

Eberhard Schockenhoff

Schuldeingeständnis ohne Hoffnung auf Vergebung?

Zu einer neuen Form öffentlicher Rituale*

Die Wiederentdeckung der Schuld in der Literatur der Gegenwart

Das Schuldbekenntnis, das einst in der Beichte seinen festen Platz hatte, ist mit deren Rückgang im religiösen Alltagsleben keineswegs aus der Mode gekommen. Im Gegenteil: Als öffentliche Selbstanklage erlebt es in der säkularen Gesellschaft ein unverhofftes Comeback. Zwar gibt es durchaus Anzeichen für eine Krise des Sündenbewusstseins und eine verbreitete Schuldverdrängung. Der oft beschriebene Entschuldigungsmechanismus, der in Gang gesetzt wird, um die Verantwortung für eigenes Versagen und Unterlassen abzuwälzen, lädt die Last zumeist auf anonyme Fremdinstanzen ab: Schuld sind die schlechten Gene, die schwere Kindheit, der negative Einfluss der Umgebung oder die krankmachende repressive Gesellschaft.¹ Nicht zuletzt die Medien und ihre Art der Berichterstattung über echte oder vermeintliche Skandale werden von den Techniken der Selbstentlastung als willkommene Adressaten benutzt, um persönliche Schuld zu entsorgen.

Die Kunst, es nicht gewesen zu sein oder zumindest andere in Mithaftung zu nehmen, um vom eigenen Versagen abzulenken, erlernt sich schnell und leicht: Die meisten Menschen verfügen über ein eingespieltes Repertoire an erfolgreichen Strategien der Schuldabwälzung. Insofern ist tatsächlich eine Verdunstung des Schuldbewusstseins zu beklagen. Dem stehen jedoch andere Phänomene entgegen, die die Diagnose von seinem allgemeinen Schwund als voreilig erscheinen lässt. Spektakulären Rücktritten von hohen öffentlichen Ämtern geht oft ein Schuldeingeständnis voraus, das vor medialem Publikum mehr oder weniger geschickt inszeniert wird. Während die Floskel von der Übernahme der politischen Verantwortung der Behauptung gleichkommt,

* Dieser Essay ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Autor auf der Jahrestagung der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands am 8. April 2010 in Freiburg im Breisgau gehalten hat.

1 Vgl. Jan-Heiner Tüch: Die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Die Krise des Sündenbewusstseins als Anstoß für die Soteriologie. In: Stimmen der Zeit, 226. Jg. 2008, H. 9, S. 579-589.

man habe sich persönlich nichts zuschulden kommen lassen, begründeten die frühere Landesbischöfin Margot Käßmann und der ehemalige Verteidigungsminister Karl-Theodor zu Guttenberg ihre Rücktritte ausdrücklich durch schweres Fehlverhalten, das ihr Verbleiben im Amt unmöglich mache. Letzterer sprach nach seinem Schuldeingeständnis ausdrücklich von einer Zeit der Buße und Reue, die nun vor ihm liege. Der außergewöhnlichen Popularität beider Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens haben weder ihre Fehltritte noch ihre konsequenten Schuldeingeständnisse geschadet – im Gegenteil: Der Verzicht auf die üblichen Rituale der Selbstentlastung festigte bei ihren Anhängern ihren Ruf, besonders glaubwürdige Vertreter ihrer jeweiligen Berufsgruppen zu sein.

Die in kirchlichen Zeitdiagnosen nicht selten gebrauchte Formel von der Erosion des Schuldgefühls bedarf im Blick auf die Wiederkehr der Selbstbeichtigungen und Schuldbekennnisse der Korrektur. Tatsächlich hat sich das Schuldbewusstsein nicht rückstandslos aufgelöst, sondern nur in seinen Erscheinungsformen verändert. Der Wandel des Schuldbewusstseins, den wir in der Seelsorge seit längerem beobachten und dessen Auswirkungen Ärzte und Psychotherapeuten in vielfacher Form in ihrer Praxis bemerken, wird in der Literatur der Gegenwart mit einer ungewohnten und schonungslosen Offenheit beschrieben. Die Literatur steht dem wirklichen Leben ja oft näher, als das in der distanzierteren wissenschaftlichen Analyse der Fall ist. Sie kann deshalb mit Hilfe ihrer Erzählungen, Bilder und Gleichnisse Verschiebungen im Bewusstsein der Menschen hervorheben, lange bevor uns dafür die angemessenen psychologischen oder soziologischen Deutungskategorien zur Verfügung stehen. Vor allem kann sie die Verlagerung des Phänomens Schuld differenzierter beschreiben als es zu globale Begriffe wie „Ausfall“ oder „Verdrängung“ vermögen.

In seinem Roman „Das Wunder des Malachias“ beobachtete schon vor Jahrzehnten Bruce Marshall, wie leicht die Menschen bereit sind, der Botschaft von der Selbsterledigung der Schuld Glauben zu schenken. „Da hatte einer im 19. Jahrhundert das Gerücht aufgebracht“, so schreibt er, „die Sünde sei eigentlich gar keine Sünde, und seitdem war mit den Leuten auf gar keine Weise und überhaupt nicht mehr auszukommen. Nicht, daß die Menschen nicht auch früher gesündigt hätten, aber neuerdings, wenn die sündigten, sagten die Leute, sie täten recht und jeder könne beanspruchen, so zu leben, wie er nun einmal lebt.“ Aber wenn das Wort Sünde oder Schuld erst einmal als Einschüchterungswaffe der Pfarrer erkannt ist und seine Rolle als Daumenschraube für den einzelnen nicht mehr spielen kann, dann

löst sich die damit gemeinte Sache nicht einfach ins Nichts auf. Schuld erledigt sich nicht von selbst, auch nicht durch eine psychoanalytische Nichtigkeitserklärung. In dem Maß, in dem die einzelnen ihr persönliches Schuldbewusstsein verlieren, wachsen eigenartiger Weise die öffentlichen Schuldsprüche wieder an, die nach der Art eines Sündenbockmechanismus für kollektive Missstände und Fehlentwicklungen nach Verantwortlichen suchen. Die Sünde verlässt den engeren Kreis der privaten Lebensbeziehungen, aber sie kehrt wieder, sozusagen durch die Hintertür, als eine allgemeine Komplizenschaft, als ein verdrängtes Mitschuldigsein aller. Eine der frühen Erzählungen von Siegfried Lenz trägt den treffenden Titel „Schuldhafte Schuldlosigkeit“, der als Überschrift über allem stehen könnte, was die gegenwärtige Literatur zum Thema Schuld sagt.

Der kollektive Unschuldswahn, in dem keiner sich persönlich betroffen weiß, verkehrt sich mit Hilfe eines subtilen psychologischen Verlagerungsmechanismus in die demonstrativ zur Schau gestellte Bereitschaft zum öffentlichen Schuldbekennen, das für den einzelnen gleichwohl folgenlos bleibt. Friedrich Dürrenmatt, der in seinem Theaterstück „Der Besuch der alten Dame“ beschreibt, wie alle zwischenmenschlichen Beziehungen von einer Art Unmenschlichkeit höherer Ordnung, nämlich der Verkehrung des politischen Gemeinwesens der Bürger, zersetzt werden, hat dieses psychologische Raffinement in einer Rede über Theaterprobleme schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg analysiert. Er deutet die Schuld der Gesellschaft als eine kollektive Schuld, in der die Verantwortung des einzelnen aufgegangen ist. „In der Wurstelei unseres Jahrhunderts gibt es keinen Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr“, so heißt es darin, „alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv gebettet in die Sünde unserer Väter und Vorfäter. Wir sind nur noch Kindeskind, das ist unser Pech, nicht unsere Schuld.“ Im ersten Finale von Bertolt Brechts „Dreigroschenoper“ wird die Schuld der Verhältnisse durch die Anklage des berühmten Kehrverses skandiert: „Die Welt ist arm, der Mensch ist schlecht, wir wären gut, anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicht so.“

Viele der zeitgenössischen Romane und Theaterstücke haben dieses kollektive Schuldigwerden der Gesellschaft und das Versagen ihrer moralischen Autoritäten zum Thema. Um ein letztes Mal einen der Klassiker der Nachkriegsliteratur zu zitieren, sei auf Max Frisch hingewiesen. Er beschreibt dies exemplarisch in seinem 1961 erschienenen Stück „Andorra“. Die Ursünde aller Menschen besteht gerade darin, dass sie sich voneinander ein Bild machen und sich

gegenseitig in dieses Rollenbild hineindrängen. Obwohl die tragische Hauptfigur Andri, wie am Schluss des Stückes erst deutlich wird, eigentlich gar kein Jude ist, betrachten ihn alle als einen solchen und sieht er sich auch selber so an. Tatsächlich ist er jedoch der uneheliche Sohn des Lehrers der kleinen Stadt. Er wird zum Juden gemacht und übernimmt auch selbst die Vorurteile der anderen. Am Ende trifft ihn das Schicksal unzähliger Juden zu allen Zeiten, und er stirbt den Tod am Pfahl. Alle andorranischen Bürger müssen öffentlich in den Zeugenstand treten, und allesamt beteuern sie ihre Unschuld. Sie waren Opfer ihrer kollektiven Verblendung, aber keiner fühlte sich als Mittäter. Nur der Pater bekannte sich schuldig, aber auch er hat nur gebetet, als man den Jungen abholte.

Die Wiederentdeckung der kollektiven Schuld prägte in der Nachkriegsliteratur eine erste Phase der Auseinandersetzung mit diesem Thema. In einer zweiten Phase taucht in der Literatur der letzten drei Jahrzehnte auch die Sensibilität für mögliche persönliche Schuld, die zunächst völlig aus dem Bewusstsein verschwunden schien, in überraschender Weise wieder auf. Sie erscheint als individuelle Annahme der gemeinsamen Schuld, also in der Form der eingestandenen Mitschuld als dem einzig noch verbleibenden moralischen Umgang mit der Schuld. Wenn die Schuld ein Kollektivphänomen geworden ist, das alle einschließt, dann gibt es nicht mehr Schuldige und Unschuldige, sondern nur noch solche, die sich von dem allgemeinen Unschuldswahn blenden lassen, und solche, die ihren persönlichen Anteil daran übernehmen. Am Ende der Trilogie „Zeit der Schuldlosen“ von Siegfried Lenz sagt der Konsul, der sich selbst erschießt, um seinen Mitgefangenen die Freiheit zu ermöglichen, obwohl er das Attentat nicht begangen hat: „Ich habe den Verdacht, daß die Unschuld allmählich auf die Seite derer geraten ist, die bereit sind, die Schuld auf sich zu nehmen.“

Solche literarischen Beobachtungen und Schlaglichter geben auch der Theologie einen Hinweis darauf, dass die Schuldenerfahrung im gegenwärtigen Bewusstsein zwar anonym, aber nicht schlechthin ortlos geworden ist. Die Anonymität der Schuldenerfahrung ist gerade die Weise, durch die der moderne Mensch sich schuldig macht. Umgekehrt ist die Wiederentdeckung der Schuld und ihre Annahme als Mitschuld aller, als mein Teil, den ich an der Mitschuld aller habe, bereits der erste Akt ihrer Überwindung. Nicht die Schuld entspricht einem falschen Bewusstsein, wie uns lange Zeit eine angebliche Aufklärung einzureden versuchte, sondern die verbreitete Unschuld zeigt sich als ein Wahnzustand, als kollektive Verblendung, der das Individuum nur entrinnen kann, wenn es sich selbst für seine Schuld verantwortlich weiß.

Anthropologische Deutung der Schuld erfahrung

Freilich muss die Theologie, wenn sie den Teufelskreis eines heimlichen Unschuldswahns und übersteigerter Schuldzuweisungen an die anderen wirklich durchbrechen will, auch Zugänge zu der verschütteten Erfahrung persönlicher Schuld freilegen. Das ist in einer Zeit, in der wir es gewohnt sind, alles zu verstehen und damit ja auch schon insgeheim zu billigen, nicht einfach. Es setzt die Bereitschaft voraus, dass ich die Verantwortung für mein Handeln selbst übernehme und sie nicht an anonyme Fremdinstanzen, wie die Erziehung oder die Gene, das schlechte Beispiel der anderen oder einfach das Milieu, in dem ich lebe, delegiere. In vielen Bereichen unseres kollektiv geprägten Verhaltens kann die Bereitschaft zu solcher Schuldannahme, wie die Analyse der Gegenwartsliteratur zeigt, nur im Einverständnis meiner Mitschuld am strukturellen Schuldigsein der Gesellschaft bestehen. Es gibt aber daneben auch eine Schuld erfahrung, in der ich mir selber zugelastet bleibe und in der ich mich durch keinen anderen vertreten lassen kann.

Wie der Mensch heute persönliche Schuld erfahren kann, das zeigt eine fundamentale Unterscheidung menschlicher Handlungsbereiche, von der erstmals Aristoteles gesprochen hat. Der Unterschied zwischen Poiesis und Praxis betrifft zwei grundlegende Weisen menschlichen Tätigseins. Mit Begriffen unserer Sprache können wir diesen Unterschied etwa so wiedergeben: In vielen Ausschnitten unseres täglichen Lebens sind wir nur in einem Teilbereich unseres Menschseins gefordert, nämlich in unserer Fähigkeit zu funktionalem Handeln. Unsere handwerkliche Geschicklichkeit, unsere künstlerischen Fähigkeiten im weitesten Sinn und vor allem unsere beruflichen Qualifikationen und unser Fachwissen gehören zu diesem Bereich. In der arbeitsteiligen Industriegesellschaft, in der wir leben, hat der Bereich der aristotelischen Poiesis einen besonders hohen Stellenwert. Es ist die Welt des Homo Faber, des Machbaren, die Welt des Planbaren, des Herstellbaren, in der jeder seinen Wert von seiner Funktionstüchtigkeit für das Ganze her erhält. Hier gilt knapp formuliert das Grundgesetz: Wir sind, was wir machen; wir sind, was wir können. In diesem Bereich hat es keinen Sinn, von Schuld zu reden. Es gibt aber noch eine andere Form des Handelns, die für das Gelingen unseres Menschseins ursprünglicher ist. Aristoteles nennt sie Praxis und versteht darunter ein Handeln, das nicht auf die Herstellung äußerer Produkte oder Zwecke bezogen ist, sondern das seinen Sinn in sich selber trägt. Die philosophische Anthropologie der Gegenwart spricht dementsprechend auch von einem Ausdruckshandeln oder Sinnhandeln.

Dazu gehört vor allem das Erlebnis von menschlicher Kommunikation und Gemeinschaft, die Erfahrung von Freundschaft und Liebe, wie überhaupt alle personalen Beziehungen, angefangen von der privaten Kleingruppe bis zur politischen Verantwortung in der Öffentlichkeit.

Es wäre nun falsch, diesen Bereich des kommunikativen Handelns als die eigentliche und einzige Domäne der Menschlichkeit anzusehen und alles berufliche oder funktionale Handeln nur den äußeren Entfremdungsbedingungen des Daseins zuzuschreiben. Dennoch kommt dem kommunikativen Handeln für das Gelingen des Lebens entscheidende Bedeutung zu – vor allem auch deshalb, weil hier andere Gesetzmäßigkeiten herrschen als in dem technischen Handlungsbereich. Hier heißt der Grundsatz nicht: Wir sind, was wir können, sondern: Wir sind die, die wir sind. Oder in noch deutlicherer Umkehr: Was wir sind, können wir nicht machen.

Der fundamentale Unterschied zwischen funktionalem und kommunikativem Handeln erweist sich nun sowohl in seinem Gelingen als auch in seinem Scheitern. Wenn menschliche Beziehungen gelingen, dann kann keiner der daran Beteiligten den Erfolg allein sich selber zuschreiben. Wir beherrschen unsere zwischenmenschliche Kommunikation nicht so, wie wir technische Handlungsabläufe effizient kontrollieren können. Vor allem ist das Ergebnis nicht einfach unser Werk, dessen Herstellung wir geplant und exakt berechnet hätten. Gelingende Kommunikation ist vielmehr ein Ergebnis, das sich unter uns einstellt und das uns auch dann, wenn wir dafür Verantwortung tragen, weithin unverfügbar bleibt. Noch deutlicher wird dieser Unterschied aber im Scheitern des Handelns. Im Bereich des funktionalen Handelns sprechen wir einfach von einem Fehler, der uns unterlaufen ist und den wir in den allermeisten Fällen auch wieder korrigieren können. Es macht gerade das Wesensmerkmal technischer Handlungsabläufe aus, dass sie auf dem Wechsel von Versuch und Irrtum beruhen und die Reparaturmöglichkeit im Schadensfall immer schon eingebaut haben. Ein Grundproblem des gegenwärtigen Lebensgefühls besteht darin, dass viele Menschen meinen, auch menschliche Beziehungen nach diesem technischen Handlungsmodell angehen zu können. Sie leben auch in diesem Bereich nach dem Modell von Versuch und Irrtum. Wenn es nicht klappt, hat man ja den zweiten Versuch, so denken sie, und kann den Schaden schnell wieder beheben.

Genau dies gilt aber im Fall des kommunikativen Handelns nicht. Wer mutwillig eine Freundschaft zerstört oder unverantwortlich die Treue zu seinem Partner aufs Spiel setzt, der kann die zerbrochene Beziehung nicht schon dadurch wiederherstellen, dass er seinen Fehler korrigiert. Er wird die Erfahrung machen, dass menschliche Be-

ziehungen auf Gegenseitigkeit beruhen, und zwar auf gegenseitiger Freiheit, so dass sie zwar einseitig zerstörbar, aber eben nicht einseitig wiederherstellbar sind. Wir sprechen deshalb in diesem Bereich menschlichen Lebens auch nicht mehr davon, dass wir einen Fehler gemacht haben, sondern wir gestehen ein, dass wir schuldig geworden sind. Selbst dort, wo uns das Wort „Schuld“ nicht über die Lippen kommt und wir nur etwas verlegen sagen: „Das war mein Fehler“, meinen wir eigentlich mehr, als nur einen fehlerhaften Handgriff oder ein falsches Teilchen in einem technischen Prozess. Solche fehlerhaften Handgriffe haben wir ja meist in der Hand; wenn etwas schief läuft, können wir das korrigieren. Menschliche Beziehungen aber entgleiten uns, wenn wir sie durch eigene Schuld gefährden. Nicht, dass es nicht auch in ihnen die Möglichkeit der Wiederherstellung gibt, aber sie liegt nicht mehr in der Hand dessen, der schuldig geworden ist, sondern in der Hand des anderen. Darin zeigt sich, dass die Schuld den Schuldigen selbst in eine von ihm aus gesehen ausweglose Situation der Unfreiheit bringt. Er wird der Gefangene seiner Tat und kann sich nicht selbst aus ihren Folgen befreien.

Das wird an einem Sachverhalt besonders deutlich: Es gibt Grundworte der menschlichen Sprache, die man sich nicht selber zusprechen kann. Sie verlieren ihren Ausdrucksgehalt, wenn sie nicht von anderen kommen, sondern zugleich in der ersten Person Singular und im Dativ gesagt werden: Wenn man sich selbst lobt, wie gut man etwas gemacht hat, hat das keinen Sinn. Wenn man sich selber vor dem Spiegel Wohlwollen bescheinigt, gibt das keinen Sinn. Und genauso ist es sinnlos, sich selbst das Wort „ich vergebe dir“ zuzusprechen. Das Wort der Vergebung kann man sich nicht selber sagen, man bleibt darauf angewiesen, dass die oder der andere einen neuen, aus der eigenen Kraft unableitbaren Anfang setzt. Darin wird nun eine tiefe Asymmetrie sichtbar, auf der unser Leben aufgebaut ist. Wir können vieles aus eigener Macht zerstören, das wir nicht aus ebenso freiem Entschluss wieder herstellen können. Im zwischenmenschlichen Bereich gilt nicht die Zuordnung von Schadensfall und Reparatur, sondern die von Schuld und Vergebung. Das wird in unmittelbaren Bezeugungen von Liebe und Freundschaft am deutlichsten, aber es gilt darüber hinaus für alles kommunikative Handeln. Für Aristoteles zählt dazu ausdrücklich auch der Bereich des Politischen und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit im weitesten Sinn. Das erklärt auch, warum sich Politiker in der Regel so schwertun, öffentlich ihre „Fehler“ einzugestehen. Diese wären ja nicht nur das Eingeständnis einer leicht korrigierbaren Fehlentscheidung, sondern das Bekenntnis zu einer Schuld, für die Vergebung zu erwarten in einer gnadenlosen Öffentlichkeit aussichtslos ist.

Die Rolle des Sündenbocks

Wenn der Ruf nach personellen Konsequenzen in Form von Rücktritten, Köpferollen und Aufräumaktionen dennoch Opfer fordert, ist häufig davon die Rede, man habe zur eigenen Entlastung einen Sündenbock benötigt. Diese Metapher geht auf ein archaisches Ritual zurück, bei dem während des großen jüdischen Versöhnungstages ein Ziegenbock mit den Sünden der Israeliten beladen und anschließend in die Wüste gejagt wurde (vgl. Lev 16,8-21). Im alten Israel hatte dieser Sündenbockritus eine eliminatorische Funktion. Der Sündenbock trägt die Schuld stellvertretend für das Volk, um sie aus seiner Mitte zu entfernen. Stellvertretung ist jedoch etwas anderes als Ersatz. Die stellvertretende Übernahme der Sühne durch den Sündenbock meint, dass dieser nur als vorübergehender Platzhalter für die Schuldigen eintritt, damit diese selbst zu Reue und Umkehr fähig werden. Das Sündenbockritual führt also nicht zur Verdrängung der Schuld, sondern will von ihren Folgen befreien – insofern steht diese archaische Zeremonie im Dienst der inneren Erneuerung des Volkes.

Die Verwendung der Sündenbock-Metapher in der öffentlichen Rhetorik säkularer Gesellschaften folgt einem anderen Muster: Die aufgebrachte Öffentlichkeit und empörte Wutbürger suchen ein Opfer, um ihren Zorn zu beschwichtigen. Die Stellvertreterfunktion des Sündenbocks wird zu einem Ersatzritual, dessen Vollzug der Gesellschaft Genugtuung verschafft. Die Suche nach dem Sündenbock und seine stellvertretende Verurteilung sind ein bloßes Ablenkungsmanöver. Sobald der Rücktritt erfolgte, ebbt die Welle der Empörung schnell wieder ab. Sie hat ihr Opfer gefunden und bricht in sich zusammen. Dies erspart die Auseinandersetzung mit Ursachen und Hintergründen eines Skandals und fördert so keineswegs das erforderliche Umdenken. Während der Sündenbockmechanismus in seiner archaischen religiösen Bedeutung der kollektiven Erneuerung des Volkes und seiner Abkehr von der Sünde diene, nimmt er in der Öffentlichkeit säkularer Gesellschaften die entgegengesetzte Rolle ein: Der Sündenbock ersetzt die Auseinandersetzung mit eigener Schuld und verhindert ihre Aufdeckung.

Die Suche nach Schuldigen, die ersatzweise bereit sind, die Rolle des Sündenbocks zu übernehmen, begünstigt auf Seiten der Politiker eine Verdrängung des Schuldbewusstseins, die sich ein eventuelles Fehlverhalten im Amt vorhalten lassen müssen. Das in skandalträchtigen Zeiten aufgeheizte öffentliche Meinungsklima, in dem bereits das Aussprechen eines Verdachts genügt, um eine öffentliche Vorverurteilung mit ihren häufig irreversiblen Folgen in Gang zu setzen, führt zu einer Art vorsorglicher Verteidigungshaltung. Die Selbstschutzmen-

talität nach dem Motto „unter keinen Umständen von sich aus etwas zugeben“ schafft jedoch keine Entlastung, sondern wirkt verstärkend auf die latente Verdächtigungsbereitschaft des Publikums zurück.

Vergebung in der säkularen Gesellschaft?

Der tiefste Grund, warum unter großer medialer Aufmerksamkeit stehende Personen dem Anspruch einer moralischen Überprüfung ihres Handelns ausweichen, liegt jedoch darin, dass dem gegenwärtigen Zeitbewusstsein nicht nur der Sinn für die Fehlbarkeit des Menschen, sondern auch das Wissen um die Möglichkeit der Vergebung abhanden zu kommen droht. In der säkularen Gesellschaft fehlt eine Instanz, die befugt wäre, im Namen der Gemeinschaft Vergebung auszusprechen. Wo jedoch keine Aussicht besteht, Vergebung zu erlangen, führt ein unheilvoller Entschuldigungsmechanismus dazu, dass eigenes Versagen und eigene Schuld kaschiert werden müssen. Der Zwang zur Selbstrechtfertigung lässt es nicht mehr zu, der eigenen Schuld ohne tiefe Angst und Verunsicherung ins Auge zu blicken. Die Einsicht der modernen Psychoanalyse in die Reaktionsweise der menschlichen Psyche lehrt aber zur Genüge, dass die Verdrängung des Unrechtbewusstseins weder in der individuellen Lebensgeschichte noch im kollektiven Zusammenleben eines Volkes zu einer konstruktiven Aufarbeitung moralischer Konflikte führen kann. Eine Moral ohne das komplementäre Wissen um Schuld und Vergebung verstrickt den Menschen immer weiter in einen unheilvollen Zwang zur Selbstrechtfertigung, weil sie das befreiende Wort der Vergebung nicht mehr zusprechen kann. Das Bekenntnis, in der Ausübung eines politischen Mandats Sorgfaltspflichten missachtet oder gar bewusst Unrecht getan zu haben, wird zu einer psychologischen Unmöglichkeit, wenn es für den betreffenden Amtsinhaber dem Verlust der moralischen Selbstachtung oder seiner Achtung in der Öffentlichkeit gleichkommt. Vor dem Forum der politischen Öffentlichkeit gibt es jedoch kein Pardon, denn die säkularisierte Gesellschaft kennt kein Äquivalent zu den institutionalisierten Vergebungsritualen der Religion: Auf die öffentliche Beichte folgt in der Regel keine Absolution. Dieses Gesetz der zufälligen Gnadenlosigkeit – es trifft jeweils denjenigen, mit dessen Skandalen die Öffentlichkeit gerade beschäftigt ist; andere dagegen bleiben unbeachtet – trägt ein Moment der Unwahrhaftigkeit in sich, dass die um der Demokratie willen erforderliche Suche nach Transparenz leicht in einen Enthüllungsfanatismus umschlagen lässt, der im Blick auf die Glaubwürdigkeit der Politik kontraproduktiv wirkt.

Auch die Moralisierung der Politik, an der sich die Medien durch ihre Art der Inszenierung politischer Skandale beteiligen, unterliegt der Gefahr einer am Ende nicht mehr beherrschbaren Maßlosigkeit. Wenn ein öffentliches Schuldeingeständnis in jedem Fall, also unabhängig davon, ob es freiwillig oder erzwungen ist, ob es zu einem früheren oder zu einem späteren Zeitpunkt erfolgt, zur äußersten Sanktion eines Amtsverlustes ohne realistische Zukunftsperspektive führt, fehlt für die individuell Schuldigen der Anreiz, von sich aus zur Aufklärung von Gesetzesverstößen beizutragen. Der irrationale Umgang der Öffentlichkeit mit politischen Skandalen trägt so indirekt zu einer halbherzigen Handhabung des Transparenzgebotes durch die politische Klasse bei. Dagegen muss die Fähigkeit, auch in Krisenzeiten Unterscheidungsvermögen (was die Schwere einzelner Verstöße anbelangt) und Augenmaß (im Blick auf die verhängten Sanktionen) zu bewahren, als Zeichen der demokratischen Reife eines Volkes gelten.²

Der Auftrag kritischer Publizistik

Trotz der Gefahr einer Überdehnung des journalistischen Auftrages bleibt das Recht zur kritischen Meinungsäußerung ein unverzichtbarer Bestandteil des Auftrages von Publizisten und Journalisten. Sie sind nicht nur „ehrliche Makler“ des gesellschaftlichen Dialogs, sondern auch Störenfriede und Zwischenrufer, die durch ihre prononcierten Meinungsäußerungen die Bürger zur eigenen Stellungnahme herausfordern. In der historischen Entwicklung des Zeitungswesens tritt die Gestalt des Journalisten von Anfang an in zwei Grundfiguren auf: Dieser ist nicht nur Nachrichtens bearbeiter und -übermittler, sondern auch Publizist, der sich von seinen persönlichen Absichten, Interessen und Zielen oder – besonders im Fall des anwaltlichen Publizismus – von denen seiner politischen und weltanschaulichen Gruppierung leiten lässt. Beide Funktionen, die des zur Unparteilichkeit verpflichteten Nachrichtenjournalismus und die einer engagiert-kritischen Publizistik in eigener moralischer Verantwortung sind in der Demokratie unverzichtbar. Der katholische Publizist Walter Dirks (1901-1991) vertrat sogar die Auffassung, dass dem Meinungsjournalismus ein prinzipieller Vorrang vor der reinen Informationsvermittlung zukommt. Journalisten sollen daher den Mut zur Einmischung haben. Sie üben eine kritische Seismographen-Funktion aus, indem

2 Vgl. Eberhard Schockenhoff: *Zur Lüge verdammt? Politik, Justiz, Kunst, Medien, Medizin, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit.* Freiburg i. Br., ²2005, S. 327f.

sie frühzeitig auf gesellschaftliche Fehlentwicklungen und Missstände aufmerksam machen.

Es liegt auf der Hand, dass sich die Störfunktion journalistischer Arbeit vor allem in kritischen Kommentaren äußert, die auf ungelöste Probleme, gesellschaftliche Missstände oder verdrängte Zukunftsgefahren aufmerksam machen. Demgegenüber erscheint die in alltäglicher Kleinarbeit wahrgenommene Verantwortung für die Bewältigung der Gemeinschaftsaufgaben des Staates eher die Domäne von Politikern und Beamten, Pädagogen und Eltern denn von Redakteuren zu sein. Diese Art von Arbeitsteilung kann den Eindruck einer Spaltung der Gesellschaft hervorrufen, in der die undankbare Aufgabe des aktiven Gestaltens, der mühsamen Suche nach Kompromissen und der tatsächlichen Lösung von Problemen immer nur den anderen zugeschoben wird, während die Journalisten für sich das Vorrecht zur unbegrenzten Kritik reklamieren. Angesichts dieser der gesellschaftlichen Solidarität abträglichen Entwicklung gilt eine doppelte Vorzugsregelung: Die Kritik an gesellschaftlichen Institutionen darf nicht so einseitig in den Mittelpunkt gerückt werden, dass die gesellschaftliche Vertrauensbasis erschüttert und einzelne Berufsgruppen, vor allem Politiker, in völligen Misskredit geraten.³ Es ist nämlich nicht nur dem öffentlichen Erscheinungsbild der Betroffenen, sondern auch der Demokratie selbst abträglich, wenn durch die „Etablierung eines habituellen Pessimismus“ in der medialen Berichterstattung der Eindruck entsteht, dass es sich bei der Politik um ein unsolides, kaum durchschaubares, höchst fragwürdiges Geschehen handelt.⁴ Andererseits sollen gerade solche Konflikte, die von der Gesellschaft gerne verdrängt werden – z.B. die Finanzierung des gegenwärtigen Lebensstandards zu Lasten kommender Generationen – angemessen berücksichtigt werden. Gerade die Zeugniskfunktion eines kritischen Journalismus, der die vergessenen oder unterdrückten Wahrheiten ins öffentliche Bewusstsein zurückruft, erfordert eine institutionelle Distanz vom politischen Geschehen im Sinne der bewussten Abstinenz von seiner aktiven Mitgestaltung. Die in den Medien tätigen Frauen und Männer müssen sich wie politisch Handelnde, als *Homines politici* verstehen, die für das Ganze Verantwortung tragen. Doch erfordert ihre spezielle Berufsaufgabe, dass sie diese Verantwortung von außen wahrnehmen, ohne selbst innerhalb der politischen Sphäre tätig zu werden.

3 Vgl. ebd., S. 347f.

4 Hans Matthias Kepplinger: Die Demontage der Politik in der Informationsgesellschaft. Freiburg i. Br./München 1998, S.144.