

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte

Band: 61 (2011)

Heft: 1: Façonner les comportements citoyens = Die Fabrikation staatsbürgerlichen Verhaltens

Artikel: Verhaltensänderung durch Formen institutionalisierten Sprechens über sich selbst? : Selbstkritik und Beichte

Autor: Unfried, Berthold

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-170287>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Verhaltensänderung durch Formen institutionalisierten Sprechens über sich selbst?

Selbstkritik und Beichte

Berthold Unfried

Summary

This contribution compares two practices of speaking on oneself in institutions which are usually not easily associated with each other: Catholic Confession and Stalinist Self-Criticism. This comparison is based on a common feature of these two auto-biographical practices: they generate self-accounts by reference to deficiencies, flaws, deviations and sins, with the objective of putting the deviant, the sinner, on a path corresponding to the expectations of the respective institution. The contribution examines the methods and feelings employed in order to achieve such reorientations. The author tries to open levels of comparison by outlining the precise practices under scrutiny. A distinction of the various practices amalgamated in the notions of “confession” and “self-criticism” and a description of the practices which can purposefully be compared is followed by an assessment of the impact of the self-accounting practices of confession and self-criticism on the persons “subjectivated” by them.

In diesem Beitrag werden zwei Praktiken des Sprechens über sich selbst im Rahmen von Institutionen, die man gemeinhin nicht zusammen denkt, unter dem Gesichtspunkt betrachtet, welche Verhaltensweisen sie bewirken sollten und welche Mittel dazu angewandt wurden: die Praxis der Beichte im Katholizismus und die Praxis von Kritik und Selbstkritik

1 Mehr dazu in meinem Buch: «Ich bekenne». *Katholische Beichte und sowjetische Selbstkritik*, Frankfurt am Main / New York 2006, auf dem dieser Beitrag beruht. Die Anmerkungen in diesem Artikel sind auf direkte Zitate beschränkt. Inspiriert wurde das Zu-

im Stalinismus.¹ Eine Gemeinsamkeit beider Praktiken bestand ja darin, dass sie eine Selbsterzählung anhand von Fehlern, Verirrungen, Sünden, mit dem Ziel generieren, dass der Abweichende, der Sündiger, sich auf einen Lebensweg begibt, der den Vorstellungen der jeweiligen Institution besser entspricht. Es soll untersucht werden, mit welchen Gefühlen gearbeitet wurde, um solche Veränderungen zu bewirken. Daran schliesst sich eine Einschätzung der Wirkungsmacht von Beichte und Selbstkritik. Zunächst werde ich versuchen, Formen und Funktionsweisen dieser beiden Praktiken darzustellen und Ebenen des Vergleichs herauszuarbeiten. Ich muss präzisieren, welche Praktiken ich meine, denn ein solcher Vergleich ist ja keineswegs evident.

Kritik und Selbstkritik (kritika i samokritika)

Selbstkritik ist im heutigen Verständnis verbunden mit den Selbstbezeichnungen in den Schauprozessen des Stalinismus und mit der politischen Repression. Es gab allerdings zuvor und parallel dazu Praktiken der *Selbstkritik*, die einen anderen Charakter hatten und die von den spektakulären Selbstbezeichnungen der Schauprozesse überdeckt worden sind.²

Als sich Anfang der 1990er Jahre die sowjetischen Archive öffneten, fanden sich darin reichlich Dokumente, welche die Rede von Menschen

sammendenken von *Beichte* und *Selbstkritik* als autobiographische Formen durch Michel Foucaults «Techniken des Selbst» (*techniques de soi*), worunter er Selbstdarlegungen in Bekenntnissen und Geständnissen, veranlasst von der christlichen Beichte über das Gerichtsverfahren bis zur Psychoanalyse, verstand, und von Alois Hahns «Biographiegeneratoren» als Institutionen und Praktiken, die den Menschen veranlassen, über sein Leben biographisch geordnet Auskunft zu geben: «Michel Foucault, Technologien des Selbst», in: Luther H. Martin u.a. (Hg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt am Main 1993, S. 27; Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», in: *Résumé des cours, 1970–1982. Conférences, essais et leçons du Collège de France*, Paris 1989, S. 134, verwendet im Unterschied dazu den Begriff «techniques de soi», der mir treffender scheint als der an anderer Stelle verwendete Begriff «technologies de soi»; Alois Hahn, «Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematizierung und Zivilisationsprozess», in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34/1982, S. 418–437.

² Es wird hier nur der Blick auf Selbstkritik von Einzelnen gerichtet. Lorenz Erren, *Selbstkritik und Schuldbekennnis. Kommunikation und Herrschaft unter Stalin (1917–1953)*, München 2008, hat im Anschluss an Oleg Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Soviet Russia: A Study of Background Practices*, Cambridge 1999, darauf hingewiesen, dass ‘Kritik und Selbstkritik’ in der Bezeichnung als ‘kritika i samokritika’ erst Ende der 1920er-Jahre mit einer kollektiven Bedeutung lanciert worden ist. Institutionen, Organisationseinheiten von Staat und Partei sollten ihre Unzulänglichkeiten «selbst» und «von unten» kritisieren. Wenig später wurde der Begriff von einer institutionellen auch auf eine persönliche Ebene verlagert: auch jedes einzelne Parteimitglied sollte nun über sich «selbstkritisch» sprechen.

protokollierten, die einander und sich selber diverser Unzulänglichkeiten und Verfehlungen bezichtigten. Ihr Inhalt entsprach nicht jenem der bekannten öffentlichen Selbstkritiken hoher politischer Funktionäre in dieser Zeit, die gemeinhin mit dem Begriff *Selbstkritik* assoziiert werden. Es ging da nicht hauptsächlich um politische Irrtümer, die be-reut wurden, sondern um Gleichgültigkeit dem Parteileben gegenüber, um Unkenntnis der Parteidoktrinen, um Alkoholmissbrauch, geprügelte Frauen, vernachlässigte Kinder, ergaunerte Güter. Sie zeigten eine Form der Selbstthematization, die darauf basiert, sich nicht zu rechtfertigen, sondern sich zu kritisieren. Es stellte sich die Frage nach vergleichbaren Formen und wenn man aus dem katholisch geprägten Kulturkreis kommt, dann fällt einem gleich die Beichte ein. Auf den ersten Blick haben der Beichtende und der Selbstkritik Übende ja gemeinsam, dass sie von sich selbst sprechen, indem sie über ihre Verfehlungen, ihre Sünden und Abirrungen sprechen. Beichte und *Selbstkritik* hebt das gemeinsame Charakteristikum hervor, dass es sich um Selbstthematizationen in Form von Selbstanklagen handelt. Beides sind ausserdem Selbstthematizationen im Rahmen von Institutionen, die zu ihrer Zeit die Gesellschaft überspannten, was diesen Formen der Selbstthematization einen habituellen und einen verbindlichen Charakter gab. Beides sind Praktiken von Eliten, die sich von der Masse der Bevölkerung durch ihre Bereitschaft zur Optimierung ihrer Persönlichkeit abhoben: von Glaubenseliten im Katholizismus (s. dazu unten), von Mitgliedern der als Avantgarde konzipierten Partei im Stalinismus. Jedes Parteimitglied sollte über sich selbst öffentlich sprechen und schreiben und sich solcherart als sowjetisches Subjekt präsentieren.

Massenhafte Praxis wurde das in den «Säuberungen» der Partei. Hier ist wiederum eine Begriffsklärung notwendig. «Säuberung» wird heute meist synonym mit dem Grossen Terror der Jahre 1936–38 verwendet. Ursprünglich bezeichnete dieser Begriff «Säuberung» (*Čistka* – Reinigung, oder *Proverka* – Überprüfung) die periodische Reinigung der Partei von «unwürdigen» Mitgliedern. Das waren keineswegs nur politische Oppositionelle – diese stellten vielmehr nur einen kleinen Prozentsatz der bei dieser Prozedur «Hinausgesäuberten» dar, sondern, wie eingangs erwähnt, solche, die dem Parteileben gleichgültig gegenüber standen, sich «unbolschewistisch» verhielten (also etwa tranken, ihre Frauen prügelten und sie mit ihren Kindern sitzen liessen), sich in die Partei wegen materieller Vorteile eingeschlichen hatten, sich von ihrer klassenfremden Herkunft determiniert gezeigt und diese eventuell sogar verheimlicht hatten. In diesen «Säuberungen» wurden alle Parteimitglieder routinemässig überprüft, nicht nur verdächtige. Der Vorgang

war so, dass jedes Parteimitglied über sich sprechen musste, und zwar so, dass es seine Fehler thematisierte. Im Anschluss daran wurde es von seinen Genossen kritisiert. In dieser Kommunikation von «Kritik» und «Selbstkritik» sollten Fehler und Unzulänglichkeiten aufgedeckt und Wege zu ihrer Beseitigung aufgezeigt werden. Die Vorstellung dahinter war, dass sich das einzelne Parteimitglied vor dem Kollektiv «offenbart» und durch seine Bereitschaft, Fehler und Unzulänglichkeiten einzugehen, zeigt, dass es bereit ist, «an sich zu arbeiten», sich zu einem guten Parteimitglied und Staatsbürger weiterzuentwickeln. *Selbstkritik* war also Bestandteil der Selbsterziehung des Parteisubjekts im Rahmen des Partei- und Arbeitskollektivs. Diese Form der Selbstthematisierung konnte auch in Form eines «Selbstberichts» (*samootčët*) gegeben werden, eines Rechenschaftsberichts über Fortschritte und Unzulänglichkeiten der «Arbeit an sich selbst». Das findet man insbesondere an den Parteschulen: die Praxis der Selbstevaluierung der schulischen Leistungen und der ganzen Person, die nicht selbstzufrieden die Vorteile der eigenen Person hervorstellen, sondern Fehler im Kollektiv mit dem Ziel ihrer Korrektur exponieren sollte. Hier das Beispiel eines Leninschülers, der in der Debatte seines Selbstberichts unkommunistischen Umgangs mit seinen Genossen wie mit seiner Familie bezichtigt wurde. Er verteidigte sich zuerst, gab aber auch Fehler zu: «Rauhe Ausbrüche» zur Frau (auch eine Leninschülerin), Schlagen des Kindes. «Man muss versuchen, beiden zu helfen. [...] Er muss sich zu seiner Frau anders stellen. [...] (Man) stellt höhere Anforderung an Elternparteiengenossen. [...] Wir sehen (im Schlagen) ein Verbrechen am Kind. [...] Man muss N. erklären, mehr Kultur anzunehmen», so das Resümee der Genoss/inn/en. Abschliessend erklärt N.: «Ich verpflichte mich vor der Parteigruppe, mich zu ändern in meinem Verhältnis zu meiner Frau und mein Kind nicht mehr zu schlagen. Aber die Genossen sollen kommen und sehen, ob ich mich wirklich ändere. Unterstützt mich!»³

Ich stelle diese Praxis der *Selbstkritik* in einen breiteren Zusammenhang von Medien sowjetischer *Subjektivierung*. Dem Stalinismus eignete eine Kultur des Selbstberichtes. Das sowjetische Regime der 1930er Jahre führte Formen öffentlichen Sprechens über sich selbst ein, mittels derer sich der Einzelne als *Subjekt* der neuen Gesellschaft definierte: Das neue Parteimitglied, das in richtig selbstkritisch dosierter Selbstdarstellung vor dem Kollektiv in der «Säuberung» eine Identität als

3 Prot. der Parteiversammlung der Gruppe 1. Abt. der Variante b. der «Kommunistischen Universität der nationalen Minderheiten des Westens» vom 13. 4. 1935, *Rossijskij gosudarstvennyj archiv social'noj i političeskoj istorii*, 529/2/454.

geprüfter Genosse attestiert bekommen möchte. Die Studentin der Parteischule, die vor ihren Mitschülern und Lehrern eine Selbstevaluierung ihrer Fortschritte als angehender Parteikader gibt und in diesem Zusammenhang «selbstkritisch» ihre Unzulänglichkeiten exponiert. Der Bauer, der zum ersten Mal seine Lebensgeschichte vor dem Parteikollektiv erzählt. Der Kulakensohn, der sich mittels eines selbstprotokollierenden und selbstkontrollierenden Tagebuchs den Makel seiner sozialen Herkunft vom Leib und sich in eine neue *Identität* als musterhafter proletarischer Sowjetbürger schreiben will. Der Schriftsteller, der, von der Verhaftung als «Feind» bedroht, durch *Selbstkritik* in der Parteisitzung und im Tagebuch eine «Wiedergeburt» als guter Sowjetbürger erlebt. Sie alle bedienten sich Praktiken sowjetischer *Subjektivierung*. Sheila Fitzpatrick hat das «impersonation» genannt, die Annahme der Identität einer *Person* als sozialer Figur durch die Selbstpräsentation des Einzelnen.⁴ Mündliche und schriftliche *Selbstkritik* war ein zentrales Medium dieser Selbsterziehung durch Selbstpräsentation. Sie sollte Werkzeug zur Bekämpfung der Elemente der alten Persönlichkeit sein, die der neuen, sowjetischen Identität feindlich gegenüberstanden. In der *Selbstkritik* sollte der «kleinbürgerliche Individualismus» abgestreift werden, der sich in Verhalten wie: selbstbezogene Abkapselung von den Genossen, sich hochmütig über das Kollektiv stellen, Selbstgefälligkeit, Rechthaberei mit seiner eigenen Meinung gegen die Partei, individuelles Vergnügen über Parteiaufgaben stellen, engstirnig seinen privaten Vorteil suchen, materielles Gewinnstreben und individuelle Beziehungen (etwa Liebesbeziehungen) über Parteiloyalitäten stellen, Fehler nicht zugeben, sondern rechthaberisch auf seiner Einstellung beharren, sich hervortun in seinem Gehaben oder seinem Äusseren in distinktiver Absicht, Frau und/oder Kind behandeln, als ob sie einem als Privateigentum gehören würden, äusserte.

Eine weitere und zwar die bei weitem bekannteste und spektakulärste Form öffentlicher Selbstbezeichnung fand in den Schauprozessen statt, in denen die Angeklagten die Anklagepunkte nicht etwa abstritten oder ihr Tun rechtfertigten, sondern es im Gegenteil verdammten und harte Strafe forderten. Diese öffentlichen Prozesse fanden ihre Entsprechung in Parteiversammlungen, in denen ein Parteimitglied oder eine Gruppe von Parteimitgliedern angeklagt wurde. Solche Verfahren waren dem Wesen nach ein Parteitribunal. Die Angeklagten hatten ihre

⁴ Sheila Fitzpatrick, «Making a Self for the Times: Impersonation and Imposture in 20th-Century Russia», in: *Kritika* (Maryland), 3/2001, S. 477.

Parteiautobiographie darzulegen, in der speziell selbstkritisch zu den Vorwurfspunkten Stellung zu nehmen war. Es folgte ein Kreuzverhör durch die versammelten Genossinnen und Genossen, resp. durch die zur Durchführung der Veranstaltung entsandten Parteikader. Das Parteimitglied, dessen «Fall» verhandelt wurde, musste zu den Anklagepunkten Stellung nehmen, und zwar nicht in selbstrechtfertigender, sondern in «selbstkritischer» Form. Am Ende konnte nur ein Schuldbekennnis stehen, das die Form eines «Geständnisses» annahm. Hier ging es darum, «Feinde» zu entlarven. Diese Sitzungen sind von einer Atmosphäre der Angst und der psychischen Anspannung gekennzeichnet, in der dramatische Szenen wie Nervenzusammenbrüche vorkommen konnten.

Diese Form leitet über von *Selbstkritik* als Selbstevaluierung hin zu *Selbstkritik* als mehr oder weniger von aussen aufgezwungenes Geständnis. In der Periode des «Grossen Terrors» in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre war der Ausgang einer *Selbstkritik* nicht mehr vorhersehbar. Der Terror konnte jeden treffen, unabhängig davon, wie kunstvoll er sich selbst präsentierte. Hier ist die erzieherische Funktion von *Selbstkritik* umgeschlagen in eine Funktion der massenhaften Vernichtung von Menschen im Grossen Terror. Das erscheint mir aber nicht als Ausdruck einer inneren Logik, die in den Praktiken der *Selbstkritik* steckte und zum Terror getrieben hätte, sondern viel mehr als Scheitern dieses Erziehungskonzepts. Aus einem Erziehungsmittel wurde ein Terrorinstrument.

Die Praxis, die für einen Vergleich herangezogen werden kann, ist die zuerst erwähnte Form von *Selbstkritik* als Selbstbericht, als Erziehungsinstrument, als habituelle Praxis des Sprechens über sich selbst, die nicht von vorneherein auf Repression angelegt war. Im Wesentlichen ging es dabei um ein Verhältnis des Einzelnen zum Kollektiv, in dem der Einzelne dadurch zum *Subjekt* wurde, dass er sich dem Kollektiv offenbarte. Auf dieser Ebene als habituelle Form der Selbstthematisierung wird *Selbstkritik* mit der Beichte vergleichbar und kann in die lange Geschichte der Formen der Selbstthematisierungen eingeschrieben werden. Vergleichen heisst natürlich nicht gleichsetzen. Keineswegs kann behauptet werden, die *Selbstkritik* sei die sowjetische Form der Beichte gewesen. Dazu sind die Unterschiede zu gross. Ich weise stellvertretend für andere Unterschiede nur auf den Aspekt der Öffentlichkeit hin: Beichte ins Ohr des Priesters in der Hauptform, der Ohrenbeichte, *Selbstkritik* in der Öffentlichkeit der Parteiversammlung. Das hat auch Konsequenzen für die Quellen. Das Beichtgeheimnis hat verhindert, dass die Beichten verschriftlicht wurden. Die sowjetische Praxis der *Selbstkritik* hingegen wurde in einer personenüberwachen-

den Absicht protokolliert und in Personendossiers zusammengefasst – zum Nachteil der damals betroffenen Personen und zum Vorteil des heutigen Historikers, dem im Archiv umfangreiche und in der Geschichte der Selbstthematierungen einzigartige Dokumente vorliegen, in denen Personen über sich selbst sprechen, und zwar manchmal sogar in direkter Rede. Der Vergleich darf die wesentlichen Unterschiede der beiden Praktiken nicht überdecken. Ich resümiere hier nur als vielleicht tiefgehendsten Unterschied: Wenn die Beichte charakterisiert ist durch ein nichtöffentliches (Sünden-)Bekenntnis an vorgesetzte Spezialisten (Priester), so die sowjetische Praxis der Selbstkritik durch ein Bekenntnis (von Verfehlungen) in der Öffentlichkeit des Kollektivs, also einer Gemeinschaft von prinzipiell als Parteimitglieder Gleichgestellten. Betrachtet man die beiden Formen als Einrichtungen gesellschaftlicher Konfliktbewältigung, der Korrektur von Fehlern und der Wiedereingliederung von Devianten, so kann von der *Selbstkritik* gesagt werden, dass sie äusserlicher geblieben ist, mehr von einem öffentlichen (in der Parteiversammlung) Schandverfahren hatte denn von einer Instanz der Schuldverarbeitung. Beide Formen waren von den Institutionen geprägt und sind mit den Institutionen verschwunden oder – im Fall der Beichte – marginalisiert worden, innerhalb derer sie praktiziert wurden. Heute findet Selbstthematierung nicht mehr in solchen Institutionen statt und nicht mehr primär in Form von Selbstanklagen.

Formen der Beichte

Wiederum müssen wir uns von einer dominanten Vorstellung von «der Beichte» frei machen. Bekanntlich ist «die Beichte» nur *ein* Teil in einem dreiteiligen Vorgang der Sündenthematierung und der Sündentilgung als Sakrament der katholischen Kirche. Seit Thomas von Aquin gelten als fixe Bestandteile des Bussakraments: *contritio cordis*, die Reue des Herzens, *confessio oris*, die mündliche Beichte, die unsere Vorstellung bestimmt, und *satisfactio operis*, die Genugtuung durch Werke, also konkrete und symbolische Wiedergutmachungs- und Bussleistungen.

Richtet man den Blick auf lange Tendenzen der Entwicklung der Beichte, so zeigt sich:

- eine langfristige Verschiebung von der öffentlich sichtbaren **Busse** zur nichtöffentlichen **Beichte**, von **Busshandlungen** zum Bekenntnis von Sünden als einem **Sprechakt**. Also eine Tendenz zur Auflösung der *satisfactio operis* in der *confessio oris*, der Busse in der Beichte im engeren Sinn. Die mündliche Beichte selbst wurde im Wesentlichen selbst zur Bussleistung, könnte man pointiert sagen;

- eine Verlagerung von der Öffentlichkeit in den Beichtstuhl: Vom Sündenbekenntnis vor der Öffentlichkeit der Gemeinde gefolgt von einem Prozess der Wiederversöhnung durch öffentliche, äusserlich kenntliche Busse (*exomologesis*), also eine Bussleistung, die anzeigt, dass sich jemand im Busszustand befindet, hin zum Sündenbekenntnis (*confessio*) des Einzelnen an den Priester, das dem Blick der Gemeinde immer mehr entzogen ist – so kann eine grosse Entwicklungslinie der Beichte resümiert werden;
- vom Tribunal der äusserlich sichtbaren Werke zum inneren Gericht der Gedanken und Intentionen, so eine dritte Entwicklungslinie hin zu Gewissenserforschung, zur Befassung mit den eigenen Gedanken. Sie wird als «Psychologisierung der Beichte» im 19. Jahrhundert beschrieben.

Welche Formen der Beichte gab es?

Da ist zunächst die bekannteste Form, die volkstümliche Ohrenbeichte für jedermann (und vor allem jede Frau; seit dem 19. Jahrhundert war die Beichtklientel in grosser Mehrheit weiblich). Die Ohrenbeichte war das Routineverfahren, das die Kirche für die Masse der Gläubigen entwickelt hat. Es ist seit dem Mittelalter die gängigste Form der Beichte gewesen. Wenn man von «der Beichte» spricht, meint man meist diese Form der Ohrenbeichte. Sie bestand darin, dem Beichtvater zumindest einmal im Jahr, dann in der Regel zu Ostern, die Sünden «ins Ohr» zu beichten, und zwar abschnittsbezogen auf solche Sünden, die seit der letzten Beichte vorgefallen waren. Gekennzeichnet war sie durch die Konzentration auf Einzelsünden und weniger auf Strukturen der Sünde in der Persönlichkeit des Sündigers. Der Effekt dieser Form der Beichte auf den Beichtenden im Sinn einer Lebensumkehr (*metanoia*) war sicher nicht sehr ausgeprägt. Schon Max Weber hat darauf hingewiesen, dass die «Spendung von Anstaltsgnade» im Katholizismus den Effekt der Entlastung hervorrufe und dem Beichtenden das Ertragen von Schuld und damit aber auch die «Entwicklung einer eigenen ethisch systematisierten Lebensmethodik» erspare. «Denn der Sündigende weiß, dass er von allen Sünden immer wieder durch ein religiöses Gelegenheitshandeln Absolution erhalten kann. Und vor allem bleiben die Sünden einzelne Handlungen, denen andere einzelne Handlungen als Kompensation oder Buße gegenübergestellt werden. Nicht der gesamte, durch Askese oder Kontemplation oder beständig wache Selbstkontrolle und Bewährung stets neu festzustellende Habitus der Persönlichkeit, sondern das konkrete einzelne Tun wird gewertet. Es fehlt daher die Nöti-

gung, die *certitudo salutis* selbst, aus eigener Kraft, zu erringen und diese ganze, ethisch so wirksame Kategorie tritt überhaupt an Bedeutung zurück. Die unter Umständen sehr nachdrücklich wirksam gewesene ständige Kontrolle der Lebensführung durch einen Gnadenspender (Beichtvater, Seelendirektor) wird sehr oft weit überkompensiert durch den Umstand, dass eben immer erneut Gnade gespendet wird.» Diese Entlastung biete der Protestantismus nicht, damit umgekehrt aber genau den Anreiz einer «ethisch rationalen Lebensgestaltung».⁵

Das Hauptaugenmerk liegt in den protestantischen Formen der Selbstthematization nicht auf dem Bekenntnis der Sünden, sondern auf dem reformierten Lebenswandel als Resultat von Sündeneinsicht durch Selbstbeobachtung: «Optima poenitentia nova vita!», ruft der protestantische Theologe dem Poenitenten zu.⁶ Die Beichte hingegen zieht Spannung ab, die zu einer systematischen Lebensplanung im Sinne der kirchlichen Gebote genutzt werden könnte.

Viel deutlicher wird die Funktion der Beeinflussung der Persönlichkeit in Richtung Verhaltensänderung in Formen der *Virtuosenbeichte*. *Virtuosen* sind nach Max Weber Meister in Tugenden, die ihr Leben in Nacheiferung Christi schon auf Erden perfektionieren – in Webers Diktion «ihre Erlösung methodisch erarbeiten» – wollen.⁷ Im abendländischen Christentum waren das die Mönchsgemeinschaften, aus denen die Orden hervorgingen. Das Ordensmitglied war angehalten, sich seinem *Abba*/Abt, dem geistlichen Vater (*pater pneumatikos*) anzuvertrauen. Es handelt sich um eine nichtsakramentale Form, die man deswegen vielleicht besser «Bekenntnis» nennen sollte, um sie von der sakramentalen Beichte zu unterscheiden. Ihr Ziel war weniger die Vergebung der Sünden als die Vervollkommnung der «Virtuosen», der Mönche. Diese «Virtuosenbeichte» oder besser: diese Praxis des Bekenntnisses der «Virtuosen» geht der «Ohrenbeichte» der Masse des Volks ein Jahrtausend voran und ist eine Traditionslinie des Bekenntnisses, welche die sakramentale Form der Sündenvergebung immer begleitet hat.

Bis in die Zeit des 2. Vaticanums in den 1960er Jahren waren in den Ordensgemeinschaften Sündenbekenntnisse vor der Gemeinschaft der Ordensbrüder und -schwestern üblich. «Seine culpa machen», hiess die-

5 Max Weber, «Religionssoziologie», in: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 1. Halbbd., hg. von Johannes Winckelmann, 5. Aufl., Tübingen 1976, S. 339–340.

6 Laurentius Klein 1961, zitiert nach Sabine Maasen, *Genealogie der Unmoral. Zur Therapeutisierung sexueller Selbste*, Frankfurt am Main 1998, S. 332.

7 Max Weber, *op. cit.*, S. 327–328.

ses Sündenbekenntnis. Dabei trat das Ordensmitglied vor das Kollektiv seiner Mitbrüder und -schwestern – warf sich ursprünglich vor ihm zu Boden – und bekannte seine Verfehlungen, die es gegen die Brüder- oder Schwesterngemeinschaft begangen hatte. Da anlässlich einer *culpa* auch ein Mitbruder/eine Mitschwester Fehler eines/einer anderen thematisieren konnte, die dieser/diese nicht bekannt hatte, konnte dieses öffentliche Geständnisritual einen Charakter von «Kritik und Selbstkritik» gewinnen. Der *Virtuose* bekennt seine Fehler vor seinen Brüdern/Genossen als Kollektiv und nimmt diesem gegenüber eine Haltung der Demut ein. Diese Form kameradschaftlicher Ermahnung und gegenseitiger Überwachung war auch eine Methode der Akkulturation in die Lebenswelt des Ordens. Kameradschaftliche Ermahnung fand in Form der so genannten *Lapidatio* statt. Der Novize kniete sich neben dem Katheder des Novizenmeisters nieder, und die anderen wurden zur Kritik ihres Kameraden aufgefordert. Dabei handelte es sich – die Erinnerung stammt aus den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts –

«ausschließlich um Fehler, die nach außen hin oder sagen wir einfach gesellschaftlich einen schlechten Eindruck machen mussten. [...] Der eine hat nicht gelernt, eine Türe leise zu schließen, oder er tritt zu hart auf, er putzt sich allzu geräuschvoll die Nase, er geht schlecht gekämmt, mit schmutzigen Schuhen, mit unsauberen Kleidern. Er redet ständig über sich selbst, spricht auffallend hässlich von anderen, vernachlässigt die Körperpflege. Wieder einer kommt immer zu spät, kann namentlich morgens nicht aus dem Bett, schwätzt zu viel in den Gängen herum. All das wird ihm nun bei dieser Gelegenheit mit brüderlicher Offenheit gesagt, und der Novizenmeister fügt nachher eine Ermahnung hinzu, arbeitet wohl auch ein wenig den Charakterfehler heraus.»⁸

Diese Praktiken schufen, zusammen mit der täglichen Veranlassung zu Gewissenserforschung, regelmässiger Beichte bei einem «Seelenführer» und der schwerpunktmässigen Reinigungsübung der Exerzitien, ein dichtes System des Sich-den-Mitbrüdern-Offenbarens, das Gleichförmigkeit des Denkens und Handelns erzeugen sollte. Durch die ständige Veranlassung zur Gewissensrechnung wurde sich der Novize «über seinen inneren Fortschritt klar, erkannte [...] seine Charakterfehler besser, nahm [...] sein Ziel fester ins Auge».⁹

Das Sündenbekenntnis vor der Ordensgemeinschaft oder vor dem Ordensoberen und die Seelenführungsbeichte, die sich im Kreis der

⁸ Friedrich Muckermann, *Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen*, Mainz 1973, S. 37.

⁹ *Ibid.*, S. 41.

«Glaubensvirtuosen» entwickelte, sind andere Formen als die Volksbeichte in Gestalt der Ohrenbeichte. Die Ohrenbeichte ist ein Anvertrauen an einen Glaubensspezialisten, die beiden ersteren Formen Bekenntnisse *inter pares*, innerhalb einer religiösen Elite.

Seit der Gegenreformation waren für das Bekenntnis unter «Glaubensvirtuosen» die ignatianischen *Exerzitien* paradigmatisch. Insbesondere der erste lebensbetrachtende Abschnitt («erste Woche»), der in einer Generalbeichte kulminiert, enthält einen starken Anstoss zur Lebensveränderung. Die Betrachtung des eigenen Sünden- und Abirrungsweges ist die Einleitung zu jener Krise, die einen Veränderungsprozess zur Folge hat. Der Exerzitant stösst auf seine Dämonen und unterscheidet mit Hilfe des Exerzitiengebers die Geister. Unter der Anleitung des Exerzitiengebers findet in der Folge eine Neuorientierung auf einen neuen Lebensplan und eine neue Lebenspraxis statt.

Die Exerzitien als «Technik» der *Subjektivierung* heben die «Virtuosenbeichte» deutlich von der «Volksbeichte» ab. Die «Virtuosenbeichte» erlaubte eine wesentlich differenziertere Art der Selbstthematization als die formelhafte Volksbeichte. Sie war eine Technik der Elitenformierung in der Kirche. Exerzitien gab es auch für eine Elite von Laien. Eine besondere Bedeutung hatten sie aber in der Erziehung und Fortbildung von Ordensleuten. Von besonderem Interesse erscheint dabei, dass die Einübung in die Exerzitien mit einer Integration in die Ordensgemeinschaft einhergeht, womit eine Dialektik von Ausformung der Persönlichkeit und Integration in das Kollektiv angesprochen ist, die für institutionalisierte Formen der Selbstthematization zentral ist. Die Exerzitien dienen gleichzeitig der Persönlichkeitsformierung und der Einführung in die Denk- und Handlungsgemeinschaft des Ordens. Introspektion, Arbeit an sich selbst, mit dem Ziel der *Subjektivierung* durch Einordnung in das Kollektiv des Ordens.

Auf dieser Ebene waren die Exerzitien ein Instrument im Übergang des «Weltmenschen» zum Ordensmann. Selbstbeobachtung durch Gewissenserforschung und Selbstanklage mit dem Ziel der Reinigung von Verfehlungen seiner alten Lebenswelt, von allem Nebensächlichen, Ungeordneten, Hinderlichen, von den Restelementen der früheren weltlichen Existenz: dem diente in kondensierter Form die erste Woche der Exerzitien. Auf der Ebene der Ordensgemeinschaft haben die Exerzitien eine Funktion als

- Methode der Reinigung des Novizen von den Mängeln und
- Technik des Erlernens der im Orden üblichen Denk-, Sprech- und Verhaltensweisen,
- kommunikative Form der Integration des Einzelnen in das Kollektiv.

Eine wichtige Rolle spielten Exerziten in der Novizenausbildung. Als Ordensleute hatten sich Jesuiten jährlich Exerziten zu unterziehen, Weltpriester wenigstens alle drei Jahre. Exerziten konnten auch als reinigende Busse auferlegt werden. Verpflichtend waren sie an wesentlichen Stationen des Übertritts ins geistliche Leben wie dem Empfang der Weihen und dem Ablegen der Gelübde. Sie waren Instrumente der Persönlichkeitsbildung und der Integration in den Orden oder in das Priesteramt.

Eine wesentliche Neuerung, welche die gegenreformatorischen Neuerer in die Beichtformen einführten, war die Generalbeichte. Die Generalbeichte sollte einmal jährlich stattfinden, in der Regel zu Ostern. Sie sollte über die Einzelsünden hinaus, wie sie seit der letzten gültigen Beichte vorgekommen waren, die Sünden eines ganzen Lebens Revue passieren lassen und darin Muster, Strukturen der Sünde erkennen lassen. Damit wurden das ganze Leben und die Persönlichkeit des Sündigers zum Thema. Der Beichtende sollte über eine Bewusstmachung seiner selbst zu einem tiefen Bedauern über dieses sündhafte Leben gebracht werden. Die Generalbeichte konnte so zu einem Ausgangspunkt einer Arbeit an sich selbst werden, die den Sündiger von den inneren Dispositionen zur Sünde wegführen sollte.

Erfinder und Verbreiter der Generalbeichte für das gemeine Kirchenvolk waren die Jesuiten. Ignatius von Loyola baute sie in seine Exerziten ein. Wie die Exerziten war auch die Generalbeichte ursprünglich eine Angelegenheit der Eliten. Seit Ende des 17. Jahrhunderts empfahlen jesuitische Autoren von Beichthandbüchern die Generalbeichte für jedermann. Das bedeutete, dass auch einfache Gläubige zur Arbeit an sich selbst durch die Abkehr von Strukturen der Sünde in ihrer Persönlichkeit mittels der Generalbeichte veranlasst werden sollten. Durch die Generalbeichte wird der Blick auf das gesamte Leben unter dem Aspekt der Sündenbiographie stimuliert und darin liegt zweifellos ein Element, das geeignet ist, Verhaltensänderungen zu stimulieren. Wer sich einer Generalbeichte unterzieht, ist angehalten, über sein Leben geordnet nachzudenken und es entsprechend bestimmter Vorgaben zu erzählen. Diese Form wurde im 19. Jahrhundert durch die «Volksmissionen» popularisiert. Ein Hauptelement dieser «Missionen» war die Beichte der Zielbevölkerung, vorzugsweise die Generalbeichte. Zur

Beichte disponieren sollten Predigten, die ein Sündengefühl durch Aufzählen und Ausmalen von Sünden und ihren Folgen erweckten. Im Rahmen solcher Missionen legten die Beichtväter Wert auf die materielle Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses: Es sollten alle Sünden eines Lebens gebeichtet werden. Die Missionen muss man sich in ihren Formen ähnlich heutigen evangelikalen Erweckungsbewegungen vorstellen: Predigten über die Schrecken der letzten Dinge: Tod, Gericht, drohende ewige Verdammnis, folgte der Ruf: «Tut Buße!». «‘Barmherzigkeit, o Jesu! Barmherzigkeit!’ schrie der Missionsprediger». Und die versammelte Menge wiederholte diesen Ruf. «Etwa eine viertel Stunde schrien und heulten die Leute so laut, dass man den schreienden Pater kaum mehr hören konnte.»¹⁰

Leitmotiv bei diesen Missionen war die «Lebensumkehr» und Hauptmittel dieser Erneuerung war die Missionsbeichte in Form einer Generalbeichte. Daran ist bis in jüngste Zeit festgehalten worden. Die aufgeheizte Atmosphäre und die Angst vor einer unvollständigen und daher ungültigen Beichte trieben die Missionsteilnehmer oft mehrfach während einer Mission in die Beichtstühle. Missionsberichten zufolge erfolgten solche Beichten nicht selten mit allen äusseren Anzeichen der Zerknirschung. Beichtende rutschten auf den Knien zum Beichtstuhl, baten auf den Knien liegend und unter Tränen um Generalbeichten und bekannten ihre Sünden laut weinend. Auch diese Generalbeichte fürs Volk konnte aber aus pragmatischen Gründen nie eine wirklich umfassende Massenpraxis werden.

Durch die Beichtgeschichte der Neuzeit zieht sich eine zweifache Traditionslinie der Beichte als Gewohnheitsform, als Ritual, und als vertiefte Form der angeleiteten Selbsterforschung im Rahmen einer «Seelenführung». «Seelenführung» bedeutete ständige Kommunikation mit einem geistlichen Führer (*directeur spirituel*), dem man seine Sündenbiographie und seine inneren Dispositionen zur Sünde offenbarte. Auch sie wurde seit der Gegenreformation propagiert, wegweisend dafür war Franz von Sales. Die «Seelenführung» als vertiefte Form der Beichte war de facto immer Glaubenseliten und intellektuellen Eliten vorbehalten.

Gewissenserforschung, Erforschung des inneren Hangs zur Sünde, autobiographische Introspektion, Darlegung einer Biographie der Sünde sind der bleibende Beitrag der Generalbeichte zur Geschichte der Beichte als «subjektivierende» Praxis. Verinnerlichung und Perspektive

¹⁰ Otto Weiß, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus*, phil. Diss., München 1977, S. 981.

des Sündenbekenntnisses auf das gesamte Leben mit dem Ziel der Veränderung könnte man als Stichworte festhalten. Alle Formen der *Virtuosenbeichte* haben gemeinsam, dass sie den Beichtenden zu einer Reflexion über sein Leben führen, die in eine geordnete Präsentation einer Lebensgeschichte mündet. Ziel der Übung ist eine Veränderung des Verhaltens, welche die eigene Biographie in eine günstige Richtung lenken soll.

Erwünschtes und tatsächlich erzeugtes Verhalten

Betrachten wir die Gefühle, die in Beichte und Selbstkritik mobilisiert wurden, um Verhaltensänderung zu erzeugen. Beide arbeiteten mit Angst – vor einer Rechenschaftslegung vor den Genossen, die von diesen wegen Unaufrichtigkeit und mangelnder selbstkritischer Einstellung zurückgewiesen wird; Angst vor einer unvollständigen Beichte, die auf den Weg in die Verdammnis führt. In beiden Fällen wurde psychischer Druck aufgebaut. Erleichterung erfolgte durch das Einbekenntnis von Fehlern, durch ein Schuldbekenntnis. In diesem Vorgang wurde beträchtliche psychische Energie mobilisiert, die wohl ein Anstoss zu dauerhafter Verhaltensänderung sein konnte. In den Parteiversammlungen im Rahmen regulärer «Säuberungen» herrschte eine Atmosphäre der Anspannung, der Angst, und von Verlegenheit. Die Protokolle zeigen, dass sich viele der Prozedur der *Selbstkritik* Unterzogene im Kreuzverhör der Genossen vor Unbehagen wanden. Es ist wahrscheinlich ein Euphemismus, dass «für die Kommunisten diese öffentliche Überprüfung eine Probe war, die immer für einige Tage Sorge bereite, sie aber – nach erfolgreichem Bestehen – selbstsicherer machte», wie sich Paolo Robotti, ein führender Kader der italienischen Kommunistischen Partei im Rückblick eines Vierteljahrhunderts erinnerte.¹¹ Aber das Gefühl von Anerkennung durch die Rückführung in die Gemeinschaft der Genossen spielte zweifellos bei vielen «Selbstkritikern» eine Rolle. Eine akzeptierte *Selbstkritik* markierte die Umkehr zur Partei. Die *selbstkritische* Präsentation vor dem Kollektiv der Genoss/inn/en hatte wohl auch den Charakter eines Initiationsrituals, dessen Sinn ja darin besteht, die Angst zu überwinden, die beim Übertritt in einen neuen Zustand entsteht. Diese Angst wurde im Fall der *Selbstkritik* oft durch ein starkes Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit begleitet.

Die Quellen erlauben jedoch nur selten, begründete Vermutungen über die Dauerhaftigkeit eines Prozesses der Verhaltensänderung anzu-

¹¹ Paolo Robotti, *La prova*, Bari 1965, S. 60–61.

stellen, dokumentieren sie doch in aller Regel nur die Aussendarstellung der betroffenen Personen.

Ein Beispiel ist der Fall des Parteimitglieds Alexander Afinogenov. Afinogenov war ein führender Exponent der Vereinigung revolutionärer Schriftsteller zur Zeit der «Kulturrevolution» gewesen. Nach der Verhaftung des ehemaligen Vorsitzenden der Vereinigung, Averbach, geriet Afinogenov zusammen mit anderen ehemaligen führenden Funktionären im April 1937 ins Schussfeld einer «Säuberung» des sowjetischen Schriftstellerverbandes. Bei der Versammlung, in der Afinogenov zu dem Vorwurf Stellung zu nehmen hatte, mit Averbach in einer antisowjetischen Verschwörung verbunden gewesen zu sein, ging es für ihn darum, die Teilnehmer davon zu überzeugen, dass er in all seinen Fehlern doch noch reformierbar sei. Das Protokoll dieser Versammlung ist ebenso erhalten wie die Tagebuchaufzeichnungen Afinogenovs aus diesen Tagen.¹² Die Verteidigungslinie Afinogenovs in der Parteiversammlung ist klar: Zum Hauptthema machte er nicht die «antisowjetische Verschwörung» mit Averbach, deren Existenz er eingangs zurückwies, sondern eine ausführliche *Selbstkritik* seiner Person. Diese Rede zeigt uns die Funktion einer *Selbstkritik* als Verteidigungsrede. Unter Averbachs Einfluss habe ein Prozess der Korrumpierung seiner Person begonnen, der ihn weg von der Partei und von den Sowjetmenschen geführt habe. Ausdruck dieses Prozesses sei eine Reihe schwerer Irrtümer und Fehler gewesen. «Als Mensch, als Schriftsteller und als Parteimitglied begann ich zu entarten», fasste er sein Geständnis vor der Parteiversammlung zusammen.¹³ Doch bedeute ihm die Säuberungssitzung auch den Beginn einer «Säuberung» der Person Afinogenov. Diese Kernidee einer «Wiedergeburt» fasste er in seinem Tagebuch am Abend nach der Sitzung in noch drastischere Worte: Er habe sich unter das Messer begeben und «das Selbst in sich» getötet. Da sei unter Zurücklassung alles Verdorbenen ein neues *Selbst* erstanden.¹⁴

Diese Strategie hatte alles in allem Erfolg. Zwar traten Kollegen wie der Parteisekretär Fadeev auf, die ihn «mit versteinertem Gesicht» als «vulgäre und philiströse Person», als «degenerierten Bourgeois» und «unbrauchbaren Künstler» bezeichneten. Im Anschluss an die Sitzung wurde Afinogenov einstimmig aus der Partei ausgeschlossen. Doch blieb

12 Beides in der Folge wiedergegeben nach Jochen Hellbeck, «Writing the Self in the time of Terror: Alexander Afinogenov's Diary of 1937», in: Laura Engelstein, Stephanie Sandler (Hg.), *Self and Story in Russian History*, Ithaca/London 2000, S. 76–80. Alle Zitate übersetzt a. d. Engl., in das sie von Hellbeck a. d. Russ. übersetzt wurden.

13 Zitiert nach Jochen Hellbeck, *op. cit.*, S. 76.

14 *Ibid.*, S. 78.

ihm die Verhaftung erspart, was bedeutete, dass er nicht als Komplize, sondern allenfalls als Opfer des Einflusses Averbachs durchging. Nach einer Periode der Isolation wurde er nach einem Jahr wieder in die Partei aufgenommen. Was er als Belohnung und Bestätigung für seinen Selbsterneuerungsprozess wertete, war allerdings in erster Linie Resultat einer inzwischen erfolgten politischen Wende zu einer teilweisen Rücknahme des wahllosen Terrors.

Beweist nun, wie Hellbeck meint, die Parallelität der Stellungnahme Afinogenovs vor der Parteiversammlung und der Eintragungen im Tagebuch, dass sie beide Niederschlag eines ernsthaften, tiefgehenden inneren Reformprozesses des Schriftstellers waren? Das ist möglich, doch keineswegs sicher. Es ist möglich, dass der innere Druck kombiniert mit dem enormen äusseren Druck – in der Parteiversammlung ging es um Leben und Tod – tatsächlich zu einer «Säuberung» des Schriftstellers Afinogenov zu jener öffentlichen *Person* führte, die er für den Rest seines Leben im sowjetischen Kulturbetrieb darstellte. Genau so gut ist aber möglich, dass Afinogenov seine Verteidigungsstrategie auf allen Ebenen dokumentierte – falls er doch verhaftet werden sollte, würden die Tagebucheintragungen zu einem Dokument für seine ehrliche innere Umkehr, also für seine «Reformierbarkeit» werden. Denkbar ist weiter, dass diese Sprech- und Schreibakte zu einer tatsächlichen Veränderung der Person Afinogenov führten – dass aus einer Strategie also Lebenswirklichkeit wurde. Allein die Dankbarkeit, nicht verhaftet worden zu sein, mag Afinogenov veranlasst haben, als Selbstreformprogramm anzunehmen, was zuvor vielleicht pure Verteidigungsstrategie gewesen war: vom Vorwurf der bewussten Verschwörung auf das Problem seiner degenerierten Person abzulenken und die Genossen zu bitten, ihm die Möglichkeit zu geben, diese ernsthaft zu reformieren.

Für jede dieser drei Möglichkeiten könnte der Fall Afinogenov als Beleg dienen. Auch in diesem Fall, der einen Prozess der Persönlichkeitsveränderung ungewöhnlich gut «von aussen» und «von innen» dokumentiert, bleiben Aussagen über das (innere) «Selbst» Afinogenovs Vermutungen. Denn auch Tagebücher können nicht einfach als dessen authentischer Ausdruck gewertet werden. Einigermassen gesicherte Aussagen lassen sich nur über den Schriftsteller und das Parteimitglied Afinogenov treffen, über Afinogenov als *Subjekt*, das (öffentlich) *Selbstkritik* übt und (nichtöffentlich, aber möglicherweise auch für eine potenzielle Öffentlichkeit – im Falle seiner Verhaftung – bestimmt) Tagebuch schreibt. Diese Sprech- und Schreibakte können darüberhinaus als Formen einer *Arbeit an sich selbst* gesehen werden,

die das sowjetische Subjekt Afinogenov veränderten. Das Beispiel demonstriert sehr gut, wie «Säuberung», *Selbstkritik* und Repression noch zu Zeiten des Grossen Terrors nicht nur Tausende sowjetische Subjekte zerstörten, sondern andere in ihrer Identität (als Parteimitglieder, gute Sowjetbürger, etc.) in einer Weise erschütterten, die zum Ausgangspunkt eines erneuerten Subjektwerdungsprozesses werden konnte.

Selbstkritiken hatten ein *follow-up*. Blosser Erklärungen in Worten genügten nicht. Jeder Doppelzüngler konnte bekanntermassen ja *Selbstkritik* heucheln. *Selbstkritiken* konnten als unzureichend und nicht genügend aufrichtig zurückgewiesen werden, wenn sie nicht durch Signale und Handlungen begleitet wurden, die eine veränderte Haltung oder eine Bereitschaft dazu anzeigten. Die betreffende Person wurde mit «Erklärungen» ihrer Genossen konfrontiert, die ihre Absicht brandmarkten, vor der Partei etwas zu verheimlichen. Der Betreffende hatte dann seine *Selbstkritik* «selbstkritisch» zu vertiefen. *Selbstkritiken* wurden protokolliert und in Personendossiers zusammengestellt. Das erlaubte in gewissem Ausmass ein Verfolgen der Entwicklung eines Parteimitglieds von einer *Selbstkritik* zur nächsten. Ob damit die erzieherische Funktion wirklich durchgesetzt werden konnte, bleibt allerdings zweifelhaft.

Dem Anspruch, mittels der Technik von *Kritik und Selbstkritik* den ganzen Menschen zu modellieren, stand eine Tendenz zur Formalisierung des Vorganges entgegen. Richtig und der Situation adäquat angewandt, konnte man hinter den Formeln von *Kritik und Selbstkritik* sein Inneres verbergen. Die formelhafte Codierung der Parteisprache, in der *Selbstkritik* durchgeführt wurde, war Zeichen der Konformität nach aussen. Der Parteikader, der sich vor den Genossen vorbehaltlos «offenbart» (*projavljaet sebja*) war eine Idealvorstellung. Naturgemäss ist der Einfluss der Sprache der *Selbstkritik* auf innere Einstellung und Motivation auf Ebene der Quellen schwer zu fassen, die Reden wiedergeben und nicht innere Beweggründe. Man kann allenfalls bei manchen Intellektuellen, denen Introspektion eine Art von Berufsgewohnheit war, den Eindruck gewinnen, dass die äussere Veranlassung zu *Selbstkritik* auch zu einem inneren Gerichtshof werden konnte. Auch bei skrupulösen Menschen konnte das zweifellos der Fall sein. Die Mehrzahl der *Selbstkritik* Übenden dürfte aber wohl bald erfasst haben, dass es in erster Linie um die Wahrung der äusseren Form ging, um eine routinemässige öffentliche Unterwerfung unter die Regeln des Parteilebens. Das kann man als eine Haltung betrachten, die Max Weber «Anstaltsgehorsam» genannt hat, nämlich den Gehorsam zur «Anstalt» bestimmten

ethischen Grundsätzen überzuordnen.¹⁵ Unter dem Druck zunehmender Repression duckten sich die Parteimitglieder und machten den Rücken krumm.

Dass man mit kunstvollen *Selbstkritiken* die Partei täuschen, dass man sie als *Maske* verwenden konnte, war ein immer wiederkehrendes Thema, das sich gegen den Grossen Terror hin zunehmend verstärkte. Die ständigen Klagen über das Nichtverstehen, die Unzulänglichkeiten und den Missbrauch der *Selbstkritik* sind ebenso wie die allgegenwärtige Vorstellung von der Maske, die die Menschen tragen würden, ein be-
redter Beleg dafür.

In den meisten Fällen hatte *Selbstkritik* andere als die parteiamtlich verkündeten Funktionen. Sie war zunächst eine Form, deren Befolgung Ergebenheit der Partei gegenüber und die Beherrschung ihrer Verfahrensregeln demonstrieren sollte. In Form der Dialoge von *Kritik und Selbstkritik* wurden Gruppenkämpfe ausgetragen – obwohl doch «Gruppenbildung» eine jener negativen Erscheinungen war, die durch die *Selbstkritik* explizit bekämpft werden sollten. *Kritik und Selbstkritik* diente dem Begleichen persönlicher Rechnungen – obwohl doch «kleinbürgerlicher Egoismus und Karrierismus» durch die *Selbstkritik* hätten verhindert werden sollen. *Kritik und Selbstkritik* förderte letztlich die Produktion von «Feinden» – die sie hätte eliminieren sollen. Von einer Erziehungsmethode wandelte sich *Kritik und Selbstkritik* im Grossen Terror zu einem Vernichtungsinstrumentarium. Diese Elemente vieldeutiger Dysfunktionalität drücken das letztendliche Scheitern des stalinistischen Menschenreformierungsprojekts aus.

Auch die Beichte kann als ein Instrument zur Einübung von Verhaltensweisen, Denkformen und Moralvorstellungen betrachtet werden. Zur Beförderung dieses Einübungsprozesses entfaltete die katholische Kirche eindruckliche Bilderwelten von Gut und Böse, die entsprechende Gefühle von Identifikation, vor allem aber von *Schuld* und *Angst* auslösten. Die Beichte ist auf einer Logik von *Schuld* aufgebaut. Diese wird produktiv für einen Erziehungsprozess genützt, gleichzeitig aber permanent aufrechterhalten. Ist eine Schuld getilgt, ist schon eine neue da. Der Mensch lebt in der Schuld und muss damit stückweise fertig werden. Die Institution, die ihn dabei anleitet und den institutionellen Rahmen stellt, ist die Kirche.

Sündenbewusstsein und Beichte funktionieren nur bei Höllenangst. Zur Beichte wirklich reumütig geht, wen die Sorge vor ewiger Verdammnis dorthin treibt. Das Bewusstsein der Sünde und die Notwendigkeit

15 Max Weber, *op. cit.*, S. 340.

der Absolution davon sind unmittelbar an die Angst vor der Hölle geknüpft, die dem nicht reuigen und deswegen nicht losgesprochenen Sünder drohte. Ohne die Drohung von Sanktionen ist die Pädagogik der Sünde machtlos.

«Wer aber nicht glaubt und doch isst, der isst und trinkt ihm selber zum Gericht»¹⁶ (1 Kor. 11,29) – diese Angst vor einem Kommunionsempfang, der wegen einer ungültigen Beichte Sakrileg ist, hat sicherlich viele Menschen in die Schranken der Beichtvorschriften getrieben. Denn eine unvollständige oder unaufrichtige Beichte ist ungültig und eine darauf folgende Kommunion ein Sakrileg. In diesem Leben kann das noch korrigiert werden, danach aber beginnt ein Zustand der Verdammnis, der ohne Absolutionsmöglichkeit ewig währt. Dass das Sündenbewusstsein, das die Menschen zur Beichte trieb, stark mit der Angst vor der Verdammnis zu tun hatte, geht aus den lebensgeschichtlichen Zeugnissen zur Beichtpraxis einfacher Leute im 20. Jahrhundert hervor.

Im Volksglauben wurde diese Angst in Bildern von «sakrilegisch» Kommunizierenden veranschaulicht, die bei Berührung der Hostie der Schlag traf oder deren Gesicht sich schwarz verfärbte. Noch in lebensgeschichtlichen Erinnerungen unserer Zeit ist die Beichte über die Empfindung der *Sünde* mit dem Gefühl der Angst verbunden. Angst und Autorität sind die dominierenden Assoziationen mit der Beichte in diesen Erinnerungen.

«Mich hat diese Vorbereitung auf das heilige Sakrament der Beichte in Angst und Schrecken versetzt. Immer wieder wurde uns eingeschärft, nur ja auf keine Sünde zu vergessen, denn Gott sieht alles und weiß alles und kennt mich und meine Verderbtheit ganz genau. [...] Wenn ich nur meinem Bruder ein Stück Brot stibitzte, hatte ich gleich Angst, dass sich Gottes Mühlen knirschend in Bewegung setzten und mich zermahlen wollten.»¹⁷

Dazu trug auch die volkstümliche Vorstellung bei, Missgeschicke, Unfälle, Fährnisse im Leben seien direkte Folgen von Sündhaftigkeit, eine «Strafe Gottes».

Die Beichte war ein Erziehungsmittel. Deutlich zeigt sich die schwarze Pädagogik mit dem strafenden Gott als Knüppel und der Hölle als Schreckmittel in der Erziehung *zur* Beichte, in der Kinderbeichte, die zum Einlernen der Beichtgewohnheit dienen sollte. Auch das Einlernen der Beichte funktionierte meist über eine Pädagogik der Angst. Angst

16 Zitiert nach Max Weber, *op. cit.*, S. 322.

17 «Erinnerung» in: Rupert Scheule (Hg.), *Beichten. Autobiographische Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert*, Wien/Köln/Graz 2001, S. 47–48.

wurde den Kindern mit der Vorstellung eingejagt, es müsse alles gesagt werden, denn der Herrgott sehe alles. So begann die Beicht erfahrung der jungen angehenden Katholikinnen und Katholiken «mit schlotternden Knien». Den meisten, die jemals beichten waren, wird das Gefühl der Angst und der Scham in Erinnerung geblieben sein. Die Angst kann darin als Teil eines strengen Initiationsritus angesehen werden. Namentlich einfachen Leuten blieb aber die Angst aus Veranschaulichung der Vorstellung von der Hölle ein Leben lang erhalten. Eine einzige ungebeichtete oder unvergebene Todsünde im Zeitpunkt des Todes genügte für eine Ewigkeit von Verdammnis.

Ein Instrument zur Beeinflussung von verstockten Sündigern im Sinne der Reorientierung in Richtung eines frommen Lebens war die Verweigerung der Absolution. Die katholische Kirche widmete ihre Aufmerksamkeit öffentlichen Sündern, die ihr Moralsystem allgemein sichtbar herausforderten. Solchen «öffentlichen» Sündern konnte die Absolution verweigert werden, wenn sie ihr sündhaftes Verhalten nicht für alle sichtbar änderten. Durchgesetzt hat sich aber mehrheitlich eine «weiche» Linie, welche als Voraussetzung für die Absolution im Wesentlichen Zeichen der Reue gelten liess. Sowohl Glaubenseliten als auch die Masse des Kirchenvolks setzten zudem wirksame Mittel gegen den Zugriff der Institution auf ihr Leben ein. Sie verbargen ihr Inneres hinter einem Vorhang von Formeln (die von der Beichtliteratur selbst geliefert wurden) und gingen im 20. Jahrhundert ganz einfach nicht mehr beichten – eine Tendenz, die im 19. Jahrhundert bei den Männern begonnen hatte und der nach dem 2. Weltkrieg die grosse Mehrheit des Kirchenvolks folgte. Auch die Parteimitglieder brachten nach dem Ende des Hochstalinismus eine ähnliche Haltung, die den Zugriff der Partei auf ihre Lebensführung als illegitim ansah, zum Ausdruck, indem sie sich tief in ihr Privatleben zurückzogen, das sie nach aussen hin durch die in der Parteiwelt gängigen Phrasen abschirmten.

Öffentliches Fehler- oder Schuldbekennntnis eignet Gemeinschaften, die sich als Eliten («Virtuosen») eines Menschenreformprojektes verstehen. Die Ausweitung dieser Elitenpraxis auf einen grossen Teil der Gesellschaft ist mit einer Verwässerung des umfassenden Umgestaltungsanspruchs des Menschen und mit einer Ritualisierung der Praxis der Selbstthematisierung verbunden, die den Einzelnen dem kontrollierenden Blick der Gemeinschaft weitgehend entzieht. In der Geschichte der Versuche, aus den Menschen herauszubekommen, was sie denken, welche Absichten sie hegen, welche Motive ihrem Handeln zugrunde liegen, der Versuche, die Abgründe der Seele zu sondieren, um daraus Material zu gewinnen, die Menschen zu verändern, erscheinen *Beichte*

wie *Selbstkritik* rückblickend nicht gerade als die effizientesten Unternehmen. Das Kirchenvolk und die Parteimitglieder verlagerten letztlich die Regulierung ihres Verhaltens, ihres Geschmacks und ihrer Moral aus dem Bereich der Institutionen in jenen Bereich, der sie als freie und selbstbestimmte Subjekte erscheinen lässt: den Markt. Erst die strahlende Welt des Konsums leuchtet die dunklen Winkel der Seele aus. Von diesem Blickwinkel aus erscheinen Beichte wie *Selbstkritik* als grobschlächtinge Relikte finsterner Zeitalter, in denen das *Individuum* unterdrückt wurde und nicht zur höchsten Form des Subjekts aufsteigen konnte, jener des freien Konsumenten und Unternehmers auf dem bunten Marktplatz der Identitäten.