Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 5 (1949)
Heft: 4

Artikel: Die Schuldfrage als philosophisches Problem : eine Auseinandersetzung mit Karl Jaspers

Autor: Brinkmann, Donald

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877555

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Schuldfrage als philosophisches Problem.

Eine Auseinandersetzung mit Karl Jaspers.

I.

Im August 1948 fand in London ein Psychotherapeuten-Kongreß statt, an dem mehr als tausend Delegierte aus fast allen Teilen der Welt teilnahmen. Eingerahmt von Fragen der Kinderpsychiatrie und der seelischen Hygiene, stand das Schuldproblem im Mittelpunkt der Arbeit des «International Congress on Mental Health». Unter dem Titel «The Genesis of Guilt» sollte das aktuelle Problem auf breitester Grundlage aufgerollt werden, um zunächst einmal eine fruchtbare Diskussion über die Landesgrenzen hinweg in Gang zu bringen und neue Wege zur Klärung dieser ewigen Menschheitsfrage zu finden. Um das Problemfeld in seiner Vielschichtigkeit zu beleuchten, wurden aus dieser Fülle von Möglichkeiten vier «subsidiary Topics» ausgewählt und eingehend behandelt: «The Freudian view, the Jungian view, the Philosophical view, the Religious view». Uns fiel dabei die Aufgabe zu, die Schuldfrage als philosophisches Problem zu erörtern. Dementsprechend versuchen wir im folgenden die tragfähige Basis für eine umfassende Betrachtung zu gewinnen, die den Blick für alle speziellen Gesichtspunkte und Fragestellungen offenhält, ohne sich einem dogmatischen Absolutismus oder einem hemmungslosen Relativismus zu verschreiben.

Die wichtigste Aufgabe der Philosophie besteht darin, Begriffe zu klären, und zwar die Begriffe nicht nur als reinlogische Bedeutungseinheiten verstanden, sondern als Träger von Bedeutungen, die durch die Erscheinungen selbst erfüllt werden, auf die sie sich beziehen. Kurz gesagt: Der Philosoph soll sich vor begrifflichen Haarspaltereien hüten, er richte seinen Blick unentwegt auf die Phänomene, von denen er spricht, und er muß sich bei seiner Arbeit möglichst von allen Vorurteilen zu befreien suchen, die der alltägliche und fachliche Sprachgebrauch mit sich bringt. Es steht ihm schlecht an, sich als überheblicher Schulmeister oder als unbeteiligter Betrachter seinen Mitmenschen gegenüber zu gebärden. Nur als Beteiligter, mit Leib und Seele anteilnehmender Gesprächs-

partner, als Mensch, der selbst mitten in der Problematik drin steht, als «Mit-schuldiger» also, darf der Philosoph das Wort ergreifen.

Ausgangspunkt der Diskussion bleibt die Frage: Was meinen wir eigentlich, wenn wir von Schuld sprechen? Welchen Weg sollen wir einschlagen, ohne uns sogleich in ein Dickicht von Widersprüchen und Dunkelheiten zu verirren, die für die heutigen Auseinandersetzungen, nicht nur in der Schuldfrage, kennzeichnend sind?

Am besten werden wir wohl an eine konkrete Meinungsäußerung von Gewicht anknüpfen und uns ihrer als Wegweiser durch das Labyrinth des Problemfeldes bedienen. Besonders geeignet scheint dazu eine kleine Schrift, die *Karl Jaspers*, der bekannte, heute in Basel wirkende Heidelberger Philosoph, 1946 als elftes Heft der Kulturschriftenreihe im Artemis-Verlag, Zürich, unter dem Titel *«Die Schuldfrage»* erscheinen ließ. Das lebhafte Echo, das sie gefunden hat, schwankt zwischen begeisterter Zustimmung und schroffer Ablehnung. Sachlich betrachtet gehört die scharfsinnige Abhandlung ohne Zweifel zum Aufschlußreichsten, was man seit Kriegsende über dieses Thema lesen konnte. Jaspers, ursprünglich Mediziner, dann Philosoph und Gegner des Neukantianismus, wurde unter Hitler 1937 seines Amtes enthoben. Nach der Besetzung Deutschlands riefen ihn die Amerikaner auf seinen Lehrstuhl zurück und ließen die Universität Heidelberg durch ihn wieder eröffnen. Heute kann er als der repräsentative Vertreter des Existentialismus im deutschen Sprachgebiet gelten, nachdem sein Antipode, Martin Heidegger, zum Schweigen verurteilt worden ist. Jaspers zeigt in seiner kleinen Schrift mit außerordentlicher Klarheit, um was es in der Diskussion über die Schuldfrage eigentlich geht. Indem er die verschiedenen Bedeutungen des Schuldbegriffes herausarbeitet und erläutert, gibt er eine Anweisung, wie man in einem konkreten Fall, nämlich in der deutschen Kriegsschuldfrage, zum Urteil «schuldig» oder «unschuldig» gelangen kann.

Im ersten Paragraphen seiner Abhandlung stellt Jaspers vier Schuldbegriffe einander gegenüber: die kriminelle, die politische, die moralische und die metaphysische Schuld.

Die einzelnen Schuldbegriffe definiert er folgendermaßen:

«1. Kriminelle Schuld: Verbrechen bestehen in objektiv nachweisbaren Handlungen, die gegen eindeutige Gesetze verstoßen. Instanz ist das Gericht, das in formellem Verfahren die Tatbestände zuverlässig festlegt und auf diese die Gesetze anwendet. 2. Politische Schuld: Sie besteht in den Handlungen der Staatsmänner und in der Staatsbürgerschaft eines Staates, infolge derer ich die Folgen der Handlungen dieses Staates tragen muß, dessen Gewalt ich unterstellt bin, und durch dessen Ordnung ich mein Dasein habe. Es ist jedes Menschen Mitverantwortung, wie er regiert wird. Instanz ist die Gewalt und der Wille des Siegers, in der inneren wie in der äußeren Politik. Der Erfolg entscheidet. Eine Ermäßigung von Willkür und Gewalt geschieht durch politische Klugheit, die an weitere Folgen denkt, und durch Anerkennung von Normen, die unter dem Namen von Naturrecht und Völkerrecht gelten. 3. Moralische Schuld: Für Handlungen, die ich doch immer als dieser einzelne begehe, habe ich die moralische Verantwortung, und zwar für alle meine Handlungen, auch für politische und militärische Handlungen, die ich vollziehe. Niemals gilt schlechthin ‚Befehl ist Befehl'. Wie vielmehr Verbrechen Verbrechen bleiben, auch wenn sie befohlen sind (obgleich je nach dem Maße von Gefahr, Erpressung und Terror mildernde Umstände gelten), so bleibt jede Handlung auch der moralischen Beurteilung unterstellt. Die Instanz ist das eigene Gewissen und die Kommunikation mit dem Freunde und dem Nächsten, dem liebenden, an meiner Seele interessierten Mitmenschen. 4. Metaphysische Schuld: Es gibt eine Solidarität zwischen Menschen als Menschen, welche einen jeden mitverantwortlich macht für alles Unrecht und alle Ungerechtigkeit in der Welt, insbesondere für Verbrechen, die in seiner Gegenwart oder mit seinem Wissen geschehen. Wenn ich nicht tue, was ich kann, um sie zu verhindern, so bin ich mitschuldig. Wenn ich mein Leben nicht eingesetzt habe zur Verhinderung der Ermordung anderer, sondern dabeigestanden bin, fühle ich mich auf eine Weise schuldig, die juristisch, politisch und moralisch nicht angemessen begreiflich ist. Daß ich noch lebe, wenn solches geschehen ist, legt sich als untilgbare Schuld auf mich. Wir kommen als Menschen, wenn nicht ein Glück uns diese Situation erspart, an die Grenze, wo wir wählen müssen: entweder ohne Zweck, weil ohne Erfolgsaussicht, bedingungslos das Leben einzusetzen, oder wegen Erfolgsunmöglichkeit vorzuziehen am Leben zu bleiben. Daß irgendwo zwischen Menschen das Unbedingte gilt, nur gemeinsam oder gar nicht leben zu können, falls dem einen oder anderen Verbrechen angetan werden, oder falls es sich um die Teilung physischer Lebensbedingungen handelt, das macht die Substanz ihres Wesens aus. Aber daß dies nicht in der Solidarität aller Menschen, nicht der Staatsbürger, nicht einmal kleinerer Gruppen liegt, sondern auf engste menschliche Verbindung beschränkt bleibt, das macht diese Schuld von uns allen. Instanz ist Gott allein.»

Diese Systematik der Schuldbegriffe läßt die Tatbestände, Urteilsmaßstäbe, Rechtssubjekte und Instanzen deutlich erkennen, die von Fall zu Fall unterschieden werden müssen,

wenn man nicht inhaltsleeren Schlagworten zum Opfer fallen will. Der Philosoph, der das Problem der Schuld zu klären unternimmt, wird aber diese Ordnung nicht unbesehen übernehmen. Er muß die Frage stellen, ob dieses System der Schuldbegriffe vollständig und widerspruchslos sei, so daß man es, wie es dasteht, als Ausgangsbasis der Diskussion wählen darf. Vollständig heißt dabei eine begriffliche Ordnung, wenn sie alle wichtigen Bedeutungen der Reihe nach aufzählt, widerspruchsfrei, wenn die einzelnen Rubriken keinen Begriff enthalten, der in sich ganz verschiedene Bedeutungen vereinigt. Indem wir mit diesen beiden Fragen an die von Jaspers vorgeschlagene Einteilung der Schuldbegriffe herantreten, gewinnen wir Anhaltspunkte für eine Kritik, die nicht im Negativen steckenbleibt, sondern zur positiven Klärung des ganzen Fragenkomplexes beitragen kann.

Die Vollständigkeit der Ordnung.

Auf den ersten Blick muß die Tatsache auffallen, daß Jaspers eine Bedeutung des Schuldbegriffes gar nicht erwähnt, und zwar die fundamentale Bedeutung der Schuld als «debitum», im Unterschied zur Schuld als «culpa» oder «dolus». Unter «debitum» versteht man etwas, das einer einem anderen durch rechtskräftigen Vertrag zu leisten sich verpflichtet hat. Dieser zivilrechtliche Schuldbegriff bleibt keineswegs nur auf ökonomische Verhältnisse beschränkt, er gewinnt vielmehr in juristischer und philosophischer Hinsicht eine prinzipielle Bedeutung, die nicht unerörtert bleiben darf. Hat doch kein Geringerer als Nietzsche den zivilrechtlichen Schuldbegriff des «debitum» als Basis für seine maßlose Polemik gegen das Schuldbewußtsein des europäischen Menschen gewählt und damit einen Einfluß gewonnen, der weit über die moderne Psychologie, Ethik und Rechtsphilosophie hinausreicht.

In der «Genealogie der Moral» (1887) steht unmißverständlich:

«Aber wie ist denn jene andere ‚düstere Sache', das Bewußtsein der Schuld, das ganze ‚schlechte Gewissen' auf die Welt gekommen? — Haben sich die bisherigen Genealogen der Moral auch nur von ferne etwas davon träumen lassen, daß zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff ‚Schuld' seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff ‚Schulden' genommen hat?

Oder daß die Strafe als eine Vergeltung sich vollkommen abseits von jeder Voraussetzung über Freiheit oder Unfreiheit des Willens entwickelt hat? — und dies bis zu dem Grade, daß es vielmehr immer erst einer hohen Stufe der Vermenschlichung bedarf, damit das Tier ‚Mensch' anfängt, jene viel primitiveren Unterscheidungen ‚absichtlich' ‚fahrlässig' ‚zufällig' ‚zurechnungsfähig' und deren Gegensätze zu machen und bei der Zumessung der Strafe in Anschlag zu bringen ... — Woher diese uralte, tiefgewurzelte, vielleicht jetzt nicht mehr ausrottbare Idee ihre Macht genommen hat, die Idee einer Aequivalenz von Schaden und Schmerz? Ich habe es bereits verraten: in dem Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner, das so alt ist, als es überhaupt ‚Rechtssubjekte' gibt, und seinerseits wieder auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurückweist.»

Der zivilrechtliche Schuldbegriff bildet die Grundlage des römischen Rechts, in dem, ungeachtet aller Wandlungen und Kritiken, das abendländische Rechtsbewußtsein bis auf den heutigen Tag wurzelt. Insofern hat Nietzsche durchaus richtig gesehen.

An dieser Stelle möge der Hinweis genügen, daß der zivilrechtliche Schuldbegriff einen im Gesetz genau umschriebenen Tatbestand verlangt und durch den Grundsatz «do ut des» ein Ethos der Vertragstreue zum Ausdruck bringt, das in der Forderung nach Rechtssicherheit, als staatsrechtlicher Maxime bürgerlicher Sekurität, gipfelt. Die Gesinnung, die Motivation, tritt gegenüber dem juristischen Tatbestand in den Hintergrund, nur als Regulativ der Strafzumessung spielt sie eine Rolle. Auch die Frage der Zurechnungsfähigkeit der Rechtssubjekte stellt sich erst im Hinblick auf einen vorliegenden Tatbestand und überschreitet daher prinzipiell den Rahmen der römischen Rechtsauffassung in keiner Weise.

Die Jasperssche Tafel enthält ferner keinen Hinweis auf einen Begriff, den man den psychologischen Schuldbegriff nennen könnte. Seit Cesare Lombrosos berühmtem Werk «L'uomo delinquente» (Turin 1876) hat dieser Begriff theoretisch und praktisch immer größere Bedeutung erlangt. Eine Auseinandersetzung mit dem psychologischen Begriff der Schuld ist deswegen so wichtig, weil man sich fragen muß, ob hier überhaupt noch von einer Schuld im strengen Sinne gesprochen werden darf. Unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Determinismus ging die Tendenz der Psychologen

und Psychopathologen in neuerer Zeit dahin, den Begriff der Schuld überhaupt auszumerzen und durch eine «wertfreie» Zergliederung der Tat und des Täters zu ersetzen. So etwa, wenn Eugen Bleuler in seinem grundlegenden «Lehrbuch der Psychiatrie» (zit. nach der 5. Aufl., Berlin 1930) schreibt, daß der Determinismus wissenschaftlich betrachtet die einzig mögliche Auffassung sei und der Jurist irre, wenn er glaube, grundsätzlich am Indeterminismus festhalten zu müssen, weil sonst seine Gesetze, namentlich das Strafgesetz, ins Wanken gerieten.

Statt nach einer Schuld zu fragen, wird die psychologische Kausalität der Handlungsmotive untersucht, und zwar im Hinblick auf die Fähigkeit, normale Motive zu finden und ihnen folgen zu können. Bleuler läßt es bei diesen kargen Andeutungen bewenden, ohne die ethisch-juristischen Probleme zu erörtern, die sowohl im Begriff der «normalen» Motivation als auch in dem «Folgenkönnen» liegen. In einem aufschlußreichen Nachsatz betont er lediglich, daß diese Formulierung zur Zeit noch ein für manche Richter nicht faßbarer Begriff sei. Daß es sich hier aber in der Tat nicht nur um eine zeitbedingte Rückständigkeit vieler Richter handelt, sondern um eine Schwierigkeit, die sich vom Boden der naturwissenschaftlich-psychologischen Erklärungsweise aus überhaupt nicht lösen läßt, haben maßgebende Strafrechtslehrer schon lange eingesehen. Man vergleiche nur die unmißverständlichen Ausführungen von Ernst Hafter im Allgemeinen Teil seines «Lehrbuches des schweizerischen Strafrechtes» (2. Aufl., Bern 1946):

> «Das pochende Gewissen, das Bestehen eines Verantwortlichkeitsgefühls sind Erfahrungstatsachen, deren Nichtvorhandensein wohl gelegentlich behauptet, aber nie bewiesen worden ist. Die Berufung auf die Determination allen menschlichen Handelns reicht zum Beweis nicht aus. Nur der Schwächling wird jede Wahlfreiheit leugnen.»

An die Stelle der Schuld setzte die Psychologie den Begriff der Neurose, wobei sich hereditäre Belastung und Determination durch Umweltsfaktoren zu einer lückenlosen Kausalkette verschlingen. Zum mindesten bei Freud und Adler läßt sich eine deutliche Tendenz feststellen, jede moralische Wertung als unnatürlich auszuschließen und damit letzten Endes die Frage der Schuld als bedeutungslos hinzustellen. Auch bei den

Dramatikern und Epikern des Naturalismus, bei Büchner, Zola, Ibsen, Hauptmann, Strindberg u. a., findet man ähnliche Auffassungen vertreten.

Um die prinzipielle Bedeutung der vier Schuldbegriffe zu beleuchten, die von Jaspers herausgestellt werden, scheint es uns unerläßlich, diesen psychologischen Schuldbegriff zu erörtern. Dadurch, daß Jaspers die Probleme der psychologischen Schuld keines Wortes würdigt, entsteht eine empfindliche Lücke in seinem System, die durch diesen kurzen Hinweis zwar nicht geschlossen, wohl aber sichtbar gemacht werden sollte.

Die kriminelle, besser gesagt strafrechtliche Schuld, die Jaspers an die Spitze seiner Einteilung stellt, besitzt keine selbständige Bedeutung, sie kann offenbar nur als ein Sonderfall des juristischen Schuldbegriffes verstanden werden. Die Schuld im strafrechtlichen Sinne unterscheidet sich von der zivilrechtlichen Schuld in einer wesentlichen Beziehung, der Haftung, die in den Gedankengängen von Jaspers und in der heutigen Diskussion des Schuldproblems überhaupt eine so wichtige Rolle spielt. Gewiß hängen Schuld und Haftung aufs engste zusammen. Das moderne Strafrecht spricht aber von einer Haftung in doppeltem Sinne: Der Erfolgshaftung wird eine Schuldhaftung gegenübergestellt, je nachdem der entstandene Schaden als solcher, oder das schuldhafte Verhalten des Täters zur Urteilsbildung dient. Die Tendenz der Strafgesetzgebung, zum mindesten in unserem Lande, geht eindeutig dahin, den Begriff der Erfolgshaftung mehr und mehr gegenüber der Schuldhaftung fallenzulassen. Gesetzgebung und Rechtsprechung bekennen sich zu dem Grundsatz, daß eine Haftung im strafrechtlichen Sinne nur dann vorliegt, wenn ein schuldhaftes Verhalten festgestellt werden kann. Der Erfolg einer Handlung allein genügt nicht, die Haftung für einen Tatbestand auszusprechen. Im Gegensatz zu dieser strafrechtlichen Maxime wird man aber auf eine Erfolgshaftung in Theorie und Praxis des Zivilrechtes nicht verzichten dürfen, sondern lediglich das Risiko im Einzelfall durch andere Maßnahmen, z. B. durch weitgehende Haftpflichtversicherungen im Straßenverkehr und Transportwesen, auszuschalten versuchen.

Indem Jaspers den Unterschied zwischen Schuldhaftung

und Erfolgshaftung nicht beachtet und unter den verschiedenen juristischen Schuldbegriffen allein die kriminelle Schuld berücksichtigt, ergibt sich ein verzerrtes Bild der konkreten Situation, das der Vielschichtigkeit der menschlichen Wirklichkeit in keiner Weise gerecht wird.

Was Jaspers über den Begriff der politischen Schuld ausführt, kann man ohne weiteres akzeptieren. Wir müssen nur im Auge behalten, was vorhin über den Begriff der Haftung, insbesondere der Schuldhaftung, dargelegt wurde. Zweifellos lassen sich zivilrechtliche und strafrechtliche Kategorien auf die Verhältnisse im Rechtsstaat übertragen. Die Frage bleibt allerdings offen, welche Rolle man in staatsrechtlicher Beziehung dem Begriff der Erfolgshaftung zuzubilligen sich entschließen kann. Unserer demokratischen Auffassung vom Staatsbürger dürfte es wohl eher gemäß sein, auch in diesem Fall den Begriff der Erfolgshaftung fallenzulassen und den Akzent auf die Schuldhaftung zu legen, wie das dem Geiste des schweizerischen Strafrechtes entspricht. Unmißverständlicher wäre es vielleicht, den Begriff einer politischen Schuld überhaupt zu vermeiden und statt dessen, in Analogie zur zivilrechtlichen und strafrechtlichen Schuld, von einer staatsrechtlichen Schuld zu sprechen.

Die spezielle Frage des Widerstandsrechts, im Zusammenhang mit der politischen oder staatsrechtlichen Schuld, soll hier nicht angeschnitten werden, um so mehr als sich die Auffassungen der Juristen hier, je nach dem prinzipiellen Standpunkt, diametral gegenüberstehen.

Die Widerspruchslosigkeit der Ordnung.

Auch in dieser Hinsicht erweist sich die Tafel der Schuldbegriffe von Jaspers als unzulänglich, und zwar dürfte dieser Mangel viel mehr ins Gewicht fallen als die Unvollständigkeit, die wir bei der Diskussion der kriminellen und politischen Schuld feststellen mußten. Voller Widersprüche scheinen uns vor allem die Begriffe der moralischen und metaphysischen Schuld zu sein.

Für die moralische Schuld steht, im Unterschied zu allen juristischen Schuldbegriffen, nicht die Handlung (delictum),

sondern allein die Gesinnung (dolus, Motivation) zur Diskussion, und zwar ganz unabhängig davon, welche Moralprinzipien im Einzelfall als verbindlich erklärt werden. Kants Formalismus, eine materiale Wertethik oder die existentialistische Autonomie menschlicher Verantwortlichkeit stehen gleicherweise, wenn auch im Grade der Radikalität unterschieden, als metajuristische Prinzipien dem juristischen Denken und seiner Begriffsbildung gegenüber. Daraus entspringt ein ewiger Konflikt zwischen rechtlicher und moralischer Beurteilung einer menschlichen Handlung. Das Recht verlangt, aus Gründen der Rechtssicherheit, das Vorliegen eines Tatbestandes. Für die moralische Qualifikation hingegen bedeutet der Tatbestand als solcher noch nichts, allein die Gesinnung bleibt maßgebend. Ebensowenig wie es in einem Rechtsstaat Gesinnungsdelikte ohne juristischen Tatbestand geben sollte, kann ein Tatbestand als objektives Faktum, losgelöst von der menschlichen Person und ihrer Gesinnung, moralischer Beurteilung unterworfen werden. Gerade das Abweichen von diesem Rechtsgrundsatz unter der Herrschaft eines totalitären Regimes wurde nicht nur als rechtswidrig, sondern auch als unmoralisch empfunden. Das Rechtsbewußtsein des Abendländers protestiert auch gegen jede moralische Disqualifizierung des Gegners, seiner Person und Gesinnung, dort wo es sich lediglich um die Beurteilung eines objektiven Tatbestandes handelt.

Zutreffend ist, was Jaspers über das Verhältnis von politischer und moralischer Schuld sagt. Nur fehlt der Hinweis, daß hier nicht ein spezielles Problem vorliegt, das sich zwischen Moral und Politik stellt. In Wahrheit geht es um die viel fundamentalere Menschheitsfrage, wie Moral und Recht einander zugeordnet werden können. Ferner betont Jaspers den Konfliktcharakter dieses Verhältnisses, in seiner allgemeinen ebenso wie in der speziellen Form, zu wenig. Ein Konflikt zwischen Recht und Moral, Moral und Politik, liegt im Wesen des Menschen begründet und kann daher durch keine noch so scharfsinnige Theorie aufgelöst werden. Er muß jeweils im konkreten Einzelfall — der in Wirklichkeit eben gar kein «Fall» ist, sondern eine nicht unter allgemeine Kategorien subsumierbare, menschliche Situation — im Gewissen des Einzelnen entschieden werden. Die Möglichkeiten der Bewährung

und des menschlichen Versagens lassen sich durch keine Theorie antizipieren.

Noch bedeutsamer als der Konflikt zwischen staatsrechtlicher und moralischer Schuld scheinen uns aber die Widersprüche, die sich im metaphysischen Schuldbegriff bei Jaspers aufdecken lassen. Hier stoßen wir auf den entscheidenden Punkt der Diskussion über das Problem der Schuld, wo sich die Geister scheiden.

Jaspers vermengt unter dem Titel «metaphysische Schuld» zwei grundsätzlich verschiedene, nicht in Einklang zu bringende Schuldbegriffe: den tragisch-metaphysischen Schuldbegriff der Antike und den kreatürlichen Schuldbegriff des Christentums. Die christliche Schuld hat weder mit Metaphysik noch mit Tragik etwas zu tun. «Gott», «Transzendenz», «das Absolute» und ähnliche Ausdrücke können über die Kluft nicht hinwegtäuschen, die sich hier zwischen Antike und Christentum auftut. Solche Redewendungen bleiben mißverständlich, weil sie die Grenzen von antikem und christlichem Menschentum verwischen, eine Tendenz, die nicht nur für Jaspers, sondern für die meisten Vertreter des modernen Existentialismus kennzeichnend ist.

Die beiden Schuldbegriffe weisen eine lange historische Entwicklung auf, sie haben sich immer weiter differenziert und sich seit dem Mittelalter miteinander bis zur Unentwirrbarkeit verschlungen. Dennoch muß der Philosoph den Versuch wagen, sie sauber auseinanderzuhalten, vor allem, wenn es wie in unserem Falle darum geht, einen Beitrag zur prinzipiellen Klärung des Schuldproblems zu liefern.

II.

Der Ursprung des tragischen Schuldbegriffes liegt im griechischen Mythos, seine für die abendländische Geisteswelt vorbildliche Prägung hat er in der klassischen Tragödie empfangen. Die tragische Schuld geht auf den Konflikt zwischen dem seiner selbst bewußten Menschen und einem übermächtigen Schicksal zurück. Als übermenschliche Macht, der sogar die olympischen Götter unterworfen sind, besitzt das Schicksal einen numinos-mythischen Charakter, seiner Natur nach aber bleibt es unpersönlich-anonym. In den griechischen Tragödien

unterliegt der Mensch stets dem Schicksal. Der heroische Untergang des Menschen ruft beim Zuschauer Bewunderung und Mitleid hervor und verleiht diesen Kunstwerken jenen «erhabenen» Charakter, der über alle bloß ästhetische Schönheit hoch hinausweist.

Zum tieferen Verständnis der griechischen Tragödie, wie es vor allem Nietzsche in seiner Jugendschrift «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (1872) angebahnt hat, gelangt man aber erst durch den Hinweis, daß es sich um exoterische Veranstaltungen für eine breitere Oeffentlichkeit handelte, die ihre Ergänzung in esoterischen Mysterienkulten eines kleinen Kreises von Eingeweihten fanden. Otto Kern hat in seinem grundlegenden Werke «Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit» (Berlin 1927) die attische Tragödie aus den weihevollen Festspielen der Eleusischen Dromena herzuleiten versucht. Den entscheidenden Unterschied zwischen esoterischem Mysterium und exoterischem Drama hat er aber ebensowenig gesehen wie Thassilo von Scheffer in der verdienstvollen Schrift «Hellenische Mysterien und Orakel» (Stuttgart 1940).

Im Gegensatz zur öffentlichen Tragödie waren die geheimen Mysterien, über die wir naturgemäß nur sehr lückenhafte Kenntnisse besitzen, darauf angelegt, im engsten Kreis der Auserwählten die Ueberlegenheit des Menschen über das Schicksal zu demonstrieren. Exoterisches Schauspiel der Ohnmacht und esoterische Geheimlehre von der Uebermacht des Menschen zusammen, machen erst die volle Wirklichkeit der klassischen Tragik aus, zugleich aber wird damit eine menschliche Hybris sichtbar, die für das gesamte Altertum kennzeichnend bleibt.

Aeschylos, selbst ein Eingeweihter der Eleusischen Mysterien, zeigt in seinem «Prometheus», wie das durch die Ate (Verblendung) bestimmte menschliche Handeln an der von den Göttern vertretenen Schicksalsordnung scheitert. Die Charaktere des Aeschylos sind einfach, Verwicklungen und Auflösungen kennt er nicht. Ein düsteres, undurchdringliches Schicksal waltet über Menschen und Göttern.

Im «Oedipus» des Sophokles siegt die göttliche Majestät des Schicksals über die Wünsche des Menschen. Die Heroen verhalten sich, im Unterschied zu den Gestalten des Aeschylos, dem Schicksal gegenüber mehr passiv als aktiv. Die Menschen

sind vollendete, bestimmte, individuelle Charaktere voll sittlicher Größe.

Euripides, ein Schüler des Anaxagoras, verlegt den tragischen Konflikt in die menschliche Seele selbst und in das Verhältnis der Menschen untereinander. Der Einzelne scheint auf sich selbst zurückgeworfen und zur Selbsthilfe, unter Anwendung von List und Lüge, verurteilt. In der «Phädra» (Hippolytos) gestaltet Euripides den Kampf der Triebe gegen das intellektuelle Bewußtsein. Die Tragödien gipfeln in einer Anklage der Weltordnung, die im Zuschauer statt Bewunderung Rührung erwecken soll.

Der tragische Schuldbegriff, so wie er in den griechischen Tragödien seine vorbildliche Prägung erfahren hat, wurde nicht erst durch Nietzsche wieder entdeckt. Er läßt sich von der Renaissance an über die französische und deutsche Klassik, den Naturalismus und Expressionismus bis zum atheistischen Existentialimus der Gegenwart verfolgen.

An die stoische Tradition anknüpfend, wandelte Shakespeare die Schicksalstragödie des Euripides in die neuzeitliche Charaktertragödie. Der tragische Konflikt spielt sich, dem Zeitgeist der Renaissance entsprechend, zwischen menschlicher «Virtù» und schicksalhafter «Fortuna» ab. Er entspringt entweder, wie in «Macbeth», aus dem leidenschaftlichen Uebermaß einer aus den Fugen gehenden Welt oder, wie in «Hamlet», aus der Spaltung der menschlichen Seele in Intellekt und Charakter. Eine Formulierung Goethes verwendend, darf man Hamlet in diesem Sinne wohl eine «problematische Natur» nennen und darin zugleich den allgemeinen Wesenszug des neuzeitlichen Menschenbildes sehen. Zweifellos lassen sich in den Tragödien Shakespeares, trotz der betonten inneren Schicksalhaftigkeit des Handlungsablaufes, auch Nachwirkungen der christlichen Tradition nachweisen. Diese christlichen Züge treten aber stark zurück und spielen offenbar bei der begeisterten Aufnahme nur eine untergeordnete Rolle, die Shakespeare seit Herder, Goethe und Schlegel in Europa gefunden hat.

Auch die französischen Klassiker des 17. Jahrhunderts, Corneille und Racine, führen die Linie des Euripides und der Stoa weiter. Corneille bringt im «Cid» (1636) und noch deutlicher im «Oedipe» (1659) erhabene menschliche Charaktere

auf die Bühne, deren feierlicher Ernst sich bis zu trotzigem Spott gegen das Schicksal steigert. Er gestaltet in seinen Tragödien dasselbe Menschenbild, wie es Descartes in den «Meditationes» (1641) und der Monographie «Les passions de l'âme» (1649) im Rahmen seines philosophischen Systems entwickelt hat. Der Jansenist Racine hebt demgegenüber, z. B. in seiner «Phädra» (1677), die inneren Kämpfe und Widersprüche der menschlichen Leidenschaft hervor. Er löst damit, wie A. W. Schlegel in seiner berühmten Abhandlung «Vergleich der Phädra des Euripides mit der des Racine» (Paris 1807) richtig hervorgehoben hat, die antike Tragik in psychologisch motivierte Intrige auf. Allerdings dürfte damit wohl noch nicht das letzte Wort über das Wesen der Tragik bei Racine gesprochen sein. Die inneren Kämpfe und leidenschaftlichen Verstrickungen spielen sich, analog wie in den «Pensées» von Pascal, nur in einer vordergründigen Sphäre gnadenloser Schicksalhaftigkeit ab, ohne das hintergründige Wesen des Menschen selbst in Erscheinung treten zu lassen. Dem Reich von Natur und Vernunft gegenüber steht, ohne daß das in den großen Tragödien Racines ausdrücklich formuliert wird, eine übernatürliche, irrationale Sphäre der Gnade, die nur durch den Akt des Glaubens erfaßt werden kann. Insofern besitzen die Tragödien Racines eine doppelte Bedeutung. Im exoterischen Sinn zeigen sie uns den Untergang des «natürlichen» Menschen im Kampf mit seinem gnadenlosen Schicksal. Dahinter aber verbirgt sich eine esoterische Bedeutung, die das christliche Mysterium übernatürlicher Gnade, als einzigen Weg der Erlösung, aufleuchten läßt, der den Menschen aus der natürlichen Welt des Schicksals herausführt.

Die Linie des antiken Schuldbegriffes läßt sich weiter verfolgen in der deutschen Klassik und Nachklassik, beispielhaft in Goethes «Faust», Schillers «Tell» und Kleists «Michael Kohlhaas».

Faust zeigt den tragischen Konflikt des modernen Menschen zwischen Unendlichkeitsdrang und Endlichkeitsbewußtsein. Mit überwältigender Wucht führt Goethe das Schuldigwerden seines Helden in dieser Situation vor Augen. An die Stelle der Vernichtung des Menschen in der antiken Tragödie tritt eine, allerdings im Zwielicht bleibende, Erlösung, die als Ausdruck eines

«christlich getönten Humanismus» die allerverschiedensten Interpretationen zuläßt. Insbesondere dreht sich die Diskussion um die Frage, ob Faust durch göttliche Gnade erlöst wird, oder ob er sich in «strebendem Bemühen» letzten Endes doch selbst erlöst.

Im Naturalismus des 19. Jahrhunderts, schon in «Dantons Tod» von Büchner, noch deutlicher bei Ibsen und Hauptmann, verwandelt sich das tragische Schicksal, den deterministischen Lehren des Positivismus entsprechend, in ein biologisch-psychologisches Verhängnis. Die Menschen handeln nicht aus freiem Willen, sondern aus Vererbung, unter dem Zwang angeborener Antriebe psychologischer und physiologischer Natur. Alles ist naturwissenschaftlich bedingt und damit «entschuldigt», oder wie Strindberg einmal sagt, «die Schuld hat der Naturalist mit Gott zusammen ausgestrichen, aber die Folgen der Tat, die Strafe, Haftbarkeit oder die Furcht davor kann nicht gestrichen werden, aus dem einfachen Grund, weil sie bestehen bleiben». Der einzelne Mensch erscheint als Welle an der Oberfläche eines umfassenden, kosmischen Lebensprozesses, dessen Dynamik er ebensowenig wie die menschliche Gattung als Ganzes entrinnen kann. Diesem mehr passiven Menschenbild des Naturalismus stellen die Expressionisten ein anderes gegenüber, das sich durch eine aufs äußerste gesteigerte Aktivität auszeichnet, ohne aber damit den Rahmen der antiken Tragödie und ihren Schuldbegriff zu sprengen. Die modernen Existentialisten schließlich steigern diese aktivistische Auffassung vom Menschen ins Extrem, wenn sie zeigen wollen, «daß der Mensch nur ist, was er aus sich macht». Auch hier bleibt im Verfehlen der Wahlfreiheit durch den Menschen, «der verdammt ist, frei zu sein», Spielraum für eine tragisch-metaphysische Schuld, wie das J. P. Sartre in seinen Dramen «Les Mouches», «Huis Clos», «La Mort sans Sépulture», «Les Mains sales» und neuerdings auch in dem Film «Les jeux sont faits» eindrücklich vor Augen geführt hat.

Der Mensch bleibt stets Gegenspieler eines übermächtigen Schicksals, unabhängig davon, wie sich der tragische Konflikt im Einzelfall abspielt: zwischen Trieb und Bewußtsein, Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Freiheit, Gattung und Individuum, Schein und Sein, Dasein und Bewußtsein,

Existenz und Welt. Wie das Schicksal im einzelnen bestimmt wird, objektiv oder subjektiv, individuell oder gattungsmäßig, metaphysisch, ethisch, biologisch oder psychologisch, erscheint weniger wichtig, maßgebend bleibt allein sein Charakter der Anonymität und Gnadenlosigkeit. Dem Schicksal kann sogar der Name Gott, das Transzendente, Absolute, Alleine, Numinose, beigelegt werden, niemals aber begegnet der Mensch einem persönlichen Gott der christlichen Offenbarung. Oder wenn wir eine treffende Formulierung Pascals heranziehen: die tragisch-metaphysische Schuld reicht höchstens an den Begriff eines «Dieu des géomètres» heran, der sich vom «Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs» und von Christus nicht nur der Art, sondern dem Wesen nach unterscheidet.

Nur in diesem Sinne darf, ja muß man von einem metaphysischen Schuldbegriff sprechen.

III.

Dem tragischen Schuldbegriff der antiken Tradition steht ein anderer gegenüber, den wir den christlichen Schuldbegriff nennen können. Der Unterschied läßt sich durch den Hinweis verdeutlichen, daß das Christentum prinzipiell kein Schicksal kennt. Damit fällt auch die Tragik im antiken Sinne dahin. Der Mensch als Kreatur sieht sich einem persönlichen Gott gegenüber, der seine Allmacht, Allgüte und Allwissenheit als Vorsehung und Gnade auf ihn wirken läßt. Alles bleibt in der christlichen Auffassung auf die Gestalt Christi, der Mensch und Gott zugleich ist, bezogen. Christus ist das große Paradox, der einmalige Erlöser, der zwischen Gott und Menschenwelt vermittelt. Die Lebensgeschichte Christi ist daher auch keine Tragödie, sein «Schicksal» nicht tragisch. Sein Leben ist vielmehr eine Leidensgeschichte, eine Passion, von der Paulus sagt, sie sei den Juden ein Aergernis und den Griechen eine Torheit (1. Kor. 1, 23). Nach christlicher Auffassung ist der Mensch nicht einem anonymen, gnadenlosen Schicksal ausgeliefert, sondern er steht als Kreatur der göttlichen Person gegenüber. Alle menschliche Schuld bleibt daher, im Unterschied zur antiken Auffassung und ihren vielfältigen Abwandlungen, personal ausgerichtet auf Gott, genauer gesagt, auf Christus, den gekreuzigten Gottessohn, Erlöser und Richter.

Die Beziehung des Menschen zu Gott kann sich in doppelter Weise äußern: Im positiven Sinne sprechen wir von Glaube, Vertrauen und Gehorsam, im negativen Sinne nennen wir sie Sünde oder Schuld. Die Begriffe Schuld und Sünde hängen aufs engste zusammen, ja sie bilden in der christlichen Auffassung eine unlösbare Einheit. So lautet z. B. die zweitletzte Bitte im Vaterunser Matth. 6, 12 «Vergib uns unsere Schulden», Lukas 11, 4 aber «Vergib uns unsere Sünden». Beide Ausdrücke bezeichnen dieselbe Hybris, die in der Emanzipation der menschlichen Existenz gegenüber Gott zutage tritt. Schuld kann man die Selbstgefangenschaft des Menschen nennen, «die zugeschlagene Türe» (E. Brunner), mit der er sich den Zugang zur göttlichen Gnade selbst versperrt. Der christliche Schuldbegriff entgleitet daher allen Versuchen, ihn mit moralischen Maßstäben messen zu wollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil jedes moralische Urteil sich letzten Endes nicht auf Gott, sondern auf die menschliche Autonomie als Maßstab stützt.

Selbstverständlich weist auch der christliche Schuldbegriff zahlreiche Abwandlungen auf, je nachdem, welche Merkmale im Laufe der geschichtlichen Entwicklung hervorgehoben wurden. Das östliche und westliche Christentum, die katholische und protestantische Konfession, unterscheiden sich im Hinblick auf die Auffassung der Schuld deutlich, ohne daß damit aber die Kluft gegenüber der antik-tragischen Auffassung aufgehoben würde. Während für die Ostkirche der Mensch vor allem ein leidendes Wesen ist, dementsprechend die Solidarität des Leidens und Opferns im Vordergrund steht, sieht der Westen im Menschen mehr ein tätig-handelndes Wesen. Für das westliche Christentum bildet die einmalige und endgültige Erlösung der Menschen durch Christus den Angelpunkt des Glaubens, der Osten hingegen bleibt von einer messianischen Hoffnung und Heilserwartung erfüllt, die sich ebensogut auf einzelne Menschen wie auf ganze Völker erstrecken kann. Niemand hat in neuerer Zeit diese Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Christentum deutlicher gesehen und überzeugender gestaltet als Dostojewskij in seinen Romanen und Novellen. In «Schuld und Sühne» (die wortgetreue Uebersetzung des Titels lautet «Verbrechen und Strafe») zeigt er die

Hybris des Uebermenschen im Sinne Nietzsches, indem er ihm nicht den Bürger, sondern den Christen nach östlicher Auffassung gegenüberstellt. In den «Dämonen» geißelt er den Gewaltstaat marxistischer Prägung vom Standpunkt christlicher Nächstenliebe. In der Fabel vom «Großinquisitor» aus den «Brüdern Karamasow» unterzieht er schließlich den Herrschaftsanspruch der römischen Kirche einer schonungslosen Kritik.

Ein Wesenszug der westlichen Welt äußert sich darin, daß im Laufe der Zeit zahlreiche Surrogate an die Stelle der einmaligen und endgültigen Erlösungstat Christi getreten sind. So verschieden diese Ersatzheilslehren im einzelnen auch sein mögen, sie lassen sich alle auf die Formel menschlicher Selbsterlösung bringen. Statt die endgültige Erlösungstat anzuerkennen und im Glauben an den christlichen Gott ein kreatürliches Dasein zu führen, verfällt der westliche Mensch immer wieder der Versuchung, sich an die Stelle Christi zu setzen und sich damit selbst zum Erlöser zu machen.

Mit wenigen Worten sei noch auf die Unterschiede hingewiesen, die innerhalb des christlichen Schuldbegriffes zwischen katholischer und protestantischer Auffassung bestehen. Während die katholische Kirche für sich die Rolle einer Mittlerin der göttlichen Gnade in Anspruch nimmt, stellt der Protestantismus den Einzelmenschen mit seinem Gewissen unmittelbar vor die Offenbarung Gottes. Der Verbindung von Gesinnung und Werk, als Feld menschlicher Bewährung, setzt der Protestant den betonten Dualismus von Natur und Gnade, Wissen und Glauben entgegen. Nicht auf die guten Werke kommt es an, sondern allein auf die Gesinnung. Dem «sola fide» der Reformatoren entspricht die Ueberzeugung, daß die Gnade von der Natur gänzlich getrennt sei, während nach katholischer Auffassung die Gnade, als oberste Stufe einer hierarchischen Ordnung, die Natur vollendet. Die katholische Lehre von der «anima naturaliter Christiana» lehnt der Protestantismus ab, mit dem Hinweis auf die wesenhafte Korruption der Menschennatur, womit implicite auch die Inkompetenz der menschlichen Vernunft in Glaubensfragen ausgesprochen wird.

Diese Andeutungen mögen genügen, um die Vielfalt der Schattierungen aufzuzeigen, die der christlichen Auffassung

der Schuld anhaften. Ueber alle Unterschiede im einzelnen hinweg bleibt aber die Ueberzeugung grundlegend, daß der Mensch als Geschöpf Gott, seinem Schöpfer und Richter, gegenübersteht und schuldhaft wird, wenn er sich auf sich selbst zu stellen versucht. Dadurch, daß er eine Autonomie beansprucht, die seine kreatürlichen Grenzen außer acht läßt, verfällt er zwangsläufig dem Absolutismus, sich selbst an die Stelle von Gott zu setzen.

Jaspers hat diese wesentlichen Unterschiede zwischen tragischer und christlicher Schuld nicht gesehen, sondern die Grenzen durch Einführung des widerspruchsvollen Sammelbegriffes einer «metaphysischen Schuld» verwischt. Damit hat er jene wichtige Anforderung, die man an jede philosophische Ordnung stellen muß, nicht erfüllt. Statt eine vollständige und widerspruchsfreie Uebersicht des Problemfeldes zu bieten, bleibt seine Systematik in konventionellen Schematismen stecken, die einer vorurteilsfreien Kritik nicht standhalten.

Ferner hat es Jaspers unterlassen, angesichts seiner begrifflichen Unterscheidungen zu fragen, ob jedem Schuldbegriff, dem kriminellen, politischen, moralischen und metaphysischen, ein anderes Schuldphänomen entspricht, oder ob ihnen nicht vielleicht doch, ungeachtet aller begrifflichen Differenzen, etwas Gemeinsames zugrunde liege. Unvoreingenommene Betrachtung aktueller Schuldprobleme und kritische Analyse der historischen Entwicklung der Schuldbegriffe legen die Annahme einer ursprünglichen Einheit gleichermaßen nahe. Durch die Jahrtausende hindurch sieht sich der Mensch immer wieder vor das Problem der Schuld gestellt. Alle begrifflichen Differenzierungen dienen nur dazu, von den verschiedensten Seiten her dasselbe Problem zu lösen. Offenbar handelt es sich um ein Grundproblem, eine Urerfahrung, eine Grundsituation, kurz gesagt um ein Urphänomen menschlicher Existenz, das durch alle systematischen und historischen Differenzierungen hindurch in Erscheinung tritt. Die Einheit des Schuldproblems liegt aber nicht im Schuldbegriff, sondern in der Erscheinung der Schuld selbst.

Jaspers muß sich schließlich noch einen dritten schwerwiegenden Einwand gefallen lassen: Er glaubt als Philosoph seine Aufgabe lösen zu können, indem er sich als unbeteiligter,

außenstehender, d. h. aber letzten Endes «unmenschlicher» Betrachter über die urphänomenale Situation der Schuld erhebt, ohne zu sehen, daß er selbst als Mensch, erkennend und handelnd, darin stehenbleiben muß. Auch der Philosoph ist ein Mensch wie irgendein anderer, solange er sich wenigstens, als Liebhaber der Wahrheit, der Grenzen menschlicher Erkenntnis bewußt bleibt. Die Gefahr hybrider Exklusivität und sophistischer Menschenverachtung bleibt ebenso groß wie die Versuchung, sich der Verantwortung durch Flucht in die Anonymität der Masse zu entziehen. Beide, Uebermensch und Masse, bilden übrigens eine dialektische Einheit. Trotz des unüberbrückbar scheinenden Gegensatzes bleiben sie aufeinander angewiesen. Wir sehen in ihnen zwei Erscheinungsformen ein und desselben menschlichen Entwurzelungsprozesses.

Wir vermissen in Jaspers' Schrift über die Schuldfrage nicht nur eine vollständige und widerspruchsfreie Systematik und den unvoreingenommenen Blick für die Erscheinungen, so wie sie sich in Wirklichkeit zeigen, vor allem fehlt das Bekenntnis zur eigenen Schuld, das gerade für den Philosophen als echten Liebhaber der Wahrheit und als Mensch unerläßlich bleibt. Dessenungeachtet wissen wir uns Jaspers zu Dank verpflichtet, hat er doch durch seine Schrift das Problem der Schuld mutig und scharfsinnig in Angriff genommen und damit einen Anlaß geboten, in kritischer Auseinandersetzung eine weitere Klärung und Vertiefung zu versuchen.

IV.

Ergebnis.

1. Statt eines allgemein verbindlichen Begriffes der Schuld fanden wir eine ganze Reihe verschiedener Schuldbegriffe, die sich z. T. verknüpfen lassen, z. T. aber gegenseitig ausschließen:

Die Schuldverpflichtung im Sinne des debitum, die kriminelle Schuld als Sonderfall der juristischen Schuld, die politische, die moralische, die antik-tragische und die christlich-kreatürliche Schuld.

2. Bei diesen Arten der Schuld handelt es sich aber im Grunde nicht um wesentlich verschiedene Schuldphänomene, sondern nur um Begriffe, die das Wesen der Schuld von verschiedenen Fragestellungen aus zu erfassen versuchen.

3. Jeder Schuldbegriff drückt eine bestimmte Auffassung vom Menschen aus, ein bestimmtes Menschenbild, das ihm erst seine besondere Bedeutung verleiht:

Der Mensch als Vertragspartner, als Rechtssubjekt, als Staatsbürger, als autonomes sittliches Individuum, als Gegenspieler eines anonymen Schicksals, oder als Kreatur, die ihrem Schöpfer und Erlöser verantwortlich gegenübersteht.

4. Je nach dem Ausgangspunkt erscheint die Schuld für die menschliche Erkenntnis in neuer Beleuchtung, ohne daß sich damit ihr Wesen ändert. Angesichts aller begrifflichen Differenzierungen müssen wir uns fragen, worin dieses gemeinsame Etwas in den Erscheinungen besteht, das sich theoretisch nicht als Einheit fassen läßt. In der Schuld drückt sich offenbar eine menschliche Grundsituation aus, ein Urphänomen, das in immer neuen Beleuchtungen und Schattierungen erscheint, je nachdem, unter welchem Gesichtspunkt wir es betrachten. Nicht nur der innige Zusammenhang zwischen Schuld und Menschenbild, sondern auch die sich über dreitausend Jahre erstreckende Geschichte des Problems legt eine solche Auffassung nahe. Zum mindesten haben wir die Ueberzeugung gewonnen, daß in der Schuld nicht nur eine Situation neben andern vorliegt, vielmehr die menschliche Grundsituation schlechthin, die archetypische Situation des Menschen, oder m. a. W. das Menschsein an sich. Diese Situation kann nur durch behutsame Beschreibung bis zu einem gewissen Grade erhellt, nicht aber erklärt werden. Die Schuld erklären, hieße sie auf etwas anderes zurückführen. Da das Phänomen der Schuld etwas Gegebenes ist, hinter das die menschliche, insbesondere die psychologische Erkenntnis nicht zurückgehen kann, bleibt es etwas, das sich rein theoretischer Betrachtung immer wieder entzieht. Jeder Versuch, den der Mensch unternimmt, sich als denkendes Subjekt von der Schuld zu distanzieren, muß scheitern, weil er gleichbedeutend ist mit der Hybris, sich als Mensch über die menschliche Ursituation, d. h. über sich selbst zu erheben.

Nur durch Anteilnahme und Mitvollzug kann es gelingen, das Phänomen der Schuld in seinem Wesen, über alle begriffliche Differenzierung hinaus, zu erfassen, konkret von innen her zu erhellen, anstatt bloß abstrakt von außen zu betrachten.

5. Indessen bleibt der Zusammenhang zwischen dieser archetypischen Schuldsituation des Menschen und der Schuld im christlichen Sinne ein Problem, das die menschliche Einsicht übersteigt. Streng genommen liegt hier gar kein Problem vor, sondern offenbar ein Mysterium, in das die Philosophie als menschliche Erkenntnisbemühung vergeblich einzudringen versucht.

6. Was bleibt angesichts dieser Situation zu tun? Nicht auf die begriffliche Erkenntnis im einzelnen kommt es an, sondern auf die menschliche Haltung, aus der heraus wir die Schuldfrage aufrollen. Statt einem Pathos der Distanz zu verfallen, hinter dem sich doch nur menschlicher Hochmut verbirgt, der ebensogut auch in psychologische Neugier umschlagen kann, müssen wir uns mit Bescheidenheit und Demut dem Mitmenschen zuwenden. Die Grenze des menschlichen Wissens und Könnens lenkt unsern Blick auf die Gesinnung als Ort der Entscheidung, d. h. sie weist uns auf die Möglichkeit einer außertheoretischen Glaubenssphäre hin.

Mehr als Anregungen konnte diese Skizze nicht bieten. Aufgabe weiterer Spezialuntersuchungen wird es sein, die hier im Umriß angedeutete Ursituation in ihren Erscheinungen und ihrer begrifflichen Differenzierung von den verschiedenen Seiten aus zu beleuchten und so eine echte Klärung des Schuldproblems herbeizuführen, eine Aufgabe, die heute für uns alle entscheidende Bedeutung besitzt.

Postscriptum: Erst nach Abschluß unserer Arbeit, deren Text hier in stark gekürzter Fassung vorliegt, wurden wir durch eine Pressenotiz darauf aufmerksam gemacht, daß Karl Jaspers von seiner Schrift über «Die Schuldfrage» auch in Deutschland eine Ausgabe veröffentlicht hat. Sie ist im Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1946, erschienen. Ein Textvergleich, der im Hinblick auf die Auseinandersetzung zwischen Ernst Robert Curtius und Karl Jaspers über den Vortrag «Unsere Zukunft und Goethe» angezeigt schien, ergab keine wesentlichen Abweichungen im Wortlaut. In der schweizerischen Ausgabe fehlt lediglich das Vorwort und die Einleitung zu einer Vorlesung über die geistige Situation in Deutschland, in welchem Rahmen die Schuldfrage von Jaspers zuerst erörtert wurde.

Zürich. *Donald Brinkmann.*