

Mit Schuld leben

Gottesdienste und rituelle Gesten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit

Kristian Fechtner

„Umgang mit Schuld in der Öffentlichkeit“: Die Themenstellung umspannt ein weites Feld. Menschen lassen sich etwas zu Schulden kommen. Es gibt Verfehlungen in öffentlichen Ämtern, mehr oder minder schwere Fälle, und sie finden Aufmerksamkeit in der medialen Öffentlichkeit. Aber es gibt auch noch eine andere Seite: Ein Gemeinwesen ist mit Schuld konfrontiert, in der Menschen gewaltsam zu Tode gebracht wurden oder durch schuldhaftes Versagen zu Tode gekommen sind. Moralische Verfehlungen empören, gewaltsame Schuldtaten entsetzen Menschen. Als Christenmensch gesprochen: Das Vater-unser artikuliert nicht nur die Bitte um Vergebung: „Und vergib uns unsere Schuld“. Es geht noch einen Schritt weiter: „und erlöse uns von dem Bösen“. Wie sieht „Umgang mit Schuld“ aus, die der Erfahrung des Bösen standhält? Wie in der Presse mit Schuld umgegangen wird, ist das eine. Wie ein Gericht mit Schuld umgeht, etwas anderes. Ein Drittes ist, dass auch in öffentlichen Gottesdiensten Schuld artikuliert und kommuniziert wird. Dies ist der Fokus der folgenden Überlegungen, die Bezug nehmen auf einige besondere Gottesdienste, die in den vergangenen Jahren als öffentliche Trauerfeiern in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gestaltet worden sind. Sie reagieren darauf, dass Gewalttaten und Unglücksfälle nicht nur die betroffenen Menschen berühren, sie erschüttern auch das Gemeinwesen. Ortsnamen markieren Ereignisse und rufen Erinnerungen auf: Erfurt und Winnenden, Duisburg. In welcher Weise wird in den Gottesdiensten, in denen auf die Ereignisse reagiert wird, auf Schuld Bezug genommen? Was ist nötig, was ist möglich, wo liegen Grenzen im Umgang mit tödlicher Schuld?¹

¹ Ich nehme im Folgenden Beobachtungen und Überlegungen auf, die aus der Arbeit des Ausschusses „Liturgien in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit“ der Liturgischen Konferenz (EKD) stammen, fokussiere sie aber in eigener Verantwortung auf unsere Themenstellung. Ich greife dafür auf Beiträge zurück, die publiziert sind in: K. Fechtner / Th. Klie (Hg.), *Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, Stuttgart 2011.

1. Trauer im Kontext von Schuld: Opfer von Tätern scheiden

Im Frühjahr 2002² finden auf dem Domplatz in Erfurt eine öffentliche Trauerfeier und ein Gottesdienst statt, an denen viele Tausend Menschen teilnehmen. Eine Woche zuvor hatte ein 19-Jähriger in einem Gymnasium der Stadt sechzehn Menschen bei einem Amoklauf erschossen, bevor er sich selbst umbrachte: Lehrer/innen, Schüler/innen, eine Sekretärin, einen Polizisten. Angehörige sind da, viele Menschen aus der Schule und aus der Stadt. Staatliche Vertreter als Repräsentanten des Gemeinwesens sprechen; der ökumenische Gottesdienst, an dem auch Schüler und Lehrer mitwirken, wird durch die beiden Bischöfe der Kirchen gestaltet. Mit den Worten zusammen wirken vor allem die gottesdienstlichen Sinnzeichen und rituellen Gesten. Die Glocken läuten, ein Zweig wird niedergelegt. Auf den Treppenstufen stehen sechzehn weiße Kerzen, je eine für jedes Opfer. Ihre Namen werden genannt. Und es gibt eine siebzehnte rote Kerze, im Abstand zu den anderen, nahe am Altar. Eine Kerze für den Täter, sein Name jedoch wird im Gottesdienst nicht genannt. An dieser siebzehnten Kerze hatte sich im Vorfeld eine heftige Kontroverse entzündet.³ Kann und soll der Täter in einem solchen Trauergottesdienst, der die Opfer erinnert, einen Platz bekommen? Und was wäre dann sein liturgisch-symbolischer Ort? Wie wird damit Schuld gottesdienstlich kommuniziert? Dass der Disput für die Beteiligten brisant ist, wird nur verständlich, wenn man sich deutlich macht: Im liturgischen Gebrauch sind Kerzen kein harmloses Interieur, sie sind vielmehr Lebenszeichen. Als offenes Licht zeigen sie dies Leben als fragil und verletzlich, mithin als schützenswert. Sie bringen zugleich zum Ausdruck, was und vor allem wer dazugehört, wenn sich Gemeinde versammelt. Im Gottesdienst für einen Menschen eine Kerze zu entzünden, erinnert diesen. Aber es ist noch mehr. Die symbolische Macht der rituellen Geste liegt vermutlich darin, dass in ihr ein Mensch zeichenhaft vergegenwärtigt wird. Pointiert gesprochen: Kann und darf der Täter im Gottesdienst anwesend sein, wenn die Opfer anwesend sind? Und wer schützt sie dann vor ihm? Das Gemeinwesen jedenfalls und alles, was es als Sicherungen aufbieten konnte, waren dazu wenige Tage zuvor nicht in der Lage.

2 Vgl. zum Folgenden: L. Friedrichs, Dem Unbegreiflichen Sprache geben. Zivilreligiöse Kasualgottesdienste als Herausforderung an Kirchen heute, in: I. Mildemberger / W. Ratzmann (Hg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienste auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft, Leipzig 2005, 139–152; Rolf Schieder, Gottesdienste in politisch-diakonischer Verantwortung, in: Themenheft „Öffentliche Klage und Trauer“, Arbeitsstelle Gottesdienst 19 (2005), Heft 1, 13–23; K. Eulenberger, „Der Boden unserer Herzen ist aufgebrochen“. Trauerfeiern nach den Amokläufen in Erfurt (2002) und Winnenden (2009), in: Fechtner / Klie, Liturgien (s. Anm. 1), 33–42.

3 Vgl. Friedrichs, Sprache (s. Anm. 2), 149.

Als 2009 in Winnenden wieder ein Trauergottesdienst zu gestalten ist, entscheidet man sich bewusst anders. Wieder hatte ein jugendlicher Täter in einer Schule Schüler/innen, Lehrerinnen und Passanten getötet, bevor er sich selbst das Leben genommen hat. Auch hier ein ökumenischer Gottesdienst. Aber hier wird keine Kerze für den Täter angezündet; es heißt aber, dass für ihn an anderer Stelle, also draußen, ein Licht aufgestellt ist.⁴ Doch am Ende der Fürbitte wird der Täter namentlich genannt, ins Gebet vor Gott gebracht und in dessen Hände gelegt.

Ein erster Hinweis aus den wenigen Beobachtungen: Wo Trauer im Kontext von Schuld steht, da braucht es eine klare Unterscheidung von Opfern und Tätern. Schuld lässt sich in einer solchen Situation im Blick auf die Betroffenen nur dann zum Ausdruck bringen, wenn eine Grenze gezogen wird. Es muss zu erkennen sein, dass es zwei Seiten gibt – Menschen, die schuldig geworden sind, und Menschen, die Schuld erlitten haben. Möglicherweise muss nicht nur deutlich unterschieden, sondern auch getrennt werden. Dies gilt zumindest aus der Sicht der Angehörigen der Opfer. Denn tatsächlich trennt jede Schuld. Sie trennt Menschen und sie ist Trennung von der Gemeinschaft. Das weiß schon die biblische Urgeschichte. Wer wie Kain seinen Bruder Abel tötet, wird ohne Bruder leben müssen. Und er fällt aus der menschlichen Gemeinschaft, unstat und flüchtig ist der Täter fortan, so heißt es über ihn (Gen 4,12). In das gottesdienstliche Geschehen aber bleiben Schuldige und Opfer einbegriffen – in gewiss ganz unterschiedlicher Weise und gleichwohl für die Beteiligten schwer erträglich. Es ist ein inklusives, ein einschließendes Geschehen, weil es das, was passiert ist, und alle, die daraus nicht loskommen, in einem gemeinschaftlichen Akt vor das Angesicht Gottes stellen. Was bedeutet dies aber für das Gemeinwesen? Es wird damit konfrontiert, dass die Schuld nicht außerhalb seiner selbst ist. Schuld findet sich vielmehr in seiner Mitte, immer wieder. Nach dem Erfurter Amoklauf schrieb der damalige Bundespräsident Johannes Rau an die Familie des Todesschützen. „Ich möchte Ihnen sagen: Was immer ein Mensch getan hat, er bleibt ein Mensch.“⁵ Der Satz ist, beim Wort genommen, eine rechte Zumutung. Er hält alle Schuld im Lebensfeld des Menschlichen. Und er hält den Schuldigen, der doch aus der Ordnung der Menschlichkeit herausgetreten ist, im Kreis der Menschen. Insofern bringt die gottesdienstliche Trauerfeier nicht nur Leid, sondern auch Schuld vor Gott. Mit Schuld leben ist die Herausforderung, die sich nach einer solchen Untat in und für das Gemeinwesen stellt.

4 Vgl. Eulenberger, Herzen (s. Anm.2), 40.

5 Zitiert nach Eulenberger, Herzen (s. Anm. 2), 33.

2. Riskante Liturgien

Man kann solche öffentlichen Trauergottesdienste und ihre rituellen Gesten, wie ich sie gerade beschreibe, als „Riskante Liturgien“ (Thomas Klie) verstehen.⁶ Dies gilt im Blick auf unser Thema mindestens im dreifachen Sinne:

- (1) Zum einen agieren sie an der Grenze dessen, was Menschen zu tun in der Lage sind. Diese Schuld ist nicht zu tilgen. Sie ist kein Fehler, der wieder in Ordnung gebracht werden könnte. Und es gibt an dieser Stelle auch keinen öffentlichen, gottesdienstlichen Ritus der Vergebung, jedenfalls nicht als menschliche Möglichkeit. Es ist schon viel, für manche zu viel, wenn ein Täter – wie in Winnenden geschehen – mit in die Fürbitte eingeschlossen wird. Darf man als Gemeinde von Gott erbitten, was Menschen einander nicht geben können? Kann man Vergebung erhoffen oder muss man sie gar befürchten – wenn sie auch dort erbeten wird, wo Menschen nichts zu vergeben und zu vergessen haben? Es ist theologisch höchst riskant, gottesdienstlich hart an dieser Grenze zu handeln.
- (2) Ein riskantes Unternehmen sind solche Gottesdienste aber auch noch in einer zweiten Hinsicht. Im Zusammenspiel von Kirche und Staat haben solche Feiern ein zivilreligiöses Gepräge. Sicherlich kann man – wie dies zum Beispiel in Erfurt geschehen ist – den staatlichen Akt und die gottesdienstliche Feier voneinander absetzen. Und doch verknüpfen sich beide nolens volens zu einem Gesamtgeschehen, in dem sich Staat und Kirche wechselseitig bestimmen. Dies gilt in beiden Richtungen. Liturgie als „öffentlicher Dienst“ der Kirche (so die ursprüngliche Bedeutung von leiturgia) wird im zivilreligiösen Kultus auch zum Bürgen für die Integrität des bürgerlichen Gemeinwesens. So bekommt kirchliche Praxis einen legitimatorischen Zug im Blick auf die staatliche Ordnung. Und umgekehrt: Im Kontext des gottesdienstlichen Aktes begrenzt sich die Macht menschlichen und das Recht staatlichen Handelns, das in diesem Licht eben nicht nur fehlbar, sondern vergebungsbedürftig und segensbedürftig erscheint. Riskant dabei ist für beide Seiten, dass von Schuld im Gebet des Geistlichen anders gesprochen wird als in der Ansprache des Ministerpräsidenten. Die schuldverletzte Seele in diesem Geschehen im religiösen Wort zu bergen, ist das eine. Politische Konsequenzen zu ziehen aus dem, was geschehen ist, ist das andere. Riskant ist, unterschiedliche Logiken zusammenzubringen, mit Schuld umzugehen.

⁶ Vgl. zum Folgenden K. Fechtner / Th. Klie, Riskante Liturgien, Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, in: dies. (Hg.), Liturgien (s. Anm. 1), 7–19: 10ff.

- (3) Und schließlich sind solche Gottesdienste auch noch in einem dritten Sinne riskant. Sie beziehen sich auf Ereignisse, in denen das Gemeinwesen an die Grenzen gesicherten Lebens stößt. Der Schmerz und die Trauer der Betroffenen werden damit zur öffentlichen Angelegenheit. Gesellschaftliche Sozialität intendiert und verspricht – wie auch immer – gesicherte Verhältnisse. Wo diese aufbrechen, ist das Gemeinwesen verstört und entsetzt. In den medialen Berichterstattungen fällt der Ausdruck „Entsetzen“ häufig und nicht zufällig. Er trifft präzise die kollektive Empfindung. Entsetzen kommt etymologisch von: „außer Fassung kommen“. Man könnte auch sagen: „aus der Ordnung fallen“. Eben darum geht es. Der Politikwissenschaftler Herfried Münkler hat einmal festgehalten: „Welten der Sicherheit beruhen auf dem impliziten Versprechen einer sicheren Welt.“ Und er fährt fort: Sie „befördern auf diese Weise Erwartungen, an denen sie schließlich gemessen werden.“⁷ An der schuldhaften Gewalttat erfahren wir nun: Das Gemeinwesen verspricht dem Einzelnen, was es im Letzten nicht gewährleisten kann. Gesellschaftliches Leben ist riskant, denn es erfordert Opfer. Dies gilt für den Militärdienst genauso wie für den Straßenverkehr. Insofern trägt das Gemeinwesen Schuld in sich. Dafür Ausdruck, Sprache und Gesten zu gewinnen, obliegt bis auf Weiteres in der postsäkularen Gesellschaft den Religionsgemeinschaften. Dies gilt sicherlich nicht mehr exklusiv. Aber es fällt doch auf, dass in den vergangenen Jahren in der Öffentlichkeit die gottesdienstlichen Feiern, wie die eben kurz beschriebenen, weit über den Kreis des Kirchlichen hinaus Resonanz finden. Mit Jürgen Habermas könnte man vermuten, dass es die „verwundbare[n] Bereiche des menschlichen Zusammenlebens“⁸ sind, die das Gemeinwesen religiös kommunizieren lässt. Es scheint, dass das moderne Gemeinwesen, religionsneutral verfasst, gleichwohl „liturgiebedürftig“ ist. Mit *Schuld leben* ist die Zumutung und Zusage, die für das Gemeinwesen im öffentlichen Gottesdienst artikuliert wird.

7 H. Münkler, Strategien der Sicherung. Welten der Sicherheit und Kulturen des Risikos. Theoretische Perspektiven, in: ders. u. a. (Hg.), Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert, Bielefeld 2010, 11–34: 12.

8 J. Habermas, Die Dialektik der Säkularisierung, Blätter für deutsche und internationale Politik 4 (2008), 33–46: 36f.

3. Die Schuldebatte und der Austausch der Gefühle

Ich gehe auf einen weiteren Gottesdienst ein, auch hier wieder ein Ereignis, das Menschen entsetzt.⁹ 2007 stirbt in Schwerin ein fünfjähriges Mädchen. Von den Eltern vernachlässigt verhungert das Kind, als es viel zu spät ins Krankenhaus gebracht wird. Ich mag nicht in Einzelheiten berichten, die wenigen Hinweise sind schon mehr als genug. Der Stadtteil, die ganze Region sind erschüttert. Auch hier findet wieder unter dem Eindruck der Ereignisse ein öffentlicher Gottesdienst statt, den ein Pastor vor Ort mit einem Vorbereitungskreis in einer Kirchengemeinde gestaltet. Es gibt andernorts vergleichbare Fälle, in denen Kinder schuldhaft zu Tode kommen, jeder ein je besonderer Fall. Aber immer spielt die Schuldthematik eine wesentliche Rolle. Auf sie will ich wieder meine Überlegungen konzentrieren.

Zunächst: Der Gottesdienst, der wenige Tage nach dem Tod stattfindet und ein breites Medienecho findet, wäre als Trauerfeier nur unzureichend beschrieben. Er ist vielmehr in eine öffentliche Situation hineingesetzt, in der die Trauer vielfach überlagert ist durch aggressive Empfindungen von Zorn und Empörung. Es ist eine widerstreitende Gemengelage der Gefühle. Sie ist es auch deshalb, weil Trauer und Wut in ihrem Charakter sehr verschiedene Gefühle darstellen. Trauer ist eine selbstbezügliche Empfindung; im Mitleid ist sie eine Empfindung mit und für andere. Wut hingegen, insbesondere in ihrer gesteigerten Form als Hass, ist ein gegen andere gerichteter Affekt. Trauer und Wut haben, wenn man so will, entgegenlaufende Bewegungsrichtungen. Die Wut kann nicht bei sich bleiben, sie führt immer wieder von einem selbst weg. Während Trauer, so kann man phänomenologisch sagen, eher zu den kalten Gefühlen gehört – mich friert –, sind Wut und Hass heiße Affekte, sie brennen. In diesem Fall fokussieren sie sich in der Frage nach Schuld: „Wer ist Schuld?“¹⁰ so wird anklagesuchend gefragt. Dabei richtet sich in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit der Schuldvorhalt nicht nur gegen die Eltern. Er richtet sich weiter und nicht minder aggressiv auch gegen diejenigen, die möglicherweise versäumt haben einzugreifen. Was ist beispielsweise mit Nachbarn, Mitbürgerinnen? Und es sind insbesondere die staatlichen Einrichtungen sozialer Fürsorge bis hin zu den kommunal Verantwortlichen, die mit der Schuldfrage konfrontiert wurden: Wo liegt ihre Schuld, weil etwas unterlassen wurde?

9 Vgl. zum Folgenden R. Schlenker, „Warum lässt Gott das zu?“ Gottesdienst aus Anlass des Hungertodes der fünfjährigen Lea Sophie in Schwerin-Lankow (2007), in: Fechtner / Klie, Liturgien (s. Anm. 1), 95–105.

10 Vgl. Schlenker, Warum (s. Anm. 9), 96.

Unbeschadet dessen, wie sie zu beantworten ist – dies steht hier gar nicht zur Rede – kann man sagen: Die Wahrheit der Schuldfrage liegt darin, dass sie das Gemeinwesen als einen Raum des verantwortlichen Tuns reklamiert. Rechtes und Unrechtes bleiben unterschieden. Die Schuldfrage zu stellen ist im positiven Sinne Widerstand: Was geschehen ist, ist nicht bloßes Schicksal oder blindes Verhängnis. Nur wenn Menschen zur Rechenschaft gezogen werden können, haben sie auch einen Status als verantwortliche Subjekte ihres Handelns und ihres Unterlassens. Aber dass so massiv auf die Schuldfrage insistiert wird bis hin zu Drohungen, hat auch noch eine negative Kehrseite. Sie ist auch ein Moment der Kompensation, die dem Geschehen und den eigenen Gefühlen, vielleicht auch Schuldgefühlen, nicht standzuhalten vermag: Weil man die Ohnmachtsgefühle nicht erträgt; weil kaum zu ertragen ist, dass es Schuld und Versäumnisse gibt, die juristisch nicht zu ahnden sind. Die aggressive Schuldfrage ist die Maske einer Scham¹¹ im Gemeinwesen, nicht für das Ungeschützte und Bedürftige Sorge getragen zu haben. Auf den Zusammenhang von Schuld und Scham komme ich gleich noch einmal zurück. Vor dem Hintergrund des bislang Erörterten könnte man sagen: Es gibt noch eine dritte Variante, den Vortragstitel zu betonen, man muss dann die beiden ersten Worte zusammenziehen. Mitschuld leben. Die öffentlichen Gottesdienste fungieren auch als Orte im Gemeinwesen, um Mitschuld leben zu können. Wie kann dies konkret aussehen? Im Schweriner Gottesdienst wird in einer rituellen Sequenz ein differenzierendes Empfindungsfeld eröffnet, in dem Menschen sich und das, was sie erleben, innerlich verorten: Trauer – Wut – Ignoranz – Schuld. Dies gibt Möglichkeiten, widerstreitende Gefühle auseinanderzusortieren und freizulegen. In dieser Weise thematisiert der öffentliche Gottesdienst Schuld in persönlicher Weise, ohne Schuldfragen beantworten zu wollen oder zu können. Wo dies aber gelingt, wird Anklage in Klage überführt – in der Hoffnung, dass Einsicht in Schuld nicht nur in der dritten, sondern auch in der ersten Person ermöglicht wird. Die religiöse Prüffrage auf die Frage „Wer ist Schuld?“ heißt dann: „Bin ich's, Herr, sind es wir?“.

Der letzte Gedanke geht bereits in den Modus religiöser Rede über. Noch eine weitere Überlegung zum Umgang mit Schuld soll angeschlossen werden, die sich an einer Randnotiz des hier angeführten Beispiels entzündet.¹² In einer Pressemitteilung der Lokalzeitung wurde zu dem Gottesdienst in Schwerin

11 Vgl. L. Wurmser, Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten, Eschborn '2008, besonders 302ff.

12 Ich folge Schlenker, Warum (s. Anm. 9), 97f.

eingeladen. In einer Nachbetrachtung der Ereignisse stellt der verantwortliche Pastor fest, dass sich eine Formulierung eingeschlichen hat, die sprachlich schief ist. Angesichts der aufgeheizten Schulddebatte werden Menschen dazu eingeladen, im Gottesdienst – so wörtlich – „ihre Gefühle auszutauschen“. Wie sollte das gehen? Man kann Gedanken austauschen und man kann sich gegebenenfalls auch über Gefühle austauschen. Aber Gefühle austauschen? Im zweiten Nachdenken enthält der sprachliche Lapsus allerdings, so vermerkt Rolf Schlenker, einen Hinweis, der für die Frage nach dem Umgang mit Schuld wichtig ist. Zur Wirklichkeit und zur Wirksamkeit von Schuld gehört auf Seiten der Schuldtragenden nicht nur ein Schuldbewusstsein, sondern auch eine Schuldempfindung. Nun ist Schuld selbst kein Gefühl, sondern ein Übel. Es kennzeichnet die böse Tat, die durch ein moralisches Urteil festgestellt wird. Wenn aber jemand, der sich etwas zuschulden kommen lässt, damit einem anderen Schaden zufügt – zumal einen, der wie hier nicht wieder gutzumachen ist –, dann löst Schuld, wo immer sie erkannt wird, auch Empfindungen aus. Auf einen solchen Zusammenhang von Schuldbewusstsein und Schuldempfinden setzt beispielsweise das alte Institut der Beichte. Man mag heute die Praxis der Beichte aus verschiedenen Gründen für problematisch erachten. Aber in ihrer inneren Logik hält sie doch ein Element fest, das für den Umgang mit Schuld wesentlich ist. Der Prozess der Beichte ist nämlich ohne „Reue“ gar nicht möglich. Die *contritio cordis* (also: „die Zerknirschung des Herzens“) ist dabei keine äußerlich auferlegte Bußleistung. Sie ist vielmehr der Kummer desjenigen, der seiner Schuld ansichtig wird. Wenn man dies aufnimmt, wird man sagen müssen: Der Umgang mit Schuld kann nicht nur kognitiver Art sein. Das heißt nicht, dass es kein Bewusstsein und keine Erkenntnis von Schuld braucht. Schuld geht gerade nicht in diffusen Schuldgefühlen auf, sie muss aufgeklärt sein. Aber sie muss auch, um sich in ihr und zu ihr verhalten zu können, emotiv zugänglich werden. Und an dieser Stelle lehrt uns das gottesdienstliche Beispiel: Es gibt individuelle und kollektive Gefühle, die einen solchen emotiven Zugang zur Schuld für die Beteiligten blockieren. Etwa dort, wo sich kollektiver Hass davorschiebt. Wenn es stimmt, wie uns manche phänomenologischen Ansätze lehren,¹³ dass Affekte leibliche Energien sind – als Zorn oder als Verachtung oder als Scham –, dann braucht es öffentliche Räume, in denen solche Gefühlsenergien abfließen können. Und wo dies passiert, werden tatsächlich Gefühle getauscht, so dass nun Trauer möglich wird.

13 Vgl. im praktisch-theologischen Kontext, in Aufnahme der Philosophie von H. Schmitz, M. Josutis, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh 2000.

4. Schuldzuweisung und Beschämung: Was eine Kultur der Verantwortung überwindet

Gottesdienstliche Kommunikation wirkt über das liturgische Geschehen hinaus. Gesellschaftlich gesehen ist jedoch der Gottesdienst nur ein, wenn auch bedeutungsvolles, Moment, mit Schuld öffentlich umzugehen. Zum Umgang mit Schuld gehören weitere Sphären: die Rechtsprechung mit ihrer Logik von Schuld und Strafe, aber auch die mediale Öffentlichkeit mit ihrer Logik der Aufklärung und des Konsequenzziehens. Die Kraft und Reichweite gottesdienstlicher Praxis ist in diesen Hinsichten begrenzt. Gottesdienste sind keine Ersatzhandlungen. In ihnen kann nicht stellvertretend rituell und symbolisch gelöst werden, wozu das Gemeinwesen in anderer Form nicht fähig ist. An einem dritten Beispiel soll erörtert werden, wie gottesdienstliche Praxis Teil eines öffentlichen Prozesses ist, in dem politische und mediale Aspekte miteinander verwoben sind.

Im Sommer 2010 findet in Duisburg ein Gedenkgottesdienst statt.¹⁴ Auf der Loveparade, dem Musikevent der Technokultur, sind wenige Tage zuvor bei einer Massenpanik 21 junge Menschen zu Tode gekommen. Die Medien streuen das Ereignis und zeigen fassungslose Menschen nach dem Fest. Wieder der scharfe Gegensatz: ein Kult ausgelassenen Lebens und dann ein tödliches Ende. Auch diesen Gottesdienst gestalten leitende Vertreter der beiden Kirchen, der rheinische Präses der evangelischen Kirche und der katholische Ruhrbischof. Anwesend sind Repräsentanten des Staates, Bundeskanzlerin und Bundespräsident. Eindrücklich ist vor allem die sehr persönlich gehaltene Rede der Ministerpräsidentin in der Kirche, unmittelbar im Anschluss an den Gottesdienst. Zwei Dinge fallen besonders ins Auge: Zum einen wird bewusst darauf verzichtet, im Gottesdienst die Namen der Todesopfer zu nennen. Es gilt, die Angehörigen zu schützen, die in den Tagen zuvor bereits von den Medien bedrängt worden sind. In diesem Fall will und soll der Gottesdienst auch einen „Schutzraum des Repräsentativen“¹⁵ bilden, in dem der Schmerz der Betroffenen gegenüber öffentlicher Zudringlichkeit abgeschirmt wird. Zum anderen nehmen an diesem Gottesdienst diejenigen nicht teil, denen als kommunal Zuständige und als Veranstalter die Verantwortung für das Unglück zugeschrieben wird. Die Schuldfrage wird in der Öffentlichkeit heftig diskutiert; sie bleibt weit über den Gottesdienst hinaus virulent und juristisch offen. Wer hat was versäumt, bei der Konzeption im Vorfeld, im Geschehen vor Ort? Der

14 Vgl. zum Folgenden Fechtner / Klie (s. Anm. 6), 7f.; Chr. Mulia, Das Loveparade-Unglück und seine Folgen. Liturgisches, seelsorgliches und politisches Handeln der evangelischen Kirche in einer erschütterten Stadt, PTh 101 (2012), 455–472.

15 Mulia, Loveparade-Unglück (s. Anm. 14), 459.

Gottesdienst selbst kann nicht befrieden, was im öffentlichen Zwist offen und ungeklärt erscheint. Die Predigt im Gedenkgottesdienst kann deshalb die Frage nur aufreißen, aber eben nicht beantworten: „Und wie verlangt Gott Rechenschaft von denen, die Verantwortung tragen?“¹⁶

Zwei Aspekte für den Umgang mit Schuld in der Öffentlichkeit werden deutlich:

- (1) Die gottesdienstliche Kommunikation und ihre rituellen Gesten vermögen kollektive Empfindungen nur dann heilsam zu klären, wenn die Ereignisse in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit aufgearbeitet und transparent gemacht werden. Dies erscheint dann besonders schwierig, wenn das, was geschehen ist, changiert: Was ist Unglücksfall, was schuldhaftes Versagen? Wo handelt es sich um eine Verkettung unwägbarer Begebenheiten, wo liegt schuldhaftes Verhalten vor? Nun ist vielfach kritisiert worden, dass die Spätmoderne eine medial „erregte Gesellschaft“ (Christoph Türcke)¹⁷ darstellt. In ihr vollzieht sich Aufklärung im Modus der Enthüllung; angetrieben durch die Vermutung, dass sich im Zweifelsfall Schuld verbirgt, die ans Licht der Öffentlichkeit zu bringen ist. Die Mechanismen sind aus jedem Sonntagabend-„Tatort“ vertraut. Nicht zufällig ist der Kriminalroman die populärste Literaturgattung der Gegenwart. Die mediale Öffentlichkeit gewinnt die Gestalt eines Ermittlungsprozesses, um Schuldige namhaft zu machen. Wo dies nicht recht gelingen will – bei einer Finanzkrise, bei technischem Versagen, bei Naturkatastrophen –, fällt es schwer, das Geschehen zu begreifen, den Schmerz einzuhegen und die Angst zu bannen, es könne bei nächster Gelegenheit wieder passieren. Man mag medienkritisch beklagen und muss es wohl auch, wie Schuld öffentlich nicht selten unbarmherzig personalisiert wird. Gleichwohl ist damit der journalistische Auftrag nicht obsolet, Schuld im Forum der Öffentlichkeit zu benennen. Er ist es dann nicht, wenn zwischen Schuldzuweisung und Verantwortungsübernahme unterschieden werden kann. Im Nachgang der Duisburger Ereignisse kann man lernen, was passiert, wenn das Erste verstärkt und das Zweite blockiert wird. Wo Verantwortung für das Geschehene von Beteiligten nicht übernommen wird oder nicht übernommen werden konnte, wächst die emotionale Gewalt der Schuldvorwürfe. Und umgekehrt: Wo sich Schuldzuweisungen steigern und verweigerte Verantwortlichkeit zum potenzierten Schuldvorhalt wird, blockiert es mehr und mehr die Möglichkeit, sich in die Verantwortung zu stellen.

¹⁶ So der rheinische Präses Nikolaus Schneider, zitiert nach Mulia, *Loveparade-Unglück* (s. Anm. 14), 467 Anm. 31.

¹⁷ Chr. Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München 2002.

Die Medien haben berichtet, wie die Schuldfrage, gleichsam auf Dauer gestellt, eine ganze Stadt über Monate lähmen konnte. Erst wo Menschen Verantwortung übernehmen können, mithin ihr Gesicht zeigen, klärt sich die aggressive Diffusität der öffentlichen Stimmung, Trauer kommt wieder in Fluss.

- (2) Die letzte Bemerkung führt zu einem zweiten, hier nun auch letzten Aspekt. Er ist bereits an anderer Stelle angeklungen. Mit Schuld öffentlich umzugehen, stößt an das Phänomen der Scham.¹⁸ Als Verantwortlicher im Zusammenhang mit Schuld sein Gesicht zu zeigen, ist das eine. Die Angst, sein „Gesicht zu verlieren“, ist das andere. Gesichtsverlust ist die Schamangst schlechthin. Sie befürchtet, dass der eigene Makel, die eigene Unzulänglichkeit, die eigene Schuld gleichsam ins Gesicht geschrieben wird und damit unübersehbar wird. Scham ist eines der stärksten und am meisten unterschätzten Gefühle. Sie hat viele Facetten, sie hat eine subjektive, persönliche Seite, aber auch eine soziale, gesellschaftliche Seite. Die öffentliche Seite der Scham wird immer dort sichtbar und spürbar, wo Menschen beschämt werden. Beschämung wird als öffentlicher Akt der Bloßstellung erlebt.¹⁹ Scham ist eine Emotion des Angeblicktwerdens, ein Gesichts- und Augengefühl. So sind Pressekonferenzen und andere mediale face-to-face-Situationen hervorgehobene Orte öffentlicher Beschämung. Als persönliche Empfindung, so hatten wir gesagt, gehört Scham zum Schuldbewusstsein wesentlich hinzu. Die öffentliche Beschämung hingegen ist etwas anderes. Sie ist aus zwei Gründen prekär: Zum einen ist Scham ein Affekt, der sich auf das Selbst, mithin auf die ganze Existenz bezieht. Wo Menschen beschämt werden, da wird ihnen die Achtung entzogen, sie werden mit Verachtung angeschaut. Deshalb ist auch der Impuls der Scham, sich unsichtbar zu machen: am liebsten im Boden zu versinken. Prekär ist also, dass sich der Akt der Beschämung – im Grunde ein öffentliches Urteil – nicht auf das richtet, was ein Mensch getan oder unterlassen hat. Es richtet sich vielmehr auf ihn als Person. Zum anderen kommt hinzu: Unsere gegenwärtige Kultur kennt keine öffentliche Praxis, Menschen aus ihrem Beschämtwordensein herauszulösen. Wir kennen Rituale der Entschuldigung. Über deren Problematik haben wir an anderer Stelle gehört, aber immerhin: Es gibt durchaus eine lebensweltliche Kultur der Entschuldigung. Es gibt aber im Grunde keine öffentlichen Möglichkeiten der „Entschämung“. Vermutlich ist es das höchst ambivalente Phä-

18 Vgl. zum Folgenden Chr. Demmerling / H. Landweer, Scham und Schuldgefühl, in: dies., Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007, 219–244.

19 Vgl. S. Neckel, Soziologie der Scham, in: A. Schäfer / Chr. Thompson (Hg.), Scham, Paderborn 2009, 103–118.

nomen der Scham, das die stärkste Herausforderung für eine humane Kultur des öffentlichen Umgangs mit Schuld darstellt.

Ein knappes Fazit: Schuld wird dort gemeistert, wo Räume der Achtung geschaffen werden. In kirchlicher Perspektive heißt dies: Gottesdienste sind Orte, in denen das Gemeinwesen sich als Gemeinschaft der schuldhaft Verstrickten gewährt wird. Neben den gottesdienstlich-rituellen Orten brauchen wir auch und vor allem seelsorglich-diskrete Räume. Dabei gilt es zu ermöglichen, dass Scham in ihrer subjektiven Seite erlebt und als solche geschützt wird, auch vor öffentlicher Beschämung. Das braucht Zeit. Für unser Thema heißt dies: Zum Umgang mit Schuld in der Öffentlichkeit gehört wesentlich dazu, dass es auch nichtöffentliche Sphären gibt, in denen Menschen mit Schuld leben. Mit ihrer eigenen und mit der anderer. Es gibt keine Reservate der Unschuld, weder im öffentlichen noch im privaten Leben. Aber es gibt Möglichkeiten, eine öffentliche Kultur zu entwickeln, in der Schuld und all das, was sie auslöst, wahrgenommen, zur Verantwortung gebracht und betrauert wird; eine Kultur, die Erfahrungen von Schuld zum Leben hin wendet.

Abstract

Anlässlich von Gewaltverbrechen und Unglücksfällen, die das Gemeinwesen entsetzen, finden von den Kirchen gestaltete gottesdienstliche Trauer- und Gedenkfeiern in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit statt, an denen auch staatliche Repräsentanten teilnehmen. In diesen „Riskanten Liturgien“ zeigt sich, wie Schuld artikuliert und thematisiert wird. An vier Gottesdiensten der vergangenen Jahre (Erfurt, Winnenden, Schwerin, Duisburg) wird exemplarisch gezeigt, welchen Beitrag sie für eine Kultur der Verantwortung leisten.

At times of such violent crimes and tragic accidents as appall society, churches hold liturgical mourning and memorial services for the common public, in which also governmental representatives take part. In these „risky liturgies“ („Riskante Liturgien“), one can see how guilt is articulated and dealt with. Based on four such services that have been occasioned in past years (Erfurt, Winnenden, Schwerin, Duisburg), the essay shows the contribution they make for a culture of responsibility