

DOGMATIK IM DISKURS

MIT DIETRICH KORSCH IM GESPRÄCH

Herausgegeben von Cornelia Richter,
Bernhard Dressler und Jörg Lauster



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Einige Gleichnisse der *Aggada* beschreiben das Verhältnis von Gott und Israel durch das Bild von Vater und Sohn.³⁹

Das Bild Gottes als Vater ist also im Judentum fest verankert. Da es bereits aus der exilischen Zeit stammt, ist es nicht ungewöhnlich, dass Jesus diese Anrede in seinen Gebeten aufgegriffen hat.⁴⁰ Im Neuen Testament und Christentum hat das Bild von Gott als Vater jedoch eine andere Konnotation bekommen. Als es von Paulus und den Evangelisten insbesondere auf Jesus, den Sohn Gottes, bezogen und später im Rahmen der Trinitätslehre weiter entfaltet wurde.⁴¹ Mit etwa 260 Vorkommen wird die Vater-Metapher im Neuen Testament zur »beherrschenden Gottesbezeichnung«.⁴² Gott, der Vater Jesu, wird nun auch als Vater jedes einzelnen Christen und jeder einzelnen Christin angesehen – unabhängig von der Zugehörigkeit zu Israel.⁴³ Im Christentum ist das Bild von Gott als König in den Hintergrund gerückt – obwohl auch weiterhin von der Herrschaft Gottes gesprochen wird. »Kein anderes Bild von Gott prägt die verschiedenen christlichen Liturgien so sehr wie das Vaterbild.«⁴⁴ Im Judentum hingegen ist das Vater-Bild eines unter vielen – und zumeist eng mit dem Bild Gottes als König verbunden.

Dietrich Korsch geht in seiner Dogmatik näher auf die Bezeichnung Gottes als Vater ein (§§ 9 und 14). Er betont, dass es sich bei dem Wort »Vater« im Vater-Unser um eine Anrede und nicht um eine Aussage handele: Diese Anrede sei zugleich als eine Bitte zu verstehen, »daß Gott unser Vater sein möge« (206). Und wenn Gott wirklich unser Vater ist, folge daraus, dass auch wir uns als seine Kinder verstehen. »Damit werden unsere Lebensanliegen zu Gottes eigener Sache, Gottes Sache selbst wird zu unserer Aufgabe.« Die Andrede Gottes als Vater ist also eine elementare Form des Gebets, die tief ins Selbst-, Welt-, und Gottesverhältnis der Betenden hinein reicht – im Christentum ebenso wie im Judentum.

³⁹ Vgl. a.a.O., 4–5.

⁴⁰ Ob Jesus selbst diese Anrede verwendet hat oder ob seine Jüngerinnen und Jünger ihm diese zugeschrieben haben, ist nicht entscheidend.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 7–9.

⁴² CHRISTINE GERBER, »Gott Vater« und die abwesenden Väter. Zur Übersetzung von Metaphern am Beispiel der Familienmetaphorik, in: GERBER/JOSWIG/PETERSEN (Hrsg.), Gott heißt nicht nur Vater (s. Anm. 28), 145–161, hier: 146.

⁴³ Vgl. BÖCKLER, Gott als Vater (s. Anm. 29), 9.

⁴⁴ A.a.O., 6.

Notger Slenczka

›SICH SCHÄMEN‹

Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse

Es ist Dietrich Korsch, der in seinem ›Grundriß der Dogmatik‹ den Versuch unternommen hat, die Gehalte des christlichen Glaubens als Deutung des menschlichen Lebens, genauer: als Selbstdeutung oder als Gestalt des Selbstverständnisses zu fassen und nicht als Aussagen über ›Gegenstände‹, derer man sich vor und unabhängig vom Glauben vergewissern könnte. Die Rede von Gott bringt etwas am Selbst- und Weltverständnis zur Sprache, was Korsch die ›Unbedingtheitsdimension‹ nennt.¹ Mit den folgenden Bemerkungen versuche ich, diesen Ball aufzunehmen und weiterzuspielen – in der Annahme, dass es auch Dietrich Korschs Intention entspricht, wenn ich die hermeneutische Aufgabe so zusammenfasse, dass es die Aufgabe der Theologie ist, sichtbar und verständlich zu machen, dass der Glaube ›sich über Gegenstände ausspricht; deutlich zu machen, dass die Rede des Glaubens über gegenständliche Gehalte eine Gestalt der Rede über sich selbst ist² – und das nicht erst seit heute, wie die Theologie Luthers zu erkennen gibt. Der Titel formuliert ein Programm: Am Beispiel der Erfahrung der Scham soll nachvollziehbar werden, dass es sinnvoll und theologisch ertragreich ist, sich mit dem Phänomen ›negativer emotionaler Selbstverhältnisse‹ zu beschäftigen, und zwar nicht einfachhin zu beschäftigen, sondern geleitet durch Grundeinsichten der phänomenologischen Tradition. Dieses Programm lässt sich in Thesen umsetzen, die folgendermaßen aussehen: 1. Phä-

¹ Vgl. DIETRICH KORSCH, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000, 16, vgl. 10–19, 54–55 und 125–13. Alle Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf dieses Buch.

² NOTGER SLENCZKA, Fides creatrix divinitatis. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: JOHANNES VON LÜPKE u. a. (Hrsg.), Denkraum Katechismus, Tübingen 2009, 171–195

nomenologisches Arbeiten hat einen Ort im Bereich der Theologie. 2. Der Begriff »emotionale Selbstverhältnisse« ist nicht leer; es ist sinnvoll, »negative« von »positiven« emotionalen Selbstverhältnissen zu unterscheiden, und die Scham ist eines der negativen. 3. Die im beschriebenen Sinne phänomenologische Beschäftigung mit solchen Selbstverhältnissen hat einen theologischen Ertrag.

Ich zeige zunächst, dass und in welchem Sinne ein phänomenologisches Verfahren faktisch schon immer in der Theologie Anwendung findet (1.). Ich versuche dann, das Phänomen der Scham zu beschreiben und auf diese Weise vom Einzelexemplar aus zu erschließen, was ein »emotionales« (negatives) Selbstverhältnis ist; das ist darum sinnvoll, weil sich dabei zeigen wird, dass das Phänomen der »Scham« nur auf der Basis der Unterscheidung negativer von positiven Selbstverhältnissen beschreibbar ist (2.). Ich nehme zuletzt die Momente auf, die möglicherweise theologisch ertragreich sind (3.), und versuche abschließend, das leitende Programm zu formulieren (4.).

1. Was ist »Phänomenologie«?

Das Anliegen der Phänomenologie – einer letztlich auf Edmund Husserl zurückgehenden philosophische Methode – könnte man mit langen Ausführungen erläutern und philosophiegeschichtlich verorten; man kann diese Methode aber auch sehr knapp und anhand des Vorgehens ganz traditioneller theologischer Texte erklären. Da ich lange Erläuterungen anderweitig geboten habe,³ wähle ich den zweiten Weg, den Ausgang vom theologischen Beispiel, nämlich ...

³ Vgl. die Darstellung der Entwicklung des Programms der Phänomenologie bei Husserl und deren transzendental-existentialen Fortführung bei Heidegger, Merleau-Ponty und Marcel: NOTGER SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993, 344–534; zum Programm: 344–347; knapper: DERS., Art. Phänomenologie, in: WILHELM GRÄB u. a. (Hrsg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 770–782. Das Anliegen meiner damaligen Beschäftigung mit der Phänomenologie bestand darin, die nach meiner Einsicht unentrinnbare Konsequenz eines »transzendentalen Idealismus« mit dem Programm einer im Gefolge des Aristoteles sich bewegenden Substanzontologie (die von der jedem Erkennen vorausliegenden Selbstständigkeit und internen Bestimmtheit des Gegenstandes des Erkennens ausgeht) zu kontrastieren; mein Anliegen war damals, der von mir wahrgenommenen argumentativen Überlegenheit eines transzendentalen Idealismus eine (Neu-)Begründung einer Substanzontologie entgegenzusetzen. Das Folgende wird zeigen, dass ich dieses Anliegen als irrtümlich betrachte und weder der Meinung bin, dass es möglich, noch der Meinung bin, dass es theologisch geboten ist, sich der Schwerkraft eines transzendentalen Idealismus und damit einem »Friedensschluss« mit der Grundfigur der Neuzeit zu verweigern. Ich halte die Selbstdeutung Husserls für zutreffend, nach der zwischen der Frühphase seines Denkens und dem transzendentalen Idealismus, den er mit den Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie

1.1 ... Thomas von Aquin

Überflüssig, festzustellen, dass dieser im terminologischen Sinne selbstverständlich kein Phänomenologe ist; dennoch kann man anhand seines Vorgehens am Anfang der Theologischen Summe⁴ den methodischen Ansatz einer phänomenologisch verfahrenen Philosophie in eins mit dem theologischen Gewinn verständlich machen. Er steht dort nämlich vor der Aufgabe, den Gegenstand einzuführen, der das Zentrum dieses Werkes bildet, nämlich »Gott«, und er bietet dafür Gottesbeweise, die berühmten »quinque viae«, deren Grundstruktur man am besten im Ausgang vom ersten und dem zweiten Beweis verdeutlichen kann, die ausgehen vom Phänomen der Bewegung bzw. der Ursache: Thomas weist darauf hin, dass das Welterkennen das Phänomen der Bewegung erschließt, und zwar genauer: Dass im menschlichen Weltumgang Verhältnisse von Bewegendem und Bewegtem oder allgemeiner: Verhältnisse von Ursache und Wirkung erkennbar werden. Die zwischen den Dingen bestehenden Relationen der Bewegung bzw. der Verursachung setzen das menschliche Erkennen in Bewegung wie ein Verweisverhältnis, jedes Bewegte verweist auf ein Bewegendes, jede Wirkung auf eine Ursache, und entsprechend bewegt sich das menschliche Erkennen von Sachverhalt zu Sachverhalt. Weil diese Bewegung nicht ins Unendliche gehen kann, gilt: Diese vielfältigen Verhältnisse der Bewegung müssen in einem letzten Grund zur Ruhe kommen, der daher bewegend, aber nicht bewegt, und der Ursache, aber nicht Wirkung ist; und in diesem letzten Grund kommt zugleich die der Bewegung der Dinge folgende Bewegung des Erkennens zur Ruhe. Thomas beendet nun jeden einzelnen der Beweise mit einer eigentümlichen Wendung, nämlich mit der Feststellung: »Dies nennen alle Gott.«⁵ Oder in einem anderen der Beweisgänge: »Das verstehen alle unter dem Begriff »Gott.«⁶ Thomas setzt also voraus, dass der Begriff »Gott« landläufig ver-

entfaltete, kein Bruch liegt, sondern das Programm der »Logischen Untersuchungen« mit Notwendigkeit den späteren Denkweg bis hin zu den »Cartesischen Meditationen« aus sich heraussetzt.

⁴ Vgl. zum folgenden THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* [im ff.: STh] I q 2a 3resp. Man könnte auch im Ausgang vom Neueinsatz in I-II qq 1–5 dieses »phänomenologische« Vorgehen nachzeichnen.

⁵ THOMAS, STh (s. Anm. 4) I q 2a 3resp.

⁶ Vgl. dazu auch GEO SIEGWART, »Et hoc dicimus Deum«. Eine definitionstheoretische Betrachtung zu SThIq2a3, in: FRIEDO RIEKEN (Hrsg.), *Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1991, 87–110. Dazu NOTGER SLENCZKA, *Gottesbeweis und Gotteserfahrung. Überlegungen zum Sinn des kosmologischen Arguments und zum Ursprung des Gottesbegriffs*, in: EDMUND

wendet wird – ausdrücklich: *alle* nennen das Gott. Er setzt im Kontext weiter voraus, dass dieser Begriff oft falsch verwendet wird – es gibt Menschen, die Steine oder Holzfiguren anbeten, Dinge also als Gott verehren, die in keiner Weise unbewegt oder unverursacht sind.⁷ Genauer besagt diese Abschlusswendung somit: Das meinen *eigentlich* alle mit dem Begriff ›Gott‹; darauf zielt der Begriff ›Gott‹ ab.⁸ Thomas klärt mit seinen Beweisen also den eigentlichen und ursprünglichen Sinn des Begriffes auf, und er tut dies, indem er den Leser in eine Einführungssituation für diesen Begriff versetzt – nämlich in die wissenschaftliche Weltbetrachtung seiner Zeit; und in der Beschreibung dieser Situation, in der Darlegung dessen, was der Betrachter der Welt eigentlich sieht, wird der Leser darauf aufmerksam gemacht, dass mit allem Bewegten und Verursachten und in der Linie der Bewegung, der das Erkennen folgt, ein Sachverhalt immer schon mitgesetzt ist, nämlich eine unverursachte Ursache, ein letzter Grund der Bewegung bzw. jeder Wirkung, der selbst nicht bewegt oder verursacht ist. Und dann fügt Thomas hinzu: *Das meint der Begriff ›Gott‹ eigentlich.*

Thomas bietet also eigentlich keinen Gottesbeweis, sondern eine Einführung des Begriffes Gott; und er erklärt den ursprünglichen und eigentlichen Sinn des Begriffes – der offenbar auch unsachgemäß verwendet wird – dadurch, dass er in die gedankliche Anschauung einführt, die in diesem Begriff zusammengefasst ist: Wenn Jemand wissen will, was Gott ist, dann muss er auf das sehen, was in der erkennenden, dem Verweiszusammenhang von Bewegtem und Bewegendem, von Wirkung und Ursache folgenden Welterfahrung als Ziel des Blickes mitgesetzt ist: Ein unbewegter Beweger oder eine unverursachte Ursache; das meint dieser Begriff – und dann ist klar, dass derjenige den Begriff falsch verwendet, der ihn auf Holzfiguren anwendet.

1.2 Vortheoretische Weltverhältnisse

Bei Thomas ist das *thematische Erkennen* der Vollzug, in dessen Verlauf und Auslegung sich erschließt, was der Begriff Gott bedeutet. Das ausdrückliche, wissenschaftliche Erkennen ist aber, so schon Aristoteles und mit ihm Heidegger⁹, nur einer der möglichen Wirklichkeitsbezüge des

RUNGGALDIER/BENEDIKT SCHICK (Hrsg.), *Letztbegründungen und Gott*, Berlin 2010, 6–30; dort Lit.

⁷ THOMAS, STh (s. Anm. 4) I q 2a 1 resp.

⁸ Dazu: SLENCZKA, *Gottesbeweis* (s. Anm. 4).

⁹ Die Pointe der Weltanalyse MARTIN HEIDEGGERS in *Sein und Zeit* (Tübingen¹⁵ 1979, 63–113; §§ 14–24) liegt darin, dass er die Fundierung des thematischen Erkennens in einem vorthematischen ›Wirklichkeitsverhältnis‹, das durch Handlungsintentionen geleitet ist, ausweist; diesen Gedanken entwickelt er letztlich nicht gegen die

Menschen, und zudem nicht der ursprüngliche. Menschen haben nicht erst durch die Theologie mit Gott zu tun, und sie kennen ganz allgemein nicht erst durch ausdrückliches Erkennen oder gar durch die Wissenschaft die Welt. Bereits vor jedem expliziten Erkennen sind sie mit der Welt vertraut, sie gehen bereits vor jedem wissenschaftlichen oder sonst wie expliziten Erkennen von Gegenständen mit Seiendem um und wissen so ganz ursprünglich von Seiendem. Die Einführungssituation für das, was Begriffe meinen, ist vortheoretisch. In der Welt des alltäglichen Verhaltens haben Menschen immer schon und vor jeder expliziten Kenntnis und Definition begriffen, was ein Hammer, was eine Säge und was ein Gegenstand überhaupt ist. Die Analyse dieser vortheoretischen Erschlossenheit von Wirklichkeit ist der Sinn der Lebensweltanalyse etwa bei Heidegger, bei Sartre, Merleau-Ponty und anderen.¹⁰ Wenn man so will, kann man nun im theologischen Kontext die Differenz der reformatorischen Theologie zur scholastischen universitären Tradition so bestimmen, dass nicht mehr das wissenschaftliche Erkennen des Menschen die Einführungssituation für den Begriff ›Gott‹ darstellt, sondern die vortheoretische Verfasstheit des menschlichen Lebensvollzugs: Mit Gott hat der Mensch längst vor jedem objektivierenden Erkennen zu tun. Das setzt auch Thomas voraus – ›alle‹ nennen immer schon dasjenige Gott, was das Ergebnis des kosmologischen Gottesbeweises ist. In der reformatorischen Tradition wird der Ort identifiziert, an dem immer schon dasjenige, was der Begriff ›Gott‹ bezeichnet, vortheoretisch, in einem bestimmten Lebensvollzug, erfasst ist: »Was heißt einen Gott haben und was ist das: ein Gott« – fragt Luther in seinem Großen Katechismus in der Auslegung des 1. Gebotes und antwortet – zusammengefasst: Ein Gott ist das, woher du Gutes erwartest und wohin du dich in deinen Nöten rettetest.¹¹ Vorausgesetzt ist bei Luther, dass der menschliche Lebensvollzug sich an einem Grundproblem abarbeitet: Der Mensch weiß sich bedroht und damit angewiesen. Er greift immer nach etwas, was ihn rettet; und *das* genau – den in dieser Angewiesenheit vo-

aristotelische Tradition, sondern so, dass er deren ausdrücklichen, aber für die Deutung des Erkennens und der diesem erscheinenden Welt nicht ausgewerteten Voraussetzungen ernstnimmt: Gerade nach Aristoteles ist das müßige Erkennen, zu dem erstmals die Priesterkaste in Ägypten freigestellt war, durch die Freistellung von der Sorge um den Lebensunterhalt möglich, in die durchschnittlicher Weise der Mensch eingespannt ist (ARISTOTELES, *Metaphysik* I,1, 9 [981 b 23 ff.]). Heidegger macht in der Linie dieser Einsicht geltend, dass dann eben das Weltverhältnis auch in der Praxis der Selbsterhaltung ursprünglich – wenn auch vorthematisch – konstituiert ist, und nicht durch das interessefreie Betrachten des Müßiggängers (HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (s. Anm. 7), 75 f., vgl. § 13).

¹⁰ Dazu SLENCZKA, *Realpräsenz* (s. Anm. 3), 447–534.

¹¹ MARTIN LUTHER, *Der Große Katechismus*, BSLK 543–733, hier: 560.

rausgesetzte Ursprung der Hilfe, meinen alle, wenn sie ›Gott‹ sagen. Im Bittgebet und nicht in der theologischen Spekulation ist der Mensch auf die Wirklichkeit ausgerichtet, die der Begriff Gott bezeichnet.¹² Wer erklären will, was Gott ist, muss diese Situation der Erwartung von Rettung und ihren intentionalen Sinn – d. h.: das darin vollzogene Ausgreifen auf etwas – beschreiben.

1.3 Einführungssituation

So gelesen zwei ganz ähnliche Vorgehensweisen: Jeweils wird die Bedeutung eines Begriffes nicht gleichsam vor aller Erfahrung und als gegenständlicher Bezugspunkt menschlichen Erkennens oder Behandelns aufgeklärt, sondern der Begriff wird eingeführt, indem die Erfahrung und der Lebensvollzug bezeichnet wird, der auf das Gemeinte ausgerichtet ist und in denen das mit dem Begriff Gemeinte sich zeigt oder in denen wir auf das Gemeinte ausgerichtet sind. Was ein Apfel ist – um ein Beispiel Ritschls¹³ aufzugreifen – begreift man nur in der Fülle der Erfahrungen, die er im leiblichen Umgang eröffnet; der Begriff ›Apfel‹ fasst die Summe der typischen Erfahrungen und Sensationen zusammen, die der Umgang mit dem Apfel eröffnet. Was der Begriff ›Gott‹ meint, erschließt die Beschreibung der Erfahrung, die der Begriff zusammenfasst. Luther und Thomas klären in den aufgerufenen Passagen einen umlaufenden Begriff bzw. seinen Sinn dadurch auf, dass sie die Erfahrung beschreiben, in der sich jemand auf das Gemeinte bezieht. Ich nenne das im Folgenden den Rekurs auf eine *Einführungssituation*.

Ein solches Vorgehen setzt voraus, dass es ein umlaufendes Verständnis, einen semantischen Gehalt von Begriffen gibt – ungefähr ist die Semantik des Begriffs ›Gott‹ klar: ein ›Höchstes geistiges Wesen‹ oder ›Inbegriff aller Wirklichkeit‹ etc. Die phänomenologische Methode geht in allen ihren Spielarten davon aus, dass dergleichen begrifflich fixierte Vorverständnisse sich abgelöst haben von den Einführungssituationen, vom eigenen Sehen und Erfahren der gemeinten Sache.¹⁴ Wer so auf die Welt bezogen ist, redet

¹² Vgl. GERHARD EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1987, 193 ff. (§ 9).

¹³ Vgl. ALBRECHT RITSCHL, Die christliche Vollkommenheit. Theologie und Metaphysik, Göttingen 1902. Ritschl steht insgesamt mit seiner Kritik an einem erkenntnistheoretischen Substantialismus der hier umrissenen erkenntnistheoretischen Position sehr nahe – vgl. DERS., Rechtfertigung und Versöhnung III, Bonn 1888, hier bes. §§ 2–4 und 28; dazu NOTGER SLENCZKA, Der Glaube und sein Grund, Göttingen 1998, bes. 176–182, dort Lit.

¹⁴ Vgl. EDMUNG HUSSERL, Logische Untersuchungen II/1, Halle 1928, 5 f.; dazu SLENCZKA, Realpräsenz (s. Anm. 3), 355 f.

nur, hat nur den Begriff, ohne die Anschauung zu diesem Begriff zu haben. Für den Begriff ›Gott‹ anhand von Luther erläutert: Einen Begriff von Gott, nach dem dieser das ›Summum bonum‹ ist, der Inbegriff alles Guten, setzt er in der oben angezogenen Passage aus der Auslegung des 1. Gebotes voraus – aber eigentlich begriffen und erfasst habe man das mit diesem Begriff Gemeinte nur dann, wenn man sich in die Haltung des Empfangens (des Glaubens) versetzt und betet: Der Akt des vertrauensvollen Gebetes hat einen intentionalen Sinn, und das, worauf sich der Beter im Vollzug des Gebetes bezieht, was er in diesem Akt der vertrauensvollen Erwartung mitsetzt – das ist das, was der Begriff ›Gott – summum bonum‹ meint und zusammenfasst;¹⁵ es ist genau *dadurch* und *nur* so der Inbegriff alles Guten, dass ein Mensch von ihm her alles Gute erwartet. Wer sich nicht in dieser Haltung des Empfangens befindet, hat mit dem im Begriff ›Gott‹ Gemeinten nicht zu tun.¹⁶ Oder – ein weiteres Beispiel: Jemand mag feststellen, dass Gott der Schöpfer und der Grund des Menschen und seiner Welt ist und sich vorstellen, dass ein solches Schöpferwesen unabhängig von ihm selbst von Ewigkeit her existiert und immer existiert hat – aber erfasst hat er das damit Gemeinte nur, *indem* er mich als schlechthin abhängig weiß: auch Schleiermachers religionstheoretische Fundierung des Gottesbegriffes ist ein Rekurs vom bloßen Begriff auf das Wissen um sich selbst, in dem das mit dem Begriff Gemeinte sich erschließt.¹⁷

1.4 Begriff und Erfahrung

Der Gestus und oft auch das Pathos der Phänomenologie ist also der Rekurs auf die Erfahrung, auf den Vollzug, in dem sich das ursprünglich und eigentlich zeigt und erschließt, was die Begriffe meinen. Begriffe für Gegenstände bezeichnen nicht Gegenstände, die erstens existieren und auf die jemand zweitens erkennend oder sorgend bezogen ist, sondern die Begriffe fassen Erfahrungen zusammen, in denen einem Subjekt etwas erscheint – und beschreiben nicht etwa den Gegenstand an sich. Wer den Sinn von Begriffen aufklären will, muss das Subjekt und seine Erfahrung beschreiben. Theologisch mit Bultmann:¹⁸ Wer begreifen will, was Gott ist,

¹⁵ Genau darauf hat Dietrich Korsch aufmerksam gemacht – vgl. Dogmatik im Grundriß, Tübingen 2000, § 13 und § 16.

¹⁶ Dietrich Korsch spricht hier davon, dass im Gebet die »Vergegenwärtigung Gottes im menschlichen Leben« erfolge. Vgl. Dogmatik im Grundriß, Tübingen 2000, 235 u. ö.

¹⁷ Vgl. dazu nur die Unterscheidung des in Gefühl und Anschauung Erschlossenen vom gewussten Begriff in der 2. Rede.

¹⁸ Dazu: RUDOLF BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden, in: DERS., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1961, 26–37.

muss von sich selbst reden – und vor allem auch umgekehrt: Wer sich selbst auslegt, kann nicht umhin, sich des Begriffes Gott zu bedienen.

2. Scham und »Sich-schämen«

Damit ist in Kurzform und im Ausgang von nicht-phänomenologischen Texten das Grundanliegen einer Phänomenologie im Sinne Husserls und seiner ihm kritisch folgenden Schüler umrissen. Ich wende mich dem zweiten Punkt zu und erläutere im Ausgang von einer knappen »Phänomenologie der Scham«, was emotionale Selbstverhältnisse, und was negative bzw. positive Selbstverhältnisse sind.

2.1 »Scham« in der theologischen Tradition

Traditionell – gemeint: »vorreformatorisch« – hat der Begriff »Scham« außerhalb der Ethik in der mittelalterlichen Theologie und Religion eine Bedeutung im Kontext zweier Institutionen:¹⁹ Zum einen in der Beschreibung der Hölle. Die Höllenstrafe, so etwa Honorius von Autun, ist nicht nur körperlich, sondern sie ist auch seelischer Natur: Ein wesentliches Moment dieser Höllenstrafe besteht in der Scham, die dadurch entsteht, dass das Leben des Menschen aufgedeckt vor aller Augen liegt und nichts an ihm zu verbergen ist.²⁰ Diese Gestalt der Scham weist zurück auf das Bußsakrament, wo ebenfalls die Scham eine wichtige Rolle in den Bußsummen, den Anleitungen zum Beichtverhör für Beichtväter, spielt: Die Scham – wieder: *erubescencia* – markiert das Übermaß der für eine gültige Buße notwendigen *contritio*, der Zerknirschung; es handelt sich um eine *contritio*, die den Übergang zur *confessio* – zum Bekenntnis – nicht mehr findet. Nicht unwesentliche Teile dieser Bußsummen leiten dazu an, diese Hemmung des Poenitenten behutsam zu überwinden.²¹ Das Bußsakrament bewahrt auf diese Weise vor der Hölle; es ist der Ort, an dem kontrolliert der Schamkonflikt behandelt und gelöst wird, der ohne einen solchen Ort der Bewältigung zur Hölle führt oder – so Luther²² – selbst die Erfahrung der Hölle mitten im Leben ist.

¹⁹ Zum folgenden vgl. NOTGER SLENCZKA, Der endgültige Schrecken, in: ANNETTE GEROK-REITER/SABINE OBERMEIER (Hrsg.), Angst und Schrecken im Mittelalter, Das Mittelalter 12 (2007), 97–112.

²⁰ HONORIUS VON AUTUN, *Elucidarium*, PL 172, 1109–1176, hier: bes. 1156 ff., darin: 1159 A/B; dazu SLENCZKA, Schrecken (s. Anm. 19), 108 ff., dort weitere Belege.

²¹ Ein Beispiel ist die »Summa de paenitentia« des Raimund von Penaforte, vgl.: SLENCZKA, Schrecken (s. Anm. 19), 102 f.

²² Dazu nur die Nachweise in: NOTGER SLENCZKA, »Allein durch den Glauben« – Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit

Mit diesen wenigen Bemerkungen zum Zusammenhang von Bußsakrament und Verdammnis bzw. Gericht ist der Hintergrund aufgerufen, ohne den die Theologie Luthers jedenfalls historisch nicht verstehbar ist. Historisch setzt Luthers Theologie die Erwartung eines Gerichtes, das Bewusstsein der Verlorenheit und die Unentrinnbarkeit der Hölle voraus, aus dem der Mensch durch den Zuspruch des Evangeliums gerettet wird. Der gegenständliche Gehalt dieses Hintergrundes – des Gerichtes wie des Bußsakraments – ist für uns verloren. Das damit verbundene Phänomen der Scham aber ist lebendig – und es erweist sich, wenn man ihm nachgeht, als eine Einführungssituation im beschriebenen Sinne, in der sich das erschließt, was die Theologie Luthers im Zentrum bewegt.

2.2 Phänomene

Damit einige Schritte auf dem Weg zu einer Phänomenologie der Scham, bei denen Scheler einerseits²³ und Sartre andererseits²⁴, aber nicht nur sie,²⁵ die Funktion einer Seehilfe hatten – denn darum geht es: Das Selbstverhältnis des »Sich-Schämens« zu lesen und das in ihm verborgene Begriffene herauszulegen, wie man normalerweise Texte liest und auslegt. Da es im Sinne einer phänomenologischen Auslegung darum geht, die Binnenperspektive der Erfahrung zu thematisieren, ist es unumgänglich, die Beschreibung zuweilen in der ersten Person Plural oder Singular zu halten.

einem Problem jedes Menschen?, in: CHRISTOPH BULTMANN u. a. (Hrsg.), Luther und das monastische Erbe, Tübingen 2007, 291–315, hier spez. 301–306.

²³ MAX SCHELER, Über Scham und Schamgefühl, in: ders., Gesammelte Werke 10, Schriften aus dem Nachlaß Bd. 1, Bern 1957, 67–154.

²⁴ JEAN PAUL SARTRE, *L' être et le néant*, Paris 1943 [hier zitiert nach der dt. Ausgabe: TRAUGOTT KÖNIG/HANS SCHÖNEBERG, Das Sein und das Nichts, Gesammelte Werke 3, Reinbek¹⁹2004], 464–538.

²⁵ Sinn dieses Textes ist nicht die Diskussion der rezenten und älteren philosophischen oder psychologischen Literatur zum Thema; ich nenne einige wenige Titel aus der psychologischen bzw. psychoanalytischen Diskussion: Zunächst das bahnbrechende und die Diskussion in der psychoanalytischen Diskussion eröffnende und bestimmende Werk von LÉON WURMSER, *The Mask of Shame*, Baltimore 1981 [dt.: Die Maske der Scham, Berlin²1993]; ROBERT J. EDELMANN, *The Psychology of Embarrassment*, Chichester 1987; dann: GÜNTER H. SEIDLER, *Der Blick des Anderen*, Stuttgart²2001. Kleinere neuere Studien liegen vor von: MICHA HILGERS, *Scham*, Göttingen²1997; TIL BASTIAN, *Der Blick, die Scham, das Gefühl*, Göttingen 1998; KONRAD SCHÜTTAUF u. a. (Hrsg.), *Das Drama der Scham*, Göttingen 2003. Zur theologischen Rezeption vgl.: CHRISTINA-MARIA BÄMMEL, *Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch*, Gütersloh 2009.

2.2.1 Scham und Erröten

Ich setze mit der erwähnten ›erubescencia‹, dem ›Erröten‹ an. Das Erlebnis der Scham ist dadurch ausgezeichnet, dass wir erröten, und zwar in ganz bestimmter Weise: im Gesicht, am Hals, und im oberen Brustbereich, das heißt: an Stellen unseres Körpers, die *unserem* Blick verborgen, dem Blick *anderer* aber ausgesetzt sind.²⁶ Und wer sich beschämende Situationen in Erinnerung ruft, wird dessen ansichtig, dass diese Erfahrungen so strukturiert sind, dass wir uns von anderen gesehen wissen – Scham verursacht beispielsweise den Einbruch eines anderen in unsere Intimsphäre; Scham empfinden wir, wenn wir öffentlich versagen, aber auch: wenn wir im Übermaß gelobt werden. Dann erröten wir dort, wo wir gesehen werden – im Gesicht, am Hals. Scham hängt mit einer Situation des Gesehenwerdens zusammen, wie Sartre sagt: mit dem Phänomen des fremden Blicks.

2.2.2 Reflexivität der Scham und das Heilige

Aber das Erröten zeigt mehr: Es ist ja ganz eigentümlich, dass das Erröten eine Schamsituation noch einmal verstärkt. Man stelle sich vor: Ich habe in einer eigentlich ganz anständigen Gesellschaft eine harmlos gemeinte Bemerkung gemacht, und merke plötzlich, dass diese Bemerkung doppeldeutig ist und auch einen höchst unanständigen Sinn haben kann. Im Kreis der Zuhörer sieht man mich mit hochgezogenen Augenbrauen an; und ich erröte, und weiß im Moment ohne jede weitere Reflexion, dass dieses Erröten, das ich gleichsam von innen an der Hitze meines Gesichtes spüre, auch von allen Umstehenden wahrgenommen wird – und mein Schamgefühl verstärkt sich. Das ist eine in doppelter Weise strukturierte Schamsituation: Ich schäme mich zum einen meiner Bemerkung bzw. des Eindrucks, den ich bei allen anderen hervorrufen muss; und ich schäme mich dessen, dass ich selbst und mein höchst innerliches Schamgefühl durch mein Erröten vor aller Augen ist. In dieser zweiten Form, in der Scham der Enthüllung sieht man, dass die Scham – wie das griechische *αἰδώς* – Ehrfurcht vor dem Göttlichen‹ noch andeutet – etwas mit dem Bewusstsein eines Schützenswerten und eigentlich Unzugänglichen, daher dem Blick Entzogenen, mit dem Heiligen zu tun hat.²⁷

²⁶ Diese kluge Beobachtung ist leider nicht von mir: SEIDLER, Blick (s. Anm. 25), 21. Vgl. die dort im Folgenden diskutierte Literatur zur Scham als äußerlich sichtbarem Phänomen.

²⁷ Dies ist der für SCHELER, Über Scham, (s. Anm. 23), entscheidende Aspekt, unter dem er das Phänomen der Scham analysiert.

2.2.3 Sich mit fremden Augen sehen müssen

Ich lasse diese Form der ›Scham durch Enthüllung‹ auf sich beruhen und kehre zu der beschriebenen peinlichen Situation zurück. Scham entspringt auch hier dem Sich-angeblickt-Wissen – man sieht mich mit hochgezogenen Augenbrauen an. Nun begleitet aber nicht jeden fremden Blick ein Gefühl der Scham. Bei einem Vortrag oder einer Vorlesung oder Predigt angesehen zu werden, geniert nur den Anfänger. Ein Gefühl der Scham würde sich einstellen, wenn ich vermuten würde, dass der Blick der Hörer verständnislos ist, und dass sie meinen Vortrag mit der vielleicht gar fassungslosen Frage begleiten würden, worauf das denn nun hinauswill. Aber genaugenommen würde auch das allein kein Gefühl der Scham auslösen, sofern ich mir zutraue, im Laufe des Vortrags genau dies verständlich zu machen. Allerdings wäre das Gefühl der Scham in der Tat unabweisbar, wenn mir im Sprechen plötzlich aufginge, dass ich selbst nicht sagen kann, worauf der Vortrag hinausläuft. Das zeigt erstens: Das Gefühl der Scham stellt sich ein, wenn ein fremder Blick nicht nur zufällig auf mich fällt, sondern wertet. Genauer geht es bei der Scham um einen missbilligenden Blick.

Und zweitens zeigt sich: nicht jede Missbilligung löst in mir Scham aus. Das Gefühl der Scham stellt sich vielmehr ein, wenn diese Missbilligung eben nicht auf Seiten des fremden Blickes bleibt. Der fremde Blick bleibt nicht fremd, sondern tritt gleichsam in mich ein und wird mein Blick auf mich selbst. Scham entspringt der Missbilligung, der wir beizutreten genötigt sind. Das Gefühl der Scham setzt voraus, dass wir der Missbilligung des anderen nichts entgegenzusetzen haben, dass wir nicht anders können, als diesen Blick und das in ihm liegende Urteil zu übernehmen. Scham hat es mit dem interessanten Phänomen zu tun, dass der Blick des anderen mein eigener Blick auf mich selbst wird.

Scham hat es also nicht nur mit dem fremden Blick, sondern mit einem Blick-Wechsel zu tun; sie ist die Erfahrung, dass der missbilligende fremde Blick mein Blick auf mich selbst wird und ich – ohne dem etwas entgegensetzen zu können – mich mit fremden Augen sehen und die fremde Missbilligung in mein Selbstverhältnis übernehmen muss.

2.2.4 Scham als Durchbrechung der ›Freundschaft mit sich selbst‹

Allerdings: Die Übernahme einer Missbilligung allein weckt noch keine Scham. Wer missbilligt, dass ich ein lausiger Mathematiker bin, geniert mich wenig, wiewohl ich nicht anders kann, als diesem Urteil und auch der darin liegenden Missbilligung zuzustimmen. Denn mit diesem Faktum habe ich mich abgefunden und meinen Frieden damit gemacht. Scham tritt auf, wenn diese Feststellung des anderen den Charakter der Durchbrechung hat, wenn der Blick des anderen, der in mir Platz greift, mich zu

einem Urteil über mich nötig, das mein ursprüngliches Urteil über mich konterkariert. Das Gefühl der Scham entsteht nur, wenn ich zunächst im Einklang mit mir selbst stehe, ein Einklang, den man – eine Wendung aus Platons Politeia aufnehmend²⁸ – als ›Freundschaft mit sich selbst‹ bezeichnen könnte. Das Gefühl der Scham zeigt an, dass jemandem dieses Gefühl der Freundschaft mit sich selbst nicht mehr möglich ist, weil der Blick des anderen ihm nicht nur äußerlich widerspricht, sondern ihn zum Beitritt nötig. Scham ist die Erfahrung des die Einheit mit sich selbst durchbrechenden Selbstwiderspruchs, in den die zur Zustimmung nötige Missbilligung des anderen den Menschen versetzt.

Scham setzt damit dieses grundlegende ›Gefühl der Freundschaft mit sich selbst‹ voraus, indem es dasselbe durchbricht.

2.2.5 ›Freundschaft mit sich selbst‹ als ›Bewusstsein des Gebilligtseins‹
Aber auch das ist noch nicht der Kern. Diese ›Freundschaft mit sich selbst‹ ist ihrerseits kein einfaches Phänomen, wie man sich am einfachsten klarmachen kann, wenn man das Phänomen des ›Sich-Schämens-für andere‹ betrachtet.

Auch hier ein Beispiel: Ich war mit meinem Sohn bei einem Fußballspiel, ›unser‹ Mainz gegen eine andere Mannschaft. Irgendwie stimmten meine Reaktionen nicht mit denen der anderen Zuschauer überein, und so fragte ich meinen Sohn nach einer halben Stunde, welches denn nun eigentlich die Mainzer Mannschaft sei. Es stellte sich heraus, dass ich für die falsche Mannschaft gebrüllt hatte, was mein Sohn mit den Worten quittierte: ›Mensch Papa, bist du *peinlich!*‹

Die ›Scham für andere‹ hat mehrere Implikationen: Zunächst können wir uns nur für jemand anders schämen, wenn wir ihn in gewisser Weise mit uns identifizieren – darauf komme ich noch zurück. Mein Sohn hat mich,

²⁸ PLATON verwendet diesen Ausdruck zur Kennzeichnung des Zustandes individueller Gerechtigkeit in der Politeia, die er aus der Analogie zur Bestimmung der Gerechtigkeit in der Polis – jeder der drei Stände (Erwerbsstand; Wächterstand; Herrscher) tut jeweils das Seine und ihm Aufgegebene – erhebt. Die mittels des ›muthaften‹ Seelenteils realisierte Herrschaft des Vernunfthaften über das der Körperwelt verhaftete Triebhafte ist Einklang (σμφωνία) bzw. ›Freundschaft‹ (φιλία) der Seelenteile: »In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit [...] etwas [...] an der wahrhaft inneren Tätigkeit in Absicht auf sich selbst und das Seinige (περὶ εαυτοῦ καὶ τὰ εαυτοῦ), indem einer nämlich jegliches in ihm nicht Fremdes verrichten lässt noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft Angehöriges beilegt und sich selbst beherrscht und ordnet und Freund seiner selbst ist (φίλον γενομένον εαυτοῦ) und die drei in Zusammenklang bringt [...]« (Politeia 4, 443d 1–6)

mit dem er sich identifiziert, nun als Gegenstand des missbilligenden Blickes anderer erfasst, und er konnte nicht umhin, dieser Missbilligung beizutreten. Das aber weist darauf hin, dass der Scham ein Zustand vorausgeht, in dem nicht nur mein Sohn in einem Verhältnis des Einklangs mit mir sich befindet, sondern er rechnet in diesem Verhältnis der Freundschaft zugleich ein, dass sein Vater Gegenstand billigerer Blicke anderer ist. Bevor ich mich so benehme, dass er sich meiner schämen muss, ist er sich dessen bewusst, dass nicht nur er, sondern alle relevanten anderen mich billigen. Das müsste weiter ausgeführt werden – aber es weist auf eine Eigentümlichkeit dieses ›Gefühls der Freundschaft mit sich selbst‹ hin: Der Schamerfahrung geht nicht der Zustand voraus, dass keine wertenden Blicke anderer auf mich fallen und ich im Einklang mit mir selbst bin, sondern der Schamerfahrung geht der Zustand voraus, dass ich mir stillschweigend des Gebilligtseins, der Anerkennung der Mitwelt bewusst bin. Die Situation der Scham ist nicht nur die Durchbrechung einer bewusstlosen Situation, auch nicht einfach der Situation der Selbstbilligung, sondern die Durchbrechung dieses Bewusstseins des Gebilligtseins, das die Selbstbilligung trägt bzw. sich immer schon in Selbstbilligung übersetzt hat.

Dieses ›Bewusstsein des Gebilligtseins‹ fasst der Begriff der ›Ehre‹ zusammen, der ein Phänomen bezeichnet, das drei spezifische Eigentümlichkeiten in sich schließt: Zunächst meint der Begriff eine Art Qualität eines Menschen – Ehre *hat* jemand. Zweitens aber ist diese Qualität keine dem Subjekt unmittelbar anhaftende Qualität wie eine Farbe oder ein Können oder eine Anlage, sondern die Ehre wird konstituiert durch andere. Ehre hat man in einer Gemeinschaft und dadurch, dass andere sie einem erweisen; Ehre hat – wie die Scham – mit dem Blick des Fremden zu tun, sie ist ›Ansehen oder ›Respekt‹, es gibt sie nicht ohne den fremden Blick. Ehre ist also eine ›zugeschriebene Qualität‹ – aber eben drittens in dem Sinne, dass diese Zuschreibung in ein Bewusstsein des Ansehens aufgenommen ist. Ehre habe ich, indem mir der Blick des anderen zum Grund des eigenen Wertbewusstseins wird. Wie die Scham, so ist auch die Ehre darin begründet, dass jemand dem fremden Blick und seinem Werten beitrifft. Ehre ist somit keine einfache Eigenschaft, sondern ein Bewusstsein des *Anerkanntheits* in einem sozialen Gefüge, ein ›Sich wissen als anerkannt‹.²⁹

²⁹ Darin hat, um es ausdrücklich zu notieren, der Begriff der ›Ehre‹ der in Deutschland insbesondere unter Jugendlichen mit Migrationshintergrund eine Rolle spielt, sein unverlierbares Recht; das beschriebene phänomenale Gefüge, dessen Gehalt der Begriff zusammenfasst, lässt sich als durch den fremden Blick und damit extern konstituiertes dadurch verifizieren, dass der der Ehre entsprechende Begriff der

Das so durch einen umlaufenden Begriff – Ehre – und seine semantischen Gehalte identifizierte und erfasste Gefühl der ›Freundschaft mit sich selbst‹ erweist sich damit als genauso fremdinduziert wie die Scham, es ist ein Bewusstsein des Gebilligtseins oder des Anerkanntseins. Wie das Gefühl der Scham setzt es den Blick des anderen voraus. Das heißt: Scham entspringt der Wandlung dieses Blickes der anderen, und das Gefühl der Scham macht darauf aufmerksam, dass sich diese Wandlung des Blickes in dem Sich-Schämenden vollzieht. Das Gefühl der Scham indiziert den Verlust der Ehre, der im missbilligenden Blick des oder der anderen sich manifestiert und in das Selbst ›eintritt‹.

2.2.6 Scham als Konflikt

Zugleich macht das Beispiel der Scham für andere deutlich: Die Scham hängt damit zusammen, dass ich das Urteil des fremden Blickes nicht einfachhin übernehmen kann. Wie mein Sohn in der oben beschriebenen Szene gleichsam festgehalten ist in der Verbundenheit mit seinem Vater und sich nicht völlig von mir distanzieren kann, so ist allgemein ein Mensch, der die Missbilligung anderer übernehmen muss, in der Bindung an sich selbst festgehalten in der Billigung seiner selbst. Er kann im Erleben der Scham nicht anders, als sich missbilligen, aber er kann auch nicht anders, als an sich festzuhalten. Scham entspringt der Unfähigkeit, ein anderer zu werden, in einem doppelten Sinne: Es ist zum einen die Unfähigkeit, sich als den Gegenstand des missbilligenden Blickes so zu ändern, dass die Missbilligung aufhört und man eins sein kann mit sich selbst; und es ist die Unfähigkeit, ganz eins zu werden mit dem Blick des anderen und so sich von sich selbst zu distanzieren.

2.2.7 Die Tendenz der Scham zur Totalisierung

Eine vorletzte Beobachtung: Schamerlebnisse haben eine eigentümliche Tendenz zur Verallgemeinerung. Wer sich schämt, schämt sich nicht einer einzelnen Bemerkung oder eines Fehlers, die der Anlass der Beschämung sind, sondern er schämt sich *seiner selbst*. Man merkt das daran, dass Schamerlebnisse Erfahrungen der Vernichtung sind bzw. begleitet sind von einem Wunsch der Selbstvernichtung oder wenigstens der Auflösung – das verschafft sich Ausdruck in Wendungen wie: ›Ich hätte in den Boden versinken können‹. Die im Blick des anderen erfahrene und im Moment der Scham übernommene Missbilligung verträgt neben sich keine Billigung. Sie meint, unangesehen des meist geringfügigen Anlasses, mich ganz.

›Respekt‹ (Ansehen) ist, und dass die Erfahrung der Verletzung des Ansehens ausdrücklich durch den Blick bestimmt ist (›Was guckst Du ...?‹).

Scham ist das Gefühl, das meist einen partiellen Anlass hat, aber von ihm aus das völlige – und nicht nur das partielle – Zerbrecen der ›Freundschaft mit sich selbst‹ indiziert. Es entspringt der Nötigung, den fremden missbilligenden Blick als eigenen Blick auf sich selbst zu übernehmen zu müssen und so weder eins mit sich selbst noch mit dem fremden Blick sein zu können.

Dazu gehört, dass die Scham dazu tendiert, sich von der Situation, in der sie entsteht, abzulösen. Das Erlebnis der Scham ist mehr, als ein unbeteiligter Betrachter in der Situation wahrnimmt. Es lässt sich nicht rationalisieren, und es vergeht zumeist nicht schon dadurch, dass der Beschämte sich klarmacht, dass er nur vor einer begrenzten Menschengruppe steht und für einen begrenzten Fehler Missbilligung erfährt. Wenn die Scham auch nur etwas Begrenztes zum Auslöser hat, so verleiht sie doch der Situation und der Instanz, vor der man sich schämt, eine die Momente dieser Situation transzendierende Qualität. Wer sich seiner selbst schämt, der erfährt in dem Auslöser der Missbilligung und in der Instanz, vor der er sich schämt, mehr als nur einen begrenzten Makel und nur eine beliebige Menschengruppe. Und das gilt umgekehrt und in noch höherem Maße für das zugrundeliegende Gefühl der ›Freundschaft mit sich selbst‹ – es ist nicht nur das Bewusstsein der Billigung bestimmter Menschen oder bestimmter Eigenschaften, sondern ein umfassendes Gefühl des Gebilligtseins, das einzelne Eigenschaften und einzelne Zuwendungen zum Auslöser haben mag, sie aber in ihrem Erlebniswert transzendiert. Das Bewusstsein des Gebilligtseins und das Bewusstsein der Missbilligung, die es zerbricht, ist umfassend und allgemein und nicht an die bestimmten Personen und die bestimmte Situation gebunden, in der es entsteht.

3. Verallgemeinernde Vermutung auf der Basis der negativen Selbstverhältnisse: der Vermittlungscharakter von Selbstverhältnissen

3.1 Eine Verallgemeinerung

Das ist nur ein Bruchteil dessen, was sich zur Scham an Beobachtungen zusammentragen lässt – aber es erlaubt eine Verallgemeinerung: Die Scham – und negative Selbstverhältnisse überhaupt – erschließen den *Vermittlungscharakter von Selbstverhältnissen*. Die verneinende, missbilligende Beziehung auf mich selbst ist eine höchst unnatürliche Beziehung, die der Vermittlung bedarf und die ihre Vermittlung am anderen und der Integration seines Blickes in meinen Blick auf mich hat. Diese Integration des fremden Blickes beginnt aber nicht mit der Scham. Die ›Selbstbilligung‹, deren Durchbrechung die Scham anzeigt, ist keine reine Selbstbezüglichkeit, sondern ein ›Sich-gebilligt-Wissen‹, so hat sich gezeigt, also auch ein

durch den fremden Blick vermitteltes Selbstverhältnis. Das gestattet nun aber die verallgemeinernde Vermutung, dass diese Integration des fremden Blickes nicht erst mit der Scham auftritt, sondern dass wir immer schon uns unserer selbst nur so bewusst sind, dass wir uns zugleich als ›für andere‹ wissen und in unsere Bezugnahme auf uns selbst diese Fremdperspektive immer schon integriert haben.³⁰ Das ist aber nicht so gemeint, dass wir beständig mühsam das Verhalten anderer uns gegenüber auf billigende oder missbilligende Blicke hin analysieren, sondern in unserem Selbstgefühl, in der unmittelbaren Selbstwahrnehmung ist eigentümlicherweise immer schon der fremde Blick aufgenommen, durch den wir eins – oder uneins – mit uns selbst sind. Unser Selbstverhältnis ist immer zugleich die internalisierte Fremdperspektive. Fremde Iche sind nicht nur das Forum, vor dem wir unser Leben führen, sondern fremde Iche sind zugleich konstitutiv für die Perspektive auf uns selbst, die wir unterhalten.

3.2 Das Apriori des fremden Blicks

Bei Sartre, dem ich in einigen Punkten gefolgt bin, hat die Analyse der Scham die Funktion, auszuweisen, dass das Subjekt, das je ›wir alle‹ sind, in gleicher Ursprünglichkeit, wie es Selbstverhältnis ist, auch Sein-mit-anderen-Ich(en) ist. Das ist bei Sartre über die Erfahrung des Blickes des anderen eingeführt, und Sartre beschreibt das Mitsein mit anderen als ein von vornherein äußerst konflikträchtiges Verhältnis. Interessant ist aber nun nicht dies, sondern der Umstand, dass dieser Blick des anderen nicht erst mit dem faktischen Auftreten eines anderen zu uns gehört, sondern – einen Ausdruck Heideggers aufnehmend – ein Existential ist, eine apriorische Verfasstheit des Subjektes. In der beschriebenen Eigentümlichkeit des Selbstverhältnisses zeigt sich, dass Menschen daraufhin angelegt sind, Welt und Mitmenschen zu haben und sich selbst nur im Modus der Integration des fremden Blickes zu haben. Selbst wenn jemand nie Kontakt zu anderen Menschen hätte, wäre er als ›Sein mit anderen‹ strukturiert und daraufhin angelegt, sich selbst im Medium des fremden Blickes und damit der Billigung oder Missbilligung anderer wahrzunehmen. Der Blick des anderen gewinnt seine Wirklichkeit nicht erst damit, dass er wirklich auf jemandem ruht, und er vergeht nicht, wenn sich jemand allein in ein Zimmer einschließt; vielmehr ist das Subjekt so verfasst, dass es sich immer schon als Gegenstand eines möglichen fremden Blickes weiß. Der fremde Blick kommt nicht erst mit dem faktischen anderen zustande, son-

³⁰ Man könnte entwicklungspsychologisch auf die symbiotische frühkindliche Einheit mit den Eltern verweisen – DONALD W. WINNICOTT, *The Child, the Family and the Outside World*, Cambridge (Mass). 1964; DERS., *Human Nature*, repr. London 1999.

dern er haftet an mir, der fremde Blick ist nicht das faktische Gaffen des anderen, sondern eigentlich ein beständiges Bewusstsein des Gesehenwerdens, des Gebilligt- oder Missbilligtwerdens, das in konkreten Erlebnissen nur aktualisiert wird – und das ist auch der Grund dafür, dass das wirkliche Gesehenwerden sich plötzlich so verallgemeinern kann, dass jemand sich fühlt, als stünde er in jeder Beziehung schutzlos und nackt vor der ganzen Welt.

3.3 Die Fragilität des Selbstverhältnisses

Das Bewusstsein unserer selbst, das Gefühl für uns selbst, das wir sind, ist immer durchzogen von dem Bewusstsein eines fremden Blickes – dem Einklang oder Konflikt damit. Das Phänomen der Scham ist, wenn man es auf diese ihm zugrundeliegende existentielle Struktur hin analysiert, getragen von einem Bewusstsein des Gebilligtseins und der immer präsenten Möglichkeit der Beschämung: dass diese Billigung durchbrochen wird von einer Missbilligung, die sich unwiderstehlich in eine Selbstmissbilligung übersetzt. Wir sind im Wissen um uns selbst – besser: in unserem Selbstgefühl – nicht frei.

4. Theologischer Ertrag: Der fremdbestimmte Schamkonflikt als Gotteserfahrung

Damit zum theologischen Ertrag dieser Überlegungen – und zunächst eine

4.1 Zusammenfassung:

Die vorgetragene Analyse der Scham hat zu der Einsicht geführt, dass das menschliche Selbstverhältnis so verfasst ist, dass in ihm der Mensch nicht nur um sich selbst weiß, sondern dass er sich bewertet, im Falle der Scham im Modus der Selbstmissbilligung. Das negative Selbstverhältnis der Scham stellt den Indikator dar für ein positives Selbstverhältnis, das im Schamerlebnis durchbrochen wird – ein Gefühl der ›Freundschaft mit sich selbst‹. Dies weist darauf hin, dass es menschlichen Lebensvollzug nicht gibt ohne dieses Moment der präobjektiven Reflexivität, ein immer wertendes Bezogensein auf sich selbst.

Diese Selbstmissbilligung stellt ebenso wie die Selbstbilligung, die sie durchbricht, keinen autonomen Vorgang dar in dem Sinne, dass hier das Subjekt ursprünglich und eigentlich nur mit sich selbst zu tun hätte, sondern es handelt sich um Selbstverhältnisse, für die die Integration eines fremden Blickes konstitutiv ist. Die selbstreferentielle Bewertung ist das Bewusstsein eines Bewertetseins, der Einklang mit sich selbst das ›Bewusstsein des Gebilligtseins‹, das eben in seiner fremdinduzierten Struktur nicht in der Hand des Subjekts liegt: Ob jemand mit sich im Einklang ist oder in

der beschriebenen Weise mit sich zerfallen ist, ist nicht in seine Hand gelegt.

Es ist schließlich erkennbar geworden, dass das Phänomen der Scham – und entsprechend die zugrundeliegende positive Selbstbewertung – umfassend ist und die Erfahrung des Negiertseins der ganzen Person, nicht nur einzelner ihrer Aspekte, darstellt, dass es eine Tendenz Verallgemeinerung hat, zur Ablösung von den bestimmten anderen, die mich missbilligen, und von den bestimmten Eigenarten, die Gegenstand der Missbilligung sind.

Und schließlich zeigte sich, dass diese fremdinduzierten Selbstverhältnisse keine ontische Ausstattung des Menschen, sondern eine apriorische Grundstruktur seines Selbstvollzuges sind – der Mensch ist wesentlich *durch andere* auf sich selbst bezogen.

Scham ist der Indikator dafür, dass dieses bewertende Selbstverhältnis oder dieses Selbstgefühl nicht in unserer Hand liegt, und dass es als solches gefährdet ist.

4.2 Der theologische Ertrag

dieser Überlegungen ergibt sich mit einer These:

4.2.1 Gott und Selbstverhältnis

Die christliche Rede von Gott – ich lasse die Frage offen, ob das nicht für jede religiöse Rede von Gott gilt – bringt diese Fremdbestimmtheit und die Gefährdung dieses Selbstgefühls zur Sprache und auf den Begriff.³¹

Diese These ist weniger selbstverständlich als sie klingt. Man könnte sie so verstehen, dass ich damit sagen wollte, dass eben der Gott von dem die christliche Tradition spricht, nun als der Ursprung und der Auslöser dieses Selbstgefühls in Anspruch genommen wird. Das wäre relativ langweilig. Es würde bedeuten, dass wir zunächst einmal (woher auch immer) wissen, dass eine solche Entität ›Gott‹ existiert, und dass sie zweitens in uns (wie auch immer) ein Selbstgefühl auslöst.

Mit dieser These soll aber mehr gesagt sein, nämlich: dass dieses Selbstgefühl die Einführungssituation für den Begriff ›Gott‹ ist. Der Begriff ›Gott‹ bezeichnet nicht eine transzendente Wirklichkeit, deren Dasein zunächst ohne Bezug zu einem sich verstehenden Subjekt feststellbar wäre, und die dann als Auslöser von Selbstbewertungen in Frage käme; sondern der Begriff ›Gott‹ bezeichnet vielmehr nichts anderes als ein Moment an der beschriebenen Selbstbewertung.³² Ich folge hier in der Grundstruktur

³¹ Mit dem Folgenden wäre der oben notierte Hinweis Dietrich Korsch's auf die ›Unbedingtheitsdimensionen‹ des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses zu vergleichen.

³² Hier weiß ich mich völlig einig mit Dietrich Korsch.

Schleiermacher: Der Begriff ›Gott‹ bezeichnet nichts anderes als das in der Selbstbewertung mitgesetzte fremde Werten als ›Woher‹ des Selbstgefühls; und zwar ist er im Bewusstsein des grundlegenden Bejahtseins mitgesetzt als Schöpfer – und Gott sah, dass es sehr gut war – und im Bewusstsein des Verneintseins als der verborgene Handelnde oder auch als Richter – »wenn Du deinen Odem zurückziehst, so vergehen sie ...« (Ps. 104). Die Rede von Gott in Schöpfung und Gericht sind Fassungen der grundlegenden Selbstverhältnisse des Sich-Bejaht-Wissens und der Erfahrung des Sich-Verneint-Wissens. Oder anders: Wo ich mich als grundlegend bejaht oder umfassend missbilligt erfahre, da mache ich genau die Erfahrung, deren Woher die Tradition mit dem Begriff ›Gott‹ zusammenfasst.

Das schließt allerdings die gegenläufige These ein, dass dieses negative und positive Selbstverhältnis nicht anders zum Ausdruck gebracht werden kann als unter Aufnahme des Begriffes ›Gott‹, das heißt: dass das Phänomen selbst uns nötigt, nicht damit zufrieden zu sein, bestimmte andere, einen bestimmten fremden Blick als ›woher‹ der Scham oder der ›Freundschaft mit sich selbst‹ zu identifizieren. Nur indem von Gott gesprochen wird, kann das zur Sprache gebracht werden, was das Phänomen der Scham in sich schließt. Das hängt damit zusammen, dass das Erlebnis der Scham bzw. das zugrundeliegende Bewusstsein des Gebilligtseins nicht auf die einer rationalen Analyse der Situation zugänglichen Momente und Relationen reduzierbar ist. 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. Der Mensch oder die Menschen, ›vor‹ denen jemand sich schämt, gewinnen durch das Gefühl der Scham eine gänzlich andere Qualität. Die These ist also nicht nur die, dass der Begriff ›Gott‹ diesen Aspekt des menschlichen Selbstverhältnisses zur Sprache bringt, sondern auch umgekehrt: Dass es nicht möglich ist, dieses Selbstverhältnis der Scham und das zugrundeliegende Bewusstsein des Gebilligtseins phänomengerecht zu beschreiben, ohne implizit oder explizit mit dem Begriff ›Gott‹ zu operieren. Das heißt: Wenn ich wissen will, was genau der Begriff ›Gott‹ bezeichnet, kann ich mit der Schreibung dieser Situation der fremdinduzierten Selbstbewertung einsetzen, in die unter anderem das Phänomen der Scham gehört; und umgekehrt: Der traditionelle Begriff ›Gott‹ erschließt sich als zusammenfassende Formulierung dessen, was wir in dieser Situation erfahren.

4.2.2 Der spezifisch christliche Begriff

von Gott oder besser: die spezifisch christliche Rede von Gott – damit eine zweite These – stellt eine bestimmte Weise des Umgangs mit der Instabilität und Gefährdung dieses Selbstgefühls dar.

Hier wäre eine ausführliche Analyse des empirischen Selbstverhältnisses notwendig;³³ es sei hier nur angedeutet im Ausgang vom markinischen Passionsbericht: Er bietet eindeutig die Beschreibung einer Beschämungssituation; in ihr wird das Geschick Jesu eingezeichnet in die Strukturen der Erfahrung, die die Psalmen oder auch Jeremia mit dem hebräischen Begriff ›bosch‹ umschreiben. Damit ist genau das gemeint, was in Ps 22 oder 35 formuliert ist, eine Situation: Der Beter verlässt sich auf etwas, erhebt damit einen Anspruch – und dieser Anspruch scheitert offensichtlich. Um den Begriff ›bosch‹ ist dieses Scheitern einerseits und der Spott der Beobachter andererseits angeordnet – aber der Begriff selbst fasst zusammen, was aus dem Subjekt in dieser Situation wird: Dass es sich unentrinnbar als Gegenstand rechtmäßigen Spottes weiß, dem es beitreten würde, wenn es nicht selbst dieser Gegenstand wäre. Diese Situation bezeichnet ›bosch‹.

Die Beschreibung des Kreuzes bei Markus ist eine Beschreibung einer solchen Schamsituation: des Zerbrechens eines hochgespannten Anspruchs und der Freundschaft mit sich selbst in diesem Anspruch – in den Spottreden der Betrachter des Kreuzes, des Volkes, der Soldaten und der Schriftgelehrten kommt dies zur Darstellung. Diesen Spottreden hat der Gekreuzigte nicht nur nichts entgegenzusetzen, die fremde Missbilligung schlägt sich in einem Selbsturteil nieder, und dieses Selbsturteil spricht sich in der seinem Schrei als Bewusstsein letzten Missbilligtseins aus: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«: Das Bewusstsein einer letzten und unüberholbaren Missbilligung ist die Gotteserfahrung.

Das Gegenspiel dieser als Gotteserfahrung ausgelegten Selbstmissbilligung ist die Auferstehung. Die dieser Erfahrung widersprechende Auferstehung ist zunächst kein Faktum, sondern Gegenstand der Verkündigung. In ihr manifestiert sich ein Gegenurteil, dessen Subjekt – ebenso zunächst – die verkündigenden Jünger sind. Dieses Urteil ist die kontrafaktische Behauptung des Bejahtseins des Gescheiterten im Urteil eben des Gottes, von dem die Gemeinde spricht, um die in der Situation des Kreuzes unabweilige Erfahrung der Selbstmissbilligung darzustellen.

Dieses Urteil ergeht nicht als Urteil über den Gekreuzigten ohne zugleich eine Feststellung darüber zu sein, dass die letzte und unüberholbare Missbilligung nicht unüberholbar ist, dass sich also auch hinter und über dem Urteil, das wir als unüberholbares über uns selbst sprechen müssen, ein weiteres erheben *kann*, das diesem Urteil widerspricht und den Menschen auffordert, sich im Widerspruch zu dem fremdinduzierten

Selbstbeurteilung der Scham aus diesem bejahenden Urteil zu verstehen, also dieses Urteil – des Evangeliums – in das Selbsturteil zu übernehmen.

In dem Moment, in dem dies geschieht: dass sich das so zugesprochene Christusgeschehen niederschlägt im Bewusstsein des Gebilligtseins durch das Bewusstsein der Missbilligung hindurch, in diesem Moment und darin erweist sich der Gekreuzigte als lebendig, das Auferstehungszeugnis der Jünger als wahr und der Gekreuzigte als Gott, denn: Woher der Selbstwiderspruch des Menschen zugunsten des Ja gelöst wird – das ist eigentlich des Menschen Gott.

Diese wenigen Bemerkungen sind ein Versuch, bei dem es mehr auf das Prinzip ankommt als auf die gewiss verbesserungsbedürftige Einzelausführung. Das Prinzip besteht darin, dass die soteriologischen Aussagen des christlichen Glaubens beschrieben werden als Umgang mit dem gefährdeten Selbstverhältnis des Menschen; diese Gefährdung wird gedeutet einerseits und bewältigt andererseits. Der Vorschlag geht weiter dahin, den Begriff ›Gott‹ in allen diesen Bezügen konsequent als Korrelat des gefährdeten weil fremdinduzierten menschlichen Selbstverhältnisses zu deuten. Dieses Selbstverhältnis liegt nicht in der Hand des Menschen, sondern stellt ein Bewusstsein des Gesehenwerdens dar. Wo dieses Gesehenwerden endgültigen und umfassenden Charakter erhält – so im Moment der Scham; so im Sich-bejaht-wissen, das das Schamerlebnis voraussetzt; so im Zuspruch unbedingter Bejahung – da wird das erfahren, was traditionell der Begriff ›Gott‹ beschreibt und was ohne impliziten oder expliziten Rekurs auf diesen Begriff nicht zur Sprache und zur Auslegung gebracht werden kann.

³³ Angedeutet in: NOTGER SLENCZKA, Problemgeschichte der Christologie (MJTh XXIII), Leipzig 2011, 59–111, hier: 92–98. Oder eben: DIETRICH KORSCH, Dogmatik im Grundriß, Tübingen 2000, 146–153.