

64 Das er in sechs Bänden bis zur Reformation fortführte; seinem Sohn David mußte er schließlich die zweibändige Geschichte des Mittelalters überlassen (1907/1910). Internationale Beachtung fand seine Herausgabe der historischen Glaubensbekenntnisse, *The Creeds of Christendom* (3 Bde., 1877-1931). Im Jahr 1888 gründete er die *American Society of Church History*, deren Präsident er bis zu seinem Tode blieb. Zuletzt noch war er der Herausgeber von *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (1. Serie, 14 Bde., 1886-1890; 2. Serie, mit Henry Wace, 14 Bde., 1890-1900). Auf dem *World Parliament of Religions* im Jahre 1893 in Chicago hielt er einen Vortrag über *The Reunion of Christendom* (1893), der sein Testament war, eine Zusammenfassung seines Lebenswerkes als Kirchenhistoriker, Bibelwissenschaftler, christlicher Apologet und ökumenischer Pionier, der bis zuletzt auf eine weltweite Zusammenarbeit der protestantischen, katholischen und orthodoxen Kirchen hoffte.

### 3. Wirkung

15 Schaaf hat, wie kaum ein anderer, der deutschen Theologie seit → Schleiermacher und dem historischen Bewußtsein seit Hegel und → Ranke Eingang in den amerikanischen Protestantismus verschafft. Auf diese Weise war er eine treibende Kraft in der Fortbildung des amerikanischen Erweckungsprotestantismus, der sich nach dem Bürgerkrieg immer mehr durch interdenominationalen Zusammenarbeit und eine historisch und wissenschaftlich besser fundierte Theologie auszeichnete. Er hat anregend auf patriotische, mittelalterliche und reformatorische Studien gewirkt. Seit dem Zweiten Weltkrieg haben in der amerikanischen Theologie vor allem die hochkirchlichen und ökumenischen Ideen der Mercersburger Jahre viel Beachtung gefunden. Schaaf wird jetzt als Vorläufer der ökumenischen Bewegung (→ Ökumene) gewürdigt. Auch seine Interpretationskategorien zum Verständnis der Eigenart der amerikanischen Kirchengeschichte finden erneut Beachtung. Sein Bibelwerk und seine *Kirchengeschichte* werden in evangelikalischen Kreisen in Amerika geschätzt. In Deutschland ist er heute kaum bekannt.

### Quellen

Die wichtigsten Schriften sind im Text erwähnt. Ausführliche Bibliogr. bei David S. Schaaf (s.u.) 511-518. - Klaus Penzel (Hg.), *Philip Schaaf* (s.u.) 351-365.  
*Neudrucke u. Editionen*: History of the Christian Church, 8 Bde., Grand Rapids, Mich. 1959f. - Lange's Comm. on the Holy Scriptures, 12 Bde., Grand Rapids, Mich. 1960. - America, ed. Perry Miller, Cambridge, Mass. 1961. - Creeds of Christendom, 3 Bde., Grand Rapids, Mich. 1966. - Church and State in the United States ... with Official Documents, New York 1972. - Reformed and Catholic. Selected Hist. and Theol. Writings of Philip Schaaf, ed. Charles Yrigoyen/George M. Bricker, Pittsburgh, Pa. 1979.

### Literatur

Sidney F. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven, Conn. 1972. - Henry W. Bowden (Hg.), *A Century of Church History. The Legacy of Philip Schaaf*, Carbondale/Edwardsville, Ill. 1988. - Ulrich Gabler, *Philip Schaaf in Chur, 1819-1834*, Zwing. 18 (1989) 143-169. - Thomas J. Golber, *Philip Schaaf. A Study in Conservative Biblical Criticism*, Diss. Kent State Univ. 1976. - James I. Good, *History of the Reformed Church in the United States in the Nineteenth Century*, New York 1911. - Stephen R. Graham, *Cosmos in Chaos*. Philip Schaaf's Interpretation of Nineteenth-Century American Religion. Grand Rapids, Mich. 1995. - Hans R. Guggenberger, *Ein transatlantischer „Brückenbauer“*. Der Kirchenhistoriker Philip Schaaf (1819-1893), sein Amerikabild u. seine Beziehungen zu Basel: BZGAK 91 (1991) 251-270. - Robert T. Handy, *A History of Union Theol. Seminary in New York*, New York 1987. - Ragnar Holte, *Die Vermittlungstheol.*, Uppsala 1965. - Gesine v. Kloeden, *Ev. Katholizität*. Philip Schaaf's Beitr. zur Ökumene - eine ref. Perspektive, Münster 1998 (Stud. zur syst. Theol. u. Ethik 12). - Jack Martin Maxwell, *Worship and Reformed Theology. The Liturgical Lessons of Mercersburg*, Pittsburgh, Pa. 1976. - James H. Nichols, *Romanticism in American Theology*. Nevin and Schaaf at Mercersburg, Chicago 1961. - Ders. (Hg.), *The Mercersburg Theology*, New York 1966. - John B. Payne, Schaaf and Nevin, *Colleagues at Mercersburg. The Church Question: CH 61* (1992) 169-190 (Lit.). - Klaus Penzel, *Church History in Context. The Case of Philip Schaaf: Our Common History*

as Christians. FS Albert C. Outler, ed. John Deschner/Leroy Howe/Klaus Penzel, New York 1975, 217-260. → Ders., *The Reformation Goes West. The Notion of Hist. Development in the Thought of Philip Schaaf*: JR 62 (1982) 219-241. - Ders. (Hg.), *Philip Schaaf. Historian and Ambassador of the Universal Church*. Selected Writings, Macon, Ga. 1991 (Lit.). - Ders., *Philip Schaaf's Life-Long Quest for „Evangelical Catholicism“*. The New Mercersburg Review 14 (1993) 3-17. - George W. Richards, *History of the Theol. Seminary of the Reformed Church in the United States, 1825-1934*, Evangelical and Reformed Church, 1934-1952, Lancaster, Pa. 1952. - David S. Schaaf, *The Life of Philip Schaaf*, in *Part Autobiographical*, New York 1897 (Lit.). - Ders., *Art. Schaaf*, Philip: RE 17 (1906) 515-522. - George H. Shriver, *Philip Schaaf. Christian Scholar and Ecumenical Prophet*, Macon, Ga. 1987. - Ernst Stachelin, *Schweizer Theologen im Dienst der ref. Kirche in den Vereinigten Staaten*, Zürich 1919.

Klaus Penzel

### Schaaf

1. Definition 2. Historische Übersicht 3. Das Phänomen der Scham in seiner inneren Differenziertheit 4. Scham und Reue (Quellen und Literatur S. 72)

### 1. Definition

Schaaf ist eine vom Gedanken der Zurückhaltung, Verbergung, in manchen Fällen auch Wertminderung geprägte Wahrnehmung (1.) des Subjektes durch es selbst, (2.) des Subjektes durch andere, (3.) anderer durch das Subjekt. Schließlich (4.) kann Schaaf auch (in einer Synthese von 1. und 3.) als kollektive Scham auf der als beschämend erlebten Zugehörigkeit des Subjektes zu einer Gruppe anderer beruhen (s.u. 3.1.-3.4.). In unterschiedlichem Maße modifizieren diese Aspekte jeweils auch das Gottesverhältnis als den transzendental leistenden Grund der Beziehung des Menschen zu sich selbst und zu den anderen.

Aus diesen Bestimmungen folgt, daß Schaaf eine Bestimmtheit der relationalen Grundstruktur von Subjektivität ist. Die Kategorie der Scham im Zusammenhang von → Sexualität ist ein Teilaspekt. Theologisch wird der Sachverhalt der Scham zum Teil auch im Zusammenhang der → Sünde abgehandelt, vielfach auch in semantischer Überscheidung mit dem Begriff der → Reue, der ein verwandtes Phänomen meint. Dieses unterscheidet sich aber infolge des konstitutiven Bezuges auf eine bereute Handlung von der Scham, die primär existenz- und nicht objektbezogen ist (s.u. 4.). Die folgenden Überlegungen müssen das semantische Feld des insgesamt relativ selten gebrauchten Begriffes Scham in seinen weiteren Kontext stellen.

### 2. Historische Übersicht

2.1. Eine systematische und theoretisch rückgebundene Verwendung der Kategorie Scham ist zwar mit der sachlichen Bezugnahme auf Scham, Nacktheit, Schande etc. etwa in Gen 2,25; 3,7.8.21; 9,22.23; Ps 44,16; Jer 13,26 noch nicht gegeben. Gleichwohl wird schon im Alten Testament konsequent entfaltet, daß der Mensch in seiner Beziehung zu sich selbst und zu anderen auf die Wahrung leibseelischer Integrität angewiesen ist, was auch einschließt, den nackten Leib um dieser Integrität willen den Blicken anderer zu entziehen (vgl. etwa Gen 9,20-27). Dieser Text macht auch deutlich, daß nicht Nacktheit als solche (einschließlich ihrer sexuellen Konnotationen), sondern das umfassendere Phänomen des Verlustes der Selbstkontrolle im Rausch das beschämende Phänomen darstellt, das störend menschliche Beziehungen beeinflusst, hier die Beziehung Noahs zu seinen Söhnen. Entsprechendes scheint für das Gottesverhältnis zu gelten: Dessen Störung wird verschiedentlich mit der Metapher des Ehebruchs, also einer sexuellen Verfehlung, bezeichnet (Hos 1,1-9; Jer 3,6-10; 13,27), andernorts aber mit der Metaphorik des Rausches charakterisiert (Sach 12,2; vgl. damit Jer 25,16). Der Mensch, der im schöpfungsmäßig gesetzten Rahmen seiner selbst mächtig ist, ist - im Unterschied zu demjenigen, der im Rausch die mit der Scham verbundene Selbstkontrolle mutwillig aufgegeben hat - Adressat Gottes. Das Dasein als Adressat Gottes ist konstitutiv für

Theologische Realenzyklopädie. Hg. v. Gerhard Müller. Berlin/N.Y. 1999 Bd. 30.

die Integrität des Menschen, also dafür, daß er nicht deprimierender Beschämung anheimfällt, von der die Beschämung aufgrund von Selbsterkenntnis angesichts gnadenhaft zuteilgewordener Vergebung (Ez 16,63) allerdings zu unterscheiden ist. Insgesamt ist schändlich und beschämend, was aus der Gottesbeziehung herausfallen läßt, so z. B. der Götze Baal (Jer 3,24) oder auch das Herstellen von Götzenbildern (Jes 45,16). Wenn die Gottesbeziehung zerstört ist, dann herrschen Schande und Beschämung (Jer 13,20–27), die aufgehoben werden, wenn Gott sich von sich aus wieder zuwendet (Jes 25,8). Auch wenn das Alte Testament keine geschlossene oder gar subjektivitätstheoretisch rückgebundene Theorie der Scham kennt, finden sich in wechselnder Terminologie die für den Begriff bzw. den Sachverhalt Scham leitenden Intuitionen, daß es sich nämlich bei der Scham, für die – auf ein weites Umfeld verweisend, nicht aber exklusiv – die sexuelle Scham steht, um das für die Selbst-, Sozial- und Gottesbeziehung in unterschiedlicher Weise zentrale Phänomen der personalen und sozialen (in letzterer Hinsicht insbesondere das Volk betreffenden) Integrität handelt.

2.2. Im Neuen Testament wird der alttestamentliche Gedanke wieder aufgenommen, daß das den Menschen Beschämende einerseits Ausdruck einer gestörten Gottesbeziehung ist (Röm 1,24–32), andererseits auch selbst die Gottesbeziehung stört (I Kor 5; 6). Vor allem Röm 1,26–32 macht deutlich, daß das „Dahingegebensein an schändliche Leidenhaftigkeiten“ (Röm 1,26), das Sein „voll Neid“ (Röm 1,29), mit anderen Worten also die Störung des Selbstverhältnisses, mit einer Störung des Verhältnisses zu Gott (Röm 1,28.32) und zum Nächsten (Röm 1,29–31) einhergeht.

Die Terminologie dafür ist uneinheitlich. Der Begriff Scham (*aidōs*) als solcher fehlt weitgehend (nur I Tim 2,9, dort konventionell als Maßstab für Kleidung und Schmuck der Frau), häufiger finden sich *αἰσχύνω* und *αἰσχύνη*. Das Beschämende wird vielfach mit *πορνεία* und entsprechenden Derivaten benannt, wobei vor allem I Kor 5,9–11 deutlich macht, daß wie im Alten Testament die Verfehlungen, deren sich der *πόρνος* zu schämen hat, zwar auch, aber keineswegs nur sexueller Art sind. Die existentielle Dimension der Scham wird klar, wenn herausgestellt wird, daß man sich der Person und der Worte Jesu (Mk 8,38; Lk 9,26; zum eschatologischen Sinn der Mahnung vgl. Mk 8,34–37; Lk 9,23–25) bzw. des Evangeliums (Röm 1,16) nicht schämen darf (jeweils *κατασχύνεται*). Eine solche Scham würde in analoger Weise eine Existenzverfehlung bedeuten wie die u.a. in I Kor 5 und 6 kritisierte Schamlosigkeit angesichts ethisch abzulehnender Optionen. Apk 17,2 (vgl. aber auch schon I Kor 5,11) nimmt die erwähnte alttestamentliche Koppelung des ethisch-sexuell Beschämenden (hier: *πορνεία*) mit dem Rausch auf und verbindet so den Sachverhalt des Beschämenden, verstanden als Zustand orgiastischen, letztlich aber hilflosen Taumelns, mit der Möglichkeit eines definitiven Scheiterns der Gottesbeziehung (vgl. Apk 19,2; auch schon I Kor 5,13, dagegen aber die relativierende Auffassung I Kor 5,5).

Nimmt man die genannten und weitere Belege zusammen, kann gesagt werden, daß in der neutestamentlichen Überlieferung die Phänomene der Scham, der beschämenden sowie der Sachverhalte, deren man sich nicht schämen darf, wie im Alten Testament auf die Gottes-, Selbst-, Sozialbeziehung gedeutet werden. Von daher kann man, obwohl eine einheitliche Terminologie und systematische Interpretation auch im Neuen Testament fehlt, davon ausgehen, daß die spätere Theoriebildung über die Scham thematisch, wenn auch nicht methodisch oder terminologisch, biblisch-theologisch vorangelegt ist. Als einzige Ausnahme könnte Röm 7,7–25 gelten, wo in der Tat eine Phänomenologie des „unglücklichen Bewußtseins“ versucht wird, die auf in unserem Kontext relevante spätere Autoren (Augustin [s.u. 2.3.], Kierkegaard [s.u. 3.1.] u.a.) vorausweist. Jedoch fehlt die für den Sachverhalt Scham semantisch charakteristische Begrifflichkeit, und die Perikope bleibt innerneutestamentlich und auch wirkungsgeschichtlich bis zu Augustin weitgehend folgenlos.

Ein zunächst wenig ausgeprägtes Interesse an der begrifflichen Klärung des Phänomens Subjektivität und eine bereits bei Paulus einsetzende und dessen genumen ethischen Ansatz abschwächende Rezeption der spätantiken Populärethik (Phil 4,8; I Thess 4,12) führen schon im Deuteropaulinismus und in spätneutestamentlicher Zeit zu einer relativ

konventionsorientierten Ethik (Haustafel, etwa Kol 3,18–4,1) und erschweren damit auch die Begründung einer ausdifferenzierten Theorie der Scham. Sünde wird vielfach mit Tatsünde gleichgesetzt, die Differenzierung der Phänomene Scham und Reue erübrigt sich im Rahmen einer gegenüber der paulinischen Hamartologie stark vereinfachten Sündenlehre. Neben die Ethik der Haustafel und ihren mehr oder weniger ausgeprägten, jedoch durch Elemente der überlieferten hellenistischen und römischen Ethik gemäßigten Dualismus tritt der Asketismus. Dieser strebt, teilweise dualistisch motiviert, damit sich vielfach überschneidend, auch aus einer bestimmten Interpretation der eschatologischen Ethik des Neuen Testaments heraus, mittels der Askese eine Leibsgestalt an, mit der Gott verherrlicht wird (I Kor 6,20; vgl. Mt 19,12). Dabei geht es den Asketen u.a. um die durch radikalen sexuellen Verzicht zu bewirkende eschatologische Durchbrechung der in der Folge der Generationen erscheinenden Zyklik des menschlichen Lebens: Der Asket steht außerhalb der Generationenfolge und hat damit die endzeitliche Leibsgestalt für sich jedenfalls in Annäherung erreicht (Mt 19,12; 22,30).

2.3. Als Ausnahme in der christlichen Spätantike, die aufgrund solcher Überlieferungsmäßig sich rasch verfestigender Tendenzen insgesamt ohne eine begrifflich ausformulierte Theorie der sexuellen und sonstigen Scham auskommt, muß → Augustin gelten. Er sieht in der Sexualität die bestimmungswidrige und schuldhaft Autonomsetzung der Sinnlichkeit und deutet dies als dem Ungehorsam des Sündenfalls korrespondierende Rangumkehrung der die menschliche Persönlichkeit konstituierenden Prinzipien. Dabei gilt aber, daß die *concupiscentia carnis* sich zwar in der Tendenz der sexuellen Triebe zu einer der Bestimmung des Menschen zuwiderlaufenden Autonomie manifestiert, daß das Wesen dieser Begierde aber nicht die Sexualität als solche, sondern die Selbstsucht ist, die die Sexualität wie die anderen Aspekte der menschlichen Persönlichkeit instrumentalisiert. Diesem Gedanken stellt Augustin die weitere Überlegung zur Seite, daß infolge der Zeugung jeder Mensch von vornherein in den Zusammenhang der *concupiscentia* verwickelt ist. In der so begründeten Erbsündenlehre ist ein Primat des Sexuellen in der Bestimmung der Scham bzw. des Beschämenden mit dem Interesse an anthropologisch-kategorialer Klarheit verbunden.

2.4. Jedoch bewirkt erst → Luthers „Neubau der Sittlichkeit“ (K. → Holl) mit seiner Forderung nach Authentizität des Lebens aus dem Glauben, daß ältere, von Augustin und aus der Theologie des Mönchtrums und der Beichte stammende Einsichten über Wesen, Bestimmung und Selbstverfehlung von Subjektivität auf die Gesamtbreite des christlichen Lebens übertragen werden und damit ein neues Interesse an der kategorialen Klärung des Phänomens → Gewissen und abgeleiteter Phänomene entsteht. Wesentlich hat hierzu auch Luthers Verwerfung der Differenz zwischen allgemeiner und monastischer Ethik beigetragen: Die monastischen Regeln der Gewissensforschung, auch, aber keineswegs vorrangig in sexuellen Angelegenheiten, sind nun aus ihrem asketischen Kontext gelöst worden und werden, sofern aus reformatorischer Sicht an ihnen festgehalten werden kann, allgemein relevant. Die hier gewonnenen theologischen Überzeugungen haben sich im wesentlichen in der reformatorischen Lehre vom → *Ordo salutis* niedergeschlagen. Dazu, daß in diesem Rahmen eine Theorie der Scham entstehen kann, bedarf es allerdings jenes analytischen Instrumentariums, das die nachkantische Transzendentalphilosophie und die ihr verpflichteten theologischen, psychologischen und soziologischen Schulen ausarbeiten werden.

Im folgenden Abschnitt ist, am Leitfaden von Erträgen der transzendentaltheoretisch grundgelegten Rekonstruktion des Phänomens Scham, dieses unter den vier eingangs (s.o. 1.) genannten Aspekten systematisch zu analysieren (3.1.–3.4.).

### 3. Das Phänomen der Scham in seiner inneren Differenziertheit

3.1. Scham als Bestimmtheit der Selbstwahrnehmung angesichts der Gottesbeziehung.  
Das Phänomen der Scham als Selbstsinnewerden einer das Subjekt in Frage stellenden

Defizienz entsteht am Ort des Subjekts und ist mit dem Selbstvollzug von faktischer vorfindlicher Subjektivität gleichsprügend. Diese Beschreibung wirft Schwierigkeiten auf, weil mit der Behauptung, Scham sei Implikation des Selbstvollzuges von Subjektivität, deren Defizienz a priori behauptet wird: Endliche Subjektivität kann sich also nicht selbst konstituieren, ohne damit zugleich eine im Bewußtsein unmittelbar präsente Tendenz der Selbstdestruktion zu konstituieren. Damit ist aber die Selbstkonstitution von endlicher Subjektivität prinzipiell hinterfragt und endliche Subjektivität vielmehr als etwas Kontingentes, d.h. auch Nicht-sein-Könnendes, aufgewiesen, weil sie einerseits keinen hinreichenden Grund ihrer Existenz in sich trägt und andererseits sich in kontingenter (begriffswidriger) Weise selbst bestimmt.

In diesem Sinne versteht etwa S. → Kierkegaard in *Der Begriff Angst* Subjektivität als ursprüngliche Freiheit, die angesichts der in ihr gesetzten Möglichkeit der Selbstverfehlung paralytisiert und an der Setzung ihrer selbst als qualifiziert frei, d.h. durch das Gute bestimmt, gehindert wird. Die Angst vor der Sünde ist also nicht etwa kontingentes, sondern a priori bestehendes Merkmal menschlicher Existenz. Daß aus der in der Angst manifest werdenden Möglichkeit der Selbstverfehlung deren Wirklichkeit (Sünde) wird, ist freilich irrational und somit kontingent. Das ist die Voraussetzung für jene Autonomie der Sinnlichkeit, die die Struktur der Sexualität des sündigen, also verfehlt selbstbezogenen Menschen prägt: Er setzt sich frei, d.h. in paradoxer Verwendung seiner Freiheit zur Aneignung der Sinnlichkeit, als unfrei. Er begibt sich also willentlich in die Abhängigkeit von seiner Sinnlichkeit, d.h. eignet diese so an, daß in gewisser Weise Freiheit durch Sinnlichkeit angeeignet wird. Der Freiheitsaspekt bei der Aneignung der Sinnlichkeit, deren die Unfreiheit vollendendes Moment die Sexualität ist, macht den schuldhaften Charakter der für sich selbst genommenen ethisch indifferenten Sinnlichkeit aus. Der Rahmen, in dem dies geschieht, nämlich daß bei leibseelisch verfaßten personalen Individuen die Synthese zwischen Freiheit und Sinnlichkeit grundsätzlich vollzogen werden muß, ist als solcher – d.h. abgesehen von der willentlichen Aufgabe der Freiheit zugunsten der Dominanz der Sinnlichkeit – nicht schuldhaft. Gleichwohl ist gerade dieses nichtkontingente A priori der Freiheit in der Aufgabe, Sinnlichkeit anzueignen, Möglichkeitsbedingung der Willkür und damit der begriffswidrigen – und in diesem Sinne gegenüber dem Eigenwesen des Menschen doch wieder kontingenten – Selbstverfehlung. Weil Freiheit scheitern kann und faktisch immer scheitert, ist Freiheitsbewußtsein stets auch Angst.

Mit anderer Akzentuierung wird diese Auffassung auch von R. → Rothe vertreten: Der Mensch, so Rothe in seiner *Theologischen Ethik*, ist als materiell-sinnlich (passiv) konstituiertes Wesen vor die Aufgabe der Selbstbestimmung gestellt. Diese kann in verfehlter Weise, d.h. als Selbstbestimmung gemäß den Tendenzen der Sinnlichkeit (Passivität), geschehen, also so, daß Selbstbestimmung unmittelbar und dann eben vermöge der Art ihres Konstituierens Selbstnegation impliziert. An dieser paradoxen Verkehrung hat jeder Mensch qua Naturbeschaffenheit immer schon teil. Entscheidend ist, ob er in diesem paradoxen Modus der Existenz verharrt oder sich der in Christus eröffneten Möglichkeit bestimmungsgemäßer Selbstbestimmung (Freiheit) zuwendet. Der wesentliche Punkt bei Rothe und verwandt argumentierenden Autoren (F.A.G. → Tholuck; J. → Müller, trotz mancher Einzeldifferenzen beider gegenüber Rothe) besteht in der Annahme der radikalen Irrationalität des im Sündenbewußtsein bzw. in der Scham intendierten Sachverhalts: Sünde läßt sich nicht, wie etwa in → Hegels Systematik oder auch in → Schleiermachers Theorie eines sich in der geschichtlichen Erstreckung realisierenden Gesamtens der Frömmigkeit, transitorisch verhalten. Vielmehr ist sich in Scham und Sündenbewußtsein das Subjekt als in unvermittelbarer Antithese zu seiner Bestimmung stehend bewußt.

Der bei allen genannten Autoren diese Theorie der Fragilität des subjektiven Selbstseins umgebende Theorierahmen ist die Schöpfungstheorie (→ Schöpfer/Schöpfung). Als Geschöpf ist das Subjekt von Gott zur bestimmungsgemäßen Freiheit bestimmt worden und verfehlt im Verfehlen seines Eigenwesens zugleich immer auch seine Gottesbeziehung. Die aus dieser Existenzverfehlung resultierende Fragilität sieht im 20. Jh. D. → Bonhoeffer ausdrücklich als wesentliche Wurzel der Scham an.

3.2. *Scham infolge der Wahrnehmung des Subjektes durch andere.* Wenn Scham das Bewußtsein der Fragilität des Subjektes aufgrund der Paradoxien seiner Selbstkonstitution ist, muß der Begriff auch auf die Labilität des Subjektes in seinen Außenbeziehungen Bezug nehmen: Durch Zurückhaltung und Verbergung bestimmter Aspekte des Selbstvollzuges von Subjektivität soll eine Struktur von Geselligkeit erreicht werden, die sich als Assoziation von einander ihre Integrität garantierenden fragilen Individuen verstehen läßt. In diesem Sinne weist F. → Schleiermacher in seinen *Vertrauten Briefen über Schle-*

*gels Lucinde* die einseitige Focussierung des Schambegriffs auf Sexualität zurück und skizziert eine Theorie der Scham als Theorie der Bewahrung von Interaktionsformen durch Unterlassung des in ihrem Rahmen Unpassenden. Das fragile Subjekt wird auf diese Weise vor seiner Einbringung in Kontexte geschützt, die seinem Modus des Selbstvollzuges nicht entsprechen und die es daher zu überwältigen drohen.

Der damit angedeutete funktionale Aspekt der Scham bestimmt die moderne humanwissenschaftliche Theoriebildung zur Sache. Gesellschaften fragiler Subjekte können nur bestehen, wenn sie auf bestimmten, für den einzelnen unverfügbaren Fundamenten des Zusammenlebens beruhen. So kann den Gefahren vorgebeugt werden, die durch egoistisches oder fehlerhaftes Handeln dominanter einzelner drohen, die aber auch durch Einebnung der Freiräume zustande kommen können, die alle Partizipanten des gesellschaftlichen Lebens brauchen. Die Konstitution solcher Normen hat besonders die → Psychoanalyse und die an ihr orientierte Sozialforschung beschäftigt. S. → Freud kommt – womöglich unter Rückgriff auf Überlegungen, die bereits F. → Nietzsches (*Zur Genealogie der Moral*) angestellt hatte – zu der Überzeugung, daß Gewissensnormen und unter ihnen die Ablehnung derjenigen Verhaltensweisen, deren man sich zu schämen hat, durch autodestruktiv vom Subjekt auf es selbst gerichtete Aggressionsneigungen aufrechterhalten werden. Sozialisation und Erziehung bewirken das Zustandekommen dieser Autoaggression. Sowohl infolge dieser Genese und Affirmation wie auch ihres Inhalts führen solche Normen dasjenige Maß an Befriedigung herbei, das eine Gesellschaft für ihre gesicherte Fortexistenz braucht. Der Preis dafür ist allerdings das „Unbehagen in der Kultur“ (Freud). Wesentlich sozialer Natur, haben verinnerlichte Normen gleichwohl auch individualpsychologisch gravierende Konsequenzen: Bestimmte, insbesondere auch sexuelle Wünsche werden vom Individuum bzw. einer in ihm mächtigen sozial konstituierten Zensurinstanz (Traumzensur, Über-Ich) nicht zugelassen und unter ungünstigen Umständen in neurotische Symptome konvertiert.

Diese Auffassung ist nicht un widersprochen geblieben: So weist etwa M. → Scheler, darin sachlich den theologischen Rezipienten des südwestdeutschen Neukantianismus wie F. → Niebergall nahegehend, darauf hin, daß Scham – im Unterschied etwa zur Reue, die sich auf konkrete normwidrige Handlungen bezieht – mit personal-individuiertem Leben gleichsprügend ist: In der Scham behauptet sich das seiner selbst bewußte individuierte Subjekt gegenüber seinem nicht-individuierten Körpersubstrat, das sich in der Sexualität mächtig geltend macht. Nur die schamhafte und insofern an individuierte Subjektivität gebundene und auf die gleichfalls individuierte Subjektivität des Anderen gerichtete Sexualität ist Liebe. Die Liebe wird von Scheler im Sinne einer spezifisch nichtmatriellen Stufe der Evolution gedeutet, sie hat einen spezifisch höheren Wert als ihr Natursubstrat. Die Psychoanalyse, so Scheler, verkennt diesen Sachverhalt wegen ihrer falschen Rückführung der Scham auf soziale Konventionen. Die Scham ist nicht sozial bedingt, sondern, indem sie Liebe ermöglicht, ist sie vielmehr bedingend für Sozialität.

Die Diskussion von Freuds Theorie hält auch gegenwärtig noch an, wie eine aktuelle Kontrolle in der Sozialwissenschaft und Ethnologie deutlich macht: N. Elias vertritt in seinem Hauptwerk *Über den Prozeß der Zivilisation* die Ansicht, daß die von Freud aufgewiesene Befriedigung durch immer höhere Schambarrieren für moderne Zivilisationen charakteristisch ist. Demgegenüber ist H.P. Duerr (*Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*) der Auffassung, daß gerade archaische Gesellschaften, denen Elias relativ niedrige Schamstandards zuschreibt, die einzelnen einer rigiden, durch internalisierte Schamkonventionen und soziale Kontrolle geschehenden Normierung unterwerfen. Die scheinbare Schamlosigkeit der spärlich oder gar nicht bekleideten Angehörigen einiger archaischer Gesellschaften entpuppt sich als ihr Gegenteil: Die Schambarrieren sind so hoch, daß Nacktheit sozial folgenlos bleibt. Erst die diesen Völkern zum Teil aufgezwungene westliche Kleidung lenkt, wie schon Scheler (zum Teil ähnlich Duerr) dem von ihm herangezogenen Schrifttum entnimmt, die Aufmerksamkeit auf die davon bedeckten Körperteile, erniedrigt damit die Schambarriere und bewirkt die spezifisch westliche Wahrnehmung von Nacktheit bzw. spärlicher Bekleidung und Scham. Duerr tendiert zu der Scheler nahestehenden Auffassung, das allgemeine Phänomen der Internalisierung von Schamschranken sei unabhängige Voraussetzung für das Zusammenleben individuiertem Subjekte in Gemeinschaften und damit anthropologisch fundamental. Es ist nach Duerr auch angesichts dessen nicht aus Konventionen ableitbar, daß konkrete Definitionen davon, was beschämend ist, in der Regel sehr wohl konventionell sind. Einen dritten Weg, Freud und Elias nahegehend, aber in der Einsicht in die fundamentalanthropologische Bedeutung

widrigen Akte des Menschen – also diejenigen Akte, die eine Selbstbestimmung zur Passivität aufweisen und somit Freiheit implizit negieren – gemeinschaftsbildend (im Sinne der Bildung von Gemeinschaften des verfehlten Handelns) sind. Somit sprengen sie die intersubjektive Erkennbarkeit und Theoriefähigkeit des menschlichen Handelns und seiner Fundamente nicht. Das alles bedingt die grundsätzliche Möglichkeit, daß Subjekte sich an die Stelle verfehlt handelnder anderer setzen können und also Schaam für andere möglich ist. Diese darf dann allerdings mit der Partizipation innerhalb der Gemeinschaften verfehlten Handelns nicht gleichgesetzt werden, denn für diese Teilhabe ist es charakteristisch, daß man sich des verfehlten Handelns gerade nicht schämt (vgl. hierzu insgesamt Rothe, Ethik).

Aus psychoanalytischer Sicht wäre vor allem darauf zu verweisen, daß die Konstitution von Subjekten nach Freud intersubjektiv beschreibbar ist. Die Identität der Konstitution bedingt die gegenseitige Erschlossenheit der Subjekte füreinander und bringt deswegen die Nachvollziehbarkeit von individuellen Verhaltensweisen gegenüber den im Über-Ich internalisierten moralischen Standards mit sich. Das schließt, wie Freuds Auffassungen der Neurosen und die therapeutische Grundfigur der Interaktion im Modus von Übertragung und Gegenübertragung deutlich machen, die existenzielle Aktualisierung von zurückliegenden Konflikten in neuen sozialen Kontexten ein. Hierin verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß Freuds auf der These von der Identität der menschlichen Natur qua materieller Beschaffenheit aufbauende Anthropologie um eine Theorie der Intersubjektivität zu ergänzen ist und noch nicht als solche angesehen werden kann. Es ist wiederum als Ergänzungsbedürftigkeit rein soziologischer oder ethnologischer Theorien der Schaam zu werten, daß die Konstitution von Verhaltensstandards am Ort des Subjektes entweder mit summarischen Verweisen auf rezipierte Subjektivitätstheorien (Elias mit Rekurs auf Freud u.a.) oder gar nicht eigens thematisiert werden (Duerr). Was es heißt, sich für andere zu schämen – und das erscheint doch als ein zentrales Phänomen, das eine Theorie der sozialen Wirksamkeit von Schaam zu bedenken hat –, bleibt dann undeutlich.

3.4. *Schaam aufgrund einer als beschämend erlebten Gruppenzugehörigkeit*. Kollektive Schaam ist ein Spezialfall des Sich-schämens-für-Anderere. Für die subjektivitätstheoretische Grundlegung gilt das unter 3.1.–3.3. Gesagte. Kollektive Schaam ist ein Sich-schämen-für-Anderere, das dadurch näherbestimmt wird, daß diese Schaam weithin geteilt wird, also dem Allgemeinbewußtsein etwa einer Generation angehört.

#### 4. *Schaam und Reue*

Aus dem Gesagten erhellt die – bei einigen der hier referierten Autoren freilich nicht ausreichend deutliche – Differenz zwischen Schaam und Reue: Beiden gemeinsam ist die relationale Grundstruktur. Schaam als theologisch zu würdigendes Phänomen hat es aber mit dieser Grundstruktur unter dem Aspekt zu tun, daß der Mensch als solcher sich unhinergehr immer schon in Beziehung zu Gott, sich selbst und dem Mitmenschen befindet, und zwar so, daß das Gottesverhältnis im Selbstverhältnis und diese beiden im Verhältnis zu den anderen vorausgesetzt sind. Postlapsarisch bedeutet das, daß mit der unter den Aspekten des Gottes-, Selbst- und Sozialverhältnisses thematisierten Existenz immer schon deren mindestens partielles Scheitern mitgesetzt ist. Als existenzial (im Heideggerschen Sinne) reflektiert die Schaam diesen Sachverhalt.

Demgegenüber bezieht sich die Reue auf besondere und einzelne Sachverhalte, die im Rahmen und unter Voraussetzung jener Struktur und ihrer Fragilität vorgefallen sind. Daß es sich dabei um sehr weitreichende Sachverhalte handeln kann, ja daß man sich für sein ganzes Leben schämen kann, hindert nicht die fundamentale Unterscheidung, daß Schaam es mit dem zu tun hat, was postlapsarisch a priori gilt, während Reue sich konstitutiv auf etwas, jedenfalls grundsätzlich, Vermeidbares bezieht, also eine Kategorie der aposteriorischen Beschreibung des Selbsterlebens darstellt. Reue bezieht sich also auf einzelne Sünden, Schaam auf die Sündigkeit insgesamt. Weil aber jede Tatsache auf die Sündigkeit verweist und mithin die in der Schaam intendierte Fragilität zur Voraussetzung hat, ist in der Reue immer Schaam mitgesetzt und kann diese unter bestimmten Voraussetzungen sogar überwiegen. Gleichwohl wird die weitgehende Identifizierung von Schaam und Reue im Rahmen einer Theorie von Norm und Normverstoß, wie sie

der in der Schaam gegebenen Affektkontrolle dennoch in die von Scheler gewiesene Richtung tendierend, beschreibt M. Foucault (*Der Wille zum Wissen*): Sexualität und damit letztlich Vitalität werden domestiziert durch kontrollierte Diskurse und Erlebnisbereiche, die kulturgeschichtlich der Thematisierung des verschämt Verborgenen in der Rechte entstrammen. Hier ist etwa auf die Humanwissenschaften und den vorgeprägten Diskurs der Autobiographie zu verweisen.

Sowohl Elias als auch Duerr sind also ausdrücklich, Foucault implizit der von Schelermacher und Scheler grundgelegten Auffassung, daß Schaam, deren Intensität nach Elias freilich kulturgeschichtlichen Gesetzmäßigkeiten unterliegen soll, ein integrales Moment der Subjektivität und Sozialität des Menschen ist. Dabei wird allerdings die Grenze einer funktionalen soziologischen Theorie der Schaam offensichtlich: Von Schaam im strengen Sinne ist zu sprechen, wenn Subjektivität ihrer selbst als Mangelwesen ansichtig wird und so zu dem Bewußtsein kommt, nur im Schutz bestimmter Regeln und Grenzen sozialer Interaktion existieren zu können. Erst das wäre der Überschritt von dem oben (s.o. 3.1.) gewürdigten individuellen zum sozialen Aspekt der Schaam. Die von Elias und Duerr versuchte Aufweisung der sozialen Relevanz der Schaam als solche leistet dies noch nicht.

Der Überschritt kann erst mittels einer Theorie der Leiblichkeit geleistet werden. Diese ermöglicht es, mit dem Leib den Erscheinungsort subjektiver Fragilität zugleich als Voraussetzung von Sozialität (leiblich vermittelter Interaktion) aufzuweisen. Unter Rekurs auf die keineswegs in allen übereinstimmenden Theorien Freuds, ferner wohl auch Schelers und anderer Phänomenologen sowie existenzialistischer Autoren, vor allem J.P. → Sartres, versucht der französische Psychoanalytiker D. Anzieu eine solche Theorie interaktionsermöglichender Leiblichkeit: Der Mensch entwirft sich im Vollzug seiner Subjektivität und Intersubjektivität räumlich als „Haut-Ich“. Sozialisation bedeutet wesentlich den Erwerb eines räumlich konsistenten Selbstentwurfs analog zu den von der Haut markierten Grenzen des Leibes. Schaam wäre demzufolge die erforderliche Restriktion, die im Interesse der Begründung und Erhaltung der räumlich-schematischen Voraussetzung von Erlebnis- und Interaktionsfähigkeit zu fordern und zu gewähren ist. Schaam ermöglicht also die Integrität des Leibes als Raum und im Raum, der als erlebter Raum den physikalischen und sozialen Raum umgreift. Analog, auch mit Bezug auf das Körperschema, hat schon Scheler die konsistenzwahrende Funktion der Schaam beschrieben, Entsprechendes findet sich auch bei neueren psychoanalytischen Autoren wie M. Hilgers, der freilich, anders als Anzieu, auf den Aspekt der Räumlichkeit des Leibes nicht eingeht. Anzieu und Hilgers weichen darin wesentlich von Sartre ab, daß sie, anders als dieser, die Schaam primär individualpsychologisch von der Konsistenz des Subjektes als Voraussetzung seiner Sozialität verstehen und den für Sartres Theorie der Schaam wesentlichen Gedanken der Außenrelationalität – man schämt sich (reflexiv) für etwas vor jemandem – vor allem in dem Sinne betonen, daß Schaam die Voraussetzung von Relationalität und damit von Sozialität ist. Insgesamt kann man sagen, daß erst mit Überlegungen wie denen von Anzieu, Hilgers, aber auch schon Scheler eine soziale und funktionale Theorie der Schaam Anschluß gewinnen kann an die subjektivitätstheoretische Begründung der Schaam aus der Fragilität endlicher Subjekte. Die individualpsychologische Grundlegung einer sozialpsychologischen Theorie der Schaam ist freilich mit der subjektivitätstheoretischen Verortung des Phänomens (s.o. 3.1.) nicht identisch, sondern setzt diese Verortung voraus. Daraus folgt, daß die soziale Phänomenologie der Schaam zurückverweist auf ihren Grund im Individuum und daß dessen transzendente Konstitution im Gottesverhältnis in die soziale Erscheinung der Schaam einbezogen ist bzw. sich in ihrer durch die Sünde bedingten bestimmungswidrigen Fragilität in den sozial beschämenden Sachverhalten manifestiert.

3.3. *Die Schaam aufgrund der Wahrnehmung anderer durch das Subjekt*. Eine Theorie des Sich-schämens-für-Anderere aufgrund der Wahrnehmung, die das Subjekt von diesen gewonnen hat, fehlt weitgehend und kann hier nur in Anwendung formulierter Theorien skizziert werden. Die Voraussetzungen des Sich-schämens-für-Anderere liegen jedoch in den bereits festgestellten Gegebenheiten (s.o. 3.1.–3.2.): Die von Kierkegaard, Rothe u.a. aufgewiesene paradoxe Struktur der Fundamente von Subjektivität ist nach Auffassung dieser Autoren verallgemeinerbar: Die zutreffend analysierte Sünde anderer führt zur Beschämung meiner selbst als mit der die Sünde der anderen tragenden Fragilität ebenfalls behaftet. Freilich ist das Individuum gerade als sündiges von kontingenter Beschaffenheit, denn Sünde muß als willkürliche begriffswidrige Selbstbestimmung verstanden werden, wie vor allem Müller, Tholuck und Rothe herausgearbeitet haben. Von daher stellt sich die Frage, wie die intersubjektive Erschlossenheit des Sich-reinwillkürlich-bestimmt-Habens gegen dessen epistemologische Irrationalität gesichert werden kann. Rothe geht diesbezüglich in Anwendung von Einsichten Schelermachers über die Gemeinschaftsbezogenheiten aller, auch der individuellen Funktionen des Handelns, davon aus, daß auch die Individualität mit Irrationalität verbindenden begriffs-

sich unter Benutzung verschiedener Terminologien bei Nietzsche, Freud u.a. findet, der Differenziertheit der Phänomene aus den dargelegten Gründen nicht gerecht.

#### Quellen und Literatur

1. *Quellenschriften und umfassende monographische Arbeiten mit Quellencharakter*: Didier Anzieu, *Le moi-peau*, Paris 1985; dt.: Das Haut-Ich, Frankfurt a.M. 1991. – Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 1992 (DBW 6). – Hans Peter Duerr, *Nacktheit u. Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß I*, Frankfurt a.M. 1988. – Ders., *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß II*, Frankfurt a.M. 1990. – Ders., *Obszönität u. Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß III*, Frankfurt a.M. 1993. – Ders., *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß IV*, Frankfurt a.M. 1997.
- 10 – Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische u. psychogenetische Unters.*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997. – Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris 1976; dt.: Der Wille zum Wissen. Sexualität u. Wahrheit I, Frankfurt a.M. 1997. – Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*: ders., *Das Unbehagen in der Kultur u. andere kulturtheoretische Schr.*, Frankfurt a.M. 1994, 29–108. – Ders., *Die Traumdeutung*, Frankfurt a.M. 1991.
- 15 – Ders., *Drei Abh. zur Sexualtheorie*, Frankfurt a.M. 1991. – Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*: ders., *Werke I*, Hamburg 1991. – Julius Müller, *Die christl. Lehre v. der Sünde*, 2 Bde., Breslau 1844. – Friedrich Niebergall, *Person u. Persönlichkeit*, Leipzig 1911. – Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*: ders., *Werke in 3 Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, München, II 1969, 761–900. – Richard Rothe, *Theol. Ethik*, Wirtenberg, I–V 1869–1871. – Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943; dt.: *Das Sein u. das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993. – Max Scheler, *Über Scham u. Schamgefühl*: ders., *Schr. aus dem Nachlaß I*, Berlin 1933, 55–148. – Friedrich Schlegel u. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Lucinde/Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels „Lucinde“*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1980. – Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels „Lucinde“*: ders., *Schr. aus der Berliner Zeit 1800–1802*, Krit. GA I/3, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1988, 139–216. – Ders., *Ethik (1812/13)*, hg. v. Hans-Joachim Bürkner, Hamburg 1981. – Ders., *Der christl. Glaube nach den Grundsätzen der ev. Kirche im Zusammenhange darg.*, hg. v. Martin Redeker, 2 Bde., Berlin 1960. – Friedrich August Gottlieb Tholuck, *Die christl. Lehre v. der Sünde u. dem Versöhner oder: die wahre Weihe des Zweiflers*: ders., *Werke I*, Gotha 1862, 1–176.
- 20 2. *Sekundärliteratur*: Christine Axt-Piscalar, *Ohnmächtige Freiheit. Stud. zum Verhältnis v. Subjektivität u. Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard u. Friedrich Schleiermacher*, 1996 (BHTh 94). – Peter R. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London 1988; dt.: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese u. Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994. – Rudolf Bultmann, *Art. αἰσχύνη*: ThWNT I (1949) 168–171. – Ders., *Art. αἰσχύνη, ἐκασχύνω, κατασχύνω, ἀσχύνω, ἀίσχυρος*: *αἰσχύνη*: ebd. 188–190. – Hubert Cancik, *Zur Entstehung der christl. Sexualmoral*: Burkhard Gladigow (Hg.), *Religion u. Moral*, Düsseldorf 1976, 48–68. – Matthias Heesch, *Transzendente Theorie u. rel. Erfahrung. Ihre Vermittlung als erkenntnistheoretisches Grundanliegen in Richard Rothes Theol. Ethik*, 1990 (EHS.T 385). – Ders., *Transzendente Individualität? Schleiermacher u. sein Schüler Rothe im Streit um das Wesen des Endlich-Gegebenen*: NZStH 35 (1993) 259–265. – Micha Hilgers, *Scham. Gesichter eines Affekts*, Göttingen 1997 (Lit.). – Karl Holl, *Der Neubau der Sittlichkeit*: ders., *GAufs. zur KG. I. Luther*, Tübingen 1921, 131–144. – Wolfgang Janke, *Existenzphil.*, Berlin 1982. – Martin A. Klopfenstein, *Scham u. Schande nach dem AT*. Eine begriffsgesch. Unters. zu den hebräischen Wurzeln *bas, klm u. bpr*, 1972 (ATHANT 62). – Martin Ohst, *Pflichtbeichte. Unters. zum Bußwesen im Hohen u. Späten MA*, 1995 (BHTh 89). – Edward Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 1980 (EKK 12). – Helm Stierlin, *Das Innere des Eimen ist das Tun des Anderen. Eine Dynamik menschlicher Beziehungen*, Frankfurt a.M. 1971. – Konrad Stock, *Die Liebe u. ihre Zeichen*: MJTh 7 (1995) 61–82. – Wolfgang Trillhaas, *Ethik*, 1958 (STO.T 4). – Ulrich Wilkens, *Der Brief an die Römer*. Römer 1–5, 1978 (EKK 5/1). – Leon Wurmser, *Art. Scham*: EKL 4 (1996) 63–66 (Lit.).

Matthias Heesch