

Hebt den Schatz im Acker! Anmerkungen eines Familienberaters zum Thema Schuld

Ein schwieriges Erbe

Ich schreibe diese Überlegungen als Deutscher und als Christ. Beides macht eine Annäherung an das Schuldthema nicht leicht. Im Gegenteil. Man könnte den Eindruck gewinnen, dass in beiden Kontexten das Wort Schuld so vorbelastet ist und einen so negativen und destruktiven Beigeschmack hat, dass es fast unnatürlich wäre, nicht zurückzuschrecken und das Terrain nicht zu meiden.

Wann ist endlich Schluss mit der Schuldfrage

Vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte ist das Schuldthema untrennbar assoziiert mit der Schuld der Deutschen während der Zeit des Nationalsozialismus, im „Dritten Reich“ und im Zweiten Weltkrieg. Schuld verbindet sich hier mit Bildern von Kriegsgräuel, mit unserem Wissen über die unmenschlichen Apparate von Wehrmacht, SS, SA und Gestapo, mit Völkerrechtsbruch und Kriegsverbrechen, mit dem Begriff der Shoah und der systematischen Vernichtung von Menschen. Aus der Vielzahl der Schulddiskurse, die mit diesem Erbe verbunden sind, möchte ich zwei hervorheben.

Kollektivschuld

Zum einen ist unser NS-Erbe mit der Frage verbunden, ob es so etwas wie Kollektivschuld gibt und geben kann, beziehungsweise was kollektive Schuld sein kann. In diesen Kontext gehört die von dem österreichischen Schriftsteller und Widerstandskämpfer Jean Améry vorgetragene Beteuerung, dass er „die paar Tapferen“, denen er während des Zweiten Weltkriegs begegnet ist, nicht vergessen habe, dass aber „vage statistisch“ verstanden, Kollektivschuld am besten beschreibt, was er in seiner Verfolgung, in der Folter und dem Versuch ihn und das jüdische Volk zu vernichten, erlebt hat. „Es ist nicht die Schuld der guten Kameraden, noch ist es die meine, dass ihr Gewicht zu gering ist, sobald sie nicht mehr in ihrer Einzigartigkeit vor mir stehen, sondern inmitten ihres Volkes“. Der Einzelne, der aufrecht war, oder der versuchte aufrecht zu sein „ist ertrunken in der Masse der Gleichgültigen, der Hämischen und Schnöden, der Megären, alten fetten und jungen hübschen, der Autoritätsberauschten [...]. Die Vielzuvielen waren keine SS-Männer, sondern Arbeiter, Karthothekführer, Techniker, Tippfräulein – und nur eine Minderheit unter ihnen trug das Parteiabzeichen“. In der Summe waren sie das deutsche Volk. Améry betont, dass es „natürlich blanker Unsinn wäre“ anzunehmen, dass es dabei um einen monolithen Block mit „gemeinsame[m] Bewusstsein, gemeinsame[m] Wille und gemeinsamer Handlungsinitiative“ geht. Und doch kommt ihm als Opfer die „Tatschuld, Unterlassungsschuld, Redeschuld, Schweigeschuld“ so entgegen, dass er sie nicht anders verstehen kann, denn als „Gesamtschuld eines Volkes“. „Sie waren, nehmt alles nur in allem, für mich das deutsche Volk. Was um sie und mit uns geschah, das wussten sie genau, denn sie schmeckten wie wir den Brandgeruch vom nahen Vernichtungslager, und manche trugen Kleider, die man erst gestern an den Selektionsrampen den ankommenden Opfern abgenommen hatte“. „Das Opfer musste, es wollte dies oder nicht, glauben, dass Hitler wirklich das deutsche Volk sei“ (Améry 1980, S. 117-119). Wenn wir uns darauf einlassen können, vage-statistisch statt von den Extremen und Ausnahmen her, qualitativ statt quantitativ und aus der Perspektive der Opfer statt aus jener der Täter auf die NS-Zeit zu schauen, so können wir uns wahrscheinlich dem Gedanken

kollektiver Schuld einer erdrückenden Übermacht der damals lebenden Deutschen nicht gänzlich verschließen.

Zum Diskurs um eine deutsche Kollektivschuld gehört auch die emphatisch vorgetragene Rede von der „Gnade der späten Geburt“. Helmut Kohl griff diese Formulierung in seiner Rede vor der Knesset im Januar 1984 auf. Im Gebrauch dieser Chiffre verdichtete sich immer mehr die Sehnsucht, sich aus der Verstrickung aus einem Schuldkollektiv zu befreien, von der Schuld nicht mehr tangiert zu werden und mit ihr nicht mehr assoziiert zu werden. Besonders in dem Begriff der Gnade klang dabei die Behauptung, vielleicht sogar Forderung an, dass es Zeit wäre einzusehen, dass die historischen Verbindungslinien nicht mehr wirklich wichtig und prägend seien. Wenden wir uns noch einmal Améry zu, so finden wir bei ihm eine sehr differenzierte Position zu dieser Diskussion. Er benennt klar, dass es „unmenschlich und nach Allgemeinbegriffen auch geschichtswidrig“ wäre, die Jungen für das anzuklagen, was ihre Eltern oder Großeltern getan haben. Wer sich dagegen verwehrt, steht auf dem doppelt tragfähigen Boden eines gesunden „Rechtsbewusstseins“ und eines „natürlichen Zeitgefühls“. Die Jungen sind frei von individueller Schuld und von jeder „zur kollektiven aufsummierten Schuld“ (Améry 1980, S. 120f.). Gleichzeitig formuliert Améry großes Unbehagen, weil es weder möglich ist, geschichtslos zu leben, noch ist es möglich, Geschichte ausschließlich selektiv zu rezipieren und ganze Bereiche der Nationalgeschichte als irrelevant oder wirkungslos zu erklären und sie zu ignorieren. „Die deutsche Jugend kann sich nicht auf Goethe, Mörike, den Freiherrn vom Stein berufen und Blunck, Wilhelm Schäfer, Heinrich Himmler ausklammern“. „Zur deutschen Geschichte und Tradition“, so Amérys Summe, „gehören fürderhin auch Hitler und seine Taten“ (Améry 1980, S. 122). Weil „fürderhin“ heißt bis heute, darum sprechen wir über Schuld als Deutsche immer vorbelastet und beschädigt.

Schuld im Familienalbum?

Als zweiter Brennpunkt tritt neben die kollektive Konstruktion von Vergangenheit individuelles, biografisches und familiäres Erinnern. Erst beide zusammen ergeben in ihrem Zusammenspiel unser Verständnis von dem, was Geschichte und Herkunft für uns bedeuten. An anderer Stelle habe ich dargestellt, wie sehr dieses deutsche Erinnern durchdrungen ist von Schweigen und vom Fehlen offensiver Auseinandersetzung (Hutter 2014). Insbesondere ist es in Deutschland – und dies ist wiederum „vage-statistisch“ gesprochen, bis heute wenig gelungen, die „Kluft zwischen Lexikon und Familienalbum“ zu schließen (Welzer, Moller & Tschuggnall 2002). Es gibt zwar ein großes, kollektiv geteiltes und insgesamt wohl auch akzeptiertes Wissen über die Schuld der Deutschen während der NS-Zeit, doch dieses abstrakte Wissen geht bis heute mit einer „immense[n] Abwehr von konkretem Wissen über [die] Nazi-Vergangenheit [der eigenen Familie] einher“ (Rosenthal 1999, S. 28). Diese Abwehr ist zumeist unbewusst und heute vor allem getragen von der Überzeugung nichts Genaueres mehr wissen zu können. Wo man Menschen aber mit der Möglichkeit konfrontiert, dass in einer Vielzahl von Quellen und offen zugänglichen Archiven das individuelle Schicksal der eigenen Familienangehörigen recherchiert werden könnte, dort wird oftmals schnell deutlich, dass hinter dem „ich kann nicht wissen“ eigentlich ein „ich möchte es gar nicht so genau wissen“ steht. Analysiert man die Mechanismen, die die Konstruktion und Tradierung von deutschen Familiengeschichten in der NS-Zeit tragen, dann wird sichtbar, dass sie eng mit der Frage nach Schuld verknüpft sind. Die Erinnerungsprozesse und insbesondere die unbewusste Umschreibung von Familiengeschichte zielen oft darauf ab, Schuld nicht wahrnehmen zu müssen. Beeindruckend wird dies in einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage deutlich, die das Emnid-Institut aus Bielefeld im Jahr 2002 durchgeführt hat. Dort hielten es lediglich drei Prozent der Befragten für möglich, dass ihre

Angehörigen antijüdisch gewesen seien und nur ein Prozent gab an, dass Familienmitglieder direkt an NS-Verbrechen beteiligt gewesen sind (Welzer, Moller & Tschuggnall 2002, S. 246f.). Eine besondere Rolle in dieser Schuldabwehr spielt die sogenannte Täter-Opfer-Verkehrung. Mit Blick auf das gesamte Kriegsgeschehen, oder aber auch auf einzelne Begebenheiten werden Geschichten so erzählt, dass der Anteil und die Schuld der Täter bisweilen gänzlich aus dem Blick verloren werden und am Ende eine Geschichte über das Leiden der Täter, beziehungsweise über den hohen Preis erzählt wird, den sie im und nach dem Krieg gezahlt haben. Aus Tätern werden Opfer. Aus Schuld wird Erleiden. So entfallen in der Forschungsarbeit von Welzer, Moller und Tschuggnall, in der sie Familien gebeten hatten ihre Familiengeschichte während der NS-Zeit zu erzählen, schon rein statistisch die Hälfte der über die NS-Zeit erzählten Familiengeschichten auf den Typus der Opfergeschichte (Welzer, Moller & Tschuggnall 2002, S. 54). Eine, vielleicht sogar die zentrale Überzeugung innerhalb der Erinnerungskultur an den Zweiten Weltkrieg ist, dass Deutsche Opfer waren – Opfer von Krieg, Vergewaltigung, Kriegsgefangenschaft, Mangel und Not (Welzer, Moller & Tschuggnall 2002, S. 16). Die Täteranteile werden entweder ausgeblendet, oder sogar umgedeutet. Ein prominentes Beispiel für diesen Mechanismus stellt Himmlers Rede vor Wehrmachtsangehörigen 1943 in Posen dar. Dort sagte er: „Ich will hier vor Ihnen in aller Offenheit, auch ein ganz schweres Kapitel erwähnen. Unter uns soll es einmal ganz offen ausgesprochen sein, und trotzdem werden wir in der Öffentlichkeit nie darüber reden. [...] Ich meine jetzt die Judenevakuierung, die Ausrottung des jüdischen Volkes. [...] Von Euch werden die meisten wissen, was es heißt, wenn 100 Leichen beisammen liegen, wenn 500 daliegen oder wenn 1000 daliegen. Dies durchgehalten zu haben und dabei – abgesehen von Ausnahmen menschlicher Schwächen – anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht. Dies ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte. [...] Insgesamt aber können wir sagen, dass wir diese schwerste Aufgabe in Liebe zu unserem Volk erfüllt haben. Und wir haben keinen Schaden in unserem Inneren, in unserer Seele, in unserem Charakter daran genommen“ (Himmler, zit. in: Welzer 2005, 265f.).

Drohbotschaft und Gottesvergiftung

Auch als Christ kann man nicht unschuldig oder naiv über das Schuldthema sprechen. Ein Teil der Wahrheit über unsere kirchliche Tradition ist, dass religiöse Rede immer wieder missbraucht wurde, um Schuldgefühle zu wecken und zu nähern und Menschen dadurch gefügig zu machen, dass ihnen Schuld eingeredet und Strafe angedroht wurde. Für den Psychoanalytiker Tilmann Moser ist diese Perversion der Tradition ein Teil von dem, was er als „Gottesvergiftung“ beschreibt. Gott wird zu einer „Normenkrankheit, einer Krankheit der unerfüllbaren Normen“ (Moser 1980, S. 14). Diese Normenkrankheit besteht für Moser darin, dass sich ein ebenso unspezifisches, wie ungreifbares Gefühl ausbreitet, dass man irgendetwas falsch gemacht haben könnte. Seine biografische Wahrheit war, dass sich dieses Misstrauen bezüglich der eigenen Handlungen in einem „generationenlangen Prozess“ akkumuliert hat und als „Gottessäure“ in Fleisch jeder Generation geätzt hat. Sie blieb keine Frage religiöser Überzeugung oder religiöser Praxis, sondern sie durchdrang bis in die privatesten Winkel seine Biografie und prägte jede Beziehung. „Es war eine fundamentale Unsicherheit in mir, ob ich nicht etwa mir gar nicht ganz einsehbare Normen verletzt hätte, ob nicht binnen kurzer Zeit eine nicht berechenbare Strafe erfolgen würde, ob ich nicht Sympathien verloren oder mir bei dem oder jenem starken Unmut zugezogen hätte“ (Moser 1980, S. 17). Letztlich richtete sich diese Gottessäure aber gegen den Kern der Person. Moser klagt Gott an: „Du hast mir so gründlich die Gewissheit geraubt, mich jemals in Ordnung fühlen zu dürfen, mich mit mir aussöhnen, mich o.k. finden zu können“ (Moser 1980, S. 17). Der Schuldvorwurf wird im Prozess dieser Gottesvergiftung zu etwas latent allgegenwärtigem. Der Blick auf die Schuld ist geprägt durch „Erbarmungslosigkeit“ (Moser

1980, S. 18f.). Das Ergebnis dieses tief eingeschriebenen Schuldkomplexes fasst Moser in ein ebenso eindrucksvolles wie bedrückendes Bild: Der ewig dräuende Horizont „düsterer Strafen“ „brachte mich in die Lage einer keuchenden Ratte, die ihre Tretmühle in wachsender Panik immer schneller tritt. Du hast aus mir eine Gottesratte gemacht, ein angstgejagtes Tier in einem Experiment ohne Ausweg“ (Moser 1980, S. 29). Tilmann Moser (Jahrgang 1938) versteht sich als Repräsentant einer ganzen Generation, wenn er schreibt: „für viele meiner Generation bist du jedenfalls immer noch die Quelle gebrochener Unterwürfigkeit und quälender Selbstzweifel, auch wenn sie es schon gar nicht mehr wissen“ (Moser 1980, S. 46f.). Oder anders ausgedrückt: ein pervertiertes Verständnis des christlichen Schuldbegriffs wurde in der Verkündigung so breit vertreten, dass es generalisiert und in alle gesellschaftlichen Bereiche diffundiert ist. Diese Verzerrung der Botschaft wurde immer wieder durch die Formel „von der Frohbotschaft zur Drohbotschaft“ beschrieben. In seinen aktuellen Überlegungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Religion (so der Untertitel von Mosers Buch „Gott auf der Couch“, 2011) analysiert Tilmann Moser das Potential der Religion, Menschen zu erschrecken und sie in Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle zu treiben distanzierter als in seinem Frühwerk „Gottesvergiftung“. Mit Franz Bugglers Publikation „Denn sie wissen nicht, was sie glauben“ rekonstruiert er das Reservoir dunkler Gottesbilder. Diese Bilder der „Strenge, Unerbittlichkeit und Grausamkeit Gottes durchziehen die meisten Biografien von Patienten mit religiös gefärbten seelischen Störungen“ (Moser 2011, S. 42). Moser ist sich sehr wohl darüber im Klaren, dass an und mit diesen Bildern viel theologische Arbeit zu leisten wäre, bis sie konstruktiv, lebens- und segensreich wären. Allein, „der in verängstigten Menschen eingelagerte Gott schert sich nicht um die neuesten Auslegungen der Theologen“ (Moser 2011, S. 44).

Es ist bemerkenswert, dass auch Papst Franziskus in seinem ersten Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“, warnend auf diese destruktive Geschichte hingewiesen hat, die die Kirche mit der Botschaft von der Sündhaftigkeit des Menschen und mit ihrer Institution der Beichte hat. Er schreibt dort, mit einem drastischen Bild: „Die Priester erinnere ich daran, dass der Beichtstuhl keine Folterkammer sein darf, sondern ein Ort der Barmherzigkeit des Herrn, die uns anregt, das mögliche Gute zu tun“ (Papst Franziskus 2013, S. 86, Nr. 44; vgl. Spandaro 2013, S. 50).

Abschied von der Schuldthematik?

Mit Blick auf die beiden skizzierten Traditionsstränge könnte es nahe liegen, sich von der Vokabel Schuld endgültig zu verabschieden und sie als destruktiv und nicht zielführend zu verwerfen. Und in der Tat gibt es diese Bewegung sowohl im deutschen als auch im christlichen Diskurs. „Es muss doch irgendwann einmal Schluss sein mit den alten Geschichten“, lautet das Argument mit Blick auf die NS-Vergangenheit, das immer wieder vorgetragen wird. Im christlichen Kontext vollzieht sich die Abkehr subtiler. Hier geht es um die Entdeckung und die einseitige Betonung der liebenden Seite Gottes, um den Freund Jesus, um den mütterlichen, nährenden und gewährenden Gott. Die dunkle Seite Gottes kommt eher unbemerkt außer Mode, sie wird vergessen oder einfach nicht mehr erwähnt. Auch in der gemeindlichen liturgischen Praxis vollzieht sich der Wandel kaum merklich. Das gemeinsame Schuldbekenntnis verliert an Stellenwert. Oder der Antwortruf auf die Präsentation des „Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“ wird entschärft. Statt „Herr ich bin nicht würdig...“ verändern Gemeinden den Text und beten „Herr mache mich würdig...“. Dies sind nur zwei Beispiele die illustrieren sollen, wie gängig die Idee ist, der Rede von der Schuld ihren Stachel zu ziehen.

Aus therapeutischer Sicht sind diese Gegenbewegungen problematisch, so verständlich sie auch sein mögen. Das Unbehagen am Schuldbegriff richtet sich ja gegen seine Pervertierung, vielleicht auch – im Falle der deutschen Perspektive – gegen seine unglaubliche Wucht, von der man glaubt, sie nicht ertragen zu können. Dennoch ist es nicht zielführend ihn einfach zu eliminieren. Die Leerstelle wäre nicht weniger aufdringlich und nicht weniger kränkend und krank-machend. Das Schuldthema – so die zentrale Annahme der folgenden Überlegungen – kann und darf nicht umgangen werden. Der einzige Weg ist, den Umgang mit ihm zu gestalten. Deshalb soll in einem zweiten Durchgang ergründet werden, was auf dem Spiel steht, wenn wir uns mit Schuld auseinander setzen

Was steht auf dem Spiel, wenn Schuld ins Spiel kommt?

Im zweiten Durchgang meiner Überlegungen stehen einzelne Phänomene und Beobachtungen aus dem therapeutischen Bereich im Fokus, die uns auf die Schuldthematik verweisen. Ziel der folgenden Suchbewegungen ist es herauszufinden, was für einen Menschen auf dem Spiel steht, wenn er auf die Schuldfrage trifft und sich mit der Schuldfrage auseinandersetzt.

Schuld als menschliches Lebensthema

Auf einen ersten wichtigen Befund treffen wir in Auseinandersetzung mit einem psychodynamischen Diagnostikmanual, der „Operationalisierten Psychodynamischen Diagnostik“ kurz „OPD“ (opd 2009). In dem Arbeitskreis OPD, der 1992 gegründet wurde und der seither kontinuierlich seiner Arbeit nachgeht, versuchen führende analytisch und psychodynamisch ausgerichtete Therapeuten, psychoanalytische Diagnostikkonzepte zu sichten und sie zu einem System zusammenzuführen, das den heutigen Ansprüchen an Kohärenz und Transparenz gerecht wird. Bei dem Versuch ein stimmiges Theoriegebäude zu konstruieren, mit dessen Hilfe sich ein Mensch treffend beschreiben lässt, stoßen die MitarbeiterInnen des Arbeitskreises auf drei Themenkreise (sogenannte Achsen), die aus ihrer Sicht dazu geeignet sind, sich der Charakterisierung eines Menschen anzunähern.

- Zum einen fragen sie nach der Selbststruktur. Man könnte diese strukturellen Merkmale als „Persönlichkeit“ verstehen oder als „Wesenskern“ des Menschen. Man könnte aber auch an den Entwicklungsstand eines Menschen denken, weil der Mensch auf dieser Achse auf unterschiedlichen Niveaus wahrgenommen werden kann.
- Auf einer anderen Achse versucht die OPD die wesentlichen Lebensthemen zu erfassen, die Menschen beschäftigen. Diese Themen – von denen eines das Schuldthema ist – werden in der analytischen Tradition als „Konflikte“ bezeichnet.
- Schließlich beschreibt die OPD den Menschen in seiner Beziehungsgestaltung.

Diese drei Achsen – Struktur, Konflikt und Beziehung – eignen sich aus psychodynamischer Sicht, Wesentliches über einen Menschen zu erfahren. Ergänzt um zwei weitere Achsen, die sich dem Krankheitsverständnis sowie der internationalen Klassifikation bestimmter Symptome widmen und die für unsere Überlegungen nicht von Belang sind, wurde die OPD zum heute gültigen Goldstandard psychodynamischer Diagnostik, mit dessen Hilfe beispielsweise die Anträge für kassenfinanzierte psychoanalytische und tiefenpsychologisch fundierte Therapien gestellt werden.

Aufschlussreich für unsere Frage nach der Bedeutung der Schuldthematik ist die Konfliktachse der OPD. Hier beschreibt das Diagnostikmanual sieben Themen, die im Leben eines jeden Menschen eine zentrale Rolle spielen. Dabei versteht die psychodynamische Theorie all diese Themen als Konflikte. Das heißt sie markieren ein Terrain, in dem der Mensch sich mit Spannungen und Alternativen

auseinandersetzen und sie punktuell in seinem Inneren oder in seinem Beziehungsnetz austarieren muss.

- Jeder Mensch muss sich mit der existentiellen Bedeutung von Selbstständigkeit in Beziehungen auseinandersetzen und entscheiden, wie er mit der Spannung umgeht, die entsteht, weil wir Menschen stets nach „enger Beziehung und intensiver Nähe (Abhängigkeit)“ suchen und gleichzeitig „nach betonter Selbstständigkeit und ausgeprägter Distanz (Individuation)“ streben (opd 2009, S. 417).
- Auch die Frage nach Kontrolle und Unterordnung markiert einen Grundkonflikt. Der Versuch andere Menschen zu dominieren und sie zu beeinflussen gehört ebenso zum Menschsein dazu, wie der Wunsch sich anzupassen und sich leiten zu lassen (opd 2009, S. 419).
- Der dritte Grundkonflikt beschreibt die Spannung zwischen dem Wunsch, Versorgung und Geborgenheit zu erleben und der entgegengesetzten Bestrebung, die eigene Autarkie unter Beweis zu stellen (opd 2009, S. 421).
- Der Selbstwertkonflikt beschäftigt sich mit der Frage, wie die Anerkennung und Wertschätzung von anderen mit der Anerkennung und Wertschätzung der eigenen Person in Einklang gebracht werden kann. Bezogen auf die eigene Person könnte man auch sagen, die Frage ist, ob ich mich selbst auf- oder abwerte (opd 2009, S. 423).
- Ähnlich wie beim Selbstwertkonflikt geht es beim Schuldkonflikt um die Frage, ob ich mich selbst oder andere beschuldige. Nehme ich Schuld auf mich, oder wälze ich Schuld auf andere ab? Der Konflikt entsteht aus dem Aufeinandertreffen von egoistischen und prosozialen Tendenzen, die beide zum Menschsein dazugehören (opd 2009, S. 425)
- Der ödipale Konflikt dreht sich um die Frage, wie der Mensch sein Mann- bzw. Frau-sein ausgestaltet. Er wird zwischen den Polen „Gesehen-werden-Wollen und Sich-im-Hintergrund-halten“, „Rivalisieren und Nachgeben“ oder „Lust genießen und Lust vermeiden“ ausgelebt (opd 2009, S. 427)
- Der Identitätskonflikt befasst sich schließlich mit der Frage „Wer bin ich?“ Hier geht es um die Behauptung oder die Infragestellung des eigenen Identitätskonzeptes (opd 2009, S. 429)

Näher betrachtet soll hier natürlich der Schuldkonflikt werden. Die Psychodynamik geht davon aus, dass ein strukturell gut entwickelter Mensch in der Lage ist, Schuldgefühle zu empfinden, die Verantwortung für eigene Schuld zu übernehmen, aber auch Verantwortlichkeit und Schuld anderer Menschen zu erkennen und sie angemessen zu adressieren. Umgekehrt verweist es wahrscheinlich auf eine psychische Störung, wenn ein Mensch sich besonders schnell oder über die Maßen selbst beschuldigt, oder wenn er „Schuldgefühle auf andere abwälzen“ muss und nicht in der Lage ist, „Schuld auch nur anteilmäßig zu übernehmen“ (opd 2009, S. 425). Dass es überhaupt zu einem Schuldkonflikt kommen kann, hängt damit zusammen, dass der Mensch einerseits selbstbezogen, andererseits aber auch ein soziales Wesen ist. Oder, noch biologischer gedacht, gehören zur menschlichen Grundausstattung die Bedürfnisse nach Selbstbehauptung und Exploration ebenso wie seine Bindungsbedürfnisse. Entwicklungspsychologen berichten, dass diese bereits im Kleinkindalter beobachtbaren Bedürfnisse in sogenannten Motivationssystemen gebündelt sind, die menschliches Leben von Geburt an prägen (opd 2009, S. 105). Wo die Befriedigung egoistischer Motive, aber auch das Streben nach Autonomie oder Autarkie dazu führen, dass man einen anderen Menschen „tatsächlich oder vermeintlich verletzt oder dessen Bedürfnisse oder Rechte beeinträchtigt“, dort entsteht das Gefühl von Schuld. Schuldgefühle sind wichtige Antreiber, sie setzen entweder einen Korrekturprozess in Gang oder eine Abwehr des Schuldgefühls (opd 2009, S. 238). Die OPD geht

davon aus, dass Konfliktspannungen, die sich um Schuldthemen drehen, ebenso wie die anderen basalen Lebensthemen, die auf dieser Achse beschrieben werden, alltäglich sind. In der Operationalisierung des Konfliktes wird deutlich, wie ubiquitär sich das Schuldthema durch alle Lebensbereiche ziehen kann (vgl. zum Folgenden opd 2009, S. 239ff).

- In der Familie ist die Frage, wer beschuldigt und wer schnell entschuldigt wird. Niederschlagen kann sich diese Frage in einer Sündenbockdynamik, aber auch in großer Selbstgerechtigkeit familialer Systeme.
- In Partnerschaften ist die Frage nach Schuld und Verantwortung beziehungsweise nach deren Ausgleich, ein wichtiger Schritt zu Stabilität und Glück.
- Im beruflichen Kontext werden die Einschätzung von Eignung und Kompetenz gerne mit der Frage nach Schuld und Versagen verbunden. Entsprechend gibt es hier nicht selten eine unglückliche Verquickung von Schuld und Machtfragen. Die Schuld für Fehler wird delegiert oder abgeschoben.
- In den Bereichen des öffentlichen Lebens und des Besitzes sind Gerechtigkeitsthemen mit Schuldfragen assoziiert. Geben und Nehmen, aber auch Bevorzugung und Benachteiligung sind Angelegenheiten, die nicht selten mit dem Gefühl verbunden sind, jemandem etwas schuldig zu sein.

Damit lässt sich zusammenfassen, was aus der psychodynamischen Sicht der OPD zum Thema Schuld zu sagen ist. Zum einen sind Schuld und Schuldgefühle unvermeidbar, weil der Mensch von unterschiedlichen Motivationsbündeln gesteuert wird, die miteinander widerstreiten. Speziell die Bedürfnisse nach Bindung, Anerkennung und Zuspruch und die Bedürfnisse nach Durchsetzung und Selbstverwirklichung sind nicht immer konfliktfrei miteinander in Einklang zu bringen. Das Schuldgefühl ist nicht mehr und nicht weniger als ein Marker, der einen solchen bestehenden Widerspruch sichtbar und spürbar macht. Zum anderen sind Schuld und Schuldgefühle ubiquitäre Phänomene, die alle Alltagsbereiche durchziehen. Als eines von sieben großen Lebensthemen ist Schuld schlichtweg nicht aus der menschlichen Existenz wegzudenken. Folgt man den Grundannahmen der OPD, so gehört schuldig werden (können) unabtrennbar zur *coditio humana*. Die therapeutische Antwort darauf kann nicht sein, Schuld oder ihre Wahrnehmung zu vermeiden. Die Psychodynamik versucht im Gegenteil, den Schuldkonflikt bewusst zu machen und einen aktiven Umgang mit ihm zu ermöglichen. Wenn man um die massive Belastung weiß, die es bedeutet wichtige Themen im eigenen Leben verdrängen, verleugnen oder vermeiden zu müssen, dann wird klar, dass ein freier Blick auf die Schuld letztlich eine große Entlastung bedeutet. Weil Schuld und Scheitern zum menschlichen Leben dazugehören, ist unverkrampfte und integrierte Entwicklung nur dort möglich, wo diese Schattenseiten offen thematisierbar sind.

Schuld sein und handeln können

Ein zweiter Befund entstammt ebenfalls der psychoanalytischen Theoriebildung. Er hat zwar nicht den systematischen Stellenwert, wie die Überlegungen zum Schuldkonflikt, aber er klärt über einen wichtigen Zusammenhang auf. Die Rede ist von der engen Verbindung zwischen Handlungsfähigkeit und der Möglichkeit schuldig zu werden. Irvin D. Yalom ist einer der bedeutendsten Psychoanalytiker unserer Zeit. Vor dem Hintergrund seiner langjährigen psychotherapeutischen Arbeit im Rahmen einer onkologischen Station hat er das Konzept der „Existentiellen Psychotherapie“ entwickelt, in dem er davon ausgeht, dass existentielle Fragestellungen, wie die Frage nach dem Sinn des Lebens

oder die Frage nach dem Tod, als eigentliche Triebfedern hinter menschlichem Verhalten stehen (Yalom 2000).

Yalom beobachtet, dass die Schuldfrage nicht selten ins Spiel kommt, wenn Menschen nahe Angehörige in ihrem Sterben begleiten. Während andere analytische Literatur hier über unbewusste, feindselige Prozesse nachdenkt, versucht Yalom diese Schuldgefühle aus der inneren Auseinandersetzung des Menschen mit dem Tod heraus zu verstehen. Wo immer Menschen an ihre existentiellen Grenzen kommen, wo immer sie die „kosmische Gleichgültigkeit“ dem Leben gegenüber spüren (Yalom 2000, S.206), wo immer sie mit der existentiellen Angst in Kontakt kommen, weil sie die „eindeutigste Tatsache des Lebens“ spüren, nämlich „die Unausweichlichkeit des Todes“ (Yalom 1999, S. 11f.), dort entstehen überwältigende Gefühle eigener Ohnmacht. Wenn ich das eigene Kind nicht vor einer schweren Krankheit beschützen kann oder den geliebten Partner nicht vor seinem Tod erretten kann, dann wird zum Greifen nah, wie ohnmächtig wir dem Leben ausgeliefert sind und wie willkürlich es mit uns spielen kann. Weil dieses Gefühl der Ohnmacht so schwer ertragbar ist, beginnt ein unbewusster Prozess, in dem wir Ohnmacht in Schuld konvertieren. Dann berichten Angehörige, die jahrelang aufopfernd gepflegt haben, dass sie nur kurz aus dem Zimmer gegangen sind, der geliebte Mensch gerade da gestorben ist und sie jetzt von Schuldgefühlen geplagt sind, weil sie ihn im letzten Augenblick allein gelassen haben. Oder Eltern berichten von Schuldgefühlen, dass sie sich an der einen oder anderen Stelle nicht genug oder nicht liebevoll genug um ihre Kinder gekümmert haben. Yalom arbeitet als eine wichtige Hypothese heraus, dass wir Schuldgefühle leichter ertragen können als Ohnmacht. „Wenn man sich schließlich schuldig fühlt, weil man etwas nicht getan hat, was man hätte tun sollen, dann folgt daraus, dass es etwas gibt, das man hätte tun können – ein weit tröstlicherer Zustand als die harten existentiellen Tatsachen des Lebens“ (Yalom 2000, S. 206). Die Überlegungen der Trauerbegleiterin Chris Paul gehen in dieselbe Richtung. Auch sie beschreibt, welchen existentiellen Einbruch der Tod in unsere wohlgeordnete Welt darstellt. Der Schuldgedanke retten die Betroffenen davor, in dieser Situation ins völlig strukturlose Chaos zu stürzen. „Schuld stellt in scheinbar regellosen, nicht mehr verstehbaren Situationen Erklärungszusammenhänge und gültige Ordnungssysteme her“ (Paul 2004). Wir wählen also unbewusst unsere Schuld, um unsere Ohnmacht abzuwehren. Wir ertragen besser die Fantasie, in unserer Handlungsfähigkeit versagt zu haben, als ohnmächtig ausgeliefert zu sein. Dazu passt, dass auch andere „Menschen, die extreme Opfererfahrungen machen – Folteropfer, misshandelte Kinder, Vergewaltigungsopfer, Lagerinsassen – zu starken Schuldgefühlen und Selbstbeichtigungen neigen“ (Paul 2004).

Demnach gibt es einen tiefen Zusammenhang zwischen Schuld und Handlungsfähigkeit. Ich kann mich nur dort als schuldig erleben, wo ich mich als Handelnder erlebe. Und wo immer ich handle, kann ich schuldig werden. Wenn ich mit Johan Huizinga (2011) davon ausgehe, dass der Mensch mindestens als Dreiklang aus Homo sapiens, dem vernunftbegabten, sich selbst reflektierenden und sich im Denken entwerfende Menschen, Homo faber, dem handelnden und schaffenden Menschen und Homo ludens, dem absichtslos und spielerisch seienden Menschen zu verstehen ist, dann steht mit der Frage nach der Handlungsfähigkeit nicht weniger, als eine Grunddimension menschlicher Existenz auf dem Spiel. Differenziert führt Hannah Arendt diese Dimension vor Augen, wenn sie in ihrem Buch *vita activa* (Arendt 2002) den Menschen als arbeitenden, als herstellenden und als handelnden beschreibt. Verfolgen wir diese Spur weiter, dann wird in unserer deutschen Sprache ein bemerkenswerter Zusammenhang sichtbar. Der Mensch ist immer auch tätiger Mensch und gerade darin immer auch Täter. Kreativität, Urheberschaft und Handlung haben eine untrennbare Nähe zur

Täterschaft. Es ist schlichtweg undenkbar, dass wir tätig sind und darin nicht zum Täter werden. Handlung und Urheberschaft sind die basalsten Formen der Täterschaft und sie sind mit dieser immer schon assoziiert.

Damit wird deutlich, welche fatale Botschaft mit dem deutschen Erbe der NS-Zeit transportiert wird. Sich der Schuld der Täter zu stellen kann leicht missverstanden werden als Appell, nichts mehr zu tun. Wer Täterschaft, Schuld und Fehler um jeden Preis vermeiden möchte, der hat nur noch die Chance sich der Tat zu enthalten. Das Ergebnis wären Apathie, Stagnation, Verzagttheit, Passivität, Entpolitisierung und Erstarrung in all ihren Facetten. Besonders unheilvoll ist dieser Kurzschluss, weil er nur auf den ersten Blick eine Lösung liefert. Bei näherer Betrachtung wird schnell klar, dass man nicht nicht-handeln kann. Unterlassung und der Verzicht auf aktive Gestaltung sind immer auch Handlungsweisen, die uns ebenso eindeutig, wenn auch vielleicht nicht so unmittelbar spürbar, zu Tätigen und damit zu Tätern machen, wie die Spielarten der *vita activa*. Betrachtet man die historische Hintergrundfolie der NS-Zeit, dann ist offensichtlich, dass das scheinbare oder zumindest verzweifelt behauptete Nicht-handeln vielleicht die fatalste Form der Täterschaft war und die schwierigste Form der Schuld hervorgebracht hat.

Aus therapeutischer Sicht ergibt sich aus diesen Überlegungen, dass die Angst schuldig zu werden, die Handlungsfähigkeit des Menschen aushöhlt. Wo der Mensch das „perfekte Ziel“ (Schacht 2009) verfolgt, um jeden Preis nicht schuldig zu werden, dort gibt er die Chance auf sein Leben handelnd zu gestalten. So müssen wir die Sehnsucht „mit weißer Weste“ durchs Leben zu gehen verabschieden, um uns Gestaltungsspielräume zu erschließen. Luthers „Sündige kräftig!“ wäre, so gelesen, als Aufruf zu verstehen, das eigene Leben tätig zu gestalten. Zu verabschieden wäre die – bei Licht betrachtet ohnehin abstruse – Idee, dass Tun, Handeln und sich Verhalten gleichsam ethisch neutral realisierbar sein könnten. Das bedeutet natürlich nicht – und dies sei nachdrücklich betont – dass die entstehende Schuld weniger gravierend wäre, oder der Täter nicht in voller Verantwortung stünde. Es geht an dieser Stelle lediglich darum zu verstehen, dass Wachstum, Reifen, Explorieren, ja jedes Räume-erschließen und Räume-nutzen sich in unmittelbarer Nähe zur Möglichkeit vollzieht, schuldig zu werden. Mehr noch, wahrscheinlich ist es schlicht unmöglich die Grenzverletzung konsequent zu meiden. So schreibt der Paartherapeut Hans Jellouschek: „Unschuldig bleiben zu wollen, ist der Versuch, an einem irrealen Kindheitsparadies festzuhalten“ (Jellouschek 1995, S. 165)

Schuld und Freiheit

Fragt man nach den Grundlagen der Handlungsmöglichkeiten eines Menschen, so stößt man auf das Thema der Freiheit. Freiheit ist die Möglichkeit, eine Wahl zu treffen und sich für eine Handlungsoption zu entscheiden. Diese Eigenheit des Menschen, in seinem Leben wählen zu können, aber auch wählen zu müssen, ist eines der großen therapeutischen Themen, die die Existentielle Psychotherapie in den Blick nimmt. Yalom beschreibt, dass bei der therapeutischen Auseinandersetzung mit der menschlichen Freiheit alsbald die Schuld, der „dunkle Schatten der Verantwortung [...], als ungebetener Gast in der therapeutischen Situation“ auftaucht (Yalom 2000, S. 328). Auf einer ersten Ebene unterscheidet man in der therapeutischen Arbeit mit der Schuldthematik zwischen neurotischen oder eingebildeten Schuldgefühlen, die biographisch verstanden werden müssen (z.B. dem Gefühl, den Ansprüchen der Eltern in seinem Leben nicht entsprochen zu haben) und wirklicher Schuld, die von der realen Verletzung eines anderen herrührt und „tatsächlich oder symbolisch angemessen“ wiedergutmacht werden muss (Yalom 2000, S. 329). Auf einer zweiten Ebene fragt die Existentielle Therapie nicht mehr nach Leid, das jemand für

andere verursacht hat, sondern nach dem Umgang mit der eigenen Freiheit und den eigenen Spielräumen. „Jedes menschliche Wesen hat einen angeborenen Vorrat an Fähigkeiten und Potentialen und hat außerdem ein ursprüngliches Wissen [um diese] Potentiale. Jemand, der es versäumt, so erfüllt wie möglich zu leben, erfährt ein tiefes, mächtiges Gefühl, das [Yalom ...] als ‚existentielle Schuld‘ bezeichnet (Yalom 2000, S. 332). Er bebildert diese Form der Schuld mit der chassidischen Geschichte, in der Rabbi Susya sagte „Wenn ich in den Himmel komme, werden sie mich nicht fragen: ‚Warum warst Du nicht Moses?‘ Stattdessen werden sie fragen: ‚Warum warst Du nicht Susya?‘“ (zit. in: Yalom 2000, S. 331). Wenn das Erleben von Schuld, als existentieller Schuld, aber auf die Frage abzielt, wie der Mensch mit seinen Freiräumen und Lebensmöglichkeiten umgeht, dann würde ein Abschied vom Schuldbegriff in letzter Konsequenz bedeuten, den Menschen nicht mehr nach dem Gebrauch seiner Freiheit zu fragen. Oder anders ausgedrückt: Die individuelle oder gesellschaftliche Verdrängung der Schuldfrage beraubt den Einzelnen, aber auch die Gesellschaft eines wichtigen Seismographen, auf dem abzulesen wäre, ob wir unseren Potentialen gemäß oder existentiell unter unserem möglichen Niveau leben. Freiheit ist, so schreibt Thomas Pröpper in Anschluss an die Freiheitslehre von Hermann Krings, keine „Eigenschaft des Menschen“, sondern „Bedingung des Menschsein schlechthin“ (Pröpper 1991, S. 183). Und mit dieser Freiheit ist immer schon die Möglichkeit verbunden, ihr nicht (ganz) zu entsprechen beziehungsweise ihr nicht (ganz) gerecht zu werden. Der Zugang zu diesen existentiellen Grundtatsachen und damit auch zur Sichtung und Gestaltung der eigenen Freiheitsspielräume wäre ohne den Schuldbegriff verbaut.

Schuld und Bindung

Chris Paul verweist noch auf einen weiteren Zusammenhang, der aufschlussreich für die psychologische Bedeutung der Schuld ist. Sie geht von der Beobachtung aus, dass die Erfahrung von Schuld mit großer emotionaler Intensität einhergeht. Wenn ich mich schuldig fühle, dann entsteht dadurch eine dichte emotionale Beziehung zu demjenigen, dem gegenüber ich mich schuldig fühle. Schuldgefühle – und Schuldvorwürfe – haben also eine beziehungsstiftende und beziehungerhaltende Qualität. Sie können als „Bindungsfaktoren benutzt werden, um emotionale Intensität und innere Verbundenheit mit einem Menschen aufrecht zu erhalten“ (Paul 2004). Mehr noch, Schuld wohnt eine Eigendynamik inne, die die Beteiligten zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammenführt. Pauls Hypothese bestätigt sich im Alltag der Familienberatung in unterschiedlichen Bereichen.

- Nach Trennung und Scheidung sind Schuldvorwürfe oft die einzige Möglichkeit für das getrennte Paar, die Beziehungsebene aufrecht zu erhalten. Sie dienen nicht nur dazu, die innere Bindung zum Expartner nicht zu lösen, sondern sie schaffen auch in der äußeren Welt immer wieder Anlässe, sich zu treffen und sich in emotional dichte Situationen zu verstricken. In der Beratung hochstrittiger Paare lautet die Faustregel, dass sie umso weniger getrennt sind, je eskalierender sie ihre Konflikte austragen. Diese Strategie hat bereits Friedrich Nietzsche in seinem Zarathustra beschrieben. Dort heißt es im Kapitel über den Freund: „Und oft greift man an und macht sich einen Feind, um zu verbergen, dass man angreifbar ist. ‚Sei wenigstens mein Feind!‘ – so spricht die wahre Ehrfurcht, die nicht um Freundschaft zu bitten wagt“ (Nietzsche 1986, S. 47).
- Wenn ein Kind aus einer Familie heraus genommen werden muss, dann ist oft zu beobachten, dass sich die Beziehung zwischen den Eltern und dem Kind im Augenblick der Trennung intensiviert. Auch hier sind Schuldgefühle beziehungsweise Vorwürfe verlässliche

und tragfähige Sicherungsmechanismen, um die Beziehung über eine Distanz hinweg präsent und spürbar zu machen.

- Schließlich ist auch im Bereich von Trauerprozessen zu beobachten, dass Schuldgefühle als Marker fungieren können, um die Erinnerung an wichtige Menschen untilgbar im Alltag der Hinterbliebenen zu verankern. „Schuld kann Bindungen aufrechterhalten, die durch Sterben und Tod getrennt werden“ (Paul 2004).

Schuld und Vergebung

Noch auf eine weitere Verbindung sei hingewiesen, die bei der Frage nach der Schuld von großer Bedeutung ist. Schon in einem alten Witz antwortet der Schüler auf die Frage des Lehrers, was man denn tun müsse, damit Gott einem verzeiht: „Man muss erst einmal sündigen“! In der Tat gibt es einen untrennbaren Konnex zwischen den Akten des Verzeihens und des schuldig Werdens. Christian Schwennen formuliert in seiner Definition des Verzeihens ausdrücklich, dass Verzeihen „nur in dem Bewusstsein geschieht, dass der Täter verantwortlich ist“ (Schwennen 2004, S. 140). „Dem Übeltäter wird die Verantwortung zugeschrieben, wenn er die Verfehlung verursacht hat, anders hätte handeln können, die Folgen absehen konnte und sie dennoch in Kauf genommen, oder sie sogar beabsichtigt hat“ (Schwennen 2004, S. 145). Erst wenn diese Verantwortlichkeit geklärt ist, kann der Weg zum Verzeihen überhaupt beschritten werden. Deshalb ist die (ausbleibende) Reue des Täters auch eine wichtige Variable, die den Prozess des Verzeihens positiv oder negativ beeinflussen kann (Schwennen 2004, S. 147). Diese Linie ist so bedeutsam, weil wir heute in der therapeutischen Arbeit viele Menschen sehen, die verzweifelt versuchen die Schuldfrage zu vermeiden, die sich aber gleichzeitig nach Vergebung, Versöhnung und Verzeihung sehnen und ihre drängenden Schuldgefühle loswerden möchten. Der Akt der Vergebung ist ohne vorherige Schuld aber nicht denkbar. Im Gegenteil, er nimmt gerade in der Verständigung darüber, dass Schuld entstanden ist, seinen Anfang. Wo etwas einfach so passiert ist, wo lediglich ein Tun identifizierbar ist, aber keine Schuld, dort gibt es keinen Grund und letztlich auch keine Chance über Vergebung nachzudenken oder sie gar zu gewähren. Erst die eingestandene Täterschaft, die Erkenntnis und das Bekenntnis, dass ich schuldig geworden bin, ermöglichen einem Gegenüber, darauf mit Vergeben und Verzeihen zu reagieren.

In der psychosozialen Beratung und in der Therapie gibt es heute unzählige Versuche eine Vergebungskultur zu etablieren. Weil wir als Menschen dem Dilemma zwischen unterschiedlichen Impulsen und unterschiedlichen Zielen prinzipiell nicht entkommen können, müssen wir immer wieder Entscheidungen treffen, die uns de facto schuldig machen. Besonders im intimen Raum des Paar- und Familienlebens ist es völlig undenkbar, längerfristig ohne Vergeben und Verzeihen miteinander zusammenzuleben. Im Beziehungsalltag ist es schlicht nicht möglich, der Tabuisierung von Schuld zu folgen, die unsere Gesellschaft derzeit favorisiert. So zu tun, als gäbe es keine Schuld, wird weder dem Täter noch dem Opfer gerecht, weil es beide ihrer Ausdrucks- und ihrer Handlungsmöglichkeiten beraubt. Wenn sie spüren, dass sie aneinander schuldig geworden sind, wird der gesellschaftliche Mainstream für Paare zu einem existentiellen Problem.

FamilientherapeutInnen bemerken, dass das Angebot funktionierender und selbstverständlich bereit gestellter Rituale in diesem Bereich nicht ausreichend ist. So stellt Hans Jellouschek fest, dass „Menschen, die in Beziehungsdingen in Schwierigkeiten und Unregelmäßigkeiten hineingeraten“, hinsichtlich einer angemessenen Symbolisierung ihrer Situation von Kirche und Gesellschaft allein gelassen werden. „Darum hat sich wohl im therapeutischen Bereich in den letzten Jahren eine Tradition entwickelt, Menschen auch in solchen Situationen Rituale zur Verfügung zu stellen“ (Jellouschek 1995, S. 160) oder zumindest mit ihnen eine Sprach- und Ausdrucksfähigkeit zu

entwickeln. Vom eleganten „darüber hinwegsehen“ bis zur tiefgreifenden Beziehungsklärung und einer Wiedergutmachung reicht der weite Bogen, den TherapeutInnen und BeraterInnen heute initiieren, kultivieren und begleiten. Die Beratungspraxis kennt viele Beispiele für Gesprächsformen und Rituale, die alle darauf abzielen, durch eine angemessene Form ein Leben zu ermöglichen, zu dem es ebenso selbstverständlich dazu gehört, dass man schuldig wird, wie dass man Schuld vergibt, oder sie vergeben bekommt. Dieser Zusammenhang von Schuld und Vergebung funktioniert aber nur dort, wo es auf Seiten des Täters ein Eingeständnis der Schuld, eine Anerkennung der Verletzung des anderen und die Bitte um Verzeihung gibt und auf Seiten des Opfers die Annahme der Verzeihungsbitte und das Versprechen Schuld nicht nachzutragen. Daneben ist oft ein Akt der Wiedergutmachung wichtig und entlastend (Jellouschek 1995, S. 167f.).

Es ist wohl kein Zufall, dass auch in unserem Wirtschaftssystem der Konnex zwischen Schuld und Vergebung aufgeklärt ist. Hier funktioniert die Eliminierung der Vergebung aber gerade umgekehrt, als in unseren psychosozialen Beziehungen. Verabschieden wir auf der Beziehungsebene Schuld zugunsten einer diffusen Möglichkeitskultur, in der alles irgendwie erlaubt, alles irgendwie verantwortbar und alles irgendwie rechtfertigbar ist, so beharrt unser ökonomisches System auf der Rückzahlung jedes einzelnen Cents, den jemand schuldig geworden ist. Die Vergebung von Schuld(en) ist im Kapitalismus nicht vorgesehen, weil durch die Rückgabe des entsprechenden Betrags Schuld ungeschehen gemacht werden kann. Byung-Chul Han analysiert in seinem Essay „Die Agonie des Eros“ die Dynamik und Bedeutung dieser Weltsicht.

- In einem ersten Schritt bürdet der moderne Kapitalismus dem Individuum die volle Verantwortung für seine Handlung auf und zwar nicht nur für deren Durchführung, sondern bereits schon für die Auswahl. Indem er ihm nicht mehr sagt, was es tun muss, sondern lediglich Räume anbietet in denen es sich verwirklichen und entfalten kann, wird jedes Tun zum eigenen Projekt. Das „Du sollst“ weicht dem „Du kannst“, die „Zwangsstruktur“ weicht dem „Selbstzwang“ (Han 2012a, S. 16f.).
- Mit dem Übergang vom Gehorsam zum Projekt gerät, zweitens, die Bewertung des eigenen Tuns in die Krise. Weil es denjenigen nicht mehr gibt, der die Erfüllung eines Auftrags einfordert, fällt auch für die Einschätzung der Tat das Gegenüber weg. Wo jeder für sich zur „Ich-AG“ wird, ist sowohl die Schuld- als auch die „Gratifikationskrise“ vorprogrammiert. Es gibt weder ein Gegenüber, das sich verletzt oder enttäuscht zeigt, noch Dankbarkeit und Anerkennung. „Die fehlende Bindung an den Anderen“ zersetzt Schuld und Anerkennung gleichermaßen (Han 2012a, S. 17).
- Aber auch für das Individuum bleibt am Ende nicht Schuld, sondern Scheitern, das aufgrund der umfassenden Eigenverantwortlichkeit nicht mehr adressierbar ist. „Wer scheitert ist [...] selbst schuld und trägt diese Schuld fortan mit sich herum“ (Han 2012a, S. 17). Man fühlt sich erinnert an Hannah Arendts Überlegungen zur Bürokratie, in der sich jede Zuständigkeit in anonyme Strukturen auflöst. Die Bürokratie ist eine „Niemandsherrschaft“. „Im Sinne der Tradition, welche die Tyrannis als die Herrschaft definiert, der man keine Rechenschaft abfordern kann, ist die Niemandsherrschaft die tyrannischste Staatsform, da es hier tatsächlich Niemanden mehr gibt, den man zur Verantwortung ziehen könnte.“ Sie entwickelt ihr Gewaltpotential dort, wo sie zur gesichtslosen Eigendynamik wird. „Die Unmöglichkeit, die verantwortlichen Stellen auch nur zu ermitteln und den Gegner zu identifizieren“, führen zur Auflösung der singulären, einmaligen Lebenssituation, die immer des achtsamen Gegenübers und seiner Anerkennung bedarf, und sie führen zu Erfahrungen

der Ohnmacht und des Ausgeliefertseins, die ihrerseits ausdrückliche Indikatoren von Gewalterfahrungen sind (Arendt 1970, S. 39f.). Bürokratie wird damit zu derjenigen „Staatsform, in welcher es niemanden mehr gibt, der Macht ausübt; und wo alle gleichermaßen ohnmächtig sind, haben wir eine Tyrannis ohne Tyrannen“ (Arendt 1970, S. 80).

- Dem vollverantwortlich scheiternden Individuum steht eine ökonomische Theorie gegenüber, die sich von der Möglichkeit der Entschuldung prinzipiell verabschiedet. „Der Kapitalismus [ist...] keine Religion, denn jede Religion operiert mit Schuld und Entschuldung. Der Kapitalismus ist nur verschuldend. Er verfügt über keine Möglichkeit der Sühne, die den Schuldigen von seiner Schuld befreien würde“ (Han 2012a, S. 17). Am sinnfälligsten wird dies im Begriff der „Insolvenz“. Auflösen, losbinden, öffnen, abtragen, erlösen, befreien – all das bedeutet das lateinische Verb „solvere“ – ist im Kapitalismus unmöglich. Schulden müssen ungeschehen gemacht werden, indem sie zurückgezahlt werden, vergebbar sind sie nicht. „Die Unmöglichkeit, die Schuld abzutragen“ (Han 2012a, S. 18) führt nicht zu Eingeständnis und Vergebung, sondern zur Insolvenz.
- Han reflektiert nicht mehr, was nach der Insolvenz passiert. Statt eines Aktes der Vergebung gibt es dort nämlich einen Schuldenschnitt, der bemerkenswerterweise dazu führt, dass man so tut, als hätte es die Schulden nie gegeben. Damit sind wir wiederum bei der Negierung von Schuld angekommen. Wie wirksam diese auch ökonomisch ist, zeigte sich in einem Kommentar zum Versuch der Bundesregierung für das Jahr 2015 einen Haushalt ohne Neuverschuldung vorzulegen. Ein Ökonom kritisierte diesen Versuch massiv mit dem Argument, dass unser Wirtschaftssystem auf der Logik der Verschuldung aufbaue. Wenn dieses System einmal kollabiere, dann sei mit einem Schuldenschnitt im großen Maße zu rechnen. Wer sich aber bis dahin defensiver verschuldet habe als die anderen, der komme wirtschaftlich gesehen dann in eine schlechte Position.
- Han hingegen schaut auf das Individuum, das in dem System des modernen Kapitalismus in die „psychische Insolvenz“ getrieben wird (Han 2012a, S. 18). Permanentes Dürfen, verbunden mit der Vollverantwortung für alle Projekte, dem Fehlen von Gratifikation und der Unmöglichkeit Schuld zu verarbeiten, ist kein auf die Dauer tragbares Gesellschaftsmodell. Die „Müdigkeitsgesellschaft“ (Han 2013) mit ihren Charakteristika von Erschöpfung und Depression ist aus Hans Sicht eine ebenso absehbare wie epidemische Konsequenz davon.

Schuld und Gerechtigkeit

Schließlich sei auf eine sechste Verbindungslinie hingewiesen: Schuldgefühle sind wichtige Indikatoren, wenn es darum geht über Gerechtigkeit nachzudenken. In der ersten intensiveren Erzählsequenz eines Seminars über die Nachwirkungen der NS-Zeit auf unsere heutigen Familien spielen sich die Nachkommen dreier Wehrmachtangehöriger mit wachsendem Engagement die Bälle zu. Sie sprechen auf einem hohen Abstraktionsniveau darüber, inwieweit man bezüglich der „ganz normalen Soldaten“ überhaupt über Schuld sprechen könne und darüber, wie traumatisierend es auch für Täter gewesen sein muss, dass sie so schreckliche Taten verüben mussten, wie zum Beispiel jemanden zu erschießen. Die Szene veränderte sich schlagartig, als eine Frau, die während des immer lebendiger werdenden Gesprächs immer stiller geworden war, auf meine Frage hin erzählte, dass sie zu einer Sintifamilie gehört, deren Vorfahren fast alle während des Dritten Reichs getötet wurden. Insbesondere einen Onkel, zu dem die Frau eine intensive affektive Verbindung hat, vermisst sie bis heute schmerzlich. In der Auseinandersetzung der Frau mit den drei anderen GruppenteilnehmerInnen wurde schnell deutlich, dass die Frage der Schuld aus der Opferperspektive

anders und viel eindeutiger zu diskutieren ist als aus der Täterperspektive. Bezüglich der Schuldfrage diffus und unklar zu bleiben, ist ein Interesse, das stark mit der Täterperspektive verknüpft ist. Für die Opfer von Unrecht ist es immer wieder eine Erlösung, wenn Unrecht klar als Unrecht benannt und Schuld auch wirklich Schuld genannt wird.

Anhand dieser kleinen Szene wird deutlich, dass es eine Verbindung zwischen Schuld und Gerechtigkeit gibt. Schuld beeinträchtigt die Gerechtigkeit und führt zu Ungerechtigkeit. Rainer Funk verweist allerdings einschränkend auf einen kulturspezifischen Effekt. Dieser Zusammenhang, dass es vor allem wichtig ist, sich im Recht zu fühlen, und dass sich Schuldgefühle regen, sobald das Empfinden für Recht und Gerechtigkeit gestört ist, gilt primär für Gesellschaften, in denen die „Schuldfrage das Icherleben und das soziale Zusammenleben regelt“ (Funk 2007, S. 10). In Gesellschaften, in denen der Leitwert die Scham ist, ist dies anders. Mit dieser Einschränkung ist das Schuldgefühl gut dazu geeignet, Störungen der Gerechtigkeit zu identifizieren und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit einzufordern.

In diesem Sinne gibt der Gerechtigkeitstheoretiker John Rawls den moralisch ausgereiften Schuldgefühlen den Status von Gerechtigkeitsdetektoren. Wichtig ist dabei die Abstufung in der moralischen Entwicklung, die Rawls zugrunde legt. Schuldgefühle können sich für ihn aus Störungen der Autoritätsorientierung, der Gruppenorientierung oder der Grundsatzorientierung entwickeln. Zuerst hat man Schuldgefühle, weil man gegen ein elterliches Verbot verstoßen hat, später fühlt man sich schuldig, weil man eine Gruppennorm gebrochen hat. Aber erst die dritte Stufe der Moralentwicklung zeigt ein wirklich ausgereiftes Gewissen. „Moralisch ausgereift“ bedeutet für ihn, dass die Schuldgefühle ihren Ursprung weder in Autoritätshörigkeit, noch in der Solidarität zu einer bestimmten Gruppe haben (obgleich Spuren dieser frühen Moralinstanzen immer bleiben werden). Stattdessen melden sich Schuldgefühle, wo Gerechtigkeitsgrundsätze verletzt werden. Rawls schreibt in seiner Theorie der Gerechtigkeit: „Bei Verstößen gegen unseren Gerechtigkeitssinn erklären wir unsere Schuldgefühle anhand der Gerechtigkeitsgrundsätze [...]. Jetzt ist die moralische Entwicklung vollständig und zum ersten Mal stellen sich Schuldgefühle im strengen Sinn ein“ (Rawls 1998, S. 516). Damit ist der Schuldbegriff nicht nur für das Austarieren sozialer Beziehungen von Bedeutung, sondern gerade auch für den kritischen Blick auf gesellschaftliche Strukturen und Abläufe unverzichtbar.

Bitte nicht verwechseln! Das Umfeld der Schuld

Im zweiten Durchgang ging es darum, die fundamentale Bedeutung aufzuzeigen, die das Erleben von Schuld und der Umgang mit Schuld haben.

- Bereits von unserer psychologischen Grundausstattung her ist es unumgänglich, dass wir in Handlungsdilemmata kommen, wenn wir unser Leben gestalten. Wir leben mit unterschiedlich ausgerichteten Motivationssystemen, die aber alle existentiell wichtig für uns sind. Wo wir uns gegen altruistische Motive entscheiden, entsteht Schuld beziehungsweise das Gefühl schuldig zu werden. Beide lassen sich nur gestalten, wo sie wahrgenommen und benannt werden dürfen.
- Die Schulddematik hängt eng mit dem Täterbegriff zusammen, an dem deutlich wird, dass jede aktive Lebensgestaltung uns in eine Täterrolle bringt. Wer auf die Möglichkeit zu aktiver Handlung aus guten Gründen nicht verzichten möchte, der muss bereit sein mit seinen eigenen Täteranteilen umzugehen.

- Aber nicht nur Handlungsfähigkeit, sondern die menschliche Freiheit per se steht auf dem Spiel, wenn der Schuldbegriff in Frage gestellt wird, denn der Versuch des Menschen, seine Potentiale zu entfalten, ist immer begrenzt. Den eigenen Freiräumen nicht gerecht zu werden, wird aber als existentielle Schuld erlebt.
- Schuld ist Ausdruck von tiefer Bindung. Wer sie negiert, gefährdet gleichzeitig einen wichtigen Marker für tragfähige Beziehung.
- Jede gelebte Beziehung, aber auch jedes Gesellschaftssystem ist darauf angewiesen, durch Vergebung wieder neu justiert und ins Gleichgewicht gebracht zu werden. Vergebung bedarf des Schuldbekenntnisses als *conditio sine qua non*. Wo die Schuld aus dem Wahrnehmungs- und Sprachbedarf eliminiert wird, liefern wir uns der Gefahr der „psychischen Insolvenz“ (Han 2012a, S. 18) aus, einem unverzeihlichen, irreparablen Scheitern.
- Schließlich ist die Frage nach der Schuld ein Garant für die Opfer, dass die Diskurse über ihr Leid, aber auch über Gerechtigkeit und ihr Recht nicht zum Schweigen gebracht werden können.

Der dritte Teil dieser Überlegungen soll nun dazu dienen, vier Phänomene zu identifizieren, die der Schuld zum Verwechseln ähnlich sehen, hinter denen aber psychologisch gesehen eine andere Dynamik steht: Schuldgefühle, Scham, Tragik und Verantwortung.

Schuld und Schuldgefühle

Die erste und vielleicht wichtigste Unterscheidung ist die zwischen Schuld und Schuldgefühlen. Es liegt auf der Hand, dass es einen wesentlichen Unterschied macht, ob ein Mensch wirklich eine Grenze verletzt und dadurch einer anderen Person real schadet, oder ob er lediglich das Gefühl hat, einer Verantwortung nicht gerecht und damit schuldig geworden zu sein. Mit dieser Unterscheidung wird eine differenzierte psychologische Diskussion aufgerufen, die an dieser Stelle benannt, aber nicht vertieft werden soll. Schuldgefühle können völlig unabhängig von realer Schuld auftreten. Sie sind dann Ausdruck innerer Konflikte und unbewusster Prozesse. So kann sich beispielsweise ein Arbeitnehmer schuldig fühlen, weil er nicht bereit ist, sich für seinen Betrieb aufzuopfern. Er kommt zwar voll und ganz seinen vertraglich vereinbarten Verpflichtungen nach aber dennoch melden sich verinnerlichte Stimmen, die ihn mit der Forderung bedrängen mehr zu leisten, als er müsste. Schuldgefühle können auch Ausdruck manifester psychischer Erkrankungen sein. So gehen beispielsweise Depression und Traumatisierung mit Schuldgefühlen einher. Schließlich können Schuldgefühle Ergebnis komplexer innerpsychischer Abläufe sein. Sie können unbewusst gewählt werden, um andere, noch weniger erträgliche Gefühle abzuwehren. Ein Beispiel dafür wäre, wenn Ratsuchende Eltern sich Vorwürfe machen, dass sie ihr Kind nicht vor einem tödlichen Unfall bewahrt haben. Hier ist davon auszugehen, dass die Schuldgefühle für die Eltern erträglicher sind als die Gefühle von Ohnmacht und endgültiger Verlassenheit, die sie spüren würden, wenn sie sich nicht mehr auf ihre Schuldgefühle konzentrieren würden.

Die drei Beispiele sollen genügen, um aufzuzeigen, dass Schuldgefühle im Rahmen von therapeutischer Arbeit wertvolle Wegweiser zu innerpsychischen Prozessen sein können. Dennoch soll im Folgenden der Fokus weiter auf dem Umgang mit realer Schuld liegen.

Schuld und Scham

Ein Grund dafür, dass wir heute keinen selbstverständlichen und positiv konnotierten Umgang mit Schuld haben, mag in einer ungunstigen Vermengung von Schuld und Scham liegen. Erst einmal gehört die Scham ebenso wie die Schuld in den Reigen der unverzichtbaren emotionalen Regungen. Rainer

Funk benennt Schuld, Scham und Angst als die drei Affekte, die wir unbedingt brauchen, um unsere innere psychische Struktur auszubilden. „Ohne sie gäbe es keine inneren Größen, die unser Verhalten regeln, kein Vertrauen in uns selbst und in die uns umgebende Umwelt, keine Fähigkeit, mit anderen Menschen verbunden zu sein und doch als Individuen zu leben“ (Funk 2007, S. 2). Bleiben wir bei den ersten beiden Affekten, Scham und Schuld, so wird deutlich, dass ohne ein Gespür für Schuld dem Unrecht Tür und Tor geöffnet wäre. Ohne das Schamgefühl fehlte uns das Gespür für die eigene Würde und die Würde der Anderen (Funk 2007, S. 2). Entsprechend führt auch die Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik den mit dem Leitaffekt der Scham verbundenen Selbstwertkonflikt neben dem Schuldkonflikt als einen der sieben Grundkonflikte des Menschen auf.

Wie bei der Frage nach der Schuld ist unsere Geschichte mit der Scham keine einfache. Auf Schritt und Tritt begegnen uns Formen von abgewehrter, verschobener und projizierter Scham. Vor allem aber beschreiben Psychoanalytiker unsere Gesellschaft heute als eine schamlose Gesellschaft, die, wo immer dies möglich ist, Grenzen überschreitet, sie negiert und sich selbst und andere bloßstellt (Funk 2007, S. 4-8). Angesichts des massiven gesellschaftlichen Unbehagens, sich mit der Scham zu beschäftigen, erscheint die Hypothese des Sozialwissenschaftlers Stephan Marks plausibel, dass wir auch hier auf ein Erbe aus der NS-Zeit treffen. Es gäbe, so seine These, eine spezifisch „deutsche Scham“, die sich aus den vielschichtigen Entwürdigungen und Demütigungen des Dritten Reiches, der unbearbeiteten Täterschaft und des verunsichernden NS-Erbes speisen. „Asfa-Wossen Asserate beobachte[t] ein ‚Unbehagen [der Deutschen] an sich selbst [...] Ich kenne kein Volk, das so unsicher ist und so unzufrieden mit sich selbst wie die Deutschen. Und ich kenne kein Volk, das so hart ist gegen sich selbst‘ (zit. in: Marks 2011, S. 120f.). In der Summe führt das deutsche Erbe dazu, dass es „ein Übermaß an Schamgefühlen und an deren Abwehr“ gibt (Marks 2011, S. 121).

Sicherlich lässt sich unser tief gestörtes Verhältnis zu unseren Schamgefühlen nicht monokausal auf das Geschehen während der NS-Zeit zurückführen. Entsprechend setzen sowohl Stephan Marks als auch Rainer Funk auf einer gesellschaftlich-ökonomischen Ebene an, um die Verdrängung der Schamthematik tiefer zu verstehen. Funk trägt zwei Thesen dazu vor. Die erste zielt auf die zunehmende Marktförmigkeit unserer Gesellschaft ab. Wo sich der Mensch konsequent Marketingstrategien unterwirft, um sich auf dem Markt der Möglichkeiten zu behaupten, dort wird er umso erfolgreicher bestehen, je schamloser er sich selbst vermarktet. So wird am Ende noch die eigene Scham zum Verkauf angeboten. Die Realityformate im Fernsehen legen davon beredt Zeugnis ab.

Die zweite Überlegung führt er in der „Psychoanalyse des postmodernen Menschen“ – so der Untertitel seines Buches „Ich und Wir“ – aus: Wo das Ich in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Interesses gerät, wo es also mehr um die Person eines Kandidaten geht als um sein Programm, wo Inhalte hinter personenzentrierten Inszenierungen verblassen, wo die „Ich-Orientierung“ des postmodernen Menschen greift, dort beginnt ein Prozess ständiger Entgrenzung. „Der Ich-Orientierte fühlt sich von allem angezogen, was entgrenzt werden kann, was er neu und anders – weil ohne begrenzende Vorgaben – inszenieren kann. Darum reizt ihn alles, was durch Schamgefühle geschützt und begrenzt ist, zur Enthüllung, Dekonstruktion, Demaskierung. Er ist nicht nur unverschämt offen und zynisch, sondern in jeder Hinsicht übergriffig und schamlos“ (Funk 2007, S. 7f.).

Ich möchte die Frage nach dem gesellschaftlichen Umgang mit Scham an dieser Stelle nicht weiter verfolgen. Festzuhalten bleibt, dass Schamgefühle heute von vielen Menschen als etwas Bedrohliches wahrgenommen und abgewehrt werden. Marks nennt Scham die „tabuisierte Emotion“

(Marks 2011). Funk schreibt in seiner abschließenden Einschätzung, dass sich „der westliche Mensch [... insgesamt] schwer tut, das Erleben von Scham zuzulassen und dem Schamaffekt eine positive Bedeutung zuzuerkennen“ (Funk 2007, S. 13). Die Problematik, im Kontext der Frage nach der Bedeutung von Schuld, besteht in der unscharfen Abgrenzung zwischen Schuld und Scham. Wo sie nicht sauber voneinander unterschieden werden, dort greifen die Abwehr von Schuldgefühlen und die Abwehr von Schamgefühlen ineinander und bilden gemeinsam eine kaum durchdringbare Phalanx. Letztlich wird der notwendige Blick auf die Schuld überdeckt und geht in der Unerträglichkeit der Scham unter. Deshalb lohnt sich eine genauere Betrachtung der Grenzlinie, obwohl eine absolute Trennschärfe nicht erreicht werden wird. Insbesondere drei Aspekte der ausführlichen Gegenüberstellung von Marks (2011, S. 59-61) sind hier bedeutsam:

- „Scham ist ein Gefühl, während Schuld eine Tatsache ist“ (Marks 2011, S. 59). Das bedeutet nicht, dass Scham keine materiale Grundlage hätte, auf die sie sich bezieht, oder dass Schuldgefühle nicht auch Emotionen wären. Aber Schuldgefühle existieren nicht ohne zumindest die Annahme einer selbstverschuldeten Verfehlung und Schamgefühle beziehen sich oft auf Situationen, in denen sich ein Mensch gänzlich schuldlos befindet. Dies ist so wichtig, weil es darum geht, eine möglichst entspannte Auseinandersetzung mit der realen Schuld zu ermöglichen und sie nicht durch überhitzte Affekte zu verhindern.
- „Wo die Schuld sagt: ‚Ich habe diesen spezifischen Fehler gemacht‘, da sagt die Scham: ‚Ich bin ein Fehler‘“ (Marks 2011, S. 60). Die Anfrage der Scham ist also viel globaler und viel prinzipieller. Sie stellt die Person als Ganze, in ihrer Würde und letztlich in ihrer Existenzberechtigung in Frage. Schuld dagegen meint ein spezifisches Fehlverhalten. An dieser Stelle wird besonders deutlich, wie destruktiv, aber auch wie alltäglich die Verwechslung von Schuld- und Schamgefühlen ist. Viele Menschen fühlen sich als Person angefragt, wo es doch lediglich darum geht ein bestimmtes Verhalten zu reflektieren.
- Schließlich gibt es große Unterschiede im Umgang mit den beiden Gefühlen. Während die Klärung im Falle der Scham auf die eigene Person gerichtet ist (ich schäme mich) ist Schuld prinzipiell dialogisch angelegt (ich bin an jemandem schuldig geworden). Die Auseinandersetzung mit dem Schuldgefühl zielt auf das Eingeständnis der Schuld, die Entschuldigung auf Wiedergutmachung und Versöhnung ab (Marks 2011, S. 61).

Dämonisierung, Schuld und Tragik

Die Unterscheidung von Schuld und Scham zielt darauf ab, dem Einzelnen die Auseinandersetzung mit seiner Schuld zu ermöglichen ohne dass überbordende Schamgefühle den Blick auf die reale Schuld verstellen. Die zweite Unterscheidung, zwischen Schuld und Tragik, soll verhindern, dass Spiralen gegenseitiger Schuldvorwürfe eskalieren. Sie wurde von den drei Familientherapeuten Haim Omer, Nahi Alon und Arist von Schlippe entwickelt. In ihrem Buch „Feindbilder – Psychologie der Dämonisierung“ beschreiben sie eine Dynamik, die entsteht, wenn sich Menschen völlig auf die Schuld anderer Menschen fixieren und sie durch die Art und Weise der Auseinandersetzung zu einer dämonischen Untat hochstilisieren. Als systemische Therapeuten gehen die drei Autoren davon aus, dass jede Situation so erlebt wird, wie sie beschrieben wird. Eine Situation, in der jemand schuldig wird, kann also ebenso ein mehr oder weniger banaler Vorfall sein, für den es eine gemeinsame Lösung zu suchen gilt, oder eine Katastrophe, die die Beziehung existentiell bedroht (Omer, Alon & von Schlippe 2010, S. 42). Omer, Alon und von Schlippe beobachten nun, dass es immer wieder Menschen, aber auch gesellschaftliche Strömungen gibt, die sich danach sehnen, die Welt in simplen und eindeutigen Schemata zu beschreiben. Eines dieser Wahrnehmungsraster ist das Schwarz-Weiß-

Schema, das die Welt in Gut und Böse aufteilt, das die Bösen zu „Monstern“, „Hexen“ und „Dämonen“ stilisiert und das nur dann funktioniert, wenn man sich selbst auf der richtigen Seite wähnt. Gerade angesichts der immer komplexer werdenden Welt sind solche Wirklichkeitskonstruktionen immer wieder für Menschen attraktiv (Omer, Alon & von Schlippe 2010, S. 44). Die dämonische Sicht speist sich – u.a. in der Tradition der gnostischen Weisheitslehren – aus der Überzeugung, dass es eine Spaltung in der Welt gibt, die einen unbedingt bösen Teil von einem völlig Unschuldigen und Reinen trennt (Omer, Alon & von Schlippe 2010, S. 45).

Als Kontrast zu dieser Weltsicht entwickeln die drei Autoren einen Gegenentwurf, den sie als „tragische“ oder „akzeptierende“ Perspektive charakterisieren. Dieser Blick auf die Welt speist sich aus einer inneren Versöhnung mit den existentiellen Grundtatsachen des Lebens, zu denen gehört, dass es Altern, Verfall und Krankheit gibt, Verlust und Tod, aber auch Schuld und Versagen. All dieses Leid kann weder verleugnet noch eliminiert werden. Es fortzuwünschen ist sinnlos. „Fehlbarkeit ist ein Bestandteil des menschlichen Lebens, ‚böses‘ und ‚gutes‘ Verhalten gehören zu den möglichen Facetten der Verhaltensspielräume eines jeden Menschen“ (Omer, Alon & von Schlippe 2010, S. 45f.).

Ein zentraler Ertrag der Lektüre des Buches ist, dass die Prämissen, die der dämonisierenden und der tragischen Weltsicht jeweils zugrunde liegen, differenziert herausgearbeitet und einander gegenüber gestellt werden. Zusammengefasst ergeben sich dabei folgende sechs gegensätzliche Positionen:

- Geht die dämonisierende Weltsicht davon aus, dass das Böse zum Wesen des anderen gehört und er entsprechend eine Verkörperung des Bösen ist, ...
so sieht die akzeptierende Weltsicht, dass es sowohl in mir selbst, als auch in meinem Gegenüber einen vielstimmigen Chor von konstruktiven und destruktiven Stimmen gibt.
- Der erste der vier „apokalyptischen Reiter“, „ein Sieger, der kommt um zu siegen“ (Offb. 6,2) kann stellvertretend für die zweite Grundannahme der dämonisierenden Sicht stehen, die davon ausgeht, dass ich als Bedrohter die Pflicht habe mich durchzusetzen und um jeden Preis zu siegen.
Die tragische Perspektive geht ebenfalls davon aus, dass ich die Herausforderung einer Auseinandersetzung annehmen muss. Es genügt unter dieser Perspektive jedoch, sich selbst zu schützen, sich präsent zu zeigen und zu positionieren oder auch gewaltfreien Widerstand zu leisten. Wichtig ist, dass der Ausgang – der Sieg über den anderen – hier als Ziel gänzlich entfällt.
- In der eskalierenden Logik gibt es eine Pflicht zu Vergeltung und Rache. Eine Konfliktsituation auf sich beruhen zu lassen, wäre bereits ein Sieg für die dunkle Seite.
Dagegen steht die Idee, asymmetrische Mittel zu nutzen und, beispielsweise über Versöhnungsgesten oder einseitige Deeskalation, kritische Situationen zu entschärfen.
- Die dämonisierende Weltsicht verpflichtet alle Betroffenen zur Durchsetzung umfassender Kontrolle, die zur Schadensabwehr als unabdingbar angesehen wird, ...
während die tragische Weltsicht davon ausgeht, dass es völlig illusorisch ist, jemanden vollständig kontrollieren zu wollen. Eine perfektionierte Kontrolle führt lediglich dazu, dass die Versuche, sich dieser Kontrolle zu entziehen, ebenfalls perfektioniert werden.
- Heimlichkeit spielt in den Strategien der dämonisierenden Perspektive eine große Rolle, weil sie angeblich die Schlagkraft der eigenen Aktionen erhöht...
Die tragische Weltsicht setzt dagegen auf Transparenz und Publizität und versucht so Beruhigung und Deeskalation zu erreichen.

- Auch im Zeitkonzept unterscheiden sich die beiden Perspektiven grundlegend. Dämonisierung geht mit einer Vorstellung von Unmittelbarkeit einher: Der Kampf muss hier und jetzt sofort gewonnen werden. Zeit zu verlieren wäre fahrlässig und fatal. Die akzeptierende Perspektive geht davon aus, dass Reifung und Wachstum Zeit brauchen. Aufschieben kann Zeit für konstruktive Lösungen bieten. Der Merksatz für diese Prämisse lautet „Man soll das Eisen schmieden, solange es kalt ist“.

Schuld, so das Zwischenergebnis nach diesen Erkundungen, kann nur dann akzeptiert und angesehen werden, wenn sie nicht in einen dämonisierenden Kontext gestellt wird, oder kurz, wenn der/die Schuldige nicht dämonisiert wird. So zutiefst menschlich es ist, schuldig zu werden, so unmöglich ist es, sich dieser Schuld zu stellen, wo sie als Ausdruck tiefer und unverzeihlicher Verderbtheit gelesen wird.

Schuld und Verantwortung

Eine dritte wichtige Schnittstelle gibt es zwischen Schuld und Verantwortung. Fruchtbar an der Nähe dieser beiden Phänomene ist, dass der Begriff der Verantwortung heute sehr akzeptiert und positiv konnotiert ist. In Beratungsgesprächen wird immer wieder sichtbar, dass Menschen bereit sind, die Verantwortung für ihr Tun zu übernehmen. Auch im gesellschaftlichen Kontext ist es gut eingeübte Praxis, dass Menschen die Verantwortung für ein Geschehen übernehmen. Es ist auch deshalb konstruktiv, sich auf den Verantwortungsbegriff zu beziehen, weil sich mit ihm eine ausgefeilte ethische Tradition aufrufen lässt, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts herausgebildet hat. Max Weber hat 1919 den Begriff der „Verantwortungsethik“ in die Diskussion eingeführt und ihn von der „Gesinnungsethik“ unterschieden. Die beiden Ansätze lassen sich durch ihre zugrundeliegenden Maximen charakterisieren: Der zentrale Satz hinter der Gesinnungsethik lautet: „Handle so, wie es Deiner Gesinnung entspricht!“. Die Verantwortungsethik folgt dem Leitsatz: „Übernimm die Verantwortung für die Folgen deines Tuns!“. Exemplarisch sei die Entfaltung dieses Satzes in der Verantwortungsethik von Jacob Levy Moreno – einem der Väter der Gruppentherapie – illustriert. Beschäftigt man sich mit einer seiner Kernaussagen, dann versteht man schnell, wie umfassend und weitreichend die Idee der Verantwortung ist (Hutter 2014). Moreno, der in einer strikt dialogisch denkenden Tradition steht, behauptet eine Pflicht zur Begegnung, der sich niemand entziehen darf. Die prägnanteste Formulierung dieses Verpflichtungscharakters findet sich in seiner frühen Schrift „Rede über die Begegnung“, wo zu lesen ist: „Jede Seele, wenn eine der anderen begegnet, erhebt Anspruch eine auf die andere“ (Moreno 1924, S. 24). Aus dieser Pflicht zur Begegnung leitet Moreno eine Verantwortung jedes Beteiligten für die gemeinsame Situation ab. Moreno versteht Menschen in ihren gemeinsamen Szenen als so unlösbar miteinander verflochten, dass diese Situation jenseits aller subjektiven Interessen als dyadisch oder eine Gruppe betreffend zu begreifen und zu verantworten ist. Wenn zwei einander begegnen, kommt „eine radikal geänderte Lage“ in Gang, die einer anderen Dynamik und anderen Gesetzen folgt. Dieses, heute würde man sagen konsequent systemische Denken, führt zu einem ganz neuen Blick auf die Schuldfrage. „Wer mir begegnet, dem bin ich verfallen. Seine Schuld ist meine Schuld, was er tut, wir haben es zusammen getan, was er spricht, wir haben es zusammen gesprochen. So trage ich mit allen die private Verantwortung für alle, die mir begegnet sind“ (Moreno 1925, S. 14). Und so sind es die Menschen, die einander begegnen, „die die verantwortlichen und aufrichtigen Begründer sozialen Lebens sind“ (Moreno 1943, S. 310). Sie haben für ihre gemeinsame Situation die unbeschneidbare Kompetenz, aber auch die Verpflichtung diesen Handlungsspielraum zu nutzen und die gemeinsame Situation verantwortlich zu gestalten. Darin ist Verantwortung für Moreno das einzige Prinzip, das in der Lage

ist, menschlichem Handeln Konsistenz zu verleihen. „Die Verantwortung erst schafft die Einheit zwischen den Zuständen, Worten, Taten, Zielen“ (Moreno 1919, S. 7). Auch wenn Moreno im Kontext der Verantwortungsethik mit seinen Ansprüchen an die handelnden Personen sehr weit geht, wird deutlich was mit dem Begriff der Verantwortung prinzipiell zu gewinnen ist. Paare und Gruppen, aber auch Institutionen oder Gesellschaften haben im Verantwortungsbegriff eine Richtschnur, wie sie mit ethischen Herausforderungen aller Art umgehen können. Wo immer ich mich von einer Situation angesprochen fühle, kann und – so die verantwortungsethische Position – muss ich mich fragen, ob ich eine angemessene Antwort auf diese Anfrage finde, oder ob ich meine Antwort schuldig bleibe. Verantwortung übernehmen bedeutet auf eine Situation angemessen antworten.

Und doch wird im Beratungsalltag spürbar, dass der Begriff der Verantwortung oft nicht alle Fragen zu klären imstande ist, die durch die Schuldthematik aufgeworfen werden. Das hat mit drei Phänomenen zu tun: Der Begriff der Verantwortung wird heute oft zu unspezifisch gebraucht, er fokussiert weit weniger als der Schuldbegriff auf die Urheberschaft und er hat einen anderen zeitlichen Fokus als die Frage nach Schuld. 1) Während Schuld ein eng umschriebenes Phänomen benennt, hat der Verantwortungsbegriff eine viel größere Reichweite. Er meint eben nicht nur, dass jemand die Verantwortung für sein Tun und Lassen übernimmt, sondern Verantwortung zu übernehmen bedeutet auch, die eigenen Spielräume zu vergrößern, indem man beispielsweise eine Leitungsaufgabe übernimmt. Verantwortung (sensu Moreno) zu übernehmen kann bedeuten, einer Situation zu entsprechen, in die ich gänzlich unverschuldet hineingeraten bin. Verantwortung ist dabei weit mehr als Schuld mit Freiheit, Freiwilligkeit und Entscheidung konnotiert: Verantwortung wird 'übernommen'. Ganz allgemein gesprochen geht es bei der Verantwortung darum, „auf eine einmalige Anforderung einer konkreten Person meine einmalige Antwort zu geben“ (Buer 2008, S. 154). Der Begriff der Verantwortung gehört damit in den Bereich der Lebens- und Existenzphilosophie, er beschreibt eine Grundhaltung, mit der Menschen im Leben stehen. Die Frage nach konkreter Schuld kommt darin natürlich vor, sie steht aber nicht im Zentrum. Genau an dieser Stelle entsteht in der Beratungsarbeit der Konflikt. Das Opfer möchte keine allgemeine, unspezifische Verantwortung des Gegenübers, sondern es fragt sehr präzise danach, ob der Täter die Verantwortung dafür übernimmt, dass es von ihm in einer bestimmten Situation geschädigt wurde. 2) Damit eng verbunden ist, dass es bei Schuld um Urheberschaft geht. Etymologisch lässt sich „Schuld“ von dem Verb „sollen“ herleiten. Schuld entsteht, wo ich einem Sollen nicht entspreche, wo ich also nicht das tue, was ich tun soll. Damit berühren wir denselben Punkt wie in den Überlegungen zu Schuld und Vergebung. Das Verursacherprinzip gehört untrennbar zur Frage nach Schuld und Verzeihen. Erst wo persönliche Verantwortung für die Entstehung von Unrecht bekannt wird, kann mit dieser Schuld auch konstruktiv umgegangen werden. 3) Schließlich hat Verantwortung eine andere zeitliche Struktur als Schuld. Schuld meint, dass in der Vergangenheit, in einem abgeschlossenen Prozess, einem Sollen nicht entsprochen wurde. Schuld – so Stephan Marks oben zitierte Kategorisierung – ist eine Tatsache. Verantwortung ist dagegen ein viel dynamischerer Begriff. Ich habe jetzt die Verantwortung, aber damit auch die Chance, einer Situation zu entsprechen. Ob ich die angemessene Antwort finden und geben kann, ist im Begriff der Verantwortung offener als im Schuldbegriff, der klar beschreibt, dass Unrecht unwiderruflich geschehen ist, mehr noch, von mir begangen wurde.

Wichtig ist, dass alle drei Punkte, der Fokus auf die Tat, die Urheberschaft und der Blick auf den abgeschlossenen Vorgang, prinzipiell auch mit dem Begriff der Verantwortung erfasst werden könnten. Und doch lädt die breite des Verantwortungsbegriffes dazu ein, an neuralgischen Punkten

herumzulavieren, auszuweichen und die Klarheit der Analyse zu vermeiden, die der Schuldbegriff mit größerer Wucht erzwingt. Dies ist wohl der Grund dafür, dass der Verantwortungsbegriff zwar für den Täter attraktiv ist, dass die Opfer aber umso vehementer das Schuldbekenntnis einfordern.

Exkurs: Was hat Trennung mit Schuld zu tun?

Aus dem Beratungskontext lässt sich die Bedeutsamkeit des Ringens um einen angemessenen Schuldbegriff gut anhand der Familiendynamik bei Trennung und Scheidung illustrieren. Denn hier fallen Schuld und Schuldgefühle ebenso zusammen, wie das „gute Recht“ auf einen eigenen Weg und auf autonome Entscheidungen. Es war ein Meilenstein in der gesellschaftlichen Diskussion, als man sich mit der Reform des Eherechts 1977 vom Schuldprinzip verabschieden konnte. Vor der Reform konnte eine Ehe in Deutschland nur dann geschieden werden, wenn einer der Partner formal schuldig geworden war. Die Klärung der Schuldfrage war entsprechen einer der wichtigsten Punkte im Scheidungsverfahren. Heute wird niemand mehr „schuldig geschieden“, sondern eine Ehe kann aufgelöst werden, wenn sie „zerrüttet“ ist. Diese juristische Veränderung wird der Beziehungsrealität der meisten Paare bei weitem gerechter, denn mit Blick auf das System Familie ist es kaum vorstellbar, wie die Schuld am Zerbrechen einer Ehe gänzlich einseitig bei einem der Ehepartner liegen könnte. Psychologisch betrachtet passierte in den letzten 35 Jahren aber noch etwas anderes. Verabschiedet wurde nicht nur die Idee einseitiger Schuld, sondern die Vorstellung, bei einer Trennung überhaupt schuldig zu werden, verlor massiv an Plausibilität. In Beratungen sehen wir immer wieder, dass das Schuldthema sorgsam vermieden, oder, wo es von den Beratenden offen angesprochen wird, rigide abgewehrt wird. Die Angst vor belastenden Gefühlen, aber auch der Rahmen einer Gesellschaft, die die Beschäftigung mit Schuld im breiten Konsens verweigert, laden dazu ein, die selbstkritische Auseinandersetzung mit der Schuldfrage zu vermeiden. Dann löst sich die Frage nach Schuld in Vorwürfe auf, die auf der Paarebene ausgetauscht werden, sie wird zu einem lautstarken Plädoyer für das eigene „Recht auf eine Trennung“, oder für die eigene Unschuld an der Trennung („Man konnte sich in dieser Situation einfach nicht anders entscheiden!“, oder: „Er hat mich doch sitzen gelassen!“), oder sie geht in einer endlosen Aufzählung von Vorteilen, die alle Beteiligten von der Trennung haben unter. Unabhängig davon, dass diese Gedanken oftmals berechtigt sind und in bester Absicht vorgetragen werden, haben sie gemeinsam, dass sie die Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld eliminieren. Dies ist problematisch, weil „es wohl keine Scheidung gibt, die nicht auch schwere Schuldgefühle [...] auslösen würde“ (Figdor 1998, S. 20). Dass diese Schuldgefühle nicht irrational sind, arbeitet der Psychoanalytiker Mathias Hirsch in einem beeindruckenden Überblicksartikel heraus. Dabei geht es ihm ausdrücklich nicht um eine moralische Schuldkategorie. Aber wenn man Schuld als „reales Verhalten“ definiert, das „negative Wirkungen auf andere“ hat (Hirsch 2001, S. 51), dann ist jede Trennungsdynamik, auch von schuldhaftem Verhalten der Betroffenen flankiert, insbesondere werden die Eltern ihren Kindern gegenüber schuldig:

- Hirsch identifiziert erstes schuldhaftes Verhalten in einer Partnerwahl, die die eigenen ungelösten Ablösung- und Individuationskonflikte lösen soll und damit ebenso im Zeichen der Abwendung von der eigenen Kindheit steht wie im Zeichen der Hinwendung zu einer geliebten Person (Hirsch 2001, S. 51f.). Die Instrumentalisierung des anderen ist hier ebenso problematisch, wie die Tatsache, dass die PartnerInnen in Kauf nehmen, Beziehung von Anfang an auf einem wenig tragfähigen Fundament aufzubauen.
- Beide Aspekte können sich in der Entscheidung für ein Kind widerspiegeln. Kinder „sind der Heiratsgrund ... - Sie sollen den Traum von einer ‚heilen Familie‘ verwirklichen helfen ... - [und

sie] sollen die Ablösung von der Herkunftsfamilie erleichtern“ (Reich et al. zit. in: Hirsch 2001, S. 52). Kinder können diesen Erwartungen nicht entsprechen. Im Gegenteil, die ganz normalen und legitimen Ansprüche eines kleinen Kindes stellen de facto eine riesige Herausforderung und auch eine krisenhafte Belastung für die Beziehung ihrer Eltern dar. Diese fatale Mischung aus übertriebenen Hoffnungen und faktischen Belastungen bringt die Kinder in eine höchst problematische Position. Die empirische Familienforschung hat längst bestätigt, was Helmuth Figdor in seiner therapeutischen Arbeit mit Trennungsfamilien herausgefunden hat, dass nämlich die Geburt eines Kindes oftmals der Ausgangspunkt ehelicher Konflikte ist, die binnen einer Frist von drei, vier, manchmal fünf Jahren zur Trennung der Ehepartner führen (Figdor 1998, S. 31). So resümieren Wassilios Fthenakis, Bernhard Kalicki und Gabriele Peitz in der LBS-Familienstudie: Auch wenn kaum ein Paar damit rechnet, dass die Geburt eines Kindes negative Auswirkungen auf die Partnerschaft haben könnte ist es evident, „dass der Übergang zur Elternschaft mit einer markanten Abnahme der Partnerschaftsqualität einhergeht“. Dieser Effekt ist so stark, dass er nicht mit der Erosion zu erklären ist, der jede Paarbeziehung selbstverständlich unterliegt. Vielmehr wird die Eskalation dieser Erosion deutlich von der Geburt der Kinder verstärkt und beschleunigt (Fthenakis, Kalicki & Peitz 2002, S. 66f.). Zugespielt könnte man formulieren, dass es die Schuld der Eltern ist, dass sie ihre Kinder zu schuldigen an der Trennung machen. Dass diese beziehungsgefährdende Seite der Kinder konsequent negiert und verschwiegen wird macht, wie wir wissen, die psychische Wucht dieser Hypothek unfassbar und kaum bearbeitbar, nicht aber kleiner.

- Auch die Trennungsdynamik provoziert die „Funktionalisierung des Kindes“. Es wird auf vielfältige Art und Weise „zum Bündnis- und Koalitionspartner“, egal ob es als Ersatzpartner idealisiert und in Konkurrenz zum Expartner gebracht, oder ob es durch Vorwürfe in Loyalitätskonflikte getrieben wird (Hirsch 2001, S. 52).

Fatal wird diese Schuldynamik, wenn man sie aus der Perspektive der betroffenen Kinder betrachtet. Sie sind aus unterschiedlichen Gründen darauf angewiesen, dass die Schuldfrage im Falle einer Trennung geklärt wird. Zum einen können die Kinder nur dann trauern, wenn sie eine realistische Einschätzung der Situation zur Verfügung haben und nicht beispielsweise durch überlagernde Schuldgefühle in Beschlag genommen werden, zum anderen ist die Trennung der Eltern für Kinder immer auch ein traumatisches Erlebnis (Hutter 2013, S. 11-14). „Wie bei jedem Trauma muss die Realität – wer ist Täter, wer ist Opfer – geklärt und benannt werden“, um einen heilsamen Umgang mit dem Trauma zu ermöglichen (Hirsch 2001, S. 46). Diese Deutung, genauer gesagt, eine für die Kinder entlastende Deutung der Situation müssen die Eltern übernehmen. Die Kinder sind damit völlig überfordert und aufgrund ihrer Loyalitäts- und Idealisierungsbedürfnisse nicht in der Lage. Wo die Eltern dies verweigern und damit Klarheit fehlt, dort landen die Schuldgefühle beim schwächsten Glied, und das sind die Kinder, die ihrer Entwicklung und ihrer Position gemäß diese Frage nicht einfach offen lassen oder verdrängen können. Ein großer Teil der von Trennung und Scheidung betroffenen Kinder gibt sich selbst die ganze oder zumindest einen Teil der Schuld daran, dass ihre Eltern auseinander gegangen sind. Je kleiner die Kinder sind, desto wichtiger ist für sie dieses Thema. Gründe für die Schuldgefühle liegen in der Entwicklung der kleinen Kinder, die in ihrem egozentrischen und magischen Denken alles, was passiert, auf sich selbst und das eigene Verhalten zurückführen. Dann kommt es zu Fehlschlüssen wie „Mama ist weggegangen, weil ich ungezogen war“, die, weil sie nicht offen geäußert und nicht korrigiert werden, als Überzeugungen bestehen bleiben. Ältere Kinder geben sich dafür die Schuld, dass sie mit ihren

Vermittlungsversuchen gescheitert sind. Schließlich ist ein Grund für die Schuldgefühle, dass sich der Streit der Eltern oftmals an den Kindern und ihrem Verhalten entzündet hat (Figdor 1998, S. 23). Mathias Hirsch identifiziert in seinem Systematisierungsversuch vier Themenkomplexe aus denen sich kindliche Schuldgefühle nach Trennung oder Scheidung speisen:

- Kinder können sich bereits schuldig fühlen, weil sie einfach da sind. Hirsch nennt dies das „Basisschuldgefühl“. Dieses Gefühl, irgendwie nicht richtig, oder nicht gewollt zu sein wird in der Trennungssituation aktiviert und äußert sich dort in der Überzeugung vieler Kinder (allein) schuld an der Trennung der Eltern zu sein (Hirsch 2001, S. 47, 55).
- Sie können sich schuldig fühlen, wenn sie ihre eigene Vitalität spüren und beispielsweise konkurrierend für ihre eigenen Interessen kämpfen. Dieses „Schuldgefühl aus Vitalität“ kann besonders dann stark werden, wenn das Kind erlebt wie sehr seine Eltern unter der Trennung leiden. Oft übernehmen Kinder dann die innere Aufgabe, ihre Eltern, oder einen Elternteil zu retten und sie/ihn wieder glücklich zu machen. Weil dies eine strukturelle Überforderung ist, an der sie zwangsläufig scheitern müssen „entsteht ein zusätzliches Schuldgefühl, versagt zu haben“ (Hirsch 2001, S. 47, 51).
- Aber auch der Versuch, den inneren Auftrag, die Eltern zu retten, nicht zu übernehmen, ist eine zum Scheitern verurteilte Strategie, denn in einem durch die Trennungsdynamik verunsicherten Familiensystem erzeugen auch die eigenen Autonomiebestrebungen Schuldgefühle. Wann immer Kinder gegen ihre Tröster- und Retterrollen rebellieren, wann immer sie den Wunsch nach Eigenständigkeit und damit ihre Trennungs- und Ablösungswünsche spüren, betreten sie vermintes Terrain. Schon die Tatsache, dass das Kind „eine eigene Meinung hat“, oder dass es „ein eigenes Leben leben möchte“, kann „schwere Trennungsschuldgefühle verursachen“ (Hirsch 2001, S. 47, 51, 57).
- Und sie können sich schuldig fühlen, weil jede traumatische Erfahrung ein Introjekt in einem Menschen hinterlässt. Dieser psychische Fremdkörper erinnert beständig an die früher gelebte und geliebte Beziehung und ist in der Lage Schuldgefühle wach zu halten (Hirsch 2001, S. 49f.).

Wollen Eltern während einer Trennung ihre Kinder nicht der Eigendynamik dieser Schuldgefühle überlassen, dann müssen sie für das Schuldthema aktiv Verantwortung übernehmen. Dabei geht es auf einer ersten konkreten Ebene darum, den Kindern immer wieder zu versichern, dass sie keinerlei Schuld an der Trennung trifft und ihnen plausible und altersgemäße Erklärungen dafür zu liefern, warum sich die Eltern trennen. Das Familiengericht von Milwaukee dringt bei der Formulierung von zehn Regeln für den Scheidungsfall eine Ebene tiefer in die Problematik vor, indem es die prinzipielle Lastenverteilung nach einer Trennung reflektiert. In der abschließenden, zehnten Regel fordert das Gericht anzuerkennen, „dass von einer Scheidung betroffene Kinder immer benachteiligte Parteien sind“ (Familiengericht von Milwaukee 1991). Das bedeutet, dass bei jeder Scheidung Schuld den Kindern gegenüber entsteht, die die Eltern anerkennen und verantworten müssen. Helmuth Figdor findet in dieser für Eltern sehr schmerzlichen Erkenntnis den Schlüssel zur Neuordnung der Nachtrennungssituation. Er identifiziert „verantwortete Schuld“ als einen Dreh- und Angelpunkt seiner Elternberatung. Gelingt es, sich der Erfahrung eigener Schuld zu stellen, muss man den Expartner nicht als Alleinschuldigen abstempeln. Die Anerkennung eigener Verantwortlichkeit verhindert auch, dass die Realität verzerrt oder nur in Ausschnitten wahrgenommen werden muss. Das aber „erhöht Sensibilität und Empathie gegenüber den Kindern; es führt dazu, dass man die Aggressionen der Kinder eher akzeptieren kann; [es] führt zum Bemühen um Wiedergutmachung und

in diesem Zusammenhang zu einer größeren Bereitschaft, die Beziehung des Kindes zum anderen Elternteil (ungestört) zuzulassen; [es] macht irrationale Schuldzuweisungen unnötig, wodurch die eigene Beziehung zum Ex-Partner entlastet wird, was als Konsequenz u.a. die Loyalitätskonflikte der Kinder entlastet“ (Figdor 1998, S. 179).

Perspektiven

Nachdem im ersten Abschnitt die existentielle Bedeutung der Schuld für menschliches Leben aufgezeigt worden ist und in einem zweiten Durchgang Schuld von Scham, vom dämonisierten Bösen und von Verantwortung abgegrenzt wurde, steht im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen die Frage, wie ein konstruktiver Umgang mit Schuld gelingen kann. Dabei geht es in vier Annäherungen 1) unter der Überschrift der Fehlerfreundlichkeit um einen neuen Blick auf Schuld, 2) um die Akzeptanz der eigenen Grenzen, 3) um gesellschaftliche Anwaltschaft und 4) um das gesellschaftlich dringend benötigte Potential, das in der religiösen Rede von Schuld schlummert.

Fehlerfreundlichkeit – ein anderer Blick auf die Schuld

Vor 25 Jahren haben drei erfahrene Gruppentherapeuten einen Artikel unter der Überschrift „Einladung zur Fehlerfreundlichkeit“ veröffentlicht. Sie werben darin für einen neuen Blick auf das Scheitern. Als Gruppentherapeuten beschäftigt sie die Frage, wie es möglich ist, in Gruppen ein experimentier-, entwicklungs- und lernfreudiges Klima zu schaffen. Für sie ist die Frage nach der Bewertung von Fehlern dabei eine zentrale Stellschraube. Wenn wir über Fehler nachdenken, so ist es bemerkenswert, dass Abweichungen in jedem kreativen Prozess eine hervorragende Rolle spielen. Die Unvollkommenheit markiert den Entwicklungsschritt. Fehlerfreundlichkeit bedeutet, das anzuerkennen, sich von der Vermeidungshaltung zu verabschieden, die rigide-ängstlich versucht Fehler zu meiden, sie zu übergehen oder zu verharmlosen und sich besonders intensiv und interessiert mit den Abweichungen und Mängeln zu beschäftigen (Klein, Bleckwedel & Portier 1991, S. 293). Mit jedem Fehler nehmen wir an der Evolution teil, zu deren zentralen Prinzipien die Abweichung und die Erforschung der Abweichung gehören. Die Abwesenheit jedes Fehlers führte zu „fehlerloser Stagnation“ (von Weizsäcker zit. in: Klein, Bleckwedel & Portier 1991, S. 294). Klein, Bleckwedel und Portier laden in diesem Sinne dazu ein, Freund der eigenen Fehler zu werden und diese als Lern- und Entwicklungschancen für sich selbst, aber auch für die ganze Gruppe zu verstehen. Die Bereitschaft eigene Fehler zuzulassen und sie sogar gemeinsam anzusehen bedarf aber unbedingt eines tragenden und schützenden Rahmens. Wie der Artist auf sein Sicherheitsnetz angewiesen ist, braucht eine für Fehlritte offene Beziehung einer gesicherten Basis. „Auch von Weizsäckers weisen darauf hin, „dass Varianz tödlich ist, wenn sie nicht auf ein sehr solides Bestätigungsfundament gebettet ist“ (zit. in: Klein, Bleckwedel & Portier 1991, S. 295).

Was Klein, Bleckwedel und Portier über Fehler sagen, lässt sich unmittelbar auf den Umgang mit Schuld übertragen. Wo Menschen schuldig werden, ist es legitim und weiterführend, nach dem Sinn und dem Potential dieser Abweichung zu fragen. Ein klassisches Beispiel aus der Beratungsarbeit ist hier der Umgang mit Außenbeziehungen. Fast immer ist das, was auf den ersten Blick wie die individuelle Schuld eines einzelnen Partners aussieht, wenn es recht verstanden wird, ein wertvoller Wegweiser, der beide Partner dazu einlädt, über die Stärken und Schwächen, Möglichkeiten und Begrenzungen der gemeinsamen Beziehung nachzudenken. Gut integriert werden Außenbeziehungen oft zu Wendepunkten in Paarbeziehungen, die nach Jahren als bereichernd oder gar als beglückend eingeschätzt werden, so schwer sie im Moment auch auszuhalten sind. Dieser

Mechanismus, in etwas Schlechtem das versteckte Potential zu entdecken, ist therapeutisch gesehen so bedeutsam, dass Arist von Schlippe und Jochen Schweitzer es in ihrem Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung als „die vielleicht wichtigste systemische Intervention“ bezeichnen. In der therapeutischen Begrifflichkeit spricht man hier von „Reframing“ (von Schlippe & Schweitzer 1999, S. 177) und meint damit, dass es eine Situation fundamental verändert, wenn man sie in einem anderen Referenzrahmen betrachtet. Das Verschweigen einer Begegnung, das von einem Partner als schuldhaftes Lügen erlebt wird, kann beispielsweise ganz anders verstanden werden, wenn man in Betracht zieht, dass der andere seinen Partner nicht durch seine Erzählung beschämen wollte. Was als schuldhafte Lüge gelesen wurde, kann mit guten Gründen ebenso als Fürsorge und Schutz verstanden werden. Wenn man sich in Erinnerung ruft, wie eng Schuld mit widersprüchlichen Motivationen, mit Handlungsfähigkeit, Freiheit und Bindung verknüpft ist, dann kann es kaum erstaunen, dass bei genauer Betrachtung im Schlechten der Schuld viel Gutes erkennbar wird.

Die Peripherie ausloten – sich anfreunden mit der Schuld

Fehlerfreundlichkeit und Reframing kommen dort an ihre Grenzen, wo es für Menschen wichtig ist, sich intensiv mit ihren eigenen Schattenseiten zu beschäftigen. Chris Paul weist zu Recht darauf hin, dass es wichtig sein kann, Menschen ihre Schuld zu lassen (Paul 2004). Dann geht es nicht darum, das Entwicklungspotential freizulegen oder Schuld neu und vielleicht anderes zu lesen, sondern es geht darum anzunehmen, dass wir als Menschen schuldig werden können und in der Schuld einem existentiellen Abgrund des Menschseins begegnen.

So ein unverkrampfter Umgang mit Schuld ist heute aber weder selbstverständlich noch gesellschaftlich en vogue. Byung-Chul Han beschreibt in seinen Essays immer wieder, dass die existentiellen Abgründe in der Moderne verloren gehen und immer weniger zugänglich sind. Jede Form der Negativität wird in der Moderne so konsequent ausgemerzt, dass wir letztlich in einer Positivgesellschaft leben. Diese „Positivgesellschaft lässt [...] keine Negativgefühle zu. So verlernt man mit Leiden und Schmerz umzugehen, ihm Form zu geben“ (Han 2012b, S. 12). Entsprechend wird auch Schuld als Thema und Gefühl gemieden und wo es geht getilgt. Sowohl der andere als auch die eigene Begrenzung fallen der Verpflichtung zur Positivität zum Opfer. Die eigene Begrenzung weicht dem Imperativ „unbegrenzt zu können“. Das völlig „entgrenzte Können“ ist das Herzstück der „Leistungsgesellschaft“. „An die Stelle von Verbot, Gebot oder Gesetz treten Projekte, Initiative und Motivation“ (Han 2013, S. 20). In einer Gesellschaft, „die glaubt, Nichts ist unmöglich“ wird das Nicht-Mehr-Können zur größten Krise. „Das Leistungssubjekt ist frei von äußeren Herrschaftsinstanzen“ und „niemandem mehr unterworfen“ (Han 2013, S. 24). Aber der Andere weicht in dieser zunehmend narzisstischen und sich bespiegelnden Gesellschaft dem immer gleichen. Die Beschäftigung und das Begehren richten sich auf das Ich. Der Blick auf den Anderen weicht der immer neuen Darstellung und Zurschaustellung des Eigenen, des Gleichen und des Positiven. Dieses „Verschwinden der Andersheit“ ist für Han ein tiefer Ausdruck davon, „dass wir in einer Zeit leben, die arm an Negativität ist“ (Han 2013, S. 12). In dieser selbstbezüglichen und für den Anderen, ja sogar für alles Andere immunen Positivgesellschaft sind „Täter und Opfer [...] nicht mehr unterscheidbar“ (Han 2013, S. 24). So ist das Thema der Moderne nicht mehr das Schuldig-werden am anderen, sondern die permanente Überforderung des Ichs. Doch diese Erschöpfung des Ich fällt allein auf das Ich zurück. In der Leistungsgesellschaft ist niemand daran schuld, dass sich das Individuum selbst ausbeutet, dass sich jeder auf sich selbst bezieht, dass das Andere, das Fremde, das Irritierende eliminiert wird. In so einer Gesellschaft von Schuld zu sprechen gleicht einer Revolution. Es würde nämlich bedeuten, sich nicht mehr ans „bloße Leben“ zu klammern und den

krampfhaften Fokus auf das Positive aufzugeben, sondern stattdessen Negativität und letztlich auch den Tod zu wagen, um das ganze Leben mit seinen Höhen, Tiefen und Peripherien zu durchmessen (Han 2012a, S. 29).

An dieser Stelle könnte die christliche Tradition der Gesellschaft eine ebenso ausgereifte, wie innovative und Kreativität freisetzende Traditionslinie zur Verfügung stellen. Papst Franziskus hat in einem Interview, das er kurz nach seiner Wahl dem Chefredakteur der jesuitischen Zeitung *La Civiltà Cattolica*, Antonio Spadaro SJ, gab, auf die erste Frage, wer denn Jorge Mario Bergoglio sei, geantwortet: „Ich bin ein Sünder, den der Herr angeschaut hat“ (Spadaro 2013, S. 27f.). Mit dieser Antwort stellte er sich selbst von Anfang an in den großen Zusammenhang von Schuld und Vergebung, von Möglichkeit und Begrenzung. Dabei werden zwei Dinge deutlich, die für einen produktiven Umgang mit der Schuldfrage wichtig sind.

- Zum einen geht es nicht darum das Terrain zu meiden, in dem man sündig werden kann. Es geht nicht um eine Ideologie der weißen Weste, sondern im Gegenteil, Franziskus mahnt wiederholt die Menschen, die in der Kirche Verantwortung tragen, an die „existentielle Peripherien“ zu gehen, in die Außenbezirke, jenseits der eigenen Komfortzone, in der existentielle Fragen wirklich spürbar sind. Das können ökonomisch arme Gebiete sein. Das kann die Konfrontation mit Hunger, Krankheit, Krieg oder Elend sein. Es können aber auch spirituell arme Bereiche sein, in denen existentielle Fragen wie Sinnlosigkeit, Isolation, oder auch Schuld besonders spürbar sind. Die christliche Tradition hat von ihren Anfängen in der jesuanischen Praxis her eine beeindruckende Affinität zu schwierigem Terrain. Unzweideutig ist hier die Aussage Jesu: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken“ (Mt. 9,12). Ebenso eindeutig ist auch das Echo, das Jesu Handeln ausgelöst hat. Er wurde als „Fresser und Säufer“, als „Freund der Zöllner und Sünder“ verunglimpft (Lk. 7, 34).
- Zum anderen wird an der Antwort von Papst Franziskus deutlich, wie entlastend es ist, wenn man selbst nicht krampfhaft an der Illusion der eigenen Unbetroffenheit festhalten muss. Das Schuldbekenntnis birgt in seinem Kern eine Entlastungsfunktion. In dem Augenblick, in dem ich mich schuldig bekenne, werden Ressourcen frei, die vorher notwendig waren, um zu vertuschen, umzudeuten, zu vermeiden oder von der eigenen Begrenztheit abzulenken. Wie unmenschlich und überfordernd diese Abwehranstrengungen werden können, bekommt man im Beratungsalltag immer wieder eindrücklich vorgeführt. Viele Menschen kommen nicht mehr dazu zu leben, weil sie völlig davon in Beschlag genommen werden das eigene idealisierte Selbstbild zu verteidigen. Das Wissen darum ist in der katholischen Liturgie fest verankert. Mit Blick auf den Gottesdienstaufbau könnte man, aus psychologischer Perspektive, von einem genialen Schachzug sprechen, wenn sich die versammelte Gemeinde zweimal dazu bekennt, dass sich alle als Sünder treffen. Im Schuldbekenntnis verständigt sich die Gemeinde am Beginn der Gemeindeliturgie, gleichsam an der Eingangspforte des Gemeinderaums darüber, dass man sich nur begegnen kann, wenn klar ist, dass dieses Treffen nicht unter dem Siegel umfassender Schuldlosigkeit stattfinden kann. Wenn sich Menschen treffen, dann bringen sie immer ihre Begrenzung und auch die gegenseitigen Verletzungen mit. An dieser faktischen Verletztheit und Verletzbarkeit der menschlichen Beziehung vorbei gibt es keine Beziehung. Wo sie tabuisiert sind, dort greift schnell und nachhaltig ein unbehagliches Schweigen um sich. Die rituelle Verständigung darüber kann eine unverkrampfte und authentische Begegnung ermöglichen. Kurz vor der gemeinsamen Kommunion wiederholt sich die Verständigung darüber. Auf die Präsentation der Hostie, die

von dem Satz begleitet ist: „Seht das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“, antwortet die Gemeinde: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“. Wiederum psychologisch gelesen wird deutlich, dass das Thema der Schuld umso wichtiger wird, je intimer, näher und verbindlicher der Kontakt unter Menschen wird. Wenn man sich so nahe kommt, dass man miteinander ein rituelles Mahl teilen möchte, dann ist es noch einmal angezeigt, sich darüber zu vergewissern, wie man mit der geteilten beziehungsweise der allgegenwärtigen Schuld und Begrenztheit umgehen möchte.

Mit diesem doppelten Programm, die Nähe der Schuld und die eigene Schuldhaftigkeit zu ertragen, könnte die Religion heute wichtige und Perspektiven eröffnende Kontrapunkte in die gesellschaftliche Diskussion einbringen. Viele Prozesse wären heute unverkrampfter und ehrlicher, menschenfreundlicher und gerechter, wenn die zwanghafte Verleugnung von Schuld und Begrenzung korrigiert werden könnte.

Strukturelle Schuld und der Ruf nach Gerechtigkeit

Schon in der „liturgischen Inszenierung“ wird deutlich, dass Schuld mehr meint als individuelles Versagen. Wo alle gemeinsam bekennen, dass es unmöglich ist ohne Grenzverletzungen und Schuld zu leben, dort ist es nur noch ein kleiner Schritt, auch in den Blick zu bekommen, dass es soziale und ökonomische, bürokratische und politische Strukturen gibt, die so ungerecht sind, dass es präzise und erhellend sein kann, angesichts dieser Strukturen von Schuld und Sünde zu sprechen. Die Idee der strukturellen Sünde ist seit dem Mittelalter theologisch verankert. Dort kannte man bereits die „himmelschreiende Sünde“, „die die Sozialität radikal aufkündig[t] beziehungsweise grundsätzlich verweiger[t]“ (Hilpert 1991, S. 100). Vor allem die Theologie der Befreiung hat dann konsequent damit begonnen, unterdrückende Strukturen als strukturelle Schuld zu interpretieren, sie zu identifizieren und angesichts dieser Schuldstrukturen Befreiung und Gerechtigkeit einzufordern. Mit der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ (1987) erreichte der Begriff der strukturellen Sünde die weltkirchlichen Dokumente. Papst Johannes Paul II spricht in seiner Enzyklika explizit von „Strukturen der Sünde“ (SRS 36). Er zählt dazu unter anderem ein verkrustetes politisches Blockdenken, Imperialismus, unkluge wirtschaftliche Entscheidungen (SRS 36), die ausschließliche Gier nach Profit und ein unbedingtes Verlangen nach Macht (SRS 37).

Der Begriff der strukturellen oder sozialen Sünde ist deshalb hilfreich, weil er individuelles Verhalten und strukturelle Aspekte miteinander verklammert, ohne sie gegeneinander auszuspielen. Es gibt undurchschaubare Problemlagen, die so komplex sind, dass einerseits konkrete Mechanismen unkontrollierbar werden und andererseits Verantwortlichkeiten nicht mehr klar zuschreibbar sind (Hilpert 1991, S. 93). Aber selbstverständlich wurden auch die komplexesten Strukturen von Menschen entwickelt, sie werden von Menschen aufrecht erhalten und sie sind von den in diese Strukturen eingebundenen Menschen zu verantworten. Auf beides fokussiert der Begriff der strukturellen Schuld. Er hält „an der Verantwortung der einzelnen für soziales Unrecht fest, auch wenn sie sich auf Schuldzusammenhänge bezieht, die so vielfältig und verwickelt sind, dass die Klärung der anteiligen persönlichen Verantwortlichkeit kaum oder gar nicht exakt möglich ist, insofern an der Schuld einzelner auch die Schuld anderer in Erscheinung tritt (Hilpert 1991, S. 96).

Von Nicht-theologischer Seite ist dieses Denken sehr zustimmungsfähig. Wir brauchen in unserer Zeit ein Gegengewicht zu einer zunehmend empiristischen Weltsicht, die sich mit Fakten, Grenzwerten und Risikoabschätzungen begnügt. Wir haben heute Zugang zu immensen Datenmengen, aber „mehr

Information oder eine Kumulation von Information allein stellt noch keine Wahrheit her“ (Han 2012b, S. 17). Aber ohne Wahrheit, ohne Irritation, ohne Unterbrechung „verkommt das Denken zum Rechnen“ (Han 2012b, S. 11). Das Ergebnis eines solchen Rechenprozesses ist zwar bestimmt exakt, aber es entbehrt einer bewussten Ausrichtung. Damit fehlt aber auch jeder Maßstab dafür, ob das Rechenergebnis gewollt oder ungewollt, konstruktiv oder destruktiv, gerecht oder ungerecht ist. Der Schuldbegriff ist aufgrund seiner Koppelung an den Gerechtigkeitsdiskurs heute bitter nötig, weil er ein Schlüssel dazu wäre, Ergebnisse nicht bloß wahrzunehmen, sondern sie noch einmal kritisch auf ihren ethischen Gehalt hin zu hinterfragen.

Narratives Potential – umgehen mit Schuld

Am Ende dieser Überlegungen soll es darum gehen, wie die Religion in der beschriebenen Situation ihr Potential entfalten und zur Verfügung stellen könnte. Spätestens seit den sprachphilosophischen Überlegungen eines Ludwig Wittgensteins (1889-1951) wurde immer wieder auf die enge Verflechtung von Sprache und Wirklichkeit hingewiesen. Aus Wittgensteins 1922 erschienenem erstem Hauptwerk *Tractatus Logico-Philosophicus* stammt der berühmte Satz, „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (Wittgenstein 1922, 5.6). In seinen *Philosophischen Untersuchungen* (2001), dem Spätwerk Wittgensteins, prägt er dann den Begriff des „Sprachspiels“, der besagt, dass das Sprechen und Handeln in einer bestimmten Situation untrennbar ineinander verwoben sind. Der Satz „Ich liebe Fische“ bedeutet von einem Gourmet ausgesprochen etwas anderes, als wenn ihn ein Tierschützer sagt, ein Aquarienbesitzer meint damit anderes als ein Angler. Nimmt man die beiden Beobachtungen Wittgensteins zusammen, so wird deutlich, dass es Handlungszusammenhänge gibt, die nur dann und nur solange funktionieren, wie sie benennbar sind und dadurch verstehbar vollzogen werden können.

Ein plakatives, vielleicht sogar provokatives Beispiel für diesen Mechanismus führt der Erkenntnisphilosoph Paul Feyerabend an. Er verweist darauf, dass die Tradition des Regentanzes fest in ein Weltbild, in einen bestimmten Naturmythos und eine soziale Ordnung eingewoben war. Der Regentanz bedarf des Stammes und des Schamanen, er bedarf „gebührender Vorbereitung“ und „gebührender Durchführung“. Wir können heute nicht überprüfen und letztlich auch nicht wissen, ob es prinzipiell möglich ist, durch einen Regentanz Regen heraufzubeschwören. Völlig evident ist die Tatsache, dass Regentänze in der wissenschaftsgläubigen und rationalistischen Welt von heute „unmöglich funktionieren können“ (Feyerabend 1997, S. 96). Wo tragende Strukturen zerstört sind, wo Wissen, aber auch Sprach- und Handlungskompetenz verloren gegangen sind und wo das Zusammenspiel wesentlicher Akteure nicht mehr möglich ist, dort müssen komplexe Vollzüge, die auf all dem gründen, unweigerlich verschwinden. Hier wiederholt sich Wittgensteins Argument, dass es weder legitim noch möglich ist, ein Detail aus einem Sinnzusammenhang herauszuberechnen. Jeder Teil kann erst eingebunden in seinen Kontext verstanden werden und seine Wirksamkeit entfalten.

Auf gleicher Linie argumentiert Jürgen Habermas, wenn er für die säkulare Moderne insgesamt konstatiert, dass sich die Quellen utopischer Energien heute erschöpft haben, weil es keine „exemplarischen Vergangenheiten“ mehr gibt, „an denen sich die Gegenwart unbedenklich orientieren könnte“ (Habermas 1996, S. 141). Es ist bemerkenswert, dass mit Habermas ein herausragender Fürsprecher der säkularen Gesellschaft in großer Deutlichkeit seine Sorge um eine Gesellschaft formuliert, die ihre religiösen Traditionen auszulöschen droht. Er weist darauf hin, dass es zwischen fundamentalen Begriffen wie „Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation“ und dem jüdisch-christlichen Denken eine unauflösbare Verbindung gibt.

Habermas spricht von einem „semantischen Potential“, das „von jeder Generation neu erschlossen und belebt werden muss“, und er bezweifelt, ob diese Weitergabe „ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation irgendeiner der großen Weltreligionen“ wirklich möglich ist (Habermas 1997, S. 23). Mit anderen Worten, religiöse Traditionen bergen einen Kanon von Geschichten und ein filigran gewobenes Netz von Begrifflichkeiten und Handlungen, die weitererzählt, weitergegeben und beigebracht werden müssen, damit sich die je nächste Generation das darin enthaltene Orientierungswissen wieder zu eigen machen kann.

Die Dramatik, die mit einem drohenden Traditionsverlust verbunden wäre ist heute zwar bereits spürbar, aber noch nicht gänzlich virulent, weil wir noch nicht in einer völlig säkularisierten Welt leben. Noch gibt es Erinnerungen an Ressourcen und Vollzüge, die religiös begründet waren und die als tragfähiges gesellschaftliches Fundament funktioniert haben. Solange diese Traditionsspuren noch stark genug sind, gleichsam mit ihrem Nachhall die entsprechenden Argumentationen zu stabilisieren, können die überkommenen Begriffe problemlos nicht-religiös benutzt werden. So schwingt in einer säkularen Beerdigung heute noch etwas vom Auferstehungszeugnis des christlichen Begräbnisses mit, und unser Wohlfahrtsstaat transportiert in seinen säkularen Strukturen noch genug vom Geist des barmherzigen Samariters, dass er nicht gänzlich dem ökonomischen Rechtfertigungsdruck zum Opfer fällt. Es könnte aber sein, dass diese religiösen Traditionsspuren irgendwann zu schwach werden und ihre Sinn- und Wertquellen eines Tages nicht mehr erschlossen werden können. Traditionsverlust und Sprachverlust sind schleichende Prozesse. Mit dem Wissen um die Erzählungen und Begriffe der eigenen Traditionen geht die Fähigkeit verloren, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sie sich anzueignen, kreativ und selbstverständlich mit ihnen umzugehen. Verlorengehen meint dabei auf die Dauer weit mehr als ein punktuell Nicht-Zugreifen-Können. Ohne die Vermittlung durch eine Sozialisations- und Tradierungsinstanz könnte eines Tages das Wissen um diese Traditionen, vor allem aber die Fähigkeit, produktiv auf sie zuzugreifen, gänzlich verschwinden (Habermas 1997, S. 23; 2005a, S. 26).

In den rein säkularen Diskursen, die dann übrig blieben, könnte an existentiell wichtigen Stellen eine bedrückende Sprachlosigkeit entstehen, denn der Abschied von religiösen Traditionen verbaut Argumentationen und Vollzüge, die bislang mit religiösem Vokabular geführt wurden. Möglicherweise lässt sich über manche Themen völlig ohne religiöse Kategorien gar nicht sprechen: über Schuld und Vergebung, aber auch über Solidarität, über den Sinn des Lebens und über den Sinn des Todes. Wenn das stimmt, dann würde konsequent nicht religiös zu sprechen bedeuten, zu lebenswichtigen Themen gänzlich sprachlos zu werden. Dann könnte uns das Vokabular ausgehen, um sich über wesentliche Dinge auszutauschen. Diese Problematik droht vorrangig nicht dem einzelnen Menschen, sondern die Gesellschaft als Ganze könnte ihren lebendigen Bezug zu bestimmten Themen verlieren, denn sie ist für ihre Diskussionsprozesse über die jeweils gültigen Wahrnehmungen, Interpretationen, Werte und Normen fundamental auf weltanschaulich positionierte Gegenüber angewiesen (Habermas 2005a, S. 15). Dieses Szenarium erzeugt diffuses Unbehagen. Es ist so, sagt Habermas als erklärtermaßen „religiös unmusikalischer“ Mensch, als sei man sich als Mensch mehr schuldig und bedürfe man mehr, als in nicht-religiöser Sprache auszudrücken ist. (Habermas 2005a, S. 31). Insbesondere die existentielle Peripherie lässt sich nur schwer ohne religiöse Begrifflichkeiten beschreiben und doch verschwindet sie nicht dadurch, dass wir nicht über sie sprechen. In der Moderne tritt eine irritierende Sprachlosigkeit zutage, wo immer der siegesgewisse Fortschritts- und Machbarkeitsglaube an seine Grenzen kommt. Offenbar fehlt dem Säkularismus eine „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeit und Sensibilität für

verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ (Habermas 2005a, S. 31). Welche gesellschaftliche Bedeutung können diejenigen Menschen haben, die scheitern und verlieren? Was soll mit einem Menschen passieren, wenn Krankheit und Tod siegen? Aber auch: was passiert in unseren Beziehungen, wenn wir aneinander schuldig werden?

Jürgen Habermas mahnt die säkularen Kräfte zur Offenheit. „Die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten“ und einen „Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“ zu bewahren oder neu zu entwickeln (Habermas 2005a, S. 30; 2001, S. 22). Dies bedeutet aber nicht, dass die säkulare Philosophie ihre kritische Differenz zur Religion aufgibt. Die absoluten Geltungsansprüche, die die Religion formuliert, können und dürfen in einer säkularen Welt nicht mehr akzeptiert werden (Habermas 2005b, S. 149).

Die religiösen Menschen erinnert Habermas an ihre unausgeschöpften Potentiale, die immer mehr zu verblassen drohen und er drängt sie, diese in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Geschichten darüber, dass es zutiefst menschlich ist, schuldig zu werden (wie beispielsweise König David an Urija, dem Ehemann Batsebas schuldig geworden ist), Geschichten darüber, dass Schuld nicht unweigerlich das Ende von Beziehung bedeutet, sondern dass es Vergebung und Neuanfang geben kann (wie die Geschichte über Petrus' Verrat an Jesus), Geschichten über das Gehalten und Geliebt sein des sündigen Menschen (wie die Geschichte vom barmherzigen Vater), Geschichten darüber, wie es konkret gehen kann, sich bei aller Schuld und allem Versagen wieder unter die Augen zu treten (wie die Geschichte vom Brüderstreit und von der Versöhnung zwischen Jakob und Esau), sie können unseren gesellschaftlichen Diskursen heute wegweisende Impulse geben. Und dies sind lediglich vier willkürlich herausgegriffene Beispiele aus dem blühenden Schatz an Erzählungen, den die jüdisch-christliche Tradition zu den Themen Schuld und Vergebung zur Verfügung stellt. Diese Geschichten, die unsere Gesellschaft heute dringend braucht, kann nur erzählen, wer in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt ist. Sich mit dem Erzählen solcher und ähnlicher Geschichten in gesellschaftliche Vollzüge einzumischen ist eine Chance, die unvertretbar nur jede Menschen haben, die religiös verortet sind. So eine gesellschaftliche Einmischung und die Übernahme der gesellschaftlichen Verantwortung wird den Religionen aber nur dort gelingen, wo sie selbst das Potential in ihren Traditionen erleben und wo sie ihre Geschichten ebenso selbstbewusst wie freundlich, ebenso eigensinnig wie einladend, ebenso überzeugt wie bedingungslos erzählen.

Zwischen Inflation und Phobie

Wir erleben heute zwei ausgeprägte, einander diametral entgegengesetzte Entwicklungen, mit der Schuldfrage umzugehen, die fatalerweise beide dasselbe Ergebnis hervorbringen. Zum einen leben wir in einer Schuldgesellschaft und einer permanent beschuldigenden Gesellschaft. Dies hat mit kulturellen Aspekten zu tun. Weil wir in unserem Kulturkreis einer Schuldkultur näher stehen als einer Schamkultur, hat das Bedürfnis, „das Recht auf seiner Seite zu wissen“, frei von Verfolgung und Anklage zu sein und gleichzeitig Rechte in Anspruch nehmen zu können (Funk 2007, S. 10) einen hohen Stellenwert. Daneben ist ein großer Einfluss der spezifischen historischen Situation in Deutschland zu veranschlagen. Die unglaubliche Schuld Nazi-Deutschlands, hat einen entspannten Umgang mit der Schuldthematik nachhaltig zerstört. Ein Mechanismus, der das Schuldthema in diesem Zusammenhang permanent präsent hält, ist die sogenannte Täter-Opfer-Verkehrung, die dazu führt, dass es in Deutschland eine außerordentliche Sensibilität für die eigene Opferrolle gibt.

Die Täter-Opfer-Verkehrung verstärkt in Deutschland den ohnehin stets aktiven Impuls, sich eigener Schuldgefühle durch Abspaltung und die Projektion auf andere zu entledigen. Diese Hypersensibilität für die Schuld anderer führt dazu, dass andere Menschen schnell beschuldigt werden. Die Anklage „der Lehrer“, „der Eltern“, „der Jugend“, „der Ausländer“ etc. illustrieren anschaulich, wie allgegenwärtig und wie unspezifisch diese Schuldvorwürfe sind. Zum anderen wird das Schuldthema gleichzeitig immer mehr tabuisiert. Wir leben in einer gesellschaftlichen Großwetterlage, die die Aufmerksamkeit auf das eigene Können, auf die Inszenierung des Ich und die Realisierung von Chancen näher legt, als den Blick auf Begrenzung, Scheitern und Schuld. Das Wort Schuld wird durch „Verantwortung“ ersetzt, statt der Schuldfrage werden die Fragen nach Rechtfertigung, Versöhnung oder Regulation in den Fokus gerückt, oder es wird lautstark gefordert die Debatte um Schuld (speziell um deutsche Schuld) endlich ruhen zu lassen.

Angesichts der existentiellen Bedeutung, die die Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld für den einzelnen Menschen, für Paare und Gruppen, aber auch für die ganze Gesellschaft hat, gilt es, sowohl dem inflationären Gebrauch, als auch der ängstlichen Vermeidung des Schuldbegriffs entgegenzuwirken. Mensch sein, Handeln, Freiheit, Bindung, Vergebung und Gerechtigkeit bedürfen einer offenen, wachen und aktiven Auseinandersetzung mit Grenzen, Fehlern und Versagen. Die Chance der Religionen ist, ihre facettenreichen Narrationen zur Verfügung zu stellen, in denen immer schon erzählt wird, dass Schuld zum menschlichen Leben dazu gehört, dass sie thematisiert und ausgeglichen werden muss, dass dies aber auch verlässlich möglich ist. Und es ist eine Chance der Religionen, ihren reichen Schatz an Prozeduren zur Verfügung zu stellen, mit dem seit Jahrhunderten Schuld und Vergebung gesellschaftlich thematisiert und inszeniert werden. Dass sich jede Generation diese Formen in einer ihr angemessenen Art und Weise aneignen muss ist selbstverständlich. Wichtig ist, dass dieser Schatz nicht (aus eigenen Schuldgefühlen?) ängstlich versteckt und vergraben wird.

Literatur

- Améry, Jean (1980). *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Arbeitskreis OPD (opd 2009). *Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik OPD-2. Das Manual für Diagnostik und Therapieplanung*. Bern: Verlag Hans Huber.
- Arendt, Hannah (2002). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München & Zürich: Piper.
- Buer, Ferdinand (2008). *Verantwortung übernehmen*. In: Ferdinand Buer & Christoph Schmid-Lellek (Hg.). *Life-Coaching. Über Sinn, Glück und Verantwortung in der Arbeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- *Familiengericht von Milwaukee* (1991). *Grundrechte von Scheidungskindern*. In: Martin R. Textor. *Scheidungszyklus und Scheidungsberatung. Ein Handbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 169f.
- Feyerabend, Paul K. (1997). *Über Erkenntnis. Zwei Dialoge*. FfM: Fischer.
- Figdor, Helmuth (1998). *Scheidungskinder – Wege der Hilfe*. Gießen: Psychosozial Verlag.
- Fthenakis, Wassilios E. / Bernhard Kalicki / Gabriele Peitz (2002). *Paare werden Eltern. Die Ergebnisse der LBS-Familienstudie*. Opladen: Leske + Budrich.
- Funk, Rainer (2005). *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*. München: dtv.
- Funk, Rainer (2007). *Die Bedeutung von Ehre und Scham für das soziale Zusammenleben. Ein psychoanalytischer Beitrag zum Dialog der Kulturen*. <http://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/frontdoor/index/index/docId/10108>. Zugriff: 22.12.2014.

- Habermas, Jürgen (1996). Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. FfM: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1997). Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. FfM: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001). Glauben und Wissen. FfM: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005a). Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Jürgen Habermas/Josef Ratzinger. Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 15-37.
- Habermas, Jürgen (2005b). Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. FfM: Suhrkamp.
- Han, Byung-Chul (2012a). Agonie des Eros. Berlin: Matthes & Seitz.
- Han, Byung-Chul (2012b). Transparenzgesellschaft. Berlin: Matthes & Seitz.
- Han, Byung-Chul (2013). Müdigkeitsgesellschaft. Berlin: Matthes & Seitz.
- Hilpert, Konrad (1991). Soziale Sünde. In: Peter Eicher (Hg.). Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd. 5. München: Kösel. S. 93-100.
- Hirsch, Mathias (2001). Schuld und Schuldgefühle im Zusammenhang mit Trennung und Scheidung. In: Praxi der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 50. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 45-58.
- Huizinga, Johan (2011). Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hutter, Christoph (2014). „Kein Sterbenswörtchen“ – Vom Schutz und Schatten des Schweigens. Vortrag am Bayerischen Hospiz- und Palliativtag, am 17.05.2014, in Regensburg. www.efle-beratung.de/info/info.mitarbeiter/index.html.
- Hutter, Christoph (2014). Aktueller denn je – Spiritualität und Religiosität. Morenos Werk aus theologischer Sicht. In: Falko von Ameln & Michael Wieser (Hg.). Jacob Levy Moreno revisited – Ein schöpferisches Leben. ZPS Sonderheft 6/2014. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S.183-198.
- Hutter, Christoph (2013). Gesellschaftliche Folgen von Trennung und Scheidung. www.efle-beratung.wdss.de/fix/files/910/doc/Gesellschaftliche%20Folgen%20von%20Trennung%20und%20Scheidung.pdf. Zugriff: 25.01.2015
- Jellouschek, Hans (1995). Warum hast Du mir das angetan? Untreue als Chance. München: Piper.
- Klein, Ulf, Jan Bleckwedel & Louk Portier (1991). Einladung zur Fehlerfreundlichkeit. Die psychodramatische Prozessanalyse als didaktisches Instrument. In: Psychodrama. Zeitschrift für Theorie und Praxis von Psychodrama, Soziometrie und Rollenspiel. 4. Jg. Heft 2/1991. S. 290-303. Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Marks, Stephan (2011). Scham – die tabuisierte Emotion. Ostfildern: Patmos.
- Moreno, Jakob L. (1919). Die Gottheit als Redner. Der Neue Daimon. Wien: Genossenschaftsverlag. S. 3-18.
- Moreno, Jakob L. (1924a). Rede über die Begegnung. Potsdam: Kiepenheuer.
- Moreno, Jakob L. (1925). Rede vor dem Richter. Potsdam: Kiepenheuer.
- Moreno, Jakob L. (1943). Sociometry and the Cultural Order. In: Sociometry. A Journal of Interpersonal Relations. Beacon N.Y.: Beacon House Inc. Bd. VI. 3/1943. S. 299-344.
- Moser, Tilmann (1980). Gottesvergiftung. FfM: Suhrkamp.

- Moser, Tilmann (2011). Gott auf der Couch. Neues zum Verhältnis von Psychoanalyse und Religion. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Nietzsche, Friedrich (1986). Also sprach Zarathustra. Augsburg: Goldmann.
- Omer, Haim, Nahi Alon & Arist von Schlippe (2010). Feindbilder – Psychologie der Dämonisierung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Papst Franziskus (2013). Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben ‚Evangelii gaudium‘ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Papst Johannes Paul II (1987). Sollicitudo rei socialis.
www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_ge.html. Zugriff: 03.01.2015.
- Paul, Chris (2004). Schuld Denken und Schuld Fühlen. Vortrag auf dem 5. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin, Aachen.
www.chrispaul.de/artikel.html#denkeundschuld. Zugriff: 11.12.2014.
- Pröpfer, Thomas (1991). Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München: Kösel.
- Rosenthal, Gabriele (1999). Der Holocaust im Leben von drei Generationen. Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern. Gießen: Edition psychosozial.
- Schacht, Michael (2009). Das Ziel ist im Weg. Störungsverständnis und Therapieprozess im Psychodrama. Wiesbaden: VS Verlag
- Schwennen, Christian (2004). Verzeihen. In: Ann Elisabeth Auhagen (Hg.). Positive Psychologie. Anleitung zum „besseren“ Leben. Weinheim & Basel: Beltz Verlag. S. 139-153.
- Spandaro, Antonio SJ (2013). Das Interview mit Papst Franziskus. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Welzer, Harald (2005). Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. FfM: Fischer.
- Welzer, Harald, Sabine Moller & Karoline Tschuggnall (2002). „Opa war kein Nazi“. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis. FfM: Fischer.
- Wittgenstein, Ludwig (1922). Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. London: Kegan Paul. <http://people.umass.edu/phil335-klement-2/tlp/tlp.pdf>. Zugriff: 02.01.2015.
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Hrsg. v. Joachim Schulte. Frankfurt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Yalom, Irvin D. (1999). Die Liebe und ihr Henker. München: btb.
- Yalom, Irvin D. (2000). Existentielle Psychotherapie. Köln: Edition Humanistische Psychologie.

Korrespondenzadresse: Dr. Christoph Hutter. Christoph-hutter@t-online.de