

Klaas Huizing

Leseprobe

Prof. Dr. Dr. Klaas Huizing
Scham und Ehre
Eine theologische Ethik

Scham und **Ehre**
Eine theologische Ethik

»Das Buch wimmelt nur so von überaus anregenden und höchst überraschenden Miniaturen. Eine echte Fundgrube!«
zeitzeichen, Peter Dabrock



Bestellen Sie mit einem Klick für 25,00 €



Seiten: 544

Erscheinungstermin: 28. November 2016

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Den Menschen zum guten Handeln befreien

Die unangenehme Situation einer Schamerfahrung markiert den kritischen Punkt menschlicher Freiheit, den eigenen Charakter zu formen oder aber Scham in Schuld zu verschieben – eine Verschiebung, aus der häufig Gewalt entspringt, die aber nicht zwangsläufig gewählt werden muss. Die biblische Weisheitstheologie coacht für den richtigen Umgang mit dieser Schlüsselsituation. Die daraus resultierende milde optimistische Anthropologie lässt den lebensweltfremden Sündenbegriff hinter sich und hat erhebliche Konsequenzen in den Bereichsethiken: Hier werden Entschämungspraktiken möglich, die sowohl voreilige Dämonisierungen als auch die Entstehung von Macht- und Gewaltspiralen zu vermeiden helfen.

Intellektuell und sprachlich anregend macht diese Präventiv-Ethik deutlich: Wir können unser Leben ändern.



Autor

Prof. Dr. Dr. Klaas Huizing

Dr. Dr. Klaas Huizing, geb. 1958, ist Professor für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Würzburg. Er ist einer der produktivsten Theologen der Gegenwart. Neben zahlreichen theologischen Publikationen hat er mehrere Romane veröffentlicht, die weite, auch internationale Verbreitung fanden. 2003/2004 erhielt er das Jahresstipendium im Internationalen Künstlerhaus Villa Concordia.

Klaas Huizing

Scham **und** *Ehre*

Eine theologische Ethik

Gütersloher Verlagshaus

Den Schwiegersöhnen

Paul Huizing

Thomas Kusitzky

Inhalt

Vorwort und Dank

Das Wüten von Maarten 't Hart	11
--	----

Einleitung	15
-------------------------	----

Vorspiel	15
----------------	----

Scham und Ehre	15
----------------------	----

Nachspiel	25
-----------------	----

Shame on you!

Scham als Grundbegriff der Ethik	27
---	----

Einleitung: Der emotional turn	27
--------------------------------------	----

1. Homo sensualis	29
-------------------------	----

2. Ethik, Scham und Schamhaftigkeit	41
---	----

3. Scham als moralische Autorität	49
---	----

4. Die Konstitution des ethischen Subjekts in der Scham	59
---	----

5. Über die Attraktivität, Scham in Schuld zu verschieben.	65
---	----

6. Falsches und richtiges Schämen	76
---	----

Kleine Rekapitulation: Schammanagement	83
--	----

Nachspiel	85
-----------------	----

Ehre, wem Ehre gebührt

Karte und Gebiet einer weisheitlichen Ethik	88
--	----

Einleitung: Inszenierter Optimismus	88
---	----

1. Die biblische Weisheitsanthropologie	92
---	----

2. Weisheitliche Modell-Lektüren	98
--	----

3. Renovierung des Ehrbegriffs	110
--------------------------------------	-----

4. Göttliche Atmosphären	116
--------------------------------	-----

5. Kleine Hymne auf die Bibel: Bling Bling	119
--	-----

6. Hoch und tief. Baupläne des Hymnischen	124
---	-----

Kleine Rekapitulation: Wohlwollende Begleitung	131
--	-----

Nachspiel: Jubilieren	133
-----------------------------	-----

Scham, Schuld und Schulden

Ethik in Zeiten der Wirtschafts- und Finanzkrise	134
Einleitung: Möbelhaus, später	134
1. Die magische Aufladung der Ökonomie	137
2. Der schamgeschulte Homo oeconomicus	141
3. Scham als ökonomische Klugheitsregel	153
Kleine Rekapitulation: Plädoyer für eine schamgesteuerte ökonomische Klugheit	175
Nachspiel	178

Werden wir »elektrooptisch gedopt«?

Grundriss einer Medienethik	179
Einleitung: Baisse	179
1. Kehraus	181
2. Ezechiel und die Performer der Beschämung	186
3. Das Disneyland des Christentums in den Alpen	189
4. Der Homo medialis und seine Handlungsfelder	193
5. Medien als Maschinen der Schamsensibilisierung	201
Kleine Rekapitulation: Über Teflonisierung und Identitätsmanagement ...	210
Nachspiel	214
Exkurs. Selfie, Belfie, Footsie und Nudie	215
1. Das Wörterbuch der Selbstentblößung	215
2. Identitätsstabilisierung, Verknautschung und der kleine Alltagsroman zum Selfie	222
Nachspiel	232

Prometheische Scham

Überlegungen zu einer theologischen Technikethik	233
Einleitung: Faust und Prometheus 3.0	233
1. Der Homo faber reloaded	235
2. Die Scham des Homo faber und der Hass auf das Handy	237
3. Technik, Kunst und die Gelassenheit	242
4. Der Entzauberungskünstler und die Religion	248
5. Theologische Technikethiken in der Kritik	254

6. Der Cyborg und das Ende der prometheischen Scham	261
Kleine Rekapitulation: Reifizierungswahn und der Charme der Ergänzung ...	265
Nachspiel	268

»Lust ist wahrscheinlich ein Beiname Gottes!«

Eine Ethik der Sexualität, Liebe und Lebensstile	269
Einleitung: Sexualität – ein verwahtes Thema	269
1. In Spermiegewittern. Eine Lendenlegende	271
2. Die Applausmeister der Wollust und der Fruchtbarkeit	277
3. Biblische Lektüren der Entschämung	286
4. Im Treibhaus der Ehe	292
5. Wie zusammen leben?	301
6. »To be baptized in banality«. Jeff Koons Entschämungs- parcours der Sexualität	303
Kleine Rekapitulation: Über die Feier des Orgasmus und die Metaphysik der Fruchtbarkeit	307
Nachspiel	311

Die Enhancement-Gesellschaft

Über Körper- und Psychopolitiken	312
Einleitung: BMI-Gläubigkeit	312
1. Beschämungspraktiken im Gesundheitsdispositiv	315
2. Macht Krankheit Sinn?	322
3. Enter. Sind Leben und Gesundheit Gaben?	329
4. Exit. Die Frage nach der Rück-Gabe des Lebens	336
Kleine Rekapitulation: Über Heil und Heilung	344
Nachspiel. Verhaltenes Lob der Zellulitis und des Doppelknies	347

Nach dem Schlachten

Über Tier-, Pflanzen- und Umweltethik	350
Einleitung: Beschämungspraktiken und eine Heuristik der Scham	350
1. Die Sonderstellung des Menschen	354
2. Sphärenerweiterung I	359
3. Sphärenerweiterung II	365

4. Biblische Befunde und theologische Tier- und Umweltethiken	372
5. Das Internet der Tiere und die leise Beschämung durch die Kunst	379
Kleine Rekapitulation: Und die armen Tiere und Pflanzen auch?	385
Nachspiel	388
Der Liberalismus der Scham	
Ein Versuch zur Rechtsethik	390
Einleitung: Zeugen der Scham	390
1. Alphabetisierte Scham	393
2. Die Gefühlsbasis des Rechts	397
3. Re-Shaming und Beschämungspraktiken	401
4. Der lange Schatten der Sünde	406
Kleine Rekapitulation: Das Rechtsgefühl als Stimulans	420
Nachspiel	422
Exkurs: Politische Ethik	
Selfies von Europa. Über Bildpolitiken in der Migrationsdebatte	423
Einleitung: Willkommenskultur oder: Welches Bild von Europa hätten Sie denn gerne?	423
1. Schockphotos oder: Wie Bilder uns bestechen	426
2. Scham und Ehre als Grundbegriffe politischer Ethik	432
3. Scham und Ehre in biblischen Narrativen	434
4. Die europäische Kultursynthese, die Bildung und die Trockenheit der Herzen	437
Kleine Rekapitulation: Schockphotos und die Folgen	446
Epilog	
Vor der Tafel	449
Die Liturgie eines demütigenden Beschämungsrituals	449
Literatur	452
Filmverzeichnis	516
Namenregister	517

Vorwort und Dank

Das Wüten von Maarten 't Hart

Auch noch jenseits der Siebzig wütet der niederländische Autor Maarten 't Hart nahezu atemlos gegen seine calvinistische Erziehung und gegen das desaströse Menschenbild, das ihm vor allem durch seine Mutter vermittelt worden ist. So lässt er in seinem Roman *Magdalena* über die eigene Mutter sie selbst sagen: »(A)lles, was von Menschenhand geschaffen wurde, ist von der Sünde befleckt, ist mit Sünde getränkt, ist mit Sünde beschmutzt, durch Sünde gebrandmarkt.«¹ Zwar hat Maarten 't Hart seinen leisen Humor nicht eingebüßt, aber für den Calvinismus empfindet er nur laute Verachtung: »Der Calvinismus war eine abartige, bizarre, grauenhafte Form des Christentums.«² Andere christliche Konfessionen stehen nicht in seinem Fokus, für ihn ist das Christentum aber insgesamt eine Lebensform, vor deren Nebenwirkungen dringend gewarnt werden muss, deshalb endet sein Roman *Magdalena* mit einer unerbittlichen und verächtlichen Gegenlesung des Credo und des Vaterunsers. Ein kleiner Katechismus der finalen Verweigerung. Kehraus mit dem Christentum. Eine Bitte um Verschonung nach der erlebten Verwüstung. Eine Schlussstrichgeste, der man die Erleichterung ansieht. Maarten 't Hart bleiben als Trost noch die musikalischen Heroen Bach und Mozart. Immerhin. Ganz ohne vertikale Verdrahtung muss auch er nicht auskommen.

Ich bin ebenfalls in einem calvinistischen Elternhaus aufgewachsen, also Maarten 't Harts idealer Leser, folge seit zwanzig Jahren, während der Lektüre seiner autobiographischen Romane unweigerlich nickend, als litte ich an einem Hospitalismus, seinem nie gemüthlichen Wüten. Die durch die Erziehung verschriebene Sündenbrille abzulegen, ohne dem Christentum damit abzuschwören, scheint, liest man Maarten 't Hart, unmöglich. Als Augentraining, so der protestantische Instinkt, hilft nur die neuerliche Lektüre. Und die Lektüre hilft sehen, denn an einem biblischen Text, der Kain- und Abel-Geschichte, ging mir auf, dass die biblischen Schriftsteller gegen den ersten (und zweiten) Anschein eine weniger sündenfixierte Lesart zulassen und nahezu trotzig – ohne

1 't Hart (2016: 275).

2 't Hart (2016: 276). Aus katholischer Sicht ringt beherzt mit dem Christentum der Romancier Emmanuel Carrère (2016). Carrère ist neben Paulus an Lukas interessiert: »Ich bin ein Autor, der zu verstehen versucht, wie ein anderer Autor ans Werk gegangen ist.« (328) Verblüffend sind seine poetologischen Überlegungen (315-321), aber sehr einleuchtend. Herrlich präzise diagnostiziert Carrère im Christentum einen »Schuldterrorismus« (444).

naiv zu sein – auf die Bildbarkeit des Menschen bauen. Biblische Schriftsteller trainieren den rechten Umgang mit Scham als Warnung davor, schuldig und sündig zu werden. Das ist eine alternative, weniger misanthropische Sicht der Dinge, die durch die asketischen calvinistischen Mütter bedient wurde. Diese neue Sicht erprobe ich in diesem Buch. Mein ethischer Entwurf ist deshalb zunächst und zumeist als Präventivethik angelegt, ohne den Tatbestand von Schuld und Sünde leugnen zu wollen. Dieser Zugang, der mit dem sündenfi-zierten Selbstverständnis vieler Theologen sehr grundsätzlich bricht, hat einige Vorteile. Ein entscheidender Vorteil dieser Herangehensweise ist das milde, optimistische christliche Menschenbild. Ein Gespräch mit säkularen Ethikern wird durch das Absenken der Diskursschwellen in dieser Frage sehr viel leichter möglich. Die Generation meiner Töchter und Schwiegersöhne, die nahezu täglich mit der missbrauchten Religion in vielen Facetten konfrontiert werden, können mit dem pessimistischen Menschenbild der christlichen Tradition kaum – kaum ist noch ein Euphemismus – etwas anfangen. Diese Präventivethik, die die Lebensdienlichkeit der christlichen Religion deutlich machen will, ist ein Angebot zum Dialog. Meinen beiden Schwiegersöhnen ist deshalb dieses Buch gewidmet.

Das intensive Gespräch mit meinen Assistenten Dr. Michael Bauer, Johannes Lange, Martin Schott und meinen Assistentinnen Dr. Iris Kreile und Theresa Michalik zu den Themen der Ethik hat mich in der unverbiesterten Sicht der Dinge bestärkt. Unschätzbar ist der Beitrag, den seit zehn Jahren Dr. Michael Bauer geleistet hat. Auch wenn die Diskussionen manchmal kontrovers ausfielen, war der immer von Humor geprägte Disput der Sache geschuldet. Für einen gelernten Dialogiker wie mich, ich habe in der Philosophie über Levinas promoviert, ist der Dialog die Urform des Glücks. Unser beider Hochschätzung der Literatur des Alten und Neuen Testaments – für theologische Ethiker durchaus keine Selbstverständlichkeit – gab der Arbeit immer wieder neuen Schwung. Michael Bauer gilt deshalb mein besonders herzlicher und nachhaltiger Dank.

Meine Mitarbeiterinnen am Lehrstuhl, Xena Hospes, Deborah Wildenhues, Julia Kleemann, Annika Margraf, Theresa Kuhn, Veronika Geißler und Sabrina Maiwald bedienen mit immer neuen Lieferungen meine manische Buchtrinkersucht, pflegten klaglos das ausufernde Literaturverzeichnis, beschafften Bilder und führten dem Fehlerteufel geschuldete Korrekturen aus. Vielen Dank. Aus dem Freundeskreis danke ich vor allem Wolfgang Kerkhoff, der als gelernter Journalist und stellvertretender Regierungssprecher der Saarländischen Landesregierung auf die Lesbarkeit des Buches gedrängt hat.

Diedrich Steen vom Gütersloher Verlagshaus, sein Vorname prädestiniert ihn zum Hermeneutiker, der Texte aufschließen kann, hat nicht nur vor vier Jahren vorgeschlagen, meine drei lange vergriffenen Bände der Ästhetischen

Theologie in einem Band neu aufzulegen, sondern auch den Denkprozess der Ethik mit großem Engagement und extrem viel Sympathie begleitet. Dafür bin ich dankbar.

Im Juli 2016

Klaas Huizing

Einleitung

Vorspiel

»Die Ethik ist eine Optik.«

Emmanuel Levinas

»Angst vor Gesichtsverlust« (der böseste aller Dämonen).«

Roland Barthes

»Es fragt sich, ob das nicht Gott war«, meinte Geir. »Das Gefühl, gesehen zu werden, von dem auf die Knie gezwungen zu werden, was einen sieht. Wir haben nur einen anderen Namen dafür.

Das Über-Ich oder die Scham.«

Karl Ove Knausgård

Scham und Ehre

Die vorliegende Ethik betritt Neuland, indem sie das Phänomen Scham ins Zentrum ihrer Ausführungen rückt. Meine *Schamethik* unterscheidet sich von bisherigen ethischen Erörterungen, die mit dem Schambegriff arbeiten, markant dadurch, nicht zum x-ten Mal ein Plädoyer für Tugendhaftigkeit im Sinne der Schamhaftigkeit zu halten.¹ Solche Plädoyers verkürzen und entwerten das Phänomen der Scham. Dagegen pointiere ich die zentrale Bedeutung der Schamsituation für die Konstitution der ethischen Person und zeige, wie zahlreiche ethische Konflikte in unserer Gesellschaft durch Scham und vorweggenommene Scham gesteuert oder verursacht werden. Der konzeptuelle erste Teil meiner *Schamethik* bietet entsprechend eine theoretische Erörterung des Phänomens der Scham, Teil zwei wendet sich den Konflikten in unterschiedlichen ethischen Bereichsfeldern zu, identifiziert Scham als eine der oft übersehenen Ursachen und erwägt Strategien, mit der Scham klug umzugehen, um künftig Konflikte zu vermeiden.

Der erste Essay verortet die *Schamethik* im bisher nur vage kartographierten wissenschaftlichen Diskurs zum *emotional turn*. Mein Held ist der Philo-

1 Der Begriff »Schamethik«, mit dem diese Ethik arbeitet, ist bisher kein eingeführter Begriff. Sichtet man die spärlichen Belege, so zeigt sich schnell, dass darunter zumeist die Tugend der Schamhaftigkeit verbucht wird: Schneuwly (1954: 6, 14, 89 u.ö.); Schmidt (1986: 62); Emecheta/ Nwapa (2002: 268).

soph Hermann Schmitz, der bereits einen *emotional turn* vollzog, als die Geisteswissenschaften noch hüftsteif in eine andere Richtung marschierten. *Scham ergreift den Überwältigten mit einer normativen Autorität*, die zugleich die Verletzung der sozialen Synthesis hautnah spürbar macht. Die Philosophie von Emmanuel Levinas dient mir dazu, die *Schamsituation als eine primordiale Schlüsselsituation* zu deuten, die für die *Konstitution der ethischen Person* schlechterdings notwendig ist. Nach Levinas ist die *Ethik die erste Philosophie* und *Schäm dich!* – so interpretiere ich ihn – der erste ethische Imperativ, dem der Imperativ *Töte mich nicht!* beigeordnet ist. Darin kommen beide Philosophen überein: *Menschen sind Antwortwesen*.² Präziser: *Menschen sind schamgeboren*.

Obwohl die Schamerfahrung unerlässlich ist für die Konstitution der ethischen Person, bringt sie eine Gefahr mit sich: Die Scham drängt den Beschämten in eine *extrem passive* Rolle. Um diese Passivität zu überwinden und wieder die aktive Rolle zu erlangen, scheint es für den Beschämten attraktiv zu sein, Scham in Schuld zu verschieben, also eine aktive Handlungsweise zu wählen, die von der Scham ablenkt, indem der Beschämte gewalttätig wird. Damit ist aber zugleich gesagt: *Die Situation der Scham markiert den kritischen Punkt menschlicher Freiheit*: sich zu ändern, spricht: den eigenen Charakter zu formen und Haltungen auszubilden, die Schamerfahrung zu verdrängen oder – in unterschiedlichen Graden – schuldig zu werden. Daraus ergibt sich die notwendige Schlussfolgerung: Menschen sind nicht zur Schuld verdammt. Als *Ursache für die Entstehung von Gewalt* wird in diesem Buch die *Sehnsucht, Scham in Schuld zu verschieben*, ausgemacht. Eine Schamethik will die Konfliktpotentiale und Konfliktkanten, die durch diese Generaltheorie beschreibbar werden, präventiv bearbeiten.

Scham ist ein Schlüsselbegriff im ethischen Entwurf von Ernst Tugendhat, der mit einer bewundernswerten Hartnäckigkeit und in immer neuen Anläufen und Retraktionen die *Möglichkeiten und Grenzen einer autonomen Begründung der Moral* untersucht, in seinem Spätwerk aber auch den mystischen Nahverkehr mit der Transzendenz zugelassen hat. In der Auseinandersetzung mit seiner Ethik, die mich von allen aktuellen säkularen Ethiken am nachhaltigsten überzeugt, wird das Verhältnis einer theologischen zu einer nichttheologischen Ethik sehr präzise beschreibbar. Das ist für beide Seiten, sofern deren Vertreterinnen³ sich darauf ohne Überlegenheitsunterstellung einlassen, ein Diskursgewinn.

2 Diese Lesart untermauern auch Bernhard Waldenfels (2000; 2007) und aus soziologischer Perspektive Hartmut Rosa (2016).

3 Ich mische in diesem Text feminine und maskuline Formen, immer mitgemeint sind alle anderen Geschlechtervarianten.

Ein zweiter Essay fragt nach der theologischen Verankerung der Schamethik, die im ersten Essay *ohne explizite religiöse Anleihen* auskommt. Mustert man die gängigen evangelischen Ethiken, dann entdeckt man ein Füllhorn an Begründungsinstanzen: Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie, Trinitätslehre, Rechtfertigungslehre, Erwählungslehre, Eschatologie. Ich werbe für die bisher weitgehend unbeachtet gebliebene *Weisheitslehre*. Die biblische Weisheitslehre ist eine *Wahrnehmungs- und Inszenierungsschule*, die durch ihre Texte versucht, Selbst, Welt und Gott *religiös erfahrbar* zu machen, und zugleich eine *hochsensible Persönlichkeitsbildung* anbietet. Biblische Modell-Lektüren bestätigen (und erweitern) die im ersten Essay präsentierte Phänomenologie und Anthropologie der Scham. Narrationen, die Schlüsselsituationen inszenieren, verleihen durch ihre emotional gesättigten Überzeugungen *orientierende Kraft und Motivation*, die dort erschlossene Weltsicht zu übernehmen. Genau hierin besteht das Surplus einer narrativen Ethik.⁴

Weil in weisheitlicher Perspektive der Mensch trotz aller Rückschläge für fähig gehalten wird, mit Kontingenzen und der geschenkten Freiheit lebensdienlich umzugehen, ist eine weisheitliche Anthropologie in ihrer Anlage *optimistisch* gestimmt. Diese die Weisheitstheologie und Weisheitsethik befeuernde, milde optimistische Anthropologie macht sie allerdings hochgradig verdächtig für Theologen, die ihre pessimistische Weltsicht schnappatmend pflegen. Die biblischen Schriftsteller präsentieren einen Gott, der mit *wohlwollender Beschämung* und *souverän mit Satire* arbeitet, um das irdische Personal, an dessen Bildungsfähigkeit dieser literalisierte Gott trotz aller Rückschläge trotzig glaubt, an die Hand zu nehmen und zu schulen – und der selbst im Vollzug seiner Schulung einen von den Schriftstellern zugeschriebenen Bildungsprozess durchläuft. In dieser Hinsicht ist der Weisheitserzähler und Geschichtenerzähler Jesus von Nazaret der Vollender der weisheitlich-pädagogischen Tradition, die Altes und Neues Testament verbindet. Ich lese die *Bibel aus Altem und Neuem Testament als weisheitliches Beispielbuch zur ästhetisch-ethischen Erziehung des Menschengeschlechts*.

Die Weisheitstheologie deutet das eigene Leben im Kontext mit anderem Leben und eingebettet in die Welt als *wohlwollend begleitet* durch Gott. Die dogmatische Tradition hält dafür den Topos vom *concursum divinum* bereit, vulgo als göttliche Mitwirkung tradiert.⁵ Mal diskret wie ein warmer, stabilisierender Schatten, mal nachdrücklich indiskret zeigt sich in den biblischen Texten das begleitende und schulende Handeln Gottes. Der narrativ inszenierte Optimismus ist ansteckend und bewahrt in den Bereichsethiken davor,

4 Siehe dazu Lesch (2003: 184-199).

5 Zur dogmatischen Verortung des Begriffs siehe Härle (2000: 287-296).

Möglichkeiten, die durch die neuen technisch-wissenschaftlichen Leitwissenschaften erschlossen werden, theologisch reflexhaft alarmistisch zu dämonisieren.

Das Kontrastgefühl zur Scham ist die Ehre – ein vorbelastetes und etwas aus der Mode gekommenes Gefühl. Ich verstehe darunter das soziale und symbolische Kapital eines Menschen⁶, sein Kapital an Ansehen und Anerkennung, das in der Schamsituation auf dem Spiel steht.⁷ »Ehre«, so treffend Notger Slenczka, ist »ein Bewusstsein des Anerkanntseins in einem sozialen Gefüge, ein ›Sich wissen als anerkannt‹.«⁸ In der Schamsituation droht eine galoppierende Inflation dieses Kapitals. Wenn ich Scham und Ehre verbinde, dann greife ich die in der Antike vorgeschlagene Zuordnung wieder auf und setze mich betont von der bei Augustin und Thomas von Aquin vollzogenen Verjochung von Scham und Schuld, Scham und Sünde ab.⁹ Präzise in dieser Umwidmung verorte ich den Sündenfall der schuldfixierten Theologie. Biblische Lektüren legen eine andere Sicht der Dinge nahe.

»Die Ethik ist eine Optik«¹⁰ – eine spezifische Sichtweise auf die Welt. Damit wird die Frage drängend, durch welche Stilmittel und welche Pragmatik weisheitliche Literatur diese Sicht für Leserinnen und Leser erschließt und bis in den Habitus hinein prägt. Wer den Inszenierungskünsten für die neue Welt-sicht auf die Spur kommen will, wer also die Frage beantworten will, *wie Glaube entsteht*, muss die poetischen, sprich: produktionsästhetischen Kniffe der biblischen Schriftsteller untersuchen. Nichts weniger als eine Poetik des Geistes der Weisheit (oder des Heiligen Geistes) steht damit künftig auf der Agenda – ein mächtiges Projekt für eine interdisziplinäre Forschungsgemeinschaft.

Immer wieder greife ich in meinen Essays auf die biblische Literatur und nachbiblische Literatur zurück, um der Struktur der Scham und ihren möglichen Konkretionen näherzukommen. Ulrich Greiner, ehemals Feuilleton-Redakteur der ZEIT, hat eine beeindruckende kulturwissenschaftliche Studie über die Scham vorgelegt und sehr zu Recht die Literatur gefeiert: »Die Literatur ist ein hervorragendes Archiv, das die Wandlungen der Gefühlskultur sammelt und aufbewahrt. Der Komplex aus Schuld und Scham und Peinlichkeit zählt zu den stärksten Antriebskräften, die Literatur entstehen lassen: als Ausdruck eines unlösbaren Konflikts, als rückwirkende Schambewältigung,

6 Bourdieu (2007).

7 Ein subtiler Text zum Thema stammt von Michael Walzer (2006: 356-369): *Der Kampf um Anerkennung. Eine Soziologie der Titel*. Die Rede vom Kampf scheint etwas misslich zu sein, wie noch zu zeigen, versuche ich deshalb die kompetitiven Elemente aus dem renovierten Ehrbegriff herauszuhalten.

8 Slenczka (2014: 253).

9 Siehe dazu den konzisen Artikel von Elisabeth Gräß-Schmidt (2015b: 174-181).

10 Levinas (2003: 23).

als Erklärungsversuch des Unverstandenen, vielleicht gar Unerklärbaren.«¹¹ Anders als Ulrich Greiner votiere ich für stärkere begriffliche Differenzierungen, trenne etwa die Scham entschieden von der Schuld. Diese Differenz aufzumachen scheint mir eine Entdeckung biblischer Literatur zu sein.¹² Und die Charakterisierung der Literatur als Archiv klingt semantisch etwas verstaubt und uninspiriert: Literatur, die vielfältige, eigentümliche, überraschende, lebenspralle und zugleich detailgenaue Angebote zur spielerischen Identifizierung macht, ist für mich ein pathischer Übungsraum im Umgang mit Gefühlen, nachdrücklich im Umgang mit der Scham.

Obwohl wir uns im Augenblick der Scham, eigenleiblich gespürt, absolut sicher sind, uns zu schämen, können wir uns nicht immer sicher sein, ob wir uns nicht *falsch schämen*, weil etwa neoliberale Dispositive der Macht¹³ uns dazu drängen, uns zu schämen, um unser Handeln hinterrücks zu steuern. (Literarische) Kunst, so meine These, ist ein idealer *Distanzfilter*, um die Autorität des Gefühls zu testen. Zentrale Partien der biblischen Literatur und der nicht-biblischen Literatur sind Lernräume im Umgang mit Scham und wohlwollender, demütigender oder funktionalisierter Beschämung. Lesen, das ist die große Stärke dieser alten Kulturtechnik, verlangt keine spontanen somatischen Reaktionen und steht somit nicht in der Gefahr, das Anerkennungskapital vor den Augen der Anderen zu entwerten. Lektüre ist – um ein semantisches Ungetüm zu wählen – schamangstfrei. Spielerisch wird der Umgang mit kontingent sich einstellenden Situationen trainiert. Eine spielerische Identifizierung mit Protagonisten der Scham, mit denen ich den Umgang mit Scham und Beschämung einübe, gelingt aber nicht nur in der alten Kulturtechnik der

11 Greiner (2014: 21f.) legt »eine strukturelle Betrachtung« vor und verfolgt die These, »dass an die Stelle der alten Schuldkultur und der noch älteren Schamkultur eine neue Kultur getreten ist: die Kultur der Peinlichkeit.« (24) Judith N. Shklar (1997) sieht die Aufgabe von Literatur darin, für alle Formen von Verletzungen, Demütigungen, üblen Beschämungen und Grausamkeiten zu sensibilisieren; ähnlich argumentiert Rorty (1989); vgl. Berthould/Elderkin/Bünger (2013: 253). Zu den emotionalen Wirkungspotentialen von Erzähltexten siehe Hillebrandt (2011). Jacobs (2014: 134-154) ist unterwegs zu einer neurokognitiven Poetik am Beispiel des Lesens.

12 Dazu ausführlich Huizinga (2012a).

13 Den Begriff des Dispositivs verwende ich im Anschluss an Michel Foucault und Giorgio Agamben (2008: 26f.): »Als Dispositiv bezeichne ich alles, was irgendwie dazu imstande ist, die Gesten, das Betragen, die Meinungen und die Reden der Lebewesen zu ergreifen, zu lenken, zu bestimmen, zu hemmen, zu formen, zu kontrollieren und zu sichern. Also nicht nur die Gefängnisse, die Irrenanstalten, das Panoptikum, die Schulen, die Beichte, die Fabriken, die Disziplinen, die juristischen Maßnahmen etc., deren Zusammenhang mit der Macht in gewissem Sinne offensichtlich ist, sondern auch der Federhalter, die Schrift, die Literatur, die Philosophie, die Landwirtschaft, die Zigarette, die Schifffahrt, die Computer, die Mobiltelefone und – warum nicht – die Sprache selbst, die das vielleicht älteste Dispositiv ist. [...] Kurz, wir haben [...] zwei große Klassen, die Lebewesen (oder die Substanzen) und die Dispositive. Und zwischen den beiden, als Drittes, die Subjekte. Subjekte nenne ich das, was aus der Beziehung, sozusagen dem Nahkampf zwischen den Lebewesen und den Dispositiven hervorgeht.«

Lektüre, sondern selbstredend auch an anderen Orten: im Kino, im Theater oder vor dem Computer.¹⁴

In den Bereichsethiken (Essay 3-9) untersuche ich gegenwärtig auch jene Verfahren, die Beschämung und Scham strategisch im Rahmen einer Biopolitik (Michel Foucault, Giorgio Agamben) oder inzwischen verstärkt in einer Psychopolitik (Byung-Chul Han, Gernot Böhme), die nicht mehr nur den Leib, sondern auch die Emotionen ausbeuten, einsetzen. *Meine Schamethik versteht sich als eine kritische Theorie neoliberal gesteuerter, nahezu invisibler Beschämungspraktiken.* Einleitend will ich die Fragestellungen, die ich in den Bereichsethiken¹⁵ behandle, und das Storyboard der Erzählung knapp skizzieren.

Wirtschaftsethik. Dieser Essay geht der Frage nach: Wie lassen sich Ökonomie und (theologische) Ethik konstruktiv aufeinander beziehen? Ein bisher unterschätztes Thema in wirtschaftlichen Kontexten ist die *Führungsscham*: Ein Auslöser der ersten Finanzkrisen (selbstredend nicht der einzige) war die nicht eingestandene Scham der ergrauten Vorständler in den Logen, die nicht begriffen, was ihre Börsenprofis auf dem Parkett trieben. Prompt verschoben die Entscheider die *vorweggenommene Scham* zur Schuld, indem sie die Broker gewähren ließen. Romane und Filme leisten entscheidende Sehhilfen für diese Deutung des Finanzdramas. *Führungsscham* verbunden mit *Schamangst* (Wurmser) haben Ingenieure im VW-Konzern dazu getrieben, vorgegebene Abgaswerte durch Manipulation zu erreichen. Aus Ingenieuren wurden Schurken. Auch hier hat die vorweggenommene Scham als Schamangst zu einer Verschiebung in die Schuld geführt. Sogar ganze Staaten können aufgrund ihrer wirtschaftlichen Schwäche kollektiv in einem Scham-Trauma versinken und dadurch in den gefährlichen Verschiebemechanismus von Scham zu Schuld abrutschen. Zu einem weisheitlich-entspannten Umgang mit Geld, Führungsscham und Schamangst motiviert, so meine Überzeugung, ein bis heute verblüffendes biblisches Gleichnis – obwohl ein breiter Graben die Welt der Bibel von unserer durch einen Finanzkapitalismus beherrschten Welt trennt. Inzwischen zählt *Das Gleichnis vom Haushalter* (Lk 16,1-8) zu meinen

14 *Eine Kulturgeschichte der Szene von Aischylos bis YouTube* bietet Heiko Christians (2016). Vielleicht gelingt diese Einübungskunst auch während des Computerspiels. Daniel Michael Feige (2015) hat eine hoch inspirierende Ästhetik des Computerspiels vorgelegt.

15 Dieser Titel, aus dem amerikanischen Kontext als »applied ethics« in den 1960er-Jahren importiert, hat inzwischen Karriere gemacht. Vgl. Pieper/Thurnherr (1998); Nida-Rümelin (2005); Bayertz (1991). Fischer (2008: 95f.) weist zu Recht darauf hin, dass die Bereichsethiken nicht einfach Anwendungen *Allgemeiner Ethiken* auf konkrete Fälle bieten, sondern häufig auftretende Probleme in den Bereichsethiken zu Korrekturen an Allgemeinen Ethiken nötigten, so drängte exemplarisch die Ökokrise zu einer Revision anthropozentrischer Ethikkonzeptionen. Diese Schamethik ist protestantisch geprägt, wer sich über die Bereichsethiken der Weltreligionen informieren will, wird bestens bedient in dem Handbuch von Michael Klöcker und Udo Tworuschka (2015).

ethikproduktiven Schlüsseltexten. Während der ersten Lektüre zögert die Leserin, ob sie den Haushalter klug oder einfach nur korrupt nennen soll, spätestens in der zweiten Lektüre entdeckt sie die Kraft dieses Textes, die Logik des Wirtschaftens durch eine kluge Umgangsweise mit drohender Scham ethisch zu unterfüttern. Sowohl auf der staatlichen, der unternehmerischen als auch auf der Ebene des individuellen Produzenten und Konsumenten, auf der Mega-, Miso- und Mikroebene, lassen sich durch die Brille des Textes geschärft Schamprozesse identifizieren und bearbeiten.

Medienethik. In der Mediengesellschaft wird die Beschämung gerne öffentlich inszeniert, um durch wenig elegante Motivationsverstärkungen eine Veränderung des Verhaltens beim Publikum zu erzwingen: Englische Boulevard-Zeitungen veröffentlichen mit Vorliebe auf der ersten Seite Bilder von prominenten Verhafteten, die es an Anstand haben fehlen lassen, *name and shame*, wie die Briten, phonetisch nicht unbegabt, es nennen. Facebook und Twitter sind, gleichsam im Nebenerwerb, zu einer basisdemokratischen Strip-Show und zu einem digitalen Pranger geworden, an dem die User, je nach Geschmack, aus Lust am Fremdschämen oder um der Arbeit an der Entschämung willen, teilnehmen. Qua Shitstorm kann jeder User selbst zum Dämon und Medienzombie werden. Unter den Händen etwas vorlauter theologischer Medienkritiker verkümmert die Medienethik allerdings oft zur niveaulosen Medienschelte. Das ist unbegründet, zumal die Medienethik für die Theologie durchaus kein Nebenerwerb ist, arbeitet die Theologie doch seit ihren Anfängen mit einem starken Medienbegriff: Medien bringen das Fernste (Gott) nahe. An vielen Medienrevolutionen war die Theologie beteiligt. Am Beispiel der Professionsethik von Journalisten zeige ich, wie ein Journalismus, der sich an der Einzigartigkeit von Schicksalen orientiert, Scham auch als emanzipatorische Kategorie einsetzen kann. Eine Mediennutzerethik sollte allerdings auch über die Probleme eines durchaus positiv zu bewertenden Identitätsmanagements im Netz aufklären: So droht durch die ausufernde Selbstpreisgabe im Netz die Scham- und Peinlichkeitsschwelle abzusinken. Zu den Aufgaben einer neu zu organisierenden Medienpädagogik zählt die Aufklärung darüber, dass die Preisgabe von Daten, die zu einer kurzfristigen Bereicherung in der Währung der Aufmerksamkeit oder zu monetären Vorteilen führt, langfristig Nachteile bringen kann. Mich interessieren schließlich jene Beispiele, die in den Medien Probleme der Mediennutzung aufgreifen und künstlerisch verdichtet Medienkritik und Medienethik betreiben. Ein besonders gelungenes Beispiel aus der Welt des Films heißt nicht zufällig: *Shame*. Ein Exkurs feiert das *Selfie* als glückendes Kleinritual.

Technikethik. Eng mit der Wirtschaftsethik und der Medienethik ist die Technikethik verknüpft. Christliche Technikethiken neigen häufig dazu, die

Technik zu dämonisieren, und ihre Verfechter lassen sich gerne zu Maschinentürmern umschulen. Theologische Technikethiken deuten, mit wenigen Ausnahmen, nahezu immer Technik als Hybris. Mir geht es um eine Entdämonisierung von Technik und um eine Therapie der von Günther Anders frühzeitig diagnostizierten *prometheischen Scham*. Die Gedankenfigur des *concursum divinum* setzte ich ein, um Handlungsspielräume für ein lebenskluges technisches Handeln zu erschließen. Auch ein Cyborg ist kein transhumanes Gespenst, sondern der Cyborg schickt die prometheische Scham selbstbewusst in Rente. Und woher nimmt Martin Heidegger die Gelassenheit im Umgang mit der Technik? Hilft sein Versuch, Kunst und Technik in eine Beziehung zu setzen, dazu, Technik genauer zu bewerten? Gibt es eine *Logik der Weltbilder*, wie Günter Dux will, die zwangsläufig im *wissenschaftlich-technischen Weltbild* mündet? Ist dieses Weltbild nicht eine sehr grundsätzliche Beschämung des theologischen Weltbildes? Und zugleich der Triumph einer instrumentellen Vernunft? Endspiel der Entzauberung?

Sexualethik. Mit der Fleischeslust hatte der Protestantismus – mit Ausnahme einer kurzen Phase während der Romantik – immer seine Probleme. Eine Ethik der Scham wird sehr grundsätzlich der Frage nachgehen, ob nicht die Sexualität einen gelungenen Umgang mit der Scham bietet. Zwar nicht durchgängig, aber gefühlsintensiv wird das Problem der Vereinzelung und Unvollkommenheit im Sexualakt, in welcher Kombination auch immer, zeitweise geschlossen – auch wenn die Kondition nicht, wie bei den zwei Protagonisten in Péter Nádas' Roman *Parallelgeschichten*, zu einem viertägigen Akt reicht.¹⁶ Die Sexualität ist der Königsweg im Umgang mit der (sexuellen) Scham, weil hier Personalität und Sozialität glücklich zusammenfinden, sofern der Sexualakt nicht zum *egoisme à deux* verkommt. Hermann Schmitz hat nicht zufällig sprachmächtig den *Orgasmus als Neuanfang*, als *Initium* beschrieben! Die Homo-Ehe ist der Stresstest für eine gegenwartstaugliche religiöse Sexualethik. Entschämung ist das Gebot der Stunde. *Wie zusammen leben?*, diese von Roland Barthes¹⁷ mit einem leichten Seufzer ausgegebene Frage, ermuntert zur Suche nach neuen, schamfreien Lebensformen.

Gesundheitsethik. Scham steuert unterschwellig viele Felder der Medizin- oder Gesundheitsethik. Besonders medienwirksam wird der Wellness-Wahn beklatscht und Gesundheit zur Religion hochgeschrieben. Krankheiten wie *Depression* oder *Burnout*, für die sich die leistungswilligen Protagonisten schämen, sind offenbar Folgen unserer neoliberalen Leistungsgesellschaft, wie der Philosoph Byung-Chul Han und der Soziologe Hartmut Rosa behaupten. Am

16 Nádas (2012: 364).

17 Barthes (2007a).

Beispiel von Adipositas zeigt der Essay, wie das Gesundheitsdispositiv Fettleibigkeit von einer ästhetischen Norm, die *beschämende Blicke* auf sich zieht, zu einer moralischen Norm, die *empörte Blicke* auf sich zieht, umcodiert. Fettleibige müssen mit empfindlichen Beschränkungen, etwa einer verweigerten Verbeamtung, die einer Bestrafung gleichkommen, rechnen. Droht, wie Juli Zeh in ihrer Dystopie *Corpus delicti* beschwört, eine Gesundheitsdiktatur? Müssen wir uns also für Krankheiten schämen? Den Stifter der christlichen Religion porträtiere ich als großen Entschämer, der Krankheiten aus der Umklammerung von Schuld, Sünde und Strafe befreit. Weil Krankheit und Leiden keinen Sinn macht, hilft die jesuanische Entschämungspraxis, die Frage nach der Gabe des Lebens genauer zu betrachten. Alarmismus und Hysterie sind auch aus theologischer Perspektive zur Bewertung medizintechnischer Möglichkeiten wie der Präimplantationsdiagnostik (PID) und Pränataldiagnostik (PND) nicht angebracht, sondern verlangen eine besonnene Einzelfallentscheidung. Scham bestimmt nicht wenige Probleme der medizinethischen Gerontologie. So besteht eine große Gefahr darin, dass ältere Menschen sich für auftretende Gebrechen schämen und deshalb zum Lebensende hin aus Scham weitreichende Entscheidungen treffen, die vermuteten Erwartungen entsprechen und verstärkend auf die gesamtgesellschaftliche Mentalitätslage zurückwirken. Darf man die Gabe des Lebens auch selbstbestimmt zurückgeben?

Tier-, Pflanzen- und Umweltethik. Ist der *Anthropozentrismus* in Fragen der Tier- und Umweltethik überholt? Die Karriere von *pathozentrischen* und *biozentrischen* Ansätzen lässt ein entschiedenes *Ja* vermuten. Die Antwort ist komplizierter. Zumindest ein epistemischer Anthropozentrismus scheint unvermeidlich. Evolutionsanthropologische Forschung (Tomasello) macht wahrscheinlich, dass Tiere keine moralischen Subjekte sind. *Tiere können sich nicht schämen.* Ich zeige anhand der autonomen Moralbegründung bei Tugendhat, warum Scham ein für moralische Subjekte *geteiltes Gefühl* ist, wir uns aber nicht zwingend im Angesicht von malträtierten Tieren schämen oder Mitleid empfinden müssen, weil sie nicht zur Klasse der moralischen Subjekte zählen, die sich wechselseitig Respekt und Mitleid schulden. Universal Mitleid für Tiere zu fordern setzt, so die vielleicht überraschende Pointe, ›religiös-mystische‹ (Tugendhat) oder (versteckt) metaphysische Hintergrundtheorien voraus. Wir Menschen können nicht zwingend gegenseitig von uns fordern, uns mitleidig Tieren gegenüber zu verhalten, können es uns aber *wünschen*. Um diesen Wunsch zu stützen, helfen technische, aber auch poetische und dramaturgisch inszenierte Erfahrungen der Eigentümlichkeiten von Tieren (und Pflanzen).

Rechtsethik. Mit Hermann Schmitz frage ich nach der *Gefühlsbasis des Rechts* und entdecke sie in Scham und Zorn. Der Jurist Dieter Krimphove

versucht, Scham und Recht neu aufeinander zu beziehen, und fordert Täterscham von den Angeklagten. Die vor allem in Amerika, jetzt aber auch in Deutschland in der Gefängnisseelsorge in den Focus tretende *Re-Shaming-Methode* im Umgang mit Tätern, versucht, die der Tat vielleicht vorangegangene Schamsituation zu bearbeiten und besser aufzulösen. Trotz der großen Risiken, die diese Methode mit sich führt (Retraumatisierung des Täters, Funktionalisierung der Scham), halte ich Re-Shaming für *eine* Option, sofern nicht der Staat als Beschämer auftritt. Im Rahmen meiner Präventivethik kann Re-Shaming als mögliche Prävention künftiger Straftaten gewürdigt werden. Protestantische Rechtsethiken deuten die Institution des Rechts häufig als notwendige Institution für den durch die Sünde korrumpierten Menschen oder als Förderer der Freiheit im Rahmen einer transformierenden Gerechtigkeit. Ich inventarisiere Stärken und Schwächen dieser Ansätze und deute Beschämungsdispositive der Kunst als ideale Sensibilisierungsschule für versteckte Gewalt und kreative Formen gelingenden Zusammenlebens. Die vor allem im angelsächsischen Raum etablierte Forschungsrichtung von *Law and Literature* untersucht die Dechiffrierkunst der Literatur. Nicht zufällig stammt einer der wirkmächtigsten Romane zum Thema Scham und Schuld, *Der Vorleser*, aus der Feder eines Staatsrechtlers. Ein Exkurs zur politischen Ethik schließlich untersucht die Bildpolitiken in der Flüchtlings- und Migrationsdebatte. *Schockphotos* (im Sinne von Roland Barthes) dienen als Beschämungsszenario, dem man sich nicht entziehen kann und sich auch nicht entziehen soll(te). Gibt es Auswege aus dem dann häufig drohenden *Samariterdilemma*? Lassen sich Gesinnungsethik und Verantwortungsethik versöhnen oder droht ein *clash of morals* (Ott)?

Die Bachelorisierung unserer Universitätslandschaft hat zum stetigen Anwachsen der Lehrbuchproduktion geführt. Verfasser eines Lehrbuches müssen immer den Eindruck erwecken, sie wüssten Definitives zu sagen. Diese scheinbar souveränen Gesten sind stets mit Macht legiert. Mir jedenfalls sind Lehrbuchgesten peinlich. Ich habe deshalb das Buch als Essay-Sammlung angelegt, die in immer neuen Anläufen und geschwungenen Linien das Thema bearbeitet. Vielleicht sah William Hogarth, der englische Kupferstecher, richtig, als er die geschwungene Linie als *The Line of Beauty and Grace*¹⁸ auszeichnete.

18 Hogarth (2002: 2). In ihrem Roman *Gnade* spielt Linn Ullmann (2004) auf diese Tradition an, wenn sie ihre Protagonistin wiederholt mit einer Bürste die geschwungene Schönheitslinie ihrer Haare nachfahren lässt.

Nachspiel

»Schämen Sie sich, allein in einem Lokal zu sitzen?« Diese Frage müsste ich mit Ja beantworten. Ich schäme mich, allein in einem Lokal zu sitzen. Weil es so aussehen könnte, als hätte man mich versetzt. Da hilft alles nichts. Das in Anankastikerkreisen empfohlene Mitbringen von Lektüre zur Überbrückung der Wartezeit wird von Kreisen mit qualifiziertem Geschmack, denen ich ebenfalls angehöre, strikt abgelehnt. Gerade hier in Ostberlin ist das Kneipenlesertum unangenehm verbreitet. Ich habe schon Leute gesehen, die bei Kerzenschein und Tumult drei Stunden Adorno vortäuschten. Es ist offensichtlich, dass diese Leute nicht mal jemanden haben, mit dem sie sich verabreden könnten, damit er sie versetzt.«¹⁹

19 Herrndorf (2015: 382).

Shame on you!

Scham als Grundbegriff der Ethik

»Die Grunderfahrung der Scham besteht darin, dass ich von den falschen Leuten in einer falschen und unangenehmen Lage auf unangenehme Weise gesehen werde.«

Bernard Williams

»Schamgefühl: Gefühl, ›in den Boden zu versinken‹. Die Bedrohung der ganzen Existenz und Würde, d.h. dessen, was unverkäuflich und nach Verlust nicht wiederzuerlangen ist, ja, nicht die Bedrohung, sondern der Verlust, das ist die Scham. Entstehen aus dieser Gefühlslage Aktionen, so ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass ein Mensch sich schuldig macht. Er wird hierdurch neuen Grund zur Scham haben. Es entsteht die Scham-Schuld-Spirale.«

Alexander Kluge

Einleitung: Der emotional turn

Wir Geisteswissenschaftler besitzen ein ausgemachtes Faible für den Begriff des *turns*¹, der immer häufiger bemüht und mit dem Brustton der Überzeugung kursiv aufgerufen wird, um methodologische Zäsuren zu markieren oder neue Gegenstandsbereiche der Untersuchung zu vermessen oder um sich in der klaustrophobischen und lärmenden Wissenschaftsgesellschaft nachdrücklich Gehör zu verschaffen. *Turn* ist ein Begriff, der von den Geisteswissenschaftlern grundsätzlich *gelikt* wird. Gefällt mir. Daumen hoch. Ob der vielen Spitzkehren droht der Geist, der auf der Höhe des Zitatenkartells sein will, freilich schnell schwindelig und orientierungslos zu werden. Ein peinlicher Sturz auf dem Theorieparkett wäre die Folge. Eine immerhin stabile, länger als zwanzig Jahre währende Nachhaltigkeit hat sich der *emotional turn* erarbeitet, der inzwischen auch im Alltagsdiskurs durch die Selbstkommentierung auf dem Handy mit mehr oder minder phantasievollen, mehr oder minder peinlichen *emoticons* heimisch wurde.

Protestantische Theologen, eher als Begriffsgangster bekannt und gefürchtet, haben sich lange spröde gegenüber dem *emotional turn* verhalten. Präzise in diesen, offenbar nicht einer schnellen, kurzatmigen Mode gehorchenden Kontext verorte ich meine Schamethik. Zunächst kartographiere ich den Dis-

1 Mit dem Phänomen der *Turns* beschäftigen sich Gubo/Kypta/Öchsner (2011).

kurs zum *emotional turn* mit besonderer Berücksichtigung der Ethik, fasse dann den Fokus enger und frage nach dem zentralen moralischen Gefühl: Es gibt gute Gründe dafür, die Scham (neben der Empörung) auszuzeichnen, wie Ernst Tugendhat vorgeschlagen hat. Diese Auszeichnung der Scham nimmt auch der Begründer der Neuen Phänomenologie, Hermann Schmitz, vor, dessen vielbändig entwickelte Gefühls- und Leibphilosophie ich in meiner Phänomenologie der Scham folge. Schmitz spricht von einer extremen Autorität der Scham, die er, im Verbund mit dem Zorn, als »rechtlich-moralische Grundgefühle«² auszeichnet.

Emmanuel Levinas hat die Autorität der Scham nochmals verschärft und eine schamgetränkte *Schlüsselsituation* beschrieben. Einleitend will ich diese Schlüsselsituation kurz skizzieren, um den Horizont der Untersuchung abzustechen. In der Schlüsselsituation wird, so die Pointe, die ethische Person allererst konstituiert, sofern das naiv (aber durchaus glücklich) dahinlebende Ich seine eigene Unvollkommenheit in der Begegnung mit dem zugleich beschämenden und wehrlosen Blick oder Antlitz eines anderen Menschen erfährt. Diese im Blick des Anderen liegende ethische Verpflichtung, die mein Dahinleben jäh unterbricht, wird als Störung, als Heimsuchung und als Kränkung erfahren, weil der Andere in seiner Verletzlichkeit das naive Ich über seine eigene responsorische Verfasstheit aufklärt. Eine für das naive Ich zutiefst beschämende Erfahrung: das Inkarnat erglüht, die Atemfrequenz und Pulsfrequenz steigt beträchtlich, die Hände werden vor das Gesicht geschlagen, der Rücken gekrümmt, Flucht- oder Gewaltstrategien werden intuitiv erkundet. Um der Passivität der Schamerfahrung zu entgehen, um wieder aktiv zu werden, scheint neben der Flucht und der Verdrängung ein möglicher Weg zu sein, gewalttätig gegenüber dem Anderen zu werden und dabei die eigene Scham in die Schuld zu verschieben. Nach Levinas spricht aus dem verwundbaren Antlitz der Imperativ: *Töte mich nicht!*, um die der Szene eingeschriebene inhärente Gewalt abzupuffern. Es steht jetzt in der Freiheit des über seine eigene Verfasstheit aufgeklärten naiven Ichs, sein soeben erobertes eigenes Personsein als Antwort auf die ethische Verpflichtung zu leben oder sich der Verpflichtung durch die negative Antwort der Flucht oder durch Gewalt, die sogar bis zum Mord oder Selbstmord reichen kann, zu entziehen. Eine ethische Person, so die Überzeugung von Levinas, wird nur derjenige, der jene Erfahrung durchlebt hat und in dieser Situation nicht havariert. Jede Schamsituation im Alltag partizipiert mehr oder minder explizit an dieser idealtypisch beschriebenen Situation: Die ethische Person muss sich immer wieder gegen eine offensive Reparatur der in der Schamsituation erlittenen Verwüstung des ei-

2 Schmitz (1990: 340).

genen Selbstbildes durch die Verschiebung der Scham in Schuld entscheiden. Die nahezu traumatische Geburt der eigenen Freiheit in der Schamsituation will immer neu durchlitten werden.

Hermann Schmitz wiederum macht stärker noch als Levinas darauf aufmerksam, dass Schamsituationen als Beschämungssituationen, auf die ein Protagonist unzweideutig anspricht, daraufhin geprüft werden müssen, welche *Macht oder Gewalt* sich in der Situation zeigt: eine gute, sprich: *wohlwollende, aus der Schwäche resultierende Macht, eine offen demütigende Macht* oder eine *instrumentalisierende*, nennen wir sie zunächst neoliberale Macht, die sich geschickt als wehrlos kostümiert. Zwar sind wir uns im Augenblick der Scham täuschungsfrei sicher, uns zu schämen, gleichwohl können wir uns in bestimmten Situationen, durch Dispositive der Macht gesteuert, bei Verstößen gegen ästhetische Standards, Konventionen oder Gütern (wie etwa Gesundheit) auch falsch schämen. (Literarische) Kunst, so der Vorschlag, ist, obgleich selbst ein Dispositiv der Macht, ein *idealer Distanzfilter im Umgang mit leibhafter Betroffenheit in der Scham*, um den richtigen Umgang mit Scham einzüben.

Selbstverursachte Verstöße gegen moralische Normen dagegen, deren Einhaltung wir gegenseitig voneinander fordern können, weil sie die Fähigkeit und Befähigung zu Kooperation abstecken, muss bei allen Personen Scham und bei den Schamzeugen Empörung oder Zorn hervorrufen. In diesen Kontexten sind Scham und die entsprechenden Gefühle der Schamzeugen *geteilte Gefühle*, wie Ernst Tugendhat deutlich machen kann.

1. Homo sensualis

Es gibt keinen Moment, in dem wir als Menschen nicht fühlen. Einen gefühllosen Zustand kennen Menschen, die bei Bewusstsein sind, nicht.³ Zu behaupten, dass daher Gefühle eine elementare Bedeutung besitzen, um den Menschen, seine Wahrnehmung von sich, seiner Umwelt und der Welt sowie die daraus resultierenden Handlungen zu verstehen, ist kein revolutionärer Gedanke. Und dass Emotionen zumindest von nicht geringer Bedeutung für die moralische Orientierung sind, ist seit jeher in der Philosophie und – seit der Ausdifferenzierung der Wissenschaften – von der (Religions-)Psychologie, Soziologie, der Verhaltens-, Evolutions- und Neurobiologie gesehen worden.⁴

3 Wer aussagt: »Ich fühle nichts«, besitzt immer noch das Gefühl der Gefühllosigkeit. Auch Gleichgültigkeit ist ein Gefühl. Will man partout auf den Sündenbegriff nicht verzichten, dann legt es sich nahe, Sünde als Gefühllosigkeit oder Gefühlskälte zu bestimmen, so mein Vorschlag in Huizing (2015a). Hier, in meiner Schamethik, versuche ich, eine ethische Dimension im Diesseits der Schuld und Sünde zu bearbeiten.

4 Ich verweise auf die Überblicke dazu von Landweer/Renz (2012); Schützeichel (2006); Paul (1998); Lück/Strüber/Roth (2005); Panksepp (2004); Damasio (2010).

Zwar liegt die Vermutung nahe, dass zumindest die Psychologie ihr Hauptaugenmerk stets auf Emotionen richtete, jedoch trägt der Eindruck; denn erst seit den 1980er-Jahren fordern Psychologen zunehmend, die Emotionen in der Psychologie stärker zu berücksichtigen und eine *Emotionale Wende* zu vollziehen. So konnte Heinz-Günter Vester 1999 feststellen: »However, the situation has changed during the last ten or fifteen years. Emotions are back again [...] After behaviourism and cognitivism psychology has experienced an emotional turn.«⁵ Auch in den Kulturwissenschaften rückten erst zu diesem Zeitpunkt die Emotionen (wieder) ins Zentrum des Interesses, so dass Thomas Anz 2006 einen *emotional turn* sowohl diagnostizieren, als auch fordern konnte.⁶ Inzwischen ist die Rede vom *emotional turn* oder *affective turn* bzw. vom *Homo Sentimentalis* oder *Animal emotionale* nahezu inflationär geworden.⁷ Wenn, wie Robert Frank in seinem frühen Klassiker *Passions within Reason* (deutsch: Die Strategie der Emotionen) Ende der 1980er-Jahre feststellte, »Emotionen anscheinend die unmittelbaren Ursachen der meisten Verhaltensweisen«⁸ sind, dann ist es nötig, Gefühle und Emotionen nachdrücklicher in die Theologie und theologische Ethik einzubeziehen. Dabei geht es nicht nur um die kognitiven Anteile am Gefühl, die die Wahrnehmung leiten, sondern auch um die inzwischen philosophisch und soziologisch kuratierte Einsicht, wie stark Menschen affektiv rückgebunden sind an Erfahrungen, die uns von außerhalb unserer selbst betreffen.⁹ Ohne den Rekurs auf Gefühle bleibt letztlich ungeklärt, wie moralisches Handeln entsteht.

Eng verbunden ist der *emotional turn* mit einem verstärkten Einbezug des Leibes in die wissenschaftlichen Untersuchungen, mitunter nicht selten von der Leibphilosophie beeinflusst, deshalb haben Begriffe wie *body turn*, *somatic turn* oder *corporeal turn* Konjunktur.¹⁰ In der Philosophie trägt vor allem

5 Vester (1999: 19-28).

6 Anz (2006).

7 Siehe dazu Schützeichel (2006: 7); Illouz (2007: 1-39); Clough/Halley (2007); Frevert (2009: 183-208); Ermert (2011); Scherke (2007: 19-33); Dies. (2009), vor allem die Einleitung S. 11-34, die zahlreiche mediale Beispiele oder Produkte auflistet, die auf »Emotion« bis zur Namensgebung setzen, z.B. »Sat 1. Emotions«; »RTL Emotions«; siehe auch: Plamper (2012: 63; 150).

8 Frank (1992: 53). »Gefühle helfen uns dabei, ein wichtiges, immer wiederkehrendes Problem sozialer Interaktion zu lösen«: »das Festlegungsproblem«. Das Festlegungsproblem erscheint dann, wenn man sich verbindlich auf eine Handlungsweise festlegt, die nicht im meinem eigenen Interesse liegt. (48) Insofern sind »moralische Gefühle« »Problemlösungsinstrumente«. (48)

9 »Ein Intellekt ohne Emotionen ist sozusagen wertblind; ihm fehlt der Sinn für die Bedeutung und den Wert von Menschen, der in den in den Gefühlen innewohnenden Urteilen enthalten ist. [...] Gefühle, so habe ich gesagt, stellen das Eingeständnis von Bedürftigkeit und Abhängigkeit dar, das Eingeständnis, dass Dinge für den Menschen wichtig sind, die außerhalb seiner selbst liegen und von ihm nicht völlig gesteuert werden können.« Nussbaum (2012: 157, 168).

10 Gugutzer (2006); Ders. (2013).

die lange von Kollegen absichtsvoll und schnöde übersehene Leibphilosophie von Hermann Schmitz, entwickelt in seinem »System der Philosophie« seit den späten 1960er-Jahren, dazu bei, Gefühle, verstanden als »räumlich ergossene Atmosphären und leiblich ergreifende Mächte«, als zentralen Gegenstand der Philosophie zu erkunden.¹¹ Längst zählt diese Leibphilosophie von Hermann Schmitz, die die – wie er markig – sagt: »Menschspaltung«¹² in Körper und Seele rückgängig machen will, zu den neuen Klassikern der Debatte. Die wirkmächtige Renaissance der Philosophie Max Schelers, zwischenzeitlich in den Archiven vergraben und dann doch exhumiert, stabilisierte die Forschung.¹³ In diesen Kanon eingereiht gehören auch die Arbeiten von Bernhard Waldenfels, oft in einer ingeniösen Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty verfasst.¹⁴

Weil ich, aus Gründen, die noch zu belegen sind, die Gefühls- und Leibphilosophie von Hermann Schmitz als den idealen Partner für den Reimport der Gefühle in die Theologie und vor allem in die Ethik ansehe, spreche ich künftig primär von Gefühlen, nicht von Emotionen. Vor allem die neuere Emotionsforschung unterscheidet sprachlich strikt zwischen Gefühl (feeling) als Selbstwahrnehmung und den Emotionen (emotions), die die Intentionalität von Gefühlen (»sich fürchten vor«) zum Ausdruck bringen sollen.¹⁵ Nach Schmitz sind Gefühle zunächst und zumeist keine subjektiven Zustände, und die Intentionalität geht von den Gefühlen als Atmosphären aus, die auf den resonanten Leib treffen und zugleich normative Ansprüche erheben. Im Diskurs von Schmitz taucht der Begriff der Emotion nur auf, wenn er von Erregung spricht, aber auch an dieser Stelle zurückhaltend, um nicht wieder in die »Menschspaltung« zurückzufallen.¹⁶

In der Theologie zeigte bisher in dieser Frage die religionspädagogische und praktisch-theologische Forschung am wenigsten Scheu.¹⁷ In den exegeti-

11 Schmitz (2014: 30); Ders. (1965); Ders. (1998). Folgende Autoren bieten Lesehilfen: Schottlaender (1982: 162-167); Dorschel (1999: 18-40); Andermann (2012: 130-145).

12 Schmitz (2014: 8).

13 Bernet (2003: 25-39); Seibert (2009: 509-523); Weber-Guskar (2009); Demmerling/Landweer (2007); Döring (2009); Landweer (2004: 467-486).

14 *Antwortregister* lautet das Hauptwerk von Waldenfels (2007).

15 Sousa (1997). Richard Wollheim (2001) rückt die Wünsche in den Mittelpunkt seiner Erklärung der Gefühle, vgl. Solomon (2000); Kenny (1963); Frank (2002).

16 Konzise entwickelt Schmitz seine Leibphilosophie in der Vorlesung: *Der Leib, der Raum und die Gefühle* (1998), neu aufgelegt (2007).

17 Ein erstes kompetentes Buch zum Thema hat Kristian Fechtner (2015) vorlegt; vgl. Naurath (2011: 214-218). Siehe auch die seit den 1980er-Jahren erschienenen Beiträge, die zur Renaissance des Gefühls in den praktisch-theologischen Fächern beitrugen: Reilley (1981: 139-143); Ders. (1984: 156-171); Siermann (1996: 69-85); Götz/Frenzel/Pekrun (2007: 13-19); Engemann (2009b: 271-286). Engemann versteht »Seelsorge als Arbeit am Lebensgefühl eines Menschen« (274), deutet Freiheit und

schen Disziplinen ist inzwischen das Interesse sowohl im Alten Testament¹⁸ als auch im Neuen Testament erwacht.¹⁹ Mit der Monographie *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, setzte der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen²⁰ auch international Maßstäbe. In systematisch-theologischer Perspektive erschienen erst in jüngster Zeit tastende Untersuchungen – oft naheliegend im versuchten Anschluss an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), der in seinen berühmten *Reden über die Religion* das Wesen der Religion bekanntlich als »Anschauung und Gefühl«²¹ und in seiner späteren *Glaubenslehre* Frömmigkeit als »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit« bestimmte.²² Schleiermacher²³ unterschied in

Liebe als die »zentralen Themen des Christentums« und will die »beiden identitätsbildenden Erfahrungsbereiche« (276) mit »den damit verbundenen Gefühlskomplexen« (ebd.) ausloten. Vgl. auch Harbeck-Pingel/Roth (2012: 95-106). Zur Seelsorgetheorie vgl. Beile (1999: 12-18); Godina (2003: 17-20); Beck (2008: 53-57); Elliott (2008: 58-61); Dierksmeier (2001: 201-217); Berner/Faß (2014); Charbonnier (2013); Kuhlmann (2006: 124-141); Thandeka (2005: 197-216); Stoker (2003: 79-104); aus evangelikaler Sicht Herrmann (2014: 5-10); aus baptistischer Sicht Williams (2003: 58-73).

18 Wagner (2006); Hartenstein (2015: 225-238).

19 Berger (1991); Schroer/Staubli (2007: 44-49); Strube (2011: 173-188); Kazen (2011: 288-306); Inselmann (2012).

20 G. Theißen (2007).

21 Schleiermacher (1984: 211).

22 Schleiermacher (1980: §4,32-40). Eine funkelnde Schleiermacher-Lektüre bietet Moxter (2015: 125-141), Vorläufertheorien entdeckt in der Aufklärung Claus-Dieter Osthövener (2015: 79-112); vgl. Huizing (2013b).

23 In seinem beeindruckenden, *Resonanz* getitelten Großversuch über die ›Soziologie der Weltbeziehungen‹ beschreibt Hartmut Rosa (2016: 435) auch vertikale ›Resonanzachsen‹, neben Natur, Kunst und Geschichte *primo loco* die Religion: »*Etwas ist da, etwas ist gegenwärtig*: Das ist, so habe ich mit Maurice Merleau-Ponty zu zeigen versucht, die Grundform aller Weltbeziehung. Es ist die Urform aller Wahrnehmung und allen Bewusstseins, aus der sich Subjekt und Objekt, Menschen, Dinge und Handlungen erst herausdifferenzieren; es ist die Urform des Daseins. Religion kann dann verstanden werden als die in Riten und Praktiken, in Liedern und Erzählungen, zum Teil auch in Bauwerken und Kunstwerken erfahrbar gemachte Idee, dass dieses *Etwas* ein Antwortendes, ein Entgegenkommendes – und auch ein Versprechendes ist. *Gott* ist dann im Grunde die Vorstellung einer antwortenden Welt.« Rosa bezieht sich produktiv auf James, Schleiermacher, Buber und Paul Gerhardt. Für Rosa kann *Gewalt* »auf zweierlei Weise aus dem Resonanzversprechen« der Religion entstehen: »Zum einen als Versuch, die Einlösung dieses Versprechens zu erzwingen und damit das Unverfügbare verfügbar zu machen. Krieg und Gewalt fungieren dann als Mittel, Resonanz herbeizuführen.« Die andere Weise besteht darin, Gewalt »als eine Reaktion auf spirituelle Affizierung (zu) verstehen, welche Selbstwirksamkeit nach der Logik der instrumentellen Vernunft mit Verfügbarmachung, Beherrschung und Kontrolle verwechselt. Sie versucht, Dinge und Menschen unter Kontrolle zu bringen (und so zur Resonanz zu zwingen), anstatt sie zu *erreichen* oder sie zu *berühren*.« (452f.) Skeptisch bin ich bei folgender These, »dass die emotionale Grundhaltung oder ›Gesamtreaktion‹ zur Welt weniger die Folge bestimmter religiöser Überzeugungen als vielmehr die *Ursache* für deren Akzeptanz zu sein scheint.« (213f.) Eine Poetik der Weisheit macht eher die erste Alternative wahrscheinlich, weil man andernfalls nicht erklären kann, *wie* es zum Glauben kommt.

den *Reden* einen Strauß von religiösen Gefühlen: Ehrfurcht, Demut, Liebe, Zuneigung, Dankbarkeit, Mitleid und Reue – Scham taucht nicht explizit auf.²⁴ Inzwischen gibt es auf dem Buchmarkt eigenständige, sich nicht sklavisch an Schleiermacher anlehrende Versuche zu einer *Theologie der Gefühle*, die folgenden Fragen nachgehen wollen: Gibt es religiöse Gefühle – und sofern ja, wie lässt sich ihr Spezifikum bestimmen? Gibt es eine dem Gefühl eigene Rationalität oder ist das Gefühl das Andere der Vernunft? Beinhaltet eine Theologie der Gefühle auch eine Kritik oder Pädagogik der Gefühle?²⁵ (Die Antworten, übertragen auf eine Ethik der Gefühle, lauten: vorsichtiges Nein, Ja, Ja. Aber dazu später ausführlich.)

Ein Beleg dafür, dass sich in den letzten 20 Jahren auch Ethikerinnen und Ethiker, die nicht der *Neuen Phänomenologie* zuzurechnen sind, mit gesteigertem Interesse dem Thema »Emotionen« zuwenden, bieten die verschiedenen Auflagen von Frido Rickens »Allgemeine Ethik«. Während die erste Auflage von 1983 noch keinen gesonderten Abschnitt zur Erörterung »moralischer Emotionen« besaß, wartet der Grundkurs seit der dritten Auflage von 1998 mit einem markanten Kapitel auf.²⁶ Gleichwohl ist der Stellenwert der Emotionen in der Ethik häufig umstritten. Ethiker verweisen zwar gern darauf, dass zur motivationalen Begründung einer Handlung Akteure nicht selten Gefühle anführen und Gefühle an moralischen Entscheidungen beteiligt sind, aber zugleich wird etwa von Annemarie Pieper eingewandt, dass damit höchstens Handlungsweisen »zu einem gewissen Grad erklärt und verständlich« werden, »nicht aber schon moralisch gerechtfertigt. Denn kein noch so intensives Gefühl (der Zu- oder Abneigung, der Billigung oder Mißbilligung, der Sympathie oder Antipathie, des Wohlwollens oder Widerwillens) kann die Verbindlichkeit einer moralischen Norm beanspruchen. Es wäre absurd, wollte man jemandem vorschreiben, er solle ein bestimmtes Gefühl haben bzw. nicht haben. Moralische Normen erheben ja einen allgemeinen Geltungsanspruch. [...] Obwohl moralische Argumentationen oft sehr emotionsgeladen sind, ist der Rekurs auf ein Gefühl somit nicht hinreichend, um die Moralität einer Handlung zu begründen. Vielmehr muß [...] das sich im und als Gefühl äußernde Werturteil erst kritisch auf seine Rechtmäßigkeit hin befragt werden, bevor eine Hand-

24 Großhans (2006: 547-565); vgl. Albrecht (2003: 45-60).

25 Barth/Zarnow (2015: 7-12); Slenczka (2015: 157-189); Buntfuß (2015: 143-154); vgl. Lauster (2010a: 58-64). Zur Religionspsychologie vgl. folgende Arbeiten: Pompey (1980: 21-26); O'Connor (1996: 165-173); Goller (2000: 579-594); Schilderman (2001: 85-96); Knoblauch/Herbrik (2014: 192-210); Grom (2015: 23-45).

26 Ricken (1983); Ders. (1998: 147-156); Ders. (2003: 185-194); Ders. (2013: 192-201). Behandelt werden: Platon, Aristoteles, Adam Smith, Peter Strawson. Frido Ricken konzentriert seine Ausführungen zu den moralischen Emotionen in Aufnahme von Adam Smith ganz auf das Mitleid.

lung zu Recht als moralisch bezeichnet werden kann. [...] Wenn also bestimmte Gefühle als gute Gründe für eine Handlung herhalten müssen, ist stets zu fragen, welches Werturteil sich in oder hinter diesen verbirgt, und dieses Werturteil gilt es zu problematisieren.«²⁷ Annemarie Pieper gibt mit diesen Bemerkungen das zu haltende Niveau der Debatte vor. In meiner Schamethik werde ich ihr mit Tugendhat in einem zentralen Punkt widersprechen: *Scham ist* – wie die ihr korrespondierende Empörung – *ein von allen moralischen Subjekten in moralischen Angelegenheiten, die man gegenseitig voneinander fordern kann, geteiltes Gefühl!* In nichtmoralischen Kontexten (Konventionen, ästhetischen Standards, relativen Gütern) ist die Scham dagegen nicht zwingend ein geteiltes Gefühl und statt Empörung kann etwa eine Belustigung vorherrschen.

Die theologische Ethik zeigte sich lange extrem zögerlich gegenüber den Gefühlen, weil in der Ethik traditionell die Gefühle in der Tugendethik verhandelt werden, die in der protestantischen Theologie in Verdacht stand, den Menschen als Sünder nicht ernst zu nehmen und Gedanken der Werkgerechtigkeit durch die Hintertür Einlass zu bieten. Erst Konrad Stock verstößt mutig gegen das Ignoranzmanagement und plädiert Mitte der 1990er-Jahre gegen alle seit der Reformation mitgeführten Vorbehalte gegen die Tugendethik für die Renaissance einer theologischen Tugendethik, indem er freilich für eine grundsätzliche Trennung zwischen dem Selbstgefühl als einer durch den Glauben erlangten »Daseinsgewißheit« und alltäglichen Emotionen unterscheidet²⁸. »Dieser [Diskurs um Emotionen] läßt allerdings die fundamentalanthropologische Unterscheidung zw. dem ›Gefühl‹ (Selbstgefühl) und den bes. E.[motionen] außer Acht, die für die theol. Deutung des affektiven Lebens grundlegend ist. Ist das Gefühl der Ort einer Daseinsgewißheit und der mit ihr gegebenen Sicht eines Lebensziels, so indizieren die bes. E.[motionen] die Selbstbetroffenheit der Person durch Ereignisse oder Sachverhalte, die ihr im Lichte ihrer Daseinsgewißheit als gut oder als böse erscheinen. E.[motionen] sind – der philos. und der humanwiss. Diskurs übersieht das gerne – rel.-sittlich konstituiert. Weil der Glaube an Jesus als den Christus Gottes die Person in den lebenslangen Übergang von verfehlter zu wahrer Daseinsgewißheit versetzt, bewirkt er auch eine Neuorientierung bzw. eine Heiligung der emotionalen Schemata, als deren Quelle sich die Liebe – das Lebensinteresse am

27 Pieper (2007: 193-195). Diese Debatte nimmt immer mehr Fahrt auf. Nochmals: Unbestritten ist, dass Emotionen kognitive Anteile haben, in Frage steht, ob der traditionelle Kognitivismus auch nach einer Relektüre in der Lage ist zu beschreiben, warum uns Gefühle stärker und anders aufwühlen als neutrale Urteile. Vgl. Nussbaum (2000b); die kognitivistische Engführung dieser Theorie wird kritisiert von Hartmann (2005: 114-120). Vgl. aus soziologischer Sicht von Scheve (2009). Von Scheve klärt auch hellssichtig über emotionale Ansteckung auf (280-287).

28 Stock (1995).

Geschehen des Willens Gottes auf den Interaktionsfeldern der Sittlichkeit – erweist. Während verfehlte Daseinsgewißheit sich in den E.[motionen] des amor mundi und der Selbstgerechtigkeit äußert, führt wahre Daseinsgewißheit zum amor Dei und zur Freude an der Gerechtigkeit Gottes und bindet die Selbstbetroffenheit der Person an die ›Erfüllung des Gesetzes‹ (Röm 13,10). In einer vollständigen theol. Ethik ist die Neuorientierung der E.[motionen] durch die Liebe des Glaubens Gegenstand einer Tugendlehre, die im Anschluß an F. Schleiermacher und R. Rothe das Wahrheitsmoment der Lehre vom moralischen Gefühl aufnehmen können wird.«²⁹

Stock nimmt sich dem Thema zwar an, reserviert aber die Semantik des Gefühls für die Daseinsgewissheit des Glaubens, ohne zu zeigen, *in welchem gefühlsgesteuerten Prozess dieser Glaube sich einstellt*. Problematisch ist, dass Stock die faktische Umgangsweise des Menschen mit Gefühlen (in seiner Sprache: Emotionen) ausblendet. Emotionen treten nur insofern ins Blickfeld, als dargelegt wird, wie die im Glauben geschenkte christliche Liebe die emotionalen Schemata reinigt und den Charakter der Gläubigen formt.³⁰

Selbstlose Leidenschaften titelt Ingolf U. Dalferth seine Studie über die menschlichen Passionen, die sich wie Prolegomena zu einer theologischen Ethik liest. Dalferth startet mit einer fundamental-anthropologischen Pointe: »Wir haben nicht nur Gefühle, sondern wir *sind*, wie wir fühlen.«³¹ Trotz einiger semantischer Differenzen zu Stock steht auch für Dalferth das Christentum ebenfalls für einen spezifischen Umgang mit Gefühlen. »Weder der Zugewinn einer besonderen geistigen Sinnlichkeit bzw. sinnlichen Geistigkeit, noch das Auftreten bzw. Fehlen bestimmter Emotionen, Affekte, Gefühle oder Passionen zeichnen ein christliches Leben aus. Christlicher Enthusiasmus ist nüchtern und klarsichtig, nicht überschwänglich und gefühlstrunken. Nicht dass man sich fürchtet und zittert, erbebt oder erleicht, einen Weinkrampf oder einen Lachanfall bekommt, Angst hat oder vor Liebe brennt, zornig ist, Mitleid empfindet, jemanden traut oder sich misstraut, ist das christlich Bemerkenswerte, sondern wie man das ist, wenn man es ist, und wie man es tut, wenn man es tut. Nicht die Leidenschaften sind christlich oder nicht christlich, sondern der Umgang mit ihnen.«³² Dalferth beeilt sich zu ergänzen: »Ihren

29 Stock (1999: 1260); Ders. (2000).

30 Wilfried Engemann (2009b: 286) hat zu bedenken gegeben: »Aber vielleicht ist ja der christliche Glaube im Kern gar keine Kategorie der Gewissheit, sondern der Leidenschaft bzw. leidenschaftlichen Lebens; dann ginge es in der Seelsorge primär um die in der Erfahrung von Freiheit und Liebe gründende Leidenschaft und Gegenwart des Lebens.« Vgl. Ders. (2009a: 287-299).

31 Dalferth (2013: 99). Dalferth (2013: 300f.) kritisiert die Rede vom Gefühl als Daseinsgewissheit.

32 Dalferth (2013: 21), zitiert wird diese Stelle auch bei Etzelmüller (2014: 213-232), dort wird ergänzt: »Christlich gelebt werden Leidenschaften, wenn sie aus dem Geist Jesu Christi heraus gelebt werden.«

wahren Sinn enthüllen die Leidenschaften im Leben eines Selbst, das [...] nicht selbstisch, sondern selbstlos ist, sich also nicht an sich selbst oder an anderen misst, sondern an dem, der beiden erst zur Wahrheit verhilft: an Gott.«³³ Nur konsequent wird Liebe dann im Rekurs auf gängige Vorschläge aus den Nachbardisziplinen etwa als »Kulturinstitution«, »Metagefühl« und »Verhaltensdisposition« ausgezeichnet: »Liebe ist dann kein Gefühl, sondern ein Orientierungsmuster zum Umgang mit Gefühlen anderer und sich selbst gegenüber.«³⁴ Menschliche Leidenschaften müssen, so fordert Dalferth, »in den Transformationsprozessen des Glaubens in ihrem spezifischen Sinn erhellt werden. Christliches Leben unterscheidet sich von anderem menschlichen Leben ja nicht dadurch, dass es nicht menschlich wäre, sondern darin, dass die Menschlichkeit auf besondere Weise gelebt wird, als menschliches Leben in einem bestimmten Modus ist. [...] Glaube [...] zeigt sich vielmehr darin, wie man leidenschaftlich lebt«, nämlich, und jetzt überschlägt sich die Sprache förmlich und hyperventiliert, »in der Orientierung an Gottes Liebe liebend liebt.«³⁵ Anders gewendet: »Der Glaube kann dementsprechend als umfassende Affektbestimmung des ganzen menschlichen Lebens verstanden werden; und sein Gegenteil, der Unglaube, ebenso: Glaube ist die Bestimmung des Lebens durch die Affekte der Gottesliebe und Gottesfurcht.«³⁶

Das Ergebnis ist trotz vieler Einsichten, die ich teile, milde enttäuschend. Letztlich weigert sich Dalferth zu tanzen, geschweige denn zu schwofen, dreht sich in den *emotional turn* ein, um ihn beschwichtigend und dann im virilen Zugriff vom Parkett zu führen; denn die Fokussierung auf die Liebe verunmöglicht es, hellsichtig für andere Gefühle zu werden. Wenn die Liebe schlussendlich gar kein Gefühl ist, wird der Diskurs um eine Theologie der Gefühle vielwortig sofort wieder verabschiedet und die Chance vertan, zu zeigen, *wie Gefühle Glaube wecken*. Dalferths Faible für theologische Spitzkehren, die

Und damit ist die Einsicht verbunden, »dass es keine spezifisch religiösen Gefühle gibt«. (215) Oder wie Dalferth (2013: 20) selbst sagt: »Die hier vertretene These lautet, dass es keine besonderen Leidenschaften gibt, die christlich sind, sondern dass christlich ein bestimmter Umgang mit den Leidenschaften ist.«

33 Dalferth (2013:16).

34 Dalferth (2013: 169). Angst, Zorn und Liebe sind die Hauptagenten in Dalferths Diskurs.

35 Dalferth (2013: 16, 19). Im Dickicht der Begriffe von Emotion, Gefühl, Leidenschaft versucht Dalferth eine Schneise zu schlagen. Emotionen wie Ekel, Wut, Ärger, Scham sind »keine dauerhaften, sondern situationsbedingt auftretende und abklingende Körperzustände« (166), die sich einstellen, wenn plötzlich ein Mensch in prekäre Situationen hineingerät, die eine erste spontane Reaktion auslöst. Gefühle deutet Dalferth als »erlebte Emotionen« (ebd., 166), die, obwohl sie spontan, situationsbedingt und auch wechselhaft auftreten, als gelebte Emotion offenbar eine erste Distanz und damit ein Verhalten zu den Emotionen ermöglichen sollen. Dalferth selbst bevorzugt den Begriff der Leidenschaften, die durch das Prädikat der Selbstlosigkeit geadelt werden.

36 Dalferth (2013: 136); vgl. Dalferth (2011).

olympische Fähigkeiten in theologischer Gymnastik erfordern – mir fehlt offenbar dafür ein Gelenk –, erschweren unnötig auch ein Gespräch mit den Nachbardisziplinen.

Konzentriertere Aufmerksamkeit schenkt Johannes Fischer den Emotionen im Rahmen seiner ingeniosen narrativen Ethik, gehüllt in den weit offenen Mantel Jüngelscher Theologie, und grenzt sich dabei sehr grundsätzlich von einer strikt argumentativ begründeten Moral³⁷ ab, die Emotionen häufig nur rudimentär ins Blickfeld bringt und die sich nach seiner Einschätzung zu einseitig am modernen Handlungsbegriff orientiert. Die Konzentration auf den Handlungsbegriff, so die Pointe, dränge die religiöse Dimension der Moral in eine »Latenz«³⁸ ab, weil jetzt Gefühle zu ›bloßen‹ Gefühlen verkommen und ihre (theologisch anschlussfähige) Passivitätsstruktur gar nicht in den Blick gerät.³⁹ Strikte Regelethiken erweisen sich zudem – so ein beeindruckend starkes Argument – als unfähig, intuitives Wissen, das im Alltag schnelle Orientierung verschafft, zuzulassen.⁴⁰ Bei Fischer erhalten Emotionen eine im Vergleich der handelsüblichen evangelischen Ethiken gesteigerte Bedeutung. Dabei weigert er sich, den Einfluss von Erzählungen für die Wahrnehmungs- und Einstellungsänderung lediglich als »Auslöser für die *affektive Reaktion* auf die wahrgenommene Situation«⁴¹ zu verstehen. Er bestreitet eine scharfe Trennung von Kognition und Affekt und schließt sich damit den neueren Ergebnissen der Philosophie und kognitiven Emotionsforschung an: Kognition und Emotion lassen sich nicht trennen. Emotionen sind vielmehr »Wahrnehmungen« und damit auch »kognitive Akte«.⁴²

Gegen den verbreiteten Begründungsgestus der Ethik als Handlungstheorie lehrt Fischer die Ethik als Theorie des Verstehens, die sich von der *Überzeugungsrhetorik der Regelethiken* abwendet.⁴³ Verbunden ist damit ein »an-

37 Fischer (2012: 25-71).

38 Fischer (2015a: 191).

39 Fischer (2015a: 191). Fischer stellt gegen Stock, Herms, aber letztlich auch gegen Dalferth fest: »Es ist ein Missverständnis der religiösen Dimension der Moral, wenn man meint, in theologisch-ethischer Perspektive die Moral in Voraussetzungen des religiösen Glaubens oder der Weltanschauung fundieren zu sollen.« (191)

40 Fischer/Gruden/Imhof/Strub (2008). Vgl. auch: Fischer (2002); Ders. (2012). Anschlussfähig für eine theologische Ethik ist nach Meinung von Fischer (2002: 94) eher der antike, teleologische Handlungsbegriff.

41 Fischer u.a. (2008: 50).

42 Fischer u.a. (2008: 50).

43 Johannes Fischer (Zolle, 305-314) zieht gegen Regelethiken zu Felde, zunächst in einer Rezension zum Lehrbuch von Wilfried Härle, grundsätzlich in einem Streit mit Marcus Düwell, der in der ZEE ausgetragen wurde: Fischer (2011c: 192-204); Düwell (2011b: 205-213); Fischer (2011d: 214-217). Theologen erwecken gerne den Eindruck, ethische Begründungsavancen würden grundsätzlich in ein Desaster führen, gerne wird dabei auf Konrad Ott (2001: 64f.) verwiesen, der diese Versuche immer von

deres Verständnis von Wesen und Aufgabe der Ethik«⁴⁴: »Die Frage, was Dinge für uns moralisch bedeutsam macht und worin deren Bedeutung für uns besteht, zielt nicht auf ein *Begründen* normativer Geltung (von ›ethischen Prinzipien‹ oder Normen), sondern auf ein *Verstehen* unserer moralischen Orientierung und Praxis. Leitend ist dabei nicht bloß ein *moralpsychologisches* Interesse, sondern das *ethische* Interesse, zu einem vertieften Verständnis dieser Praxis und somit zu einer adäquateren, bewussteren und verantwortlicheren Wahrnehmung dieser Praxis zu gelangen bzw. anzuleiten. Weil es nicht um die Begründung normativer Geltung, sondern um Verstehen geht, sind die diesbezüglichen Untersuchungen nicht der normativen, sondern der *deskriptiven Ethik* zuzuordnen. Versteht man Ethik als ein bloßes *Begründungsunternehmen*, dann bewegt man sich also gewissermaßen an der Oberfläche der moralischen Orientierung.«⁴⁵ Das ist Fischers zentrale These. Einer der Kernsätze lautet: »Für die sittliche Orientierung hängt [...] alles davon ab, wie Menschen in ihrer sittlichen Perzeption eingestellt sind bzw. wodurch sie sich in ihrer sittlichen Perzeption einstellen lassen.«⁴⁶ Sittliche Orientierung gelingt nur im Rekurs auf konkrete Situationen, die narrativ vor Augen gemalt werden: »Das geschieht dadurch, dass sie geschildert werden, und insofern macht es Sinn von einer *narrativen Begründung* (Hervorhebung von mir, K.H.) zu sprechen.«⁴⁷

Eine theologische Ethik der Gegenwart darf sich gleichwohl, so Fischer, nicht darin bescheiden, internalisierte Wahrnehmungsmuster des Alltags zu thematisieren, sondern sie will christliche Wahrnehmungsdeutungen in ihrer Lebensdienlichkeit explizieren. »Die Theologische Ethik hat daher zwar zuerst und vor

einem Münchhausen-Trilemma (petitio principii, regressus ad infinitum, Setzung von Axiomen) bedroht sieht. Ich kann dem Vorwurf nicht zustimmen, weil Ernst Tugendhat einen hochreflektierten Versuch einer autonomen Begründung der Moral vorgelegt hat und dabei immer auch die Grenzen des Begründungsversuchs mitthematisiert. Ich halte mich deshalb in diesem Buch an Tugendhat. Relative Einigkeit herrscht darüber, dass jeder ein Interesse daran hat, »rational zu handeln bzw. ein befriedigendes Leben zu führen. [...] Keiner (gemeint sind Aristoteles und Kant, K.H.) zielt darauf ab, zunächst die Wahrheit irgendeiner ethischen Aussage zu beweisen, die wir dann vermöge unseres Interesses an wahren Aussagen akzeptieren sollten.« So Williams (1999: 49).

44 Fischer u.a. (2008: 205).

45 Fischer u.a. (2008: 205, 207); vgl. auch Ammann (2007). Fischer schreibt an anderer Stelle (2015b: 93): »Wir sind zwar Urheber unserer freien Handlungen, aber wir sind nicht Urheber unseres Verhaltens. So enthält mitfühlendes Verhalten ein Widerfahrnismoment im Sinne des Affiziertwerdens durch die Situation eines anderen. In der jüdisch-christlichen Tradition entspricht dieser passiven Seite die Vorstellung vom Wirken des Geistes. Dieser Begriff steht nicht zufällig in Verbindung mit Verhaltensweisen (vgl. Galaterbrief 5,22f.) und nicht mit Handlungen.« Vgl. grundlegend zum Thema Fischer (1994); Ders. (2011b).

46 Fischer u.a. (2008: 366).

47 Fischer (2009: 80).

allem den christlichen Glauben hinsichtlich seiner lebenspraktischen Bedeutung zum Gegenstand ihres Nachdenkens. Aber sie muss auch auf die Beziehung reflektieren, in der dieser zu den geltenden Anschauungen und Normen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen steht, um denen, die darin als Christen zu leben versuchen, eine Kohärenz ihrer Überzeugungen zu ermöglichen.«⁴⁸ Für die Wirklichkeitserkenntnis des Glaubens freilich ist eigentümlich, »dass die Wirklichkeitserkenntnis des Glaubens als praktische Erkenntnis begriffen werden muss in dem Sinne, dass sie den oder die Erkennenden lokalisiert in den Raum des Erkannten«⁴⁹. Anders gewendet: Der Glaubende gibt die unbeteiligte Erkenntnishaltung, die in der theoretischen Erkenntnis vorherrscht, auf und wird versetzt oder lokalisiert in einen Wirklichkeitszusammenhang, an dem er emotional beteiligt ist.

Frido Ricken fragt, welche »positive Funktion der christliche Glaube für die sittliche Erkenntnis«⁵⁰ und für den Umgang mit Emotionen bietet. Fischer gibt als Antwort: »Es geht nicht darum, da, wo die philosophische Ethik Gründe des Wissens aufbietet, theologisch die Moral in Gründen des Glaubens zu fundieren. Vielmehr ist das moralisch Gute auch unter religiösen Vorzeichen nicht eine Sache des Glaubens, sondern der Erkenntnis und des Wissens. Die Beteiligung des Glaubens besteht darin, dass dieser sich auf die Wirklichkeit bezieht, die im Akt dieser Erkenntnis als zu dieser befähigend und bestimmend erfahren wird.«⁵¹ Fischer will diese andere Wirklichkeitssicht als »spirituelle Erfahrung«⁵² deuten, allerdings bleibt der über biblische Texte und Leseerfahrung erschlossene Zugang in seinen Studien verblüffend schmal, bezieht sich in fast allen Texten monoman auf das *Gleichnis vom Barmherzigen Samariter* und übersieht trotzdem die entscheidenden Pointen des Textes.⁵³ Des Theologen verständliche Liebe für asymmetrische Strukturen und Widerfahrnisse, die ich teile, sediert zu häufig die Anstrengung nachzufragen, wie

48 Fischer u.a. (2008: 267f.). »Es beruht auf einem Irrtum, wenn die Meinung vertreten wird, das christliche Verständnis der Sünde erkenne dem Menschen die Fähigkeit ab, moralisch Gutes zu tun und sich Tugenden anzueignen. Aus theologischer Sicht besteht kein Grund zu bestreiten, dass man auch ohne »geistliche Tugenden« im Sinne bloßer Normenbefolgung moralisch handeln oder sich einen tugendhaften Charakter aneignen kann. Das Defizit, das durch den Begriff der Sünde bezeichnet wird, betrifft die geistliche Ausrichtung des Lebensvollzugs. Die christliche Auffassung hierzu ist, dass kein Mensch sich aus eigenem Vermögen solche Ausrichtung und Beziehungsfähigkeit geben kann.« (52)

49 Fischer (2002: 18).

50 Frido Ricken (2013: 34-36) (»Gibt es ein Proprium christlicher Moral?«), hier: 35.

51 Fischer (2015a: 191); Ders. (1994). Martin Honecker (1980: 339) beeilt sich sogar zu sagen, »für eine theologische Ethik (bringe der Glaube, K.H.) keinen Zuwachs an ethischer Erkenntnis«.

52 Fischer (2015a: 191).

53 Huizing (2000; 2015a).

Texte spirituelle Erfahrungen *inszenieren*. Dieses Geschäft dürfen Menschen, die religiös weniger musikalisch sind, von den Theologen erwarten – auch dann, wenn die spirituelle Gefolgschaft ausbleibt.

So richtig und weiterführend es ist, biblische Texte als emotional orientierende Wahrnehmungsschule auszuzeichnen⁵⁴, so teilweise unbefriedigt lässt einen Leser der Entwurf zurück, weil produktionsästhetische Fragen kaum bearbeitet werden. Applaus verdient Fischer, wenn er gegen eine *desengagierte Vernunft* aufbegehrt, aber handstreichartig wird mit dem Stichwort *narrative Begründung* eine honorige Tradition verabschiedet, die an einer universalistischen Begründung festhält. Obwohl Fischers narrative Begründung sich auf eine spezifische Tradition bezieht, schwingt auch hier eine seltsam anmutende Überlegenheitsunterstellung mit. Es muss – und an dieser Stelle klappt bei Stock, Dalferth und Fischer gleichermaßen eine empfindliche Lücke – diskursiv ausgewiesen werden, worin denn über die Orientierung und das Engagement hinaus das Surplus einer biblisch und pneumatologisch gesteuerten Wirklichkeitswahrnehmung im Unterschied zu säkularen Ethiken liegt. Unpräzise bleibt auch die Rede von *der biblischen Wirklichkeitsdeutung*, die hier angeboten wird: eine *gesamtbiblische Wirklichkeitsdeutung* doch wohl kaum! Und wie selbstverständlich schleppen alle genannten Autoren die Sündenanthropologie wie einen Buckel mit sich herum. Ob schließlich eine narrative Ethik rein deskriptiv verfährt, ist doch sehr die Frage, weil Gefühle, wie noch zu zeigen, mit normativer Autorität heimsuchen.

Ich setze deshalb anders an. Es geht mir primär nicht darum, abermals auszuweisen, welche Bedeutung Emotionen für das menschliche Verhalten von Menschen im Allgemeinen haben. Das wurde schon vielfältig ausgewiesen. Ich behandle auch nicht alle Emotionen. Vielmehr möchte ich den Blick auf eine, nach meiner Einschätzung: die *zentrale Emotion* oder *besser: das zentrale Gefühl lenken: Die Scham*. Nur im Durchgang durch eine Schamerfahrung und die darin eingelagerten Imperative konstituiert sich eine ethische Person. Das ist die These. Ethik ist dann die Explikation dieser hochmoralischen Schamerfahrung – mit spürbaren Folgen für die Charakterformung und die Theorie gelingender Lebensführung.⁵⁵ Ich verfolge diese Idee zunächst innerhalb der Philosophie,

54 Siehe dazu meine dreibändige Ästhetische Theologie von 2000-2004, neu aufgelegt 2015.

55 Ethik als Theorie der Lebensführung zu konzipieren hat mit Aplomb Trutz Rendtorff (2011) vorgeschlagen. Auch Johannes Fischer orientiert sich am Muster der Lebensführung. Diese Vorschläge sind nicht unwidersprochen geblieben. Ulrich H. J. Körtner (2012: 39, 38f.), der Ethik als »Theorie menschlichen Handelns« bestimmt, kritisiert: »Der Gedanke einer durchgängigen Identität menschlicher Lebensführung scheidet heute daran, dass der einzelne seines Lebens keineswegs zu jedem Zeitpunkt mächtig ist. Kontingenzerfahrung, die nicht nur von Naturereignissen, sondern auch von der Unübersichtlichkeit und Komplexität der modernen Lebensverhältnisse herrühren, führen zu der Einsicht, dass der faktische Lebensverlauf nur zum Teil das Resultat bewusster Lebensführung ist. Wohl gibt es nicht

um erst in einem zweiten Schritt nach theologischen Anschlussmöglichkeiten zu fahnden. Die Brücke ist das Gefühl der Scham. *Der Glaube als Berufungsverfahren für theologische Ethiker bildet nicht den Ausgang der Untersuchung, sondern das Ziel.* Breiter auch als Johannes Fischer will ich herausstreichen, wie stark biblische Texte des Alten und Neuen Testaments mit wohlwollenden Beschämungsstrategien und Entschämungsstrategien arbeiten – nur so wird eine *kannongemäße Wirklichkeitsdeutung* skizzierbar. Übersehen wurde von allen theologischen Autoren bisher der innere Zusammenhang von Scham und Liebe: Die wichtigste Agentur der göttlichen Liebe ist die Scham als *liebvolle Beschämung*, die auf eine Charakterschulung oder Tugendbildung zielt.

2. Ethik, Scham und Schamhaftigkeit

In der Forschung mehren sich die Stimmen, der Scham⁵⁶ eine zentrale Bedeutung zuzusprechen: Anja Lietzmann deutet in Anlehnung an Helmuth Pless-

nur einzelne Handlungen, sondern auch Handlungsweisen. Auch lassen sich Lebensweisen bzw. Lebensstile unterscheiden. Aber der faktische Lebensverlauf ist mehr als die Summe unserer Handlungen und nur zum Teil das Resultat unseres Planens und Wollens.« Will man dem berechtigten Einwurf begegnen, dann muss man im Konzept einer Ethik als Lebensführung auch passive Strukturen zulassen und die soziale Ausdifferenzierung der Gesellschaft ernst nehmen, wie Körtner an anderer Stelle (2015e: 39) einräumt: »Von Lebensführung lässt sich allerdings dann theologisch verantwortlich sprechen, wenn die für den christlichen Glauben und seine Anthropologie grundlegende Erfahrung menschlicher Grundpassivität und Rezeptivität mitbedacht wird.« Kann man, so Johannes Fischer u.a. (2008: 246), angesichts der »sozialen Segmentierung des Lebens« von einer christlichen Lebensführung sprechen? Fischer zitiert auch die oben genannte Anfrage von Körtner. Das passive Moment glaubt Fischer etwa im Rekurs auf 1 Kor 16,14: »Alle eure Dinge *lasset* in der Liebe geschehen« einholen zu können. Hermann Schmitz (1990: 321f.) ist ebenfalls entschiedener Anhänger der Rede von Lebensführung: »Philosophie ist Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung. Wer nicht nur dahinlebt und sich leben lässt, sondern ein Leben führt, bedarf der Besinnung auf sein Sichfinden in seiner Umgebung; wer sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung besinnt, orientiert damit seine Lebensführung. [...] So ist Philosophie immer praktische Philosophie und Praxis philosophische Praxis.«

56 Im Griechischen gibt es zwei Begriffe für die Scham: *aischynē* beschreibt präzise, wessen man sich schämt; *Aidōs* ist für Platon die für das staatliche Zusammenleben wichtigste Tugend, ein Gefühl für das, *was man tut*, was ehrenvoll und nicht schändlich ist. Aristoteles hat die Scham als »*Widerfahrnis*« bestimmt und die »normative gesellschaftsbildende Funktion der *Aidōs*« auf die Bedeutung einer »Furcht vor einer Rufminderung«, genauer: als Angst vor gesellschaftlicher Schande zugeschnitten. Daneben hat sich in der griechisch-römischen Antike immer das Wissen erhalten, dass die Scham in der Geschlechtlichkeit beheimatet ist, denn *Aidōs* meint auch Genitalien. »Die Genitalien als Symbol der Lebendigkeit sind etwas, das Scheu auslöst. Daraus entwickelt sich bei Männern und Frauen die *Aidōs* im Sinne eines unwillkürlichen Gewilltseins, seiner eigenen und der Geschlechtlichkeit der anderen mit ehrfürchtigem Feingefühl und dezenter Zurückhaltung zu begegnen.« So Steger (1997: 60, 67); ebenso Williams (2000: 91).

ners Anthropologie Scham als ein »Wesensmerkmal« [...] des Menschen«⁵⁷. »Scham stellt weder ein rein historisches Phänomen dar, das im Laufe der Geschichte kommt und geht, noch existieren schamfreie Gesellschaften oder Personen. Vielmehr ist Scham ein Merkmal, das für jeden Menschen charakteristisch ist. Sie gehört dem Menschen zu, insofern dieser exzentrisch positioniert ist. Sie gehört dem Menschen zu, insofern er ein doppeldeutiges, ein sich selbst vermitteltes Wesen ist, das an der Herstellung seiner personalen Einheit scheitern kann. Scham kommt dem Menschen zu, insofern sie ihre Ursache in dieser Doppeldeutigkeit findet. Der Mensch als ein exzentrisches, doppeldeutiges Wesen muss unabänderlich in Schamsituationen geraten. Da die exzentrische Existenzweise allen Menschen gleichermaßen eigen ist, ist Scham ein Merkmal *aller* Menschen. Umgekehrt gilt, dass ein Wesen, das sich nicht schämen kann, kein doppeldeutiges Wesen, also kein Mensch ist.«⁵⁸ Weil nach Plessner menschliche Subjekte leiblich agieren und leiblich wahrnehmen, zugleich als Körper ein Objekt in der Welt sind, weil Menschen Leib sind und Körper haben, geraten sie aufgrund dieser Doppeldeutigkeit immer wieder in Schamsituationen hinein. Wenn also Lietzmann Recht hat, dass die Scham ein *Wesensmerkmal* des Menschen ist, dann hat diese anthropologische Erkenntnis auch enorme Auswirkungen auf den ethischen Diskurs.

In seinen *Vorlesungen über Ethik* hat Ernst Tugendhat, der vielleicht prominenteste Vertreter einer autonomen Begründung der Moral im deutschen Sprachraum, der Scham einen herausgehobenen Platz zugesprochen: »Scham ist das Gefühl des Selbstwertverlustes in den Augen der möglichen anderen. Besonders scharf empfinden wir Scham, wenn andere wirklich anwesend sind und wenn wir sie als kompetent ansehen, z.B. ein Violinspieler, wenn er im Konzert schlecht spielt. Aber auch wenn er alleine übt, wird er sich, wenn er schlecht spielt, schämen – angesichts der Augen bzw. Ohren eines möglichen Publikums. Im Unterschied nun zu den speziellen Fähigkeiten, die wir im Allgemeinen nur rudimentär ausbilden müssen, und gut nur, wenn wir unser Selbstwertgefühl mit ihnen verbinden, gibt es eine Fähigkeit, die für die Sozialisation zentral ist, und das ist die Fähigkeit, ein sozial umgängliches, ein kooperatives Wesen zu sein. [...] (I)ch möchte nun behaupten, daß die moralischen Normen einer Gesellschaft eben jene sind, die diese Standards festlegen, das heißt die definieren, was es heißt, ein kooperatives Wesen zu sein. In Urteilen, in denen wir über Menschen und ihre Handlungen sagen, sie seien gut oder schlecht, beurteilen wir die Menschen nicht hinsichtlich spezieller Fähigkeiten, sondern im Hinblick auf diese *zentrale Fähigkeit*. (Hervorhebung von

57 Lietzmann (2007: 84). Vgl. Werden (2015: 138f.).

58 Lietzmann (2007: 84). Vgl. Jacoby (1997: 159-168).

mir, K.H.) Mit dieser Auffassung stimmt gut überein, daß wir uns nicht nur schämen können, wenn wir in einer bestimmten, uns wichtigen Fähigkeit versagen, sondern Scham ist auch die emotionale Reaktion, wenn wir moralisch versagen (also angesichts der Normen, die aus der Perspektive des Betroffenen sein Gutsein als kooperatives Wesen definieren).⁵⁹ Dieser Unterschied manifestiert sich auch in der »Reaktion der Schamzeugen: Im nichtmoralischen Fall kann das Publikum sich über den sich Schämenden lustig machen, im moralischen Fall wird der Beschämte mit dem Affekt der Empörung und mit Tadel rechnen müssen«, weil es »um die gemeinsame normative Basis geht.«⁶⁰ Die Gesellschaft kann von niemandem fordern ein guter Geiger zu sein, aber sehr wohl ein kooperatives Wesen zu sein; wer dagegen verstößt, muss mit Sanktionen rechnen. Allerdings gilt: »Für die bestimmte Sanktion der Empörung ist nur empfindlich, wer sie in der Scham internalisiert hat [...] und sich zu einer Totalität von Personen zugehörig versteht, die mittels der inneren Sanktion von Empörung und Scham wechselseitig voneinander fordern, die diese Identität ausmachenden Normen nicht zu verletzen.«⁶¹ Wer freilich gar nicht zu dieser Gesellschaft dazugehören will (wie etwa Anhänger von fundamentalistischen Terrorgruppen), empfindet entsprechend auch keine Scham, weil diese Person für diese Vorstellungen von Kooperation nicht empfänglich ist.⁶² Für Tugendhat ist ausgemacht, dass Scham und Empörung als *moralische Gefühle* stets »geteilte Gefühle«⁶³ sind und damit sehr grundsätzlich unterschieden sind von allen anderen Affekten. Als nicht-moralisches Gefühl – bezogen etwa auf Konventionen und ästhetische Standards – muss die Scham nicht ein von allen Menschen in einer Gesellschaft geteiltes Gefühl sein.

Hellsichtig und für mich wegweisend ist Tugendhats Kurzcharakteristik von Jesus von Nazaret: »Jesus hat die damals vorgegebene Moral seines Volkes relativiert und ergänzt. [...] Was der Reformator sagt, ist: Inhalte, über die ihr euch empört und schämt, sind nicht diejenigen, die dieser Gefühle würdig sind; die neuen Inhalte, die ich fordere, sind diejenigen, deren Einhaltung ihr voneinander wechselseitig fordern solltet.«⁶⁴

59 Tugendhat (1993: 57f.)

60 Tugendhat (1993: 58).

61 Tugendhat (1993: 60).

62 Wer »kein Sensorium für Scham, Schuld und Empörung hat«, dem wird von der Psychologie ein »lack of moral sense« attestiert (Tugendhat 1992: 322).

63 Tugendhat (2001: 211).

64 Tugendhat (1993: 63). Scham und Schuld unterscheidet Tugendhat wie folgt: »Die Scham ist auf »nicht gut« bezogen, das Schuldgefühl auf die Verletzung des »muß.« (237) In dem Handbuch von Düwell/Hübenthal/Werner (2011a) wird die Scham unter den zentralen Begriffen nicht gelistet, taucht auch in einzelnen Artikeln nur an vier Stellen auf.

Die neuere *theologische Ethik* hat Scham bisher kaum thematisiert, erst seit einigen Jahren gibt es tastende Versuche. Die maßgeblichen Entwürfe evangelischer Ethik von den 1960er-Jahren bis heute sahen und sehen entweder keinen Anlass, Scham als ernst zu nehmendes ethisches Problem wahrzunehmen, oder reduzieren Scham auf ein Thema der Sexualethik.⁶⁵ Vielleicht handelt es sich bei der Scham-Vergessenheit evangelischer Theologie um einen unglücklichen Reflex auf Luthers Äußerungen »christlich Liebe achtet weltlich Scham und Schand nicht«⁶⁶ und »Scham ist ein unnutz hausgesind jnn eins armen betlers hause«.⁶⁷ Immerhin schenkte Wolfgang Trillhaas dem Phänomen Scham in seinem Ethik-Entwurf Aufmerksamkeit.⁶⁸ Doch obwohl er Scham als »Abwehrinstinkt« zur Verbergung und zum Schutz der »innerste[n] Vital-sphäre« und schließlich als eine »Form der Ehrfurcht vor dem Leben« plausibilisierte, sprach er ihr den Status eines sittlichen Urteils ab.⁶⁹ Scham könne höchstens zu einem sittlichen Urteil hinzutreten und ein Versagen bewusst machen; aber das sittliche Urteil selbst artikuliere sich allein in der Reue. So fristeten zentrale Gefühle auch in Trillhaas' Ethik, die immerhin »in jedem Sinne angewandte Anthropologie«⁷⁰ sein wollte, ein Schattendasein. Das gilt auch noch für die jüngsten Ethik-Entwürfe. Wilfried Härle notiert nur am Rande, dass »die Respektierung des Schamgefühls von großer Bedeutung für die Würde des Menschen ist«.⁷¹ Ähnlich sieht Martin Honecker in der Überschreitung von Schamgrenzen einen »Angriff auf die Würde des Menschen«⁷². Ein Mäzen der Ethik ist die Scham auch für diese Autoren nicht.

Eine Reihe von neueren Aufsätzen von Theologen, die nun sehr viel bestimmter die Relevanz der Scham für die christliche Dogmatik und Ethik einklagen,⁷³ weisen der Scham ebenfalls primär eine Schutzfunktion zu. Scham diene zur Wahrung des Selbstwertgefühls, der Persönlichkeit, der Persongrenze

65 Thielicke (1964b: 559-563). Wider besseren Wissens verankert Honecker (1995: 214) Scham in der Sexualethik, obwohl er feststellt: »Scham bezieht sich nicht nur auf das Sexuelle [...]«

66 Luther (1525: 467,8f.).

67 Luther (1530: 589-626, 622,28f.). Zu Luthers Auffassung von Gefühlen siehe Gutmann (1991).

68 Die äußerst bedächtige Karriere des Schambegriffs in den bisherigen Auflagen der RGG untersucht Árpád Ferencz (2012, 23-33). Ich stimme ihm zu, wenn er den adhortativen Charakter der Scham auszeichnet, ich plädiere aber, wie noch zu zeigen, dafür, das adhortative Element nicht nur im Kontext der Versöhnung zu verorten, sondern bereits im Diesseits von Schuld und Versöhnung. Ausdrücklich zustimmen möchte ich Ferencz in seinem Bemühen, im Anschluss an Margalit Institutionen kritisch daraufhin zu befragen, ob sie die Menschen demütigen.

69 Trillhaas (1970: 231, 234).

70 Trillhaas (1970: 19).

71 Härle (2011: 241; siehe auch 321f.).

72 Martin Honecker (2010: 255f.).

73 In einem Dogmatik-Entwurf erhält Scham erstmals einen eigenen Ort von Stock (2011: 149f.). Sie findet wenig überraschend innerhalb der Sündenlehre ihren Platz. Dort bleibt sie eine Fremde.

und ihres Geheimnisses, sie beschütze die »zerbrechliche Menschlichkeit« und damit die Würde des Menschen und verhindere, dass »die Gesellschaft schamlos wird.«⁷⁴ Daraus leitet Regine Munz den Imperativ: »Du sollst nicht beschämen!« ab und rückt ihn eng an das Tötungsverbot.⁷⁵ Zur theologischen Begründung für den Zusammenhang von Menschenwürde und Scham schnürt Christina-Maria Bammel die Scham in das Korsett gängiger theologischer Interpretationen von anthropologischen Phänomenen wie der Sexualität, des Gewissens oder des Todes. Scham, mit der »schöpfungsgemäße[n] Funktion« ausgestattet, das Persongeheimnis zu schützen, jedoch durch die Sünde zu ihrer »Dienstmagd« und einer »Spezialgestalt der Angst« korrumpiert, werde allein durch »Gottes Zuwendung« befreit.⁷⁶ Derselben Argumentation bedient sich Ulrike Wagner-Rau: »Scham, so könnte man sagen, ist das Signal für fehlenden Segen.«⁷⁷ Der »segnende [...] Blick Gottes« hebe zwar die Scham nicht auf, aber mildere die Angst, transzendiere die Scham und banne »die ihr innewohnende Angst vor der fundamentalen Entwertung und Ohnmacht«.⁷⁸

Wagner-Raus' Rede von den »Verkleidungen« der Scham (Wurmser) macht sichtbar, dass alle genannten Ansätze weniger die Schamsituation selbst hermeneutisch reflektieren, sondern um die Tugend der Schamhaftigkeit kreisen. Die Schamsituation können sie nicht vor Augen gehabt haben, denn *als Körperreaktion vermag Scham das Persongeheimnis gerade nicht zu schützen!* Im Gegenteil: Die Körperreaktion offenbart, was verborgen gehalten werden sollte. Ist aber, wie behauptet wird, die Scham und damit auch die Körperreaktion schöpfungsgemäß gut, dann auch ihre Offenbarungsfunktion.⁷⁹ Eine Analyse der Schamsituation steht also noch aus. Zudem bewirkt die sehr einseitige Konzentration auf die Tugend der Schamhaftigkeit, dass alles Gewicht auf der individualethischen Perspektive ruht. Die personal- und sozialetische Relevanz der Scham gerät dabei ins Hintertreffen.⁸⁰ Und schließlich wird Scham

74 So bei Ammicht Quinn (2011: 16). Zur Schutzfunktionstheorie siehe Marks (2011b: 8-12).

75 Munz (2009: 129-147, bes. 143-145).

76 Bammel (2004: 192-205); siehe auch Dies. (2005); Haas (2013).

77 Wagner-Rau (2011: 196).

78 Wagner-Rau: (2011: 196).

79 Treffend schreibt Thomas Krüger (2015: 89): »Jedenfalls scheint die Scham, von der in Genesis 2f. die Rede ist, nicht etwas Schlechtes zu sein, kein bedauerlicher Defekt, den sich die Menschen durch die Übertretung des göttlichen Speiseverbots zugezogen hätten, sondern – immer aus der Sicht des Textes bzw. seiner Verfasserschaft – eine Errungenschaft wie die Erkenntnis von Gut und Böse/Schlecht (vgl. Genesis 9,20ff.).«

80 Der Psychoanalytiker Léon Wurmser (2013: 126) meint häufig Schamhaftigkeit, wenn er von Scham spricht: »Die Scham als Haltung – pudor – behütet das getrennte private Selbst mit seinen Grenzen und verhindert sowohl das Eindringen der anderen von außen in den privaten Bereich wie auch die Erfüllung der Wünsche zur Verschmelzung mit dem anderen, zu Selbstauflösung von innen.« Scham als Schamhaftigkeit deutet Wurmser als eine der »Wächterinnen über Stellung und Begrenzung von

auffällig häufig und wie selbstverständlich mit dem Sündenbegriff korreliert.⁸¹ Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass ein und dieselbe theologische Hermeneutik den Phänomenen übergestülpt wird. Ob dadurch die Fähigkeit, Phänomene in ihrer Eigenart wahrzunehmen, geschult wird, darf man ausschließen. Es stellt sich die Frage, ob Scham überhaupt etwas mit Sünde zu tun hat, und noch viel grundsätzlicher, ob Theologen und Theologinnen nicht allorts Korruption durch die Macht der Sünde wittern. Ich fürchte: ja!

Theologische Annäherungen wiederholen dabei eine *Begriffsverwirrung*, die vor allem durch den Psychoanalytiker Léon Wurmser in die Debatte eingespeist worden ist. Léon Wurmser deutet als eine der *Grundformen der Scham* die *Schamangst*⁸², »als der Art von Angst, die durch plötzliche Bloßstellung hervorgerufen wird und die die Gefahr verächtlicher Zurückweisung signalisiert.«⁸³ Nur konsequent verhandelt Wurmser unter diesem Stichwort seiner Profession gemäß *pathologische Formen des Schamumgangs*. Trotz der faszinierenden Lektürezeit bleibt bei mir ein starkes Unbehagen zurück, weil Wurmser nicht trennscharf zwischen Scham und Schamhaftigkeit unterscheidet. Weil Scham immer als extrem unangenehm erfahren wird, ist jede künftige Schamerfahrung, *sofern sie nicht bearbeitet wurde*, so die treffende These

Selbst und Gesellschaft.« Auch Stephan Marks unterscheidet in seinem viel gelesenen Buch *Scham – die tabuisierte Emotion* (2007: 14-36) Grundformen der Scham. Marks, der sich an Wurmser stark anlehnt, teilt mit ihm die Unklarheit in den Verwendungen von Scham und Schamhaftigkeit. Siehe dazu auch Jacoby (1993).

81 Hellsichtiger argumentiert Barnbrock (2010: 285-304).

82 Wurmser (2013: 74; 145f.). Ich gehe sehr viel stärker von der Schamsituation in sozialen Kontexten aus, wo das Verstecken der Scham nicht gelingt. Als zentrales Zitat dient Wurmser (2013: 25, u.ö.) eine Einsicht von Werner Jaeger, der in seinem Buch *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* festhält (Jaeger 1989: 1268 A.126): »Demokrit setzt an die Stelle der *aidōs* im alten Sinne, der Scham vor den Mitmenschen, die Scham des Menschen vor sich selbst (*aideisthai heauton*), eine für die Entwicklung des ethischen Bewußtseins bedeutsame Begriffsschöpfung.« Damit ist aber nicht gesagt, dass der Blick des Anderen für diesen Weg nach innen ausfällt. Wurmser (2013: 40) konzentriert sich auf die innere Scham und nennt Themen, weswegen man sich schämt: »1) ›ich bin schwach, ich versage in Rivalitätssituationen‹; 2) ›ich bin dreckig, schmutzig, der Gehalt meines Selbst wird mit Verachtung und Ekel angeschaut‹; 3) ›ich habe einen Defekt, ich bin in physischer und geistiger Ausstattung zu kurz gekommen‹; 4) ›ich habe über meine Körperfunktionen und meine Gefühle die Kontrolle verloren‹; 5) ›ich werde sexuell erregt durch Leiden, Erniedrigung und Schmerz‹; 6) Wahrnehmen und Zeigen sind gefährliche Aktivitäten und können bestraft werden. Verachtung ist ein sehr wichtiger Teil des Schamaffekts.« Richtig sieht Wurmser: »Scham ist im weiteren Sinn selbstbezogen, Schuld ist objektbezogen.« (2013: 40) Wurmser (2013: 42) erinnert daran, dass das Wort Scham »auf die indogermanische Wurzel *kam/kem*: ›zudecken, verschleiern, verbergen‹ (Kluge 1975)« zurückgeht. »Das vorangestellte *s* (*skam*) fügt die reflexive Bedeutung hinzu – ›sich zudecken‹. Die Vorstellung des Sichverbergens ist dabei spezifisch und untrennbar vom Schamkonzept.«

83 Wurmser (2013: 78).

von Wurmser, angstbesetzt. Schamgefühle »präsentieren sich in mancherlei Verkleidungen: versteckt unter einer Maske von Kälte und hochmütiger Distanz, ausgestellt, ja zur Schau gestellt durch vorwegnehmende Selbsterniedrigung in dem Unterwürfigen, überschrien durch lärmende Trotzhandlungen, Gehässigkeit und scheinbare Verachtung, oder durch allgemeine Gehemtheit und Ängstlichkeit hindurchscheinend.«⁸⁴ Eine Schamerfahrung muss aber durchaus nicht immer mit einer *verächtlichen Zurückweisung* zusammengehen, gelegentlich aber mit *Empörung oder Zorn*, die bei moralischer Scham angemessen ist und den Protagonisten nötigt, sich zu ändern. Weil Wurmser Bloßstellung unterschwellig nahezu immer als *demütigende Erfahrung oder als demütigende Beschämung* deutet, ist die entsprechende Schamsituation in der Tat ein Angriff auf die menschliche Würde und vorweggenommene Schamhaftigkeit angemessen. Leicht verständlich haben Theologen an Wurmser angedockt, weil die mitgeführte Sündenanthropologie den Fokus grundsätzlich auf zu bearbeitende Fehlformen des Lebens ausrichtet. Diese *deformation professionelle* gilt offenbar für beide Berufsgruppen. Um nicht missverstanden zu werden: Die therapeutische und seelsorgerliche Arbeit verdient höchsten Respekt, aber beide Berufsgruppen unterschätzen die Präventivkraft und Lebensdienlichkeit der Schamerfahrung. Nähmen beide Berufsgruppen die positiven Elemente an der Schamerfahrung wahr, würde ihr mitgeschleiftes düsteres Menschenbild deutlich aufgehell.

Häufig wird die vorweggenommene Scham als Schamhaftigkeit, was Wurmser übersieht (was auch nicht sein zentrales Thema ist), eher eine sozial stabilisierende Funktion bedienen, wie Hilge Landweer treffend herausstreicht: »Die Disposition, Scham möglichst zu vermeiden, erzwingt auf leise Art und völlig gewaltlos⁸⁵ einen verlässlichen Sockel geteilter Konformität in den Verhaltensweisen. [...] Diese Funktion, kleine Gruppen, größere Gemeinschaften oder gar Gesellschaften durch die Angst vor Beschämung auf einen ›Satz‹ geteilter Normen unbemerkt einzuschwören, hat die Scham neben und zusätzlich zu ihrer herausragenden Bedeutung für die Moral.«⁸⁶

Verhält sich also klug, wer Schamsituationen angstbesetzt schamhaft vermeidet?⁸⁷ Die Antwort fällt nicht eindeutig aus. Wer den Alltag angstbesetzt auf vorweggenommene Schamsituationen hin durchsichtig macht, will der Schamsituation durchaus nachvollziehbar entgehen. Diese Klugheitsregel kann aber, wenn sie etwa von der *Führungsscham* gesteuert wird, auch dazu führen,

84 Wurmser (2013: 7, vgl. 302ff.). Siehe auch Pontzen u.a. (2008).

85 Landweer übersieht konsequent die, zugegeben, oft nahezu invisible Gewalt.

86 Demmerling/Landweer (2007: 243). Hier schwingt die alte aristotelische Bedeutung von *Aidós* mit.

87 Vgl. Schmitz (1989).

nötigen Konflikten um Normen aus dem Weg zu gehen, kann, wie ich an der Finanz- und Bankenkrise zeigen werde, sogar zu dramatischen Fehleinschätzungen führen. Eine vorweggenommene Scham, also Schamhaftigkeit, zeitigt gegenwärtig auch extrem positive Folgerungen, wenn sie dazu dient, eine prekäre soziale Synthese dadurch zu stabilisieren, dass für alle Parteien *Freiheitsräume erschlossen* werden. Das bedeutungsexplosive biblische *Gleichnis vom klugen Hausverwalter*, einer der Schlüsseltexte dieser Schamethik, steht für diese Welteröffnung.

In einem flamboyanten Essay über die Scham hat auch Notger Slenczka die Scham in theologischen Diskursen salonfähig gemacht. Slenczka deutet das Phänomen des ›Sich-Schämens‹ als negatives emotionales Selbstverhältnis.⁸⁸ Slenczkas Held ist neben Sartre vor allem Max Scheler. Mit Scheler deutet er die Scham als Blick-Wechsel, spricht: In der Scham muss ich mich mit den fremden Augen der Anderen sehen, die mich negativ bewerten; damit wird – wie Slenczka mit einer geliehenen Formel von Platon sagt – *Freundschaft mit sich selbst* durchbrochen, die nicht nur unterschwellig von der Billigung durch die Anderen geprägt war. Etwas schnellhändig rechnet Slenczka die Billigung durch die Anderen auf den großen Anderen hoch, wenn er schreibt: »Für die Scham oder auch für das Bewusstsein des Bejahtseins ist es typisch, dass sich in einer solchen Situation immer mehr meldet, als in ihr gegeben ist.«⁸⁹

Problematisch sind auch andere Pointen der dichten Beschreibung. Mir leuchtet nicht ein, warum die Scham auf die »Unfähigkeit, sich als den Gegenstand des missbilligenden Blicks so zu ändern, dass die Missbilligung aufhört«⁹⁰, festgelegt wird. Scham, so werde ich zeigen, ist gerade Anlass zur positiven Charakterformung, anders gewendet: Die Passivität der Schamsituation lässt sich auch positiv – nicht nur negativ durch die Verschiebung in die Schuld – aufbrechen. Sogar eine schlagfertige humorvolle Reaktion kann in der Schamsituation gelegentlich die Situation retten. Ein Rekurs auf seinen Gewährsmann Scheler lässt Slenczka dann doch kurzzeitig den markanten Unterschied zwischen Scham und Schamhaftigkeit einebnen, wenn er schreibt: »(I)ch schäme mich dessen, dass ich selbst und mein höchstes innerliches Schamgefühl durch mein Erröten vor aller Augen ist. [...] (I)n der Scham der Enthüllung sieht man, dass die Scham – wie das griechische *aidōs* – Ehrfurcht vor dem Göttlichen noch andeutet – etwas mit dem Bewusstsein eines Schützenswerten und eigentlich Unzugänglichen, daher dem Blick

88 Slenczka (2014).

89 Slenczka (2014: 259).

90 Slenczka (2014: 254).

Entzogenen, mit dem Heiligen zu tun hat.« Offenbar sieht Slenczka das Problem einer unsauberen begrifflichen Differenzierung, wenn er im nächsten Abschnitt schreibt: »Ich lasse diese Form der ›Scham durch Enthüllung‹ auf sich beruhen.«⁹¹

Unbefriedigend bleiben drei Punkte: Slenczka unterscheidet an entscheidender Stelle im Diskurs ebenfalls nicht eindeutig zwischen Scham, Schamhaftigkeit und Peinlichkeit; er übersieht die Möglichkeit einer verlockenden Verschiebung der Scham in die Schuld; er erkennt nicht die personkonstituierende Erfahrung der Scham. Wie so häufig in theologischen Debatten ist die Wahl der Gewährsmänner, genauer: die *Qualität der geliehenen Stimmen* entscheidend. Statt *Sartre* und *Scheler* favorisiere ich *Levinas* und *Schmitz*, Autoren, die auf positive Widerfahrnis- und Begegnungserfahrungen rekurrieren. Im Rekurs auf diese Gewährsmänner, sekundiert von Ernst Tugendhat, will ich zunächst eine Phänomenologie und Anthropologie der Scham entwerfen ohne expliziten Rückgriff auf religiöse Einsichten.

3. Scham als moralische Autorität

Die Angst vor einer durch den Leib verunreinigten Vernunft hat die Philosophie lange vor dem Thema Gefühl und damit auch vor der Scham zurückschrecken lassen, erst mit deutlicher Verspätung und im Gefolge der phänomenologischen und existenzphilosophischen Zuwendungen zur konkreten Lebenswelt nahm die jüngere Philosophie das Thema zögerlich in ihre Regie. Dabei kam ihr die in der Spätmoderne häufig vollzogene Einebnung des Gattungsunterschieds von Philosophie und Literatur zu Hilfe⁹², weil überhaupt erst im Rekurs auf die Beschreibungskünste der Literaten und formulierungsmächtigen Philosophen Zugänge zur hochindividuellen Schamsituation als einer Leiberfahrung eröffnet werden. Diese Beschreibungskünste sind dann unabdingbar, wenn man im Anschluss an die *Neue Phänomenologie* von Hermann Schmitz, der auch bereits in der *Ästhetischen Theologie* in diesen Fragen mein Mentor war, den Ausgang beim Erleben der Gefühle, nämlich der affektiven Betroffenheit durch Gefühle als Atmosphären nimmt.⁹³ Die *Neue Phänomenologie* von Hermann Schmitz kümmert sich in einer heroischen Schlacht mit Martin Heidegger um die *Leibvergessenheit*, die prompt nicht nur der Zeit,

91 Slenczka (2014: 50f.).

92 Dafür plädiert jetzt auch Hampe (2014).

93 Schmitz (1980); Ders. (1990); Ders. (2000: 42-59); Ders. (2006: 100-104). Weiterentwickelt und urbanisiert wurde die Neue Phänomenologie von Gernot Böhme (1997); Ders. (2001); vgl. die ausgezeichnete Monographie von Rauh (2012).

sondern dem Raum viel Aufmerksamkeit schenkt – nicht Sein und Zeit, sondern Leib und Raum lautet das anspruchsvolle Programm. Der Leib ist für Schmitz, so seine ursprüngliche Einsicht, ein *Resonanzkörper in seiner Umgebung*, »der universale Resonanzboden, wo alles Betroffensein des Menschen seinen Sitz hat und in die Initiative des eigenen Verhaltens umgeformt wird; nur im Verhältnis zu seiner Leiblichkeit bestimmt sich der Mensch als Person.«⁹⁴

Schmitz verschiebt, wie er knapp seine Revolution der Denkungsart formuliert, die »Bürgschaft für Subjektivität vom Denken auf das affektive Betroffensein«⁹⁵, das er mit dem von Goethe, seinem Ideengeber von Anfang an, entliehenen Begriff der Urerfahrung⁹⁶ adelt. Die oft leicht gespreizt anmutende Begrifflichkeit, die der Überwindung »reduktionistischer, introjektionistischer und psychologischer«⁹⁷ Verkürzungen der Leiberfahrung, die den Leib gerne auf den Körper reduziert, widerstehen will, unterscheidet zwischen leiblichen Regungen (Hunger, Schmerz, Angst), die entweder teilheitlich auf Leibesinseln oder ganzheitlich gespürt werden⁹⁸, und Gefühlen, die aus der Weite auf den Leib eindringen und affektiv betroffen machen.⁹⁹ Schmitz ist ein Meister in der Beschreibungskunst für eigenleibliches Spüren und leibliches Ergriffensein, denn die bisher angebotenen Beschreibungsleistungen bleiben allenfalls dürftig, erlauben etwa, wie Schmitz süffisant sagt, nicht präzise zwischen Epilepsie und Orgasmus zu unterscheiden.¹⁰⁰ Verständlich wird, warum der Lite-

94 Schmitz (1990: 116).

95 Schmitz (1980: 22).

96 Schmitz (1980: 24).

97 Zur Einführung in Hermann Schmitz empfehle ich den Aufsatz von Andermann (2012: 130- 145, hier: 132); siehe dazu auch Blume (2003). Die Arbeit mit Schmitz gestaltet sich oft mühevoll, weil er seinen Schmerz über die jahrzehntelange Missachtung seiner Kollegen sehr ehrpusselig ausbreitet. Manchmal schämt man sich, ihn zu lesen.

98 Leib, das ist eine der phänomenologischen Einsichten von Schmitz (1998: 12), ist der gespürte, nicht der sichtbare Körper: Der Leib ist, was der Mensch »in der Gegend seines Körpers von sich spüren kann, ohne sich auf das Zeugnis der fünf Sinne (Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken) und des perzeptiven Körperschemas (d.h. des aus Erfahrungen des Sehens und Tastens abgeleiteten habituellen Vorstellungsbildes vom eigenen Körper) zu stützen.«

99 Schmitz spricht vom »affektiven Betroffensein von Gefühlen«, Gefühle selbst sind für Schmitz »ausgedehnte Atmosphären in einem flächenlosen Raum« (2011: 89).

100 Schmitz (2011: 61). Wie kompliziert die Beschreibungsleistungen sind, zeigt ein Blick auf die Kunstgeschichte. Bei einer Plastik von Gianlorenzo Bernini: Die Verzückung der Hl. Theresa, 1652, Capelle Cornaro, Rom, ist nicht zu entscheiden, ob die Dame hier einen veritablen Orgasmus hat oder sich religiöser Ekstase hingibt. Nahezu ununterscheidbar bleibt auch die Unterscheidung von Schmerz und Ekstase. Schade (2011: 34f.) schreibt dazu in ihrem Beitrag: »Die Darstellungskonventionen zum Beispiel von Schmerz und Ekstase in der europäischen Kunstgeschichte haben eine ikonologische Tradition von Körperhaltungen hervorgebracht, die uneindeutig sind. Je nach Kontext können sie Schmerz, Trauer, Freude, Ekstase etc. bedeuten oder eine Mischung aus allen diesen Zuständen. Das gemeinsame Kriterium ist gewissermaßen die Überwältigung durch einen emotionalen Zustand und der damit assoziierte Kontrollverlust, der in einen Kontrollverlust von

ratur und den Künsten eminente Aufmerksamkeit gezollt wird: Der (hochsensible) Künstler und der Beschreibungsartist der Neuen Phänomenologie wird in die Pflicht genommen, die Abundanz, den bunten Strauß eigenleiblichen Spürens und leiblichen Ergriffenseins zugänglich zu machen und idealtypisch einzuhegen. »Das Sprechenlernen mit Bezug auf die unwillkürlichen Erfahrungen, wozu die Phänomenologie die Menschen befähigen soll, hat die noch wichtigere Aufgabe, *ungeschützte Möglichkeiten des Lebens* (Hervorhebung von mir, K.H.) ans Licht zu bringen.«¹⁰¹

Rührend altmodisch wirken jetzt Theorien, die etwa das Phänomen der Scham in einer latenten Körperfeindlichkeit im Streit zwischen der idealen Geistsphäre und dem bedürftigen Körper verorten. Dieser latenten Körperfeindlichkeit macht sich exemplarisch auch – aber die Liste der Autoren, die sich der Leibvergessenheit schuldig gemacht haben, ist extrem lang – Sören Kierkegaard schuldig, wenn er betont: »In der Scham ist eine Angst, weil der Geist auf der äußersten Spitze der Besonderung in der Synthesis derart bestimmt ist, daß der Geist nicht rein als Leib bestimmt ist, sondern als Leib in geschlechtlicher Besonderung.«¹⁰² (Bei dieser Schamangst wundert es nicht, dass Kierkegaards Verlobung mit Regine Olsen kläglich scheiterte.) Offenbar gegen die eigene Intention prolongiert wird diese Körperfeindlichkeit bei Max Scheler, wenn er die Scham auf die Disharmonie von Geist und Körper zurückführt¹⁰³ und, als würde er sich tief vor dem Körper-Seele-Dualismus verbeugen, prompt zwischen einer *Leibesscham* und einer *Geistesscham* unterscheidet.

Das diskursleitende Stichwort von der *affektiven Betroffenheit* im Diskurs von Hermann Schmitz markiert unmissverständlich die passive Struktur der Gefühle. In ausgezeichneter Weise gehört die Scham zu den Widerfahrnissen,

Körperbeherrschung übersetzt wird.« Schade schlägt folgende Deutung vor: »Insofern Bilder Vorbild-Funktionen haben, können sie nach wie vor Agenten der Scham sein, auch wenn sie Scham selbst nicht thematisieren.« (37)

101 Schmitz (1990: 460ff.). Dazu Kerstin Andermann (2012: 146): »Schmitz bemüht sich um eine Definition des Leiblichen und des leiblichen Erlebens, die es erlaubt, über subjektive leibliche Tatsachen zu sprechen, ohne diese im Dualismus von Innen und Außen aus den Augen zu verlieren. Aus diesen Gründen ist die Frage nach der Möglichkeit des Sprechens in der Perspektive der Ersten Person so zentral für die Phänomenologie der Leiblichkeit.« Leiblichkeit ist, wie Andermann einschärft, »keine eigentliche Natur des Menschen, die seiner historisch und kulturell geprägten Seite entgegenzustellen wäre, sondern muss [...] frei von wesensphilosophischen Begründungen gesehen werden. [...] Die Tatsache, dass dieser offene Umgebungsbezug der Leiblichkeit von seiner kulturellen Durchdringung nicht zu trennen ist und der Mensch daher nicht einfach natur- und wesensphilosophisch zu reduzieren ist, ist in der Konzeption der Leiblichkeit von vornherein angelegt.« (2012: 142f.)

102 Kierkegaard (1991: 61).

103 Scheler (1957: 65-154). Zur Kritik an Scheler vgl. Schmitz (1973: 38).

die uns plötzlich heimsuchen. Es ist der Beschreibungsbrillanz von Schmitz geschuldet, wenn er das eigenleibliche Spüren bei differenten Gefühlen jeweils anders und zugleich nachvollziehbar schildert, indem er sie, dem vitalen Ein- und Ausatmen abgeschaut, in das Dual von Engung und Weitung einträgt. Ein Anflug von Stolz wird als eminente Weitung erfahren, vergleichbar dem starken Einatmen, Schreck als Engung oder Pressung, Scham wird eigenleiblich gespürt als härteste Pressung, die auf Schrumpfung bis hin zur Unsichtbarkeit hin tendiert.¹⁰⁴ Widerfährt uns Scham, dann entflammt die sprichwörtliche Schamröte¹⁰⁵, die Stimme versagt, man wird stumm, senkt den Blick, erleicht vielleicht nach der Schamröte, möchte am liebsten im Boden versinken¹⁰⁶ und unsichtbar werden (»man schämt sich zu Tode«), macht sich klein, schlägt die Hände vors Gesicht, um den Blicken und Kommentaren der Anderen, den Zeugen der Scham, nicht länger ausgesetzt zu sein. Die Körperreaktion des Errötens verweist darauf, wie nackt man sich fühlt, der Beschämte ist in den Augen der Anderen sichtbar bloßgestellt.¹⁰⁷ Das »Tribunal der Blicke«¹⁰⁸ spricht eine eindeutige Sprache.

Die Bewegungstendenz der Scham ist, wie Hilge Landweer mit Hermann Schmitz sagt, »leiblich zentripetal und nach unten gerichtet; Scham führt zur massiven Engung«, darin etwa unterschieden vom Zorn, der nach allen Seiten »sprüht« und zentrifugal strukturiert ist: »Scham passiert leiblich spürbar mit Hinfälligkeit, Beugungs- und Unterwerfungsneigung.«¹⁰⁹ Plötzlich bin ich in der Schamsituation in radikaler Weise mit mir selbst konfrontiert, frage mich, wie es zu dieser Bloßstellung in den Augen der Anderen kommen konnte, warum also mein Öffentlichkeitsbild ruiniert wurde. Nicht zwingend notwendig ist die reale Gegenwart des oder der Anderen, der Blick des Anderen kann auch internalisiert worden sein, entscheidend ist: Der Blick des Anderen stammt von jemandem, der mir wichtig ist und dessen Normen oder Wertungen ich teile.¹¹⁰

104 Schmitz, ein Kenner Goethes, wird hier fraglos an Goethes Gedicht im ›West-östlichen Divan‹ gedacht haben: »Im Atemholen sind zweierlei Gnaden: Die Luft einziehen, sich ihrer entladen. Jenes bedrängt, dieses erfrischt; so wunderbar ist das Leben gemischt. Du danke Gott, wenn er dich preßt, Und dank ihm, wenn er dich wieder entläßt.«

105 Günther H. Seidler (1995: 21) hat darauf aufmerksam gemacht, dass in der Schamsituation der Protagonist an prominenten Stellen am Körper errötet: oberer Brustbereich, Hals, Gesicht, die dem eigenen Blick verborgen bleiben und nur von den anderen Blicken entdeckt werden.

106 »Es ist nicht einmal nur der Wunsch, im Boden zu versinken, wie man es häufig ausdrückt, sondern der Wunsch, der Raum, den ich gerade einnehme, möge sofort leer sein.« So Williams (2000: 105).

107 Blicke und vielleicht sogar der ausgestreckte Zeigefinger machen, so Schmitz (1973: 40), die »Kraftlinien« des atmosphärischen Raums sichtbar.

108 Benthien (2011).

109 Demmerling/Landweer (2007: 221); vgl. Schmitz (1990: 340f.).

110 Hilge Landweer (1999: 46ff.) versucht, einen Unterschied zwischen Scham und Schuld aufzumachen, wenn sie behauptet, in der Scham sei im Unterschied zur Schuld der Andere immer mit im Blick. An

Die Antwort auf die Grundfrage: *Warum schämen wir uns?* hängt ursächlich mit der Gegenwart des Anderen zusammen: Man hat in den Augen der Anderen (oder des Anderen), die einem viel bedeuten, die aktuelle Situation ruiniert. Hilge Landweer sieht mit Schmitz immer einen Normverstoß vorliegen: »Scham entsteht, wenn jemand gegen eine Norm verstoßen hat, die er oder sie eigentlich anerkennt.«¹¹¹ In der metaphorisch aufgeladenen Sprache von Schmitz: Es geht um den Verankerungsbereich, unterschieden vom Verdichtungsbereich: Man schämt sich (Verdichtungsbereich) wegen etwas (Verankerungsbereich).¹¹² »Als Verankerungspunkt lässt sich im Fall der Scham wie auch der Schuld der Normverstoß auffassen, Verdichtungsbereich ist aber im Fall der Scham die eigene Person, im Fall der Schuld der Geschädigte oder der Schaden.«¹¹³ Auch in der *Schuld* ist der Bewegungsimpuls als Erfahrung der Engung zu beschreiben, umgangssprachlich wird sehr plastisch davon gesprochen, die Schuld bohre im Schuldigen: »Leiblich wird das Schuldgefühl vor allem als bohrend, also auch als eine Form der Engung erlebt.«¹¹⁴ Dieses Gefühl, das die Schuld in einem bohrt, kann einen längeren Zeitraum umfassen, im Unterschied zur Scham ist die temporale Verlaufsform der Schuld häufig langwieriger. Das Phänomen der späten Reue ist bekannt. Offenbar, so kann Schmitz plausibel machen, ist die Nachhaltigkeit der Schamerfahrung, obgleich von großer Heftigkeit erlebt, relativ flüchtig.¹¹⁵ Die Dauer der Scham verlängert sich dagegen markant, sofern Schuld mit im Spiel ist, also Scham über Schuld ausgetragen wird.

Der Begriff der Norm ist für die Beschreibung der Schamsituation auf den ersten Blick nicht ein idealer Kandidat, weil er beim ersten flüchtigen Hören sofort an Schuld denken lässt. Landweer wirbt deshalb treffend mit Schmitz für einen umfassenden Normbegriff: »Scham kann in moralischen wie auch in nicht-moralischen Kontexten entstehen. Man kann sich so unterschiedlicher Dinge wie unpassender Kleidung, ungeschicktem Verhalten¹¹⁶, einer Zahnlü-

anderer Stelle werde ich deutlich machen, dass für das Drama der Scham der Blick des Anderen nicht nur Anlass ist, sondern dass der Blick auch auf eine Antwort wartet.

111 Demmerling/Landweer (2007: 219).

112 Schmitz (1990: 337).

113 Demmerling/Landweer (2007: 222f).

114 Demmerling/Landweer (2007: 222).

115 Schmitz (2006). Auf den Unterschied von Scham und Schuld komme ich immer wieder zurück.

116 Ein ganz *menschliches Versagen* etwa kann eine Flatulenz sein, die nicht verborgen bleibt, wie Heinz Strunk (2009: 8) in seinem Roman *Fleckenteufel* absichtsvoll drastisch beschreibt: »Pffffffkkkkrrrrrrääää. Ganz heiß und feucht, ich muss echt aufpassen, das klingt nach den Vorboten von Sturzdurchfall, und den kann man nicht mehr kontrollieren, kein Mensch kann das. Puuuäääärrääää. Jetzt mischt sich in den Mief noch was Verdorbenes. Der Geruch ist kurz davor, endgültig umzukippen, wie Milch, die von einer Sekunde zur anderen sauer wird. Das kann selbst ich bald nicht mehr aus-

cke oder einer moralischen Verfehlung schämen.« Oder an anderer Stelle: »Scham entsteht, wenn gegen eine Norm verstoßen wird, so lautete die wesentliche Formulierung zur Kennzeichnung des intentionalen Gehalts der Scham. Selbstverständlich sind im Zusammenhang mit der Scham nicht beliebige Normverletzungen relevant, obgleich die Palette der Normverstöße, für die man sich schämen kann, recht breit ist. Man kann sich schämen, wenn man unabsichtlich gegen eine Bekleidungskonvention verstößt (man fühlt sich zum Beispiel ›gut‹ oder ›schlecht‹ angezogen), wenn man gegen ein bestimmtes ästhetisches Ideal verstößt (man fühlt sich zu dick) oder wenn man sich einer moralischen Verfehlung schuldig gemacht hat.«¹¹⁷ Aber auch dieser weitgefasste Begriff der Norm fördert im Diskurs ungewollt häufig Missverständnisse, denn unterschwellig droht der Schambegriff schnell vom Schuldbegriff überlagert zu werden. In meinem Entwurf – und darin unterscheide ich mich nachdrücklich von Landweer – trenne ich, wie zu zeigen, sehr stark zwischen Scham und Schuld, deshalb ist der Normbegriff zwar (zumindest für eilige Leser) nicht ideal, aber wohl unvermeidbar.

Nachdrücklich betont Schmitz die *Autorität der Scham*: »Besonders drastisch ist unter den Gefühlen die Autorität der Scham [...]. Scham beugt; sie kann als Katastrophe über den Betroffenen so hereinstürzen, daß er [...] bis ins Zentrum der Erde hätte versinken mögen.[...] Scham ist eine Atmosphäre [...], und in ihrer Autorität erweist sie sich [...] an der Ausstrahlung auf Beteiligte.«¹¹⁸ Hier trifft sich Schmitz über die Bande mit Tugendhat, der Scham als von allen Beteiligten *geteiltes Gefühl* deutet. Die Schamzeugen reagieren auf die Autorität im Gegenzug mit Empörung (Tugendhat) oder Zorn (Schmitz)¹¹⁹.

Der Begriff der Autorität der Scham, die sich in Grundformen ausprägt, hilft auch, gebräuchliche Komposita wie die bereits besprochene Schamangst,

halten. QUIITTSCHKNNRRR. Ach du Elend. Begleitet von lautem Knarzen und Knörzen, öffnet sich die Tür des Gemeindehauses. Ich drehe mich um und schaue nach oben. Da steht sie, wie aus Stein gemeißelt, hochgewachsen, starr und streng: Frau von Roth, die Frau des Küsters. Sie schaut mich an, ohne eine Miene zu verziehen. ›Guten Tag, Thorsten.‹ ›Ach, guten Tag, Frau Roth.‹ Es stinkt immer bestialischer, aber sie lässt sich nichts anmerken. Eiserne Selbstbeherrschung. [...] Der Gestank will einfach nicht verziehen. Wahrscheinlich hängt der Miefkern gerade in Höhe ihres königlichen Gesichts. Frau von Roth würde so etwas nie offen ansprechen, niemals. Aber trotzdem muss sie wie alle anderen auch ihre wahnsinnigen Aggressionen loswerden, und sie hat sich für solche Gelegenheiten ein richtig hartes, strafendes Gesicht antrainiert, ein Kleine-Leute-Hassgesicht. Sie bleibt in der Tür stehen und kostet meine Scham richtig aus.« Die Situation fordert den Protagonisten dazu auf, künftig *schamhafter* mit seiner körperlichen Malaise umzugehen. Der Protagonist verarbeitet die Situation mit psychopolitischer Gewalt.

117 Demmerling/Landweer (2007: 219, 228f.).

118 Schmitz (1990: 335).

119 Thymos oder Zorn ist massenwirksam von Sloterdijk (2008) in die Debatte eingeführt worden.

die von mir als Schamhaftigkeit bestimmt wurde, oder die *Gewissensscham* genauer zu beschreiben. Die Grundform der *Gewissensscham* bezieht sich retrospektiv auf geschehene Taten, verbindet Scham und Schuld; damit wird zugleich die oft kurze Verlaufsform der Scham prolongiert. Mit dem Begriff der *Gewissensscham* lässt sich aber auch das Gefühl meiner Generation beschreiben, künftig, also prospektiv der nächsten Generation eine abgelebte Welt zu hinterlassen: Nennen wir es die *prospektive Gewissensscham*. Versuchen dagegen, Gewissen und Scham sehr grundsätzlich anzunähern, begegne ich eher skeptisch, weil Scham sich stärker körperbezogen artikuliert und Schamzeugen erfordert. Die Differenz ist schnell benannt: Das schlechte Gewissen orientiert sich nicht primär am Öffentlichkeitsbild. So kann ich ein schlechtes Gewissen haben, wenn ich zum wiederholten Mal vergessen habe, meiner Tochter Schulbrote einzupacken. Ich schäme mich aber erst, wenn mir die Mutter einer Freundin meiner Tochter auf einem Elternabend süffisant (und unangenehm laut vor Zeugen) mitteilt, sie gebe ihrer Tochter vorsorglich Brote für meine Tochter mit, weil ich offenbar keine Zeit dafür fände – ich *erleide* also eine Selbstbeschädigung, der eine bisher nicht öffentliche Schädigung durch mich vorausgeht. Mit dieser *Schande* muss ich, wenn ich mein Verhalten nicht ändere, künftig leben.

Hilge Landweer hat die Frage untersucht, ob Scham auch als Sympathiegefühl gedeutet werden kann.¹²⁰ Lässt sich angemessen von einer *empathischen Scham* sprechen? Nun gibt es durchaus Fälle, wo in einer Gruppe, deren Mitglieder das identische Normenkostüm tragen, die mit Scham aufgeladene Atmosphäre auch auf andere Personen übergreift und *Mitscham* entsteht; aber diese Mitscham ist durchaus nicht Anteilnahme, sondern eher, wie Landweer treffend sieht, »Gefühl in eigener Sache«.¹²¹ Hermann Schmitz hat darauf hingewiesen, dass in diesen Fällen nicht von echter Anteilnahme zu reden ist: In diesen Situationen, etwa bei einer taktlosen Bemerkung, schämen sich »die Zuhörer nicht aus Anteilnahme für ihn, so wie man aus Anteilnahme Mitleid hat. Die Scham legt sich dann als eine von dem beschämten Vorgang geweckte Atmosphäre der Betretenheit – dem Empfindlichen durchaus spürbar, oft auch an Schweigen oder andern Symptomen von Verlegenheit erkennbar – über die Szene.«¹²²

Die Autorität der Scham zeigt sich auch darin, nicht nur *Gruppenscham*, sondern durch *mächtige Ausstrahlung* auch eine *Kollektivscham* für ein ganzes Volk auszulösen. So unsinnig es ist, von einer Kollektivschuld zu sprechen,

120 Landweer (1999: 126-140).

121 Landweer (1999: 137).

122 Schmitz (1973: 39).

weil Schuld stets auf die erste Person Singular verwiesen ist, so sinnvoll ist etwa die Rede von Kollektivscham über die unfassbare Schuldanhäufung im Terrorregime des sogenannten Dritten Reichs in Deutschland, eine Kollektivscham, die, wie ich zeigen werde, in der Flüchtlingsdebatte eindrucksvoll als Willkommenskultur bearbeitet worden ist.

Eine wirkmächtige Grundform der Scham ist die *Herkunftsscham*, besonders ausgeprägt in der Pubertät, weil in dieser biographischen Phase die Frage, wer mir wichtig ist, ganz neu gestellt wird. Einerseits wird die Unvollkommenheit des familiären Personals immer deutlicher (das ist auch für die Eltern eine schmerzhaft, aber hilfreiche Erfahrung), zudem geht es jetzt für den Pubertierenden darum, Anerkennung von anderen, die ihm oder ihr selbst wichtig sind oder wichtig werden, zu erkämpfen. *Coming-of-Age-Romane* sind ein Archiv und zugleich ein Übungsraum für die Herkunftsscham, die nicht selten auch ödipale Elemente bearbeitet. Herkunftsscham geht in der Pubertät häufig zusammen mit Anpassungsscham, wenn die Angleichung an ein Milieu, das mir wichtig ist, misslingt.¹²³

Zwar gibt es für die romanhafte Bearbeitung der *Führungsscham* noch keinen Obertitel wie *Coming-of-Age-Roman*, aber diese Grundform der Scham spielt in vielen Romanen und Filmen eine zentrale Rolle, oft in der Kombination mit Versagensscham und Altersscham auftretend. Anerkennungskapital gewinnen wir im Alltag häufig in beruflichen Kontexten, hier droht in einer neoliberalen Wirtschaftskultur, die auf Steigerung und Optimierung angelegt ist, schnell die Überforderung – also *Überforderungsscham*.

Nicht ganz einfach ist eine Abgrenzung der *Peinlichkeit* von der Scham, zumal das seit den Nullerjahren gebräuchliche Wort *Fremdschämen* in eine enigmatische Nähe zur Peinlichkeit rückt. In der Peinlichkeit, so der Vorschlag, nimmt

123 Botho Strauß (2014: 9) schreibt über seinen Vater, für den er sich schämt: »Ich wollte meinen Vater gewöhnlicher haben, er sollte nicht auffallen, nicht vornehm sein, sondern ein schmuckloser Mensch von heute.« Der klassische Text stammt von Anderson (2013: 213f., 218). Auch *Coming-of-Age-Geschichten*, die hundert Jahre nach Anderson spielen, thematisieren die entscheidende Rolle der Scham bei der Ausgestaltung von Identität, vgl. etwa Klüssendorf (2011: 114). Im Roman *Sterben* (2011: 34) seiner auf sechs Romane angelegten Lebensgeschichte (im Original: »Mein Kampf«) beschreibt Karl Ove Knausgård die Beschämungen, die er in seiner Kindheit durch den zunächst strengen, später dann alkoholkranken Vater erlitten hat. Hanekes (2009) Spielfilm *Das weiße Band* wird treffend als Scham-codiert entschlüsselt von Wagner-Rau (2011: 184-197). Zahlreiche literarische und cineastische Beispiele nennt Schuster (2011: 2-7). In ihrem starken Roman zeigt NDiaye (2014: 31), wie sich die Protagonistin Malinka für ihre Mutter schämt und ihr keinen Platz in ihrem Leben einräumt, weil sie Angst hat, ihr Aufsteigerleben könnte Schaden leiden. Sie, die in der Hautfarbe deutlich heller ist als ihre Mutter, besucht sie monatlich heimlich in Bordeaux und ringt mit ihren Schamgefühlen. »Oh, sie schämte sich ihrer Scham und ihrer Angst auch, und dies umso mehr, als ihr die Zerbrechlichkeit ihrer Mutter, die keinerlei Unterstützung hatte und dennoch niemandem mißtraute, vollkommen bewußt war.«

die *Autorität der Scham, auch eigenleiblich gespürt, deutlich ab*: »Gelegentlich kommt es vor, dass jemand sich beschämend benimmt, sich aber selbst nicht schämt, während die Anwesenden und Angehörigen peinlich berührt sind. Dann erweist sich die Scham als Atmosphäre, die sich von dem sich nicht Schämenden oder, in anderen Fällen, sich auch Schämenden in den Bereich merklicher Anwesenheit oder auch darüber hinaus erstreckt, bis an einen Rand, wo sie nur noch als Peinlichkeit gespürt wird, von der man noch berührt, aber nicht mehr durch und durch ergriffen ist. Der peinlich Berührte will nicht mehr wie der von katastrophaler Scham Ergriffene im Boden versinken, aber er würde lieber weg sein; er senkt nicht den Blick, kneift aber die Augen etwas zu, um nicht zu genau hinzusehen. Diese Scham ist eine Atmosphäre, die in ihrem Verdichtungsbereich vernichtend, aber zum Rand hin verdünnt ist; in beiden Fällen ist es dieselbe Scham, die im ersten Fall sagen lässt »Es ist mir entsetzlich peinlich, dass ...«, im zweiten Fall »Ich bin peinlich berührt von ...«. ¹²⁴

In der Peinlichkeit ist die zentripetale Bewegungsrichtung abgepuffert, man zieht den Kopf ein, wendet ihn leicht ab, die Augen werden zusammengekniffen, hebt abwehrend häufig sogar die Hände. Im Fall der *Fremdscham* ist der Horizont nochmals extrem gespreizt worden und die Atmosphäre damit weiter ausgedünnt. Oft wird der Gegenstand der Fremdscham medial vermittelt: In der Fremdscham mischt sich dann versteckt ein voyeuristisches Element mit hinein, nämlich eine Lust, die sich mit Überheblichkeit paart. Häufig liegt der Reiz gerade darin, peinlich berührt zu werden von einer Situation, in der der Verursacher der Fremdscham sich gar nicht schämt, oft deshalb, weil er die Norm nicht kennt oder nicht teilt, gegen deren Verstoß stellvertretend, in einer Melange aus Hysterie und Kennerschaft, sich der medial Ergötzte fremdschämt. Fremdscham ist kein Mitleid, sondern eine pharisäische Überlegenheitspose: die Scham der geschmackssicheren Stände.

Unumwunden ist Landweer zuzustimmen, wenn sie für die Scham einen konstitutiven Bezug zur *Ehre* ausmacht. Ehre als Kontrastbegriff zur Scham ist auch theologisch hochbedeutsam, kennt die traditionelle Theologie doch den Topos von der Ehre Gottes, die traditionell in der *Doxologie* abgehandelt wird. Ich gehe der verwunschenen Spur in einem gesonderten Kapitel nach. Trotz der häufigen semantischen Verjochung von Scham und Ehre ist das

124 Schmitz (2011: 90); vgl. Landweer (1999: 165). Taylor (1985) hat versucht, deutlich zu machen, dass Peinlichkeit ansteckend wirken könne, Scham nicht. Auch in Fragen der Peinlichkeit ist die Rede von Ansteckung misslich, weil ich Peinlichkeit nur empfinde, wenn ich den Lapsus gegen eine Norm wahrnehme. Wenn ich im Publikum die Norm, die hier in Frage steht, nicht kenne oder nicht anerkenne, wirkt auch die Peinlichkeit nicht ansteckend. Vgl. Misheva (2000). Zur Peinlichkeit vergleiche Elias (1997b: 414): »Peinlichkeitsgefühle sind Unlusterregungen oder Ängste, die auftreten, wenn ein anderes Wesen die durch das Über-Ich repräsentierte Verbotsskala der Gesellschaft zu durchbrechen droht oder durchbricht.«

