

FELIX CULPA?

Zur kulturellen Produktivkraft der Schuld

1. *Wohin mit der Schuld? oder: Warum erzählen?*

Die Losung von der glücklichen Schuld weist im Hymnus *Exsultet* (4./5. Jh.), dem sie entstammt, auf die Überbietung Adams durch Christus als Erlöser hin. Adams Schuld findet in Christus nicht allein den Schuldner, der sie tilgt, sondern aus der Lösung dieser Schuld wird sich der Mensch erneuern. Die paradiesische Existenz braucht diesem in Christus erneuerten Menschen fortan kein schmerzliches Gegenbild seiner mit Schuld behafteten irdischen Existenz mehr sein. In diesem Sinne ist die Schuld glücklich, so zumindest die theologische Standardauslegung seit Augustinus und Thomas von Aquin: aus einem *malum* wird ein *bonum*.¹ Anders gesprochen, aus der Existenz der Schuld erwächst eine ungeheuer produktive Kraft. Wenngleich die exegetische Tradition sorgsam darauf hingewiesen hat, dass es nicht die Schuld selbst sei, sondern die Gnade in und durch Christus, die eine *renovatio in melius* möglich mache, so beginnt doch alles mit der Schuld.

Das Problem treibt schon den Apostel Paulus und Kirchenvater Augustinus um: Gibt es Unschuldige? Sind wir als Wesen, die ihre Existenz immer jemand anderem schulden, nicht schlechthin seinsschuldig? Und sind nicht selbst Adam und Eva, denen die Schöpfung als Gabe anvertraut ward, dem Herrn allein deswegen etwas schuldig?² Der unschuldige natürliche Mensch wäre dann eine Fiktion auf der Folie universeller Schuldigkeit, «daß Mensch-Sein immer schon schuldig sein heißt, und zwar darum, weil es den «natürlichen» Menschen gar nicht gibt.»³ Ist es nicht bezeichnend, dass die (deutsche) Sprache Unschuld nur als Zustand der Abwesenheit von Schuld ausdrücken kann?

Und dennoch ist gerade die westliche Kultur tief geprägt vom Wunsch, sich der Schuld zu entledigen. Friedrich Nietzsche eröffnete ein therapeutisches

MATTHIAS BUSCHMEIER, geb. 1976, ist akademischer Oberrat für germanistische Literaturwissenschaft an der Universität Bielefeld. Er ist Leiter der Forschungsgruppe «Felix Culpa? The Cultural Productivity of Guilt» am dortigen Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZIF).

Zeitalter, das sich nichts sehnlicher wünschte und wünscht als die Auflösung der Schuld in eine Illusion oder deren Entlarvung als peinigendes Machtinstrument. Ja, zuweilen scheinen sich selbst die Theologen des Begriffes beschämt entledigen zu wollen, um dem Zeitgeist einer schuldbefreiten Existenz opportun zu sein. Zugleich erleben wir in unseren gesellschaftlichen Diskussionen aber auch eine Potenzierung von Schuldvorwürfen.

Die Adam-Christus Typologie scheint eine große Allegorie für eine grundlegende Figur der kulturellen Produktivität zu sein: Unsere (abendländische) Kultur ist geprägt von einer Dynamik, die sich aufspannt zwischen permanenter Selbstanklage, dem Insistieren auf Schuld, der Fortschreibung von Schuldzusammenhängen über Generationen und den ebenso beständigen Versuchen, Schuld zum Verschwinden zu bringen, sie zu vergessen, sie aufzulösen, weil wir ansonsten in einem individuellen wie kulturellen «Schuldkomplex» verhaftet blieben, der es erlaube, «sich aus allem herauszuhalten»⁴ und letztlich dazu führe, die kulturelle Selbstachtung zu verlieren oder in Aggression umzuschlagen drohe.⁵ Diese Polarität durchzieht unsere Kultur auf eine grundlegende Weise: Erbsünde und Taufe, Schuld und Sühne, Urschuld und Therapie, Schuldenfinanzierung durch Schulden und die schwarze Null, Kollektivschuld und Schuldabwehr, immer entfalten sich hier Spannungen, die erhebliche soziale, aber auch intellektuelle Dynamiken mit sich bringen und nach sich ziehen. Der amerikanische Philosoph Adrian Johnston nennt die Schuld daher «a foundational affect that is the catalyst for the deliberations, decisions, and deeds of concern».⁶

Darüber hinaus konstituieren Schuldverhältnisse – anthropologische, moralische, ökonomische wie juristische – ganz offenbar soziale Bindungen und Verpflichtungen, denen so leicht nicht zu entgehen ist. «La dette [...] assure la continuité tout autant qu'elle renouvelle l'histoire personnelle et collective ; [...] La reconnaissance de dette permet de tisser des liens qui nouent les individus entre eux les font tenir ensemble dans la succession des âges de la vie et des générations.»⁷ Rückt die Schuld derart in das Zentrum kulturtheoretischer Betrachtung, dann stellt sich die Frage, welche Funktion die Schulddynamik für die kulturelle Semiose, für die Produktion von Zeichen haben kann.

Gesellschaften, vormoderne wie moderne, finden für die Lösung ihrer Überlebensprobleme Wissenstrategien, die bestimmte zentrale Bereiche des Lebens organisieren. Kinder müssen großgezogen werden, zwischenmenschliche Beziehungen innerhalb von Familien, aber vor allem über die Nahfamilie hinaus, müssen einem gewissen Maß an Regelung unterworfen, das Verhältnis von Nahfamilie und Gemeinschaft austariert werden, die Produktion von Nahrungsmitteln und den Austausch nicht vorhandener Güter gilt es zu organisieren. Für all diese Dinge werden Institutionen mit bestimmten Funktionen ausgebildet. Darin haben Kulturanthropologen wie Bronislaw Malinowski

ihren Begriff der Kultur gefunden. Offenbar haben es aber Gesellschaften auch mit Dingen und Sachverhalten zu tun, die nicht ohne weiteres in solchen Funktionsinstitutionen aufgehen, etwa die Sorge, ob die sichtbare die einzige aller Welten ist. Oder die Frage, ob Gemeinschaften zur körperlichen Reproduktion nach utilitaristischen Regeln der sozialen Einheit gebildet werden sollten oder ob solche nur schwer handhabbaren Dinge wie ‹Liebe› zu berücksichtigen sind, bzw. wie dies gehen könnte. Die Liebe wie die Schuld gehören zu jenen sozialen Tatsachen mit weitreichenden Folgen, die die Stabilität der Gemeinschaft jederzeit gefährden können, wovon die Literaturen der Welt unzählige Geschichten bereithalten. Für die Gesellschaft ist also wichtig, mit ihnen in der einen oder anderen Weise umzugehen. Für solcherart Fragen können Gesellschaften nur schwer konkrete Institutionen schaffen, wenngleich sie es versuchen. Mein Vorschlag ist, genau *dafür* den Begriff ‹Kultur› zu reservieren. ‹Kultur› umfasst alle jene Phänomene, die sich nicht völlig in soziale Institutionen oder Funktionssysteme auflösen lassen.

Stellen ausgebildete Institutionen wie das Recht soziale Tatsachen dar, so ist nicht zu leugnen, dass Menschen Artefakte produzieren, die Auskunft darüber geben, dass etwa das Recht nur bestimmte Dimension sozialer Beziehungen zu regeln vermag, damit aber andere Dimensionen ausgeblendet bleiben, die uns doch individuell wie kollektiv angehen. Institutionen sind notwendig blind für ihre Umwelt. Dies führt mich zur Frage nach der Erzählung. «Wo immer sozial Bedeutsames verhandelt wird, ist das Erzählen im Spiel.»⁸ Die Beunruhigung über gesprochenes Recht oder Unrecht, fehlende Gerechtigkeit und nicht getilgte Schuld dokumentiert sich in der Literatur als Spezialfall der Erzählung, die damit aufgeworfenen Fragen werden aber keineswegs gelöst, sondern im Sozialen weiter prozessiert und verhandelt.

2. Schuldserzählungen

Für die Schuld ist die Erzählung geradezu konstitutiv. Was Schuld ist und nicht ist, sie ausmacht und nicht ausmacht, muss erzählt werden anhand von Anwendungsfällen. Dies gilt für die juristische, die psychomedizinische und die religiöse «Fallgeschichte». Jede Rechtsordnung steht in der Spannung zwischen kodifizierten Regeln einerseits und konkreten Fällen andererseits, auf die der Kodex anwendbar sein muss. Da aber diese Kodizes nie alle Einzelfälle abdecken können, entsteht im Rechtssystem notwendig eine nicht zu vermeidende Regelungslücke, die Erwartungskontingenzen hinsichtlich der Folgen einer Handlung in einer spezifischen Umwelt erzeugt.⁹ Diese Kontingenz möglichst gering zu halten, scheint die Funktion von fiktiven Fallgeschichten, die ima-

ginative Rechtsräume aufbauen, in denen Handlungsfolgen erprobt werden, und zugleich den Zuständigkeitsbereich des juristisch Regelbaren abstecken. Insofern erfüllen sie eine überaus zentrale Funktion für die Etablierung eines Gleichgewichts von Gesetz und Einzelfall. Alan Dershowitz argumentiert daher, dass nicht allein die Erfahrung dem Gesetz vorausgehen müsse, sondern die Erzählung jeder Kodifizierung.¹⁰ Die Erzählungen fungieren als ein hermeneutisches Hilfsmittel für den Richter, angesichts des grundsätzlichen Problems, Rechtstexte auf Rechtsfälle zu beziehen. Damit setzt sich zugleich ein unendlicher Deutungsprozess in Gang, da die Fallgeschichten selbst oft deutungsbedürftig sind. Rechtsauslegung und Rechtsbegründung erweisen sich hier als unmittelbar aufeinander bezogen. Dershowitz interpretiert z.B. die Genesis als eine Darstellung «von der eigenmächtigen Verfügung zum formellen Recht»¹¹, in deren Rahmen alle mögliche Formen juristischer Bindung durch Erzählungen konstituiert, legitimiert und illustriert werden:

Betrachtet man das Buch Genesis als ein Buch über die Entwicklung von Recht und Gesetz in einer Welt, in der es noch kein formelles Rechtssystem gab, wird verständlicher, warum so viel über Verbrechen, Sünde, Täuschung, Rache, Bestrafungen und andere unrechte Taten erzählt wird. [...] Es besteht aus einer Sammlung von Geschichten über den Umgang des Menschen mit den Schwächen und Fehlern seiner Mitmenschen.¹²

Aber auch das Erzählen kann auf die Schuld offenbar nicht verzichten: «Ich bin davon überzeugt, daß alles Erzählen, das den Namen verdient, unsere immer neu sich anhäufende Schuld beäugen und umschleichen muß.»¹³ In der Tat, ein Katalog der literarisch-fiktionalen Texte, in deren Zentrum die Schuld steht, ist nahezu unabschließbar. Gerade am Beispiel der Schuld lässt sich also untersuchen, wie anthropologisches Wissen narrativ produziert und in Form gebracht wird, und zugleich wie Narrationen anthropologisches Wissen von der Schuld einsammeln und zur Keimzelle des Erzählens machen. In der europäischen Literatur und sicher nicht nur dort wird mit einer ungeahnten Radikalität auf die Unmöglichkeit des Unternehmens, den Menschen in seinen Rechtsbeziehungen aufgehen zu lassen, reflektiert. Das beständig produzierte Übermaß nicht allein von objektiver, sondern auch von nichtfestgestellter, ins (Un-)Bewusstsein abgeflossener Schuld bedarf der Bearbeitung, ja diese Bearbeitung wird selbst zum Antrieb der kulturellen Entwicklung.

Wenn es sich um eine festgestellte Schuld handelt, sorgt Strafe für Entsühnung. Dafür sind soziale Institutionen der Rechtsprechung und Vollstreckung zuständig. Dies betrifft aber nur einen kleinen Teil der Schuld, die in einer Schuldkultur tatsächlich anfällt. Je komplexer und unübersichtlicher die Gesellschaft, desto größer werden die Möglichkeiten der Übertretung der Normen, auf deren Respektierung sie gründet.¹⁴

Die «Kultur» erzählt Fallgeschichten, in denen Schuld durch Recht nicht bearbeitet werden kann oder die durch das Recht bzw. das Versagen des Rechts schuldig werden, wie der Kleist'sche Michael Kohlhaas. Der literarische Diskurs der Schuld greift dort ein, wo die juristische, moralische, therapeutische und auch ökonomische Schuldbearbeitung endet, scheitert oder defizitär bleibt. Die Unbestimmtheiten, die durch die stetige Expansion der juristischen Anwendungsbereiche einerseits und die gesellschaftliche Komplexität andererseits notwendig entstehen, sind der Ort, von dem die Literatur nicht nur den Stoff ihrer eigenen Geschichten, sondern auch eine funktionale Bestimmung erhält. So ist zu beobachten, wie literarische Fallgeschichten von individueller Schuld auch die juristische Beurteilung von Schuld etwa im 18. Jahrhundert zu beeinflussen beginnen, wenn psychopathologische Narrative die auf die Tat fokussierte «imputatio juridica» mehr und mehr unterminieren – ein Faktum, das quer zum Befund einer umfassenden Selbstermächtigung des Rechtssystems steht. Das Werk Kafkas ist in großen Teilen eine Parabel für den Bedarf an Schuldarbeit, den ein sich als umfassend setzendes Rechtssystem hinterlässt. Der juristische Schuldbegriff vermag hier zur anthropologischen Selbstvergewisserung des modernen Subjekts nichts mehr beizutragen, das sich nun umso mehr unter den Selbstverdacht einer universalen, kaum mehr adressierbaren Schuldigkeit stellt, mit der es sich gegenüber der Gnadenlosigkeit moderner Prozessmaschinen wieder als menschliches Subjekt zu behaupten sucht.

Machen wir uns dies an einem aktuellen Beispiel klar. Seit seiner Veröffentlichung 2015 wurde das Theaterstück «Terror» von Ferdinand von Schirach in ganz Deutschland sehr erfolgreich aufgeführt, im Oktober 2016 legte die ARD eine Verfilmung vor, die mehr als sechs Millionen Zuschauer sahen, was einem Marktanteil von gut 20 Prozent an diesem Abend entsprach. Sowohl bei den meisten Inszenierungen als auch bei der ARD waren die Zuschauer dazu aufgerufen am Ende abzustimmen, ob sie den Angeklagten Lars Koch, einen Bundeswehroffizier, der gegen den ausdrücklichen Befehl und gegen das Urteil des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 2006 eine entführte Passagiermaschine kurz vor dem vermuteten Einschlag in ein vollbesetztes Fußballstadion abschießt und so knapp 200 Unschuldige tötet, als Schöffen schuldig erklären oder freisprechen würden. Interessant sind hier vor allem die Reaktionen von Juristen gewesen, die das Stück wie die Umsetzung scharf kritisierten. So warf der Bundesrichter Thomas Fischer in seiner Kolumne auf ZEIT-Online vom 18. Oktober 2016 dem Sender wie dem Autor eine «schwer erträgliche Manipulation der Öffentlichkeit im Namen eines quasistaatlichen Anliegens»¹⁵ vor, unter anderem weil die Alternative schuldig oder nicht schuldig eine Vereinfachung sei, welche die Unterscheidung von rechtswidrig und schuldig unterschläge. Eine detaillierte Auseinandersetzung aus juristischer

Sicht, die zahlreiche «Schwächen» des Autors, der ebenfalls Jurist ist, ausweist, hat im Dezember 2016 der Bielefelder Rechtswissenschaftler Wolfgang Schild vorgelegt.¹⁶ Was interessiert an diesem Streit? Die beteiligten Juristen insistieren darauf, dass Schirach weit hinter die Komplexität der Rechtstheorie wie der –praxis zurückfalle. Diese Perspektive erhält ihre Berechtigung, wenn man davon ausgeht, der Autor habe eine Rechtsbelehrung vornehmen wollen. Trotz der Form des Gerichtsprozesses, in der das Stück dargeboten wird, könnte man aber auch anders akzentuieren. Die Frage nach der Schuld des Angeklagten wird hier nur scheinbar als Rechtsproblem verhandelt. Es wird vielmehr gezeigt, was das Recht als Problemlösungsinstitution auch nach einem höchstrichterlichen Urteil übrig lässt – die «dirty remains» der Rechtsprechung also. Insofern ist es ärgerlich, dass Schirach den Rechtsverhalt so verkürzt darstellt, weil dadurch der Blick zu sehr auf diesen fokussiert bleibt. Aber selbst wenn hier alle Feinheiten des Rechts korrekt umgesetzt worden wären, erledigte sich damit nicht die Beunruhigung, die wohl die starke Publikumsreaktion provozierte und mehr ist als ein «Spontan-Rülpser des Volkskörpers»¹⁷, wie Fischer insinuiert.

Ganz offenbar greift die «Kultur» (Literatur, Theater, Film) hier etwas auf, das jenseits der Kompetenzen des Rechts liegt. Das Recht stellt kein Instrument bereit, die Unausgewogenheit zwischen Urteilspruch und dem Leid der zurückgebliebenen Angehörigen, denen nichts mehr geblieben ist als ein linker Schuh und für die auch Trauerrituale angesichts eines leeren Sarges nicht mehr funktionieren, weiter zu bearbeiten. Das funktional ausdifferenzierte Recht muss dieses Problem an die «Kultur» weiter- bzw. zurückgeben. Weder das Recht noch das Stück, noch der Film vermögen eine «Lösung» vorzubringen – auch wenn dies durch die Fiktion eines Laienurteils suggeriert wird. Das Recht übersetzt den Fall in die Rechtslogik individuell vorwerfbarer Schuld. Sowohl Vorsätzlichkeit als auch Rechtswidrigkeit der Handlung werden konzidiert, eine strafrechtliche Schuld, die «mit dem sozialetischen Tadel der Bestrafung sanktioniert wird»¹⁸ aber nicht, weil zahlreiche Entschuldigungsgründe vorliegen. Insbesondere diese Konstruktion sorgt zwar dafür, dass die Schuldfrage wohl im juristischen Sinne einer strafrechtlichen Vorwerfbarkeit dispensiert werden kann, damit aber die Frage nach dem sozialen Umgang mit der individuell nicht mehr zurechenbaren Schuld umso dringender aufwirft. Die Teilnahme des Publikums zeugt von dieser sozialen Virulenz, die in der Kultur prozessiert wird, weil das Recht zwar hochdifferenziert nach der Verantwortbarkeit des Individuums fragt, aber gerade dadurch die kollektiven Dimensionen der Schuldfrage ausklammert. Selbst wenn das verkündete Urteil plebiszitärer Willensausdruck ist und mit einem Verfassungsgerichtsurteil nicht übereinzubringen ist, stellt sich, wie die Reaktion der Juristen zeigt, sofort die Frage, was dies eigentlich für das Recht bedeutet. Egal also, wie

eine Abstimmung am Ende ausfällt, die ‹Kultur› muss damit weiter umgehen, weil Moral und Recht zwar nicht wesensfremd sind und sicherlich in einer innigen Beziehung zueinander gesehen werden, sondern weil selbst die Moral Ungleiches in Gleiches übersetzen möchte, was selten gelingt. Die kritischen Juristen haben einen Schuld-Begriff zur Bewertung des Theaterstücks zugrunde gelegt, der das Problem nicht ‹aus der Welt› räumt, sondern an die ‹Kultur› überstellt. Maria Sibylla Lotter hat diese Phänomene unter den Begriff ‹Schuld ohne Vorwerfbarkeit› gefasst.¹⁹ Anstatt wie die Moral- und Rechtsphilosophie darin jeweils nur irrtümlich empfundene Schuldgefühle zu sehen, gelte es diese Formen des Mitbetroffenseins als Mensch unter Menschen als wirkliche Schuld anzuerkennen und nicht mit einer Logik eines modernen Begriffs von Schuld, der ganz auf individuelle Vorwerfbarkeit ausgerichtet ist, wegzurationalisieren. ‹Formen narrativer Veranschaulichung›²⁰ sind das zentrale Medium der Bewusstmachung der sozial-kollektiven Dimensionen des Schuldbegriffs. Schuldnerzählungen aber ‹veranschaulichen› nicht nur, sie (re-)produzieren diese Fassung der Schuld innerhalb der Kultur, reagieren dynamisch auf die sozialen Problemlagen, in die sie gestellt sind, knüpfen und zerstören das soziale Band über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

3. ‹Dirty Remains› oder: Die Akkumulation der Schuld

Praktiken der Schuldbearbeitung beinhalten immer ein ‹Moment des Unabgeholtenen›.²¹ Sie können und wollen nicht das Ganze der Schuld bearbeiten, sondern nur bestimmte Dimensionen. Tendieren funktional ausdifferenzierte Gesellschaften dazu, die Bearbeitung von Schuldbeziehungen zu formalisieren, so bleiben ‹schmutzige Reste› einer sich beständig akkumulierenden Schuld immer zurück, die nun in der ‹Kultur› vor allem durch Religion, Literatur und Kunst weiter prozessiert werden und nach symbolischer Repräsentation verlangen. Schuldnerzählungen sind das Schweröl, das die ‹Kultur› am Laufen hält. Für den sozialen Umgang mit der Schuld wird die Literatur zu einem zentralen Medium. Schuld stellt nämlich Kulturen und Gesellschaften vor ein grundlegendes Problem:

Schuld vergeht nicht, sie häuft sich an und muß, wie man heute sagt, entsorgt werden. [...] Eine Schuldkultur jedoch schafft Formen, wie sie mit der sich in der Zeit erhaltenden, aufhäufenden Schuld umgeht. [...] Diese nichtfestgestellte Schuld stellt das Problem dar, für das Schuldkulturen Lösungen ausbilden.²²

Warum ist die Literatur voll von politischen, sozialen, moralischen, psychologischen und physiologischen Aberrationen norm- und funktionsgerechten Verhaltens und Aussehens? Weil genau dies ihrer funktionalen Bedeutung ent-

spricht. Schulterzählungen sind Teil dieser Lösungen, indem sie jene nicht erledigten Dimensionen der Schuld für kommunikative Anschlüsse aufarbeitet. Deshalb kann bzw. darf die Literatur nicht am Maßstab einer wie auch immer gearteten *political correctness* beurteilt werden, ohne dass sie ihrer kulturellen Funktion beraubt wäre. Bestätigte sie in allem die Verfahren und Normen der sozial-kulturellen Institutionen, dies ist den Juristen Fischer und Schild entgegenzuhalten, wäre sie allein deren illustrierender Appendix. Wer die Literatur juristisch, politisch oder ethisch zu disziplinieren versucht, nimmt der Gesellschaft den symbolischen Raum, in dem interne wie externe Alteritäten verhandelt werden können.

Deshalb ist die «Kultur» auch Gesellschaften suspekt, was zu ihrer Sakralisierung oder Diffamierung führen kann. Die einen schätzen sie, weil die aufgelöste Irritation eine Dynamik in die Gesellschaft einführt, die ihr verbietet, sich zu petrifizieren. Sie sorgt sich um die Reste des von den Institutionen nicht zu Verarbeitenden. Diese ausgeschiedenen Reste, um eine andere Metaphorik aufzugreifen, kompostiert die «Kultur», d.h. wandelt sie in kulturelle Energie um. Diese Form der Resteverwertung legt der Gesellschaft Alternativen zur Beobachtung vor, die gewählt werden könnten, aber natürlich nicht müssen. Erzählungen verhandeln Probleme, die von den gesellschaftlichen Institutionen nicht vollständig gelöst werden können, aber weiter virulent sind. Literatur verdichtet dabei soziale Erfahrungen derart, dass sie wieder zum Anlass und Anstoß affektiver Reibungen werden kann, die neue Verhandlungen nötig machen.²³

Ein solches Verständnis von Erzählung macht einsichtig, warum diese – in den unterschiedlichsten Formen, Gattungen und Medien – in nahezu allen sozialen Gemeinschaften wichtig ist. Alle Gemeinschaften haben «Kultur» in diesem Sinne, weil alle Gemeinschaften Probleme produzieren, die sich nicht allein in Formen institutioneller Organisation auflösen oder auffangen lassen, die aber im Sinne einer Ökologie der «Kultur» der Bearbeitung bedürfen. Wenn es kein «Jenseits» der Kultur gibt, dann kann auch nichts endgültig ausgeschieden werden und selbst das Vergessen ist nur eine Form der Weiterverarbeitung, die in der «Kultur» verzeichnet wird.²⁴ Albrecht Koschorke geht davon aus, dass bestimmte affektive Register stärkere Vergemeinschaftungseffekte erzielen als andere, z.B. Trauer- und Niederlagenerzählungen stärkere als Triumphgeschichten. Erzählungen von der Schuld, so mein Vorschlag, erzielen besonders große affektive Effekte, weil die Schuld sowohl ein «Gründungsaffekt» als auch ein «Grundaffekt» ist. In Schulterzählungen wird ganz grundlegend das Wechselspiel zwischen erzählter Welt und Lebenswelt sichtbar: Produzent und Rezipient, Erzählstoff und Wirkungszusammenhang geraten in ein «transmissives Verhältnis»²⁵ zueinander, das auf eine Weise soziale Energie produziert, prozessiert und prolongiert, die die kulturelle Semiose permanent befeuert und damit am

Laufen hält. Sie kann deswegen eine produktive Schuld sein, weil aus ihr die ›Kultur‹ ihre Dynamik entfalten und in das Spiel von Aufbau und Irritation sozialer Ordnung eintreten kann. Sie vermag darüber hinaus eine glückliche Schuld werden, wenn wir mit ihr Kultur nicht länger über Gewalt begründen.

4. *Produktive Schuld*

Um diesen produktiven Aspekt von Schuld hervorzuheben, bedarf es einer Umdeutung. Denn immer dort, wo vor allem die eliminatorischen Elemente von Schuld²⁶ und in der Folge also die Schuldabwehr in den Vordergrund treten, fällt der Schuldbegriff mit dem der Gewalt nahezu in eins. Es wird vornehmlich auf das schuldhaftige Ereignis abgestellt, den willentlichen Verstoß gegen eine kodifizierte Norm, der dem Urheber als Schuld zugerechnet werden kann. Wird aber vornehmlich auf den zugrundeliegenden Verstoß insistiert, bleibt das Verständnis von Schuld von der verschlingenden Aggression der Gewalt abhängig. Dann nämlich droht die Anklage von Schuld in einen Zirkel der rächenden oder strafenden Gewalt zurückzuführen, in dem die Strafe für begangene Schuld wieder als neue Gewalt, nun der exekutiven Macht, verstanden werden kann. Eine Kultur, die an die Gewalt gekoppelt bleibt, vermag auf diese nur prohibitiv zu reagieren. Ein solches gewaltorientiertes Verständnis von Schuld vermag den sozialen Zusammenhang von Gemeinschaften nur temporär zu sichern und gefährdet ihn zugleich immer wieder neu. Es bedarf daher der Unterbrechung dieses Zyklus'. Dies kann einerseits dadurch geschehen, von der Dramatisierung von Schuld abzusehen, solange es keine Zentralgewalt gibt, die den Gewaltausbruch eindämmen könnte, andererseits indem von der eigentlichen Schuld abgelenkt wird und ein ›Sündenbock‹ als Opfer angeboten wird.²⁷ Eine solche Auffassung von Schuld, wie sie Hahn/Willems im Anschluss an Girard vertreten, bleibt dabei ganz fokussiert auf den Akt der strafenden Gewalt, der sich in ihr beständig zu reproduzieren droht. Ich schlage vor den Blick auf die Schuld zu verändern und *Schuld als kommunikativen und mehrstufigen Prozess* zu verstehen. In einem solchen Verständnis der Schuld ist gegenseitig ausgeübte Gewalt so lange kein schuldhafter Akt wie keine Rahmung durch eine Schuldordnung gegeben ist. Die Gewalt könnte unmittelbar reziprok getilgt werden und damit wäre ein Ausgleich geschaffen, der, auch wenn beide Konfliktparteien die Auffassung einer möglichen unmittelbaren Tilgung teilen, in den ›cycle de vengeance‹ führen muss. Das Talionsprinzip zeugt insofern davon, als es einen unmittelbaren Ausgleich durch Reziprozität fordert. Zugleich wird in dieser reziproken Tilgung der Gewalt das soziale Nahverhältnis gleichsam wieder auf Null gestellt und nichts steht

einem erneuten Ausbruch der Gewalt entgegen. Bereits die biblisch-hebräische Kontextualisierung der Talion zeigt, dass mit ihr keine soziale Kohäsion möglich ist. Es wird ganz offenbar eine andere Schuldkonzeption benötigt. Die Einführung eines prozessuralen Verständnisses von Schuld verwandelt die spontan aufflammende, sich verzehrende und dann wiederholende Gewalt in einen Prozess gegenseitiger Verpflichtung. Ein gemeinsamer Schuldraum setzt die gegenseitige Anerkennung und Verständigung als Gleichberechtigte voraus. Der individualistische Schuldbegriff des Rechts ist nicht Gegensatz, sondern Resultat sozial-kultureller Verhandlungen über die Schuld.

Der Schuld eignet in diesem Verständnis eine spezifische zeitliche Struktur. Wohingegen die Tat Ereignis ist, das eintritt und unmittelbar wieder endet, erfordert Schuld gedehnte Zeit. Erst wenn die Tat als Schuldfrage erörtert wird, verbinden sich die Zeiten, Orte und Personen miteinander. Erst in der Zeit kann der Umgang mit der Schuld Bindungskräfte entfalten. Und weil in der Schuld diese temporale Struktur gegeben ist, erzwingt sie ein Verhältnis der Menschen in der Zeit und bindet Generationen aneinander. Nach der Destabilisierung durch Gewaltereignisse eröffnet der Schuldbegriff die Möglichkeit von sozialen Gruppen und Akteuren ihre Isolierung zu überwinden und Verständigungsprozesse überhaupt wieder in den Blick zu nehmen. Sprechakte der Schuldzuweisung wie jene der Schuldlösung produzieren eine Bindung, der so leicht nicht zu entgehen ist. Eine dem Schuldvorwurf ausgesetzte Person wird sich rechtfertigen, den Schuldvorwurf annehmen oder abwehren, Sühne leisten oder verweigern müssen, in jedem Fall steht sie fortan in einer sozialen Beziehung zum Ankläger. Von der anderen Seite ist der Schuldvorwurf zu legitimieren, es stellen sich soziale Fragen nach Schuldbewältigung, Schuldertilgung, Schuldertilgung, Verzeihen und Vergeben, die weder vom Täter noch vom Opfer allein zu bewerkstelligen sind.²⁸ Schuld generiert Sozial- und Zeitbeziehungen, egal ob es sich um moralische, ökonomische, religiöse oder juristische Schuld handelt.

Was also kann die Schuld, was die Gewalt nicht mehr kann? Die Gewalt hat in ihrem Anspruch auf reziproke Vergeltung kein Potential der Stillstellung. Deshalb, so René Girard, brauche das Soziale das Sakrale als erste Kulturform, ihr Modus ist das Opfer. Meine These ist, dass in der jüdisch-christlichen Tradition mit dem Alten und Neuen Testament der Übergang von Formen ›primitiver‹ Sakralität zur Stillstellung von Gewalt eingeleitet wird, weil diese kompensatorischen Formen für komplexer werdende soziale Gemeinschaften kaum mehr funktionieren können. Der neue Modus der Befriedung von Gewalt wird im Konzept Schuld gesucht. Allerdings braucht es Zeit und Versuche, eine Beschreibung zu entwerfen, in der die Schuld tatsächlich diese Funktion übernehmen kann. Voraussetzung dafür ist nämlich die Möglichkeit der Lö-

sung von Schuld, also z.B. die Umstellung von Rache auf Gesetz, von der Talion zur Vergebung. Bezeichnenderweise aber erfolgt diese Umstellung nicht allein auf der Ebene sozialer Institutionen oder Systeme, etwa des Gerichtswesens und des Rechtssystems, das selbst ja noch nach dem Prinzip der Gewalt agiert. Staatliche oder religiöse Formen «konnektiver Gerechtigkeit»²⁹ als Restabilisierung der sozialen Ordnung folgen noch dem Gewaltprinzip. Der Versuch differenzierter Gesellschaften Schuld gänzlich an das Rechtssystem zu überstellen, wurde flankiert von der gleichzeitigen Interiorisierung des Rechts im Gewissen. Bleibt das Subjekt damit aber unweigerlich in Schuld verstrickt, braucht es einen Verarbeitungsmodus der affektiven Wucht von Selbst- und Fremddanklage, den es in Schuldnerzählungen findet. Die weiter sich akkumulierende Schuld wird an die «Kultur» überstellt.

Deswegen vollzieht sich die Umstellung von Gewalt auf Schuld als Reproduktionsform sozialer Ordnung in der Umstellung des Begriffs der Schuld selbst. Die neue «konnektive Schuld», wie ich sie nennen möchte, erfordert und ermöglicht die Loslösung der Person aus dem Geschlechterverband, dem Kollektiv und entwirft sie erst als Individuum, dann als frei handelndes Subjekt, das auf die ihn verpflichtende Gemeinschaft bezogen bleibt. Damit entsteht überhaupt erst die Differenz von Einzelem und Kollektiv, die für Schuldkulturen konstitutiv ist. Das neue Subjekt und seine postulierte Autonomie werden zur Voraussetzung der Selbstverständigung der Schuldkulturen, für die die jüdisch-christliche Überlieferung den theoretischen Anstoß gibt, die aber z.B. auch im schiitischen Islam überaus ausgeprägt ist.³⁰

Das Besondere der Schuld, im Unterschied zur Schande, aber auch zur Scham, besteht darin, dass eine Bindungskraft sich entfaltet, auch wenn die Schuld nicht benannt und zur Anklage gebracht wurde, weil die Schuld das Subjekt nicht nur in ein Fremd-, sondern auch in ein besonderes Selbstverhältnis setzt. Für Martha Nussbaum sind Scham und Schuld vor allem darin zu unterscheiden, dass jene das Selbstbild der Person als Ganzes in Frage stellt und in der Folge das Subjekt sich von sozialen Gruppen abwendet und sich zu isolieren droht, weil es sich selbst nicht als *würdig* empfindet, der Gruppe zuzugehören.³¹ Scham ist insofern ein egozentrisches Gefühl,³² als es vor allem den Selbstwert einer Person betrifft und beschädigt. Helen B. Lewis hat die grundlegende und bis heute weitgehend geläufige Unterscheidung eingeführt, wonach Schuld sich auf geplante oder vollführte Handlungen des Subjekts bezieht, Scham hingegen auf das gefühlte Ungenügen der Person selbst.³³ Die Erfahrung von Schuld und nicht die der Scham kann dem Subjekt Anlass sein, sein Handeln, aber auch die Auffassung vom Selbst zu überdenken. «In guilt, the source of negative valuation of the self is localized as originating within the self».³⁴ Die Bewegungsrichtungen sind also verschieden. Richtet sich bei

der Scham die Wahrnehmung von der sozialen Bewertung des Selbst auf die individuelle Selbstbewertung, so bei der Schuld von der individuellen Selbstbewertung auf das Bemühen die soziale Bewertung positiv zu beeinflussen, um wieder Teil der Gemeinschaft werden zu können, von dessen Ausschluss die Schuld uns bedroht. Die Schuld muss man bekennen, anklagen, verurteilen, strafen, bereuen, sühnen, büßen, entschulden, entschuldigen, vergeben, verzeihen, vergessen; entsprechende Substantive gehören zu ihr: das Urteil, die Strafe, das Bekenntnis, die Beichte, die Sühne, die Reue, die Vergebung, die Verzeihung. All das sind in hohem Maße Aktivitäten, die soziale Beziehungen und Verpflichtungen voraussetzen bzw. diese schaffen.

Schuldkulturen sind dadurch charakterisiert, dass sie einerseits beständig Schuldspüche über sich selbst verhängen, andererseits bemüht sind, Schuld beständig abzuwehren. Dahinter verbirgt sich offenbar eine Analogie zum psychischen Mechanismus, der *von außen* herangetragene Schuldvorwürfe als Schuldgefühl zwar introjiziert, diese aber aus der Person wieder ausstoßen möchte und dies durch aggressive Akte der Abwehr versucht. Schuldgefühle, die *von innen*, also aus einer individuellen Evaluation eigener Verhaltensweisen heraus entstehen, hingegen können Anlass für Bemühungen nach Wiedergutmachung und Versöhnung sein.³⁵ Darin zeigt sich die Ambivalenz der Schuld. Sie kann zurückführen in den Kreislauf der Gewalt und ist deren Ausweg. Mit der Schuld verknüpft ist nämlich die Angst des Subjekts vor dem Verlust des sozialen Zusammenhangs, des Ausschlusses aus der Gemeinschaft. Von dieser Angst, vom Werden und Vergehen, den Folgen der Schuld erzählt die Literatur seit ihrem Beginn. So produziert die Schuld «Kultur» und die Kultur erzeugt immer neue Schuld, von der zu erzählen ist, wollen wir nicht daran zugrunde gehen. Felix Culpa!

Anmerkungen

- 1 Odo Marquard hat in der Formel eine Grundfigur von Legitimation in der Kultur der Moderne gesehen. Vgl. Odo MARQUARD, *Felix culpa? Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, in: Manfred FUHRMANN u.a. (Hg.), *Text und Applikation: Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch* (Poetik und Hermeneutik 9), München 1981, 53–71.
- 2 Bei Paulus und Augustinus natürlich gegenüber Gott als *auctor* aller Dinge, Wesen und Einsichten. Vgl. 1. Kor. 4,1–7 und die Stelle zitierend Aurelius AUGUSTINUS, *Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert* von Joseph Bernhart, Frankfurt/M. 2004, 776f. Vgl. auch ebd., 752f.
- 3 Gustav BALLY, *Das Schuldproblem und die Psychotherapie*, in: Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie 70 (1952) 228–238, hier 236f.
- 4 Pascal BRUCKNER, *Der Schuldkomplex. Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für Europa*, München 2008, 107.
- 5 Christian MEIER, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.
- 6 Adrian JOHNSTON – Catherine MALABOU, *Self and emotional life. Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, New York 2013, 77.

- 7 Nathalie SARTHOU-LAJUS, *Éloge de la dette*, Paris 2012, 98.
- 8 Albrecht KOSCHORKE, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt/M. 2012, 19.
- 9 Daher die besondere Bedeutung von Präzedenzfällen etwa im amerikanischen Recht. Vgl. Alan M. DER-SHOWITZ, *Die Entstehung von Recht und Gesetz aus Mord und Totschlag*, Hamburg 2002, 179.
- 10 Vgl. DERSHOWITZ, *Die Entstehung von Recht und Gesetz* (s. Anm. 9), 190f.
- 11 Ebd., 181.
- 12 Ebd., 184.
- 13 Sibylle LEWITSCHAROFF, *Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen*, Berlin 2014, 57.
- 14 Jan ASSMANN, *Das Herz auf der Waage. Schuld und Sünde im Alten Ägypten*, in: Tilo SCHABERT – Detlev CLEMENS (Hg.), *Schuld*, München 1999, 99–148, hier 107ff.
- 15 Thomas FISCHER, *Die ARD, das Recht und die Kunst. «Terror» – Ferdinand von Schirach auf allen Kanälen!*, Unter <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-10/ard-fernsehen-terror-ferdinand-von-schirach-fischer-im-recht>.
- 16 Wolfgang SCHILD, *Verwirrende Rechtsbelehrung. Zu Ferdinand von Schirachs «Terror»*, Münster 2016.
- 17 FISCHER, *Die ARD, das Recht und die Kunst* (s. Anm. 15).
- 18 SCHILD, *Verwirrende Rechtsbelehrung* (s. Anm. 16) 64.
- 19 Maria-Sibylla LOTTER, *Schuld ohne Vorverfbarkeit. Warum der moralische Schuld begriff auf viele Schuldphänomene nicht passt*, in: Hilge LANDWEER – Dirk KOPPELBERG (Hg.), *Recht und Emotion I*, Freiburg, München 2017, 136–161.
- 20 LOTTER, *Schuld ohne Vorverfbarkeit* (s. Anm. 19), 159.
- 21 Thorsten MOOS – Stefan ENGERT, *Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren: Praktiken des Umgangs mit Schuld in multidisziplinärer Perspektive*, in: DIES. (Hg.), *Vom Umgang mit Schuld: Eine multidisziplinäre Annäherung*, Frankfurt/M. 2016, 13–38, hier 33f.
- 22 ASSMANN, *Das Herz auf der Waage* (s. Anm. 14), 106f.
- 23 KOSCHORKE, *Wahrheit und Erfindung* (s. Anm. 8), 104.
- 24 Das wird besonders deutlich an kollektiven Beschüssen, nicht zu erinnern, wie sie der Althistoriker Christian Meier in seinem Plädoyer für das kulturelle Vergessen anführt. Vgl. MEIER, *Das Gebot zu vergessen* (s. Anm. 5), 15–31.
- 25 Vgl. KOSCHORKE, *Wahrheit und Erfindung* (s. Anm. 8), 106.
- 26 Vgl. Dorothea SITZLER-OSING, *Schuld I. Religionsgeschichtlich*, in: Gerhard MÜLLER u.a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, New York 1977–2007, Bd. XXX, 572–577, hier 573f.
- 27 Vgl. dazu Alois HAHN – Herbert WILLEMS, *Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie*, in: Jörg BERGMANN u.a. (Hg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, 309–330, hier 312ff.
- 28 Vgl. Hannah ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1969, 302.
- 29 Vgl. dazu Jan ASSMANN, *Vorwort*, in: DERS. – Theo SUNDERMEIER (Hg.), *Schuld, Gewissen und Person: Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh 1997, 9–13.
- 30 Heinz HALM, *Schuld und Buße im Ritual der Schützen*, in: SCHABERT – CLEMENS (Hg.), *Schuld* (s. Anm. 14), 149–164.
- 31 So auch Herbert MORRIS, *On Guilt and Innocence. Essays in Legal Philosophy and Moral Psychology*, Berkeley 1976, 61.
- 32 Maria-Sibylla LOTTER, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin 2012, 106.
- 33 Siehe dazu auch Yin WONG – Jeanne TSAI, *Cultural Modes of Shame and Guilt*, in: Jessica L. TRACY u.a. (Hg.), *The self-conscious emotions: Theory and research*, New York 2007, 209–223.
- 34 Helen B. LEWIS, *Shame and Guilt in Neurosis*, New York 1971, 32.
- 35 Vgl. Thea BAURIEDL, *Schuld / Schuldgefühl. Tiefenpsychologisch*, in: Peter EICHER – Angela SCHLENKRICH (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Neuausg., München 2005, Bd. 4, 111–122, hier 117ff.

Abstract

Felix Culpa? Guilt and Cultural Reproduction. The Essay raises the question why it is that literature is so full of narrations of guilt. It argues that literature performs an important function for communities by processing and negotiating issues, which could not be terminated by any social institution. Guilt is such a problem; neither law, moral theory nor religious rituals are able to dissolve all dimensions of guilt. «Dirty remains» are always left. However, communities need to handle such accumulating guilt, if not their unity and stability is at risk. Stories of guilt are a space, in which this is possible. With and in guilt we can discover a social force that permanently drives our cultural reproduction, because there is no social life without guilt.

Keywords: guilt – literature – social function of culture – Felix culpa