

# Klaus Günther

## Kampf gegen das Böse?

### Zehn Thesen wider die ethische Aufrüstung der Kriminalpolitik<sup>1</sup>

*Herbert Jäger zum 66. Geburtstag.*

#### *1. Vom Aggressionstrieb zum Triumph des Bösen*

In der jüngeren Vergangenheit hat man selten so ausgiebig wie zur Zeit über Fragen der angemessenen Reaktion auf abweichendes Verhalten öffentlich debattiert. Dabei vermischen sich kriminalitätstheoretische, pädagogische, (welt-)politische und vor allem normative Deutungen, Postulate und Vorschläge für zu ergreifende Maßnahmen auf eine unklare Weise. In den Zeitungen kann man bei aufmerksamer Lektüre täglich vielfach Hypothesen über die Entstehung von und die Reaktion auf Phänomene der Mikro- und der Makrokriminalität finden, ohne daß den Autorinnen und Autoren über ein verständliches und berechtigtes Gefühl der Empörung hinaus in jedem Fall bewußt ist, was sie da eigentlich tun. Als Beispiele für diese Phänomene greife ich willkürlich heraus: »ethnische Säuberungen«, Massenvergewaltigungen und systematische Folter, Gewaltkriminalität von Jugendlichen gegenüber Minderheiten (Asylbewerber, Ausländer, Behinderte), schwere Kriminalität von Kindern und unter Kindern (Gewalt bis zur schweren Körperverletzung in den Schulen, »Kindermord« von Liverpool). Als Beispiele für die Deutungen greife ich ebenfalls willkürlich heraus: Versagen der Erziehung, Verlust von Bindungen und Traditionen, Zerrüttung der Moral und Zerfall der sozialen Solidarität, Auflösung der Familie, Verfall der Autorität und Abwesenheit von guten Vorbildern, ungezügelt Streben nach individueller Selbstverwirklichung auch auf Kosten anderer, Entwöhnung von konventionellen Umgangsformen, die ein Minimum an Zivilität im Alltag ermöglichen. So wie Marion Gräfin Dönhoff auf der ersten Seite der ZEIT vom 11. 3. 93, unter der Überschrift »Eine Gesellschaft ohne moralische Maßstäbe gerät in Gefahr – Den Bürgern wieder Ziele setzen«, schreiben im Augenblick viele: »Eine permissive society, die keine Tabus duldet, keine moralischen Barrikaden errichtet und die die Bindung an Sitte und Tradition vergessen hat, gerät leicht »außer Rand und Band«. Peter Schneider hat in der FAZ vom 7. 9. 93 noch einmal die alte Geschichte von der ursprünglichen Aggressionsneigung des Menschen erzählt – mit starkem Affekt gegen »Soziologen, Psychologen, Pädagogen, Philosophen, Ethnologen«, die sich verschworen hätten, »das Phänomen durch Erklärung zu beseitigen«. Im redaktionellen Vorspann zu Schneiders Artikel wird, mit deutlich hörbarem hobbesianischem Unterton, der Gegner genauer ins Visier genommen: »Die selbsternannten Experten der »Zivilgesellschaft« scheinen zu meinen, das Problem durch Erklärung beseitigen zu können. Was sie tatsächlich vorführen, ist jedoch die besorgniserre-

<sup>1</sup> In diese Thesen sind Anregungen und Kritik der Redaktion der »Kritischen Justiz« eingegangen. Zu besonderem Dank bin ich Thomas Blanke, Monika Frommel, Günter Frankenberg, Oliver Gerstenberg, Henner Hess, Rainer Keller, Klaus Luderssen, Cornelius Nestler, Cornelius Prittowitz und Lorenz Schulz verpflichtet. Es ist mir weder gelungen, allen Einwänden gerecht zu werden, noch alle Mißverständnisse auszuräumen. Für das vorliegende Ergebnis bin ich allein verantwortlich.

gende Selbstvergessenheit einer Zivilisation, die nicht mehr weiß, warum sie entstanden ist: nämlich um das menschliche Aggressionspotential unter Kontrolle zu halten«.

Manche gehen noch einen Schritt weiter und greifen zu einem anderen Deutungsmuster, das schnell die Gemüter erfaßt: *das Böse*. Dieses Deutungsmuster beherrscht zumindest latent viele Aussagen über Gewaltkriminalität von Jugendlichen, wird vernehmlicher in der Berichterstattung über die Kriegsgreuel im früheren Jugoslawien und bestimmte explizit die Reaktionen auf den »Kindermord« in Liverpool. Und es scheint ja wirklich kaum eine andere Reaktion menschlicher zu sein. Wer mit Fernsehbildern vom Bürgerkrieg im früheren Jugoslawien konfrontiert wird, die Babies nach einer Amputation ihrer verletzten Gliedmaßen zeigen oder Frauen, denen sich die Spuren einer Gruppenvergewaltigung ins Antlitz eingegraben haben, wer Berichte liest über die Glücksempfindungen der Hooligans, wenn sie die Schädelknochen ihrer Opfer bersten hören, oder über Kinder, die scheinbar regungslos ein Kleinkind töten, kann sich nur schwer jenem Impuls entziehen, den der britische Premierminister angesichts des »Kindermordes« in Liverpool so ausgedrückt hat: »Wir müssen aufhören, zu verstehen.« »Verstehen« (oder besser: Erklären) meint hier, daß man abweichendes Verhalten auf Faktoren zurückführt, die es nicht als einen freiwillig vollzogenen, absichtlich auf die Verletzung des Rechts zielenden Normbruch erscheinen lassen. Verzicht auf das »Verstehen« bedeutet dann positiv, dem Täter den Vorwurf zu machen, aus einer »bösen Absicht« gehandelt zu haben. Dem entsprochen dann auch die öffentlichen Deutungen nach der Beweisaufnahme im Prozeß von Liverpool: Die Untat der Kinder sei ein »Triumph des Bösen«, das Böse sei, so der britische Erziehungsminister, »heraufgekrochen« und habe »von den beiden Jungen Besitz ergriffen«<sup>2</sup>. Hat man sich auf dieses Deutungsmuster erst einmal eingelassen, bleiben nur noch wenige Reaktionen möglich: Vergeltung, schlichte Verteidigung oder eben Ausgrenzung. Ausgrenzen – »warum eigentlich nicht?«, so lautet die rhetorische Frage im Untertitel des Artikels von Peter Schneider.

## 2. Menagerieluft

Das Böse – lange schien es vergessen; ein Ungeheuer, geboren aus dem Schlaf der Vernunft. Im aufgeklärten, demokratischen Wohlfahrtsstaat mochte man noch glauben, die Rede vom Bösen sei eine unaufgeklärte, den Geschehnissen nunmehr unangemessene Moralisierung. Mit wissenschaftlichen Methoden seien Handlungen, die fälschlicherweise so bezeichnet würden, als Symptome einer Erkrankung, sei sie psychischer oder gesellschaftlicher Art, erkennbar. Als solche seien sie im Grunde auch therapierbar, der konkrete Erfolg hänge ab vom Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis und von der Qualität der Maßnahmen: der Bogen reichte von aufwendigen Konzepten für eine individuelle Psycho- und Soziotherapie bis zu umfangreichen Programmen für langfristige soziale Reformen. Das Böse schien also verschwunden zu sein; ein letzter Schatten aus der Finsternis längst vergangener Zeiten, der dem Licht der Aufklärung nicht standzuhalten vermag.

So klar waren Licht und Schatten freilich nie geschieden. Denen, die das Böse entmoralisierten, um es zu pathologisieren, wurde vorgehalten, selbst der Gefahr zu erliegen, unaufgeklärte moralische Kategorien in ihren angeblich wertfreien Diagnosen zu verwenden. Das Böse würde in der Gestalt des Kranken nur maskiert – und

<sup>2</sup> Frankfurter Rundschau v. 26. 11. 93.

dergestalt sei es immer noch das Böse<sup>3</sup>. Auch sei die Reaktion, Therapie statt Strafe, in Wahrheit nur eines der vielen Instrumente, derer sich die um Macht ringenden Kräfte der sozialen Disziplinierung bedienen, und unter diesen sei die Therapie das subtilste<sup>4</sup>. Sie würde nämlich erst das »Selbst« fabrizieren, das dann pathologisiert und der Disziplinierungstechnik unterworfen würde. Wer auf den Vorwurf schuldhaften Handelns zugunsten therapeutischer Maßnahmen verzichte, würde eine objektivierende Einstellung zum Delinquenten einnehmen. Diese werden in Institutionen und durch Maßnahmen realisiert, die wiederum die Freiheit des einzelnen bedrohten. Hans Magnus Enzensberger hat jetzt, da ihm das Licht der Aufklärung in der »Abenddämmerung der Sozialdemokratie« erlischt, die Summe aus dem »politischen Kitsch dieser Allerweltserklärungen« gezogen, die von kritischen Kriminologen, Sozialarbeitern und Therapeuten versucht wurden: »Solche Vormünder nehmen in ihrer grenzenlosen Gutmütigkeit den Verirrten jede Verantwortung für ihr Handeln ab«<sup>5</sup>. Umgekehrt können die Kritiker jener angeblichen Vormünder Freiheit nur verteidigen, indem sie an der Zuschreibung von Verantwortung im strikten Sinne des Anders-handeln-Könnens festhalten. Vor diesem Hintergrund denunziert Enzensberger den Blick des Therapeuten: »Da alle anderen für nichts etwas können, am allerwenigsten aber für sich selber, existieren sie als Personen nicht mehr, sondern nur noch als Objekte der Fürsorge«<sup>6</sup>. Wer eine Freiheit schützende Norm verletze, habe sich, in der Regel, aus Freiheit für das Unrecht entschieden, kann etwas dafür. Der Vorwurf, etwas dafür zu können, ist die Minimaldefinition für »Schuld« im Strafrecht.

Diese kritischen Töne im Prozeß der Aufklärung des Bösen sind niemals verstummt und konnten sich selbst auf die besten Traditionen der Aufklärung berufen, so lange sie die Freiheit des Einzelnen vor dem bürokratischen Zugriff eines Fürsorgestaates bewahrten<sup>7</sup>. Dagegen scheint die gegenwärtige »Renaissance des Bösen«<sup>8</sup> die vergessene Stimme wieder zu Gehör bringen zu wollen. Sie geriert sich dabei als *Aufklärung* der Aufklärung; als müsse eine selbstvergessene, von ihren philanthropischen Vorurteilen irreführte Zivilisation erinnert werden an jene »andere Kraft«, von der eine niemals endende Bedrohung für das friedliche Zusammenleben ausgehe. In diesem Sinne hatte sich schon Sigmund Freud über das »Eiapoepia vom Himmel« derjenigen lustig gemacht, die dem Aggressionstrieb die Eigenschaft einer anthropologischen Konstante absprachen<sup>9</sup>. Tief im Innern jedes einzelnen Menschen, unter-

3 Vgl. zur kriminalwissenschaftlichen Erzeugung des Bösen: Peter Strasser, *Verbrechermenschen*, Frankfurt am Main/New York 1984, und jetzt ders., *Entmonstert*, in: manuskripte. Zeitschrift für Literatur, Heft 121 a (1993) (Sondernummer zum steinschen Herbst 1993 mit dem Thema: »Wie werden aus Menschen Monstren? – Wie werden aus Monstren Menschen?«); als historisches Beispiel s. Georg Buchner, »Woyzeck«, und dazu: Norbert Abels, *Die Ästhetik des Pathologischen*, in: *Diskussion Deutsch 1986/87*, S. 614 ff. Zur ambivalenten Rolle der Kriminologie generell: Henner Hess, *Kriminologen als Moralunternehmer*, in: Lorenz Bollinger u. Rüdiger Lautmann (Hrsg.), *Vom Guten, das noch stets das Böse schafft. Kriminalwissenschaftliche Essays zu Ehren von Herbert Jäger*, Frankfurt am Main 1993, S. 329 ff.

4 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt am Main 1976.

5 Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main 1993, S. 37, 38.

6 Ebd., S. 38.

7 Die Kontroverse ist daher auch nicht neu. Vgl. statt vieler nur: Winfried Hassemer/Klaus Luderksen/Wolfgang Naucke, *Fortschritte im Strafrecht durch die Sozialwissenschaften?*, Heidelberg 1983; Klaus Luderksen u. Fritz Sack (Hrsg.), *Vom Nutzen und Nachteil der Sozialwissenschaften für das Strafrecht*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1980.

8 So der Untertitel des von Alexander Schuller und Wolfert von Rahden herausgegebenen Sammelbandes »Die andere Kraft«, Berlin 1993. Die Medien haben es sofort aufgegriffen. Eine kleine Auswahl: Interview mit Alexander Schuller in: *DER SPIEGEL* 48/1993 (»Das Gute ist abgeschlafft«), Roswin Finkenzeller, »Warum das Böse so mächtig ist« (FAZ v. 29. 12. 93, S. 1), »Exzesse der Gewalt – Was Menschen aggressiv macht« – *DER SPIEGEL* 3/94, »Böse Zeiten für das Gute« – *DER SPIEGEL* 4/94.

9 Sigmund Freud, eine Wendung von Heinrich Heine übernehmend, *Das Unbehagen in der Kultur*, Studienausg. Bd. IX, Frankfurt am Main 1982, S. 249.

halb der Vernunft und des Herzens, haue die widersacherische Unnatur und spucke ihr ätzendes Gift auf die Utopien der Menschheit. Als andere *Natur* könne das Böse nur gezähmt, bekämpft und ausgegrenzt werden. Der Kampf gegen diese andere Natur ist *Freiheit*. Deshalb ist für böse Taten verantwortlich, wer in diesem Kampf nachläßt.

Wie stets bei solchen großen Vereinfachungen, gibt es lange Traditionen, die bis in die Gegenwart fortwirken. Das Böse ist seit Platon Negation des Seins und des Guten, deshalb ontologisch minderwertig. Aber es ist auch, seit der Gnosis, eine Macht, die in fortwährendem Kampf mit dem Guten steht, ohne daß der Ausgang gewiß wäre. Dazwischen der Mensch in der Paradoxie seiner Freiheit: Einerseits der freien Entscheidung entsprungen, ist das Böse gleichzeitig eine Kraft, die den freien Willen überwältigt. Ohne die Freiheit, zwischen gut und böse zu wählen, gäbe es das Gute nicht. Nur wer das Gute wählt, indem er oder sie sich gegen das Böse entscheidet, bewahrt sich die Freiheit; aber wer sich freiwillig dem Bösen verschreibt, liefert sich einer deterministischen Macht aus, die seine Natur dauerhaft verunstaltet und ihn seiner Freiheit beraubt. Bevor die Übermacht des Bösen den freien Willen unterjocht und den Menschen *volens volens* in die Katastrophe treibt, gibt es eine *actio libera in causa*; diese ist Grund für die Zurechnung auch der bösesten Tat des bösesten Menschen von Augustinus über Kant bis heute<sup>10</sup>. Gewiß, wer heute eine Tat als »böse« bewertet und einen Täter als einen »Bösen« verurteilt, wähnt sich nicht mehr als Streiter gegen ein Heer von Dämonen. Aber jene uralte Sozialontologie wirkt auch in säkularisierter Gestalt noch fort. Nun erscheinen plötzlich diejenigen, die »böse« Taten als »abweichendes Verhalten« bezeichnen und durch jenseits von Gut und Böse liegende Ursachen zu erklären versuchen, als rousseauistische Priester und Tuschenspieler, die ihre Augen vor der Existenz dieser anderen Kraft verschließen wie einst die Kardinäle vor dem Fernrohr Galileis.

So alt der Gestus ist, der die Persistenz des Bösen in Erinnerung ruft, so tief reichen seine Motive selbst ins Unbewußte. Narzißtische Phantasien, Sozialängste, enttäuschte utopische Erwartungen vermischen sich zu der einen hintergründig wirksamen Überzeugung, die als habitualisierte Gewißheit handlungsleitend wird und die Grenzen des je individuellen Blicks in die soziale Mitwelt markiert. Sie verdichtet sich in einer uralten Metapher: Das Bild vom Menschen als Wolf. Es wäre eine eigene Aufgabe, mit den Instrumenten einer historischen Metaphorologie die Karriere dieser Metapher von Plautus bis heute zu untersuchen. Hier soll nur ihr politischer Effekt interessieren. Ihr deutscher Ursprung reicht tief ins 19. Jahrhundert zurück, als viele Intellektuelle nach dem schnellen Scheitern zaghafter Bemühungen um die politische Emanzipation des Bürgertums an den politischen Zuständen irre wurden und sich die Überlebensfähigkeit autoritärer Regimes nur noch damit erklären konnten, daß die Natur des Menschen sie eben notwendig mache. Vielleicht war es auch das Erschrecken über die nicht vorhergesehenen sozialen Folgen der Industrialisierung, die das vorindustrielle Ideal einer klassenlosen Bürgergesellschaft mit der harten Realität der schnell sich verschärfenden Gegensätze einer bürgerlichen Klassengesellschaft konfrontierte<sup>11</sup>. Beide Erfahrungen mögen den zynischen Gestus erklären, die gegen sich selbst gekehrte Aggression, den affektiven Anti-Rousseauis-

<sup>10</sup> Vgl. dazu Klaus Konhardt, Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 1988, S. 397 ff.; sowie die Beiträge in: C. Colpe u. W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt am Main 1993; und in: H. Holzhey u. J.-P. Leyvraz (Hrsg.), Die Philosophie und das Böse, *studia philosophica*, vol. 52/1993.

<sup>11</sup> Lothar Gall, Liberalismus und »Bürgerliche Gesellschaft«. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: *Historische Zeitschrift* 220 (1975), S. 324–356 (S. 345 ff.).

mus, welche mehr oder weniger deutlich in apodiktischen Bemerkungen wie derjenigen Schopenhauers zum Ausdruck kommen: »Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muß man lesen, um zu erkennen, was, in moralischer Hinsicht, der Mensch eigentlich ist. Diese Tausende, die da, vor unsern Augen, im friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als eben so viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist. Daher, wenn man sich die Staatsgewalt einmal aufgehoben, d. h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten stände; wodurch er zu erkennen gibt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewissen, oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer seyn möge, im Grunde zutraut«<sup>12</sup>. Wenig später gab eine sozialanthropologische Lektüre der Entwicklungslehre Darwins dieser Obsession scheinbar ein naturwissenschaftliches Fundament. So gefestigt, gehörte sie zur Grundausstattung des bürgerlichen Angsthaushalts, die sich politisch in einer Präferenz für den autoritären Staat äußerte. In diesem Sinne nahm Thomas Mann jene Passage Schopenhauers in seinen »Betrachtungen eines Unpolitischen« aus dem Jahre 1918 wieder auf: »Aber stichhaltig ist sie, und individuelle Menschenfreundlichkeit ist kein Hinderungsgrund, ihr wörtlich zuzustimmen.«<sup>13</sup>

### 3. Gegen die liberale Furcht vor der Entscheidung: Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit

Was die gegenwärtigen Protagonisten einer Renaissance des Bösen intellektuell und politisch evozieren wollen, unterscheidet sich kaum von den Bestrebungen ihrer

12 Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, SW III (ed. E. Grisebach), Leipzig 1891, § 13 (S. 575). Es ist erstaunlich, daß auch die Besonnenen dem Bann dieses Bildes erliegen und es immer wieder evozieren müssen. So Antje Vollmer: »Es sind streunende Wolfe auf der Jagd nach neuer Beute, die die alten Urszenen nachspielen« (DER SPIEGEL, 46/93, S. 253). Ratselhaft daran ist, wie man am Ende des 20. Jahrhunderts, nach tausenden von Jahren kultureller Überformung, nach mehreren weltumspannenden Modernisierungswellen an dieses Raunen von ursprünglichen Leidenschaften (von denen ja niemand genaues weiß!), die dann irgendwie muhsam gezahmt und zivilisiert werden mußten, glauben kann. Mindestens ebenso nahe liegt die ebenso einfache Behauptung, die angeblich so wolfischen Begierden, Leidenschaften, Aggressionen seien keine Urkräfte, die immerfort gegen die zivilisatorischen Dämme branden und sie zu überfluten drohen, sondern das Produkt eben jener Zivilisation, die jetzt gegen sie verteidigt werden soll. Das war schon mit dem Bild von den Wölfen so. Es steht *am Beginn der Moderne* (Hobbes); es ist eine bewußt eingesetzte Fiktion, in welcher sich eine Gesellschaft metaphorisch auslegt, die bereits eine lange Geschichte der Disziplinierung und Individualisierung hinter sich hat und nun zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte das Wagnis eingeht, ein *allgemeines Recht auf subjektive Freiheit* anzuerkennen. Ein solches Recht hatte es bis dahin nirgendwo gegeben, vor allem nicht in der angeblich so sehr von individuellen Leidenschaften zerrissenen, in Wahrheit von massiven Tabus regulierten Urhorde. Auf den Einfall, diese Metapher für historisch-anthropologische Wirklichkeit zu nehmen, war noch nicht einmal derjenige gekommen, der sie als erster für die Rechtfertigung des Leviathan verwendete. Es gab einmal aufgeklärtere Zeiten, da wurde dieses Bild als Widerspiegelung frühkapitalistischer Verhältnisse »entlarvt«. Das war gewiß eine sehr oberflächliche, holzschnittartige Deutung, aber sie offenbarte doch einen gewissen historischen Sinn, den gegenwärtig aufzubringen schwer fällt, da man sich von den Kontingenzen komplexer Gesellschaften dumm machen läßt und die eigene Angst anthropologisch stilisiert.

13 Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Ausg. Frankfurt am Main 1991, S. 243. Thomas Mann fährt fort: »Heute zeitigt die ungeheuere und lebensgefährliche äußere Bedrangnis des Staates im Innern Zustände, die sich zum Teile und in gewisser Weise dem Anarchisten nähern, und sofort offenbart es sich, was in moralischer Hinsicht die Menschen ihrer großen Mehrzahl nach – denn es gibt trostliche, den Glauben aufrecht erhaltende Ausnahmen – »eigentlich sind« [...] Die grundlich miserable Natur der [individualistischen Massen], ihre Feigheit, Frechheit, Schlechtigkeit, Charakterlosigkeit und Gemeinheit. [...] Die demokratische Addition des Menschlichen ist nicht sowohl eine Addition des Guten, als des Schlechten im Menschen, und je größer die Summe ist, desto mehr nähert sie sich dem Bestialischen. Das Soziale ist ein sittlich sehr fragwürdiges Gebiet; es herrscht Menagerieluft darin.« (243 f.)

Vorläufer aus dem 19. und vom Beginn dieses Jahrhunderts. Die Gewaltausbrüche Jugendlicher, die sich dabei nazistischer Symbole bedienen, sind wie seinerzeit für Thomas Mann die Unruhen in der entstehenden Weimarer Republik die beste »Gelegenheit, sich zu überzeugen, welch ein Druck von Macht, Zwang, Furcht, Autorität nötig ist, um die große Überzahl der Menschen zu moralischer Gesittung anzuhalten«. Und diese Überzeugung möchten sie gerne von jenen hören, die bisher auf die Macht ein kritisches Auge warfen und für politische Verständigung plädierten. Was sie hören wollen, ist das Bekenntnis eines Konvertiten. Wer an einem Verfahren zur Anerkennung als Wehrdienstverweigerer teilgenommen hat, kann sich noch an die bevorzugte Strategie erinnern, auch den starrsinnigsten Pazifisten mit der Frage aus der Fassung zu bringen, was er denn tun würde, wenn er einen lebensgefährlichen Angriff auf seine Freundin nicht anders als durch die Tötung des Angreifers abwenden könnte.

In diesem Stil war sich die FAZ-Redaktion nicht zu schade, den erwähnten Artikel von Peter Schneider mit einem Foto von zwei Skinheads zu zieren, die den Arm zum rechtsradikalen Gruß ausstrecken und ihre Springerstiefel frontal der Kamera zuwenden. Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, wurde dieses Bild mit der ironischen Unterschrift versehen: »Ein Fall für Jürgen Habermas. Diskurskomplikation im Linienbus nach Cottbus: die ›Deutsche Alternative‹ unterwegs zum ›Gautreffen Brandenburg‹«. Man möchte die »selbsternannten Experten der Zivilgesellschaft« gern zum zerknirschten Bekenntnis treiben, daß auch sie irgendwann mit dem Diskurs Schluß machen und nach schierer Gewalt rufen. Etwas elaborierter hat das Rüdiger Safranski, ebenfalls in der FAZ (24. 12. 92), mit Blick auf jugendliche Gewalttäter so ausgedrückt: »Das einzige, was sie beeindruckt, ist die Gewalt, die ihnen entgegengesetzt wird. [...] Und deshalb wirkt auf sie ein Staat, der zurückweicht und ›Verständnis‹ zeigt, nur um so verächtlicher. Sie verstehen nur eine Sprache, und das ist die der Abschreckung und der Einschüchterung. Im Umgang mit ihnen ist man besser beraten, wenn man auf Hobbes statt auf Habermas hört«. Damit auch jeder weiß, gegen wen sich die frohe Botschaft der entfesselten Staatsgewalt richtet, fügt Safranski hinzu: »Es ist ein Symptom der [...] Harmlosigkeit des Denkens in jüngster Vergangenheit, wenn etwa die Kommunikationsphilosophie den in Wechselrede erzielten vernünftigen Ausgleich der Interessen nicht als Glücksfall, sondern als Apriori der menschlichen Vergesellschaftung ansetzt. In der Windstille befristeter Sekurität wird der Normalfall, also der Kommunikationsabbruch, die stumme Gewalt, die nicht mit sich reden läßt, ausgeblendet.«

Daß der Ernstfall der Normalfall sei – mit diesem Menetekel, das vom vielen Gebrauch schon etwas rußig geworden ist, erinnern die Anhänger von Donoso Cortés die impotenten Weichlinge der diskutierenden Klasse immer wieder an den Tag der radikalen Verneinungen und souveränen Bejahungen. »Impotent für das Gute, weil es ihr jeder dogmatischen Bejahung mangelt, und für das Böse, weil ihr jede absolute und furchtlose Verneinung ein Grauen verursacht«, möchte die liberale Schule an dem Tag, da es um »Jesus oder Barrabas« geht, lieber erst noch diskutieren<sup>14</sup>. Sie vergäßen, daß der Mann zugrunde ging, weil er sich mit dem Weib in eine Diskussion einließ, und das Weib, weil es mit dem Teufel diskutiert hatte<sup>15</sup>. Die in Erwartung jenes Tages leben, haben sich vorbereitet mit existentiellen Ernst, mit einem stummen Pathos, das mit zusammengebissenen Zähnen die schmerzliche Notwendigkeit einer Diktatur des Säbels bejaht, wenn irgendwo das Signal zum Kampf der Wölfe

<sup>14</sup> Donoso Cortés, *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853*, hrsg. übers. u. komm. von G. Maschke, Weinheim 1989, S. 112.

<sup>15</sup> Ebd., S. 113.

ertönt. In einer solchen Welt scheidet sich alles schnell nach Freund und Feind. Klare Unterscheidungen ermöglichen rasche Entscheidungen und unnachsichtiges Zuschlagen.

Vor solchen Panikreaktionen bewahrt uns immerhin noch der Rechtsstaat. Das geschehen auch diejenigen zu, für die sich Anfang der achtziger Jahre der von der RAF ausgeübte Mord-Terror, Hausbesetzungen, den Straßenverkehr behindernde, verummte Demonstranten, die Fristenlösung, potentielle Gefahren für die Anlieger von Kernkraftwerken und andere die Umwelt gefährdende Immissionen zu einem Unsicherheitssyndrom verdichteten, vor dem nur ein effektives »Grundrecht auf Sicherheit«<sup>16</sup> schützen könne. Dieser Konsens, daß die mit der Sicherheitsgewähr durch den Gewalt monopolisierenden Staat unvermeidlicherweise verbundenen Freiheitseingriffe unter dem Vorbehalt des demokratisch zustande gekommenen Gesetzes stehen, droht nun brüchig zu werden. Mit den Feinden *redet* man nicht: keine Freiheit für die Feinde der Freiheit<sup>17</sup>

### 5. Äußere und innere Sicherheit: Verschwimmende Grenzen

Gewiß sind die neuen Phänomene der Makro-Kriminalität, der neofundamentalistische Extremismus und Tribalismus, der sich in der gewalttätigen Unterdrückung ethnischer Minderheiten äußert, nur schwer mit individuellen Gewalttaten vergleichbar. Doch waren hier die Grenzen schon immer fließend. Auch unter totalitärer Herrschaft lassen sich »Verbrechen« nachweisen; also individuell zurechenbares, frei zu verantwortendes Handeln<sup>18</sup>. Umgekehrt spricht Enzensberger vom »molekularen Bürgerkrieg« und meint damit den fließenden Übergang von der Kriminalität in den westlichen Metropolen zu den Gewalttätigkeiten der Bürgerkriegsbanden im früheren Jugoslawien<sup>19</sup>. So scheint es zwei nur auf den ersten Blick disparate Entwicklungen zu geben: Die Kriminalisierung politischen Handelns durch individuelle Zurechnung von Menschenrechtsverletzungen auf der einen und die Politisierung kriminellen Handelns durch Analogiebildungen mit Bürgerkriegen auf der anderen Seite. Beide Entwicklungen treffen sich, wenn sie ethisch gesteigert werden zum Kampf gegen das Böse. Sie lösen dann gleichermaßen die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Sicherheit auf.

Schon seit einiger Zeit nimmt die Bereitschaft ab, kollektive oder staatlich gesteuerte Gewalt allein nach dem Machtkalkül oder nach politischen Erwägungen zu beurteilen. Was politisch-strategisch oder militärisch empfehlenswert ist, kann zugleich ein menschenrechtswidriges Verbrechen sein. Je häufiger indes kollektive Konflikte nicht mehr allein unter politischen Aspekten beurteilt, sondern auch an den Menschenrechten gemessen werden, desto tiefer gerät man in die Logik der individuellen Zurechnung von Normverletzungen. Freilich ist die Unsicherheit dabei gegenwärtig noch sehr groß. Wer gestern noch für massenhafte Greuelthaten individuell verantwortlich gemacht, wer als Staatsterrorist aus dem »Reich des Bösen« verurteilt oder als »Bandenführer« steckbrieflich mit Belohnungsversprechen gesucht wurde, kann

16 Josef Isensee, Das Grundrecht auf Sicherheit, Berlin/New York 1983.

17 S. dazu: U. Rodel, G. Frankenberg, H. Dubiel, Die demokratische Frage, Frankfurt am Main 1989, S. 47 ff.

18 Herbert Jäger, Verbrechen unter totalitärer Herrschaft, 1967, Neuauf. Frankfurt am Main 1982; grundlegend für die Revision der traditionellen Grenze zwischen Mikro- und Makro-Kriminalität ders., Makro-Kriminalität, Frankfurt am Main 1989.

19 Enzensberger (Fn. 5), S. 18 ff.

heute als politischer Verhandlungspartner, wenn auch zähneknirschend, respektiert werden – oder umgekehrt. Honecker wird nie verstehen, warum er gestern noch als Staatsmann behandelt wurde, heute jedoch als Anstifter zum Totschlag. Mit der individuellen Zurechnung wandelt sich das Urteilsschema; politisches Handeln fällt unter das Strafrecht. Ein militärischer Eingriff der Vereinten Nationen zum Schutz der Menschenrechte ist dann eine präventive polizeiliche Maßnahme oder eine repressive Strafaktion. Umgekehrt kann das *Unterlassen* solcher Eingriffe schnell zur Aufforderung oder Beihilfe, der Verzicht auf die Verfolgung geschieder Menschenrechtsverletzungen zur Begünstigung oder Strafvereitelung werden. Das strafrechtliche Urteils- und Handlungsschema verdankt seine Funktionsfähigkeit vor allem einer Bedingung: daß eine *politische* Interpretation der Normverletzung *ausgeschlossen* wird. Der Straftäter ist ausdrücklich kein politischer Verhandlungspartner, eine politische Interpretation seiner Straftat findet vor Gericht kein Gehör<sup>20</sup>. Erst als am Ende des Mittelalters eine Fehdehandlung nicht mehr politisch beurteilt wurde, konnte sich das öffentliche Strafrecht durchsetzen.

Wie am Ausgang des Mittelalters scheint auch heute nur die konsequente Unterwerfung politischen Handelns unter die Menschenrechte mit der Folge eines Welt-Sanktionsrechts für die Ahndung von Menschenrechtsverletzungen der Weg zum Frieden zu sein. Aber er droht in einen Weltbürgerkrieg zu eskalieren, wenn er als Kampf gegen das Böse geführt wird. Daß fundamentalistische Normensysteme nach dem Schema von »gut« und »böse« zurechnen, ist geradezu ihr definierendes Merkmal. Darf man aber umgekehrt auch bei der Durchsetzung der Menschenrechte und der Zurechnung von Menschenrechtsverletzungen so tun, als kämpfe man gegen das Böse? Wäre ein – sit venia verbo – »Menschenrechts-Fundamentalismus« die richtige Reaktion auf einen Fundamentalismus, der sich durch massive Menschenrechtsverletzungen verwirklicht? Es fällt schwer, sich einer solchen Reaktion zu entziehen. Es sind ja gerade diese Untaten, an denen sinnfällig zu werden scheint, wie dünn die humane Haut über der angeblichen Wolfsnatur des Menschen ist. Wie anders sollte man denn einen Heckenschützen beurteilen, der auf eine Menge wartender Menschen vor einem Bäckerladen schießt oder auf die Trauergemeinde bei der Beerdigung eines Heckenschützenopfers, als indem man ihm eine böse Absicht unterstellt? Und niemand glaube, das sei nur in jenen fernen Ländern unter anderen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen so. Enzensberger hat schon einen untergründigen Mentalitätswandel ausgemacht, der von Bosnien bis in die westlichen Metropolen reiche: »Wir machen uns etwas vor, wenn wir glauben, es herrsche Frieden, nur weil wir immer noch unsere Brötchen holen können, ohne von Heckenschützen abgeknallt zu werden«<sup>21</sup>. Aus einem nur wenig veränderten Blickwinkel werden

<sup>20</sup> Wo dies dennoch versucht wird, wie bei den Versuchen der RAF, den sog. »Kombattantenstatus« zu erlangen, wird dies vom politischen System ausdrücklich zurückgewiesen. Der locus classicus der Kriminalisierung politischen Handelns ist der Tatbestand des Hochverrats; seine Umkehrung ist der gerechtfertigte Tyrannenmord. Wie schwierig die Unterscheidung sein kann, läßt sich an Friedrich Schillers Drama »Wilhelm Tell« erkennen. Um den Eindruck zu bekräftigen (offenbar gegen nicht zu unterdrückende Zweifel), Tells Mord an Geßler sei gerechtfertigter Tyrannenmord und kein Hochverrat, konstruiert er am Schluß eine Begegnung zwischen Tell und Johannes Parricida, den Mörder Kaiser Albrechts von Habsburg – Tell: »Geracht hab ich die heilige Natur, die *du* geschandet – Nichts teil ich mit dir – Gemordet hast *du*, *ich* hab mein Teuerstes verteidigt« (V/2, 3180 ff.). Was Schiller noch mit pathetischen Worten hervorheben mußte, ist heute zu einer voraussetzungsreichen Begründung im Falle des zivilen Ungehorsams (wo es nicht um Mord geht) geworden. Die begrenzte Regelverletzung muß die Anerkennung der Legitimationsgrundlagen der demokratischen Ordnung erkennen lassen – und die rechtliche Sanktionierung der Regelverletzung annehmen, d. h. auf eine politische Interpretation der Normverletzung vor Gericht verzichten. Vgl. dazu U. Rödel, G. Frankenberg, H. Dubiel (Fn. 17), S. 22 ff.

<sup>21</sup> Enzensberger (Fn. 5), S. 19.

entsetzliche Verbindungslinien zwischen den Ereignissen »auf dem Balkan« und unserer eigenen Unkultur sichtbar. Catherine MacKinnon berichtet, daß die in Gefangenlagern organisierten Massenvergewaltigungen von den Tätern auf Videofilmen festgehalten werden, um sie dann zum Zwecke der neuerlichen Stimulation unter ihren Kameraden zu verbreiten; daß die Panzer, wenn sie ein Dorf ethnisch »säubern«, regelmäßig mit pornographischen Bildern beklebt sind<sup>22</sup>. Hier gab die westliche »Kultur«, in der die Porno-Industrie sprunghaft ansteigende Umsätze verbucht, zumindest einen Anreiz – diesmal, so erscheint es manchen, für den »Wolfskampf« zwischen den Geschlechtern. Und sind die, die hier Pornographie dulden, nicht zumindest mitschuldig? Für MacKinnon ist dies nur ein weiterer Schritt in der Manifestation der Gewalt, die Männer an Frauen hier und anderswo täglich verüben, und die sie verleugnen, indem sie ihre Gewalttätigkeit pornographisch stilisieren, um die den Männern willkommene Illusion zu nähren, die Vergewaltigung sei von den Opfern selbst gewollt<sup>23</sup>.

Wer sich darüber nicht moralisch empören kann, ist in einem Maße unempfindlich, das nicht mehr menschlich genannt zu werden verdient. Um so schwerer fällt es, diese berechnete moralische Empörung bei der rechtlichen Beurteilung solcher Untaten nach den positivierten Menschenrechten und bei ihrer Durchsetzung zurückzuhalten. Zwar haben die Menschenrechte eine moralische Genese, doch müssen sie als positivierte subjektive Rechte auftreten, damit sie wie geltendes Recht angewendet und mit rechtsförmigem Zwang durchgesetzt werden können<sup>24</sup>. Diese Geltung erlangen sie im innerstaatlichen Recht durch demokratische Verfahren der Verfassungsgebung. In zwischenstaatlichen Verhältnissen gibt es vergleichbare Verfahren bei den Vereinten Nationen. Obwohl die Menschenrechte in diesen Verfahren eine demokratisch legitimierte positive Geltung erlangt haben, klafft eine große Lücke zwischen ihrer Geltung und ihrer Implementation<sup>25</sup>. Diese Lücke muß gegenwärtig durch moralische Appelle geschlossen werden. Moralisch berechnete Appelle drohen jedoch fundamentalistische Züge anzunehmen, wenn sie nicht auf die Implementation rechtlicher Verfahren für die Anwendung und Durchsetzung der Menschenrechte zielen, sondern *unmittelbar* auf das Deutungsschema *durchgreifen*, mit dem Verletzungen von Menschenrechten zugerechnet werden, und wenn sie die *einzig* Quelle der geforderten Sanktionen sind. Ein unmittelbarer moralischer Durchgriff auf die Interpretation und Durchsetzung der Menschenrechte läuft auch bei bester Absicht Gefahr, den Täter zum moralischen Feind zu erklären. Es fällt dann zumindest leichter, einem »Mauerschützen« trotz »Vergatterung« und widersprüchlicher Rechts- und Befehlslage die Berufung auf einen Verbotsirrtum zu verweigern, weil die Menschenrechtswidrigkeit des tödlichen Schusses zur Verhinde-

22 Catharina A. MacKinnon, Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide, in: Ms., July/August 1993, S. 24–30.

23 S. dazu Catherine A. MacKinnon, Only Words, Cambridge/Mass.: Harvard UP 1993; dagegen, das Recht auf Meinungsfreiheit auch angesichts von Pornographie verteidigend, die Rezension von Ronald Dworkin, Women and Pornography, in: The New York Review of Books, vol. XL, No. 17 (1993), S. 36–42, und die daran anschließende Kontroverse zwischen MacKinnon und Dworkin, in: The New York Review of Books, March 3 (1994), S. 47–49.

24 Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main 1992, S. 136 u. 154.

25 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. 12. 1948; Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. 12. 1966; Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19. 12. 1966. Über Implementationsschwierigkeiten und bestehende Implementationsmöglichkeiten (sowie Perspektiven ihrer Erweiterung) informiert Rolf Knieper, Nationale Souveränität, Frankfurt am Main 1991, insbes. S. 206 ff. Konkret zu Implementationsschwierigkeiten am Beispiel des Schußwaffeneinsatzes an der DDR-Grenze ausführlich: Jörg Polakiewicz, Verfassungs- und völkerrechtliche Aspekte der strafrechtlichen Ahndung des Schußwaffeneinsatzes an der innerdeutschen Grenze, in: EuGRZ 1992, S. 177 ff.

zung eines Grenzübertretts evident gewesen sei<sup>26</sup>. Daß eine *politische* Interpretation menschenrechtswidrigen Handelns ausgeschlossen wird, darf nicht bedeuten, daß eine unmittelbare *moralische* Interpretation an ihre Stelle treten darf. Ansonsten wird die Durchsetzung der Menschenrechte zum Kampf gegen das Böse – mit der wahrscheinlichen Folge, daß diejenigen Recht behielten, die in der Unterwerfung politischen Handelns unter die Moral bloß eine Steigerung der (Bürger-)Kriegsgefahr vermuteten. Wenn der Gegner zur Ausgeburts des Bösen werde, dann sei der militärische Gewaltakt auch per se gerechtfertigt, weil er schon moralisch geboten sei<sup>27</sup>. Die Antwort darauf ist nicht die Entmoralisierung der Politik, sondern die demokratische Transformation der Moral in ein positiviertes System der Rechte mit rechtlichen Verfahren ihrer Anwendung und Durchsetzung.

Wenn die Sanktionierung von Menschenrechtsverletzungen mit der Exekution eines bösen Feindes gleichgesetzt wird, dann erscheint auch im Innern die Verbrechensbekämpfung als Feindabwehr. Im Außenverhältnis war stets mehr erlaubt als im Innenverhältnis, solange es nur eine schwache völkerrechtliche, aber keine rechtsstaatliche Disziplinierung des Gewalteinsatzes gab. Umgekehrt glaubt man, im Innern jene rechtsstaatlichen Sicherungen lockern zu können, wenn man das Außenverhältnis nach innen wendet. Die sogenannte »organisierte Kriminalität«, die nationale Grenzen überschreitet, bietet dafür einen Anlaß. Gewiß, Situationen wie in Kolumbien, wo ein Drogen-Kartell dem Staat offen den Krieg erklärte (im Namen der Menschenrechte!), machen die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Sicherheit wertlos. Aber ein Staat, der innere Sicherheit mit quasi-militärischen Mitteln herstellen will, muß dann auch öffentlich deklarieren, daß er Bürgerkrieg im Namen eines »Feindstrafrechts« führt, aber nicht mehr Rechtsgutverletzungen mit den *stets begrenzten* Mitteln rechtsstaatlichen Strafrechts verfolgt<sup>28</sup>. Sonst verwischt man heimlich die Grenzen zwischen innerer und äußerer Sicherheit. Diese Reaktion liegt nahe, wenn man Analogien zwischen den Gemetzeln in Bosnien und der Gewaltkriminalität Jugendlicher in den westlichen Metropolen zieht. Und so suggeriert auch die gegenwärtige Beschwörung der inneren Sicherheit, daß die Bekämpfung der Kriminalität im Grunde nichts anderes sei als die Abwehr eines militärischen Angriffs. Es macht dann keinen Unterschied mehr, ob die Bundeswehr zur Abwehr eines äußeren oder inneren Feindes eingesetzt wird, ob der Verfassungsschutz verfassungsfreundliche Tätigkeiten aufklärt oder den unerlaubten Handel mit Drogen, ob die Polizei präventiv oder repressiv tätig wird.

## 6. Die Geschichte der Ernüchterungen: Soziale Kontingenz des Sinns

»Du bist und bleibst ein furchtbarer Erklärer.«  
Botho Strauß, Das Gleichgewicht

Die Weigerung, sich um Erklärungen zu bemühen, schließt nicht aus, daß Ursachen benannt werden – »das Böse« wäre ja auch, wie oben schon angedeutet, eine (wie geheimnisvoll auch immer) wirksame Macht, die von ihren gewalttätigen Opfern

<sup>26</sup> So geschehen im ersten der sogenannten »Mauerschutzensurteile«, BGH Strafverteidiger 1993, S. 9 ff. (S. 17 f.). Vgl. dazu Helga Wullweber, Die Mauerschutzens-Urteile, in: KJ 1993, S. 49 ff. (S. 53 f.) und Klaus Gunther, Urteilsanmerkung zu BGH 5 StR 370/92, in: Strafverteidiger 1993, S. 18 ff.

<sup>27</sup> Carl Schmitt, Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff (1938), 2. Aufl. Berlin 1988; Reinhart Kosellek, Kritik und Krise (1959), Frankfurt am Main 1973.

<sup>28</sup> Günther Jakobs, Kriminalisierung im Vorfeld einer Rechtsgutverletzung, in: ZStW 97 (1985), S. 751 ff.

Besitz ergreift. Negativ gemeinsam ist jenen Deutungsmustern der weitgehende Verzicht auf Erklärungshypothesen, die von der modernen, kritischen Kriminologie angeboten werden. Peter Schneiders Affekt gegen Soziologen, Psychologen, Pädagogen, Philosophen und Ethnologen ist denn auch nur gegen eine bestimmte Sorte von Ursachenforschung gerichtet. Diese untersucht soziale, ökonomische oder psychische Faktoren; vor allem aber wendet sie (selbst-)kritisch ihren Blick auf die Art und Weise, wie die Gesellschaft und ihre Institutionen zur Entstehung und Verstärkung abweichenden Verhaltens beitragen, indem sie selektiv Verantwortung zuschreiben und einzelne durch Ausgrenzung stigmatisieren<sup>29</sup>. Die Kenntnis dieser Ursachen ist inzwischen so weit verbreitet, daß sie zum Klischee verkommen sind: zerrüttetes Elternhaus, Heimaufenthalte, fehlende Ausbildung, frühe Delinquenz, Verstärkung der Stigmatisierung und Selbst-Stigmatisierung durch Polizei, Justiz, Strafvollzug. Von letzterem weiß inzwischen jeder, daß dadurch zumeist die Katastrophen erst herbeigeführt werden, deren Bewältigung er doch dienen soll. Daß sie zum Klischee verkommen sind, läßt diese Erklärungen freilich nicht falsch werden. Gegen ihre empirisch bestätigte Evidenz läßt sich auch kaum etwas einwenden. Der Affekt richtet sich denn auch auf etwas anderes, das Enzensberger so andeutet: »Daß der Mensch von Natur aus gut sei, diese merkwürdige Idee hat in der Sozialarbeit ihr letztes Reservat. Pastorale Motive gehen dabei eine seltsame Mischung ein mit angejahrten Milieu- und Sozialisationstheorien und mit einer entkernten Version der Psychoanalyse. Solche Vormünder nehmen in ihrer grenzenlosen Gutmütigkeit den Verirrten jede Verantwortung für ihr Handeln ab. Schuld ist nie der Täter, immer die Umgebung: das Elternhaus, die Gesellschaft, der Konsum, die Medien, die schlechten Vorbilder. [...] Auf diese Weise wird das Verbrechen aus der Welt geschafft, weil es keine Täter mehr gibt, sondern nur noch Klienten«<sup>30</sup>. Daß man mit der Ursachenforschung das Phänomen, wie Peter Schneider sagt, »durch Erklärung beseitigen« wolle, stiftet Unruhe. Damit kann natürlich nicht gemeint sein, daß Erklärungen das Verbrechen beseitigen würden. Aber sie werfen ein grelles Licht auf den *symbolischen* Gehalt, der schon in der Frage: »Kain, wo ist Dein Bruder?«, und in der anschließenden Stigmatisierung steckt – und der bis heute in jedem Schuldvorwurf steckt.

Der symbolische Gehalt des Schuldvorwurfs wird durch Erklärungen tangiert, weil sie sowohl die verbrecherische Handlung als auch die Normen, die eine Handlung als Verbrechen beschreiben und verurteilen, sowie die mit der Verurteilung verbundene Zuschreibung von Verantwortung als *kontingent* erscheinen lassen. Die Sicherheit, mit der man ein Verhaltensereignis als eine normverletzende Handlung einem Täter individuell zurechnet und ihn als Verantwortlichen haften läßt, geht im Lichte von Alternativen verloren. Der Affekt richtet sich gegen die »soziologische Aufklärung« des Verbrechens und seiner Verurteilung.

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1967 hatte Niklas Luhmann einen der vielen Effekte soziologischer Aufklärung beschrieben als die Entdeckung, »daß die soziale Determination sehr viel weiter reicht, als man gemeinhin angenommen hatte und als insbesondere der Handelnde selbst wahrhaben will. Soziale Determination sitzt schon in den Wahrnehmungen und Bedürfnissen, in den Mythen, in den Selbstmordfrequenzen und im Konsum, in der Sprache selbst und erst recht in den Selbstverständlichkeiten der öffentlichen Moral«<sup>31</sup>. Die soziologische Aufklärung führt, wie

29 Hierzulande bekannt spätestens seit der Übersetzung von Howard S. Becker, Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens, Frankfurt am Main 1973.

30 Enzensberger (Fn. 5), S. 37 f.

31 Niklas Luhmann, Soziologische Aufklärung Band 1, Opladen 1970, S. 66 ff. (S. 68).

jede Aufklärung, durch die Entzauberung von Illusionen und die Entlarvung von Vorurteilen zu Enttäuschungen. Was ewig, allgemein und unbedingt galt, erweist sich im Licht der Aufklärung als bedingt durch historisch wandelbare gesellschaftliche Verhältnisse. Man weiß also auch von der sozialen Determination der Kriminalität, der kriminalisierenden Normen und der Reaktionen auf Kriminalität. Luhmann fährt fort: »Beim Aufklären dieses sozialen Kontextes, der allen Sinn trägt, verliert der Sinn selbst seinen kompakten, undurchsichtigen, substantiellen und insofern wahrheitsfähigen Charakter als etwas, das so ist und nicht anders. Hinter so viel Aufklärung wird ein noch verborgenes Problem spürbar, die soziale Kontingenz der Welt«<sup>32</sup>. Die Erfahrung, daß die Welt sozial kontingent, also bei veränderten sozialen Determinanten anders sein könnte, als sie ist, wirkt in mindestens zwei Richtungen: Zum einen erscheint nun beides, das Mordverbot ebenso wie seine Verletzung, als von bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen hervorgebracht, die einmal anders waren, die anders sein könnten und die man ändern könnte. Daraus folgt, daß die gegenwärtige soziale Ordnung, in welcher Mord verboten ist und in welcher eine bestimmte Art und Weise der Verletzung dieses Verbots als individuell verantwortete Handlung zugerechnet und bestraft wird, als ein soziales System erscheint, das sich gegen stets mögliche Alternativen historisch durchgesetzt hat – und sich auch künftig gegen stets mögliche Alternativen erhalten muß. Zum anderen – und das ist eine Konsequenz aus jener Kontingenzerfahrung, die Luhmann nicht mehr ziehen würde – wird das *Festhalten* an dieser sozialen Ordnung einschließlich ihrer Verhaltens-, Zurechnungs- und Sanktionsnormen zu einer Entscheidung, die aus Alternativen auswählt und angesichts möglicher Alternativen gerechtfertigt werden muß.

An diese Kontingenzerfahrung und ihre Konsequenzen, so trivial sie auch sein mögen, scheinen wir uns nur schwer gewöhnen zu können. Anders ist die immer wieder versuchte Flucht in die nachgeahmte Substantialität festgefügtter Weltbilder kaum zu erklären. Dies wird weniger an den Fällen deutlich, in denen periphere Normen wie die StVO verletzt werden – aber um so heftiger dann, wenn es um die Reaktion auf die Verletzung zentraler Tabus geht. Dann wird zur Flucht aus der Kontingenz in die Restauration substantieller Sittlichkeit aufgerufen. Tabus wirken aber nur so lange als Tabu, wie niemand ihre unentrinnbare Notwendigkeit bezweifelt. Für die soziologische Aufklärung besitzt kein Tabu diese Absolutheit. Was liegt da näher, als die soziologische Aufklärung selbst für den Inhalt ihrer Botschaft verantwortlich zu machen, sie selbst zu den Ursachen des Wertezurfalls zu rechnen? Wenn sozialer Sinn in der oben beschriebenen Weise als kontingent erscheint, dann, so lautet der vorliegende Schluß, habe ja auch das Mordverbot keine Verbindlichkeit mehr und kein Mörder könne mehr für seine Tat verantwortlich gemacht werden. Offenbar ist es schwer, *zugleich* Einsicht in die Relativität, Änderbarkeit und Begründungsbedürftigkeit aller Normen *und* Einsicht in die gleichwohl bestehende soziale Notwendigkeit ihrer Befolgung zu vermitteln<sup>33</sup>. Noch mehr zugespitzt: Daß im Lichte der Aufklärung sozialer Sinn zwar *kontingent* wird, aber ein Mord dennoch *verboten* bleiben muß, scheint nur als Paradoxie erfahrbar zu sein. Deswegen, so die Auskunft, müsse man jetzt die Kontingenz des Sinnes aus dem Licht der Aufklärung

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Als prägnantes Beispiel für diese bekannte Einsicht vgl. statt vieler nur Fritz Bauer: »Der Schuldvorwurf von Staat und Gesellschaft setzt voraus, daß Recht und Gesetz absolute Werte sind. Menschliches Recht und menschliche Gesetze sind aber relativ [...] Fluchten wir uns nicht in die bequeme, aber falsche Vorstellung, es gebe unanfechtbare Gesetzesbestimmungen. Mord sei Mord, und Diebstahl sei Diebstahl. In der Geschichte der Menschheit gab es tausenderlei Morddefinitionen, und was im einen Lande Mord ist, ist im anderen Totschlag, Körperverletzung oder fahrlässige Tötung«. Fritz Bauer, *Die Schuld im Strafrecht*, in: Club Voltaire I, München 1963, S. 120 u. 122.

wieder in den Schatten des Substantiellen rücken und den Normadressaten deutlich machen, daß die Normverletzung etwas Böses sei und einen entsprechenden Vorwurf nach sich ziehe – unter Ausschluß der Frage, ob es auch noch andere Faktoren gab, die jemanden dazu gebracht haben, einen Mord zu begehen, und ob es Alternativen zur Verdinglichung von Tat und Täter als Ausgeburt des Bösen gebe.

### 7. Das Dilemma

Sollen wir aufhören, einen Mord »Mord« und eine Vergewaltigung »Vergewaltigung« zu nennen; sollen wir Abscheu und Empörung über solche Untaten verbergen; sollen wir uns auch noch im Angesicht der bar jeder Empfindung und mit genauer Berechnung der Folgen vollbrachten Gewalttat auf die Position eines neutralen Beobachters zurückziehen, der ohne Mitleid nach Ursachen forscht, die eine hinreichende Erklärung für solches Verhalten geben können? Und was bedeutete dies für die Opfer? Wäre es nicht eine zynische Zumutung und menschenverachtende Verhöhnung, eine nochmalige Demütigung des Opfers und seiner Angehörigen, jene monströsen Grausamkeiten erklären zu wollen? Und verbirgt sich hinter Erklärungen nicht Gleichgültigkeit gegenüber den Ängsten derjenigen, die leicht zum Opfer krimineller Übergriffe werden können? Ermuntert, begünstigt man nicht durch Erklärungen diejenigen, die anderen Leid zufügen? Wird eine Erklärung nicht um so furchtbarer, je leichter sie sich für eine Entschuldigung oder gar für eine Rechtfertigung der Untaten verwenden läßt? Kurz – heißt »alles verstehen« nicht in Wahrheit »alles verzeihen«?

Daß Handlungserklärungen eine Handlung weder entschuldigen noch rechtfertigen können, ist eine logische Trivialität. Umgekehrt schließt eine Erklärung die normative Verurteilung der erklärten Handlung nicht aus. Dennoch scheinen beide Haltungen sich in der Praxis zu widersprechen. Niemand kann sich vorstellen, in einer Gesellschaft ohne Mordverbot zu leben. Ebenso wenig können wir uns vorstellen, in einer Gesellschaft zu leben, in der wir uns nicht wechselseitig als Subjekte behandeln und einander für unsere Handlungen verantwortlich machen. Aber wir wissen gleichzeitig eben auch, daß jeder von uns ein Kräftefeld sich kreuzender sozialer und psychischer Determinanten ist. Wie läßt sich diesem Dilemma entkommen?

Beides müsse sich, könnte man sagen, nicht ausschließen. Es sei kein Widerspruch, auf der einen Seite öffentlich festzustellen, daß eine Norm, die geltendes Recht ist und die wir für richtig halten, von einer Person verletzt wurde, ohne daß es dafür eine Rechtfertigung wie z. B. Notwehr gab, und auf der anderen Seite alle Faktoren zu berücksichtigen, die diese Normverletzung als Ergebnis einer Kette unglücklicher und übermächtiger Ursachen erklären. So ließe sich die allgemeine Geltung des Mordverbotes bestätigen und bekräftigen, indem wir öffentlich demonstrieren, daß Mord nicht sein soll und daß wir einen geschehenen Mord verurteilen, während der individuelle Vorwurf angesichts der besonderen Umstände, unter denen der Täter handelte, relativiert oder ganz zurückgenommen würde. Dieser Logik folgt in vielen Fällen die gegenwärtige Praxis des Strafrechts. Sie funktioniert indes nur in einigen Einzelfällen. Würde sie generalisiert werden zur Maxime »rechtswidrig, aber schuldlos«, mit der Konsequenz der Straflosigkeit oder Strafmilderung in jedem Einzelfall, wäre das Vertrauen in die Stabilität der Normen bedroht.

Wer eine Norm für richtig hält und eine Normverletzung einer handelnden Person zurechnet, bewertet und verurteilt, muß in irgend einem Sinne voraussetzen, daß es die Freiheit gibt, sich für oder gegen die Befolgung einer Norm zu entscheiden. Es

muß allgemein erwartet werden können, daß wir verantwortlich handeln. Das schließt Ausnahmen nicht aus; aber diese Ausnahmen, wie z. B. »Zurechnungsunfähigkeit«, lassen sich nur vor dem Hintergrund des zurechnungsfähigen, verantwortlichen Handelns begründen und anwenden. Wären diese Ausnahmen *die Regel*, dann hätte es so wenig Sinn, angesichts einer geschehenen Normverletzung diese öffentlich zu verurteilen und die Geltung der Norm zu bekräftigen, wie eine Anklage des Schicksals nach einem Erdbeben. Aber was positiv unter »Verantwortung« zu verstehen sei, ist heute alles andere als klar. Vielmehr klafft eine große Lücke zwischen der begründeten Empörung über die geschehene Verletzung von Normen und der Hilflosigkeit, mit der wir vergeblich nach »Schuldigen« suchen und einige zu »Schuldigen« machen. Daß Verantwortung angesichts solcher Katastrophen zugeschrieben wird, scheint unvermeidlich zu sein, aber die Zuschreibungen zielen ins Dunkle. Alles moralische Pathos, die öffentliche Empörung und der hartnäckige Appell an zivile Selbstverständlichkeiten vermögen nicht über das Dilemma hinwegzutauschen: auf die Verletzung evident gültiger Normen reagieren zu müssen, ohne zu wissen, wie man ihre Verletzung individuell zurechnen soll. Diese Lücke gab es schon immer im Strafrecht, aber solange davon nur alltägliche Fälle schwerer Kriminalität betroffen waren, ließ man das auf sich beruhen. Allenfalls die Boulevardpresse regte sich darüber auf, wenn die psychologischen Gutachter sich über die Frage der Schuldfähigkeit eines wegen sexuellen Mißbrauchs seiner Tochter angeklagten Vaters streiten oder einer Mutter, die beschuldigt wird, ihre Kinder um des Geliebten willen umgebracht zu haben. Jetzt aber, da ein allgemeines Bedrohungsgefühl zunimmt und politisch verwertet wird, will man sich durch solche Skepsis nicht verunsichern lassen. Und deshalb, so scheint es, flieht man ins moralische Pathos. Die Frage nach Ob und Wie der Verantwortung läßt sich aussparen – wenn man schon vorher weiß, daß solche Täter nur aus verabscheuungswürdigen Motiven gehandelt haben konnten.

Angesichts dieser Hilflosigkeit und Ungewißheit mag es so scheinen, als ob die Gesellschaft selbst einer undurchschauten, ehernen Notwendigkeit folge, wenn sie nicht anders kann, als irgend jemanden herauszugreifen und in öffentlichen Verfahren verantwortlich zu machen. So bliebe nur eine funktionale Erklärung: die Gesellschaft so, wie sie ist, würde anders nicht überleben können. Freilich wäre dies schon eine Erklärung, die der Zuschreibung von Verantwortung und dem Schuldvorwurf jeden symbolischen Gehalt raubte. Sie schließt nicht aus, daß es in anderen Gesellschaften oder in der gleichen, aber unter anderen Umständen zu einer anderen Zeit, anders sein könnte. Verändern würden sich dann jeweils nur die Semantiken, in welchen die funktional notwendige Zuschreibung von Verantwortung jeweils interpretiert wird: Das Schicksal, die Erlösungsbedürftigkeit der *civitas terrena*, die Vernunft. An deren Stelle könnte jetzt die funktionale Erklärung selbst treten. Aber sie öffnet, wie alle funktionalen Erklärungen, den Blick für Alternativen. Jemandem Verantwortung zuschreiben, heißt, andere und anderes von Verantwortung entlasten<sup>34</sup>. Und wenn man zwischen der Zuschreibung und der Entlastung von Verantwortung wählen kann, dann stellt sich die Frage nach dem »Warum?« – als Frage nach der Rechtfertigung einer Entscheidung.

34 Vgl. Günther Jakobs, *Strafrecht Allgemeiner Teil*, 2. Aufl. Berlin/New York 1991, 17. Abschn. Rdnr. 21 (S. 482 f.); ders., *Strafrechtliche Schuld ohne Willensfreiheit*, in: D. Henrich, *Aspekte der Freiheit*, Regensburg 1982, S. 69 ff.

Der Terminus »Verantwortung« gehört zu den großen Erzählungen moderner Gesellschaften, die fest in das soziale Gewebe eingeflochten sind und die tägliche Praxis tragen<sup>35</sup>. Fragt man nach seiner Bedeutung, gerät man sehr schnell in die angedeuteten Untiefen. Der Vergleich mit der Zuweisung von »Zuständigkeiten« in Organisationen zeigt, daß »Verantwortung« nicht etwas ist, was man von Natur aus hat oder was irgendwie zum Wesen des Menschen gehört, sondern daß Verantwortung *zugeschrieben* wird<sup>36</sup>. Die Entdeckung, daß »Verantwortung« nicht festgestellt wird wie ein empirischer Sachverhalt unter einer wahrheitsfähigen Beschreibung, hatte weitreichende Folgen: Zunächst die Einsicht, Verantwortung werde immer *selektiv* im Vergleich mit *anderen* Faktoren zugeschrieben, die ebenfalls am Zustandekommen des Verhaltensereignisses beteiligt waren. Sodann die Einsicht, Verantwortung werde immer *kontrafaktisch* zugeschrieben im Vergleich zu einer Beschreibung des Verhaltensereignisses als Wirkung *verhaltensdeterminierender* Faktoren, die es kausal erklären. Aus einem verursachenden Faktorenbündel wird ein einzelner herausgegriffen und als »causa sui« – die klassische Definition für »Freiheit« – isoliert, während die anderen systematisch ausgeblendet werden. Aus der Selektivität und Kontrafaktizität der Zuschreibung von Verantwortung folgt, daß es *immer* die Alternative gibt, denjenigen, dem man Verantwortung zuschreibt, zu *entlasten*, indem man andere verantwortlich macht, oder auf die Zuschreibung ganz verzichtet und nur eine Kausalerklärung durch verhaltensdeterminierende Faktoren zuläßt. Letzteres schließt nicht aus, wiederum andere nach der Art eines Organisationsverschuldens für diese Verhaltensdetermination verantwortlich zu machen, ihnen also Verantwortung zuzuschreiben.

Wenn das der Fall ist, kann es weder um einen Kampf empiristischer Aufklärung gegen Freiheitsmetaphysik noch umgekehrt um eine Verteidigung der Institution »Verantwortung« gegen die »furchtbaren« Erklärer, gegen »Psychologen, Soziologen etc.« gehen. Wäre dies das Problem, gäbe es nur zwei extreme Möglichkeiten, von denen sich niemand vorstellen kann, daß sie in irgendeiner Weise für Menschen lobbar wären: absolute Determination oder absolute Freiheit. Verhaltensdeterminanten sind *immer* identifizierbar: Jeder noch so alltägliche Mordfall läßt sich ohne große Mühe unter eine (nicht-strafrechtliche) Beschreibung bringen, die dem Urteilenden das Urteil »verantwortlich« im Halse stecken bleiben läßt. Dennoch schreibt die Gesellschaft dem Mörder Verantwortung für seine Tat zu. Aus der bloßen Feststellung verhaltensdeterminierender Ursachen folgt also nichts für die Zuschreibung von Verantwortung – weder im affirmativen noch im negativen Sinne. Ob die Gesellschaft sich in einem Fall mit einer kausalen Beschreibung begnügt und darauf verzichtet, dem Einzelnen als schuldigem »Täter« Verantwortung zuzuschreiben, oder ob sie trotz und in Kenntnis verhaltenswirksamer Ursachen daran festhält, den einzelnen verantwortlich zu machen, oder ob sie den Grad der zugeschriebenen Verantwortung angesichts der verhaltensdeterminierenden Umstände einschränkt – diese Entscheidungen liegen nicht von vornherein fest. Vielmehr ist es die Gesellschaft selbst, die darüber entscheidet, *welche* verhaltensdeterminierenden Faktoren sie als *relevant* für die Entlastung und als *irrelevant* für die Zuschreibung von Ver-

35 Vgl. z. B. Ernst-Joachim Lampe (Hrsg.), *Verantwortlichkeit und Recht*, Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie Band XIV, Opladen 1989.

36 Das ist spätestens seit dem Ende der funfziger Jahre bekannt: Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, New York 1958 (dt. Ausg.: *Psychologie der interpersonalen Beziehungen*, Stuttgart 1977).

antwortung auszeichnet – obwohl es sich nach wie vor um verhaltensdeterminierende Faktoren handelt! Wenn »Verantwortung« eine *selektive* und eine *kontrafaktische* Zuschreibung ist, dann bedarf es der Begründung, warum ein einzelner und nicht andere oder anderes herausgegriffen wird und warum bestimmte verhaltensdeterminierende Faktoren aus dem Urteil über menschliches Verhalten systematisch ausgeblendet werden und warum andere nicht.

Wenn diese Deutung angemessen ist, dann heißt das, daß neben dem Verantwortungsdiskurs, in dem es um die Bedingungen kontrafaktischer Zuschreibung von Verantwortung geht, beständig ein *zweiter Diskurs* geführt wird – sei es unbewußt oder bewußt, heimlich oder offen<sup>37</sup>. In diesem zweiten Diskurs geht es um die ausgeblendeten Faktoren. In dem Maße, wie dieser zweite Diskurs öffentlich geführt wird, berücksichtigt eine Gesellschaft die Alternativen, die sie zur Zuschreibung von Verantwortung für Normverletzungen und zur Zuweisung der Haftung für die Folgen an einen »freien« Einzelnen hat. Die Alternative ist stets die Entlastung des Einzelnen; die Zuständigkeit für die Normverletzung liegt dann woanders, und für die Folgen müssen andere haften – seien es andere Menschen, die Götter, die individuelle Sozialisation, die Sozialstruktur oder generell die »Natur«. Enzensberger übersieht in seinem Spott über die angebliche Sozialarbeiter-Maxime, immer nur die anderen, aber niemals den Täter für schuldig zu erklären, daß die Gesellschaft in vielen Bereichen ähnlich verfährt, ohne daß dies die gleiche Empörung hervorruft wie bei einem gewalttätigen Jugendlichen. Wenn ein plötzlich über die Straße laufendes Kind von einem PKW mit der in geschlossenen Ortschaften zulässigen Geschwindigkeit von 50 km/h überfahren wird, dann ist dies für den Fahrer oder die Fahrerin »objektiv unvermeidbar«, auch wenn es bei 30 km/h möglich gewesen wäre, noch rechtzeitig zu bremsen. Das Kind, wenn es das Glück hatte zu überleben, muß es als Schicksal hinnehmen, und seine Eltern haben Verantwortung dafür zu tragen, daß ihr Kind sein Verhalten an die Tatsache anpaßt, daß Autos mit 50 km/h durch geschlossene Ortschaften rasen dürfen. Tausende von Verkehrstoten pro Jahr sind »Schicksal«, auch wenn eine Geschwindigkeitsbegrenzung schon zu einer Verringerung der Opferzahl führen würde. An dieser »Dialektik« von Verantwortung und Nicht-Verantwortung, von Verantwortungs-Zuschreibung und Verantwortungs-Entlastung kommt nicht vorbei, wer sich einmal darauf eingelassen hat, mit dem Begriff der »Verantwortung« zu operieren. Und wie sich am Wandel vom Erfolgs- zum Schuldstrafrecht erkennen läßt, hat diese »Dialektik« eine Geschichte, die noch lange nicht zu Ende ist. Einer ihrer gegenwärtigen Austragungsorte ist der tägliche Kampf um den Schuldbegriff im Gerichtssaal.

Im Hinblick auf die Alternative zwischen Zuschreibung und Entlastung von Verantwortung läßt sich dann fragen: Warum, wann und wo ist es nötig, Verantwortung zuzuschreiben; wer hat es nötig, andere verantwortlich zu machen? Diese Fragen lassen sich durch eine Differenzierung der schon oben angedeuteten funktionalen Erklärung für die Zuschreibung von Verantwortung aus dem Stabilitätsinteresse der Gesellschaft beantworten. Darüber hinaus läßt sich angesichts jener Alternative fragen: Unter welchen Voraussetzungen ist es normativ gerechtfertigt, Verantwortung zuzuschreiben? Diese Frage läßt sich nicht durch eine funktionale Erklärung, sondern nur durch Angabe der Legitimationsbedingungen für die Zuschreibung von Verantwortung beantworten.

*Funktional* notwendig ist die Zuschreibung von Verantwortung für die Stabilität individueller Freiheitsspielräume und damit für die Komplexität und Differenzie-

<sup>37</sup> Richard C. Boldt, *The Construction of Responsibility in the Criminal Law*, in: 140 *University of Pennsylvania Law Review* 2246–2332 (1992).

rung einer Gesellschaft. Bestimmte riskante Verhaltensweisen (»Freiheit«), ohne die eine differenzierte Gesellschaft nicht bestehen könnte, werden nur dadurch gesellschaftlich tolerabel, daß man zugleich Verantwortung für den Freiheitsgebrauch zuschreibt. Das ist ausführlich beschrieben worden anhand der Bedeutungsveränderungen, aus denen die moderne Semantik des »Individuums« als einer »black box« freier Entscheidungen hervorgegangen ist<sup>38</sup>. Das liberale Modell einer Gesellschaft aus Individuen mußte aus der Perspektive einer Gesellschaft, die sich im wesentlichen über Statusunterschiede und Reziprozitätsverpflichtungen integrierte, als eine »Risikogesellschaft« erscheinen. Ist es den Mitgliedern selbst überlassen, wie sie ihre sozialen Beziehungen gestalten, sind also ihre Kommunikationen »dezentral« organisiert, dann muß ihnen zugleich abverlangt werden, sich so zu steuern, daß dabei weder Leib und Leben noch Eigentum und Freiheit der anderen gegen deren Willen geschädigt werden. Insoweit ist die Zuschreibung von Verantwortung ein Organisationsmittel für komplexe, funktional differenzierte Gesellschaften. Die Alternative wäre eine »zentrale Verwaltung«<sup>39</sup>, die ihre Bürger von der Verantwortung entlastete und ihnen damit auch ihre Freiheit nähme.

Als solche Zurechnungseinheiten freier Entscheidung sind die freien und gleichen Individuen zugleich gesellschaftlich produziert. Bestimmte Ereignisse werden vom jeweiligen Teilsystem als »freie Entscheidung« des Individuums beschrieben und diesem zugeschrieben, ungeachtet dessen, wie determiniert sie faktisch gewesen sein mögen. Wer als Konsument im Supermarkt das exklusive, aber im Vergleich teuerste Deodorant »wählt«, mag durch eine ausgeklügelte Werbung vollständig determiniert sein (vielleicht braucht er oder sie überhaupt kein Deodorant) – dennoch gilt dieses Verhalten im Wirtschaftssystem als Ausübung einer individuellen Option, die im Rechtssystem als freie Willenserklärung zum Abschluß eines Kaufvertrages zugeschrieben wird.

In dieser Hinsicht hat die Zuschreibung von Verantwortung tatsächlich etwas mit »Ausgrenzung« zu tun. Die Gesellschaft betrachtet die Handlung und ihre Folgen als Angelegenheit individueller Freiheit. Und sie will es, auch gegen die Tatsachen, so betrachten, weil sie es so braucht. Wo individuelle Freiheit und Verantwortung anerkannt werden, hat sich die Gesellschaft zurückgezogen, also selbst von der Verantwortung entlastet. »Verantwortung« heißt dann auch, daß derjenige, dem ein Verhalten als freie Handlung zugeschrieben und anerkannt wird, sich nicht zur Entlastung auf die Zuständigkeit der Gesellschaft berufen kann. Das jeweilige Teilsystem kann die »Verantwortung« dafür (z. B. für die Kaufentscheidung des Konsumenten) in seine Umwelt, ins psychische System abschieben, es wird als freie Entscheidung des einzelnen behandelt, und das heißt, systemintern nicht thematisiert, oder wenn, dann nur unter systeminternen Bedingungen (als »Irrtum« z. B., der zur Anfechtung berechtigt).

<sup>38</sup> Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 3, Frankfurt am Main 1989, S. 149 ff.

<sup>39</sup> Zur Alternative von »zentraler Verwaltung« und »dezentralisierter Verwaltung« in den je individuellen Köpfen (mit der Folge der Zuschreibung individueller Verantwortung) s. Günther Jakobs, Das Schuldprinzip, Vorträge der Rhein.-Westf. Akademie d. Wiss., G 319, Opladen 1993, insbes. die »Parabel« am Ende, S. 34.

### 9. Legitimationsbedingungen der Zuschreibung von Verantwortung

Wenn es eine solche »Dialektik« der Verantwortungszuschreibung und -entlastung gibt, dann gehen die Bedingungen für die Zuschreibung von Verantwortung nicht restlos in gesellschaftlicher Funktionalität auf. Ebenso wenig wie Verantwortung etwas unausweichlich Vorgegebenes ist, folgt die Gesellschaft bei der Verteilung der Zuschreibungen und Entlastungen von Verantwortung blinder Notwendigkeit. Wie Zuschreibung und Entlastung verteilt werden, welche Faktoren relevant sind und welche ausgeblendet werden, ist selbst eine politische, also verantwortliche Entscheidung. Als solche ist sie legitimationsbedürftig und -fähig.

Deswegen sei hier an eine Einsicht von Rudolf Wiethölter erinnert: Der Schuldbegriff des Strafrechts ist *politisch*<sup>40</sup>. Das widerstreitet nicht der oben aufgestellten These, das Strafrecht schließe eine politische Interpretation der Tat aus. Politisch ist der Schuldbegriff, weil es eine politische Entscheidung ist, welche Verhaltensereignisse als Normverletzungen beschrieben, bewertet und dann unter *Ausschluß* einer politischen Interpretation als schuldhaftes Handeln individuell zugerechnet werden. Erst wenn die politische Kontingenz der Zuschreibung von Verantwortung akzeptiert worden ist, läßt sich die Frage nach ihrer gesellschaftlichen Funktionalität und nach ihrer politischen, moralischen und rechtlichen Legitimität überhaupt stellen. Begnügt man sich mit dem Nachweis der Funktionalität, wie dieser oben beschrieben worden ist, bleibt der politische Charakter als eine im Lichte von Alternativen begründungsbedürftige Entscheidung verborgen. Es ist dann eben das Überlebensinteresse der Gesellschaft so, wie sie ist, das die Zuschreibung individueller Verantwortung funktional notwendig macht.

Die Frage nach der Legitimität führt auch dies noch einmal auf eine rechtfertigungsbedürftige politische Entscheidung zurück. Ihre Antwort führt in einen Zirkel, der für demokratische Verfassungsstaaten schlechthin konstitutiv ist. Die Zuschreibung von Verantwortung läßt sich verantwortlich nur begründen, wenn diejenigen, die einander wechselseitig Verantwortung zuschreiben, sich zugleich als diejenigen verstehen können, die für die Organisation der Grundstruktur ihrer Gesellschaft Verantwortung übernommen haben. »Verantwortung« kann nur demokratie-intern *begründet* werden<sup>41</sup>. In der Demokratie sind es die Staatsbürger, die *politisch autonom* entscheiden, wie sie für sich im Umgang miteinander die Dialektik von Verantwortungszuschreibung und Verantwortungsentlastung interpretieren, wo und wie sie die Grenze zwischen der Relevanz und der Irrelevanz verhaltensdeterminierender Faktoren für die Bewertung einer Handlung jeweils ziehen wollen<sup>42</sup>.

Eine politisch autonome Interpretation der »Dialektik« von Verantwortungszuschreibung und -entlastung kann nur dann stattfinden, wenn *beide Diskurse* öffentlich geführt werden. Die Entscheidung, bestimmte Normverletzungen als schuldhaftes Handeln einem Einzelnen zuzuschreiben, darf nicht ohne Berücksichtigung der entlastenden Alternativen getroffen werden. Dafür braucht man Erklärungen. Und dafür braucht man Sozialpolitik, um mögliche Ursachen normverletzenden Verhaltens korrigieren zu können. Darüber hinaus können die politisch autonomen Staatsbürger die Dialektik von Verantwortungszuschreibung und -entlastung nur *rechtsförmig* interpretieren und ausgestalten. Politische Autonomie ist mit »Verant-

<sup>40</sup> Rudolf Wiethölter, Rechtswissenschaft, Funk-Kolleg, Frankfurt am Main 1968 (Neuausg. Basel u. Frankfurt am Main 1986), S. 96.

<sup>41</sup> Zur Unterschied von demokratie-internen und -externen Begründungswegen von Bürgerrechten s. Oliver Gerstenberg, Bürgerrechte und deliberative Demokratie, Diss. jur. Frankfurt am Main 1994.

<sup>42</sup> S. dazu Klaus Gunther, Individuelle Zurechnung im demokratischen Verfassungsstaat, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 2 (1994), S. 43.

wortung« konzeptuell notwendig verbunden – aber diese Verbindung ist nur der *Grund*, nicht auch der Inhalt der individualisierenden Zuschreibung von rechtlicher Schuld. Die Bedingungen der Zuschreibung rechtlicher Schuld müssen so ausgestaltet werden, daß es auf die Art und Güte der Motive für die Normbefolgung nicht ankommt; rechtliche Schuld ist ethisch und politisch *neutral*<sup>43</sup>.

Vor diesem komplexen Hintergrund zeigt sich nun der fatale Effekt, den die gegenwärtige Rehabilitierung der Rede vom Bösen hat. Sie tabuisiert den *zweiten Diskurs* durch Zuschreibungskategorien, deren Bedeutung schon die erfolgreiche Zuschreibung von Verantwortung impliziert. Wird der, dem man Verantwortung zuschreibt, zugleich als »böse« qualifiziert, braucht man die Alternative der Entlastung nicht mehr zu thematisieren. Der zweite Diskurs wird auf diese Weise erfolgreich blockiert. Um diese Blockade zu rechtfertigen, wird die rechtsförmige Ausgestaltung der Zuschreibung von Verantwortung *ethisch* aufgeladen. Der Begriff des Bösen trägt nicht umsonst religiöse Konnotationen. Wer ihn verwendet, plädiert für eine *Entpolitisierung* und im gleichen Zuge für eine substantialistische *Ethisierung* der Zuschreibung von Verantwortung. Es sind dann nicht mehr die Staatsbürger, die politisch autonom entscheiden, wie sie für sich im Umgang miteinander die Dialektik von Verantwortungszuschreibung und Verantwortungsentlastung interpretieren, wo sie die Grenze zwischen der Relevanz und der Irrelevanz verhaltensdeterminierender Faktoren für die Bewertung einer Handlung ziehen, sondern sie treten diese Kompetenz an eine Ethik oder eine Religion ab. Dann läßt sich die Politik religiös/ethisch auf, wird selbst zur fundamentalistischen Politik. Oder der Leviathan instrumentalisiert die Zuschreibung von Verantwortung für eine Feinderklärung. Solchermaßen wird das Böse zu einer Kategorie der Ausgrenzung: der Feind als inimicus humani generis<sup>44</sup>. Wer böse ist, hat sich aus freiem Willen für den Widersacher entschieden und *verdient* deshalb die Strafe bis zur (leiblichen) Vernichtung. Vom Bösen kann man letztlich – die Christen beten es seit Jahrhunderten – nur *erlöst* werden. Über einen semantisch derart festgezurten Begriff läßt sich politisch nicht mehr disponieren. *Politisch* verlangt ein solcher Begriff nur noch unmittelbar das Aufspüren und Exekutieren des Feindes. Das politische System entlastet sich selbst, indem es sich das eigene martialische Handeln gegen den gesellschaftlichen Feind von der Ethik oder der Religion als eine solche notwendige Exekution legitimieren läßt.

Die gleiche Entlastung des politischen Systems durch Zuschreibung individueller Verantwortung findet statt, wenn Armut plötzlich wieder als »selbstverschuldet« gilt. Auch hier entlastet sich die Gesellschaft von Verantwortung, indem sie die Armut und soziale Benachteiligung dem einzelnen als freie (Fehl-)entscheidung zuschreibt<sup>45</sup>. Es wäre eine empirisch zu überprüfende Hypothese, daß es eine Korrelation gibt zwischen dem Maß, in dem eine Gesellschaft materielle Ungleichheit als Ergebnis freier Entscheidungen interpretiert, und jenem, in dem sie Straftaten als aus freiem Handeln hervorgebracht interpretiert. Ebenso scheinen eine ethische Deutung abweichenden Verhaltens, Appelle ans Wertbewußtsein, an die

43 Vgl. dazu Klaus Gunther, Möglichkeiten einer diskursethischen Begründung des Strafrechts, in: H. Jung u. a. (Hrsg.), *Recht und Moral*, Baden-Baden 1991, S. 205 ff.; Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung (Fn. 24), S. 144.

44 Zum Entstehungskontext dieses Terminus in der Phase der Konsolidierung des Christentums zur Staatsreligion und der damit verbundenen strafrechtlichen Ächtung aller nicht spezifisch christlichen magischen Praktiken, s. Marie Theres Högen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt am Main 1993, S. 222 ff.

45 Vgl. kritisch zu diesen Tendenzen, den internen Zusammenhang mit dem politischen Prozeß reflektierend, Michael Walzer, *Exclusion, Injustice, and Democracy*, in: *Dissent* 3/1992, S. 55 ff., sowie, im Anschluß an Walzer, Wolf Lepenies, *Weniger kann mehr wert sein*, in: *Die Zeit*, Nr. 45, S. 19 f.

individuelle Verantwortlichkeit, an die Erziehungsaufgaben der Familie kostengünstige Schein-Lösungen für soziale Probleme zu sein. Wenn der Wohlfahrtsstaat nicht mehr unterstützend und helfend eingreifen kann, weil er an seine finanziellen Grenzen stößt, muß abweichendes Verhalten als durch soziale Maßnahmen unkorrigierbar undefiniert werden.

Eine solche Ethisierung und Entpolitisierung der Zuschreibung von Verantwortung ist indes weder mit einer pluralistischen Gesellschaft noch mit dem Gebot der moralischen Neutralität der Rechtsbegriffe, insbesondere des Begriffs der Rechtsperson, vereinbar. Das heißt nicht, daß es keine Bekenntnisse oder Weltanschauungen geben dürfte, in denen das Böse eine mehr oder weniger große Rolle spielt. Für einen religiösen Glauben, dem die Welt als ein erlösungsbedürftiges Jammertal erscheint, käme eine Leugnung des Bösen einer Anmaßung gleich. Andere mögen diesen Glauben in der säkularisierten Variante des anthropologischen Pessimismus pflegen und sich ihr Bild vom Menschen als Wolf in jeweils verschiedenen Farben ausmalen<sup>46</sup>. Sie mögen sich auch, wie Enzensberger und Bernard Willms, über diejenigen erregen, die an Rousseaus »merkwürdige Idee« vom ursprünglich guten Menschen glauben<sup>47</sup>. Eine solche Weltanschauung oder »comprehensive doctrine« darf jedoch nicht den Personenbegriff einer pluralistischen Gerechtigkeitskonzeption bestimmen<sup>48</sup>. Die Verantwortung, die das Strafrecht eines demokratischen Verfassungsstaates einem Täter für seine Normverletzung zuschreibt, hat mit dem Bösen nichts zu tun.

Anderenfalls müßten diejenigen, die einen religiös oder ethisch aufgeladenen Begriff der Verantwortung restaurieren wollen, ähnliche Konsequenzen ziehen wie die klassische Vorsatztheorie mit Blick auf das Unrechtsbewußtsein. Wer vorsätzlich eine Tat begehe, die böse sei, weil sie eine Norm verletze, die evidentermaßen sittlich geboten und deshalb strafrechtlich bewehrt sei, habe allein durch die Kenntnis der Tatbestandsmerkmale schon Unrechtsbewußtsein. Bei *delicta per se* impliziere der Vorsatz immer die Vermeidbarkeit des Verbotsirrtums<sup>49</sup>. Über diese dogmatischen Feinheiten hinaus reicht die Ethisierung bis in die Konstitution des Sachverhalts und die Auslegung der Tatbestandsmerkmale. Wie leicht läßt sich ein Vorsatz zuschreiben, wenn die Tatbestandsverwirklichung schon ethisch »böse« ist.

### 10. Sprachlosigkeit – die Misere der Demokratie?

Auch in der Demokratie gibt es Unrecht und Schuld, es gibt Katastrophen, die einem die Sprache verschlagen, es gibt vermeidbares und unvermeidbares Leid – aber nicht das Böse. Freilich gibt es in der Demokratie auch Gewalt – Gewalt, die legitimes Recht gegen unrechtmäßigen Widerstand durchsetzt, die einen rechtswidrigen Angriff auf Leib, Leben, Freiheit abwehrt, es gibt die verzweifelte, tragische Gewalt im

46 Vgl. zu Genese des anthropologischen Pessimismus: Elaine Pagels, *Adam, Eva und die Schlange*, Reinbek bei Hamburg 1991; und dazu: Marie Theres Fögen, *Revolution oder Devotion? Anmerkungen zum Widerspruch der frühen Christen gegen das römische Kaisertum*, *Rechtshistorisches Journal* 11 (1992), S. 72 ff.; Klaus Gunther, *Wie die Hölle auf die Erde kam. Vom theologischen Ursprung des anthropologischen Pessimismus*, in: *Rechtshistorisches Journal* 11 (1992), S. 85 ff.

47 Enzensberger (Fn. 5), S. 37. Bernard Willms, *Einleitung* in: Thomas Hobbes, *Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das englische Recht*, Weinheim 1992, S. 36 f. (»Rousseau'scher Tarantelbiß«).

48 Vgl. dazu John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, S. 58 ff.

49 A. Dalke, *Ist nach der neuesten Preussischen Strafgesetzgebung noch der Einwand der Unkenntnis des Strafgesetzes zu berücksichtigen?*, in: *GA* 6 (1858), S. 63 ff.; Arthur Kaufmann, *Das Schuldprinzip*, 2. Aufl. Heidelberg 1976, S. 130 ff.

Notstand, die symbolische Gewalt der begrenzten Regelverletzung im zivilen Ungehorsam, die passive Gewalt im Streik, es muß legitime Gewalt zur Verteidigung der Demokratie geben, es kann auch instrumentelle Gewalt geben, wenn bestehendes Unrecht wie z. B. die massive Unterdrückung einer Minderheit sich anders nicht thematisieren läßt. Allen diesen Formen der Gewalt wohnt ein öffentlich zugänglicher und mit Gründen zu rechtfertigender (oder zu bestreitender) Sinn inne. Es ist eine sprechende Gewalt, welche die Bedingungen möglicher *gewaltloser* Verständigung niemals zerstören darf. Sie zielt auf ihre eigene Negation um der Sprache willen. Anders die objektive Negation der Demokratie – die »Sprache« der schieren, selbstzweckhaften Gewalt. Diese wird »gesprochen« von den Verstummten. Diese Sprache hat, wie Enzensberger beobachtet, keine Bedeutung; die Sprache dieser Form von Gewalt ist, wie Hannah Arendt sagt, »stumm«<sup>50</sup>. Sie teilt nichts mit, sie bedeutet nur sich selbst. Diese Gewalt ist der reine Signifikant. Sie ist keine *andere* Sprache, die als artikulierte Differenz zur Pluralität der Demokratie gehört und sich ihre Anerkennung auf dem öffentlichen Forum in Auseinandersetzung mit anderen Sprachen erkämpft. Sie entzieht sich jeder Deutung; noch nicht einmal *negatorisch* richtet sie sich *gegen* irgendeinen Sinn, sie ist weder rechtsetzend noch rechtsvernichtend<sup>51</sup>, sondern nur noch Selbstzweck. Sprachlose Gewalt ist nicht Negation der Gewalt um der Sprache, sondern Negation der Sprache um der Gewalt willen.

Die Stummheit dieser Gewalt schließt nicht aus, daß sie mit einer grellen Semantik wie der Nazi-Symbolik verkleidet wird, die einen Sinn bloß suggeriert. Enzensberger hat richtig erkannt, daß dies bloße Maskerade ist; die Semantik des Fundamentalismus. Öffentlich geäußert wird der Fundamentalismus zum Block, an dem demokratische Rede zerschellt, an dem sich jedes meinungs- und willensbildende Verfahren in eine Farce verwandelt. In diesem Sinne stumm ist auch eine bestimmte Sorte verbaler Gewalt, die Haßrede mit rassistischer oder sexistischer Semantik. Obwohl Sprache, negiert sie die Differenz der *anderen* Sprachen, verweigert dem Opfer den Status eines *Angesprochenen*. Sie erwartet keine Antwort – unerwidert, stumm kehrt das ausgesprochene Haßwort zum Sprecher zurück. Fundamentalistische Gewalt ist für die Demokratie so unheimlich, weil es ihr um nichts geht, das sich öffentlich artikulieren, erwidern und begründen ließe. Deshalb ist sie der »Retrovirus des Politischen«: »Was dem Bürgerkrieg der Gegenwart eine neue, unheimliche Qualität verleiht, ist die Tatsache, daß er ohne jeden Einsatz geführt wird, daß es buchstäblich um nichts geht.«<sup>52</sup>

Aber die stumme Gewalt zieht eine Blutspur hinter sich her, und *die* läßt sich in einer Demokratie dechiffrieren. Nicht nur das soziale Elend, die zerrütteten Familien und die anderen Ursachen, die die Soziologen, Psychologen etc. anführen, erklären die stumme Gewalt in der Demokratie. Entscheidend ist vielmehr der Effekt, den diese Ursachen für die Betroffenen haben: die Sprachlosigkeit. Sprachlosigkeit ist *die Misere* der Demokratie. Wer verstummt, sich öffentlich nicht zur Geltung bringen kann, wer den Weg in den öffentlichen Raum nicht gefunden hat, wer den »Mut« nicht hatte oder wem er schon geraubt worden war, bevor sie oder er zum ersten Mal den Mund aufmachte – sie sind performativ entmachtet und dadurch ausgeschlossen<sup>53</sup>. Sie können das Elend, das sie stumm machte, noch nicht einmal als Argument für die Entlastung von Verantwortung geltend machen. Deswegen kümmert es den

50 Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 4. Aufl. München/Zürich 1985, S. 29, 196; dies., *Macht und Gewalt*, 5. Aufl. München/Zürich 1985, S. 36 ff.

51 Gehört also noch nicht einmal in den Kontext einer »Kritik der Gewalt«.

52 Enzensberger (Fn. 5), S. 35.

53 Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben* (Fn. 50), S. 178 f.

Fundamentalismus nicht, daß zumeist schon der zweite geäußerte Satz dem ersten widerspricht, und daß jeder Fundamentalismus, ernst genommen, sich selbst negiert. Der performative Selbstwiderspruch ist nur der Spiegel einer gewalttätigen Selbstdestruktion. Fundamentalismus ist die aggressive Selbsterhaltung der performativ Entmachteten<sup>54</sup>.

Um dieser Misere zu entkommen, gibt es für die Demokratie nur einen Ausweg: Statt auf Hobbes zu hören und den schon geschehenen sozialen und performativen Ausschluß noch einmal durch martialische Gegengewalt, durch institutionelle *Ausgrenzung* zu bekräftigen und zu verdoppeln, muß die Demokratie auf stumme Gewalt so reagieren, daß sie sich dabei nicht selbst negiert. Und das vermag sie nur dadurch, daß sie den gewalttätig Verstummen zur Sprache verhilft, daß sie ihnen die Mittel gibt, die sie brauchen, um ihre eigene Stimme zu finden, mit der sie sich öffentlich – unter Achtung der Würde anderer – Gehör verschaffen können. Dazu muß sie das Recht auf Meinungsfreiheit ausdehnen und nicht einschränken<sup>55</sup>. Dazu muß sie jenen *zweiten Diskurs* führen, um zu wissen, welche sozialen und psychischen Bedingungen dazu führen, daß jemand die gewalttätige Verletzung seines Mitbürgers einer öffentlichen Nein-Stellungnahme vorzieht. Dazu muß sie auf Störungen in der Sozialisation achten, die den einzelnen daran hindern, eine sozial anerkannte Identität auszubilden, und auf gesellschaftliche Anerkennungspathologien, die ganze Gruppen unter Marginalisierungsdruck setzen – jene mehr oder weniger subtilen Entwertungen, welche die vielen Vereinzelten in ihrer Fähigkeit lähmen, die sozialen Bindungskräfte des performativen Sprachgebrauchs für sich zu mobilisieren<sup>56</sup>. Dazu muß sie wissen, welche sozialen und symbolischen Mechanismen zur Ausgrenzung vom öffentlichen Forum und zum gewalttätigen Verstummen führen. Sie muß selbstkritisch aufmerksam sein auf solche Prozesse der sozialen Schließung, welche den Ausgeschlossenen ihre Stimme rauben. Neben der *Sprachberaubung* gibt es jedoch auch vielfache Arten der *aufgedrängten Sprache*, mit welcher die ohnehin schon performativ Entmachteten einer Dauerkommunikation unterworfen werden, in der die ihnen geraubte Stimme bloß simuliert und für eine symbolische Politik verwertet wird<sup>57</sup>.

Aus der Misere der Sprachlosigkeit vermag die Demokratie nur sich selbst zu befreien. Dazu bedarf es einer unausgesetzten Selbstkorrektur der Öffentlichkeiten durch die fortwährend wiederholte *demokratische Frage* und einer redistributiven Sozialpolitik, die allen Bürgern den gleichen Zugang zu Ressourcen eröffnet, die ein

54 Entscheidende Anregungen zu dieser Deutung verdanke ich Oliver Gerstenberg.

55 So, am Beispiel von Pornographie und »discriminatory harassment«: Joshua Cohen, Freedom of Expression, in: Philosophy & Public Affairs 1993, S. 207 ff. Vgl. auch die heftige Kontroverse um das Verhaltensreglement für männliche Studenten am Antioch College (Ohio), U.S.A., in: The New Yorker, Nov. 29, 1993, S. 8 ff.

56 Axel Honneth, Die soziale Dynamik von Mißachtung, in: Leviathan 1994, S. 78 ff.

57 Murray J. Edelman, Constructing the Political Spectacle, Chicago 1988. – Anders verhält es sich, wenn der Ekel angesichts des täglich durch die Medien verbreiteten Sprachmülls zum ästhetischen Rückzug aus der Sprache motiviert, wie dies gegenwärtig bei der Flucht in die Tiefe einer »totalen Romantik« (Peter Rosei) der Fall zu sein scheint, beim Verzicht auf das Wort zugunsten des Schweigens (Peter Handke), bei der Wiedererweckung des Neuheidentums (Botho Strauß, Anschwellender Bocksgesang, in: Der Pfahl VII <1993>, S. 9 ff.). Hier ist die Kritik der im öffentlichen Gebrauch zerstörten Sprache auf eine Wiederherstellung einer reinen Sprache gerichtet.

Problematisch erscheint dies erst, wenn sich die Sehnsucht nach unbeflecktem Sprechen mit simpler Ethno-Folklore vermischt: »In diesen Minuten schien es ihm unabweislich, daß es für den Geist nur eine Möglichkeit gab: russisch werden, sich hineinwühlen in das Unverständliche, bis es die Seele ganz erfüllt, bis es reine Gewissensnot wird, Leidenschaft. Niemals wieder französisch. Auch amerikanisch oder deutsch-heimatlich nicht. Am allerwenigsten newyorkerisch, das ihm am meisten verhaßte Idiom des Geistes«. – Botho Strauß, Beginnlosigkeit, München 1992, S. 88.

Leben in Respekt vor sich selbst und vor anderen ermöglichen<sup>58</sup>. Darüber hinaus wäre noch zu erinnern an eine *Erziehung*, die den Staatsbürgern zur effektiven Wahrnehmung ihrer politischen Teilnahmerechte und damit zum Gewaltverzicht verhelfen sollte. Aber nicht wiederum als aufgedrängte Sprache, erst recht nicht als politischer Drill, als gehorsames Anbeten irgendwelcher Vorbilder, als öffentliche Identifikation mit einer Partei und ihrer Ideologie, und auch nicht als unkritische Einübung in das Ethos einer konkreten Gemeinschaft und ihrer Traditionen oder als blinde Internalisierung von Tabus – sondern als *individualisierende* Bildung, als Ermutigung zum artikulierten Dissens, zum Nein-sagen-können<sup>59</sup>. »Erziehung« in einer demokratischen Streitkultur heißt zu lernen, sich für die eigene Nein-Stellungnahme gegenüber anderen im buchstäblichen Sinne zu verantworten. Ohne diese Perspektive bleibt jede Reaktion auf Gewalt bloße Gewalt<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Rödel/Frankenberg/Dubiel (Fn. 17); Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung (Fn. 24), S. 435 ff. Zur Sozialpolitik s. jetzt: Günter Frankenberg, Solidarität in einer »Gesellschaft der Individuen«? Stichworte zur Zivilisierung des Sozialstaats, in: ders. (Hrsg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt am Main 1994, S. 210 ff.

<sup>59</sup> Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Basel/Frankfurt am Main 1982.

<sup>60</sup> Einer der wenigen Protagonisten der schwachen deutschen demokratischen Tradition des 19. Jahrhunderts, der junge Julius Fröbel, hat dies deutlich ausgesprochen: Julius Fröbel, System der socialen Politik, Bd. 1, Mannheim 1847 (Neudr. Aalen 1975), S. 127 ff., insbes. S. 128 u. S. 138: »Das ganze Gebiet des sogenannten Strafrechts gehört gar nicht dem Rechte sondern der Schule und zum Theil wohl auch der Heilkunde an«. Eine machttheoretische Interpretation im Sinne der Etablierung von Disziplinierungstechniken scheidet daran, daß Fröbel diese Perspektive unter den Grundsatz stellt: »[...] das Recht will die Freiheit, auch die des Verbrechens« (S. 129). Fröbel knüpft an die republikanische Tradition der staatsbürgerlichen Erziehung an, verfügt aber bereits über einen *individualisierten* Bildungsbegriff. Daß staatsbürgerliche Erziehung anders als bei Aristoteles im achten Buch seiner »Politik« das Recht auf individuelle Freiheit voraussetzt, wird, im expliziten Gegensatz zur Antike, schon 1819 von Benjamin Constant als ein wesentliches Merkmal der Moderne genannt: De la liberté des anciens comparée a celle des modernes, in: Benjamin Constant, De l'esprit de conquête et de l'usurpation (ed. É. Harpaz), Paris 1986, S. 265 ff. (284 u. 291).