

Scham

Zu einem Verhaltensregulativ der homerischen Gesellschaft

Ines Stahlmann

Zusammenfassung: *Nach einer Analyse von Verwendung und Bedeutung des griechischen Begriffs *aidós* in den homerischen Epen, der in der Regel mit »Scham« oder »Scheu« übersetzt wird, erfolgt eine Neubewertung dieses sozialen Affekts auf der Grundlage neuerer sozialhistorischer Einschätzungen der homerischen Gesellschaft sowie im Lichte psychologischer bzw. psychoanalytischer Literatur. Angesichts labiler, noch auf persönlichen Bindungen beruhenden Sozialstrukturen und einer noch wenig stratifizierten face-to-face-Gesellschaft, die auf je persönlichem Ansehen und Einfluß basierte, ist das *aidós*-Konzept in seiner Orientierung auf die Gemeinschaftsöffentlichkeit als ein unabdingbarer Faktor im System interner Konfliktbewältigung zu bewerten.*

Abstract: *After an analysis of the use and meaning of the Greek term *aidós* in the homeric epics, which is usually translated to mean shame or shyness, a new evaluation of this social affect is attempted both on the basis of recent sociohistorical assessments of homeric society and in the light of psychological and psychoanalytical literature. In the face of delicate social structures based on personal ties and a face-to-face society which was founded on personal standing and influence and which has hardly been stratified yet, the concept of *aidós* in its orientation towards the common public is to be acknowledged as an indispensable factor in the system of coping with internal conflicts.*

Sowohl die Handlung der Ilias wie jene der Odyssee erhalten ihren Anstoß durch eine »Schamlosigkeit«, das heißt durch ein Verhalten, das durch einen Mangel an *aidós* gekennzeichnet ist.¹ Der Zorn des Achill, den die Ilias besingt, ist die Folge einer doppelten Unverschämtheit Agamemnons, des Anführers der Griechen vor Troja: Zunächst weigert dieser sich die erbeutete Tochter eines Apollonpriesters wieder zurückzugeben, woraufhin der Gott eine verheerende Epidemie in das Lager der Griechen schickt. Als Agamemnon schließlich widerwillig die Priestertochter herausgibt, tut er dies nicht, ohne sich Entschädigung in Person von Briseïs zu verschaffen, eine Frau, die bereits dem Achill als Ehrgeschenk zugewiesen worden war. Dieses gegen die Regeln verstoßende Verhalten provoziert den Zorn des Achill, der sich daraufhin vom Kampf zurückzieht. Er beschimpft Agamemnon - nach den Normen der homerischen Gesellschaft zu Recht, wie sich später erweisen wird - als einen,

dem *aidós* mangle, als *anaidés*².

Auch in der *Odyssee*, die in der überlieferten Fassung heute als eine Generation jünger als die *Ilias* eingeschätzt wird, geht es um Schamlosigkeiten. Sie zeigt eine partiell gestörte Gesellschaft: Dort, wo ein *oikos*-Vorsteher in einer patriarchalen Gesellschaft über lange Jahre abwesend ist, geraten die Verhältnisse offensichtlich aus dem Lot. Damit geht ein Verlust von *aidós* einher, der zu jenem immer wieder als unverschämt, als *anaidés*-bezeichneten Verhalten der Freier führt³, die im Haus des abwesenden Odysseus jahrelang um Penelope werben und dabei die Vorräte des Hauses verzehren.⁴ Das Epos beginnt in dem Moment, in dem Telemachos, Odysseus' Sohn, erwachsen wird und, ermuntert und unterstützt von der Göttin Athene, schließlich gegen diese Situation etwas unternimmt.

Schon an diesen beiden Beispielen, die die Rolle von *aidós* für das epische Geschehen verdeutlichen, zeigt sich die Bedeutung dieses Affekts für die homerische Zeit. Doch nicht nur auf der Ebene dramaturgischer Handlungsabläufe, sondern in einer Fülle von mehr oder weniger tragenden Szenen, ja immer wieder auch in den sog. unbetonten Elementen der Homerischen Gesänge zeigt sich die Relevanz dieses Konzepts. Im folgenden soll der Funktion von Scham bzw. von *aidós* als Verhaltensregulativ in der homerischen Gesellschaft nachgegangen werden.

Mit der Scham bei Homer hat sich zum einen, vor allem in begriffsgeschichtlichen Studien, die altertumswissenschaftliche Forschung beschäftigt; daneben haben sich auch Anthropologen spätestens seit Darwin der Rolle von Scham in traditionellen Gesellschaften zugewandt; dabei werfen sie ab und an auch einen Blick zurück auf die frühen antiken Gesellschaften (z.B. Heller 1985). Es ist festzustellen, daß die altertumswissenschaftliche Forschung, insbesondere die angloamerikanische, durchaus Anregungen der anthropologischen Disziplin aufnahm (z.B. Dodds 1991; Humphreys 1978; Schlesier 1994; s.u. I.). Dies läßt sich von der psychologischen Fachliteratur bisher noch nicht sagen: Das in den letzten zwei Jahrzehnten erheblich gewachsene Interesse an der Psychodynamik der Scham bzw. die sich daraus ergebenden Forschungsergebnisse wurden auch in den neuesten altertumswissenschaftlichen Studien zu *aidós* nicht rezipiert. Dies wird hier versucht: Die Funktion von Scham in der homerischen Gesellschaft soll im Lichte neuerer sozialhistorischer, aber auch neuerer psychologischer bzw. psychoanalytischer Erkenntnisse erhellt werden. Was letztere betrifft, wird vor allem auf die Studien von M. Lewis (1993) und L. Wurmser (1993) zurückgegriffen (II.). Eine kurze Charakterisierung der homerischen Gesellschaft auf der Basis der neuen, mit anthropologischen Kategorien arbeitenden althistorischen Forschung erfolgt in Abschnitt III. Es schließt sich eine „Phänomenologie der Scham bei Homer“ (IV.) an, in der

anhand einzelner Beispiele verschiedene Formen von Scham exemplarisch vorgeführt und den von Wurmser unterschiedenen drei Schamtypen zugeordnet werden. Eine vollständige Erfassung des *aidós*-Materials in den Epen ist angesichts seiner Fülle nicht möglich.

Schließlich erfolgt auf der Grundlage einer Zusammenschau des Vorherigen eine Neubewertung des Scham-Konzepts als Faktor von Konfliktbewältigung und Ordnungskontinuität in der homerischen Gesellschaft (V.).

I. Scham und *aidós* in der althistorischen und anthropologischen Forschung

Im Jahr 1951 veröffentlichte Eric R. Dodds eine Reihe von Vorlesungen unter dem Titel „The Greeks and the Irrational“. Darin übertrug er die der modernen amerikanischen Kulturanthropologie entnommene Kategorie der „Schamkultur“ auf die homerische Gesellschaft, die heute der herrschenden Meinung gemäß ins 8. Jahrhundert v.Chr. datiert wird. Er schreibt dort:

„...amerikanische Anthropologen haben uns kürzlich gelehrt, zwischen „Schamkulturen“ und „Schuldkulturen“ zu unterscheiden, und die von Homer skizzierte Gesellschaft gehört eindeutig zur ersten Klasse. Der höchste Wert für einen homerischen Menschen ist nicht ein ruhiges Gewissen, sondern das Genießen der *timé*, der öffentlichen Hochschätzung: ... Und die stärkste moralische Macht, die der homerische Mensch kennt, ist nicht die Furcht vor Gott, sondern die Rücksicht auf die öffentliche Meinung, *aidós* ...“ (Dodds 1991, 15 f.).

Unverkennbar setzt Dodds eine jüdisch-christlich geprägte Hierarchie der Werte als selbstverständlich voraus, die er bei Homer auf den Kopf gestellt findet: Nicht stehe ein ruhiges Gewissen über dem Genießen öffentlicher Hochschätzung; und nicht die Furcht vor Gott, sondern die Rücksicht auf die öffentliche Meinung sei in moralischer Hinsicht handlungsbestimmend. Der Rücksicht auf die öffentliche Meinung - bei Dodds das Äquivalent des griechischen Begriffs *aidós* - kommt offenbar eine konstituierende Funktion in der Schamkultur zu.

Mit der zitierten Passage führte Dodds bis dahin weitgehend getrennt verlaufene Diskussionsstränge zweier unterschiedlicher Disziplinen zusammen, deren Anfänge ins 19. Jahrhundert zurückweisen. Auf altertumswissenschaftlicher Seite waren dies begriffsgeschichtliche Studien zum Terminus *aidós*, auf der anderen Seite kulturanthropologische Arbeiten zur Funktion von Scham in sog. „primitiven“ Gesellschaften. Diese letztgenannte Traditionslinie verlief von Charles Darwin (1872) über Sigmund Freud (1930/1979) und Margret Mead (1937) zu der von Dodds namentlich erwähnten Ruth Benedict (1977).

Bereits Darwin, der in seiner Schrift „Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren“ den Grund für die spätere anthropologische Diskussion um Scham- und Schuldkulturen legte, betonte als Auslöser von Scham und ihrer körperlichen Manifestation, dem Erröthen, die „Rücksicht auf die Meinung Anderer“ (1872, 340).⁵ Dies gelte insbesondere in der Folge eines Regelverstoßes:

„Es ist nicht das Bewusstsein, welches ein Erröthen hervorruft; denn ein Mensch kann aufrichtig irgend einen unbedeutenden in der Einsamkeit begangenen Fehler bereuen, oder er kann die schärfsten Gewissensbisse wegen eines nicht entdeckten Verbrechens fühlen, und doch wird er nicht erröthen .. Es ist nicht das Gefühl der Schuld, sondern der Gedanke, daß Andre uns für schuldig halten oder wissen, dass wir Schuld haben, was uns das Gesicht roth macht. Ein Mensch kann sich durch und durch beschämt fühlen, daß er eine kleine Unwahrheit gesagt hat, ohne zu erröthen; aber ... wenn er auch nur vermuthet, dass er entdeckt ist, wird er augenblicklich erröthen...“ (Darwin 1872, 340)

Darwin hatte noch nicht den Anspruch, eine Typologie von Kulturen aufzustellen; er beschreibt einen anthropologisch allgemeingültigen psychischen Vorgang, wobei er im Gegensatz zur späteren Literatur Schuld und Scham nicht einander gegenüberstellt, sondern für ihn unterscheidet sich das Scham- vom Schuldgefühl durch spezifische äußere Umstände: Es sei der Blick des anderen bzw. auch nur der imaginierte Blick des anderen, der die Schamesröte ins Gesicht treibe.

Dodds hatte indessen die seit den 30er Jahren virulente Auffassung eines Gegensatzes von Scham- und Schuldkulturen übernommen, die er in Ruth Benedicts Arbeit über die japanische Gesellschaft aus dem Jahr 1946 vorfand:

„In anthropological studies of different cultures the distinction between those which rely heavily on shame and those that rely heavily on guilt is an important one. A society that inculcates absolute standards of morality and relies on men's developing a conscience is a guilt culture by definition, but a man in such a society may, as in the United States, suffer in addition from shame when he accuses himself of *gaucherie* which are in no way sins. ... In a culture where shame is a major sanction, people are chagrined about acts which we expect people to feel guilty about. ... True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin. Shame is a reaction to others people's criticism. A man is shamed either by being openly ridiculed and rejected or by fantasizing to himself that he has been made ridiculous. In either case it is a potent sanction. But it requires an audience or at least a man's fantasy of an audience. Guilt does not....The primacy of shame in Japanese life means, as it does in any tribe or

nation where shame is deeply felt, that any man watches the judgment of the public upon his deeds. He need only fantasy what their verdict will be, but he orients himself toward the verdict of others.“ (Benedict 1977, 156 f.)

Das Bild, das hier von der japanischen Gesellschaft gezeichnet wird, ähnelt in einem entscheidenden Aspekt demjenigen, das so manche altertumswissenschaftliche Studie von der homerischen Gesellschaft gewonnen hatte: Die Rücksichtnahme auf die Meinung anderer ist bei der Betrachtung von *aidós* auch in den älteren begriffsgeschichtlichen Arbeiten immer wieder betont worden. So schrieb Carl Eduard von Erffa 1937 in seiner Studie zu *aidós*:

„Sie [die *aidós*] erwächst aus dem Zusammenleben der Menschen, aus der Gemeinschaft, denn sie findet sich nur in Beziehung auf die Mitmenschen .. Was erkennt der homerische Mensch als Regulator seines Handelns an? Selbstverständlich nicht ein Gewissen, dessen Vorwürfe er fürchten müßte, sondern das Urteil seiner Mitmenschen bzw. seiner Standesgenossen.“ (von Erffa 1937, 9)

Und W.J. Verdenius (1945, 53) bekräftigte ebenfalls die Rolle der anderen: „Die Sache ist klar: *aidós* bedeutet hier ‚Scheu‘, und zwar vor dem Urteil der Umwelt.“ (s. auch a.O., 59 f.)

Dodds konnte sich mithin auf zwei Traditionslinien, die anthropologische und die altertumswissenschaftliche beziehen, als er die Kategorie der Schamkultur für die Interpretation der homerischen Zeit fruchtbar machte - eine Kennzeichnung, die bis in die jüngste Zeit übernommen wurde (Redfield 1975, 116; Murray 1991, 67; Stahl 1987, 86), zunehmend aber auch Kritik erfahren hat: Sowohl in philosophischen (Williams 1993) als auch althistorischen (Hooker 1987; Lloyd-Jones 1987), althilologischen (Cairns 1993) und soziologischen (Neckel 1991) Arbeiten der letzten Jahre wurden Bedenken gegenüber diesem Konzept geäußert. Selbst innerhalb der anthropologischen Fachwissenschaft ist man von einer strikten Polarisierung von Scham und Schuld abgerückt (Heller 1985), ebenso von der damit in Zusammenhang gebrachten historischen Abfolge und der Zuordnung zu bestimmten Kulturen.

Neuerdings ist vor allem die sich ausschließende Gegensätzlichkeit von Scham und Schuld bestritten und demgegenüber betont worden, daß beide Affekte nebeneinander und komplementär eine Rolle spielen. Damit ist aber die Eignung dieser Begriffe zur distinktiven Charakterisierung von Kulturen hinfällig geworden. Gleichzeitig aber ist im Zuge dieser Demontage die Scham in ihrer sozialen Funktion noch deutlicher konturiert worden. Der Soziologe Sigward Neckel (1991, 18) behauptet gar: „Wer die Scham zu analysieren weiß, dringt ... weit in das Innerste einer Gesellschaft vor.“

Im folgenden soll nun gefragt werden, ob und welche Rolle die Scham bzw. *aidós* in der homerischen Gesellschaft spielt. Daß dieser Affekt von Bedeutung

war, verdeutlicht nicht nur die eingangs angeführte 'dramaturgische' Relevanz des *aidós*-Konzepts, sondern auch die Tatsache, daß im Griechischen der Bedeutungsgehalt des Begriffs *aidós* besonders umfangreich und fein differenziert ist. Dies wird, wie J. Ruhnau (1992, 1208 f.) zu Recht hervorhebt, in der Fülle der kontextabhängigen Übersetzungen dieses Begriffs ins Deutsche deutlich, wobei Ruhnau nicht einmal alle genannt hat. Neben »Scham« sind anzugeben: Ehrfurcht, Mitleid, Scheu, Rücksicht, Ehrgefühl, Respekt, Schande, Schmach.

Im folgenden wird der komplexe Scham-Affekt, von dem in den Homerischen Epen häufig die Rede ist, nicht nur in die aktuelle sozialhistorische Forschung eingeordnet, sondern auch im Lichte neuerer psychologischer Literatur betrachtet. Dabei konnten freilich nur wenige Titel herangezogen werden. Nachdem die Scham lange Zeit ein Tabuthema gewesen ist, ist im letzten Jahrzehnt doch eine Fülle von Literatur erschienen, die hier nicht verarbeitet werden konnte. Verwiesen sei auf den Literaturüberblick bei Wurmser (1993, 236-255).

II. Zur Psychodynamik der Scham

Scham ist ein unangenehmes „Gefühl, das die Tendenz hat, einen Handlungs- oder Redeimpuls zu hemmen, um möglichen Tadel und damit Minderung des Selbstwertgefühls zu vermeiden oder Insuffizienz schmerzlich spüren zu lassen, weil diese Rücksicht verletzt wurde.“ (Ruhnau 1992, 1208). Diese durchaus eingängige Definition von Scham stammt aus dem gleichlautenden Artikel des Historischen Wörterbuchs für Philosophie. Bei den Autoren der psychologischen Fachliteratur findet sich eine Antwort auf die Frage: was ist Scham? nicht immer so einfach. Als Spezialisten auf diesem Gebiet sehen sie das Problem - sicher zu Recht - differenziert und allumfassend, wobei in einigen Darstellungen allerdings die Gefahr besteht, daß sich die Spezifik dieses Phänomens aufzulösen beginnt. So definieren V. Chu und B. de las Heras (1994, 18) Scham m.E. unspezifisch, als „das quälende, peinigende Gefühl, das entsteht, wenn eine wichtige innere oder äußere Grenze verletzt wurde“.

M. Lewis (1993, 12) beschreibt Scham dagegen folgendermaßen:

„Scham kann einfach als das Gefühl definiert werden, das wir haben, wenn wir unsere Handlungen, Gefühle oder Verhaltensweisen bewerten und zu dem Schluß kommen, daß wir etwas falsch gemacht haben. Scham umfaßt unser ganzes Selbst; sie ruft den Wunsch wach, sich zu verstecken, zu verschwinden, sogar zu sterben.“

Enthielt die oben zitierte Definition von Ruhnau - m.E. zu Recht - den Hinweis

auf die Furcht vor Tadel oder Kritik durch andere, so verzichtet Lewis auf diesen Aspekt, indem er die Scham hier als einen gänzlich intrapsychischen Vorgang darstellt.

Uneinigkeit besteht auch darüber, ob Scham zu den primären Affekten gehört und damit angeboren wäre, wie Darwin (1872), Tomkins (1963) oder Heller (1985) meinen. Plutchik (1962), Wurmser (1993) und Lewis (1993) dagegen vertreten, daß Scham zu den komplexeren sekundären Emotionen gehöre, weil sie bestimmte kognitive Fähigkeiten und ein Ich-Bewußtsein voraussetze. Diese zweite Position, so wie sie von Lewis dargelegt wird, erscheint mir plausibel - und ist zudem für die Betrachtung der Scham bei Homer von Nutzen. Lewis geht davon aus, daß Scham erst dann entsteht, wenn sich Normen und Regeln zu eigen gemacht, d.h. wenn sie internalisiert werden können.⁶

„Jetzt ist es nicht mehr nur der andere, der das Kind belohnt oder bestraft. Durch die Internalisierung der Normen des anderen kann das Kind sich selbst belohnen und bestrafen. ... Im Fall der Scham ist es das Auge des anderen im Mich, das mein Vergehen sieht. Dieser »andere« im Selbst kann nur auftreten, wenn es ein objektives Selbst gibt, dem er einverleibt werden kann.“ (Lewis 1993, 127)

Das hier genannte wertende Auge des anderen - bzw. seine innere Repräsentanz - korrespondiert der oben schon deutlich gewordenen Rolle, die der Rücksicht auf die öffentliche Meinung in der homerischen Gesellschaft zugesprochen wurde. Das Auge des anderen, die Bedeutung des Gesehenwerdens und des Offen-Sichtlichen findet sich bei Homer immer wieder explizit ausgedrückt.

Dieser Aspekt - die Angst, bei einem regelwidrigem Verhalten von einem oder mehreren Angehörigen der eigenen Gemeinschaft gesehen zu werden bzw. das Eintreten eines solchen Umstandes - ist ein Konstituens der Scham. Dies erklärt auch, warum der Wunsch sich zu verbergen, spezifisch für das Schamkonzept und untrennbar mit ihm verbunden ist (Wurmser 1993, 42, 147).

Neben dem, wofür man sich schämt - im allgemeinen eine kulturspezifische Regelwidrigkeit oder Normverletzung - finden wir also immer auch eine Instanz, vor der man sich schämt. Dies ist in der Individualentwicklung ursprünglich eine Person, deren Mißbilligung, Strafe oder Kritik gefürchtet wird. Diese Instanz wird häufig symbolisiert durch das Auge des Beobachters. Freilich kann dies später dann auch die innere Repräsentanz einer anderen Person sein (Wurmser 1993, 58).

L. Wurmser hat die Fülle von unterschiedlichen Schamerlebnissen, die er in seiner Praxis beobachten konnte, in drei Schamaffekte kategorisiert. Da seine Typologie geeignet erscheint, auch die Vielfalt von Schamtypen bei Homer

zumindest zu einem großen Teil zu ordnen, sei sie hier skizziert:

1. „Analytisch gesehen ist ... Scham zunächst und vor allem eine Art von Angst“, und zwar folgenden Inhalts: „Ich fürchte mich, daß Bloßstellung bevorsteht und damit Erniedrigung.“ (Wurmser 1993, 73 u. 74 f.) Dieses Gefühl wird von Wurmser als *Schamangst* bezeichnet.

2. Von der Schamangst unterscheidet Wurmser den *Schamaffekt*, der nach dem bloßgestellten Vergehen auftritt: „ein komplexer Affekt gruppiert um einen depressiven Kern“ des Inhalts: „Ich habe mich bloßgestellt und fühle mich erniedrigt; ich möchte verschwinden; als solch ein Wesen, das sich so bloßgestellt hat, will ich nicht mehr weiter existieren. Die Verachtung kann nur dadurch getilgt werden, daß die Blöße beseitigt wird - durch mein Verstecken, mein Verschwinden - wenn nötig, durch meine Auslöschung.“ Hier spielt „das Sehen und Verschwinden - mithin das Auge - eine ganz besondere Rolle“. (Wurmser 1993, 73, 75)

3. Schließlich beschreibt Wurmser das *Schamgefühl* als „eine Art des Ehrgefühls, eine Art des sozialen und persönlichen Schutzes, ... ein Charakterzug, der sich gegen die Bloßstellung wendet“. (Wurmser 1993, 73, 75-77). Diese Scham hat gleichsam vorbeugenden Charakter. Die psychoanalytische Herleitung dieses Schamgefühls als Reaktionsbildung auf ursprünglich gegenläufige Wünsche ist für den hier verfolgten Zusammenhang nicht von Bedeutung. Dieses Schamgefühl als eine „Haltung der Scham“ verbindet Wurmser (1993, 74, 75) insbesondere mit dem griechischen Begriff *aidós*, was freilich meiner Meinung nach zumindest für die Homerischen Epen nicht berechtigt ist. Vielmehr finden sich, wie zu zeigen sein wird, auch die Schamangst sowie der Schamaffekt unter dieser Bezeichnung.

Während Wurmser das vorrangige Ziel der Scham in nichts anderem als dem Verschwinden sieht (1993, 80, 147), hebt Lewis hervor, daß Scham wie auch Schuld die Funktion habe, „eine Handlung zu unterbrechen, die von innen oder außen stammende Normen oder Regeln verletzt.“ Der innere Befehl laute: „Stop. Was du tust, verletzt eine Regel oder eine Norm.“ Schuld und Schamgefühle unterscheiden sich jedoch dadurch, daß bei Scham der Befehl sehr viel zwingender sei. Bei ihr geht es um das Selbst, nicht um die Handlung (wie bei Schuld). Der Scham-Befehl laute: „Stop. Du bist nicht gut.“ Wenn Lewis in paradoxer Formulierung schreibt: „Scham soll also für die Vermeidung von Verhaltensweisen sorgen, die wahrscheinlich Scham verursachen werden“ (Lewis 1993, 54), dann kann, nachdem die Kategorisierung von Wurmser eingeführt worden ist, dieser Satz genauer formuliert werden: „*Schamangst* soll ... für die Vermeidung von Verhaltensweisen sorgen, die wahrscheinlich *Schamaffekte* verursachen werden“.

Für die Betrachtung der Epen Homers macht freilich die Unterscheidung von Selbst und Handlung keinen Sinn. In dieser noch wenig entwickelten Gesellschaft wurde nicht zwischen Handlung und Intention unterschieden. Allein das zählte, was sichtbar war: die Handlung. Und was zu tun war, war klar; die Regeln waren eindeutig. Es gab noch keinen Wertpluralismus, keine tragischen Konflikte. Oberste Maxime war es, gemeinschaftsschädigendes Verhalten zu vermeiden sowie die Ehre des oikos zu mehren. Stellte sich ein Handeln im nachhinein als verhängnisvoll heraus, dann blieb nur, sich auf eine göttlich verursachte Verblendung zu berufen, die verhinderte habe, daß man das Richtige erkannte (vgl. Dodds 1991, bes. 2-16).

Für die folgenden Ausführungen soll die Frage nach der Grenzziehung zwischen der allgemeinen Phänomenologie der Scham und ihrer spezifischen Funktion in der frühgriechischen Kultur des 8. Jh. v. Chr. erkenntnisleitend sein. Dazu ist es zunächst angebracht, diese Kultur in aller Kürze mit Hilfe der neueren althistorischen Literatur zu charakterisieren, wobei dies nur unter Akzentuierung des hier Bedeutsamen geschehen kann und unter Vernachlässigung der gerade für das 8. Jh. vorauszusetzenden Dynamik gesellschaftlicher Veränderungen.

III. Charakterisierung der homerischen Gesellschaft

Die Gesellschaft, die Homer uns vorführt, war wie A. Heuß (1969, 64) es formuliert hat, „minimal in einer spezifisch staatlichen und maximal in einer gesellschaftlichen Verfassung“. Das heißt: Es gab keine zentrale Herrschaftsinstanz, keine verschriftlichte Rechtssatzung und keine ordnungssichernden Organe (vgl. Gschnitzer 1991).⁷ Die anstehenden Gemeinschaftsaufgaben wurden fallweise von einzelnen Mitgliedern aufgrund ihres sozialen Status übernommen, der eng mit ihrer individuellen Leistungsfähigkeit zusammenhing. Diese Gesellschaft war noch relativ undifferenziert; freie Bauern machten den größten Teil des homerischen demos aus; Sklaverei spielte nur eine untergeordnete Rolle. Der Unterschied zwischen Bauern und Ranghohen war noch nicht verfestigt. Vor allem die Odyssee zeigt Beispiele von sozialem Auf- und Abstieg, von Verarmung und neuerworbenem Reichtum (vgl. Ulf 1990b, 181). Die Angehörigen der Führungsschicht führten ein großbäuerliches Leben im Rahmen ihres oikos, an dessen Bewirtschaftung auch die homerischen Helden unmittelbar und durch eigene Arbeit beteiligt waren (Stahl 1987, 86; Gschnitzer 1981, 39; Strasburger 1953, 103 ff.). Deren Sonderstellung ergab sich aus ihrem Reichtum, d.h. durch vermehrten Besitz von Land, Metallen, Stoffen und Sklaven (Stahl 1987, 83). Erbliche Gefolgschaften existierten nicht (Murray, 59). Die Ergebnisse der neueren anthropologischen Forschung, die die home-

rische als eine segmentäre Gesellschaft beschreibt, hat Raaflaub folgendermaßen zusammengefaßt: „Die anthropologische Interpretation der in den Epen verwendeten sozialen Termini und darin vorausgesetzten sozialen Beziehungen und Strukturen deutet .. auf das Vorherrschen kleiner und größerer Gefolgschaftsgruppen, die sich um ... basileis (,chiefs‘, ,big men‘ u.ä.) verschiedenen Kalibers sammelten,... und neben Verwandtschafts- und Nachbarschaftsgruppen ein wichtiges, für die Entwicklung der archaischen Gesellschaft und Polis grundlegendes, aber zunächst wenig stabiles Strukturelement bildeten.“ (Raaflaub, 1991, 1235).

Auch fest institutionalisierte politische Formen, Ämter und Führungspositionen dürfen mithin nicht vorausgesetzt werden.⁸ So ergab sich für die Ranghohen der Zwang, ihren sozialen Status und das damit verbundene Ansehen, die *timé*, immer aufs neue zu beweisen und zu verteidigen. Auf diesem Hintergrund ist auch der agonale Charakter der homerischen Gesellschaft zu sehen (Murray 1991, 60).

Die These, daß auch die Mitglieder der Führungsgruppe ihren Platz immer aufs neue zu behaupten hatten, ist durch die Ergebnisse der 1990 erschienenen Arbeit von Christoph Ulf über „Die homerische Gesellschaft“ bekräftigt worden. Er bestreitet die traditionelle Annahme, daß es sich bei der Aristokratie um einen Erbadel gehandelt habe. Nicht Geburt hat die soziale Position fixiert, sondern das *Vermögen* des einzelnen im doppelten Sinne seiner Bedeutung (Ulf 1990b). Eine ähnliche Position nimmt Michael Stahl in seiner 1987 publizierten Arbeit ein: Er geht davon aus, daß die familiäre Herkunft eine bestimmte Ausgangssituation bot, in der sich der einzelne jedoch durch den Nachweis der gesellschaftlich erwarteten Eigenschaften bewähren mußte: durch Stärke und Kampferfolg, durch seine Besonnenheit und Klugheit, kurz: durch die Ingredienzien des Aristie-Ideals (a.O., 79 ff., bes. 89). Status ist dadurch bestimmt, was jeder einzelne an sozialem Ansehen bzw. Leistungsvermögen verkörpert. Insofern ist *timé* wie *Arete* keine fixe Größe, sondern sie steht in direkter Korrelation zu persönlichen Fähigkeiten. Der Basileus hatte seine Position entweder durch seine ganz persönliche Macht inne - oder hatte diese Position eben nicht (Ulf 1990b; Stein-Hölkeskamp 1989, 42).

Die hier in ihren Grundzügen vorgeführte Beschreibung der homerischen Gesellschaft durch die neuere Forschung geht in verschiedener Hinsicht mit einer Aufwertung der Rolle der Gemeinschaftsöffentlichkeit einher - denn sie war es, die vor allem in der agora, d.h. in der allen erwachsenen Männern zugänglichen Versammlung, über die „politische und soziale Bewertung einer Person den Ausschlag“ gab. Nicht das Urteil irgendeiner kleinen Gruppe, sondern die in der allgemeinen Öffentlichkeit zustandegekommene Meinung⁹ war bestimmend (Ulf 1990b, 214). Das galt auch für die Einordnung rangnied-

rigerer Mitglieder des demos: Es war das jeweilige Umfeld, die jeweilige alters- oder geschlechtsspezifische Gruppe, in der eine Person auftrat, die über deren soziale Kategorisierung bestimmte. Letztlich sprach also die öffentliche Meinung auch für die Einordnung einer Person in die Hierarchie sozialer Geltung das entscheidende Wort. (Ulf 1990b, 42)

Die Zumessung von *timé* geschah aufgrund verschiedener Kompetenzen in verschiedenen Bereichen - nicht nur aufgrund militärischer Fähigkeiten, wie die ältere Forschung häufig annahm.⁹ Eine ebenso wichtige Rolle spielte die Beherrschung des Wortes, durch das Einfluß auf die Gemeinschaft genommen werden konnte (Patzek 1990, 547 Anm. 63). Achill z.B. sagt von sich, er sei „ein solcher, wie keiner unter den ... Achaiern im Kampf; in der Versammlung - aber sind besser auch andere“ (Il.18,105 f.). Phoinix hatte ihn freilich beides lehren wollen: „Ein Redner von Worten zu sein und ein Täter von Taten“ (Il.9,443). Von Hektor und seinem *hetairos* wird gesagt: „der eine war mit den Reden, der andere mit der Lanze weit überlegen“ (Il.18,252; vgl. Il.19,16) Kriegs- und Redekunst sind mithin die beiden gleichberechtigten Kompetenzen der *basileis* (Murray 1991, 72).

Insofern führt das neue Bild der homerischen Gesellschaft zu einer stärkeren Berücksichtigung ziviler Führungskompetenzen, insbesondere zu einer Aufwertung des Debattierens und Haltens von wirkungsvollen Reden (Qviller 1991, 119). Dies war in einer Gesellschaft von besonderer Bedeutung, in der der Konsens zwischen ihren Mitgliedern immer wieder neu hergestellt werden mußte, da es keine Schriften gab, auf die sie zurückgreifen konnten. Der in diesem Zusammenhang entscheidende Ort war die Versammlung der erwachsenen Männer, die *agora*.

In der *agora* etwa findet der die *Ilias* bestimmende Konflikt zwischen Achill und Agamemnon seinen Anfang wie auch sein Ende. Der Disput um Briseis, die Agamemnon von Achill als Ersatz für die von ihm herauszugebende Priestertochter fordert, findet im Rahmen einer öffentlichen Versammlung statt; dort verkündet Achill auch, nicht mehr am Kampf unter Agamemnons Führung teilzunehmen. Die Rücknahme dieses Entschlusses muß ebenfalls öffentlich erfolgen: Achills Mutter Thetis setzt dies ausdrücklich voraus, als sie ihm die neuen, von Hephaistos geschmiedeten Waffen bringt (Il.19,35-37). Tatsächlich bekundet Achill in der von ihm einberufenen Versammlung seinen Willen, wieder zu kämpfen. In seiner Erwiderung fordert Agamemnon jeden Einzelnen in der Versammlung zur Zeugenschaft auf, so daß sein künftiges Verhalten daran gemessen werden kann.¹⁰

Was passiert, wenn die einzige zur Verfügung stehende Bezeugungs-Instanz - die Öffentlichkeit - nicht beteiligt ist, zeigt die berühmte *agora*-Szene im Rahmen der Beschreibung des Schilds des Achill: Sie schildert den Streit zweier

Männer um das Wergeld für einen erschlagenen Mann.

„Der eine gelobte, daß er alles erstattet habe,
Und tat es dem Volke dar, der andere leugnete: nichts habe er empfangen“.
(Il.18,499 f.)

Die Einlösung der schon getroffenen Vereinbarung kann nur deshalb strittig sein, weil die Öffentlichkeit daran nicht teilhatte und es somit keine Zeugen gab (vgl. Hesiod, Erga 370-372). So erwächst aus der Konfliktbewältigung ein neuer Konflikt. Augenzeugenschaft bietet in einer oralen Gesellschaft die einzige Gewähr für Wahrhaftigkeit. Was nicht vor aller Augen oder zumindest vor *einem* Zeugen geschieht, ist gleichsam nicht geschehen.¹¹ Die Schild-Szene demonstriert mithin die Unabdingbarkeit der Öffentlichkeit in der homerischen Gesellschaft: Sie ist die kontrollierende und zugleich integrierende Instanz, ohne die sich die Gesellschaft in konkurrierende Einzelinteressen auflösen würde.

Die Schild-Szene weist darüber hinaus auch auf die Bedeutung öffentlicher Konsensbildung, denn der Schiedsspruch im geschilderten Streit wird folgendermaßen gefunden: Die Ältesten

„...taten abwechselnd ihren Spruch.
In ihrer Mitte aber lagen zwei Pfunde Goldes,
Um sie dem zu geben, der unter ihnen das Recht am geradesten spräche.“
(Il.18,506-508)

Wem das Gold aber gebührte, wurde durch die Beifalls- bzw. Mißbilligungsbekundungen der versammelten Männer entschieden.

IV. Die Phänomenologie der Scham bei Homer

Der Wunsch, sich zu verstecken

Wenngleich es durchaus umstritten ist, welche Emotionen zu den primären zu rechnen sind und ob Scham zu ihnen gehört (vgl. Lewis 1993, 31-34), so herrscht doch Konsens darüber, daß Scham eines der fundamentalen Gefühle darstellt und in allen Gesellschaften und zu allen Zeiten vorkommt. Während die Gründe, sich zu schämen, in verschiedenen Kulturen unterschiedlich sein können, ist Scham eine existentielle Grunderfahrung jeden Menschens, die sich in allen Kulturen in sich gleichendem Verhalten bzw. in bestimmten physiologischen Reaktionen manifestiert, die seit Darwin weitgehend übereinstimmend beschrieben werden (dazu Lewis 1993, 37-43): Erröten und der Wunsch, sich zu

verstecken, sind dabei die wichtigsten Äußerungen von Scham. Der Wunsch, sich zu verbergen, drückt sich in einer zusammengesunkenen Körperhaltung aus, die das Nach-Vorne-Sinken von Kopf und Schultern sowie das Niederschlagen der Augen einschließt (Lewis 1993, 41 mit Anm.21). Diese Manifestationen sind sprichwörtlich geworden: „vor Scham erröten“, „vor Scham in den Boden sinken wollen“ oder „die Augen vor Scham niederschlagen“ sind stehende und häufig gebrauchte Redewendungen.

In dieser Hinsicht hat sich seit Homers Zeiten nichts geändert. Auch in den ihm zugeschriebenen Epen findet sich im Zusammenhang mit Scham-Erfahrungen der Wunsch, sich zu verstecken. Angesichts einer klaren Übermacht der Troer folgt Diomedes dem Rat des alten Nestor und entzieht sich einer Kampfesbegegnung mit Hektor, wohl fürchtend, daß ihn dieser deshalb beschämen werde:

„Doch das kommt mir als schrecklicher Kummer über das Herz und den Mut: Wird Hektor doch einst sagen, wenn er unter den Troern redet: »Der Tydeus-Sohn ist gescheucht von mir zu den Schiffen gekommen!« So wird er einst prahlen: *dann möge sich mir auftun die breite Erde.*“ (Il.8,147-150)¹²

Fürchtet Diomedes hier Schamgefühle angesichts einer Schmähung durch den Feind, der ihm Feigheit im Kampf vorwerfen könnte, so geht es im folgenden Beispiel um ganz anderes: Odysseus schämt sich seiner Tränen. Als er auf seiner Heimfahrt unerkant auf der Insel der Phaiaken weilt und ein Sänger im Rahmen eines dem Gast zu Ehren gegebenen Festes die Geschichte des Odysseus vorträgt (ohne ja zu wissen, daß der Protagonist seines Gesanges zuhört), da wird Odysseus von seinen Gefühlen überwältigt:

„Odysseus aber ergriff den großen purpurnen Mantel mit den starken Händen und zog ihn sich über das Haupt herab und verhüllte das schöne Antlitz: denn er schämte sich vor den Phaiaken, daß er unter den Augenbrauen Tränen vergoß. Und jedesmal wenn der göttliche Sänger mit Singen einhielt, wischte er sich die Tränen und zog den Mantel vom Haupte und faßte den doppelt gebuchteten Becher und tat den Weihguß für die Götter. Doch immer, wenn er wieder begann und die Besten der Phaiaken ihn zu singen trieben, da sie sich an den Liedern ergötzen, verhüllte Odysseus von neuem wieder das Haupt und jammerte. Da blieb es allen anderen verborgen, wie er Tränen weinte.“ (Od.8,83-93)

Haben wir hier Beispiele für den im Zusammenhang mit Scham typischen Wunsch, sich zu verstecken, so wird im folgenden der - in der homerischen Gesellschaft z. T. bewußt eingesetzte - hemmende Charakter der Scham deutlich. Dabei wird die spezifische kulturelle Prägung des Schaminhalts ersichtlich werden.

aidós zwischen den Geschlechtern

Beispiele für den körperlich-geschlechtlichen Anwendungsbereich bietet gleich mehrfach die Geschichte von der Begegnung zwischen Odysseus und der Tochter des Phäakenkönigs Nausikaa. So schämt sich Nausikaa ihrem Vater gegenüber, offen von ihrer Hochzeit zu sprechen, die ihr im Traum angekündigt worden ist (Od.6,66 f.). Als sie in Hinblick auf ihre bevorstehende Hochzeit am Strand ihre Gewänder wäscht, trifft sie auf Odysseus, der schiffsbrüchig an die Küste angeschwemmt wurde. Dieser schämt sich, sich nackt vor ihr und ihren Mägden zu zeigen (Od.6,221 f.); er zeigt damit Scham wegen körperlicher Entblößung. Die Verwendung von aidós im Zusammenhang von Nacktheit ist, wie häufig angenommen wird¹³, die ursprüngliche. Auch wir kennen noch die Bezeichnung „Scham“ für die Geschlechtsteile; sie heißen im Griechischen entsprechend aidōia.

Angesichts seiner prekären Lage stattet Nausikaa ihn mit Kleidern aus; doch scheut sie sich - im Sinne der Schamangst -, mit ihm gemeinsam in die Stadt zu fahren, weil sie das Gerede der anderen fürchtet, das für sie eine Schande wäre - berechtigterweise, wie sie selbst findet: „Verdenke ich (nemesó)-es doch auch einer anderen, wenn irgendeine dergleichen täte...“ (Od.6,286) Hier drückt sie unmißverständlich aus, daß sie die Regeln des Umgangs zwischen unverheirateten Frauen und Männern kennt und akzeptiert.

aidós im Kampf - die Funktionalisierung der Schamangst

In einer kriegerischen Gesellschaft, wie es die homerische war, war das Verhalten des einzelnen im Kampf von besonderer Bedeutung. So verwundert es kaum, daß die Aufforderung, sich erwartungsgemäß, d.h. kampfesmutig zu betragen, besonders häufig in den vielen Kampfszenen der Ilias zu finden ist. In ihnen erhält aidós geradezu den Charakter eines Schlachtrufes (Williams 1993, 79). Aias z.B. ermuntert seine Kampfgefährten:

„Freunde! seid Männer und legt euch Scham in den Mut!
 Und habt Scham voreinander in den starken Schlachten!
 Da, wo Männer sich schämen, werden mehr gerettet als getötet;
 Den Fliehenden aber erhebt sich weder Ruhm noch Rettung!“
 (Il.15,561 ff. = 5,531)

Bei Homer soll Scham in den meisten Fällen nicht retrospektiv, sondern prospektiv wirken (Verdenius 1945, 47 f.). Die Scham vor dem Urteil seiner

Mitstreiter wird hier als jene Kraft angesprochen, die den Krieger zum tapferen Kampf antreibt und ihn abhält zu fliehen. Es wird an die Schamangst im Sinne Wurmerts appelliert, um für den Einzelnen, eine Scham nach sich ziehende Handlung sowie für die Gruppe ein unvorteilhaftes Verhalten, die Flucht, zu verhindern. Hier liegt ein Beispiel der noch immer geläufigen Ermahnung „Schäm Dich, dies oder das zu tun!“ vor, die heute allerdings vor allem an Kinder gerichtet wird.

Deutlich wird auch, daß ein konkretes Gegenüber der *aidós* wesenseigen ist; dabei ist aber nicht der Feind das entscheidende Gegenüber, sondern als Bezugsgröße fungieren die Kampfgefährten. „Habt Scham *voreinander*“ lautet die Ermahnung. Darüberhinaus aber sind es die Mit-Menschen und insbesondere die Familie, die in der Lage sind, *aidós* zu evozieren, wie Nestors ähnlich lautende Aufforderung belegt:

„Freunde! Seid Männer und legt euch Scham in den Mut
Vor den anderen Menschen! Und dazu gedenke ein jeder
Der Kinder und Frauen und der Habe und seiner Eltern“ (Il.15,661 ff.)

An dieser Stelle zeigt sich deutlich die gesamtgesellschaftliche Dimension der in der Kampfsituation angemahnten *aidós*. Dies ist vor dem Hintergrund zu sehen, daß in homerischer Zeit der Einzelne gar nicht ohne seine Einbindung in verschiedene Bindungsverhältnisse denkbar war; die Vorstellung eines von Familie und Gemeinwesen unabhängigen Individuums existierte noch nicht.

***aidós* als Schamaffekt**

Wie bereits gesagt, kommt das Wort *aidós* sowie seine Ableitungen häufig in adhortativem Zusammenhang vor, als Mahnung, schambesetzte Situationen zu vermeiden. Ein Beispiel jedoch läßt sich anführen, in dem ein tatsächliches Versagen vorliegt und Scham die Folge ist: Hektor, der geradezu als ein Held der *aidós* betitelt worden ist (Redfield 1975, 119), führt uns ihre Wirkungsmacht besonders eindringlich vor Augen - zunächst indessen nochmals mit einem Beispiel für die Schamangst. Als Andromache, seine Frau, ihn mit dem gemeinsamen Sohn auf dem Arm in herzerweichenden Worten darum anfleht, er möge nicht in den Kampf gehen, damit er sie nicht zur Witwe und ihren Sohn nicht zum Waisen mache, antwortet er ihr:

„Ja, an all das denke auch ich, Frau. Aber zu furchtbar
Schäme ich mich vor den Troern und schleppgewandeten Troerfrauen,
Wollte ich mich wie ein schlechter Mann vom Kampfe fernhalten.“

Auch heißt es mich nicht mein Mut, da ich lernte, immer ein Edler zu sein, und unter den vordersten Troern zu kämpfen, Zu wahren des Vaters großen Ruhm und meinen eigenen.“ (II.6,440)

Obwohl Hektor die Ängste seiner Frau ernst nimmt, ist für ihn die Instanz der troischen Gemeinde, vor der er sich als ein Edler erweisen will, bedeutsamer als das Unglück von Frau und Kind (anders Stein-Hölkeskamp 1989, 32 f.).

Angesichts konkurrierender Bindungsverhältnisse erweist sich *aidós* als eine kollektiv orientierte Energie, die dazu führt, daß die der Gemeinschaft gegenüber empfundene Verpflichtung als höherrangig eingestuft wird.¹⁴ Zugleich haben wir damit ein Beispiel für Lewis' These von der kognitiven Attribuierung: Hektor verweist hier explizit auf das, was er gelernt hat, nämlich „immer ein Edler zu sein, und unter den vordersten Troern zu kämpfen...“. Dies ist gleichsam das ‚Ich-Ideal‘, an dem er sein Verhalten ausrichtet. Würde er sich anders entscheiden, wäre Scham die unausweichliche Folge.

Als später Hektor gleichermaßen von seinen Eltern beschworen wird, dem Kampf mit Achill und damit dem Tod aus dem Weg zu gehen, bleibt er bei seiner Position. Das familiäre und das auf die größere Gruppe bezogene *aidós*-Konzept geraten auch hier in Konflikt, wie die Szene der Begegnung mit seiner Mutter zeigt:

„Die Mutter aber wieder jammerte drüben, Tränen vergießend,
Öffnete ihren Bausch und hielt mit der anderen Hand die Brust hoch
Und sprach zu ihm, Tränen vergießend, die geflügelten Worte:
Hektor, mein Kind! scheue diese [Brust]! und erbarme dich auch meiner
Wenn ich dir einst die kummerstillende Brust gereicht habe!
Daran denke, mein Kind, und wehre dem feindliche Mann Drinnen hier von der
Mauer und stelle dich diesem nicht als Vorkämpfer.“ (II.22,79-85)

Doch auch diese eindrucksvolle Geste, mit der die Mutter an das *aidós*-Gebot des Sohnes gegenüber der Mutter appelliert - *aidós* wäre hier wohl am ehesten mit Ehrfurcht oder Respekt zu übersetzen - bleibt ohne Wirkung auf Hektor, und im folgenden wird deutlich, warum. Während er vor der Stadtmauer „auf Achill, den ungeheuren“ wartet, sagt er sich:

„Wenn ich in Tore und Mauern tauche,
wird Polydamas mich als erster mit Schimpf beladen,
Er, der mich mahnte, die Troer zur Stadt zu führen
In dieser verderblichen Nacht ...
Aber ich bin nicht gefolgt - freilich, es wäre viel besser gewesen!
Jetzt aber, da ich das Volk verdarb durch meine Vermessenheit,
schäme ich mich vor den Troern und schleppgewandeten Troerfrauen,

Daß nicht ein anderer einst sage, ein schlechterer als ich:

>Hektor vertraute auf seine Gewalt und richtete das Volk zugrunde!<

So werden sie sprechen. Doch dann wäre mir viel besser,

Entweder Mann gegen Mann den Achilleus zu töten und wiederzukehren,

Oder von ihm mit gutem Ruhm vor der Stadt bezwungen zu werden.“

(Il.22,98-111)

Hektor bekennt sich eines verderblichen Handelns verantwortlich: Er hat einen besonnenen Rat des Polydamas ausgeschlagen und damit Schaden für die Gemeinschaft der Troer angerichtet. Die Beschämung, die er fürchtet, ist der *Schimpf* des Polydamas, das *Gerede* der anderen, und dieses Gerede scheint um so schlimmer, wenn es von einem in der sozialen Hierarchie Geringeren kommt.

Dabei trägt auch der inhaltliche Aspekt der vorweggenommenen Vorwürfe spezifische Züge: Nichts scheint verwerflicher zu sein, als die eigenen Kräfte zu überschätzen und dabei die Gemeinschaft zugrundezurichten.¹⁵ *aidós* setzt den Interessen des Einzelnen dort Grenzen, wo sie gemeinschaftsschädlich werden. Sie ist damit Ausdruck einer Konsensethik, die zunehmend in den Blick der Homer-Forschung gerät (u.a. Donlan 1973; Ulf 1990a; Scott 1980).

Der schamvollen Situation, in der Hektor sich befindet, kann er nur entgehen, indem er Achill besiegt „oder von ihm mit gutem Ruhm bezwungen“ wird. Dennoch bewegen ihn anderslautende Gedanken: Er könnte den Konflikt zwischen Griechen und Troern gleichsam auf diplomatischem Wege beilegen (Il.22,111-121). Doch solche Ideen werden von ihm sofort wieder verworfen, unter anderem mit dem Hinweis darauf, daß er sich auf diese Weise entblößen und Achill ihn als Schutzfliehenden nicht verschonen würde:

„Aber was redet mein Mut (thymos) mir da für Dinge?

Nicht, daß ich ihn [= Achill] schutzfliehend angehe,

er aber erbarmt sich nicht meiner

Und scheut mich nicht und tötet mich, den Entblößten,

Nur so, wie ein Weib, weil ich aus den Waffen tauchte.“ (Il.22,122-125).

Hier erhält der laut Lewis der Scham implizite Stop-Befehl in einem konkreten Fall eine Stimme. Der *thymos*¹⁶ spricht und hält Hektor von seinem unehrenhaften Vorhaben ab. So bleibt also Hektor nichts anderes, als sich Achill zu stellen, obwohl er große Angst vor dieser Begegnung hat: Als dieser endlich auf ihn zukommt, erfaßte Hektor „ein Zittern, und er ertrug es nicht mehr, dort zu warten, und hinter sich ließ er die Tore, schritt aus und floh.“ (Il.22,136 f.) Dreimal umrunden die beiden Helden Troja, Achill Hektor verfolgend, bevor sich Hektor dem Kampf stellt. Hier zeigt sich einerseits, wie mächtig das *aidós*-Konzept trotz gegenläufiger Impulse wirkte; andererseits sind diese noch durchaus bewußt:

Sie sind nicht ins Unbewußte verdrängt, sie liegen vielmehr dicht an der Oberfläche, nur wenig unterhalb des mittels des *aidós*-Konzepts normierten Verhaltens.

Die Beschämung

Wie ein Mechanismus der Schmähung oder Beschämung aussehen könnte, zeigt folgende bereits erwähnte Episode der Ilias: Diomedes folgt dem Rat des alten Nestor und entzieht sich einer Kampfesbegegnung mit Hektor, da die Troer deutlich in der Übermacht sind. Er fürchtet jedoch die Schmähung durch Hektor, die auch tatsächlich eintritt (Il.8,147-150, s.o. S.14). Hektor jubelt lauthals:

„Tydeus-Sohn! am höchsten ehrten dich die Danaer, ...
 Mit Ehrensitz und Fleischstücken und vollen Bechern.
 Jetzt aber werden sie dich verunehren, denn wie ein Weib bist du beschaffen!
 Fahr hin, schwächliches Püppchen! Denn nicht werde ich dir weichen,
 Daß Du unsere Türme besteigst und die Frauen wegführst
 In den Schiffen: zuvor bringe ich dir den Todesdaimon.“ (Il.8,161-166)

Hektor kann den sich der Auseinandersetzung entziehenden Diomedes zwar beschimpfen, er kann ihn auch mit dem Tode bedrohen, und Diomedes empfindet diese Beschimpfung auch als beschämend - die soziale Degradierung aber, das *atimazein*, vermag nur die eigene Gruppe der Danaer durchzuführen, worauf Hektor ja selbst hinweist: „*sie* werden dich verunehren“. Da aber Nestor hinter Diomedes' Verhalten steht, ja gerade er, einer der einflußreichsten Meinungsführer der vor Troja versammelten Griechen, es ihm nahegelegt hat, wird Diomedes' Flucht entgegen Hektors Ausmalungen ohne Folgen bleiben: Es wird keine *nemesis* geben.

nemesis - der berechtigte Unwillen der Mitmenschen über regelwidriges Verhalten - zieht eine entehrende Minderung des Sozialprestiges nach sich und steht damit auch in direktem Bezug zum höchsten Wert der homerischen Gesellschaft: der *timé*. *aidós* und *nemesis* bilden mithin geradezu ein reflexives Paar.

aidós als Haltung oder Charakterzug

Als eine Gegenfigur zu dem *aidós*-orientierten Hektor könnte man dessen Bruder Paris (= Alexandros) bezeichnen. Um seinetwillen, um des Raubs der Helena wegen, ist der trojanische Krieg entbrannt, und gerade er entzieht sich in »schamloser« Weise dem Kampf, so daß Hektor zu ihm sagt:

„Du würdest doch auch mit einem anderen hadern,
Den du siehst, wie er sich zurückhielte von dem verhaßten Kampf!“¹⁷

Und Helena äußert den Wunsch:

„Wäre ich doch ... eines besseren Mannes Gattin,
Der empfindet den Tadel (nemesi) und die vielen Schmähungen (aischea) der
Menschen!
Doch diesem sind weder jetzt die Sinne beständig noch künftig.
Darum wird er es noch zu spüren bekommen, denke ich!“ (Il.6,350-354)

Für uns aufschlußreich, umschreibt Helena hier, was es heißt, aidós zu haben - und sie beschreibt damit zugleich Wurmser's dritte Schamform, nämlich ein Schamgefühl als Haltung: empfindlich zu sein gegenüber den möglichen Sanktionen für ein Fehlen von aidós; sie gebraucht dabei die einschlägigen Begriffe nemesi und aischea, die die unabwendbaren Konsequenzen der Vernachlässigung von aidós bezeichnen. aischea benennt die zu gewärtigenden Schmähungen der Mitbürger, nemesi ist, allgemeiner gefaßt, die für den Betroffenen u. U. existentiell verhängnisvolle Empörung der anderen über ein offensichtliches Fehlen von aidós.

aidós war auch ein unverzichtbarer Charakterzug für denjenigen, der die Rolle des Wortführers in einer frühgriechischen Gemeinschaft übernehmen wollte. In einer illiteralen Gesellschaft war angesichts der oben deutlich gewordenen Bedeutung öffentlicher Konsensbildung kaum etwas unabdingbarer als ein Wortführer, der eine Haltung der aidós an den Tag legte. In welchem hohem Ansehen ein in diesem doppelten Sinne guter Redner stand, wird von Odysseus beschrieben:

„Der eine Mann ist unansehnlicher an Aussehen, doch gibt der Gott seinen Worten Gestalt, und sie blicken auf ihn mit Ergötzen. In der Versammlung spricht er ohne Wanken mit einnehmender Scheu und strahlt hervor unter den Versammelten, und geht er durch die Stadt, so blicken sie auf ihn wie auf einen Gott.“
(Od.8,167-173; vgl. Il.15,281 ff. und Il.3,203 ff.)

„mit einnehmender Scheu (bzw. Scham) sprechen“ heißt die Normen der Gemeinschaft kennen und sie in öffentlicher Rede für alle einsichtig und konsensfähig ausdrücken. Die Verwendung des Begriffs aidós in diesem Zusammenhang konkretisiert die Tatsache, daß Scham immer eine Kenntnis und Anerkennung der Regeln und Normen impliziert. „Jemand, der um die Regularitäten innerhalb der Gemeinschaft Bescheid weiß und danach agiert“ - so schreibt Ulf, ist ein agathos; er „genießt in einer Gesellschaft, die kein

gesetztes Recht kennt, ... höheres Sozialprestige als ein dessen Unkundiger ...“ (Ulf 1990b, 20).

aidós im Verhalten gegenüber Fremden, Gästen und Schutzsuchenden

Der gegenüber der bisher betrachteten innergemeinschaftlichen aidós modifizierte Charakter der Scham vor Unbekannten wird schon daran deutlich, daß nur in diesem Zusammenhang die Götter ins Spiel kommen. Sie sind es, die aidós gegenüber Fremden jeglicher Art fordern. Nach dem Bisherigen läßt sich dies am sinnvollsten damit erklären, daß es sich hier gerade nicht um eine innergemeinschaftliche Verhaltensregulation handelt, sondern um Verhaltensgebote zwischen Angehörigen zweier Gruppen. Während innerhalb eines demos die Allgemeinheit die Einhaltung der Normen kontrolliert, können nur die Götter das Verhalten gegenüber Nicht-Gruppenmitgliedern beaufsichtigen. Insofern scheint aidós in diesem Kontext am ehesten den Charakter eines Tabus zu haben, also eines nicht weiter rationalisierbaren Verbots, das gewöhnlich mit übernatürlichen Sanktionen verbunden ist (Vivelo 1988, 162).

So gelten Fremde, Gäste und Schutzsuchende bei Homer als Schützlinge der Götter, insbesondere des Zeus (z.B. Od.9,269-271). Ja, die homerischen Menschen können nie wissen, ob nicht ein Gott selbst als Fremder erscheint. Als Antinoos nach dem als herumwandernden Bettler verkleideten Odysseus einen Schemel wirft, wird er zurechtgewiesen:

„Wenn er nun vielleicht irgendein Gott vom Himmel ist! Durchwandern die Götter doch, Fremdlingen gleichend, die von weit her sind, in mancherlei Gestalt die Städte...“ (Od.17,484-487)

So ist also Scheu oder Respekt, aidós mithin, vor Fremden in jedem Fall angebracht. Da hier aber die Funktion von aidós für die innergemeinschaftliche Ordnungsbewahrung thematisiert wird, gehe ich auf diesen Typ nicht näher ein (vgl. Cairns 1993, 105-119; Gould 1973).

V. aidós als Verhaltensregulativ

Im Rahmen der deutlich werdenden sozialen Mechanismen erhält das Phänomen der homerischen aidós seinen kulturspezifischen Sinn. Sie hat verschiedene gemeinschaftsbezogene Funktionen: aidós ist zunächst der Impuls, der den Einzelnen dazu bringt, sich seiner stets labilen sozialen Stellung gewahr zu sein und sich ihr gemäß zu verhalten; auf diese Weise sichert er seine timé, sein

Ansehen. Gerade weil die homerische Gesellschaft angesichts ungefestigter sozialer Strukturen überhaupt nur vermittels des agonalen Strebens ihrer Mitglieder zusammengehalten wird, bedarf sie einer ausgleichenden Kraft, die die Gefahr bannt, daß sich der positiv gewertete soziale Ehrgeiz in asozial konkurrierende Einzelinteressen auflöst (Gschntzer 1981, 39; Stein-Hölkeskamp 1989, 231 spricht von der „extrem zentrifugalen(n) Wirkung“ der homerischen Wettbewerbsethik). Die Aristie-Maxime: „immer bester ..und überlegen zu sein den anderen“ (II.6,208; 11,784) muß durch eine gemeinschaftsbezogene Einbindung relativiert werden, soll das agonale Prinzip nicht in ein gruppenschädigendes Konkurrenzverhalten umschlagen.

In der hier sichtbar werdenden regulativen Funktion liegt das übergeordnete Moment von *aidós*: Sie sorgt dafür, daß der einzelne zurücksteckt, wenn eine Schädigung der Allgemeinheit droht. Angesichts des Fehlens spezieller Organe zur Durchsetzung öffentlicher Ordnung wird *aidós* somit als ein im einzelnen Mitglied der Gesellschaft verankerter und für deren Bestehen existentieller Stabilisierungsfaktor erkennbar.

Nachdem die Vielfalt von Verwendung und Bedeutung des Begriffs *aidós* in den Epen vorgeführt und mit Hilfe von Wurmsers Schamtypologie kategorisiert wurde, kann eine Neubewertung dieses sozialen Affekts im Zuge neuerer sozialhistorischer und anthropologischer Einschätzungen der homerischen Gesellschaft vorgenommen werden: Angesichts noch auf persönlichen Bindungen beruhenden Sozialstrukturen und der noch wenig stratifizierten face-to-face-Gesellschaft, die auf je persönlichem Ansehen und Einfluß basierte, ist *aidós* als ein eminent sozialer Faktor im System der gesellschaftlichen Selbstregulierung erkennbar geworden. Bekräftigt wird dieser Befund durch die Hervorhebung der öffentlichkeits-orientierten Mechanismen der internen Konfliktbewältigung in einer schriftlosen Gesellschaft, die die Bedeutung »der anderen« unterstrich. In einer Gesellschaft, in der Regelverstöße durch eine öffentliche Schiedsgerichtsbarkeit geahndet und von dieser die Kompensation für unrechtes Handeln festgelegt wurden, in der es ein System des Rechts in unserem Sinne, „d.h. mit mündlich überlieferten oder schriftlich festgehaltenen Gesetzen ... und mit Strafen, die von der Gemeinschaft auferlegt werden“ nicht gab (Murray 1991, 74), stellte *aidós* die Anerkennung der sanktionierenden Rolle der Öffentlichkeit durch den einzelnen dar. Zugespitzt könnte man formulieren: *aidós* bezeichnet ein »politisches« Konzept in einer vorpolitischen Gesellschaft.¹⁸

Die Ergebnisse der hier erfolgten Betrachtung der homerischen Kultur bestätigen in vielerlei Hinsicht, was Agnes Heller in ihrer Studie „The Power of Shame“ am Beispiel anderer Kulturen darlegt. Auch wenn ich ihre generelle Annahme nicht teile, Schamgefühle seien „the only inborn moral feeling in us“

(Heller 1985, 6), stimmen doch viele ihrer Aussagen zur sozialen Funktion von Scham mit dem überein, was im vorhergehenden dargelegt wurde. So unterstreicht sie folgendes:

„...shame affect is the very feeling which regulates a person's actions and general behaviour in conformity with the norms and rituals of his or her community“
(Heller 1985, S. 7).

Das Schamgefühl reagiere auf die Mißbilligung externer Autoritäten. Dies bedeute freilich nicht, daß diese nicht internalisiert werden müsse. Die Regulation des Sozialverhaltens mittels verinnerlichter externer Autorität funktioniert ihrer Darstellung nach unter folgenden Bedingungen:

„External authority can regulate human conduct on its own only if: (a) the norms of conduct are homogeneous - in other words, if the same norms apply to everyone belonging to the same ‚cluster‘ (age, sex and the like); (b) the community is small; and (c) social change is not noticeable for co-existing generations“ (Heller 1985, S. 7).

Alle drei Bedingungen treffen auf die homerische Gesellschaft noch zu - auch wenn sie eine Gesellschaft im Übergang war¹⁹, und so zieht die voranstehende Interpretation von *aidós*, die auf der Einordnung in die Mechanismen einer »minimal verstaatlichten« Kultur gründet, unvermeidlich die Frage nach sich, was späterhin aus ihr wurde. Schon Wilamowitz hat gesehen, daß die Zeiten nach Homer „die *aidós* nicht mehr entsprechend gewertet“ haben (Wilamowitz-Moellendorf 1931, 354). Sie verlor ihre Funktion als *der* entscheidende gesellschaftliche Affekt, was die hier herausgestellte Bedeutung von *aidós* im Rahmen der spezifischen Strukturen der homerischen Gesellschaft bestätigt. Neben sie tritt die *diké* - das Recht, die Gerechtigkeit - die schon bei Hesiod im Mittelpunkt des Denkens über normgerechtes Verhalten steht (z.B. von Erffa 1937, 52). Die weitere Entwicklung der *aidós* zu verfolgen, wäre freilich Aufgabe einer anderen Studie. Hingewiesen sei abschließend aber auf Demokrit, der am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. das hier Gesagte gleichsam in einem Umkehrschluß bestätigt, wenn er schreibt:

„Man soll sich vor sich selbst nicht weniger schämen als vor den Menschen, und man soll, wenn niemand es erfahren wird, genausowenig etwas Böses tun, als wenn es alle Menschen erfahren würden. Vielmehr soll man sich vor sich selbst am meisten schämen, und dies sollte ein festes Gesetz für die Seele sein, so daß man nichts tut, was sich nicht gehört“ (Diels-Kranz 68 B 264).

Demokrit kannte mithin die alte öffentlichkeits-orientierte-*aidós* noch, forderte

aber eine neue, selbst-bezogene Variante und entließ damit »die anderen« aus ihrer Zeugenrolle.

Anmerkungen

- 1 aidós = Scham, Scheu; zur Vielzahl der Bedeutungen s. u. S. 6. - Für wertvolle Hilfe und konstruktive Kritik danke ich Gabriele Görgen, Hartmut Leppin und Beate Wagner-Hasel, die mich Einblick in ihre noch unveröffentlichte Habilitationsschrift »Die Macht der Kleider. Eine Studie über den Gabentausch in den Epen Homers und in den homerischen Hymnen an Hermes und Apollon.« Habil.-Schrift Darmstadt 1994 nehmen ließ.
- 2 Il. 1,149; 1,158; 9,372. Ilias (abgek: Il.) und Odyssee (abgek.: Od.) werden in der Übersetzung von W. Schadewaldt zitiert. - Bei den Transkriptionen griechischer Begriffe kennzeichnet ein »é« den griechischen Buchstaben »Eta« und ein »ó« den griechischen Buchstaben »Omega«.
- 3 Od. 1,254; 13,376; 20,29; 20,39; 20,386; 23,37.
- 4 Odysseus sagt über die Freier, „daß sie in einem fremden Hause frevelhafte Dinge anstiften und haben ihr gebührendes Teil der Scham nicht!“ (Od. 20,171)
- 5 Vgl. a.O., 317: Darwin betont, daß ein Erröthen nicht durch physikalische Mittel verursacht werde: „Es ist der Geist, welcher afficirt sein muss.“
- 6 Konkret bedeutet das: im Alter von zwei bis drei Jahren. Dazu paßt Darwins Beobachtung, daß Kinder erst zwischen zwei und drei Jahren erröten.
- 7 Im Rahmen der von Gschnitzer in seinem Literaturüberblick aufgezeigten tiefen Spaltung der „Forschung in der Frage nach dem Grundcharakter der politisch-sozialen Ordnung der epischen Welt“ (a.O., 203) wird hier die von ihm abgelehnte Auffassung vertreten, die „statt fester Institutionen und Normen ... überall faktisch, formlose, fließende Verhältnisse und Gewohnheiten“ sieht „und die Sitte über das Recht in derselben Weise dominieren“ läßt „wie die Gesellschaft über den Staat“ (a.O., 185).
- 8 Es zeigt sich hier, daß Wurmsers (1993, 49) Kennzeichnung der homerischen Gesellschaft als feudalistisch unangemessen ist und nicht den Erkenntnissen der neueren althistorischen Forschung entspricht.
- 9 vgl. dazu vor allem Ulf 1990a, der die Vorstellung verabschiedet, daß die Homerischen Epen „Heldenepik“ seien, die sich lediglich an die Aristokratie wandte. - Auch Havelocks Auffassung der Epen als „tribal“ oder „cultural encyclopedia“ (Havelock 1978, 56), die den gesamten Wissensvorrat der homerischen Welt enthalte, geht in diese Richtung.

- 10 Il.19,79-84: „Wenn einer aufsteht, ist es recht, auf ihn zu hören, und nicht gehört sichs,
Ihm ins Wort zu fallen, denn lästig ist es selbst für einen Erfahrenen.
Doch bei vielem Lärm der Männer: wie kann da einer hören
Oder sprechen? Er wird behindert ist er auch ein hellstimmiger Redner.
Dem Peliden will ich mich erklären, aber ihr anderen
Vernehmt es, Argeier! und faßt die Rede gut auf ein jeder.“
Agamemnon wendet sich also nicht nur an seinen eigentlichen Adressaten, sondern ebenso an die versammelte Öffentlichkeit.
- 11 Bei Aristoteles (Rhet.II 18 = 1384^a) heißt es: „Ferner empfindet man in höherem Maße Scham über das, was vor den Augen liegt und in der Öffentlichkeit stattfindet. Daher das Sprichwort: »In den Augen ist der Sitz der Scham«“.
- 12 Hervorh. von mir.- Diomedes wurde zuvor von Nestor explizit zur Flucht aufgefordert (Il.8,139).
- 13 z.B. Duerr 1988, 13 f.; (dieses Buch bringt sonst wenig zum Thema); Beil 1961, 54.
- 14 Insofern kann Spahn 1977, 33 nicht zugestimmt werden, daß an der Gestalt Hektors deutlich werde, „daß sich die persönlichen Ansprüche des Helden, die ihm seine ‚Ehre‘ vorschreibt, mit den Ansprüchen und Bedürfnissen einer potentiell politischen Gemeinschaft letztlich nicht zur Deckung bringen lassen.“
- 15 vgl. Agamemnon: Il.1,117: „Will ich doch, daß das Volk heil sei, statt daß es zugrunde geht.“
- 16 Zu den drei wichtigsten Instanzen auf dem Gebiet des Seelischen bei Homer - psyche, thymos und nóos - s. u.a. B. Snell 1993, bes. 18-29: Während die Psyche nur insofern die Seele sei, als sie den Menschen ‚beseelt‘, also am Leben erhält, sei thymos das, was die Regungen verursacht, und nóos das, was die Vorstellungen bringt. Zu Snells These über die Selbstauffassung des Menschen bei Homer, über die bis heute gestritten wird, siehe u. a. Sharples 1983; Gaskin 1990; Williams 1993, 21 ff.
- 17 Il.6,329 f.; Hingewiesen sei auf die hier explizit gemachte Bedeutung der Sichtbarkeit eines Fehlverhaltens: „... den du siehst, wie...“.
- 18 vgl. allgemein Raaflaub 1989 bes. 6, 12 f. u.ö., der ebenfalls die Meinung vertritt, daß Politik nicht erst mit institutionalisierten Ämtern und Verfahrensweisen beginnt.
- 19 Über diesen Punkt herrscht bei allem Dissenz über die historische Charakterisierung der homerischen Gesellschaft Einmütigkeit, wengleich es umstritten ist, von wo nach wo sich die homerische Gesellschaft bewegt.

Literatur

- Beil, A. (1961). AIDWS bei Homer. *Der altsprachliche Unterricht*, 5 H.1, 51-64.
- Benedict, R. (1977). *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. London-Henley (Erstausgabe 1946).
- Cairns, D.L. (1993). *Aidós. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford.
- Chu, V. & de las Heras, B. (1994). *Scham und Leidenschaft*. Zürich.
- Darwin, Ch. (1872). *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren*. Stuttgart.
- Dodds, E.R. (1991). *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt (Erstausgabe 1951: *The Greeks and the Irrational*).
- Donlan, W. (1973). The Tradition of Anti-Aristocratic Thought in Early Greek Epic Poetry. *Historia*, 22, 145-154.
- Duerr, H.-P. (1988). *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd.I: Nacktheit und Scham*. Frankfurt a.M.
- Erffa, C.E. von (1937). AIDOS und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit. Leipzig. (= *Philologus*, Suppl. 30,2)
- Freud, S. (1930/1979), *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt a.M.
- Gaskin, R. (1999). Do Homeric heroes make real decisions? *Greece & Rome*, 40, 1-15.
- Gould, J.P.A. (1973). Hiketeia, *The Journal of Hellenic Studies*, 93, 74-103.
- Gschnitzer, F. (1981). *Griechische Sozialgeschichte. Von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*. Wiesbaden.
- Gschnitzer, F. (1991). Zur homerischen Staats- und Gesellschaftsordnung: Grundcharakter und geschichtliche Stellung. In J. Latacz (Hg.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick* (S. 182-204) Stuttgart und Leipzig (= *Colloquia Raurica* 2).
- Havelock, E.A. (1978). *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge (Mass.)-London.
- Heller, A. (1985). The Power of Shame. In Heller, A. *The Power of Shame. A rational Perspective* (S. 1-56). London.
- Heuß, A. (1969). Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche. In F. Gschnitzer (Hg.), *Zur griechischen Staatskunde* (S. 36-96) Darmstadt (= *WdF XXX*). (Erstausgabe 1946: *Antike und Abendland*, 2, 26-62)
- Hilgers, M. (1996). *Scham. Gesichter eines Affekts*. Zürich-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hooker, J.T. (1987). Homeric Society: A Shame-Culture? *Greece and Rome*, 34, 121-125.

- Humphreys, S.C. (1978). *Anthropology and the Greeks*. London.
- Lewis, H. B. (Hg.).(1987). *The role of shame in emotion formation*. Hillsdale, NJ.
- Lewis, M. (1993). *Scham. Annäherung an ein Tabu*. Hamburg (Erstausgabe 1992: Shame - The Exposed Self. New York).
- Lloyd-Jones, H. (1987). Ehre und Schande in der griechen Kultur. *Antike und Abendland*, 33, 1-28.
- Mead, M. (1937). Interpretive Statement. In M. Mead (Hg.). *Cooperation and Competition among Primitive Peoples* (S.43-505). New York.
- Murray, O. (1991). *Das frühe Griechenland*. München (Erstausgabe 1980: Early Greece).
- Nathanson, D.L. (Hg.). (1987). *The many faces of shame*. New York.
- Neckel, S. (1991). *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt/New York (= Theorie und Gesellschaft 21).
- Patzek, B. (1990). Mündliche Dichtung als historisches Zeugnis. *Historische Zeitschrift*, 250, 529-548.
- Pfister, P.O. (1995). Scham. Von der Notwendigkeit der Scham in einer schamlosen Welt. *Kommunikation*, 20, Nr. 70, 4-13.
- Plutchik, R. (1962). *The Emotions*. New York.
- Qviller, B. (1981). The Dynamics of the Homeric Society. *Symbolae Osloenses*, 56, 109-155.
- Raaflaub, K. (1989). Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen. *Historische Zeitschrift*, 248, 1-32.
- Raaflaub, K. (1991). Homer und die Geschichte des 8.Jh.s v.Chr. In J. Latacz (Hg.). *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick* (S.205-255). Stuttgart-Leipzig (= Colloquia Raurica 2).
- Redfield, J.M. (1975). *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago/London.
- Riedinger, J.-C. (1980). Les deux aidós chez Homère. *Revue des Philologie*, 54, 62-79.
- Rost, W. (1987). „Schäm dich!“, *Psychologie heute*, 14 H.12, 20-26.
- Ruhnau, J. (1992) Scham, In J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd.8, S. 1208-1215). Basel.
- Scott, M. (1980). Aidós and Nemesis in the works of Homer and their relevance to social of co-operative values. *Acta Classica* (S.A.), 23, 13-35.
- Schlesier, R. (1994). *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*. Frankfurt a.M.
- Sharples, R. W. (1983). „But why has my spirit spoken with me Thus?\": Homeric Decision-making. *Greece & Rome*, 30, 1-7.

- Snell, B. (1993). *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen. (Erstausgabe 1948. Hamburg)
- Spahn, P. (1977). *Mittelschicht und Polisbildung*. Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas.
- Stahl, M. (1987). *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*. Wiesbaden.
- Stein-Hölkeskamp, E. (1989). *Adelskultur und Polis-Gesellschaft. Studien zum griechen Adel in archaischer und klassischer Zeit*. Stuttgart.
- Strasburger, H. (1953). Der soziologische Aspekt der Homerischen Epen. *Gymnasium*, 60, 97-114.
- Szlezák, Th.A. (1986). Mania und Aidós. Bemerkungen zur Ethik und Anthropologie des Euripides. *Antike und Abendland*, 32, 46-59.
- Tomkins, S.S. (1963). *Affect, imagery, consciousness. II: The negative affects*. New York.
- Ulf, Ch. (1990a). Die Abwehr von internem Streit als Teil des ‚politischen‘ Programms der Homerischen Epen. *Grazer Beiträge*, 17, 1-25.
- Ulf, Chr. (1990b). *Die homerische Gesellschaft, Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*. München (= Vestigia 43).
- Verdenius, W.J. (1945). Aidós bei Homer. *Mnemosyne*, III 12, 47-60.
- Vivelo, F.R. (1988). *Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung*. München (Erstausgabe 1978: Cultural Anthropology Handbook. A Basic Introduction).
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von (1931). *Der Glaube der Hellenen*. I. Berlin.
- Williams, B. (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley-Los Angeles-Oxford (= Sather Classical Lectures 57).
- Wurmser, L. (1993). *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*. 2. Aufl., Berlin-Heidelberg-New York.

Zur Autorin: Dr. Ines Stahlmann ist Privatdozentin am Friedrich-Meinecke-Institut der FU Berlin.

Anschrift: FB Geschichtswissenschaften der FU Berlin, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin.