

Evangelisch leben
zwischen Religion, Politik und
populärer Kultur

Hans-Martin Gutmann

Evangelisch leben
zwischen Religion, Politik und
populärer Kultur



EB-Verlag

Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Coverabbildung:

Künstler: Klee, Paul, 1879–1940

Bildtitel: Ad Parnassum. 1932.

Standort: Bern, Kunstmuseum

Foto: © Hans Hinz - ARTOTHEK

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright ©: EB-Verlag Dr. Brandt

Berlin 2015

ISBN: 978-3-86893-207-2

E-Mail: post@ebverlag.de

Internet: www.ebverlag.de

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

*Für Manfred Josuttis
zum achtzigsten Geburtstag*

Inhaltsverzeichnis

Zur Einführung: Aufhören	9
--------------------------------	---

Evangelisch leben

... zwischen Religion ...

Intimität, Scham, Rechtfertigung. Evangelisch leben in den Verunsicherungen von Individualität und Gesellschaftlichkeit	15
Gott im Milieu	35
Kirche und soziale Differenz im Gemeinwesen	49
Was heißt „Kommunikation des Evangeliums“ heute?	59
Riskante Liturgien	73
Wie im Himmel – Über Predigt und Film	88
Identität und Biographie	102
Was ist eine theologische Erkenntnis?	118

... Politik ...

Kriegsgerede	133
Tragen Religionen zu Gewaltunterbrechung bei? Antwortversuche aus der Perspektive christlicher Friedenstheologie	138
Für eine Schule mit Leib und Seele. Religion in multireligiösen Lebenswelten lebendig lehren und lernen	151
Die Gestalt der Verheißung	165
Toleranz – Annäherungen an eine bleibende theologische und praktische Herausforderung	181

... und populärer Kultur

Geben ist seliger denn Nehmen	197
Scham und Schuld aus theologischer Sicht am Beispiel von Steve McQueens Film „Shame“	211
Populärmusik der Gegenwart. Triviales, Verbindendes, Religiöses. Eine Spurensuche	225
Überschreiten der Todesgrenze im Blockbuster-Film – von Wiedergängern, Untoten und Vampiren	257
Leben und sterben können – Sterbehilfe als Kinoereignis	285
Nachwort	295

Zur Einführung: Aufhören

Als Manfred Josuttis 1974 mit seinem Buch „Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion“¹ die wissenschaftlichen Debatten in der Praktischen Theologie in vielen Bereichen auf neue Wege hingestoßen hat, war ich gerade 21 Jahre alt und hatte nach zwei Semestern Theologiestudium in Göttingen zunächst meinen Zivildienst in einer Braunschweiger Kirchengemeinde begonnen. Vieles war in diesen Jahren vom Lebensgefühl des Aufbruchs bestimmt, in Politik und Religion. Die Studentenbewegung war noch nicht vollständig in ideologischen Grabenkämpfen erstarrt. Das Politische Nachtgebet in Köln lag noch nicht sehr weit zurück und war in vielen Gemeinden Anstoß, über eine Verbindung von christlichem Glauben und politischer Verantwortung neu nachzudenken. In Lateinamerika artikuliert sich mit der Bewegung der Basisgemeinden und mit der „Theologie der Befreiung“ ein Versuch, der Erstickung des Lebens durch Militärdiktaturen und der sozialen Vernichtung durch den vorherrschenden Marktliberalismus lebensmögliche Entwürfe von Kirche und Gesellschaft entgegenzusetzen, in denen die Armen nicht zugrunde gerichtet werden. Aufbrechen, neues Leben wagen, etwas riskieren – dieses Lebensgefühl spiegelte sich nicht nur in meinem damaligen Lebensalter, sondern auch in vielen Augenblicken des Beginnens in Kirche und Gesellschaft.

2016, gut vierzig Jahre später, wird Manfred Josuttis, dem dieses Buch in Freundschaft gewidmet ist, achtzig Jahre alt. Das Lebensgefühl in Gesellschaft und Kirche hat sich vollständig gewandelt. Auch in diesem Falle ist dies nicht allein dem lebensgeschichtlichen Älterwerden von Jubilar und Autor geschuldet.

¹ Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie. München 1974.

Nach sieben Jahren Wirtschafts- und Finanzkrise sind die sozialen Verwerfungen insbesondere in Südeuropa enorm. Ganze Generationen werden in die Erwerbslosigkeit verbannt oder müssen ihre Länder verlassen. Die Ideologie der Austeritätspolitik zur „Rettung“ des Euros erstickt möglich politische Alternativen, wie in diesen Tagen gegenüber Griechenland, und schickt weitere Generationen in Armut – mit allen unabsehbaren Konsequenzen für die demokratische Kultur.

Nach dem Ende des Kolonialismus und nach Jahrzehnten ungebremster Herrschaft der Finanzmärkte und ihrer Verschuldungspolitik sind die Gesellschaften in Afrika und im Nahen Osten sozial und politisch so zerstört, dass Millionen Menschen vor Krieg, Terror und Armut nach Europa fliehen – was eine Rückkehr in fremdenfeindliche und faschistische Orientierungen und Politikmuster in vielen europäischen Gesellschaften in bedrohlichem Ausmaß verstärkt.

An den Universitäten unseres Landes haben zehn Jahre „Bologna“ trotz mancher Korrekturen in den letzten Jahren Kreativität, Mut, intrinsische Lernmotivation und ein Lebensgefühl des gesellschaftspolitischen Aufbruchs in der gegenwärtigen Studierendengeneration nachhaltig verschüttet. Und auch die Kirchen sind, bei aller guten und notwendigen Arbeit vor Ort, weit davon entfernt, aus der Kraft des Evangeliums Bilder für einen gesellschaftlichen Aufbruch zu entwerfen, in denen sich christliche Freiheit mit sozialer Verantwortung wirkungsvoll verbinden.

In dieser Situation plädiere ich dafür, „Aufhören“ als spirituelle Kraft und als Lebensperspektive neu zu entdecken.

Dies ist keine selbstbezogen depressive Parole. Auch wenn diese Aufsatzsammlung mein letztes akademisch-theologisches Buch sein wird, auch wenn ich über die Diskurskultur in der wissenschaftlichen Theologie enttäuscht bin, die sich m. E. zu stark auf Anträge für Drittmittel, auf eingespielte Zitationsgemeinschaften und zu wenig auf freien Austausch differenter und differenzierter Meinungen konzentriert.

Nein, *Aufhören* ist keine Form von *akedia*, einer der „sieben Todsünden“, also kein Ausdruck von selbstbezogenem depressivem Abzug von Lebensenergie aus der Lebendigkeit des Lebens und aus der Verantwortung für die Mitlebenden. Umgekehrt: Aufhören schafft Lebensenergie neu. Das wissen alle Menschen, die durch die Endlosigkeit von Leistungsanforderungen in Erschöpfungsdepression getrieben werden. Aufhören heißt Aufatmen können. Das wissen alle, die nach stressigen Arbeitsphasen in Urlaub fahren und plötzlich merken, wie die kräftezehrende Eintaktung in oft fremdbestimmten Alltagsrhythmen sofort ihre Macht und Plausibilität verliert. Das wissen Menschen, die durch Trauer über Trennung oder einen Todesfall Rückzug von Kommunikation und Betrieb brauchen, um mit sich selbst und mit den Verschiedenen eine gute Beziehung aufbauen zu können.

In der Geschichte der christlichen Kirchen hat *Aufhören* ebenfalls immer eine wichtige und notwendige Bedeutung gehabt – als negative Voraussetzung für neues Leben in Christus. In der Alten Kirche war die Taufe in den Leib Christi verbunden mit notwendigen Abschieden zuvor: von der Orientierung an Macht, Geld, sozialem Ansehen, oft auch von vielen alltäglich eingespielten Beziehungen. Neues Leben wird möglich, wenn altes Leben aufhört. Die mystischen Bewegungen wissen dies, in der Geschichte der Kirchen ebenso wie in anderen Religionen auch. Christliche Mystiker_innen könnten sich mit muslimischen Sufis und jüdischen Angehörigen von Kabbala und Chassidismus gut darüber verständigen, dass der erste Schritt in die Freiheit zu neuem Leben *Befreiung* sein muss von dem, was das Leben bisher in Faszination und Zwang, in Sorge und Angst besetzt gehalten hat. Und die christliche Taufe wird auch heute ihre Kraft verlieren, wenn die Absage an die zerstörerischen Mächte des Todes nicht am Beginn des Rituals steht, durch den ein Täufling in ein neues Leben in der Gemeinschaft Jesu Christi hineingenommen wird.

Politisch ist in Deutschland mit der Absage an die Energieerzeugung durch Kernenergie und perspektivisch auch durch fossile Energien in einem lebensnotwendigen Politikfeld realisiert worden, dass *Aufhören* der anfängliche notwendige Befreiungsschritt ist, auf den dann neue Orientierungen zu einem lebensfreundlicheren Umgang mit unserer natürlichen Lebensumwelt folgen müssen.

Solche Prozesse sind immer komplex – und schwieriger, als sich knapp formulieren ließe. Dennoch: Ich denke, dass unter vielen Gesellschaftsmitgliedern spontan eine Übereinkunft darüber herstellbar wäre, womit wir *aufhören* müssen, um den Weg zu einem guten Leben für immer mehr Menschen einschlagen zu können. Im Zentrum steht ein Gebrauch von Macht und Geld, der eine soziale Polarisierung der deutschen Gesellschaft – und erheblich drastischer der Gesellschaften in Südeuropa, in Afrika, in den armen Weltregionen – befördert und nicht unterbricht. Dieser zerstörerische Gebrauch von Macht und Geld muss aufhören. Im Zentrum steht ebenfalls die Abwehr und der Hass gegen alles und gegen alle, die nicht in rigide Schemata vom „Eigenen“, vom „Richtigen“, von „Identität“ usw. hineinpassen. Diese Abwehr und dieser Hass müssen aufhören. Im Zentrum steht zudem, dass eingefahrene und durch mächtige Interessen geschützte Mechanismen aufhören müssen, die im Weltmaßstab zunehmend Ungerechtigkeit und Unfrieden provozieren. Im Zentrum steht die Unterbrechung von struktureller und aktueller Gewalt.

Welche Wege einzuschlagen sind, um in diesen und anderen Politikfeldern *aufhören* zu können: darüber bedarf es langfristiger Diskussionen, Entscheidungen, Verfahren. All dies kann nicht vorab entschieden werden. Erst recht nicht, welche Wege dann positiv zu einem guten Leben begangen werden können.

Aber: Es geht um die grundsätzliche Weichenstellung. Es geht darum, dass es nicht möglich ist, weiterzumachen wie bisher, wenn das Leben und Zusammenleben in unserer Gesellschaft und perspektivisch

auf dem von uns allen – mit allen Mitlebenden – geteilten Planeten eine Chance haben soll.

Alle Religionen kennen in ihren Liturgien und Ritualen, alle Religionen kennen in ihren Praktiken diese beiden notwendig aufeinander folgenden Schritte: Vom Aufhören zum Beginnen. Vom Abschied zu neuen Wegen. Von Befreiung zum Aufbruch in die Freiheit. Vom Tod zum Leben. Die christliche Religion hat in der Bewegung vom Kreuz hin zur Auferstehung Jesu Christi eine Grunderzählung, die für die ihr verbundenen Menschen Orientierung erlaubt – ein Grunderzählung, die Partizipation, Verbindung, Koalition mit Menschen anderer Religion und mit konfessionslosen Menschen ermöglicht auf dem gemeinsamen Weg, das Leben auf unserem gemeinsam geteilten Planeten zu bewahren. Und für ein gutes Leben für alle zu arbeiten.

Hamburg, im Sommer 2015

Hans-Martin Gutmann

Evangelisch leben ... zwischen Religion ...

Intimität, Scham, Rechtfertigung. Evangelisch leben in den Verunsicherungen von Individualität und Gesellschaftlichkeit

1

Wie gewinnen instabile Vergemeinschaftungen Zusammenhalt? Wie können Menschen mit verunsicherten Selbstbildern Lebensmöglichkeiten für gutes Leben (zurück-)gewinnen?

Solche Fragen werden heute, unter den Bedingungen mediatisierter Welten, engagiert diskutiert.²

Medienkultur ist unsere Lebensrealität heute. Die lange eingespielte Entgegensetzung zwischen „guter“ face-to-face-Kommunikation und „problematischer“ Kommunikation via Internet und soziale Netzwerke trifft nicht die Wirklichkeit heutiger Menschen, darüber belehren uns überzeugend einschlägige Forschungen.³ Menschen kommunizieren heute, zumindest in den gut mit Internet versorgten Regionen unseres Globus und in den sozialen Milieus, die sich Smartphones und Tablets leisten (können), immer gleichzeitig online und offline. Menschen sind in vieler Hinsicht sozial vernetzt, und diese Vernetzung umgreift die körperlich anwesenden Mitlebenden ebenso wie diejenigen, mit denen

² Einen guten Überblick zur Debatte über mediatisierte Kulturen gibt: Christian Stegbauer u. a., Handbuch Netzwerkforschung. Wiesbaden 2010.

³ Vgl. Andreas Hepp, Medienkultur. Die Kultur mediatisierter Welten. Wiesbaden, 2. Aufl. 2013.

man/frau über Emails, Facebook, Whatsapp, twitter und weitere Netzwerke verbunden ist.

Dies beinhaltet Chancen erweiterter, aber auch Risiken unstabiler und nicht verlässlicher Vergemeinschaftungen. Und es birgt ebenso Chancen wie Risiken von individuellen Selbstpräsentationen – sich über ständige Selbstinszenierungen präsentieren zu können und zu müssen, ohne Resonanzen hierauf wirklich kalkulieren zu können.

In diesem Zusammenhang haben Andreas Hepp et aliter⁴ gezeigt, dass *Imagination von Vergemeinschaftung* für das Gelingen von tatsächlichem Zusammenleben mit Anderen und von Selbsteinkönnen notwendig ist. Imaginierte Bilder von Gemeinschaft sind nötig für Sozialität und Individualität in der Moderne. Empirische Erhebungen zeigen, dass Imaginationen von gelingender Gemeinschaft von den Nutzer_innen sozialer Netzwerke gebraucht werden – und dass sie für Existenz und Stabilität von Vergemeinschaftung erfolgreich sind.

Kommunikationen gelingen offline ebenso wie online, weil die Beteiligten lebensgeschichtliche und lebensweltliche Ressourcen an *inneren Bildern* mobilisieren können, in denen sie sich das Gelingen von gutem Leben vorstellen können. Ohne diese Imaginationen – traditionell wird in der Tradition der Psychoanalyse hier von Urvertrauen⁵ gesprochen, von einer „good enough mother“⁶, oder von funktionsfähigen Übergangsobjekten in intermediären Räumen⁷ – würde weder das

⁴ Vgl. Andreas Hepp, Matthias Berg, Cindy Roitsch, *Mediatisierte Welten der Vergemeinschaftung. Kommunikative Vernetzung und das Gemeinschaftsleben junger Menschen*. Wiesbaden 2015.

⁵ Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt a.M. 1973.

⁶ Vgl. Michael Schulte-Markwort, *Burnout Kids. Wie das Prinzip Leistung unsere Kinder überfordert*. München 2015.

⁷ Vgl. z. B.: D. Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*. Frankfurt a.M. 1993 (1965); in narzißmustheoretischer Perspektive: H. Kohut, *Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißistischer Persönlichkeitsstörungen*. Frankfurt a.M., 4. Aufl. 1983.

Zusammenleben mit anderen noch eine wertschätzende Beziehung zu sich selbst gelingen können.

Charles Taylor hat dieses Phänomen – er spricht von „social imaginary“ – über die konzentrierte Thematisierung mediatisierter Welten hinaus auf die Möglichkeiten von Verständigung in der Moderne überhaupt ausgeweitet: „What I’m calling the social imaginary extends beyond the immediate background understanding which makes sense of our particular practices ... this understanding supposes, if it is to make sense, a wider grasp of our whole predicament, how we stand to each other, how we got to where we are, how we relate to other groups, etc.“⁸

2

Das Zusammenleben mit Anderen ebenso wie das Selbstverhältnis des Ich zu sich selbst: Beide Dimensionen der Lebensführung *brauchen imaginierte Bilder gelingenden Lebens*. Hier liegt eine wichtige Aufgabe aller religiösen Erzähltraditionen und Symbolwelten, auch des evangelischen Christentums. Schon in ihren Ursprüngen hat die reformatorische Theologie innere Bilder, Ressourcen für „social imaginary“ geliefert. Bedarf daran ist keinesfalls neu. Es handelt sich keinesfalls um ein Problem, das erst in der aktuell zeitgenössische Moderne aufbricht. Vielmehr begleitet es Menschen seit Beginn der Neuzeit.

Die sozialen Bewegungen der Reformationszeit bringen soziale, politische und religiöse Veränderungen für große Menschenmassen mit sich. Menschen werden massenhaft sozial heimatlos, müssen sich neu orientieren. Zahlreiche Stadtneugründungen im Zuge des expandierenden Silberbergbaus führen zu Auflösung angestammter Bindungen und Bildung neuer, oft zufälliger Bevölkerungsaggregate. Aufstände der Bauern auf dem Land und der städtischen Bürgerschaften gegen geistliche

⁸ Charles Taylor, *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge u. a. 2007, 172f.

und weltliche Stadtherren, religiöse Reformbewegungen verunsichern seit Jahrhunderten eingespielte Selbstverständlichkeiten. Die Theologie Martin Luthers findet ihre Plausibilität auch darin, dass sie „social imaginaries“ im Sinne von Taylor anbietet, die offenbar für viele Menschen dieser Zeit solche Verunsicherungen bearbeitbar gemacht haben.

Die Reformation kann sich deshalb als Massenbewegung durchsetzen und – über Flugschriften, Gottesdienste und öffentliche Manifestationen – das Lebensgefühl der Leute treffen, weil die Gewissheit, über den bloßen Vollzug religiöser Rituale vor Gott „in Ordnung“ zu kommen, massenhaft verloren gegangen war.⁹ Die Antwort der reformatorischen Theologie: Umstellung von Außensteuerung auf Innensteuerung, von Verhalten auf Innerlichkeit, von Ritualobservanz auf Glauben.

Dieser radikale Wechsel lässt sich lebensgeschichtlich in der Theologie Martin Luthers nachzeichnen. Bis zur Hebräerbriefvorlesung 1517/18 begreift Luther den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes als Humilitas, als Demut.¹⁰ Das neue Bild von der Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in dieser Vorlesung zum ersten Mal. Die Gerechtigkeit Gottes wird nämlich jetzt nicht mehr als strafende Gerechtigkeit, sondern als geschenkte Gerechtigkeit verstanden. Die Gerechtigkeit in Gott und die Gerechtigkeit im Menschen werden identisch, weil der Glaube die geheimnisvolle Kraft hat, zu Gott zu erheben und den Menschen wirklich gerecht zu machen. Der Glaube wird nicht mehr an äußere Handlungen und Verhaltensweisen gebunden – die Gerechtigkeit Gottes kann nicht mehr durch die bloße Teilnahme am Sakrament den Glaubenden eingegossen werden. Als das Entscheidende gilt jetzt, dass der Glaubende das Wort von der Sündenvergebung auf die eigene Person bezieht. Im Ablassstreit formuliert Luther dieses neue Verständnis vom Sakrament der „Buße“ und – im Gefolge hiervon – von der Wirkung des Sakramentes über-

⁹ Heiko A. Luther. *Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin 1987.

¹⁰ Ich folge in dieser Frage Ernst Bizer, *Fides ex auditu ... Neukirchen* 1958, insbesondere 22ff., 100ff.

haupt aus und verteidigt es gegen seine theologischen Kritiker. Bis dahin galt: Im *Handlungsvollzug* des Sakraments teilt sich Gott mit, das Sakrament bewirkt die Gerechtigkeit des Menschen („ex opere operato“). Luthers grundlegend neue Einsicht ist demgegenüber: Der *Glaube* des Empfängers ist das grundlegende Element im Geschehen zwischen Gott und Mensch, durch das der Mensch gerecht wird.

In diesen aufregenden Monaten 1517/18 fallen die Grundentscheidungen für die Konstruktion der reformatorischen Theologie Luthers. Die Umstellung von „Verhalten“ auf „Innerlichkeit“, von „Ritual“ auf „Glauben“ ist aber, was die Vergemeinschaftungsmöglichkeiten des Protestantismus angeht, ausgesprochen riskant. Wir wissen aus der ethnologischen und kulturanthropologischen Forschung aus vielen Gesellschaften, dass das Schwächerwerden der Selbstverständlichkeit von Ritualen und dass der Plausibilitätsverlust, an ihnen teilzunehmen, in vielen historischen Umbrüchen mit einem rapiden Verlust der sozialen Bindekräfte, ja mit einem Sterben der Sozialität einhergeht.¹¹

Das Risiko der reformatorischen theologischen Neuorientierung verstärkt sich darin, dass das „Gesetz“ Gottes nicht mehr als Weg zu einem Lebensvollzug verstanden wird, den Geboten entsprechend zu leben und so – vor Gott, den anderen Menschen und vor sich selbst – in Ordnung zu kommen. Nein: Das Gesetz Gottes überführt den Menschen in Martin Luthers Verständnis der Sünde. Denn im Zentrum des Gesetzes stehen nicht die verhaltensorientierenden Gebote der zweiten Tafel. Im Zentrum des Gesetzes steht das Erste Gebot. Das Gesetz Gottes konfrontiert den Menschen damit, dass er Gott nicht Gott sein lassen kann, weil er selbst wie Gott sein will:¹² „Praecepta docent quidem bona, ... ostendunt enim, quid facere nos oporteat, sed virtutem faciendi non donant: in hoc autem sunt ordinata, ut hominem sibi ipsi ostendant,

¹¹ Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. 1970. Frankfurt a. M. 1986.

¹² WA 7, 52, 25ff.

per quae suam impotentiam ad bonum cognoscat et de suis viribus desperet.“

Das Gesetz Gottes führt den Menschen dahin, dass er über sich selbst in Verzweiflung gerät. Dies ist riskant für die psychische Stabilität von Individuen. Die Entkräftung des „Gesetzes“ als zwingende Norm in der Verhaltenssteuerung, die Etablierung des Gesetzes als Destruktion und Deprimierung des Menschen in seinen Grandiositätsphantasien entspricht auch einer Ungewichtung im psychischen „Apparat“ des Menschen: für die Innensteuerung der Affekte ist, in psychoanalytischer Terminologie gesprochen, nicht mehr das „Über-Ich“ die entscheidende Instanz, sondern das „Ich-Ideal“. Der Mensch zerbricht an seinen Grandiositätssehnsüchten, selbst wie Gott sein zu wollen. Narzissmus ist die entscheidende psychodynamische Konstellation dieses Menschen. Der psychodynamische Grundkonflikt der in der Reformationszeit beginnenden Moderne ist nicht „Schuld“, sondern „Scham“.¹³

3

Scham ist die maximale Gefährdung der narzisstischen, von Grandiositätssehnsüchten beherrschten Persönlichkeit. Scham konfrontiert das Individuum damit, dass es seine Ich-Ideale nicht erreicht und niemals erreichen wird.

Das narzisstische Individuum (so schreibt Heinz Kohut¹⁴) ist unfähig, den frühkindlichen Zustand eines „ungestörten primären narzisstischen

¹³ „Scham“ etabliert sich gegenwärtig zu einem gewichtigen Thema in der praktisch-theologischen Diskussion. Eine sehr gute Einführung bietet: Kristian Fechtner, Diskretes Christentum. Religion und Scham. Gütersloh 2015. Vgl. auch: Ulrike Wagner-Rau, Scham. Blickwechsel zwischen Theologie und Psychoanalyse. Pth 100 (2011), 184–197. Vgl. ebenfalls: Bernhard Williams, Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral. Berlin 2000.

¹⁴ Heinz Kohut, Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen. 1971, Frankfurt a. M. ⁴1983.