immer eintretende – Beziehungsstörung bzw. ein Verlust der Beziehung. Schuld kann als *objektivierbar* verstanden werden und vom Täter lösbar. Genau das ist bei Sünde und der durch sie entstehenden Schuld *nicht* möglich, wie Kant bereits präziserte:

»Die dritte und dem Anscheine nach größte Schwierigkeit, welche jeden Menschen, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorstellt, ist folgende. – Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Daß er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Überschuß über das, was er jedesmal an sich zu

thun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht. – Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende *Schuld*, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr, wir unter dem radicalen Bösen verstanden (S. das erste Stück), kann aber auch, so viel wir nach unserem Vernunftrecht einsehen, nicht von einem andern getilgt werden; denn sie ist *keine transmissible Verbindlichkeit*, die etwa wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt) auf einen andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. – Da nun das Sittlich-Böse (Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebotes, Sünde genannt) nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden (von welchem überschwenglichen Verhältnisse des Menschen zum höchsten Wesen wir nichts verstehen), sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Übertretungen) eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld bei sich führt (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die That und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist), so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.«<sup>11</sup>

Schuld infolge eines Vergehens gegen Gott (oder gegen das Sittengesetz) ist *keine transmissible Verbindlichkeit*, kann also nicht von einem Stellvertreter übernommen werden, ist nicht delegierbar und daher nicht durch einen anderen zu tilgen, und sei es Gott selbst. Denn all das wäre unmoralisch.<sup>12</sup> Gleiches gilt auch für eine Schuld im juristischen Sinne. Nur besteht eine klare Differenz darin, dass das Recht über eine Tat urteilt (nie über eine Person) und damit Person und Werk strikt unterscheidet. Demgegenüber ist die Schuld (der Sünde) stets ein Urteil über die Person (wie im Guten dann das Rechtfertigungsurteil die Person betrifft): Es ist ein *Existenzurteil* und Sünde mit ihrer Schuld nicht nur äußerlich, sondern *wesentlich* oder *existenziell*. Sie bestimmt den Menschen *als ganzen*.

In Fragen des Rechts ist daher nie von *Sünde* zu sprechen. Vor Gericht gibt es Straftäter und Verbrecher, dem Urteil zufolge Schuldige, aber keine Sünder. Das gehört zur erfrischenden Nüchternheit des Rechts (wie in der sogenannten Weltanschauungsneutralität), nicht moralisch und nicht religiös zu sprechen oder zu werten. Es sagt nichts über die Person, sondern nur etwas über das Werk, und über das auch nur nach Maßgabe einer in Gesetzen kodifizierten Norm.

<sup>11</sup> Kant: AA VI, S. 71 f., Hervorhebung Ph. St.

<sup>12</sup> Dass im Zuge dessen auch alles andere der Moral oder des Gesetzes unter Verdacht gerät, unmoralisch zu sein, sei nur notiert. Gabe oder Gnade werden damit *a limine* suspekt, wenn nicht exkludiert aus dem Horizont der ›reinen Vernunft‹, sei sie theoretisch oder praktisch.

Aber liegt darin nicht doch eine Tendenz, *mehr* zu sagen, als die (seit Brants *Narrenschiff*) *blinde* Justitia – ohne Ansehen der Person – eigentlich zu sagen vermag oder sagen will? Für den verurteilten Täter impliziert der Schuldspruch doch die Frage: Das habe *ich* getan – aber *bin* ich das? Bin ich *nur* das? Wer bin denn *ich*?

Die Frage ist daher, für Skrupulöse zumindest, ob mit einem juristischen Urteil *genug gesagt* ist. Hat das Recht doch keine Chance auf Vergebung (selbst der Sonderfall der Begnadigung ist nichts dergleichen)? So mächtig das Recht ist, indem es *Weltanschauungen* ausblendet und regulativ *neutral* zu sein hat, so ohnmächtig ist es daher, wenn es um Fragen personaler und religiöser Dimension geht. Das ist auch gut so und nicht zu beklagen. Aber es wäre blind, dergleichen für vergessen oder erledigt zu halten.

Theologisch ist Schuld schlicht verstanden Sündenfolge: Man sündigt und lädt damit Schuld auf sich – sowohl Gott wie auch den Nächsten und sich selbst gegenüber. Dann ist die Schuld die *Folge* der Sünde, die man zu tragen und möglichst abzutragen habe, so in ökonomischer oder rechtlicher Metaphorik. Die Frage ist nur, wie sollte der Sünder das können, wenn er nicht von sich aus zum *Nichtsünder* werden kann. Wäre es nur eine äußerliche Schuld, könnte sie von dem *eigentlich* oder *im Grunde* neutralen Subjekt beglichen werden. Wenn sie aber unvertretbar dem Subjekt zu eigen ist, müsste der Sünder *sich selbst* ändern, wollte er sie loswerden. Und wenn er ganz und gar Sünder wäre, in seinem *Personkern*, wenn also die Sünde die Person derart durchdringt und betrifft, dass sie dadurch *Sünder* geworden ist, würde diese Existenzbestimmung in allen Versuchen, die Sündenschuld zu begleichen, nur perpetuiert. Hier gründen die Probleme der Versöhnung, Rechtfertigung und Erlösung von Schuld und Sünde: Wie könnte man das Seine dazu tun, wenn man durch und durch von der Sünde bestimmt ist und sie stets in Anspruch nimmt, wenn man sich von ihr distanzieren will? Vergebung hat dagegen eine Pointe darin, dass sie *Zuspruch* eines anderen ist, der den Schuldigen von sich distanziert. In dieser Funktion tritt üblicherweise die *Reue* auf, mit der der Schuldige sich von sich distanzieren möge, wenn er vom Gewissen getrieben und gebissen erkennt, was er getan hat. Das Gesetz als *Spiegel* soll das anzeigen, so wie die Beichtspiegel des Mittelalters. Dann wäre die Selbstdistanzierung das, was der Schuldige von sich aus zu leisten hat, wenn es denn zur *Umkehr* (der Buße) komme. Aber genau diese Logik des Gesetzes ist prekär: Sie mag (bestenfalls?) zur Selbsterkenntnis und dem Entsetzen über das Getane und sich selbst führen. Aber führt sie auch darüber hinaus? Ist das Gesetz vergebungskompetent oder heilspotent? Das sei es nicht, so das protestantische Credo von Luther wie Kierkegaard, mit Paulus. Die leitende Intuition gründet in der Erfahrung, dass das Gesetz allenfalls in die Verzweiflung führt, aber nicht aus ihr heraus. Dazu bedürfe es nicht nur des Anspruchs, sondern des *Zuspruchs* eines anderen. Ricœurs Antwort in

*La mémoire, l'histoire, l'oubli* auf die Fragen, *wie wir vergeben können* und *was da geschehen mag*, lautet daher: »déliier l'agent de son acte«<sup>13</sup>. Die Pointe dieser Unterscheidung ist aber das, was sie *eröffnet*: Sie schafft den Raum für den zweiten, den entscheidenden Satz, mit dem Vergebung zugesprochen wird: »tu vaux mieux que tes actes«<sup>14</sup>. Nur, woher kommt der *Zuspruch* »tu vaux mieux ...«? Wodurch wird er möglich? Wäre er nur ein Erfahrungssatz, der andere werde sich schon noch bessern, wäre er so schal wie banal. Soll er mehr sagen, ist er ein Sagen, das nicht gedeckt ist, das in abgründiger Weise ungesichert ist, keine Erwartung, die mit einer Erfüllung rechnen könnte. Er begibt sich über die Ordnung des Erwartbaren außerordentlich hinaus.

## 5. Die Maximalsünde: Akedie

Theologisch von Sünde zu sprechen, bedarf einer entscheidenden grammatischen Differenz: Sünde im Singular und im Plural. *Sünden im Plural* sind recht schlicht zu bestimmen: Tatsünden wie Übertretungen der Gebote – im Wissen darum, möglicherweise sogar gewollt, in aller Freiheit und deren Missbrauch, wofür man verantwortlich ist. *Sünden* spielen daher im Register des Ethos (bzw. der Moral), also der Handlungslogik, in der die Rede von Schuld ihren üblichen Sitz in der Sprache hat.

Eben diese *ethische* Verfasstheit passt für die Sünde im Singular nicht. Denn *Sünde im Singular* ist eine theologische Kategorie für ein gestörtes Gottesverhältnis (nenne man das Unglaube, Verzweiflung oder Akedie). Sünde ist nicht eigentlich eine Tat oder ein Irrtum, daher weder als Fehler des Logos noch des Ethos recht bestimmt. Denn sonst würde auch die Entstörung dieses Verhältnisses zur Sache von Logos oder Ethos (von Wissen oder Wollen) werden, und das wäre eine Unterbestimmung des Glaubens. Wenn Glaube vor allem dem Vertrauen (oder der Liebe) analog ist, muss Sünde Störung oder Mangel oder Verlust des Vertrauens sein – und nicht nur ein *Fehler* im Wissen oder Wollen.

Ein Beispiel kann das verdeutlichen. Zu den sieben sogenannten Todsünden (oder kardinalen Lastern) zählt seit den Anfängen des Mönchtums die Akedie, die (etwas ungenau leider) nicht selten mit der Melancholie (bis zur Depression und zum Burn-out) gleichgesetzt oder moralisierend und trivialisierend mit *tristitia* und *otium*, Traurigkeit, Faulheit und Müßiggang, vermenget wird.<sup>15</sup> Die Pointe

<sup>13</sup> Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, S. 637.

<sup>14</sup> Ebd., S. 642.

<sup>15</sup> Vgl. Evagrius Ponticus: *Praktikos* 12, SC 171, S. 520–526, schilderte das folgendermaßen (übers. v. G. Bader): »Der Dämon der Acedie, der auch »Mittagsdämon« genannt wird, ist von allen Dämonen der lästigste. Er tritt um die vierte Stunde an den Mönch heran und umzingelt seine Seele bis zur



der Akedie lag aber anders, tiefer und ernster. Sie ist für das Verständnis von Sünde relevant, weil sie weder Wissen noch Wollen, weder Logos noch Ethos ist, sondern basal ein Pathos, eine affektive Befindlichkeit – für die nicht eigentlich ein Missbrauch der Freiheit verantwortlich zu machen ist.

Ungefähr zwischen 10.00 und 14.00 Uhr, um die Mittagszeit also, wenn die Sonne am höchsten steht und stillzustehen scheint, der Rhythmus der Zeit ins Stocken gerät und die Zeit nicht mehr vergehen will, in der Zeit der *kürzesten Schatten*, überfällt den Eremiten in der Wüste der Mittagsdämon. Die umgebende Welt drängt sich schattenlos auf, die Dinge werden bedrängend – und alles wird *unlesbar*; seiner Nuancen und Übergänge beraubt. Akedie als Grundbefindlichkeit ist die Negation des *kédos* (κῆδος), der Sorge und Trauer (um jemanden) in Leid, Not und Elend. Darin besteht ihre gravierende Differenz zur *tristitia* (mit der sie später gleichgesetzt wurde). Akedie ist eine abgründige *Sorglosigkeit aus Sinnlosigkeit*. Sie ist ein Zerfall des Sichsorgens – um sich, um den Nächsten und um Gott. Sie ist noch nicht einmal Trauer um etwas, nicht Leid an etwas, sondern *leeres Leid* bis zur *Leidensunfähigkeit* der Leidlosigkeit in der Stumpfheit und Leidenschaftslosigkeit. *Lebensmüdigkeit* ist eine lebensgefährliche Befindlichkeit. Sie ist nicht nur Erfahrung einer Leere (der Abwesenheit von Sinn), sondern – mehr noch – Zerfall der Erfahrungsfähigkeit. Das könnte man *transzendental-theoretisch* das Maximalübel nennen.

Wer alles verloren hat und jeden Verlust als eingetreten antizipiert, wer ohne Welt noch lebt und dann nicht mehr leben will, hat keinen Lebensraum mehr, keine Lebenszeit, keinen Lebenswillen. Verlust von Welt und Selbst, von Sinn und Lebenswille – das kann monchisch gesehen nur am *Gottesverlust* liegen.

Wenn in dieser Leere der Geist erwacht aus seiner weltlosen Versonnenheit – kann er entsetzt sein, wie von Pan überfallen, über die Weltlosigkeit dieses (Nicht-mehr-)Glaubens, über die überirdische Ruhe und Ordnung, in der die Welt nichts

achten Stunde. Zuerst bewirkt er, dass die Sonne aussieht, als bewege sie sich kaum oder gar nicht; fünfzigstündig läßt er den Tag erscheinen. Danach zwingt er ihn, ununterbrochen zu den Fenstern zu schauen, aus der Zelle fortzuspringen, gespannt zur Sonne zu blicken, wie lange es noch bis zur neunten Stunde sei, und bald hierin bald dorthin zu spähen, ob nicht einer der Brüder [...] Zudem flößt er ihm Haß auf den Ort ein, ja auf das Leben selbst, auf seiner Hände Arbeit, und dass die Liebe unter den Brüdern verschwunden sei und keiner da ist, der Trost spendet. Wenn sich jemand findet, der in solchen Tagen den Mönch beleidigt, so fügt der Dämon auch dieses zur Mehrung seines Hasses hinzu. Auch treibt er ihn zur Begierde nach anderen Orten, wo sich leichter finden lasse, was dem Bedarf dient, wo er eine Arbeit verrichten könne, die viel leichter und gedeihlich sei; er fügt hinzu, es sei nicht Sache des Ortes, dem Herrn wohlzugefallen, überall – sagt er – lasse sich das Göttliche anbeten. Daran knüpft er die Erinnerung an die Anverwandten und die frühere Lebensweise und stellt ihm vor, dass das Leben noch lange gehen könne, wobei er die Mühen der Askese vor Augen malt. Und er setzt, wie man sagt, alle Hebel in Bewegung, damit der Mönch die Zelle verläßt und vom Kampfplatz flieht. Diesem Dämon folgt sogleich kein anderer nach; eine Art Friedenszustand und unaussprechliche Freude überkommt die Seele nach dem Kampf.« (Bader: Melancholie und Metapher, S. 9f.).

mehr bedeutet? Als die Erde noch wüst und leer war, war noch keine Schöpfung. In dieser gottlosen Lage entdeckt sich der Akedik in der Mittagshitze.

Wenn die größte aller Todsünden *so* ist: einen überfällt, ohne es zu wollen, wird fraglich, ob und wie Sünde in diesem Sinn noch als *Schuld* zuzurechnen wäre. Ist sie doch weder gewusst noch gewollt, nicht Tat oder Irrtum. Kann ich verantwortlich gemacht werden für den Verlust an Vertrauen oder die Störung eines Verhältnisses – wenn diese Störung weder gewusst noch gewollte Tat ist? Niemand würde einen Kranken als *der Depression schuldig* befinden, im Gegenteil. Und wenn Sünde im Singular sich *so* zeigt, ist sie abgründig anders, als das moralische Vorverständnis meinen könnte.

## 6. Zwischenstand: zur Rede von Schuld im Unterschied zur Sünde

Ist ›Schuld‹ eine protestantische Erfindung? Das war eine der Fragen, auf die (dem Anspruch des Herausgebers folgend) Antwort zu geben gesucht wird. Eine *protestantische* Erfindung scheint sie weder problem- noch begriffsgeschichtlich zu sein. Schuld ist manifest präsent in der Logik des Gesetzes, wie es die deuteronomistische Theologie des Alten Testaments kennt, analog auch die priesterschriftliche Theologie des Tempelkults und erst recht die scharfe Kritik seitens der frühen Prophetie. Die torakritische Verschärfung des Sündenbegriffs bei Paulus (Röm 7) und ihre Entfaltung in der Mönchstheologie ist sicherlich auch *vorprotestantisch*. Es bliebe daher die *Moralisierung* der Schuld als Restbestand, der auf den Protestantismus zurückgehen könnte, wäre da nicht bereits die mittelalterliche Verkürzung der Akedie auf *tristitia* und *otium*.

Aber woher kommt dann diese Vorstellung, hier habe kulturgeschichtlich der Protestantismus Maßgebendes beigetragen? Vermutlich aus der protestantischen, wenn nicht puritanischen Vertiefung, Verinnerlichung und vielleicht sogar Verewigung des *Schuldbewusstseins* (oder -gefühls) im Gewissen. Damit würde allerdings der Protestantismus zum Inbegriff des *unglücklichen Bewusstseins*. Dabei sollte die Pointe der lutherischen Sündenlehre anders liegen: Dass Sünde nicht *aus eigener Kraft und Vernunft* zu überwinden ist, argumentiert gegen jede Überschätzung und Überforderung des Menschen. Denn sonst droht die *Krankheit zum Tode* namens Verzweiflung, zumal wenn gefordert würde, *du kannst, denn du sollst* sie überwinden, und man einsehen muss, dass das nicht zu leisten ist, ohne fortzuführen, wovon man loszukommen sucht. Dieser Pointe eingedenk droht in der Wirkungsgeschichte des Protestantismus der *Ausweg aus dem Fliegenglas* des Schuldbewusstseins vergessen zu werden: Die ganze Vertiefung der Sündenlehre ist Folge und retrospektive Explikation des evangelischen Freiheitsbewusstseins

(mehr noch des entsprechenden Gefühls). *Freier Herr aller Dinge und niemandem Untertan zu sein*, ist *Kern und Stern* der Rechtfertigungslehre. Daher auch *dienstbarer Knecht und jedermann Untertan zu sein*, ist als ethische Folge *nicht* moralisch oder gesetzlich zu verkürzen, sondern Luther zufolge die schlicht *indikativische* Konsequenz, zugunsten anderer zu leben und zu handeln und darin im Grunde das Gesetz zu erfüllen, wenn nicht sogar im besten Sinne zu überschreiten.

Der so verstandene Glaube ist gerade nicht gequältes, unglückliches Bewusstsein, sondern ein Aufatmen von religionsgeschichtlicher Weite, eine (nicht ungefährliche) Horizonterweiterung, um nicht zu sagen der Übergang in ein *Jenseits von Gut und Böse* (als Jenseits gequälter Moralisierung des Gottesverhältnisses). Sünde ist diesseits von Gut und Böse und daher eine eigentlich amoralische oder prä-moralische Kategorie, wie der Glaube auch, dieser jedoch eine jenseits von Gut und Böse. Dass dann das Problem auftritt, wie beide auf das Ethos zu beziehen sind, ist klar. Aber davon müssen sie erst einmal unterschieden werden, denn »Unterschiedenes ist [...] gut«<sup>16</sup>.

Offenbar sind für die Rede von Schuld Voraussetzungen genauer namhaft zu machen:

1. Schuldig kann nur der *Mensch* sein, sofern er verantwortlich ist für seine relativ freien<sup>17</sup> Handlungen und seine Willensbestimmung. Wäre der Wille schlechthin unfrei (absoluter Determinismus), wäre der Mensch ebenso wenig verantwortlich wie eine Pflanze, die wächst, wie sie wächst, oder ein Tier, das frisst, wie es frisst.

Gott hingegen gilt als schuldunfähig *per definitionem*: Gott kann nicht sündigen.<sup>18</sup> Die klassische Analogie dazu ist der absolutistische Fürst, der sein Recht nicht übertreten kann, weil er in der Übertretung neues Recht setzt. Gott – so muss man schließen – ist *immer in Ordnung*. Ob es jedoch so einfach ist, wäre zu prüfen. Wenn Gott eine Sintflut über seine Welt kommen ließ, wenn gar am Ende die *annihilatio mundi* drohen sollte – wäre das nicht ein Selbstwiderspruch gegen sein Schöpfersein und seine Treue zum Geschöpf?

2. Schuldig werden kann man nur unter Voraussetzung einer *Ordnung*, gegen die man schuldhaft verstößt. Üblicherweise ist diese Ordnung natürliches oder positives Recht, theologisch ist es Gottes Recht, philosophisch vor allem die Ordnung der Vernunft. Schuld ist somit ordnungsrelativ – was einige Probleme nach sich zieht: Denn Ordnungen gibt es viele und ihre Geschichtlichkeit macht es nicht einfacher. Ungeschriebene Ordnungen wie die Sittlichkeit und die historische Pluralität und Plastizität der Ordnungen führen in Ordnungskonflikte. Was in

<sup>16</sup> Hölderlin: Sämtliche Werke, S. 92.

<sup>17</sup> Die problematische Voraussetzung menschlicher Willensfreiheit wäre eigens zu erörtern.

<sup>18</sup> Vgl. zur näheren Begründung Dalferth: Gott, S. 128 ff.

der einen Ordnung *in Ordnung ist*, ist in der anderen ein Verstoß. Interkulturelle Konflikte manifestieren das permanent.

Kant meinte zum Weltbegriff: Welt sei ein Horizont von Horizonten, also die regulative Synthesis aller verschiedenen Horizonte. Gibt es entsprechend eine *Ordnung von Ordnungen*, eine allumfassende Metaordnung, in der und von der her alle Konflikte zu entscheiden sind? Präntendiert wird das ebenso philosophisch (Vernunft) wie theologisch (Gott). Aber aufgrund der unhintergehbaren Perspektivität und Geschichtlichkeit dieser Ordnungsentwürfe bleibt das präntentiös – und allenfalls ein Ansinnen zur Orientierung, nicht aber eine universale Obligation oder gar eine metaphysisch zu erhärtende Behauptung.

3. Schuldig ist jemand aufgrund einer Tat (gewollt oder gegebenenfalls ungewollt), mit der eine Ordnung verletzt wird. Schuld kann damit an drei Stellen auftreten: als Bestimmung der Tat (schuldhaft), des Täters (Schuldiger) und der Tatfolge (Schuld als Folge der Tat).

Unbedacht bliebe damit, dass möglicherweise auch eine ganze Ordnung *nicht in Ordnung* sein kann. Anders gefragt: Kann man schuldig werden, auch wenn man sich an *die Ordnung* hält? Die Frage ist schon geklärt: Selbstredend ist das möglich. Denn sich an *eine* Ordnung zu halten, wird im Lichte anderer Ordnungen oder späterer nur selten als Gewähr für Schuldlosigkeit gelten. Das ist jedoch keine Lizenz zum Relativismus. Denn die Ordnungen, die *jetzt* gelten, sind *jetzt* auch einzuhalten<sup>19</sup> – es sei denn, man kommt in Gewissenskonflikte.

4. Es ist daher zu unterscheiden: Schuld *in* der Ordnung – und Schuld *der* Ordnung. Die Intuition, wer sich an die Gebote halte, sei *in Ordnung* und werde nicht schuldig, ist zerbrochen, zu Recht. Der Konflikt manifestierte sich im Luthertum mit seiner Zwei-Reiche-Lehre. Denn Bonhoeffers Entscheidung zum Tyrannenmord war eine Überschreitung der alten Regel, man sei der Obrigkeit Untertan (da diese Ordnung von Gott gesetzt sei).

Da es Schuld *der* Ordnung geben kann, wurde in der Theologie des 20. Jahrhunderts vom *strukturellen Bösen* oder *malum* gesprochen, von schuldhaften, ungerechten Ordnungen (ausgehend vom Nationalsozialismus, später auch von der Weltwirtschaftsordnung oder dem Kolonialismus).

Das Problem dahinter ist gravierend und – soweit ich sehe – juristisch, ethisch und theologisch kaum befriedigend gelöst. Wenn die Wirklichkeiten, in denen wir leben, zunehmend von *Strukturen* des (einst so genannten) objektiven Geistes geordnet und bestimmt werden, sind es immer öfter immer *weniger* Täter (im Sinne natürlicher Personen), die Verantwortung tragen und gegebenenfalls schul-

<sup>19</sup> Juristisch wäre indes an die Radbruch'sche Formel und die durch sie eröffnete Reserve zu erinnern.

dig werden, wenn sie fehlgehen. Wissenssoziologisch gesagt leben wir in Strukturlogiken, die nicht zureichend handlungslogisch zu analysieren sind. Die regelmäßig wiederkehrenden Klagen über den *Mangel an Verantwortung* sind daher vor allem ein Symptom dafür, dass die Suche nach einem verantwortlichen Täter ins Leere läuft. Ähnlich ist die Problemdiagnose eines Verfalls von Verantwortung bzw. von deren institutioneller Dissemination so plausibel wie lediglich die Oberfläche einer Umbesetzung der Handlungslogik durch Strukturlogiken. Das führt in eine Krise der Rede von Schuld, die sich sukzessive disseminiert (wenn nicht naturalisiert), sofern Strukturen verantwortlich zu machen, zur Zerstreuung der Verantwortung führt.

Eine Ausweitung und Entpersonalisierung als *Schuld einer Struktur* ist nicht unproblematisch. Denn damit wird Schuld vom Schuldigen gelöst und *verobjektiviert* (und metaphorisch von der Schuld im Blick auf Strukturen gesprochen). Es gäbe dann nicht nur objektiven Geist, sondern auch Ungeist, wenn nicht Gespenster. Denn objektivierte, eigendynamische Größen als *schuldig* oder *schuldhaft* anzusprechen, mit der Folge, dass infiziert, mitschuldig wird, wer an diesen Strukturen partizipiert, kann zu neuem Geisterglauben führen: als gäbe es *dämonische Mächte*, von denen man besessen sein könne (oder man könne diese Besessenheit gar nicht vermeiden, wenn man an der Weltwirtschaft partizipiere). Psychologen könnten hier schnell Projektion und Abspaltung der *eigenen* Verantwortung vermuten. Daher muss man mit dem Übergang von der *persönlichen* zur *strukturellen* Schuld vorsichtig umgehen. Denn es ist eine Übertragung (metaphorisch, aber keineswegs nur *uneigentliche* Rede).

Wenn Gesetze der Korrektur und Erweiterung fähig und bedürftig sein können, ist damit die Voraussetzung gemacht, sie seien fallibel. Nicht nur Konzilien, auch *Gesetze* können irren, weil ihre Geber fehlbar sind oder die *Zeiten* sich ändern. Die Geschichtlichkeit von Ordnungen bedingt, dass sie veralten können und dann möglicherweise nicht mehr ihrer Funktion dienen (Recht und Ordnung zu umschreiben – um Schuld identifizierbar zu machen). Eine Rechtsordnung, in der es nicht verboten wird, Kinder zu schlagen, gilt heute als unzulänglich; aber gilt sie dann (wie weitgehend?) als *schuldig*? Nicht das Recht selbst würde man *schuldig* nennen, aber die jeweilige Ordnung unterbestimmt und daher mitschuldig daran, solche Schuld nicht zu benennen und zu verbieten. Wenn eine Ordnung stets Ausdruck eines Rechtsbewusstseins<sup>20</sup> wäre (wie eines mangelnden Schuldbewusstseins etwa in diesem Punkt) und wenn diese Ordnung daher die Perpe-

<sup>20</sup> Gustav Radbruch meinte: »Heute ist von der Lehre von den *affectiones scripturae* [...] kaum noch ein Stein auf dem anderen, sie ist überflüssig geworden, seit nicht mehr die Schrift allein, sondern neben ihr auch das religiöse Bewußtsein als Offenbarungsquelle anerkannt wird. Und so besteht begründete Hoffnung, daß analog die Jurisprudenz bald neben dem Gesetz das Rechtsbewußtsein als Rechtsquelle anerkennen und so des Dogmas von der Vollkommenheit des Gesetzes wird entraten können.« Radbruch: Rechtsphilosophie I, S. 419f.

tuation von schuldhaften Verhaltensweisen erlaubt (wenn nicht befördert), ist offenbar (*ex post* gesehen) mit dieser Ordnung etwas nicht in Ordnung.

Die Verdopplung des Ordnungsbegriffs zeigt einen Unterscheidungsbedarf an: zwischen faktischer wie symbolischer und imaginärer Ordnung. So zu unterscheiden wird nötig, wenn man die faktisch geltende Ordnung von einer *kommenden*, besseren unterscheiden will. So heikel das ist (zumal wenn man Recht nur als funktionales Steuerungssystem der Politik versteht), muss man doch unterscheiden können, wenn man auch die Rechtsordnung für *schuldfähig* hält und ihr Verantwortung und ein Minimum an *freiem Willen* zuschreiben will. Wer das vermeidet, würde das System für nie und nimmer schuldfähig halten. Aber das wäre eine prinzipielle Exkulpation, die einen Infallibilitätsanspruch zur Folge hätte. Für ein demokratisches Rechtssystem wäre das abwegig. Daher ist bereits die biblische Tradition eine fortgesetzte *Rechtsrevision*: vom Sinai über Hiob bis zu den Propheten, wie es sich im Neuen Testament verschärft.

## 7. Ist Schuld sichtbar und darstellbar?

Die Voraussetzungen von Schuld zu klären, macht deutlich, dass Schuld nicht *an und für sich* Schuld ist. Im hiesigen Zusammenhang ist die spannende Frage phänomenologisch wie hermeneutisch kompliziert:

Ist Schuld *sichtbar*? Das müsste sie sein, zumindest sein *können*, wenn sie denn im Bild darstellbar sei und darin für Betrachter sichtbar werden können sollte. Schuld *zeigt* sich und kann *gezeigt werden*, das wäre die Voraussetzung der *Phänomenalität* von Schuld.

Die Gegenthese wäre die der *Noumenalität* von Schuld: Schuld sei per se *unsichtbar*. Denn Schuld sei ein Zurechnungsurteil und als solches intelligibel, aber nicht die Beschreibung eines sichtbaren Phänomens. Ergo ist die Frage: Ist Schuld sichtbar oder unsichtbar?

Die Frage nach der Sichtbarkeit von Schuld ist nicht ungefährlich. Führt sie doch in die Tradition der vergeblichen Versuche, vor Gericht den Schuldigen als Schuldigen nicht nur zu beurteilen, sondern den Entscheidungsgrund mit Sichtbarkeiten zu belegen bzw. zu begründen. Und das, so ein prekäres Ideal, möglichst noch, bevor es zu Straftaten kommt. Dazu wurden und werden technische Mittel bemüht, vom Lügendetektor bis zum Hirnscan, von der Physiognomik bis zur Schädelvermessung. Und es gehört zu den Gemeinplätzen, dass man dem Schuldigen seine Schuld eben *nicht ansieht*, weder vom Augenschein noch mit den technisch tiefsten Einblicken in sein Hirn. Sind doch alle Versuche, Straftäter durch Gesichts- oder Hirnvermessung zu identifizieren, vergeblich. Auch wenn eine verlockende Vision aller Neurowissenschaftler sein dürfte, am Flughafen nicht

mit Nackt-, sondern mit Hirnscannern entschlossene Attentäter zu identifizieren. Aber auch dann bliebe das Urteil über die *Entschlossenheit* nur *erschlossen*.

Es mag dereinst Verfahren geben, die im Hirnscan sichtbar machen, ob jemand lügt. Dann wäre der, der seine Schuld leugnet, visibel identifizierbar. Aber was genau würde man *bestenfalls* sehen können? Dass sich jemand für schuldig *hält*, also eine neuronale Aktivität, die *Schuldgefühle* oder *Schuldbewusstsein* anzeigen mag (wenn denn die Interpretation der *Syntax* von Neuronenaktivität in bestimmten Bereichen eine *Semantik* von *Schuld* erlauben würde). Damit würde nicht infallibel das Vorliegen von Schuld sichtbar, sondern lediglich eine Hirnaktivität, die auftritt, wenn sich jemand für schuldig hält oder *ertappt* fühlt – auch wenn er gar nicht schuldig *ist*. Folglich lässt sich das Urteil *schuldig prinzipiell* nicht an Apparate delegieren, auch nicht an die neurowissenschaftlichen Interpreten der entsprechenden bildgebenden Verfahren.

Analoges ist der lebensweltlichen Erfahrung völlig selbstverständlich. Denn ähnlich steht es mit dem Eindruck, den man angesichts einer schlecht überspielten Lüge eines anderen haben kann: Man meint, ihm seine *Schuld anzusehen*, woran auch immer. Da sind Verhörspezialisten und Psychologen, Richter und vielleicht Seelsorger aufgrund ihrer Gesprächserfahrung möglicherweise kompetent, an einem Stirnrunzeln oder dem Erröten etwas zu *sehen*, also das Vorliegen von Lüge visibel identifizieren zu können. Aber was sieht man, wenn man jemanden *schamvoll erröten* sieht? Wiederum allenfalls, dass er sich schuldig *fühlt*.

Charles Darwin notierte in seiner Studie *The Expression of Emotion in Man and Animals* phänomenologisch präzise über das Erröten: »BLUSHING is the most peculiar and the most human of all expressions. Monkeys redden from passion, but it would require an overwhelming amount of evidence to make us believe that any animal could blush. The reddening of the face from a blush is due to the relaxation of the muscular coats of the small arteries, by which the capillaries become filled with blood; and this depends on the proper vaso-motor centre being affected. No doubt if there be at the same time much mental agitation, the general circulation will be affected; but it is not due to the action of the heart that the network of minute vessels covering the face becomes under a sense of shame gorged with blood. We can cause laughing by tickling the skin, weeping or frowning by a blow, trembling from the fear of pain, and so forth; but we cannot cause a blush [...] by any physical means – that is by any action on the body. It is the mind which must be affected.«<sup>21</sup>

Im genuin menschlichen Gefühlsausdruck des Errötens *zeigt* sich eine Affektion. Aber der leibliche Ausdruck einer (nicht nur *mentalen*) Affektion erlaubt allenfalls einen Zweifel an der Aufrichtigkeit der gleichzeitigen Äußerung, nicht

<sup>21</sup> Darwin: *Expression of Emotion in Man and Animals*, S. 148. Es folgt: »Blushing is not only involuntary; but the wish to restrain it, by leading to self-attention actually increases the tendency.«

aber den Schluss auf *der Lüge schuldig*. Dieser (möglicherweise ja plausible) Rückschluss bleibt ein Schluss, ein Urteil also, für das der Urteilende selbst die Verantwortung übernehmen muss.

Das Problem der Sichtbarkeit verschärft sich noch, sofern auch die basale Voraussetzung von Schuld konstitutiv unsichtbar ist: die *Willensfreiheit*. Deren *Gebrauch* zeigt sich zwar, aber ihre *phänomenalen* Konsequenzen, so oder so entscheiden zu können, sind immer ambig, weil *Freiheitsgebrauch* stets durch vieles bedingt ist. Die transzendentaltheoretische Prämisse der relativen Willensfreiheit indes oder die entsprechende juristische Voraussetzung sind, was sie als Voraussetzungen sind: nicht *Beschreibungen* von Phänomenen, sondern *Zuschreibungen* an Personen.

Wenn man aus der Unsichtbarkeit der Freiheit (wie im Falle der Seele) auf ihre Nichtexistenz schliesse, wäre das ein klassischer Fehlschluss. Es gilt eben *nicht*, was im Zeitalter der bildgebenden Verfahren, der AV-Medien, des Web und der Televisionen zur Denkgewohnheit geworden ist: *Ich bin sichtbar; also bin ich* (oder in nachmodernem Cartesianismus: *Ich bin im Fernsehen, also bin ich*), oder umgekehrt: *Wer nicht sichtbar ist, ist nicht*. Es gilt auch *nicht*, was ist, muss sichtbar sein, sonst ist es nicht. Auch wenn Sichtbarkeit zum *Grundwert* wissenschaftlicher Tätigkeit gemacht zu werden im Begriff ist, wird diese *idée fixe* damit nicht richtiger. Weil Willensfreiheit kein visibles Phänomen ist, den bildgebenden Verfahren daher prinzipiell unzugänglich bleibt, beruht ihre Bestreitung auf einem nicht gültigen Schluss *ex invisibilitate* (so, wie historische Schlüsse *ex silentio* ungültig sind). Die Absurdität solch eines Schlusses zeigt sich auch in ihrer (zum Glück abwegigen) Konsequenz: Das Rechtssystem wäre überflüssig, Zurechnungen wären nicht mehr möglich und Urteile unerheblich. Zwar kann man nicht aus den Konsequenzen auf die Ungültigkeit ihrer Voraussetzungen schließen, aber in diesem Fall ist die Geltung als *reductio ad absurdum* wohl plausibel.

Der Ausdruck *Schuld* ist – wie *Freiheit* oder *Seele* – sprachgeschichtlich gesehen eine *Erfindung* zur Benennung von etwas *Unsichtbarem*. Daran ändert auch kein fazialer Ausdruck oder kein neuronales Anzeichen von Schuldbewusstsein oder -gefühl etwas. Mit dem Ausdruck *Schuld* wird kein *Gegenstand* oder keine Handlung als solche benannt. Schuld wird nie in *erfüllter Anschauung* gegeben sein, auch wenn wir unendlich viele Beispiele vor Augen und im Sinn haben.

Daher ist zu präzisieren: Die Handlungen bzw. ihre Konsequenzen, die jemandem zugerechnet werden und derentwegen er schuldig gesprochen wird, sind durchaus und *in der Tat* sichtbar. Insofern sind schuldhaftige Taten ebenso sichtbar wie im Bild darstellbar. Sie einem Täter handlungslogisch *zuzurechnen*, ist allerdings bereits ein Schluss, der im Falle des Augenzeugen oder einer audiovisuellen Aufzeichnung zufolge den Verursacher vor Augen hat und dessen Verursachung bezeugen bzw. beweisen kann. Insofern sind auch Handlungssequenzen (im Film) oder Szenen (im *Standbild*) darstellbar, in denen das *Schuldigwerden* sichtbar

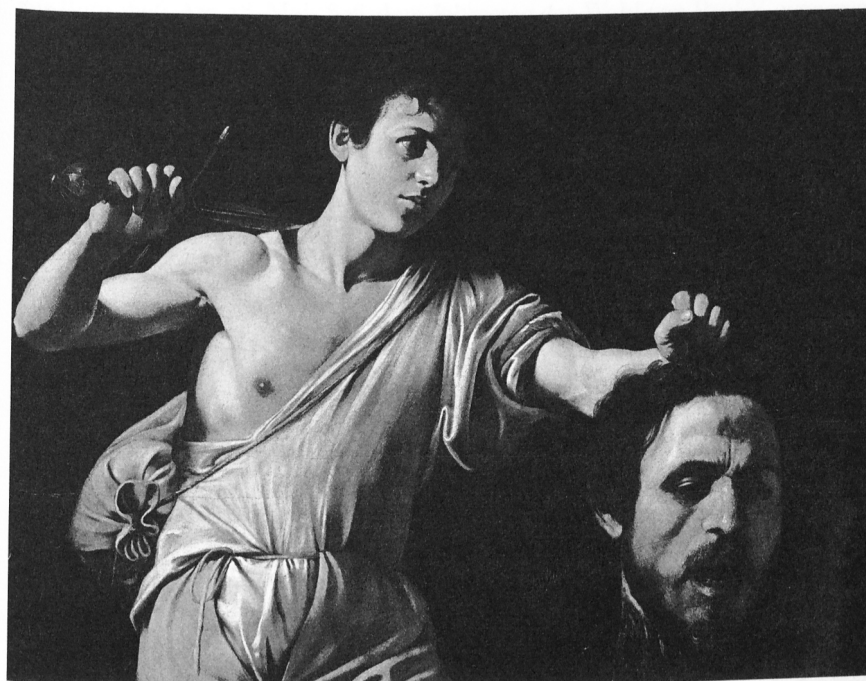
wird. Das ist in einer Sequenz mehrerer Szenen im Bild bzw. in Bildern oder in einem Film leichter. Denn das Urteil bezieht sich stets auf einen zurechenbaren Handlungszusammenhang, der als Zusammenhang (meist) nicht in *einem* Bild darstellbar ist. Das wird erst möglich, wenn eine bekannte Geschichte vorausgesetzt oder ein erwartbarer *plot* unterstellt wird, in den das Einzelbild eingebettet werden kann. Die klassische Szene dafür ist der paradiesische Griff zum Apfel. Die aporetische Szene dafür ist Abrahams Opferung Isaaks, wenn das Messer hoch erhoben über dem gefesselten Isaak schwebt. Die abgründige Umkehrung dessen ist die Szene des *Ecce homo*, in der der Unschuldige in der Rolle des Schuldigen, Verurteilten und Verspotteten präsentiert wird. Insofern ist die jüdische wie die christliche Religionsgeschichte auch Ausdruck der Arbeit wider den Augenschein: Der Schuldige erscheint nicht als solcher und der Unschuldige wird zu Unrecht für schuldig gehalten. *Traue Deinen Augen nicht!*, wäre die schuldhermeneutische Moral von der Geschichte, von Adam bis Christus und darüber hinaus.

Daher ist es ratsam, davon auszugehen: *Schuld ist unsichtbar*, auch wenn bestimmte schuldhaftige Handlungen (wie ein Mord oder eine Lüge) vor Augen stehen. Aber Schuld ist als solche nie sichtbar – sowenig man sie jemandem ansehen kann. Eine Probe aufs Exempel ist, Bilder zu identifizieren, die *Schuld zeigen* oder das zumindest insinuieren oder diesen Schluss zuspieren. Ähnlich wie *Vergebung* in keinem (Stand-)Bild zu zeigen ist, scheint das in der Regel auch für Schuld zu gelten – weil nur der Kontext einer Ordnung eine Tat als Vergehen dagegen identifizierbar werden lässt.

## 8. Zum Beispiel: Caravaggio

Im Gemälde *David mit dem Kopf des Goliath* aus der Villa Borghese in Rom gilt das Gesicht Goliaths als Selbstporträt Caravaggios. Was könnte das bedeuten? Wird hier Schuld oder Unschuld sichtbar? Goliath wurde der biblischen Erzählung zufolge schuldig durch seine Verhöhnung Israels und daher (vermeintlich) zu Recht getötet (im Namen Gottes). Soll dann das Bild bedeuten, dass der gestürzte Malergigant sich als Goliath zeigt, als schuldiges Opfer, als zu Recht gestürzt und getötet? Dann wäre das Bild ein gemaltes Schuldbekennnis Caravaggios. Aber ist es so einfach? Oder ist es eine (anklagende?) Exposition der grausamen Enthauptung eines Giganten? Ein Selbstzeugnis dessen, der sich als Fremder verkannt und martialisch enthauptet sieht?

Angenommen, Caravaggio zeigt sich hier tatsächlich als gestürzter und enthaupteter Goliath, dann stellt sich die Frage: Gestürzt und enthauptet durch wen? Durch den so unschuldig wie martialisch erscheinenden David. Soll das ein Hinweis sein auf die für Caravaggio prekären Folgen einer Knabengeschichte mit

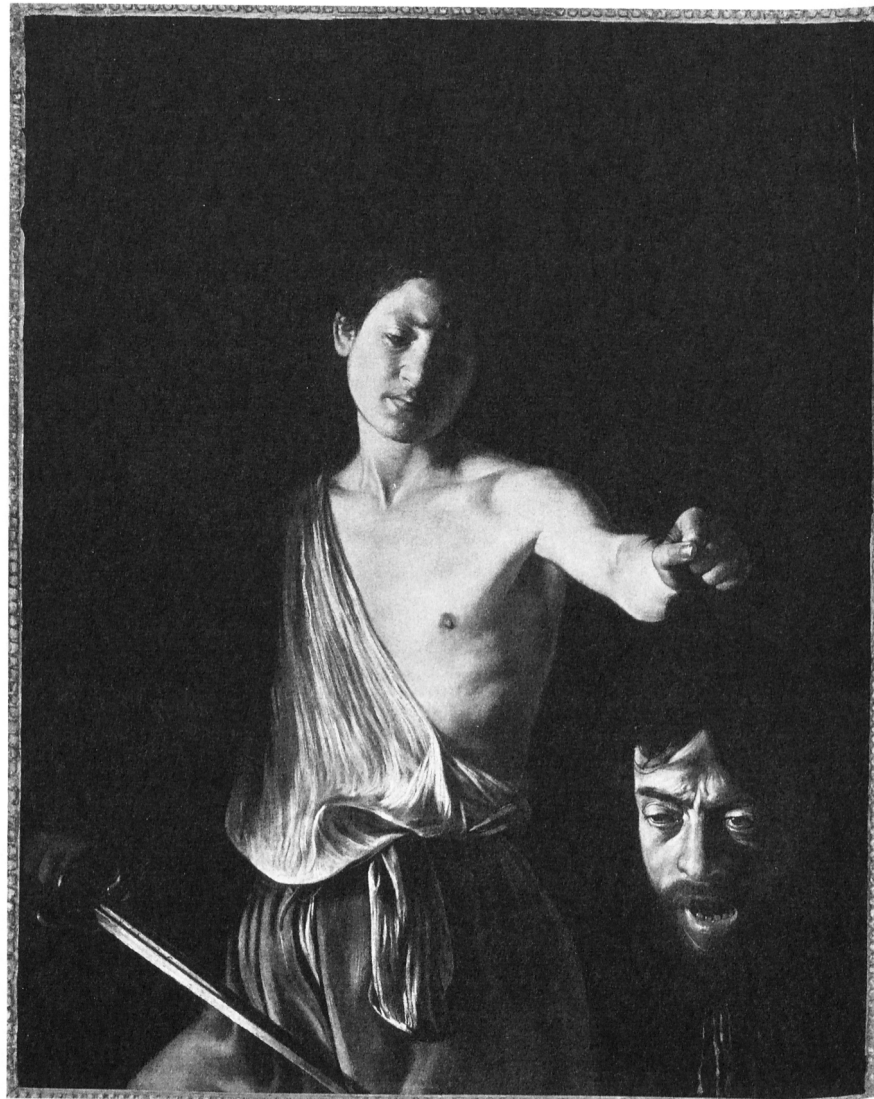


3: Caravaggio: David mit dem Haupt des Goliath (ca. 1605, Wien).

seinem Modell für David? Und sollte das zudem ein Hinweis sein auf David als Repräsentanten eines *Volkes Gottes*, Israel wie die Kirche? Das Bild als Bild jedenfalls zeigt keineswegs semantisch eindeutig, wer hier schuldig und unschuldig ist. Es bleibt irritierend ambivalent – wie es anspruchsvollen Bildern in ihrer semantischen Dichte zu eigen ist und allenfalls in der Interpretation expliziert und nicht selten problematisch vereindeutigt wird.

Sybille Ebert-Schifferer sprach hier von einer »schockierenden Selbsterniedrigung« Caravaggios. Er »wollte, so wird vermutet, mit seiner Darstellung als »sterbender Besiegter« den Kardinal Scipione Borghese bewegen, sich bei dessen Onkel, dem Papst Paul V., für seine Begnadigung einzusetzen.«<sup>22</sup> Wenn und falls damit ein Begnadigungsappell zum Ausdruck käme – wie könnte ein *Feind Israels*, des Volkes Gottes Gnade finden? Warum sollte Goliath begnadigt werden? Vielleicht dann, wenn dieser Fremde *zu Unrecht* getötet worden wäre, aus Berechnung, um des (ebenso zu Unrecht?) versprochenen Lohnes willen? Dann wäre Goliath ein

<sup>22</sup> [http://de.wikipedia.org/wiki/Michelangelo\\_Merisi\\_da\\_Caravaggio](http://de.wikipedia.org/wiki/Michelangelo_Merisi_da_Caravaggio) (letzter Zugriff: 13. 10. 2014).



4: Caravaggio: David mit dem Haupt des Goliath (ca. 1610, Rom).

unschuldiges Opfer, das aus Berechnung und Bestechung zum *homo sacer* erklärt worden wäre.

Bedenkt man, warum Caravaggio fliehen musste, könnte die Pointe noch deutlicher werden: Er sah sich womöglich als unschuldiges Opfer eines Justizirrtums oder zumindest als zu Unrecht angeklagt. Historisch gilt zumeist seine Verstrickung in einen (im einzelnen ungeklärten) Totschlag als Grund für seine Flucht

aus Rom 1606. Am 28. Mai 1606, dem Jahrestag der Wahl von Paul V., war er gemeinsam mit Onorio Longhi in eine Schlägerei verstrickt, bei der Ranuccio Tomassoni tödlich verletzt wurde – mit einem Schwert. Sollte man dann erwarten, der Schuldige sei der Führer des Schwertes und sein Opfer der Unschuldige? Und wenn sich Caravaggio als Opfer des Schwerthiebs darstellt, stellt er sich dann als das »eigentliche« Opfer dar? Zum Täter erklärt, obwohl er unschuldig ist, aber (zu Unrecht?) als schuldig gilt. Dann wäre die Pointe: Er, Caravaggio, sei nur das unschuldige Opfer, während doch ein anderer getötet habe mit dem Schwert, nicht er selbst. Dann wäre er das zweite Opfer dieses Schwerthiebs, nicht aber der, der das Schwert geführt habe.<sup>25</sup>

Soll das heißen, dass Caravaggio mit einer solch komplizierten Selbstdarstellung Paul V. zu einer Begnadigung bewegen wollte? Weckt das Bild Mitleid mit Goliath? Oder ist es eine Kritik an der Logik der Gewalt: der Opferlogik, wie Girard gesagt hätte? Klar ist all das jedenfalls keineswegs. Caravaggios römische Version von David und Goliath ist nicht die Darstellung von Schuld oder Unschuld, sondern *wird* allenfalls dazu durch eine zugrunde gelegte Geschichte, in deren *Licht* das Bild so oder so gesehen und gedeutet wird. *Was sich zeigt*, hängt von der Art zu sehen ab, von der Imprägnierung der Wahrnehmung durch die Geschichten, in die wir verstrickt sind und die die Unterstellungen, Zuschreibungen und Deutungen bestimmen, mit denen wir etwas als etwas sehen.

Das Erwartungswidrige und Kontraintuitive der Selbstdarstellung Caravaggios als Goliath (wenn dem so wäre) ist, dass die übliche Identifikationsfigur *David* sein dürfte (der von Donatello oder Michelangelo entsprechend heroisiert wurde). Goliath repräsentierte die Bedrohung Israels durch *die Ungläubigen*. Und im Sieg über ihn zeigte sich Jahwes Beistand in der Bedrängung durch die militärische Übermacht, der in der entsprechenden Narration bezeugt wurde. – Heute, kulturtheoretisch weitergeführt, könnte dann Goliath als das Opfer der Gewalt (der Landnahme *des Landes der anderen*) gesehen werden, also als Figur derjenigen Gewalt, auf der jede Kultur aufbaut, auch die religiöse Kultur Israels. Nicht eine *Moral von der Geschichte*, aber doch einen kulturtheoretischen Topos kann man dann hier inszeniert finden: Kultur als System symbolischer Ordnung ruht auf der Exklusion des Außerordentlichen (als vermeintlich Un- oder Widerordentlichem). Das oder der Exkludierte erscheint dann als schuldloses Opfer der (*ex post* legitimierten) Gewalt. Kultur ist nie schuldlos, wäre die selbstkritische Moral. – Kann man diese Einsicht bereits in der Geschichte Israels eingestanden und bezeugt sehen?

<sup>25</sup> Am Rande notiert: Als eigentlich Schuldiger gilt historisch gesehen der *polizeibekannt* *Randalierer* und *Doktor beider Rechte*, der Dichter und Architekt Onorio Longhi. So Ebert-Schifferer: Caravaggio, S. 17; vgl. Röttgen: Caravaggio, S. 16f.

## 9. Schuld zwischen Erschließung, Zuschreibung und Darstellung

Schuld – wie Unschuld<sup>24</sup> – ist und bleibt notorisch unsichtbar, war die bild- und schuldhermeneutische Vermutung. Das hat Folgen für das Sprechen über und das Denken von Schuld:

1. Schuld ist stets *erschlossen* und wird formuliert in Gestalt eines (synthetischen) Urteils über eine Tat. Damit ist Schuld ein Phänomen, das nicht eigentlich ein Phänomen zu nennen ist, da es nicht an und für sich erscheint. Sie ist eine Setzung, die unter bestimmten Voraussetzungen steht: (a) der Willensfreiheit (möglichst mit den fragilen Voraussetzungen von *Gewissen* und *Verantwortungsbewusstsein*), (b) einer Ordnung, etwa bestimmter Gesetze, (c) unter denen der Willensfreiheit steht und (d) deren Verletzung ihm situationsabhängig auch als (mehr oder weniger) gewollt *zugerechnet* werden kann und zuletzt (e) *als Schuld* in einem synthetischen Urteil *a posteriori*.

Dieses ›Als‹ der Synthesis im Urteil ist das Problem (ähnlich dem hermeneutischen, semiotischen oder piktoralen Als). Denn wird etwas als etwas bestimmt, ist das nicht nur fallibel, sondern – im Sinne Nietzsches gesagt – ein Gleichsetzen des Ungleichen: Ein empirisch gegebener Sachverhalt wird (epistemisch präpariert, bis er Aktenform annimmt) mit einer nichtempirischen, reflexiven Bestimmung als etwas identifiziert, etwa als Mord. Die Konstruktion solch eines Identitätsurteils verfährt nach dem Muster: Dieses ist in Wirklichkeit jenes, oder: Das bedeutet jenes. Damit ist Schuld eine noumenale Bestimmung einer wahrnehmbaren und erfahrbaren Handlung. Denn nicht *Schuld* wird erfahren, sondern eine Handlung (oder Unterlassung) wird *als schuldhaft* bestimmt.

Die heikle Frage ist, wie man diese Prädikation einer Handlung *als schuldhaft* oder eines Täters *als schuldig* verstehen soll. Hier konfliktieren zwei Perspektiven: eine *intuitive* und eine *diskursive*. Ist diese Synthesis (*als schuldhaft* oder *als gerecht*) *präprädikativ*, ein Urteil, das schon in der Wahrnehmung *stattfindet*, etwa so, wie wir unmittelbar erkennen, wenn jemand wütend ist, im Moment der

<sup>24</sup> Das wäre allerdings in Gegenproben zur Sichtbarkeit und Sichtbarmachung von Unschuld zu prüfen. Denn die (eigens zu erörternde) Vermutung wäre, dass Unschuld eher sichtbar werden kann als Schuld, auch wenn das durchaus widersinnig erscheint angesichts der Unsichtbarkeit von Schuld. Warum sollte es mit Unschuld anders stehen? Es gibt mancherlei bekannte *Urszenen der Schuld*: Adam und Eva im wie nach dem Sündenfall oder Kain nach dem Brudermord, Judas in der Reue des Verrats, Petrus nach der Verleugnung Jesu in Klage und Selbstanklage. Aber es gibt vermutlich noch viel mehr klassische Figuren und Szenen der Unschuld, etwa die tragischen Helden (die unschuldig schuldig geworden sind), Christus im *Ecce homo* oder Maria und vor allem das kleine Jesuskind und mit ihm alle *per definitionem* unschuldigen Kinder (zumal als Opfer von Herodes' Kindermord). Es gibt ganze Bilderwelten der Inszenierung von Unschuld, bis in die Bildpolitik von Hilfswerken, die verhungerte Kinder als Emblem des unschuldigen Leidens nutzen. Wer käme auch nur im Entferntesten auf die Idee, die Unschuld der so Leidenden zu hinterfragen? Und da Unschuldige nicht leiden dürfen, besteht die ikonische Energie solcher Bilder darin, zum Spenden zu bewegen.

Wahrnehmung des Wutausbruchs? Das zugleich Einleuchtende und doch Problematische daran manifestiert sich in der Grundfrage, ob Wahrnehmung bereits dergestalt *urteilend* sein kann. Geht man mit der Interpretationsphilosophie (etwa G. Abels und H. Lenks) davon aus, dass jede Wahrnehmung bereits interpretativ ist, könnte sie als dergestalt urteilend und urteilsfähig gelten. Wahrnehmung ist urteilskompetent, wäre die maximale These. Nur ist sie so kompetent, zwischen Schuld und Unschuld zu unterscheiden und darüber zu *entscheiden*? Genau das mag der unwillkürliche Eindruck angesichts einer Enthauptung ebenso wie angesichts des finsternen Antlitzes Goliaths nahelegen. Aber Caravaggios Szene lässt einen zweifeln, denn das Auge geht hin und her und findet keine Ruhe in einem Urteil, in dem sich die gesehenen Verhältnisse klären würden (so jedenfalls *mein* Eindruck).

Sich in Fragen des Schuldspruchs auf die Wahrnehmung allein zu verlassen, ist trügerisch. Daher ist ein solches Urteil üblicherweise die Konsequenz eines *diskursiven* Prozesses, sei es in der ethischen oder der juristischen Urteilsfindung. Dass dabei nicht nur die bestimmende, sondern auch die reflektierende Urteilskraft im Spiel ist, macht es nicht einfacher. Denn dadurch schleicht sich in die vermeintliche *Applikation* einer Regel auf den Einzelfall die Dimension der *Rechtserfindung* ein, über die Rechtsfindung hinaus. Jedenfalls ist die *diskursive* Urteilsfindung später und langsamer als die intuitive, meist auch methodisch kontrolliert (vor Gericht wie in der Wissenschaft). Was man intuitiv für schuldhaft hält, muss es bekanntlich diskursiv und *lege artis* geurteilt keineswegs sein (und umgekehrt). Daher wird das intuitive Urteil als *natürliches Rechtsempfinden* meist als vorwissenschaftlich hinten angestellt – nicht zu Unrecht. Denn es kann allzu lebensweltnah sein, mit der gefährlichen Nähe zu Vergeltung und Rache.

Aber damit würde leicht etwas übersehen: Die Regulative des diskursiven Urteils (wie beispielsweise der Gleichheitsgrundsatz oder die Menschenwürde) kommen aus der Intuition und sollen im Bildungsprozess in sie eingehen wie im Rechtsgebrauch zur Geltung gebracht werden. Wittgenstein hätte gesagt: So leben wir eben – und so sollen wir miteinander umgehen. Theologisch ist dieser Aspekt maßgebend. Zur Erinnerung sei das Samaritergleichnis genannt: Ein unter die Räuber Gefallener liegt am Wegesrand und bedarf der Hilfe. Ein Priester und ein Levit kommen vorbei, sehen ihn – und gehen vorüber. Der Samariter hingegen (ein gering geschätzter Fremder, der auf einen ihm Fremden trifft) sieht und – *es jammerte ihn*. Er wird intuitiv affektiv berührt und greift unwillkürlich *im Affekt* ein, indem er hilft. Diese Spontaneität oder Unwillkürlichkeit entspringt nicht einer diskursiven Deliberation, sondern ist intuitiv. Und mit dieser Szene wird eine Intuition narrativ dargestellt, die das eigene Leben prägen soll, und zwar gerade im Umgang mit Fremden. Das hat eine Kehrseite: Auch das Sehen und unberührte Vorübergehen wird als Intuition von schuldhafter Unterlassung bestimmt – gar nicht erst Fremdenfeindlichkeit, sondern Gleichgültigkeit oder

Indifferenz Fremden gegenüber *ist Schuld*. Das ist weder eine protestantische noch eine christliche Erfindung, sondern gründet in der Geschichte Israels. Denn mit Fremden soll man barmherzig umgehen, in Erinnerung daran, dass man einst selbst *Fremdling* war in Ägypten.<sup>25</sup>

2. Die Rede von Schuld spricht stets von etwas Unsichtbarem, dass sie gleichwohl irgendwie *vorstellbar* machen muss, um sagbar zu sein. Das heißt, nicht nur etwas (eine Tatfolge) wird als Schuld bestimmt, sondern es muss auch Schuld *als etwas* bestimmt werden. Nur *als was?* Wenn sie *per se* so beunruhigend unsichtbar ist, zieht sie Beispiele und Fälle oder Metaphern, Metonymien und Narrationen an. Dem aristotelischen Grundsatz der *enargeia* folgend, wird Schuld in diesen Sprachfiguren *vor Augen gemalt*: aus Erfahrung über die Rede zur Vorstellung der Hörer. Und solches *Vor-Augen-Malen* ist nicht nur eine Aufgabe und Kompetenz der Rede oder von Texten, sondern, so sollte man erwarten, auch der darstellenden wie der bildenden Kunst.

Die christliche Tradition – in Text wie Bild – ist voller Beispiele dafür, wie Schuld eine besondere Gravitationskraft für Tropen und Figuren entfaltet:

- sei es das Begehren namens *concupiscentia*, vom Fall über den Brudermord bis zum Kindermord des Herodes und anderen Vergehen;
- seien es die turbulenten Affekte und Lüste, die alles durcheinanderbringen, als wären sie diabolisch;
- sei es die Selbstbezogenheit, nur man selbst sein zu wollen und der anderen zu ermangeln, die Selbstbehauptung oder der Egoismus (Luthers *incurvatio in se ipsum* formuliert das metaphorisch);
- oder sei es die Gleichgültigkeit dem Nächsten gegenüber, die Lieblosigkeit wie im Samaritergleichnis.

In *summa*, alle Register von Geboten sind so gesehen indirekte Darstellungen von Schuld im Modus des Verbots: sich ein Bildnis machen von Gott (oder dem anderen Menschen) und alles weitere. Gesetze wie die Tora vom Sinai sind (zeitdiagnostische, symptomatische) Schuldregister, die alle um einen imaginären Ursprung kreisen: den Bundesbruch, den Bruch des Vertrauensverhältnisses zu Gott. Die Kasuistik möglicher Schuld kreist *ursprungslologisch* um solch einen Ursprung, der dann mythisch (Sündenfall), metaphorisch (*incurvatio*), gleichnishaft (Samaritergleichnis), narrativ (Geschichte Israels), metaphysisch (Erbsünde) oder auch abgründig vernünftig (als Irrtum oder *perversio* der göttlichen Vernunft) artikuliert wird, wie in Kants *intelligibler Tat* vor aller Erfahrung, in der wir uns den *radikalen Hang zum Bösen* zugezogen haben.

<sup>25</sup> Lev 19,33f.: »Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande, den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland. Ich bin der HERR, euer Gott.«

3. Die diakritische Frage ist daher: *Als was* wird Schuld bestimmt? Daran hängt, ob und wie sie wahrnehmbar, sichtbar oder auch darstellbar werden kann. Die Dimensionen der Bestimmung von Schuld sind so verschieden, wie die Sprachfelder und Grundmetaphern es sind: Physisch gilt Schuld als Makel, rechtlich als Ordnungsverletzung, ethisch als Verletzung von Gewissen und Verantwortung, religiös als Sünde gegen Gott, psychologisch als Schuldgefühl und sprachlich manifest wird sie in der Schuldrhetorik. Vereinfachend sei hier vorgeschlagen, Schuld in drei Dimensionen zu bestimmen: (a) als Verletzung einer Ordnung, (b) als Nichtwahrnehmung einer Verantwortung, (c) als (Zer-)Störung eines Verhältnisses oder einer Beziehung (zu anderen, anderem, sich selbst).

(a) Schuld als Verletzung einer Ordnung lässt fragen: *welcher* Ordnung?

Gilt sie als Verletzung der *Naturordnung*, dann ist Schuld *naturwidriges*, unnatürliches Verhalten: etwa die biblisch bemühte *Perversion*, die bei Augustin zur Metaphorik des Perversen führte – der Perversion der Lüste, des Wollens wie des Wissens (Irrtum). Augustins Lehrer Ambrosius meinte: »Affectus igitur, non caro auctor est culpae«<sup>26</sup>. Als *Urheber* wird *der Affekt* zur pauschalen Antwort auf das *unde culpa* inkriminiert. Das *Fleisch* ist die Materie der Sünde, also ihre dynamis; erst *ignorantia et concupiscentia* seien ihre Verwirklichung (*species*).<sup>27</sup> Die *concupiscentia* tritt hier als zwielichtige Repräsentantin aller Affekte auf. Zusammengekommen wird das *begehrende* Fleisch zur Substanz der Sünde. Sünde aus Passion wäre die Formel dafür: »Passio autem gravissima culpae concupiscentia est, quam ratio emollit et comprimit, mollire enim potest, eradicare non potest«<sup>28</sup>. In diesem Feld spielt die Vorstellung von Schuld als physischem *Makel* und *Unreinheit*. So *pristin* und überwunden das klingt – ist es doch immer noch metaphorengebend für die Rede von Schuld (und leider in manch intuitivem Urteil bis heute präsent).

Wenn Schuld nicht mehr als Verletzung der Naturordnung gilt (*physei*), dann als Verstoß gegen Gesetze (*thesei*). In diesem Feld ist die Vorstellung von Schuld *eigentlich* zu Hause und ethisch wie juristisch vertraut. Aber sobald man die kulturelle Theses nicht nur auf das positive Recht bezieht, sondern auf (lebensweltliche) Moral, auf wissenschaftliche Ethik oder auf kulturelle Sittlichkeit, wird es komplizierter. Was in *einer* Ordnung schuldhaft ist (etwa einen Gruß nicht zu erwidern), ist in einer *anderen* völlig in Ordnung. Und es wird noch komplizierter, wenn man diachron die Geschichtlichkeit der Ordnungen und synchron ihre regionale und kulturelle Diversität einbezieht. Dann wird es beinahe zur lokalen Ausnahme, einer Ordnung zu entsprechen (während dasselbe in anderen schuld-

<sup>26</sup> Ambrosius: de Jacob I, 3, 10; ders.: de paenitentia I, 14, 13; in ps. 1, 30; vgl. Seeberg, Lehrbuch Dogmengeschichte, II, S. 372, vgl. Ewald: Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral.

<sup>27</sup> Ambrosius: de Isaac 2, 5; 7, 60.

<sup>28</sup> Ambrosius: de Jacob I, 1, 1.



haft wäre). Ordnungskonflikte, die sich in globalen Verhältnissen unendlich vielfältigen, haben die Nebenwirkung eskalierender Schuldvorwürfe, sofern man *seine* Ordnung verletzt sieht. Daher ist die Diplomatie die hohe Kunst, solche Verletzungen zu vermeiden oder im Falle eines Falles zu deeskalieren. Aber in dem Moment, wo solche Konflikte öffentlich werden, gar in die Medien kommen, ist alle Verständigung oder Deeskalation dahin.

Damit einher geht eine *Rhetorisierung* von Schuld: Da audiovisuelle Medien (wie Internet und Fernsehen) besonders affektaffin sind, sind Techniken der Empörung so effizient, wie sie für die *gerechterweise* Empörten befriedigend sind. Je prägnanter und massiver der Empörungsbedarf bedient wird, desto besser die Quote.

Der dänische Karikaturenstreit hat das Problem *ad oculos* demonstriert: Was in Dänemark in Ordnung schien, wurde erst durch einen (verspäteten) Export zum Skandal. Daran zeigt sich vieles, nicht nur die Kulturrelativität von Recht, sondern auch die Macht medialer Inszenierung. »Die Zeichnungen wurden im Herbst 2005 in *Jyllands-Posten* veröffentlicht. Der Streit wurde jedoch erst zur Krise im Februar 2006, als die Zeichnungen aus einem anderen – und zwar inszenierten – Kontext zurückkamen.«<sup>29</sup> Vordergründig ist das ein Interkulturalitätskonflikt im globalisierten Horizont. Hintergründig zeigt das ein Globalisierungsproblem: Wenn eine Zeichnung dekontextualisiert wird, um damit in anderem Kontext Stimmung zu machen, die dann höchst prekär auf den Ursprungskontext polemogen zurückschlägt.

Die Schuldfrage wird dann umso schwieriger: Ist der schuldlos, der als vermeintliches Opfer einer Verunglimpfung diese Befindlichkeit medial produziert, um damit Politik zu machen? Als *Opfer* scheint man stets auf der schuldlosen Seite zu stehen, sodass eine prophylaktische Exkulpationstechnik darin besteht, sich als Opfer zu stilisieren. Die Opferrolle ist jedoch ebenso instrumentalisierbar wie zugleich Untäterrollen zugeschrieben werden. Da es keinen internationalen Gerichtshof für Fragen *diesseits* des Menschenrechts gibt, bleibt das Urteil offen, während sich jeder *dennoch* sein Urteil bildet. Dem Schuldgefühl (und seinen Eskalationen) entspricht so die Rhetorik des Schuldvorwurfs. Beides sind Zirkel: einer intensiv, einer extensiv. Und beide sind vitiös, ohne dass hier eine heilsame Unterbrechung in Sicht wäre. Der Karikaturenstreit ist auch deswegen so interessant, weil er auf nicht nur rechtliche, moralische oder ethische Ordnungsvorstellungen führt, seien sie Formen der Sittlichkeit oder der Religion und ihrer Gefühlswelten. Es geht dann um eine Ordnung, die weder *physei* noch *thesei* ist, sondern als *metaphysei* gilt. Schuld wird zur Verletzung einer Ordnung, die höher oder vermeintlich anders ist als Natur und Kultur: die Gottes – im Gewand seiner selbsternannten Fürsprecher.

<sup>29</sup> Grøn: Das Bild und das Heilige, S. 434.

Was hier *Rhetorisierung* von Schuld genannt wird, ist natürlich nicht neu, genauso wenig wie ihre mediale Technisierung oder Instrumentalisierung – worauf die Rhetorik der Vergebung ruht.<sup>30</sup> Die Xenophobie ist so alt wie Kulturdifferenzen – da sie der Selbststabilisierung einer Kultur dient. Angesichts dessen ist aber umso bemerkenswerter, wie die Geschichte Israels als Geschichte der Selbstkritik geschrieben wurde: Fast das gesamte Alte Testament kann man als narratives Sündenbekenntnis lesen. Denn es ist voll von Geschichten, in denen Israel seinen Gott enttäuscht, weil es immer und immer wieder den Bund brach, von Adam über Noah zu Mose und immer weiter so. Was Israel seinem Gott gab, war stets Grund genug zur Enttäuschung. Gottes Gericht und Zorn war der symbolische Ausdruck dessen. Das heißt, Israel schrieb seine Geschichte, indem es das eigene Handeln als große Kette der Schuld darstellte. Wie anders hielt es die christliche Kirche demgegenüber. Mancherorts kann man bis heute noch nicht der Versuchung widerstehen, *sich selbst* als Erfüllung aller Verheißungen misszuverstehen. Die Kirche als *sündlose Mutter* aller Gläubigen, als Leib und Volk Gottes, könne nicht *peccatrix* sein. Wer das glaubt oder gar behauptet, verkennt die Kreatürlichkeit von Kirche – und übertreibt etwas Endliches unendlich, über alle Ambivalenzen hinweg.

Die Tora, die Geschichtsbücher und noch die prophetischen Texte sind eine durchgängige Kritik am permanent bundesbrüchigen Israel. Diese *autoaggressive*, schlichter gesagt: selbstkritische Schuld rhetorik ist es, die vom Neuen Testament über Augustin, die Mystik und Luther bis hin zu Kierkegaard verschärft wurde: Grund zur Empörung ist nicht der andere oder der Fremde, sondern *das andere in mir*: der *eigene* Missbrauch der Freiheit, die *eigene* Selbstsucht oder das selbst zu verantwortende Verfehlen des Verhältnisses zu Gott und dem Nächsten.

Demgegenüber ist das Recht eine Ernüchterungsveranstaltung, um das überhitzte Gemüt mit seinen Schuldgefühlen (seien sie auto- oder heteroaggressiv) etwas zu kühlen. Und das ist auch gut so. Nur – es befriedigt natürlich weder das religiöse noch das moralische Begehren nach mehr, nach Reinheit und Erlösung wie nach Verwerfung des Unreinen und Schuldigen. Religion wie Moral begehren meist möglichst definitiv geklärte Verhältnisse, so oder so. Daher können die komplizierten Kompromisse des Rechts ethisch wie religiös nie und nimmer befriedigen (die der Politik ebenso wenig, aber aus anderen Gründen).

Aber das Recht (wie schon die selbstkritische Rechtstradition Israels) ist eine höchst bemerkenswerte *Unterbrechung* der *Eskalation* des Zirkels der Schuld, der Gefühle wie der Vorwürfe. Denn zur Dynamik der Schuld gehört, dass sie *eigentlich* und *am besten* immer *die Schuld der anderen* ist. Die anderen sind die stets passenden Träger von Schuld. Sie ihnen zuzuschreiben, exkulpiert und lenkt ab und befriedigt das eigene Reinheitsbedürfnis. Die von Girard entfaltete *Logik*

<sup>30</sup> Vgl. Derrida: Jahrhundert der Vergebung.

der Gewalt ist ursprünglicher noch eine *Logik der Schuld* – der Selbstentschuldung und Fremdverschuldung. Darin lebt das religiöse Begehren auf: den anderen auszuschließen aus der Gemeinschaft und einzuschließen in das *Reich des Bösen*, das heißt: klare Verhältnisse schaffen mit dem Sündenbockmechanismus und der Suspension der Selbstkritik.

Manche betreiben das bis heute, oder umgekehrt mit einem leidenschaftlich autoaggressiven Zug: Von der Selbstkasteiung der Mystik bis zum Selbsthass mancher Protestanten reichen die rhetorischen Topoi, die als Symptom dieser Autoimmunerkkrankung erscheinen können. Recht wie Ethos am Ort der Religion steuert dieser Übertragung und Übertreibung entgegen. Die Alternative zur Unterbrechung des Zirkels der Schuld durch das Recht ist allerdings in *protestantischer* Perspektive das *andere des Gesetzes*: das Evangelium. Das allerdings würde in die Suche nach den Anderen der Schuld führen. Denn je nach Schuldbegriff wird es *andere Andere* der Schuld geben, heißen sie Vergebung, Versöhnung und Erlösung, Tilgung oder Reinigung, Begleichung oder Wiedergutmachung.

(b) Versteht man Schuld hingegen als Nichtwahrnehmung einer *Verantwortung*, verschiebt sich die ganze Problemlage gegenüber dem Begriff der Schuld als Ordnungsverstoß. Sofern Verantwortung vor allem der Vernunft oder dem Gewissen gegenüber wahrzunehmen wäre, würde Schuld verinnerlicht. *Hier* liegt wohl (oder übel?) ein besonderer Beitrag des Protestantismus zur Geschichte der Schuld. Und das ist ebenso problematisch, wie wenn Verantwortung vor allem oder gar exklusiv gegenüber Gott wahrzunehmen wäre. Der ungeheure Ernst solch einer *ethischen Existenz* (mit Kierkegaard zu sagen) ist gravierend.

Als protestantisches Pendant von Carl Schmitt sprach der Theologe Emanuel Hirsch vom »*irrende[n] Kreisgang des sich schuldig Wissens in schlechthinniger Abhängigkeit*«<sup>31</sup> (mit Erinnerung an Kierkegaard). »Die wahre Frage ist also nicht die der Theologen danach, ob und wie sich Schuld gedanklich mit der Erkenntnis verträgt, mit Notwendigkeit die in Schuld gefangene Freiheit zu sein, sondern die, ob es denn möglich sei, sich vor dem Gott, von dem man schlechthin abhängig ist, schuldig zu wissen in einem gelebten religiösen Verhältnis«<sup>32</sup>.

So zu sprechen, kann den *sozialen Sinn* von Schuld unterschreiten. Dagegen hat die jüdische Tradition, wie Rosenzweig und Levinas noch zeigen, immer die Verantwortung gegenüber dem *Nächsten*, also ihre soziale Dimension in Erinnerung gerufen. Und Selbiges gilt auch gegenüber Früheren und Späteren, also in

<sup>31</sup> Hirsch: *Christliche Rechenschaft*, S. 306, vgl. S. 304. »Die Antinomie von Abhängigkeitsgefühl und Sündigkeitsgefühl ist es, die den Menschen hindert, sich durchsichtig als er selbst in Gott zu gründen«. Dennoch bleibt bei Hirsch ein transzendentes Rezeptivitätstheorem in Kraft: »Sich durchsichtig als sich selbst in Gott gründen, heißt sich als verantwortliche Freiheit aus Gott empfangen in schlechthinigem Hingegebensein an Gott«; ebd., S. 307.

<sup>32</sup> Ebd., S. 308.

diachroner Hinsicht, wie Hans Jonas ausführte. Verantwortlich ist man gegenüber allen Gewesenen wie Kommenden.

Aber – mit der Verinnerlichung und extremen Verschärfung des Schuldbewusstseins wie bei Kierkegaard steht die protestantische Tradition nicht allein. Kierkegaard meinte: »[I]m Verhältnis zu Gott beginnt jeder Mensch mit einer unendlichen Schuld«<sup>33</sup>. Mehr noch, »dass man *durch Empfangen in Schuld gerate* [...] wer liebt, ist in Schuld«<sup>34</sup>. Levinas wird mindestens so hyperbolisch, wenn er das dunkle Wort Dostojewskis zitiert (aus den *Brüdern Karamasow*): »Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, für alles verantwortlich, ich aber bin es mehr als alle anderen.«<sup>35</sup> Was immer das besagen soll – es ist eine maßlose Übertreibung des Schuldbewusstseins, mit dem Hintersinn: Bewusstsein (auch Selbstbewusstsein) sei *ursprünglich* Schuldbewusstsein. Aus dem Bewusstsein der Schuld dem anderen gegenüber entstehe (erwache) erst das Bewusstsein. Für einen Hegelianer ist das *unglückliches Bewusstsein* par excellence – und das trifft wohl auch. »Das Unendliche der Verantwortung bedeutet nicht ihre aktuelle Unermesslichkeit, sondern ein Anwachsen der Verantwortung in dem Maße, in dem sie übernommen wird; die Pflichten erweitern sich in dem Maße, in dem sie erfüllt werden.«<sup>36</sup>

Du *wirst* nicht töten, so formulierte Levinas das Tötungsverbot. »Ein Gesicht sehen, heißt schon hören: Du wirst nicht töten.«<sup>37</sup> Im Angesicht des anderen kann und wird man ihn nicht töten – weil das unmittelbar evident sei. Das kann man als einen frommen Wunsch abtun und mit Realitätssinn sagen, es sei kontrafaktischer Unsinn – denn es *wird* doch getötet, dauernd und immer öfter *grundlos*.<sup>38</sup> Nur wäre mit so viel Realitätssinn die Pointe verpasst: dass es unmittelbar evident ist, dass man tiefe Schuld auf sich lüde, würde man den anderen töten. Der Anspruch des anderen, der mir angesichts seiner entgegentritt, besagt bereits: Du sollst, kannst und wirst mich nicht töten. Dazu bedarf es nicht erst des externen Gesetzes. Damit wird eine einigermaßen ungeheure These vertreten: Dass wir intuitiv nicht nur wissen, sondern auch wollen und fühlen, was gut und was falsch ist, was also richtig und was schuldig. Mit *Naturrecht* hat das wenig zu tun, es ist eher *Sozialrecht*, manifest im Sinn für den Nächsten. Denn es sei *der andere*, dem gegenüber wir in der Verantwortung stehen, ohne das gewählt oder gewollt zu haben. Und dieser Verantwortung auszuweichen, heißt schon schuldig zu werden.

<sup>33</sup> Kierkegaard: *GW* 19, S. 114 (weil Gottes Liebe stets schon präsent sei).

<sup>34</sup> Ebd., S. 195.

<sup>35</sup> Dostojewski: *Brüder Karamasow*, übers. v. Rahsin, S. 471, übers. v. Nötzel, S. 495.

<sup>36</sup> Levinas: *Totalité et Infini*, S. 222 (Totalität und Unendlichkeit, S. 360).

<sup>37</sup> Levinas: *Ethik und der Geist*; vgl. ders.: *Autrement que savoir*, S. 85.

<sup>38</sup> Das gibt den Hinweis auf eine Komplikation: Wer schlicht »kein Gewissen« hat, oder moralphilosophisch gesagt, wer am »lack of moral sense« leidet, der wird sich auch nicht schuldig *fühlen*, sodass weder im Hirn noch an seiner Nasenspitze etwas wahrnehmbar werden wird.

Das führt allerdings in eine (protestantisch nicht unvertraute) Eskalation des Zirkels der Schuld: »Je mehr ich zu mir komme, [...] desto mehr entdecke ich mich als verantwortlich; je gerechter ich bin, desto schuldiger bin ich. Durch die Anderen bin ich »im Sich«<sup>39</sup>. Ist dann jemals eine Unterbrechung dieses Zirkels in Sicht? Was dürfen wir dann noch hoffen?

(c) Der soziale Sinn von Schuld führt zum dritten Vorschlag, der entscheidend ist für das protestantische Verständnis (und nicht ohne Anschluss an Levinas' Intuition): Schuld heißt Zerstörung oder schon Störung eines Verhältnisses wie einer Beziehung zu anderen.

Dieses Verständnis ist doppelt brauchbar, theologisch wie dies- oder jenseits dessen. Dem zugrunde liegt die Auffassung von Sünde als Störung oder Verlust des integren Gottesverhältnisses – so, wie Glaube als dessen Wiederherstellung und Vollendung verstanden wird. Das Rechtfertigungsurteil *sola fide* ist wesentlich die bedingungslose Gemeinschaft von Gott und Mensch, von Gnaden Gottes unter dezidierter Nichtanrechnung der menschlichen Schuld. Im Hintergrund dessen wirken die Eigenschaften Gottes namens Treue und Barmherzigkeit, die hier in Anspruch genommen werden: Die Treue Gottes zeigt sich darin, dass er trotz aller Bundesbrüche Israel treu bleibt; sie zeigt sich analog im Vertrauen Gottes bei noch so großem Misstrauen oder Vertrauensverlust seitens des Menschen.

Was mit der so angedeuteten *Rechtfertigungslehre* auch entfaltet wird, ist ein sozialetisch relevantes Modell: wie bei noch so großem Misstrauen der anderen ein immer noch größeres Vertrauen zum Tragen kommt. Es ist ein Vertrauen *malgré tout*, das nicht naiv und blind ist, sondern angesichts der Schuld der anderen sich zu ihnen verhält, als wäre sie nicht (die Schuld).

Damit ist man allerdings bereits über den hiesigen Themenzusammenhang hinaus: wie über den Zirkel der Schuld hinauszugelangen wäre. Recht als Unterbrechung dessen wurde bereits genannt. Hier aber deutet sich das *andere* des Rechts an: eine *gerecht machende* Gerechtigkeit, die ein Dorn im Auge des Gesetzes sein dürfte. Denn sich derart zur Schuld zu verhalten, ist schlicht ordnungswidrig – auch eine Störung der Ordnung (des Gesetzes), allerdings eine erfrischend befreiende.

<sup>39</sup> Levinas: Jenseits des Seins, S. 249; vgl. ders.: Vom Einen zum Anderen, S. 180: »Das Nicht-Intentionale ist von allem Anfang an Passivität, der Akkusativ ist gewissermaßen sein erster Fall. (Genaugenommen beschreibt diese Passivität, die das Korrelat keiner Handlung ist, nicht so sehr das »schlechte Gewissen« des Nicht-Intentionalen, als sie selber von ihm charakterisiert wird.)«

## Literatur

- Ambrosius von Mailand: de Jacob et vita beata, in: CSEL, C. Schenkl (rec.), Bd. 32/2, Vindobona 1897.
- Ambrosius von Mailand: de paenitentia, in: CSEL, O. Faller (rec.), Bd. 73, Vindobona 1955.
- Ambrosius von Mailand: de Isaac vel anima, in: Ernst Dassmann (Hg.): Fontes Christiani, Bd. 48, Turnhout 2003.
- Bader, Günter: Melancholie und Metapher. Eine Skizze, Tübingen 1990.
- Dalferth, Ingolf U.: Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992.
- Darwin, Charles: The Expression of Emotion in Man and Animals, London 1872.
- Derrida, Jacques: Das Jahrhundert der Vergebung, in: Lettre International 48, 2000, S. 10–18.
- Dostojewski, Fjodor M.: Die Brüder Karamasow, übers. v. E. K. Rahsin, München 1906 (ND 1985).
- Dostojewski, Fjodor M.: Die Brüder Karamasow, übers. v. K. Nötzel, Leipzig 1921 (ND Frankfurt a. M. 1986).
- Ebert-Schifferer, Sybille: Caravaggio. Sehen – Staunen – Glauben. Der Maler und sein Werk, München 2009.
- Ewald, Paul: Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig 1881.
- Fabry, Heinz-Josef (Hg.): Theologisches Wörterbuch des Alten Testaments, Bd. 1/2/5/6, Stuttgart 1973/1977/1987/1989.
- Glei, Reinhold F.: Schuld I, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Handwörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel 1992, S. 1442–1446.
- Grøn, Arne: Das Bild und das Heilige, in: Philipp Stoellger/Thomas Klie (Hg.): Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, Tübingen 2011, S. 431–444.
- Hirsch, Emanuel: Christliche Rechenschaft, Berlin/Schleswig-Holstein 1978.
- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke, Bd. 7. Gesänge. Dokumentarischer Teil, hrsg. v. Dietrich E. Sattler, Frankfurt a. M. 2000.
- Kant, Immanuel: Werke, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin 1968.
- Kierkegaard, Søren A.: Gesammelte Werke, Bd. 19, Simmerath 2003.
- Levinas, Emmanuel: Vom Einen zum Anderen, in: ders.: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit und Transzendenz, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München 1985.
- Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg/München 1987.
- Levinas, Emmanuel: Autrement que savoir, Paris 1988.

- Levinas, Emmanuel: Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité, Paris 1990.
- Levinas, Emmanuel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris 1990.
- Levinas, Emmanuel: Ethik und der Geist, in: ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 1996.
- Levinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1998.
- Luther, Martin: Weimarer Ausgabe, WA 39/I, Weimar 1926.
- Luther, Martin: Weimarer Ausgabe, WA 56, Weimar 1938.
- Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 6 [KSA 6], herausgegeben von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin/New York 1980, S. 55–161.
- Radbruch, Gustav: Rechtsphilosophie I. Gesamtausgabe, Bd. 1, Heidelberg 1987.
- Ricœur, Paul: La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris 2000.
- Röttgen, Herwarth: Caravaggio. Der irdische Amor oder Der Sieg der fleischlichen Liebe, Frankfurt a. M. 1992.
- Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig 1923 (ND Darmstadt 1965).

Jean-Louis Fabiani

## On Social Guilt

Can the social sciences survive and prosper without any reference to notions that played a key role in theology or in philosophy and that seem to have been superseded by entirely »secularized« explanatory frameworks? To a large extent anthropology aims to offer a description of the social world entirely severed from religious interpretations, even when, like in Durkheim's *Elementary Forms of Religious Life*, knowledge (including scientific and sociological knowledge) is ultimately derived from religious thinking. René Girard's theories are thus considered with circumspection, or even clear hostility, by anthropologists. One can easily understand that the concept of sin cannot be easily used in empirical sociology. The beliefs regarding the very existence of sin are rather an object of inquiry than an investigating device.

Things get more complex if one turns to notions that are central in theology but that have not disappeared in the conceptual apparatus of our social knowledge, albeit they lacked a stabilized status in the social sciences (understood as anthropology, history and sociology), namely evil and guilt. The question of evil was largely avoided by the founders of anthropology and sociology and disappeared into a general theory of symbolism. It popped up again when Hannah Arendt tried to offer an original understanding of the extermination of the European Jews, as if simple frames of causation could not be used to give an account of mass murders. Clearly, the »banality of evil« did not involve any return to a form of theological explanation of the unexplainable. Nevertheless, the use of the notion expressed the limits of the routinized structural-functional explanation of social behaviour. How could a theory of deviance have accounted for the extermination? If one looks carefully, the majority of sociological narratives missed what Raymond Aron called the tragedy of history. Produced in the twentieth century, the main sociological constructions were ill-equipped to deal with the cataclysmic violence of the times. To put it bluntly, the structural-functionalist Talcott Parsons was less informed of the perversities of social interaction than his contemporary Walt Disney, and Parsons' happy endings were much less equivocal. The decline of the structural functional narrative brought about less naïve visions of the social world. Drawing critically on the functionalist framework (role set, action, etc.), Erving Goffman brought embarrassment, guilt and uncertainty by integrating the role distance and the management of emotions in the picture