

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ (Nr. 7) heißt es:

„Die Wandlungen von Denkweisen und Strukturen stellen häufig überkommene Werte in Frage, zumal bei der jüngeren Generation, die nicht selten ungeduldig, ja angsthaft rebellisch wird ... Die von früheren Generationen überkommenen Institutionen, Gesetze, Denk- und Auffassungsweisen scheinen aber den wirklichen Zuständen von heute nicht mehr in jedem Fall gut zu entsprechen. So kommt es zu schweren Störungen im Verhalten und sogar in den Verhaltensnormen.“

Die Änderung von „Denk- und Auffassungsweisen“ dürfte zu den Zeichen unserer Zeit gehören, wobei das Konzil ausdrücklich zugibt, daß diese Änderung durch einen Wandel in den „wirklichen Zuständen“ u. U. auch erforderlich ist; ein Festhalten an alten Denkweisen würde in diesem Fall dann die gegenwärtige Situation verfehlen, eine Möglichkeit freilich, mit der man in der Kirche wohl eher zu wenig rechnet.

Zu solchen „Zeichen der Zeit“ in philosophischer und theologischer Ethik könnte man vermutlich die Karriere zählen, die der Terminus ‚Verantwortung‘ in den vergangenen Jahrzehnten gemacht hat. Einen wichtigen Anstoß dazu dürfte hier das Buch „Das Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas gegeben haben¹. Die Faktoren, die diesem Terminus seine zentrale Bedeutung geben, dürften folgende sein²:

1. „Der Mensch kann mehr. Die Einflußmöglichkeiten auf die Welt haben sich qualitativ und quantitativ rasch erweitert; Wissenschaft und Technik haben die Handlungsstrukturen in ihrer Komplexität verändert und die Handlungsfolgen über den unmittelbaren Handlungsbereich hinaus so weit wachsen lassen, daß sie unabhängig von den intendierten Zielen die Grundlagen menschlicher Existenz auf der Erde gefährden. Während die Folgen einzelner Handlungen innerhalb komplexer Vernetzungen schwer zu bestimmen sind, hat das Wissen um die globalen Folgen menschlichen Handelns zugenommen.“
2. Der Mensch weiß mehr. „Der Mensch sieht die Welt anders. Die traditionellen gesellschaftlichen und religiösen Verhaltensnormie-

rungen haben an regulierendem Einfluß verloren. Die Welt erscheint dem Menschen des 20. Jahrhunderts weniger in einer festen Ordnung verfaßt, „nicht mehr durch Vätersitte, Pflichtenkataloge oder soziale Kontrolle umfassend und durchgängig festgelegt“³, sondern ‚offen‘ und in einem rapiden Wandel begriffen. ... Zudem hat sich das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft in dem Sinne geändert, daß die Anwendungen neuer Technologien nicht ungefragt akzeptiert werden, sondern einer öffentlichen Begründung bedürfen.“ Die Diskussionen um Gentechnik etwa und Kernenergie sind Beispiele für solchen Begründungsbedarf. Hier wird Verantwortung eingefordert⁴. Aus dem neuen Wissen ergibt sich die Erkenntnis⁵, daß „mit einer langfristigen Absorption der Folgen menschlichen Tuns durch die menschliche und nichtmenschliche Natur nicht mehr zu rechnen ist“.

1. Pflicht und Verantwortung

Pflichtenkataloge, so wurde angedeutet, können das Handeln des Menschen nicht mehr (allein) regulieren. So kommt denn auch die Rede von der Pflicht etwas aus der Mode, weil sich mit ihr Vorstellungen verbinden, die nicht mehr ganz aktuell zu sein scheinen, nämlich die Vorstellung⁶,

„von obrigkeitlichem Befehl, allseitiger Reglementierung, Unterdrückung des eigenen Willens und der spontanen Verhaltensweisen, kurz die Vorstellung von einem äußeren und inneren Zwang ..., der die Freiheit des eigenen Willens und der Spontaneität des Miteinanderlebens entgegengesetzt ist“.

Freilich ist hier sofort eine doppelte Warnung anzubringen:

1. Man muß sich vor einer Art „Rumpelstilzchenmentalität“ (B. Schüller) hüten, die fälschlicherweise voraussetzt, ein bestimmtes Wort habe wie ein Eigenname immer eine bestimmte Bedeutung oder eine Kernbedeutung bzw. habe in jedem Kontext dieselben Konnotationen. ‚Pflicht‘ hat also durchaus nicht notwendigerweise die o. g. Konnotationen und hat sie auch nicht immer gehabt. Dabei ist zwischen einer universalen und partikulären Bedeutung zu unterscheiden. Als universaler Begriff bezeichnet es einfach das sittliche Sollen (wie etwa Kants kategorischen Imperativ). Als partikulärer Begriff bezeichnet er eine Handlungsregel von meist middle-

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

rer Präzision, die sich bisweilen aus der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand (Arzt, Kleriker), einer Rolle oder Institution (Versprechen) ergibt. In diesem Sinn schreibt Cicero „de officiis“ und Ambrosius „de officiis ministrorum“⁷. Vor allem dieser letztere partikuläre Sprachgebrauch wird durch die Rede von der Verantwortung verdrängt.

2. Die Karriere des Terminus „Verantwortung“ dürfte vor allem im deutschen Sprachraum zu beobachten sein (nach Schwartländer „seit dem ersten Weltkrieg“⁸), nicht so deutlich außerhalb unseres Sprachraums⁹. In der „Encyclopedia of Ethics“ finden sich jedenfalls in den Artikeln „Duty and Obligation“ und „Responsibility“ keinerlei Hinweise auf diese Karriere¹⁰. Das Buch von Jonas ist auch bezeichnenderweise in Deutsch verfaßt (wenn auch ins Englische übersetzt¹¹).

Jonas hat nun mit seinem Titel eine neue Ethik proklamiert. Dem widerspricht etwa Neuberg. Das Verantwortungsproblem sei heute nicht „radicalement différent du problème classique de l'imputabilité“¹². Das scheint mir etwas untertrieben. Es bedarf aber nicht einer neuen Ethik. Entsprechend versteht sich die Rede von der „neuen Verantwortung“ im Titel auch nicht in dem Sinne, daß die alte gleichsam über Bord zu werfen ist, wohl aber so, daß neue Faktoren zu einer gewissen Modifikation traditioneller Vorstellungen und Intuitionen zwingen. Zur Wahrnehmung dieser neuen Faktoren sind nun die traditionellen Vorstellungen zunächst zu skizzieren.

2. Das klassische Modell

Die Idee der Verantwortung hat von der frühen Antike an eine im Vergleich zu den heutigen Akzenten eher gegenläufige Entwicklung durchgemacht. Tendenziell geht es zunächst um eine Begrenzung, heute eher um eine Erweiterung der Verantwortung.

2.1. Die Begrenzung auf den Menschen als sittliches (rechtliches) Subjekt

Den Anlaß für die Frage nach der Verantwortung gibt in der Regel ein schlimmes Ereignis. Man fragt nach der Verantwortung, wenn ein Unglück oder ein Verbrechen eingetreten oder zumindest ein Fehler oder Mißgeschick passiert ist, etwa wenn ein Haus in Brand geraten, Sachschaden entstanden ist oder sogar Menschen verletzt worden oder

umgekommen sind. Man sucht nach der Ursache. Dabei muß nicht immer ein menschliches Fehlverhalten vorliegen. Selbst wenn es ein defektes Kabel war, sagen wir bisweilen, dieses sei für den Brand „verantwortlich“ oder daran „schuld“. Allerdings verwendet man diese Termini hier nicht in einem spezifischen Sinne. Hier heißt ‚verantwortlich‘ oder ‚schuldig‘ einfach soviel wie ursächlich. Von Verantwortlichkeit im eigentlichen (moralischen oder rechtlichen) Sinne reden wir dagegen, wo ein Mensch Ursache ist, nicht etwa, wo Tiere oder unbelebte Gegenstände oder ein technischer Defekt etwas verursachen. Freilich ist man sich der Mehrdeutigkeit der Rede von Verantwortung oder Schuld nicht immer bewußt (vgl. die Ambiguität des griechischen *aitia*).

(1) „Verantwortung“ läßt sich bestimmen als¹³ „die Zurechnung jener Folgen ..., die ein menschliches Subjekt durch sein Handeln kausal bewirkt hat“. Sofern es sich dabei um schlimme Folgen handelt, die überdies intendiert sind, ergibt sich aus dieser Verantwortung Schuld. Im allgemeinen stellt man in der Literatur schlicht fest, daß sich Verantwortung nur auf üble Folgen des Handelns bezieht, ohne sich darüber zu wundern oder sich Rechenschaft zu geben, warum man nicht von einer Verantwortung für gute Folgen spricht¹⁴. Der entscheidende Grund dürfte darin liegen, daß wir einerseits zwar ein Strafrecht kennen, aber andererseits kein Belohnungsrecht. Daß das im Prinzip anders sein könnte, zeigt sich bei Jonathan Swift, *Gullivers Reisen*¹⁵:

„Obwohl wir gewöhnlich Belohnung und Strafe die beiden Angelpunkte nennen, um die sich alle Regierung dreht, konnte ich doch nie diese *Maxime* bei einer Nation in die Tat umgesetzt sehen außer in der von Lilliput. Wer immer hinreichenden Beweis erbringen kann, daß er die Gesetze seines Landes 37 Monde strikt beobachtet hat, hat einen Anspruch auf gewisse Privilegien gemäß seinen Lebensbedingungen mit einer entsprechenden Summe Geldes aus einem dafür bereitgestellten Fonds; er erwirbt auch den Titel eines *Suilpall* oder *Legal*, der seinem Namen hinzugefügt wird, aber nicht sich auf die Nachkommen vererbt. Und diese Leute hielten es für einen erstaunlichen Fehler unseres politischen Systems, als ich ihnen erzählte, unsere Gesetze würden nur durch Strafandrohung eingeschärft, nicht durch Aussicht auf Lohn.“

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

In unserer Gesellschaft gibt es höchstens Ansätze von Belohnungen, etwa Orden und Ehrenzeichen. Dagegen sieht Paulus in Röm 13,3f durchaus eine doppelte Funktion der Staatsgewalt: „Die Träger der Macht sind ein Schrecken nicht für das gute Werk, sondern für das Böse. Du willst die Gewalt nicht fürchten? Tu das Gute und du wirst Lob von ihr haben. Gottes Dienerin ist sie dir nämlich zum Guten. Wenn du aber das Böse tust, fürchte dich; denn nicht umsonst trägt sie das Schwert. Gottes Dienerin ist sie; eine Rächerin zum Zorngericht für den, der das Böse tut.“

Die staatliche Gewalt ist hier also Gottes Dienerin in doppelter Weise, für die Guten und die Bösen. Für uns ist ihre Zuständigkeit im Vergleich dazu eingeschränkt. Die Frage der „Verantwortlichkeit“ der Guten wird dagegen im privaten Bereich relevant in Fragen der Dankbarkeit. Daß wir dies dem privaten Bereich vorbehalten, erklärt sich wohl aus der Tatsache, daß Strafe durch eine neutrale (unbeteiligte) Instanz verhängt und verwaltet werden muß, Belohnung dagegen nicht¹⁶. Wo wir jemandem danken, setzen wir freilich solche positive „Verantwortung“ voraus¹⁷.

- (2) Die Verantwortungsidee setzt damit eine scharfe Differenz zwischen Mensch und Natur voraus. Wenn nur der Mensch verantwortlich ist, dann ist unterstellt, daß sein Handeln etwas anderes ist als ein beliebiges kausales Geschehen. Diese Perspektive ist nicht selbstverständlich. In traditionellen Gesellschaften wurden auch Tiere und sogar unbelebte Gegenstände für Schädigungen zur Rechenschaft herangezogen. Heute freilich ist nicht die Zigarette für den Brand eines Hauses verantwortlich, sondern der Raucher, der sie achtlos weggeworfen hat. Das ist übrigens im AT noch nicht so selbstverständlich, wie etwa Gen 9,5 zeigt¹⁸:

„Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft, und zwar für das Blut eines jeden von euch. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen.“

- (3) Außerdem gibt es in traditionellen Gesellschaften häufig ein kollektives Konzept von Verantwortung. Der Mensch erscheint noch nicht in seiner individuellen Selbständigkeit, sondern als Teil und Repräsentant seiner jeweiligen Familie oder Sippe. Konsequenterweise kann dann auch die Vergeltung für den Schaden an einem beliebigen Mitglied der Gruppe geübt werden. Wenn dann im Alten Testament gefordert wird (Dt 24,16):

„Väter sollen nicht für ihre Söhne und Söhne nicht für ihre Väter mit dem Tode bestraft werden. Jeder soll nur für sein eigenes Verbrechen mit dem Tod bestraft werden“,

so muß dies als Ausdruck einer moralischen Revolution gedeutet werden. Das Individuum wird hier aus dem Gruppenverband herausgelöst und als selbständiges Subjekt *seines* Handelns wahrgenommen. Deutlich zu beobachten ist das ja vor allem bei Ezechiel, der sich im 18. Kapitel gegen das Sprichwort wendet (18,2): „Die Väter essen saure Trauben, und den Söhnen werden die Zähne stumpf.“ Dagegen formuliert der Prophet (18,20):

„Nur wer sündigt, soll sterben. Ein Sohn soll nicht die Schuld seines Vaters tragen, und ein Vater nicht die Schuld seines Sohnes. Die Gerechtigkeit kommt nur dem Gerechten zugute, und die Schuld lastet nur auf dem Schuldigen.“

2.2. Die Begrenzung auf die *mens rea*

Es erfolgt in der Geschichte aber noch eine weitere Differenzierung. Es reicht nicht aus, der kausale Urheber eines Schadens zu sein, um für ihn verantwortlich gemacht zu werden. Es müssen auch subjektive Randbedingungen berücksichtigt werden. Dazu gehört vor allem die Intention und die Voraussicht des Handelnden. Das geschieht heute etwa, wo man unterscheidet zwischen Mord, Totschlag, fahrlässiger Tötung usw. Außerdem werden Beeinträchtigungen der Handlungsfreiheit berücksichtigt¹⁹. So etwa Dt 19,4–6²⁰:

„Und so lautet die Bestimmung für einen, der jemand getötet hat und dorthin flieht, um am Leben zu bleiben: Wenn er den andern ohne Vorsatz erschlagen hat und nicht schon früher mit ihm verfeindet gewesen ist, zum Beispiel wenn er mit einem andern in den Wald gegangen ist, um Bäume zu fällen, seine Hand mit der Axt ausgeholt hat, um einen Baum umzuhauen, das Eisenblatt sich vom Stiel gelöst und den andern getroffen hat und dieser gestorben ist, dann kann er in eine dieser Städte fliehen, um am Leben zu bleiben. Es darf nicht sein, daß der Weg (zum Heiligtum) zu weit ist, damit nicht der Bluträcher, der aus Rachedurst den, der getötet hat, verfolgt, ihn einholt und tödlich trifft, obwohl kein Recht besteht, ihn zu töten, da er ja mit dem Getöteten nicht schon früher verfeindet war.“

Hier sind allerdings zweierlei Perspektiven zu unterscheiden²¹:

„Für das Opfer einer Handlung ist es zunächst gleichgültig, zumindest von nur sekundärer Bedeutung, ob das Handlungssubjekt mit Absicht und Vorauswissen gehandelt hat. Sein Schaden wird nicht geringer, wenn diese beiden fehlen. Anders sieht die Sache aus der Perspektive des Handelnden aus. Sein Gefühl der Schuld ist nicht unabhängig von seinen Absichten und Kenntnissen. Wird die innere Verfassung des Handlungssubjekts in die Betrachtung einbezogen, so kann sich ein Verantwortungskonzept ausbilden, für das kausale Urheberchaft zwar eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung der Verantwortung ist.“

Ich würde hier leicht korrigieren: Für das Opfer ist die Frage der Absicht nicht ganz gleichgültig, weil absichtliche Tötung das Vertrauen in die Mitmenschen und somit die öffentliche Sicherheit und das gegenseitige Vertrauen mehr beeinträchtigt als unabsichtliche. Deshalb macht es auch durchaus einen Unterschied, ob ich durch einen Menschen in bössartiger Weise verletzt werde oder durch ein Naturereignis. Zwar sind wir immer auch durch die Natur bedroht, wie wir auch durch Menschen (oder Tiere) bedroht sein können. Die Natur ist zwar bedrohlich, kann irgendwie grausam sein, aber sie ist nicht gezielt böswillig. Sie schlägt sozusagen blind zu, ist unparteiisch, will nicht einen bestimmten Menschen treffen. Die Böswilligkeit von Menschen, die uns verletzen oder etwa in unsere Wohnung einbrechen, empfinden wir als stärkere Bedrohung. In der Frage der Berücksichtigung der *mens rea* pflegt man terminologisch zwischen Erfolgs- und Verschuldenshaftung zu unterscheiden. Nach dem Standpunkt der Erfolgshaftung bin ich für ein von mir angerichtetes Übel verantwortlich, unabhängig davon, ob ich es willentlich getan habe oder nicht.

Den Gesichtspunkt der Verschuldenshaftung hat klassisch Augustinus formuliert²²: „Voluntas est, qua et peccatur et recte vivitur.“ Das ist etwa im AT noch nicht selbstverständlich. Dort läßt sich der Übergang von der Erfolgs- zur Verschuldenshaftung gut an den verschiedenen Versionen der Erzählung von der „Gefährdung der Ahnfrau“ illustrieren. Zweimal wird von Abraham, einmal von Isaak erzählt, daß sie ihre Ehefrau als ihre Schwester ausgeben. In Gen 12 holt der Pharao Sarai in seinen Harem. Nach dem Gesichtspunkt der Verschuldenshaftung kann man dem Pharao keinen Vorwurf machen (gemäß damaliger Anschauung über die Legitimität der Polygamie). Er hat nicht gewußt, daß Sarai verheiratet ist. Dennoch liest man (V. 17):

„Doch der Herr schlug den Pharao und sein Haus mit schweren Plagen um Sarais, der Frau Abrams, willen.“

In Gen 26 kommt es gar nicht so weit. Abimelech sieht Isaak seine Frau liebkosen und erkennt daran, daß Rebekka nicht dessen Schwester ist. Abimelech macht ihm daraufhin Vorwürfe (V. 10):

„Wie leicht hätte einer aus dem Volk deiner Frau Gewalt antun können, und du hättest große Schuld über uns gebracht.“

In dieser Version ist das Problem durch eine glückliche Fügung eliminiert; man urteilt aber noch im Sinn der Erfolgshaftung: Hätte einer sich unwissend an Rebekka vergangen, wäre er schuldig.

In Gen 20 schließlich erscheint Gott dem Abimelech rechtzeitig im Traum, bevor er Sara berührt. Gott sagt: „Du bist des Todes“. Abimelech dagegen macht den Gesichtspunkt der Verschuldenshaftung deutlich (V. 4f):

„Herr, willst du wirklich Unschuldige umbringen? Hat er nicht selbst gesagt: ‚Sie ist meine Schwester‘? Und auch sie hat gesagt: ‚Er ist mein Bruder‘. In aller Unschuld und mit reinen Händen habe ich das getan. Da antwortete ihm Gott im Traum: Auch ich weiß wohl, daß du das in aller Unschuld getan hast, und ich selber habe dich davor behütet, dich an mir zu versündigen.“

Diese Erzählung vertritt im Prinzip den Standpunkt der Verschuldenshaftung, aber nicht konsequent. Konsequent müßte sie nämlich urteilen: Wenn Abimelech Sara berührt hätte, wäre er unschuldig. Aber diese Konsequenz ist noch nicht gezogen.

In der griechischen Antike ist das klassische Beispiel für diesen Konflikt natürlich Ödipus. An sich ist Ödipus des Inzests nicht schuldig, da er nicht weiß, daß Jokaste seine Mutter ist. Solche Einsicht ist aber nicht selbstverständlich. In der griechischen Tragödie wird in diesem Punkt gleichsam mit zweierlei Maß gemessen. Einerseits gilt noch der Gesichtspunkt der Erfolgshaftung, bei der allein die Tat, nicht die Absicht zählt, andererseits zeigt sich schon ein Übergang zur Verschuldenshaftung, bei der allein der böse Wille zählt. Ödipus empfindet zwar Scham über seine Tat, bestreitet aber jede Schuld. Selbst sein Vater – wenn er ins Leben zurückkehrte – könnte ihn nicht schuldig sprechen²³.

In den bisherigen Beispielen haben Menschen unwissend und unabsichtlich ein Übel angerichtet. Vor Gott sind sie damit nicht schuldig, haben sie nicht gesündigt, da Gott ins Herz schaut. Im NT wird

diese Wahrheit nicht am Fall des unabsichtlichen Übels deutlich, sondern am Beispiel des nur äußerlich getanen Guten. Wer Almosen gibt, betet, fastet, nur um von den Menschen gesehen zu werden, hat „seinen Lohn bereits erhalten“ (Mt 6,2.5.16). Solche Taten sind nur mit der entsprechenden Intention wertvoll, wie besonders die Erzählung vom Opfer der Witwe deutlich macht, die mit ihren beiden kleinen Münzen alles gibt, was sie besitzt (Mk 12, 41–44). Ihre Spende zählt vor Gott mehr als die Spenden der Reichen. Bei Ambrosius heißt es²⁴:

„Gar häufig wird eine gute Absicht durch den Ausgang in ein tadelnswertes Geschehnis entstellt oder eine gottlose Gesinnung durch einen schönen Erfolg verhüllt.“

Gott messe den ethischen Wert „ex mentis habitu, non aliquo factorum exitu“.

Gleichwohl hat es auch bisweilen eine Renaissance der Erfolgshaftung gegeben, was sich besonders in der Sexualmoral verhängnisvoll ausgewirkt hat. Nur vom Gesichtspunkt der Erfolgshaftung her ist es zu erklären, daß man auch bestimmte sexuelle Verhaltensweisen bzw. Geschehnisse als solche mit einer Buße belegte, etwa die *pollutio nocturna*. Im Morgenland gab es zwei Richtungen. Die mildere findet sich etwa bei Dionysius von Alexandrien, der es dem Willen des einzelnen überließ, ob er danach zur Kommunion gehen wolle oder nicht. Athanasius hat solche Überlegungen als müßige Spielerei bezeichnet und den Gegnern die ironische Frage vorgehalten, ob sie vielleicht auch den Schleim, der aus der Nase fließt, und den Speichel, der aus dem Munde kommt, als Fehler anrechnen wollten. Die strengere Richtung aber verbot den Empfang der Kommunion. Hier blieb aber die mildere Theorie vorherrschend, nicht dagegen bei der Menstruation der Frau. Der genannte Dionysius meint, keine Frau werde es wagen, in diesem Zustand zur Kommunion zu gehen. Er verweist auf die blutflüssige Frau im Evangelium, die nur den Saum des Gewandes Jesu berührt. Im Christentum, so urteilt Müller²⁵,

„war wohl in erster Linie das Empfinden des Volkes wirksam, dessen Schicklichkeitsanschauungen – mögen sie nun einem berechtigten Sinn für Reinlichkeit entsprungen oder auch unter dem Einfluß der Umwelt entstanden sein – allmählich sich in sittliche Forderungen umwandeln. Die Geschichte der sittlichen Anschauungen zeigt ja mehrere Fälle, in denen das Volksbewußtsein ein ‚dedecet‘ zu einem ‚non licet‘ versteifte.“

Und²⁶:

„Das Ekelhafte der geschlechtlichen Ausflüsse bei der Menstrua und Wöchnerin konnte sehr wohl als Bild und Ausdruck der Sünde erscheinen.“

Das tut es sogar in Jes 64,5: „Unsere Gerechtigkeit ist wie ein beflecktes Kleid“, wozu Müller kommentiert²⁷:

„Überdies stehen beide Vorgänge wieder im Zusammenhang mit den Schmerzen, die Gott zur Strafe über Eva verhängte. Dazu kam noch die Anschauung, daß das Geschlechtsleben in außerordentlicher Weise dem Einfluß der Dämonen ausgesetzt sei ... So lag also das Gebiet des Sexuellen unter dem dunklen Schatten der Sünde und des Sündenfalles und wer in diesem Schatten stand, wurde vom Heiligen ferngehalten ... Ein ethisches Werturteil über den sexuellen Vorgang ist damit prinzipiell freilich noch nicht gefällt.“

Im Mittelalter hat Abaelard den gegenteiligen Standpunkt prononciert vertreten. Er verdeutlicht diesen etwa an folgenden Beispielen²⁸:

„Der Richter, der einen Menschen irrtümlich tötet, den er von Rechts wegen töten zu müssen glaubt, der Schütze, der im Wald einen Pfeil auf ein Tier abschießt und dabe (!) einen Menschen tötet, der Mann, der bei einer fremden Frau schläft, die er für seine eigene hält, und jener, der seine Schwester heiratet, ohne sie als solche zu erkennen, die Mutter, die im Schlaf ihr Kind erdrückt, sie alle haben keine Sünde begangen.“

Hier steht Abaelard in Opposition zu den Resten von Erfolgshaftung in den Bußbüchern.

Bisher wurde die Problematik mens rea an Beispielen begrenzter Zurechnungsfähigkeit (Trunkenheit) und faktischer Irrtümer (etwa beim biblischen Pharao) deutlich gemacht. Nun gibt es aber neben den *errores facti* auch *errores iuris*, also Irrtümer über unsere sittliche oder rechtliche Pflicht. Wenn wir von einem Gewissensirrtum reden, meinen wir in der Regel einen solchen *error iuris* (wenngleich sich allerdings viele *errores iuris* auf *errores facti* zurückführen lassen). Wo man noch im Stil der Erfolgshaftung denkt, hält man sowohl den Menschen, der unfreiwillig Schaden anrichtet, wie auch den, der einem unverschuldeten Irrtum unterliegt, für schuldig. Dabei dürfen wir nicht meinen, wir als zivilisierte Menschen hätten diesen Standpunkt längst hinter uns gelassen. In Einzelfällen können wir immer wieder versucht sein, so zu denken. Ein gutes Beispiel ist etwa Robin-

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

son Crusoe. Er möchte zunächst die Kannibalen mit Feuer und Schwert ausrotten, bis ihm schließlich klar wird, daß für die „Wilden“ der Kannibalismus etwas sittlich Erlaubtes ist. Ihr Verhalten ist zwar gräßlich, aber er sieht diese Menschen schließlich nicht mehr als subjektiv schuldig an.

Aber wir brauchen nicht unbedingt R. Crusoe zu bemühen. Bis heute gibt es Schwierigkeiten bezüglich der Bewertung des irrigen Gewissens, auch in der Kirche. Leider wird aber in Theologie und Kirche diese Frage zu einseitig im Kontext der Probleme innerkirchlichen Dissenses diskutiert. Ohne die Fixierung auf diese Frage wäre man sich vermutlich sehr schnell einig²⁹. Wenn es wirklich – biblisch gesprochen – auf das Herz ankommt, und die Erkenntnis des Menschen konstitutiv begrenzt und irrtumsfähig ist, kann Gott letzteres dem Menschen nicht ankreiden. Und selbst bei einem verschuldeten Irrtum ist die Schuld zwar mit dem Irrtum gegeben, aber nicht unbedingt mit der aus diesem resultierenden Handlung. Die Reserve gegenüber dem Gewissensirrtum zeigt sich aber oft darin, daß man zwar einräumt, der Mensch habe auch seinem irrigen Gewissen zu folgen; sich aber sträubt vor der Konsequenz, die resultierende Handlung als sittlich gut zu bezeichnen. So anscheinend auch der Papst in VS 63:

„Auf der anderen Seite ist es niemals zulässig, einen ‚subjektiven‘ Irrtum hinsichtlich des sittlich Guten mit der ‚objektiven‘, dem Menschen auf Grund seines Endzieles rational einsehbaren Wahrheit zu vermengen oder zu verwechseln, noch den sittlichen Wert der mit wahren und lauterem Gewissen vollzogenen Handlung mit jener gleichzusetzen, die in Befolgung des Urteils eines irrenden Gewissens ausgeführt wurde. Das aufgrund einer unüberwindbaren Unwissenheit oder eines nicht schuldhaften Fehlurteils begangene Übel kann zwar der Person, die es begeht, nicht als Schuld anzurechnen sein; doch auch in diesem Fall bleibt es ein Übel, eine Unordnung in bezug auf die Wahrheit des Guten. Zudem trägt das nicht erkannte Gute nicht zu sittlicher Reifung des betreffenden Menschen bei: Es vervollkommnet ihn nicht und hilft ihm nicht, ihn geneigt zu machen für das höchste Gut.“

Manche Theologen haben gefolgert, der Mensch sei in solchem Fall bloß frei von Schuld, also sei die Handlung indifferent. Aber wo jemand nach seinem Gewissen handelt, ist ja der Wille zu sittlichem Gehorsam gegeben; insofern liegt hier keine Indifferenz vor. Man sieht,

wie der gesinnungsethische Standpunkt oft nicht konsequent vertreten wird. Man stelle sich zwei Menschen vor: der eine bekommt durch seine Umgebung die richtigen sittlichen Einsichten vermittelt, der andere viele falsche; entsprechend handelt er vielfach aus irrigem Gewissen. Angenommen, beide besitzen dieselbe lautere Gesinnung. Sollte letzterer wegen dieses Nachteils, für den er nichts kann, vor Gott weniger gelten?

Ein Problem könnte darin bestehen, daß „gut“ in einem metaphysischen Sinne die Konnotation „vollkommen“ hat. Vollkommen ist solche Handlung natürlich nicht. Die Frage ist aber, ob sie gut im Sinne der kantischen Aussage ist: Sittlich gut ist allein ein guter Wille. Hier fand und findet man aber in der Theologie immer wieder die Meinung, manche Irrtümer ließen sich nur aus bösem Willen oder Mangel an gutem Willen erklären. Dabei bedenkt man wohl nicht, daß ethische Sensibilität und Insensibilität für bestimmte Übel unter den Menschen sehr unterschiedlich verteilt sind. Außerdem gibt es auch für die Kirche mindestens zwei gute Gründe, hier äußerst vorsichtig zu sein:

1. In der eigenen Apologetik entschuldigt man das Fehlverhalten von Christen immer wieder damit, daß sie halt Kinder ihrer Zeit waren; man denke an europäische Missionare, an die Kreuzzugspredigten eines Bernhard von Clairvaux, an die Inquisition oder vielleicht auch an die Modernistenhatz Pius' X.
2. Kirchenkritiker tun gerade genau das: Sie erklären solche Irrtümer aus moralischer Korruption. So schließt etwa F. Buggle aus der Tatsache, daß in der Bibel die Sklaverei nicht verurteilt wird, diese sei ein zutiefst inhumanes Buch³⁰. Irrtümer werden erklärt aus moralischer Korruption. Wenn man das bei seinen Gegnern kritisiert, sollte man es aber auch selbst nicht praktizieren. Hier gilt: „Was siehst du den Splitter im Auge deines Bruders ...“

2.3. Verantwortung und sittliches Urteil

Die Zuschreibung von Verantwortung ist nun uninteressant bei indifferenten Handlungen; diese können lediglich zugerechnet werden. Zur Verantwortung zieht man jemanden, wie schon betont, wo ein Handeln unerlaubt ist oder schlimme Folgen nach sich zieht. Die Feststellung von Verantwortung ist also immer mit einem Werturteil verknüpft. Sie bedeutet damit mehr als die bloße Zuschreibung von Fol-

gen; letztere ist ein rein deskriptiver Akt. Die Voraussetzung eines Werturteils wird besonders deutlich bei der Verantwortung bei Gericht, wie Weischedel formuliert³¹:

„Der Angeklagte bestreitet entweder die vorgeworfene Gesetzeswidrigkeit der Tat, oder er sucht sie abzuschwächen, oder er gibt sie zu. Voraussetzung ist, daß er prinzipiell festhält, daß das Gesetz im Recht ist; er beurteilt nicht das Gesetz, sondern die Tat, wie sie sich vom Gesetz aus darstellt. Es gibt aber auch die Möglichkeit, sich gegen das Gesetz zu wenden: dies ist der Fall des Überzeugungverbrechers, der aber dann konsequenterweise die Aussage – die Verantwortung – verweigert.“

Was das bedeutet, sei noch an folgendem Beispiel erläutert³². Einem Unternehmer gelingt es, einen Konkurrenzbetrieb auszustechen, so daß dieser Konkurs anmelden und seine Arbeiter entlassen muß. Ist der besagte Unternehmer verantwortlich für die Zunahme der Arbeitslosigkeit? Sicherlich ist er es im Sinne der Verursachung. Darüber hinaus war der Schaden voraussehbar und vermeidbar. Ob wir den Unternehmer aber auch moralisch verantwortlich machen, hängt davon ab, wie wir ethisch über die Spielregeln einer Marktwirtschaft denken, welche Art von Wettbewerb wir fair halten etc. In der Zuschreibung von moralischer Verantwortung ist also immer schon ein ethisches Urteil vorausgesetzt. Es geht deswegen nicht an zu argumentieren, wie es manchmal geschieht, man sei zu einer bestimmten Handlung gegenüber einem Mitmenschen nicht verpflichtet, weil man für ihn nicht verantwortlich sei³³. Das wäre zirkulär. Vielmehr ergibt sich unsere Verantwortung erst aus der Klärung dessen, wozu wir moralisch oder rechtlich verpflichtet sind oder nicht.

Verantwortlich ist der Mensch somit³⁴: „1. gegenüber jemandem, 2. für etwas, 3. vor einer Instanz, 4. in bezug auf (oder gemessen an) anerkannte(n) Kriterien und Maßstäbe(n)“.

Die Rede von der Verantwortung hat einen forensischen Hintergrund³⁵.

3. Die Rückwendung zum Objekt

Nun stellt sich die Frage, wieso das bisher vorgestellte Modell von Verantwortung nicht mehr ganz ausreicht. Aus der anfangs angedeuteten Steigerung des menschlichen Könnens und der Tragweite seiner Fol-

gen ergibt sich zunächst auch eine Steigerung der Verantwortung und der Vermehrung ihrer Gegenstände, wobei sich dann die Frage nach einer möglichen Überforderung des einzelnen Menschen stellt. Andererseits bringt der Fortschritt auch eine intensiviertere Arbeitsteilung mit sich, damit auch die Gefahr einer Funktionalisierung und Verkürzung und Isolierung der Verantwortung des einzelnen. Schließlich kann die Verantwortung für Schäden wiederum doch von einer inneren Absicht abgekoppelt werden. Einige der heutigen Faktoren seien im folgenden illustriert.

3.1. Haftung ohne Verschulden

Wenn der Standpunkt der Erfolgshaftung richtig wäre, hätte der Mensch alles zu vermeiden, wodurch er evtl. Schaden anrichten könnte. Er würde in diesem Fall sündigen; und die Sünde muß man schließlich unter allen Umständen meiden. Der Erfolg einer Handlung aber, der von dem Vorgestellten und Gewollten abweicht, ist sittlich nicht anrechenbar. So illustriert Müller³⁶:

„Absit“, erklärt Augustinus und beantwortet damit die Frage nach der moralischen Zurechenbarkeit der Folgen einer Handlung, *absit ut ea, quae propter bonum et licitum facimus aut habemus, si quid per haec praeter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputetur.* ‘Sonst dürfte niemand mehr ein Rind, das Hörner, oder ein Pferd, das Hufe, oder einen Hund, der Zähne hat, besitzen, weil möglicherweise durch diese Tiere jemand zu Schaden kommen könnte. Augustinus hat also, wie diese Beispiele zeigen, den Fall im Auge, daß trotz aller Vorsicht die Möglichkeit einer Schädigung anderer bestehen bleibt. Er erklärt: Diese Möglichkeit darf im Hinblick auf die Erlaubtheit und Nützlichkeit der Handlungsweise, also des Haltens dieser Tiere bewußt mit in Kauf genommen werden.“

Wenn alle Schädigung Sünde bedeutete, hätte der Christ alles zu vermeiden, wodurch eventuell jemand zu Schaden kommen könnte. Diese Frage nach der Sünde stellt sich aus der Perspektive des Subjekts. In Augustins Äußerung ist bereits auch die andere ebenfalls legitime Perspektive angedeutet, nämlich die des Geschädigten. Unabhängig von der Frage, ob der Schaden schuldhaft angerichtet wurde oder nicht, stellt sich die Frage, wer für den Schaden aufzukommen hat. Hätte man nur zu haften für Schäden, die man schuldhaft verursacht hat, gingen der Geschädigte vielfach leer aus. Das erscheint unfair³⁷. Ange-

nommen, man vertritt eine ausschließliche Schuldhaftung, um den Handlungsspielraum des einzelnen nicht über Gebühr einzuschränken, in der Meinung: Wer mit bestem Wissen und Können keinen Schaden voraussieht, müsse handeln dürfen, ohne eine Haftung für dennoch eingetretene Schäden befürchten zu müssen. Das hieße für heute etwa: Wer keinen Verkehrsunfall voraussehen kann, braucht auch nicht haften. Solch strenges Prinzip der Haftung nur bei Verschulden würde dann in der Praxis zu Ungerechtigkeiten führen: Schadenersatz würde nur da geleistet, wo Schuld nachgewiesen werden kann. In vielen Rechtsfällen könnten dann Ersatzansprüche wegen fehlender oder nicht nachweisbarer Schuld nicht durchgesetzt werden. Hielte man am Verschuldensprinzip in allen Fragen der Haftung fest, würde das zu wirklichkeitsfremden Fiktionen führen³⁸: Aus ‚Schuld‘ würde faktisch „die Schadenslast tragen müssen“.

Wo man nun heute dem Täter objektive Fahrlässigkeit vorwirft, da nimmt man auf seine persönlichen Grenzen keine Rücksicht. Man verzichtet also darauf, ihm dies Versagen anzulasten oder vorzuwerfen; er muß nur zahlen. Dies geschieht, „um das Vertrauensinteresse des Verkehrs zu schützen: Jeder soll sich im täglichen Umgang darauf verlassen können, daß der andere die durchschnittlichen, objektiv erforderlichen Sorgfaltspflichten erfüllt, bzw. das Risiko dafür trägt, daß sie erfüllt werden.“ Solche Fälle der Haftung ohne Verschulden sind etwa die *Billigkeitshaftung* und die *Gefährdungshaftung*. Bei der Billigkeitshaftung gilt³⁹: „Demjenigen wird der beiderseits unverschuldete Schaden aufgebürdet, welcher ihn nach seiner Vermögenslage leichter tragen kann.“ Die Gefährdungshaftung ist etwa mit der Gründung oder Führung eines gefährlichen Betriebs verbunden, also etwa eines Bergwerks oder einer Eisenbahn. Gründung und Führung des Betriebs sind natürlich keine schuldhaften Handlungen; sonst müßte die staatliche Autorität sie untersagen. Sie sind trotz ihrer Gefährlichkeit notwendig oder nützlich für die Gesellschaft. Die Schäden, die durch derartige Betriebe unvermeidlich verursacht werden, dürfen nicht zu Lasten dessen gehen, der zufällig davon betroffen ist. Das gilt selbst, wenn der Geschädigte direkter oder indirekter Nutznießer dieses Betriebs ist.

Ein anderer Gedanke ist, daß die Gefährdung durch das unmittelbare Interesse des Unternehmers verursacht wird: Er zieht den Nutzen aus seinem Betrieb, deshalb muß er auch das Schadensrisiko tragen.

Aber es darf auch nicht so sein, wie es manche Unternehmer gerne hätten, daß das Unternehmen den Gewinn macht und die Allgemeinheit das Risiko trägt. Diese Forderung ist etwa aktuell in Sachen Kernenergie und Gentechnik.

3.2. *Korporative Verantwortung*

Die bisherigen Beispiele betrafen teilweise noch das Handeln des einzelnen (etwa als Autofahrer). Die Steigerung des Könnens, die durch den Fortschritt der Technik möglich wird, bringt aber auch eine intensiviertere Arbeitsteilung mit sich. Das bedeutet, daß vermittelnde Instanzen eine neue Qualität gewinnen und daß viele bei der Verursachung eines Schadens mitwirken. Es besteht häufig keine direkte Beziehung mehr zwischen dem Akteur und der von ihm hervorgerufenen Folge. Zwischen das handelnde Individuum und die durch dieses Handeln bewirkten Effekte schieben sich vermittelnde Instanzen⁴⁰, „die eine Zurechnung der Handlungsfolge auf bestimmte Individuen erschweren oder gar unmöglich machen.“ Das ist zwar nicht ganz neu, aber es hat seit dem 18. Jh. eine neue Qualität. So wird die Reichweite und Effektivität des Handelns gesteigert. Dadurch wird eine bloß innere Verantwortung problematisch. Wo man nämlich zwischen dem Individuum und den Folgen seiner Handlung genug Zwischenglieder einschieben kann, lassen sich die Folgen seiner Handlung vor ihm verbergen.

Das klassische Modell sucht nach der Verantwortung für Schäden, die ein Individuum durch sein Handeln einem anderen Individuum angetan hat. Jetzt aber treten Schädigungen in den Vordergrund, die eine gesellschaftliche Dimension haben⁴¹. Diese Dimension gibt es aber nicht nur bezüglich des Objekts, des bzw. der Geschädigten, sondern auch bezüglich des Subjekts. Auch hier handelt oft nicht nur ein einzelnes Individuum. So kann etwa ein Vorgesetzter die Einleitung verbotener Chemikalien in ein Gewässer anordnen und ein Untergebener diese durchführen; dann sind beide ursächlich sowie juristisch und moralisch dafür verantwortlich⁴². Eine Flucht aus der Verantwortung wird zudem erschwert durch die Möglichkeiten der Beobachtung: Wir wissen von vielen Gefährdungen und Schäden durch die Kommunikationsmedien. Hier werden die Unfälle berichtet, die Ursachen diskutiert und untersucht in der Hoffnung, solche Schäden nach Möglichkeit künftig zu vermeiden. Prävention von Schäden wird ein zentrales Ziel.

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

Ein instruktives Beispiel ist hier der Chemieunfall in Bhopal (Indien) am 3. 12. 1984, bei dem einige tausend Menschen umkamen (und eine Menge Tiere); außerdem gab es zwischen 100.000 und 200.000 Verletzte⁴³. Das Beispiel ist typisch für die heutige Problematik: eine Riesenkatastrophe, die in der ganzen Welt bekannt wird, für die es keinen eindeutigen Verantwortlichen gibt, da hier eine ganze Menge Faktoren mitspielten, u. a. folgende: Das Werk machte keinen Gewinn, es mußte gespart werden, also auch an der Sicherheit. Die Manager waren mit der Technologie und ihren Gefahren nicht vertraut und führten im allgemeinen nur Anweisungen ihrer Mutterfirma aus. Das Werk lag in einem dicht bevölkerten Gebiet. Die Inspektionsabteilungen der indischen Regierung waren mangelhaft besetzt und schlecht informiert. Ein anderer Faktor ist die Neigung von Bürokraten⁴⁴, langfristige Überlegungen kurzfristigen Zielen zu opfern. Es gab von keiner Seite Vorbereitungen für einen Notfall. Ein amerikanischer Gentleman habe die hier zutage getretene Summe von Schlampererei so kommentiert⁴⁵: „Schließlich schätzen die Inder den Wert eines Lebens nicht so hoch ein wie wir!“

Die Antwort auf die Frage „Wer war schuld?“ fällt hier nicht leicht. Niemand hat die Katastrophe gewollt. Niemand hat sie eindeutig in dem Sinn verursacht, daß sein Handeln eine hinreichende oder notwendige Bedingung für sie gewesen wäre. Das Unglück verdankt sich vielmehr dem (schwer überschaubaren) Zusammenwirken vieler Faktoren. Daraus ergibt sich, daß folgende zwei stillschweigend gemachten Voraussetzungen obsolet geworden sind.

1. Nicht immer liegt böser Wille, schwere Sünde oder eine mens rea vor, wo ein großes Übel angerichtet wird. Hier liegt aber eine moralische Unzulänglichkeit bei vielen Menschen vor, ein Mangel an Sorgfalt, an Verantwortung. Ladd spricht von einer⁴⁶ *mens deficiens humanitatis*.
2. Die Verantwortung liegt hier nicht nur bei einzelnen Individuen, sondern auch bei den beteiligten Korporationen und der Verwaltung. Deren Verantwortung läßt sich weder verstehen als eine Summe von Einzelverantwortungen, noch läßt sich die Gesamtverantwortung einfach aufteilen wie ein Kuchen; sie ist vielmehr „beteiligungsoffen“. Dabei stellt sich freilich die schwierige Grundfrage nach der Möglichkeit moralischer Verantwortung von Kollektiven, Korporationen, Verwaltungen etc. Im eigentlichen und

ursprünglichen Sinne kann natürlich nur ein Individuum Verantwortung tragen. Aber es gibt wohl auch „eine sekundäre moralische oder moralanaloge Verantwortung von Unternehmen, Korporationen, Institutionen usw.“⁴⁷. Dabei ist zu beachten, „daß 1. kollektive/korporative Verantwortung nicht als Schutzschild oder Ablenkungsmanöver für individuelle Verantwortung taugt (Individuen also nicht mehr verantwortlich sind), daß 2. überindividuelle Verantwortung nicht dann schon obsolet ist, wenn bestimmte Individuen (mit-)verantwortlich sind, und daß 3. der einzelne nicht (allein) verantwortlich gemacht wird bzw. werden kann für etwas, was er (allein) nicht verantworten kann bzw. nicht zu verantworten hat.“

3. Eben wurde von dem Handeln der Beteiligten gesprochen. Spontan mag man dabei zunächst an positives Tun denken. So dachte wohl auch der Vorstandsvorsitzende von Union Carbide, der zu dem Unfall von Bhopal bemerkte⁴⁸, seine Firma habe „nichts getan, was entweder den Unfall verursacht oder zu ihm beigetragen hat“. Die unreflektierte Voraussetzung lautet hier: Nur ein Tun verursacht Schaden, nicht ein Unterlassen. Diese Voraussetzung ist ausdrücklich zu korrigieren, es gibt auch negative Ursachen. Und wenn wir hier von ‚Handlungen‘ reden, sind Unterlassungen einzuschließen⁴⁹. Weiterhin ist darauf hinzuweisen, daß manche Schadensursachen sich sowohl als Tun wie auch als Unterlassen beschreiben lassen, so etwa wenn eine Fabrik ungeklärte Abwässer in einen Fluß leitet. Die Einleitung der Abwässer ist ein Tun, das aber erst durch die Unterlassung von Klärmaßnahmen schädlich wird.

3.3. Unterlassungen als Kausalfaktoren

Der technische Fortschritt bringt es mit sich, daß Unterlassungen einen häufigen Schadensfaktor darstellen⁵⁰. Mit dem technischen Fortschritt werden bestimmte menschliche Funktionen an automatisch ablaufende Prozesse delegiert. Dadurch hat der Mensch vielfach nur negative Steuerungsfunktionen. Er kann durch Abbruch eines Vorgangs korrigierend eingreifen. Das Unterlassen eines solchen Eingriffs kann genauso schwerwiegende Folgen haben wie ein positives Tun. Da mit jeder Zunahme von Optionen mehr Dinge ungetan bleiben, nimmt der Rechtfertigungsdruck wegen Nichtnutzung bestehender Möglichkeiten zu. Die Hinnahme des ehemals Natürlichen und

Schicksalhafter erscheint damit nicht mehr so selbstverständlich, wie unsere Intuitionen das spontan nahelegen mögen. Hier ist es wichtig, zwischen moralischen und pseudomoralischen Intuitionen zu unterscheiden. Wenn Unterlassungen, etwa passive Schädigungen, schwächere Schuldreaktionen auslösen, hängt das auch damit zusammen, daß man „sich von den Folgen eigener Unterlassungen im allgemeinen leichter psychisch distanzieren kann als von den Folgen eigener Handlungen“⁵¹. „Wer ein unerwünschtes Ereignis durch Unterlassen herbeiführt, fühlt sich dafür kausal weniger verantwortlich, als wer ein unerwünschtes Ereignis durch Handeln herbeiführt.“ Weiterhin ist bei Unterlassungen die Gefahr der Entdeckung geringer. Der Unterlassende hinterläßt weniger Spuren als der aktiv Handelnde (etwa Töter). Dies ist bei der Beurteilung von Unterlassungen zu berücksichtigen; gegenteilige pseudomoralische Intuitionen, die Unterlassungen auf die leichte Schulter nehmen, wären ausdrücklich zu korrigieren.

Diese Korrektur hat freilich Konsequenzen bezüglich des Argumentierens in einer anderen aktuellen Frage, nämlich in der Euthanasiediskussion. Das Problem sei an einem Zitat von Paul Ramsey⁵² deutlich gemacht: „In omission no human agent causes the patient's death, directly or indirectly.“ Hier wird die Verantwortung abgeschoben auf den tödlichen Prozeß (oder auf Gott?). Die (mögliche) gemeinsame Voraussetzung von Verteidigern und Gegnern der ethischen Relevanz der Unterscheidung von Töten und Sterbenlassen ist offenbar⁵³: „Normative Verantwortung setzt kausale Verantwortung voraus, läßt sich mit ihr aber nicht zur Deckung bringen.“ Befürworter der Tötung auf Verlangen behaupten die kausale Verantwortung auch von Unterlassungen, während manche ihrer Gegner sie (bisweilen unreflektiert) leugnen, womit sie sich die Sache zu einfach machen. Es ist aber zu bezweifeln, daß mit dem Unterlassen keine kausale Verantwortung gegeben ist, obwohl wir das in bestimmten Fällen so sehen. Birnbacher macht das deutlich am⁵⁴

„Fall des Herzkranken A, der u. a. deswegen stirbt, weil er nicht das Herz des gesunden B transplantiert bekommt, der dafür allerdings eigens getötet werden müßte. In diesem Fall gehört die unterlassene Tötung von B zu den negativen Kausalfaktoren von A.'s Tod“.

Dennoch würde es niemandem einfallen, hier zu sagen, die unterlassene Tötung sei eine der Ursachen von A.'s Tod. Der Grund liegt darin, daß selbst die Zuschreibung kausaler Verantwortung oft schon von

normativen Überlegungen mitbestimmt ist. Birnbacher illustriert das am Beispiel des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs⁵⁵:

„Wer es für richtig hält, daß der Arzt das Kind unter den gegebenen Umständen tötet, wird die unterlassene Tötung des Kindes in den Kreis der Ursachen des Todes der Mutter aufnehmen. Wer es für falsch hält, etwa weil er die Tötung des Kindes als mit einem bestimmten ärztlichen Rollenverständnis unvereinbar ansieht, wird eine kausale Verantwortung leugnen.“

Entsprechend kann man die Verantwortung für den Tod eines Menschen zurückweisen, wenn bereits erwiesen ist, daß es in bestimmten Situationen legitim ist, jemanden sterben zu lassen. Wer dagegen Tötung auf Verlangen für legitim hält, wird auf der Verantwortung in beiden Fällen insistieren.

Die Kausalität von Unterlassungen mag auf uns kontraintuitiv wirken, weil wir unter Verursachung spontan eine Energie übertragende Tätigkeit assoziieren. In Wirklichkeit hat aber die Klassifizierung bestimmter Kausalfaktoren als Ursachen die Funktion, diese als besonders relevant hervorzuheben, wie wiederum Birnbacher zeigt⁵⁶:

„Verhindern alle ein bestimmtes Ereignis nicht, wird das Zustandekommen des Ereignisses der Natur, Gott oder dem Schicksal zugeschrieben. Gibt es aber sehr viele, die es verhindern, und nur A verhindert es nicht, wird sein Zustandekommen eher dem Umstand zugeschrieben, daß A es nicht verhindert.“

Dabei ist nicht zu übersehen, daß die meisten Unfälle und Katastrophen sich heute auf negative Ursachen (also Unterlassungen) zurückführen lassen. Selbst die Folgen von Naturkatastrophen können durch Unterlassungen schlimmer sein als notwendig.

Mit diesen Bemerkungen soll nun keineswegs ein ethisch relevanter Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen gelehnet werden⁵⁷. Nur dürfte dieser Unterschied nicht als solcher entscheidend sein, sondern in Kombination mit anderen Faktoren. Es gilt somit die modifizierte Signifikanzthese⁵⁸.

Die Relevanz von Unterlassungen zeigt sich nun allerdings keineswegs nur in Handlungsfeldern, die durch den Fortschritt von Technik und Wissenschaft geprägt sind, was mir besonders eindrucksvoll durch eine Äußerung von M. L. King bewußt geworden ist. In seinem Bericht über den einjährigen Busboykott der Schwarzen in Montgomery (Alabama) findet sich die folgende Äußerung⁵⁹:

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

„Etwas begann zu mir zu sagen: ‚Wer ein Übel passiv akzeptiert, ist ebenso in es involviert wie derjenige, der es mitanstiftet. Wer das Übel akzeptiert, ohne dagegen zu protestieren, kooperiert in Wirklichkeit mit ihm.‘ Wenn unterdrückte Menschen bereitwillig ihre Unterdrückung annehmen, geben sie damit nur ihrem Unterdrücker eine bequeme Rechtfertigung für seine Taten. Oft ist dem Unterdrücker der üble Charakter der Unterdrückung gar nicht bewußt, solange die Unterdrückten sie akzeptieren. Wer dagegen treu zu seinem Gewissen und zu Gott sein will, hat keine andere Wahl, als die Kooperation mit einem üblen System zu verweigern.“

Hier ist nicht das Wort „Verantwortung“ gebraucht, aber die Sache ist angesprochen. In die Sprache der Verantwortung übersetzt, würde die These lauten: Wer ein Übel zuläßt, ist genauso dafür verantwortlich wie der, der es anrichtet. Das widerspricht eigentlich unseren überkommenen Intuitionen. Die Moraltheologie hat sich diesbezüglich etwa in der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung wie auch in der von der cooperatio vorsichtiger ausgedrückt: Man dürfe bestimmte üble Wirkungen keinesfalls intendieren, wohl aber Nebenwirkung zulassen. Der Kontrast sei noch an einer anderen Äußerung von King deutlich gemacht⁶⁰:

„Ein ungerechtes System passiv hinzunehmen heißt mit diesem System kooperieren; die Unterdrückten werden damit so übel wie der Unterdrücker. Nicht-Kooperation mit dem Übel ist ebenso eine moralische Verpflichtung wie die Kooperation mit dem Guten. Der Unterdrückte darf das Gewissen des Unterdrückers niemals schlummern lassen. Die Religion erinnert jeden Menschen, daß er seines Bruders Hüter ist. Unrecht oder Rassentrennung passiv hinzunehmen heißt dem Unterdrücker sagen, daß seine Handlungen moralisch richtig sind. Es ist eine Weise, dessen Gewissen einzuschläfern. Die kritiklose Hinnahme ist zwar oft der leichtere Weg, aber nicht der moralische. Es ist der Weg des Feiglings.“

Diese Äußerung setzt einen andern Akzent als die Mahnungen zum Dulden, zum Tragen seines Kreuzes, wie wir sie aus kirchlicher Paränese kennen, wie sie bisweilen auch leichtfertig ausgesprochen worden sind. Woraus erklärt sich dieser Unterschied? Ein bestimmtes Übel ist hier unerträglich geworden, nicht länger hinzunehmen. Sobald das feststeht, tragen die Betroffenen, die nichts dagegen unternehmen, selbst dafür eine Mitverantwortung. Somit bestätigt sich unsere frühe-

re Erkenntnis, daß die Zuschreibung von Verantwortung immer schon ein Urteil über eine entsprechende Pflicht zum Handeln voraussetzt.

3.4. Verantwortung *ex ante* und *ex post*

An der Äußerung von King zeigt sich noch ein weiteres Charakteristikum heutiger Verantwortung: sie ist nicht mehr vorwiegend (wie noch im Beispiel des Verkehrsunfalls) auf die Vergangenheit bezogen. King fragt nicht, wer für das Entstehen der Rassentrennung verantwortlich, sondern wer für ihre Überwindung zuständig ist.

Damit ist Verantwortung in die Zukunft orientiert; es geht nämlich um die Aufhebung übler bzw. um die Herstellung bestimmter als positiv eingeschätzter Zustände (etwa technischer Sicherheit). Diese Verantwortung ist auch nicht mehr vorzüglich auf (vergangene) Handlungen bezogen, sondern auf (künftige) Zustände oder Ereignisse. *Ex post* bezieht sich Verantwortung überdies in der Regel auf durch eine bestimmte Handlung bewirkte Übel, *ex ante* auf positive, erwünschte Zustände wie etwa Sicherheit oder Gerechtigkeit. Verantwortung wird damit prospektiv. Verantwortlich in diesem Sinne kann hier sein⁶¹:

1. wer kausalen Einfluß auf die entsprechende Sache besitzt, d. h. wer die Aufgabe überhaupt erfüllen kann;
2. wer in einer spezifischen, normativ relevanten Beziehung zur Sache steht und von daher die Aufgabe erfüllen soll.

Beides sah King im Fall der Schwarzen von Alabama als gegeben an.

Die Ausrichtung auf die Zukunft erklärt auch, wieso die Kategorie der Verantwortung hier weitgehend die Kategorie der Pflicht ersetzt hat. Unter Pflichten versteht man meistens explizite Handlungsvorschriften. Mit dem Verantwortungsbegriff assoziiert man dagegen bestimmte positiv aufgezeichnete Zustände, ohne daß im einzelnen festgelegt werden muß, wie der jeweilige Verantwortliche diese Zustände herbeiführt oder aufrechterhält. Mit der Verantwortung ist also ein Ermessensspielraum verbunden, mit der Pflicht nicht⁶²: „Verantwortung ist überall dort gefragt, wo festgelegte Regeln nicht mehr greifen“.

Das Verfolgen erwünschter Zustände hat dabei oft freilich eine Kehrseite: sie ist oft mit Risiken verbunden. Gefahren lassen sich nicht grundsätzlich ausschließen, sie werden als Risiken in Kauf genommen. Damit stellt sich die schwierige Frage nach der Verantwortbarkeit be-

stimmter Risiken. Die prominentesten gegenwärtigen Diskussionsfelder dürften hier die Kernenergie und die Gentechnik sein. Es sei aber auch ein interessantes historisches Beispiel angeführt⁶³, das mit dem Erdbeben von Lissabon 1755 zu tun hat. Voltaire hatte danach ein Gedicht veröffentlicht, in dem er die Natur und die Vorsehung für die Zerstörung der Stadt und die tausenden Todesopfer anklagte. Rousseau antwortete darauf in einem Brief folgendermaßen:

„Gestehen Sie mir zum Beispiel zu, daß nicht die Natur dort zwanzigtausend Häuser von sechs bis sieben Stockwerken versammelt hatte und daß, wenn die Einwohner dieser großen Stadt gleichmäßiger zerstreut und leichter beherbergt gewesen wären, die Verheerung weit geringer gewesen und vielleicht gar nicht geschehen wäre.“

Auch heute kann man bereits mit der Widmung von Flächen als Bauland ein Risiko in Kauf nehmen. Bayertz formuliert:

„Die Allgegenwart der Verantwortung in der modernen Gesellschaft erweist sich damit als eine Konsequenz von Risiken.“

3.5. Die Mediatisierung der Verantwortung

Wie schon angedeutet, besteht häufig keine direkte Beziehung mehr zwischen dem Handelnden und der von ihm hervorgerufenen Folge. Zwischen das handelnde Individuum und die Effekte seines Handelns schieben sich vermittelnde Instanzen. Damit kann das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen leicht funktional und partikulär werden. Man ist dann nicht seinem Gewissen verantwortlich, sondern seinem Vorgesetzten. Auf diese Weise findet manchmal eine Entmoralisierung des Verantwortungsbegriffs statt, so etwa wenn Manager sagen, sie seien für die Konkurrenzfähigkeit ihres Unternehmens verantwortlich, aber nicht etwa für den Umweltschutz. R. Musil malt das Bild einer Gesellschaft, in der Moral durch funktionale Verantwortung ersetzt ist, folgendermaßen⁶⁴:

„Lassen Sie mich lieber auf den Kern dieser Dinge kommen: Überall, wo zwei solche Kräfte da sind, ein Auftraggeber auf der einen, eine Verwaltung auf der andern Seite, entsteht von selbst die Erscheinung, daß jedes mögliche Mehrungsmittel ausgenutzt wird, ob es nun moralisch und schön ist oder nicht. Ich sage wirklich ‚von selbst‘, denn diese Erscheinung ist in hohem Grade unabhängig vom Persönlichen. Der Auftraggeber kommt nicht unmittelbar in

Berührung mit der Ausführung, und die Organe der Verwaltung sind dadurch gedeckt, daß sie nicht aus persönlichen Gründen, sondern als Beamte handeln ... Durch diese zur Virtuosität ausgebildete ‚Indirektheit‘ wird heute das gute Gewissen jedes Einzelnen wie der ganzen Gesellschaft gesichert: der Knopf, auf den man drückt, ist immer weiß und schön, und was am anderen Ende der Leitung geschieht, geht andere Leute an, die für ihre Person wieder nicht drücken.“

Die letzte Äußerung erinnert an die Praktiken der Nazis, aber auch an die Milgram-Experimente⁶⁵; auf beides sei kurz eingegangen.

Die von H. Arendt erwähnte Indirektheit der Verantwortung ist nach Z. Bauman ein wichtiger Grund für die Möglichkeit des Holocaust. Dieser ist für ihn nicht etwa eine Art Unfall oder ein Rückfall in überwundene Barbarei, vergleichbar mit mittelalterlichen Greueln wie den Kreuzzügen oder der Inquisition; er ist vielmehr erst möglich durch die moderne Bürokratie. Nur mit ihrer Hilfe lassen sich Millionen töten, nicht mit Pogromen, so schaurig und barbarisch diese auch sein mögen. Bauman nennt drei Bedingungen, unter denen im 3. Reich die Hemmungen gegen Gewalt abgebaut wurden⁶⁶: 1. Die Gewalt muß durch Befehl von oben autorisiert sein. 2. Die Handlungen müssen Routinesache sein (durch eine Regel bestimmte Praxis und exakte Aufgabenzuweisung). 3. Die Opfer müssen einem Prozeß der Dehumanisierung unterliegen.

Hier interessiert die zweite Bedingung. Die meisten Mittäter mußten nicht etwas typisch Grausames tun. Sie haben keine Gewehre auf jüdische Kinder abgefeuert oder ähnliches⁶⁷:

„Es waren Bürokraten, die Schriftsätze formulierten, Zeichnungen anfertigten, telefonierten und an Besprechungen teilnahmen. Sie betrieben die Vernichtung eines ganzen Volkes von ihren Schreibtischen aus.“

Solche Strukturen erzeugen moralische Blindheit, freilich nicht nur damals, wie Bauman herausstellt⁶⁸:

„Die Beschäftigten einer Waffenfabrik feiern einen ‚arbeitsplatzsichernden‘ Rüstungsauftrag, um abends vor dem Fernsehschirm ehrlich erschüttert über die Massaker zwischen Äthiopiern und Eriträren zu sein; oder man denke daran, daß ‚fallende Rohstoffpreise‘ als gute Nachricht begrüßt werden, während man über ‚hungrige Kinder in Afrika‘ tief bestürzt ist.

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

Vor einigen Jahren prägte John Lachs⁶⁹ den Begriff der Mediatisierung, der Vermittlung des Handelns, für eines der herausragendsten und folgenreichsten Merkmale der modernen Gesellschaft: Handlungen werden von einem Dritten ausgeführt, der ‚zwischen mir und den Folgen meines Tuns steht, so daß mir diese verborgen bleiben‘. Zwischen Plan und Ausführung entsteht eine Distanz, die mit einer Unzahl minutiöser Handlungen von Befehlsempfängern ausgefüllt ist, die jeder Verantwortung enthoben sind. Die ‚Mittelsmänner‘ schirmen die Folgen der Handlungen vor den Handelnden selbst ab.

Das Resultat ist, daß es viele Handlungen gibt, für die niemand mit vollem Bewußtsein Verantwortung übernimmt. Für den Auftraggeber existieren sie nur als Wort oder in der Vorstellung; er betrachtet sie nicht als die eigenen, weil er ihre Ausführung nicht miterlebt. Der Mann, der sie tatsächlich ausführt, identifiziert sich andererseits nicht damit, weil er glaubt, selbst nur das schuldlose Instrument fremden Willens zu sein.“

Wo man auf Distanz tötet, wo die Opfer unsichtbar sind, haben die Ausführenden meistens keine Skrupel, wie wiederum Bauman betont⁷⁰:

„Die Gaskammer reduzierte ... die Rolle des Mörders auf die eines ‚Sanitätsoffiziers‘, der lediglich einen Sack Desinfektionsmittel in einen dafür vorgesehenen Schacht auf dem Dach des Gebäudes schüttete, ohne es jemals selbst betreten zu müssen.“

Ein positives Gegenbeispiel ist der amerikanische Pilot Claude Eatherly, der die Atombombe auf Hiroshima abgeworfen hat und dabei etwa 200.000 Menschen getötet oder tödlich verletzt hatte⁷¹. Dessen Skrupel äußerten sich so, daß er kleine Rechtsbrüche beging, um auf diese Weise verurteilt zu werden. Er fälschte einen Scheck über eine minimale Summe, beging einen Raubüberfall, bei dem er aber nichts mitnahm, brach die Tür eines Postamts auf, nahm aber nichts mit. Auf diese Weise, indem er Verurteilungen provozierte, versuchte er, mit seinen Schuldgefühlen fertig zu werden. Er ließ sich also nicht als Held feiern wie seine Kameraden. Die amerikanische Öffentlichkeit reagierte freilich ganz anders, als Eatherly erhofft hatte⁷²:

„Sie nahm den Hiroshima-Piloten nicht ernst, sondern hielt ihn einfach für verrückt. Daß ein Soldat ein funktionierendes Gewissen haben könnte und sich nicht darauf hinausredete, er habe ja bloß

auf Befehl gehandelt, war zu ungewöhnlich, als daß man darüber lange nachdenken mochte. Ein solcher Mensch konnte nicht ganz richtig im Kopf sein. Also war die Heilanstalt die beste Lösung. Jedenfalls besser als Gefängnis, argumentierten die verantwortlichen Stellen bei der Luftwaffe und plädierten vor Gericht für eine psychiatrische Behandlung des ‚durchgedrehten‘ Majors.“

Eatherly ist somit ein positives Beispiel dafür, daß die Indirektheit den Blick für die eigene Verantwortung nicht verstellt. Der einzige, der seine Verantwortung richtig erkennt, erscheint aber den andern als „durchgedreht“. Schlagender (und bedrückender) läßt sich die Notwendigkeit einer Neureflexion auf unsere Verantwortung kaum demonstrieren.

Bauman untermauert seine Thesen überzeugend mit dem Verweis auf die Milgram-Experimente⁷³, bei denen angeblich der Lernerfolg von Schülern durch Bestrafung (Stromstöße) von Fehlern getestet werden sollte. Deren Ziel war herauszufinden⁷⁴, „wie stark Menschen in experimentellen Situationen auf autoritäre Anordnungen von Wissenschaftlern reagieren, wie weit diese Menschen dabei gehen würden, humane Verhaltenserwartungen und ethische Erfordernisse oder traditionelle moralische Regeln zu übertreten, etwa, indem sie andere Menschen verletzen, ihnen Schmerz zufügen oder sogar bis an die Grenze einer tödlichen Gefährdung gehen oder eine solche in Kauf nehmen würden, wenn dieses von einer wissenschaftlichen Autorität vorgeschrieben wird“. Je mehr die „Schüler“ von den Versuchspersonen entfernt wurden, desto mehr waren diese zu gefährlichen Maßnahmen bereit.

Im Holocaust wiederum habe sich herausgestellt⁷⁵, „daß dieses entsetzlichste Unrecht in der Menschheitsgeschichte nicht durch eine Erosion der Ordnung möglich geworden war, sondern im Gegenteil durch deren Übermacht und Totalität“. Deshalb habe im Jahre 1945 Dwight MacDonald gewarnt; „man müsse fortan jeden Gesetzestreuen mehr fürchten als den Gesetzesbrecher“. Menschen, die im Privatleben treusorgende Ehemänner und Väter waren, konnten, in Uniform gesteckt, Menschen erschossen, vergast oder der Vernichtung durch einen Befehl anheimgegeben haben.

Freilich habe eine Gruppe von Wissenschaftlern kurz nach dem Krieg in einem Buch mit dem Titel „Die autoritäre Persönlichkeit“ den Versuch unternommen⁷⁶, „die Herrschaft und die Unmenschlich-

keit der Nationalsozialisten auf einen besonderen Personentypus zurückzuführen, der zu Gehorsam gegenüber dem Stärkeren, andererseits aber zu Skrupellosigkeit, Grausamkeit und Willkür gegenüber dem Schwächeren neigt. Der Triumph der Nationalsozialisten sei aus einer ungewöhnlichen statistischen Häufung solcher Individuen zu erklären. ... Die düstere Erkenntnis, daß auch ein harmloser Mensch unter bestimmten Voraussetzungen zum Täter werden kann, wurde unterdrückt.“ Die Erkenntnis, daß diese Männer gerade nicht vom Schlage eines Jago, Macbeth oder eines Richard III. waren, hat sich erst später durchgesetzt. So kann Bauman formulieren⁷⁷:

„Die furchtbarste Erkenntnis aus dem Holocaust und dem, was man über die Vollstrecker erfuhr, war jedoch nicht, daß ‚so etwas‘ auch uns widerfahren könne, sondern, daß jeder von uns es tun könnte.“

Und Milgrams Versuch ergibt⁷⁸,

„daß Grausamkeit nur unwesentlich mit den Persönlichkeitsmerkmalen der Täter korreliert, dafür aber sehr stark von den Autoritätsstrukturen abhängt, das heißt von der für uns alltäglichen Struktur von Macht und Gehorsam“.

Auf einen Nenner gebracht lautet Milgrams These⁷⁹,

„daß Unmenschlichkeit eine Frage der sozialen Beziehungen ist. Mit zunehmender Rationalisierung und technischer Perfektion steigt auch die Effizienz potentieller, sozial erzeugter Unmenschlichkeit.“

Im einzelnen war der wichtigste Befund Milgrams,

„daß die Bereitschaft zur Grausamkeit steigt, je größer die Distanz zum mutmaßlichen Opfer empfunden wird: Es ist schwer, jemanden zu verletzen, den man berühren kann. Schon leichter fällt es, jemandem Schmerz zuzufügen, den man in einer gewissen Entfernung sieht oder den man gar nur hören kann. Relativ leicht scheint Grausamkeit zu sein, wenn die betroffene Person weder zu sehen noch zu hören ist.“

Hier gilt also leider: Aus den Augen, aus dem Sinn. Der Mensch scheint ‚mit den Augen zu fühlen‘; je größer die physische und psychische Distanz zum Opfer, desto geringer ist die Hemmschwelle zur Grausamkeit. Je mehr der Handelnde durch Zwischenglieder von den Folgen seines Handelns distanziert wird, je mehr Menschen (oder vielleicht auch nur Maschinen) zwischen ihm und dem Endresultat seines

Handelns stehen, desto geringer werden die Skrupel. Wo es dem Täter erspart bleibt, die Folgen seines Tuns mitanzusehen zu müssen, kann er sich einreden, so schlimm könne es nicht gewesen sein, und so sein Gewissen beruhigen.

Neben der Distanz von Täter und Opfer gibt es für den Ausgang der Milgram-Experimente aber noch einen anderen Grund, der sozialer Natur ist⁸⁰:

„Wenn das Opfer in einem separaten Raum untergebracht ist, wird nicht nur seine Entfernung zur Versuchsperson größer, die Versuchsperson und der Versuchsleiter rücken auch enger zusammen. Zwischen der Versuchsperson und dem Versuchsleiter entstehen Ansätze einer Gruppenbildung, von der das Opfer ausgeschlossen bleibt. Durch seine Abgeschlossenheit wird das Opfer – physisch und psychisch gesehen – zum Außenseiter.“

Die Zusammenarbeit also führt „zu einem rudimentären Gruppenbewußtsein und dem damit normalerweise verbundenen Gefühl von Verpflichtung und Solidarität. Dieses Gruppenbewußtsein entsteht durch gemeinsames Handeln, besonders wenn sich die einzelnen Aktivitäten ergänzen und das Resultat offensichtlich gemeinschaftlich bewirkt wird. In den Gehorsamsexperimenten Milgrams vereinte gemeinsames Handeln die Versuchsperson und den Versuchsleiter, während das Opfer isoliert wurde. ... Die Isolation des Opfers und das Gemeinschaftsgefühl der Peiniger bedingten und verstärkten einander gegenseitig.“

Die Situation in Milgrams Versuchen unterschied sich von den Bedingungen des Alltagslebens: Die Bindung der Versuchspersonen an den „Apparat“ (das heißt das Forscherteam und die Universität) war flüchtig und ad hoc – nur für eine Stunde. Die Versuchspersonen hatten es mit einer einzigen Autoritätsperson zu tun, die sich als Inbegriff der Redlichkeit und Verlässlichkeit präsentierte, so daß die Versuchspersonen sich ihr unterwarfen. Ihr eigenes Handeln erschien ihnen als einem höheren Zweck dienlich. Der Einfluß der Autorität, den die Experimente Milgrams aufgezeigt haben, wäre noch stärker gewesen, hätten die Betroffenen eine permanente Bindung an den Apparat und die Autoritätsperson vermuten können.

Der zweite Aspekt, in dem Milgrams Experiment von realen Bedingungen abweicht, unterscheidet sich dagegen noch stärker von unserm Alltag. Bei Milgram gab es nur eine einzige Autorität ohne einen an-

deren Bezugsrahmen, an dem die Versuchsperson ihr Verhalten hätte orientieren können. Wegen dieser Einseitigkeit führte Milgram folgenden Kontrollversuch durch⁸¹:

„Es gab nun zwei gleichrangige Autoritätspersonen, unter denen es zu einer inszenierten offenen Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der Schocktherapie kam. Das Ergebnis: Der in den anderen Experimenten zu beobachtende sklavische Gehorsam war verschwunden; die Versuchspersonen weigerten sich, die Anweisung auszuführen, und mochten nun dem Opfer kein Haar mehr krümmen. Von zwanzig Versuchspersonen in diesem Kontrollversuch verweigerte eine die Anweisung, bevor es zu dem inszenierten Streit kam; für achtzehn kam der Punkt zum Aufhören in dem Moment, in dem die Versuchsleiter Uneinigkeit demonstrierten; die letzte Versuchsperson brach die Mitarbeit wenig später ebenfalls ab.“

Bauman zieht daraus folgende Schlußfolgerung⁸²:

„Die Bereitschaft, wider besseres Wissen und gegen das eigene Gewissen zu handeln, ist nicht primär eine Reaktion auf einen autoritären Befehl, sondern ist aus der Konfrontation mit einer kompromißlosen, in sich geschlossenen Autorität zu erklären. Dieser Gehorsamsbereitschaft begegnet man besonders in Apparaten oder Institutionen, die keinerlei Opposition oder Autonomie dulden und streng hierarchisch durchorganisiert sind.“⁸³

Pluralismus als die beste Prophylaxe dagegen, daß unbescholtene Menschen sich zu moralisch verwerflichem Handeln bereit finden – das mag eine überraschende Erkenntnis sein. Die Frage wäre: Wie bewährt sich diese These angesichts der heute oft beklagten ethischen Orientierungslosigkeit? Die Nationalsozialisten verdanken ihren „Erfolg“ jedenfalls der Beseitigung der letzten Reste pluralistischer politischer Strukturen, bevor sie die „Endlösung“ vorantreiben konnten; andernfalls wäre die „Endlösung“ wohl nicht möglich gewesen. Eine Vielfalt von Meinungen hat dagegen einen mäßigenden Einfluß. Bauman formuliert⁸⁴:

„Die Stimme des Gewissens verschafft sich besonders inmitten greller politisch-sozialer Dissonanz Gehör.“

Wie wichtig es ist, sich dieser Mediatisierung der Verantwortung bewußt zu werden, zeigt sich im besonderen an bestimmten Reaktionen, die man als „Flucht in die Innerlichkeit“ charakterisieren könnte.

Das erste Beispiel ist von einem der Täter, nämlich die bekannten Worte Himmlers⁸⁵:

„Dies durchgehalten zu haben und dabei – abgesehen von Ausnahmen menschlicher Schwäche – anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht. Dies ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte.“

„Wir wissen wohl, wir muten euch ‚Übermenschliches‘ zu, wir verlangen, daß ihr ‚übermenschlich unmenschlich‘ seid.“

Der rhetorisch-phrasenhafte Charakter dieser Worte sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie sich zu einer Art Selbstbetrug durchaus eignen und daß derartige Pseudorechtfertigungen auch heute noch in bestimmten Gruppen zu bestimmten Anlässen zu hören sind. Durch die Wendung in die subjektive Innerlichkeit werden die Untaten ins Heroische gekehrt. Der Blick kehrt sich vom Leiden der Opfer auf das (angebliche und manchmal paradoxerweise sogar wirkliche) der Täter.

Eine andere Variante solcher Kehre in die Innerlichkeit (freilich ohne Zynismus) findet sich aber auch in an sich respektablen Versuchen der „Bewältigung“ des Grauens, so in G. von Le Forts kleiner Schrift „Unser Weg durch die Nacht“; dort heißt es etwa⁸⁶:

„... trotz allem Grauen der Erinnerung möchte ich diesen Weg durch die Nacht nicht in meinem Leben vermissen. Das heißt natürlich keineswegs, daß ich nicht übergücklich sein würde, wenn der Welt und meinem Volk diese Schicksale erspart geblieben wären. Aber da sie ihnen nicht erspart blieben, bin ich in einem sehr ernstesten, sehr schmerzlichen Sinn dankbar, daß ich sie in Deutschland miterleben und miterleiden durfte. Denn nicht nur der lichte Tag, auch die Nacht hat ihre Wunder.“

Im Hintergrund steht hier eine apokalyptische, dualistische Weltansicht. Der Nationalsozialismus wird⁸⁷ „nicht primär als historisches, sondern als metaphysisches Ereignis“ umschrieben. Das Geschehen ist ein Widerfahrnis⁸⁸: „Den Drachen der Apokalypse wirft nicht der Mensch, sondern der Engel Gottes in den Abgrund. Dem nicht mehr Menschlichen ist nur das Übermenschliche gewachsen.“ Die Vorstellung von der „Macht des Teufels“ sei dem Menschen ebenso „entfallen“ wie die von der „Macht Gottes“⁸⁹. Die Vorstellung von der „Macht des Teufels“ erscheint aber hier als viel zu einfach und traditionell⁹⁰: „In Le Forts apokalyptischem Geschichtsbild tritt an die Stelle der Frage nach dem verantworteten Handeln des Menschen die Frage nach seinem

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

Glauben und seiner Anerkennung der absoluten Wahrheit.“ Die Frage, wer vielleicht etwas falsch gemacht hat, ob und wie man das Grauen hätte verhindern können, also die Frage nach der Verantwortung, wird nicht gestellt. Ein Grund dürfte darin liegen, daß man Verantwortung nur „klassisch“ wahrnimmt, nämlich für eigene Übeltaten, für Übel, die man wissentlich und willentlich angerichtet hat. Weiterhin nimmt man das Mißverhältnis zwischen dem Ausmaß des Grauens und der Durchschnittlichkeit der Menschen, die es angerichtet haben, nicht wahr. So bemerkt man dann auch nicht, daß die moderne Apokalypse wesentlich prosaischer und „banaler“ ist als das Geschehen, das uns die biblischen und zwischentestamentlichen Apokalypsen schildern, wie H. Arendt treffend schildert⁹¹:

„Im Dritten Reich hatte das Böse die Eigenschaft verloren, an der die meisten Menschen es erkennen – es trat nicht mehr als Versuchung an den Menschen heran. Viele Deutsche und viele Nazis, wahrscheinlich die meisten, haben wohl die Versuchung gekannt, nicht zu morden, nicht zu rauben, ihre Nachbarn nicht in den Untergang ziehen zu lassen (denn daß die Abtransportierung der Juden den Tod bedeutete, wußten sie natürlich, mögen auch viele die grauenhaften Einzelheiten nicht gekannt haben) und nicht, indem sie Vorteile davon hatten, zu Komplizen all dieser Verbrechen zu werden. Aber sie hatten, weiß Gott, gelernt, mit ihren Neigungen fertigzuwerden und der Versuchung zu widerstehen.“

Im Stil von G. von Le Fort wird dagegen ein Geschehen, an dem man vielleicht durch Unterlassungen mitgewirkt hat, zum Widerfahrnis, aus dem man geistlichen Gewinn zieht⁹²:

„Wenn ich diesen Gewinn in einem kurzen Wort ausdrücken soll, so würde ich sagen: Wir haben alle Werte einmal unter dem letzten Aspekt der Vergänglichkeit und des Gerichts erblickt – ein unermesslicher Gewinn, freilich bezahlt durch zunächst erschütternd schmerzliche Wandlungen unseres bisherigen Weltbildes.“

Im Vorwort zur Neuauflage des Buches von H. Arendt bemerkt H. Mommsen⁹³, das Buch sei zu früh gekommen. Offenbar war man seinerzeit noch nicht in der Lage, die spezifisch moderne Art des Grauens überhaupt wahrzunehmen. Es ist zu hoffen, daß uns das heute leichter fällt. Wenn Bauman recht haben sollte, daß solches Grauen wie im Dritten Reich eine latente Möglichkeit speziell moderner Gesellschaften ist, dann dürfte die Bewußtmachung heutiger Verantwortung und

speziell der Gefahr ihrer Mediatisierung eine der wichtigsten moralpädagogischen Forderungen unserer Zeit sein. Wo sich unser Verantwortungsbewußtsein auf die unmittelbar sichtbaren Folgen unseres Tuns beschränkt, nehmen wir einen entscheidenden Bereich unserer Verpflichtungen in der heutigen Zeit nicht wahr. Das bedeutet keine Totalverantwortung des einzelnen oder etwa der Menschheit. Verantwortlich kann man nur sein für etwas, das man prinzipiell beeinflussen kann. Verantwortung ist deshalb zu verteilen und unser Handeln entsprechend zu koordinieren. Und im schlechten Fall hat man sich solcher Koordinierung zu verweigern.

Anmerkungen

¹ Jonas 1984.

² So formuliert Wiesing (1995), 68f den gemeinsamen Ausgangspunkt verschiedener Autoren.

³ Zitat aus Bayertz (1995a) 1993, 439.

⁴ Wiesing (1995) 69. „Die Diskussion um Verantwortung bahnt sich demnach in einem besonderen Klima an; Verantwortung als ‚Zauberformel‘ gegen Gefahren ... ist dort aktuell, wo man die Lage als eine besondere Krise oder Bedrohung einschätzt, wo Verantwortungslosigkeit drohend, faktisch oder spürbar und wo herkömmliche Versuche in der Ethik als unzureichend eingeschätzt werden.“

⁵ Forschner 592.

⁶ Schwartländer (1974) 1578. Aber auch Verantwortung ist nicht immer willkommen, wie Løgstrup deutlich macht (1255). Aus den entsprechenden Wendungen gehe hervor, „daß etwas dabei von uns abhängig ist, und daß wir dies zugleich als Beanspruchung und Bürde empfinden: man ‚trägt‘ und ‚übernimmt‘ V., sie kann schwer auf einem ‚lasten‘, und man kann sich ihrer zu ‚entledigen‘ suchen.“ Und: „V.slosigkeit‘ beurteilen wir härter als ‚Pflichtvergessenheit‘. Sagen wir von einem Menschen, er sei ‚verantwortungslos‘, so ist seine gesamte Person damit getroffen: man kann ihm nicht vertrauen; ist er ‚pflichtvergessen‘, so braucht das nur eine Charakterschwäche zu bezeichnen. Unsere Pflicht ist verhältnismäßig fest umrissen und übersehbar, während sich die V. schwer abgrenzen läßt.“

⁷ Im Englischen (ähnlich in anderen Sprachen) hat man zwei Wörter: ‚duty‘ und ‚obligation‘, wobei ersteres tendenziell eher die partikuläre Pflicht bezeichnet, letzteres die universale. Im übrigen kann man natürlich auch von ‚Verantwortung‘ in einem universalen und einem partikulären Sinn reden.

⁸ Schwartländer 1577.

⁹ Vgl. allerdings die Arbeit von Jonsen.

¹⁰ Vgl. O’Neill und Zimmermann.

¹¹ Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago 1985.

¹² Neuberg 1308.

¹³ Bayertz (1995a) 5.

¹⁴ Eine Ausnahme ist etwa Lenk (1996), 34: es müsse so etwas wie Lobensverantwortung neben einer „blame responsibility“ geben.

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

- ¹⁵ Buch I Kap 6.
- ¹⁶ Vgl. dazu Wolbert (1987).
- ¹⁷ Auch bezüglich des Freiheitsproblems sind übrigens beide Aspekte zu bedenken: Je weniger der Mensch für das Böse verantwortlich ist, desto weniger auch für das Gute.
- ¹⁸ Vgl. auch Ex 21,28–32 oder auch Plato, *Nomoi* 873e. Vgl. dazu Amira.
- ¹⁹ Kant unterscheidet in diesem Sinn in seiner Ethik-Vorlesung Zuschreibung und Zurechnung (Menzer 69): „Alle Zurechnung ist das Urteil von einer Handlung, sofern sie aus der Freiheit der Person entstanden ist, in Beziehung auf gewisse praktische Gesetze. Es muß also bei der Zurechnung eine freie Handlung und ein Gesetz sein. Wir können etwas zuschreiben, aber nicht zurechnen, z. B. einem Rasenden oder Besoffenen können seine Handlungen zugeschrieben, nicht aber zugerechnet werden.“
- ²⁰ Vgl. auch Num 35,20–25.
- ²¹ Bayertz (1995a) 8.
- ²² Augustinus, *Retr.* 1,8.4.
- ²³ Vgl. Sophokles, *Ödipus auf Kolonos* 999. Eine Interpretin bemerkt dazu (Phyllis Feldmann, 386): „Doch ungeachtet seiner emotionalen Reaktion ist Oidipus nicht schuldig, wie er selbst voll einsieht; auch wird er im ‚Oidipus Tyrannos‘ niemals angeklagt, daß er schuldig sei – d. h., die Tat vorsätzlich begangen habe –, außer vielleicht von den Übersetzern. Es ist bemerkenswert, daß die meisten Übersetzer diesem Text dadurch Gewalt antun, daß sie Ausdrücke wie ‚Schuld‘, ‚Verbrechen‘, ‚Sünde‘ und ‚Mord‘ benutzen, wo dies durch den Text einfach nicht gerechtfertigt ist. Doch obwohl Oidipus nicht schuldig ist und weiß, daß er es nicht ist, erfüllt ihn das Gefühl äußerster Unwürdigkeit, einer Haltung, die sich doch sehr von den Empfindungen eines Menschen unterscheidet, der sich bewußt wird, daß er ein Orakel erfüllt. Er fühlt vielleicht das gleiche wie ein Mensch unserer Tage, der unbeabsichtigt ein Kind anfährt, das ihm vor sein Auto gelaufen ist: gesetzlich und moralisch ist er nicht verantwortlich, doch sein Entsetzen und sein Abscheu vor sich selbst sind unauslöschbar. Genau diese Haltung – so meinen Aischylos und Sophokles – ist Oidipus der Gesellschaft schuldig. Äußerlich sichtbar und öffentlich die entsetzlichen inneren Gefühle zu enthüllen, die ein Mensch haben muß, der irgendwie in einen Fall verwickelt ist, in dem ein Tabu der Blutsverwandtschaft verletzt wurde. Und aus diesem Grunde blendet ihr Oidipus sich absichtlich selbst.“
- ²⁴ Ambrosius, *De virginibus* 2, 24: PL 16, 225.
- ²⁵ Müller 53.
- ²⁶ Müller 54.
- ²⁷ Müller 55.
- ²⁸ Müller 120.
- ²⁹ Vgl. Wolbert 1996.
- ³⁰ Bugge 185–189.
- ³¹ Weischedel 30, zit nach Bayertz (1995a) 14.
- ³² Vgl. Bayertz (1995a) 23.
- ³³ So liest man etwa bei Spaemann (1982) 349: „Die Pflicht zur Güterabwägung ergibt sich aus konkreten Verantwortlichkeiten, sie begründet diese nicht.“ Man müsse u. U. zwei Verantwortungen gegeneinander abwägen. Diese resultiere nicht aus einer „allgemeinen Optimierungspflicht“. Die Abwägungspflicht ergebe sich „aus einer ganz bestimmten Situation, einem bestimmten sittlichen Verhältnis, in das ich geraten bin“. Es ist bemerkenswert, daß gerade dieser Autor hier eine (immerhin partikuläre) Situationsethik proklamiert.
- ³⁴ Münk 8.

- ³⁵ Zu den Konsequenzen vgl. Körtner 581: „Eine Verantwortungsethik läßt sich daher konsistent nur begründen, wenn eine Instanz gedacht werden kann, die ihrerseits nicht nur gegenwärtig, sondern auch zukünftig vom ethischen Subjekt Rechenschaft fordert.“
- ³⁶ Müller 26.
- ³⁷ Vgl. zum folgenden Pfahl 102ff.
- ³⁸ Pfahl 106.
- ³⁹ Pfahl 110.
- ⁴⁰ Bayertz (1995a) 25. Vgl. auch Holderegger 202: Eine traditionelle Ethik konnte noch davon ausgehen, „dass das Verursachersubjekt und das Verantwortungssubjekt identisch sind“.
- ⁴¹ Vgl. Bayertz (1995a) 26.
- ⁴² Vgl. Lenk/Maring 278.
- ⁴³ Vgl. hierzu Ladd.
- ⁴⁴ Ladd 290.
- ⁴⁵ Ebd.
- ⁴⁶ Ladd 297.
- ⁴⁷ Lenk/Maring 282. Vgl. hierzu auch Wolf und Feinberg.
- ⁴⁸ Nach Ladd 293.
- ⁴⁹ Im (lateinischen) Confiteor der Messe ist übrigens von der Sünde „cogitatione, verbo, opere et omissione“ die Rede. Im Deutschen ist die Unterlassung nicht eigens erwähnt. Das ist berechtigt, insofern die Unterlassung auch ein „opus“ ist; es müßte also etwa heißen: opere, commissione et omissione“.
- ⁵⁰ Birnbacher (1995) 22.
- ⁵¹ Birnbacher (1995) 162.
- ⁵² Paul Ramsey, *The Patient as Person. Explorations in Medical Ethics*, New Haven/London 1970, 151; zitiert nach Birnbacher (1995) 107
- ⁵³ Birnbacher (1995) 90.
- ⁵⁴ Birnbacher (1995) 93. Reichenbach (1990) unterscheidet hier Kausalerklärungen in pathologischem und sozialem Kontext (340): „Im pathologischen Kontext untersucht man die Ursache, indem man nach den biomedizinischen Bedingungen fragt, die verantwortlich waren für den Tod. Hierbei wird die Frage nach natürlichen und unnatürlichen Ursachen aufgeworfen. Wir wollen wissen, woran die Person starb und wie sich das zu ihrem vorangegangenen physischen Zustand verhält. Im sozialen Kontext untersucht man die Ursache, indem man ermittelt, warum die Person aufgrund dieser pathologischen Ursache zu diesem Zeitpunkt starb. Wurde (insbesondere) von irgend jemandem etwas unternommen, um den Tod zu beschleunigen? Welches war die moralische Natur der Handlung – ihre Absichten, Mittel, Folgen –, und besteht eine moralische oder rechtliche Schuld? Zwischen der pathologischen und der sozialen oder ethischen Ursache gibt es aber keine notwendige Verbindung.“
- ⁵⁵ Birnbacher (1995) 91.
- ⁵⁶ Birnbacher (1995) 85.
- ⁵⁷ Wobei freilich der Unterschied Töten – Sterbenlassen mit dem zwischen Tun und Unterlassen nicht ganz deckungsgleich ist; aber das ist in diesem Zusammenhang nicht so wichtig.
- ⁵⁸ Vgl. dazu näher Wolbert 1998.
- ⁵⁹ King 51. („Something began to say to me, ‘He who passively accepts evil is as much involved in it as he who helps to perpetrate it. He who accepts evil without protesting against it is really cooperating with it.’ When oppressed people willingly accept their oppression they only serve to give the oppressor a convenient justification

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

for his acts. Often the oppressor goes along unaware of the evil involved in his oppression so long as the oppressed accepts it. So in order to be true to one's conscience and true to God, a righteous man has no alternative but to refuse to cooperate with an evil system.“)

- 60 King 212. („To accept passively an unjust system is to cooperate with that system; thereby the oppressed become as evil as the oppressor. Noncooperation with evil is as much a moral obligation as is cooperation with good. The oppressed must never allow the conscience of the oppressor to slumber. Religion reminds every man that he is his brother's keeper. To accept injustice or segregation passively is to say to the oppressor that his actions are morally right. It is a way of allowing his conscience to fall asleep. So acquiescence – while often the easier way – is not the moral way. It is the way of the coward.“)
- 61 Vgl. Bayertz (1995a) 33.
- 62 Bayertz (1995a) 34.
- 63 Bayertz 50.
- 64 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hg. von A. Frisé, Reinbek 1981, zitiert nach Bayertz (1995a) 36.
- 65 Vgl. zu Milgram Bauman 166–183 und Lenk (1996) 46–53.
- 66 Vgl. Bauman 35.
- 67 Hilberg 1983, *The Destruction of the European Jews 1941–1945*, zitiert nach Bauman 38.
- 68 Bauman 38f; er beruft sich auf John Lachs, *Responsibility and the Individual in Modern Society*, Brighton 1981, 12f.
- 69 gemeint ist: John Lachs, *Responsibility and the Individual in Modern Society*, Brighton (Sussex) 1981.
- 70 Bauman 40.
- 71 Vgl. Thiele-Dormann 136–150.
- 72 Thiele-Dormann 139.
- 73 Bauman 166–183.
- 74 Lenk (1996) 46.
- 75 Bauman 166.
- 76 Bauman 167f.
- 77 Bauman 166.
- 78 Bauman 168.
- 79 Bauman 169.
- 80 Milgram 39 zit. 171.
- 81 Bauman 179.
- 82 Bauman 179.
- 83 Nach Lenk (1996), 48f hat ein Teilnehmer, Professor für alttestamentliche Theologie, sehr bald verweigert mit den Worten (49): „Wenn man als eine höchste Autorität Gott ansieht, dann wird menschliche Autorität zu etwas Nichtssagendem“.
- 84 Bauman 180.
- 85 Zitiert nach Arendt 139. Sie kommentiert (140) sehr treffend: „Der von Himmler, der anscheinend besonders anfällig für solche instinktiven Reaktionen war, angewandte Trick war sehr einfach und durchaus wirksam; er bestand darin, dies Mitleid im Entstehen umzukehren und statt auf andere auf sich selbst zu richten. So daß die Mörder, wenn immer sie die Schrecklichkeit ihrer Taten überfiel, sich nicht mehr sagten: Was tue ich bloß!, sondern: Wie muß ich nur leiden bei der Erfüllung meiner schrecklichen Pflichten, wie schwer lastet diese Aufgabe auf meinen Schultern!“
- 86 Zitiert nach Ammicht-Quinn 120.
- 87 Ammicht-Quinn 123.

- ⁸⁸ Zitat nach Ammicht-Quinn 121f.
⁸⁹ Ammicht-Quinn 121.
⁹⁰ Ammicht-Quinn 122.
⁹¹ Arendt 189.
⁹² Zitat nach Ammicht-Quinn 120.
⁹³ Mommsen in Arendt XXIV.

Literatur

- Amira, K. von, *Thierstrafen und Thierprozesse*, Innsbruck 1891.
- Ammicht-Quinn, Regina (1992), *Von Lissabon nach Auschwitz*, Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br.
- Arendt, Hannah (1986), *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich.
- Bauman, Zygmunt (1992), *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Bayertz, Kurt (1993), *Die Idee der Verantwortung. Zur erstaunlichen Karriere einer ethischen Kategorie*, in: Wolfgang Wagner (Hg.), *Arzneimittel und Verantwortung. Grundlagen und Methoden einer Pharmaethik*, Berlin/Heidelberg/New York, 435–445.
- Bayertz, Kurt (1995) (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt 1995.
- Bayertz, Kurt (1995a), *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, in: Bayertz, (1995) 3–71.
- Birnbacher, Dieter (1995), *Tun und Unterlassen*, Stuttgart.
- Birnbacher, Dieter (1995a), *Grenzen der Verantwortung*, in: Bayertz (1995), 143–183.
- Buggle, Franz (1992), *Denn sie wissen nicht, was sie glauben*, Reinbek.
- Feinberg, Joel (1974), *Collective Responsibility*, in: ders., *Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, 222–251.
- Forschner, Maximilian, „Verantwortung“, in: *StL* 75, 589–593.
- Holderegger, Adrian (1992), *Verantwortung*, in: Jean-Pierre Wils/Dietmar Mieth (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 199–208
- Jonas, Hans (1984), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 5.
- Jonsen, Albert R. (1968), *Responsibility in Modern Religious Ethics*, Washington.
- King Jr., Martin Luther (1958), *Stride toward Freedom. The Montgomery Story*, San Francisco.
- Körtner, Ulrich (1996), *Dem Risiko trotzen. Grundzüge einer zeitgemäßen Verantwortungsethik*: EK 29, 581–586.
- Ladd, John, Bhopal: *Moralische Verantwortung, normale Katastrophen und Bürgertugend*, in: Hans Lenk/Matthias Maring (Hg.), *Wirtschaft und Ethik*, Stuttgart 1992.
- Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris 1983, 102f.
- Lenk, Hans (1996), *Zur Verantwortung des Forschers. Verantwortungsdimensionen und externe Verantwortlichkeit in den Wissenschaften*: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 1, 29–71.
- Lenk, Hans/Maring, Matthias, *Wer soll Verantwortung tragen?* in: Bayertz (1995), 241–286.
- Løgstrup, Knud E., „Verantwortung“, in: *RG3* VI, 1254–1256.
- Lübbe, Hermann (1994), *Moralismus. Über eine Zivilisation ohne Subjekt*: *Universitas* 49 (1994) 332–342.
- Mommsen, Hans, *Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann*, in: Arendt (1986), I–XXXVII.

Die neue Verantwortung und ihre Grenzen

- Müller, Michael (1932), *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit*, Regensburg.
- Münk, Hans J. (1993), *Verantwortung in Wissenschaft und Forschung*, in: Römel (1993), 1–35.
- Neuberg, Marc, „Responsabilité“, in: Monique Canto-Sperber (Hg.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris 1996, 1306–1312.
- O'Neill, Onora, *Duty and Obligation*, in: Lawrence C. Becker/Charlotte B. Becker, (Hg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York, 273–278.
- Pfahl, Rolf/Dietrich (1974), *Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht*, Düsseldorf.
- Phillies Feldmann, Th. (1967), *Tabu und neurotische Schuld im Oidipus-Thema*, in: H. Diller (Hg.), *Sophokles*, Darmstadt, 370–399, hier 386.
- Reichenbach, Bruce C. (1990), *Euthanasie und die aktiv/passiv-Unterscheidung*, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod, Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt (Main), 318–348.
- Schwartländer, Johannes (1974), „Verantwortung“, in: Hermann Krings u. a. (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Studienausgabe) VI*, München, 1577–1588.
- Spaemann, Robert (1982), *Wer hat wofür Verantwortung?: HerKorr 36*, 345–350.
- Thiele-Dormann, Klaus (1991), *Abschied vom Gewissen?*, Hamburg 1991.
- Wiesing, Urban (1995), *Zur Verantwortung des Arztes*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Wolbert, Werner (1987), *Von der Dankbarkeit des Christen: Theologie und Glaube 77* (1987), 1–13.
- Wolbert, Werner (1996), *Probleme mit dem irrigen Gewissen*, in: A. Holderegger (Hg.) *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., 313–341.
- Wolbert, Werner (1998), *Ist der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen noch sinnvoll? in: Adrian Holderegger (Hg.), Der medizinisch assistierte Tod. Zur aktiven Sterbehilfe*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. (in Druck).
- Wolf, Jean-Claude, *Kollektive Verantwortung – Ausräumung einiger Mißverständnisse*, in: ders. *Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1993, 125–154.
- Zimmermann, Michael J. (1992), „Responsibility“, in: Becker, Lawrence C./Becker, Charlotte B. (Hg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York, 1089–1095.