

Sucht und Scham

Suchtkrankenpastoral als heilsame Begegnung mit
beschämten Menschen

EINLEITUNG

Im Zusammenhang von Sucht und Abhängigkeitserkrankung wird man immer wieder auf das Phänomen der Scham verwiesen. Eine der bekanntesten Geschichten, die diesen Zusammenhang auf den Punkt bringt, ist die Geschichte vom kleinen Prinzen. Auf seiner Reise durch verschiedene Planeten begegnet ihm auf dem dritten Planeten der Säufer, umgeben von leeren Flaschen. Es entspinnt sich ein kurzer Dialog:

»Was machst du da?« fragte der kleine Prinz. »Ich trinke«, antwortete der Säufer mit düsterer Miene. »Warum trinkst du?« fragte ihn der kleine Prinz. »Um zu vergessen«, antwortete der Säufer. »Um was zu vergessen?« erkundigte sich der kleine Prinz, der ihn schon bedauerte. »Um zu vergessen, dass ich mich schäme«, gestand der Säufer und senkte den Kopf. »Weshalb schämst du dich?« fragte der kleine Prinz, der den Wunsch hatte, ihm zu helfen. »Weil ich saufe!« endete der Säufer und verschloss sich endgültig in sein Schweigen. Und der kleine Prinz verschwand bestürzt.

Ein ähnlich ausgerichtetes Zeugnis der Scham stammt von Maria Hede, die ihre radikale Magersucht-Erfahrung in einem Buch verarbeitet hat. Kurz bevor ihre Familie sie endgültig in die klinische Therapie schickt, beschreibt sie ihren Zustand mit folgendem Bild:

*Wer kümmert sich um eine ausgehungerte Wölfin,
die in den Abfällen wühlt,
am Komposthaufen schnuppert,
an Fallobst riecht,
das Fenster der Bäckerei ableckt
mit rauer und feuchter Zunge,
steht da
vorm Supermarkt,
Edamer und Koteletts im Sonderangebot wittert,*

*die linke Vorderpfote erhoben
und mit angelegten Ohren,
Leute gehen ein und aus,
sehen den hungrigen Blick nicht.*

Wer kümmert sich um eine ausgehungerte Wölfin? (1990, 103f).

In beiden Beispielen wird deutlich, dass die Erfahrung einer Abhängigkeitserkrankung zur Selbstabschließung des Patienten führt. Im ersten Beispiel versinkt der Säufer in dumpfes Schweigen, im zweiten sieht sich die anorektische Frau von ihrer Umgebung isoliert wie ein verachtetes Tier.

Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, ist es diese aktiv herbeigeführte und passiv erlittene Isolation, die den Grundzug einer Schamsymptomatik ausmacht. Menschen schämen sich aus den unterschiedlichsten Gründen, und oft genug ist dies gerade ein Zeichen für eine gesunde und ausbalancierte Psychohygiene. Es gibt allerdings traumatischen Schamdruck, und dieser ist schlechthin unerträglich. Er sucht nach Kompensationen, um sich ausagieren zu können. Menschen trinken (oder wahlweise: hungern, fixen, spielen usw.), weil sie sich schämen, und sie schämen sich, weil sie trinken (hungern, fixen, spielen usw.) – nur kurz ist hier ein Teufelskreis skizziert, der die ganze seelische Dramatik der Abhängigkeitserkrankung benennt. »Die totale Hilflosigkeit angesichts der überwältigenden Affekte bedarf als Abwehr einer radikalen Allmachtsphantasie, und darin besteht die Hoffnung auf magische Verwandlung von Selbst und Welt, wie sie eben ganz charakteristisch auch durch Drogen bewirkt wird. Doch da sie unmöglich zu erfüllen ist, muss sich diese Doppelheit von Selbst und Welt in Teufelskreisen endlos wiederholen« (Wurmser 2000, 46). Angesichts dieser untrennbaren Verbindung von Abhängigkeitserkrankung und Scham gilt es festzuhalten: Suchtkrankenseelsorge ist immer eine Begegnung mit Beschämten. Wie zu zeigen sein wird, ist dabei die Schamsymptomatik nicht einfach eine zu vernachlässigende psychische Oberfläche, eine Art schäbiger Dekoration der Suchterfahrung, sondern sie ist konstitutiv mit ihr verbunden. Erst der Schamaffekt eröffnet den seelischen Binnenraum, aus dem heraus eine Person ihre Beziehungen aufbaut und reguliert. Eine Krise des Schamaffektes überlagert daher auch viele nachgeordnete psychische Probleme. Was wie Depression, Schuldkomplex oder Aggression aussieht, kann seine tiefere Ursache in einer pathologischen Scham haben. Ohne das Wissen um die psychische Dynamik des Schamaffektes läuft nicht nur eine

therapeutische, sondern auch eine seelsorgliche Begegnung Gefahr, die Grundsymptomatik des Gegenüber zu verfehlen.

Wie aber arbeitet der Schamaffekt? Welche Aufgaben im Selbstkonzept soll er übernehmen? Welchen Gefährdungen ist er ausgesetzt? Inwiefern wird er durch Suchterfahrungen deformiert? Und wie ist ein pathologischer Schamaffekt therapierbar? Diese Fragen werden in einem ersten psychoanalytischen Teil geklärt. Schon hier, im ungefilterten psychoanalytischen Jargon, werden überraschende Anknüpfungspunkte an eine theologisch-anthropologische Perspektive sichtbar. Diese werden im zweiten systematisch-theologischen Teil vorgestellt. Über eine anthropologische Analyse der psychoanalytischen Erkenntnisse wird deutlich, worin die Verlassenheitsangst des Beschämten präzise besteht: Es ist nicht nur das Erleben des sozialen Ausschlusses, sondern die metaphysische Unsicherheit, ob die Wirklichkeit noch einen bergenden Grund und damit einen immer wieder ins Leben drängenden Widerstandsimpuls bereithält, ohne den psychische Identität undenkbar erscheint. Vor diesem Hintergrund bekommen seelsorgliche Begegnungen mit pathologisch Beschämten eine doppelte Bedeutung: Sie erfolgen im Zeichen des Gekreuzigten – also eines Menschen, der zuhächst beschämt wurde und von dem eine besondere Art metaphysischer Verlassenheit bezeugt wird. Als Handlung unter diesem Zeichen kommt es der Seelsorge zu, jenen bergenden Grund aufscheinen zu lassen, auf den jeder Mensch angewiesen erscheint. Was dies ganz praktisch für die Lektüre von Texten, für das Betrachten von Bildern und für das Feiern von Ritualen heißt, wird im dritten Teil skizziert.

I. PSYCHOANALYTISCHER TEIL: EINE ANALYSE DER SCHAM

Eine typische schambesetzte Situation sieht so aus:

Sie gehen auf einer Straße und entdecken plötzlich von hinten jemanden, den Sie kennen und sehr mögen. Sie beschleunigen Ihren Schritt, tippen dem Anderen von hinten auf die Schulter und rufen: Mensch, dich hier zu treffen – wie schön! Der Andere wendet sich um, blickt Sie an – und ist ein Fremder. Was passiert? Ihnen schießt das Blut ins Gesicht, Sie stammeln: Oh, tut mir leid, eine Verwechslung – und Sie sehen zu, dass Sie wegkommen.

Solch eine Situation kennt jede und jeder. Man schämt sich. Was genau

passiert, kann mit den Kategorien des Schamortes, der Schamzeit, der Schamperson und der Schamsituation analysiert werden (vgl. Seidler 2001, 6–50).¹ Diese kategorialen Bestimmungen erlauben dann im zweiten Schritt eine systematische Beschreibung des Schamaffektes.

1. Phänomenologische Analyse

1.1 Der Ort der Scham

Es ist ganz offensichtlich, dass der Affekt der Scham das Subjekt in zweifacher Weise betrifft: Er spielt sich *in ihm* ab und *um ihn herum*. Zunächst ereignet sich die Scham prozesshaft im äußeren Raum *zwischen zwei Personen*. Ihr eigentlicher Ort liegt in der Beziehung zwischen zwei Subjekten. Diese Beziehung wird in zweifacher Form gespiegelt: Der Andere, Fremde tritt als der auf, der aktiv beschämt; diese Beschämung wird anschließend subjektiv im Bewusstsein dessen erlebt, der sich schämt. Man kann sich in den Fremden hineinversetzen und erlebt dann, wie der andere sich schämt. Und man kann sich in den Beschämten hineinversetzen und erlebt ebenfalls Scham.

Mit dieser doppelten Orthaftigkeit der Scham ist ein wesentliches und ein gegenüber den anderen psychischen Affekten exklusives (20) Merkmal bereits genannt: Scham ist der konstitutiv soziale Affekt überhaupt. Ein funktionstüchtiger Schamaffekt ist die Bedingung der Möglichkeit für eine Kontaktaufnahme mit der sozialen Welt, die die Lebendigkeit des psychoexternen Umfeldes in das Innere des Subjekts einzuspielen vermag, ohne dabei die Resonanzfähigkeit dieses Innenraumes zu überfordern. Die Scham bezieht sich auf das Bild, das ich mir davon mache, was wohl die anderen von mir denken. Darüber hinaus zeigt die Scham den sehr bemerkenswerten Charakterzug, dass sie ansteckend ist. In unserem Beispiel wird sich auch der Fremde bald schämen. Denn er erblickt einen anderen, den er nicht kennt und der sich schämt – der also ein unvermittelt hervorbrechendes Gefühl nach außen zeigt, rot wird, stammelt usw. Dieser überraschende Blick in die Intimität eines anderen bewirkt auch beim Sehenden Scham, nicht nur

¹ Die folgenden Zahlen in Klammern verweisen auf dieses Buch. Eine kurze Anmerkung zur Literaturlage: Gerade in den letzten Jahren mehren sich Monografien zum Thema der Scham. Das hängt für die Psychologie mit einem Theoriewechsel zusammen, der unter 1.2. erläutert wird. Das für den Teil 1 vor allem herangezogene und mehrfach preisgekrönte Buch von Seidler gilt als bedeutender Beitrag der neuesten Schamforschung; dazu Wurmser 2001.

bei dem, der gesehen wird: »Wer Zeuge von etwas Schändlichem wird, schämt sich selbst, auch wenn er versucht, dies durch Verleugnung oder Projektion abzuwenden« (Tisseron 2000, 45). Scham ist übertragbar und hat immer etwas mit einem anderen zu tun, vor dem man sich schämt.

1.2 Die Zeit der Scham

Dasselbe Merkmal der Doppelpoligkeit zeigt auch die Zeitlichkeit der Scham. Die Scham bringt zwei unterschiedliche Zeiten in Verbindung. Zunächst ist da die illusionäre Wunscherfüllungszeit – sie ist mit dem Mann markiert, der in heller Vorfreude dem vermeintlich Bekannten hinterher rennt. Diese Wunscherfüllungszeit wird jäh in eine andere Zeit umgebrochen, in die Zeit der Endlichkeit. Der Zeitumschlag geschieht, als der erste seinen Irrtum erkennt. Die äußere Realität bricht in die Wunschzeit ein – und überhaupt erst jetzt kann diese Wunschzeit als solche identifiziert werden. Während der Mann noch in Vorfreude auf den vermeintlichen Freund zusteuert, ist er ganz in der intuitiven, also unreflektierten Gegenwart. Diese Reflexion wird jetzt, nach dem Einbruch der Echtzeit, zeitversetzt nachgeholt. Der eigentliche Inhalt des Schamaffektes besteht damit in der Tatsache, dass man sich so unreflektiert und präsentisch jenem Gefühl hingeeben hat, das jetzt enttäuscht wurde. Nach dem Zusammenprall von Wunsch und Realität wird das Illusionäre des Wunsches erst deutlich. Das positive Erregungsniveau wird in das Gefühl umgebrochen, von einem vermeintlich Vertrauten gerade nicht als vertraut, sondern als fremd erkannt zu werden. Plötzlich sieht man sich mit den Augen des Anderen und erkennt das Illusionäre der gerade herbeigeführten Situation. Im Schamaffekt wird also etwas reflektiert, was vorher unmittelbar gefühlt werden konnte – und diese nachholende Reflexion korrigiert das Gefühlte. Diese Korrektur durch den erlebten (oder einfach nur imaginierten) Anderen ist es, was den so typischen Beurteilungscharakter schambesetzter Situationen ausmacht. Zum Schamerleben gehört also ein Erwartungshorizont, eine Bewegung in eine gewünschte Zukunft hinein, die gerade nicht eintritt. Mit einem Bild gesagt: Der Andere lässt den Erwartungspfeil abtropfen und wird zu einer widerständigen Realität, die ins Innere hinein übernommen und dort gespiegelt wird, um so eine Korrektur des Bildes von sich selbst zu veranlassen (31). Als zweites Wesensmerkmal der Scham kann damit die Erfahrung identifiziert werden, einem Ichideal in der Realität nicht zu entspre-

chen. Das Bild, das man von sich selber hat, wird durch die verinnerlicht nachvollzogene Fremdbeobachtung beurteilt und korrigiert. Die Scham bezieht sich also auf das Selbstkonzept, auf das Bild, das man von sich retten möchte, und genau dies eben nicht kann.

1.3 Die Person der Scham

Schon Charles Darwin hat die zwei bekanntesten Körperreaktionen beschrieben, die mit der Scham einhergehen: das Erröten und das Abwenden des Blickes. Beide Reaktionen haben mit dem Gesichtssinn, mit der optischen Dimension zu tun. Das ist nicht zufällig, sondern ermöglicht die tiefere Einsicht in das Phänomen der Scham. Zunächst das Erröten: Ein sich schämender Mensch wird heiß durchlaufen, bekommt vielleicht eine Gänsehaut, und er errötet typischerweise im Gesicht, am Hals und im oberen Brustbereich, also in der Schultergegend. Während die darwinschen Erklärungsversuche darauf hinweisen, dass diese Körperpartien auch diejenigen seien, die der äußeren Temperatur am meisten ausgesetzt sind, so bringt Seidler eine bemerkenswerte neue Beobachtung: Gesicht, Hals und oberer Schulterbereich sind genau der Bereich, den das Subjekt an sich selber nicht sehen kann, der gleichzeitig aber den Blicken der Umwelt am offensten ausgesetzt ist. Der Errötende fühlt zwar, dass er errötet, kann genau das aber an sich selber nicht sehen (Seidler 2001, 21).

Dann die Blickvermeidung. Auch sie ist typisch für die Scham. Der sich Schämende steht körpersprachlich in einem Dilemma: Auf der einen Seite will er den Blick der Anderen vermeiden – um zu sehen, ob ihm dies gelingt, muss er aber genau diesen Blick immer wieder suchen. Es kommt zu den typischen Gesichtsverrenkungen der Scham: Blinzeln, Kopfdrehen, Sichwinden, Grimassieren, Selbstberührungen und sogenannte reflektorische Gesten, hilfloses Lachen, usw. Der alles dominierende Körperimpuls in Schamsituationen ist der Wille zum Weglaufen, zum Verschwinden, zum Unsichtbar-Werden. Man will sich den beurteilenden Blicken der anderen entziehen, weil der nach innen transportierte äußere Blick eine schmerzhaft Veränderung der Selbstwahrnehmung auslöst. Schamsubjekte äußern ihre Empfindungen in Metaphern wie »im Erdboden versinken«, »sich in Luft auflösen«, »sich in ein Schneckenhaus verkriechen« usw. Das Schamempfinden entwickelt seine Isolationsdynamik. Dabei ist als weiteres Merkmal zu beachten, dass das Gefühl der Scham im aktuellen Erleben nicht verbalisiert werden kann. Dem Schamaffekt ist seine verba-

le Nicht-Mittelbarkeit inhärent: »Es gibt keine reflektierende Distanz zur Reflexionsbewegung, die sich als Schamaffekt manifestiert« (31). Denn, wie bereits gesehen, wird das Schamsubjekt in eine paradoxe Doppelstruktur von äußerem und innerem Ort sowie von Wunsch- und Realzeit gebracht. Der Schamaffekt erschöpft sich darin, diese bedrohliche Grenzsituation anzuzeigen; darin liegt seine Leistung und auch seine kommunikative Potenz; sie im nachhinein zu reflektieren und für die verbale Kommunikation aufzubereiten, ist dann Sache des Bewusstseins. Schamsubjekte sind also auf eine wortlose Kommunikation verwiesen. Die Mitteilung der Beschämung erfolgt vor allem über die erwähnten körpersprachlichen Signale des Verschwindenwollens. Und auch hier zeigt sich wieder die bereits herausgearbeitete Doppelstruktur: Gerade indem das Schamsubjekt sich errötend, blickvermeidend, grimassierend, stotternd usw. den Blicken der Anderen entziehen will, lenkt es deren Aufmerksamkeit erst dauerhaft auf sich. In einem von außen betrachtet irrationalen Körperspiel vergewissert sich das Schamsubjekt genau jener blickenden Gegenwart des Anderen, die es andererseits doch so bedroht.

1.4 Die Situation der Scham

Oben wurde schon gesagt, dass das Schamerleben durch eine Beurteilungssituation hervorgerufen wird. Eine innere positive und auf Übereinstimmung zielende Bewegung wird von außen abgebrochen; es kommt nicht zu Kongruenz, sondern zu Dissonanz hinsichtlich der Antriebsmomente des Subjektes. Seidler spricht daher bei Schamsituationen von einer »Drei-Punkte-Konfiguration«: Punkt 1 ist das Schamsubjekt, Punkt 2 dessen imaginiertes Wunschziel und Punkt 3 das reale Objekt, das keine Übereinstimmungserfahrung zulässt. Es ergibt sich eine Situation von angestrebter Übereinstimmung und zerbrochener Wirklichkeit, von Wunsch und Verwerfung. Der Bruch an der Realität führt »wie die Fingerkuppe den Schneckenfühler« (40) zur Rückbewegung des Subjektes auf sich selbst. Entscheidender Faktor ist der Punkt 3, das Objekt der äußeren Realität. Es bekommt Beurteilungsmacht, denn eine vom Ich gesteuerte Zielbewegung muss korrigiert werden. Seltsamerweise liegt diese Beurteilungsmacht auch bei Situationen vor, in denen man sich objektiverweise gar nicht schämen müsste. Wer würde es nicht verstehen, dass man dem vermeintlich Vertrauten im obigen Beispiel auf die Schulter getippt hat? Trotzdem aber schämt man sich. Seidler scheut an dieser Stelle nicht davor zu-

rück, von einem »anthropologischen Radikal« (50, vgl. auch 40–43) zu sprechen und sich damit ganz bewusst in die Nähe philosophischer und theologischer Terminologie zu wagen. Menschen wissen instinktiv, wie sehr der Aufbau ihres Selbstkonzeptes von der Möglichkeit abhängt, sich über die Blicke der anderen selber sehen zu können. Die Pupille des Anderen ist der einzige Spiegel, der mir die Deutung dessen, was er sieht, gleich mitliefert. Die Begegnung mit Anderen ist damit immer beides: ersehnt und gefürchtet. Ersehnt ist sie, weil nur über die Reaktionen von anderen ein Selbstbezug möglich erscheint; gefürchtet ist sie, weil genau diese Passage durch den Blick des Anderen für das Subjekt fremd, unverfügbar und unvorhersehbar ist. Wie im folgenden Abschnitt systematisch auszuformulieren ist, ist es gerade der Schamaffekt, der sich aus der Spannung dieser beiden Pole des unverfügbar Anderen und des zu schützenden Selbst herauskristallisiert und der diese Spannung ausbalanciert. Darum ist er der Sozialaffekt der Psyche schlechthin, ohne den keine aktive Beziehungsregulation möglich erscheint. Jede Erfahrung mit anderen durchläuft die Schampassage; diese Passage ist immer prekär, immer riskant. Denn sie stellt das Subjekt vor die ernüchternde Erkenntnis, dass es von einer ihr unverfügbaren Wirklichkeit umgeben ist, der es die Kenntnis von sich selbst verdankt. Die Schampassage ist der »Eintritt des ›Bösen‹ ins Erleben« (41); sie ist angstbesetzt, weil sie die Möglichkeit der psychischen und sozialen Zerstörung vor Augen führt. Darum schämt man sich auch in objektiv harmlosen Situationen, weil der Schamaffekt vor allem in nicht von Übereinstimmung geprägten sozialen Situationen die Diagnose testen kann, wie der Blick des Anderen auf mich fällt.²

Situationen der Scham sind also immer Beurteilungssituationen. Der Blick des Anderen ist nicht nur der Stimulator, der *Erzeuger* der Scham – er ist auch ihr *Bezeuger*. Die klarste Gefühlsbeschreibung einer in dieser Doppelstruktur erlebten Schamsituation ist der Satz von Jean-Paul Sartre: »Ich schäme mich meiner vor anderen« (1974, 382; zitiert bei Seidler 2001, 60). In dem zweifach betonten »mich meiner« steckt der durch den Anderen provozierte Blick auf mich selbst. »Sich seiner« zu schämen, bedeutet die Fähigkeit zu haben, sich in objektivierende Distanz zu sich selber zu begeben. Ich sehe mich dann, wie

² Der Schamaffekt ist also wie ein »Stachel, der zur Realitätsbewältigung auffordert« (Hilgers 1997, 200).

der Andere mich sieht, und dessen Beurteilung wird zur Koordinate meiner eigenen Selbstbestimmung.³

2. Systematische Analyse

2.1 Schamaffekt und Selbstkonzept

Wie gesehen verweist die Phänomenologie des Schamaffektes auf eine Theorie des Selbstkonzeptes. Schon in der klassischen Psychoanalyse Freuds ist die Mehrdimensionalität des Selbst betont worden; aufgrund der bei Freud vorherrschenden Triebtheorie stand aber die Schuldthematik im Vordergrund. Es ist bezeichnend, dass in der psychoanalytischen Theorie erst seit etwa zehn bis fünfzehn Jahren der Schamaffekt in den Fokus der Forschung gerückt ist. Offensichtlich bedarf es besonderer theoretischer Instrumente, um die Spezifik des Schamaffektes sichtbar machen zu können. Mit der neueren Wende zur Beziehungs- bzw. Alteritätstheorie lassen sich simultane und interaktionelle Prozessbeziehungen der Psyche erklären, die für das Verstehen der Schamdynamik fundamental erscheinen (vgl. 102–125; sowie Ludwig-Körner 2002).⁴

Alteritätstheoretisch modelliert man das Selbst als einen balancierten Komplex, bestehend aus einem Ich- und einem Alteritätsanteil. Die innerpsychische Grenzorganisation zwischen diesen beiden Anteilen übernimmt der Schamaffekt. Er hat es dabei mit einer nach innen und

³ Die innere Verwiesenheit von Scham und Realität wird unten im theologischen Teil zu einem Hauptpunkt, dem hier schon vorgegriffen werden kann: Denn über den Schamaffekt diagnostiziert der psychische Apparat nicht nur die Bedingungen für die soziale Bestätigung der Anderen, sondern er prüft über die soziale Dimension hinaus auch das Vorhandensein eines umfassenden, vorgängigen und bergenden »Grundes«, ohne den keine psychische Entwicklung möglich erscheint. Tatsächlich geht es in einer gesunden psychischen Entwicklung ja nicht nur darum, über den Blick des Anderen eine Erfahrung von widerständiger Realität machen zu können, sondern darüber hinaus muss auch eine kritische Distanz zu eben diesem Blick gefunden werden können. Gerade Opfer von sexuellem Missbrauch etwa lassen diese Distanz oft in pathologischer Weise vermissen und beschuldigen sich selbst der Urheberschaft an ihrer Lage. Die Fähigkeit und die Ermutigung zu dieser kritischen Distanz muss daher von außen eingespielt werden können, ohne selber wieder eine Auslieferung an die rein soziale Dimension zu beinhalten.

⁴ Anmerkungen zu einer (bis vor kurzem weitgehend fehlenden) Theorie der Schamgefühle sowie Literaturberichte geben Seidler 2001, 1–5. 102–125; Hilgers 1997, 21–24 und Tisseron 2000, 15–20. Anzieu 1998, 18f. gibt den wichtigen Hinweis, dass die psychoanalytische Theorie wohl erst von der Fixierung auf den Hysteriebegriff abrücken musste, um aus den neu akzentuierten border-line-Phänomenen neue Impulse für die Theoriebildung zu erhalten.

einer nach außen gewendeten Grenzziehung zu tun. Denn der Alteritätsanteil des Selbstkonzeptes wird über den Blick des Anderen gewonnen, kommt also aus dem extrapsychischen Raum. Der Alteritätsanteil ist gewissermaßen die Repräsentanz der Außenwelt im Selbstkonzept. Erst durch diese eingespielte Dimension des Außen wird das Selbstkonzept räumlich, um eine metaphorische Formulierung zu wählen. Es weitet sich zu einem Resonanzraum, in dem Ich- und Alteritätsanteil ihre Impulse einspielen und aufeinander abstimmen. Als Türwächter zu diesem Innenraum, aber auch als Moderator des Abstimmungsprozesses fungiert der Schamaffekt. Er ist ein »Schnittstellenaffekt« (44), der an der Bruchlinie zwischen Innen und Außen, zwischen Ich- und Alteritätsanteil, operiert. In einer Kurzformel gesagt: Das Selbst ist das vom Gegenüber zurückgeworfene Bild des Subjektes (68); es ist das »Bruchverhältnis« (55) zwischen dem unreflektierten Ich und dem vom Anderen gespiegelten Bild des Ich. Dieses Bruchverhältnis entsteht zunächst real durch die Begegnung mit dem widerständig Anderen, die sich als interne reflexive Schleife zum Bestandteil der seelischen Struktur ausformt (89). An dieser »Umschlagfalte« (4, 75, 86 und öfter), an der eine äußere zu einer inneren Grenzziehung wird, liegt der Ort der Scham.

Mit dieser anspruchsvollen Modellierung des Selbstkonzeptes und der so ermöglichten Verortung des Schamaffektes stehen bedeutende anthropologische Aussagen im Raum. Die Kennzeichnung des Selbst als Verhältnis, nämlich als »Bruchverhältnis«, erinnert an die bedeutende existenzphilosophische Formel Kierkegaards: »Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält« (1985, 8). Der Mensch ist hier doppelt dialogisch gedacht: Über das Verhältnis zum Anderen kommt er in einen inneren Dialog mit sich selbst; der Mensch »ist« nicht einfach, sondern er ereignet sich, er wird in seinem eigenen Vollzug erst zu dem, der er »ist«. Diese Dialektik bedingt eine anthropologische Grundproblematik, einen existentiellen Bruch, über den sowohl Seidler wie auch Kierkegaard reflektieren⁵: die dem Menschen eingewurzelte Einsicht, sich zu sich selbst erst dann verhalten zu können, wenn dies durch den Blick des Anderen ermöglicht wird. Dieser Blick des Anderen ist jedoch unverfügbar und in seinem Ergebnis unberechen-

⁵ Obwohl sich Seidler nirgendwo ausdrücklich auf Kierkegaard, sehr ausführlich dagegen auf Sartre bezieht. Zu beachten ist allerdings, dass Seidler (91) die berühmte Metapher Kierkegaards vom »Sprung« gebraucht, wenn er illustriert, wie im Schamaffekt die Erfahrung des Nichts überwunden werden muss.

bar, so dass die Existenz von einem fundamentalen Risiko bedroht erscheint. Weil der Andere zum relevanten Referenzpunkt der Selbsterkenntnis wird, ist die Verbindung zum Anderen so zwiespältig: Nichts wird so ersehnt wie der anerkennende, nichts so gefürchtet wie der ablehnende Blick.

Es gehört zu den ganz grundlegenden Lebensaufgaben, sich zu dieser Spannung zu verhalten, ohne in Impulsdurchbrüchen auseinander zu brechen bzw. depressiv in sich hineinzufallen. Im Kern geht es um eine radikale Erfahrung jener objektiven Trennung zwischen mir und den Anderen. So wie sich das kleine Kind im Zuge seiner ersten entwicklungspsychologischen Herausforderungen ganz handgreiflich aus der symbiotischen Beziehung zu seiner Mutter herauszulösen hat, so ist dieser Schritt auf einer symbolischen Ebene immer wieder und bis ins hohe Erwachsenenalter zu wiederholen. Ein gesundes Selbst ist dazu fähig, aus den widerständigen Begegnungen mit Anderen Operationen der Selbstwahrnehmung und der Selbstbeurteilung einzuleiten und deren Ergebnisse wieder nach außen zu kommunizieren. Es steht in einer »urteilenden Selbstbeziehung« (279). Auch in der positivsten und emotional berechenbarsten Beziehung aber bedeutet genau dieser Verzicht auf ein quasi-symbiotisches Verhältnis zum Anderen immer eine mutige Entscheidung, denn sie konfrontiert mit der Tatsache, dass das eigene Wunschbild von sich selbst verändert werden muss. »Ich halte die Passage durch diese Einwärtswendung des Blickes für die wichtigste Trennungserfahrung überhaupt« (91). An diesen Brüchen, an denen kurz der schon dem Baby eigene Reflex der Fremdheitsangst aufflackert, aktiviert sich der Schamaffekt. Die Scham markiert dabei beide Seiten, gewissermaßen Chance und Gefahr dieser Brucherfahrungen: Zum einen liefert sie die unthematische Intuition um die prinzipielle Verbundenheit des Selbst mit dem Anderen; sie stellt die Bedürftigkeit zu einem sozialen Kosmos heraus und wölbt über das Selbst einen Horizont von Bergung und Anerkennung. Zum anderen ereignet sich diese Bergung aber nur als Resultat einer bestimmten Prüfung: Die Scham ist auch der unbequeme Zeuge der eigenen Nicht-Idealität und der eigenen Endlichkeit; sie ist der Durchgang durch die Angst der Nichtung, die dunkle Passage existentieller Verlorenheit. Diese nur dialektisch zu fassende Aufgabe des Schamaffektes für eine gesunde Psyche kann sowohl philosophisch wie psychologisch kaum überschätzt werden. Denn, wie gesehen, hängt die ganze Organisation des Selbstkonzeptes an der Funktion, Ich- und Alteritätsanteil in kon-

struktiver und stabiler Weise gegenüberzustellen. Der Schamaffekt ist das Wissen um die eigenen Spuren beim Anderen und um die Spuren des Anderen im eigenen Selbst: Klassisch gesprochen ist er eine Form des begleitenden »Mit-Wissens«, der *conscientia*, also des Gewissens (vgl. 85.88f). Die Scham pflegt den inneren Resonanzraum, in dem das von außen Gehörte und Gesehene zu einer Antwort des Selbst umgearbeitet werden. Ohne den Schamaffekt also keine Gewissensaktivität, kein Verantwortungsbewusstsein, kein Beziehungsaufbau, kein Wissen um die Grenzen von »mein« und »dein« oder um »vertraut« und »fremd«. Ohne den Schamaffekt kein Gefühl der Würde von sich selbst.

2.2 Die pathologische Scham

Sind die aus dem extrapsychischen Raum eingespielten Alteritätsimpulse normal dosiert (76), arbeitet der Schamaffekt im Hintergrund. Er ist gewissermaßen der Taktschlag des Selbstkonzeptes, der sich solange defensiv verhält, wie sich keine Grenzverletzungen innerer oder äußerer Art ereignen. Im Normalfall arbeitet der Schamaffekt dabei strikt konservativ, das heißt, die Bewahrung einer bereits gefundenen relativen Balance im Selbstkonzept hat Priorität vor seiner Neuformulierung (77.263f.). Eine Neujustierung des Selbstkonzeptes steht dann an, wenn über den Blick des Anderen der oben bereits skizzierte Bruch der imaginierten Übereinstimmung signalisiert wird. Dann wird die Scham zum »Meldesystem, das Nichtidentität feststellt« (264) und macht vor allem über die körperlichen Reaktionen des Schamsubjektes auf die Grenzverletzung aufmerksam. Über diese Funktionsweise signalisiert die Schamreaktion die kurzzeitige Überlastung des Selbstkonzeptes und erlaubt es dem Subjekt, im äußeren Raum der sozialen Begegnung die Beziehungen neu zu regulieren und das Selbstkonzept neu zu bestimmen.

Man spricht von zwei verschiedenen Formen der psychischen Überlastung, die der Schamaffekt anzeigt. Entsprechend der beiden Pole im Selbstkonzept, die als Ich- und als Alteritätsanteil gekennzeichnet wurden, kann es zu einer Überdimensionierung des Ich- oder des Alteritätsanteils kommen. Auf der Ebene des Blickerlebens durch den Anderen erlebt das Schamsubjekt dann entweder eine verobjektivierende oder einen versubjektivierende Beurteilungssituation.

Am bekanntesten dürfte dabei der verobjektivierende Blick sein (vgl. 69–77): Der Andere behandelt mich als Sache. Im Extremfall zeigt er

mir offen, dass er mich verachtet. Es herrscht rigide Objektrennung zwischen dem Anderen und mir. Vom Anderen geht eine destruktive Empathie aus. Im Selbstkonzept wird der Ich-Anteil zurückgedrängt, ein Gefühl von Selbstentwertung kann entstehen, der balancierte Zugriff auf sich selbst wird durch die sich in den Vordergrund schiebende objektivierende Beurteilung des Anderen unmöglich gemacht. Der Andere zwingt mir ein demütigendes Verhältnis der Unterwerfung auf, weil er meinen Ich-Anteil im Selbstkonzept nicht anerkennt. Der Schamaffekt signalisiert diese fehlende Balance und versucht, das Subjekt aus der Reichweite des verobjektivierenden Blickes herauszuziehen. Philosophisch gesehen geschieht eine radikale Erfahrung von Materialisierung und Verzeitlichung des beschämten Subjektes. Es wird implizit an seinen Tod erinnert, der ja ebenfalls als übermächtigende Verobjektivierung dargestellt werden kann, gewissermaßen als die beschämende Erfahrung, dass man selbst bei größter subjektiver Gegenwehr keine Chance hat, der radikalen Verdinglichungserfahrung im Tod zu entrinnen (74).

Eine andere Konstellation liegt bei einer Subjektivierungserfahrung durch den Anderen vor (78–86). In diesem zweiten Fall meldet sich der Schamaffekt, weil der Andere gerade jede Fremdheit in der sozialen Beziehung auslöscht. Der Blick des Anderen nistet sich sozusagen in den Ich-Anteil des Selbstkonzeptes ein und sorgt für dessen Überdimensionierung. Nunmehr wird der Alteritätsanteil zurückgedrängt, die Grenzen zwischen dem Anderen und mir verschwimmen. Affektiv erlebt das Schamsubjekt ein Gefühl des Ausströmens auf den Anderen hin. Paradoxe Weise führt diese Aufblähung des Ich gerade zu dessen Verlusterfahrung, weil die verdinglichende Grenze der Alterität entzogen wurde. Diese Effekte können eintreten, wenn ein Gegenüber jede als vom Schamsubjekt selbstverständlich unterstellte Intimitätsgrenze überschreitet, also zum Beispiel sofort das »Du« anbietet, beim Gespräch die gebräuchlichen körperlichen Distanzen missachtet, körperliche Berührungen aufzwingt, sofort über sehr persönliche Dinge spricht, exhibitionistisch agiert oder ähnliches. Bei derartigen Subjektivierungen kommt es zu einer erzwungenen Totalidentifikation mit dem Gegenüber. Es fehlen die Signale, wie man als eigenständige Person vom Anderen wahrgenommen wird. Auch dies löst die typische Schamangst aus, vom Anderen nicht in eine wechselseitige und sich gegenseitig objektivierende Beziehung hineingenommen zu werden, also in der Ausbalancierung des Selbstkonzeptes ohne Au-

ßenimpulse zu bleiben und damit an der Wirklichkeit zu scheitern. Bei häufigen und/oder traumatischen Grenzverletzungen (etwa: Folter, Missbrauch, ständige Zurückweisung, als demütigend erlebte Armut usw.), sei es in objektivierender oder in subjektivierender Gestalt, kann es zu einer krankheitswertigen Scham kommen. Von einer pathologisierten Scham spricht man dann, wenn ihre Funktion der Beziehungsregulation nicht oder nur unzureichend zur Verfügung steht. Diese Nichtverfügbarkeit kann entweder die Form der Hypertrophierung oder die des Ausfalls der Scham annehmen. Von Hypertrophierung der Scham spricht man, wenn die Scham nur noch als reine Verteidigungslinie des Ich-Anteils fungiert. Phänomenologisch beobachtet man bei hypertroph Beschämten eine typische Versteinerung des Gesichtes und der Mimik. Menschen mit hypertropher Scham lassen nichts an sich heran, empfinden jede Alteritätserfahrung als rein bedrohlich, wehren sie ab, wirken maskiert und unbeweglich. Ihre Reaktionsweisen auf die Umwelt gehorchen starren Schemata; oft wirken sie in sich gekehrt, wie verloren. Dann wiederum erscheinen sie wie ertappt, als könnten andere die Gedanken lesen, in denen sie sich verschlossen haben (266–269).

Ein Ausfall der Scham liegt vor, wenn ein Subjekt keine Grenzen zu kennen scheint und mit seiner Außenwelt unvermittelt verströmen will. Typischerweise wirkt ein derartiges Benehmen »un«-verschämt. Es muss aber psychoanalytisch korrekt gerade als Form besonderer Beschämung verstanden werden. Beim Ausfall fungiert der Schamaffekt als reine Kommunikationslinie; er lässt jeden Außenimpuls ungefiltert ins Selbstkonzept passieren, so dass sich hier kein Resonanzraum balancierten Innenlebens aufbauen kann. Das Selbst wird eigentümlich eindimensional und narzisstisch. Derartig Beschämte wirken oberflächlich, flatterig, egozentrisch. Sie agieren vorwiegend im Reaktionsmodus auf ihre Triebimpulse und erkunden ständig ihre Außenwelt nach Bestätigung und Anerkennung (264–266).⁶

In beiden Fällen, in denen eine konstruktive Funktionalität des

⁶ Die Darstellung der beiden Typen krankheitswertiger Scham hält sich an die vorgeschlagene Terminologie von Seidler. Mehr als dies bei Seidler geschieht, soll hier betont werden, dass die Scham natürlich nicht einfach ersatzlos »ausfällt«. Dies ist oft die Erfahrung von Suchtkranken, die auf die Frage nach sich selbst, nach ihrem Kern, ausdrücken, dass da gar nichts mehr sei, ein Vakuum, eine Leere. In Wirklichkeit wird man davon auszugehen haben, dass trotz des Ausfalls der Funktionen natürlich noch ein Schamaffekt vorhanden ist. Nur ist er fixiert, stillgestellt, und er wirkt deswegen destruktiv, weil er den Ich-Anteil nicht mehr beschützt und pflegt.

Schamaffektes unverfügbar geworden ist, wird das zentrale Meldesystem des Selbstkonzeptes gestört. Im Bild gesprochen ist es jetzt wie eine Alarmanlage, die entweder permanent oder gar nicht mehr anschlägt. Die Folge ist eine affektive Überflutung des Selbst – entweder mit starren Ich-Anteilen (bei der Hypertrophierung) oder mit ungefilterten Alteritätsanteilen (beim Ausfall). Das Selbstkonzept kollabiert und erzeugt einen psychischen Druck, den das Schamsubjekt als unerträglich erlebt. Er führt im interaktionellen Raum zum Beziehungsverlust, im psychischen Raum zur Selbstentfremdung und im zeitlich-räumlichen Erleben zum Wirklichkeitsverlust. Die Beschämung wird chronisch, und es entwickelt sich ein tragischer Teufelskreis, der mit den Begriffen der »primären«, der »sekundären« und der »übertragenen« Scham beschrieben werden kann. Als »primär« gilt dabei der ursprünglich ausgelöste chronische Schamimpuls. Er ist die Erfahrung einer übermächtigen Gewalt, führt zu hohem Schamdruck und verleitet dementsprechend zur Suche nach Kompensationsstrategien.⁷ Dies können die Flucht in unüberlegte Impulshandlungen sein, in symbiotische (sexuelle) Beziehungen, aber auch in aggressive Verhaltensweisen, in Paranoia oder in depressive Haltungen bis hin zum Selbstmord. Wie der nächste Abschnitt behandeln wird, ist eine prominente Kompensationsstrategie für unerträglichen Schamdruck der Gebrauch von Suchtmitteln. In allen genannten Fällen führt die gewählte Kompensation in Situationen erneuter Grenzverletzungen, die wiederum erneuten Schamdruck erzeugen. Hier spricht man dann von »sekundärer« Scham. Gerade über das Ausweichen vor der primären Scham verfestigt sich also das Syndrom und führt das Subjekt in eine verzweifelte Lebenslage. Diese verschärft sich sogar noch, wenn man den dritten Begriff der übertragenen Scham hinzuzieht: Scham ist ansteckend. Wer jemanden sieht, dessen Psyche von einer hypertrophierten oder einer eliminierten Scham gekennzeichnet ist, schaut in dessen ungeschützte Intimität. Damit gibt das Schamsubjekt unfrei-

⁷ Eine literarische Beschreibung eines derart unerträglichen und körperlich lokalisierten Schamdrucks aufgrund des Widerstreites zwischen dem Ideal-Ich und der realen Selbsterfahrung gibt Bernhard Schlink in seiner Erzählung »Der Sohn«: »Ihm brannte das Gesicht. Er hielt die Scham kaum aus. Die Erinnerungen an die Niederlagen seines Lebens, die gescheiterten Vorhaben, die gestorbenen Hoffnungen – nichts war so körperlich wie die Scham. Als wolle er von sich los und komme doch nicht von sich los, als zerre und reiße es ihn auseinander. Als halbiere es ihn. Ja, dachte er, das ist Scham. Das körperliche Gefühl des Halbiertseins, weil man im Herzen halb ist oder war« (Schlink 2000, 273).

willig etwas zu sehen, was dem Blick des Anderen gerade verborgen bleiben soll. Das Gesehene wirkt daher auch im Selbstkonzept des Sehenden weiter; eine Grenzverletzung wird angezeigt, der Schamaffekt aktiviert sich und mobilisiert seine Verteidigungshaltung. Umgangssprachlich ausgedrückt: Es ist beschämend, einem Beschämten zu begegnen. Man wird automatisch mit seiner eigenen Scham konfrontiert. Die Scham überträgt sich, sie pflanzt sich fort, und diese Bewegung wird nur gestoppt, wenn Menschen bereit und fähig sind, die in ihnen selbst ablaufende Schampassage auszuhalten.⁸

2.3 Pathologische Scham und Suchtmittelgebrauch

In den vorangegangenen Abschnitten wurde deutlich, dass der normal funktionierende Schamaffekt das Selbstkonzept ausbalanciert und damit eine konstruktive Trennung zwischen dem Subjekt und den Anderen herstellt, auf deren Basis er äußere Beziehungen zu regulieren vermag. Als pathologisch muss dagegen die Nichtverfügbarkeit der Scham bezeichnet werden, die zu einer inneren, affektiven und unerträglichen Überflutung des Schamsubjektes führt. Es sucht nach Kompensation und nach Affektabwehr.

Die psychoanalytische Theorie hat nun zahlreiche Belege dafür, dass gerade abhängigkeitserzeugende Substanzen bzw. Handlungsrouninen für diese Funktion der Affektabwehr besonders geeignet sind: »Die Droge dient nicht als Stellvertreter für geliebte oder liebende Objekte oder für eine Beziehung mit ihnen, sondern als Ersatz für psychische Strukturen« (Kohut 1971, 46; zit. bei Wurmser 1997, 150f). Mithilfe der Drogenwirkung erzielt der Abhängige gewissermaßen einen magischen Effekt: Er externalisiert die psychische Problematik der primären Affektüberflutung auf eine Substanz oder eine Zwangshandlung. Dieser Substanz bzw. Zwangshandlung wird stellvertretend die Aufgabe der Affektabwehr übertragen (Wurmser 1997, 172–176). Durch die Wirkung der Droge bzw. der Zwangshandlung wird die Illusion einer eigenständig austaxierten Ich-Identität wiederhergestellt. Der Schamdruck ist für diese Momente erträglich, und unter der Wirkung

⁸ An die Beobachtung der »übertragenen Scham« können weitreichende Analysen angeschlossen werden: etwa zu den sogenannten Familiengeheimnissen (Tisseron 2000, 87–111), zu nationalistisch motivierter Gewalt (Hilgers 1997, 167–176), zu den Reproduktionsprozessen sozialer Ungleichheit in modernen Gesellschaften (Neckel 1991) oder zum Phänomen kollektiver Scham in ehemals diktatorisch regierten Gesellschaften (Tisseron 2000, 65–70).

der Substanz bzw. des Handlungseffektes kann es zu einer Begeisterung für sich selbst (Betonung des Ich-Anteils) oder zum ekstatischen Verströmen mit der Umwelt (Betonung des Alteritätsanteils) kommen. Der Preis für diese Kompensation und magische Externalisierung liegt in der nur geliehenen Identität: Statt gar nicht um die eigene Wirklichkeit zu wissen, stehen Abhängigkeitskranke lieber »neben sich« und verlagern ihre inneren Prozesse in die äußeren Wirkmechanismen von Drogen oder Zwangshandlungen. Diese Verlagerung einer funktionsfähigen Psyche auf eine funktionsfähige Droge wird vor sich selbst als temporärer Schritt verstanden, so als könne man wahlweise mal auf die Psyche und mal auf die Droge zurückgreifen, hätte also das verfügbare verhaltenstrategische Repertoire erweitert. Tatsächlich wird durch diese Verlagerung jedoch der psychische Apparat substantiell geschwächt, vor allem wird der Schamaffekt in seiner Wirkreichweite zerstört. Durch das Anwachsen sekundärer Scham und der immer weiterreichenden Hoffnung auf die Abwehrleistungen der Suchtmittel geht dem Subjekt mehr und mehr die Fähigkeit zur inneren Affektbearbeitung verloren, so dass nicht nur die Erfahrungen von Scham, sondern auch Gefühle wie Wut, Trauer oder Langeweile als überlastende Affekte erlebt werden, die wiederum nach Kompensationen im externen Bereich verlangen.

Welche psychische Dramatik hier angesprochen ist, wird deutlich, wenn man einem Denkvorschlag des französischen Psychologen Didier Anzieu (1998, v.a. 128–150) folgt, der sich unschwer auf das bereits erarbeitete Verständnis des Schamaffektes übertragen lässt. Anzieu folgt der fundamentalen Erkenntnis der Psychoanalyse, dass sich jede psychische Funktion auf der Basis einer körperlichen Funktion aufbaut und dass sich so die Spuren des psychischen Apparates von körperlichen Erfahrungen her rekonstruieren lassen. Über Freud hinaus präzisiert er diese Einsicht in die These, dass sich alle psychischen Funktionen von körperlichen Hauterfahrungen her verstehen lassen. Anzieu fasst das psychische Subjekt als sogenanntes Haut-Ich und entwickelt von hierher beeindruckende Analogien. So wie die Haut den Körper nicht nur einhüllt, sondern auch stützt, schützt, sinnesfähig macht, individualisiert und die Lebensspuren in ihn einschreibt, so ist auch das Haut-Ich danach bestrebt, das Selbst zu umhüllen, es zu organisieren, unzulässige Außenimpulse abzuwehren, es nach außen als kommunikativ erscheinen zu lassen, es zu einer unverwechselbaren Person zu machen – kurz: es zu integrieren. Anzieu leitet also dazu an,

nicht nur von einer Haut des Körpers auszugehen, sondern sich metaphorisch ebenfalls eine Art Haut der Psyche zu denken. Dieses Haut-Ich ist wie eine Hülle, eine Decke, eine Tasche, eine Leinwand, eine Rinde, ein Spiegel, eine Glaskuppel des Selbst. Es birgt das Selbst, beschützt es, stattet es mit Sensorik aus, individuiert es und wärmt es. Auch Laute, Bilder, Gerüche und sogar Schmerzen können vom Haut-Ich integriert werden, da sie atmosphärische Hüllen um das psychische Subjekt herum errichten und damit die bedeckende und einhüllende Grundfunktion des Haut-Ich verstärken. Fehlt diese psychische Haut oder ist sie durchlöchert, ist das Subjekt auf eigentümliche Weise unbehaust und ungeborgen; es hat keine Begrenzungsfläche mehr und damit keinen Standort der Selbst- und der Wirklichkeitsbestimmung.

Nach allem, was oben zur Funktion des Schamaffektes gesagt wurde, fällt es nun nicht schwer, das metaphorische Angebot Anzieus auf die dort gelieferten Analysen zu übertragen (vgl. dazu Tisseron 2000, 58–61) und damit zu einem weiter vertieften Verständnis der Schamsymptomatik von Suchtkranken zu kommen.⁹ Die Bilder, die Anzieu für das Haut-Ich anbietet, ähneln inhaltlich denen, die Seidler für den Schamaffekt ausformuliert (Schnittstelle, Grenzwächter an der Umschlagfalte usw.), so sehr, dass man versucht ist, gerade die Scham für den Mechanismus zu halten, mit dem das Haut-Ich die Integration des Selbst vornimmt. Ob dies psychoanalytisch statthaft ist oder nicht, kann hier nicht entschieden werden. Fest steht jedenfalls, dass die Metapher der Haut auf den Schamaffekt direkt übertragbar ist und dass sich daraus ganz neue intuitive Anschlüsse eröffnen.

Die Zusammenhänge von Schamaffekt und Haut-Ich sind offenbar: Der schamerzeugende Blick des Anderen ruft ein Gefühl der Ungeschütztheit, ja der Nacktheit hervor, so als würde die Haut um das Selbst herum durchlöchert. Zeichen sozialer Ächtung werden oft mit der Haut verbunden, etwa mit der Hautfarbe, mit öffentlicher Entblößung oder mit jenen Brandzeichen, mit denen man früher Schwerverbrecher stigmatisierte (vgl. Kafka 1952). Beschämten schießt das Blut ins Gesicht – das, was im tiefen Innern verborgen werden sollte, wird also offenbar. Der Schamaffekt signalisiert Grenzverletzungen

⁹ Es geht an dieser Stelle tatsächlich vor allem um das metaphorische Potential der Analysen von Anzieu. Keinesfalls soll der Eindruck entstehen, hier werde der gerade in der Suchtkrankenhilfe so wichtige ganzheitliche Körperbezug auf die Hautfunktionen so abstrahiert und vergeistigt, dass man ihn auch gleich wieder vernachlässigen könnte.

der psychischen Hülle, des Haut-Ich. Umgekehrt führen Beschädigungen der körperlichen Haut zu Schamreaktionen, so als würde man mit dem teilweisen Verlust der körperlichen Hülle auch dem Reizschutz der psychischen Hülle misstrauen: Menschen mit Neurodermitis oder ähnlich starken allergischen Reaktionen sind im sozialen Umgang oft sehr gehemmt; ähnliches gilt für durch Unfälle im Gesicht entstellte Menschen. Das Phänomen des Haarausfalls wegen einer Chemotherapie wird von den Betroffenen zumeist als beschämend erlebt. Ebenso ergeht es vielen, deren Körpermaße in für sie unerträglicher Weise von den Idealproportionen der modernen Gesellschaft abweichen. Die Zahlen der gegenwärtig boomenden Schönheitschirurgie sprechen da eine deutliche Sprache, und es wäre weiterführend, hier nach Spuren kollektiver Beschämung zu suchen.

Vollends deutlich wird der Zusammenhang von Scham und Haut bei Suchtkranken. Wie in einer Verdichtung der Hautmetapher zeigen Abhängigkeitskranke von ihrem äußerlichen Hautbild her an, dass sie Grenzverletzungen der psychischen Hülle erleiden: Heroinabhängige zerstechen ihre Haut und leiden oft an Ödemen und Ekzemen; Medikamentenabhängige schwimmen auf; Alkoholabhängige zeigen peripher stark geweitete Blutgefäße, die die Gesichtshaut ganz rot und dünn erscheinen lassen; sprichwörtlich sind schon die so genannten Raucherhände, deren Finger gelb und transparent aussehen. Auch bei den nichtstofflich gebundenen Abhängigkeitserkrankungen fällt es nicht schwer, sich das Suchtgeschehen als chronische Beschädigung der äußeren Hülle zu illustrieren: am deutlichsten vielleicht bei der Bulimie, in der das Innere ausgebrochen wird, um nachher nur noch deutlicher angefüllt zu werden. Bulimiekranken formulieren ihr Erleben in Sprachspielen, in denen sie sich selbst als Hülle modellieren: »Ich fülle mich erst an, ich fresse, bis die Haut so richtig spannt; dann entleere ich mich völlig und kotze alles aus.« Auch die häufig im Zusammenhang mit Bulimie berichtete Neigung zur Selbsterniedrigung findet häufig die Form, dass man sich selbst Hautverletzungen zufügt. Die Sexualsucht und der Exhibitionismus können als eine scheinbar ungehemmte Außendarstellung der inneren, intimen Vorstellungen verstanden werden; die Arbeitssucht bedeutet die Permanenz des Außenraumes, die Sucht nach ständiger Verfügbarkeit und damit die Verweigerung der Pflege des Innenraumes; die Spielsucht ließe sich lesen als Übernahme der Automatenoberfläche im Sinne einer verlängerten Hautsensorik und Hautstimulation usw.

Wie im Folgenden gezeigt wird, ist die Beachtung der Hautmetapher ein entscheidender Schlüssel für jede heilende Begegnung mit Suchtkranken. Geht es um eine Begegnung im seelsorglichen Kontext, lassen sich jetzt sogar ganz wichtige Anchlüsse an die Tradition heilender Seelsorge rechtfertigen, etwa, wenn es darum geht, wie biblische Geschichten, wie meditative Bilder oder sakramentale Handlungen eingesetzt werden können. Immer wird es darum gehen, schützende und gleichzeitig stimulierende Hüllen um das »verbrannte Selbst« (ein Bild von Serge Tisseron) zu legen und so Resonanzräume für Gemeinsamkeitserfahrungen zu bauen. Vor diesen Argumenten aber soll der psychoanalytische Teil abgeschlossen werden mit kurzen allgemeinen Hinweisen zur Therapie radikaler Beschämungen und zum wichtigen Unterschied zwischen Scham- und Schuldgefühlen.

2.4 Zur Therapierbarkeit pathologischer Scham

Das generelle psychotherapeutische Ziel in der Begegnung mit pathologisch Beschämten liegt auf der Hand: Es geht darum, die Verfügbarkeit des Schamaffektes in der Weise wiederherzustellen, dass das Subjekt aus den so gefürchteten Blicken des Anderen wieder Impulse für die Selbstwahrnehmung, -beobachtung und -beurteilung bilden kann. Die Passage durch die Scham, also dieser Augenblick der Gefährdung des Selbst, der Nicht-Identität, soll zunächst wieder ausgehalten, später sogar wieder aktiv gestaltet werden können, damit er als konstruktiver Mechanismus zur geschmeidigen Neuformulierung des Selbstkonzeptes zur Verfügung steht. Dem entgegen steht die radikale Angst vor genau dieser Schampassage und die Unmöglichkeit, eine chronische Schamproblematik zu verbalisieren (vgl. 1.1c). Mit letzterem Befund sind mehrere Schwierigkeiten verbunden, auf die auch seelsorglich motivierte Begegnungen stoßen werden (vgl. zum Folgenden 271–277).

Erstens ist es unter den Vorzeichen der Nichtverbalisierung schwierig, eine Schamproblematik überhaupt zu erkennen. Scham versteckt sich, und liest man die in der Literatur dargebotenen Fallbeschreibungen, erschrickt man fast vor dem Trickreichtum der Psyche, sich nur ja nicht selbst erkennen zu müssen oder erkennen zu lassen.¹⁰ Seidler empfiehlt eine genaue Beobachtung der Körpersignale beim Gegen-

¹⁰ Genauer: Man erschrickt nicht nur, man ist auch fasziniert. Denn auch wenn der genannte »Trickreichtum« einer zerstörerischen Dynamik folgt, so kann er doch ebenfalls

über, vor allem die Prüfung, ob dem Gegenüber ein direkter Blickkontakt möglich ist. Eine weitere Erkenntnisquelle ist die Schilderung von Außenbeziehungen. Wo und wie merkt man dem Gegenüber an, dass er mit relevanten Bezugspersonen eine Beurteilungssituation erlebt hat, die nicht verarbeitet werden konnte? Darüber hinaus sieht Seidler es als geboten an, sich im Umgang mit vermeintlich Beschämten selber genau zu beobachten. Wie oben erläutert, ist Scham ansteckend und führt auch beim Therapeuten zu schamhaften Übertragungsreaktionen. Wer es mit Beschämten zu tun hat, gerät selber in die Herausforderung der Schampassage. Zuletzt sei es wichtig, sich über den so bedeutenden Schamaffekt weiterzubilden.

Mit der Schwierigkeit, eine Schamproblematik überhaupt zu erkennen, ist zweitens die Problematik gegeben, im therapeutischen Setting schnell selber eine beschämende Situation zu modellieren. Dies ist zumeist schon deshalb unumgänglich, weil das Aufsuchen einer ambulanten oder gar stationären Therapieeinrichtung im eigenen Selbstwernerleben eine öffentliche Beschämung darstellt. Der erzwungene Kontakt mit dem fremden Therapeuten, die geforderte Öffnung des Innenlebens, die Unterwerfung unter die geltenden Regeln, die zum Teil als Strategie eingesetzten Strafen für Regelübertritte, die Abwehr des Therapeuten gegen seine eigenen Übertragungen – gemäß all dieser Faktoren sind »disregulierte Schamaffekte als regelmäßiger Bestandteil der Behandlung zu erwarten« (Hilgers 1997, 55; vgl. 45–120; sowie Bauer/Köhler-Offierski 1999). Auch eine Begegnung in suchtkrankenpastoraler Absicht macht hier keine generelle Ausnahme, und sie muss es auch nicht. Denn theologisch gesehen, arbeitet sie schließlich nicht neben, sondern im Zeichen der Zeit und stellt sich in die Symptomatik hinein.¹¹ Wichtig ist daher nicht das ängstliche Vermeiden von, sondern das Umgehen mit der Situation der Scham.

Eine dritte Folge der Nichtverbalisierbarkeit von Schamüberflutungen ist die entscheidende Beobachtung, dass der unerträgliche Schamdruck

als kreatives Potential einer Psyche gewürdigt werden, mit der sie einen Differenzpunkt zur äußeren feindlichen Umgebung gewinnt. Genau diesen Differenzpunkt als den Ort zu finden, an dem ein Subjekt zu eigenem selbstursprünglichen Handeln seiner Umwelt gegenüber fähig ist, ist ja nicht nur ein prominentes Ziel jeder Therapie, sondern auch ein fundamentaler Ansatzpunkt für die theologische Rede von der Gnade Gottes. Sicher sehen Suchtkranke diesen Differenzpunkt nicht mehr; doch schon die Frage: »Wie haben Sie bis heute eigentlich überlebt?« kann sie auf die Fährte ihrer bereits vorhandenen, selbstschützenden Kreativität bringen.

¹¹ Vgl. dazu den Aufsatz von Reiner Fuchs in diesem Band.

sich unter Nutzung anderer Affekte ausagiert. Dies führt dazu, dass eine ursprüngliche Schamthematik irrtümlich als Schuld-, als Aggressions-, als Verzweiflungs- oder etwa als Depressionsthematik bewertet und behandelt wird. Besonders im suchttherapeutischen Kontext fällt auf, dass zumeist in einer Doppelung von »Scham- und Schuldgefühlen« gesprochen wird, so als sei dies ein affektiv einheitlicher Komplex.¹² Psychoanalytisch lassen sich hier allerdings sehr wohl Unterscheidungen treffen, die desto wichtiger erscheinen, je mehr man sich über die zumeist vorgängige Problematik des Schamaffektes informiert hat (siehe nächsten Abschnitt).

Was aber wird neben diesen Warnhinweisen angesichts der immer versteckten Scham positiv geraten? In allen therapeutischen Bemühungen muss es darum gehen, die reflexiven Wahrnehmungsmöglichkeiten des Schamsubjektes zu erweitern. Die Angst vor genau dieser Trennungserfahrung ist ernst zu nehmen. Vieles spricht daher dafür, gerade nicht in die direkte verbale Konfrontation mit der Schamangst zu gehen, sondern indirekte Wege für gemeinsame Bezugsräume zu eröffnen. Der französische Psychologe Serge Tisseron empfiehlt in dieser Absicht die »Verwendung psychischer Bilder als Vermittler zwischen nicht mitteilbaren Affekten und geistigen Vorstellungen« (2000, 157; vgl. zum Ganzen 157–180). Es geht darum, Ersatzhüllen aufzubauen, in denen das Schamsubjekt vorsichtig ermutigt wird, wieder Zugang zu seinen emotionalen, körpernahen und auf soziale Verständigung hin abzielenden Affekten zu erhalten. Da Bilder dem emotionalen Unterbewusstsein näher sind als etwa kognitiv kontrollierte Worte, ist mit einem bildhaften Deutungsangebot eher die Chance gegeben, pathologische Schamerfahrungen aufzuarbeiten. In psychischen Bildern betritt der Beschämte einen gemeinsamen Vorstellungsraum, in dem doch jeder Beteiligte eine eigene Wahrnehmungsidentität behält; das Bild stellt eine extrapsychische Realität dar, die von jedem geteilt wird, die jedoch soviel Interpretationsspielraum bietet, dass das Bild auch jedem Beteiligten ganz selbst gehört. Es ist gerade diese Verbindung des Bildes von narzisstischer und objektiver Dimension, die einem pathologisch Beschämten vorsichtige Reintegrationen in die soziale Außenwelt ermöglichen. Durch die Assoziationsinhalte des angebotenen Bildes wird das Schamsubjekt nicht gleich mit der vollen Klarheit über

¹² Der Befund ergibt sich schon nach oberflächlicher Literaturdurchsicht; vgl. etwa Horie/Horie 1994, 44–47; Petry 2001, 472; Behrendt 1996, 153; Schmidt 1997, 187.243.

seine abgedrängten Affekte konfrontiert, sondern betritt einen Resonanzraum, aus dem heraus es selber die Intensität der Affektbewältigung bestimmt. Das gemeinsame Bild wirkt also wie ein virtueller Reizschutz, die Therapiepartner befinden sich wie »in einer imaginären Blase, in der beider Grenzen vorübergehend aufgehoben sind« (Tisseron 2000, 173).

Die Verwendung des Bildes in der Begegnung mit Beschämten kann drei Formen annehmen. Zunächst sollte der Therapeut auf bevorzugte Bilder seines Gegenüber achten und diese im Gespräch akzentuieren. Auch wenn dies ein ganz übliches Verfahren in psychotherapeutischen Settings ist, wird es durch die oben herausgestellte Wichtigkeit von gemeinsamen Bildwelten noch einmal unterstrichen. Zweitens kann der Therapeut selber Bilder aus der Gemeinsprache in das Gespräch einführen. Dies erscheint umso dringender, als es für Schamsubjekte typisch ist, von ihren Erlebnissen regungs- und assoziationslos zu berichten. Die Scham hat sie versteinert und sich selbst gegenüber maskiert. Vor allem ist typisch, dass pathologisch Beschämte keine körpersprachliche Verankerung ihrer Emotionen vornehmen. Der Zugang zum körperlichen Erleben der Affekte unterliegt einer derartigen Bestrafung, dass er nicht mehr gewagt wird. Wenn daher jemand sagt: »Ich werde damit nicht fertig«, kann der Therapeut als wiederholende Deutung anbieten: »Sie können die Situation nicht verdauen«; wenn jemand von seiner Wut spricht, hilft das Körperbild: »Sie wollen aus Ihrer Haut fahren«; wenn jemand einen Schmerz andeutet: »Ihnen ist die Trauer im Hals stecken geblieben.« In solchen, dem Alltag entnommenen körpersprachlichen Bildern geschieht ein Doppeltes: Das Schamsubjekt erfährt, dass es in der Alltagssprache einen gemeinsamen Wortschatz gibt, zu dem auch der sich ausgeschlossen Fühlende Zugang hat; darüber hinaus kommt ein Körperbezug zustande, der das Schamsubjekt ebenfalls mit allen anderen verbindet, die ja ebenfalls diese körperlichen Empfindungen machen. Besonders auf diesen heilsamen Körperbezug kommt es an. Eine dritte Variante ist erreicht, wenn der Therapeut ein besonderes, nicht der Allgemeinerfahrung entlehntes Bild anbietet, in dem er selber vorkommt und so eine exklusiv gemeinsame Bilderwelt entsteht. Dies ist etwa gegeben, wenn man mit Kindern Fantasietiere malt und sich mit dem Gemalten identifiziert; oder wenn man eine Situation assoziiert, in der beide Gesprächspartner zusammen vorkommen.

Natürlich ist die Einführung von Bildern kein Königsweg, auf den man mechanisch zurückgreifen sollte. Gerade wegen der diffusen Interpretationsspielräume, die Bilder mehr als Worte eröffnen, besteht auch die Gefahr, dass die abgewehrten Affekte unkontrolliert und gerade durch das gemeinsame Bild nicht strukturiert hervorbrechen (vgl. warnend Bauer/Köhler-Offierski, 23). Der Sinn des Vorgehens muss klar sein: Ein Beschämter ist von der Angst beherrscht, aus der sozialen Welt ausgeschlossen zu sein und auf das Ganze seiner Existenz in Frage gestellt zu sein. Ohne die sozialen Beziehungen regulieren zu können, erlebt er sich sowohl den inneren Überflutungen wie den äußeren Beschämungen schutzlos ausgeliefert. Besonders fehlt ihm der Zugang auf seine körperliche Wirklichkeit. Wenn man so will: Er ist sich seines Haut-Ichs fundamental entfremdet. Leibtherapeutisch gewendet: Weil er dekarniert ist, muss inkarnatorisch gearbeitet werden. Benötigt werden daher psychische Ersatzhüllen und virtuelle Räume vorsichtiger und distanzierter Selbst- und Fremderfahrung genauso wie ganz reale Erfahrungen leiblicher Bergung, etwa mit Tüchern, Decken, Mänteln oder Fangopackungen. Diese Hüllenfunktion stellen in abstrakter Weise aber auch ausgewählte und behutsam eingebrachte Bilder bereit: Dabei kann es sich auch um Bilder im weiteren Sinne handeln, etwa um akustische Hüllen im Sinne von Lautbildern (Musik), um olfaktorische Hüllen (Geruch, Düfte) oder um symbolische Hüllen im Sinne von Textbildern (Märchen, Mythen).¹³

2.5 Scham und Schuld

Scham- und Schuldaffekt sind insofern »Zwillingsgeschwister« (337), als sie sich derselben Störung des Selbstkonzeptes verdanken. Auch die primäre Schuld nimmt an der instinktiven Fremdenangst, an der Nicht-Übereinstimmung mit einem interaktionellen Gegenüber, ihren Ausgang. Dass es sich allerdings um zweieiige Zwillinge handelt, die sich sogar deutlich unterscheiden, sieht man an dem weiteren Entwicklungsverlauf dieser affektiven Irritation im Selbstkonzept: Während der Schamaffekt das Selbstkonzept nach innen auf sich selbst wendet, wendet sich die Strategie über den Schuldaffekt aktiv nach außen. Der Schuldaffekt bringt die beobachteten Reaktionen des Anderen mit einer eigenen Aktivität in Verbindung und interpretiert es als deren Folge. Im oben gegebenen Ausgangsbeispiel dieses Aufsatzes

¹³ Bildbeispiele und -besprechungen bei Stricker 2000.

wird derjenige, der irrtümlich einem Passanten auf die Schulter getippt hatte, auch ein Schuldgefühl empfinden und sich entschuldigen. Der Schuldaffekt sorgt also für ein Verhalten im Außenbereich: Das Subjekt bekennt sein Versagen, bereut die Tat, bittet um Vergebung oder bietet ein Wiedergutmachungsopfer an. Damit wird das Trennende in der Erfahrung der Nicht-Übereinstimmung auf eine andere, nämlich regelbare Wert- und Konventionsebene verlagert. Man hat jetzt einfach gegen die Regeln der Höflichkeit verstoßen und versucht, die peinliche Angelegenheit sprachlich und gestisch zu lösen.

Listet man die Unterschiede zwischen Scham- und Schuldaffekt in systematischer Absicht auf, ergeben sich acht Hauptpunkte (vgl. 330–338; Hilgers 1997, 137–141; Tisseron 2000, 22f; Baer/Frick-Baer 2000, 72–83): Während der Schamaffekt eine Verletzung des Selbstkonzeptes anzeigt, signalisiert der Schuldaffekt eine (1) Verletzung von Werten und Normen. Während der Schuldaffekt eine kausale Selbstzuschreibung der Nicht-Übereinstimmung vornimmt, registriert der Schamaffekt eine (2) Fremdzuschreibung, ein Widerfahrnis. Der Schuldaffekt konstruiert die Situation der Nicht-Übereinstimmung also als aktiv gestaltbar, während der Schamaffekt sie passiv rezipiert und gewissermaßen wehrlos erleidet. Während der Schuldaffekt eher kognitiv-interpretatorisch tätig ist, bedeutet der Schamaffekt (3) emotionales Leiden. Während der Schuldaffekt in die Sprache drängt und die Schuld bekennen will, ist das Erleben der Scham (4) nicht verbalisierbar. Während der Schuldaffekt aktive Reparaturen des Selbstkonzeptes vornimmt, indem er sich über Wiedergutmachung in die soziale Normenwelt reintegriert, sucht die Scham (5) das Geheimnis, die Verbergung und die Verleugnung. Während der Schuldaffekt mit einer positiven Wirkung seiner Aktivitäten und damit einer affektiven Entlastung rechnen kann, steht dem Schamaffekt (6) diese Entlastung nicht zur Verfügung, und das Selbst wird von der Nichtigkeit des eigenen Seins überwältigt. Während der Schuldaffekt eine Disbalance zwischen Ich und Über-Ich anzeigt, geht es beim Schamaffekt um eine (7) Störung zwischen Ich und Ideal-Ich. Schuld ist also eine Form sozialer Integration, während (8) Scham radikal desintegriert (Tisseron 2000, 11.120). Die Scham entfernt das Subjekt gerade aus allen sozialen Bezügen, während die Schuld es in sie hineindrängt. Die Scham sorgt für die Bewahrung der Identität, die Schuld für die Bewahrung der Handlungen. Auf ein bündiges Ergebnis gebracht: Schuldgefühle sind für das Subjekt erheblich einfacher zu ertragen als Schamgefühle. Dies ist der

Grund, warum eine pathologische Scham sich instinktiv in eine Schuldthematik verwandelt, sich in ihr versteckt und sich mit ihr verwechselbar macht.¹⁴ Über diese Strategie kann der als unerträglich empfundene Schamdruck ausagiert werden; die sozialen Gegenüber reagieren auf eine Verfehlung im Normbereich und fokussieren nicht mehr auf das Ganze der Existenz des Subjektes. Menschen werden aufgrund von starken Beschämungen und Diskriminierungen selber zu Delinquenten. Sie wenden ihre Opfer- in eine Täterrolle und machen im Sinne einer Scham-Interaktionsspirale ihre Opfer zu Beschämten (Beispiele bei Hilgers 1997, 137f). Auf diesem Wege verwandeln sie ihre passive Schamrolle in eine aktive Schuldrolle. Nun sind sie wieder in kontrollierbaren Situationen, die ihnen zwar die Sanktionen des Strafapparates einhandeln, die ihnen aber den Durchgang durch die Schampassage ersparen.¹⁵

II. PHILOSOPHISCHER TEIL: DER MENSCH IN DER SPANNUNG VON EXZENTRIZITÄT UND ZENTRALITÄT

Die im psychoanalytischen Teil gewonnenen Aufklärungen über den Schamaffekt haben diesem eine sehr bedeutende Stellung im Aufbau und Schutz der menschlichen Psyche zugewiesen. Wie sich zeigen ließ, erreicht diese Bedeutung sogar die Reichweite anthropologischer und existenzphilosophischer Aussagen: Der Mensch steht in der Beschämung vor der Tatsache seiner Nichtung in der Zeit, und erst die Kon-

¹⁴ »Jemand sagt, er schämt sich, weil er trinkt. Wahrscheinlich trinkt er, weil er sich schämt. Jemand sagt, er fühle sich schuldig wegen seiner bösen Gedanken Ausländern gegenüber. Wahrscheinlich hasst er Ausländer, weil er sich schuldig fühlt« (Seidler 2001, 335). Ein besonders eindrückliches Beispiel für die Verlagerung einer Scham- in eine Schuldthematik gibt wieder Bernhard Schlink (1997) mit seinem Roman »Der Vorleser« (v.a. 126–133): Aus Scham, wegen ihres Analphabetismus bloßgestellt zu werden, wird eine Frau zur Aufseherin in einem Konzentrationslager; einen Kommentar hierzu liefern Baer/Baer-Fricke 2000, 75–78.

¹⁵ Die Tendenz der Scham, sich aktiv in eine Schuldproblematik zu verwandeln, ist natürlich ein ganz wichtiges Faktum für die sakramentale Dimension der Suchtkrankenpastoral. Das Bußsakrament reagiert ja auf das Vorbringen einer Schuldthematik. Die Seelsorge kann hier verführt werden, eine originäre Störung der Scham mit einer Schuldthematik zu verwechseln und die eigentlich zugrundeliegende Beschämung mit frommen Riten zu überdecken und zu manifestieren. Vor einem unreflektierten Gebrauch des Bußsakramentes in der Suchtkrankenpastoral warnt auch Wietkamp 1986, allerdings im Gefolge einer anderen Argumentation als hier.

frontation mit dem Nicht-Identischen bringt ihn zur psychischen Reife. In der normalerweise kurzen Dunkelheit der Schampassage erfährt der Mensch radikal, dass er im Anfang, im Vollzug und in der Vollen- dung seiner körperlichen Existenz auf Andere bezogen und diesen dialogisch verantwortlich ist. Dramatisch wird diese Erfahrung, wenn sie chronisch und negativ verläuft: wenn also traumatische Grenzver- letzungen zur Fixierung bzw. Auflösung des Schamaffektes führen und das Subjekt in einen Zustand sozialer wie psychischer Verlassen- heit werfen. Diesen Zustand fundamentaler und ständiger anklagender Beschämung wird man in der Regel für Suchtkranke voraussetzen müssen. Hier ist die psychische Hülle verbrannt, und der resultieren- de Schmerz wird über den Aufbau einer magischen Ersatzhülle kom- pensiert – eine Strategie, die zum Urgrund sekundärer Beschämungs- erfahrungen heranwächst.

Für die Suchtkrankenseelsorge ist mit der Aufklärung über den Schamaffekt ein wichtiger Schritt bereits getan. Gerade aus den Emp- fehlungen für die klinische Therapie der Scham folgen bedeutende Einsichten für die Settings der Suchtkrankenpastoral. Diese wird sich ebenfalls um den Aufbau sogenannter heilender psychischer und kör- pernaher Hüllen bemühen müssen, und ohne Frage bieten biblische Bilder oder kirchlich verantwortete Rituale hierfür reichhaltiges Ma- terial (vgl. Teil III). Vor den praktischen Empfehlungen verlangt die Argumentation jedoch noch einen Zwischenschritt. Suchtkranken- seelsorge geschieht in, nicht neben oder jenseits den »Zeichen der Zeit« (Reiner Fuchs). Es muss daher markiert werden, wo das Phäno- men der Scham von sich her implizit religiös thematisch wird. Nur wenn dieser implizite Bezug hergestellt und in ausdrücklicher Bestäti- gung der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse dargetan werden kann, erfüllt die theologische Rede vom göttlichen Heil ihren Auftrag, den Optionenspielraum des Denkens und des Lebens zu erweitern. Der folgende theologisch-anthropologische Gedankengang nimmt da- her bei der alteritätstheoretischen Modellierung des Selbstkonzeptes seinen Anfang und korrespondiert ihn mit den Grunderkenntnissen moderner philosophischer Anthropologie. Von hierher ergibt sich ein bedeutender Anschluss an die Theorie des Grundvertrauens: Die Weltoffenheit des Menschen wird über ein ursprünglich symbiotisch angelegtes Weltvertrauen erst möglich gemacht. Diese Einsicht erlaubt einen Import theologischer Erkenntnisse (3.), der den in der Scham- theorie aufgezeigten psychischen Bedarf an »schützenden Hüllen«

vertiefter verstehen lässt. Die ganze Argumentation folgt dem anthropologischen Ansatz von Wolfhart Pannenberg (1983).¹⁶

3. *Grundeinsichten moderner philosophischer Anthropologie*

3.1 Theorie der Exzentrizität

Zentral für das Verständnis des Schamaffektes war die oben referierte Erkenntnis der psychoanalytischen Alteritätstheorie, dass ein Subjekt erst zu einem Bewusstsein über sich selbst kommen kann, wenn es seine Objektivierung durch Andere zulässt. Insofern ist in die Erfahrung des Menschen von sich selbst ein eigentümliches Trennungserlebnis eingebaut: Erst dadurch, dass das Selbst ein Verhältnis zu sich selbst unterhält (Kierkegaard), das heißt: Erst über den Umweg über die Welt äußerer Objekte kommt der Mensch zu sich und vermag es, von sich als sich selbst einen bewussten Begriff zu bilden.

Die Erkenntnis dieses Umweges in der Selbsterkenntnis, die in der Psychoanalyse des Schamaffektes konkretisiert wird, bezeichnet ganz allgemein den entscheidenden Denkdurchbruch der modernen philosophischen Anthropologie seit Beginn des 20. Jahrhunderts (vgl. zum Folgenden Pannenberg 1983, 25–39).¹⁷ Denn angesichts der Legitimitätsstandards modernen philosophischen Denkens kann ein sogenanntes Wesen des Menschen nicht mehr einfach metaphysisch behauptet werden oder sich überhaupt in den Gegensatz zu humanwissenschaftlichen Erkenntnissen stellen. Vielmehr hat sich eine seriöse Spekulation darüber, was als das Typische menschlicher Existenz gelten soll, von äußeren und messbaren Daten her zu entwickeln. Diese wichtige Wendung der anthropologischen Theorie des 20. Jahrhunderts hin zu den Befunden vor allem der Biologie und der Stammesgeschichte verbindet sich mit Namen wie Max Scheler, Helmuth Plessner oder Ar-

¹⁶ Im Panorama der aktuellen theologisch-anthropologischen Ansätze besetzt Pannenberg nach wie vor aktuelles Buch dezidiert die Position, dass sich theologische Erkenntnisse nicht jenseits der Logik humanwissenschaftlicher Einsichten etablieren können, wenn sie einen allgemeingültigen Anspruch auf Wahrheit erheben wollen. Vielmehr müssen sie sich aus den säkularen Wissenschaften heraus bestimmen lassen (vgl. 11–23). Pannenberg gelingt eine brillante Exegese humanbiologischer und psychologischer Theorie in theologischer Absicht, indem er aus den Faktenbefunden heraus die religiöse Thematik erschließt (vgl. 69.194.227 und öfter). Genau darum eignet sich das Denken Pannenberg für den hier gegebenen Sachzusammenhang des Schamaffektes und seiner Beachtung in der Suchtkrankenpastoral.

¹⁷ Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

nold Gehlen. Auch wenn diese allesamt die behaviouristische Theorie verwerfen, der Mensch sei, genau wie die Tiere, aus angeborenen Verhaltensdispositionen bzw. aus Reiz-Reaktionskomplexen erklärbar, so folgen ihre Theorien doch ebenfalls der Maxime, aus den tierisch-leiblichen Gegebenheiten des Menschen Schlussfolgerungen auf seine – empirisch unbestreitbare – Sonderstellung in der Natur zu ziehen. Als zentrale Frucht dieser philosophischen Reflexionen wurde der Begriff der »Weltoffenheit des Menschen« gewonnen. Der Mensch ist nicht wie allgemein die Tiere durch einen ausgearbeiteten Instinktapparat festgelegt; zwar gibt es förderliche und weniger förderliche Umwelten für menschliche Existenz, diese Umweltangepasstheit ist jedoch deutlich unausgeprägter als noch bei höheren Säugetieren und kann in enormer Variationsbreite kulturell überformt werden. Der Mensch ist in weiten Bereichen seines Verhaltens triebungebunden, und seine Wahrnehmungen lösen eben keine fixierten Verhaltensweisen aus. Betrachtet man den menschlichen Säugling im Vergleich zu Tierbabies, so fällt dessen völlige Schutzlosigkeit, Nacktheit, Lebensuntauglichkeit und komplette Verwiesenheit auf seine Umwelt auf. Der Zoologe Adolf Portmann (1956, 49) hat das Wort vom Menschen als der »physiologischen Frühgeburt« geprägt – es hat den Anschein, als wird der menschliche Embryo erheblich, nämlich etwa 21 Monate, zu früh geboren. Aus diesem Datenmaterial hat Arnold Gehlen die bekannte Kennzeichnung des Menschen als »Mängelwesen« geprägt: Da dem Menschen kein natürliches, also trieb- oder instinktgesteuertes Verhalten gegeben ist, klafft ein Spalt (der sogenannte Hiatus) zwischen Umweltreiz und Verhaltensreaktion. Der Mensch ist notwendigerweise darauf angewiesen, die Umwelt auf ihrer Seite, also jenseits von sich in ihrer objekthaften Eigenwirklichkeit wahrzunehmen und auf sich hin zu interpretieren. Einfacher gesagt: Der Mensch kann warten. Er kann Objekte in ihrem Sosein betrachten und muss sie nicht permanent vital auf sich beziehen. Damit gewinnt er einerseits einen im Tierreich einzigartigen Gestaltungsspielraum seiner Umwelt gegenüber. Denn seine nachteilige instinktreduzierte Ausstattung kompensiert er zu seinem Vorteil mit Sprache, Technik und symbolischer Kommunikation und wird dadurch zum findigsten Tier der Natur überhaupt. Andererseits wird durch die so fundamental angelegte Weltoffenheit als Weltverwiesenheit auch deutlich, dass der Mensch einen Begriff von sich selber nur über die Objekte seiner (vor allem: sozialen) Umwelt bilden kann. Ihm ist keine Fährte durch die Welt

vorgespart, sondern alle Umweltdaten sind nur Ausgangsmaterial für seine Interpretationen und Perspektiven.

Der so erreichte Stand lässt sich nun philosophisch weiterdenken, indem man genauer untersucht, welche Implikationen es hat, wenn der Mensch als exzentrisches Wesen begrifflich werden soll. Hier kommt man nicht nur zu elektrisierenden Impulsen für eine theologische Interpretation der humanbiologischen Befunde, sondern auch zu einer präziseren Analyse der Dramatik pathologischer Beschämung durch Suchtmittelgebrauch.

3.2 Theorie der Gegenstandswahrnehmung

Die These, die in die explizit theologische Reflexion überleitet, lautet: Aus der Weltoffenheit des Menschen lässt sich legitim eine genuin religiöse Dimension der menschlichen Natur herauslesen.¹⁸ Diese ergibt sich, wenn man die menschliche Exzentrizität von der ja für alles Lebendigen konstitutiven Umweltbezug durch ein noch nicht genanntes Detail unterscheidet: »Menschen sind beim anderen ihrer selbst *als* einem andern« (59; vgl. zum folgenden auch 63–68; sowie Gehlen 1986, 14–19). In der Wahrnehmung des anderen Objektes geschieht ein Akt der Selbsttranszendierung, der nur beim Menschen vorausgesetzt werden kann. Denn indem ein Gegenstand erkannt wird, wird gleichzeitig deutlich, dass dieser Gegenstand von anderen Gegenständen unterschieden ist. Ein Stuhl wird als Stuhl, aber gleichzeitig auch als Nicht-Tisch, Nicht-Schrank oder Nicht-Fenster erkannt. Jeder diskrete Wahrnehmungsinhalt erfolgt also von einer mitbeobachteten und differenzierenden Umgebungswahrnehmung her. In der Systemtheorie Niklas Luhmanns gesprochen: In jeder Unterscheidung (und jede Wahrnehmung ist eine Unterscheidung) manifestiert sich ein undifferenziert bleibendes, die Unterscheidungsinhalte verbindendes Drittes. Mit der Aufmerksamkeit auf das Sosein eines Gegenstandes erfolgt also das gleichzeitige Wissen darum, dass andere Gegenstände anders sind. Außerdem, und das ist entscheidend, wird in jeder Gegenstandswahrnehmung reflektiert, dass das Gesehene sich ebenfalls unterscheidet von der Person, die sieht. Der von mir wahrgenommene Stuhl ist also nicht nur der Nicht-Tisch, sondern auch das Nicht-Ich. Insofern erfolgt also über die Wahrnehmung von Objekten in ihrem Anders-

¹⁸ Beachte: Eine religiöse Dimension bedeutet noch nicht eine Beziehungsaufnahme zu einem wie auch immer vorgestellten Gott.

Sein ein Zugang auf mich selbst, gewissermaßen als Objekt unter Objekten. Doch die Analyse kann noch weiter ausgreifen: Indem ich nämlich mich als Objekt unter Objekten in jeweiliger Andersheit wahrnehme, erfolgt ein unthematisches Mitwissen um das, was es mir erlaubt, alle Objekte überhaupt als Objekte anzusprechen zu können: »Um den einzelnen Gegenstand *als* diesen einzelnen und also als einen anderen im Unterschied zu anderen Gegenständen wie auch zu mir selber erfassen zu können, muss ich schon über den einzelnen Gegenstand hinausgegriffen haben auf eine Perspektive, in der er zusammen mit anderen überschaubar ist, die also durch ihre Allgemeinheit dem einzelnen Gegenstand übergeordnet ist und ihn zugleich mit anderen zusammen umgreift« (65). Alles Objektivierbare erscheint als solches also nur unter der parallelen Wahrnehmung eines Feldes, eines Horizontes, eines mitgewussten Begriffes von Wirklichkeit, der über die pure Objektwahrnehmung hinausgeht.¹⁹ Wenn man dies als denknötig akzeptiert und gleichzeitig unterstellt, dass die Exzentrizität des Menschen auch bei dieser horizontalen Wirklichkeitswahrnehmung noch nicht stehen bleiben muss, zeigt sich, dass auch das unthematische Wissen um so etwas wie »Welt« oder »Wirklichkeit« noch einmal exzentrisch ausgerichtet ist auf ein Anderes als Anderem jenseits aller Objekte und jenseits dessen, was »Welt« genannt wird. Die ekstatische Wesensverfassung des Menschen lässt ihn also nicht nur in die Welt der Gegenstände und nicht nur in die damit vorausgesetzte »Wirklichkeit« hineinragen, sondern sie fordert logisch einen nochmaligen Überstieg auf eine Sphäre, die ihrerseits Wirklichkeit (Immanenz) und »Über-Wirklichkeit« (Transzendenz) unterscheiden lässt. Aus dem biologischen Konstitutionsprinzip der Weltoffenheit lässt sich damit eine implizite und unthematische religiöse Dimension erschließen.²⁰

Menschliche Existenz ist also verdankte Existenz, ausgerichtet auf eine umfassende und im letzten transzendente und damit unverfügbare Wirklichkeit, von der her er sich in seiner Kategorialität bestimmt. Diese ins letztlich Unendliche ausgreifende Exzentrizität wird über

¹⁹ Bei Rahner ist dies der »Vorgriff« auf das Sein als Bedingung von Gegenstandserkenntnis (vgl. Pannenberg 1984, 65. Anm. 64).

²⁰ Damit ist keineswegs so etwas wie ein anthropologischer Gottesbeweis geliefert, denn natürlich ist mit dieser Theorie nicht bewiesen, dass ein Gott existiert. Sehr wohl aber kann behauptet werden, dass aus der Analyse menschlicher Exzentrizität die Frage nach dem letzten Grund von Welt und Wirklichkeit zum Problem wird, dem gegenüber er sich verhalten muss (70).

die Welt endlicher Objekte gewonnen, und nur über die Erfahrung der äußeren Welt macht der Mensch die Erfahrung einer ihn gründenden Wirklichkeit.²¹ Das bedeutet aber im Umkehrschluss auch, dass in jeder Beziehung zu endlichen Gegenständen oder Personen ein konstitutiver Bezug zu einer transzendenten Dimension gegeben ist (67). Das Fragment ergreift der weltoffene Mensch immer vom Ganzen her, und genau dies gilt auch für seine Selbsterkenntnis. Auch sich selbst als objektale Gegebenheit erkennt der Mensch nur von einem ihm unverfügbar bleibenden förderlichen Grund her. Die Selbsterkenntnis speist sich vom anderen Objekt, vor allem aber von der anderen Person her. Diese repräsentieren jedoch nicht nur sich selbst, sondern künden selber wieder vom Ganzen einer übergreifenden Wirklichkeit.

3.3 Theorie des Grundvertrauens

Ein dritter wichtiger Gedankengang kann sich hier anschließen: Die exzentrische Ausrichtung des Menschen ist keine Handlung oder logische Konstruktion des Menschen. Dies ist angesichts der Ich-Betonung in den bekannten Identitätstheorien bei Freud oder Erikson bzw. dem in der Philosophie zur Zeit populären Konstruktivismus eigens festzuhalten. Die Exzentrizität ist der humanbiologischen Primärausstattung des Menschen als Naturwesen geschuldet – er kann gar nicht anders als in seiner Weltoffenheit überleben. Die eigene Vorfindlichkeit in der Welt ist also nicht in erster Linie ein Akt des zu sich selbst gekommenen Bewusstseins, sondern der Mensch findet sich vor aller eigenen Identifizierung bereits vorgängig als identifiziert. Dies ist sein unverfügbarer Anfang, seine unhintergehbare Originalität und letztlich seine Chance, sich in Differenz zu seiner Umwelt zu entwerfen. Er wächst nicht in die extrapsychische Sphäre hinein, sondern entsteht im Dialog mit ihr. Die aktive Gestaltung der externen Umwelt ist nicht deren Einverleibung, sondern die Entdeckung einer vorgängigen Zugehörigkeit.

Die zentrale Lernerfahrung, die hier angesprochen ist, kennzeichnet bereits die pränatale Existenz des menschlichen Fötus. Der Mensch wächst aus einer urgründigen Gemeinschaft mit der primären Bezugsperson heraus und entwirft sich in den ersten Lebensmonaten als Teil des Körpers dieser Bezugsperson. Dies ist gewissermaßen der Kunst-

²¹ Diese »gründende Wirklichkeit« ist zunächst als Begriff normativ neutral, d.h. sie kann genauso als bergende wie – in der Suchterfahrung – als zerstörende Macht erfahren werden.

griff, mit dem »die Natur« es sich erlauben kann, ein Lebewesen ca. 21 Monate zu früh gebären zu lassen: Was dem Baby fehlt, ist dem Körper der Bezugsperson gegeben, und über deren wie symbiotisch instrumentalisierten Körper wächst das Kind in den Weltzusammenhang hinein.²² Von größter Bedeutung für die psychodynamische Entwicklung sind dann die ersten Begegnungs- und Enttäusungerfahrungen des Säuglings²³: Er erfährt, dass die Bezugsperson beides verkörpert, Befriedigung wie Versagung. Sie hat gewissermaßen eine »gute« und eine »böse« Seite. Dies ist eine Ambivalenzerfahrung, auf die das Kind u.a. mit Aggression reagiert – und die Überraschung erlebt, dass die Bezugsperson diese Zerstörungsversuche aushält, nicht erwidert und in einer konstant förderlichen Haltung verbleibt. Die Umwelt des Kindes bleibt mit sich identisch. Auf der einen Seite ist dies die erste Trennungserfahrung des Kindes, wenn man so will: die erste Regung des Schamaffektes, der Nicht-Übereinstimmung mit der externen Umwelt und eine Brechung der Wunscherfüllungszeit signalisiert. Es erlebt die Unverfügbarkeit des Anderen. Gerade dadurch aber bildet sich ein erster dunkler Begriff von einer Selbst-Existenz. Das Kind muss lernen, die als gespalten erlebten bösen bzw. guten Anteile der Bezugsperson in eine einzige Rollenwahrnehmung zu integrieren. Dieser Wechsel von der »paranoid-schizoiden« in die sogenannte »depressive« Position (so formuliert es Funke 2000, 81f.) ist elementar: Das Kind wird fähig zu der ambivalenten Wahrnehmung, dass die Bezugsperson sowohl Verlängerung der eigenen Triebe (bei

²² Gerade im Zusammenhang mit Abhängigkeitserkrankungen ist die hier im Hintergrund stehende Version psychoanalytischer Babyforschung natürlich nicht unproblematisch: Der Gedanke eines symbiotischen Weltzusammenhangs darf nicht im Sinne einer immer schon gegebenen Defizit- und Abhängigkeitsstruktur der Psyche gelesen werden. Vielmehr zielt das hier gebotene Argument darauf ab, die Bedingung der Möglichkeit eines unverfügbaren Anfangs und einer eigenständigen Persönlichkeitsentwicklung gerade im Faktum einer prinzipiellen Bezogenheit auf Andere hin sehen zu können. Diese Bezogenheit wird nicht als Defizit verstanden, sondern als eine im Schammechanismus lokalisierte und in psychische Aktivität umwandelbare Ressource der Ausbalancierung von Ich und vorgängiger Alterität.

²³ Vgl. ab hier Funke 2000, v.a. 77–85.189–191. Auch wenn Funke ein im übrigen für die Suchtkrankenpastoral sehr empfehlenswertes Buch über den Schuldaffekt geschrieben hat, lassen sich die meisten seiner Analysen auf die hier gegebene Schamthematik übertragen. Das liegt vor allem daran, dass Funke das Wort Schuld stellenweise mit dem Wort Scham für austauschbar zu halten scheint – diesen Eindruck hat man vor allem angesichts seiner Rezeption von Seidlers Monografie (v.a. 110–115.134–136), der ja explizit über Scham in ihrer Abhebung vom Schuldaffekt schreibt, bei Funke aber im Sinne von Schuld interpretiert wird.

Winnicott: »Objekt-Mutter«) wie objektive Umwelt (»Umwelt-Mutter«) ist, und es merkt, dass nur die Umwelt-Mutter auf seine Kommunikationssignale reagiert. Durch das Grundvertrauen (»basic-trust« bei Erikson) in die Umwelt-Mutter entwickeln sich so die ersten individuierenden Aktivitäten des Kindes; diese führen zu sozialen Reaktionen der primären Bezugsperson; diese werden als Alteritätssignale in das Selbstkonzept des Kindes eingespielt; und so eröffnet sich ein innerer Resonanzraum der Welt- und der daraus resultierenden Selbstwahrnehmung. Bei einer konstant förderlichen Umwelt wird sich die Persönlichkeit des Kindes immer mehr von der reinen Symbiose lösen; es wird auch andere Bezugspersonen integrieren, danach die von Winnicott sogenannten Übergangsobjekte²⁴ identifikativ besetzen und schließlich in einer immer weiter ausgreifenden symbolischen Aktivität das Grundvertrauen in einen unthematischen transzendenten Horizont hinein verlagern. Damit bleibt es einerseits weiter zur exzentrischen Entfaltung der Weltoffenheit fähig, wird aber andererseits in die Lage versetzt, von partiellen Enttäuschungserfahrungen mit Objekten bzw. Personen zu abstrahieren. Die Gültigkeit des symbolischen Kosmos bleibt dann relativ unabhängig vom Erleben immanenter Nichtentsprechung.

3.4 Zusammenfassung

Mit den drei, hier nur als Skizzen aufzeigbaren, Theorien der Exzentrizität, der Gegenstandswahrnehmung und des symbiotischen Grundvertrauens kann das folgende abschließende Bild gezeichnet werden: Der Mensch wächst aus einem vorgegebenen Urgrund hinein in das zu sich selbst erwachende Ich. Seiner humanbiologischen Konstitution geschuldet, empfängt er sich diesem symbiotischen Urgrund genauso wie er in ihn hineinragt. Verläuft die kindliche Entwicklung positiv, wird dieser Urgrund als förderlich, als bergend und als vertrauensvoll symbolisiert. Alteritätstheoretisch bedeutet das, dass sich das Selbstkonzept vom Alteritätsanteil her entwickelt und der Ich-Anteil nachher hinzukommt. Zunächst herrscht Symbiose mit der Alterität, und die Reflexion auf eigene Ichhaftigkeit und der Trennung von den Anderen ist ein späterer Schritt.²⁵ Dies impliziert, dass gewis-

²⁴ Übergangsobjekte sind Objekte, auf die das Kind seine symbiotischen Bedürfnisse verlagert und so seinen »bergenden Grund« symbolisch über die Präsenz der Mutter hinaus erweitert; so etwa das berühmte Schnuffeltuch oder Lieblingsstofftiere.

sermaßen jede Begegnung mit Alterität einen Blick in den eigenen Urgrund bedeutet.²⁶ Im Blick des Anderen bezeugt sich nicht nur dessen Anwesenheit, sondern über diese hinaus die Anwesenheit des bergenden Urgrundes – eine Beobachtung, die für die Analyse des Schamafektes eine enorme Vertiefung bedeutet. Der Mensch wagt also aus einer vorgängig positiven Alteritätserfahrung heraus seine Schritte ins Dasein. Er bildet Grundvertrauen aus. Er erhofft sich Positives von der Zukunft. Das Leben wird intuitiv als sinnvoll erlebt, und im Rückbezug auf diesen intuitierten Sinn können Rückschläge und Enttäuschungen verarbeitet werden. Schon in jeder Gegenstandswahrnehmung erfährt er unthematisch einen Zusammenhang aller Dinge, ein Umgriffensein von sinnhafter und förderlicher Wirklichkeit. Und auch in der Wahrnehmung anderer Personen und des eigenen Selbst aktualisiert sich eine implizite Zusammengehörigkeit, eine unbewusste Unterstellung, gemeinsam einer förderlichen Wirklichkeit anzugehören. Denn es kennzeichnet dieses der Welt geöffnete Grundvertrauen, dass es nicht auf das Selbst gerichtet ist, »sondern auf die Instanz, die das Selbst zu bergen und zu fördern vermag und auch tatsächlich zu fördern verspricht« (223). Mehr noch: Diese Instanz vermag das Selbst in seiner Ganzheit, also in seinen sowohl zeitlich wie örtlich wie sozial ausgerichteten Koordinaten, zu fördern und zu bergen (227). Das exzentrische Weltverhältnis des Menschen ist damit auf Heil ausgerichtet, auf eine volle Integration des Selbst- und des Weltzusammenhanges. Es ist von einer gewissen Schrankenlosigkeit der Erwartung gekennzeichnet, von einer Sehnsucht nach einer Ganzheit, die das eigene fragmentarische Welterleben übersteigt.²⁷

²⁵ In Pannenberg's Neufassung des Personbegriffs liest sich das so: »Personalität ist (...) Gegenwart des Selbst im Ich« (230; vgl. 228–235). In dieser Formulierung wird deutlich, dass sich der Mensch nicht im Ich-Vollzug erschöpft und hiermit restlos identifiziert ist, sondern dass er exzentrisch auf eine ihn umgreifende transzendente Sphäre verweist. Er hat von dieser Bezogenheit her eine Bedeutung, die über seine vorhandene, zeitlich und örtlich gegründete Objektwirklichkeit hinausgeht.

²⁶ Dies schließt nicht aus, dass auch die Begegnung mit sich selbst als so eine Begegnung mit dem vorgängig identifizierenden Urgrund erfahren werden kann. Es geht im ganzen Argumentationsaufbau nicht um die normative Aussage, dass Alterität besser oder anthropologisch originaler zu denken sei als Ich-Stärke, sondern um die philosophische Vermittlung der psychoanalytischen Betonung des Ichs mit der theologischen Betonung übersubjektiv gedachten Heils.

²⁷ Der Soziologe Peter L. Berger hat ein bekanntes Beispiel für solch ein unthematisches, also inhaltlich noch nicht konkretisiertes Grundvertrauen gegeben, welches eine Bergung des Selbst über eine Bergung der ganzen Welt erhofft und darum durch eine

4. Die systematisch-theologische Perspektive

4.1 Gottebenbildlichkeit und Erlösung

Für die Suchtkrankenpastoral liegt es nahe, die bis hierhin philosophisch gewonnenen Einsichten mit theologischen Begriffen zu kontextuieren. Es gibt dabei ganz offensichtliche Inhaltsverwandtschaften: Natürlich wird die Theologie die philosophische Rede von der in der Wahrnehmung vorausgesetzten transzendenten Wirklichkeit gerade nicht im unthematischen Raum belassen, sondern sie wird hier Anschlusspunkte zur Möglichkeit der Gottesrede markieren wollen.²⁸ Auch wenn Religion als Kultur- und nicht als Naturprodukt zu bewerten ist, fungiert doch die implizit religiöse Ausrichtung des Mängelwesens Mensch als Anhaltspunkt dafür, dass der Mensch »capax dei« sei, dass es also einen humanwissenschaftlich plausiblen Anknüpfungspunkt im Wesen des Menschen für die Gottesbeziehung gibt. Die Sehnsucht nach dem bergenden Grund ist christlich-theologisch die im Inneren des Gewissens intuitiv gespürte Ausrichtung auf jenen Gott Jahwe, der nach dem Zeugnis der Bibel mit jedem Menschen eine Geschichte beginnen will. Die Instanz, die das Selbst im Ganzen zu fördern und zu bergen vermag, die also das So-Sein des Menschen will, wird man theologisch »Liebe« (vgl. 1 Joh 4, 16) nennen können. Denn gerade das wird ja als Liebe bezeichnet, was das getrennt und unverfügbar Andere in dessen Anderssein bejaht und unterstützt (223f). Vom psychoanalytischen Ausgangsbefund ergibt sich sogar ein Hinweis auf eine explizit theistische Gottesvorstellung: Die Sehnsucht nach dem bergenden Grund ist gerade eine, der es nicht um das Aufgehen oder Verströmen in einer postulierten spirituellen All-Einheit

umfassende Sehnsucht auf Heil bestimmt ist. In seiner Schrift »Auf den Spuren der Engel« sucht er nach Zeichen der Transzendenz im Alltag und schildert, wie ein Kind aus einem Angsttraum erwacht und nach der Mutter ruft. Diese wiegt es im Arm und sagt den Satz aller Mütter auf der Welt in dieser Situation: »Es wird *alles* wieder gut«. In diesem intuitiven Satz manifestiert sich ein Grundvertrauen ins jetzige und auch ins zukünftige Sein, und zwar sowohl des Kindes, das jetzt wieder einschlafen kann, wie der Mutter. Und nur unter der Voraussetzung eines intuitiven, aber universal ausgerichteten Grundvertrauens in das Sein lässt sich die Frage »Belügt die Mutter das Kind?« mit »Nein« beantworten (vgl. Berger 1991, 84–89).

²⁸ Anschlusspunkte – mehr vorerst nicht. Die bei Reiner Fuchs vorgetragene Belege zeigen, wie gefährlich und wissenschaftlich unzulässig es wäre, in jeder allgemein religiösen Rede auch schon einen Gottesbezug sehen zu wollen.

der Wirklichkeit geht, sondern gesucht wird die Instanz, vor der und durch die ich zur Person werden kann. Wie gesehen, ist ja die Ich-Werdung aus dem weltsymbiotischen Selbst heraus eben keine Vermischung mit diesem bergenden Kontext: Die Person empfängt sich zwar vom bergenden Grund her und lebt weltgeöffnet auf ihn hin; die Bergung erfolgt aber beim reifen Subjekt erst durch ein Trennungserlebnis hindurch, indem nämlich das Subjekt seine Identität von der objektalen Nicht-Identität der Anderen her empfängt. Das Verhältnis zwischen dem Subjekt und seinem bergenden Grund ist also gewissermaßen »unvermischt und ungetrennt« – und dies nicht aus dogmatischer Spekulation heraus, sondern als Konsequenz der exzentrischen Konstitution des Naturwesens Mensch.

Was philosophisch über die Begrifflichkeit der Exzentrizität ausgedrückt wird, heißt in der klassischen theologischen Anthropologie »imago dei«, Gottesebenbildlichkeit (vgl. 40–76). Gemäß dem biblischen Befund (Gen 1, 26) ist der Mensch nach dem Bilde Gottes gemacht und Gott ähnlich. Von Anfang an hat die Theologie diese Feststellung auch als einen Hinweis darauf verstanden, dass im Menschen eine dynamische Bestimmung angelegt sei, diese Gottesebenbildlichkeit im Leben zu entfalten. Das hiermit behauptete Paradox lautet, dass jeder Mensch zwar als imago dei gelten kann, gleichzeitig aber aufgefordert ist, dieser Auszeichnung auch immer mehr zu entsprechen. Augustinisch ausgedrückt: Werde, der du bist! In der Tradition ist hieraus zumeist ein moralischer Imperativ geworden: Die Definitivonshoheit darüber, wann man diese Gottesebenbildlichkeit auch real aktualisiert, kam der Kirche und ihrem Katechismus zu. Dies hatte zur Folge, dass man die christliche Bestimmung stark von der Ich-Freiheit und von Tathandlungen her verstand: Wer die Gebote hält und die Verbote unterlässt, entspricht der Würde der Gottesebenbildlichkeit. Im Hintergrund blieb dabei das anthropologische und das christologische Fundament der imago-dei-Lehre. Beide Dimensionen, die in Wirklichkeit zusammengehören, können mit den oben referierten Theorieelementen neu gesichtet und für die Schamthematik nutzbar gemacht werden. Während es nämlich angesichts der modernen Evolutionstheorie sehr schwierig geworden ist, dem Menschen so etwas wie eine Vollkommenheit in einem wie auch immer konstruierten Urzustand (Paradies) zuzuschreiben, den er durch die Erbsünde dann wieder verliert, so ist es mit der Theorie der Exzentrizität sehr wohl plausibel, von einer dynamischen Ausrichtung, von einer »werden-

den, sich entwickelnden Gottebenbildlichkeit des Menschen« (47) zu sprechen. Der Mensch ist auf dem Weg, Mensch zu werden, er aktualisiert seine Grundbestimmung der Exzentrizität im Vollzug seiner Existenz. Das Leben ist gewissermaßen so eingerichtet, die Welt so geschaffen, dass das Lebendige zu sich findet, wenn es sich zu seiner Umgebung förderlich-exzentrisch verhält. Dabei ist die Theologie immer so realistisch gewesen, dass zugleich mit diesem schöpfungstheologisch aufgerichteten Grundgesetz der »Pro-Existenz« allen Lebens ganz offensichtlich im Wesen des Menschen eine zentrale Gebrochenheit vorfindlich ist. Der Mensch kann sich gegen die ihm innewohnende Dynamik der Exzentrizität entscheiden und diese dann im Dienst seiner Ich-Zentralität leben. Dann erstreckt sich das Ich nicht mehr in die Welt, sondern es wird selbst zum Horizont der Weltbegegnung. Der bergende Grund verliert seine orientierende Kraft. Der Pol der Zentralität streitet mit der Dynamik der Exzentrizität und die gegenseitige Verwiesenheit beider Pole geht verloren. Anthropologisch ist man hier nah an dem, was die Theologie mit dem Sünde- und dem Schuldbegriff ausdrückt (vgl. 77–116): Gerade weil der Mensch von Gott als unverfügbar frei gedacht werden muss, kann er sein Leben auch verabsolutieren und aus der Spannung zwischen Exzentrizität und Zentralität herausnehmen. Dies ist eigens zu unterstreichen, um vor Missverständnissen geschützt zu sein: Es geht um die Spannung zwischen beiden Polen, nicht etwa um die Auflösung hin zur reinen Exzentrizität. Gerade im hier einschlägigen suchthilfespezifischen Zusammenhang wird ja überaus anschaulich, dass eine Verabsolutierung eines der beiden Pole zum Ineinanderfall der Unterscheidung führt. Ein Suchtkranker lebt gerade in seiner exzentrischen Ausrichtung auf das Suchtmittel vollkommen ich-zentralisiert. Vom pathologischen Schamaffekt her konnte gezeigt werden, dass sowohl die reine Exzentrizität einer Psyche zerstörerisch wirkt (Ausfall der Funktion des Schamaffektes, ungefilterter Alteritätseinfluss) wie auch der reine Selbstbezug (Hypertrophierung des Schamaffektes, Fixierung im Ich).²⁹ Gewalt findet dort statt, wo diese im Wesen des Menschen angelegte Spannung getrennt wird und die Forderung nach Exzentrizität nicht mehr im Dienstverhältnis an der Ich-Zentralität steht

²⁹ Es ist eigens zu betonen: Über die humanbiologische Ausgangsthese wird die Konstruktion eines vormoralischen Sünde- und Schuldbegriffes möglich, der trotzdem nicht im Widerspruch zum Postulat der Willensfreiheit des Menschen steht; vgl. dazu auch Funke 2000, 77–83.

– und umgekehrt. Ganz offensichtlich ist diese Horizontverlagerung der Fall, wenn eine pathologische Beschämung das Ausgreifen auf den bergenden Grund unmöglich gemacht hat.

4.2 Beschämter Mensch, beschämter Gott: Jesu Tod am Kreuz

Als Modellbeispiel einer Existenz in der Spannung von Exzentrizität und Zentralität gilt auch vielen Nicht-Christen und Atheisten das Leben des Jesus von Nazareth. Tatsächlich ist exegetisch klar, dass die Handlungsvollmacht des irdischen Jesus, das heißt vor allem seine Reich-Gottes-Predigt und seine Zeichenhandlungen, nur von seiner neuartigen Gottesbeziehung her erklärt werden kann (vgl. Schlosser 1993). In seinem »Abba, Vater« (Mk 14, 36; vgl. auch Röm 8,15; Gal 4,6) hatte Jesus den bergenden Grund gefunden, aus dem heraus und auf den hin er gelebt und gewirkt hat. Dabei zeigen die Berichte über das Leben Jesu, wie sie die Evangelien überliefern, dass Jesus sein Leben ganz radikal im Sinne des exzentrischen Wesensgesetzes verstanden und dieses Gesetz auch gelehrt hat. Jesus von Nazareth lehrt die paradoxe »Rettung von Identität durch Hingabe von Identität« (so Funke 2000, 172 in einer Interpretation des Psychoanalytikers Emrich). Das Gleichnis vom Weizenkorn, das erst Frucht bringt, wenn es stirbt (Joh 12,24); der Satz, dass nur der das Leben findet, der es verliert (Lk 14, 26); die Vision, dass alles dem zufällt, der sich zunächst um das Reich Gottes sorgt (Mt 6, 33); die Bemerkung, es sei seine Speise, den Willen eines Anderen, nämlich den des Abba, zu tun (Joh 4,34); die Einladung an Petrus, ihm übers Wasser entgegenzukommen (Mt, 14,29) – all diese Perikopen und sehr viele weitere belegen, dass Jesus Ernst macht mit der These, der Mensch könne vom Vertrauen auf seinen bergenden Grund her das Leben erfüllender bestehen als von den Antrieben eines Ichs, das seine prinzipielle Bezogenheit auf andere hin leugnet.³⁰ In diesem Sinn und mit diesem Vorbild begibt sich das, was man »christliche Lebensweisheit« nennen könnte, immer wieder in einen eigentümlichen Gegensatz zu modernen Maximen, die die Lebenskunst eher vom Ich und im Sinne direkt angezielter Selbstverwirklichung entwickeln wollen. Ohne beides exklusiv voneinander abgrenzen zu können und zu wollen, wird man doch zumindest akzentuieren müssen, dass christliche Spiritualität gerade von der Ermu-

³⁰ Dass ein derartiger Lebensentwurf ausdrücklich nicht im Masochismus oder in behäufertem Ich-Schwäche resultieren muss, zeigt Funke 2000.

tigung geprägt ist, ein Leben jenseits der Ich-Grenzen zu wagen und die Erfahrungen der Nicht-Identität mit unverfügbar Anderen nicht nur nicht zu meiden, sondern gerade zu suchen. Denn erst dann befindet man sich genau auf den Spuren dessen, der im »Leben für andere und von anderen her« so universale und attraktive Menschlichkeitserfahrungen gemacht hat, dass man ihn bis heute als den »Menschensohn« schlechthin bezeichnet.³¹

Den historischen Jesus von Nazareth hat die exzentrische Verwiesenheit auf seinen Gott bis ans Kreuz gebracht. Theologisch unstrittig ist der Kreuzestod der Höhepunkt seines Erlösungswirkens. Genau an diesem Punkt zeigt sich der innerste Blick des Glaubens sowohl in die Menschheit Jesu wie in die göttliche Verbundenheit des Sohnes in die Trinität, seinem bergenden Grund. Die Erlösung vollzieht sich öffentlich im Zeichen des Kreuzes – welcher Skandal hiermit angesprochen ist, wird erst deutlich, wenn man herausstellt, welche Implikationen die Kreuzesstrafe in der Antike hatte. Ziel war es, einen Menschen körperlich, sozial und kultisch abgrundtief zu beschämen. Das Kreuz war das Symbol für Entehrung und Ausschluss überhaupt. Es war der »Tod der weltlichen Schande«, wie Hegel es ausdrückt (zitiert bei Kuhn 1975, 7). Für die Römer war die Kreuzigung die »mors turpissime crucis«, d.h.: die schändlichste, schimpflichste, schmähhlichste, aber auch hässlichste, entstellendste sowie unsittlichste und unanständigste, obszönste Todesart« (Baudler 1997, 188). Diese Adjektive zeigen schon den auch sexuellen Aspekt der Kreuzigung an, die man als zwanghaften Exhibitionismus deutete und in den Zusammenhang mit barbarischen Opferkulten brachte. Der Hinweis auf die gefolterte sexuelle Intimität des Gekreuzigten beweist, dass hier die Identität eines Menschen in seinem tiefsten Wesenskern zerbrochen wird.

4.2.1 Die körperliche Dimension der Beschämung am Kreuz

In *körperlicher Hinsicht* ist die Kreuzesstrafe »die schrecklichste Form der Quälerei (...), die man als öffentliche Strafe in der Geschichte der Menschheit jemals zur ›Abschreckung‹ erfunden hat« (Drewermann

³¹ Die Politische Theologie findet an diesem Punkt der »*memoria passionis*« ihren Dreh- und Angelpunkt: Das Christentum sei von der Nachfolge Jesu her aufgefordert, an der Erinnerung fremden Leidens seinen Maßstab zu nehmen und dieses je aktuell zur Sprache zu bringen, so wie auch Jesus von Nazareth universale Bedeutung dadurch bekommen habe, dass sein erster Blick »nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen (...)« gegolten habe (vgl. Metz 1997, v.a. §11, Zitat 200).

1991, 663; vgl. 660–670). Dabei liegt die besondere Grausamkeit in der vorherigen Auspeitschung, dem gesetzlich völlig ungehinderten Sadismus der Henker und der Länge des Sterbens (vgl. Bösen 1994, 279f). Die körperlichen Beschämungen werden dadurch erzielt, dass das Opfer vollständig entblößt das Kreuz durch verkehrsreiche Straßen tragen muss. Das eigene Tragen des Hinrichtungsgerätes simuliert dabei eine Art freiwilliger Mithilfe am Vollzug der Todesstrafe. Völlig nackt wird das Opfer ans Kreuz gehängt, und sowohl die Nacktheit wie die Auspeitschungen und das Hängen am Balken kann zu für alle sichtbaren Erregungen und sogar zu Ejakulationen führen (vgl. Baudler 1997, 176.180–184 sowie Drewermann 1991, 607–623).³² Der Gekreuzigte ist völlig wehrlos den Vögeln, den Insekten, den Hunden oder anderen Tieren ausgesetzt. Das Wort »cruX« war ein vulgäres Schimpfwort v.a. unterer Gesellschaftsschichten und bedeutete in der Abwandlung »cruXis offla« soviel wie »Rabenaas« (vgl. Hengel 1976, 131).³³ Die Symbolform des Kreuzes will es, dass das Opfer die Arme weit geöffnet hat und in der Luft hängt. Es ist ein völliges Preisgegebensein, eine komplett ausgeführte Demütigung, in dieser Gestik enthalten.

4.2.2 Die soziale Dimension der Beschämung am Kreuz

In *sozialer Hinsicht* galt die Kreuzesstrafe als vollständiger Ausstoß aus jeder Gemeinschaft und aus jedem sozialen Bezug. Der Gekreuzigte war ein verachtenswerter Auswurf, dem jede Quälerei zuzumuten war. Oft trugen die Delinquenten ein Schild, das den Grund ihrer Bestrafung anzeigte. Gekreuzigt wurden v.a. Menschen, die gemeingefährliche Gewalt- und Schwerverbrechen begangen hatten. Dabei war die Kreuzesstrafe vorgesehen für die *humiliores*, für die niederen Schichten also wie Sklaven, Räuber, Piraten oder Feinde (156). Meist war die Bevölkerung dankbar für das harte Durchgreifen der Behörden, und zum Teil wurde die Kreuzesstrafe zum öffentlich inszenierten Spektakel (146f). So stand die Kreuzesstrafe auch für eine Klassen-schranke: Sah man einen Gekreuzigten, wusste man, dass er zum verachteten Bodensatz der Gesellschaft zählen musste. Die Kreuze wurden oft an Verkehrsgabelungen angebracht, um ihre abschreckende

³² Bezogen auf Jesus weist Bösen 1994, 261f darauf hin, dass dieser mit Rücksicht auf jüdische Schamvorstellungen wohl erst nach der Ankunft auf Golgotha, also nicht schon während des Kreuzweges durch die Stadt, entkleidet wird.

³³ Die folgenden Zahlen in Klammern beziehen sich auf den Aufsatz von Martin Hengel.

Wirkung entfalten zu können. Ein besonderer Ausdruck der Verhöhnung war das Hochkreuz, wie man es wohl bei Jesus angewandt hat: Hier war der Gekreuzigte in seinem Leiden weithin sichtbar (150). Ein besonderes Zeugnis für die soziale Beschämung, die mit der Kreuzesstrafe einherging, ist das Eselskreuz aus dem Jahre 300 n. Chr. Es zeigt einen Esel am Kreuz, der von einem Knaben angebetet wird. Hieraus wird erkennbar, dass man den Gekreuzigten nicht mehr als Menschen ansah, sondern als Tieropfer (vgl. Baudler 1997, 273f.). Ciceros bekanntes Zitat zeigt die ganze Abscheu, die man als gebildeter Römer vor der Kreuzesstrafe hatte: »(...) doch der Henker, die Verhüllung des Kopfes und schon das Wort Kreuz seinen nicht nur vom Leib und Leben der römischen Bürger verbannt, sondern auch von ihren Gedanken, Augen und Ohren. Denn all diese Dinge sind eines römischen Bürgers und freien Menschen unwürdig« (Kuhn 1975, 8).³⁴ Das Wort vom Kreuz widersprach »nicht nur der römischen Staatsräson, sondern überhaupt gemeinantiker Religiosität und hier wiederum besonders dem Gottesbild aller Gebildeten« (127). Es gibt daher auch keinen antiken Schriftsteller (außer den Evangelisten), der sich mit Kreuzigungsberichten lange aufgehalten hätte (139.148f; sowie Anm. 95). Den Römern galt die Kreuzigung als die Hinrichtungsart der barbarischen Völker schlechthin, Ausweis ihrer besonderen Primitivität (137). Der Gekreuzigte wurde zudem auch sozial isoliert: Es war bei Strafe verboten, sich als Angehöriger dem Gekreuzigten auch nur zu nähern, geschweige denn, ihm zu helfen. Wer unter einem Kreuz Trauer zeigte, konnte sofort ebenfalls gekreuzigt werden. Die Bestattung und öffentliche Betrauerung eines Gekreuzigten war verboten (vgl. Bösen 1994, 322f).³⁵

4.2.3 Die religiöse Dimension der Beschämung am Kreuz

Zur körperlichen und sozialen Beschämung des Gekreuzigten kam für den Juden eine *religiöse Dimension* hinzu. Denn ein Gekreuzigter, d.h. ein auf einen Pfahl Gehängter, galt nach dem jüdischen Gesetz als von Gott Verfluchter. Die einschlägige Stelle im Buch Deuteronomium heißt: »Wenn jemand ein Verbrechen begangen hat, auf das die Todes-

³⁴ Zur Cicero-Exegese von Kuhn vgl. aber auch Hengel 1976, 130f.151–153.

³⁵ Von hierher versteht man die Skizzen in den Evangelien von den Frauen, die von ferne auf das Kreuz schauen (Mk 15,40); vom Mut des Josef von Arimathäa, Pilatus um den Leichnam zu bitten, und von der Flucht der Jünger (exegetische Informationen bei Drevermann 1991, 671–683).

strafe steht, wenn er hingerichtet wird und du den Toten an einen Pfahl hängst, dann soll die Leiche nicht über Nacht am Pfahl hängen bleiben, sondern du sollst ihn noch am gleichen Tag begraben; denn ein Gehenkter ist ein von Gott Verfluchter. Du sollst das Land nicht unrein werden lassen, das der Herr, dein Gott, dir als Erbesitz gibt« (Dtn 21, 22–23). Ein Gekreuzigter galt als jemand, »der sich der schlimmsten Verbrechen gegen die Bundesgemeinschaft schuldig gemacht hat, deswegen aus ihr ausgestoßen und von Gott verworfen ist« (Coda 1997, 87). Ein gekreuzigter Gottessohn konnte schon aufgrund dieser Stelle bei den Juden unmöglich akzeptiert werden.³⁶ Für die Juden war die Blasphemie die größte Sünde, die nur mit dem Ausschluss aus dem heiligen Bund und mit der Todesstrafe zu ahnden war: Jesus wurde als Gotteslästerer gekreuzigt (vgl. Coda 1993, 123–126).

Schon metaphorisch wurde die Kreuzesstrafe so verstanden, dass der Gekreuzigte vom Jahwebund ausgestoßen war: Die Evangelien weisen ausdrücklich darauf hin, dass die Hinrichtungen »vor den Toren« stattfanden (Mt 27, 32; Jo 19,20.31; Hebr 13,12f; vgl. auch das Gleichnis von den bösen Winzern Mt 21, 39: sie warfen ihn aus dem Weinberg *hinaus*; dazu Coda 1993, 107–110): Nach dem Gesetz Lev 16, 27 wurde die Stadt und damit das Heiligtum durch das Blut der Hingerichteten verunreinigt. Der Gekreuzigte starb daher auf ungeweihtem Boden; jede Hinrichtungsstätte galt als unrein. Juden wurden zudem noch oft mit Blick auf den Tempel gekreuzigt, um ihnen genau diese Demütigung des Bundesausschlusses vor Augen zu führen (140; sowie Bösen 1994, 323). Hingerichtete wurden in einem Massengrab außerhalb der Stadt beerdigt; da der Gekreuzigte als gottlos galt, fürchtete man Verunreinigung durch eine Beerdigung im Familiengrab (vgl. Bösen 1994, 334). Hengel betont, dass man in der antiken Welt dem Gekreuzigten ein Grab verweigerte. Die Körper blieben am Pfahl hängen und dienten den Raubvögeln, Insekten und wilden Tieren zum Fraß. Er bewertet: »Die Schändung des Delinquenten wurde dadurch eine vollkommene. Die Bedeutung der gerade mit der Grabverweigerung verbundenen Entehrung eines Menschen in der Antike kann der moderne Mensch kaum ermessen« (179; vgl. auch Baudler 1997, 191).³⁷

³⁶ Vgl. den Dialog Justins mit dem Juden Tryphon, zit. bei Kuhn 1975, 34: »Beweise uns, dass er aber auch gekreuzigt wurde und so schändlich und ehrlos durch einen im Gesetz verfluchten Tod starb. *Denn wir können uns das nicht einmal vorstellen.*«

³⁷ In der griechischen Literatur ist dieser Konflikt dargestellt in der »Antigone« des Sophokles, die ihren Bruder gegen den ausdrücklichen Befehl des Königs begräbt.

Dazu kam, dass öffentliche Nacktheit vor Gott der größte denkbare Gräuel und Abscheu war (vgl. Bösen 1994, 261f).

Für die frühchristliche Mission war genau diese Tatsache, dass Jesus sein Ende am Kreuz gefunden hatte, die größte Verständnishürde. Für jeden gläubigen Juden war durch die Art der Kreuzesbestrafung klar, dass Gott seine Hand gegen diesen Sünder gerichtet hatte – und dieser sollte jetzt Gottes Sohn sein? Paulus hat in seiner Verkündigung das historische Faktum des messianischen Kreuzestodes immer wieder an herausragenden Stellen betont (Hinweise bei Kuhn 1975, 27–41). So heißt es im Glaubensbekenntnis des Philipperbriefes: »Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, *bis zum Tod am Kreuz*« (Phil 2,8). Es konnte keine anstößigere Glaubensbotschaft angeboten werden; das Risiko, sich zum »skandalon tou staurou« (»Ärgernis des Kreuzes«) zu bekennen (1 Kor 1, 23), war unüberbietbar groß. Dass Jesus gerade als ein derart Geschändeter starb – und nicht etwa wie Sokrates einen milden, selbstbestimmten und fast souveränen Tod erlitt – und dass der Gekreuzigte gerade als Gekreuzigter ein neues Verständnis Gottes begründen solle – das war die unerhörte Originalität der frühchristlichen Botschaft.³⁸

Der genaue Grund, warum gerade das Hängen am Pfahl als so schändlich und entehrend gedeutet wurde, liegt wohl im Ursprung dieser Strafe im matrizenrischen Menschenopfer (vgl. Baudler 1997, 168ff.192f.; sowie Anzieu 1998, 67–77): »Auspeitschen und Aufhängen an einem Baum, insbesondere an einer Eiche, sind Opferformen, die deutlich in eine matrifokale Zeit, eine Zeit, in der die Muttergotttheit im Zentrum von Kult und Verehrung stand, zurückgehen (...) Von diesem religionsgeschichtlichen Ausgangspunkt führt ein direkter Weg zur Kreuzigung und zum »Opferkreuz«, an dem Jesus als der Christus starb« (Baudler 1997, 173). Dabei symbolisiert der Pfahl rudimentär den Baum, der für die Fruchtbarkeitsgöttin steht. Gewaltsam vergossenes Blut und Sperma nähren die Kraft der Fruchtbarkeit und setzen die Ordnung der Dinge wieder in ihre Regelmäßigkeit. Wenn man getötete Feinde³⁹ auf Pfähle hing und so herumzeigte, dann war dies eine Verhöhnung der Fruchtbarkeitskulte, denen die Opfer

³⁸ Kuhn 1975, 35 fasst zusammen: »Das jüdische Gesetz ließ den Gekreuzigten als Verfluchten erscheinen. Vom Stellvertretungsgedanken her erscheint nun umgekehrt das Kreuz als Entmächtigung des Gesetzes.«

³⁹ Dies ist zu beachten: Dtn 21,23 sieht vor, dass *bereits getötete* Menschen auf Pfählen hängen!

anhängen. Denn die Kultpfähle und Steinmale waren die sichtbaren Kristallisationspunkte etwa des Baalskultes oder des Kultes der Aschera (vgl. u.a. 2 Kön 23, 14f.; 23, 5; Jos 10, 26f.). Durch die Pfählung der heidnischen Gegner stellte man »das Schändliche und Grauerregende der heidnischen Götterverehrung vor Augen und kennzeichnete die Getöteten als diesem Unheilsbereich zugehörig« (Baudler 1997, 200).

4.2.4 Die trinitarische Dimension der Beschämung am Kreuz

Für den gekreuzigten Jesus von Nazareth wird der Ausschluss aus dem kultischen Verband des Judentums mit einer zusätzlichen Dramatik gesteigert. Nach dem Zeugnis des Evangelisten Markus stirbt Jesus mit dem Schrei »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34). Auch wenn dieser Satz der Beginn des Psalms 22 ist, den der gläubige Jude Abends betete, gibt diese Perikope viele exegetische Rätsel auf (vgl. Rossé 1984) und bietet den Startpunkt für vertiefte systematische Analysen. Für bedeutende Theologen liegt in diesem Verlassenheitsruf Jesu der grundlegende Schlüssel zum Verständnis des Kreuzestodes überhaupt (vgl. etwa von Balthasar 1990, 120). Theologiegeschichtlich bedeutsam hat zuerst Jürgen Moltmann den radikalen Schluss gezogen, dass hier eine innertrinitarische Dramatik vorliegt, eine tiefe Krise der Gottesbeziehungen (vgl. Moltmann 1993, 138–146.222–233): »Hier wird ›Gott‹ von ›Gott‹ verlassen.« (Moltmann 1994, 96; vgl. 91–99).⁴⁰ Die anstehenden Reflexionen können hier nicht ausführlich nachvollzogen werden. Im Sinne einer theologischen Interpretation des Schamaffektes bleibt jedoch festzuhalten, dass Jesus in seinem letzten Schrei genau jene Angst in Worte fasst, die den Abgrund jeder traumatischen Beschämung offenbaren: Es ist die furchtbare Gewissheit, keinem bergenden Grund mehr anzugehören und in ein Dunkel von metaphysischen Dimensionen hineinzufallen. Die christliche Rede von Gott geht also an ihrem Höhepunkt nicht an der Scham vorbei, sondern vollzieht sich durch ihre Dramatik hindurch. Weiter muss die Aufmerksamkeit darauf gezogen werden, dass Jesus am Ende seines Lebens in eine Trennungserfahrung von seinem Vater einwilligt und diese laut beklagt. In dieser Klage, die ja als Gebet formuliert ist, bringt Jesus seine prinzipielle Bezogenheit auf den

⁴⁰ Kritisch zu Moltmann im Sinne eines überzogen relationalen Ansatzes (sog. Triismus) vgl. Greshake 1997, 168–171.

Vater als seinen bergenden Grund zum Ausdruck, obwohl sie inhaltlich genau den Verlust des bergenden Grundes markiert. Jesus bleibt also noch am Kreuz in der Spannung zwischen Exzentrizität und Ich-Zentralität: Seine öffentliche Hingabe des geschundenden Leibes, also die Hinwendung zur Ich-Zentralität in Form seines körperlichen Schmerzes und seiner mentalen Verzweiflung wird zum Ort der Begegnung mit der ihn umfassenden exzentrischen Macht, nämlich in der Klage. Pointiert gesagt: Gott macht am Kreuz seine Scham öffentlich, die beschämende Macht wird angezeigt und angeklagt. Damit wehrt er der Privatisierung der Scham und thematisiert die Macht der Strukturen, die ein Opfer mit Schamüberflutungen traumatisieren. In der Darstellung dieser Beschämung liegt die Wurzel des Widerstandes gegen sie. Der verlassene Jesus am Kreuz bringt in seiner Hingabe an den Vater gleichzeitig eine unhintergehbare Eigenständigkeit zum Ausdruck, die unerlässlich scheint, um einer pathologischen Beschämung zu widerstehen. Der Gekreuzigte polarisiert weder in die Allmachtsposition der illusionären Wunscherfüllung noch in die sich der Welt-offenheit verweigernde Verzweiflung. Indem er seine Trauer und seine Enttäuschung über den Verlust des Vaters als bergenden Grund beklagt, wird seine radikale Beschämung aus der anonymen Verborgenheit herausgeholt und öffentlich gemacht. Aus dem *victim* – Opfer eines Justizmordes – wird so ein *sacrifice* (vgl. den Aufsatz von Fuchs); aus der Kapitulation zugegebener Ohnmacht wird so der Anfang eines neuen Lebens (vgl. den Aufsatz von Bell-D' Avis). Das Wort vom Kreuz kann genau deswegen ein Zeichen sein, das den Tod überwindet: Nicht, weil es die Macht verleiht, jegliche Beschämung auszumerzen, sondern weil es ein Modell vorstellt, das auch in der Beschämung die Identität von Ich-Zentralität und Exzentrizität bewahrt und darum mit dem eigenen Tod (also: mit Erfahrungen von Nicht-Identität) gerade nicht an sein Ende kommt (vgl. Sander 2001, 69–93).

4.3 Ergebnis: Ein vertiefter Blick auf die Beschämung durch Suchterkrankung

Die Folgerungen aus der exzentrischen Anlage des Menschen und deren theologischen Übersetzungen lassen sich nun unschwer in die oben gegebene Analyse des Schamaffektes einfügen, und sie erweitern die dortigen Aussagen erheblich. Es wird jetzt deutlich, dass der »Blick des Anderen« eben nicht nur seine eigene Präsenz in den Alteritätsanteil des Selbstkonzeptes einspielt, sondern dass mit ihm ein un-

thematischer Ausgriff auf Wirklichkeit überhaupt und sogar auf Transzendenz erfolgt. Der Schamaffekt selber ist damit nicht nur ein vordergründiges und in der immanenten Sphäre verbleibendes »Mel-desystem auf Identität«, sondern er ist als Affekt selber ein Ausgriff auf dieses unthematische Ganze der Wirklichkeit. Mit der Scham testet das Subjekt nicht einfach nur ab, ob im extrapsychischen Raum soziale Akzeptanz besteht, sondern über den Kontakt zum Endlichen tastet es nach dem transzendenten bergenden Grund, nach der Gewährung von förderlicher Wirklichkeit, nach der Verlässlichkeit des Grundvertrauens. Das Echolot der Scham schallt nicht nur in den sozialen Raum, sondern es misst den Resonanzraum des ganzen bergenden Grundes und hofft an seinen Grenzen auf einen antwortenden Widerhall.

Genau dies ist die radikale Verlassenheitsangst pathologischer Beschämter: Weil ihnen dieses Echolot völlig verzerrte Signale sendet, weil es ausgefallen oder hypertrophiert ist, können sie über die soziale Wirklichkeit keinen Test auf das Vorhandensein bzw. Fehlen eines bergenden Grundes unternehmen. Sie können sich nicht ihres transzendenten Grundes vergewissern. Wie die Überlebenden von Erdbebenkatastrophen oftmals nie mehr die Suggestion von »festem Boden unter den Füßen« bilden können und der Erde über ihre Schritte nicht mehr das volle Körpergewicht zumuten, so ist auch die Psyche pathologisch Beschämter geprägt von einem chronischen Misstrauen in die Haltbarkeit des transzendenten bergenden Grundes. Sie wagen es aufgrund dieses Misstrauens nicht mehr, in die konstruktive Spannung von Zentralität und Exzentrizität einzusteigen, was die zugrundeliegende Problematik weiter verschärft. Denn über die Abwehr bzw. den ungesteuerten Überfluss von Alteritätssignalen unterbleibt auch weiter die Versicherung des bergenden Grundes. Dies verstärkt die Unsicherheit über sich selbst, der eigene Ort in der Welt wird immer diffuser bestimmbar, und die Konturen des Persönlichkeitserlebens verschwimmen immer mehr. Der innere Affektdruck steigt, wird unerträglich und verlangt nach Kompensation.

Weil insofern der Schamaffekt eine transzendente Dimension aufweist, bekommen auch diese Kompensationen transzendente Reichweiten: Auch sie sind nicht einfach immanente Instrumente der Affektabwehr oder der Affektberuhigung, sondern es sind ebenfalls »bergende Gründe«. Ganze Lebenskonzepte und Sinnzuschreibungen ruhen auf diesen Kompensationen. Und es ist entscheidend zu sehen,

dass diese Kompensationen tatsächlich einen objektiven Wirkungsanteil haben, dass sie tatsächlich in der Lage sind, ein Leben zu organisieren und mit Bedeutung zu versehen. Allerdings ist der Preis dafür eine selbstzerstörerische Dynamik und ein dauerndes Schrumpfen des Optionsspielraumes, der dem Subjekt zur Verfügung steht. Suchtmittel bzw. suchtinduzierte Zwangshandlungen werden zu den Instanzen, auf die der Kranke vertraut. Der symbiotische Lebenszusammenhang mit der gegenständlichen und der transzendenten Wirklichkeit wird eingetauscht gegen eine narzisstische Regression auf eine magische Wirklichkeit umfassender Wunscherfüllung. In der Verbindung mit dieser externalisierten magischen Wirklichkeit als bergendem Grund liegt die Ursache für sehr viele Begleitsymptome suchterkrankter Menschen: etwa ihre Unfähigkeit, Gefühle symbolhaft oder körpernah auszudrücken; die Vermeidung jeglicher persönlicher Verpflichtung durch andere; ihre Neigung zur Selbststilisierung als Opfer; die Grandiositätsphantasien; das permanente Sprachspiel von Macht und Kontrolle, das heißt der »Wunsch nach fiebrhafter Autonomie, danach, sich unter Kontrolle zu haben« (Wurmser 1997, 181; vgl. zum ganzen 172–182). Es sind die Symptome von Menschen, die die Füße ihrer Psyche auf sehr dünnes Eis zu setzen haben, so dass nur eine einzige Strategie in den Vordergrund tritt: die Absicherung vor dem Fall ins Bodenlose.

5. Die praktisch-theologische Perspektive: Heilsame Begegnungen mit Beschämten in der Suchtkrankenseelsorge

Grundsätzlich gilt alles, was oben zur Therapie pathologisch Beschämter notiert wurde (2.4), auch für die Settings der Suchtkrankenseelsorge. Auch hier wird v.a. die Nichtverbalisierbarkeit und die Verwechselbarkeit der Scham mit anderen Affekten im Vordergrund stehen; und auch hier gilt das generelle Ziel, den Schamaffekt wieder zu aktivieren und so dem Menschen ein Gefühl für sich selbst und die eigene Wertigkeit zu geben. Allerdings hat der theologisch-anthropologische Teil auch hervorgearbeitet, dass in der Schamsymptomatik explizit religiöse Anknüpfungspunkte vorhanden sind. Und da die Suchtkrankenseelsorge sich als eigenständiger Bereich jenseits von Psychotherapie versteht, liegt es nahe, bei dieser metaphysischen Suche nach dem verlorenen bergenden Grund anzusetzen. In der seelsorglichen Begegnung wird die heilende Gegenwart jenes Gottes er-

fahrbar gemacht, der im Kreuzestod Jesu selber Objekt radikaler Beschämung geworden ist, aber durch die Ohnmacht der Scham eine Quelle des Widerstandes dargestellt hat. Es geht im Kern darum, eine transzendente Beziehungsfähigkeit zur lebensermöglichenden Macht Gottes aufzubauen. Wie gesehen, kann auch das Suchtverhalten als exzentrische Strategie und kann auch das Suchtmittel als transzendenter bergender Grund verstanden werden. Allerdings kostet dies das Leben. In der Suchtkrankenpastoral muss ein Richtungswechsel angeboten werden, in der die prinzipielle Bezogenheit des Menschen auf ein Ziel justiert wird, das zum Leben führt. Es geht darum, Gottes Blick zu suchen und auszuhalten und es als Lebensqualität werten zu können, diesen Blick zu erwidern. Gottes Gegenwart soll als schützende psychische Hülle erfahrbar werden, als letzter vertrauenswürdiger bergender Grund und als Inspiration des Widerstandes gegen übermächtigende destruktive Gewalt. Dieses für die Pastoral verallgemeinerbare Ziel wird in der Suchtkrankenseelsorge auf einem wohl ungleich hindernisvolleren Weg angegangen werden müssen als in anderen Bereichen, weil mit dem Schamaffekt auch die Grundlagen für förderliche Vertrauensbeziehungen zerstört sind.

Drei Arbeitsbereiche sind es, die vor dem Hintergrund der vertieften Kenntnis der Schamproblematik präziser bestimmt werden können: der Umgang mit Bildern und Symbolen, der Umgang mit biblischen Texten sowie der Umgang mit kirchlichen Ritualen.

5.1 Zum Umgang mit Bildern und Symbolen

So wie sich in der Schamtherapie Bilder zu bewähren scheinen, wird dies auch in der Suchtkrankenseelsorge der Fall sein: Sie wird vorzugsweise zur christlichen Bilderpastoral. Gebraucht der Suchterkrankte selber ein Bild, kann man dies aktiv aufgreifen und weiterführen⁴¹; man

⁴¹ Das diese vom Gegenüber gewählten Bilder manchmal nur fragmenthaft daherkommen und wie man auch aus diesen Fragmenten in das seelsorgerliche Gespräch einsteigen kann, zeigt der Krankenhausseelsorger Erhard Weiher (1999). Er empfiehlt, dass der Seelsorger / die Seelsorgerin zum Hermeneuten von Lebensthemen werden sollte, der vornehmlich die Kompetenz zur Symbolisierung mit in die Begegnung einbringt (vgl. 29–38). Aus dem Satz einer Patientin: »Die Kartoffeln sind hier im Krankenhaus so schlecht«, kann dann die Erinnerung an den eigenen Garten werden, an die herbstliche Kartoffelernte mit dem inzwischen verstorbenen Gatten, an die damalige Beheimatung im Jahreszeitenlauf und die heutige Fremdheit des Weiterlebens. Weiher zögert nicht, diese »kleinen Transendenzen« in die großen biblischen Symbole einmünden zu lassen – in diesem Fall mit dem in eine Frage verwandelten Psalmvers 23, 5: »Wirst du mir noch einmal neu den Tisch decken, vor den Augen meiner Feinde?« (37)

kann selbst ein Bild zur Deutung seiner Erfahrungen anbieten und/oder gemeinsam in einen Bilderraum einsteigen. Gerade die religiöse Bilder- und Symbolwelt eignet sich gut, um zutiefst menschliche Erfahrungen auszudrücken. Das äußere wird hier zum inneren Sehen. Was man sieht und was man glaubt, kommt zusammen in dem, was man fühlt.

Die neuere praktische Theologie hat sich ausgiebig mit der Frage befasst, wie Bilder und Symbole in der seelsorglichen und katechetischen Praxis eingesetzt werden sollten (Literaturhinweise bei Lange 2001). Zunächst wird dabei darauf hingewiesen, dass heutigen Menschen die mediale und visuelle Kommunikation weitaus leichter fällt als die rein sprachliche. Trotzdem heißt das nicht, dass man sich in der seelsorglichen Begegnung an die Rezeptionsgewohnheiten des Alltags anpassen sollte. Es geht gerade nicht um die Übersetzung schwieriger Inhalte in gefällige Bilder, nicht um mediale Einwegkommunikation, nicht um emotionale Überwältigung und nicht um das schnelle Nacheinander vieler Bilder. Im Gegenteil ist theologisch zu betonen, dass auch das Christentum unter der jüdischen Tradition des Bilderverbotes (Ex 20,4; Dtn 5, 8) steht und dessen Intentionen bis heute durchhält. Konkret bedeutet dies die Absage an die Harmlosigkeit des Bildes. »Das Bild ist zutiefst ambivalent, es kann befreien und einfangen, emanzipieren und fesseln, die Individuation fördern und behindern« (Funke 1993, 63; vgl. 61–78). Positiv ausgedrückt heißt das: »Seelenbilder können nur dann ihre entwicklungsfördernde und kreative Kraft entfalten, wenn die Kommunikation über sie in einen zwischenmenschlichen Beziehungsrahmen eingebettet ist.« (Funke 1993, 76).⁴² Erst im gemeinsamen Beschreiten des Bildes kann dieses seine subversive Kraft beweisen. Denn Wunsch-, Traum- oder Seelenbilder sind nicht einfach ins Unterbewusstsein abgedrängte psychische Projektionen, sondern sie bilden ein vorsprachliches Reservoir der Seele, in dem noch nicht gegangene Entwicklungsschritte der Psyche abgebildet sind. Hierauf hat vor allem die Psychologie C.G. Jungs eindrücklich hingewiesen. Die Kraft des Bildes bzw. der gemeinsamen Deutungsarbeit an angebotenen Bildern liegt in seiner vitalen und emotionalen Ursprünglichkeit: Auch in der kindlichen Entwicklung ist das Bildhafte früher als der sprachliche Ausdruck. Für die Ur-Erfahrung des

⁴² Als Seelenbilder bezeichnet Funke 1993, 65–70 die Widerspiegelung der frühesten und frühen Erfahrungen einer Psyche mit anderen Menschen und der Wirklichkeit der Welt, wie sie vor allem im Traum gefasst werden können.

bergenden Grundes in der Mutter-Kind-Symbiose ist der visuelle Eindruck neben dem Hautkontakt der bestimmende. Diese ersten libidinösen Befriedigungserfahrungen hinterlassen visuelle Hohlformen im Sinne archaischer Bilder (z.B. Bilder der Ur-Höhle), aus denen heraus dann konkrete Bilder, vor allem aber die Visualisierungen von sich selbst entwickelt werden. Gerade wegen ihrer Nähe zum symbiotischen Urerleben sind bestimmte archetypisch inspirierte Bilder für die Begegnung mit Beschämten so heilsam. Dabei darf man aber nicht zu einem objektivistischen Missverständnis kommen: Archetypen sind nicht einfach ewig, wahr oder liegen in der Individualpsyche unvermittelt vor. Sie werden vielmehr in der Ontogenese jedes Subjektes in eine konkrete Triebgeschichte gebracht, und genau darum muss ein Bild gemeinsam gedeutet werden.⁴³

Für die Suchtkrankenseelsorge ergeben diese Überlegungen folgende praktische Konsequenzen:

- *Weiterbildung in Richtung Bilderpastoral:* Wenn man die Möglichkeit dazu hat, sollte man Fortbildungen wahrnehmen, die die Kompetenz zur Bildauswahl, -interpretation und -besprechung erhöhen. Denkbar wäre auch, die eigene Kompetenz in im weitesten Sinn kunsttherapeutischer Hinsicht zu erweitern. So gibt es etwa Seminare zur Entschlüsselung von Farb-, Gliederungs- oder Symbolkompositionen in selbst gemalten Bildern (vgl. Stricker 2001). Insgesamt ist aber darauf zu achten, dass man sich als Seelsorger/in nicht zu therapeutischen Sprachspielen verleiten lässt und über die methodische Qualifikation das typisch seelsorgliche Setting vernachlässigt.
- *Sorgsame Bildauswahl:* Geht es um ein Angebot der Bild- oder Symbolmeditation, so sollten Bilder gewählt werden, die dem Anspruch der Polyinterpretabilität genügen. Das bedeutet: Das zu wählende Bild sollte mehrere Betrachtungsebenen zulassen, zahlreiche Anschlüsse an Lebensfragen aus unterschiedlichen Zusammenhängen eröffnen, verschiedenen Beobachtern auch verschiedenes sagen können und das Bildverständnis nicht zu eindimensional vorschreiben. Empfohlen werden, vor allem für religiöse Bilder, Dias

⁴³ Dies ist einer der Hauptvorwürfe, der dem genialen Bildtheologen Eugen Drewermann gemacht wird: dass er das Unbewusste positiv mystifiziert, den Bildzugang individualisiert und in den kollektiven Archetypen einen objektiven, geschichtlich nicht gebrochenen Zugang zu religiösen Urerfahrungen behauptet; vgl. ausführlich Funke 1993, 159–172.

oder Beamerprojektionen, weil diese die Farben eines Bildes durch die Verbindung mit Licht zum Leuchten bringen (vgl. Lange 2001, 190f.).⁴⁴

- *Körperliche Interpretation*: Wie oben hergeleitet, sollte im Zusammenhang mit pathologisch Beschämten bei der gemeinsamen Bildinterpretation die körperliche Verankerung des durch das Bild hervorgerufenen Gefühls betont werden. Fragen können sein: »Welches Gefühl haben Sie im Bauch, wenn Sie das Bild sehen?«; »Möchten Sie die dargestellte Person umarmen – oder verprügeln?«; »Sie sehen jemanden, der sich der Sonne zuwendet – was spüren Sie auf der Haut, wenn Sie sich in diese Person hineinversetzen?«
- *Das Bild als »stumme Predigt«*: In der Bildinterpretation sollte die biblische Verheißung vom Heil sowie das Lebensangebot Jesu (s.o.) der symbolische Grund sein, von dem her man kommt und dessen Bergung man anbietet. Dies fordert auch die Redlichkeit gegenüber den Gesprächspartnern, dass man erkenn- und berechenbar für eine seriöse religiöse Tradition steht. Dabei geht es nie um eine platte 1:1-Relation von biblischer Botschaft und angebotenen Bild, sondern eher um die Frage, welche Lebensaussage ein Bild betont und warum und wie es das schafft. In keinem Fall sollte man den Anderen mit dem Bild allein lassen.

5.2 Zum Umgang mit biblischen Texten

Die Ausführungen zur Schamthematik geben auch für die gemeinsame Bibelarbeit das Ziel vor, den biblischen Gott als bergenden Grund des Lebens zu entdecken. Auch Texte können zu »psychischen Hüllen« im Sinne Tisserons werden, die sich gleichzeitig schützend wie zur Kommunikation auffordernd über das »verbrannte Selbst« des Beschämten legen. Natürlich ist es naheliegend, in der Begegnung mit pathologisch Beschämten bei der Auswahl von biblischen Texten hierauf Rücksicht zu nehmen. Besondere Fantasie oder Bibelkenntnis braucht man hierfür nicht, hält die Bibel doch für diesen Inhalt ein unerhört reiches Repertoire an Erzählungen und Bildern bereit. So urteilt der Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme in einem Aufsatz zur

⁴⁴ Es gibt z.B. eine umfangreiche Diasammlung zur Bibel von Jörg Zink oder Diareihen mit Bildern von Marc Chagall. Über ein reichhaltiges Angebot verfügen oft die Diözesanbibliotheken und auch die Kreisbildungswerke. Für einschlägige Farbbildbände konsultiere man die aktuellen Prospekte kirchennaher Verlage; so etwa Thissen 1995 oder neuerdings die Aquarelle von Andreas Felger in Käßmann/Wanke 2003.

Schamthematik: »Auf der Linie biblischer Anthropologie, welche mir die abgründigste zu sein scheint, wird das Verhüllen und Enthüllen als *der* kulturelle Grundmechanismus dargestellt« (1997, 227; Hervorhebung im Text). Als klassischer Text gilt natürlich hier die Paradieserzählung: Zunächst besteht das Paradies daraus, dass Adam und Eva unverhüllt sind – das heißt, sie stehen ohne Differenz zu sich, zu den Tieren, zur Natur und zum Schöpfer. Die Namen, die Adam den Tieren gibt, bezeichnen ihr Wesen (Gen 2, 19f): Sprache ist also noch keine Dimension der täuschenden Verhüllung, sondern ein Vorgang vollständiger Identifikation. Nach dem »Sündenfall« entsteht der unerträgliche Druck der Scham, der darin besteht, ungeborgen zu sein: »Und sie erkannten, dass sie nackt waren.« Er führt zu einer dreifachen Verhüllung: den selbstgemachten Lendenschurz, das Versteck unter den Bäumen des Gartens und der Hinweis auf die Schuld des jeweils anderen: von Adam zu Eva, von Eva zur Schlange. Fortan arbeitet die Bibel immer wieder in dieser Dialektik: Der einst offen zugängliche bergende Grund ist nun verdeckt. Kein Mensch kann Gott mehr unverhüllt schauen (für Mose vgl. etwa Ex 3, 6), Gott verhüllt sich in eine Wolke (Ex 13, 21), und die Bestimmung des Menschen wird es, seine Nacktheit vor sich selbst in zahllose Verhüllungen zu kleiden: »Sprache, Sitten, Häuser, Institutionen, Techniken, Wissensformen, Weltbilder« (Böhme 1997, 227). Oft klagen die Menschen des Ersten Bundes: »O Gott, verbirg nicht dein Angesicht vor mir!« (vgl. Psalmen 27,9; 102,3; 143,7).

Eben das ist die Dramatik der Gottesbeziehung jenseits von Eden: Gottes Blick, jenen letzten bergenden Grund, ebenso zu ersehnen wie zu fürchten. Ähnlich wie Kain, den es heiß überläuft und dessen Blick sich senkt, weil ein rätselhafter Gott sein Opfer nicht beachtet (Gen 4, 5)⁴⁵, gibt es eine große Menge von biblischen Episoden, in denen die Spannung von »sehen« und »gesehen werden« variiert wird. Man darf begründet vermuten, dass gerade diese Texte beschämten Menschen, die unter einer radikalen aktiven wie passiven Sehangst leiden, eine psychische Hülle bieten werden, in die hinein sie diskret ihre Nöte projizieren können. Und auch für die gemeinsame Besprechung dieser Texte, sei es zu zweit oder in der Gruppe, wird es wichtig sein, die körperliche Verankerung der aufkommenden Gedanken und Emotionen zu thematisieren.

⁴⁵ Eine psychologische Interpretation zu diesem Text liefern Bastian/Hilgers 1990.

Abschließend einige willkürlich ausgewählte Beispiele von neutestamentlichen Texten unter der Überschrift der ambivalenten Erfahrung von »sehen« und »gesehen werden«. Sie bleiben hier unkommentiert und sollen nur anregen, sich diese Blicksituationen genau vorzustellen und an ihnen weiter zu arbeiten:

- Lk 22,54–62: Nach der Gefangennahme Jesu saß Petrus am Feuer im Hof des Hohenpriesters. Eine Magd kam und »schaute ihn genau an« (56). Petrus leugnete dreimal. Als Jesus abgeführt wurde, wandte er sich um »und blickte Petrus an« (61). Petrus hielt das nicht aus, »ging hinaus« (62), d.h. er entzieht sich der Situation »und weinte bitterlich« (62). Es wird oft berichtet, dass Jesus sein Gegenüber genau anschaut, so etwa Mk 3,5 oder Mk 10,21. Schließlich gibt »das Auge dem Körper das Licht« (Lk 11,34).
- Apg 3, 1–10: Jeden Tag sitzt ein gelähmter Bettler an der »schönen Pforte« im Tempel – eine beschämende Situation. Er hat den Blick gesenkt. Oft gehen Petrus und Johannes an ihm vorbei in den Tempel und beachten ihn nicht. Einmal aber heißt es: »Petrus und Johannes blickten ihn an und sagten: Sieh uns an! Da wandte er sich ihnen zu ...« (4f). Im Zusammenspiel von anblicken und der Aufforderung zurückzublicken (also: den Durchgang durch die Schampassage auf sich zu nehmen), geschieht neues Leben.
- 1 Joh 3,20: »Wenn auch unser Herz uns verurteilt – Gott ist größer als unser Herz.« Hier geht es zwar nur indirekt ums »sehen«, aber trotzdem passt es in den Zusammenhang: Gott sieht uns an, auch dann, wenn wir vor uns selbst kein Ansehen (mehr) haben. So sagt es übrigens auch 1 Sam 16,7: »Der Mensch sieht, was vor den Augen ist, der Herr aber sieht das Herz.«
- Jak 2, 1–13: Der Brief des Jakobus kritisiert, dass in den christlichen Gemeinden die Reichen angeblickt werden, die Armen aber nicht (3. u. 9). Wie ist es, wie fühlt es sich an, auf eine Gemeinschaft von Menschen zu treffen, die einen nicht anblicken?
- Mt 7, 1–5: »Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem Auge bemerkst du nicht?« Jesus kritisiert hier den richtenden Blick, also etwas Nicht-Identisches am anderen zu sehen und es nicht zur Rückfrage an uns selbst werden zu lassen.
- Joh 9, 1–42: Die Heilung eines Blinden – Ein wahres Feuerwerk im semantischen Feld von blind, sehen, Augen öffnen, glauben, wissen, verstoßen, bis hin zum paradoxen Ausspruch Jesu: »Wenn ihr blind

wäret, hättet ihr keine Sünde. Jetzt aber sagt ihr: Wir sehen. Darum bleibt eure Sünde« (41).

- Dan 13, 1–64: Eine eher unbekannte Schamgeschichte aus der Zeit vor Jesus. Zwei alten Männern »gehen die Augen in die Irre« (9) wegen einer schönen Frau namens Susanna; sie verheimlichen einander ihre Leidenschaft aus Scham (10f). Als sie durch eine List allein der enthüllten Frau gegenüberstehen (17–20) und die Frau erpressen, reagiert diese überraschend: Sie verbirgt sich nicht, sondern schreit (24). Auf andere Anwesende überträgt sich die Scham (27); die alten Männer wandeln ihre Scham in Aggression und wollen ein Todesurteil für Susanna erwirken (28). Susanna erscheint vor dem Prozess verhüllt, muss sich aber vor allen entschleiern (32). Susanna blickt zum Himmel empor (35) und ruft ihren Gott an, »der auch das Verborgene kennt« (42). Ganz im Stil eines mit allen Wassern gewaschenen Detektivs rettet der junge Daniel die Situation und damit das Leben der jungen Frau (45–64).

5.3 Zum Umgang mit Ritualen

»Rituale entstehen aus dem Schiffbruch der Unmittelbarkeit. (...) Jedes Ritual produziert rein als Form Vertrautheit und Bedeutsamkeit. Die Vertrautheit des Rituals erklärt zwar nichts, aber sie macht das Unerklärliche der Welt erträglich. (...) Man muss sich klarmachen, dass Ritual vor allem heißt: das Bestehende nicht verändern, sondern sichern. (...) Man könnte deshalb auch definieren: Riten sind die Praxis der Mystik« (Bolz 1999, 90f). Der diese Formulierungen fand, ist weder Seelsorger noch Therapeut, und er bezieht sich auch nicht auf kirchliche Rituale, sondern auf die Aufladung der Gegenwartskultur mit religionsförmigen Symbolen und Praktiken. Norbert Bolz ist Trendanalytiker, und dies zeigt umso mehr, dass das Rituelle nicht einfach ein Reservoir kirchlicher Sakramentenspendung ist, sondern dass es allgemeingesellschaftlich eine umfassende Sehnsucht nach mentaler Stärke, nach Halt, Sicherheit und Orientierung zu geben scheint. Das religiös Rituelle ist heute genauso aus dem Hoheitsbereich der Kirchen ausgewandert wie es in ehemals religionsfremde Gesellschaftsgebiete eingesickert ist: so etwa der Mode, dem Sport, dem Tourismus oder dem Marketing (Beispiele bei Isenberg/Sellmann 2000; Sellmann 2002). Besonders für Suchterkrankte wird in der Literatur immer wieder das zum Teil schon zwanghafte Bedürfnis nach ritualisierter Strukturierung des Tagesablaufes berichtet (vgl. auch den Abschnitt »Sucht – ein

Opferritual« bei Fuchs, in diesem Band), um dem Chaos der innerlich überflutenden Affekte zu wehren. Es kann daher auch wenig verwundern, dass sich gerade in der Suchtkrankentherapie ein neues Interesse an Ritualen beobachten lässt.⁴⁶

Gerade weil das Ritual Konjunktur hat, ist jedoch – wie schon bei den Bildern allgemein – der Hinweis wichtig, dass das christliche Ritualverständnis immer das Basissymbol mit einem Glaubenssymbol verbindet, dass also das Ritual immer von einer deutenden und einordnenden Praxis begleitet sein muss.⁴⁷ Es geht nicht um eine magische Verwandlung des Menschen durch das Ritual, sondern um die symbolische Einbergung in die Gegenwart des unverfügbar anderen Gottes: »Der ›Text‹ der Sakramente ist das im Evangelium bezeugte Menschenverhältnis Gottes. Dieses Verhältnis wollen sie lebensweltlich und biografisch ›kontextuieren‹« (Höhn 2002, 50). Gerade weil es eine Vielzahl von zum Teil sehr innovativen Ritualideen auf dem Markt der Esoterik, der Lebenshilfe und der Ratgeberliteratur gibt, erweist sich die Seriosität und die Berechenbarkeit der rituellen Praxis in der Suchtkrankenseelsorge an dieser deutenden Aktivität.

Allerdings ist zuzugestehen, dass sich rituelle Handlungen in der christlich inspirierten Suchtkrankenseelsorge nicht nur auf die Sakramente im engeren Sinn beziehen muss. Mit Sicherheit lassen sich außerhalb des verfassten Christentums sehr wertvolle Anregungen vom Ritendesign im positiven Sinn finden. Vor allem der Gestus des Segnens, aber auch überhaupt die Verbindung von Alltag und Liturgie ist sicherlich im kirchlichen Bereich unterentwickelt.⁴⁸ Vielleicht ist es möglich, die verschiedenen Etappen des Aufenthaltes in einer Suchtklinik rituell zu begleiten: etwa indem man feierlich den Wunsch unterstreicht, die alten Dinge hinter sich zu lassen und neu zu beginnen; indem man ein persönliches Symbol mit auf den Behandlungsweg bekommt; indem man den Segen anbietet für Menschen, denen man in der Suchtkarriere geschadet hat, oder ähnlich. Gerade in der rituellen

⁴⁶ So waren die Vorträge der Sozialtherapiewoche des Deutschen Caritasverbandes vom März 1998 diesem Thema gewidmet; vgl. den Tagungsband Scheiblich (1999).

⁴⁷ »Symbole sind stets Handlungssymbole, sie sind eingelassen in Interaktions- und Deutungszusammenhänge, in denen sie sich bewahrheiten müssen und in denen Gehalt und Gestalt zur Übereinstimmung gebracht werden müssen« (Höhn 2002, 45; vgl. 43–53).

⁴⁸ Man nehme nur zur Kenntnis, welche Ideen sich eine säkulare Ritendesignerin im Bestattungswesen kommen lässt, um ihre Kunden mit der Tatsache des Todes zu versöhnen; vgl. Marschner 2002.

Praxis bringt die Seelsorge eine spezifische Dienstleistung, die in dieser Ausdrücklichkeit weder von der Psychotherapie noch von der Medizin erbracht werden können (vgl. Weiher 1999, 38–43). Der Alltag wird eher von anderen Formen der seelsorglichen Begegnung geprägt sein. Trotzdem wird man unterstellen können, dass pathologisch Beschämte dankbar sind für rituelle Settings, die sie wieder in den Kontakt zum verlorenen bergenden Grund bringen. Gerade die so ausdrücklich körperbezogene Basissymbolik der kirchlichen Liturgie: das Händeauflegen, das Besprengen mit geweihtem Wasser, das Essen, das Knien, das Berühren, das Salben usw. kann in beschämten Menschen den Sinn für die zärtliche Umhüllung des bergenden Gottes (wieder) erwecken.

Wenn es der Suchtkrankenseelsorge gelingt, in ihrem Reden, Denken, Handeln und Feiern einen Gott zu verkünden, der in dieser Berührbarkeit erfahrbar ist, wenn die Begegnung mit pathologisch Beschämten zum öffentlichen Zeichen des Lebens wird, dann werden auch andere Bereiche der kirchlichen Pastoral hiervon profitieren können.

Literatur

- Anzieu, Didier (1998): *Das Haut-Ich*, Frankfurt am Main, 2. Auflage.
- Baer, Udo / Frick-Baer, Gabriele (2000): *Vom Schämen und Beschämtwerden*, Neukirchen-Vluyn.
- Balthasar, Hans Urs von (1990): *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln u.a.
- Baudler, Georg (1997): *Das Kreuz. Geschichte und Bedeutung*, Düsseldorf.
- Bauer, Annemarie / Köhler-Offierski (1999): *Bilder, Symbole und Rituale in der Therapie*, in: Wolfgang Scheiblich (Hg.), *Bilder – Symbole – Rituale. Dimensionen der Behandlung Suchtkranker*, Freiburg, 9–23.
- Berger, Peter L. (1991): *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg u.a..
- Böhme, Hartmut: *Enthüllen und Verhüllen des Körpers in Bibel, Mythos und Kunst (mit besonderer Rücksicht auf Albrecht Dürers »Selbstbildnis als Akt«)*, in: *Paragrana (= Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie)*, Bd. 6, Heft 1 (1997), 218–247.
- Bolz, Norbert (1999): *Die Wirtschaft des Unsichtbaren. Spiritualität – Kommunikation – Design – Wissen: Die Produktivkräfte des 21. Jahrhunderts*, München.
- Bösen, Willibald (1994): *Der letzte Tag des Jesus von Nazareth. Was wirklich geschah*, Freiburg i.B., 2. Auflage.
- Coda, Piero (1993): *Jesus von Nazareth. Die Geschichte einer Entdeckung*, München, Zürich, Wien.
- Coda, Piero (1997): *Gott – Geheimnis und Nähe. Die dreifaltige Liebe in Offenbarung, Erfahrung und Theologie*, München, Zürich, Wien.

- Drewermann, Eugen (1991): Bilder von Erlösung. Das Markus-Evangelium. Zweiter Teil, Olten, Freiburg i.B., 4. Auflage.
- Funke, Dieter (1993): Der halbierte Gott. Die Folgen der Spaltung und die Sehnsucht nach Ganzheit, München.
- Funke, Dieter (2000): Das Schulddilemma: Wege zu einem versöhnten Leben, Göttingen.
- Gehlen, Arnold (1986): Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Wiesbaden, 5. Auflage.
- Greshake, Gisbert (1993): Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i.B., Basel, Wien.
- Hede, Maria (1990): Spiegelblicke, Würzburg.
- Hengel, Martin (1976): Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz«, in: Johannes Friedrich (Hg.): Rechtfertigung (= FS Ernst Käsemann), Tübingen, 125–184.
- Hilgers, Micha (1997): Scham. Gesichter eines Affekts, Göttingen, 2. Auflage.
- Höhn, Hans-Joachim (2002): spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg.
- Horie, Michiaki / Horie, Hildegard (1994): Gesichter der Sucht. Hintergründe und Hilfen, Wuppertal / Zürich.
- Isenberg, Wolfgang / Sellmann, Matthias (Hg.) (2000): Konsum als Religion? Über die Wiederverzauberung der Welt, Mönchengladbach.
- Kafka, Franz (1952) : In der Strafkolonie, in: ders., Das Urteil und andere Erzählungen, Frankfurt am Main, 98–126.
- Käßmann, Margot / Wanke, Joachim (Hg.) (2003): Heute seine Stimme hören. Das Lukasevangelium als Jahresbegleiter, Freiburg, Basel, Wien.
- Kierkegaard, Sören (1985): Die Krankheit zum Tode (= GW 24), Gütersloh.
- Klaus Behrendt (1996): Beziehungen zwischen Arzt und Patient – Ziele und Grenzen in der Praxis, in: Manfred Nowak/Richard Schifman/Rüdiger Brinkmann, Drogensucht. Entstehungsbedingungen und therapeutische Praxis, Stuttgart / New York, 2. Aufl., 151–160.
- Kohut, Heinz (1971), Die Heilung des Selbst, Frankfurt am Main.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang (1975): Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jg. 72 (1975), 1–46.
- Lange, Günter (2001): Artikel Bild, Bilddidaktik, in: Norbert Mette / Folkert Rickers, Lexikon der Religionspädagogik, Bd.1, Neukirchen-Vluyn, 186–192.
- Ludwig-Körner, Christiane (2002): Artikel Selbst, Selbstgefühl, in: Wolfgang Mertens / Bruno Waldvogel (Hg.), Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, Stuttgart u.a., 645–650.
- Marschner, Claudia (2002): Bunte Särge. Eine Event-Bestatterin erzählt, München.
- Metz, Johann Baptist (1997): Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997, Mainz.
- Moltmann, Jürgen (1993): Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh, 6. Auflage.

- Moltmann, Jürgen (1994): Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh, 3. Auflage.
- Neckel, Sighard (1991): Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit, Frankfurt / New York.
- Pannenberg, Wolfhart (1983): Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen.
- Petry, Jörg (2001): Glücksspielsucht: Entstehung und Behandlung, in: Felix Tretter/Angelica Müller (Hg.), Psychologische Therapie der Sucht. Grundlagen, Diagnostik, Therapie, Göttingen u.a., 467–486.
- Portmann, Adolf (1956): Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Hamburg.
- Rossé, Gérard (1984): Jesus in seiner Verlassenheit. Der Gott unserer Zeit, München, Zürich, Wien, 2. Auflage.
- Sander, Hans-Joachim (2001): nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu, Würzburg.
- Sartre, Jean-Paul (1974): Das Sein und das Nichts, Reinbek.
- Scheiblich, Wolfgang (Hg.) (1999): Bilder – Symbole – Rituale. Dimensionen der Behandlung Suchtkranker, Freiburg.
- Schlink, Bernhard (2000): Der Sohn, in: ders., Liebesfluchten. Geschichten, Zürich, 257–281.
- Schlosser, Jacques (1993): Artikel »Abba«, in: LThK, Bd.1, 3. Auflage, 10–11.
- Schmidt, Lothar (1997): Alkoholkrankheit und Alkoholmissbrauch. Definition – Ursachen – Folgen – Behandlung – Prävention, Stuttgart u.a., 4. Auflage.
- Seidler, Günter H. (2001): Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham, Stuttgart, 2. Auflage.
- Sellmann, Matthias (Hg.) (2002): Mode. Die Verzauberung des Körpers. Über die Verbindung von Mode und Religion, Mönchengladbach.
- Stricker, Hans (2000): Religiöse Erfahrungen in spontan gemalten Bildern, in: Initiativkreis Religiöse Erwachsenenbildung (Hg.), Was ist erwachsene Religiosität?, Mönchengladbach, 35–56.
- Thissen, Werner (1995): Es wandelt, was wir schauen. Heilende Bilder für den Weg durch das Jahr, Freiburg, Basel, Wien.
- Till Bastian, Isny / Hilgers, Micha (1990): Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis, in: Psyche, 44.Jg. (1990), 1100–1112.
- Tisseron, Serge (2000): Phänomen Scham. Psychoanalyse eines sozialen Affekts, München.
- Weier, Erhard (1999): Mehr als Begleiten. Ein neues Profil für die Seelsorge im Raum von Medizin und Pflege, Mainz.
- Wietkamp, Wilhelm (1986): Bußpastoral und Heilung von Suchtkranken, in: Lebendige Seelsorge, 37. Jg., H. 4, 174–179.
- Wurmser, Léon (1997): Die verborgene Dimension. Psychodynamik des Drogenzwangs, Göttingen.
- Wurmser, Léon (2001): Geleitwort, in: Seidler 2001, IX–XII.