

Stephan Grätzel

FREIHEIT UND SCHULD.  
EIN UNAUFFLÖSLICHER ZUSAMMENHANG

*Kurzfassung:*

Die Festschreibung der Freiheit als Grundwert in den Verfassungen moderner Demokratien gehört zu den großen Errungenschaften der Humanisierung. Freiheit versteht sich hier als Recht auf Selbstbestimmung und Leben. Doch schon ihre Vereinnahmung als politischer und wirtschaftlicher Wert relativiert die Umsetzung und Praxis dieses Wertes, wie die Entwicklung des Liberalismus und seiner negativen, zum Teil menschenverachtenden Tendenzen gezeigt haben. Mit den Beschränkungen des Liberalismus durch die Sozialgesetze wurde Freiheit gegen den Liberalismus geltend gemacht, was als weiterer Schritt auf dem Wege der Humanisierung gehalten werden kann. Die moderne Politik und Wirtschaft versucht eine Balance zwischen Individualwert und Sozialwert zu finden, um im Bereich menschlicher Ethik die Freiheit weiter zu optimieren. Hier treten allerdings neue Schwierigkeiten auf. Bei dem Bemühen um einen Ausgleich zwischen Individual- und Sozialwert geraten die Rechte anderer Kreaturen und der Natur insgesamt zunehmend in den Hintergrund. Tierrechtsbewegung und Umweltpolitik haben in westlichen Demokratien mittlerweile ein Bewusstsein erzeugt, dass die Optimierung menschlicher Freiheit auf Kosten von Natur und Umwelt geht. Eine nur auf den Menschen ausgerichtete Ethik, Politik und Gesetzgebung erwägt keine Nachhaltigkeit und gewährt

Freiheit auf Kosten nachfolgender Generationen und deren Rechts auf Leben. So zeigt sich immer deutlicher, dass Freiheit nicht gratis zu bekommen ist, auch wenn – gerade im Umfeld christlicher Kultur – Freiheit aus Gnade und damit als Geschenk verstanden wird. Freiheit aus Gnade (>gratia<) ist nicht im umsonst (>gratis<), weil sie im Zusammenhang mit der Schuld gesehen werden muss, die gegenüber denjenigen entsteht, welche diese Freiheit gewährleisten und dafür zahlen. Dieser Zusammenhang ist im modernen Denken verloren gegangen. Schuld wird hier auf juristische (strafbare) und moralische (zu ächtende) Schuld beschränkt. Die umfassende Schuld, welche die Kosten aller einbezieht, wird verdrängt und flottiert als ›kafkaeske Schuld‹ im schlechten Gewissen moderner zivilisierter Menschen. Die Lösung dieses Problems kann nur in einer umfassenden und vollständigen Ethik liegen.

### *These*

Der Vortrag stellt die These auf, dass Freiheit nicht ohne Schuld, Schuld aber auch nicht ohne Freiheit denkbar ist. Freiheit und Schuld bilden einen unauflösbaren Zusammenhang. Dieser Zusammenhang stellt einen unverzichtbaren Wert dar, den es gegenwärtig gegen Relativierungen verschiedener Art zu verteidigen gilt.

### *Aktuelle Diskussion um Freiheit und Schuld*

Gegenwärtig wird das Thema Freiheit und Schuld im Zusammenhang mit den Ergebnissen der Hirnforschung diskutiert. So wird von biologischer Seite gelegentlich die These vorgetragen, dass Freiheit keine Voraussetzung für schuldhaftes Handeln im Strafrecht sein könne, weil menschliches Handeln durch neuronale Vorgänge bestimmt sei. In der Kritik an dieser Behauptung wird u.a. das Missverständnis von Freiheit vorgebracht. So spricht der Saarbrücker Rechtswissenschaftler Heinz Müller-Dietz in seinem Aufsatz *Hirnforschung und Schuld*<sup>1</sup> von einer Verkennung des Unterschieds zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit. Der Heidelberger Strafrechtler Thomas Hil-

---

<sup>1</sup> Müller-Dietz, Heinz: *Hirnforschung und Schuld*. Goltdammers Archiv für Strafrecht 2006, 338-342.

lenkamp wirft ein, dass die Hirnforschung die Freiheit nicht widerlegt habe.<sup>2</sup> Unter Strafrechtlern wird aber trotzdem die Erosion des Strafrechts befürchtet, wie ein weiterer Artikel des Frankfurter Strafrechtlers Klaus Günther zeigt<sup>3</sup>. Auch wenn diese Diskussion im Strafrecht nicht die Beachtung bekommt, die sonst solche Fragen um Freiheit und Verantwortung in der Öffentlichkeit erlagen, so zeigt allein die Tatsache einer rechtsphilosophischen Infragestellung von Schuld und Freiheit ein bedenkliches Vordringen des Biologismus.

### *Freiheit ohne Schuld*

Zur Verkennung des Freiheitsbegriffes in der westlichen Kultur führt die Ablösung der Freiheit von der Schuld. In meinem Buch *DA-SEIN OHNE SCHULD* (2004) bin ich auf diesen Zusammenhang eingegangen und konnte herausstellen, dass Freiheit nicht von Schuld zu trennen ist. Dies bedeutet nicht nur, dass das Schuldprinzip im Recht auf Freiheit beruht, es bedeutet vorweg, dass Freiheit ist nicht umsonst zu haben ist.

Auch in der gegenwärtigen Debatte um den strafrechtlichen Schuld- und Freiheitsbegriff liegt das Problem darin, dass Freiheit keine Tatsache ist. Sie ist deshalb wissenschaftlich weder beweisbar noch widerlegbar. Freiheit, das ist Kants große Errungenschaft, *ist* nicht, Freiheit *soll sein*. Sie hat als Grunderfordernis menschlichen Daseins zu gelten, und zwar in einem anthropologischen Ausmaß, das nicht auf die westliche oder jüdisch-christliche Kultur zugeschnitten ist, sondern sie übersteigt und allgemein menschlich zu gelten hat. Der Imperativ der Freiheit, den die Kritische Philosophie Kants herausgestellt hat, widerspricht aller theoretischen Beweisbarkeit der Freiheit und wendet sich damit gegen alle Naturalisierungen, die bis heute und trotz Kant versuchen, die Freiheit zu widerlegen. Bis heute ist das imperativische Verständnis von Freiheit eine bleibende und immer wieder neu zu reflektierende Aufgabe und Herausforderung für das Denken.

Der Imperativ der Freiheit hebt sich nicht nur von jeder Naturalisierung ab und wendet sich entschieden gegen sie, sondern er unterschei-

---

<sup>2</sup> Hillenkamp, Thomas: *Strafrecht ohne Willensfreiheit. Eine Antwort auf die Hirnforschung*. Juristen Zeitung 2005, 313-320.

<sup>3</sup> Günther, Klaus: *Hirnforschung und strafrechtlicher Schuldbegriff*. Kritische Justiz 2006, 116-131.

det sich grundsätzlich von der Freiheit als Potentialität des Handelns, die als freies *Können* der Wahlfreiheit verstanden wird. Die Wahlfreiheit ist, angefangen bei der politischen Wahlfreiheit bis hin zur Freiheit beim Konsum, eine abgeleitete und eingeschränkte Freiheit. Sie sollte nicht mit moralischer oder imperativer Freiheit verwechselt werden. Die Unterscheidung von *Sollen* und *Können* bildet die notwendige Differenzierung zur Herausstellung menschlicher Freiheit, denn Wahlfreiheit ist eine allgemeine Fähigkeit animalischer, wahrscheinlich auch pflanzlicher Lebewesen. Sie bedeutet, sich in einem vorgegeben Rahmen sich für eine mögliche Alternative zu entscheiden. Zumeist ist in der Diskussion um die menschliche Freiheit, auch in den oben angeführten, allein von dieser Freiheit der Wahlfreiheit die Rede, was dann aber – wie die Kritik von Müller Dietz andeutet – eine Verkennung der menschlichen Freiheit bedeutet. Die Wahlfreiheit ist ein Vermögen innerhalb einer grundsätzlich schon gewährten Freiheit und somit sekundär. Der Imperativ der Freiheit dagegen geht auf eine Freiheit von Schuld zurück.

Den Zusammenhang von Freiheit und Schuld möchte ich nun darstellen. Hier zeigt sich zunächst das Problem der imperativen Freiheit, die auf den ersten Blick ein Paradox zu sein scheint, trotz Kant und seiner Formulierung des moralischen Gesetzes als Ausdrucks der Freiheit.

### *Freiheit von Schuld*

Das Problem der Verkennung von Freiheit als imperativer Freiheit liegt im Missverständnis der Schuld. Auch und gerade in der Philosophie. Herbert Schnädelbach nannte in einem viel diskutierten Artikel *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren* in der ZEIT vom 11. Mai 2000 die Lehre von der Erbsünde »menschenverachtend«, weil sie den Menschen für schuldig halte, nur weil er sterblich sei. Dieses Beispiel ist insofern vielsagend, als es das Ausmaß des Missverständnisses von Schuld anzeigt. Schnädelbach missversteht nicht nur die auf Augustin zurückgehende christliche Erbsündenlehre selbst, die Adams Sünde zur Sünde des Geschlechts erhebt und ihre

Fortsetzung an biologische Geschlechtlichkeit bindet.<sup>4</sup> Er kann auch diesen schon restriktiven Schuldbegriff Augustins keinem anthropologischen Begriff der Schuld zuordnen. Schuld ist nicht menschenverachtend, nicht einmal in Form der Erbsünde, wenn man Erbsünde richtig versteht. Ganz im Gegenteil gehört das Schuldbewusstsein zur Würde des Menschen, weil Schuld oder besser Schuldbewusstsein zur tiefsten Selbstbesinnung des Menschen gehört. Es ist menschenverachtend, wenn der Mensch von vorn herein und ohne Sühne frei von Schuld gedacht wird.

Schuld wird in dieser umfassenden Form im modernen Intellektualismus nicht diskutiert. Schnädelbach ist nur die philosophische Prominenz eines weit verbreiteten intellektuellen Snobismus, der Schuld nicht kennt. Doch muss gerade diese Einstellung zur Schuld als Folge der Entwicklung des christlichen Heilsbegriffes selbst und seines umfassenden Erlösungsdenkens gesehen werden. Die christliche Religion hat mit ihrer „frohen Botschaft“ der Vergebung der Schuld eine umfassende Erlösung in Aussicht gestellt, wie dies in solchem Maß noch nie von einer Religion verheißen wurde. Die damit verheißene Freiheit hat nicht nur einen neuen Freiheitsbegriff – man kann auch sagen: ein neues Freiheitsgefühl – geschaffen. Diese neu gewonnene Freiheit hat sich auch von ihrer religiösen Wurzel abgelöst. Die Ablösung ist ein komplizierter und kontrovers diskutierter Vorgang der Säkularisation. Verwiesen sei an dieser Stelle vor allem auf Hans Blumenbergs *DIE LEGITIMITÄT DER NEUZEIT* (1966). Blumenberg hat sich ausgiebig und nicht unumstritten das Thema der Säkularisation philosophisch untersucht. Nicht unerwähnt bleiben soll die Kritik Blumenbergs von Volker Gerhard (*Selbstbestimmung, das Prinzip der Individualität*, 1999), der zu Recht auf die enge Verbindung von Mittelalter und Neuzeit hinweist. Vor allem aber ist die Freiheit, wie wir sie im westlichen Kulturraum kennen, ein säkulares Gut, ein aus religiösen Zusammenhängen herausgelöster Wert, dem aber die spirituelle Grundlage verloren gegangen ist.

Hier ist die Ursache zu suchen, warum der Zusammenhang von Freiheit und Schuld gerade in der westlichen Kultur einen undurchsichtigen

---

<sup>4</sup> Augustinus: Strafe und Nachlassung der Sünden und Taufe der Kinder. Schriften gegen die Pelagianer. Bd. II, hrsg. von Adolar Zumkeller. Würzburg 2000, 65ff. Zur Geschichte der Erbsündenlehre vor und bei Augustin s. die Einleitung zu diesem Band von Adolar Zumkeller, 9-35.

chtigen Charakter bekommen hat, wie es in anderen Kulturkreisen, bspw. der buddhistischen oder islamischen, speziell schiitischen Welt nicht der Fall ist. Dort wird die Schuld in ihrer umfassenden Form viel präsenter und mit entsprechender Selbstverständlichkeit thematisiert. Als Beispiel sei der schiitische Islam genannt, der aus einem Schuldkomplex, dem Versäumnis von Kerbela, entstanden ist<sup>5</sup>: »Der Schiit vergießt sein eigenes Blut und riskiert sein Leben, um das einst bei Kerbela Versäumte nachzuholen.«<sup>6</sup> Geht man diesem religiösen Phänomen auch in anderen Kulturen weiter nach, dann zeigt sich Schuld als ein Grundphänomen menschlichen Daseins von anthropologischem Ausmaß, das weder etwas mit Priesterbetrug noch patriarchalischer Erziehung zu tun hat. Die Wiederentdeckung der anthropologischen Dimension der Schuld für den abendländischen Kulturraum erscheint mir seither als dringliche Aufgabe geisteswissenschaftlicher Arbeit, um den katastrophalen und vor allem zu Katastrophen führenden Missverständnissen zwischen den religiösen Kulturen entgegen zu arbeiten.

So fehlt im Westen jegliches Verständnis für die allein religiös motivierte Opferbereitschaft, wie sie im islamischen Terror vorherrscht und dem Terrorismus ein radikaleres Ausmaß gibt, als wir es je in der westlichen Geschichte erfahren haben. Die Klärung des Zusammenhanges zwischen anthropologischer Schuld und Freiheit öffnet hier ein Verständnis, das diese Handlungen natürlich nicht billigt, aber sie verstehen hilft und damit einer politischen Dämonisierung entgegenarbeitet, deren fatale Auswirkungen aus der Geschichte hinreichend bekannt sind.

### *Elementare Schuld*

Die westliche Kultur ist eine Kultur der Freiheit, die den Zusammenhang von Freiheit und Schuld nicht mehr erkennt und genauso wenig versteht. In unserem heutigen Verständnis entsteht Schuld aus moralischen oder rechtlichen Fehlhandlungen. Sie setzt dabei Freiheit voraus. So wird strafrechtliche und moralische Schuld erst unter der Bedingung freien Handelns erheblich. Schuld wird nur als Strafbemessungsschuld und Strafbegründungsschuld erfasst, wo vorsätzliches oder fa-

<sup>5</sup> Halm, Heinz: Die Schia. Darmstadt 1988.

<sup>6</sup> Ders.: *Schuld und Buße im Ritual der Schiiten*. In: Schuld. Hrsg. von Tilo Schabert und Detlev Clemens. München 1999, 162.

hrlässiges Handeln festgestellt worden ist. Vorsatz oder Fahrlässigkeit setzen einen freien Willen voraus. Schuld setzt also Freiheit voraus, aber *welche* Freiheit?

Die Freiheit, die als Voraussetzung für juristische und moralische Schuld gilt, ist eine Freiheit, die erst durch eine Sühneleistung möglich werden konnte. Es gibt keine Freiheit vor der Erlösung von umfassender oder elementarer Schuld. Der Mensch muss zu dieser Form der Freiheit, wie sie uns von unserem Rechtssystem her selbstverständlich ist, erst erlöst werden.

Die umfassende Schuld, die elementare und tragische Schuld, erfahren wir nicht in und mit der Freiheit, sondern *vor* aller Freiheit. Sie ist das Bewusstsein, oder wie man besser sagen muss, die Besinnung auf das Leben, das auf Kosten anderen Lebens zu leben ist. Dieses Bewusstsein ist Schuld und erzeugt Schuld. Die Besinnung legt die Befangenheit offen, die aus der Erkenntnis entsteht, zu leben inmitten von und durch anderes Leben. Diese elementare Schuld entsteht nicht aus Fehllhandlung und kann deshalb auch nicht persönlich gesühnt werden.

Die Schuld, die erst abgelöst werden muss, damit Freiheit sein kann, ist auch die ›existentielle Schuld‹ oder ›Daseinsschuld‹ genannt worden. Sie ist die Schuld, die aus der bloßen Tatsache zu existieren entsteht. Diese Art von grundsätzlicher oder abgründiger Schuld ist in der modernen Philosophie zumindest angesprochen worden. Für Heidegger ist das Dasein ›als solches schuldig‹,<sup>7</sup> weil es nicht durch sich selbst gegründet, sondern ›geworfen‹ und nicht von ihm selbst in sein Da gebracht wurde. Davon setzt sich Jaspers ab, der die Schuld aus dem grundsätzlichen ›Scheitern der Existenz‹ ableitet: »Wenn ich in der Freiheit aus dem Dasein zur Seinsgewißheit komme, so muß ich gerade bei der hellsten Entschiedenheit des Selbstseins im Tun auch dessen Scheitern erfahren. Denn die Unmöglichkeit, absolut auf sich zu stehen, erwächst nicht erst aus der Daseinsgebundenheit, die faktisch zerstört, sondern aus der Freiheit selbst. Ich werde durch sie in jedem Falle schuldig; ich kann nicht ganz werden.«<sup>8</sup> Jaspers setzt die Freiheit voraus, wenngleich sein hier zitierter Schuldbegriff auf abgründige elementare Schuld weist. Von ›metaphysischer Schuld‹ spricht er deshalb in seiner 1946 in Anbetracht der deutschen Verbrechen geschriebenen

---

<sup>7</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen <sup>11</sup>1967, 285.

<sup>8</sup> Jaspers, Karl: *Philosophie*. Bd. III. Berlin <sup>4</sup>1973, 221.

und gegen die ›Flachheit des Schuldgeredes‹<sup>9</sup> gerichteten Schrift DIE SCHULDFRAGE, die verschiedene Schuldformen, die *kriminelle, politische, moralische* und *metaphysische* Schuld differenziert. Die ›metaphysische Schuld‹ gibt den ›Mangel an der absoluten Solidarität mit dem Menschen als Menschen‹<sup>10</sup> zu erkennen. Die hieraus entspringenden Formen der Selbstanklage sind selbst schon die Symptome einer entgrenzten Schuld, für die es keine Vergeltung und Sühne geben kann. Jaspers stellt deshalb fest: »Eine Strafe wird abgeübt, eine politische Haftung wird durch Friedensvertrag begrenzt und zu einem Ende gebracht. [...] Aber moralische und metaphysische Schuld, die allein vom einzelnen in seiner Gemeinschaft als die seine begriffen wird, werden ihrem Wesen nach nicht abgeübt. Sie hören nicht auf.«<sup>11</sup> Schon die moralische, aber vor allem die metaphysische Schuld trägt deutliche Züge der unsühnbaren tragischen oder elementaren Schuld, die Jaspers aber schon im Lichte eines modernen Freiheitsbegriffes sieht. Diese Verkennung führt auch zur Bezeichnung *metaphysische* Schuld, die den Charakter dieser umfassenden Schuld nicht wiedergibt, denn die elementare Schuld ist alles andere als metaphysisch. Sie ist physisch und real, wie dann eher wieder Heidegger herausstellt, indem er zeigt, wie das alltägliche ›Man‹ seine Macht gerade aus der Abkehr von und der Verdrängung der elementaren Schuld bezieht.

Doch auch Heidegger beschreibt nicht das volle Ausmaß der umfassenden Schuld. Diese wird erst dann deutlich, wenn die Zentralperspektive des Selbst oder des Daseins verlassen wird und das Leben aller Lebewesen einbezogen wird. Hier stoßen wir auf die ›schuldlose Schuld‹ des Mythos und der Tragödie. Diese mythische oder auch tragische Schuld ist im Unterschied zur Täterschuld eine persönlich nicht vorwerfbare Schuld, die schon aus der Tatsache hervorgeht, geboren zu sein und mit der Geburt Leben und Fürsorge zu beanspruchen. Allein diese nicht selbst gewollte, aber als Geschehen bedeutsame und den Menschen in Verzug setzende Tatsache ist ein Thema des Mythos, das sich in allen Ritualisierungen der sogenannten zweiten Geburt wiederfindet, welche die Schuld der ersten und natürlichen Geburt gutzumachen oder zu rechtfertigen bestrebt sind.

---

<sup>9</sup> Jaspers, Karl: Die Schuldfrage. Heidelberg 1946, S 32

<sup>10</sup> Ebd., S. 64.

<sup>11</sup> Ebd., S. 101.

Auch die Tatsache, zu töten um zu leben, erzeugt Schuld, die vor allem dann virulent wird, wenn sie nicht besonnen wird und gleichsam unbewusst bleibt. Der unbesonnene Umgang mit Nahrungsmitteln in der westlichen Welt, die Tatsache, dass eine Tonne Weizen billiger ist als eine Tonne Streusplitt für die Straßen, ist die Folge einer achtlosen Haltung zu Natur, die – wie unzählige andere Beispiele der Verachtung von Leben und Natur – aus einer moralischen Degeneration hervorgeht. Sie ist nicht allein dem Kapitalismus von Großkonzernen der Nahrungsmittelindustrie, sondern auch und vor allem den Konsumenten vorzuhalten, die für Nahrung immer weniger bezahlen möchten. Hier zeigt sich eine – um mit den Worten Kants zu sprechen – ›selbstverschuldete Unmündigkeit‹, für die eine neue Aufklärung notwendig geworden ist. Der achtlose und abschätzigere Umgang mit Nahrung ist nur ein Indiz eines trotz Umweltbewegung und Grüner Politik völlig gestörten Verhältnisses der Menschen zur Umwelt und Natur.

Betrachtet man dieses Verhalten oder diese Haltung der Einseitigkeit näher, dann zeigt sich in diesem Bedenken und Gewissenlosigkeit gerade keine Spur von Schuldbewusstsein, sondern im Gegenteil ein bornierter Egoismus, der weder auf die Gegenwart noch auf die Zukunft Rücksicht nimmt. Freiheit ist zur Freizügigkeit geworden, in der jeder machen kann, was die Gesetze erlauben und etwas mehr. Die Freiheit des Liberalismus kennt nur Verbindlichkeiten gegenüber dem Individuum und seinen Interessen. Seine Grenzenlosigkeit in der Menschen- und Lebensverachtung im 19. Jahrhundert kam im wahrsten Sinn des Wortes *unschuldig* daher, sie war ist die Folge einer Freiheit ohne Schuld. Diese Freiheit eines ›freien Fuchses in einem freien Hühnerstall‹ wurde zur Zielscheibe der sozial oder sozialistisch orientierten Politik, die immerhin die Verfügbarkeit der Ware Mensch einzugrenzen begann. Auf diesem Weg sind die westlichen Gesellschaften einen großen Schritt weiter gekommen, haben aber im Eifer für die soziale Gerechtigkeit längst aus den Augen verloren, dass immer jemand die Zeche nicht nur des Wohlstandes, sondern des Lebens überhaupt bezahlen muss. Jetzt ist es die Ware Natur, die unbedenklich verbraucht und verzehrt wird. Ein Blick in die Nahrungsmittelindustrie reicht, um nicht nur das Ausmaß, sondern auch die Ursache dieses Verbrechens an der Natur und der Menschheit zu erkennen, es ist Freiheit ohne Schuld und Reue, eines Nehmens ohne Rückgabe oder Tausch.

### *Elementare Sühne*

Der Blick auf den Umgang mit Nahrung ist nicht zufällig. Nahrung ist ein elementares Bedürfnis, an dem sich das umfassende Schuldbewusstsein studieren läßt. Betrachtet man zum Beispiel unzähligen antiken Jagd- und Schlachtriten, die Walter Burkert in seinem Buch *HOMO NECANS* (1997), vor allem aber der Schweizer Altphilologe und Volkskundler Karl Meuli (1891–1968) aufführen, dann zeigt sich ein ganz anderes Bild.<sup>12</sup> Der Jäger tötet und hat immer mit einer gewissen Schuld getötet. Das Schlachten von Tieren ist ebenfalls schuldbeladen und war den Priestern, den sakralen Menschen, vorbehalten. Jagd und Schlachtung wurden grundsätzlich rituell begangen, weil sie Schuld erzeugen. Durch das rituelle Begehen wurde zwar die Tötung nicht vermieden, sie fand statt, allerdings in einer anderen Haltung, in einem anderen Bewusstsein. Der Umgang mit der Natur hat hier etwas Ehrfurchtvolles, sie selbst ist heilig, jeder Eingriff in die Natur führt Schuld mit sich, die gesühnt werden muß.<sup>13</sup> Diese Sühne wurde nicht nur in der Tragödie auf tragische Weise, sondern auch durch sogenannte Unschuldskomödien z. B. in den *Bouphonien* geleistet. Diese Form von Ironisierung der Schuld, die den Schlächter als Buffo zeigt, gibt zu erkennen, dass die Unumgänglichkeit der Tat selbst mit einem Verhalten verbunden ist, das der Schuld Rechnung trägt und sie zu sühnen versucht.

Die Tragödie und mit ihr das Ur-Drama der elementaren Sühneleistung stellt keinen ›tragischen‹ Konflikt dar, weil hier im Gegenteil die freudige Erkenntnis gefeiert wird, dass das Leben nur in der solidarischen Gegenseitigkeit des Gebens und Nehmens, des ›Fressens und Gefressenwerdens‹ möglich ist. Auch das tragische Ereignis ist eigentlich fröhlich, hier wird das Leben als *fröhlicher Tausch* gefeiert, als Gabe, die, obwohl sie den Tod des Gebers bedeutet hat, angenommen werden kann. Die uneinholbare Schuld, die in diesem Akt der Schenkung zum Ausdruck kommt, kann als gesühnt und eingelöst gelten, da sie nicht einseitig bleibt, sondern in der Kontinuität des Geschehens und der Geschichte auf Alle verteilt erscheint. Durch diese Verteilung in der mythischen Rechtfertigung wird die Schuld in Freude verwandelt. Die

---

<sup>12</sup> Burkert, Walter: *Homo necans*. Berlin 1997.

<sup>13</sup> Meuli, Karl: *Griechische Opferbräuche*. Ges. Schriften, Basel 1975, 1005: »Heilig ist dem Jäger wie dem Hirten jedes Tier, heilig ist ihnen das Leben, und jede Tötung ist bedenklich, jeder folgt die Sühne.«

grundlegende Aussage der Komödie, aber auch der Tragödie liegt damit in der Bejahung der Nahrung, des Essens und Trinkens und ihrer notwendigen Tötung anderen Lebens.

Der Umgang mit der Tötung und Schlachtung als Voraussetzung der Nahrung ist heute ein Problem, das mit Verdrängung einerseits und mit unterschiedlichen Formen von Essstörungen andererseits den akuten Komplex diffuser, nicht abgetragener Schuld zeigt. Angefangen bei Vegetarismus über abstruse Essvorschriften, bei denen nichts ehemals Lebendes verzehrt werden darf bis hin zur pathologischen Nahrungsverweigerung wird das Aufnehmen von Nahrung dabei als Belastung durch Schuld erfahren, auf die mit Ekel oder Ignoranz reagiert wird. Im Unterschied dazu wird in der Tragödie und ihrer Bejahung der Nahrung die Tötung und Schlachtung nicht nur als notwendiges Übel hingenommen, sondern als Geschenk bewertet. In der rituellen Begehung wird der ›Leib des Herrn‹ zur Nahrung, dort ist die Speise das in der Tragödie geopfert und bejahte Leben, damit Leben sei. Die Speise ist damit nicht nur genießbar, sie ist auch genussvoll geworden. Im fröhlichen Tausch wird Nahrung ein Opfer, das mit Freude angenommen werden kann, weil die Sühne in der solidarischen Gegenseitigkeit von Leben und Tod schon verheißen ist. Die Nahrung ist Genuss, weil der Genießende im Genuss von Nahrung und Liebe selbst zu künftigem Leben beiträgt. Dieser Schuld-Zusammenhang ist im heutigen modernen Leben vollständig verloren gegangen.

Die elementare Schuld ist also nicht metaphysisch, sondern physisch und leiblich, sie ist verbunden mit Nahrung und Liebe. Kein Mensch kann sein Leben erhalten, kann essen, trinken, wohnen und überhaupt leben, ohne das Bewusstsein dafür zu haben oder zu entwickeln, dabei etwas für sich in Anspruch oder in Besitz zu nehmen und für die Besitznahme schuldig zu werden. Die Selbsterhaltung und Selbstbehauptung sind verbunden mit dem Gewissen des Empfangenhabens, das als Mitwissen oder *conscientia* (Bewusstsein) alles Wissen begleitet. Als Unbewusstes thematisiert es alle Ursprünge und Gründe, denen es verdankt ist. Angefangen bei den leiblichen Eltern bis hin zu den Vorfahren und der gesamten Natur weiß sich das Ich im Mitwissen in einen komplexen Zusammenhang eingebunden, der weit über die Zeit- und Raumgrenzen hinausreicht. Wird dieses ursprüngliche Wissen, das ein Wissen um die Ursprünge ist, aus der Mitwisserschaft entbunden und verdrängt, dann entwickelt sich die unkontrollierbare Dynamik eines Schuldkomplexes grundsätzlicher Art, in dem das *Mitwissen* zum *Ge-*

genwissen geworden ist. Hier zeigt sich die Kehrseite des modernen Freiheitsbegriffes, der eine Freiheit ohne Reue, aber mit schlechtem Gewissen ist. Er führt zu einem Schuldkomplex, der als ›kafkaeske Schuld‹ – Ricoeurs Begriff für die ungesühnte und frei flottierende Schuld – bezeichnet werden kann.

Jean Baudrillard beschäftigt sich mit diesem Schuldkomplex in seiner Auseinandersetzung *DER SYMBOLISCHE TAUSCH UND DER TOD*. Baudrillard zeigt hier, dass der symbolische Tausch auch dort weitergeht, wo er im kulturellen Leben nicht mehr vollzogen wird: »Der symbolische Tausch hat kein Ende, weder unter den Lebenden noch mit den Toten (noch mit den Steinen oder den Tieren). Er ist ein absolutes Gesetz: Verpflichtung und Reziprozität. [...] Wir tauschen weiterhin mit den verleugneten und nicht geduldeten Toten – den Bruch des symbolischen Tausches mit ihnen zahlen wir einfach mit unserem eigenen kontinuierlichen Sterben und mit unserer Angst vor dem Tode. Grundsätzlich ist es ebenso mit der unbelebten Natur und den Tieren. Allein eine absurde Idee von Freiheit kann annehmen, wir seien dem entgangen; die Schuld ist universell und nicht endend, wir werden es niemals schaffen, für all die ›Freiheit‹, die wir genommen haben, ›zurückzugeben‹.«<sup>14</sup>

Baudrillard hat hier nicht nur eine kühne Behauptung aufgestellt, sondern die Abgründigkeit der modernen der einseitigen Freiheit des Nehmens ohne Zurückgebens aufgezeigt. Diese Freiheit, die ihre Kehrseite in der kafkaesken Schuld hat, ist gefährlich, weil diese Schatten-seite nicht gesehen wird.

### *Gerechtigkeit als Tausch*

Wenn das bleibende Ziel der Aufklärung in der ›Herausführung des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit‹ liegt, dann liegt eine neue Aufgabe nicht nur darin, zu schauen, wer die Zeche für unserer Freiheit zahlt, denn offenbar zahlen auch wir mit einem diffusen Schuldkomplex. Es muss auch um eine Lösung dieses Problems gehen, das kein bloß psychologisches, sondern ein ökonomisches ist. Denn die Schuld tritt immer nur im Rahmen eines Tausches auf und ist die Folge

---

<sup>14</sup> Baudrillard, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod* [1976]. München 1982, 212f.

einer nicht geleisteten Rückgabe. Wie in jedem Geschäft wird Schuld durch die Verweigerung des Tausches oder der Bezahlung erzeugt. Über das Geschäftliche hinaus ist sie aber vor allem die Folge eines umfänglichen Tausches, der das Leben selbst darstellt. Hier ist nichts umsonst, sondern alles Gegebene, angefangen beim Leben selbst, erscheint als Gabe, die auf Erwidern wartet.

Wie schon Marx zeigte, ›klebt‹ der Wert weder an den Dingen fest noch ist er ihnen von Natur her gegeben, sondern er wird im Ausloten der gesellschaftlichen, genauer der geschichtlichen Dimension gefunden. Der reale Tausch ohne Geldzeichen ist der direkte Tausch der Güter, der seine Gerechtigkeit gerade darin findet, dass er Unvergleichbares vergleichbar macht und abschätzt. Diesen Zusammenhang hat Marx im KAPITAL erkannt, indem er den Tausch als gesellschaftliches Phänomen herausstellte und damit ein langes Rätselraten um das Geheimnis des Wertes beendete.<sup>15</sup> In dem berühmten Kapitel des KAPITALS *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis* zeigt Marx, wie der Wert der Ware erst innerhalb des Tausches ermittelt wird. Zur Grundlage des Tausches dient nicht ein der Ware ›anhaftender‹ Wert-Fetisch. Für Marx können unterschiedliche und eigentlich unvergleichbare Produkte nur auf der Grundlage der mit ihnen verbundenen Arbeit getauscht werden.

Marx hat damit den tieferen Zusammenhang des Tausches aufgedeckt. Der Tausch ist ein gesellschaftlicher Vorgang, in dem nicht die Güter selbst und ihr Gebrauchswert, sondern die für die Güter erbrachte Arbeit verglichen, vergütet und vergolten wird. Die Arbeit ist selbst Spiegel des Nehmens und Gebens und damit der Hingabe, wie sie auch im Opfer zu finden ist.

Die Erkenntnis von Marx zum ›Fetisch der Ware‹ ist aber um die Dimension der Geschichte zu erweitern. Wie Marx gesehen hat, ›klebt‹ der Wert nicht an der Sache, sondern wird im Tausch aus der jeweils benötigten Arbeit ermittelt. Dabei wird aber nicht nur die Leistung der Arbeit verglichen, sondern auch die Leistung der Vor-Arbeit, welche die Arbeit überhaupt ermöglicht hat. Marx hat nicht mehr erkannt, dass die Arbeit, die im Tausch den Wert festlegt, nicht durch die Produktion

---

<sup>15</sup> Marx, Karl: Das Kapital [1890]. Marx-Engels-Werke, Bd. XXIII, Berlin 1962, 12.

allein wertvoll ist, sondern durch ihren geschichtlichen Hintergrund, der die ›Weisheit‹ dieser Produktion darstellt.<sup>16</sup>

So versucht schon Georg Simmel eine wesentliche Erweiterung des Tauschbegriffes über Marx hinaus, indem er im Tausch die Grundform der menschlichen Interaktion sieht.<sup>17</sup> Er geht sogar soweit, den Menschen anthropologisch zum ›tauschenden Tier‹ zu erklären.<sup>18</sup> Damit wird der wirtschaftliche Tausch nur zu einer Spezialform der allgemeinen Lebensform des Tausches, wobei der Wert durch das erforderliche Opfer eingebracht wird.<sup>19</sup> Simmel hat dabei den Grundgedanken von Marx, dass der Wert nicht per se gegeben wird, auf eine allgemeinere Basis gestellt, die den Einsatz und die Hingabe, die Marx nur in der Arbeit sah, zum grundsätzlichen Kriterium macht.

Damit steht jeder Tausch im Zeichen des fröhlichen Tausches. In der Unvergleichbarkeit der Tauschgüter zeigt sich die Unabgegoltenheit des Tausches, der nie zur vollständigen Deckung gebracht werden kann. Indem von beiden Seiten immer etwas unabgegolten bleibt, wird die Ungleichheit darin aufgewogen und zur Gerechtigkeit gebracht, dass jeder Tausch auch eine Gabe und ein Geschenk ist. Jeder Tausch ist so ein Teil des großen Tausches, der seine Gerechtigkeit aus der Gnade bezieht, welche die Unvollständigkeit des Tausches und die damit bleibende Schuld aufhebt. In dieser Gnade können wir den christlichen Freiheitsbegriff wieder erkennen, die eine Freiheit des ›fröhlichen Tausches‹ ist.

Auch Otfried Höffe hat herausgestellt, dass Gerechtigkeit im Tausch verwirklicht wird, nicht erst im Tausch der Güter, sondern vorrangig im, wie er sagt, ›transzendentalen Tausch‹ eines gegenseitigen Verzicht-

---

<sup>16</sup> Dies gilt nicht nur für traditionelle Berufe, sondern zeigt sich auch gerade bei modernen technischen Berufen, wie schon Oswald Spengler kritisch gegen Marx feststellte: »Der Erfinder der Dampfmaschine ist maßgeblich, nicht der Heizer.« Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes [1918/1923]. München 1972, 1178.

<sup>17</sup> Simmel, Georg: Philosophie des Geldes. Gesamtausg., Bd. VI, Frankfurt/M. 1989, 59: »Man muß sich klarmachen, daß die Mehrzahl der Beziehungen von Menschen untereinander als Tausch gelten kann; er ist die zugleich reinste und gesteigertste Wechselwirkung, die ihrerseits menschliches Leben ausmacht [...]. Jede Wechselwirkung ist aber als ein Tausch zu betrachten, jede Unterhaltung, jede Liebe (auch wo sie mit andersartigen Gefühlen erwidert wird), jedes Spiel, jedes Sichanblicken.«

<sup>18</sup> Ebd., 385.

<sup>19</sup> Ebd., 67.

tes auf Freiheit, soweit Freiheit Gewalt am anderen bedeutet.<sup>20</sup> Dieser transzendente Tausch, der die Bedingung der Möglichkeit freien Handelns einräumt, fasst aber die Gerechtigkeit und damit den Tausch noch nicht an der Wurzel, da er immer noch vom Nullpunkt eines unschuldig geborenen Individuums ausgeht und damit jenes Menschenbild zugrunde legt, das von einem schuldfreien ›Konto‹ ausgeht. Wie hier gezeigt werden konnte, trifft dies für die Grundsuld des Daseins und die daraus erwachsenen Menschenrechtswerte nicht zu. So gründet die Freiheit nicht auf einem Verzicht, der dem *transzendenten*, sondern der dem *fröhlichen* Tausch entspricht, da Freiheit kein Gut ist, das jemand voraussetzungslos in den Tausch einbringen kann. Sie muss zuvor erst (symbolisch) gegeben und geschenkt werden. Dagegen trifft der transzendente Tausch dort zu, wo strafrechtlich von einer Schuld gesprochen werden kann, wie Höffe auch zeigt.<sup>21</sup>

### *Resümee*

Freiheit als gesollte Freiheit führt uns heute über Kant hinaus auf eine Gesinnung, die Albert Schweitzer die ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ genannt hat.<sup>22</sup> Hier ist Kants kategorischer Imperativ ›Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte‹ um die Einsicht in den allgemeinen Willen zum Leben, der allen Kreaturen zukommt, erweitert. Doch diese Einsicht führt zugleich zur anderen Einsicht in die Abgründigkeit einer Schuld, da ich nur leben kann, wenn ich anderen das Leben entziehe. Sie ist nur zu bewältigen, wenn Leben als Tausch, als solidarischer Prozess verstanden wird, in dem sich Geben und Nehmen verschränken und indem der Nehmende, der nicht gibt, die Zeche mit diffuser Schuld bezahlt. Die unterschiedlichen Gesichter dieser Schuld, angefangen mit der Angst vor dem Tod bis hin in einzelne Nahrungs- und Lebensverhalten, vereinigen sich in einer allgemeinen Lebensverneinung und Nihilismus, die als Weltanschauung des Schuldigen die einzige Rechtfertigung bleiben.

---

<sup>20</sup> Höffe, Otfried: *Gerechtigkeit*. München 2001, 74ff.

<sup>21</sup> Ebd., 80.

<sup>22</sup> Schweitzer, Albert: *Kultur und Ethik*. München 1990, 89.