

GraduierungsArbeiten

zur "Integrativen Therapie"
und ihren Methoden

Aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit
und dem "Fritz Perls Institut für Integrative Therapie"

14/2003

Der schulfähige Mensch: Ein integratives Therapieziel?^{*}

eingereicht von:

Gustav Zimmermann^{**}

Herausgegeben durch den Prüfungsausschuss der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit von
Prof. Dr. mult. Hilarion Petzold, Prof. Dr. Waldemar Schuch, MA, Prof. Dr. Johanna Sieper

© FPI-Publikationen, Verlag Petzold + Sieper Hückeswagen.
Redaktion: Prof. Dr. phil. Johanna Sieper, Wefelsen 5, 42499 Hückeswagen
e-mail: Forschung.EAG@t-online.de

Copyrightinweis: Mit der Veröffentlichung gehen sämtliche Verlagsrechte, insbesondere das der Übersetzung, an die FPI-Publikationen, D-40237 Düsseldorf. Auch der auszugsweise Nachdruck bedarf der schriftlichen Genehmigung.

* Aus der „Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit“ (EAG), staatlich anerkannte Einrichtung der beruflichen Weiterbildung (Leitung: Univ.-Prof. Dr. mult. Hilarion G. Petzold, Prof. Dr. phil. Johanna Sieper, Hückeswagen <mailto:forschung.eag@t-online.de>, oder: EAG.FPI@t-online.de, Information: <http://www.Integrative-Therapie.de>)

**Gustav Zimmermann, Universitätstrasse 67, CH - 8006 Zürich

1. Vorbemerkung

Auf das Thema existenzielle Schuld und Schuldfähigkeit bin ich nicht zuletzt aus berufsbiografischen Gründen gestossen. In der Grundausbildung und im Grundberuf Theologe und Pfarrer, begann mich das Thema Schuld und Schuldfähigkeit im Zusammenhang mit meiner Ausbildung zum Integrativen Psychotherapeuten immer mehr zu interessieren.

Es fiel mir auf, dass mir die Thematik (wie schon früher als Seelsorger) auch im neuen Beruf als Psychotherapeut zwar häufig begegnete, aber in der Literatur der IT sowie auch im Verlauf meiner Ausbildung sowohl theoretisch wie praxeologisch einen eher marginalen Platz einnahm. Dieses Beobachtung weckte meine Neugier und sie stieg noch, als ich vor mehr als zwei Jahren die Arbeit als Mitglied des psychosozialen Beratungsteams der ambulanten Onkologie des Universitätsspitals Zürich begann. Die Patienten konfrontieren mich mit der Thematik insofern als diese Arbeit oft therapeutische Begleitung im Sinne von Lebensbilanz, Sterbebegleitung und Aufarbeitung existenzieller Schuld in der terminalen Phase ihrer Krankheit ist.

Ganz persönlich ist diese Graduierungsarbeit für mich »das Schliessen einer Gestalt«, die Arbeit an einem guten »Kontinuum« auf meinem beruflichen Weg vom Seelsorger zum Psychotherapeuten.

Es ist eine Auseinandersetzung, welche »unfertig« ist, keineswegs abgeschlossen, »work in progress« sozusagen. Mir ist auch bewusst, dass die Themenwahl wenig zeitgemäss scheint, vielleicht sogar gegen den Trend steht, aber m.E. umso notwendiger ist, weil sie Anstoss sein könnte, sich auf ein Feld zu wagen, das bisher (nicht nur) in der Integrativen Therapie aus verschiedenen Gründen wenig bearbeitet wurde.

Herrn Prof. Dr. H. Petzold und Frau Dr. J Sieper danke ich für alle Anregungen.

2. Schuld und Schuldfähigkeit: Eine grundlegende Thematik in der therapeutischen Praxis

Neben der Angst gehört die Schuld wohl zu den grundlegenden Phänomenen menschlichen Daseins. Das Schuldgefühl zählt nach Izard's »Konzept der Entwicklung diskreter Emotionen« (Petzold 1995, 201) zu den grundlegenden Emotionen. Der Therapeut begegnet dem Thema auf vielfältige Weise: In der Gestalt falscher Schuldhaftigkeit, neurotischer Schuldgefühle, nicht adäquater Schuldgefühle, krankhaft leidenmachender und fehlender Schuldgefühle, als Überlebensschuld, Urschuld oder Trennschuld, dh. als Überzeugung, dass man nicht das Recht hat auf eine eigene Existenz (Wurmser 1990, 299), als Bring und Holschuld, als

eingeschränkte oder mangelnde Schuldfähigkeit usw...

Wenn Menschen im therapeutischen Prozess anfangen Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen, begegnen sie ihrer existenziellen Schuldhaftigkeit. Wo der Therapeut gleichsam auf diesen Kanal eingestellt ist, kann die Problematik zur Sprache kommen und die therapeutische Arbeit an der Schuldfähigkeit Raum bekommen. Anders ist die Voraussetzung kaum gegeben, diese Thematik Erfolg versprechend anzugehen (Andritzky 1999).

Gegenüber der Schuldthematik ist im therapeutischen Kontext das Thema Schuldfähigkeit noch weniger angesprochen und wenn, dann vorwiegend im rechtlichen Sinne und im Rahmen des Straf und Massnahmenvollzugs. Es geht mir in dieser Arbeit darum, Schuldfähigkeit auch im philosophisch-existenziellen Sinn und unter dem ethischen Aspekt darzustellen und als integratives Therapieziel vorzuschlagen. Ich habe gesehen, dass dieses Thema Seelsorge und Psychotherapie gleichermaßen berührt, begegnete aber auch der Angst vor dieser Berührung und ihrer Vermeidung.

Schon Tournier stellt dies fest, wenn er sagt: »Folglich gleicht ein gemeinsames Gebiet, wie dasjenige des Schuldgefühls, das gleichzeitig zur Psychologie und zur Religion gehört, in gewisser Hinsicht einem Niemandsland, einer geräumten Zone, die beide Parteien respektieren, um nicht miteinander in Konflikt zu geraten« (Tournier 1992,178).

Mich interessiert die Frage, ob hier eine Brücke zwischen Theologie und Seelsorge einerseits sowie zwischen Psychologie und Integrativer Therapie andererseits geschlagen werden kann, zwar ohne die unangemessene Vermischung der Bereiche, aber mit dem Gewinn gegenseitiger Anregung und Auseinandersetzung. Ein Konflikt also, den zu wagen sich m.E. lohnt. Welche Ansätze und Impulse bietet die Integrative Therapie für diesen Brückenschlag, genügen sie und sind die Vorhandenen hilfreich?

2.1. Das Thema in der Literatur der Integrativen Therapie

Die Wichtigkeit des Themas wird zwar gesehen (Heimannsberg 1988) und anerkannt und Petzold räumt ein: »Ich finde, Schuld ist etwas sehr Wichtiges, sehr Wesentliches, auch wenn es von fast allen psychotherapeutischen Schulen ‚wegerklärt‘ worden ist« (Petzold, Orth 1999,114). Er sah schon sehr früh (Antrittsvorlesung 1971) die Aporie, Schuld als Thematik aus Psychoanalyse und behavioristischer Psychologie zu eliminieren. Schuldig kann seines Erachtens nur der werden, der die Möglichkeit hat, sich frei zu entscheiden und zu handeln. Diese Schuld (debitum) ist für ihn eine freie Verpflichtung. Darum gehören die Schuld als eine moralisch-rechtliche Kategorie der Gemeinschaft und als subjektive Erlebnisqualität und Verfasstheit zusammen.

Dennoch ist die Auseinandersetzung mit dem Thema existenzielle Schuld, Schuldfähigkeit usw. (Rahm, Otte, Bosse, RuheHollenbach 1993) bis dato (August 2002) in der Literatur der Integrativen Therapie in Teilaspekten und Ansätzen durchaus geführt worden, die Linien sind jedoch nicht ausgezogen.

Ein Zugang zum Thema Schuld und Schuldfähigkeit ist das wichtige therapeutische Instrument des »Lebenspanoramas« (Petzold, Lückel 1985a), auf das ich eigens eingehe.

Im dreibändigen Werk Integrierte Therapie (Petzold 1991a/1993a) erscheint das Stichwort Schuld in einer Aufzählung der von der Psychoanalyse nicht aufgearbeiteten Themen (Petzold 1991a, 184), im Zusammenhang mit den Folgen von Verletzungen am Klienten in der therapeutischen Arbeit (Petzold 1993a, 1285), aber auch unter den Stichworten Erinnerungsarbeit und Lebensbilanz (Petzold 1993a, 1264) oder dann, wenn vom Versagen therapeutischer Schulen die Rede ist (Petzold 1999, 114). Derselbe Autor setzt sich allerdings engagiert mit Schuld als Täterschaft auseinander (Petzold 1996j, 380 ff) und geht von einer »desillusionierten Anthropologie« aus (Petzold 1996j, 407), die zum Thema wichtige Ansätze bietet.

Dies sind Ausnahmen, welche die Regel bestätigen. Aber es gibt zweifellos Berührungängste. Wird die Thematik existenzielle Schuld und Schuldfähigkeit vermieden, weil sie nicht »zeitgemäss« ist? Heute stehen Wellness und Orientierung an den Ressourcen im Vordergrund der therapeutischen Arbeit. Das ist gut so. Aber schliesst dieser Ansatz eine Auseinandersetzung mit Schuld aus? Es kann aber auch sein, dass sich das Thema inhaltlich schlicht im Gewand anderer Begrifflichkeit verbirgt, zum Beispiel in den Termini »Verantwortung«, »Gewissensarbeit« oder »Schuldbewusstsein«.

2.2. Die Bearbeitung pathologischer Schuldgefühle als Zugang zur Auseinandersetzung mit existenzieller Schuld

Es ist wahr:

»Eine Auseinandersetzung mit ‚pathologischen Schuldgefühlen‘ ist nur möglich, wenn es eine Vorstellung über ein gesundes Schuldbewusstsein (Fähigkeit zum Schuldempfinden) gibt« (Auchter 1996, 45). Auchter verweist auf Scharfenberg (1958), der zu Recht unterstreicht, dass der Psychoanalyse nicht das kranke Schuldgefühl überlassen werden darf, während die Theologie gleichsam das Monopol auf die »Existenzialschuld« innehatte. Die Differenzierung zwischen »echten« (existenziellen) und neurotischen Schuldgefühlen ist eine wesentliche Voraussetzung dieser Arbeit, deren Problematik ich hier nur ansprechen kann. Tournier ist sich der Schwierigkeit dieser selbstverständlichen Annahme jedenfalls bewusst, wenn er meint: »Ja es ist richtig und nützlich, zwischen falschem und echtem Schuldgefühl, zwischen dem kindlichen Schuldgefühl und dem des Erwachsenen oder dem moralischen zu unterscheiden..... und sie einander gegenüberzustellen. Aber diese Unterscheidung, die wir selbst machten und die so nützlich ist, um klar zu sehen, ist in der Praxis nicht leicht beizubehalten, obwohl sich theoretisch alle darüber einig sind. Die falschen und die echten Schuldgefühle begegnen und vermengen sich im Menschen in einem einzigen, gleichen Gefühlsausdruck« (Tournier 1992, 77).

Odiar (1943) spricht vom falschen Schuldgefühl als psychologische Funktion: Es ist kindlich, infantil, regressiv, »ein Ergebnis der Dressur unter dem Einfluss von Erziehung und Gesellschaft«. Dem gegenüber stellt er das (echte), »wertbestimmte Schuldgefühl«, hinter dem eine Moral, eine Überzeugung steht. Dies ist für ihn das mündige Schuldgefühl, das sich in Übereinstimmung befindet mit sich selbst und mit seinem inneren Ruf.

Wo die neurotische Schuld nicht bearbeitet ist, kann sie den Zugang zur existenziellen Schuld verstellen. Sie lenkt sozusagen ab, verlegt den Fokus auf einen Nebenschauplatz, der eigentliche Konflikt, die wirkliche Schuld, gerät nicht in den Blick. »Oft ist dort, wo von einem (neurotischen) Menschen eine Schuld oder ein Versagen angegeben wird, eine ‚falsche Verknüpfung‘ festzustellen: Das Schuldgefühl wird falsch lokalisiert« (Goetschi 1976, 356).

Pathologische (neurotische) Schuldgefühle stehen bei verschiedensten psychischen Erkrankungen zur Debatte, wie zB. bei Schuldwahn, Zwangsstörungen, Depressionen, Suchterkrankungen, bei psychischem Masochismus, bei gewissen Persönlichkeitsstörungen, Hypertrophie, Ausfall von Schuldgefühlen usw.

Es ist zu zeigen, dass sowohl pathologische wie existenzielle Schuldgefühle ernst zu nehmen sind. Pathologische Schuldgefühle sind insofern »berechtigt« als sie zwar im äusseren Sinne als inadäquat, abstrus usw. erscheinen mögen, dahinter aber oft ein (schuldhaft) unbewältigter, frühkindlicher Konflikt steht. Dieser Schuldbegriff, der noch zu diskutieren sein wird, geht davon aus, dass Menschen auch für ihre unbewussten Konflikte verantwortlich sind. »Die Formulierung ‚neurotische Schuldgefühle‘ bedeutet eben nicht, dass diese Gefühle jeglicher Grundlage entbehren, sondern lediglich, dass es aus neurotischen, frühkindlichen Konflikten resultierende deshalb nicht minder reale Schuldgefühle sind« (Rauchfleisch 1994, 123). Der Autor führt damit einen weiten Schuldbegriff ein, der sogar dann von Schuld spricht, wenn dem Betroffenen die Ursachen nicht selber zugänglich sind. Die Bewusstmachung der Schuld lässt ihn dann sich konstruktiv mit seiner Schuld auseinandersetzen.

Ähnlich Renz: »Dass selbst mangelnde Bewusstheit zur Schuld werden kann, ist vielen Menschen fremd (Renz 2001, 175).

Ziel der therapeutischen Arbeit wird nun sein, diese Konflikte bewusst zu machen (unbewusste Aggressivität, Wunsch nach Bestrafung usw.) und die Quellen der echten (existenziellen) Schuldgefühle aufzusuchen, dh. beizutragen, dass der Mensch schuldfähig wird und in der Lage ist, Verantwortung für sein Leben zu übernehmen. »Wo das neurotisch verzerrte Selbstbild an magischer Dominanz verliert, kann Selbsterkenntnis vordringen und Selbstbejahung ihre heilende Wirkung entfalten« (Heimannsberg 1988, 193).

Für Tournier ist der Übergang von der Schuld des Tuns zur Schuld des Seins, »die Erfahrung einer Schuld, aber einer viel tiefer liegenden, absoluteren, wesentlicheren Schuld, welche die unentwirrbare

Verknüpfung der unmündigen Schuldgefühle.....auf-lösen wird« (Tournier 1992, 100).

2.3. Das pathologische Schuldgefühl den Therapeuten und die existenzielle Schuld den Theologen?

Bubers Behauptung, die Tiefenpsychologie befasse sich nur mit psychischen Schuldgefühlen, nicht aber mit faktischer Schuld (Buber 1958) liegt schon über 40 Jahre zurück (Heimannsberg 1988), an Aktualität hat sie m. E. noch kaum eingebüsst. Auch heute ist der Hauptvorwurf der Theologen an die Psychotherapie, dass diese die Schuld leugne oder sie »wegtherapieren« wolle. Allerdings richtet sich dieser Vorwurf vor allem an die Psychoanalyse und er kommt nicht nur von theologischer Seite.

»Der psychoanalytischen Therapie geht es also sehr wesentlich um Freiheit und Moralität, doch steht für sie der Aspekt der Heilung im Vordergrund, nicht der Aspekt von Gut und Böse. Der Heilungsprozess wird vielmehr selbst als ein moralisches Geschehen aufgefasst. Solange also die Psychoanalyse ihre Angewiesenheit auf ein ethisches Fundament anerkennt, so lange ist sie als eine Disziplin im Dienste von Moralität und Freiheit gerechtfertigt. Löst sie sich jedoch aus der engen Verbundenheit mit der Ethik, um sich radikal auf sich selbst zu stellen, so gerät sie in die Gefahr einer Untergrabung bis zu einer völligen Nivellierung des Moralischen« (Pieper 1991, 104).

Die Autorin beruft sich auf Schulz (Schulz 1989), der behauptet, die Psychoanalyse verdränge die ethischen Grundkategorien, spreche statt von menschlicher Grausamkeit und Bosheit von Frustration und Aggression und suche die Ursachen für menschliches Fehlverhalten ausschliesslich ausserhalb des Individuums, klammere also die Momente von Schuld und Verantwortung des Einzelnen völlig aus.

Die Anklage der Psychotherapie bzw. Psychologie an die Adresse der Theologie hingegen, (wenn sie denn überhaupt geäussert wird), gilt zumeist dem (religiösen) Moralismus, und geht nicht gegen die christliche Botschaft an sich.

Hintergrund dieses gegenseitigen Misstrauens sind wohl gemachte Erfahrungen und Vorurteile, aber auch wegen des weitgehend ausbleibenden Diskurses überholte Bilder und Standpunkte der jeweils anderen Seite und Disziplin. Allerdings wird auch von Seiten der Integrativen Therapie eingeräumt, dass ethische Aspekte nicht gerade zu den vorrangig behandelten Themen des psychotherapeutischen Diskurses gehören (Heimannsberg 1988).

Buber verlangt, dass die Psychotherapie die Existenz eines »authentischen« Schuldgefühls anerkenne (Scharfenberg 1958), das seiner Ansicht nach immer auf einer Verletzung einer zwischenmenschlichen Beziehung beruht. Er unterscheidet darum »zwischen Schuldgefühlen als Introjekten und existentieller Schuld als Realität in der Beziehung zwischen Menschen« (Heimannsberg 1988, 191).

Es scheint, dass in der Praxis die therapeutischen Bemühungen nach der Bearbeitung der pathologischen Schuldgefühle meist an ein Ende kommen und sich angesichts des Menschen, der nun mit seiner existenziellen Schuld konfrontiert ist, Hilflosigkeit breit macht. Wo dem so ist, wird der Mensch meines Erachtens in einer wesentlichen, existenziellen Situation seines Lebens und in einer wichtigen Phase der Therapie allein gelassen. Denn hier würde die therapeutische Arbeit einsetzen, den Menschen darin zu begleiten, schuldig zu werden, dh. ihn schrittweise zu stärken, dafür die Verantwortung zu übernehmen, wie er die Welt sieht und sein Leben gestaltet (Yalom 2000). Dabei geht es um die Befreiung von der möglichen »Illusion der Verantwortungslosigkeit« (Staemmler & Bock 1991). Und ich füge hinzu, wohl auch um den Abschied vom Ideal der Unschuld und um den Support der positiven Kräfte und Ressourcen, welche die Übernahme von Verantwortung stützen.

Die theoretisch-philosophische Grundlage dafür ist eine Anthropologie, die den Menschen nicht als determiniert betrachtet, sondern als genügend frei, sich sein Leben verantwortlich zu gestalten, auch im Wissen um seine Schuldhaftigkeit. Oder wie Sartre sagt, «jeden Menschen in Besitz dessen, was er ist, zu bringen und auf ihm die gänzliche Verantwortung für seine Existenz ruhen zu lassen«. Denn für ihn heisst verantwortlich sein »der unbestrittene Urheber eines Ereignisses oder einer Sache zu sein« (Sartre 1976).

Tournier versuchte als christlicher Psychiater schon 1958 einen Brückenschlag. »Sie haben es sicher erfahren, dass man sich mit Psychologie nicht befassen kann, ohne früher oder später selbst noch bevor man es gewahr wird unmerklich und unweigerlich auf menschliche Probleme zu stossen, auf die Fragen über den Sinn des Lebens..., über die Verzweiflung und Hoffnung und über die moralische Schuld und Vergebung Gottes. Es gibt keine Grenze....Auf einmal fühlen wir im Verlauf einer Sprechstunde,dass er (der Patient) sich seiner Schuld bewusst wird, dass er erschrickt vor seiner Erbärmlichkeit, dass er einer Antwort bedarf« (Tournier 1958, 169). Tournier geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er mit einem Therapeuten rechnet, der nicht erschrickt, wenn er sich »vor das Priesteramt des Beichtigers« gestellt sieht und sich nicht scheut, von der »psychologischen Beichte« zu sprechen (Tournier 1992, 1973/1974).

M. E. überschreitet Tournier an diesem Punkt eine Grenze.

Er will zum Dialog beitragen, vernebelt hier aber eher als dass er klärt. Mag das Bild von der ‚psychologischen Beichte‘ als Metapher noch durchgehen, aber die Arbeit des Psychotherapeuten in die Nähe des Priesteramtes und des Beichtvaters zu rücken, scheint mir problematisch. Historisch gesehen gibt es ja durchaus Parallelen und Gemeinsamkeiten. Gerade deshalb ist es wesentlich, die Unterschiede deutlich zu machen statt sie zu verwischen. Anders als der Priester sieht sich der Psychotherapeut nicht beauftragt und es entspricht nicht seinem Selbstverständnis, Schuld (als Sünde) zu werten, auf ein Bekenntnis und auf die dazugehörige, bekundete Reue hin eine sakramentale Vergebung auszusprechen und eine Busse aufzuerlegen.

Das psychotherapeutische Setting geht von anderen Voraussetzungen aus, zwar auch von einem Auftrag, aber von einem konkreter definierten und zwischen Therapeut und Klient vereinbarten, ein Auftrag mit einer überprüfbaren (und im Prozess revidierbaren) Zielsetzung. Auch die Psychotherapie hat das Instrumentarium und die theoretischen Grundlagen, den Klienten in seiner existenziellen Schuld zu begleiten. Wenn wir uns nun der Thematik der existenziellen Schuld zuwenden, soll nun das Augenmerk darauf gerichtet werden, welche Schuldbegriffe hinter verschiedenen anthropologischen und psychologischtherapeutischen Konzepten stehen.

3. Die existenzielle Schuld im Kontext des Menschenbildes verschiedener Konzepte

3.1. Debitum oder culpa: eine Unterscheidung von Goetschi

Heimannsberg (1988) zitiert Goetschis Vorschlag (Goetschi 1976, 299 ff), Missverständnisse zwischen Theologen und Therapeuten zu vermeiden mit der begrifflichen Unterscheidung in »sittliche Schuld« (culpa) und »Existenzialschuld« (debitum). Beide Schuld Erfahrungen können von Schuldgefühlen begleitet sein. Diese Differenzierung wirft die Frage auf, welche ethische Qualität existenzielle Schuld hat, auch und gerade wenn sie rechtlich und moralisch nicht einklagbar ist. Ist sie deswegen »sittlichen« Kriterien einfach enthoben? Oder gibt es ein schuldhaftes Stehenbleiben in der (moralischen) Reifeentwicklung und im Prozess des sich bewusst Werdens? Wie dringlich, ethisch gesehen, ist dieses »debitum«?

»Die Schuld besteht dann wie die Neurose selbst schon in einer ‚Werdenshemmung‘. Sie ist ein in der Entfaltung gehemmtes Leben, ein zum Stillstand gekommenes Leben, mangelnde, verfehlte Selbstverwirklichung (Goetschi 1976, 299). Der Autor sieht in der anthropologischen Psychotherapie das Bestreben, den Menschen in seiner Ganzheit und Geistigkeit zu sehen und ihm »Mächtigkeit gegenüber dem Triebgeschehen«, durch seinen Willen und sein Wissen, zuzubilligen. So kann der Mensch schuldig werden im »NichtfreiseinWollen, um nicht schuldig sein zu müssen«. Und er zieht das Fazit: »Das alles bedeutet, dass der Mensch nun auch für sein Unbewusstsein und Getriebensein, für sein ganzes Gewordensein verantwortlich ist, verantwortlich also selbst für sein Nichtverantwortlichseinwollen, für die Beschränkung seiner Verantwortung« (Goetschi 1976, 301). Und weiter: »Daseinsverfehlung ist eine IchEntscheidung, ein (mangelhafter) Selbstvollzug. Sie muss daher immer verantwortet, dh. zu eigenen Lasten genommen werden« (Goetschi 1976, 309). Das »debitum«, die existenzielle Schuld als Daseinsverfehlung, das »ein Nein gegen seine ureigenste Bestimmung« ist, gehört nach Goetschi durchaus »in den Raum sittlicher Entscheidung«. Er billigt ihr aber nicht die theologische Dimension der »Todsünde« zu, in der der Mensch seinen wesentlichen Auftrag verfehlt, sich selbst zu sein,

entschlossen für den Andern einzutreten, sich richtig einzuordnen in die Rangordnung der Werte und auf die Stimme des Gewissens zu hören. »Wenn der Psychotherapeut von Schuld spricht, denkt er vorwiegend an jene Schuld, die von der anthropologischen Psychotherapie meist ‚Existenzschuld‘ genannt wird, an eine Reifungsschuld (ein debitum) also« (Goetschi 1976,363).

3.2. Ranks Schuldbegriff

Freud Schüler Rank (später von Freud diffamiert und zur persona non grata erklärt) entwirft in seinem ersten Werk »der Künstler und andere Beiträge zur Analyse künstlerischen Schaffens« (Rank 1907) das Bild vom Künstler als Typus des ideal schöpferischen Menschen. Nach ihm ist der Neurotiker ein verhinderter Künstler, jemand, »der das Darlehen (das Leben) ablehnt, um so der Schuldtilgung (dem Tod) zu entgehen« (Rank 1931, 43). Der schöpferische Akt steht im Gegensatz zur Anpassung an die äussere Welt. Die Individuation, »die Loslösung des Individuums aus der Masse« (Rank 1929) ist ein trennender Akt, der Schuldgefühle weckt. »Die schöpferische Lösung dieses Dilemmas besteht in der Annahme der ‚unausweichlichen Schuldgefühle‘ und der Verantwortung für die Wahl der Selbstwerdung, der Unterschiedlichkeit und des Getrenntseins« (Rank 1931, 70). Aber auch die Wahl und die Entscheidung, in der Masse aufzugehen, ist mit Schuld verknüpft. Wir können uns schuldig fühlen wegen des »ungenutzten und ungelebten Lebens« in uns. Das Ziel ist für Rank die »Neuschöpfung« des Patienten, dh. er wird der, der er ist, wann und wie er will. Rank betont sehr stark die Verantwortung des Patienten für das eigene Leben und für die Form seiner selbstgeschaffenen Wirklichkeit.

3.3. Die Antwort der existenziellen Psychotherapie Yaloms

»Wenn der Therapeut versucht, die Bewusstheit von Verantwortung beim Patienten zu fördern, entdeckt er bald einen ungebetenen Gast in der therapeutischen Situation. Dieser Gast ist die Schuld, der dunkle Schatten der Verantwortung....« (Yalom 2000, 328). Yalom fügt die existenzielle Perspektive in die Therapie ein und gibt damit dem Schuldbegriff eine neue Dimension. Er plädiert für die volle Akzeptanz der Verantwortung für das eigene Handeln. Im Sinne Kierkegaards und Heideggers erweitert er den Schuldbegriff auch um die Dimension der Kausalität und um den Aspekt des (schuldigen) Zurückbleibens hinter den eigenen Möglichkeiten (Heidegger 1979).

»Jemand, der es versäumt, so erfüllt wie möglich zu leben, erfährt ein tiefes, mächtiges Gefühl, das ich hier als ‚existenzielle Schuld‘ bezeichne« (Yalom 2000, 332).

E. und M. -Polster veranschlagen den Beitrag des Existenzialismus zur Psychotherapie sehr hoch: »Der bedeutendste Beitrag des Existenzialismus zur Psychotherapie bestand in der Eintwicklung eines neuen und umfassenden Ethos. Dieses Ethos hat in die sozialen und in die

Verhaltenswissenschaften die Relativität eingeführt, indem neue Auffassungen von Autorität, Wahrheit, teilnehmender Erfahrungen....definiert wurden. Es hat uns den allgemeinen täglichen Gegebenheiten gegenüber ehrfurchtsvoller gemacht: Geburt, Tod, Absurdität, Verwirrung, Impotenz, Verantwortlichkeit usw« (E. und M. Polster 1993,193).

In der Tat versteht sich die existenzielle Psychotherapie wieder vermehrt in der existenzialistischphilosophischen Tradition stehend, auch als Antwort auf das Menschenbild der Humanistischen Psychologie und deren Wertorientierungen.

3.4. Das Schuldgefühl als positive und konstruktive Emotion (Der Beitrag von May)

Nach GremmlerFuhr (1999) hat May wesentlich dazu beigetragen, das Bewusstsein von Psychotherapeuten für die existenzielle Ebene der Psychotherapie zu schärfen. May schlägt vor, das Konzept der Verdrängung aus der Perspektive unserer Beziehung zu unseren Potenzialen zu sehen. Existenzielle Schuld ist für ihn »eine positive konstruktive Emotion ...eine Wahrnehmung des Unterschieds zwischen dem, was etwas ist und was es sein sollte« (May 1958, 52). »Wenn die Person ihre potentiellen Fähigkeiten verleugnet, es versäumt, sie auszufüllen, dann ist ihr Zustand Schuld« (May 1958, 52). Positiv und konstruktiv ist seines Erachtens also, dass dieses Schuldgefühl den Menschen nicht nur an seine Defizite erinnert, sondern ihn an seine Potenziale heranführen und sie ihm erschliessen kann.

3.5. Condraus daseinsanalytischer Ansatz

Der daseinsanalytische (oft auch existenzanalytisch genannte) Ansatz gehört zu den philosophisch orientierten Therapiekonzepten. Sein Gründer, Binswanger, war lange mit Freud befreundet und stark von Husserl und Heidegger geprägt. Ziel dieser Therapie ist es, dass der Mensch wieder über die ureigensten Existenzmöglichkeiten verfügen kann. »Daseinsanalytisch betrachtet ist der Mensch je schon schuldig insofern, als er eben seinem Dasein etwas ‚schuldig‘ ist. Dieses SchuldigSein, völlig verschieden von einem unbestimmten SichschuldigFühlen, beginnt mit der Geburt und endet mit dem Tode; innerhalb beider Ereignisse bleibt der Mensch vom Dasein dazu aufgerufen, sich zu entfalten und sich die ihm einwohnenden Möglichkeiten als die seinen anzueignen. Jedoch kann er nur eine Auswahl von ihnen verwirklichen die andern bleibt er sich schuldig« (Condrau 1976), 134).

Dieses Existenzial im Sinne Heideggers (Heidegger 1979) interpretiert Condrau als eine wirkliche Schuld des Menschen, die sich nicht wegtherapieren lässt. Im Gegenteil, Psychotherapie kann nach ihm dazu beitragen, dass der Mensch diese Schuld erkennt und bejaht. Dieser Prozess ist für ihn ein Reifungsprozess und führt zur Befreiung von neurotischen Schuldgefühlen. Condrau zitiert Häfner, für den der Sinn der Analyse

erfüllt ist, »wenn der Patient die Fähigkeit gewonnen hat, seiner personalen Schuld zu begegnen« (Häfner 1956, 139). In der liebenden Annahme des schuldhaften Menschen liegt für Condrau eine therapeutisch wirksame Begegnung mit den Schuldgefühlen.

3.6. Tourniers »vraie ou fausse culpabilité?«

Tournier meint, dass Menschen nur immer die Wahl zwischen verschiedenen Schuldgefühlen haben können und dass es nicht darum gehe, ein Rezept dafür zu haben, wie man ohne Schuldgefühle leben könne, sondern vielmehr um »ein mutiges InsAugefassen unserer menschlichen Situation, die unerbittlich an Schuldgefühle gebunden ist«. Weiter: »Es erscheint uns fast unmöglich, dass wir uns nicht äussern sollen über die Schuld der Menschen, und das umso mehr, weil wir uns durch die biblische Offenbarung und durch unsere psychologischen Kenntnisse aufgeklärter glauben. Liegt es uns Psychologen nicht sehr am Herzen, die Menschen von ihren falschen Schuldgefühlen zu befreien? Aber vergessen Sie nicht, dass, wenn wir den Menschen sagen, worin sie unschuldig seien, wir notwendigerweise auch Anspruch darauf erheben, ihnen zu sagen, worin sie schuldig seien.....auch das wahre Schuldgefühl anzudeuten« (Tournier 1992, 64).

Für den Autor ist das falsche Schuldgefühl das neurotische, das unreife, dasjenige, das das wahre Schuldgefühl (oft) überdeckt. »Die wirkliche Schuld ist also oft eine ganz andere als die, welche infolge unserer Angst vor dem gesellschaftlichen Urteil und den Vorwürfen der Menschen ständig auf uns lastet.« Tournier plädiert für die Befreiung von diesen Zwängen, meint aber auch: »Wir werden von diesen umso unabhängiger, je mehr wir von Gott abhängen« (Tournier 1992, 59). Es geht ihm nicht um die Ausschaltung des Schuldgefühls, sondern um die Verfeinerung des Gewissens, um die Vertiefung des Sinnes, den wir in unserer existenziellen Schuld erkennen, um die Ehrlichkeit sich selber gegenüber. Er zitiert Ricoeur, der vorschlägt, »die Neurose als Misserfolg der Selbstrechtfertigung« zu betrachten (Ricoeur 1971).

Tournier spannt seinen daraus resultierenden Verantwortungsbegriff sehr weit. Er spricht von der Globalisierung des Wissens um so viele Dinge und von der dadurch erhöhten Verantwortung. Seine Begriffe »universelle Mitschuld« und »Kollektivverantwortung« stellen die Frage der Schuld auf eine neue Ebene. Der Autor stellt deshalb konsequenterweise eine »Theorie der begrenzten Verantwortung« in Frage (Tournier 1992, 3637). Wie weit darf und muss diese Verantwortung gehen? Und was heisst das für den Schuldbegriff?

3.7. Schuld in der Zeit der Globalisierung

Wie bereits erwähnt ist es vor allem Tournier, der einer starken Ausweitung des Verantwortungsbegriffs, und damit auch des Schuldbegriffs, das Wort redet. Sein Aspekt des »Globalisierung des Wissens« (Tournier 1992, 337), obwohl schon Ende der 50er Jahre des

letzten Jahrhunderts formuliert, tönt ausgesprochen modern. Aber für ihn hat die Entwicklung hin zu einem globalisierten Wissen in ethischer Hinsicht eine klare Konsequenz: eine erhöhte Verantwortlichkeit (und Schuldhaftigkeit) des Menschen.

Selten wird in der heutigen Diskussion um die sogenannte Globalisierung und bei deren Befürwortern die ethische Frage mit allen ihren Konsequenzen mitdiskutiert. Aus verständlichen Gründen. »Das Problem der Ethik in einer technologisierten Zivilisation besteht nun aber gerade darin, dass Verantwortung für Dimensionen übernommen werden muss, die alle räumlichen und zeitlichen Grenzen des menschlichen Fassungsvermögens eigentlich übersteigen (z.B. Atomtechnik, Klimakatastrophe, Waldsterben, Ausbeutung unwiederbringlicher Ressourcen usw.). Die Dimensionen sind entweder räumlich zu gross oder zu klein, oder zeitlich zu langfristig oder zu kurz für eine bewusste Sinnesempfindung« (Auchter 1996, 107). Der Autor fügt an, dass diese Wahrnehmungsunfähigkeit und unsere seelische Abwehr »gegen das Unfassbare« uns womöglich immer schneller in diese Katastrophen hineingeraten lassen. Wie schwer dies wiegt, stellt auch Wachinger fest: »Die Erweiterung des Schuldkonzepts in den Bereich der öffentlichen, politischen und wirtschaftlichen Verflechtungen fällt schwer; wir sind dafür gedanklich, begrifflich nicht gerüstet....Der Begriff ‚Kollektivschuld‘ ist um 1950 herum gründlich diskutiert und abgelehnt worden gewiss mit Recht. Schuld gehört zu einer Person, nicht zu einem Kollektiv; wir verbinden Schuld nach wie vor mit freier persönlicher Entscheidung« (Wachinger 1988, 68). Aber auch für ihn ist klar, dass sich Menschen deswegen nicht freisprechen können von Judenverfolgung, Hunger in der Welt oder Tschernobyl und er fragt: »Müssen wir das alte personale Schuldkonzept weiterentwickeln?« Um dann fortzufahren: »Das Schuldbewusstsein erfährt eine entschiedene Ausweitung, wohl auch eine Modifikation; mit unseren Möglichkeiten ist auch unsere Verantwortung ins Unermessliche gestiegen« (Wachinger 1988, 69). Die Bibel hat dafür eine alte Geschichte bereit. Im Bild des Turmbaus zu Babel (Gen. 11,19) gesprochen: »Keiner ist es gewesen, aber alle sind schuldig«(Wachinger 1988, 70). Tourniers Begriffe »universelle Mitschuld« und »Kollektivverantwortung« sowie seine Infragestellung einer »Theorie der begrenzten Verantwortung« haben schon vor Jahrzehnten die provokante These einer »Globalisierung des Schuldbegriffs« in den Raum gestellt und bedürfen einer aktuellen Antwort. Bemerkenswert ist dabei, dass der Autor den Schuldbegriff aus der Individualität befreit und in die politischsoziale Dimension hineinführt. Wenn es aber wahr ist, dass »engagierte Verantwortung immer nur als Praxis von Verantwortung für meinen gesamten Lebenszusammenhang existiert« (Petzold 1991a, 28), darf diese Dimension nicht vergessen werden, auch und gerade dann nicht, wenn sich daraus tiefgreifende Konsequenzen für das politische und solidarische Handeln ableiten lassen. Jonas weist ausdrücklich darauf hin, dass die Menschen auch für die Zukunft Verantwortung tragen und ihre Handlungen auch unter dem Gesichtspunkt der Sorge um spätere Generationen erwägen müssen (Jonas 1979, 36).

»Globale Wirkungen verlangen globale Strategien und regulierende, übergeordnete Ethik und Rechtsprinzipien, sowie entsprechende Aktionsprogramme« (Petzold 2002). Der Begründer der Integrativen Therapie bezieht den globalen Aspekt in sein anthropologisches Grundverständnis mit ein.

»Du, Ich, Wir im Kontext/ Kontinuum, in dieser Konstellation gründet das Wesen des Menschen, denn er ist vielfältig verflochtene Intersubjektivität, aus der heraus er sich in Korespondenzen und Polylogen findet und Leben gestaltet; gemeinschaftlich für dich, für sich, für die Anderen. Menschen entspringen einer polylogischen Matrix und begründen sie zugleich, sie leben, überleben aus wechselseitiger humanitärer Hilfeleistung und begründen damit zugleich ihre Hominität und Humanität im globalen Rahmen dieser Welt (Petzold 1988t).

Stattdessen scheint sich die Gesellschaft eher in eine andere Richtung zu entwickeln. Gmür (2002) spricht von einer »isovalenten Gesellschaft«, welche eine Nivellierung von Distanzen und Wertunterschieden vorantreibt. Allerdings lässt aufhorchen, wenn neuerdings auch in Wirtschaftskreisen wieder von Verantwortung die Rede ist.

Bilanzfälschungsskandale, unverhältnismässige Managergehälter, skandalöse Abfindungssummen für gescheiterte Wirtschaftsführer oder das Platzen der weltweiten Spekulationsblase haben zu einer Krise der UnternehmensEthik und zu einem grossen Vertrauensverlust geführt.

»Deshalb ist es zu begrüssen, dass allenthalben der Begriff ‚Corporate Responsibility‘ beschworen und einen bessere Corporate Governance verlangt werden« (G. Deix in der Wirtschaftsbeilage des Zürcher Tagesanzeiger vom 20./21. Juli 2002, Seite 3). Es sind wohl eher wirtschaftliche Überlegungen als ethische Motive, die eine solche Trendwende markieren, bemerkenswert ist der Vorgang aber trotzdem.

3.8. Wertung: Ein angemessener oder ein ausufernder Schuldbegriff?

Nach der Vorstellung verschiedener Schuldbegriffe steht nun die Frage im Raum, ob dieser Schuldbegriff im ethischen, philosophischtheologischen und psychologischen Sinne dem Menschen gerecht wird oder ihn gar pathologisiert.

Eines ist gewiss: Das Konzept des existenziellen Schuldbegriffs erweitert zunächst den Schuldbereich, weil es die Übernahme von Verantwortung für das eigene Leben und Handeln, auch gegenüber sich selbst, umfassender begreift und den »gesamten Lebenszusammenhang« (Petzold 1991a) im globalen Sinn versteht. Damit wird eine einseitig individualistische Sicht aufgebrochen. Es stellt sich die Frage, ob dies eine ungebührliche Ausweitung des Schuldbegriffs, eine anmassende Selbstbezeichnung ist? Oder darf darin gar eine notwendige Kurskorrektur gegenüber den Sechziger und Siebzigerjahren des letzten Jahrhunderts mit ihrem eher optimistischen und idealistischen Menschenbild der humanistischen Psychologie gesehen werden? Der Ansatz einer deutlich »desillusionierten Anthropologie« Petzolds (1996j), auf den ich später

eingehet, bestätigt die Notwendigkeit einer solchen Korrektur. Oder ist es etwa ganz anders? Führt dieser Schuldbegriff in eine falsche Richtung? Ist hier gar die Gefahr einer ungebührlichen Annäherung an den biblischtheologischen Schuldbegriff im Sinne eines allseits schuldigen und nichtigen Menschen vor Gott gegeben? Kann daraus eine unstatthafte Orientierung an der Pathogene, geboren aus der »defektologischen Sicht des jüdischchristlichen Mythos von der grundsätzlichen Erbschuld des Menschen« und eine daraus resultierende »negative Anthropologie« (Petzold, Orth 1999, 106) gelesen werden? Leistet dieser Schuldbegriff einer Pathologisierung oder Verteufelung des Menschen Vorschub? Sicher ist: »Der einseitige Blick auf die ‚böse Geschichte‘, auf die ‚Schuld der Eltern‘, die ‚Sünde der Väter‘ erweist sich dann leicht als Fortschreibung des ekklesialen Blicks auf Sünde und Schuld« (Petzold, Orth 1999, 237). Die Frage ist allerdings, ob theologisch gesehen aus dem Verständnis einer grundsätzlichen ‚Erbschuld‘ des Menschen notwendigerweise eine »negative Anthropologie« abgeleitet werden kann oder muss. Der Theologe sieht jedenfalls in der Vorstellung einer Erbschuld einen Ausdruck der Geschöpflichkeit und Versuchlichkeit des Menschen, die ihn weder verteufelt noch entwürdigt. Sie geht einher mit der Auffassung seiner Gottebenbildlichkeit, die ihm königliche Würde verleiht, grenzt sich aber ab von jeder Idee einer Gottgleichheit des Menschen.

Goetschi erinnert an die Ideale und Forderung der christlichen Bergpredigt und fragt sich, ob hier der Christ nicht ständig überfordert ist. »Müssen nicht solche Forderungen im Menschen Schuldgefühle wecken? In der Tat, würde man diese Forderungen rein moralisch verstehen, so müsste der Mensch entweder versagen, oder sich in einen Perfektionismus hineinsteigern. In der Bergpredigt geht es allerdings um etwas anderes« (Goetschi 1976, 314). Er zitiert den Theologen Kahlefeld, der in diesen Forderungen nicht nur einen moralischen Anspruch sieht, der in einem so oder so gearteten Handeln eingelöst werden könnte, sondern die Idee einer »Existenzveränderung«, welche die Tiefen der menschlichen Existenz angeht. »Gott verlangt die Tat, aber mehr als sie; er verlangt die Haltung, die zur Tat führt, aber mehr als diese: er verlangt den Menschen selbst« (Kahlefeld 1962, 123).

Gottes und Menschenbild stehen zur Debatte. Wie kann der Anspruch des Schöpfers und die Freiheit des Geschöpfes zusammen gedacht werden? Dazu der Philosoph Habermas: »Gott bleibt nur solange ein Gott freier Menschen, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen. Nur solange bedeutet nämlich die göttliche Formgebung keine Determinierung, die der Selbstbestimmung des Menschen in den Arm fällt. Dieser Schöpfer braucht, weil er Schöpfer und Erlösergott in einem ist, nicht wie ein Techniker nach Naturgesetzen zu operieren, oder wie ein Informatiker nach Regeln des Codes. Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne bestimmen, dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet« (Habermas 2001, 50). Diese Befähigung, die zugleich Verpflichtung ist, ruft den Menschen in eine Verantwortung, in der er

schuldig werden kann. Es ist eine Schuld, die m.E. dem Menschen angemessen ist, weil sie seine Fähigkeiten und seine Freiheit ernst nimmt. Die Anthropologie der Schuld steht zur Debatte.

4. Zugänge zu einer Anthropologie der Schuld

Wie Heimannsberg sagt, liegt in der breiteren persönlichkeits-theoretischen Fundierung Petzolds (Petzold 1982) ein Ansatz zu einer Philosophie der Bezogenheit, aber: »Persönliches Versagen auf diesem Weg, Erkennen und Annehmen von Schuld sind weit seltener thematisiert. Es finden sich aber Hinweise auf einen sehr differenzierten und behutsamen Umgang mit Schuld und Schuldgefühlen in der therapeutischen Praxis« (Heimannsberg 1988, 195).

Zuerst soll von den verschiedenen persönlichkeits-theoretisch-philosophischen Zugängen die Rede sein, anschliessend dann auch von den praxeologischen Aspekten.

4.1. Der Ansatz der Klinischen Philosophie der Integrativen Therapie

Für Petzold (1991a, 1318) wurzelt der Ansatz der Klinischen Philosophie im klinisch-therapeutischen Milieu. Die Elemente dieser »Philosophie« liegen in der Praxis begründet: in der Praxis der Arbeit mit Menschen, in der intersubjektiven Struktur, in der leibhaftigen Konkretheit, in der zeitlichen Einbettung und in der sozioökologischen Eingebundenheit. Für Petzold führt eine Psychotherapie ohne philosophische Reflexion zu Fehlkonzepten, inhumaner Praxis und Ideologie. »Wenn Klinische Philosophie sich am Kontext der Praxis orientiert, so sind ihre Leitthemen naheliegend und lassen nach ‚Referenzphilosophien‘ Ausschau halten« (1991a, 15). Der Autor nennt hier namentlich Buber (von dessen IchDuPhilosophie er sich mit Lévinas und Bakhtin aus anthropologischen und entwicklungspsychologischen Gründen allerdings abgrenzt), H. Trüb, C. Rogers oder F. Perls, dann auch G. Marcel, E. Lévinas, G.H. Mead oder J. Habermas.

»Die Klinische Philosophie verlangt ein ‚flüssiges‘ Philosophieren, eine beständige Aufarbeitung des Erkenntnisstromes, den uns die Wissenschaft und die Praxiserfahrung bereitstellt« (1991a, 17). Für Petzold greift Therapie weiter als lediglich Kranke behandeln, so wie auch Philosophie in therapeutischen Zusammenhängen weiter greift. Philosophie wird in diesem Sinn wichtig, weil sie Therapie mit der »Vielfalt des Denkens« und der »Manigfaltigkeit des überdachten Lebens« verbindet. »Der weitgehend fehlende Dialog zwischen Philosophie und Psychotherapie hat sich zum Schaden der Psychotherapie ausgewirkt, die nicht an die fruchtbaren Arbeiten aus dem Bereich philosophisch orientierter Psychiatrie anzuknüpfen vermochte...« (1991, 14).

4.2. Das dialogische Prinzip Bubers

Bubers Einfluss auf die Gestalttherapie ist unübersehbar und anerkannt. Sein Dialogverständnis wurde vor allem von Laura Perls aufgenommen, während Fritz Perls mehr die Autonomie betonte und sich damit hier von Buber abgrenzte. Nach Friedmann ist Bubers Dialogphilosophie sowohl deskriptiv wie auch normativ, dh. sie stellt z.B. die IchDuBeziehung über die IchEsBeziehung. »Das Normative besteht in der Unterscheidung zwischen blosser Existenz und authentischer Existenz, zwischen purem Menschsein und vollkommenerem Menschsein, zwischen notdürftigem Zusammenhalten der Bruchstücke des Selbst, um durchzukommen, und der Verschmelzung der widersprüchlichen Teile der eigenen Persönlichkeit zu einer aktiven Einheit, zwischen partiellen, disparaten Beziehungen zu andern, erfüllteren, verantwortlicheren« (Friedmann 1987, 22). Der jüdische Philosoph und Theologe Buber stellt die Beziehung in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Jüdische Mystik fließt hier ebenso ein, wie chassidisches Denken und Beziehungstheorie. Für Buber ist die Sehnsucht nach Beziehung dem Menschen angeboren. Er existiert nicht als getrennte Einheit, »der Mensch ist eine Kreatur des Zwischen« (Buber 1962). Für Buber gibt es nur IchDuBeziehungen und IchEsBeziehungen. Es gibt kein Ich an sich, nur in Beziehung. Hier wird das Ich geformt. »Und Beziehung ist Gegenseitigkeit« (Buber 1979). Der grundlegende Erfahrungsmodus des IchDu ist der Dialog. Und der grundlegende Modus unserer Existenz ist Beziehung. Aber für ihn ist auch klar, dass dies ein unerreichtes (und unerreichbares?) Ideal ist. Menschen bleiben (auch) in der Frage der Beziehung hinter ihren Möglichkeiten zurück. Das authentische Schuldgefühl hat für Buber immer mit einer Verletzung einer zwischenmenschlichen Beziehung zu tun, es ist ein Schuldgefühl in Bezug auf den Anderen.

4.3. Das Konzept der Intersubjektivität und das Modell der KoExistenz Petzolds

Petzolds Korespondenzbegriff beschreibt die Tatsache, dass Menschen in Beziehung stehen zu Umwelt und Mitmenschen. Ohne den Anderen gibt es kein Ich. Unsere Persönlichkeitsstrukturen sind »verdichtete Erfahrungen mit Anderen«. Dies ist eine fundamentale Aussage seiner Anthropologie. Handlungen dieser Korespondenz sind früh im Leben gefordert (Körpersprache, Sprachentwicklung). Die Fähigkeit zur Empathie ermöglicht dem Menschen, sich in den andern hineinzusetzen, gleichsam in seine Haut zu schlüpfen. Daraus erwächst Intersubjektivität als innere Haltung, die das Bewusstsein beinhaltet, dass der andere die Welt anders sieht als ich. Sie setzt voraus, dass ich ihm Freiheit, Individualität und Selbstverantwortung zubillige. Was damit gemeint ist, ist in Begegnungen erlebbar. Buber nennt sie intensive »existentielle« Kontakte. Sie weisen über sich selbst hinaus auf andere Menschen und zur Welt. Es sind darin alle Möglichkeiten zur Beziehung enthalten, auch die Möglichkeit des Scheiterns und des aneinander Schuldigwerdens.

»Um jemandem wirklich begegnen zu können, muss ich ihn als Gleichen, als Ebenbürtigen wertschätzen, ihn als mir Zugehörigen erfahren und annehmen, als ‚consors‘, als Schicksalsgenossen, jenseits der Rollenklischees oder der Ebene der Funktion, der Macht, des Einflusses, wohl aber auf der Ebene des unantastbaren Wertes der Person, als einer existenziellen Realität, die in einem Milieu primordialer Verbundenheit gründet, einer basalen Koexistenz, in zwischenmenschlicher Erfahrung, die darum weiss: Mensch wird man nur durch Mitmenschen« (Petzold 1993a, 1056).

Dahinter steht das Menschenbild der Integrativen Therapie, ein anthropologisches Metakonzept, »das zu fassen sucht, was zur ‚Hominität‘, zu Wesen und Natur des Menschen gehört, über die immer wieder und zu jeder Zeit und an jedem Ort von den Wesen, die sich Menschen nennen, nachgesonnen, nachgedacht werden muss, damit sich dieses Wesen ständig entwickelt und ‚Humanität‘ geschaffen wird« (Sieper, Petzold 2002, 85).

Die Autoren weisen darauf hin, dass die »anthropologische Grundformel« der Integrativen Therapie bereits 1965 erarbeitet wurde.

4.4. Die »engagierte Verantwortung« und die »Gewissensarbeit« Petzolds

Petzold hat in seiner metaethischen Reflexion den Begriff Integrität als sinnvolles Konzept vorgestellt, welcher »Verantwortung für den andern Menschen und diese Welt« (1991a, 27) impliziert. Einsicht ist seiner Ansicht nach aber nicht per se heilend (um Perls zu zitieren), sondern »komplexe, integrierende und dann auch integrierte Bewusstheit muss zu Handlungskonsequenzen führen....Sie erfordert ‚engagierte Verantwortung‘« (Petzold 1991a, 28). Petzold kritisiert Perls Verantwortungsbegriff »responsibility responseability« als Verkürzung von Goodmans Auffassung von Verantwortung und fährt fort:

»Verantwortung bedeutet mehr als die Reaktions und Kommunikationsfähigkeit des Menschen, seine Bereitschaft, für sein persönliches Handeln einzustehen, wie es die Gestalttherapie sieht, sondern Verantwortung impliziert die fundamentale Bereitschaft, ‚engagiert‘ zu antworten, einzutreten, wo immer Integrität bedroht ist: Engagierte Verantwortung existiert immer nur als Praxis von Verantwortung für meinen gesamten Lebenszusammenhang« (Petzold 1991a, 28).

Der Autor sieht in diesem Konzept einen kritischhumanistischen Ansatz engagierter Therapie und Agogik zur Gewährleistung von individueller und kollektiver Integrität im Sinne einer ökologischen und ökosophischen Perspektive. »Die Realität des Bösen, des Negativen im Menschen und von Menschen erfährt überall dort eine Grenze, wo man sich entscheidet, sich ihr entgegenzustellen, und das auch tut, ganz gleich, ob man Erfolg hat oder nicht. Ethik erweist sich als Praxis von Ethik« (Petzold 1996k, 331). Nach diesen Reflexionen erhebt sich umso drängender die Frage, was dann ist, wenn Verantwortung vom Menschen verweigert, vermieden,

nicht wahrgenommen wird, weder persönlich noch kollektiv? Petzold gibt mit einem Zitat von Mead Antwort: «Es gibt keine geistige oder körperliche Phase des Handelns, keine Art von innerer Erfahrung und keine Darstellung der äusseren Wirklichkeit, die nicht in ein moralisches Urteil eingebettet wäre» (Mead 1980, 360).

Hier knüpft Petzolds Konzept der Gewissensarbeit an. Er übersetzt den lateinischen Begriff »conscientia« als »das dem Menschen Gewisse, das er mit andern teilt«. »Gewissen als der durch Enkulturation (Fend 1970) und Sozialisation (Sprache, Normen, Sitte, Brauch) von Elternhaus, Nachbarschaft, Schule, Kirche, Schicht, Kultur an das Individuum vermittelte, im ‚kulturellen Gedächtnis‘ (Niethammer 1985) aufgehobene Niederschlag ‚kollektiver Gewissensarbeit‘, Sedimentation vielfältiger ethischer Diskurse in unterschiedlichen, gesellschaftlichen Gruppierungen, Gewissen ist damit wirklich conscientia« (Petzold 1992a, 511).

Für Petzold sind Theorien von cerebralen Dispositionen für ein Gewissen denkbar, trotzdem erachtet er Gewissensbildung als notwendig, ganz im Sinne von Korespondenz, die nach Konsens sucht. Dies ist nach ihm Gewissensarbeit, ein innerer Korespondenzprozess. »‘Gewissensarbeit‘ muss jeder selbst leisten. Der Andere kann dabei helfend zur Seite stehen« (Petzold 1999, 349). »Die Korespondenz über Normen und Werte zwischen Therapeut und Patient in der emotionalen Dichte der Beziehungserfahrung bildet das Kernstück einer solchen konkreten ‚Gewissensarbeit‘ als ‚Praxis von Ethik‘. Voraussetzung hierfür ist, dass der Therapeut in den eigenen Prozess der Gewissensarbeit und Herzenbildung und in die dahinterstehenden kosmologischen, ökosophischen, anthropologischen, gesellschaftlichen und therapeutischen Fragestellungen der Auseinandersetzung mit den Werten und dem Lebenssinn eingetreten ist« (Petzold 1992a, 515).

»Hier liegen auch die Aufgaben für eine Psychotherapie, die Bewusstseinsbildung und Kulturarbeit zu ihren Aufgaben zählt. PsychotherapeutInnen als BürgerInnen reicher Staaten dürfen zu solchen Fakten der Inhumanität und ihrem Kontext/Kontinuum, und das ist heute die Welt nicht schweigen, ohne Mittäter zu werden und zu bleiben« (Petzold 2002).

Aber ist damit die obige Frage hinreichend beantwortet? Was ist, wenn der Mensch diese Verantwortung nicht wahrnimmt oder nur bruchstückhaft realisiert? Wenn er dazu nicht fähig oder nicht in der Lage ist? Wo er sich der Gewissensbildung entzieht? Steht da nicht jene Fähigkeit auf dem Spiel, die überhaupt erst ermöglicht, engagierte Verantwortung für das eigene Leben und Handeln, auch für das Handeln im Kollektiv, zu übernehmen und einem gebildeten Gewissen zu folgen: die Schuldfähigkeit?

4.5. Lévinas Begriff von Verantwortung und sein zentrales Antlitz-Konzept

Petzold recurriert immer wieder auf den französischen Philosophen Lévinas, vor allem auf seinen Verantwortungsbegriff und auf sein

Antlitzkonzept. Darum sollen Lévinas Gedanken zusammenfassend kurz vorgestellt werden (Petzold 1996k). Nach Lévinas gilt: «Verantwortlich kann nur das autonome Subjekt sein». Für ihn ist diese Idee aber bedroht durch das neue Denken der Endlichkeit. Lévinas stellt die Frage, wie - Verantwortung -begriffen werden muss, damit sie der Endlichkeit des Menschen nicht widerspreche. Hier nimmt er das Konzept des Antlitzes (visage) zu Hilfe. Es gehört zu einem der zentralen Konzepte des französischen Philosophen.

»Das Antlitz ist der Ort, wo der Andere als der Andere erfahrbar wird«. Und: »Das Antlitz ist Ausdruck, kein Phänomen.

Der Andere ist durch sich selbst und keineswegs durch den Bezug auf ein System« (Lévinas 1983, 25). Für ihn hat das Konsequenzen: Dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen das bedeutet, nicht töten zu können« (Lévinas 1983, 116). Mehr noch: «Einem Menschen begegnen heisst, von einem Rätsel wachgehalten werden« (1983, 120). Lévinas Antlitz ist nicht eine plastische Form, kein Tiergesicht, kein ‚dèjà vu‘, sondern die »Epiphanie dessen, was sich so direkt und eben dadurch von aussen kommend einem Ich darstellen kann« (1983, 199).

Und weiter: »Die Epiphanie des absolut Anderen ist Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt. Seine Gegenwart ist eine Aufforderung zu Antwort. Das Ich wird sich nicht nur seiner Notwendigkeit zu antworten bewusst, so als handele es sich um eine Schuldigkeit oder eine Verpflichtung, über die es zu entscheiden hätte. In seiner Stellung ist es durch und durch Verantwortlichkeit oder Diakonie, wie im 53. Kapitel des Buches Jesaja. Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen können. Dieser Auswuchs an Sein, diese Übertreibung, die man Ichsein nennt, dieser Ausbruch der Selbstheit im Sein vollzieht sich als Anwachsen von Verantwortung. Die Infragestellung meiner Selbst durch den Anderen macht mich dem Anderen in unvergleichlicher und einziger Weise solidarisch.....Hier ist die Solidarität Verantwortung, als ob das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte.

Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, dass niemand an meiner Stelle antworten kann. Die Verantwortung, die dem Ich seinen Imperialismus und seinen Egoismus austreibt sei es auch Heilsegoismus verwandelt es nicht in ein Moment der universalen Ordnung. Sie bestätigt es in seiner Selbstheit, in seiner Funktion als Träger des Universums. Für das Ich eine solche Ausrichtung entdecken, heisst zugleich, Ich und Sittlichkeit identifizieren. Vor dem Anderen ist das Ich unendlich verantwortlich«(Lévinas 1983, 224225). Eine wahrlich radikale Auffassung von Verantwortung, die im Glauben an eine tiefe Bezogenheit (und Beziehungsfähigkeit !) des Menschen gründet. Der Einbezug von Lévinas Konzept bedeutet eine Akzentverschiebung bei Petzold. Neben seinem Konsorsprinzip (»koexististische Verbundenheit mit den anderen«), siehe 1978c, 1980f, soll auch das Prinzip der Differenz des Anderen (1993d, 1994d und 1995f) grösseres Gewicht bekommen. Dabei sollen die Erträge

der «Philosophie des Zwischenmenschlichen» (Petzold 1996k, 321) zur Geltung kommen, wie sie vor allem Lévinas erarbeitet hat (être à l'autrui).

4.6. Petzolds »desillusionierte Anthropologie«

Einen Schritt weg vom idealistischoptimistischen zum realistischen Menschenbild macht der Autor in seinem bereits erwähnten Ansatz einer »desillusionierten Anthropologie«: »Eine der grössten Gefährdungen scheint mir zu sein, den Menschen grundsätzlich als gut anzusehen und unhinterfragt an ‚das Gute im Menschen‘ zu glauben. Ich weiss um das Böse im Menschen. Ich weiss um das Böse im Menschen und damit auch an die Chance von Gutem, weiss, dass man es wollen muss und dass dieses Wollen Mühe und Arbeit und oft genug Verzicht kostet« (Petzold 1996j, 381). Er erinnert an die Täterschaft des »kleinen Mannes« in Reichs Schrift »listen little man« von 1946, eine Täterschaft durch Untätigsein, Duldung und aktives Vergessen.

Man ruft sich hier auch ThürmerRohrs Beitrag der »Mittäterschaft von Frauen« im Umfeld der feministischen Diskussion der 70er und 80er Jahre ins Gedächtnis (ThürmerRohr 1987). Frauen werden mitschuldig an den patriarchalischen, frauenunterdrückenden Zuständen in der Gesellschaft, indem sie passiv sind, ihre Situation nicht verändern, die patriarchalen Strukturen durch solche »Mittäterschaft« stützen, dazu beitragen, dass sie Bestand haben und dabei womöglich von ihnen profitieren.

Petzold setzt der Kultivierung des Vergessens »die Kraft der emotionalen Erinnerungsarbeit als Kulturarbeit« entgegen. Es müssen nicht nur Fakten, sondern auch Gefühle erinnert werden. Der Autor befasst sich, angerührt durch eine Lektüre der Klemperer Tagebücher (curriculum vitae 1918/1932) mit der »Potentialität der meisten Menschen zur Täterschaft«. »Es geht darum, die Schattenseiten der eigenen Natur zu verstehen« (Petzold 1996j, 380). Hier sieht Petzold den Ansatz von Schuld und er zitiert dabei Leibowitz, der nur dann jemand für nicht schuldig hält, wenn er unzurechnungsfähig und der Willensbegriff auf ihn nicht anzuwenden ist (Leibowitz 1994). »Ich habe nicht allzuviel Vertrauen weder in die Intelligenz der Menge noch in das Gute im Menschen...« (Leibowitz 1994, 220).

Petzold wendet sich im weiteren gegen naive Positionen der humanistischpsychologischen Therapeuten und glaubt an eine Disposition der menschlichen Natur zu Gewalt und Destruktion, ohne die These eines Todestriebes (Freud) zu übernehmen. Er setzt sich damit an die Seite von Perls und seine These von der »latent aggressiven Natur« des Menschen. Er fordert eine »desillusionierte Anthropologie« (Petzold 1996j) und Kulturarbeit gegen die bedrohte Hominität und Humanität, zB. die Thematisierung kollektiver Traumata, Versöhnungsarbeit usw. Er spricht von »Kollektivverantwortung« (1996j, 401) statt von Kollektivschuld und fährt fort: »Weil fast jeder Mensch in solche Situationen der ‚unterlassenen Hilfeleistung‘, des unterlassenen Einschreitens gerät oder geraten kann, brauchen wir die Nachsicht der Anderen. Diese kann allerdings nur verdient werden, wenn man Klarheit schafft und sich dem

schuldhaften Handeln ‚wider besseren Wissens und Wollens‘ und der nicht wahrgenommenen Verantwortung stellt...« (Petzold 1996j, 401). In der Quintessenz eines Leibowitz, Marcel oder L evinas, »bleiben nur die Konsequenzen: Rigorosität und Nachsicht und eine sehr realistische Sicht des Menschen in seine Wirklichkeit, in seine Möglichkeiten, eine aufmerksame Skepsis«(Petzold 1996j, 330).

Petzold fordert eine erneute Auseinandersetzung mit dem Thema der Gefühle von Reue und Schuld und »der existentiellen Realität der Busse und Wiedergutmachung« und er fügt hinzu: »Was psychotherapeutische Theoriebildung hierzu bisher geliefert hat, ist äusserst dürftig und unbefriedigend«. Er fordert eigene Positionen zu diesem Thema, in Auseinandersetzung mit philosophischen und theologischen Positionen, »ohne theologisierend oder transpersonal abzudriften«(1996j, 401). Hier zeichnet der Autor die Umriss seiner Anthropologie: »Die anthropologischen Perspektiven des Integrativen Ansatzes vertreten deshalb ein ‚pluriformes Subjekt im Wandel‘ und kein monolithes Subjektkonzept, einen Menschen, der sich nicht durch rigide Konstanz seiner Selbstschemata auszeichnet, sondern vielmehr durch eine hinlängliche Stabilität und Wandelbarkeit kontextabhängiger Selbstschemata... Unser Selbst und unsere Identität sind weitaus weniger fest gefügt, als dies in vielen traditionellen, anthropologischen und pers nlichkeitstheoretischen Modellen, insbesondere tiefenpsychologischer, psychotherapeutischer Provenienz angenommen wird« (Petzold 1992a, 535).

»Das alles führt zu einem Konzept einer persönlichen und kollektiven Mehrperspektivität, die den ‚heraklitischen Menschen‘, ‚pluriforme Sujekte im Wandel‘ kennzeichnet, eine Sicht, die weder starre Einheit des Selbstbewusstseins noch starre Identit tsvorstellungen bejahen kann und die naivrealistischen Selbst und Identit tsmodelle zurückweist (RodriguezPetzold, Sieper 1997, 479).

Dieser Spur folgend wende ich mich dem Begriff Schuldfähigkeit zu, der zunächst meist juristische Verwendung findet, weite ihn dann aus auf eine allgemein menschliche Kompetenz, um sodann die praxeologischen Reflexionen anzuschliessen.

Der Begriff begegnet einem in der Literatur schillernd und vieldeutig. Darum ist eine differenziertere Begriffsklärung nötig.

5. Was ist Schuldfähigkeit?

5.1. Der juristische Aspekt

Schuldfähigkeit im juristischen Sinne ist zunächst die Fähigkeit, das Unrecht einer Straftat einzusehen oder nach Einsicht zu handeln. Als Ursache für eine Schuldunfähigkeit nennt das Gesetz namentlich: eine krankhafte seelische Störung, eine tiefgreifende Bewusstseinsstörung, Schwachsinn und seelische Abartigkeit. Zentrales Anliegen der Psychiatrie ist es, die Unterscheidbarkeit psychopathisch krankhafter und

beabsichtigtverantwortbarer Dissozialität und Kriminalität wissenschaftlich zu begründen (Enzyklopädie der Psychologie 1997), das heisst also, Schuldfähigkeit oder Schuldunfähigkeit festzustellen.

Die Schuld kann vorsätzlich oder fahrlässig sein. Die wichtigste Entsprechung der juristischen Schuld ist die Strafe und Sühne. Es gibt keine juristische Schuld ohne Gesetz, dh. ohne Tatbestand.

Wichtig ist zu sehen, dass eine juristisch ausgesprochene und zuerkannte Schuldfähigkeit noch nichts aussagt über eine ethischphilosophische Schuldfähigkeit des Täters, wie Untersuchungen zeigen (Wick 1971; Wisnet, Gareis, 1976). Fast 70% von strafgefangenen Jugendlichen in einer Bayerischen Justizvollzugsanstalt gaben an, keine persönlichen Schuldgefühle zu haben, obwohl die objektive Schuld (84%) und die strafrechtliche Verantwortung (60%) vom Grossteil bejaht wurde.

5.2. Existenzielle Schuld und Schuldfähigkeit:

Der philosophisch-ethische Hintergrund

Die existenzielle Schuld im philosophischen Sinne ist nicht eine juristische und deshalb nicht einklagbar. Sie besteht jenseits von Bewusstheit und Unbewusstheit und ist in der Existenz des Menschen begründet. In der ExistenzialPhilosophie Heideggers umfasst der Schuldbegriff weit mehr als Verschuldung und Schuldbewusstsein. Dieses so verstandene Schuldigsein ist ursprünglicher als alles Wissen darum. Dem »ManSelbst« bleibt das Schuldigsein verschlossen, weil es das Bestimmtsein durch andere, die Unverantwortlichkeit, die Anonymität, die Uneigentlichkeit umfasst. Heidegger denkt den Menschen radikal von dem her, was ihn in Abhebung von allem anderen Seienden zum Menschen macht.

»....Das Dasein ist als solches schuldig, ...die existentielle Nichtigkeit hat keineswegs den Charakter einer Privation, eines Mangels gegenüber einem ausgesteckten Ideal, das im Dasein nicht erreicht wird, sondern das Sein dieses Seienden ist vor allem, was es entwerfen kann und meist erreicht, als Entwerfen schon nichtig« (Heidegger 1979, 285).

Nach dem Philosophen hat sich das »Man« vom eigentlichen Schuldigsein fortgeschlichen. Im Anruf werde es daraufhin angesprochen. Den Anruf verstehen heisse: Gewissenhabenwollen. »Das Gewissenhabenwollen istdie ursprüngliche existentielle Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens«(Heidegger 1979, 288). Schuldfähig werden heisst nach ihm also, dieses »ManSelbst« zu überwinden, dieses Bestimmtsein durch andere. Es geht um die Frage, ob der Mensch im ethischphilosophischen Sinne fähig ist, für sein Leben, für seine Handlungen und / oder Unterlassungen, Verantwortung zu übernehmen und sich als Autor seines Lebens zu verstehen. Heimannsberg zitiert ähnlich die Position Perls. »Perls geht es in erster Linie um Abgrenzung und Lösung aus Abhängigkeiten. Sein Menschenbild ist das eines unabhängigen Wesens, das, seine Bedürfnisse wahrnehmend, Verantwortung für sich selber übernimmt und sich aus Fremdbestimmung löst« (Heimannsberg 1988, 194). Schuldfähigkeit ist also, durchaus im Sinne von »Selbstgewinn und Selbstermächtigung«, emanzipatorisch

gemeint und will nicht »Selbstversklavung«. Gemeint ist jedenfalls eine Anthropologie, die den Menschen nicht in die Position struktureller Ohnmacht führt (Petzold, Orth 1999,106), sondern in eine neue Bewusstheit und verantwortete Freiheit, Potenziale, die ihn an seine grundlegenden existenziellen Möglichkeiten heranführen können.

5.3.Schuldfähigkeit: Eine zutiefst menschliche Kompetenz der reifen Persönlichkeit

Ich möchte in diesem Sinne den Begriff Schuldfähigkeit ausweiten von einer rein juristischen oder philosophischen zu einer ethischen Auffassung, dh. zueiner zutiefst menschlichen Kompetenz, auf die Fähigkeit, existenzielle Schuld wahrzunehmen, zu empfinden und als personale Schuld zu sich zu nehmen.

So verstanden existiert der Begriff Schuldfähigkeit in der Literatur der Integrativen Therapie m. E. kaum.

Auchter entwirft eine Entwicklungspsychologie der Schuld erfahrung und der Schuldfähigkeit. »Die Schuldfähigkeit ist nicht von Geburt an entwickelt, sondern bedarf hinreichend guter, förderlicher Mitweltbedingungen, um zur vollen Entfaltung im Sinne einer Selbstverantwortung als reifstem Modus zu gelangen« (Auchter 1996, 49). Der Autor beschreibt verschiedene Stufen (Modi), nämlich diejenige der Unschuld, der PraeMoral, des Moralismus, verschiedene Psychopathologien bis hin zur vollendeten Reifestufe. »Der reifste moralische Modus, der erreichbar ist vielleicht aber nur selten erreicht wird ist die erwachsene, bewusste und mündige Selbstverantwortlichkeit. Die psychoanalytische Utopie vom reifen Menschen setzt ein starkes, autonomes, sich selbst identisches, entscheidungsfähiges und verantwortliches IchSelbst ‚jenseits des Schuldprinzips‘ (Scharfenberg 1972) im Sinne der ÜberIchHörigkeit, voraus.....Ein solcher Mensch ist befähigt worden, die Autorenschaft (Cremerius 1981) oder Urhebererschaft (Hubbertz 1992) für sein eigenes Leben und seine Handlungen mit allen Konsequenzen zu übernehmen« (Auchter 1996, 100 ff).

Ähnlich bei Hubbertz: »Selbstverantwortung ist kein einmaliger Akt, sondern ein fortwährender Prozess der Auseinandersetzung mit sich selbst« oder »Selbstverantwortlichkeit erweist sich als radikale Fragehaltung« (Hubbertz 1992, 56).

M.E. muss diese so definierte Schuldfähigkeit, die von einer überhöhten und idealistischen, dh. wenig realistischen Anthropologie ausgeht, relativiert und mit einer »desillusionierten Anthropologie« (Petzold 1996j) konfrontiert werden.

Der schuldfähige Mensch anerkennt seine Begrenztheit und Schuldhaftigkeit, indem er die Verantwortung für sein Leben zu übernehmen beginnt. Er bejaht sich in seiner Schuld, immer wieder hinter seinen Möglichkeiten zurückzubleiben und er bearbeitet das neurotische und illusionäre Bestreben, schuldlos bleiben zu wollen. Er zielt auf Wiedergutmachung, dh. auf den Willen, sich einzulassen, »man selbst zu sein« (Kierkegaard). Petzold beklagt m. E. in diesem Zusammenhang zu

Recht, dass immer häufiger Fragen nach den Grundqualitäten des Menschlichen in der Psychotherapie aus dem Blick geraten. »Ich finde es zunehmend beunruhigend, dass.....die Fragen nach den Grundqualitäten des Menschlichen Würde, Leiden, Trost, Reue, die Liebe zum Nächsten, Demut, Treue, Opfer, Sinn aus dem therapeutischen Diskurs zu fallen drohen..« (Petzold, Orth 1999, 347 ff). An anderer Stelle sagt er: «Man kann verblendet sein, Fehler machen, fehlen gar, wer wäre davon frei? Aber es muss die Bereitschaft da sein zur Infragestellung in alle Grundsätzlichkeit , zur Reue auch (Ein Begriff, der im Vokabular der Psychotherapie fehlt). Metanoia ist eine Chance, einen neuen Weg zu einem neuen Engagement zu finden« (Petzold 1996k, 330). Petzold verwendet hier den alten biblischen Begriff »Metanoia« (griechisch eigentlich für Umdenken), der die Abkehr des Menschen von der Sünde und seine Hinwendung zum Weg des Glaubens und der Gnade beschreibt. Dreitzel meint zur Problematik von Schuld, echten Schuldgefühlen und tätiger Reue:»Tatsächlich (aber) macht sich jeder Mensch im Laufe seines Lebens immer wieder einmal schuldig, und einige laden grosse Schuld auf sich« (Dreitzel 1995, 511). »Echte Schuldgefühle dagegen entstehen aus einer unnötigen, fahrlässigen oder gar absichtsvollen Verletzung, Zerstörung und Vernichtung der Integrität unserer Umwelt, unnötig, weil weit über das Ziel der Bedürfnisbefriedigung hinausgehend, oder weil dieses Ziel auch mit gewaltloseren und überhaupt geringeren Mitteln erreichbar gewesen wäre. Die Schwierigkeit besteht darin, dass dieses Gefühl gern vermieden wird.....echtes Schuldgefühl ist tätige Reue, die auch dann Gutes bewirken will, wenn eine Restitution des vorhergehenden Zustandes nicht möglich ist.....Echte Schuldgefühle ...müssen ertragen werden; sie verwandeln sich von selbst in eine heilende Aktivität, die nun beschützend und oft auch kreativ ist« (Dreitzel 1995, 511/512). »Die therapeutische Praxis zeigt, dass der Mensch sich unaufgebar zugelastet ist, dass er ein freier, reifer und verantwortungsbewusster Mensch zu werden hat. Tut er das nicht, wird er ‚existentiell‘ schuldig, weil er seiner Bestimmung nicht nachkommt....Mit der Übernahme von Freiheit und personaler Verantwortung wird es auch möglich, sittliche Schuld zu sehen und zu übernehmen. Im Antwortenkönnen darf wohl nicht zuletzt eine Fähigkeit gesehen werden, die den Menschen das Leben erst sinnvoll machen kann (Gewissen als ‚SinnOrgan‘)« (Goetschi 1976, 364).Dieses »Antwortenkönnen Goetschis steht meiner dargelegten Auffassung von menschlicher Schuldfähigkeit sehr nahe.

6. Der schuldfähige Mensch: Ein Therapieziel der Intergrativen Therapie

Die Integrative Therapie beschreibt als Therapieziel die Arbeit am Lebenszusammenhang (Petzold 199a, 28) und differenziert dabei folgende Schwerpunkte: Die Arbeit am Grundvertrauen, die Übernahme von Verantwortung für das eigene Leben und Handeln, die Bildung von Intersubjektivität, die Konstitutierung von Sinn und die Identitätsarbeit. Damit sind sehr direkt die Grundbedingungen gegeben, in denen die

therapeutische Arbeit an der Schuldfähigkeit des Menschen eingebettet ist. Die Erhaltung und der Gewinn von Grundvertrauen ermöglichen dem Klienten, sich auch in seiner Schuldhafte zu akzeptieren, die Zunahme von Verantwortung für das eigene Leben zielt auf die Übernahme von Verantwortung für das eigene (auch schuldhafte) Handeln, der intersubjektive Aspekt eröffnet den zwischenmenschlichen Boden, um sich auch in der Schuld angenommen zu fühlen (wir sind auch im Schuldigwerden Schicksalsgenossen); wo der Mensch trotz seiner Unvollkommenheit seinem Leben Sinn abgewinnt, wird seine Identität wachsen (5 Säulen der Identität in: Petzold, Sieper (Hrsg.) 1996, 275).

6.1. Der (auch in seiner Schuld) angenommene Mensch

Soweit so gut. Aber kann diese therapeutische Arbeit dem Menschen genügend Kraft geben, die existenzielle Schuld auf sich zu nehmen und zu ertragen? Ist ein seelisch gesunder Mensch dazu in der Lage? Die biblische Theologie gibt auf ihre Weise auf diese Frage Antwort:

Als Kain gegenüber Abel schuldig geworden war, erliess ihm Gott zwar seine Schuld und Verantwortung nicht, er liess ihn aber darin leben (Genesis 4, 11-12) und schützte ihn durch das Kainsmal. Theologisch gesehen nicht ein Stigma oder ein Brandmal, sondern Ausdruck der Zusage Gottes, ihm seinen Schutz angedeihen zu lassen (Gen. 4,15). Die theologische Aussage dieses Textes ist also durchaus, dass der schuldig gewordene Mensch den Schutz und die Zusage Gottes genießt und auch in seiner Schuld von Gott angenommen bleibt.

M.E. muss die Erfahrung des liebevollen Angenommenseins auch in der therapeutischen Beziehung zum Tragen kommen. Dies betont Heimannsberg wenn sie angesichts der menschlicher Schuldenerfahrung sagt: »Diese ist drückend und wäre unerträglich ohne die komplementäre Möglichkeit der Liebe...Moralismus ohne Liebe ist unmoralisch« (Heimannsberg 1988, 195).

Wenn aber der Aspekt des in seiner existenziellen Schuld angenommenen Menschen im Fokus des therapeutischen Settings, bzw. der therapeutischen Beziehung steht, bekommt die Arbeit an der Schuldfähigkeit des Klienten oder Patienten Raum.

Petzold schlägt ein Pendeln zwischen der therapeutischen Haltung der Akribie (Strenge, Rigorosität) und der Oikonomie (Nachsicht) vor. Die Akribie ist geboren aus der eigenen Gewissensarbeit des Therapeuten, aus seiner Verantwortung und seiner ethischen Haltung. Die Haltung der Nachsicht und des Verstehens ist gewonnen aus eigener Erfahrung und Empathie, nicht zuletzt aber auch indiziert auf dem Hintergrund eines möglicherweise allzu gestrengen ÜberIchs des Klienten.

Der »anthropologische Imperativ« gebietet, dass »unser Handeln im Hause der Welt« sich so ausrichten muss, dass es »vor Menschen mit klarsichtigen Augen und liebevollem Herzen« bestehen kann (Petzold 1992a, 514). Er knüpft hier an das zentrale Konzept von Lévinas an, der »im radikalen Gegenüber des Andern das Antlitz sieht«, welches in seiner absoluten Einmaligkeit spricht und »eine Aufforderung zur Antwort« ist.

»Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen« (Lévinas 1983, 22). »Therapeuten müssen darum ringen, das Antlitz des Anderen zu sehen, und ihr Antlitz in der Anwendung sehen zu lassen, um zu einem Milieu von ‚Nähe und Verschiedenheit‘ beizutragen, in dem Heilung als ‚Ganzheit in Differenz‘ (Petzold 1970c) möglich wird.....Deshalb werden psychotherapeutische Beziehungspragmatiken, die sich diesen ethischen und anthropologischen Grundfragen nicht stellen auch wenn sie vordergründig gute Effizienz haben, die man nicht geringschätzen darf , zu kurz greifen« (Petzold 1996k, 343). Auchter fordert einen dritten Weg zwischen dem menschlichen Omnipotenzdenken und einem Gefühl totaler Insuffizienz. »Psychologie und Theologie könnten sich begegnen im Bewusstsein um die Versehrtheit des Menschen, das Unheilbare in ihm, und der Gewissheit seines Sterbenmüssens. Die Aneignung von Begrenzungen, Fehlbarkeit und Schwächen statt ihrer Verachtung fördert die Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme«(1996, 126) und so möchte ich ergänzen , unterstützt die Bereitschaft, der existenziellen Schuld zu begegnen. Goetschi spricht in diesem Zusammenhang vom »Mut zur Schuld«. Er grenzt sich ab von der theologischen Diskussion, welche die Aufforderung, Mut zur Schuld zu haben, als unsittlich verwirft (Rahner 1953, 72) und fährt fort: »Die Ausdrücke ‚Mut zur Schuld‘, ‚Annahme des Bösen‘ und ‚Annahme der Schuld‘ können verschiedene Bedeutungen haben, welche aber in einem inneren Zusammenhang stehen, wie: Die Annahme der nicht gelebten, aber zum Normen und Moralvorstellungen wenn nötig zu brechen..... Dazu gehört der Mut, eine (falsch verstandene) Gehorsamsethik aufzugeben, eine kindliche Elternbeziehung und Abhängigkeit zu überwinden....Mut zum Leben, zum Risiko, zum Neuen, dh. Mut, vertraute Sicherungen aufzugeben, Mut zur Entscheidung, zur Übernahme von Freiheit und Verantwortung, ja sogar zur Einsamkeit im Wissensgehorsam. Mut zur Einsicht in die eigene (existentielle und sittliche) Schuld, bzw. Annahme der Schuld als Grundbefindlichkeit des Menschseins« (Goetschi 1976, 324). Auch wirft Goetschi die Frage auf, ob Schuldannahme schon Schuldbefreiung bedeutet. »Die existentielle Schuld im strengen Sinne ‚eines unentrinnbaren Zurückbleibens hinter dem Vollzug aller welterschliessenden Möglichkeiten‘ kann nicht überwunden werden«. Goetschi zitiert Condrau, der das Anliegen der Psychotherapie darin sieht, »den Menschen erkennen zu lassen, was er seinem eigenen Wesen an Tun und Lassen schuldet und zu verantworten hat« (BommerCondrau, 1970, 68). Und er fährt fort: «Die existentielle Schuld als Debitum, als Schuldigkeit, kann nicht überwunden, sie muss ganz im Gegenteil bewusst gemacht und angenommen werden« (Goetschi 1976, 329). Schuldüberwindung ist für Goetschi wesentlich Schuldannahme und im weiteren das Eingestehen des Menschen, dass er sittlich schuldig ist. Davon könne er nicht »losgesprochen« werden. »In dem Masse die Therapie zu Vergebung und Liebe hinführt, in dem Masse verhilft sie auch zur Schuldüberwindung, die im Wesentlichen gerade in der Annahme menschlicher Schuld besteht« (Goetschi 1976, 329). Häfner zielt in die

gleiche Richtung: »Mit der Übernahme dieser Schuld wird die Person frei für einen erweiterten Wertentwurf und für ein neues, reicheres Leben. Schuldannahme bedeutet hier also im gewissen Sinne auch schon Schuldüberwindung (meine Hervorhebung) in der Reue« (1956, 171). Häfner spricht in diesem Sinne von der Schuld als »beata culpa«, welche an die 'felix culpa' der Liturgie der christlichen Osternachtfeier erinnert.

6.2. Die therapeutische Hinführung zu einer grösserer Verantwortung und Liebesfähigkeit (praxeologische Aspekte)

Die Integrative Therapie sieht in den 4 Wegen der Heilung ein Konzept, welches die Metatheorie bildet zur Praxeologie. In der konkreten therapeutischen Arbeit geht es um die Überwindung der Abwehrstrategien, welche die Übernahme von Verantwortung für das eigene Leben und Handeln verweigern: Zwanghaftigkeit, Abschiebung von Verantwortung, Verdrängung, Schuldzuweisung, Projektion, Verschiebung der Verantwortung und ihre Verleugnung, schuldlos bleiben wollen durch Halten von Gesetzen, Vermeidung von autonomem Verhalten und die Bearbeitung von Entscheidungsopathologien. Als Ziel der Therapie wird im Auge behalten werden müssen, dass der Mensch »wieder über seine ureigensten Existenzmöglichkeiten verfügen kann« (Condrau 1976). Tournier beschreibt in seinem Werk ausführlich, wie der Mensch mit der Last seiner Schuld umgeht: »Die Last der Schuld ist so unerträglich, dass alle Menschen diesen Reflex der Selbstrechtfertigung zeigen, den die moderne Psychologie unter dem wissenschaftlichen Begriff ‚Verdrängung des Gewissens‘ beschreibt, ein Verbannen der Schuld ins Unbewusste, ausserhalb des Bewusstseinsfeldes« (Tournier 1992, 116). Wichtig ist, wie bereits erwähnt, die Unterscheidung zwischen neurotischen und existenziellen Schuldgefühlen, dh. die Entwicklung der Fähigkeit zu angemessenen Schuldgefühlen, Differenzierungsarbeit also. »Die emotionale Differenzierungsarbeit« (Petzold 1995, 201) wurde durch Enkulturation und Sozialisation vermittelt. Das Gefühl für Schuld gehört (wie erwähnt) nach Izard zu den 10 grundlegenden (primären) Emotionen, was aber von Petzold kritisiert wird im Sinne einer fragwürdigen Eingrenzung (Petzold 1995, 203). Er entwirft das Konzept eines «life long emotional development and socialisation» (1995, 204), welches eine solche Einschränkung nicht zulässt, sondern in jeder Hinsicht offen ist für eine Entwicklung des Menschen über seine ganze Lebensspanne hin, auf allen Ebenen, auch der ethischmoralischen. Kruse meint zur moralischen Entwicklung des Menschen: »Die Entwicklung von Moral und Gewissen ist ein wichtiger Verbindungspunkt zwischen Individuum und sozialer Umwelt. Das Gewissen verkörpert moralische Normen und Werte, in denen sich das Individuum seiner sozialen Umwelt und in den höheren Stadien der moralischen Entwicklung auch sich selbst verpflichtet fühlt. Das Gewissen umfasst dabei die moralischen Elemente, deren Verletzung das Individuum tatsächlich mit Schuldgefühlen beantwortet. Schuldgefühl kann sozial missbilligtes, unmoralisches

Verhalten effektiv hemmen; es verkörpert eine Form der Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft und ist damit im Kern altruistisch« (Kruse 1995, 156). Der Autor sieht im Finden einer konsistenten Moral eine wichtige Lebensaufgabe. Diese Moral soll hierarchisch organisiert sein, differenzierte Loyalitäten besitzen und genug Spielraum für eigene Interessenpositionen haben (Kruse 1995, 157). Eine lebensaltersspezifische Emotionstheorie (Petzold) ist gefordert. In dieser lebenslangen Entwicklung entstehen altersadäquat neue Gefühle, Gefühle der reiferen Entwicklung wie Verantwortungsgefühl (zB. als Eltern) oder Pflichtgefühl (berufliche Karriere). »Nicht nur mit Bezug auf Alterstufen, sondern auch geschlechtsspezifisch für Männer und Frauen finden sich unterschiedliche Gefühle und Gefühlstönungen, ein Bereich, über den noch kaum Forschung vorliegt, obgleich sich in der Praxis therapeutischer Arbeit immer wieder deutlich geschlechtsspezifische Ausprägungen von Gefühlen feststellen lassen, die unabdingbar zu berücksichtigen sind. Nichts anders steht es für kulturelle, ethnische oder religiöse Einfärbungen von Gefühlen, wie z.B. bei Schuld oder Scham, Ehrfurcht oder Mitgefühl« (Petzold 1995, 205).

Auf diesem Hintergrund ist wohl auch die Thematik der existenziellen Schuldfähigkeit einer lebenslangen, lebensaltersspezifischen (und geschlechtsspezifischen?) Entwicklung unterworfen, dh. einem Prozess der Reifung und der erweiterten Sinnerfassungen, Sinnerarbeitungs und Sinnschöpfungskapazität.

»In der Korespondenz geht es um die Auseinandersetzung über ‚wahrgenommene Wirklichkeit‘ und den in ihr ruhenden Sinn« (Petzold 1991a, 16).

Ich denke hier auch an die feministischen Überlegungen zum Thema Schuld und ihre geschlechtsspezifischen Ausformungen, zum Beispiel an das Ideal der Unschuld, das eher Frauen nahe steht (Schaumberger, Schottroff 1988, 273 f) und an die dahinter stehende Opferthematik. Einen weiteren Aspekt beleuchtet Sölle. Die Theologin macht auf das »Potential der Schuldfähigkeit« aufmerksam, welche »Menschen aus dem Zustand des Objekts erst recht aus dem Zustand des Opfers herausführt zum Mündig und Verantwortlichsein« (Sölle 1981, 2531).

Schliesslich geht es um die Arbeit im Rahmen dessen, worin der Klient oder Patient sein Leiden geschaffen hat und welche Rolle er in diesem Drama spielt. Es geht um die Arbeit in der aktuellen -Lebenssituation. Dazu Yalom: »Der Therapeut muss ermitteln, welche Rolle der jeweilige Patient in seinem oder ihrem Dilemma spielt, und Wege finden, um diese Einsicht dem Patienten mitzuteilen...Solange man nicht erkannt hat, dass man seine eigene Niedergeschlagenheit geschaffen hat, gibt es keine Motivation für Wandel... Die Bereitschaft, die Verantwortung zu übernehmen, variiert stark von Patient zu Patient...wenn sie die Verantwortung einmal übernehmen, geschieht der therapeutische Wandel fast automatisch und mühelos. Es gibt einige, die die Verantwortung schneller erkennen, aber sie scheuen vor weiteren Schritten in der Therapie immer wieder zurück. Die Bewusstheit von Verantwortung schreitet im allgemeinen nicht gleichmässig in einer einheitlichen Front

voran; Menschen können die Verantwortung für einige Angelegenheiten akzeptieren und sie für andere verleugnen«(Yalom 2000, 276).

Tournier bringt eine absolute Dimension ins Spiel, wenn er das »mündige Bewusstsein der Verantwortung vor Gott« anspricht und von ihm sagt, es befreie von »Moralismus und den falschen Schuldgefühlen« (Tournier 1992, 104).

Die Bedeutung der Liebesfähigkeit und damit verbunden die Fähigkeit zur Selbstannahme kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

»An diesem Punkt treffen sich Therapie und christliche Ethik.....«

(Heimannsberg 1988, 194). »Das sichselbstAnnehmen in seinem Sosein, in aller Begrenztheit und Unvollkommenheit, ist Grund und Voraussetzung für die Nächstenliebe, ja für die Liebe zum Sein, zum Leben überhaupt. Diese Haltung erst ermöglicht jene Gelassenheit, die die Wirklichkeit so annimmt wie sie ist und das Leben als Ganzes zu bejahen vermag« (Goetschi 1976, 168).

Für Goetschi ist der Neurotiker »liebesbehindert«. Darum muss die Psychotherapie »wesentlich Einübung ins mitmenschliche Dasein, Einübung in die Liebe« sein (Goetschi 1976, 237), mit andern Worten: Einübung in die Liebesfähigkeit, die wohl auch Voraussetzung für jede Schuldfähigkeit ist.

6.3. Das »Lebenspanorama« Petzolds als therapeutisches Instrument und als Zugang zur Schuldfähigkeit

»Die verstandene, bejahte, integrierte Vergangenheit macht den Blick auf das Ende möglich« (Petzold, Lückel 1985a, 470). In der Arbeit mit alten Menschen, Kranken und Sterbenden haben Petzold und Lückel erfasst, welche Bedeutung eine gute Lebensbewältigung und bewertung (und das ist wohl auch Schuldbewältigung, d. Autor) hat. Der russische Mediziner, Psychologe und Philosoph V.N. Iljine hat 1909 in der Arbeit im gerontologischpsychiatrischen Kontext die »Lebensbilanz« als therapeutisches Instrument eingesetzt. Diese Idee nehmen Petzold und Lückel auf und entwickeln sie in der Technik und Methode des Lebenspanorama weiter. Ohne die Aspekte der Lebensbilanz (Bearbeitung unerledigter Lebenssituationen, Lebensernte, forensischer Aspekt, Wiederaneignung des Lebens) zu übersehen, heben die Autoren aber zusätzlich den Zukunftsaspekt hervor. »Lebensbilanz darf entsprechend nicht nur vergangenheitsorientiert bleiben, sondern muss sich in die Zukunft richten. Sie wird damit zum Lebenspanorama (Petzold, Lückel 1985a, 483). Dieses Instrument kann auch den Weg ebnen zu einem vertieften Umgang mit den belastenden Lebensszenen (Ungelebtes, abhanden Gekommenes, Schuldhaftes).

Petzold spricht von der »säkularen Beichte« und deren entlastenden Funktion (1985a, 486). Das Lebenspanorama ist keine einsame Lebensbilanz. Es entsteht im Dialog, ermutigend, entlastend. Der Therapeut verkörpert Nachsicht und Verständnis. Arbeit mit dem Lebenspanorama ist biografische Arbeit und kann darum belastend und desensibilisierend sein. Der Therapeut muss sich der Integrationskraft des

Klienten oder Patienten vergewissern, er muss behutsam sein und darf nicht forciert vorgehen (Petzold 1985a).

»Das Lebenspanorama und damit das Leben selbst wird also als Text aufgefasst, bei dem Autor, Leser, Interpret und Kritiker koinzidieren; aber es ist ein Text, der weder allein geschrieben noch allein gelesen wird. Die Vielzahl der gegebenen Horizonte kann nur gemeinsam verstanden werden. Ihr Sinn ist nur im Konsens greifbar« (Petzold 1985a, 477)

6.4. Schuld und Sinn oder die Arbeit am Realitätsbezug

Diese therapeutische Arbeit geht also von der Annahme aus, dass der (in seiner Schuld akzeptierte) Mensch zur Begegnung mit seiner existenziellen Schuld fähig und in der Lage ist, konstruktiv mit ihr umzugehen. Goetschi sieht im Menschen, der aus Freiheit antwortet eine Fähigkeit, die seinem Leben Sinn gibt. Er versteht darum das Gewissen als ‚Sinnesorgan‘. Diese Annahme ist geprägt von einer Anthropologie, welche einen Menschen in den Blick nimmt, der in einem lebenslangen Prozess, über die Lebensspanne hinweg, mit Sinnfindung beschäftigt ist und dessen Sinnerfassungskapazität (Petzold 1970c, 1984i) einem ständigen Wandel unterworfen ist (1. Weg der Heilung). Für Frankl geht es dem Menschen um Sinnerfüllung. Der Wille zum Sinn ist seines Erachtens aber oft frustriert, er nennt dies »existentielle Frustration«. Dieser Wille müsse mobilisiert werden in der Therapie, in der Suche nach dem konkreten Sinn eines persönlichen Daseins. Nur »per effectum« (dh. effektiv), nicht »per intentionem« (als Absicht), in der konkreten Hingabe ans Leben, erschliesse sich Sinn (Frankl 1959, 42).

Habermas beklagt in seiner Rede zur Übernahme des Friedenspreises des deutschen Buchhandels (2001) den Verlust, den der Säkularisierungsprozess inbezug auf Werte und Sinnfragen hinterlassen hat. »Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloss eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoss gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das andern zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Mass menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.....Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Freilich nicht in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme, sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken....Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung« (Habermas 2001).

Diese Übersetzungsarbeit ohne Substanzverlust zu leisten, ist wohl immer wieder auch wichtiger Teil der therapeutischen Arbeit, über die nachzudenken sich lohnen würde. Sie ist ein Beitrag zur Sinnfindung des

Menschen, eine Herausforderung, der sich der Therapeut ständig zu stellen hat.

Frankl, der in der Nazizeit mehrere Jahre in -verschiedenen KZ's war und dessen Familie unter den Nazis ermordet wurde, betont, dass die Psychotherapie für den Patienten ein Prozess der Hilfe bei der Sinnfindung ist. Was der Mensch brauche, sei nicht ein spannungsloser Zustand, sondern -vielmehr das Streben und Kämpfen für ein wertvolles Ziel (Frankl 1978). Für ihn ist das Engagement des Therapeuten die wichtigste therapeutische Antwort auf die Erfahrung der Sinnlosigkeit und Sinnlosigkeit eine häufige klinische Beschwerde. Er spricht vom »existentiellen Vakuum« oder von der »existentiellen Neurose«. Seiner Erfahrung nach sind 20% der Neurosen »noogen«, dh. sie rühren von einem Fehlen des Lebenssinns her. Er nennt darum seine Therapie »Logotherapie« (Sinntherapie). Sinnerfahrung bedeutet für ihn Identitätserfahrung.

Die Auseinandersetzung mit der existenziellen Schuld konfrontiert den Klienten und Patienten mit dem eigenen Leben und seinen existenziellen Gegebenheiten, mit der Arbeit am Selbstbild, mit der Sinnfrage. Themen dieser therapeutischen Arbeit sind der Umgang mit den eigenen Grenzen und Ohnmachtsgefühlen, um den Abschied vom Allmachtsdenken, um Wiedergutmachung und um Bescheidung, nicht zuletzt aber auch um die Konfrontation mit der Leidensfähigkeit und der damit verbundenen Trauerarbeit, um Scham und Versöhnungsarbeit. »Für die seelische Schuldarbeit ist es durchaus notwendig, z.B. rückblickend Trauer darüber zu empfinden, dass man so und nicht anders gehandelt hat, obwohl man zum damaligen Zeitpunkt psychisch keine andere Wahl hatte (Auchter 1996,115). Der Autor macht sich Gedanken über einige Aspekte dieser Schuldfähigkeit: »Das Übernehmen der Verantwortung bezieht sich auf den ganzen Menschen, das heisst aber auch auf das, was gerade nicht ‚ganz‘ an ihm istReif werden bedeutet anzuerkennen, dass wir nicht, ja niemals ‚vollkommen‘ sind ...es geht um die Akzeptanz der möglichen Falsibilität jeglichen menschlichen Handelns, also um das Annehmen der NichtAbsolutheit, der grundsätzlichen NichtUnfehlbarkeit jedes Menschen ohne darüber in Gleichgültigkeit, Fatalismus oder Zynismus zu verfallen (Auchter 1996, 104). Und er meint, Ferenczi zitierend, dass schliesslich zum Anerkennen des ‚Realitätsprinzips‘ auch »das Ertragen der absoluten Versagung von aussen gehöre, die Erkenntnis, dass es Dinge gibt, auf die wir für immer verzichten müssen« (Ferenczi 1964, 93).

Es geht dabei um die Suche nach Sinn, nach Kohärenz, nach Wahrheit und Authentizität (Aufrichtigkeit) im eigenen Leben, um zutiefst ethische Fragen und Haltungen also. Durant spricht von »psychologischer Moral«. Diese interpretiert Tournier als »strenge Aufrichtigkeit gegenüber sich selbst« (Tournier 1992, 112113). Jedenfalls wird es um die Fähigkeit gehen zur gesunden Unruhe, zur Selbstreflexion und Introspektion als Voraussetzung einer lebenslangen, lebendigen Entwicklung und Schuldfähigkeit.

Renz, eine mit Sterbenden arbeitende Musiktherapeutin, sieht Schuld und Sinn im Prozess des Sterbens zugespitzt. Ausdrücklich spricht sie von der

»Schuldfähigkeit« (Renz 2001, 174): »Nicht Schuldlosigkeit macht frei, sondern Schuldfähigkeit«. Nach ihr steht der Schuldfähigkeit aber oft eine ein Leben lang »durchgehaltene Unversöhnlichkeit« im Wege. »....Schuld, die als solche nie entsprechend bewusst war, muss wahr sein dürfen« (Renz 2001,175). Mit »wahr sein dürfen« beschreibt die Autorin den Zustand, in dem eine Schuld gefühlt, als wahr und zum Leben gehörig anerkannt und gleichsam vom Menschen zu sich genommen wird: Schuld kommt zu ihrer Wahrheit, ein Mensch steht zu seiner Wahrheit.

6.5. Die Arbeit an der »gefühlten Schuld« (Renz)

Den Aspekt der »gefühlten Schuld« hebt Renz vor allem hervor, wenn sie als Grund einer fehlenden Schuldfähigkeit die »Unfähigkeit zu fühlen« ortet. »Wovon Menschen nicht betroffen sein können, da können sie auch nicht wirklich bereuen. Und wo es nichts zu bereuen gibt, existiert aus der Sicht solcher Menschen auch keine Schuld. Schuld bleibt verdrängt. Dass selbst mangelndes Bewusstsein zu Schuld werden kann, ist vielen Menschen fremd« (Renz 2001).

Die Autorin begegnet in ihrer Arbeit dem Thema Schuld und Schuldfähigkeit über Verhärtungen, Verbissenheit, zähes Festhalten und Schuldzuweisungen. Es ist die Arbeit am Fühlen, die ansteht. Auch fühlen, »was durch Schuld geworden ist. Gefühlte Schuld ist zur Erlösung freigegebene Schuld«(Renz 2001,175).

Offen bleibt die Frage, ob Schuld gefühlt (und damit bereut) werden kann, wo sie Dimensionen globalen Ausmasses annimmt, welche das menschlichen Fassungsvermögen und seine Sinnesempfindung übersteigen (Auchter 1996). Renz geht wohl eher von einem individuellen Schuldbegriff aus.

6.6 .Identitätsarbeit

Die therapeutische Arbeit an der Schuldfähigkeit, die nach dem Realitätsprinzip auch Arbeit am Realitätsbezug ist, erfordert die Stärkung der Identität. Leibhaftige Identität im Kontext und im Lebenskontinuum muss sich u.U. auch auseinandersetzen mit der Erfahrung der existenziellen Schuld. Diese kann einen einmal gefundenen Sinn in Frage stellen, verändern oder ausweiten. Unerlässlich für diese Arbeit an der Sinnerfassungskapazität (Petzold 1970c,1984i) ist ein sozial bewegliches, reifes und zur Introspektion fähiges Ich. »Dieses SichEinlassen auf seine neue Identität als der, der er ist, ermöglicht dann auch zu differenzieren, nämlich zu unterscheiden, was er (der Mensch) noch ist und was er nicht mehr ist...« (Petzold, Lückel, 1985a, 489). Die Erhaltung von Grundvertrauen (Vertrauen in den Selbstwert), die Förderung der Identität, die Konstituierung von Sinn (u.a. die Integration von Lebenserfahrungen), die Konstituierung von Intersubjektivität (Aufbau einer klaren, supportativen Beziehung) und die Förderung von Kompetenzen und Performanzen (dh. die Arbeit an verschütteten Gefühlen) werden als wesentliche Elemente in der Theorie der

Identitätsarbeit der Integrativen Therapie gesehen. Dieser therapeutische Support ist an den -Ressourcen orientiert. Konzeptuell nimmt er einen »verwobenen Prozess von Salutogenese/ Patogenese über die Lebensspanne« an (Petzold), er achtet auf die SalutogeneseFaktoren, fördert die Entwicklung des Klienten, stärkt die konstruktiven psychosozialen Einflüsse und internalen Positivkonzepte und unterstützt die aktuellen Faktoren der Gesundheit. Er rechnet mit der »heilenden Wirkung der Selbstbejahung« (Heimannsberg 1988). Auf dem Hintergrund dieser Haltung geht es in meiner Arbeit mit Schwerkranken der ambulanten Onkologie immer wieder um das Suchen nach dem »Wesentlichwerden«. Renz: «Krankheit drängt Menschen bisweilen früher als sonst zu einer ‚Verdichtung der Identität‘. Dabei geht es nicht mehr darum, was Ich will, sondern was Ich bin, was offenbar das Eigene zutiefst ausmacht« (Renz 2001, 201). Oft ist dies ein Weg der Auseinandersetzung mit Schuld, mit eigener Schuldfähigkeit, mit Läuterung. »Läuterung kann allein schon darin bestehen, fühlen zu müssen, was nie gefühlt werden und nie wahr sein durfte (Renz 2001, 132).

7. Heiner: Eine Fallgeschichte (Name geändert)

Ich lerne den 47jährigen, kinderlos verheirateten technischen Angestellten in leitender Stellung in der Klinik kennen, als er den angebotenen psychosozialen Beratungsdienst für ambulante Onkologiepatienten der Zürcher Universitätsklinik in Anspruch nimmt. Vom August 2001 bis Mai 2002 begegnete ich ihm in (meist) wöchentlichen Therapiesitzungen bis hin zu den 3 Wochen vor seinem Tod. Der Patient hat sich vom Maschinisten auf See über Kurse und Weiterbildungen, vor allem aber mit 150prozentigem, schonungslosem Einsatz am Arbeitsplatz zum wichtigsten und unentbehrlichsten Mitarbeiter und zu einer leitenden Stellung emporgearbeitet und »er habe dabei als Nichtakademiker viele Akademiker hinter sich gelassen«, wie er stolz bemerkt. Vor eineinhalb Jahren ist Heiner erkrankt, hat Blut im Urin entdeckt. Aber erst eine Nierenkolik vor einem Jahr führte ihn dann ins Spital, wo die Ärzte einen Nierentumor feststellen und eine Niere entfernen müssen. Der Patient wird als »gesund« entlassen. Bei einer Nachkontrolle ein halbes Jahr später werden Metastasen festgestellt. Die Mediziner sagen ihm, dass weitere Operationen oder Chemotherapien nicht mehr möglich sind. (Mir gegenüber sagt die behandelnde Ärztin, dass der Patient keine guten Chancen habe). Trotzdem wird ihm eine mögliche Therapie durch Knochenmarkspende in Aussicht gestellt, falls geeignete Spender vorhanden sein würden. Der Patient denkt dabei an seine 3 Brüder. Die Krankheit ist wie ein Blitz aus heiterem Himmel über sein Leben hereingebrochen. 46 Jahre lang sei bisher alles super gelaufen. »Und jetzt dies«. In dieser Phase hat der langjährige Seemann einen Traum: Er fährt als Maschinist auf See gerade in einen Hafen ein. Die Einfahrt ist sehr eng. Aber der Kapitän macht es gut. In diesem Augenblick kommt eine breite Fähre entgegen und kreuzt sein Schiff. Die Situation ist beängstigend, aber es reicht. Die Durchfahrt glückt. In der Traumarbeit kann im Bewusstwerdungsprozess ein Stück Weg hin zur Übernahme von Verantwortung für das eigene Leben geschehen. Die Identifikation

mit den Traumfiguren, die Übernahme von Verantwortung als Regisseur dieses Traums, erweist sich aber als eher schwierig. Der Patient wehrt ab. Er möchte lieber Maschinist bleiben mit seinem Teil an Verantwortung. Noch ist nicht deutlich, wie er Kapitän seines Lebensschiffes werden könnte und wie er damit umgeht, dass es nun eng wird auf seiner Lebensfahrt und seine Pläne durchkreuzt werden.

Er geht in die Tagträume, möchte mit Ross und Wagen auf Juraweiden unterwegs sein, sich von der Sonne wecken lassen, ohne Uhr und Programm.

In der Selbsteinschätzung zeigt sich der Patient zuversichtlich. »Ich bin ein geborener Optimist«. Der Patient ist sehr motiviert, jetzt viel zu tun und zu ändern. Er will sein Leben neu ordnen, sich Schonung auferlegen. Er will das Amt als Chefstellvertreter aufgeben und nur noch Teilzeit arbeiten. Im ersten Gespräch sagt er beiläufig, er habe 7 Bücher über Krebs verschlungen, viele Fragen beschäftigen ihn jetzt: Was muss ich ändern im Leben, was habe ich falsch gemacht? »Ich bin kein Heiliger«. Hat mich der Rücktritt des früheren Chefs im Betrieb (ein väterlicher Freund des Patienten) krank gemacht? (Mit dem neuen Chef kommt er nicht gut aus). Es beschäftigen ihn Gedanken an eine Wiedergeburt, an das Erreichen einer höheren Seinsstufe. Die Auseinandersetzung mit der Schuld und der Sinnfrage der Krankheit steht im Raum.

In der Formulierung der Therapieziele werden Hintergründe deutlicher. Es wird klar, dass der Patient lernen will, sich abzugrenzen, weil er sich hat ausnützen lassen. Es war für seinen Selbstwert wohltuend, so wichtig zu sein und so unentbehrlich im Betrieb und beim Chef eine so gute Stellung zu haben. Aber der Patient sieht, dass er sich über seine Kräfte engagierte und überforderte. Ganz leise stellt er die Frage: «Ist mein Optimismus etwa Verdrängung?» Der Prozess hat begonnen.

Nun ist der Moment gekommen, die eigene Lebensgeschichte anzuschauen. Ein Lebenspanorama entsteht, Arbeit am Lebenszusammenhang.

Der Klient ist in einer ländlich-konservativen und geschlossen katholischen Gegend der Innerschweiz auf einem Bauernhof aufgewachsen. Er ist der Zweitjüngste von 4 Söhnen. Zuweilen schämt er sich für seine schon etwas älteren Eltern. Der Vater ist ganz auf Arbeit eingestellt, ein traditioneller Bauer, der wenig übrig hat für »Nutzloses« wie Spiel, Sport oder sonstige Vergnügen. Zur Mutter hat er eine besondere Beziehung. Er nennt sie eine »Mutter Helvetia, eine starke, opfervolle Kämpferin und Vermittlerin«. Obwohl er ein Heissporn ist, ein Junge, der ausschert, ein Festbruder (Alkohol), der Ärger macht (Beatles, Motorradexzesse), steht die Mutter immer zu ihm und hilft ihm, eine Lehre zu machen als Maschinenmechaniker. Hier zeigt der Klient erstmals Gefühle und ist sehr berührt: «Für mich hat sie am meisten gemacht». (Seine Augen füllen sich mit Tränen). Seine Dankbarkeit ihr gegenüber offenbart Schuldgefühle. Er habe ihr Kummer gemacht, auch dann, als er beschloss, für mehr als sieben Jahre als Schiffsmaschinist über die Weltmeere zu fahren.

Es wird sichtbar, dass der Patient diese Distanz nicht nur zur Mutter, sondern auch zur engen Dorfgemeinschaft braucht, allerdings hat er deren Normen bereits verinnerlicht. Auf See will er beweisen, dass er dem Cliché eines Seemanns nicht entspricht und entgegen möglichen Vorurteilen als solider Mann zurückkehrt.

Eher nebenbei kommt die Ehe mit seiner Frau, einer gelernten Krankenpflegerin, ins Spiel. Erst auf Nachfrage sagt Heiner, dass er und seine Frau keine Kinder hätten. Und bei dieser Gelegenheit wird auch offenbar, dass ein Tabu angerührt wird. Noch bevor die beiden heirateten, wurde die damalige Freundin und jetzige Frau schwanger (er war zu dieser Zeit gerade im Militär). Die beiden liessen das 3monatige Embryo abtreiben. »Er habe das mehr gewollt als seine Freundin«, sagt Heiner. Ein uneheliches Kind konnte sich der Katholik nicht vorstellen. Aber schon

damals hatte der Klient mit seiner Freundin nicht über die Abtreibung geredet und auch später war das Ereignis kein Thema mehr. Noch heute hat er den Eindruck, dass »das unausgesprochene Thema zwischen ihm und seiner Frau steht«, denn später hat sie zwar Kinder haben wollen, sie blieben ihr aber versagt.

In der Nacharbeit werden die Schuldgefühle des Klienten sichtbar, auch seiner Frau gegenüber. Offenkundig zeigt sich der Konflikt von damals. Es gab keinen Ausweg aus dem Dilemma des Schuldigwerdens: entweder galt es für ihn, zu einem unehelichen (sündhaft) gezeugten Kind zu stehen oder die schwere Schuld einer Abtreibung auf sich zu nehmen. Es gab bisher keinen Ort, wo der Klient dieses Tabu hätte ansprechen können. Jetzt ist er erleichtert, und nimmt den Vorschlag gerne an, sich nochmals mit diesem Lebensabschnitt kreativ auseinander zu setzen. Er schiebt einen Brief an sein ungeborenes Kind. Es wird ein sehr berührender Brief, in dem der Patient seinen Anteil an Schuld und Verantwortung übernimmt. Der Patient weint und entschuldigt sich beim Kind. In der Identifikation mit dem Ungeborenen, welche seine empathischen Kräfte weckt, wird für den Patienten spürbar, was es heisst, nicht gewollt zu sein. Nun basiert seine Reue nicht mehr nur auf Einsicht, dh. auf kognitiver Ebene, Reue und Schuld werden jetzt fühlbar. Es ist Arbeit an seiner Schuldfähigkeit, ein Schritt zur Übernahme von Verantwortung für diesen Lebensabschnitt.

Es taucht darin auch das Motiv der Selbstbeziehung auf und die bewusste Begegnung mit seinem Gottesbild: »Ist das jetzt eine Strafe Gottes, dass wir kinderlos sind?« In der Nachbesprechung kann sich der Patient aber auch vorstellen, dass ihm sein Kind verzeiht. Schwieriger fällt es ihm, sich selbst eine Chance zu geben und zu vergeben. Ob ihm wohl Gott verzeiht? Und könnte für den Katholiken die Beichte ein möglicher Weg sein, zu erfahren, dass er in seiner Schuld von Gott angenommen ist? Die Frage bleibt offen, Heiner nimmt das Thema nicht mehr auf. In einem dreizügigen Glaubenspanorama macht sich der Klient klar, wie sehr ihn in seiner Jugend ein autoritär vermittelter Glaube begleitet hat, bei dem Religion vorwiegend als Zwang und angstbesetzt daherkam. Hölle und Gottesstrafen waren allgegenwärtig. Dies erlaubte ihm keinen freien und selbstbestimmten Zugang zu religiösen Werten oder gar zu einem individuellen Glauben. Obwohl diese Arbeit ein Stück Exzentrizität ermöglicht, bleibt Heiner in seinen Ausführungen eher unberührt, mit Ausnahme seiner Beschreibung der Alpgottesdienste, die er jeweils in seiner Jugendzeit sehr emotional miterlebte.

In einem vorausgenommenden Rollenspiel mit seiner Frau gelingt es dem Klienten, erstmals das Thema ihres gemeinsamen Kindes anzusprechen, das bisher unausgesprochen und tabuisiert zwischen ihnen stand und er erfährt, dass ihm seine Frau verzeiht. Dies ermutigt ihn, das Gespräch auch real in die Tat umzusetzen und sich mit seiner Frau und diesem Lebensabschnitt zu versöhnen.

In einer nächsten Phase ist der Klient sehr damit beschäftigt, seine Hoffnung aufrecht zu erhalten. Er unterwirft sich im nahen Ausland einer wöchentlichen Impftherapie im Rahmen eines medizinischen Studienprogramms, er liest unermüdlich Bücher, die seine Hoffnung auf Heilung nähren, er macht Maltherapie, geht in die Sauna, übt sich in transzendentaler Meditation. Er ist überzeugt, dass er all dies leisten muss, damit Heilung gelingt. Noch einmal wird er von seinem Lebensmuster eingeholt.

Dazwischen kann der Klient aber auch erfahren, dass er in seiner Krankheit neue Werte und eine neue Lebensqualität entdeckt: er macht die Erfahrung des Wertes der Langsamkeit, bekommt ein Auge für Kleinigkeiten, über die er bislang achtlos hinweggegangen ist, Beziehungen werden ihm wertvoll und vor allem beginnt er immer klarer zu sehen, wie sehr bisher die Arbeit in seinem Leben eine dominierende Stellung innehatte. Arbeit war sein Leben, für sie opferte er fast alles. Ein geringer

Selbstwert machte ihn empfänglich und verführbar für die oberflächliche Anerkennung im Betrieb. Hier hatte er sich durch Weiterbildung, Nachdiplome und schonungslosen Einsatz zu einer für seine berufliche Herkunft ungewöhnlichen Hierarchiestufe heraufgearbeitet und sich durch langjährige Erfahrung beinahe unentbehrlich gemacht. Für alle war er da im Betrieb, er nahm auch die undankbarsten Aufträge an, konnte kaum jemandem Nein sagen, aus Angst, etwas von seiner Stellung und seinem betrieblichen Ansehen einzubüssen. Obwohl seit längerer Zeit vollständig krank geschrieben, geht er noch immer (freiwillig, wie er betont) vierzig Prozent arbeiten.

Als Heiners Leistungsfähigkeit schwindet und ihm auch ein Tag Arbeit pro Woche zuviel wird, sieht er, wie wenig dankbar ihm seine Kollegen sind für das bisher Geleistete. Ein email an seine Kollegen und ein Gespräch mit dem Chef werden zum Symbol für seine neu erkämpfte Fähigkeit, Nein zu sagen und für seine Haltung einzustehen. Zugleich ist es aber auch eine Art »coming out«, auch jetzt zu sich und zu seinem Wert zu stehen, da er nach aussen nicht mehr dem bisherigen Anspruch genügen kann. Das »Ich kann nicht« des Arzzeugnisses ist zu einem »Ich will nicht« der eigenen Entscheidung geworden. Ein wichtiger Schritt der IchWerdung. Nochmals sind die Reaktionen enttäuschend, und die Wertschätzung der Firma ist gering. Der Klient fragt sich selbstkritisch und ernüchtert, für wen er sich eigentlich in all den Jahren aufgerieben hat. Er ist sich nicht mehr so sicher, dass er das wirklich für die Firma tat. »Ich wollte wohl Anerkennung und Selbstbestätigung und habe dafür viel aufs Spiel gesetzt«, sagt er dann nachdenklich und traurig. Diese Arbeit am Realitätsbezug bedeutet Trauerarbeit, ein Lebenskonzept ist in Frage gestellt. Einfach ist es nicht, das einzusehen, aber es gibt auch einen Gewinn: Als er die Arbeit in der Firma reduziert und schliesslich gänzlich aufgibt, spürt er die Erleichterung, nicht mehr diesen überhöhten Ansprüchen genügen zu müssen und es überrascht ihn, gar nicht so viel zu vermissen.

In diesem Schritt zu einer Neuorientierung wird ihm bewusst, was er sich angetan und wie viel er vernachlässigt hat in seinem Leben, was er sich und anderen schuldig geblieben ist. Es gelingt ihm, dieses »ungelebte Leben« zu betrauern. In den Mittelpunkt tritt nun die Frage seiner eigenen Identität und seines Selbstwertes. Ich unterstütze den therapeutischen Prozess der Identitätsbildung und Ichwerdung mit Imaginationsangeboten zum inneren Gefährten, zum guten inneren Ort usw., auf welche er gut anspricht.

Zunehmend äussert Heiner jetzt auch Ärger, er beklagt sich über uneinfühlsame Ärzte, fühlt sich herumgeschoben als Nummer im Krankenhausbetrieb, klagt über Ungereimtheiten, wird zunehmend ungeduldig über den schleppenden Gang des Gesundheitsprozesses. Es ist für ihn, der seinen Selbstwert über Leistung definierte, schwierig, seine wachsende Schwäche zu sehen. Der einstmals kräftige Seemann schleppt sich jetzt »wie eine alte Frau« über die Strasse. Die Schmerzen haben zugenommen, er braucht Blut und Blutverdünnung wegen Trombosengefahr. Sein Selbst und Fremdbild sind in Frage gestellt, die Hoffnungen gedämpft. Als Ausdruck dafür entsteht eine eindrucksvolle Figur: »Ein zwar gebeugter, aber doch (innerlich) aufrechter Mensch mit nachdenklichem Blick«.

Der Patient tut jetzt viel für sich, als gälte es, Versäumtes nachzuholen, fast entsteht eine neue Betriebsamkeit und ein erneuter Termindruck, welchen der Patient jetzt aber aufmerksamer wahrnimmt und in Frage stellt. Den Hund spazieren führen, Saunabesuche, Maltherapie in der Gruppe, Psychotherapie, transzendente Meditation, Krepstherapien müssen koordiniert und in den Wochenplan eingebettet werden. Er bedauert und betrauert, dass unter dem Genannten so Vieles ist, was er früher vernachlässigt hat.

In die 20. Therapiestunde kommt der Patient niedergeschlagen. Die Computertomografie hat einen leicht gewachsenen Tumor festgestellt, es werden palliative Bestrahlungen beginnen müssen zur Erhaltung der Lebensqualität. Die Impfstherapieversuche an der deutschen Klinik werden eingestellt wegen Erfolglosigkeit. Sein Tumor ist weiter gewachsen. Die Wut des Patienten darüber, dass er sich als Versuchskaninchen vorkommt (er hatte sich für eine medizinische Versuchsreihe zur Verfügung gestellt), wird deutlicher, aber zugleich von neuen Hoffnungen überdeckt. Alternative Heilmethoden mit Mistelpräparaten in einer anthroposophischen Klinik stehen in Aussicht.

In dieser Phase hat der Patient erneut einen Traum. Heiner sieht sich beim Heuen in seiner Heimatgemeinde. Beide älteren Brüder sind auch dabei. Sie machen die Arbeit bei einem Nachbarn, bei dem sein älterer Bruder in Pacht ist. Beim Erwachen fällt dem Patienten ein, dass der Eigentümer des Pachtlandes mit 60 Jahren an Krebs gestorben ist, nachdem dieser, ein eingefleischter Junggeselle, mit 50 Jahren noch geheiratet hatte.

Der Patient entdeckt, dass ihn der Traum mit dem Thema Tod konfrontiert, aber er wehrt stark ab. Noch immer hofft er auf ein Wunder. Als er einen ehemaligen Arbeitskollegen trifft, den er als »workaholic« beschreibt, versucht er ihn von dieser Lebensweise abzubringen, »die ihm selber so sehr geschadet habe«. Seine Erregung beim Erzählen verrät die eigene Involviertheit. Subjektiv fühlt sich der Patient jetzt gut, so gut, dass er die wöchentliche Therapie auf einen 14-Tage-Rhythmus ausweitet. Die nächsten Stunden scheinen dahin zu plätschern, sie sind gefüllt von Schilderungen der Alternativtherapie, von Schlafstörungen, immer wieder neuen (metastasenbedingten) Schmerzen, Umgang mit Schmerzmitteln und scheinbar belanglosen Nebenthemen. Zugleich berichtet er aber von einer erhöhten Dosis Morphium, die er täglich nähme und seine Schmerzen erträglich machen würden. Als ich den Patienten meine Wahrnehmung mitteile und ihn damit konfrontiere, »dass die Therapie m.E. im Moment dahinplätschere«, scheint er erleichtert. Er bedauert, dass die Therapie nicht mehr »die Emotionalität und Tiefe des Anfangs« habe und er gerne wieder vertieft arbeiten würde. Wir einigen uns darauf, die Auseinandersetzung mit seiner Krebskrankheit wieder in den Fokus zu nehmen. Er will ein gemaltes Bild seiner Krankheit in die nächste Stunde mitbringen (der Patient war einige Zeit in einer Malgruppe der Krebsliga). Dazu kommt es aber nicht mehr. Eine notfallmässige Einlieferung ins Spital wird notwendig wegen starken Darmblutungen. Metastasen in der Lunge machen jetzt das Atmen schwerer und schwerer, der Patient fühlt sich immer schwächer. Noch jetzt hält er seine Hoffnung aufrecht, aber die Zweifel werden stärker. Ich habe mit Heiner jetzt noch telefonischen Kontakt.

Seine Partnerin nimmt wohl die Krise des Patienten voraus: sie gerät in ein Tief, kann weinen, hält die Fassade der mühsam aufrecht erhaltenen Hoffnung nicht mehr aufrecht. Auch der Patient meint jetzt: »Es gibt zwischen uns keine Tabu mehr, wir können zusammen weinen und über alles reden«.

Als ich diese Worte am Telefon höre, ahne ich nicht, dass es unser letzter Kontakt ist. Beim letzten Anruf erreiche ich Heiners Ehefrau. Sie hat sich mit dem Sterben ihres Mannes abgefunden und wirkt gefasst.

Eine Woche später teilt sie mir seinen Tod mit. Er ist in einer anthroposophischen Klinik gestorben, »eingeschlafen«, wie sie sagt.

8. Ausblick: der schulfähige Mensch in einer fehlerfreundlichen Gesellschaft?

Schuld und Schuldfähigkeit sind keine Themen, die gesellschaftlich gefragt sind. Es ist von der »Spassgesellschaft« die Rede. Auch wenn man diese Ansicht nicht teilt, ist wohl richtig, dass die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit der existenziellen Schuld kaum breit vorhanden ist. Neben einem hohen Mass an Verdrängung, steht dahinter wohl die weit verbreitete, unbewusste Vorstellung, schuldlos bleiben zu können oder sich mit Schuld nicht auseinandersetzen zu müssen, weil andere verantwortlich gemacht werden können. Aber es ist wohl wahr: »Die Vorstellung ist illusorisch, als könnten wir unbeteiligt bleiben und der Schuld entgehen, wenn wir nur an der Unschuld und ihrer Ohnmacht festhalten, statt uns der Schuld und ihren Folgen so zu stellen, dass sie zu Ende kommen und dann auch ihre gute Kraft entfalten können. Denn erst die Schuld fordert von uns das Letzte. Und wer sich hier nicht stellen will, kann nicht nur seine Unschuld nicht bewahren, er sät auch Unheil« (Hellinger 1991).

Die Aneignung der Schuldfähigkeit erweist sich als möglicher dritter Weg zwischen den menschlichen Omnipotenz und Insuffizienzgefühlen. Zwischen dem »Ich bin allmächtig, potent, alles liegt in meiner Hand« und dem Gefühl, ein unbedeutendes, unverantwortlichunschuldiges Opfer und ohnmächtiges Rädchen im Getriebe der Welt zu sein, ist eine Anthropologie verheissungsvoll, die sich einer differenzierteren Sicht verpflichtet und vom Bild des idealen, von Illusionen der Unschuld geprägten Menschen Abschied nimmt. Die anthropologischen Eckpfeiler der Integrativen Therapie könnten weisend sein: Der Mensch ist »être-aumonde« (MerleauPonty 1964), geprägt von Selbstheit und Zugehörigkeit, gefährdet durch Entfremdung, Isolation und Selbstverdinglichung, zwar ein Mängelwesen (Herder), aber fähig zum Schöpferischen (Petzold, Orth 1993c), seinem Wesen nach koexistierend. Auch theologisch gesehen ist Unschuld, obwohl in der seelsorgerlichen Praxis immer wieder anders interpretiert, kein Ideal. »Die reinen Hände der Unschuld sind keine Kategorie christlicher Nachfolge, sondern eine Pilatuskategorie«; (nach einem geflügelten Wort des Theologen Johann Baptist Metz). Die christliche Anthropologie sieht in der Versehrtheit, im Unheilbaren, in der Schwäche, Begrenztheit und Fehlbarkeit des Menschen nicht einen Mangel, sondern ein existenzielles, theologisches Faktum (begründet in der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen), dessen Aneignung und Annahme zur Übernahme von Verantwortung ermutigt und ein Weg zur Schuldfähigkeit sein kann. Dass diese Fähigkeit dringlich ist, stellt aus anderer Perspektive auch Richter fest, wenn er von der »Krankheit Unverantwortlichkeit« in unserer Gesellschaft (Richter 1979) redet.

Aufgabe der Psychotherapie ist es nicht, den Menschen in einen paradiesischen Zustand der Schuldlosigkeit führen (oder ihn in der Illusion der Unschuld zu belassen), vielmehr ihn darin zu begleiten, seine existenzielle Schuld zu erkennen und als personale Schuld anzunehmen.

Goetschi weist zu Recht darauf hin, dass diese Schuld nicht überwunden, sondern nur angenommen werden kann. Aber das ist nicht wenig. Das hiesse nämlich, den Menschen von der Unverantwortlichkeit zur Verantwortung, von der (scheinbaren) Unschuld in die Schuldfähigkeit zu begleiten. Um dies zu erreichen, ist das Vertrauen in seine eigenen Fähigkeiten (empowerment), die Stärkung der inneren Souveränität und die Erweiterung (enrichment) der eigenen Möglichkeiten nötig (Petzold, Orth 1999, 157). Dabei ist wohl leitend, was der Begründer der Integrativen Therapie sagt: »Man muss sie (die Menschen) lieben, obwohl sie so sind, wie sie sind, und man muss sie lieben, weil sie in sich das Potential haben, wunderbar zu sein...«(Petzold 1996, 381). Dies wäre umso leichter, wenn wir in einer Gesellschaft lebten, in der Fehlerfreundlichkeit gang und gäbe wäre. Aber das bleibt vorläufig eine Vision. Der Trend geht in Richtung Perfektion, Machbarkeit, Allmachtsdenken. Alles Fehlerhafte soll ausgemerzt werden. Von Schuld zu reden ist weder modisch noch scheint Schuldfähigkeit eine anzustrebende Kompetenz zu sein, die Prestige genießt. Und doch scheint m.E. diese Auseinandersetzung im ethischen Sinne wichtig: Der Gewinn an Schuldfähigkeit ist ein echter Schritt zur Reife und zur Selbstverantwortung und gibt dem Menschen einen Zuwachs an Sinnerfassungskapazität und Lebensqualität. Wo er zu seiner Wahrheit kommt, geschieht Verwesentlichung, kann Schuld zur Erlösung kommen und der Mensch einwilligen in seine Begrenztheit. Auf dem Hintergrund solcher Überlegungen wäre die therapeutische Arbeit an der »gefühlten Schuld« (Renz 2001), hin zu einer vertieften Schuldfähigkeit des Menschen nicht nur ein angemessenes Therapieziel der Integrativen Therapie, sondern aus ethischer Sicht auch ein Beitrag zu grösserem Verantwortungsbewusstsein des Menschen, nicht nur sich selbst, sondern auch seinen »consortes« (Petzold) gegenüber und nicht zuletzt ein Schritt zur Versöhnung mit dem eigenen Leben und seinen unumgänglichen Begrenztheiten.

| | | | |
|---|---|---|---|
| <p>9. Literatur (Berücksichtigt bis August 2002)</p> <p>Andritzsky, W. Religiöse Glaubensmuster und Verhaltensweisen, ihre Relevanz für Psychotherapie und Gesundheitsverhalten, in: IT 1 (1999), 841. Auchter, Th. Von der Unschuld zur</p> | <p>Gmür, M. Der öffentliche Mensch, dtv München 2002. Goetschi, R. Der Mensch und seine Schuld, Benziger, Zürich 1976. Habermas, J. Glauben und Wissen, Rede zum Anlass der Übergabe des Friedenspreises des deutschen Buchhandels in Frankfurt am 14. Okt. 2001, in: TagesAnzeiger Zürich vom 15. Oktober 2001, 4950. Häfner, H. Schulterleben</p> | <p>Die eschatologische Dimension der Liturgie in Schöpfung, Inkarnation und Mysterium, (1972) Kyrios 1/2. Psychodrama als Instrument der Pastoraltherapie, der religiösen Selbsterfahrung und der Seelsorge, Wege zum Menschen 2 / 3 1972, 4156. Das Korespondenzmodell in der Integrativen Agogik, in: IT 1 (1978c), 2158.</p> | <p>Rahner, K. Schuld und Schuldvergebung, in: Bitter, W. (Hrsg.) Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht, Klett, Stuttgart 1953. Rank, O. Der Künstler und andere Beiträge zur Analyse künstlerischen Schaffens, Denticke, Leipzig und Wien</p> |
|---|---|---|---|

| | | | |
|--|---|---|--|
| <p>Verantwortung, in: Schlagheck (Hrsg.), Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld, Bonifatius, Paderborn 1996, 41138.</p> <p>Bally, G. Das Schuldproblem und die Psychotherapie, Schweizer Archiv Neuere Psychologie, Bd LXX, 1952.</p> <p>Bommer J., Condrau G. Schuld und Sühne, NZNBuchverlag, Zürich 1970.</p> <p>Boss, M. Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung, Hans Huber, Bern 1962.</p> <p>Buber, M. Schuld und Schuldgefühle, Werke Band I, München 1962.</p> <p>Zwiesprache, Werke Bd I, München 1962.</p> <p>Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip, Lambert Schneider, Heidelberg 1979.</p> <p>Condrau, G. Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie, Suhrkamp TB, Frankfurt/ M 1976.</p> <p>Cremerius, J. et al. (Hrsg.) Die Konstruktion der biografischen Wirklichkeit im analytischen Prozess, Freiburger literaturpsychologische Gespräche 1, P. Lang Verlag, Frankfurt / Bern 1981.</p> <p>Dreitzel, H.P. Emotionen in der</p> | <p>und Gewissen, Stuttgart 1956. Grundlinien einer daseinsanalytischen Gewissenspsychopathologie, Psyche 13 (1960).</p> <p>Philosophische Anthropologie, Kohlhammer, Stuttgart 1982.</p> <p>Heidegger, M. Sein und Zeit, Tübingen 1979, 280288.</p> <p>Heimannsberg, B. Schuld und Schuldgefühle in der klassischen Gestalttherapie und der Integrativen Therapie, in: IT 23 (1988), 183198.</p> <p>Hell, D. Welchen Sinn macht Depression?, ein IT Ansatz, rororo TB, Reinbek 1994.</p> <p>Hellinger, B. Schuld und Unschuld aus systemischer Sicht, Systema 1 (1991), 1934.</p> <p>Hoffmann, L. Grundlagen der Familientherapie, IskoPress, Hamburg 1982.</p> <p>Hubbertz, K.P. Schuld und Verantwortung, eine Grenzbeschreibung zwischen Tiefenpsychologie, Ethik und Existenzphilosophie, LIT Verlag, Münster, Hamburg 1992.</p> <p>Jonas, H. Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt 1979.</p> <p>Kahlefeld, H. Der Jünger, Knechtverlag, Frankfurt 1962.</p> <p>Kohlberg, L. Psychologie der Moralentwicklung, Suhrkamp TB, Frankfurt 1997.</p> <p>Krause, R. Psychodynamik der Emotionsstörungen, in: Petzold, H.G. (Hrsg.), Die</p> | <p>Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung, Junfermann, Paderborn 1980.</p> <p>Gestalt drama, Totenklage und Trauerarbeit, in: Petzold, H.G. (Hrsg.) Dramatische Therapie, Hypokrates, Stuttgart 1982.</p> <p>Psychotherapie, Meditation und Gestalt, Junfermann, Paderborn 1983a.</p> <p>Methoden des therapeutischen Umgangs mit Symbolen und Symbolisierungsprozessen, Überlegungen zu Kernqualitäten des Menschenwesens, Vortrag auf dem 7. Deutschen Symposium für Kunsttherapie, 27.30. 11. 1988, FPI, Kückeswagen 1988t.</p> <p>Integrative Therapie, ausgewählte Werke Bd II, 2, klinische Theorie, Junfermann, Paderborn 1992a.</p> <p>Integrative Therapie, Modelle, Theorien und Methoden für eine schulenübergreifende Psychotherapie, Bd II (13), Junfermann, Paderborn 1991a1993a.</p> <p>Identität und Entfremdung, Fritz Perls Institut, Düsseldorf 1993d</p> <p>Fremdheit, Entfremdung und die Sehnsucht nach Verbundenheit anthropologische Reflexionen, Vortrag auf dem Internationalen Symposium des Orff Instituts am 29.6.1995 in Salzburg (1995f), in: Orff Schulwerk Forum</p> | <p>1907.</p> <p>Wahrheit und Wirklichkeit, Entwurf einer Philosophie des Seelischen, Denticke, Leipzig und Wien 1929.</p> <p>Die Analyse des Analytikers und seine Rolle in der Gesamtsituation, Denticke, Leipzig und Wien 1931.</p> <p>Rauchfleisch, U. Nach bestem Wissen und Gewissen, die ethische Verantwortung in Psychologie und Psychotherapie, in: Beiträge zu Erziehung und Familienberatung, Bd 6, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.</p> <p>Psychoanalyse und theologische Ethik, Studien zur theologischen Ethik, Universitätsverlag, Freiburg 1994.</p> <p>Renz, M. Zeugnisse Sterbender, Todesnähe als Wandlung und letzte Reife, Junfermann, Paderborn 2001.</p> <p>Richter, H.E. Der Gotteskomplex, Rowohlt, Reinbek 1979.</p> <p>Ricoeur, P. Die Fehlbarkeit des Menschen, Phänomenologie der Schuld, Alberverlag, Freiburg/ München 1971.</p> <p>Sartre, J. Das Sein und das Nichts, Rowohlt,</p> |
|--|---|---|--|

| | | | |
|---|--|---|--|
| <p>Gestalttherapie ihre Bedeutung und Handhabung im therapeutischen Prozess, in: Petzold, H.G. (Hrsg.), die Wiederentdeckung des Gefühls, Emotionen in der Psychotherapie und der menschlichen Entwicklung, Junfermann, Paderborn 1995, 511512.</p> <p>Draxler, A.Schuld, Beobachtetes, Erfahrenes, Gelesenes, Graduierungsarbeit, Institut für Pastoralpsychologie, Karl Franzens Universität, Graz 2001.</p> <p>Drewermann, E.Psychoanalyse und Moraltheologie, Angst und Schuld Bd I, Grünewald, Mainz 1992.</p> <p>Enzyklopädie der Psychologie, psychische Störungen und ihre Behandlung, (klinische Psychologie 2), Hogrefe, Bern 1997.</p> <p>Erikson, E.H. Identität und Lebenszyklus, Suhrkamp TB, Frankfurt 1976.</p> <p>Ferenczi, S. Das Problem der Unlustbejahung, 1926, in: Bausteine der Psa I, Huber, Bern und Stuttgart 1964, 84100.</p> <p>Frankl, V. E. Das Menschenbild der Seelenheilkunde, Huber, Bern 1959.</p> <p>Der Wille zum Sinn, Huber, Bern 1978.</p> | <p>Wiederentdeckung des Gefühls, Junfermann, Paderborn 1995, 341345.</p> <p>Kruse, O. Entwicklungstheorie der Emotionen und Psychopathologie, in: Petzold, H.G. (Hrsg.), Die Wiederentdeckung des Gefühls, Junfermann, Paderborn 1995, 156 157.</p> <p>Leibowitz, Y. Gespräche über Gott und die Welt, Insel, Frankfurt 1994.</p> <p>Lévinas, E. orig. franz. la trace de l'autre, Paris 1963.</p> <p>Die Spur des Andern, Alber, Freiburg 1983, 209235.</p> <p>Humanisme de l'autre homme, Paris 1972.</p> <p>Lückel, K. Begegnung mit Sterbenden, Kaiser, München 1981.</p> <p>May, R. Existence, New York 1958.</p> <p>The meaning of anxiety, rev. edition, New York W.W. Norton 1977.</p> <p>Liebe und Wille, Edition Humanistische Psychologie, Köln 1988.</p> <p>Mead, G.H. Gesammelte Aufsätze, Bd 1, hrsg. von Joas, H., Suhrkamp, Frankfurt 1980.</p> <p>Meerwein, F., Bräutigam, W. Einführung in die Psychoonkologie, 5. Auflage, Huber, Bern 1988.</p> <p>MerleauPonty, M. Phänomenologie der Wahrnehmung, de Gruyter, Berlin 1966.</p> <p>Niethammer, L. (Hrsg.) Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Der Prozess der ‚oral history‘, Suhrkamp, Frankfurt 1985.</p> <p>Perls, F. Das Ich, der</p> | <p>Salzburg (Hrsg.), das Eigenedas Fremdedas Gemeinsame, Dok. Mozarteum, Salzburg 1995, 2032.</p> <p>Die Wiederentdeckung des Gefühls, Emotionen in der Psychotherapie und der menschlichen Entwicklung, Junfermann, Paderborn 1995.</p> <p>Identitätsvernichtung, Identitätsarbeit, »Kulturarbeit« in: IT 4 (1996j), 371450.</p> <p>Der »Andere«, das Fremde und das Selbst. Tentative, grundsätzliche und persönliche Überlegungen für die Psychotherapie anlässlich des Todes von Emmanuel Lévinas (19061995) in IT 23 (1996k), 319349.</p> <p>Sinnfindung über die Lebensspanne, Gedanken über Sinn, Sinnlosigkeit, Abersinn, integrative und differentielle Perspektiven zu transversalem, philosophischem Sinn, EAG, Düsseldorf 2001k.</p> <p>Petzold, H.G., Lückel, K. Die Methode der Lebensbilanz und des Lebenspanoramas in der Arbeit mit alten Menschen, Kranken und Sterbenden, in: Petzold, mit alten Menschen arbeiten, Pfeiffer, München (1985a), 467499.</p> <p>Petzold, H.G., Orth, I. Integrative Agogik ein kreativer Weg des Lehrens und Lernens (1993c), in: Petzold, Sieper (1993a).</p> <p>Die Mythen der Psychotherapie, Ideologien, Machtstrukturen und</p> | <p>Reinbek 1976.47</p> <p>Scharfenberg, J. Schuld und Schuldgefühle bei Martin Buber, Wege zum Menschen, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1958.</p> <p>Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Furche, Hamburg 1972.</p> <p>Schaumberger, Chr., Schottroff, L. Schuld und Macht, Chr. Kaiser, München 1988.</p> <p>Schulz, W. Grundprobleme der Ethik, Neske, Pfullingen 1989.</p> <p>Sieper, J., & Petzold, H. G. Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit (EAG), in: Psychotherapie Forum, Vol. 10, No. 2, Springer, Wien New York 2002, 85.</p> <p>Sölle, D. Schuld, ein sinnloses Wort?, in: dies., Das Recht, ein anderer zu werden, Theologische Texte, Stuttgart Berlin 1981, 2531.</p> <p>Staemmler, F.M. & Bock, W. Ganzheitliche Veränderungen in der Gestalttherapie, Pfeiffer, München 1991.</p> <p>Tournier, P. Echte und falsche Schuldgefühle, (1. Auflage 1958), 9. Auflage Humata Verlag Bern,</p> |
|---|--|---|--|

| | | | |
|--|--|--|---|
| <p>Der leidende Mensch, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Huber, Bern 1984.</p> <p>Freud, S. Das Unbehagen in der Kultur, 1930a, in: GW. Bd XIV, Fischer, Frankfurt 1976.</p> <p>Frick, E. Wer ist schuld? Das Problem der Kausalität in Psychiatrie und Psychoanalyse, Georg Olms Verlag, Hildesheim Zürich New York 1993.</p> <p>Friedmann, M. Der heilende Dialog in der Psychotherapie, Edition Humanistische Psychologie, Köln 1987.</p> <p>Fromm, E. Ihr werdet sein wie Gott, rororo TB, Reinbek 1984.</p> <p>Fuchs, J. u.a. Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld, Bonifatius, Paderborn 1996.</p> <p>Fuhr, R., Sreckovic, M., GremmlerFuhr, M. Handbuch der Gestalttherapie, Hogrefe, Göttingen, Bern, Toronto, Seattle 1999.</p> | <p>Hunger und die Aggression, Klett, Stuttgart 1986.</p> <p>Otier, Ch. Les deux sources, consciente et inconsciente de la vie morale, la Baconnière, Neuchâtel 1943.</p> <p>Orth, I. Integration als persönliche Lebensaufgabe, in: Petzold, H.G., J. Sieper (Hrsg.) Integration und Kreation, Bd 1, Junfermann, Paderborn 1996.</p> <p>Petzold, H.G. Antinomie und Synthese in Kirche und Kosmos, Kyrios 3/4 (1067e), 229251.</p> <p>Thérapie du mouvement, training relaxatif, Hymopractique et éducation corporelle comme integration, Paris 1970c.</p> <p>Eschatologie und Anthropologie aus der Sicht ostkirchlicher Religionsphilosophie und psychologie. Philosophische Dissertation, Faculté de Philosophie, Institut St. Denis, Paris 1971 IIa.</p> | <p>Wege kritischer Praxis, Junfermann, Paderborn 1999.</p> <p>Petzold, H.G., RodriguezPetzold, J., Sieper, J. Supervisorische Kultur und Transversalität II, in: IT 4 (1997), 472511.</p> <p>Petzold, H.G., Sieper, J. Integration und Kreation, Bd 1, Junfermann, Paderborn 1993a.</p> <p>Pieper, A. Einführung in die Ethik, UnitTB 1637, Francke Verlag, Tübingen 1991.</p> <p>Polster, E. und M. Gestalttherapie, Geist und Psyche, Fischer TB 1993.</p> <p>Rahm, D., Otte, H., Bosse, S., RuheHollenbach, H. Einführung in die Integrative Therapie, Grundlagen und Praxis, Junfermann, Paderborn 1993.</p> <p>Rahner, K. Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, in: Schriften zur Theologie Bd II, Benziger, Einsiedeln 1960.</p> | <p>Neuchâtel 1992.</p> <p>ThürmerRohr, Chr. Vagabundinnen, Feministische Essays Berlin 1987.</p> <p>Wachinger, L. Gespräche über Schuld, ToposTB, Bd 186, Matthias Grünewald, Mainz 1988.</p> <p>Wick, E. Zur Psychologie der Reue. Berner kriminologische Untersuchungen, Haupt, Bern 1971.</p> <p>Wiesnet E., Gareis B. Schuld und Gewissen bei jugendlichen Rechtsbrechern, eine pastoraltheologische Untersuchung über Schuldfähigkeit, Gewissen und Schuldverarbeitung, Düsseldorf 1976.</p> <p>Wurmser, L. Die Maske der Scham, Springer, Berlin und Heidelberg 1990.</p> <p>Yalom, I.D. Existentielle Psychotherapie, Edition Humanistische Psychologie, Köln (3. Auflage) 2000.</p> |
|--|--|--|---|