

Heiko Schulz (Hrsg.)

# Das Böse – die Scham – das Opfer

Drei religiöse Kernphänomene in  
philosophisch-theologischer Perspektive



Das Böse – die Scham – das Opfer

Kleine Schriften  
des Fachbereichs Evangelische Theologie  
der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Band 14

# Das Böse – die Scham – das Opfer

Drei religiöse Kernphänomene in  
philosophisch-theologischer Perspektive

Herausgegeben von  
Heiko Schulz



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

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

© 2023 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt  
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen  
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Satz: Carl Henrich, Frankfurt a. M.  
Druck und Binden: BELTZ Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

ISBN 978-3-374-07373-3 // eISBN (PDF) 978-3-374-07374-0  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# Inhalt

Einleitung.....	7
-----------------	---

## I. Das Böse

Ingolf U. Dalferth

Warum widerfährt bösen Menschen Gutes?.....	34
---	----

Claudia Welz

Gott und das Böse.

Karl Barth, Paul Tillich, Franz Rosenzweig

und Abraham Joshua Heschel.....	65
---------------------------------	----

## II. Die Scham

Maria Sibylla Lotter

Die Verletzlichkeit der Person.

Zur Rolle der Scham in den Beziehungen

zu sich selbst und den Anderen.....	92
-------------------------------------	----

Knut Berner

In einer Welt des Konjunktivs.

Schamrätsel, Schuldskepsis und das

Verlangen nach Eindeutigkeit.....	116
-----------------------------------	-----

### III. Das Opfer

Thomas Schmidt

Religion, Gewalt und Opfer

– ein gordischer Knoten?..... 156

Gesche Linde

Opfer. A Walk in the Theological Wilderness..... 177

# Einleitung

## I.

1. Religion verspricht Erlösung, daher kann jeder, aber auch nur derjenige als »religiös musikalisch« gelten, der ein Erlösungsbedürfnis verspürt. Freilich hat jede Religion mindestens drei Ärgernis erregende Hürden errichtet, die von ihrem potentiellen Anhänger überwunden werden müssen – nicht nur, um ein Erlösungsversprechen für glaubwürdig, sondern auch, um das ihm korrespondierende Bedürfnis für erfüllt, mindestens für erfüllbar halten zu können: erstens das Skandalon (der Erfahrung) des Bösen und/oder des Übels in der Welt; zweitens die Provokation von Scham und Schuldbewusstsein als vermeintlich notwendige Bedingungen für die Möglichkeit berechtigter Erlösungsgewissheit; und drittens den Gedanken des (stellvertretenden) Opfers als einer notwendigen Vorbedingung göttlicher Erlösungsbereitschaft.

Im Kontext des Christentums kann der genannte Zusammenhang auf unterschiedliche Weise erläutert und plausibilisiert werden – z.B. durch einen Seitenblick auf die abschließende Bitte des Vaterunsers (»erlöse [rhysai] uns von dem Bösen [tou ponerou]« [Mt 6,13]). Zweifellos rechnet diese Bitte mindestens implizit mit der Möglichkeit, dass Menschen auch von physischen Leiden, etwa einer schweren Krankheit, »erlöst« oder errettet werden können bzw. müssen. Und bereits in diesem vorläufigen, christlich uneigentlichen



Sinne deutet der Ausdruck ›Erlösung‹ die wahren Zusammenhänge an: Erstens soll das Leiden *enden*, der Leidende sein Leiden folglich ›loswerden‹. Zweitens kann es nur *enden*, wenn und indem er von seinen Leiden ›erlöst‹, d.h. durch eine *andere* Instanz (welcher Art auch immer) davon befreit wird; die eigene Freiheit, qua Leidensfreiheit, wiederzufinden hieße also, befreit oder erlöst werden.

Freiheit indes schließt die Wahrheit über ihren Gegensatz ein; und ihr *wahrer* Gegensatz besteht, jedenfalls christlich geurteilt, nicht im physischen, sondern im *moralischen* – besser: *ethisch-religiösen* – Übel qua Schuld bzw., christlich, *Sünde*. Unter dieser Voraussetzung irritiert Mt 6,13 allerdings: Weshalb (a) Gott (b) um etwas bitten, wovon der Bittende voraussetzt bzw. recht verstanden voraussetzen muss, dass (c) er sich, und zwar (d) aus *eigener Kraft* daraus befreien bzw. ›erlösen‹ kann, mindestens können muss, da er sich ja offensichtlich selbst und ›aus eigener Kraft‹ erst in jene missliche Lage gebracht hat, aus der er nunmehr befreit werden muss? Bedeutet im Gegenteil, eine solche Bitte auszusprechen, nicht gerade die faktische *Perpetuierung* jenes (sc. *moralischen*) Übels, von dem unter allen Umständen erlöst werden zu wollen der Bittende beteuert? Und verweist sie insofern nicht auf eine *innere Inkonsistenz* zwischen Erlösungsmöglichkeit und -bedürftigkeit?

Christlich ist die Frage mit Nachdruck zu verneinen: Es handelt sich nicht um eine, womöglich logische, Inkonsistenz, sondern um ein – dem Glauben adäquates, weil diesen allererst ermöglichendes – *Paradox*. Demnach kann das

religiöse Bedürfnis, d.h. das Bedürfnis nach Erlösung, eben deshalb und solange nicht gestillt werden, wie und weil der Betreffende es nicht hat bzw. haben kann. Könnte er es kraft der ihm natürlicherweise zu Gebote stehenden Dispositionen und Vermögen generieren, bestünde es nicht, d.h. bestünden recht verstanden Gegenstand und Ziel seines Bedürfnisses nicht – in der Erlösung. Erlöst werden muss jeder, aber auch nur derjenige, der kein Erlösungsbedürfnis hat und haben kann; eben dieser aber kann, jedenfalls menschlich geurteilt, nicht erlöst werden. Wer umgekehrt erlöst werden kann – eben deshalb und insoweit, wie er aus eigener Kraft ein Erlösungsbedürfnis zu generieren vermag –, der kann in einem anderen Sinne ebenfalls nicht erlöst werden: insofern nämlich überflüssig erscheint, ihn erlösen zu wollen. Eben hier liegt m.E. mindestens eine Pointe von Lk 15 (mit Blick auf das, was ›verlorener Sohn‹ heißen kann), eine Pointe, die sich im Übrigen durch eine erbauliche These Sören Kierkegaards auf willkommene Weise bestätigt findet: ›Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit<sup>1</sup> – eine Vollkommenheit, die zu realisieren der Mensch, als Sünder, nicht oder zumindest nicht aus sich heraus imstande ist.

2. Vermittelt über den Gedanken der Erlösungsbedürftigkeit hängt also zumindest im Christentum die Erfahrung des Übels (jedenfalls eines bestimmten Übels: qua Sünde) mit dem Gedanken einer möglichen oder unmöglichen Erlösung

---

<sup>1</sup> Vgl. Kierkegaards gleichnamige Rede in: SÖREN KIERKEGAARD, Vier erbauliche Reden 1844. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845, übers. u. hg. von E. HIRSCH, Düsseldorf/ Köln <sup>2</sup>1964, 5–34.

durch Gott aufs engste, wenn auch paradox zusammen. Wie verhält sich dieselbe Erfahrung zum Phänomen der *Scham*, und wie zum *Opfergedanken*? Vor dem Hintergrund der soeben erläuterten Paradoxie fällt eine – hier nur in Umrissen und rein theologisch zu exponierende – Antwort nicht schwer: Aufgrund der Sünde und deren kognitiv wie volitiv gleichermaßen fatalen Konsequenzen ist *erstens* ein, und zwar *eo ipso* stellvertretendes *Opfer* nötig, um den Sünder zu erlösen. So wie nämlich streng genommen jeder, der aus sich selbst heraus ein Erlösungsbedürfnis generieren könnte, nicht der Erlösung bedürfte, so dass letztere umgekehrt erst und allein für denjenigen nötig wird, der ihrer nicht zu bedürfen vermag, ebenso (und aus denselben Gründen) benötigt jeder und nur der einen Stellvertreter vor Gott, der durch ein Opfer mit diesem *versöhnt* werden soll: der Mensch als Sünder. Wäre dieser, *per impossibile*, kein Sünder, d.h. nicht der, der die Beziehung zu Gott schuldhaft verraten hat, dann würde er weder der (durch ein Opfer symbolisierten) *Versöhnung* mit Gott noch und zugleich einer *Stellvertretungsinstanz* bedürfen, die dieses Opfer – weil und obschon (!) selber unschuldig – zu bringen vermag. Das Opfer symbolisiert also, christlich verstanden, *beides*: das Moment der Stellvertretungs- wie das der *Versöhnungsbedürftigkeit*.

*Zweitens* lehrt dasselbe Opfer, als solches (und erst recht: als unschuldiges), den Sünder unter anderem, auf rechte Weise sich zu *schämen*: indem es ihm die Einsicht und Gewissheit vermittelt, der *Versöhnung* und *Erlösung* eben deshalb zu *bedürfen*, weil und sofern er sich beschämender-,

weil schuldhafterweise als unfähig erwies, einzusehen, dass es faktisch Versöhnung und Erlösung waren, derer er bedurfte.

An sich sind ja Scham und Schuld (bzw. Sünde) keineswegs koextensiv; beides muss vielmehr unterschieden werden, und zwar nicht nur ontisch und phänomenologisch, sondern auch ethisch: Man kann schuldig sein, ohne sich zu schämen, und man kann sich schämen, ohne schuldig zu sein; ebenso kann beides oder keines von beidem zutreffen. Niemand kann sich freilich schämen, ohne sich mindestens für schuldig zu halten; und im Spezialfall des Sünders überdies (anders als generell, s.o.): ohne sich mit Recht für schuldig zu halten. Christlich verstanden fallen allerdings, bezogen auf den Sünder, Schuld und Scham *de facto* auseinander, und zwar deshalb, weil sich mit Blick auf Möglichkeit, Recht und Sinn der (Sünden-)Scham dieselbe paradoxe Dialektik ergibt, die bereits bezüglich des Bösen (qua Sünde) sowie des stellvertretenden Opfers auf je eigene Weise markiert wurde: Sich als Sünder zu schämen, hat nur derjenige Grund, der hierzu unfähig ist; umgekehrt wird diese Form der Scham eben dadurch überflüssig, dass und sobald sie als möglich erscheint. Vermittelt über die Grundfigur der paradoxen Dialektik lässt sich also zeigen, dass und auf welche Weise die Idee des Bösen, der Scham und des Opfers zumindest aus christlicher Perspektive miteinander verknüpft, und zwar unauflöslich verknüpft sind.

## II.

1. Die sechs Texte des vorliegenden Bandes, die allesamt auf Vorträge zurückgehen, die im Rahmen der sog. Paul Tillich-Lectures zwischen 2020 und 2022 an der Evangelischen Akademie Frankfurt a.M. gehalten wurden, diskutieren die eingangs freier entwickelten Herausforderungen (Böses, Scham, Opfer) paarweise, d.h. jeweils aus philosophischer und theologischer Perspektive

Dabei setzt der Aufsatz *Ingolf U. Dalferth*s bereits durch dessen Titelfrage »Warum widerfährt bösen Menschen Gutes?« einen provozierenden Akzent: Die vorschnell und allzu bereitwillig als theologisch grundlegend ausgegebene Frage, weshalb »guten Menschen Böses widerfährt«, kontert Dalferth mit der These, dass eine Antwort auf diese Frage zumindest solange nicht überzeugen, ja nicht einmal theologisch relevant sein kann, wie sie nicht zugleich die *erstere* plausibel zu beantworten vermag. Im Kontext der nachfolgenden Überlegungen, die konsequenterweise zur Beantwortung *beider* Teilfragen führen, verknüpft Dalferth sechs leitende Analyseansichten, denen jeweils eine Reihe heuristisch subsidiärer Begriffsdistinktionen zugeordnet wird: die Unterscheidung von Übel und Bösem; von Leiden und (sinnlosem) Übel; von vermeidbarem und unvermeidbarem Leiden; von zu verantwortendem und nicht zu verantwortendem Übel; von erklärendem und orientierendem Umgang mit Leid, Übel und Bösem; von anthropozentrischem und theozentrischem Übel.

Alle genannten Unterscheidungen sind in der einen oder anderen Weise argumentationsfunktional relevant, hier in aller Kürze nur die wichtigsten. Erstens die Unterscheidung von Leiden, Übel und Bösem: Dalferth zufolge ist kein Böses ohne Übel und kein Übel ohne Leiden, sehr wohl aber ein Leiden denkbar, das weder böse noch von Übel ist. Einerseits gibt es, ohne Leiden als (Böses und/oder) Übel zu erfahren, auch »kein Übel und nichts Böses«; andererseits aber erfährt nicht jeder Leidende sein Leiden als Übel. Und da ferner nur *Lebendiges* Erfahrungen machen kann, bleiben drei und nur drei Optionen, mit der Realität des Übels fertigzuwerden: erstens die »radikale«, die das Übel zusammen mit dem *Leben* beendet; zweitens die »kulturelle«, die das *Leiden* beendet bzw. beenden zu können hofft; und drittens die, von Dalferth favorisierte, »hermeneutische«, die dazu auffordert, das – nota bene: als unvermeidbar akzeptierte – Leiden (zumindest das eigene) *anders zu verstehen*.

Zu einem derart veränderten Verständnis gibt, und das ist der zweite Punkt, die christliche Botschaft Anlass und Grund, wobei der Text offenlässt, ob *nur* diese dazu Anlass gibt: Zum einen nämlich lehrt der Glaube, dass das wirklich Erstaunliche in der Welt nicht »die unergründliche Wirklichkeit des Bösen in einer guten Schöpfung ist, sondern die eher überraschende Wirklichkeit von Gutem in einem Leben voller Übel« – d.h. nicht das Leiden, das unschuldigen, sondern das Glück, das nicht selten bösen Menschen zuteilwird. Zum anderen zeigen exemplarische biblische Erzählungen wie die der Aqedah (Gen 22) sowie die Erzählung

von Jesu Kreuzestod in den Evangelien, dass Gott das Böse faktisch überwunden hat – doch wohlgemerkt nicht dadurch, dass »er es ungeschehen gemacht hätte, sondern indem er aus ihm Gutes hat entstehen lassen« (vgl. Gen 37,50). Streng theologisch ist daher umgekehrt das Böse nicht zwangsläufig nur, wohl aber mit all dem identisch, »was Gott durch Gutes überwindet«, ähnlich wie die Sünde all das bezeichnet, was Gott vergibt.

Drittens muss theologisch zwischen einem anthropozentrischen (Übel für uns) und einem theozentrischen (Übel für Gott) unterschieden werden. Nicht alles anthropozentrische Leiden widerspricht dabei Gottes Willen und verursacht mithin theozentrisches Leiden, sondern ausschließlich »dasjenige Leiden, das Menschen von Gott trennt«, indem es »für die Güte seiner Gegenwart blind macht«. (Nur?) Christen schließen demnach – nota bene: christlich geurteilt – richtig: Wenn »wir immer noch Übel leiden, dann ist das Böse, das Gott überwunden hat, nicht das, was uns Leiden zufügt, sondern [das Böse ist] das, durch das wir Gott Leid zufügen« – indem wir uns nämlich von ihm abwenden und seine Güte in Zweifel ziehen. Diesem Verständnis des Bösen und/oder Übels korrespondiert viertens jene genuin christliche Gewissheit, wonach Gott nicht verheißt, »dass Schmerzen, Trauer, Leiden und Tod einfach aufhören oder verschwinden werden, sondern dass sie nicht trennen von der schöpferischen Gegenwart von Gottes Liebe ..., auch im Tod und durch den Tod hindurch«.

2. Die einschlägigen Überlegungen von *Claudia Welz* setzen im Unterschied zu *Dalferth* hermeneutisch-theologisch, d.h. bei vier konkreten Textinterpretationen an: Das ›und‹ im ursprünglichen Titel der *Tillich-Lectures*, anlässlich derer ihr Text entstand (›Gott und das Böse‹), soll dabei im Vergleich zweier christlicher (*Karl Barth*, *Paul Tillich*) und zweier jüdischer (*Franz Rosenzweig*, *Abraham J. Heschel*) Auseinandersetzungen mit dem Theodizeeproblem expliziert werden. In der Statuierung dieses Problems ist irgendeine Beziehung zwischen beiden Größen, d.h. zwischen Gott ›und‹ dem Bösen, allerdings immer schon vorausgesetzt. Eben diese Voraussetzung wird in *Karl Barths* streng offenerbarungstheologischem Ansatz für hinfällig erklärt. Denn *Barths* Position kann »plakativ in der Aussage zusammengefasst werden, dass Gott mit dem Bösen nichts zu tun hat«, letzteres vielmehr einzig und allein auf menschliche Verfehlung, theologisch gesprochen auf die Sünde zurückzuführen ist. Immerhin, aus christologischer und eschatologisch-retrospektiver Perspektive kommt es zu einer derartigen Beziehung – freilich nur deshalb und insoweit, wie Gott das Böse, in *Christus* nämlich, ein für allemal »besiegt und somit beseitigt« hat.

Mit diesem Ansatz kann sich *Paul Tillich* nicht vorbehaltlos einverstanden erklären. Zwar stimmt er *Barth* zu, dass der systematisch primäre Ort »des Theodizeeproblems [...] die Sündenlehre«, also die theologische Anthropologie ist; er meint aber, dass das Problem ohne den Rekurs auf Gotteslehre und Pneumatologie unterkomplex



und zugleich unlösbar erscheinen muss. Einerseits umschließt – anders als bei Barth – Gott, das ›Sein-Selbst‹ »auch ›das Nichtsein««, obwohl letzteres gleichzeitig als ein »in Ewigkeit überwunden[es]« zu denken sein soll; denn hier wie »im Ganzen des Seins ist Nichtsein abhängig von Sein«, so der zentrale ontologische Grundsatz der *Systematischen Theologie* Tillichs. Andererseits, so dessen Variante einer *Free will-Defense*, will Gott eine Welt, in der Freiheit möglich ist, und letztere ist nicht ohne die Möglichkeit ihrer eigenen Verfehlung qua Sünde denkbar; das Risiko der Zulassung des Bösen, als eines solchen, muss Gott also »um der Freiheit willen in Kauf« nehmen. Pneumatologie und Eschatologie begründen dann einerseits, weshalb das Böse noch nicht vollständig überwunden ist (aufgrund des ausschließlich indirekt wirkenden göttlichen Geistes nämlich), und weshalb es andererseits am Ende aller Zeiten vollständig überwunden sein wird: im und als Reich Gottes, in dem unter anderem auch der seine Freiheit missbrauchende Mensch »wieder mit Gott vereint sein wird«.

In einer eigenartigen Anverwandlung Luther'scher und Kierkegaard'scher Motive sind aus der Tillich-nahen Sicht Franz Rosenzweigs Gott ›und‹ das Böse gerade dadurch verbunden, dass ersterer – wohlgemerkt: aus Liebe – den Menschen in *Versuchung* führt und führen muss: »Gott lässt Übles zu, um uns frei zu machen auch ihm selbst gegenüber«. Gott muss sich als der Liebende unter dem Schein des Gegensatzes verbergen, da sich ihm der Mensch nur unter dieser Voraussetzung ganz und gar ungenötigt und in diesem Sinne

frei zuwenden kann: »Wer frei zur Anbetung Gottes sein will, muss auch zum Gegenteil imstande sein.« Vor diesem Hintergrund kann Theologie, so Welz unter Berufung auf Rosenzweig, als »Phänomenologie des Unsichtbaren« begriffen und entwickelt werden.

Die Diagnose einer tiefen, unter irdischen Bedingungen faktisch unaufhebbaren »Ambiguität aller Lebensphänomene« macht Rosenzweig folgerichtig zum Alliierten Abraham J. Heschels – und in gewisser Weise auch Tillichs und Barths:

Für Heschel nämlich ist nicht das Böse oder die Sünde an sich das zentrale theologische und/oder religiöse Problem, sondern die unter diesseitigen Bedingungen unauflösliche »Vermengung von Gut und Böse«. Erlösung wird dann, qua Trennung von beidem, eschatologisch und ethisch zugleich gedacht: einerseits als Zustand der endgültigen Scheidung beider Größen, andererseits als Aufgabe qua Anteil des menschlichen Handelns an der Herbeiführung jenes Zustandes. Gott allein steht dabei Heschel zufolge »über aller Zweideutigkeit« und »jenseits aller Dichotomien« – so bestimmt wird am Ende aller Zeiten auch »das Böse von dem Einen überwunden«.

Welz selbst konstatiert bezüglich der vier dargestellten Positionen grundlegende Gemeinsamkeiten; sie sieht in systematischer Hinsicht ihren eigenen Standpunkt außerdem in nächster Nähe zu Tillich, der davor warnt, die unter mundanen Vorzeichen unauflösliche Vermischung von Gut und Böse entweder zu leugnen oder zu synthetisieren, und stattdessen ein letztes und als vor-

eschatologisch unaufhebbar konzedierte »Fragezeichen im Blick auf das Und zwischen Gott ›und‹ dem Bösen« setzt.

### III.

Ob reine Scham- im *Unterschied* zu Schuldkulturen denkbar sind, beide Formen also separat auftreten können, ist in der Forschung umstritten. Im jüdisch-christlichen Denkhorizont jedenfalls werden die Akzente unter Berufung auf die einschlägige Ursprungserzählung (Gen 2 und 3) klar gesetzt: Scham folgt auf Schuld, ist dieser also zeitlich wie logisch nachgeordnet. Damit wird im Horizont des bereits behandelten Theodizeeproblems in den beiden Texten des zweiten Bandabschnittes gewissermaßen ein Bildausschnitt in den Fokus gerückt: das *malum morale* qua Schuld – und dessen Verhältnis zur Scham.

1. Der Essay von Maria-Sibylla Lotter zielt in diesem Zusammenhang auf eine philosophisch-anthropologische Theorie der Scham mit Schwerpunkt auf der Genese sowie den Formen und Funktionen menschlicher Subjektivität bzw. Intersubjektivität. Die einschlägigen Überlegungen werden in drei Schritten entfaltet. Im Anschluss an Gen 3 sowie schwerpunktartig mit Rekurs auf Jean-Paul Sartres Analysen in *Das Sein und das Nichts* werden *erstens* Eigenart und Funktion/en der Scham bestimmt: Diese ist bzw. fungiert als das wenn nicht einzige, so doch primäre Medium der reflexiven, als einer durch die irreduzible Beziehung zum Anderen (biblisch: das göttliche, philosophisch: das mensch-

liche Gegenüber) vermittelten menschlichen Selbstbeziehung. Im präreflexiven Modus eines das eigene An-sich negierenden und überschreitenden Fürsichseins entgeht das Subjekt sich und der Wahrheit über sich selbst; erst in der Scham als dem ausgezeichneten Modus des Für-andere-Seins, d.h. im reflexiv festgestellten ›Blick‹ eines menschlichen Gegenübers, das es gewissermaßen als ›unverschämt‹ (freilich nicht zwangsläufig: als moralisch deviant!) fixiert, erkennt es sich selbst – und den Anderen, als einen solchen. Im Modus der Scham kehrt sich also die Blickrichtung um: »Jetzt erfahren wir die Menschen nicht mehr als Objekte, sondern begegnen ihrem Blick, der uns selbst auf furchterregende Weise zum Objekt macht.« Sartres Schamanalyse verfolgt dabei vor allem zwei Ziele: zum einen die Widerlegung des Solipsismus, zum anderen den Aufweis der intrinsischen Konflikthaftigkeit menschlicher Beziehungen.

In einem zweiten, ethnographisch-kulturtheoretischen Schritt bringt Lotter die Thesen Hans-Peter Duerrs gegen Norbert Elias in Stellung: Scham ist demnach eine anthropologische Konstante und kommt, wenn auch in historisch breit variierenden Formen, in allen menschlichen Kulturen vor; dabei wird allerdings die »Annahme, dass Scham sich stets auf Normenverstöße bezieht, [...] durch die ethnologischen Befunde nicht bestätigt«. Der dritte, abschließende Argumentationsschritt stellt auf der Basis der vorangegangenen Befunde drei Kernfunktionen menschlicher Scham heraus: Erstens verschafft diese dem menschlichen Urbedürfnis »nach Schutz der Subjektivität vor den

Anderen« Ausdruck und Geltung; zweitens stärkt und fördert sie das »Gefühl eigener Identität im Sinne von Abgrenztheit, Intimität und Exklusivität«; und drittens dient sie der Ausbildung bzw. Aneignung kultureller Praktiken, die im Sinne eines »sekundär erworbene[n] Alltagsvertrauen[s]« die »Interessen aller am Schutz ihrer individuellen Verletzlichkeit« wahren können.

2. Die Überlegungen von Knut Berner weisen nicht zuletzt wegen des wiederholten Rekurses auf Sartres Schamanalysen beziehungsreiche Parallelen zu Lotters Ausführungen auf; gleichwohl liegt der Schwerpunkt hier weniger auf der (kultur-)anthropologischen als auf der theologisch-ethischen Dimension des Themas – und d.h. auf dem Verhältnis von Scham und Schuld. Berners Argumentation hält sich dabei über weite Strecken im Reflexionsraum dessen, was er im Titel seines Textes als »Welt des Konjunktivs« anspricht: jene Welt, in der (offenbar nicht der Erzähler, sondern) Josef K. selbst im berühmten Eröffnungssatz von Franz Kafkas *Prozess* (1925) eine Verleumdungsvermutung in Verbindung mit der Beteuerung andeutet, man habe ihn verhaftet, ohne dass er etwas Böses getan »hätte«. Dieser Welt eignet analog zu ihrem grammatischen Vorbild etwas intrinsisch Zweideutiges: Der Konjunktiv ist »einerseits die Sprachform der Verunsicherung und der durchgespielten Alternativen angesichts gewählter Realitäten und ihrer Konsequenzen, gerade wenn sie retrospektiv negativ bewertet werden«; er ist andererseits und »positiv gesehen Sprachform des Möglichen, der

produktiven Irritation als Einspruch gegen starre Welt- und Menschenbilder«. Eine ähnliche, phänomenologisch wie ethisch wie theologisch ausbuchstabierbare Ambivalenz haftet auch der Scham an, so dass diese umgekehrt zum Existenzparadigma in einer Welt des Konjunktivs avanciert.

Dabei ist abgesehen von phänomenologisch aufschlussreichen Teilmomenten (z.B.: Handeln und Unterlassen sind schamgenetisch relevant; der Schamanlass wirkt gleichermaßen abstoßend wie anziehend etc.) Scham grundsätzlich als »Infragestellung der persönlichen Integrität durch das Entdeckt- und Bloßgestelltwerden von und vor persönlich Anwesenden oder imaginierten Anderen« definierbar. Hiermit ist freilich nicht gesagt, dass sie zwangsläufig auf die (sei's gerechtfertigte, sei's ungerechtfertigte) Unterstellung einer moralischen *Verfehlung* reagiert; vielmehr muss ethisch wie phänomenologisch immer mit beidem gerechnet werden: der Möglichkeit schamloser Schuld wie schuldloser Scham. Gleichwohl ist das unbestreitbare Faktum, dass Menschen sich schämen bzw. schämen können, theologisch-ethisch wie dogmatisch gleichermaßen aufschlussreich. Auch ethisch betrachtet legt sich dabei erneut eine »dialektische Sicht auf die Scham« nahe: Einerseits indiziert diese zwar, dass »in der unerlösten Welt der Mensch in seiner intrinsischen Verborgenheit [...] geschützt werden muss und daher der Respekt vor graduell verschiedenen Schamgrenzen zu verteidigen ist«; andererseits kann der Scham an sich weder eine »protektive Funktion zuerkannt werden« noch hat sie »im Lichte der Vergebungserfahrung« etwas per se Verheißungsvolles an sich.

Dementsprechend muss auch eine als solche kritisch eingestellte protestantische Theologie auf dem phänomenologisch-ethischen »Spannungsverhältnis von Scham und Schuld« insistieren, und daraus folgt vor allem zweierlei: erstens »ein Plädoyer für Mehrdeutigkeit« immer dort, »wo Schamrätzel und Schuldskepsis vorschnell« und d.h. *zuungunsten* betroffener Menschen aufgelöst zu werden drohen; zweitens und in dogmatischer Fundierung des ersten Aspektes die konsequente Anwendung des Konjunktivs *zugunsten* der Betroffenen, und zwar so, dass deren unleugbare Makel »an einen anderen Ort verschoben und dort verwahrt werden«. Dieser Ort ist allein theologisch, nämlich in Form jener christologischen Kernaussage bestimmbar, wonach »der auferweckte Gekreuzigte personifiziertes Sündengedächtnis ist und sämtliche menschliche Makel auf bzw. an sich zieht und verkörpert«.

#### IV.

Mit der zuletzt geäußerten These erinnert Berner an jene Einsicht, wonach die unter irdischen Bedingungen unaufhebbaren Ambivalenzen von Scham und Schuld einerseits, Gut und Böse andererseits zumindest aus christlich-theologischer Perspektive nicht nur als prinzipiell aufhebbar, sondern bereits faktisch aufgehoben gedacht werden müssen: nämlich in der Person und durch das Erlösungswerk Jesu Christi. Mit dieser Botschaft rückt nun seinerseits der Gedanke des (stellvertretenden) *Opfers* bzw. *Selbstopfers* als Bedingung der Möglichkeit jenes universalen Erlösungswerkes

ins Zentrum. Doch ist der Opfergedanke, philosophisch und/oder theologisch betrachtet, weniger ambivalent als jene Welt, deren Ambivalenzen er aufheben können soll? Dieser Frage gehen, auf je eigene Weise, die beiden letzten Beiträge des vorliegenden Bandes nach.

1. Dabei bietet der Essay von Thomas Schmidt eine philosophiehistorische Rekonstruktion des abendländischen Opfergedankens, die dessen Ambivalenzen unverhüllt zutage treten lässt. Vor allem unter Berufung auf die Karl Jaspers'sche Achsenzeitfigur, aber auch auf Theorie-ressourcen Julia Kristevas, Jürgen Habermas' und Georges Batailles soll eine geschichtsphilosophische, auf die gegenwärtige wie die bis auf Weiteres erwartbare Situation bezogene Doppelthese plausibilisiert werden. Erstens: Wir leben, weltweit, »[s]eit dem 24. Februar 2022 [...] in einem post-postheroischen Zeitalter«. Zweitens: Aus diesem, durch den Krieg in der Ukraine paradigmatisch verkörperten Zeitalter wird das Opfer bis auf Weiteres »nicht einfach verschwinden, schon gar nicht [...] durch eine automatisch ablaufende Logik des Fortschritts«; es wird vielmehr gezähmt bzw. sukzessive humanisiert werden müssen, denn jener »gordische Knoten zwischen Religion, Gewalt und Opfer«, auf den der Titel von Schmidts Text anspielt, »kann nicht mit einem Schlag [d.h. seinerseits gewaltsam] zerteilt werden«.

Dem durch die Jaspers'sche Achsenzeittheorie geschulten Blick des Betrachters enthüllt sich bezogen auf den abendländischen Opfergedanken eine Entwicklung in vier



großen Abschnitten: Die *präheroische* Epoche (der Ausdruck kommt bei Schmidt nicht vor) ist eine Zeit der Opfer, allerdings jener Opfer (i.S. der Einheit von *victima* und *sacrificium*), durch die man die »unbeherrschte[] Natur« besänftigen und manipulieren zu können hofft. Religionen sind hier selbstverständlich vorhanden, aber nur als lokal beschränkte Kulte und »Traditionen einer innerweltlichen Kontrolle von Heil und Unheil«. Erst mit dem entscheidenden, in der sog. Achsenzeit (ca. 800–200 v. Chr.) vollzogenen Übergang in die *heroische* Epoche kommt es zur eigentlichen Scheidung von Immanenz und Transzendenz bzw. zur Ausbildung des Gottesgedankens im Sinne der letzteren. Dafür steht beispielhaft die Geschichte des »religiösen Helden« Abraham und dessen Beinahe-Opferung (ebenfalls i.S. der Doppelheit von *victim* und *sacrifice*) seines Sohnes Isaak (vgl. Gen 22). Hier geht die »Aura von Furcht und Schrecken« angesichts der unbeherrschbaren Natur auf das unbedingt bindende »Gesetz des Vatergottes« über: ein Übergang, der nicht nur die Entwicklung hin zur modernetypisch-postheroischen »Zähmung des Opfers« (z.B. Tieranstelle von Menschenopfern) einleitet, sondern auch Glaube im Sinne von unbedingtem Vertrauen und, mit diesem (so Schmidt im Anschluss an Kristeva), allererst menschliche Sprache möglich macht. Die *postheroische* Moderne braucht hingegen keine (erst recht keine religiösen) Helden mehr, ihr »Diskurs ist friedfertig, Opfer sind das zu Vermeidende«. Ihre Wurzeln lassen sich bis ins Judentum und zu den Anfängen des Christentums in deren Absetzung von der heidnisch-

antiken Kultpraxis zurückverfolgen. Das Opfer wird hierbei »zunehmend als geistige und individuelle Erfahrung der Einheit mit dem Göttlichen erfahren«; zugleich »kehrt sich die Beziehung der Begriffspaare heilig – profan und öffentlich – privat signifikant um«: das Heilige bzw. Religiöse wird zur Privatsache, die Öffentlichkeit und damit der Raum des Politischen profanisiert. Mit Batailles ›Soziologie des Sakralen‹ konstatiert Schmidt als vorläufiges Ende der Entwicklung allerdings eine Wiederkehr des Opfers im 20. Jahrhundert, mit der als solcher das post-postheroische Zeitalter beginnt. Die »heterogene Realität des Heiligen« gegenüber der profanen Nützlichkeitskultur, die Bataille am Aufstieg des Faschismus und Schmidt selbst am episodenhaften Sturm auf das US-Kapitol verdeutlicht, widerlegt dabei unter anderem die Vorstellung, dass eine »vom Opfergedanken gereinigte Religion« als friedliches »Fundament eines vorpolitischen Konsenses« wirken und in Anspruch genommen werden könne. Denn diese Vorstellung wird jener irreduziblen »Ambivalenz des Heiligen« nicht gerecht, die der Krieg in der Ukraine gegenwärtig am nachdrücklichsten verkörpert: Der bloßen Verdrängung des Opfers unter Berufung auf den Rechtsstaatlichkeitsgedanken kontrastiert hier jene »theologische Überhöhung und politische Instrumentalisierung des Opfergedankens, die das eigene politische Handeln als ein *sacrificium* [...] versteht und in den anderen nur *victims* [...] sehen kann«. Der gordische Knoten zwischen Religion, Gewalt und Opfer, der dieser Ambivalenz entspringt und entspricht, kann, so Schmidts