

A horizontal decorative bar consisting of a series of squares. Most are light blue, but the second square from the left and the eighth square from the left are a darker green. The word 'Meiner' is positioned above the eighth square.

Meiner

Michaela Bauks / Martin Meyer (Hg.)

Zur Kulturgeschichte der Scham

Archiv für Begriffsgeschichte · Sonderheft 9

Archiv für Begriffsgeschichte

Begründet von
ERICH ROTHACKER

herausgegeben
von
CHRISTIAN BERMES, ULRICH DIERSE UND MICHAEL ERLER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Michaela Bauks/Martin F. Meyer (Hg.)

Zur Kulturgeschichte der Scham

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Felix Meiner Verlag erscheinen folgende Zeitschriften und Jahrbücher:

- Archiv für Begriffsgeschichte
- Aufklärung. Interdisziplinäre Zeitschrift für die Erforschung des 18. Jahrhunderts
- Hegel-Studien
- Phänomenologische Forschungen
- Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft
- Zeitschrift für Kulturphilosophie
- Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung

Ausführliche Informationen finden Sie im Internet unter »www.meiner.de«.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1979-4

Archiv für Begriffsgeschichte
ISSN 1617- 4399 · Sonderheft 9

© Felix Meiner Verlag 2011. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: work:at:book/Martin Eberhardt, Berlin. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Münzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/afb

INHALT

Einleitung	7
<i>Michaela Bauks</i> Nacktheit und Scham in Genesis 2–3	17
<i>Martin F. Meyer</i> Scham im klassischen griechischen Denken	35
<i>Jörn Müller</i> Scham und menschliche Natur bei Augustinus und Thomas von Aquin ...	55
<i>Rudolf Lüthe</i> Der diskrete Charme der Scham. Rhapsodische Anmerkungen zu Humes Lehre von »pride« und »humility« im »Treatise on Human Nature«	73
<i>Michael Meyer</i> Scham und Schande in der Frühen Neuzeit Englands	85
<i>Ulrike Bardt</i> Der Begriff der Scham in der französischen Philosophie	105
<i>Werner Moskopp</i> Ein Versuch über die Transzendentalität der Scham	119
<i>Jürgen Boomgaarden</i> Das Wissen in der Unwissenheit. Zum Schambegriff bei Søren Kierkegaard	137
<i>Eduard Zwierlein</i> Scham und Menschsein. Zur Anthropologie der Scham bei Max Scheler ..	157
<i>Clemens Albrecht</i> Anthropologie der Verschiedenheit, Anthropologie der Gemeinsamkeit. Zur Wirkungsgeschichte der Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen	177

Axel T. Paul

Die Gewalt der Scham. Elias, Duerr und das Problem der Historizität
menschlicher Gefühle 195

Christina-Maria Bammel

»Unästhetisch ist im letzten Grunde immer auch unmoralisch ...«
Zur Relevanz der Scham im Theater und dramatischen Denken 217

EINLEITUNG

Travemünde, in Spätsommer 1845. Die Saison ist längst vorbei. Am verwaisten Strand liegt nur noch ein einziges Paar: Tony Buddenbrook und Morten Schwarzkopf starren, einander in verlegenen Gesprächen zugetan, auf die bewegte See: *Sie antwortete nicht, sie sah ihn nicht einmal an, sie schob nur ganz leise ihren Oberkörper am Sandberg ein wenig näher zu ihm hin, und Morten küßte sie langsam und umständlich auf den Mund. Dann sahen sie nach verschiedenen Richtungen in den Sand und schämten sich über die Maße.*¹ Paris, ein Jahrhundert später: *Nehmen wir an, ich sei aus Eifersucht, aus Neugier, aus Verdorbenheit so weit gekommen, mein Ohr an die Tür zu legen, durch ein Schlüsselloch zu gucken. [...] Jetzt habe ich Schritte im Flur gehört; man sieht mich.* Der Autor liefert die Deutung der Szene gleich mit: *Ich schäme mich dessen, was ich bin. Die Scham realisiert also eine intime Beziehung von mir zu mir: durch die Scham habe ich einen Aspekt meines Seins entdeckt. [...] Die Scham oder der Stolz enthüllen mir den Blick des Andern und mich selbst am Ziel dieses Blicks, sie lassen mich die Situation eines Erblickten erleben, nicht erkennen. [...] So ist die Scham ein vereinigendes Erfassen dreier Dimensionen: Ich schäme mich über mich vor Anderen.*²

Spätestens mit diesen Zeilen aus Jean-Paul Sartres *L'Être et le Néant* (1943) rückt das Phänomen der Scham in den Fokus der akademischen Diskurse der westlichen Welt. Zwar hatte schon Sigmund Freud am Anfang des Jahrhunderts wichtige Andeutungen zu dem Thema gemacht;³ in explizit anthropologischen

¹ Thomas Mann: Buddenbrooks. Verfall einer Familie [zuerst 1901] (Frankfurt a. M. 1979) 118 bzw. 121.

² Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie [zuerst 1943] (dt. Ausgabe Reinbek bei Hamburg 1991) 467, 469, 275, 471, 518 [Seitenangaben in der Reihenfolge der zitierten Textstellen].

³ Vgl. Sigmund Freud: Die Traumdeutung (1900) [Studienausgabe Band II: Die Traumdeutung] (Frankfurt a. M. 1972) 245, 248-252, 370; ders.: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten (1905) [Studienausgabe Band IV: Psychologische Schriften] (Frankfurt 1970) 92-96, 126; ders.: Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia (1915) [Studienausgabe, Band VII: Zwang, Paranoia und Perversion] (Frankfurt 1970) 207-216; ders.: »Ein Kind wird geschlagen« – Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen (1919) [Studienausgabe, Band VII: Zwang, Paranoia und Perversion], 231-254. Insgesamt läßt sich festhalten, daß Freud das Schämen nur dann als Ursache von Neurosen ansieht, wenn mit der Scham auch das stärkere Gefühl der Schuld verbunden ist und dieses sich dann zu einem »Schuldkomplex« verfestigt. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß Freud dem Thema keine eigene Abhandlung gewidmet hat.

Kontexten hatten auch Max Scheler⁴ und Hans Lipps⁵ die Scham behandelt. Der Terror gegen die jüdischen Gelehrten und die Wirren des Zweiten Weltkrieges hatten eine weitere Vertiefung der Problematik aber zunächst blockiert. Nicht zufällig liegen einige Wurzeln dieser Diskurse in Frankreich und auf dem amerikanischen Kontinent. In den USA wurden sie durch eine Studie angeregt, die nach deutschen Begriffen eher in das Feld der Ethnologie fällt: Vom amerikanischen Verteidigungsministerium beauftragt, begann die Kulturanthropologin Ruth Benedict 1944 eine Untersuchung über die japanische Kultur. Kurz nach Kriegsende publizierte sie ihre Resultate unter dem Titel *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*.⁶ Eine ihrer zentralen Thesen war die Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen. Auch wenn das Buch eher umstritten war (Benedict war nicht aufgrund eigener Feldforschung, sondern durch Studien an japanischen Kriegsgefangenen zu ihren Resultaten gelangt), auch wenn die Thesen auf ein enges Wissensfeld begrenzt waren – durch die zunehmende Bedeutung von Kulturanthropologie, Soziologie, Psychologie und v.a. der Psychoanalyse avancierte die Rede von den sog. *guiltcultures* und *shamecultures* im anglo-amerikanischen Raum zu einem prominenten Topos. Daß die Thematik bald auch traditionell konservative Disziplinen wie die klassische Philologie erreichte, belegt das einflußreiche Buch von Eric R. Dodds *The Greeks and the Irrational* (1951/deutsch 1970). Das Werk des in Oxford lehrenden Gräzisten begünstigte die Tendenz, Fragen der menschlichen Emotionalität stärker ins Zentrum literaturwissenschaftlicher und historischer Forschungen zu stellen. Für die weitere Karriere des Schamthemas war es unerheblich, daß sich die Begriffsopposition von Schuld- und Schamkulturen methodisch als kaum tragfähig erwies. Im deutschsprachigen Raum setzt die akademische Debatte zum Thema Scham mit einiger Verspätung ein: *Der Prozeß der Zivilisation* von Norbert Elias (obgleich schon 1939 erstmals publiziert) gewann erst in den siebziger Jahren an Attraktivität. Dann allerdings wurde das Werk rasch zu einem Klassiker der Soziologie.⁷ Elias hatte den mit der frühen

⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Eduard Zwierlein in diesem Band.

⁵ Vgl. Hans Lipps: Das Schamgefühl, in: ders.: Die menschliche Natur (Frankfurt a. Main 1941) 29–42. Vgl. dazu: Käte Meyer-Drawe: Der Ursprung des Selbstbewußtseins: Scham, in: Alfred Schäfer/ Christiane Thompson (Hgg.): Scham, Paderborn 2009, 37–49.

⁶ Deutsche Übersetzung: Ruth Benedict: Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur (Frankfurt a. Main 2006); vgl. dazu den Artikel von Clemens Albrecht in diesem Band.

⁷ Der Prozeß der Zivilisation erschien 1939 in Basel bei einem Schweizer Verlag, wurde indes kaum beachtet und auch nach dem Kriege eher für eine abseitige Kulturgeschichte gehalten. Das eigentliche Thema, der Wandel des Trieb- und Affekthaushaltes, die Veränderungen der Scham und Peinlichkeitsgrenzen, geht auch bei der zweiten Veröffentlichung 1969 bei Luchterhand in der allgemeinen Marx-Rezeption unter. Erst 1976, als das Werk bei Suhrkamp in Frankfurt am Main erscheint, wird es zum Bestseller: Im ersten Jahr verkauft es sich 20.000 mal, bis Ende der 80er Jahre gar 80.000 mal; vgl. dazu Hermann Korte: Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers (Frankfurt a.M. 1997 [zuerst: 1988]).

Neuzeit anhebenden Zivilisationsprozeß als ambivalente Bewegung interpretiert: Bei zunehmender Zivilisierung korrespondiert eine abnehmende Aggressionsneigung mit einer Erhöhung der Schamgrenzen: Anders als im Mittelalter hätten sich die Europäer seit der Renaissance stetig mehr für Nacktheit und Sexualität geschämt. Den erst am französischen Königshof manifesten Schamkodex habe das aufstrebende Bürgertum adaptiert, dann aber so übertrieben, daß er im 19. Jahrhundert in eine allgemeine und sogar sprachliche Tabuisierung von Nacktheit und Sexualität eingemündet sei. Die enthusiastische Rezeption dieser Kulturtheorie hing u.a. damit zusammen, daß sich die (ihrem Selbstverständnis nach) freizügige westliche Jugend nun endgültig von den (noch in der Elterngeneration internalisierten) restriktiven Normvorstellungen des längst vergangenen Säkulums absetzen wollte. Das im Zivilisationsprozeß geborene Bürgertum galt als historisch zu überwindendes (mit stark repressiven Zügen ausgemaltes) Feindbild. Um so überraschender erscheint im Rückblick, daß der Angriff auf Elias ausgerechnet aus jenem Milieu kam, dem seine Thesen den meisten Zuspruch verdankten: In einer großangelegten (fünfbändigen!) Studie unter dem bezeichnenden Titel *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* (1988) wies Hans Peter Duerr – wieder ein Ethnologe – Elias' Thesen als bloße ›Mythologie‹ zurück.⁸ Duerr hatte u.a. den Blick auf die menschlichen Genitalien epochen- und kulturvergleichend untersucht. Er kam zu dem Schluß, der schamhafte Blick auf die Geschlechtsteile sei eine invariante, epochenübergreifende Konstante aller Kulturen. Die von Elias postulierte Verschiebung der Schamgrenzen sei ein bloß eurozentrisches Theoriekonstrukt. In der Folge von Duerrs Buch kam es zu einer teils lebhaft geführten Debatte pro und contra Elias.⁹ Die Kontroverse beförderte einerseits die theoretische Auseinandersetzung mit der Scham. Andererseits aber schien sie zumindest den deutschsprachigen Diskurs auf die sexuellen Aspekte dieser Emotion zu verengen. In jüngster Zeit ist das Thema Scham in der historischen Anthropologie¹⁰

⁸ Hans Peter Duerr: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Fünf Bände (Frankfurt am Main 2002 [zuerst 1988]).

⁹ Vgl. dazu Michael Hinz: *Der Zivilisationsprozess: Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse* (Opladen 2002). Siehe auch den entsprechenden Beitrag von Axel T. Paul in diesem Band.

¹⁰ Zum Konnex von Nacktheit und Scham Lukas Thommen: *Antike Körpergeschichte* (Zürich 2007) sowie Astrid Nunn: *Körperkonzeption in der altorientalischen Kunst*, in: Andreas Wagner (Hg.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und Interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (Göttingen 2009) 119–150; zum Verhältnis von Scham und Schuld vgl. Paul A. Krüger: *Gefühl und Gefühlsäußerungen im Alten Testament*, in: Bernd Janowski / Kathrin Liess (Hgg.): *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (Freiburg 2009) 243–262. Zur Übernahme der Differenzierung in Scham- und Schuldkultur für antike Gesellschaften durch Eric R. Dodds äußert sich Jan Dietrich in diesem Band kritisch (*Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament*, 419–452).

wie in verschiedenen geisteswissenschaftlichen¹¹ und theologischen¹² Disziplinen breit aufgenommen worden.

Einer Verengung auf die sexuellen Aspekte der Scham will der vorliegende Band zur *Kulturgeschichte der Scham* entgegenwirken. Ihm geht es nicht um eine vorgefertigte Kulturtheorie, die einen mehr oder weniger gefestigten Schambegriff bereits voraussetzt, der dann an die zu untersuchenden Gegenstände herangetragen wird. Natürlich aber soll der Band gleichwohl Material wie Anregungen zu einer solchen Kulturtheorie der Scham liefern. So ist seinen Beiträgen zu entnehmen, daß Schamempfindung keineswegs bloß sexuell motiviert ist. Das Spektrum der Anlässe ist weit gefächert: Man schämt sich, weil man glaubt, etwas nicht zu wissen, bei einer Lüge ertappt zu werden, jemand könne von einer intimen Krankheit erfahren, ein verborgener Makel könne ans Licht kommen, das eigene Handeln werde als eitel begriffen, man werde den Erwartungen der Gäste oder Gastgeber nicht gerecht usw. Die reine Feststellung, es gebe eine solche Vielfalt von Anlässen, macht für sich genommen noch keine Theorie. Bevor zu einer solchen Theorie angesetzt werden könnte, müßten die differenten Modi der Beschreibungen von schamhaften Situationen analysiert werden. Solche *Beschreibungen* sind oft verschnürt mit der *Reflexion* über die konkreten Anlässe und/oder die Adressaten der Schamempfindung. In anderen Fällen erscheint die Reflexion ganz abgelöst von jeder konkret szenischen Deskription. Sie dient der Erklärung, gelegentlich auch normativen Zielen.

Eine Theorie der Scham müßte folglich differenzieren zwischen (i) den *Formen der Beschreibung von Scham* und (ii) den *Reflexionen zu ihrem Begriff und ihrer Bedeutung*. Beide Linien, die der Deskription und die der Reflexion, könnten je für sich verfolgt werden. Beide Linien verliefen teils parallel zueinander, teils existierten Kreuzungspunkte, an denen sich die Reflexion mehr oder weniger explizit auf konkrete Ereignisse zurückbeugt. Der Strom der Schilderungen wäre vermutlich breiter; seine Quellen lägen weiter in der Vergangenheit zurück. Der Fluß der Deskription, der Darstellungen, der Berichte und Schilderungen wäre dem der Reflexion stets schon voraus. Das in ihm schwimmende ›Material‹ bildete gewissermaßen den primären Gegenstand einer Geschichte der Scham. Die wissenschaftliche Analyse dieses Materials könnte sich von den traditionellen

¹¹ Vgl. z.B. Léon Wurmser, *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schameffekten und Schamkonflikten* (Berlin 1993); Hilge Landweer, *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls* (Tübingen 1999) und den bereits oben erwähnten Aufsatzband mit pädagogischer Ausrichtung von A. Schäfer und C. Thompson (s. Anm. 5).

¹² Vgl. z.B. die Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Basel von PD Dr. Regine Munz: *Zur Theologie der Scham. Grenzgänge zwischen Dogmatik, Ethik und Anthropologie*, TLZ 65 (2009) 129–147, oder die Dissertation von Christina-Maria Bammel: *Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch* (Gütersloh 2005). Die Autorin bietet in diesem Band einen Beitrag zum Verhältnis von Scham und Theatralik.

Methoden der Literaturwissenschaften kaum freisprechen: In welcher Sprache liegen solche Schilderungen vor? Aus welchen etymologischen oder metaphorischen Quellen speisen sich Ausdrücke, die diese Empfindung anzeigen? Verraten bereits die grammatischen Kategorien Differenzen bei der Beobachtung des Phänomens? Ist es vergleichbar, wenn sich Hektor in der *Ilias* »auf Griechisch« oder Jessica bei Shakespeare »in Englisch« schämen? Ist es überhaupt legitim, von demselben Phänomen zu reden? Aus welcher Perspektive werden die Geschehnisse erzählt? Berichtet ein Ich-Erzähler? Läßt der Autor seine Figuren Scham in der ersten Person vorbringen oder wird sie von Dritten geschildert? Handelt es sich überhaupt um einen Autor, oder liegen (wie etwa im Falle der *Genesis*) dicht verklebte anonyme Textschichten in Form von Traditionsliteratur vor? Welche Rolle spielt die zeitliche Distanz des Textes zu den vorgeführten dramatischen Personen? Vor allem: Verfolgt die Schilderung der Schamempfindung ein bestimmtes Ziel? Wie ist diese Darstellung in das intentionale Gebilde des Textes eingewoben? Läßt die Darstellung diese Intention erkennen? Kurzum: Ist sie als Funktion im Text beschreibbar? Erst wenn solche hermeneutischen Vorarbeiten geleistet wären, bestünde die Chance zur Rekonstruktion einer ›Geschichte‹ der Scham. Dieser historische Anspruch forderte gegenüber der strukturalistischen Analyse ein Surplus an Erklärung: Der Historiker der Scham müßte zeigen, inwiefern die Schilderungen aufeinander verweisen, daß das Spätere vom Früheren beeinflusst ist, die Rezeption der Quellen neue Quellen der Rezeption hervorbringt, Verformungen und Transformationen am Werke sind, kurzum überhaupt ein diachroner Zusammenhang der Schilderungen besteht. Erst wo sich ein solch diachroner Zusammenhang überhaupt rekonstruieren läßt, könnte die historische Explanatoin beginnen.

Selbst wenn all diese Belege gesammelt wären, läge allenfalls eine Synopsis vor, kaum mehr als eine Anthologie der Schamempfindung. Die Theorie wäre auf halbem Wege stehengeblieben. Kulturgeschichte ohne Begriffsgeschichte wäre positivistische Naivität. Sie vernachlässigte das Faktum, daß die Reflexion den Blick auf das ›Material‹ verändert; daß dieser Blick das zu Untersuchende kategorial selektiert und Standards vorgibt, mit denen der epistemische Jäger seine Netze knüpft. Deshalb sind zugleich die Linie der Reflexionen über Scham, Versuche zu ihrer Definition, die reflexive Kontextualisierung und ihre Anbindung an korrespondierende Begriffe zu verfolgen. Auch auf diesem Feld müßte sich der Theoretiker Fragen nach seinem methodischen Instrumentarium gefallen lassen: Wo bezieht sich die Reflexion auf welches Material? Was wird in diesen Diskursen begrifflich selektiert? Fügen sich die Definitionen einem bestimmten theoretischen Setting? Sind sie Funktionen in einem größer angelegten Sprachspiel? Lassen sich hier Entwicklungslinien zeichnen?

Bereits im 7. Jahrhundert v. Chr. insistiert Hesiod, der Mensch unterscheide sich durch »Scham und Recht« von den Tieren. Der Konnex der Termini ›Scham‹ und ›Recht‹ blieb nicht folgenlos. Mit Aristoteles beginnt die lange Serie von

Definitionsversuchen: *Scham sei eine Art von Schmerz oder Beunruhigung über diejenigen Übel, die einem ein schlechtes Ansehen einzubringen scheinen.* Aristoteles hatte ebenfalls gesehen, daß die Schamempfindung nicht von den jeweiligen Adressaten entkoppelt werden kann; daß Scham (modern gesagt) stets sozial dimensioniert ist: Wir schämen uns mehr vor solchen Personen, denen wir Hochachtung entgegenbringen, bzw. vor solchen, von denen wir besondere Achtung erwarten oder wünschen.¹³ Für die weitere Begriffsgenese war prägend, daß die Griechen die Scham dem Reich der (von den Lateinern sogenannten) Affekte zugeschlagen hatten. Diese kategoriale Subsumption erscheint in der weiteren Reflexion als stabiler Rahmen, innerhalb dessen sich neue Sprachspiele formieren. Mit dem Einfluß des jüdisch-christlichen Denkens verändert sich der theoretische Zugriff auf die antiken Vorgaben: Gleich zu Anfang des Primärdokuments dieser Religionen war jenes Bild von Adam und Eva aufgestellt, die sich im paradiesischen Urzustand ihrer Nacktheit noch nicht schämen, dann aber nach dem ›Sündenfall‹ eines Feigenblatts bedürftig sind.¹⁴ Nicht zufällig wurde die (von Augustinus erfundene) Lesart des Textes als Erbsündenlehre maßgeblich für die Geburt einer ›systematischen‹ Theologie, jener Leitwissenschaft des lateinisch-christlichen Mittelalters. Es ist dieses Bild, das sich übermächtig in das kollektive Gedächtnis des Mittelalters einprägt hat. Noch in Kants Schrift *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) dient es zur Selbstdeutung des Menschen. Schon im Mittelalter fügen sich die definitorischen Zuschreibungen den jeweiligen theoretischen Problemlagen: So steht etwa die Deutung der Paradiesszene bei Thomas von Aquin im Zeichen der theologischen Frage nach der Willensfreiheit.¹⁵ In den *Passions de l'âme* des René Descartes muß die Definition der Scham in ein Begriffsschema passen, das alle Leidenschaften auf sechs Basisaffekte reduziert. Die terminologischen Schwankungen verändern den Begriffsapparat auch da, wo, wie in der angelsächsischen Moral-Sense-Philosophy, die ›moralischen Gefühle‹ signifikante Orientierungspunkte für normative Begründungen abgeben.¹⁶ Ebenfalls die (im englischen Puritanismus beobachtbaren) Verschiebungen in der Bewertung ästhetischer und literarischer Werke begünstigen Wandlungen und neue Interpretationen.¹⁷ Ähnliches gilt für die französische Aufklärung, in der neue anthropologische Leitbilder (wie etwa das vom edlen Wilden) die Diskussionen lenken.¹⁸ Sowohl in der englischen wie in der französischen Aufklärung sind Prozesse zunehmender sozialer Differenzierung beobachtbar: Schamanforderungen werden jetzt geschlechts- oder schicht-

¹³ Vgl. dazu den Beitrag von Martin F. Meyer.

¹⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Michaela Bauks.

¹⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Jörn Müller.

¹⁶ Vgl. dazu den Beitrag von Rudolf Lütke.

¹⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Michael Meyer.

¹⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Ulrike Bardt.

spezifisch adressiert: Frauen sollen sich niedrigschwelliger schämen als Männer; sozial Deprivilierten billigt man weniger Scham zu als jenen lesenden Eliten, an die diese Normkonvolute vornehmlich adressiert sind. Wie die Reflexion stets vor dem Horizont spezifischer Theorieentwürfe erscheint, läßt sich paradigmatisch an Kant studieren, der die Scham als plötzlich auftretenden Affekt infolge der *Angst aus der besorgten Verachtung* definiert.¹⁹ Daß das Ensemble der begrifflichen Reflexion nicht losgelöst von den je philosophischen Intentionen betrachtet werden kann, wird sich ebenfalls an den eingehenden Analysen zu Kierkegaard²⁰, Scheler²¹ oder Sartre²² erweisen.

All diese Punkte markieren freilich nur einzelne Stationen einer kulturübergreifenden Reflexion auf Scham. An eine Kulturgeschichte der Scham darf die Erwartung gerichtet sein, daß Verbindungslinien zwischen diesen Punkten sichtbar werden. Gibt es solche Linien? Mindestens zwei Antworten kristallisieren sich aus der Synopsis der Beiträge heraus: Erstens wird die Scham seit Aristoteles den ›Widerfahrnissen‹ zugerechnet; ›Zuständen‹, die der Mensch nicht aktiv lenkt, sondern die ihm passiv (ohne sein Zutun) widerfahren. Diese kategoriale Subsumption begründet eine Linie der westlichen Tradition, die von dem griechischen Begriff *pathos* über das lateinische *affectus* hin zur französischen *passion*, den englischen Begriffen *passion* bzw. *emotion* und den deutschen *Leidenschaft*, *Empfindung* oder *Gefühl* führt. Diese Ausdrücke akzentuieren nicht allein das passive Moment einer fehlenden Steuerung dieses Zustands. Sie verorten die Scham zugleich im Gegenlicht zu *logos*, *ratio*, *raison* oder *Vernunft*. Dieser anfänglich noch schwache Kontrast verfestigt sich im Laufe der Zeit zu einer festen Achse, auf der Vernunft und Sinnlichkeit zwei antagonistische Pole bilden. Je nachdem, ob der Gegenspieler der Vernunft stärker oder schwächer ins Licht rückt, ändern sich definitorische Zuschreibungen und explanative Erwartungen. Während die Stoiker eine gänzliche Überwindung der Emotionen anstreben, ist etwa für die deutsche Romantik die Idealisierung der sinnlichen Sphäre kennzeichnend. Es wundert nicht, wenn hiervon ausgehende (etwa existentialistische oder lebensphilosophische) Strömungen, die in der Vernunft eine Hemmung ursprünglicher Lebensregungen sehen, der Scham einen hohen Stellenwert zubilligen. Mit den explanativen Erwartungen fallen zugleich theoretische Vorentscheidungen, die selektiv auf den Begriffsapparat wirken: So geht schon im Mittelalter die in der Antike gewonnene Einsicht verloren, daß Emotionen stets mit kognitiven Gehalten korrespondieren, die sich (um es in der Sprache der analytischen Philosophie zu sagen) als propositionale und also wahrheitsfähige

¹⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Werner Moskopp.

²⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Jürgen Boomgaarden.

²¹ Vgl. dazu den Beitrag von Eduard Zwierlein.

²² Vgl. dazu den Beitrag von Ulrike Bardt.

Gehalte darstellen lassen. Eine vergleichende Kulturtheorie der Scham müßte ferner eruieren, ob in außereuropäischen Sprachkontexten analoge Subsumptionsmuster greifen, ob sich auch hier Traditionsverweise ausgebildet haben, die der Reflexion jene terminologischen Profile einschärfen, in denen das je konkrete Denken dann verhaftet wäre.

Eine zweite Antwort auf die Frage nach den Verbindungslinien liegt in der geistigen Lokalisierung des Themas auf dem Gebiet der Anthropologie: Zweifellos hat die Schamerfahrung Reflexionen darüber angestoßen, daß es für den Menschen geradezu typisch ist, sich mit den Augen von Andern zu sehen, daß die Blicke der Andern gewissermaßen sogar dem je eignen Blick vorhergehen. *Die Scham liegt in den Augen*, heißt es schon in einem altgriechischen Sprichwort. Im Moment der Scham offenbart sich das Gewicht des fremden Blickes, die Schwere und Bedeutung, die die Andern für uns haben. Es ist erstaunlich, wie konstant diese Beobachtung von so unterschiedlichen Köpfen wie Aristoteles, Descartes, Hume, Kant oder Sartre akzentuiert wird. Es scheint, als deute sich in der Konstanz dieser Erfahrung eine noch stringenter Linie an als auf dem Feld der terminologischen Subordination. Es ist nur eine kühne Vermutung, vielleicht aber würde ein kulturvergleichendes Studium erweisen, daß diese Beobachtung jenseits des sprachlichen Instrumentariums zu den invarianten (oder nur minimal variablen) Formen der Beschreibung gehört. Es mag sein, daß sich Japaner²³ aus Andern Gründen schämen als z.B. Franzosen. Daß jedoch die Erfahrung der Scham nicht von den realen oder antizipierten Blicken der Andern abgelöst werden kann, daß Prozesse der permanenten Ästimation bzw. erwarteter Ästimation überall die Individuen dominieren, scheint in der Sphäre des Menschlichen schon lange und durativ angelegt.

Bei alledem bliebe eine Kulturgeschichte der Scham nur bloß formal abstrakt, integrierte sie nicht in ihre Überlegungen jenes Moment, das der Scham so vorzüglich eignet: Stets verweist Scham auf einen Kodex des je individuell internalisierten Normbewußtseins. Die Analyse der Scham liefert der Theorie einen Schlüssel zur Codierung von normativen Kontexten. Scham ist eine reiche Quelle besonders für solche Normvorstellungen, die nicht schriftlich oder gar juristisch fixiert sind. Ob sich jemand für seine Nacktheit schämt oder weil er durch ein Schlüsselloch guckt oder einen Fleck auf der Krawatte trägt, stets verweist diese Empfindung auf das Bewußtsein oder den Glauben, eine entsprechende Norm verletzt zu haben, einer normativen Erwartung nicht gerecht zu werden, etwas zu tun, das zumindest in den Augen der Beobachter nicht *comme il faut* ist. Der subjektive Geist tritt mit dem objektiven Geist (oder dem, was er dafür hält) in einen Konflikt: Es offenbart sich ein Antagonismus, dessen bloßes Aufblitzen als Bedrohung der eigenen Position im sozialen Ranking empfunden wird. Im Rekurs auf

²³ Vgl. dazu den Beitrag von Clemens Albrecht.

die konkreten Schamsituationen lassen sich daher verborgene oder unbewußte normative Gehalte rekonstruieren. Die Rekonstruktion dieser Normvorstellungen bereichert erstens das historische Wissen über die realen normativen Wirkkräfte in sozialen Systemen. Sie informiert zweitens darüber, in welchem Grade gesellschaftliche Normen im Bewußtsein der Individuen angekommen und verankert sind. Eine solche Lesart der Scham liefert mithin auch einen Beitrag zur Aufklärung über unsichtbare Herrschaftsmechanismen. Sie könnte zeigen, inwiefern die Macht der Normen Macht über die Subjekte gewonnen hat; wann, wo und wie normative Vorstellungen adaptiert und internalisiert werden; kurzum: in welchen normativen Räumen das Individuum sich glaubt bewegen zu dürfen. Sie würde verstehen helfen, weshalb normative Vorstellungen greifen – und endlich, ob es gelingen könnte, sich von illegitimen (nicht rational gerechtfertigten) Zwängen zu emanzipieren.

Diese einleitenden Bemerkungen galten der Frage, auf welche methodischen Fundamente eine Kulturtheorie der Scham gestellt werden könnte, wie eine solche Theorie der Scham aussehen könnte, auch der Aussicht auf den explanatorischen Nutzen und die praktischen Gewinne einer solch anvisierten Theorie. Zugleich wird deutlich, wie komplex eine solche Theorie vielleicht sein müßte. Wie gesagt, der vorliegende Band zur Kulturgeschichte der Scham will keine fertige Theorie liefern. Seine Beiträge sollen Anregungen geben, den Leser mit Material ausstatten sowohl zu den konkreten Anlässen von Schamerfahrungen wie auch zu den theoretischen Reflexionen, die diese Emotion betreffen. Es ist fast tautologisch, zu sagen, daß eine Auswahl immer eine Selektion darstellt. Gerade deshalb ist es für den Leser nützlich zu wissen, was ihn in dem vorliegenden Buch konkret erwartet.

Die meisten der in diesem Band zusammengestellten Beiträge sind auf der Basis einer interdisziplinären Vortragsreihe zum Thema »Kulturgeschichte der Scham« entstanden, die im Sommersemester 2009 an der Universität Koblenz im Rahmen des Kulturwissenschaftlichen Kolloquiums stattgefunden hat. Den Referentinnen und Referenten sei an dieser Stelle nochmals gedankt. Weiterer Dank geht an Frau Ruth Rehfisch, die den Band technisch eingerichtet hat, Herrn Marcel Simon-Gadhof, der ihn redaktionell betreut hat, den Vizepräsidenten des Campus Koblenz, Prof. Dr. Peter Ulrich, der ihn bezuschußt hat, und an Prof. Dr. Christian Bermes und Prof. Dr. Michael Erler, die ihn in die Reihe der Sonderhefte des Archivs für Begriffsgeschichte aufgenommen haben.

Koblenz im Oktober 2010

Die Herausgeber

Michaela Bauks

NACKTHEIT UND SCHAM IN GENESIS 2–3

Körperliche Scham war schon in Ägypten und im Vorderen Orient verbreitet. Gänzliche Nacktheit war unschicklich und kam höchstens im Kult oder aber als Demütigung besieger Feinde sowie bei einfachen Arbeitern vor. Im Alten Orient galt Entblößung als persönliche Bloßstellung und betraf eher die untersten gesellschaftlichen Schichten als Zeichen der Demut vor den Göttern, Toten oder Siegern. Auf die Darstellung nackter Körper wurde daher weitgehend verzichtet.¹

Der vorliegende Beitrag will unter Berücksichtigung dieser Feststellung untersuchen, wie das Verhältnis von Nacktheit und Scham, und zwar an prominenter Stelle, in Gen 2,25, zu verstehen ist: »Und es ergab sich, daß die zwei nackt waren, der Mann und seine Frau, aber sie schämten sich nicht«, so lesen wir in Gen 2,25 am Ende des zweiten Schöpfungsberichts. Wirkungsgeschichtlich ist dieser Vers mit seinem weiteren Kontext kaum zu überschätzen, da er gemeinsam mit Röm 5,12 u.a. die theologische Rede vom Sündenfall und daran anhängig die Erbsündenlehre vorbereitet (s. den Beitrag von J. Müller). Letztere stellt eine Synthese von Scham und Schuld her, welche die menschliche Scham kausal mit der Übertretung des göttlichen Gebots verknüpft.² Doch ist diese Verbindung im Sinne einer historischen Anthropologie angemessen?

1. Die Semantik der Scham

Theologisch wurde die Aussage des Nichtschämens in Gen 2,25 häufig als Ignoranz der Körper- und Geschlechtlichkeit vor dem Sündenfall gewertet. Scham und Körperlichkeit sind also traditionell eng zusammengedacht. Stellvertretend mögen hier die Überlegungen von M. Klopfenstein stehen, der folgendermaßen übersetzt: »Und sie beide, der Mensch und sein Weib, waren nackt, ohne sich voreinander zu schämen«. Er ergänzt das »voreinander« aufgrund des Verbstamms *bōš* hitpolal, der einmalig im AT belegt ist und dessen spezifischer Sinn »hier nicht

¹ Lukas Thommen: *Antike Körpergeschichte* (Zürich 2007) 59.

² Dorothea Baudy definiert Scham als ein »soziales Gefühl, das sich beim Gewahrwerden eines Defizits einstellt«, und grenzt es vom Schuldgefühl ab, »da es kein konkretes Vergehen voraus[setzt]«; s. dies.: *Art. Scham, I. Religionswissenschaftlich*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (=RGG 4). Bd. 7 (Tübingen 2004) 861.

nur ein reflexiver, sondern ein reziproker« sei.³ Des weiteren merkt er die Betonung durch die Apposition »sie *beide, der Mensch und sein Weib*« an. Es geht hier s.E. um die Ignoranz der eigenen Sexualität. Die semantische Zusammengehörigkeit von Scham und Geschlechtlichkeit mit Schuldbezug leitet er aus Gen 2,25 und prophetischen Texten wie Hos 2,7 und Mi 1,11 ab.⁴

Kulturgeschichtlich betrachtet ist die Aussage, daß die (ersten) Menschen sich ihrer Nacktheit nicht schämten, nicht individual-anthropologisch, sondern sozial konnotiert bzw. relational zu verstehen. Die Rede von der Scham ist in Gen 2–3 nicht auf die Körperlichkeit menschlicher Existenz bezogen, sondern auf ihr Verhaftetsein in Bezugssystemen, wie es die semantische und literarische Analyse einschlägiger Stellen eindrucksvoll zeigt.

Wenn von Scham die Rede ist, verwendet die hebräische Sprache zumeist *bōš'et* in der Bedeutung »Schande, Beschämung« oder verbal *bōš'* »sich schämen« im Sinne von »entehrt oder geschändet worden sein«. Letzteres liegt auch in Gen 2,25 in reflexiver Verwendung vor. Erst im Mittelhebräischen, also in der rabbinischen Literatur, findet die uns im Deutschen sehr vertraute Sinnverschiebung statt: »Schande, Beschämung« wird zu »Schamhaftigkeit« sowie z.B. zu dem *terminus technicus* für pekuniäre Ersatzleistungen in Folge der zugefügten Beschämung eines anderen. In dieser Zeit dürfte sich auch die Bezeichnung der geschlechtlichen Scham herausbilden, die wir im Deutschen in der Doppeldeutigkeit von weiblicher Scham und Scham als Gefühl kennen.⁵ In der alttestamentlichen und antik jüdischen Literatur ist die Vorstellung von Scham im Bezug auf Nacktheit und Sexualität nicht belegbar.

³ Martin A. Klopfenstein: Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bōš*, *klm* und *hpr* (Zürich 1972) bes. 31–33. 48f. (mit Hinweisen auf die ältere Kommentarliteratur); vgl. Jack M. Sasson: *w'ō' yitbōšāšū* (Gen 2,25) and Its Implications. In: *Biblica* 66 (1985) 418–421: The »translation implies the pair did not have the potential to find blemishes with each other because they did not perceive anatomical, sexual, or role distinctions within the species« (420; s.u. Anm. 17). Dem reziproken Verständnis widersprach aber schon mit gewichtigen philologischen Argumenten Paul Joüon: *Notes de lexicographie hébraïque*. In: *Biblica* 6 (1926) 74f. und plädierte für ein reflexives Verständnis.

⁴ M. Klopfenstein: Scham [Anm. 3] 87; zur Kritik vgl. Erhard Blum: Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung. In: *Gottes Nähe im Alten Testament*, hg. von Gönke Eberhardt und Kathrin Liess (Stuttgart 2004) 9–29, hier: 11 Anm. 12; Alexandra Grund: »Und sie schämten sich nicht ...« (Genesis 2,25). Zur alttestamentlichen Anthropologie der Scham im Spiegel von Genesis 2–3. In: *Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?* (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS Bernd Janowski, hg. von Michaela Bauks, Katrin Liess und Peter Riede (Neukirchen-Vluyn 2008) 115–122, bes. 119f.

⁵ So ist in Lev r.s. 14,157d von *mqwm bšth*, dem »Ort der Scham« als Umschreibung der weiblichen Scham die Rede. – Vgl. Horst Seebaß: Art. *bōš'* etc. In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* [= ThWAT]. Bd. 1 (Stuttgart 1973) 568–580, hier: 568f., neben dem einmalig belegten *mebūšīm* »männliche Scham« (Dtn 25,11); weitere Belege bei Klopfenstein: Scham [Anm. 3] 22ff.

Für das akkadische Nomen *bāštu(m)* belegen die beiden großen assyriologischen Wörterbücher einen Dissens. Während CAD, Bd. 2, 5f, die sexuelle Konnotation gänzlich ausschließt, gibt das AHW, Bd. 1, 112 als Bedeutung 1. »Scham von Mann und Frau«, 2. Potenz, 3. »Lebenskraft« wieder. Besonders die ersteren Bedeutungen hält Klopfenstein für ausschlaggebend, da sich aus ihnen die dritte folgerichtig ableitet. Das Nomen ist zudem von *būštu(m)* mit seinen Bedeutungen »Scham, Scheu« und »Beschämung, Schande« zu unterscheiden.⁶ Gern wird auf das Schicksal des wild mit den Tieren lebenden Enkidu rekurriert, vor dem nach seinem Beischlaf mit der Dirne Schamchat die Gazellen davonlaufen (Gilg I, 195–198).⁷ Im Gegensatz für die verlorene Angepaßtheit an das Leben der wilden Tiere erhält er Erkenntnis (I,199–205).⁸ W. Sallaberger unterstreicht: »Der Beischlaf mit der Dirne Schamchat entfremdet ihn den Tieren, die körperliche Nähe der Frau schärft seine Wahrnehmung (I 195–200). Sie kleidet ihn und führt ihn aus der Wildnis.«⁹ Doch funktioniert die Analogiesetzung zu Gen 2–3 vor allem durch die Atomisierung mythologischer Pattern, während die Erzählkompositionen formal und in ihren Intentionen grundverschieden sind. Neben fehlenden semantischen Parallelen zum Wortfeld »Scham« unterscheidet sich die Erzählhandlung darin, daß im Gilgameschepos explizit und ausführlich von der Entdeckung der Sexualität erzählt wird. Die Dirne öffnet Enkidu die Augen und entfremdet ihn von den Tieren. Dabei handelt es sich aber um ein rein weltliches Geschehen, das die erzählerische Voraussetzung dafür bietet, dass Enkidu aus der Wildnis an den Hof des halbgöttlichen Königs Gilgamesch kommt.¹⁰

Die auf das »Sich-Schämen« reduzierte, reflexive Bedeutung begegnet vor allem in der Schriftprophetie und den Psalmen, wo 141 der 167 alttestamentlichen

⁶ Klopfenstein: Scham [Anm. 3] 26f; vgl. Seebaß: ThWAT [Anm. 5] 570, der unterstreicht, daß »die Bedeutung von *bāštu(m)* im Hebr. nicht belegt« ist.

⁷ »Als er sich an ihrer Lust gesättigt, wandte er sein Gesicht seiner Herde zu. Es sahen Enkidu und stürmten davon die Gazellen, die Herde der Steppe wich zurück vor seiner Gestalt.« Übersetzung von Stefan M. Maul: Gilgamesch (München 2005) 15.

⁸ »Beschmutzt hatte Enkidu seinen ganz reinen Körper, still standen da seine Knie, die sonst gewohnt, mit der Herde zu laufen. Geschwächt war da Enkidu, sein Laufen war nicht mehr so wie zuvor. Doch (mit einem Male) besaß er Verstand [wie zuvor], und tief war seine Einsicht.« (ebd.)

⁹ Walther Sallaberger: Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition (München 2008) 27 – Zu Beginn der Taf. II, 32–35 ist konstatiert: »Wissend war (nun) sein Herz, [], Der Schamchat []. Das erste Gewand streifte sie sich über, doch das zweite legte sie ihm an«, bevor sie den frisch Initiierten zu Gilgamesch bringt – Übersetzung von S. Maul: Gilgamesch, 20; vgl. zur ninivitischen Version auch Benjamin Foster: Gilgamesh, Sex, Love, and the Ascent of Knowledge. In: Love and Death in the Ancient Near East (FS Marvin H. Pope), ed. by John H. Marks/Robert M. Good (Guilford 1987) 21–42.

¹⁰ Weitaus stichhaltiger als die Parallele zu dem Themenfeld Nacktheit – Scham ist die zu Nacktheit – Schlange – Baum/Pflanze des ewigen Lebens; vgl. dazu Friedhelm Hartenstein: »Und sie erkannten, daß sie nackt waren ...« (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung. In: Evangelische Theologie 65 (2005) 277–293, hier: 285. 291f.

Belege in einem vorzugsweise theologischen Kontext zu verzeichnen sind. Belege für Scham/Schämen im profanen Sinne sind indes rar.¹¹

Profanes Vorkommen ist vorzugsweise für das Synonym *ḥapar* mit insgesamt 17 Belegen (Prophetische Bücher, Psalter, Weisheit) gegeben, von denen 13 in Parallele zu *bōš* stehen, bis auf einen Beleg (Jes 24,23) stets an zweiter Stelle. Die Bedeutung reicht von »beschämend handeln« (Prv 19,26) bis zu »beschämt, verlegen sein« (Hi 6,20 qal; Spr 13,5; 19,26 hif.).¹² Etwas häufiger und oft im profanen – zumeist rechtsterminologischen – Gebrauch belegt ist *klm* hif./hof. »zeigen auf jem., jem. als schuldig herausstellen«¹³ (vgl. 1 Sam 20,34), das ebenfalls häufig in Parallele zu *bōš* steht. Es bedeutet im Nifal »diffamiert/bloßgestellt/entehrt werden« (2 Sam 10,5¹⁴) bzw. »sich eine Blöße geben« (2 Sam 19,4). Das Verb bezeichnet das Auf-sich-Nehmen der mit Schuld verbundenen Schande. Ähnlich wie *bōš* ist *klm* ein sozialer Verhältnisbegriff, der »eine den Fehlbaren anzeigende Handlung« zum Ausdruck bringt.¹⁵

bōš bringt im Hebräischen zum Ausdruck, daß eine Person, ein Volk, ein Berufstand in seiner »ehemals angesehene[n] Geltung oder Stellung gestürzt ist«¹⁶. *bōš* hängt einer Person an, man erleidet es. Ein Mensch ist in seinem »Sich-Hervorwagen getroffen, so daß er ins Gegenteil, in Schande gerät«. Gen 2,25 (»Und es ergab sich, daß die zwei nackt waren, der Mann und seine Frau, aber sie schämten sich nicht.«) könnte demnach aussagen, daß der Mensch »sich im Bezug auf seine Blöße nicht im Status der Schande« befindet.¹⁷

Der Begriff *bōšæt* »Schande« ist in der Regel reserviert für die großen Vergehen wie den Fremdgötterkult (Hos 9,10) oder andere Frevel an Gott durch Israel (Jes 30,1–5). Der Psalmbeter bittet um Gebetserhörung, um vor den Augen der Gemeinde nicht zu Schanden zu werden (Ps 25,2). Ähnliches gilt für die bewußten Falschankündigungen eines Propheten (Mi 3,5–8) oder auch für einen Dieb, der auf frischer Tat ertappt wird (z.B. Jer 2,26). Der Begriff ist stets

¹¹ M. Klopfenstein: Scham [Anm. 3] 33ff. nennt 23 Beispiele. Zu zwei aus den Geschichtsbüchern stammenden Belegen (1 Sam 20,30 und 2 Sam 19,6) s. unten.

¹² M. Klopfenstein: Scham [Anm. 3] 170–183.

¹³ Ebd. 116ff. 137f. Klopfenstein leitet das hebräische Verb von akk. *kullumu* »sehen lassen, zeigen« ab. Diese Bedeutung findet sich auch im theologischen Kontext (insbesondere als Rechtsterminus des prophetischen Scheltworts).

¹⁴ M. Klopfenstein: Scham [Anm. 3] 124ff.; vgl. Fritz Stolz: Das erste und zweite Buch Samuel (Zürich 1981) 231. 233.

¹⁵ M. Klopfenstein: Scham [Anm. 3] 139.

¹⁶ H. Seebaß: ThWAT [Anm. 5] 571.

¹⁷ Ebd. 571. Anders F. Hartenstein: Und sie erkannten [Anm. 10] 286 (Hervorhebung im Original): Im Sinne »ihrer Hinfälligkeit und Sterblichkeit erkennen sich die Menschen in Gen 3,7 als ›nackt‹. ... Das ›sich nicht voreinander Schämen‹ ist also nicht primär ein Gefühl des einzelnen Menschen, sondern vor allem Ausdruck ungestörter Gemeinschaft ... (auch im Blick auf die Gottesbeziehung)«.

relational konnotiert und bezieht sich auf das Verhältnis eines Menschen zu dem, was ihn kultisch oder sozial umgibt.

Das Charakteristische des *bōš*-Seins ist anhand von literarischen Beispielen zu erläutern:

Im Aufstand Davids gegen Saul (1 Sam 20,30f.) kommt es zu einer Kumulierung von Scham-Schande-Aussagen. Als Sauls Sohn Jonathan sich für seinen Freund David bei seinem Vater entschuldigt, daß dieser in seine Heimatstadt zog, anstatt sich bei Hofe zu zeigen, beschimpft Saul seinen Sohn wie folgt:

30 Da entbrannte der Zorn Sauls über Jonathan, und er sagte zu ihm: »Hurensohn, ich weiß doch, daß du dich mit dem Sohn Isais verbündet hast! Schande über dich und Schande über die Scham [oder Blöße; hebr. *'arevah*] deiner Mutter. 31 Wahrhaftig, solange der Sohn Isais auf Erden lebt, wirst weder du Bestand haben noch dein Königtum. Wohlan, sende hin und hole ihn zu mir, denn er ist des Todes.¹⁸

Hier kritisiert Saul seinen Sohn erstaunlicherweise nicht für seine Treue gegenüber dem Freund David und dem Verrat am Vater. Denn Jonathan hatte ja den Freund bei seiner Revolte gegen den eigenen Vater unterstützt. Nein, der König kritisiert seine Unbedachtheit: Jonathan scheint nicht zu sehen, daß er nicht nur sich um die Thronnachfolge bringt, indem er die Revolte seines Freundes stützt, sondern auch seine Mutter mitsamt dem königlichen Harem dem Usurpator ausliefert, wie es damals im Falle einer Niederlage üblich war. »Das Schlimmste war also nicht das begangene Unrecht, sondern der Umstand, daß dies auch noch schlecht durchdacht und damit lächerlich war, kurz: eine Blamage für den angesehenen Königssohn.«¹⁹ Wichtig für unser Thema ist die Phrase »Schande über dich und Schande über die Scham/Blöße deiner Mutter«.²⁰ Das Wort für Scham oder Blöße ist im Hebräischen durch das Nomen *'arevah* wiedergegeben.²¹ Die hebräische Wendung läßt sich folgendermaßen darstellen: »Zu deiner *bōš*et und für die *bōš*et der Scham/Blöße (*'arevah*) deiner Mutter« – d.h. dass *bōš*et lediglich in der zweiten Wendung sexuell konnotiert ist.²² Die Passage ist im Kontext eines für selbstverständlich erachteten Kriegsrechts zu verstehen, nach dem die nackte

¹⁸ In der Übersetzung von F. Stolz: Samuel [Anm. 14] 134; unklar bleibt mir die Analyse von Herbert Niehr, *'arah*. In: ThWAT [Anm. 5], Bd. 6. 369–380, hier: 372; s.E. bezeichnet das Nomen den Mutterschoß, um anzuzeigen, daß Jonathan von Anfang an in Schande lebt.

¹⁹ So die Auslegung von H. Seebaß: ThWAT [Anm. 5] 572. In diesem Sinne auch F. Stolz: Samuel [Anm. 14] 138.

²⁰ Vgl. P. Kyle McCarter: I Samuel. A Commentary with Introduction and Commentary (New York 1980) 334: »to the disgrace of your mother's nakedness you are in league with the son of Jesse«.

²¹ Vgl. Herbert Niehr: ThWAT [Anm. 18] 371f.

²² Ludwig Koehler/Walter Baumgartner: Hebräisch Aramaäisches Lexikon [= HAL]. Bd. 3 (Leiden 1983) 835. S. auch Gen 9,22.

Zurschaustellung von Gefangenen wie auch die Vergewaltigung von Frauen als Gestus der Erniedrigung zelebriert wurde.²³

Dasselbe Wort »Scham, Blöße (*'arevah*)« begegnet auch in Gen 9,22²⁴:

18 Die Söhne Noahs, die aus der Arche gingen, waren Sem, Ham und Jafet. Ham, das ist der Vater Kanaans. 19 Diese drei waren die Söhne Noahs, und von ihnen aus wurde die ganze Erde bevölkert. 20 Und Noah, der Ackerbauer, war der Erste, der einen Weinberg pflanzte. 21 Und er trank von dem Wein und wurde betrunken, und er entblößte sich im Innern seines Zelts. 22 Da sah Ham, der Vater Kanaans, die Blöße seines Vaters, und er sagte es seinen beiden Brüdern draußen. 23 Sem und Jafet aber nahmen einen Überwurf, legten ihn auf ihre Schultern und deckten, rückwärts gehend, die Blöße ihres Vaters zu. Ihr Gesicht hielten sie abgewandt, so daß sie die Blöße ihres Vaters nicht sahen. 24 Und Noah erwachte aus seinem Rausch und erfuhr, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte. 25 Da sprach er: Verflucht sei Kanaan. Diener der Diener sei er seinen Brüdern.

Der Effekt der Schande oder Beschämung ist hier umgedeutet in das Handlungsmuster des Fluchs²⁵, durch den sich der Vater seiner Schmach zu entledigen sucht.²⁶ Unterschwellig dienen Blöße/Nacktheit und Schande (bzw. Tabubruch)²⁷ auch hier zur Kennzeichnung sozialen Versagens, ohne daß der Begriff der Scham fällt. Es ist nicht etwa gesagt, daß Noah sich schämt, weil er getrunken hat und sich nackt seinen Kindern exponiert – darüber geht der Text stillschweigend hinweg. Es ist aber die Untätigkeit bzw. Geschwätzigkeit des Sohnes Ham, die ihm

²³ S. in diesem Kontext Jes 47,3; Jes 20,4; Mi 1,11 (H. Niehr: ThWAT [Anm. 18] 372). Als eine Steigerung der Strafe wird erachtet, daß sie durch Frauen an Männern vollzogen ist und somit eine verschärfte Form der Erniedrigung vorliegt.

²⁴ Vgl. zu der literarischen und theologischen Zuordnung des Texts zuletzt Martin Arneth: *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte* (Göttingen 2007) 200–211; Andreas Schüle: *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)* (Zürich 2006) 355–367. Die Übersetzung ist der Neuen Zürcher Bibel [= NZB]. (Zürich 2009) entnommen.

²⁵ Kompositorisch stellt dieser Fluch auch das tragende Element für die Interpretation dieses Textes dar und nicht etwa das Faktum des betrunkenen Noah; vgl. dazu M. Arneth: *Adam* [Anm. 24] 207ff.; vgl. A. Schüle: *Prolog* [Anm. 24] 360.

²⁶ Vgl. J.S. Bergsma/S.W. Hahn, *Noah's Nakedness and the Curse on Canaan (Genesis 9.20–27)*. In: *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 25–40, die unter Rekurs auf Lev 20,17 die Formulierung als Euphemismus für (mütterlichen) Inzest als mögliche Motivation des Fluchs ansehen; zur Kritik Schüle: *Prolog* [Anm. 24] 357, der betont, daß die Bestimmung auf die Frau des Vaters abzielt, die nicht notwendigerweise identisch mit der Mutter ist. Chr. Levin: *Der Jahwist* (Göttingen 1993) 118–120, sieht in der Wendung »die Blöße sehen« einen Euphemismus zur Bezeichnung eines sexuellen Übergriffs auf den Vater (vgl. Lev 20,17: hier allerdings »die Blöße aufdecken«).

²⁷ Dazu A. Schüle: *Prolog* [Anm. 24] 356ff.