

Anja Lietzmann

**Theorie der Scham.
Eine anthropologische Perspektive
auf ein menschliches Charakteristikum**

Dissertation
zur
Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Sozialwissenschaften
in der Fakultät
für Sozial- und Verhaltenswissenschaften
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

2003

Gedruckt mit Genehmigung der
Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften
der Universität Tübingen

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. W. Sprondel

Mitberichterstatter: Prof. Dr. W. Essbach

Dekan: Prof. Dr. A. Boeckh

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Juli 2003

Copyshop 2003

INHALT

EINLEITUNG	<u>5</u>
1. DIE EXISTENZWEISE DES MENSCHEN	<u>13</u>
1.1. SCHAMANLÄSSE	<u>13</u>
1.2. DIE EXISTENZWEISE DES MENSCHEN: EXZENTRISCHE POSITIONALITÄT	<u>16</u>
2. ALLGEMEINE BEDINGUNG DER SCHAM: DIE MENSCHLICHE EXISTENZWEISE	<u>22</u>
2.1. THEORIEN ZU URSACHEN DER SCHAM	<u>22</u>
2.1.1. VERERBUNG UND STAMMESGESCHICHTLICHE ANPASSUNG	<u>22</u>
2.1.2. GESELLSCHAFT	<u>25</u>
2.1.3. FUNKTIONEN	<u>33</u>
2.2. EXZENTRISCHE LEBENSWEISE UND SCHAM	<u>35</u>
3. UNIVERSALITÄT DER SCHAM	<u>41</u>
3.1. THEORIEN ZUR HISTORIZITÄT DER SCHAM	<u>41</u>
3.1.1. DAS HISTORISCHE ANWACHSEN DER SCHAM	<u>41</u>
3.1.2. DAS HISTORISCHE NACHLASSEN DER SCHAM	<u>45</u>
3.2. SCHAMLOSIGKEIT	<u>51</u>
3.2.1. PRIMÄRE SCHAMLOSIGKEIT	<u>52</u>
3.2.2. SEKUNDÄRE SCHAMLOSIGKEIT	<u>57</u>
3.2.3. SCHAMLOSIGKEIT ALS ABWEHR VON SCHAM	<u>62</u>
3.2.4. SCHAMFREIHEIT ALS PATHOLOGIE	<u>65</u>
3.2.5. DIE REDE VON DER SCHAMLOSIGKEIT	<u>66</u>
3.3. UNIVERSALITÄT DER SCHAM	<u>68</u>
3.4. SCHAM IM SUBHUMANEN BEREICH	<u>73</u>
4. THEORIE DER SCHAM	<u>78</u>
4.1. THEORIEN ZUR SCHAM ALS MULTIPLEM PHÄNOMEN	<u>78</u>
4.2. STRUKTUR DER SCHAM	<u>80</u>
4.3. SCHAMFORMEN	<u>88</u>
4.3.1. KÖRPERSCHAM	<u>89</u>
4.3.2. PSYCHISCHE SCHAM	<u>93</u>
4.3.3. SOZIALE SCHAM	<u>95</u>
4.3.4. KOMBINATIONEN UND AUSDRUCKSSCHAM	<u>100</u>
4.4. SCHAM ALS GRENZÜBERSCHREITENDES PHÄNOMEN	<u>102</u>
4.4.1. DER GEISTIGE CHARAKTER DER SCHAM	<u>103</u>
4.4.2. PSYCHOLOGIE DER SCHAM	<u>106</u>
4.4.3. PHYSIOLOGIE UND VERHALTENSWEISEN DER SCHAM	<u>108</u>

4.5. ORT UND ZEIT DER SCHAM	<u>111</u>
4.6. FUNKTIONEN DER SCHAM	<u>114</u>
4.7. SCHAMVERWANDTE PHÄNOMENE	<u>116</u>

5. KONKRETE BEDINGUNGEN VON SCHAMANLÄSSEN: DIE GESELLSCHAFT **121**

5.1. SCHAM ALS INDIVIDUELLES PHÄNOMEN	<u>121</u>
5.2. SCHAM ALS SOZIALES PHÄNOMEN	<u>125</u>
5.3. ERZIEHUNG UND DIE ROLLE DER PRIMÄREN BEZUGSPERSONEN	<u>128</u>
5.4. SCHAMINSTANZEN: DER SCHAMZEUGE	<u>132</u>
5.5. SCHAM FÜR JEMANDEN UND KOLLEKTIVSCHAM	<u>139</u>
5.6. NORMVERLETZUNGEN	<u>143</u>
5.7. SOZIALE MERKMALE	<u>148</u>
5.7.1. ALTER	<u>148</u>
5.7.2. GESCHLECHT	<u>153</u>
5.7.3. STIGMATA	<u>156</u>
5.7.4. SOZIALER STATUS	<u>158</u>
5.8. SOZIALE SCHAMVERMEIDUNG/SCHAMBEWÄLTIGUNG UND BESCHÄMUNG	<u>163</u>
5.8.1. SCHAMVERMEIDUNG	<u>165</u>
5.8.2. SCHAMBEWÄLTIGUNG	<u>171</u>
5.8.3. BESCHÄMUNG UND MACHT	<u>173</u>

6. KONKRETE BEDINGUNGEN VON SCHAMANLÄSSEN: DIE KULTUR **182**

6.1. SCHAM ALS KULTURELLES PHÄNOMEN	<u>182</u>
6.1.1. THEORIEN ZU INTERKULTURELLEN UNTERSCHIEDEN DES SCHAMEMPFINDENS	<u>184</u>
6.1.2. SCHAMANLÄSSE IM KULTURVERGLEICH	<u>188</u>
6.2. SCHAM IN DER MODERNE	<u>191</u>

EPILOG **200**

LITERATURVERZEICHNIS **202**

Einleitung

Im Reiche des Lebendigen ist der Mensch ein ebenso sonderbares wie besonderes Wesen. Viele seiner Eigenschaften und Handlungsweisen können diese seine herausgehobene Stellung bestätigen. Doch kaum etwas repräsentiert den Menschen mehr als eine spezifische Unklarheit, die er über sich selbst, über das, was er ist, empfindet. Dem Menschen ist das, was ihn als Individuum und was ihn als Menschen ausmacht, nicht einfach evident. Sein ganzes Dasein ist ihm in Frage gestellt. Offen ist es ihm, und es erschließt sich nicht einfach aus sich selbst. Das, was er ist, ist dem Menschen ungewiß, ist ihm als Problem aufgegeben. Mit sich selbst beschäftigt sich das einzelne Individuum deshalb ein Leben lang, mit sich selbst beschäftigt sich die Menschheit seit ihren Ursprüngen. Das Nachdenken über sich schlägt sich in zahlreichen menschlichen Erzeugnissen nieder. Seine spezifische Unsicherheit bearbeitet der Mensch in den frühen Mythen, in Religionen, Philosophie, Wissenschaften und Künsten; Produkte seines Denkens, gehen sie in ihrem Zentrum der Frage nach dem Wesen des Menschen nach, stellen sie Versuche dar, sich seiner selbst zu versichern.

Daß sich dem Menschen die Frage nach sich stellt, hebt ihn auf zweierlei Weise heraus aus dem Reich des Lebendigen. Kein anderes Wesen außer ihm *muß*, kein anderes Wesen *kann* sich aber auch die Frage nach sich selbst stellen. So weist die Unsicherheit über sich auf einen Nachteil gegenüber anderen Lebensformen hin. Dieser äußert sich vor allem in einer besonderen Anstrengung, ja in einer Not(wendigkeit) zur Klärung, die anderen Lebewesen völlig fremd ist. Darüber hinaus weist die Frage nach sich selbst zugleich auf eine bestimmte Kompetenz hin, insofern sich der Mensch als einziges Lebewesen diese Frage stellen kann. So wird die ganze Doppeldeutigkeit des Menschen in der fehlenden Evidenz über sich selbst angezeigt: die besonderen menschlichen Gefährdungen wie die besonderen menschlichen Fähigkeiten.

Der Dringlichkeit, mit der sich die Frage nach sich selbst aufdrängt, steht die Tatsache entgegen, daß der Mensch mit ihr nie wirklich und endgültig zum Ende kommt. Das gilt sowohl für das einzelne Individuum als auch für ganze Kulturepochen. Der Mensch kann sich seiner – kaum hat er eine Antwort gefunden – nie ein für allemal versichern; immer wieder beginnt er aufs Neue, setzt er neu an, antwortet er neu. Denn der Mensch ist ein historisches, ein sich veränderndes Wesen. Mit ihm wandelt sich auch das, was

„das Menschliche“ ist, wandelt sich sein Selbstverständnis. Aus diesem Grunde legt sich der Mensch in die Geschichte hinein immer wieder neu aus.

Die Frage des Menschen nach sich selbst läßt sich deshalb nur *in* der Geschichte beantworten. Dennoch ist sie nicht der vollständigen Relativität preisgegeben. Zwar entwirft der Mensch selbst das Bild von sich und gestaltet sich nach diesem Bild. Dennoch sind seinem Selbstentwurf, der Interpretation von sich selbst Grenzen gegeben. Auf grundsätzliche Weise bleibt der Mensch verwiesen: auf einen Leib, auf eine Psyche, auf eine umgebende (auch soziale) Welt. Diese sind ihm und seinem Nachdenken über sich *vorgegeben*, an ihnen reibt er sich, an ihnen bestimmt er sich. Daß die Grenzen verschiebbar sind, ist kein Einwand gegen ihre prinzipielle Widerständigkeit. Eine spezifische Art der Begegnung mit ihnen schafft aber – unabhängig von allem historischen Wandel – menschliche Konstanten. *Wie* die Begegnung und darauffolgende Selbstbestimmung geschieht, ist veränderbar – nicht aber, *daß* sie geschieht. Und daß sie sich vollzieht, ist allen Menschen gleich.

Nur aus diesem Grunde läßt sich überhaupt von einer gemeinsamen Spezies Mensch sprechen und nicht nur von einzelnen Individuen, Völkern, Kulturen. Nur deshalb läßt sich von einer Geschichte der Menschheit sprechen. Im fortlaufenden Wandel bleibt auch Konstantes. In diesem Sinne ist immer wieder vom „Wesen“ des Menschen gesprochen worden. Doch macht diese Rede wenig Sinn, versteht man unter „Wesen“ ein ahistorisches Ding, dem alle veränderbaren Eigenschaften des Menschen nur zufällig hinzukommen. Das Wesen muß vielmehr selbst historisch gedacht werden. Deshalb kann es sich bei dem „Wesen“ des Menschen nur um *strukturelle Gleichheiten* handeln, die zwar allen Menschen gemein sind, die sich aber dennoch innerhalb der Geschichte auf verschiedene Weise äußern oder erscheinen können.

In diesem Sinne besitzt der Mensch echte universale Eigenschaften und Merkmale – Merkmale, über die alle Menschen gleichermaßen verfügen und die dennoch nicht ahistorisch und unveränderlich sind. Diese bieten sogar eine gute Ansatzfläche, um sich der Frage nach dem Menschen zu nähern. Denn die Eigenschaften sind nicht nur Folge dessen, was der Mensch ist, sie bringen umgekehrt dieses Wesen auch zum Ausdruck. In ihnen veräußert sich der Mensch, wird sein Wesen *sichtbar*. In Anbetracht dieses Umstands ist der Mensch etwa als das sprachfähige, planmäßig handelnde und variabel gestaltende Wesen charakterisiert worden.¹ Neben diesen – auf Geist, Vernunft und

¹ So von Helmuth Plessner. Vgl. ders.: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1982: 207.

Selbstbewußtheit verweisenden – Merkmalen zeichnet sich der Mensch noch durch eine Reihe von Eigenschaften anderer Art aus. Diese sind im Gegensatz zu erstgenannten dadurch bestimmt, daß sich der Mensch mit ihnen nicht auf der Höhe seiner (geistigen) Fähigkeiten befindet, weshalb sie grundsätzlich auch nicht entwicklungsfähig sind. Es sind Eigenschaften, die ihm mehr ‚passieren‘, als daß er über sie bewußt verfügt. Lachen und Weinen sind etwa solche menschlichen Eigenschaften. Doch trotzdem sie echte Krisensituationen darstellen, in denen sich der Mensch mit seinem Körper in einem desorganisierten Verhältnis befindet, stellen sie menschliche Monopole dar.²

In ähnlicher Weise wie Lachen und Weinen ist auch Scham eine Eigenschaft, mit der sich der Mensch zwar nicht auf der Höhe seiner Fähigkeiten befindet, die aber dennoch das, was der Mensch ist, zur Erscheinung bringt. Kein anderes Wesen außer dem Menschen schämt sich. Und umgekehrt ist ein Wesen, das sich nicht schämen kann, auch kein Mensch. Scham ist ein zentrales Merkmal, durch das sich der Mensch auszeichnet und das ihn von anderen Lebewesen unterscheidet. Es kommt nicht einfach zu dem, was er ist, hinzu; vielmehr charakterisiert sich der Mensch auch und im besonderen dadurch, daß er sich schämen kann. Als solches ist Scham eine echte Grundmöglichkeit des Menschlichen überhaupt, und, gleichwohl sie im Laufe der Geschichte auf äußerst unterschiedliche Weise erscheint, eine menschliche Konstante. In diesem Sinne kann man von Scham als einem menschlichen „Wesensmerkmal“³ sprechen.

Nun hat diese besondere Eigenschaft Scham in den letzten Jahren eine außergewöhnliche und auffällige Beachtung innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion gefunden. Die Gründe für dieses gesteigerte Interesse – Scham war als wissenschaftlicher Gegenstand lange Jahrzehnte beinahe unvorhanden – könnten bereits Stoff einer eigenen kleinen Untersuchung sein. So entstanden innerhalb kurzer Zeit insbesondere eine Reihe psychologischer bzw. psychoanalytischer Studien zur Scham.⁴ Soziologen untersuchten

² Ebd.: 211; 207. In Lachen und Weinen verliert der Mensch die Beherrschung über sich: Nicht er drückt sich als Person mittels seines Körpers aus, sondern sein Körper emanzipiert sich und beantwortet für den Menschen die Situation. Ebd.: 223 ff. Gleichwohl „[...] ist ein Wesen ohne die Möglichkeit des Lachens und Weinens kein Mensch“. Ebd.: 207.

³ Den Begriff „Wesensmerkmal“ verwendet Helmuth Plessner für Lachen und Weinen. Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 245.

⁴ Um nur einige wichtige Werke hiervon zu benennen: Léon Wurmser: Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten, Berlin 1998 (zuerst 1981); Michael Lewis: Scham. Annäherung an ein Tabu, Hamburg 1993 (zuerst 1992); Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham, Stuttgart 1995; Micha Hilgers: Scham. Gesichter eines Affekts, Göttingen / Zürich 1996.

die Sozialität der Scham⁵, die Geschichtswissenschaft legte ein neues Werk zur Geschichte des Schamgefühls vor⁶, die Ethnologie stellte umfangreiche kulturvergleichende Studien zum Schamempfinden an⁷. Auch ein erster fachübergreifender Sammelband ist erschienen.⁸ Die einzelnen Untersuchungen sind dabei so ausgerichtet, daß sie *innerhalb* ihrer Disziplinen, also vom Blickwinkel ihres spezifischen Faches aus, ihre Erkenntnisse über die Scham gewinnen. Doch gerade hierin besteht auch ein Problem. Denn trotzdem die verschiedenen Autoren in vielen Fällen Bezug aufeinander nehmen, bleiben ihre Ergebnisse weitgehend nebeneinander stehen. Ihre Erkenntnisse sind zunächst so verschieden, daß sie unvereinbar miteinander bleiben. Dieser Einwand schmälert nicht den Wert der einzelnen Untersuchungen. Sie läßt aber den Zusammenhang zwischen ihnen, ein integratives, umfassendes Theoriegebäude über die Scham vermischen.⁹

Welchen Anforderungen müßte ein solches Theoriegebäude genügen? Zunächst einmal setzt es voraus, daß die Ebene der Einzelwissenschaften verlassen wird und damit allzu spezifische Perspektiven auf die Scham vermieden werden. Der Ansatzpunkt muß sozusagen eine Stufe ‚darüber‘ gewählt werden. Es muß ein Blickpunkt eingenommen werden, der das *Gemeinsame* aller Einzelergebnisse erfassen kann – und damit zugleich auch das Gemeinsame aller Schamphänomene. Das Ziel eines solchen Theoriegebäudes ist nicht die Klärung allein *bestimmter* Erscheinungsformen von Scham, wie sie die Einzelwissenschaften in den Griff bekommen. Sondern das Ziel besteht darin, auf theoretischem Wege einen Begriff von Scham zu finden, der *alle* Erscheinungen von Scham umfassen kann, um sich in einem zweiten Schritt diesen – im (historischen) Vergleich höchst variablen – Erscheinungsformen der Scham zu nähern. Dem Herstellen eines solchen Theoriegebäudes soll sich diese Untersuchung widmen.

Als ihr erstes Problem stellt sich die Frage, von ‚woher‘ im Sinne eines solchen Theoriegebäudes der Blick auf die Scham genommen werden soll. Auf der Ebene der bloß

⁵ Vor allem ist hier Sighard Neckel: Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit, Frankfurt / New York 1991 zu nennen, aber auch das Werk der Philosophin Hilge Landweer: Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchung zur Sozialität eines Gefühls, Tübingen 1999.

⁶ Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie. Eine Geschichte des Schamgefühls, Weimar 2001 (zuerst 1999).

⁷ Insbesondere Hans Peter Duerr: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 1 – 5, Frankfurt/Main 1988 – 2003.

⁸ Rolf Kühn/Michael Raub/Michael Titze (Hrsg.): Scham – ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven, Opladen 1997.

⁹ Das Fehlen eines solchen Theoriegebäudes wurde bereits gelegentlich bemerkt, so etwa von Till Bastian: Der Blick, die Scham, das Gefühl. Eine Anthropologie des Verkannten, Göttingen 1998: 9 f oder von Adly Rausch: Eine Emotion auf dem wissenschaftlichen Erkenntnisprüfstand, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 310.

zufälligen (historischen) Erscheinungsformen kann er nicht liegen. Im Gegenteil muß der Untersuchung zunächst ein Abstand zu diesen Erscheinungsweisen gelingen, ohne daß sie dabei ihren Untersuchungsgegenstand verliert. Sie muß einen Schritt zurücktreten und die Fragestellung verschieben. Nicht die Frage „Was ist Scham?“ kann die Ausgangsbasis der Untersuchung sein, auch wenn sie sich dafür primär interessiert. Denn diese kann sich zunächst doch wieder nur auf die konkreten Schamerscheinungen richten. Vielmehr muß das einführende Interesse von der Scham weggelenkt werden – hin zum Schamsubjekt: zum Menschen, dessen Eigenschaft die Scham ist.

Eine Analyse der Scham, die so beginnt, stellt eine *anthropologische Untersuchung* dar. Sie geht davon aus, daß eine umfassende Erkenntnis über eine menschliche Eigenschaft erst dann gewonnen werden kann, wenn nicht an der Eigenschaft, sondern am Menschen angesetzt wird, und die Eigenschaft systematisch vom Menschen her verstanden wird. *Eine anthropologisch orientierte Untersuchung der Scham wählt als Ausgangspunkt den Menschen und erklärt Scham über ihr Verhältnis zum Menschen, zum menschlichen Wesen. Ihre zentrale Frage ist zunächst, warum und unter welchen Bedingungen der Mensch sich überhaupt schämen kann. Erst aus der Antwort auf diese Frage gewinnt sie in einem nächsten Schritt die Erkenntnis, was Scham ist, und wie Scham schließlich erscheint.* Die Bedingungen der Scham liegen dabei nicht allein in situativen Anlässen, die konkrete Erscheinungsformen von Scham hervorbringen. Sie liegen zunächst einmal im Wesen des Menschen selbst. Schämen kann sich der Mensch nur deshalb, weil er auf eine ganz bestimmte Weise strukturiert ist. Eine Untersuchung der Scham ist deshalb zugleich eine Untersuchung des Menschen. Scham läßt sich dabei ebenso sehr als eine Folge des menschlichen Wesens verstehen, wie sie dieses zugleich zum Ausdruck bringt und sichtbar macht.

Aus diesem Grunde richtet sich die Untersuchung zuerst auf den Menschen. Das, was ihn zum Menschen macht, was seine Besonderheit im Reich des Lebendigen ausmacht, ist ein bestimmtes *Verhältnis*, das er zu sich selbst einnehmen kann. Zu dem, was er ist und sein muß, zu seinem Sein vermag der Mensch in Distanz zu treten. Sich selbst dergestalt zum Objekt nehmend, hebt der Mensch sich von sich ab und kommt „hinter sich“. Er *ist* als Subjekt, und *hat* sich nochmals als Objekt. Helmuth Plessner bezeichnet diese doppeldeutige Existenzweise des Menschen mit „Exzentrizität“.¹⁰ Der Mensch ist das natürlich-geistige, das „exzentrisch positionierte“ Wesen.

¹⁰ „Diese Position, Mitte und an der Peripherie zugleich zu sein, verdient den Namen der Exzentrizität.“ Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens, a.a.O.: 374.

Seine spezifische Doppeldeutigkeit wird dem Menschen aber zur Bedingung dafür, daß er sich schämen kann. Denn dem Menschen wird angesichts seiner Uneindeutigkeit die Herstellung seiner personalen Einheit zur Aufgabe. Diese Aufgabe birgt die Gefahr des Scheiterns in sich. Tatsächlich vollzieht sich in der Scham vorübergehend die Möglichkeit, daß der Mensch ein eindeutiges Verhältnis zu sich nicht herzustellen vermag, er innerlich desorganisiert ist.

Betrachtet man diese Situation nun nicht mehr vom Menschen, sondern von der Scham her, stellt sich Scham selbst als ein kurzfristiger Zustand der inneren Desorganisation dar. Da nun alle Menschen qua ihrer doppeldeutigen Lebensweise gleichermaßen in eine solche Krise mit sich selbst geraten können, ist Scham ein universales Phänomen, eine echte menschliche Konstante. Doch weil sich diese Krise nicht nur bei jedem Menschen, sondern auch bei jedem einzelnen Schamphänomen gleichermaßen vollzieht, besitzt die Scham zugleich eine durchgehende Struktur. Scham bestimmt sich stets dadurch, daß der Mensch in ihr ein eindeutiges Verhältnis zu sich verliert und zugleich die Sicherheit über das, was er ist, über seine Identität. Eine spezifische innere Desorganisation und eine spezifische Identitätskrise sind strukturelle Elemente eines jeden Schamphänomens.

Der Tatsache, daß Scham eine Konstante mit einer einheitlichen Struktur darstellt, steht die Beobachtung entgegen, daß Scham auf höchst verschiedene Weise *erscheint*. Die Erscheinungsweisen der Scham gehen auf Schamanlässe zurück, die Einflüssen individuell-psychologischer, gesellschaftlicher und kultureller Art ausgesetzt sind. Das heißt, wie Scham real erscheint, unterscheidet sich von der Schamstruktur. Entsprechend finden diese konkreten Erscheinungen ihre Bedingungen auch nicht in der exzentrischen Lebensweise des Menschen, sondern in individuell-psychologischen, gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren, die Schamphänomene in den verschiedensten Weisen beeinflussen.

Die *allgemeine* Bedingung der Scham muß unterschieden werden von den *konkreten* Bedingungen der Schamanlässe. Auf diese Weise kann Scham als eine menschliche Universalie und Konstante gedacht werden und gleichzeitig als ein (auch innerhalb der Geschichte) variabel erscheinendes Phänomen. Hiermit gelingt es der Untersuchung, eine unfruchtbare Polarität aufzulösen, durch die die gegenwärtige wissenschaftliche Debatte geprägt ist, und nach der Scham *entweder* ein universales (ein angeborenes) *oder* ein variables (ein anerzogenes) Phänomen darstellt.

Auf diese Weise stellt die Untersuchung fünf Fragen ins Zentrum, denen sie systematisch nachgeht: Was ist der Mensch für ein Wesen (Kapitel 1)? Was ist der Mensch für ein Wesen, daß er sich schämen kann; das heißt unter welcher allgemeinen Bedingung schämt sich der Mensch (Kapitel 2)? Stellt Scham eine menschliche Universalie dar (Kapitel 3)? Was ist Scham (Kapitel 4)? Und schließlich: Wie und unter welchen konkreten Bedingungen erscheint Scham (Kapitel 5; 6)?

Wie kann das methodische Vorgehen angesichts solcher Fragestellungen sein? Es zeigt sich sehr rasch, daß der Untersuchungsgegenstand Scham grundsätzlich wenig geeignet ist für eine empirische Herangehensweise. Scham zeichnet sich durch eine starke Tendenz zur Verborgenheit aus; das Schamsubjekt versteckt seine Scham, hält sie geheim, verdrängt oder „maskiert“¹¹ sie. Scham ist mit öffentlichen Bekenntnissen unvereinbar. Zwar wird sie in bestimmten typischen physischen Reaktionen und Verhaltensweisen, insbesondere als Erröten und Blickabwendung, nach Außen sichtbar. Diese sind jedoch bestenfalls ein Hinweis, kein sicherer Beweis dafür, daß ein Schamerlebnis stattgefunden hat. Der Scham fehlt die Sprachfähigkeit, die Darstellung, der bewußte Ausdruckscharakter. Allenfalls nachträglich ist sie mitteilbar. Scham ist aus diesem Grund kaum auf der Beobachtungs- wie Befragungsebene zugänglich.

Doch gegen ein rein empirisches Vorgehen spricht vor allem der Umstand, daß ein solches mit einem vorab festgelegten Begriff von Scham operieren muß, damit es überhaupt etwas ins Blickfeld bekommt. Im Gegensatz dazu stellt sich die Untersuchung aber das explizite Ziel, einen solchen Begriff erst herauszuarbeiten. Um tatsächlich einen *einheitlichen* und *alle* Schamphänomene umfassenden Schambegriff gewinnen zu können, muß sie von den bloß zufälligen Erscheinungsformen der Scham abstrahieren.

Der Ausgangspunkt der Untersuchung kann mithin nicht in der Empirie, nicht auf der Ebene der beobachtbaren Erscheinungsformen der Scham liegen. Die Untersuchung versteht sich vielmehr als eine *Theorie* der Scham, die ihren Schambegriff a priori gewinnt. Erst in einem zweiten Schritt nähert sie sich den empirisch zugänglichen Erscheinungsformen der Scham. In diesen aber muß der Schambegriff *anschaulich* gemacht werden. Nur auf der Ebene der Empirie kann und muß der Schambegriff bestätigt werden, indem die theoretisch gewonnene Struktur der Scham in den verschiedensten Erscheinungsweisen aufgezeigt wird.

In diesem Sinne öffnet sich die Untersuchung, nachdem sie zunächst von diesen abstrahiert, wieder den Ergebnissen der verschiedenen Einzelwissenschaften. Sie greift die

¹¹ Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.

unabhängig voneinander gewonnenen Ergebnisse psychologischer, soziologischer, historischer, ethnologischer und philosophischer Untersuchungen zur Scham auf und synthetisiert sie zugleich in einem übergreifenden Theoriegebäude, deren Basis der Schambegriff ist.

1. Die Existenzweise des Menschen

1.1. Schamanlässe

Warum und unter welchen Bedingungen schämt sich der Mensch? Ein erster annähernder Zugang zum Phänomen Scham und seinen Ursachen erschließt sich über die konkrete Schamsituation und über den sie charakterisierenden schamauslösenden Anlaß. Jedes Schamphänomen besitzt einen benennbaren Auslöser, der zum Inhalt der Scham wird.

Was, welche Eigenschaften und Ereignisse, sind Anlässe für bzw. Inhalte von Scham? Worüber schämt sich der Mensch? Die Anlässe von Scham sind äußerst vielfältig. So schämt sich der Mensch zunächst in verschiedener Weise seines Körpers bzw. der Sichtbarwerdung des Körpers. Beschaffenheit und Aussehen des Körpers etwa können Anlaß zu Scham geben. Auffallende Mängel im physischen Bild zum Beispiel rufen Scham hervor: körperliche Entstellungen, Deformationen wie ein Buckel oder auch bestimmte Hautkrankheiten. Die Empfindung, nicht schön (genug) zu sein, etwa zu dick zu sein, ist Anlaß für Schamgefühle. Insbesondere der nackte, der unbearbeitete, schutzlos sichtbare und zugleich erotische Körper, kann Scham hervorrufen. Dabei provozieren unterschiedliche Teile des Körpers in ungleichem Maße Scham: das ‚nackte‘ Gesicht etwa wird mit deutlich geringerer Wahrscheinlichkeit zum Schamanlaß als die entblößten Genitalien bzw. die weiblichen Brüste. Letztere sind sicherlich die schamanfälligsten Körperteile; bereits Bezeichnungen und Bedeckungen der Genitalien können Scham hervorrufen. Doch auch Größe und Aussehen spielen eine Rolle für das Schamempfinden: Scham kann ebenso hervorgerufen werden durch die Empfindung, einen zu kleinen Penis wie zu kleine, zu große oder hängende Brüste zu haben. Neben dem Körper können auch die zum physischen Bild gehörende Bekleidung und die Frisur, etwa aufgrund von Derangierung oder Unangemessenheit, Anlaß zu Scham geben.

Nicht nur Beschaffenheit und Aussehen, auch Funktionen des Körpers können Scham hervorrufen. Insbesondere die Ausscheidungsfunktionen, also Urinieren und Defäkieren, provozieren Schamerlebnisse – vor allem dann, wenn sie anderen sichtbar werden. Der Umstand, eklige, als schmutzig empfundene Körperinhalte zu haben, produziert Scham ebenso wie die Unkontrollierbarkeit dieser Körperfunktionen, etwa im Extremfall die Inkontinenz. Ähnliche Wirkung haben mit den Körperfunktionen verbundene

Phänomene wie Körpergeruch, Furzen und Rülpsen. Auch zahlreiche Funktionen des weiblichen Körpers können Scham verursachen: Menstruation, Schwangerschaft, Geburt und Stillen.

Neben den Ausscheidungsfunktionen wirken die Sexualfunktionen der Genitalien als Schamanlaß. Die Unkontrollierbarkeit der Genitalien, sei es nun die (ungewollte) Erektion oder Impotenz, kann Scham verursachen. Der gesamte Bereich der Sexualität – wozu neben den (entblößten) Geschlechtsorganen bzw. dem entblößten (erotischen) Körper natürlich insbesondere der Sexualakt selbst zählt, aber auch bestimmte Kleidungsstücke und Bezeichnungen – ist sehr anfällig für Schamerlebnisse. Die Sichtbarwerdung von sexuellen Aspekten Dritten gegenüber macht Scham innerhalb einer Situation besonders wahrscheinlich.

Zudem können verschiedenste kurzfristige Kontrollverluste über bzw. Fehlleistungen des Körpers – etwa Stolpern, Stürzen, Stottern oder Mißgriffe – Scham hervorrufen. Auch dauerhafte Verlusterfahrungen hinsichtlich der Körperkontrolle, der Körperfunktionen und Körperleistungen, wie sie sich etwa mit zunehmenden Alter einstellen – zum Beispiel Beeinträchtigungen oder endgültiges Nachlassen der Wahrnehmung, des Gedächtnisses und der Motorik – können Anlaß von Scham werden.

Schämen kann sich der Mensch auch psychischer Inhalte, etwa bestimmter Gefühle und Gedanken. Vor allem unerwünschte oder als negativ empfundene Gedanken und Gefühle können Scham veranlassen, zum Beispiel Haß, Verachtung oder Rachedgedanken. Aber auch verratener Liebesgefühle kann der Mensch sich schämen. Gefühle von Kleinheit, Minderwertigkeit, Inkompetenz oder Schwäche sind häufig von Scham begleitet. Auch bestimmte Charaktereigenschaften oder Charakterfehler können zum Schamanlaß werden – insbesondere Eigenschaften, die ein Unvermögen widerspiegeln, wie etwa Feigheit, Falschheit, mangelnde Autonomie oder eine Sucht.

Ebenso vermögen mißlungene Ausdrucksleistungen, also das Zuviel oder Zuwenig an Sichtbarwerdung von psychischen Inhalten in einem Außen, Scham hervorzurufen. Das vor Angst, Leiden oder Wut verzerrte Gesicht oder die sich vor Aufregung überschlagende Stimme sind mögliche Auslöser von Scham. Insbesondere die ungewollte Sichtbarwerdung von als privat oder intim empfundenen Gefühlen und Gedanken kann Scham provozieren. Umgekehrt kann der Mensch auch gerade dann Scham empfinden, wenn Gefühle dargestellt werden sollen, aber nicht adäquat vermittelt werden können, etwa im Falle eines mißglückten Liebesgeständnisses.

Scham ist zudem häufig die Folge von Verstößen gegen soziale Normen, Regeln und Ziele. So können etwa Abweichungen von gesellschaftliche Vorstellungen über anzustrebende Lebensziele Scham hervorrufen, ebenso wie Defizite in den Bereichen Bildung oder Geschmack, Vergehen gegen das ‚gute Benehmen‘ oder gar der Umstand, eine juristisch verfolgte Straftat begangen zu haben. Neben Übertretungen sozialer Normen können aber auch Verstöße gegen eigene Werte, das Scheitern an eigenen Maßstäben und Zielen, die nicht notwendig mit einer sozialen Gruppe geteilt werden, Scham verursachen.

Prinzipiell können neben Normübertretungen eine große Reihe sozialer Faktoren Scham hervorrufen. Sozialer Schwächen, etwa eines niedrigen Status‘ in der sozialen Hierarchie (zum Beispiel der des Asylbewerbers) oder eines schlechten Prestiges (zum Beispiel aufgrund von Arbeitslosigkeit oder Armut), kann der Mensch sich schämen. Scham produzieren auch auffallende Mängel im sozialen Bild, wie die Zugehörigkeit zu einer (etwa rassischen oder religiösen) Minderheit oder einer Ausgestoßenenfamilie. Ähnlich schamauslösend wirken ein schlechtes Ansehen oder ein schlechter Ruf bei anderen Personen, etwa der Ruf des Schwächlings, Weichlings oder Verräters. Generell können Bewertungen durch andere Scham provozieren, seien diese nun negativ oder positiv: Schämen kann der Mensch sich über Tadel und Kritik ebenso wie über großes Lob, Ruhm und Anerkennung.

So zahlreich die genannten Anlässe von Scham sind, so beschränkt aussagekräftig erscheinen sie jedoch, wo es um die Bedingungen, die Ursachen der Scham geht. Denn zweierlei Umstände erweisen sich als problematisch an der Begründung der Scham über eine Auflistung von Schamanlässen. Zum einen erfaßt diese und auch jede andere Auflistung nur einen mehr oder weniger großen Ausschnitt aus einer sehr viel größeren Bandbreite von Schamanlässen. Die tatsächliche Anzahl von Schaminhalten ist beinahe endlos und unüberschaubar, und jeder Versuch der vollständigen Auflistung scheitert an dieser Menge. Eine derartige Annäherung an das Phänomen Scham bleibt bereits aus diesem Grund lückenhaft. Als mindestens ebenso großes Problem stellt sich zum anderen der Umstand heraus, daß keiner der Anlässe zwingend oder notwendig Scham hervorrufft. Bestimmte Eigenschaften oder Ereignisse enthalten lediglich ein schamverursachendes *Potential*; diese *können* Scham hervorrufen, stehen aber mit der Scham keineswegs in einem klaren Ursache-Wirkungs-Verhältnis. Ihre Bedingung findet Scham hier nicht.

Über Schamanlässe oder Schaminhalte erschließen sich – selbst wenn ein weitgehend umfassender Katalog aufgestellt werden könnte – zunächst einmal bloß situationale ‚letzte‘ Auslöser für Schamerlebnisse, die in gewisser Weise zufälligen Charakter haben. Soll jedoch nach den generellen Bedingungen der Scham geforscht werden, muß ein grundsätzlich anderer Weg eingeschlagen werden. Dieser Weg wählt den Ausgangspunkt der Untersuchung nicht in der jeweiligen Situation mit ihren konkreten schamauslösenden Anlässen, sondern beim Menschen. Er richtet sich primär auf die Frage, was der Mensch für ein Wesen ist, daß er sich überhaupt schämen kann. Er zielt auf das Subjekt der Scham, den Menschen, sowie auf seine Existenzweise, auf die Weise, wie er sich grundsätzlich zu sich selbst und zu seiner Umwelt verhält. Die Bedingungen, unter denen Scham auftritt, klären sich nur ungenügend über die Anlässe und Inhalte der Scham; das Warum der Scham erschließt sich nicht über das Worüber. Um den Ursachen der Scham auf den Grund zu gehen, muß das Verhältnis der Scham zum Menschen und seinem Wesen aufgelegt werden.

1.2. Die Existenzweise des Menschen: Exzentrische Positionalität

Die Beschaffenheit eines Wesens, das sich schämen kann, ist besonderer Art. Expliziter Gegenstand ist dieses Wesen Mensch mit seinen Eigenschaften und Merkmalen innerhalb der Disziplin der Philosophischen Anthropologie. Die Wesenswissenschaft vom Menschen bildet sich als eigenständiges Fach innerhalb der Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts heraus. Im Laufe weniger Jahrzehnte bringt sie mit Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen mindestens drei außerordentliche Denker hervor. Mit naturwissenschaftlichem Hintergrund und auf dem Boden lebensweltlicher Erfahrung suchen diese nach einer einheitlichen menschlichen Struktur, einem in aller menschlicher Vielfalt sich durchhaltenden Fixum, nach Konstanten und Universalien, nach über geographische und historische Grenzen hinweg bestehenden Verhaltensmustern – Merkmalen, die den Menschen zum Menschen machen. Eine besonders griffige ‚Formel‘ zur Umschreibung des menschlichen Wesens gelingt dabei Helmuth Plessner. In seinem Hauptwerk von 1928 „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ ersetzt er den, sich leicht dem Metaphysikverdacht aussetzenden, Begriff des menschlichen „We-

sens“ durch den Begriff der menschlichen „Existenzweise“. Diese bestimmt er als „exzentrische Positionalität“. Der Mensch ist das Wesen, das exzentrisch positioniert ist.¹² Unter dem Begriff der „Existenzweise“ erfaßt Plessner die spezifische Art und Weise eines Lebewesens, sich zu sich, zur Welt und zu seinen Gattungsmitgliedern zu verhalten. Mit der Bestimmung der menschlichen Existenzweise als „exzentrisch positionierte“ will Plessner den menschlichen Besonderheiten dieses dreifachen Bezuges im Unterschied zu anderen Lebensformen gerecht werden. Diese Besonderheiten liegen in einer spezifischen Doppeldeutigkeit, der „Janushaftigkeit“ des Menschen: Nämlich ist der Mensch lebendig-natürlich-leibliches und zugleich geistig-geschichtliches Wesen. Der Mensch trägt in sich *verschiedene* Aspekte – deren Einheit er zugleich ist. Geist und Körper lassen sich nicht ineinander übersetzen. Dennoch ist der Mensch zwischen beiden nicht zerrissen: Er ist das geistige und zugleich leibliche Wesen. Der Bruch zwischen Geist und Körper ist nicht das Fundament des Menschen; vielmehr stellt er eine *Aspektdivergenz* dar, die als Einheit gelebt wird.¹³ Für ein doppeldeutiges Wesen besteht diese Einheit jedoch nicht einfach hin. Die menschliche Einheit unterliegt einer besonderen Anstrengung, sie muß vom Menschen selbst im „lebendigen Vollzug“ hergestellt werden.

Das zweideutige Wesen Mensch ist dergestalt ein natürliches Wesen wie die Tiere auch, und ist zugleich als geistiges Wesen aus dieser Sphäre auf gewisse Weise herausgehoben. Als natürliches Wesen hat der Mensch mit anderen Lebewesen gemein, daß er ein eigenständiges Selbst ist. Dieses Selbst ist nach ‚Innen‘ auf eine Mitte, einen Zentralpunkt (ein Zentralorgan) bezogen, und als solches zugleich nach Außen gegen eine angrenzende Umwelt gestellt und von dieser getrennt. Von der umgebenden Umwelt ist der Mensch als natürliches Lebewesen geschieden durch eine Grenze. Doch ist er auch über diese Grenze hinaus nach Außen geöffnet (in lebendigen Akten des Atmens, der Nahrungsaufnahme, der Transpiration, Ausscheidung ect.). Dieses doppelte Verhältnis zur Grenze – sich als Selbst an ihr zu begrenzen, an ihr zu enden, und zugleich über sie hinaus zu gehen – bezeichnet Plessner mit „Gesetzt-Sein“ oder „Positionierung“. Als natürliches Wesen ist der Mensch in dieser Weise positioniert.

¹² Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin / New York 1975: 292.

¹³ Helmuth Plessner gelingt es mit der Bestimmung des Menschen als „janushaftem“ Wesen, zwei Extrempositionen zu vermeiden. Einerseits umgeht er einen Einheitsmonismus, der jegliche Unterschiede zwischen Geist und Körper leugnet. Andererseits weist er zugleich den cartesianischen Dualismus zurück, der Geist und Körper als zwei unvereinbare Prinzipien denkt.

Als geistigem Wesen kommt dem Menschen eine besondere Art der Positionierung zu, die ihn – gleichwohl er ein natürlich-lebendiges Wesen bleibt – aus dieser Sphäre heraushebt. „*Exzentrische* Positionalität“ nennt Plessner diese allein dem Menschen eigene, ihn von allen anderen Lebensformen unterscheidende, höchste Form des Gesetzseins. Diese ist durch ein besonderes Verhältnis zur eigenen Grenze charakterisiert: Der Mensch hat nicht einfach nur diese Grenze, er hat auch zusätzlich *Kenntnis* von hier. Er ist deshalb auch nicht einfach nur ein Selbst (wie das Tier), sondern er *weiß* von sich als einem von der Umwelt abgegrenzten eigenständigen Selbst, und er weiß von der Umwelt als von einer von ihm geschiedenen, gegenständlichen Außenwelt. Der Mensch ist ein echtes Individuum. Dieses besondere Verhältnis zu sich und zur Umwelt hat der Mensch, weil er zu sich selbst, zu seinem Selbst (zur „positionalen Mitte“) in Distanz kommt, weil er „exzentrisch“ lebt. Von einem ‚Außenpunkt‘, dem ‚Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit‘ bzw. dem ‚Punkt der Exzentrizität‘¹⁴ aus, kommt der Mensch ‚hinter sich‘ und ‚über sich hinaus‘. Das, was er als natürliches Wesen ist, sieht und hat er noch einmal als geistig-exzentrisches Wesen ‚von außen‘ – als Objekt seiner Betrachtung; und auf die gleiche Weise sieht und hat er seine Umwelt.

Weil der Mensch sich selbst, weil ihm seine Welt gegenständlich erscheint, ist er Bewohner dreier „Welten“ oder „Sphären“.¹⁵ Er bewohnt eine aus Gegenständen bestehende „Außenwelt“, zu der auch sein Körper als „Ding unter Dingen“ gehört.¹⁶ Vom Körperding unterschieden (wenn auch nicht material trennbar) ist der Leib, der auf das Zentralorgan (die „positionale Mitte“) bezogene Organismus. – Er bewohnt eine „Innenwelt“ „im Leib“ als das, was er selbst ist, nämlich als „Seele“ („vorgegebene Wirklichkeit der Anlagen“) und als „Erlebnis“ („durchzumachende Wirklichkeit des eigenen Selbst“).¹⁷ – Und er bewohnt eine „Mitwelt“, in der er anderen Menschen begegnet, die er als ebenso wie er selbst positionierte Wesen erkennt und an denen er sich selbst als exzentrisch positioniertes Wesen erkennt.¹⁸ Als „Sphäre des Wir“ ist die Mitwelt zugleich die Welt des Geistes und damit „Lebendigkeit [...] in ihrer höchsten, der exzentrischen Form“¹⁹. In der Mitwelt tritt der Mensch als Allgemein-Menschliches auf und unterscheidet sich hierin zugleich vom individuellen, unverwechselbaren, einmali-

¹⁴ Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 289 ff.

¹⁵ „Das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus er beides ist“. Ebd.: 293.

¹⁶ „Das von Dingen erfüllte Umfeld wird die von Gegenständen erfüllte Außenwelt, die ein Kontinuum der Leere oder der räumlich-zeitlichen Ausdehnung darstellt.“ Ebd.: 293.

¹⁷ Ebd.: 296.

¹⁸ Die Mitwelt ist „die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position“. Ebd.: 302.

¹⁹ Ebd.: 302.

gen Ich, das er als psychisches und physisches Wesen ist. – Jede dieser Welten erscheint, da der Mensch doppeldeutig ist, selbst im Doppelaspekt: die Außenwelt als Körper und als Leib, die Innenwelt als Seele und Erlebnis, die Mitwelt als allgemeines und als individuelles Ich.

Als exzentrisches Wesen steht der Mensch mit sich selbst, mit den Dingen der Außenwelt und mit seinem Mitmenschen in einem besonderen Kontakt. Die Verbindung zu diesen drei Sphären ist nämlich nicht direkt, sondern vermittelt. Vermittelt ist sie über den Menschen selbst, der als Zwischenglied diese Verbindung eigentätig herstellt. Als autonomes Selbst steht der Mensch zwischen sich und sich, sich und dem Außen, sich und dem Mitmenschen. Als solcher löst er die unmittelbare Einheit mit ihnen auf – und schafft sie zugleich neu, nun aber als indirekte Verbindung. Als Repräsentationen (im Bewußtsein) gerät er in echten Kontakt zu sich, zur Außenwelt, zum Mitmenschen. Zugleich weiß der Mensch um seine eigene Mittlerposition innerhalb dieser Verbindungen, er weiß um die Indirektheit des Kontakts. Insofern nimmt er sich selbst wahr als zwischen sich, als zwischen sich und der Welt bzw. dem Mitmenschen liegende Barriere – doch zugleich eben auch als Mittlerglied für den echten Kontakt mit sich/mit ihnen. Als *Gegenstände* bieten sich dem Menschen die Welt, der Mitmensch und seine eigene Person; als Gegenstände geht er mit ihnen und sich selbst eine Beziehung ein. Die Fähigkeit, „hinter“ sich und die Welt zu kommen, ist die Fähigkeit zum Abstand und zugleich die Fähigkeit zum Kontakt, zur Vermittlung.

Als ein janushaftes, als natürliches und zugleich geistiges Wesen ist der Mensch mit einer Reihe besonderer Fähigkeiten ausgestattet, aber auch vor eine Reihe besonderer Aufgaben gestellt. Exzentrizität, Abstandnahme zu sich selbst bedeutet zunächst die Macht, sich selbst zum Gegenstand machen zu können, sich mithin selbst kontrollieren, beherrschen, gestalten zu können, sich nach dem eigenen Bilde formen zu können. Der Mensch vermag sich selbst als Instrument seines Willens einzusetzen. Von daher ist er befähigt, nicht nur ‚Natur‘ zu sein, sondern seine Natur zu bearbeiten. Exzentrizität eröffnet dem Menschen einzigartige Freiheitsmöglichkeiten. Sie macht ihn zu einem selbstbestimmten, selbstbeherrschten Wesen.

Jedoch findet seine Macht und freie Gestaltungsmöglichkeit Grenzen. Der Mensch bleibt bei aller Geistigkeit natürliches Wesen, bleibt auf seiner Geistigkeit vorgegebene Aspekte verwiesen. Als ex-zentrisches Wesen löst er sich nicht vollkommen von sich ab. Vielmehr bleibt er „zentrisches“, leibliches Wesen, auf die „positionale Mitte“ bezogen und an sie gebunden. Hierin besteht seine unauflösbare Janushaftigkeit: ex-

zentrisches Wesen zu sein, ‚innen‘ und ‚außen‘, natürlich und geistig zugleich. Im Reich des Lebendigen stehend ist der Mensch zugleich durch einen Bruch aus diesem Reich herausgelöst. Dem Menschen „ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruchs, als Seele und als Körper *und* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt [...]. Sie ist der Bruch, der Hiatus“.²⁰

Als gedoppeltes Wesen ist die personale Einheit des Menschen durch einen Riß charakterisiert. Dieser stört die unmittelbare, naive Einheit mit sich selbst. Er sprengt die Einheit nicht, macht es aber notwendig, einen Ausgleich zwischen den menschlichen Aspekten zu finden. Diesen Ausgleich muß der Mensch selbst herstellen, er gehört zu den besonderen Aufgaben, die ihm gestellt sind. Zwischen sich und sich muß der Mensch vermitteln. Der Mensch, dessen Einheit aufgrund seiner Exzentrizität irritiert ist, kann diese Aufgabe aber gerade wiederum nur als exzentrisches Wesen bewältigen: zu sich in Distanz tretend, kommt er zu sich in Beziehung, bekommt er sich und seine Aspekte unter Kontrolle. Exzentrizität ist zugleich die Klammer, die die menschlichen Aspekte integriert. Der Bruch ist die Einheit.

Gleichwohl bleibt das Wissen um eine innere Abgehobenheit. Der gebrochene, indirekte Welt- und Selbstzugang wird zu einer potentiellen Quelle der Irritation. Klar und eindeutig ist für ein Wesen, das die Verbindungen zu seinen Sphären selbst herstellen muß, nichts. Dennoch wird dem Menschen seine innere Abgehobenheit nicht zur *permanenten* Irritation. Das hat zweierlei Ursachen. Zum einen (er)lebt der Mensch den Zugang, die Verbindung zu sich, zur Welt und zu anderen Menschen normalerweise als direkte, unvermittelte. Seine eigene Vermittlungsleistung blendet er in der Regel aus, sie wird ihm nicht bewußt.²¹ Zum anderen vermag es der Mensch, Eindeutigkeiten und Sicherheiten künstlich, über kulturelle Leistungen herzustellen.²² Einmal objektiviert, findet der Mensch an ihrem Gegengewicht Orientierung und Halt.

Das menschliche Leben ist dergestalt vor besondere Aufgaben und Herausforderungen gestellt. Die Einheit mit sich selbst, das innere Gleichgewicht besteht nicht einfach, der Mensch muß sie „im lebendigen Vollzug“ selbst herstellen. Er muß sein Leben führen. Die prinzipielle Möglichkeit des Scheiterns an diesen Aufgaben ist hierbei mit einge-

²⁰ Ebd.: 292.

²¹ Diesen, für den Menschen charakteristische Zugang, faßt Plessner unter den Begriff der „vermittelten Unmittelbarkeit“. Ebd.: 321 ff.

²² „Natürliche Künstlichkeit“ charakterisiert den Menschen. Ebd.: 309 ff.

geschlossen. In Situationen des Scheiterns wird die potentielle Irritation über seine Existenzweise manifest.

Die besonderen Herausforderungen betreffen neben der menschlichen Einheit auch die menschliche Identität. Ein zweideutiges Wesen, das mit sich selbst indirekt verbunden ist, das innerlich abgehoben ist, weil es sich ‚von außen‘ als Objekt nehmen kann, ist auch hinsichtlich dessen, was es ist, mit sich nicht einfach hin eins. Ein geistiges und zugleich natürliches Wesen zu sein, impliziert Irritationen darüber, *wer man ist*. Wenn unter „Identität“ mit dem Psychologen Erik H. Erikson „das dauernde innere Sich-Selbst-Gleichsein, die Kontinuität des Selbsterlebens eines Individuums“²³ verstanden wird, so ist bei einem gedoppelten Wesen wie dem Menschen genau dieses Sich-Selbst-Gleichsein irritiert. Es ist etwas, das der Mensch zugleich mit der Herstellung seiner personalen Einheit selbst hervorbringen muß. Die innere Übereinstimmung mit sich besteht nicht, ohne daß er sie selbst schafft. Die, die innere Identität hervorbringende, Vermittlungsleistung mit sich selbst vollzieht der Mensch wiederum weitgehend unbewußt und unter Zuhilfenahme kultureller Leistungen. In der Regel lebt der Mensch mit sich als identischem Wesen. Doch besteht auch hier die Möglichkeit des Scheiterns, wird die Irritation über die Doppeldeutigkeit manifest.

Weil der Mensch ein janushaftes Wesen ist, besitzt er besondere Fähigkeiten, doch ist er auch vor besondere Aufgaben gestellt, die besondere Gefährdungen mit sich bringen. Weil der Mensch die Einheit und das Gefühl der Übereinstimmung mit sich selbst eigentätig herstellen muß, kann er an diesen Aufgaben scheitern.

²³ Erik H. Erikson: *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1965: 36; 256.

2. Allgemeine Bedingung der Scham: Die menschliche Existenzweise

2.1. Theorien zu Ursachen der Scham

Die These, daß Scham ihre allgemeine Bedingung in der Existenzweise des Menschen – in seiner spezifischen Art und Weise, sich zu sich und seiner Umwelt zu verhalten – findet, schließt alternative Erklärungen zu diesen Bedingungen aus. Als solche sind innerhalb der wissenschaftlichen Debatte bislang die menschlichen Erbanlagen bzw. stammesgeschichtliche Anpassungsprozesse diskutiert worden, aber auch die menschliche Gesellschaft. Gelegentlich wurde zudem der Versuch unternommen, Scham und ihre Universalität aus ihren Funktionen heraus zu erklären.

2.1.1. Vererbung und stammesgeschichtliche Anpassung

Daß die Ursache der Scham in einem oder mehreren Genen, in denen sie verankert wäre, liegen könnte, scheint ein höchst aktueller Gedanke zu sein. Gegenwärtig wird für fast jede menschliche Eigenschaft ein verantwortliches Gen gesucht, das dann eine Erklärung für diese Eigenschaft darstellen soll.²⁴ Der Zeitgeist ist geradezu darauf fixiert, den Schlüssel für das menschliche Leben in den menschlichen Erbanlagen finden zu können.

Überraschenderweise war es bereits vor über einem halben Jahrhundert Sigmund Freud, der als erster die These von der Vererblichkeit der Scham aufstellte. Zuvor hatte schon Charles Darwin von der Erbllichkeit der Schamesröte gesprochen.²⁵ Freud, der allerdings nur die spezifische Form der sexuellen Scham behandelt, geht ohne Kommentar davon aus, daß die Entwicklung der Scham „eine organisch bedingte, hereditär fixierte“ ist.²⁶ Zwar bezieht er daneben auch den Einfluß der Erziehung ein, jedoch tritt Scham „zu

²⁴ So wurde bereits für so höchst komplexe Merkmale wie Kriminalität, Homosexualität oder mangelnde Intelligenz eines oder mehrere Gene verantwortlich gemacht.

²⁵ Das Erröten zählt Darwin zu den menschlichen Ausdrucksformen, über die er schreibt, sie seien „angeboren oder ererbt – d.h. nicht von dem betreffenden Individuum erlernt [...]. So wenig haben Erlernen oder Nachahmung mit ihnen zu tun, daß sie von den ersten Tagen an und durch das ganze Leben außerhalb unserer Gewalt stehen [...]“ Vgl. Charles Darwin: Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier, Düsseldorf 1964: 231.

²⁶ Vgl. Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, London 1942: 78.

ihrer Zeit wie spontan auf die Winke der Erziehung und Beeinflussung hin“ auf. Erziehung kann das „organisch Vorgezeichnete“ lediglich „sauberer und tiefer ausprägen“.²⁷ Nach meiner Übersicht ist es der modernen Humangenetik noch nicht gelungen, eines oder mehrere für die Scham verantwortliche Gene zu identifizieren, was allerdings auch dadurch begründet sein könnte, daß die Suche hiernach noch gar nicht begonnen hat. Immerhin wurde das der Scham verwandte Phänomen der Schüchternheit von der Biotechfirma Celera Genomics mit dem Zusammenwirken des „DRD4“-Gens und des „Angst“-Gens in Verbindung gebracht.²⁸ Die Annahme, daß es nur noch eine Frage der Zeit ist, bis auch für Scham ein verantwortliches Gen angegeben wird, ist wohl realistisch.

Wo die Humangenetik als Ursache der Scham bestimmte Erbanlagen vermutet, verortet die Humanethologie diese in ähnlicher Weise in Anpassungs- und Ausleseprozessen, die sich während der Stammesgeschichte des Menschen vollzogen haben. Die Tatsache, daß sich Scham beim Kind auch „gegen erzieherischen Druck“ entwickelt, ist nach einem der Hauptvertreter der Humanethologie, Irenäus Eibl-Eibesfeldt, ein „starkes Indiz dafür, daß hier stammesgeschichtliche Anpassungen des Verhaltens mitbestimmen“.²⁹ In diesem Sinne versteht er Scham als angeborenes Merkmal des Menschen. Menschen passen sich, ebenso wie andere Lebewesen auch, über längere Zeiträume an Umweltvorlagen an (und bilden sie zugleich ab). Dies setzt voraus, daß sie irgendwann „Wissen“ über diese Umweltvorlagen erworben haben müssen. „Wird ihnen nun experimentell während ihrer Jugendentwicklung die Möglichkeit vorenthalten, dieses Wissen eigentätig oder von einem sozialen Vorbild zu erwerben, und erweisen sie sich dennoch in den zur Diskussion stehenden Merkmalen als angepaßt, dann bleibt nur die Möglichkeit, daß die Anpassungen im Laufe der Stammesgeschichte über die [...] Mechanismen Mutation und Selektion erworben wurden.“³⁰ Auch Scham ist auf diesem Wege als Merkmal angeeignet worden.

Nun besitzen Humangenetik und Humanethologie aber eine spezifische Problematik, die insbesondere ihr Menschenbild betrifft. Beide betrachten den Menschen als Lebewesen wie andere Lebewesen auch, das heißt als rein natürliches, leibliches („zentrisches“) Wesen – und werden ihm damit nur bedingt gerecht. Während der Mensch als

²⁷ Ebd.: 61; 78.

²⁸ Ist eines dieser beiden Gene zu kurz, folgt daraus die Prädisposition zu verstärkter Schüchternheit. Vgl. Björn Kröger: Peinigende Scham, in: TAZ 2./3.12.2000, S. III.

²⁹ Vgl. Hans Peter Duerr: Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 2, Frankfurt/Main 1990: 266. Duerr zitiert hier aus einem Brief von Irenäus Eibl-Eibesfeldt vom 14. Juli 1988.

³⁰ Vgl. Irenäus Eibl-Eibesfeldt: Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie, München/Zürich 1999: 12.

exzentrisches, geistiges Wesen, als Wesen, das sich zu sich selbst verhalten kann, als selbstbestimmt und frei erscheint, betrachten ihn Humangenetik und Humanethologie als unfrei und Sklave seiner genetischen Ausstattung bzw. bestimmter Anpassungsprozesse. Ein solchermaßen verkürztes Menschenbild verfehlt jedoch die *Conditio humana*. Der Mensch ist stets mehr als sein biologisches Substrat (wenngleich er dieses als zentrisches Wesen *auch* ist). Er vermag sich zu seiner genetischen Ausstattung ebenso gestalterisch zu verhalten wie zu den Ergebnissen stammesgeschichtlicher Anpassungsprozesse. Daß seinem Gestaltungswillen dabei etwas *vorgegeben* ist, das er nur bedingt bearbeiten kann, auf das er (als „zentrisches“ Wesen) zurückgeworfen ist, ändert nichts an dem Umstand, daß er zu keinem Zeitpunkt Zwängen ausgesetzt ist, denen er nichts entgegenzusetzen hätte.³¹

Aus diesem Grund dürfte ein einfaches Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen Erbanlagen bzw. Ergebnissen von Anpassungsprozessen und menschlichen Verhaltensweisen bzw. Merkmalen eher selten bestehen. Der Mensch lebt mit seinen Eigenschaften in einem Verhältnis – ein Verhältnis, das stets von einer gewissen Offenheit im Umgang geprägt ist. Er ist nicht festgelegt. Gerade für ein solch komplexes Merkmal wie die Scham sind Gene oder stammesgeschichtliche Anpassungen als Ursache wenig wahrscheinlich.³² Folgt man etwa der Logik der Humangenetik, so müßte sich ein bestimmtes Gen als zwingender Auslöser von Scham darstellen. Eine besondere Größe und Beschaffenheit dieses Gens verurteilen den Menschen nach dieser Auffassung zu häufigeren oder selteneren Schamempfindungen; und ein Gendefekt mündet etwa in Schamlosigkeit, zu der der Mensch hilflos verdammt wäre.

Jedoch existiert für den Menschen kein Zwang, sich – häufig, selten, gar nicht oder gar ganz bestimmter Anlässe – zu schämen. Der menschliche Umgang mit seiner Eigen-

³¹ Vernachlässigt bleiben innerhalb von Humangenetik und Humanethologie zudem unbestreitbare soziale und kulturelle Einflüsse auf menschliche Verhaltensweisen.

³² Ohnehin begegnet man der gegenwärtigen Neigung, jedes menschliche Merkmal auf ein verantwortliches Gen zurückzuführen zu wollen, durchaus berechtigt mit Skepsis. Die Gründe für diese Skepsis liegen zuallererst in fachinternen Problemen der Genetik. Was ein Gen überhaupt ist, konnte bisher weder einheitlich begrifflich bestimmt werden, noch ist ein Nachweis (etwa durch Beobachtung) gelungen. Daran erinnert etwa die Biologin und Philosophin Silja Samerski: „‘Gen‘ bezieht sich nämlich auf keine nachweisbare Tatsache, es gibt keine einheitliche Definition des Begriffs. Wenn Genetiker von ‚Genen‘ sprechen, so bezeichnet das etwas ganz unterschiedliches [...]. ‚Gen‘ ist nichts anderes als ein Konstrukt für die leichtere Organisation von Daten, es ist nicht mehr als ein X in einem Algorithmus, einem Kalkül. [...] Und heute glaubt man gar nicht mehr daran, daß er [der Genbegriff] irgendwann mal definiert werden kann.“ Aus diesem Grunde warnt sie ausdrücklich vor der Vorstellung, einem Gen eine Einzeleigenschaft oder ein Merkmal zuzuordnen zu können. Vgl. Gabriele Goettle: GEN-Versuche. Die Freisetzung genetischer Begrifflichkeiten, in: TAZ 27.8.2001, S. 13 f. Die fehlende Substantialität des Gens führt – wie im Falle der sogenannten Entschlüsselung des menschlichen Genoms – zu höchst fragwürdigen Untersuchungsanordnungen, die den zu untersuchenden Gegenstand durch technische Veränderung (Einfärbung, Zertrümmerung ect. des Genoms) selbst hervorbringen und so überhaupt erst meßbar machen.

schaft Scham ist vielmehr offen. Gerade die äußerst vielfältigen Erscheinungsformen der Scham sprechen gegen die Auffassung, daß Scham ihre Bedingung in den Genen oder in stammesgeschichtlichen Anlagen findet. Über die enorme Variabilität der Schamphänomene, über die außerordentlich große Bandbreite an Schamanlässen und deren historischen Veränderungen vermögen Humangenetik und Humanethologie ebenso wenig auszusagen wie etwa über den Umstand, daß Scham mit größerer Wahrscheinlichkeit unter der Anwesenheit anderer Personen entsteht. Die Komplexität und Vielschichtigkeit der Scham sabotiert die Vorstellung von einem einfachen Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen Erbanlagen bzw. stammesgeschichtlichen Anpassungen und Schamverhalten; vielmehr offenbart sich der für den Menschen typische offene Umgang mit seinen Merkmalen.³³

Bei genauer Betrachtung sagt die Erklärung, Scham sei „hereditär fixiert“ oder aufgrund von Mutationen und Selektionen erworben, nichts aus: Sie verortet die Scham in einer Art „black box“, deren Inneres wenigstens bei komplexen Phänomenen wie der Scham weder beobachtbar noch anschaulich gemacht werden kann. An die Stelle einer wirklichen Begründung der Scham wird ein neues unbekanntes X gesetzt, das einen Zusammenhang, eine Wirkung nur behauptet, aber nicht beweisen kann.

2.1.2. Gesellschaft

Am argumentativen Gegenpol zur Humangenetik und Humanethologie befinden sich Auffassungen, die die Bedingungen der Scham nicht im Menschen verorten, sondern außerhalb seiner, in der Gesellschaft.³⁴ Solche Positionen haben eine lange Tradition. Wenn etwa Platon Scham bestimmt als ein Gefühl für das, was sich gehört und was der

³³ Wie wenig sich prinzipiell gerade die Humangenetik für die Erklärung einerseits von zwischenmenschlichen *Unterschieden*, andererseits auch für die Herausarbeitung *spezifisch* menschlicher Eigenschaften eignet, zeigen ihre Erkenntnisse an, nach denen Menschen zu 99,9 % miteinander identisch sind, aber auch nur doppelt so viele Gene besitzen wie Fruchtfliegen, fünfmal so viele wie Hefe und nur kaum dreihundert Gene mehr als die Maus. Genetisch ist die Gattung Mensch in sich so gut wie nicht unterschieden, und sie ist es auch insgesamt nur wenig von Lebewesen, die dem Menschen und seinen Verhaltensweisen völlig unähnlichen sind.

³⁴ Humangenetik und Humanethologie sind ausdrücklich gegen Positionen, die den Menschen primär durch soziale Einflüsse bestimmt sehen, gerichtet. So argumentiert die Humanethologie insbesondere gegen die Auffassung des Behaviorismus, den Menschen bei seiner Geburt als tabula rasa und später als einzig durch Lernprozesse programmiert zu betrachten. Das soziale Leben ist vielmehr „vorprogrammiert“, weil „gewisse Fertigkeiten, Neigungen, Antriebe und Verhaltensmuster als stammesgeschichtliche Anpassungen mitgegeben sind. Wir können sie positiv, als das gemeinsame Erbe, betrachten, das uns Menschen über die kulturellen Barrieren hinweg verbindet.“ Vgl. Irenäus Eibl-Eibesfeldt: Stammesgeschichtliche Anpassungen im sozialen Verhalten der Menschen, in: Nova acta Leopoldina, Halle 1983: 42.

Einzelne dem anderen schuldig ist, versteht er Scham aus einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung heraus.³⁵ Ähnlich behandelt Aristoteles Scham als rein soziales Phänomen, wenn er sie als die „Vorstellung von schlechtem Ansehen“ definiert.³⁶

Positionen, die den Ursprung der Scham in der Gesellschaft suchen, sind keineswegs einheitlich und argumentieren in verschiedene Richtungen. Sie stellen sich etwa in der Version dar, daß Scham durch den Blick einer anderen Person hervorgerufen wird. Nach unterschiedlichen Ansichten wird der andere zum Schamauslöser, insofern er real in einer Situation anwesend und/oder insofern er im Schamsubjekt internalisiert ist. Er kann zudem eine einzelne Person sein oder auch die (übernommene) Haltung einer ganzen Personengruppe. Besonders häufig mündet die Auffassung von den gesellschaftlichen Ursprüngen der Scham in der Vorstellung, daß Scham auf die Verletzung sozialer Normen zurückgeht. Auch die Ansicht, daß Scham ein Ergebnis von Erziehungsprozessen ist, ist vertreten worden.

Daß der Blick des anderen bzw. das Gesehenwerden durch den anderen der ausschlaggebende schamverursachende Faktor ist, ist die theoretische Basis zahlreicher und auch ganz verschiedener Untersuchungen zur Scham. So schreibt die Philosophin Agnes Heller, der Reiz der Scham bestehe „nicht in der Tat, die wir begangen haben, sondern in dem Umstand, daß man ‚uns sieht‘, also die ‚Augen‘ der Gemeinschaft, die unmittelbare Öffentlichkeit“, die zudem verurteilt oder lacht.³⁷ Dem Psychoanalytiker Leon Wurmser genügt ein innerer Konflikt nicht, um Scham zu verursachen: „Das Element der Bloßstellung und der Beobachtung ist unerläßlich.“³⁸ Ebenso versteht der Psychologe Rudolf Bernet „das Schamgefühl als ein durch den Blick des Anderen vermitteltes leibliches Selbstgefühl“³⁹.

Als Hauptprotagonist der Auffassung, Scham werde durch den Blick des anderen hervorgerufen, gilt Jean-Paul Sartre.⁴⁰ Als allgemeine Struktur der Scham gibt Sartre an: „Ich schäme mich *über* mich *vor* Anderen“⁴¹; Scham kann somit nicht außerhalb ir-

³⁵ Vgl. Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8. Stichwort „Scham, Scheu“, Basel 1992: 1210.

³⁶ Vgl. Aristoteles: Rhetorik, München 1987: 1384a23.

³⁷ Vgl. Agnes Heller: Theorie der Gefühle, Hamburg 1980: 111.

³⁸ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 139. Die Schamsituation beschreibt er folgerichtig so: „Alle Augen scheinen auf den Beschämten zu starren und wie mit Messerstichen zu durchbohren.“ Ebd.: 78.

³⁹ Vgl. Rudolf Bernet: Das Schamgefühl als Grenzgefühl. Phänomenologische und psychoanalytische Betrachtungen zu Trieb und Wert, in: Kühn, Rolf / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 147.

⁴⁰ Sartre verhandelt Scham im Kontext seiner Phänomenologie des Blicks innerhalb von „Das Sein und das Nichts“. Vgl. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1993, darin das Kapitel „Der Blick“: 457 ff.

⁴¹ Ebd.: 490.

gendeiner Art von Sozialität gedacht werden. Tatsächlich findet Scham nicht nur ihren Ursprung in der Begegnung mit dem anderen, vielmehr stellt sie für Sartre die einzig mögliche Weise der Begegnung mit anderen Menschen überhaupt dar. Scham steht für die Beziehung zum anderen. Diese Beziehung denkt Sartre negativ: Der Anblickende entzieht dem Angeblickten die Möglichkeit, selbst (blickendes) Zentrum der Welt zu sein. Der Angeblickte wechselt vom Sein als blickendes Subjekt seiner Welt zum angeblickten Sein als Objekt in der Welt eines anderen. Er vollzieht damit eine „radikale Metamorphose“, die mit dem Verlust seiner Freiheit und Potentialität verbunden ist. Denn für den anderen ist er das, als was er ihm gegenwärtig erscheint, er ist darauf festgelegt, „erstarrt“, in „Knechtschaft“, seiner Möglichkeiten entfremdet.⁴²

Zugleich entgeht sich der Angeblickte in der spezifischen Weise, wie er dem anderen erscheint, da er sich grundsätzlich nicht selbst Objekt sein kann. Er kann sich selbst nie so erscheinen, wie er dem anderen erscheint.⁴³ Aus diesem Grunde entfremdet der Blick des anderen den Angeblickten von sich selbst – um ihm zugleich die Erkenntnis zu vermitteln, daß er dieses fremde, angeblickte Sein doch ist.⁴⁴ Der Angeblickte wird zum Schamsubjekt. Denn Scham ist nach Sartre die Anerkennung dieser Zerrissenheit der eigenen Person: „Die Scham ist [...] Scham über *sich*, sie ist *Anerkennung* dessen, daß ich wirklich dieses Objekt *bin*, das der Andere anblickt und beurteilt.“⁴⁵ Scham ist das „Gefühl, schließlich das zu sein, was ich bin, aber woanders, dort drüben für den andern“, die „Anerkennung meiner Knechtschaft“.⁴⁶ Scham ist damit das Gefühl der Selbstentfremdung. Sie ist „das ursprüngliche Gefühl, mein Sein *draußen* zu haben [...]. Die reine Scham ist nicht das Gefühl, dieses oder jenes tadelnswerte Objekt zu sein, sondern überhaupt *ein* Objekt zu sein, das heißt, mich in diesem verminderten, abhängigen und erstarrten Objekt, das ich für den Andern bin, *wiederzuerkennen*. Die Scham ist Gefühl *eines Sündenfalls*, nicht weil ich diesen oder jenen Fehler begangen hätte, sondern einfach deshalb, weil ich in die Welt ‚gefallen‘ bin, mitten in die Dinge, und weil ich die Vermittlung des Andern brauche, um das zu sein, was ich bin.“⁴⁷

⁴² Ebd.: 482.

⁴³ Hier betont Sartre ein Moment, das aus Helmuth Plessners Anthropologie eher indirekt herauszulesen ist. Der exzentrische Mensch Plessners kommt zwar „hinter sich“, er kann sich also selbst zum Objekt machen, jedoch bleibt er dabei an seine Mitte gebunden (er ist *ex-zentrisch*). Tatsächlich sieht er sich deshalb nie *ganz* von Außen und in der Weise objektiv, wie andere ihn sehen.

⁴⁴ „[...] wenn ein Anderer mir eine Beschreibung meines Charakters gibt, ‚erkenne‘ ich mich nicht und weiß doch, ‚das bin ich‘. Diesen Fremden, den man mir präsentiert, übernehme ich sofort, ohne daß er aufhört, ein Fremder zu sein.“ Vgl. Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, a.a.O.: 493.

⁴⁵ Ebd.: 471.

⁴⁶ Ebd.: 482.

⁴⁷ Ebd.: 517.

Wie muß der andere präsent sein, um Scham auszulösen? Die faktische situationale Anwesenheit des anderen denkt Sartre nur als eine Möglichkeit unter anderen. Der Blick ist prinzipiell nicht an einen Körper gebunden. „Der Andere ist für mich überall anwesend als das, wodurch ich Objekt werde.“⁴⁸ Denn Objekt für andere ist der Mensch, wenn er angeblickt wird; da er stets Objekt für andere sein kann, wird er auch immer angeblickt. Erblicktwerden ist eine Weise des Seins. Den Blick des anderen fühlt der Mensch auch dann auf sich, wenn der andere faktisch gar nicht anwesend ist, seine Anwesenheit etwa nur vermutet wird.⁴⁹ Jedoch ist die *prinzipielle* Existenz von anderen notwendig, um überhaupt Objekt für andere sein zu können, um die eigene Weise des Objekt-für-andere-Seins realisieren zu können.⁵⁰

Scham stellt sich bei Sartre dar als das Gefühl, sich selbst fremd zu sein. Es findet seine Bedingung in der faktischen oder auch vorgestellten Anwesenheit anderer aufgrund ihrer ganz prinzipiellen Anwesenheit in der Welt. Scham wird hervorgerufen durch die Weise, wie der Mensch für diese anderen (als Objekt) erscheint. Der Blick des anderen, der nicht angeeignet werden kann und deshalb fremd macht, wird zur Schamursache.

Auch nach dem Psychologen Günter H. Seidler findet Scham ihre Ursache im Blick des anderen, insofern sie durch diesen hervorgerufen wird.⁵¹ Seidler schreibt: „Der Schamaffekt manifestiert sich in der Begegnung mit dem Fremden, konkret bei der Integration des Blickes des Gegenübers.“⁵² Wie bei Sartre ist es auch hier zunächst der nicht angeeignete, nicht internalisierte Blick des – nun aber notwendig faktisch anwesenden – anderen, der Scham hervorruft. Jedoch steht dieser rein äußere Blick bei Seidler lediglich am Beginn einer Genese, während der der Blick des anderen immer stärker angeeignet wird. Dieser Aneignungsprozeß ist identisch mit einem dreistufigen Prozeß der Schamgenese, der Schamerlebnisse auf stets ‚höherem‘ Niveau hervorbringt. Am Beginn dieses Prozesses weiß sich der Mensch – wie bei Sartre – von einem Fremden beobachtet. Anders als bei Sartre aber verweist der Blick nur auf den Angeblickten selbst; dessen Selbstaufmerksamkeit steigert sich.⁵³ Innerhalb dieser „basalen Schamkonfiguration“ ist

⁴⁸ Ebd.: 502.

⁴⁹ Deshalb ist der andere „nicht zunächst in der Welt [zu] suchen [...], sondern auf der Seite des Bewußtseins“. Ebd.: 490.

⁵⁰ In diesem Sinne schreibt Sartre: „Der Andere ist nicht [...] eine objektive Bedingung meiner Scham. Und trotzdem ist er es wie ihr Sein-selbst.“ Ebd.: 490.

⁵¹ Günter H. Seidler: *Der Blick des Anderen*, a.a.O.

⁵² Günter H. Seidler: *Zwischen Skylla und Charybdis: Die unumgängliche Scham der anorektischen Frau*, in: ders. (Hg.): *Magersucht. Öffentliches Geheimnis*, Göttingen / Zürich 1993: 182.

⁵³ Prototypisch für diese Situation ist die Fremdenangst: „Das Kind eignet sich die wahrnehmende, damit scheidende und trennende Funktion dieses Fremden an, indem es vorübergehend dessen Standort einnimmt und ‚Sich-in-Verbindung-zur-Mutter‘ von außen sieht. So entwickelt es eine Wahrnehmung für

der Blick des anderen noch rein äußerlich. Auf der zweiten Stufe der Schamgenese beginnt der Internalisierungsprozeß dieses Blicks. Der Angeblickte kann nun vorübergehend die Position des anderen einnehmen und sich von dort aus selbst (kritisch) beobachten. Auf einer dritten Stufe ist der Internalisierungsprozeß abgeschlossen, die Außenposition ist gänzlich verinnerlicht, der Angeblickte hat sich den Blick des anderen dauerhaft angeeignet, er kann sich nun „selber punktuell mit anderen Augen“⁵⁴ sehen. Die faktische Anwesenheit des anderen ist hier nicht mehr notwendig, um Scham hervorzurufen.⁵⁵

Auf der höchsten Stufe des Schamniveaus erfolgt nach Seidler etwas, was Sartre nicht denken kann: die Integration von Schamsubjekt und Schamobjekt in der Person. Deshalb begreift Seidler die Begegnung mit dem anderen und als deren Resultat die Scham nicht als eine Weise der Selbstentfremdung, sondern im Gegenteil der Selbstbegegnung: Die Person „wird auf sich selber zurückgebogen, hält reflexiv inne und wird seiner selbst gewahr“⁵⁶. Das Schamsubjekt kommt, in der Terminologie Plessners gesprochen, in der Scham „hinter sich“.

Etlliche Autoren heben, wenn es um den Blick des anderen als Schamursache geht, auf die Tatsache ab, daß mit diesem Blick auch Urteile und Bewertungen übernommen werden. Diese sind es dann eigentlich, die die Scham hervorbringen.⁵⁷ Urteile und Bewertungen wiederum sind an sozialen Normen und Werten ausgerichtet. Zahlreiche Untersuchungen der Scham bezeichnen Verstöße gegen soziale Normen und Werte als eigentliche Ursache von Scham. Scham setzt hier nicht nur den internalisierten Blick des anderen voraus, sondern auch die Übernahme ganzer gesellschaftlicher Haltungen und Wertvorstellungen. Der Philosoph George H. Mead bezeichnet solche verallgemeinerten Haltungen der Gesellschaft einschließlich ihrer Normen und Werte als den „generalisierten anderen“ im Unterschied zum „signifikanten anderen“, also einzelnen kon-

sein Sach-Bewußtsein, für sein präreflexives Selbst, das damit Gegenstand des Bewußtseins wird und die Selbst-Bewußtheit konstituiert.“ Vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 171.

⁵⁴ Ebd.: 11.

⁵⁵ Die Stufenabfolge ist dabei nicht nur für die Entwicklung des Kindes typisch, sie baut sich auch im Erwachsenenalter immer wieder neu auf. Auch Erwachsene erleben deshalb alle drei Schamformen.

⁵⁶ Vgl. Günter H. Seidler: Zwischen Skylla und Charybdis: Die unumgängliche Scham der anorektischen Frau, in: ders. (Hg.): Magersucht. Öffentliches Geheimnis, a.a.O.: 171.

⁵⁷ So formuliert der Psychologe Mario Jacoby: „Scham steht weitgehend im Kontext unserer sozialer Bedingtheit, sie dreht sich um die Frage, welches Ansehen ich in den Augen anderer Menschen genieße, welcher Wert meiner Person verliehen wird.“ Vgl. Mario Jacoby: Scham-Angst und Selbstwertgefühl. Ihre Bedeutung in der Psychotherapie, Olten 1991: 9. Ganz ähnlich hat auch schon Aristoteles Scham bestimmt, nämlich als „gewisser Schmerz und Beunruhigung über diejenigen Übel, die einem ein schlechtes Ansehen einzubringen scheinen, seien sie gegenwärtig, vergangen oder zukünftig“. Vgl. Aristoteles: Rhetorik, a.a.O.: 1383b12.

kreten Personen aus dem Nahbereich.⁵⁸ Der Philosoph und Soziologe Georg Simmel spricht als Erster die Bedeutung des „generalisierten anderen“ für das Entstehen von Scham an. Nach ihm sind das „äußere Vehikel“ der Scham zwar Beobachtung und Aufmerksamkeit durch andere, allerdings können diese ersetzt werden „durch eine Spaltung unser selbst in ein beobachtendes und ein beobachtetes Teil-Ich“: „Indem unsere Seele die [...] Fähigkeit hat, sich selbst gegenüberzutreten, sich selbst zum Objekt zu werden, kann sie in sich selbst Verhältnisse darstellen, die zwischen den Wesen außer ihr und ihr selbst als einem Ganzen bestehen.“⁵⁹ Dabei kommt es zur „parlamentarischen Repräsentation der *sozialen Gruppe* in uns selbst“, der gegenüber der Mensch so empfindet, wie zunächst einmal nur anderen gegenüber.⁶⁰ Scham wird hier nicht allein verursacht durch den Blick eines faktisch Anwesenden, auch nicht allein durch dessen internalisierte Anwesenheit, vielmehr geht es um ganze soziale Haltungen, Normen, Werte, Vorstellungen, Urteile, die übernommen werden und schamauslösend wirken. Diese Auffassung wurde Ausgangspunkt zahlreicher Analysen zur Scham. So begreift Agnes Heller Scham als den „gesellschaftlichen Affekt par excellence“, da er sich ausschließlich an gesellschaftlichen Vorschriften ausrichtet: „Wir fühlen, daß wir von diesen gesellschaftlichen Vorschriften abgewichen sind.“⁶¹ Eine ähnliche Position vertritt die Philosophin Hilge Landweer. Sie versteht Scham nicht nur als ein Ereignis, das notwendig vor einem Publikum stattfindet⁶², sondern das als seinen Inhalt stets die Verletzung einer sozialen Norm hat. Das allen Schamphänomenen unterliegende „Strukturmerkmal“ ist ein Perspektivenwechsel, der durch das plötzliche Aufdrängen einer Norm charakterisiert ist, die zuvor nicht bemerkt wurde, nun aber anerkannt werden muß.⁶³ In diesem Sinne erscheint Scham wiederum als „eminent soziales Phänomen“.⁶⁴ Auch der Soziologe Sighard Neckel sieht Scham durch die faktische und/oder die (internalisierte) „‘normative Anwesenheit‘ Dritter“ ausgelöst. Dabei sind es insbesondere kulturelle Muster und normative Erwartungen einer sozialen Gruppe, „durch welche

⁵⁸ „Die organisierte Gemeinschaft oder gesellschaftliche Gruppe, die dem Einzelnen seine einheitliche Identität gibt, kann ‚der (das) verallgemeinerte Andere‘ genannt werden. Die Haltung dieses verallgemeinerten Anderen ist die der ganzen Gemeinschaft.“ Vgl. George H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus Frankfurt / Main, 1995: 196.

⁵⁹ Vgl. Georg Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, Frankfurt/Main 1992: 144 f.

⁶⁰ Ebd.: 145. Hervorhebung von A. L.

⁶¹ Vgl. Agnes Heller: Theorie der Gefühle, a.a.O.: 111 f.

⁶² „Wenn wir uns schämen, so schämen wir uns für etwas vor *jemandem*.“ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 2. Genauer kann Scham ausgelöst werden durch „faktische oder vorgestellte Anwesenheit von anderen, den Scham-Zeugen, oder durch die Vorstellung möglicher Entdeckung“. Ebd.: 125.

⁶³ Ebd.: 45.

⁶⁴ Ebd.: 4.

sich das Ich sein eigenes Denken und Handeln in ähnlicher Weise zum Objekt seiner Bewertung machen kann, wie das Denken und Handeln anderer.“⁶⁵ Da auch Neckel als Ursache der Scham eine Normübertretung angibt, kann er Scham nicht anders als ein rein soziales Phänomen begreifen.⁶⁶

Die Auffassung, Scham sei sozial verursacht, findet schließlich auch ihren Ausdruck in der Ansicht, daß Scham ihre Bedingung in bestimmten Sozialisationseinflüssen, nämlich in Erziehung, hat und mithin anerzogen ist. So scheint Meyers Neues Lexikon von 1994 einen Grundkonsens auszusprechen, wenn es Scham definiert als „anerzogene menschl. Unlustreaktion“⁶⁷. Scham geht hier zurück auf Handlungen und Maßnahmen anderer Personen, die hiermit bewußt und geplant, orientiert an eigenen Wertmaßstäben, ein bestimmtes Schamempfinden hervorrufen wollen. Erzieherische Einflüsse üben insbesondere die primären Bezugspersonen (also „signifikante andere“) im Laufe der frühen Sozialisation aus. Das Schamempfinden eines Menschen hängt nach dieser Auffassung allein davon ab, ob ihm wie häufig und wie intensiv Scham direkt nahegelegt wurde bzw. bei ihm Scham erzeugt wurde. Erzieherisch werden zudem einem Menschen Normen und Werte vermittelt, deren Verletzung ein Leben lang Scham verursachen kann. Daneben werden auch generelle erzieherische Einflußfaktoren auf die Persönlichkeitsentwicklung, wie Verteilung von Lob und Tadel, Bestärkung in der Entwicklung des Selbstbewußtseins oder das prinzipielle Maß an Zuwendung und Liebe, als ausschlaggebend für das Schamempfinden des Menschen bestimmt.⁶⁸ Hintergrund der Auffassung, Scham ist anerzogen, ist die Vorstellung, daß Scham durch erzieherische Einflüsse beliebig an- und abtrainierbar sowie unter Verwendung bestimmter Erziehungsmethoden gänzlich vermeidbar ist.

Die Ansicht, daß Scham ihre Bedingungen in der Gesellschaft findet, erweist sich gegenüber der Position von Humangenetik und Humanethologie insofern von Vorteil, als sie die große Variabilität der Erscheinungsweisen der Scham problemlos erklären kann. Weshalb Schaminhalte etwa so verschieden sind und einem historischen Wandel unterliegen, weshalb Scham vor bestimmten Personengruppen öfter und stärker auftaucht als

⁶⁵ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 32.

⁶⁶ „Alle Scham ist sozial, weil auf Normen bezogen, die nur im sozialen Leben erzeugt werden können; alle Scham ist sozial, weil in ihr sich mein Verhältnis zu anderen reflektiert, sie in der Wahrnehmung durch andere entsteht [...].“ Ebd.: 18. Ausführlicher zum Zusammenhang zwischen Scham und Normübertretungen vgl. Kapitel 5.6.

⁶⁷ Vgl. Meyers Neues Lexikon. In zehn Bänden. 8. Band, Stichwort „Scham“, Mannheim u.a. 1994: 400.

⁶⁸ Zu diesen Einflußfaktoren der Erziehung, die eher indirekt auf das Schamempfinden wirken, vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 145 ff. Ausführlicher zu Erziehungseinflüssen vgl. Kap. 5.3.

vor anderen, weshalb sich bestimmte Personengruppen prinzipiell öfter schämen als andere – all dies läßt sich über soziale Faktoren begründen.⁶⁹

Jedoch verfehlt das Menschenbild, das den Menschen und seine Merkmale als alleiniges Ergebnis sozialer Einflüsse betrachtet, die *Conditio humana* genauso wie die Vorstellung, der Mensch sei einzig durch seine genetische Ausstattung bestimmt. Der Mensch ist ebenso wenig Sklave seiner Gene wie der ihn umgebenden gesellschaftlichen Wirklichkeit. Beide sind ihm vorgegeben, beide zeigen Wirkung auf ihn, auf beide ist er auch zurückgeworfen – aber beiden gegenüber ist der Mensch in der Lage, sich zu verhalten. Als exzentrisches, geistiges Wesen ist er mehr als ein soziales Wesen, denn er vermag sich zu seiner sozialen Existenz gestalterisch ins Verhältnis zu setzen. Der Mensch ist sozialen Einflüssen nie in der Art als Zwang ausgesetzt, daß er ihnen rein gar nichts entgegenzusetzen hätte. So ist der Mensch auch nicht gezwungen, sich etwa aufgrund des Erblicktwerdens, aufgrund einer (vermuteten) negativen Bewertung durch einen anderen oder aufgrund einer Normverletzung zu schämen. Das Erblicktwerden kann ihm gleichgültig sein, auf die negative Bewertung kann er auch wütend reagieren, auf die Normverletzung sogar stolz sein.⁷⁰

Widerspricht der genetischen Bedingtheit der Scham deren Komplexität und Variabilität, sind es hier nun gerade durchgehende Muster der Scham, die sich der These von dem gesellschaftlichen Ursprung der Scham entgegenstellen. So widersetzen sich dieser These bestimmte empirische Beobachtungen, wie sie etwa Eibl-Eibesfeldt gemacht hat. Nach diesen entwickelt sich Scham beim Kind auch ohne oder gegen erzieherischen Druck. Untersuchungen zeigen, daß die meisten Kinder in einem bestimmten Alter ‚von allein‘ Körperscham entwickeln: „Während kleine Kinder in diesem Bereich nicht nur kein Schamgefühl haben [...], pflegt sich das Blatt selbst in denjenigen Familien, die eine sogenannte ‚natürliche Nacktkultur‘ betreiben, spätestens im Grundschulalter zu wenden: Zuerst weigern sich die Knaben, später (oft erst um die Zehnjährigkeit herum) die Mädchen, vor der weiteren Umgebung nackt zu erscheinen. Besonders begeisterte FFK-Anhänger unter den Eltern haben immer wieder mit Befremden feststellen können, daß bei ihren Sprößlingen mit dem Älterwerden eine den Eltern befremdliche ‚Prüderie‘ auftaucht, die die Kinder veranlaßt, ihre Genitalien zu verhüllen.“⁷¹ Auch aus dem Kibbuz Kiryat Yedidim wird berichtet, daß Kinder und Jugendliche nicht bereit waren, die

⁶⁹ Zu sozialen und kulturellen Einflüssen der Scham vgl. Kap. 5. und 6.

⁷⁰ Weshalb sich zudem Normverletzungen nicht als Ursachenklärung *aller* Schamphänomene eignen – etwa im Falle von Scham über ein Lob oder in Folge einer Vergewaltigung – vgl. Kapitel 5.6.

⁷¹ Vgl. Christa Meves: Plädoyer für das Schamgefühl, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Ich stelle mich aus. Das Zeitalter der Schamlosigkeit, München 1984: 51.

enorme schamverursachende Einschränkung ihrer Privatsphäre hinzunehmen, mit der die Erwachsenen offensichtlich leben wollten: 1951 rebellierten Jungen und Mädchen gegen die gemeinsame Nutzung der Schlafräume, Duschen und Toiletten, wobei sie sich gegen den Willen ihrer Eltern und der Kibbuzautoritäten durchsetzen mußten.⁷² Solche Beobachtungen zeigen, daß Scham wenigstens nicht ausschließlich ein Produkt erzieherischer Einflüsse sein kann. Auch hier gibt es kein einfaches Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen der Gesellschaft und menschlichen Verhaltensweisen bzw. Merkmalen. Der Mensch ist von Offenheit geprägt, für ihn besteht kein sozialer Zwang, sich zu schämen.

2.1.3. Funktionen

Gelegentlich ist auch der Versuch unternommen worden, Scham aus ihren Funktionen heraus zu erklären. So rechnet Eibl-Eibesfeldt Scham „rein funktionsbedingt“ zu den menschlichen Universalien.⁷³ Nach Eibl-Eibesfeldt erfüllt Scham spezifische Funktionen innerhalb der stammesgeschichtlichen Anpassungsprozesse. Ein bestimmtes schamhaftes Verhalten, nämlich das Verbergen der Geschlechtsorgane, gewährleistet „ein ungestörtes Zusammenleben in der Gruppe“. Es verhindert Formen geschlechtlichen Rivalisierens, wie sie Eibl-Eibesfeldt bei nichtmenschlichen Primaten beobachtet. Neben der Verhüllung der Geschlechtsorgane führt Scham auch dazu, die „geschlechtliche Betätigung vor anderen“ zu verbergen. Insofern eine solche Sichtbarwerdung den Menschen besonders verwundbar macht, erfüllt die Scham zudem eine Schutzfunktion.⁷⁴

Ganz ähnlich wie Eibl-Eibesfeldt argumentiert der Ethnologe Hans Peter Duerr, der (Körper)Scham und ihre Universalität aus ihren Funktionen zu erklären versucht. Das Sichtbarwerden der Genitalien ist gleichbedeutend mit der Aussendung sexueller Signale. Da Scham die Genitalien verhüllen läßt, erfüllt sie eine positive Funktion für das gesellschaftliche Zusammenleben, „indem sie nämlich die Paarbindung als Grundlage der Gesellschaft fördert und schützt. Paarbindungen sind *per definitionem* exklusiv, aber diese Ausschließlichkeit ist natürlich dann gefährdet, wenn die Partner durch ihre kör-

⁷² Vgl. Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O.: 267 f.

⁷³ Vgl. Irenäus Eibl-Eibesfeldt: Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie, München/Zürich 1984: 313.

⁷⁴ Ebd.: 314.

perlichen Reize auch andere Menschen sexuell stimulieren, d.h., zu sexuellen Handlungen einladen. Die Scham ist nun nichts anderes als eine *Privatisierungsreaktion*, eine Einschränkung der sexuellen Reizung anderer Personen.⁷⁵ Dabei kommt offensichtlich der weiblichen Genitalscham die deutlich größere Bedeutung zu. Die Verhüllung der weiblichen Genitalien reduziert die sexuelle Rivalität unter den Männern und begünstigt zugleich die Partnerbeziehung sowie den Erhalt der Familie.⁷⁶

Aus einer umfassenden Schutzfunktion heraus versucht auch der Philosoph Matthias Schloßberger die Scham zu erklären. Scham verbirgt, deckt und umhüllt den Menschen und erfüllt somit Funktionen des „Selbstschutzes des Individuums“; sie sichert die Integrität der Person und bewahrt ihre Selbstachtung.⁷⁷

Jedoch stellen sich diese Argumentationen als nicht ganz unproblematisch heraus. Sieht man einmal von dem Umstand ab, daß sie (mit Ausnahme Schloßbergers) nur ganz bestimmte Variationen von Scham thematisieren, die Begründung für andere Schamphänomene mithin schuldig bleiben; sieht man weiterhin davon ab, daß bei anderer Fragestellung ganz andere Funktionen der Scham zu Tage treten⁷⁸; ignoriert man schließlich die soziobiologische Denkweise Eibl-Eibesfeldts⁷⁹ – bleibt vor allem ein fundamentales Problem stehen. Prinzipiell stellen sich Begründungen eines Phänomens aus seinen Funktionen heraus als unzulässig dar. Funktionen sind stets sekundär und setzen die bereits bestehende Existenz des Phänomens voraus. Sie erklären deshalb das Phänomen, in diesem Falle die Scham, nicht. Sie vermögen es nicht, die Bedingungen und Ursachen des Phänomens, die dem Phänomen vorangehen müssen, zu begründen. Denn sie entfalten erst dann ihre Wirkung, wenn das Phänomen bereits existiert.

Scham ist zahlreichen Einflüssen ausgesetzt. Dazu gehört auch die Wirkung von genetischen und sozialen Faktoren. Außer Frage steht zudem, daß Scham verschiedene Funktionen erfüllt. Doch bleiben Ansätze, die Scham über diese Größen erklären wollen, lückenhaft. Weder in den genannten Einflußfaktoren noch in den Funktionen liegen deshalb die Bedingungen der Scham begründet. Sie erklären nicht, warum sich der

⁷⁵ Vgl. Hans Peter Duerr: *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Band 4, Frankfurt/Main 1997: 376. Von der „für die Aufrechterhaltung der Gesellschaftsform funktionalen Genitalscham“ spricht Duerr auch an anderer Stelle. Vgl. Hans Peter Duerr: *Die Tatsachen des Lebens. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Band 5, Frankfurt/Main 2002: 444.

⁷⁶ Vgl. Hans Peter Duerr: *Intimität*, a.a.O.: 257.

⁷⁷ Vgl. Matthias Schloßberger: *Philosophie der Scham*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000) 5: 823. Diese Schutzfunktion bestimmt Schloßberger als „allgemeine Struktur“ der Scham.

⁷⁸ Zu Funktionen der Scham vgl. Kap. 4.6.

⁷⁹ Der Fehlschluß der Soziobiologie liegt darin, daß sie den Menschen als rein ‚natürliches‘ Lebewesen betrachtet, Geist und Kultur aber als etwas separat Hinzukommendes, als eine Art ‚Verpackung‘. Jedoch ist jede Verhaltensweise des exzentrisch positionierten Menschen zugleich und untrennbar natürlicher und künstlicher Art.

Mensch überhaupt schämt. Die Ursache der Scham muß an anderer Stelle gesucht werden: im Menschen und seiner spezifischen Existenzweise.

2.2. Exzentrische Lebensweise und Scham

Der Versuch, Scham aus der menschlichen Existenzweise heraus zu begründen, ist bereits von Max Scheler, einem, neben Helmuth Plessner, weiteren bedeutenden Vertreter der Philosophischen Anthropologie, unternommen worden. Schelers posthum erschienenen Aufsatz „Über Scham und Schamgefühl“⁸⁰ wird in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Debatte über die Scham zu Unrecht ignoriert oder vorschnell zurückgewiesen.⁸¹

Schelers Suche nach der „Hülle“ oder dem „Hof“ der Scham findet ihren Ausgangspunkt in seiner Anthropologie. In „Die Stellung des Menschen im Kosmos“⁸², ein Werk, das zeitgleich mit Plessners großem anthropologischen Werk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ entstand, beschreibt Scheler den Menschen als Einheit von Natur („Leben“) und Geist. Als leibliches Wesen ist der Mensch Natur, gehört er dem Tierreich zu; als geistiges Wesen löst sich der Mensch aus der bloßen Lebenserhaltung der vitalen Sphäre heraus und kann sich zu ihr – im Prinzip der Negation – in Beziehung setzen. Geist ist nach Scheler ein völlig neues und dem Leben entgegengesetztes Prinzip, das den Menschen dem Göttlichen ähnlich macht.

In dieser Doppeldeutigkeit des Menschen findet Scheler die Ursache der Scham. Sie entspringt dem Erleben eines inneren Widerspruchs, der zwischen geistigen Intentionen (dem Erkenntnisakt und dem geistigen Gefühl der Liebe) und der gleichzeitigen organischen Gebundenheit „an eine räumlich und zeitlich eng begrenzte, tierartige Existenz“, an den Leib also, besteht. „Etwas wie eine Unausgeglichenheit und eine Disharmonie des Menschen zwischen dem Sein und dem Anspruch seiner geistigen Person und seiner leiblichen Bedürftigkeit gehört also zur Grundbedingung des Ursprungs dieses Gefühls [der Scham]. Nur weil zum Wesen des Menschen ein Leib gehört, kann er in die Lage kommen, sich schämen zu *müssen*; und nur weil er sein geistiges Personsein als wesen-

⁸⁰ Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlaß. Band I, Bern 1957.

⁸¹ So etwa bezeichnet Hilge Landweer Schelers Ansatz als „soziobiologisch“, woraufhin sich eine weitere Auseinandersetzung für sie erübrigt. Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 10. Eine positive Ausnahme ist Schloßberger, der die Bedeutung Schelers klar erkennt und mit ihm argumentiert. Vgl. Matthias Schloßberger: Philosophie der Scham, a.a.O.: 810 ff.

⁸² Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1962.

sunabhängig von einem solchen ‚Leibe‘ erlebt und von allem, was aus dem Leibe zu kommen vermag, ist es möglich, daß er in die Lage kommt, sich schämen zu können.“⁸³ Die Scham entspringt dem Umstand, daß der Leib einschließlich seiner „niederer triebhaften Bewußtheit“ abfällt gegen die „höheren Bewußtseinstufen“; er ist das bloß „Faktische“ gegenüber einem „ideal Seinsollenden“. Worin dieses „ideal Seinsollende“ besteht, deutet Scheler an, wenn er schreibt: Der Mensch „schämt sich in letzter Linie seiner selbst und ‚vor‘ dem Gott in ihm“⁸⁴. Vor den Maßstäben Gottes versagt der Mensch als Lebewesen, als ein leibliches Wesen – und dieses Versagen wird zur Schamursache.⁸⁵

Schellers Ansatz, Scham auf die dem Menschen eigene Doppeldeutigkeit aufgrund seines leiblichen *und* geistigen Daseins zurückzuführen, hinterläßt jedoch einige entscheidende Erklärungslücken. Diese betreffen zunächst einmal den Gegenstandsbereich. Prinzipiell thematisiert Scheler ausschließlich die Körperscham und ihre Ursachen, er erfaßt also nur einen bestimmten Teilbereich aller Schamphänomene.⁸⁶ Auch einige Argumentationen Schellers können wenig überzeugen. Hierzu zählt insbesondere Schellers Verständnis des Leibes, der per se schamauslösend ist, insofern er die an den Geist gebundene Maßstäblichkeit des Menschen grundsätzlich verfehlt. Diese Auffassung legt nahe, daß sich der Mensch ununterbrochen seiner Leiblichkeit schämt. Jedoch wird der Leib dem Menschen nur in seltenen Situationen zum Anlaß von Scham. In der Regel setzt er seinen Körper bewußt, geistreich und lustvoll ein, um sein Leben zu bewältigen. Als solcher weckt der Körper eher Gefühle von Stolz.

Die fehlende Differenzierung im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper findet ihren Ursprung bereits in Schellers Anthropologie und der dort angelegten ungleichen Wertigkeit von Geist und Leiblichkeit. Zwar bemüht sich Scheler um eine starke Aufwertung der Vitalsphäre.⁸⁷ Andererseits geht er aber doch von der Überlegenheit des Geistes als Prinzip der Negation aus: Der Geist kann nicht nur frei wählen zwischen ‚höheren‘ und ‚niederer‘ Akten, sondern sich auch gegen das vitale Prinzip der Lebenserhaltung richten. Diese Ungleichwertigkeit zuungunsten lebendig-körperlicher Eigen-

⁸³ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 69.

⁸⁴ Ebd.: 69.

⁸⁵ Als eindeutig leibliches Wesen muß sich das Tier deshalb ebenso wenig schämen wie Gott als eindeutig geistiges Wesen.

⁸⁶ Obwohl Scheler dies nicht explizit sagt und auch der Titel dies eher nicht vermuten läßt, ist der Gegenstand seiner Erörterung ausschließlich die *Körperscham*. Zwar unterscheidet er „Leibesscham“ und „Seelenscham“ als die zwei Grundformen von Scham; jedoch sind beide, auch die Seelenscham - auf verschiedenem Niveau - auf den Körper bezogen.

⁸⁷ Die Vitalsphäre allein verfügt nach Scheler über Triebenergie, nicht aber der Geist, der auf diese Energie angewiesen ist.

schaften geht zurück auf die Tatsache, daß Scheler den Menschen nicht als wirkliche *Einheit* von Geist und Leib denken kann. Miteinander verbunden sind beide zwar durch eine „Brücke“, aber sie bleiben „zwei Seins- und Wesensordnungen, in denen [der Mensch] gleich stark eingewurzelt ist“⁸⁸. Da Scham aus dem dauerhaften Widerspruch zwischen diesen nebeneinander bestehenden Seinsordnungen entspringt, müßte nach Scheler Scham ein permanentes, nicht ein seltenes Phänomen sein.⁸⁹

Wenn die Bedingungen der Scham aus der Existenzweise des Menschen heraus erklärt werden sollen, müssen im Anschluß an den Ansatz von Scheler zwei Problemfelder berücksichtigt werden. Zum einen ist es notwendig, den Gegenstandsbereich so zu erweitern, daß der *gesamte* Bereich an Schamphänomenen erfaßt werden kann. Hierfür muß, neben dem Verhältnis des Menschen zu seinem Körper, auch dasjenige zu seiner psychischen Innenwelt und zu seinem Mitmenschen, müssen alle Lebenssphären des Menschen untersucht werden. Zum anderen bedarf, wo es um die Klärung der Körperscham geht, das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper einer differenzierteren Betrachtung.

Schelers Auffassung, daß Scham einer inneren Widersprüchlichkeit des Menschen bzw. dessen Existenzweise entspringt, stellt sich als durchaus anschlussfähig heraus. Auch nach Plessner ist der Mensch ein doppeldeutiges, ein gebrochenes Wesen. Jedoch zerfällt es nicht in zwei „Seinsordnungen“. Der Mensch lebt als die „psychophysisch indifferente oder neutrale Lebenseinheit“ einer unaufspaltbaren Aspektdivergenz oder Vielsdimensionalität.⁹⁰ Seine Aspekte sind gleichwertig, sie bilden eine Einheit, sie sind aber nicht miteinander identisch. Im Abstand zu sich selbst stellt der Mensch die Einheit zwischen seinen Aspekten selbst her, ist er Vermittler seiner selbst. Daß diese Einheit jedoch indirekter Art, keine naive, unmittelbare Einheit ist, wird dem Menschen zur permanenten potentiellen Irritation.

Die Irritation bewältigt der Mensch, indem er sein Leben führt, als sei es nicht durch ihn vermittelt. Er ignoriert seine Vermittlungsleistung zu sich, zur Welt, zum Mitmenschen. Auf diese Weise ‚vergißt‘ er nicht nur seine Doppeldeutigkeit, sondern er lebt zugleich in ungestörter Einheit mit sich. Doch wird dem Menschen in seltenen Ausnahmesituati-

⁸⁸ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 69.

⁸⁹ In der Tradition Schelers steht in letzter Zeit Matthias Schloßberger. Auch seiner Auffassung nach „bietet es sich an, den Grund der Körperscham in der Struktur des menschlichen Selbstverhältnisses zu suchen. Zu den relevanten Momenten dieser Struktur gehört die Trennung von öffentlichem und privatem Raum und das Spannungsverhältnis von ‚Geist‘ und ‚Leib‘“. Gerät die „Verschränkung dieser beiden Momente“ aus dem Gleichgewicht, ist Scham eine mögliche Folge. Vgl. Matthias Schloßberger: Philosophie der Scham, a.a.O.: 821.

⁹⁰ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 32.

onen seine doppeldeutige Existenzweise zum ernsthaften Problem. Es handelt sich hierbei um Situationen, in denen der Mensch an der Herstellung seiner Einheit scheitert und seine Zweideutigkeit zu Tage tritt. Dieses Scheitern gehört zu den besonderen Gefährdungen des Menschen. Sie sind direkte Folge seiner nicht festgelegten Existenzweise: „Mit der Entdeckung seiner selbst, diesem Über-sich-selbst-hinaus-Sein, dieser fatalen *Présence à soi* hat der Mensch seine Freiheit gewonnen und die ungebrochene Sicherheit seiner Animalität verloren. Zwischen Natur und Gott, zwischen dem, was kein Selbst ist, und dem, was ganz Selbst ist, steht der Mensch, der sein Selbst sich präsentiert. Er besitzt weder die ungehemmte Präzision der Marionette bzw. die Instinktsicherheit des Tieres noch die vollkommene Ursprünglichkeit unfehlbarer Verwirklichung. Er ist gebrochene Ursprünglichkeit, die nicht über sich selbst verfügt. Er fällt nicht mit dem zusammen, was er ist: dieser Körper, dieses Temperament, diese Begabung, dieser Charakter, insofern als er sie, sich von ihnen distanzierend, als dieses ihm gegebene Sein erkennt. Sie sind ihm zugefallen und ihrer Zufälligkeit bleibt er sich bewußt, ob er nun ihrer Herr wird oder nicht. Das, was er hat, hat er zu sein – oder nicht zu sein.“⁹¹

Dem Vermittlungscharakter der menschlichen Existenz liegt eine innere Abständigkeit zugrunde. Kann der Mensch diese nicht mehr umklammern, wird die potentielle Irritation manifest: Er ‚bricht‘ auseinander, er ‚verdoppelt‘ sich, die menschliche Einheit ist „desorganisiert“. Der Mensch, der als natürlich-geistiges Wesen stets zugleich das andere seiner selbst ist⁹², stößt nun auf dieses *andere*, nicht Integrierbare, nicht mit ihm Zusammenfallende. Es ist genau diese sich auftuende innere Widersprüchlichkeit, die Max Scheler als Bedingung der Scham gekennzeichnet hat. Doch anders als bei Scheler ist diese Widersprüchlichkeit nicht permanent; sie ist lediglich charakteristisch für seltene und kurzfristige Ausnahmesituationen, in denen die menschliche Einheit desorganisiert ist.

Der Umstand, daß das geistig-natürliche Wesen Mensch seine personale Einheit selbst herstellen muß und daß er hierbei scheitern kann, stellt die allgemeine Bedingung dafür dar, daß der Mensch sich schämen kann. Der Mensch ist das Wesen, das mit sich selbst in Unordnung geraten kann, sich deshalb innerlich von sich abgehoben und fremd füh-

⁹¹ Vgl. Helmuth Plessner: Zur Anthropologie des Schauspielers (1948), in: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982: 160 f.

⁹² „Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst Sein.“ Vgl. Helmuth Plessner: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1981: 225.

len kann. In diesen Situationen reißt die menschliche Doppeldeutigkeit auf, der Mensch fällt mit sich selbst nicht zusammen. Eine solche innere Fremdheit betrifft jedoch nicht allein die körperliche Existenz (die „Außenwelt“), wie Scheler meinte. Sie kann gegenüber jeder menschlichen Lebenssphäre entstehen, also auch gegenüber der physischen („Innenwelt“) und der sozialen Existenz („Mitwelt“). Denn jede dieser Sphären erscheint im Doppelaspekt: ist natürlich und geistig durchdrungen zugleich. Die menschliche Einheit kann mithin auf dreierlei Weise desorganisiert sein.

Was geschieht, wenn der Mensch sich fremd wird? Einer seiner Aspekte – ein physischer, ein psychischer oder ein sozialer Aspekt – löst sich aus der Einheit heraus, er kann nicht länger in die Einheit integriert werden. Eine solche Herauslösung vollzieht sich, wenn der Mensch ihn nicht geistig zu durchdringen vermag. Er gewinnt dann ein Eigenleben, über das der Mensch keine Kontrolle mehr besitzt. Der herausgelöste Aspekt untersteht dem Menschen nicht mehr, er beherrscht ihn nicht mehr – sondern umgekehrt beherrscht der Aspekt den Menschen. In diesem Sinne wird dem Menschen dieser Aspekt, ohne daß er aufhört, sein eigener zu sein, fremd. Er ist – der andere seiner selbst. Herausgelöst empfindet ihn der Mensch als irgendwie nicht zu sich gehörend; und ohne, daß dieser Aspekt aufhört, der Mensch selbst zu sein, *sieht er sich durch ihn nicht vertreten*. Gewinnt ein solchermaßen herausgelöster Aspekt zugleich eine sehr große Dominanz und kann deshalb in seiner Eigenlebigkeit nicht ignoriert werden, ist die menschliche Einheit vorübergehend desorganisiert.

Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt des Menschen erscheinen im Doppelaspekt. Das bedeutet, daß ihrer geistigen Durchdringung und Beherrschung grundsätzlich (wenn auch verschiebbare) Grenzen gesetzt sind – durch die ‚Natur‘, durch dem Geist Vorgegebenes, Unverfügbares, Unkontrollierbares, durch etwas Eigengewichtiges. Tritt dies als Widerstand auf, wird die menschliche Einheit desorganisiert. Es ist das, was der Mensch als nicht mit sich zusammenfallend empfindet, als fremd und von sich abgehoben – eben weil er als geistiges Wesen nicht darüber verfügen kann. Physische, psychische und soziale Existenz besitzen gleichermaßen einen solchen, der Geistigkeit vorgegebenen, Aspekt, der sich in Situationen der Desorganisation herauslöst. Dann verliert der Mensch insgesamt an geistiger Fallhöhe, er fällt unter sein ‚normales‘ Niveau. Das, wodurch sich seine Existenzweise als Mensch auszeichnet, die Fähigkeit, zu sich selbst in Distanz zu treten, über sich zu verfügen, sich zu gestalten, Macht über sich zu haben, ist hier ausgesetzt. Der Mensch fällt auf etwas zurück, das er auch ist. Aber es ist es

nicht qua freier Verfügbarkeit, sondern qua Zugewiesenheit. Von daher begegnet er sich als Fremden, um zugleich zu wissen, daß er selbst genau dieser Fremde ist.

Dieses doppeldeutige Verhältnis sich selbst gegenüber stört unter bestimmten Umständen zugleich das innere Sich-selbst-Gleichsein. Es kann die Identität des Menschen in Unordnung bringen. Der Mensch ist irritiert über sich: Bin ich das, oder bin ich das nicht? Diese Irritation vermag zu einer echten Krise der Identität anzuwachsen.

Situationen, in denen die menschliche Einheit desorganisiert ist, zeichnen sich durch diese Ambivalenz sich selbst gegenüber aus. Doppeldeutig ist sich in ihnen der Mensch. Schamsituationen wiederum sind genau durch diese Desorganisation der menschlichen Einheit, durch die aufgerissene Doppeldeutigkeit charakterisiert.⁹³ Scham findet deshalb ihre allgemeinen Bedingungen in der menschlichen Existenzweise. Nur weil der Mensch ein exzentrisches, doppeldeutiges und gebrochenes Wesen ist, kann er sich schämen. Nur weil er „hinter sich“ kommt, ist er innerlich von sich abgehoben und nicht naive Einheit. Nur deshalb ist ihm die Aufgabe gestellt, seine Einheit selbst herzustellen, ist er der Gefährdung ausgesetzt, an dieser Aufgabe zu scheitern. Nur weil er ein geistiges Wesen ist, kann er mit seiner ‚Natur‘ in Widerspruch geraten. Nur weil er in dieser Weise doppeldeutig ist, kann er in Krisen seiner Identität geraten. Scham ist an die selten eintretende Möglichkeit gebunden, daß der Mensch die besonderen Herausforderungen, die an seine Existenzweise gestellt sind, nicht bewältigt – daß er als natürlich-geistiges Wesen in Unordnung gerät.

⁹³ Vgl. dazu ausführlich Kap. 4.2.

3. Universalität der Scham

3.1. Theorien zur Historizität der Scham

Scham findet ihre Bedingungen in der menschlichen Existenzweise. Da diese Existenzweise allen Menschen gleichermaßen zukommt, ist Scham zugleich ein universales menschliches Merkmal. Scham als zeit- und kulturübergreifendes Phänomen wird jedoch von verschiedener Seite bestritten. Nach solchen Auffassungen wird Scham als rein historische Erscheinung verstanden, das kommt und geht und durchaus nicht für alle Gesellschaften typisch ist. Grundsätzlich liegen solche Auffassungen in zwei Variationen vor. Nach Ansicht ersterer entsteht Scham zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte und wächst danach kontinuierlich an. Alternativ dazu besteht die gegensätzliche Position, nach der Scham zugunsten anderer Gefühle, nämlich Schuldgefühle, im Laufe der Geschichte verschwindet oder doch wenigstens stark an Bedeutung verliert. Beide Variationen von der Historizität der Scham sind ähnlich aufgebaut: ihnen unterliegt ein evolutionäres Geschichtsverständnis. Je nachdem, ob Scham als ein ‚höheres‘ oder ‚niederes‘ Phänomen interpretiert wird, entsteht sie zu einem Zeitpunkt und nimmt dann im Laufe der Jahrhunderte zu – oder ab und verschwindet.

3.1.1. Das historische Anwachsen der Scham

Ein wichtiger Vertreter der Position, daß Scham im Verlauf der Geschichte zunimmt, ist der Soziologe Norbert Elias.⁹⁴ Elias ordnet Veränderungen des Schamempfindens in einen allgemeinen Prozeß der fortschreitenden Zivilisierung des Menschen ein – ein Prozeß, der die abendländische Kultur seit dem späten Mittelalter und stärker noch seit dem 16. und 17. Jahrhundert grundlegend veränderte und in der Gegenwart seinen (vor-

⁹⁴ Vgl. Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde., Frankfurt/Main 1991. Ein anderer Vertreter ist Max Scheler, nach dem sich im Laufe der „steigenden Kulturentwicklung“ Scham zu höheren Formen bewegt: „Was Kultur [...] allein hervorbringt [...], das ist niemals eine Verminderung des Schamgefühls, sondern allein ein langsamer Übergang des sitten- und brauchhaften Schamausdrucks von gewalttätigeren in beweglichere Formen und von mehr leiblichen Schamausdrucksformen in mehr seelische.“ Vgl. Max Scheler: *Über Scham und Schamgefühl* [1933], in: Max Scheler: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, a.a.O.: 131.

läufigen) Höhepunkt erreicht hat.⁹⁵ Der Zivilisierungsprozeß des abendländischen Menschen zeichnet sich insbesondere aus durch die zunehmende Kontrolle der Affekte und Triebe, mithin durch stärkere Selbstdistanzierung und Selbstkontrolle, durch stärkere Indirektheit zu sich selbst und zum anderen.⁹⁶ Damit einhergehend verläuft ein Prozeß der zunehmenden Internalisierung von Fremdzwängen in innere Selbstzwänge; der Mensch muß zu einem bestimmten (zivilisierten) Verhalten immer seltener von außen angehalten werden, er bringt sich vielmehr selbst dazu. Die Folge solcher Internalisierungen von Zwängen besteht darin, daß Spannungen und Konflikte zwischen den Menschen zwar abnehmen, innerhalb des Einzelnen jedoch zunehmen.

Daß zur gleichen Zeit die Schamgrenzen vorrücken, Scham also zunimmt, ist kein Zufall. Scham ist eine typische Form dieser neuen inneren Konflikte. Sie ist diejenige „Angst vor der sozialen Degradierung“ bzw. „vor den Überlegenheitsgesten Anderer“⁹⁷, die nicht von Gewalt(androhung) durch einen anderen herrührt, sondern von einem Selbstzwang. Dieser beruht auf der Übereinstimmung der Meinung des anderen mit dem eigenen Über-Ich, der „Selbstzwangapparatur“. Die inneren Ängste der Scham gehen zurück auf einen „Konflikt, in den sein Verhalten das Individuum mit dem Teil seines Selbst gebracht hat, der diese gesellschaftliche Meinung repräsentiert; es ist ein Konflikt seines eigenen Seelenhaushalts; er selbst erkennt sich als unterlegen an“.⁹⁸ Daß im Laufe des Zivilisationsprozesses gesellschaftliche Normen und Gebote immer weniger durch äußere Machteinwirkung erzwungen werden müssen, sondern von ‚innen‘ als Selbstzwang fungieren, ist die Wirkung der Scham, die gleichzeitig an Bedeutung zunimmt.

Zum Selbstzwang wird auch die zunehmende Bearbeitung der Affekte und Triebe. Daß die „Schamsschwellen“ seit dem 16. Jahrhundert vorrücken, zeigt auch die zunehmende Verlagerung der Affekte und Triebe in den sich nun erst herausbildenden Privatbereich

⁹⁵ Den Zivilisationsprozeß bestimmt Elias als eine „Veränderung des menschlichen Verhaltens und Empfindens in einer ganz bestimmten Richtung. Diese vollzieht sich als Ganzes ungeplant; aber sie vollzieht sich dennoch nicht ohne eine eigentümliche Ordnung.“ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt/Main, 1991: 312 f.

⁹⁶ Zu diesem Gedanken ist Elias vermutlich von Sigmund Freud angeregt worden. Freud geht davon aus, daß der Urmensch im Gegensatz zum „Kulturmenschen“ „keine Triebeinschränkungen kannte“; ein Gedanke, den er im Gegensatz zu Elias allerdings nicht auf die „Primitiven“ überträgt: „Über den heute lebenden Primitiven haben wir durch sorgfältige Erkundungen erfahren, daß sein Triebleben keineswegs ob seiner Freiheit beneidet werden darf; es unterliegt Einschränkungen von anderer Art, aber vielleicht von größerer Strenge als das des modernen Kulturmenschen.“ Vgl. Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt/Main / Hamburg 1955: 153.

⁹⁷ So Elias' Definition von Scham. Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 397.

⁹⁸ Ebd.: 398.

an. Mit dessen Herauslösung aus der öffentlichen Sphäre werden Sexualität, Nacktheit oder die Verrichtung körperlicher Funktionen überhaupt erst zu intimen Angelegenheiten, derer sich der Mensch schämt. Alles, was der Mensch an sich als ‚tierisch‘ empfindet, wird nun (hinter die Kulissen) verdrängt.

Die Ursachen für diesen evolutionären Verlauf der Geschichte als einem zunehmenden Prozeß der Zivilisierung verortet Elias in bestimmten gesellschaftlichen Veränderungen.⁹⁹ Die zunehmende Selbstkontrollierung des Menschen erweist sich als vorteilhaft in einer historischen Situation der entstehenden Staatenbildung und der zunehmenden Monopolisierung von Macht, der zunehmenden Verflechtung von immer größeren Menschengruppen. Diese Verflechtung bedeutet zugleich eine verstärkte Abhängigkeit des Einzelnen von anderen aufgrund der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionen; die Anzahl der Menschen, mit denen der Einzelne seine Handlungen abstimmen muß, nimmt zu. Dies ist eine Situation, die die Umformung der menschlichen Beziehungen in Richtung friedlichen, zurückhaltenden, höflichen Verhaltens auf der Basis einer starken Selbstzwangapparatur notwendig erfordert. Je stärker der Einzelne seine Affekte zu kontrollieren und zu dämpfen vermag, desto besser funktioniert sein Zusammenleben mit andern, desto mehr befindet er sich im gesellschaftlichen Vorteil gegenüber solchen Personen, deren Selbstzwangapparatur weniger stark ausgebildet ist. Das Schamempfinden entsteht mit dem neuen Maß und der Art der wechselseitig wirkenden zwischenmenschlichen Verflechtung und Abhängigkeit. Je länger die funktionalen Handlungsketten zwischen den Menschen im Laufe der nächsten Jahrhunderte werden, umso stärker werden Fremd- in Selbstzwänge umgewandelt – und umso mehr erhält „die Angst vor der Übertretung gesellschaftlicher Verbote [...] den Charakter der Scham“¹⁰⁰. Da sich im Zeitalter der Globalisierung Handlungsketten weiter verlängern, setzt sich der Zivilisierungsprozeß in dieser Richtung fort, rücken die Schamsschwellen weiter vor.

Die Theorie vom Zivilisationsprozeß und der evolutionär verlaufenden Schamentwicklung erscheint nun aber – sowohl was ihren gedachten Anfangspunkt wie ihren (vorläufigen) Endpunkt betrifft – wenig überzeugend. So tritt die Gegenwart etwa in den von Elias ausführlich behandelten Gebieten Sexualitäts- und Nacktscham nicht als Höhepunkt einer Entwicklung auf.¹⁰¹ Im Gegenteil haben diese Varianten der Scham (we-

⁹⁹ Es ist das Grundanliegen von Elias' Theorie, Zusammenhänge zwischen Persönlichkeitsstrukturen und Sozialstrukturen herausarbeiten und darstellen zu können.

¹⁰⁰ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 398.

¹⁰¹ Zum Thema Scham in der Gegenwart vgl. Kap. 6.2.

nigstens in ihrer klassischen Form) in den letzten Jahrzehnten so stark und nachhaltig an Bedeutung nachgelassen, daß Elias' Interpretation dieser Entwicklung als – den Zivilisationsprozeß nicht unterbrechende – „Schwankungen“, „gewisse Lockerungen“, „ganz leichtes Zurückfluten“¹⁰² als unzureichend erscheint.

Zweifel wirft die Vorstellung vom Zivilisationsprozeß und den stetig vorrückenden Schamswellen jedoch nicht nur an seinem vorläufigen Endpunkt, der Gegenwart, auf, sondern auch an seinem Anfangspunkt. Elias' These, der Zivilisationsprozeß hätte in vollem Maße erst im 16. Jahrhundert eingesetzt, Schamgefühle hätte es also erst seit diesem Zeitpunkt gegeben, hält genaueren Untersuchungen nicht stand.¹⁰³ Zunächst einmal ist die von Elias gedachte Bedingung für die Entstehung von Schamgefühlen – nämlich die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung, die Modellierung von Trieben und Affekten, die Fähigkeit zur Internalisierung – etwas, das zur menschlichen Existenzweise überhaupt gehört, insofern der Mensch exzentrisch positioniert ist. Ein Wesen ohne diese Fähigkeiten könnte also nicht „Mensch“ genannt werden. In diesem Sinne ist der Mensch seit seinen Ursprüngen, nicht erst seit dem späten Mittelalter, ein zivilisiertes Wesen.

Dieser theoretische Gedanke wird sodann von dem äußerst reichhaltigen empirischen Material Hans Peter Duerrs bestätigt.¹⁰⁴ Anhand von kulturübergreifenden Untersuchungen und Beobachtungen stellt Duerr überzeugend dar, daß sowohl der vorneuzeitli-

¹⁰² Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt/Main, 1991: 257. „Es ist eine Lockerung im Rahmen des einmal erreichten Standards.“ Ebd.: 190. Der Gegenwart leitet bezüglich des Schamempfindens keine neue Entwicklung ein, sondern ist überhaupt nur möglich aufgrund des sehr hohen und (gewohnheitsmäßig technisch-institutionell) abgesicherten Niveaus der Selbst- und Triebkontrolle. Auf diesem Niveau kann es sich der Mensch ohne große Gefahr einmal leisten, sich gehen zu lassen. Die Lockerungen vollziehen sich unter solchen Einflüssen wie der „steigenden Mobilität der Gesellschaft“, „Ausbreitung von Sport, Wandern, Reisen“ und der „relativ frühen Aussonderung des jungen Menschen aus der Wohngemeinschaft der Familie“. Vgl. etwa ebd.: 226.

¹⁰³ Zwar verwahrt sich Elias in expliziten Ausführungen gegen die Ansicht, der abendländische Mensch früherer Zeitepochen sowie der „primitive“ Mensch habe keinerlei Restriktionen und Schamgefühle gekannt: „Die Affektäußerungen der mittelalterlichen Menschen sind insgesamt spontaner und ungebundener, als die der folgenden Zeit. Aber sie sind keineswegs in irgendeinem absoluten Sinne ungebunden und gesellschaftlich unmodelliert. Es gibt in dieser Hinsicht keinen Nullpunkt. Der Mensch ohne Restriktionen ist ein Phantom.“ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band, a.a.O.: 298. Im Kontrast dazu jedoch stellt Elias in seinen Ausführungen den vorneuzeitlichen und „primitiven“ Menschen regelmäßig als ein (geradezu abstoßend) schamloses Wesen dar. Elias' Position hierzu ausführlich vgl. Kap. 3.2.

¹⁰⁴ Vgl. Hans Peter Duerr: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 1 – 5, Frankfurt/Main 1988 – 2003. Das gesamte Werk ist darauf gerichtet, Elias' These vom Zivilisationsprozeß zu widerlegen. Nach Duerr gibt es keine evolutionär verlaufende (Scham-)Geschichte des Menschen. Zum Zwecke des Nachweises überprüft Duerr die von Elias verwendeten Quellen und zeigt auf, wo diese entweder gar nicht existieren, nicht repräsentativ sind oder auch anders interpretiert werden können. Für die Glaubwürdigkeit von Duerr spricht, daß er seine These ebenso wie seine Quelleninterpretationen durch ein ungleich größeres Material absichert.

che als auch der „primitive“ Mensch durchaus starke Trieb- und Affektmodellierungen, mithin Schamgefühle kennen. Diese befinden sich auch nicht auf einem anderen Standard, wie Elias meint; sie sind kaum weniger stark, nicht selten sogar stärker ausgeprägt als in modernen Gesellschaften.¹⁰⁵ Duerr weist insbesondere Elias‘ Grundgedanken zurück, nach dem der vorneuzeitliche Mensch aufgrund der fehlenden Fähigkeit zu Internalisierungen fast ausschließlich von Fremdwängen bestimmt gewesen sei. Dieser Gedanke bestreitet, „daß die Menschen in diesen Gesellschaften die betreffenden Normen *überhaupt hatten*“, und man müßte annehmen, „eine Art Machtelite habe sie dazu gezwungen, sich Normen anzupassen, die nicht ihre eigenen waren“¹⁰⁶, was Duerr für unplausibel hält.¹⁰⁷ Für einen im Laufe der Geschichte stattgefundenen zunehmenden „Verinnerlichungsprozeß“ spricht nach Duerr kaum etwas.

Die Auffassung von der Historizität der Scham, nach der Scham zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt entsteht und sodann stetig anwächst, läßt sich mithin nicht bestätigen. Wie steht es aber um die gegenläufige Ansicht, Scham sei ein historisch ver-schwindendes Phänomen?

3.1.2. Das historische Nachlassen der Scham

Die Auffassung, daß Scham für frühere Gesellschaftsformen typisch ist – wobei mit „früh“ sowohl historisch weit zurückliegende als auch gegenwärtige vormoderne Gesellschaften bezeichnet werden –, in ‚späten‘ modernen Gesellschaften aber kaum oder keine Bedeutung mehr hat, geht zurück auf einen Gedanken aus der amerikanischen Kulturanthropologie. Diese unterscheidet zwei Kulturtypen. „Schamkulturen“ einer-

¹⁰⁵ Zu Duerrs Theorie der Scham vgl. Kap. 6.1.

¹⁰⁶ Vgl. Hans Peter Duerr: Der erotische Leib, a.a.O.: 385.

¹⁰⁷ So zeigt Duerr anhand zahlreicher Beispiele, daß der vorneuzeitliche Mensch sich nicht einfach nur nach außen konform verhält, sondern die betreffenden Normen tatsächlich verinnerlicht hat. Er zitiert etwa einen tahitianischen Dorfbewohner auf die Frage des Ethnologen hin, unter welchen Umständen er Scham empfinde: „Ob die Leute es sehen oder nicht – wenn ich etwas wirklich tun wollte, dann würde ich’s auch tun. Ich habe keine Angst *vor den Leuten*. Es liegt nicht daran, ob die Leute über mich reden oder nicht. Ich will solche Dinge nicht tun, weil es verboten ist – *arofa* hindert mich daran, es zu tun.“ (*Arofa* ist eine ‚innere Instanz‘, das ‚Gewissen‘, das den Menschen untersagt, etwas zu tun, ganz unabhängig davon, ob es herauskommt oder nicht).“ Vgl. Hans Peter Duerr: Der erotische Leib, a.a.O.: 386. Die Vorstellung von einer Norm als bloßer Konvention legt zudem die Vermutung nahe, daß Individuen außerhalb ihrer sozialen Gruppe und deren Kontrollinstanz mit großer Wahrscheinlichkeit ungehemmt gegen die Normen dieser Gruppe verstoßen; eine Vermutung, für die Duerr keine Belege finden kann. Ebd.: 387. Vgl. hierzu auch Hans Peter Duerr: Die Tatsachen des Lebens, a.a.O.: 76 ff. Daß andererseits der moderne Mensch nicht durchgängig fähig ist, etwa seine aggressiven Triebe zu zügeln, ist Gegenstand von Duerrs dritten Band über den „Mythos des Zivilisationsprozesses“ und wird dort mit zahlreichen Beispielen belegt. Vgl. Hans Peter Duerr: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 3, Frankfurt/Main 1993.

seits, „Schuldkulturen“ andererseits sind durch das sie jeweils bezeichnende Gefühl charakterisiert bzw. durch dieses dominiert. Dabei werden alle vormodernen Gesellschaften als „Schamkulturen“ bezeichnet, insbesondere asiatische Gesellschaften und „primitive“ Gesellschaften wie die „native Americans“, ozeanische und afrikanische Kulturen¹⁰⁸, aber auch antike Kulturen. Schuldkulturen werden moderne europäische und die nordamerikanischen Gesellschaft zugeordnet.¹⁰⁹

Als Unterscheidungskriterium dafür, ob es sich bei einer Gesellschaft um eine Scham- oder eine Schuldkultur handelt, dient die Art und Weise, wie soziale Normen in Einklang mit dem individuellen Verhalten gebracht und abgesichert werden. Der Literaturwissenschaftler Helmut Lethen faßt die Unterscheidung so zusammen: „‘Schamkulturen‘ wurden von der Anthropologie Kulturen genannt, in denen sich die Menschen konform nur verhalten in bezug auf Zwänge, die von der sozialen Umwelt auferlegt werden. In diesen Gesellschaften spielt die Selbstachtung eine zentrale Rolle, Würde ist ihr Schlüsselwort [...]. Fremdbewertung [...] tritt an die Stelle von Selbsterforschung; subjektive Motive haben für das öffentliche Urteil [...] kaum Geltung.“¹¹⁰ Entscheidend sind in Schamkulturen nicht ‚innere‘ Gedanken und Gefühle, sondern das „wahrgenommene Sein“. Aus der Abhängigkeit vom Urteil des anderen leitet sich das besondere Bedürfnis solcher Kulturen nach Selbstinszenierung und Maskierung als Schutz vor den Augen der anderen ab. Dagegen besteht das Wesen der Schuldkultur darin, daß sich der Einzelne auch in Abwesenheit der äußeren Sanktionsmacht normgerecht verhält. Fremdwänge erscheinen hier in Selbstzwänge, Scham in Schuld umgewandelt.¹¹¹

Eine klassische Studie zu Scham- und Schuldkulturen stammt von der Ethnologin Ruth Benedict.¹¹² Sie vergleicht die klassische japanische Gesellschaft mit der US-Gesellschaft und bestimmt erstere als eine typische Schamkultur, letztere als Schuldkultur. Nach Benedict wirkt in Japan Scham als die wichtigste gesellschaftliche Sanktion.

¹⁰⁸ Vgl. etwa Margaret Mead: *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, New York 1937: 493 ff.

¹⁰⁹ Einschränkend bemerkt Sighard Neckel: „Genauer betrachtet, kandidieren jedoch durchaus nicht *alle* modernen Gesellschaften des Westens für eine Klassifizierung als ‚Schuldkultur‘, sondern eigentlich nur jene, in denen im Verlauf der Kulturgeschichte das religiöse Gewissen so stark individualisiert wurde, wie dies im angelsächsischen und europäischen *Protestantismus* der Fall gewesen ist. [...] Die katholisch oder christlich-orthodox geprägten Regionen Europas etwa lassen sich kaum als ‚Schuldkulturen‘ beschreiben.“ Vgl. Sighard Neckel: *Status und Scham*, a.a.O.: 258.

¹¹⁰ Vgl. Helmut Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt/Main 1994: 32.

¹¹¹ Zur Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen vgl. auch die tabellarischen Übersichten von Sighard Neckel: *Status und Scham*, a.a.O.: 48 sowie Helmut Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte*, a.a.O.: 32 f.

¹¹² Vgl. Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and The Sword. Patterns of Japanese Culture*, London 1967: 156 f.

Da ‚innere‘ Kontrollinstanzen zur Regelung des Verhaltens fehlen, ist die Einhaltung sozialer Normen allein von ‚außen‘ durch die Gesellschaft, die öffentliche Meinung, das be- und verurteilende Publikum abgesichert. Normverletzungen werden hauptsächlich durch öffentliche Kritik, soziale Ächtung und Spott, also Techniken der Beschämung sanktioniert. Scham wirkt so als Regulator des zwischenmenschlichen Verhaltens, insbesondere als „Wurzel“ und „Motor“ des guten Benehmens. Was als ‚gutes Benehmen‘ gilt, legt dabei ausschließlich die öffentliche Meinung fest; ‚innere‘ Bewertungsmaßstäbe gibt es nicht. Aus diesem Grunde sind Schamkulturen auch in hohem Maße auf Konformität orientiert. Im Sinne der Schamvermeidung richtet der Einzelne sein Verhalten stark an den Normen und Erwartungen der Gesellschaft aus. Da ein Verhalten aber allein von außen sanktioniert wird, kann Scham immer nur dort die Folge sein, wo das Verhalten auch öffentlich bekannt wird.

Im Gegensatz zur japanischen Gesellschaft verfügt die US-Gesellschaft in Form von Schuld über eine ‚interne‘ Kontrollinstanz bzw. einen Bewertungsmechanismus. Auf ‚äußere‘ Kontrollinstanzen kann zum großen Teil verzichtet werden; Schuldgefühle, die auf einem ‚inneren‘ Gewissen beruhen, treten hier als wichtigste Sanktion an die Stelle der Scham. Da der Einzelne selbst bestimmen kann, was gut und schlecht ist, muß er sein Verhalten weniger stark an der öffentlichen Meinung ausrichten, er handelt also selbstverantwortlicher; fühlt sich zugleich aber auch dann schuldig, wenn sein Verhalten niemanden bekannt geworden ist. Durch Schuld sanktioniert er sich selbst. Schuld nimmt hier die Stelle ein, die in der japanischen Gesellschaft Scham inne hat.

Eine explizit historische Dimension erfahren „Schamkulturen“, insofern zeitlich weit zurückliegende Gesellschaften als solche erfaßt werden. So wurde die antike Kultur in verschiedener Weise als „Schamkultur“ bestimmt. Der Altertumswissenschaftler Eric Dodds etwa unterscheidet eine (ältere) „homerische Schamkultur“ von der „Schuldkultur der klassischen Zeit“ Griechenlands.¹¹³ Die zentrale ethische Rolle der Scham ist nach Dodds etwa zur Zeit Platons durch die Rolle der Schuld ersetzt worden. Von dieser Auffassung setzt sich etwa diejenige von Arthur Adkins ab, der die *gesamte* griechische Kultur von Vorstellungen durchzogen sieht, die der Scham näher stehen als der Schuld;

¹¹³ Vgl. Eric R. Dodds: Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970: 15 ff. Allerdings weicht bei Dodds die starke Abgrenzung beider Begriffe bereits auf. Seinen Überlegungen stellt er folgende Bemerkung voran: „Erstens gebrauche ich diese Bezeichnungen [der Scham- und der Schuldkultur; A. L.] rein beschreibend, ohne irgendeine Kulturzyklentheorie vorauszusetzen. Sodann gebe ich zu, daß die Unterscheidung nur eine relative ist, da tatsächlich viele Verhaltensweisen, die für die Schamkultur bezeichnend sind, während der ganzen archaischen und klassischen Zeit beibehalten werden. Es findet zwar ein Übergang statt, aber er geschieht nur allmählich und unvollständig.“ Ebd.: 17.

erst das moderne Bewußtsein könne schließlich moralische Schuld auf sich ziehen.¹¹⁴ Subtiler argumentiert Philipp Steger, der eine „Innen“- gegen eine „Außen-Scham“ ausspielt, wobei die „Innen-Scham“ an die Stelle tritt, die bei den anderen Autoren die Schuld einnimmt. Steger schreibt: „Den Ausgangspunkt der griechischen Scham bildet ein mehr oder minder stabiles Wertesystem, das von außen her beim Einzelnen eine ‚Scheu‘ hervorruft und ihre moralische Legitimation regelt. Ab 700 wird dieser Ausgangspunkt ‚Scheu‘ langsam um die *aidos* erweitert, die der Mensch von innen her, nämlich aus sich selbst als Person hervorbringt.“¹¹⁵

Die evolutionäre Abfolge von Scham- und Schuldgefühlen ist ein vor allem innerhalb der Psychologie verbreiteter Gedanke.¹¹⁶ Er geht vermutlich zurück auf Sigmund Freud, der zunächst innerhalb der Ontogenese unterschiedliche Stadien des Schuldbewußtseins formuliert: Einer bloß „sozialen Angst“, die auf Entdeckung durch eine Autorität beruht, folgt erst später echtes Gewissen und Schuldgefühl auf der Basis eines mittlerweile herausgebildeten Über-Ichs, in das die Autorität internalisiert worden ist. Diese Abfolge überträgt Freud in einem nächsten Schritt auf die Kulturentwicklung, die auf „immer wachsender Verstärkung des Schuldgefühls“ beruht.¹¹⁷

Innerhalb einer solchen Abfolge gerät Scham gegenüber der Schuld nicht nur zum früheren, sondern auch zum weniger entwickelten, ‚niederen‘ Phänomen; Schuld aber zum reiferen, dem Erwachsenen wie dem „Kulturmenschen“ (Freud) angemesseneren Phänomen. Denn während Schamempfindungen auf bloß externen Faktoren wie dem Urteil anderer beruhen, werden Schuldgefühle auf der Basis der Internalisierung durch interne Faktoren, vor allem durch Gewissensbisse, hervorgerufen. Der Verlauf von Scham- zu Schuldkulturen gerät dann zur Höherentwicklung.¹¹⁸ Schamkulturen erscheinen als his-

¹¹⁴ Arthur W. H. Adkins: *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, London 1970.

¹¹⁵ Vgl. Philipp Steger: *Die Scham in der griechisch-römischen Antike. Eine philosophie-historische Bestandsaufnahme von Homer bis zum Neuen Testament*, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): *Scham – ein menschliches Gefühl*, a.a.O.: 62 f.

¹¹⁶ So erscheint nach Erik H. Erikson Scham im zweiten und dritten Lebensjahr, Schuld aber erst in den beiden darauffolgenden Lebensjahren. Vgl. Erik H. Erikson: *Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit*, in: ders.: *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*, Frankfurt/Main 1973: 76 ff. Auch Till Bastian schreibt: „Scham ist nämlich [...] individualgenetisch älter als Schuld, sie entsteht eben nicht ‚gleichzeitig‘ mit dieser – sehr wohl aber wird die archaische Scham häufig aktiv in die ‚reifere‘ Schuld verwandelt, da diese offenbar leichter erträglich ist.“ Vgl. Till Bastian: *Der Blick, die Scham, das Gefühl*, a.a.O.: 39. Nach Hans-Thies Lehmann ist Scham das „ursprünglichere Prinzip“; daran anschließend stuft er Scham- gegenüber Schuldkulturen als älteres Phänomen ein. Vgl. Hans-Thies Lehmann: *Das Welttheater der Scham. Dreißig Annäherungen an den Entzug der Darstellung*, in: *Merkur*, 45. Jg., Oktober 1991: 827.

¹¹⁷ Vgl. Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, a.a.O.: 164 ff.

¹¹⁸ So schreibt etwa Agnes Heller: „Da Gewissensbisse nicht das regulierende Gefühl des Abweichens von Gewohnheitsregeln, sondern des Abweichens von den durch mich akzeptierten moralischen Normen

torisches Durchgangsstadium zu den entwickelteren Schuldkulturen. Sie stehen am Beginn eines evolutionären Prozesses, um schließlich in Schuldkulturen überzugehen, in denen Scham funktional von Schuldgefühlen abgelöst wird. Auffällig ist hierbei, daß die Anzahl der genannten Schamkulturen die der Schuldkulturen bei weitem übersteigt. Auch in der Gegenwart haben die meisten Gesellschaften das Stadium der Schuldkultur nicht erreicht.

Das allmähliche Verschwinden der Scham mit der zunehmenden Modernisierung und Entwicklung von Schuldgefühlen steht der Position Elias' entgegen, nach der Scham innerhalb der Geschichte zunimmt. Gleichwohl argumentieren beide Auffassungen von der Historizität der Scham auffällig ähnlich. Bei beiden erscheint die Geschichte als allmählicher Übergang von Fremd- zu Selbstzwängen. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß nach Elias Scham für das Vorhandensein von Selbstzwängen steht, für Benedict etwa aber Schuld.¹¹⁹

Aus diesem Grunde greift hier die gleiche Kritik wie an Elias auch. Nichts spricht dafür, daß der vorneuzeitliche oder „primitive“ Mensch nicht über die Fähigkeit der Internalisierung, nicht über Selbstzwänge verfügt. So erwähnt Hans Peter Duerr, daß die Japaner als typische Vertreter einer „Schamkultur“ durchaus zwischen „*kochi*, der Scham vor den anderen, und *shichi*, der Scham vor sich selber“ zu unterscheiden wissen.¹²⁰ Auch der Philosoph Bernard Williams wendet gegen die mögliche Existenz von „Schamkulturen“ ein: „Wenn alles nur an der Furcht vor dem Entdecktwerden hinge, dann würde das Motiv der Scham überhaupt nicht verinnerlicht werden. Niemand hätte dann de facto einen Charakter, und die Idee der Schamkultur, also eines zusammenhängenden Systems der Verhaltensregulierung, wäre unverständlich.“¹²¹ Williams weist nach, inwiefern die griechische Kultur auch in frühesten Phasen ein Schuldverständnis besaß und zudem bereits gegen Ende des fünften Jahrhunderts „über ihre eigene Unterscheidung zwischen einer Scham [verfügte], die lediglich der öffentlichen Meinung folgt, und einer Scham, die eine echte persönliche Überzeugung ausdrückt.“¹²²

sind, sind sie zweifellos höhergestellt als der Scham-Affekt.“ Vgl. Agnes Heller: Theorie der Gefühle, a.a.O.: 112.

¹¹⁹ Zum Vergleich von Benedict/Mead und Elias schreibt Neckel: „Wie hier [bei Benedict/Mead; A. L.] Schuld die Scham ablöst, so dort – bei Elias – Scham die Gewalt.“ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 137 f.

¹²⁰ Vgl. Hans Peter Duerr: Die Tatsachen des Lebens, a.a.O.: 77.

¹²¹ Vgl. Bernard Williams: Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral, Berlin 2000: 95 f.

¹²² Ebd.: 111. So zitiert Hans Peter Duerr den um 400 v. Chr. lehrenden Demokrit von Abdera: „Man soll sich vor den anderen Menschen nicht mehr schämen als vor sich selber und ebenso wenig etwas Böses tun, ob es niemand erfahren wird oder die ganze Menschheit. Vielmehr soll man sich vor sich selbst am meisten schämen [...]“. Vgl. Hans Peter Duerr: Die Tatsachen des Lebens, a.a.O.: 71.

Der Faktor der Internalisierung von Zwängen eignet sich mithin nicht als Unterscheidungskriterium von Kulturtypen. Das Vorhandensein von externen oder internen Kontrollinstanzen ermöglicht es nach den Psychologen Gerhart Piers und Milton B. Singer noch nicht einmal, Scham- und Schuldgefühle sinnvoll zu unterscheiden.¹²³ Nach Piers handelt es sich bei beiden Gefühlen zwar um verschiedene, aber durchaus nicht streng zu trennende Phänomene; vielmehr stehen sie in komplexen Wechselverhältnissen zueinander.¹²⁴ Dies schließt ein, daß Normverletzungen sowohl Scham- wie Schuldgefühle hervorrufen können, nicht selten sogar beide zugleich. Singer ergänzt, daß die konkrete ebenso wie die internalisierte Anwesenheit des anderen beide Gefühle provozieren kann. Bei einem solchen Verhältnis beider Gefühle zueinander spricht wenig dafür, daß eines von ihnen (Schuld) im Laufe der Geschichte das andere (Scham) ablösen sollte; vielmehr stehen immer beide dem Menschen zur Verfügung. Schon früh weisen deshalb Piers/Singer die Existenz von „Scham“- und „Schuldkulturen“ zurück. Sie berufen sich hierbei zugleich auf Daten des Indian Education Projekt der University of Chicago, das fünf indianische Gesellschaften und eine Kommune im Mittelwesten der USA untersuchte. Diese zeigen nicht nur, daß *innerhalb* der indianischen Gruppen starke Unterschiede hinsichtlich ihres Scham- und Schuldlebens bestehen, sondern auch, daß in jeder dieser Kulturen Schuld eine große Rolle spielt. Beide Erkenntnisse aber weisen die einfache Zuweisung von „primitiven“ Gesellschaften zu Schamkulturen zurück.

Doch nicht nur das universale Vorhandensein von Schuld sabotiert den Gedanken von „Scham“- und „Schuldkulturen“. Auch Scham ist nicht nur typisch für vormoderne, sondern ebenso für moderne Gesellschaften. Neuerdings erfolgen sogar Vorschläge, nach denen Teilaspekte moderner Gesellschaften als Schamkulturen zu interpretieren sind. So fragt Helmut Lethen, ob nicht die „Neue Sachlichkeit“ im Deutschland der zwanziger Jahre als Ausdruck einer Schamkultur zu verstehen ist.¹²⁵ Außer Zweifel

¹²³ Vgl. Gerhart Piers / Milton B. Singer: *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study*, New York 1971; darin insbesondere Milton B. Singer: *Guilt cultures and shame cultures*, 59 ff.

¹²⁴ Scham kann etwa verborgen werden und als Schuld erscheinen. Auch hängt es vom Charakter einer Person ab, ob sie in einer bestimmten Situation eher Scham oder Schuld empfindet; in vielen Fällen begleiten beide Gefühle einander.

¹²⁵ Die Erlebnisse des Ersten Weltkrieges werden nämlich nicht in Ritualen der Schuldkultur verarbeitet; vielmehr wird das Gewissen wieder externen Instanzen, wie etwa der Heeresleitung, übertragen. Schuld wird nicht im Innen, sondern im Außen gesucht; Internalisierungsmechanismen versagen hier wenigstens teilweise. Lethen konstatiert eine „Krise der Gewissenskultur“, die wieder nach den „Äußerlichkeiten der ‚Schamkultur‘“ verlangt. „Der Wunsch, sich die ‚ungeheure Komplikation der verschuldeten Person‘, in die die Psychologie des 19. Jahrhunderts das Bild des Subjekts verstrickt hatte, vom Hals zu schaffen, äußert sich im neusachlichen Jahrzehnt in Bildern, die den Menschen als Bewegungsmaschine, seine Gefühle als ‚motorische Gebaren‘ und die Charaktere als Masken wahrnehmen. Das Verhalten des Menschen wird von sichtbaren Instanzen und externen Regeln gesteuert, sein ‚Selbst‘ bestimmt sich aus dem Geflecht der Fremdwahrnehmung.“ Vgl. Helmut Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte*, a.a.O.: 29 f.

kann stehen, daß Scham für moderne Gesellschaften ein relevantes Phänomen ist.¹²⁶ Selbst wenn sie in bestimmten Bereichen nachläßt, ist sie kein generell verschwindendes Gefühl. Auf diesen Umstand stößt bereits Ruth Benedict selbst. Um dennoch an ihrer These festhalten zu können, bestimmt sie das Schamgefühl in modernen Gesellschaften zunächst als irgendwie anders, nämlich als unbewußt wirkend. Sodann entsteht hier Scham nur außerhalb des ‚Schuldbereiches‘ über solches falsche Verhalten, das nicht im engeren Sinne als Sünde zu begreifen ist, also etwa über Taktlosigkeiten, über unangemessene Kleidung oder einen Versprecher.¹²⁷ Doch kennt der moderne Mensch auch Schamgefühle über Lügen, über kriminelle Vergehen oder über den Umstand, jemandem bewußt psychischen Schmerz zugefügt zu haben – also über Dinge, für die er auch Schuld empfindet. Auch diese Variante von der Historizität der Scham, nach der sie im Laufe der Geschichte durch andere Gefühle ersetzt wird und verschwindet, ist nicht haltbar.¹²⁸

3.2. Schamlosigkeit

Stärker noch als die Ansicht von der Historizität der Scham stellt die Rede von „schamlosen“ Gesellschaften oder „schamlosen“ Personen bzw. Personengruppen die Scham als universales Phänomen in Frage.

Der Begriff „Schamlosigkeit“ bezeichnet dabei in allgemeinsten Bedeutung die vollständige Abwesenheit von Scham.¹²⁹ Schamlosigkeit ist auf zweierlei Weise denkbar. Die ‚primäre‘ Schamlosigkeit oder Schamfreiheit befindet sich gänzlich jenseits jeder Vorstellung von Scham und individuellen wie gesellschaftlichen Schamgrenzen, sie ist ‚vor‘ jeder Scham. Die ‚sekundäre‘ Schamlosigkeit hingegen setzt bereits eine bestimmte Vorstellung von Scham und schamhaftem Verhalten innerhalb einer Gesellschaft voraus. Sie bezieht sich direkt auf diese, indem sie – etwa durch Verletzung vorherrschender Sittlichkeits- und Anstandsregeln – bewußt gegen gesellschaftlich ausgehandelte Schamgrenzen verstößt.¹³⁰ Häufig, aber nicht notwendig, handelt es sich dabei um einen

¹²⁶ Vgl. hierzu Kap. 6.2.

¹²⁷ Vgl. Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and The Sword*, a.a.O.: 157.

¹²⁸ Im Gegensatz zu Elias' Auffassung vom Zivilisationsprozeß, die nach wie vor große Aktualität genießt, ist die Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen innerhalb der gegenwärtigen wissenschaftlichen Debatte verworfen worden.

¹²⁹ So auch Micha Hilgers: *Scham*, a.a.O.: 19.

¹³⁰ Die Unterscheidung zwischen Schamfreiheit und (sekundärer) Schamlosigkeit trifft offenbar auch der Historiker Jean-Claude Bologne. Nach ihm verhalten sich beide Begriffe zueinander wie diejenigen des

aggressiven Akt bezüglich des Schamempfindens, der insbesondere gegen andere Personen, daneben aber auch gegen sich selbst gerichtet sein kann. Von der Unverschämtheit läßt sich ‚sekundäre‘ Schamlosigkeit dadurch (und nur teilweise) unterscheiden, daß erstere prinzipiell das Schamempfinden *anderer* Personen betrifft und somit stets einen aggressiven Charakter hat. Auch bezeichnet „Unverschämtheit“ Grenzverletzungen verschiedener Art, nicht nur Verletzungen von Schamgrenzen.¹³¹

Wenn Scham aufgrund ihrer Verankerung in der spezifischen Existenzweise des Menschen ein universales Phänomen ist, steht diese These im strengen Sinne nur der Annahme von der Existenz ‚primärer‘ Schamlosigkeit entgegen. Kann ein Zustand echter Schamfreiheit für den Menschen nachgewiesen werden, ist die These von der Universalität der Scham hinfällig.

3.2.1. Primäre Schamlosigkeit

Die Ansicht von einem vollständig schamfreien Zustand läßt sich vor allem innerhalb der Psychoanalyse finden. Schamlosigkeit steht hier am Beginn der Ontogenese wie der Phylogenese als das primäre, ursprüngliche Phänomen, auf das hin erst später sich Scham herausbildet. So schreibt Sigmund Freud: „Das kleine Kind ist vor allem schamlos [...]“¹³². Diese Aussage bezieht sich auf die „allgemein perverse Sexualanlage“ des Kindes, die sich insbesondere in den Trieben der Schau- und Zeigelust äußert: Das Kind „zeigt in gewissen frühen Jahren ein unzweideutiges Vergnügen an der Entblößung seines Körpers mit besonderer Hervorhebung der Geschlechtsteile. Das Gegenstück dieser als pervers geltenden Neigung, die Neugierde, Genitalien anderer Personen zu sehen, wird wahrscheinlich erst in etwas späteren Kinderjahren offenkundig [...]“¹³³ Scham

„Amoralischen“ und des „Unmoralischen“ – also einmal als das Verstoßen gegen eine moralische Regel, die man nicht kennt, die jenseits der eigenen Welt existiert, und einmal als bewußter Verstoß gegen eine Regel. Vgl. Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie, a.a.O.: 9 f.

¹³¹ Anders unterscheidet Erwin Straus. Schamlosigkeit und Unverschämtheit erscheinen bei ihm als Korrelate zweier Formen von Scham, nämlich „behütende Scham“ und „verbergende Scham“. Unter „behütender Scham“ denkt er dabei offensichtlich an ein anthropologisches Charakteristikum, insofern diese öffentliches/allgemeines Sein und privates/unmittelbares/einzigartiges Sein trennt; ihre Negation aber ist die Schamlosigkeit. Unter „verbergender Scham“ versteht Straus eine soziale Scham, die aus Mängeln und Abweichungen zum Gruppenideal entsteht; ihre Negation ist die Unverschämtheit. Letztere ist also sehr viel stärker an ‚äußeren‘ Normen und Regeln orientiert, während erstere sich auf eigene (Scham-)Grenzen bezieht. Vgl. Erwin Straus: Die Scham als hysteriologisches Problem [1933], in: ders.: Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960: 182 ff.

¹³² Vgl. Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, a.a.O.: 93 f.

¹³³ Ebd.: 93 f.

erscheint hierzu erst sekundär als einer der „seelischen Dämme“ bzw. als „Widerstand“ gegen diesen doppelten Trieb.

Auch der Psychoanalytiker Otto Rank verlegt Schamlosigkeit an den Beginn der individuellen Entwicklung, indem er „die Schamhaftigkeit im Traum wie im Leben [als] eine heftige Reaktion auf ursprünglich stark exhibitionistische Regungen“¹³⁴ versteht. In einer moderneren Version findet sich dieselbe Auffassung auch bei Léon Wurmser. Dieser kennt, analog zu Freuds Schau- und Zeigetrieb, zwei angeborene Triebe, „Theatophilie“ und „Delophilie“.¹³⁵ Scham erscheint erst sekundär als „Reaktionsbildung gegen delophile und theatophile Wünsche“¹³⁶ bzw. als „das charakteristische und spezifische Angst- und Abwehrmuster gegen Skopophilie und Exhibitionismus“¹³⁷. Auch hier liegt die Ansicht eines ursprünglichen schamlosen Zustands beim Kind vor.

Den Gedanken von einer frühen Verfassung der Schamfreiheit überträgt Sigmund Freud auf die Menschheitsentwicklung überhaupt.¹³⁸ Den „Urmenschen“ beschreibt Freud als ein Wesen, das „keine Triebeinschränkungen kannte“.¹³⁹ Körperscham war ihm offensichtlich unbekannt, die Genitalien waren „der Stolz und die Hoffnung der Lebenden, [die] göttliche Verehrung genossen“.¹⁴⁰ Erst „im Laufe der Kulturentwicklung“ verliert sich nach und nach „Göttliches und Heiliges aus der Geschlechtlichkeit“, bis die Genitalien zu „Gegenständen der Scham und [...] des Ekels“ werden.¹⁴¹

Daneben existiert seit den großen Entdeckungsreisen des 18. Jahrhunderts die Vorstellung des schamlosen (nackten und sexuell freizügigen) Wilden, wobei man sich unsicher darüber war, ob die beobachtete Schamfreiheit archaischer Kulturen eher „eine

¹³⁴ Vgl. Otto Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung, Leipzig / Wien 1919: 17.

¹³⁵ Beide sind inhaltlich etwas subtiler bestimmt als Freuds Schau- und Zeigetrieb: „*Theatophilie* kann definiert werden als das Verlangen zuzuschauen und zu beobachten, zu bewundern und sich faszinieren zu lassen, Vereinigung und Meisterung oder Beherrschung durch aufmerksames Sehen zu erzielen. Dieser Wunsch ist von frühester Kindheit an als grundlegender, angeborener Trieb wirksam. *Delophilie* wird definiert als das Verlangen, sich auszudrücken und andere durch Selbstdarstellung zu faszinieren, sich ihnen zu zeigen und sie zu beeindrucken, mit dem anderen durch Kommunikation zu verschmelzen. Auch sie hat ihren Ursprung in archaischen Zeiten.“ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 258.

¹³⁶ Ebd.: 394.

¹³⁷ Ebd.: 256.

¹³⁸ Onto- und Phylogenese verlaufen nach Freud parallel: „Zum Verständnis des kindlichen Seelenlebens bedarf es urchzeitlicher Analogien. [...] Wir sind durch gewichtige biologische Analogien darauf vorbereitet, daß die seelische Entwicklung des Einzelnen den Lauf der Menschheitsentwicklung abgekürzt wiederhole, und werden darum nicht unwahrscheinlich finden, was die psychoanalytische Erforschung der Kinderseele über die infantile Schätzung der Genitalien ergeben hat.“ Vgl. Sigmund Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943: 166 f.

¹³⁹ Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur, a.a.O.: 153.

¹⁴⁰ Sigmund Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, a.a.O.: 166 f.

¹⁴¹ Ebd.: 166 f.

Wirkung der Unschuld oder eine Zügellosigkeit der Sitten“¹⁴² darstellt. Auch Norbert Elias' Zivilisationstheorie läßt sich innerhalb dieser Tradition sehen. Zwar betont Elias, daß es „keinen Nullpunkt“ gibt hinsichtlich der Modellierung der Affektäußerungen und also auch keinen Nullpunkt hinsichtlich der Schamhaftigkeit des Menschen.¹⁴³ Dem zivilisierten Verhalten des modernen Menschen entspricht nicht ein „natürlicher“ Zustand des vornezeitlichen bzw. archaischen Menschen. Vielmehr hat man es im Laufe des Zivilisationsprozesses mit „Stufen einer Entwicklungsreihe“ zu tun, mit verschiedenen „Standarden“¹⁴⁴, mit „Komparativen“¹⁴⁵. Andererseits spricht Elias aber auch davon, daß es sich „bei alledem nicht nur um gradweise Verschiebungen, um ein ‚mehr‘ oder ‚weniger‘“, sondern um „qualitative“ Veränderungen handelt.¹⁴⁶ Solche Unschärfen in der Argumentation, die unklar lassen, ob der vormoderne Mensch lediglich unzivilisierter als der moderne Mensch oder doch gänzlich unzivilisiert ist, werden aufgelöst in Elias' Darstellungsweisen des vormodernen Menschen. In diesen erscheint der archaische Mensch – wenigstens vom Blickpunkt des modernen Menschen aus – als unzweideutig und geradezu abstoßend schamlos.¹⁴⁷

So schreibt Elias etwa über die Einstellung zu den natürlichen Bedürfnissen: „Lange Zeit hindurch dient die Straße, nahezu jeder Ort, an dem man sich gerade befindet“ der Notdurft. „Es ist nicht einmal etwas Ungewöhnliches, sich der Treppen, der Zimmercken, der Tapisserien an den Mauern eines Schlosses zuzuwenden, wenn einen das Bedürfnis ankommt.“¹⁴⁸ Rülpsen und Furzen im Beisein anderer war problemlos mög-

¹⁴² So der Gelehrte William Alexander. Dieser schrieb auch, auf Berichte von Kapitän Cooks über rituelle Koiti auf Tahiti hin, die dortigen Frauen ließen „ohne Schamhaftigkeit und Widersetzlichkeit jeden Teil ihres Körpers bloß sehen“. Aus diesem Grunde unterschieden sie sich von allen anderen Frauen auf der Welt und „sogar von den weiblichen der meisten Tierarten“ darin, „daß sie öffentlich diejenigen Gebräuche vollziehen, welche in jedem andern Teile der Erde und beinahe von allen Tieren, geheim und in der Einsamkeit vollzogen werden“. Zitiert aus Hans Peter Duerr: Die Tatsachen des Lebens, a.a.O.: 124.

¹⁴³ Vgl. bspw. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band, a.a.O.: 298. Dort heißt es auch: „Der Mensch ohne Restriktionen ist ein Phantom.“

¹⁴⁴ Ebd.: 74.

¹⁴⁵ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 117 f.

¹⁴⁶ Ebd.: 117 f.

¹⁴⁷ Diese Anmutung hat anscheinend Elias selbst, wenn er über die vornezeitlichen Menschen schreibt: „[...] offenbar hatte ihr emotionales Leben eine andere Struktur und einen anderen Charakter. Ihr Affekthaushalt war auf Formen der Beziehung und des Verhaltens hin konditioniert, die, entsprechend der Konditionierung in unserer Welt, heute als peinlich [...] empfunden werden.“ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band, a.a.O.: 88 f. Hier faßt Elias den Unterschied zwischen modernem und vormodernem Menschen nicht als quantitativen, sondern als qualitativen. Hans Peter Duerr bezieht sich in seiner Elias-Kritik etwa auf solche Ausführungen, wenn er Elias vorwirft, dieser setze nicht nur relative, sondern absolute Grenzen zwischen dem vormodernen und dem modernen Menschen. Vgl. hierzu etwa Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O.: 12.

¹⁴⁸ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band, a.a.O.: 185.

lich. Über das Verhalten im Schlafraum berichtet er: „Es war sehr gewöhnlich, daß viele Menschen in einem Raum übernachteten, [...] häufig selbst Männer und Frauen in dem gleichen Raum, oft auch Gäste, die über Nacht blieben“ – und all dies (da es keine spezielle Nachtbekleidung gab) nackt.¹⁴⁹ Solche „größere Unbefangenheit gegenüber dem Zeigen des nackten Körpers“ findet Elias auch in anderen Verhaltensweisen, etwa der, über die Gassen nackt zum Badehaus zu gehen.¹⁵⁰ Sexualität sei „ganz unbelastet“ gewesen und, da sie in der Öffentlichkeit vollzogen werden konnte, von allen „oft genug gesehen“.¹⁵¹ Angesichts solcher Schilderungen bleibt ein noch schamloseres Verhalten des Menschen fast undenkbar; Elias beschreibt hier bereits den von ihm geleugneten „Nullpunkt“ der menschlichen Scham.¹⁵²

Im Gegensatz zu diesen Positionen bestätigen jedoch moderne psychologische und ethnologische Untersuchungen, daß es einen schamfreien Zustand weder am Beginn der Individualentwicklung noch am Beginn der Menschheitsgeschichte noch in ‚frühen‘ archaischen Kulturen gibt. So sind frühe Formen der Scham bereits für das Säuglingsalter typisch. Nach dem Psychologen Silvan S. Tomkins ist Scham deshalb ein angeborenen Affekt.¹⁵³ Tomkins identifiziert die von René Spitz beschriebene „Achtmonatsangst“ oder „Fremdenangst“ des Säuglings („Fremdeln“), die sich in Blicksenkung oder Bedecken des Gesichts dem Fremden gegenüber äußert, als frühe Schamreaktion. Ihre Genese siedelt er zwischen dem 4. und 8. Lebensmonat an. Dabei hebt er den Zeitpunkt hervor, in dem das Kind das Gesicht der Mutter von fremden Gesichtern zu unterscheiden beginnt. Als Paradigma der Scham gilt die Situation, in der der Säugling einen ihn anblickenden Fremden mit der eigenen Mutter verwechselt. Den Irrtum entdeckend, lernt er, zwischen der Mutter und dem Fremden zu unterscheiden. Im Erkennen des Anblickenden als eines Fremden wendet sich der Säugling angstvoll ab, er „fremdelt“.

¹⁴⁹ Ebd.: 222.

¹⁵⁰ Ebd.: 223.

¹⁵¹ Ebd.: 296. „[...] die Erwachsenen legten sich auch mit Bezug auf das sexuelle Leben weder im Handeln noch im Sprechen eine solche Zurückhaltung auf, wie später“. Ihnen war „selbst die Vorstellung der Heimlichkeit, der Intimisierung, der strengen Abschließung dieser Triebäußerungen voreinander und vor den Kindern weitgehend fremd [...]“. Ebd.: 239 f.

¹⁵² Daneben sieht Elias, ebenso wie Freud, eine Parallele zwischen Onto- und Phylogenese. Den vornezeitlichen Menschen versteht er insgesamt als „kindlich“: „die Distanz zwischen dem Verhaltens- und Affektstandard von Erwachsenen und Kindern [war] geringer.“ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band, a.a.O.: 239 f. „Nach einer Art von ‚soziogenetischem Grundgesetz‘ durchläuft das Individuum während seiner kleinen Geschichte noch einmal etwas von den Prozessen, die seine Gesellschaft während ihrer großen Geschichte durchlaufen hat.“ Ebd.: LXXIV f. Zieht man den Argumentationsfaden weiter, erscheint also auch nach Elias das Kind als schamlos.

¹⁵³ Vgl. Silvan S. Tomkins: Shame, in: Nathanson, Donald L.: The Many Faces of Shame, New York 1987: 133 ff.

Auch die Psychologen Micha Hilgers¹⁵⁴ und Günter H. Seidler¹⁵⁵ betrachten das Fremdeln des Säuglings als frühe Ausprägung von Scham. Indem sie Scham nicht als ein einmal und vollständig entfaltetes Gefühl, sondern als ein sich über verschiedene Entwicklungsstufen erst herausbildendes Phänomen betrachten, schlagen sie zugleich die Brücke zu solchen Auffassungen, die anders als Tomkins Scham nicht für ein angeborenes Erlebnis halten und die Schamgenese zu einem deutlich späteren Zeitpunkt ansetzen. Nach Hilgers und Seidler beginnt die Herausbildung der Scham zunächst mit der von Tomkins beschriebenen Unterscheidung von Vertraut und Fremd in extrem frühen Lebensphasen. Am Ende der Genese steht in der zweiten Hälfte des zweiten Lebensjahres der voll ausgebildete selbstreflexive Schamaffekt.¹⁵⁶ Die Annahme Freuds von einer schamfreien Lebensperiode wird mithin durch die moderne Psychologie widerlegt. Daß es eine Periode der Schamfreiheit ebensowenig im Beginn der „Kulturentwicklung“ (Freud) oder in ‚frühen‘ archaischen Kulturen gab, zeigt Hans Peter Duerr. Überzeugend weist er anhand unzähliger Beispielen nach, daß es weder in vorneuzeitlichen noch in „primitiven“ Gesellschaften noch überhaupt je in einer menschlichen Kultur einen Zustand der Schamfreiheit gegeben hat. So stellt sich Nacktscham als ein Phänomen dar, das sowohl in der Antike und im Mittelalter als auch in außereuropäischen und archaischen Kulturen sehr gut bekannt ist. Aus diesem Grunde lief auch kein Mensch unbekleidet über die mittelalterlichen Gassen zur Badestube, oder teilte sich (gar noch mit Fremden) nackt ein Bett bzw. einen Schlafraum.¹⁵⁷ Wie schambesetzt Nacktheit stets war, zeigt der Umstand, daß erzwungene öffentliche Nacktheit zu den „Schandstrafen“ zählte.¹⁵⁸ Gleiches gilt für die natürlichen Bedürfnisse, deren Verrichtung entgegen Elias' Auffassung in allen menschlichen Gesellschaften an verborgenen Orten bzw. mit äußerster Diskretion geschieht. Diese sind in archaischen Gesellschaften oft sogar schambesetzter sind als in modernen Gesellschaften.¹⁵⁹ Körpergeräusche, die einer Öffentlichkeit zu Ohr kamen, standen im Mittelalter teilweise unter Strafe.¹⁶⁰ Auch Sexualität gehört in allen menschlichen Gesellschaften zu den heimlichen und schambesetzten

¹⁵⁴ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 194 ff.

¹⁵⁵ Vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 195.

¹⁵⁶ Zur Schamgenese bei Seidler vgl. auch Kap. 2.1.2.

¹⁵⁷ Vgl. hierzu Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 1, Frankfurt/Main 1988, Kap. 1 – 11.

¹⁵⁸ Ebd.: Kap. 17.

¹⁵⁹ Ebd.: Kap. 13; 14. „So führen beispielsweise die Lele als einen der Unterschiede zwischen Menschen und Tieren an, daß letztere in der Öffentlichkeit urinieren, weil sie keine Scham (*buhonyi*) besitzen, und bei nicht wenigen Völkern kommt es vor, daß jemand, der beim Defäkieren von anderen gesehen wird, vor Scham Selbstmord begeht.“ Ebd.: 227.

¹⁶⁰ Ebd.: 235.

Aktivitäten.¹⁶¹ Die Scham über Nacktheit, Ausscheidungsfunktionen, Körpergeräusche, und Sexualität ist nach Duerr universal.¹⁶²

Die Existenz eines schamfreien Zustandes kann mithin nicht bestätigt werden. Vielmehr entlarvt sich die Rede von einem ‚ursprünglich‘ schamlosen Zustand des Menschen als Mythos. Folgerichtig wird sie auch von einem Mythos erzählt. Die Genesis im Alten Testament berichtet vom Paradies als dem zugleich ‚unschuldigen‘ wie schamfreien Ursprungsort des Menschen; Scham setzt erst mit dem Sündenfall und eben der Vertreibung von diesem Ort ein. Die Psychoanalyse nimmt diesen Mythos wieder auf und überträgt ihn auf die ‚unschuldige‘ Zeit der Kindheit: „Das schamlose Staunen, Schauen und Herzeigen wird als ein paradiesischer Zustand in die Kindheit hineinprojiziert.“¹⁶³ Mit der Entdeckung Amerikas wurde auch die (relative) Nacktheit der dort lebenden indianischen Kulturen als Zeichen nicht nur ihrer Schamfreiheit, sondern auch ihrer paradiesischen Unschuld gedeutet.¹⁶⁴ Als Traum und Sehnsucht zieht sich die Vorstellung von einem ‚mythischen goldenen Zeitalter der Schamfreiheit‘¹⁶⁵ durch alle Epochen hindurch, obwohl oder vielleicht gerade weil diese keiner historischen Wirklichkeit entspricht.

3.2.2. Sekundäre Schamlosigkeit

Schamlose Akte sind mithin nicht schamfreie Akte. Als rein ‚sekundäre‘ Phänomene, die stets einen Bezug zu Scham und gesellschaftlichen Schamgrenzen beinhalten, widersprechen sie nicht der These von der Universalität der Scham. Als solche müssen sie aber erst nachgewiesen werden.

¹⁶¹ Im Mittelalter rief bereits der Umstand, von anderen beim Geschlechtsverkehr gehört worden zu sein, tiefste Scham hervor. Wo sich mehrere Personen einen Raum teilen mussten, fand der Koitus in aller Eile und lautlos statt. Dies gilt auch für archaische Gesellschaften. So „starb man“ am Hagenberg in Neuguinea „vor Scham“, wenn man von anderen beim Koitus gesehen oder gehört wurde. Ethnologen berichten etwa von den Samoa-Inseln, daß sie „selbst in den überfülltesten Hütten kein einziges Mal irgendein Anzeichen eines dort stattfindenden Geschlechtsverkehrs bemerkt“ hätten. Vgl. Hans Peter Duerr: Die Tatsachen des Lebens, a.a.O.: Kap. 1.

¹⁶² Zu Duerrs These von der Universalität der Körperscham vgl. auch Kap. 3.3.

¹⁶³ Vgl. Andreas Kuntz-Stahl: Nacktheit – gibt’s die?, in: Köhler, Michael / Gisela Barche (Hg.): Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter. Ästhetik. Geschichte. Ideologie, München 1985: 17.

¹⁶⁴ Vgl. dazu Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: 309. So wurde die Vorstellung geäußert, „daß diese Wilden dem vollkommenen Menschen, der noch nicht im Stande der Sünde lebe und deshalb keiner Kleidung bedürfe, sehr nahe kämen“. Ebd.: 310.

¹⁶⁵ Vgl. Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie, a.a.O.: 414.

Daß Schamlosigkeit nichts mit Schamfreiheit zu tun hat, erkannte bereits Max Scheler. Er schreibt über die „kynistische Tendenz“, diese sei „nichts anderes als der Exhibitionstrieb, der, weit entfernt, wie Freud völlig irrig annimmt, ein erhalten gebliebener Impuls einer infantilen Stufe zu sein, die vor ‚Entstehung des Schamgefühls‘ da war, dieses Gefühl vielmehr durchaus *voraussetzt* [...] und auf seinem Boden erwächst, und nur eine krankhafte Perversion seines Ausdrucks ist.“¹⁶⁶ Auch Léon Wurmser, der in den beiden Grundtrieben Delophilie und Theatophilie zunächst zwei ursprüngliche Formen von Schamfreiheit vermutet, unterscheidet von dieser nochmals Phänomene ‚sekundärer‘ Schamlosigkeit. Letztere beschreibt er als „eine Reaktionsbildung gegen Scham, die ihrerseits eine Reaktionsbildung gegen delophile und theatophile Wünsche ist. Oberflächlich betrachtet, tritt sie einfach als Verschiebung von Scham in Erscheinung.“¹⁶⁷ Bei ‚sekundärer‘ Schamlosigkeit handelt es sich explizit um ein anderes Phänomen als bei Schamfreiheit: Sie ist mehr als nur „eine Regression auf ein Stadium vor der Errichtung einer Schamschranke. Sie ist vielmehr [...] das Ergebnis einer komplexen Abwehrschichtung.“¹⁶⁸

Tatsächlich ist Schamlosigkeit bezogen auf die bereits vorliegende Fähigkeit, Scham zu empfinden. Daneben handelt es sich bei schamlosen Akten auch um ein soziales Handeln, insofern diese stets sinnhaft an andere Personen und deren Verhalten – deren Schamempfinden sowie gesellschaftlich ausgehandelte Schamgrenzen einschließlich deren Ausdrucksformen – orientiert sind. Der Bezug auf das Schamempfinden anderer ist dabei stets ein bewußt negierender. Schamgefühle anderer Personen sind mindestens einkalkuliert, teilweise auch die explizite Intention des schamlosen Verhaltens. In solchen Fällen handelt es sich zugleich um aggressive Beschämungsakte. Der soziale Charakter von schamlosen Akten besteht selbst dann, wenn diese ohne Publikum stattfinden. In diesem Falle sind sie gegen – eigene, verinnerlichte – gleichwohl soziale Schamgrenzen bzw. soziale Ausdrucksformen von Scham gerichtet.

Was als schamloses Verhalten gelten kann, ist deshalb stets relativ zu einem sozial und kulturell variablen Schamempfinden und variabel ausgehandelten gesellschaftlichen Schamgrenzen zu bestimmen. Schamlosigkeit beinhaltet keinen absoluten Maßstab; jede Gesellschaft bestimmt sie anders. Deshalb besitzt jede Epoche und jede Kultur

¹⁶⁶ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 94. Auch Erwin Straus meint, „daß die Scham zur ursprünglichen Existenz des Menschen gehört, daß die Scham primär, die Schamlosigkeit ein erworbenes Verhalten ist“. Vgl. Erwin Straus: Die Scham als hysteriologisches Problem, a.a.O.: 186.

¹⁶⁷ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 394.

¹⁶⁸ Ebd.: 393.

auch ihre eigenen ‚Schamlosen‘: Die Antike hatte die Kyniker, das Mittelalter die adämitischen Sekten, die Neuzeit die indianischen ‚Wilden‘, das 20. Jahrhundert die Nudisten usw.

Schamlosigkeit setzt mithin die Kenntnis (sozialer) Schamgrenzen voraus. Indem sie gegen diese verstößt, stellt sie zugleich eine bewußte Verletzung sozialer Normen und Regelungen dar. Daß es sich bei ihr tatsächlich nicht um ein ursprüngliches Phänomen von Schamfreiheit handelt, bezeugt zudem der Umstand, daß sie nicht einfach für sich steht, sondern etwas bedeutet. Schamlosigkeit meint ganz bewußt etwas. Diese Bedeutungen sind nicht nur subjektiv, sondern in der gesellschaftlichen Situation objektiv gegeben. Vom Schamlosen selbst und/oder der ihn umgebenden Gesellschaft werden allgemeine Bedeutungsmuster des schamlosen Aktes produziert bzw. auf bereits existierende zurückgegriffen. Diese werden im gegenseitigen Umgang verstanden. In seiner allgemeinsten Bedeutung meint ein schamloser Akt das Aussetzen ‚normaler‘ gesellschaftlicher Regelungen, zeigt er die Besonderheit und Außernormalität einer Situation an.

In diesem Sinne bedeuten Schamlosigkeiten häufig eine Form des Protestes. Als solchen beschreibt bereits Scheler den antiken Kynismus: „So pflegten schon die alten Kyniker auf offenen Plätzen ihre Bedürfnisse zu befriedigen, zu onanieren und alle Sitte in Kleidung und Lebensführung zu mißachten; sie verwarfen die Ehe und huldigten der freien Liebe [...]“ – als eine Form des Protestes gegen „eine wirklich oder vermeintlich leer gewordene Form des Schamausdrucks durch eine bloß gewollte (teleokline) Verletzung des Ausdrucks“.¹⁶⁹ Schamlosigkeiten funktionieren aber auch in der Moderne als Protestform. So erscheinen seit den sechziger Jahren insbesondere in den USA junge Frauen auf Demonstrationen ‚topless‘, also ‚oben ohne‘, „wobei die vorerst spektakulärsten Aktionen vielleicht der barbusige Aufmarsch gegen Reagans Steuerreformpläne im Jahre 1985 sowie die Proteste Tausender junger Kanadierinnen im Juli 1992 gegen das ‚Topless-Verbot‘ ihrer Regierung waren“.¹⁷⁰ Eine beliebte Protestform ist zudem die Entblößung des Hinterns. Diesen enthüllten etwa im März 1985 „Anhängerinnen der Friedensbewegung vor dem US-Stützpunkt Waldheide bei Heilbronn, um auf diese

¹⁶⁹ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 94. Auch Duerr berichtet: „Nach Diogenes Laertius [...] pflegte der Kyniker Diogenes von Sinope ‚alles in voller Öffentlichkeit zu tun, sowohl was die Demeter betrifft wie auch die Aphrodite‘, und Krates soll, wie Sextus Empiricus [...] berichtet, mit seiner Jüngerin Hipparchia vor aller Augen geschlafen haben.“ Vgl. Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: 456.

¹⁷⁰ Vgl. Hans Peter Duerr: Obszönität und Gewalt, a.a.O.: 53.

Weise gegen Atomraketen und Weltraumwaffen zu protestieren [...]“.¹⁷¹ Eine Schamlosigkeit wie die öffentliche Entblößung der Vulva kann darüber hinaus Zeichen tiefster Verachtung eines Gegenübers bedeuten. Mit einer solchen Geste beschämen die Frauen der Tubu im Tschad ihren Mann, wenn dieser sie vor anderen beleidigt und gedemütigt hat.¹⁷²

Da Schamlosigkeit außernormale Situationen anzeigt, läßt sie sich auch in Zusammenhang stellen mit (paradiesischer) Unschuld, Natürlichkeit und Vollkommenheit. Der schamlose Akt bedeutet dann den Zustand der Unschuld. So gab es in Europa „immer wieder Gruppen von Menschen, die behaupteten, selber im Stande der Unschuld zu sein, und die deshalb besonderen Wert darauf legten, voreinander und auch vor Fremden nackt zu sein“¹⁷³. So glaubten die Begarden und Turlupins, adamitische Sekten des 14. Jahrhunderts, „daß es keine natürlichen Dinge gebe, vor denen man erröten müsse, und wiederholten damit [...] nur die Auffassung der antiken Kyniker, nach der man ohne Scham wie die Hunde in aller Öffentlichkeit die Genitalien zeigen und betätigen könne.“¹⁷⁴ Geschlechtsverkehr sei „ebenso natürlich wie Essen und Trinken und könne deshalb ohne Scham vor aller Augen stattfinden“.¹⁷⁵ Ihre Sündlosigkeit demonstrierten zum Teil auch die Täufer durch schamlose Akte der öffentlichen Entblößung, wie beispielsweise ein Amsterdamer Zweig der Widertäufer, der 1534 nackt durch die Gassen von Münster lief.¹⁷⁶ Auf ein schamfreies Paradies auf Erden berief sich auch der thüringische Täufer Claus Ludwig im 16. Jahrhundert. Er „war der Überzeugung, das wahre Sakrament besteht allein in der fleischlichen Vermischung der Brüder und Schwestern, denn nur durch den Koitus würden Mann und Frau sich gegenseitig heiligen. So sprach er nach der Bibellesung die Worte ‚Gehet hin, mehret euch und wachset, wie Gott befohlen hat‘, worauf seine Jünger und Jüngerinnen sich nackt auszogen und einander querbeet beischliefen, was ‚Christerie‘ genannt wurde.“¹⁷⁷

¹⁷¹ Ebd.: 115.

¹⁷² Ebd.: 108. „Ein ähnliches Schicksal ereilte den französischen Rechtsradikalführer Le Pen, der in einem Interview über seine geschiedene Frau hergezogen war. Diese ließ sich nämlich mit entblößten Brüsten und gespreizten Beinen in einer der nächsten Nummern der betreffenden Zeitschrift abbilden [...]“ Ebd.: 108.

¹⁷³ Vgl. Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: 311.

¹⁷⁴ Ebd.: 311.

¹⁷⁵ Ebd.: 313. Jean-Claude Bologne bestätigt, daß für die adamitischen Sekten im 13. Jahrhundert die Nacktheit „das Wesen der Armut und ein Zeichen der Vollkommenheit [war], die man im Ewigen Leben erreichen wird.“ Vgl. Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie, a.a.O.: 421.

¹⁷⁶ Vgl. Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: 316. Ähnlich verhielten sich auch die „Neuen Quäker“ des 17. Jahrhunderts, „die von sich behaupteten, wie das Urelternpaar vor dem Fall ohne Sünde zu sein. So trat etwa eine gewisse Mary Ross aus Long Island splitternackt auf und meinte, „that it was a sign of Guilt to be ashamd of one Part of ones Body more than another.“ Ebd.: 320.

¹⁷⁷ Ebd.: 313.

Schamlosigkeiten beziehen überhaupt ihren Sinn erst aus dem Umstand, daß sie das ‚normale‘, also innerhalb bestimmter Schamgrenzen ablaufende, gesellschaftliche Zusammenleben außer Kraft zu setzen versuchen. Mit Schamfreiheit – schon gar nicht mit der Schamfreiheit der gesamten betroffenen Gesellschaft – haben sie deshalb nichts zu tun. Dies zeigt sich auch an den Reaktionen des, dem schamlosen Akt beiwohnenden, Publikums. Schamloses Verhalten wird nämlich in keiner menschlichen Gesellschaft als normales Verhalten angenommen und integriert, sondern mittels verschiedener Sanktionen versucht zu unterbinden. Erstaunen oder Empörung waren etwa die mindesten Reaktionen auf entblößte oder halbentblößte Sektenangehörige im Mittelalter. Häufig sah sich die gesellschaftliche Ordnung durch einen schamlosen Akt so stark bedroht, daß dieser juristische Strafen nach sich zog. Als im 15. Jahrhundert in der Grafschaft Fermo ein Mönch eine größere Anzahl unbekleideter Menschen taufte und diese sodann entblößt in die Stadt Fermo einzogen „wobei einige der frischgetauften Männer sogar splinternackt [...] waren -, erregte sich das ‚gesunde Volksempfinden‘ der Bürger über eine solche Schamlosigkeit, und die Nackten wurden verhaftet und ins Gefängnis geworfen.“¹⁷⁸ Adamitische Sekten des Mittelalters galten als Häresien und wurden verdammt, exkommuniziert und verbrannt.¹⁷⁹ Auch die Nudisten des 20. Jahrhunderts waren der gerichtlichen Verfolgung ausgesetzt.¹⁸⁰ Insbesondere Buchhändlern, Lehrern und Erziehern drohten aufgrund von Kontakten mit der Nacktkulturbewegung Untersuchungen wegen „Erregung öffentlichen Ärgernisses“, Haftstrafen oder auch Berufsverbote.¹⁸¹ Mit demselben Paragraphen durfte auch vor einigen Jahren der bekannte Nacktläufer von Freiburg, der unbekleidet an Baggerseen joggte, Bekanntschaft machen.

Jedoch ruft Schamlosigkeit nicht nur beim Publikum Scham und sanktionales Verhalten hervor. Auch die Schamlosen selbst kämpfen häufig mit ihren Schamgefühlen, müssen eigene Schamgrenzen für den Akt erst überwinden. „[...] die Adamiten selber hatten teilweise erhebliche Schwierigkeiten, ihre Schamgefühle zu überwinden und die Genitalien zu entblößen. Als beispielsweise die Pikarden von Pribenice südwestlich von Tabor, die im Jahre 1421 die Scham abschaffen und das ‚irdische Paradies‘ errichten wollten, sich auszogen, um nackt um ein Feuer zu tanzen, regte sich bei manchen Männern doch das Schamgefühl, und sie weigerten sich, vor den anderen ihren Lendenschurz

¹⁷⁸ Ebd.: 311 f.

¹⁷⁹ Vgl. Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie, a.a.O.: 421 f.

¹⁸⁰ „Zahlreiche Prozesse sorgten zwischen 1900 und dem Beginn des Ersten Weltkriegs dafür, daß das Thema ‚Nacktheit‘ in aller Munde blieb.“ Vor allem gegen wildes, unorganisiertes „Nackten“ wurde streng vorgegangen. Vgl. Andreas Kuntz-Stahl: Nacktheit – gibt’s die?, in: Köhler, Michael / Gisela Barche (Hg.): Das Aktfoto, a.a.O.: 19.

¹⁸¹ Ebd.: 19.

fallen zu lassen. Darauf entblößten die weiblichen Mitglieder gewaltsam den Genitalbereich der Männer [...].¹⁸² Auch der Umgang der Nudisten des 20. Jahrhunderts mit ihrer Nacktheit war nicht ganz so „natürlich“ und „unschuldig“, wie sie selbst gehofft hatten. Aus Furcht vor der gefährliche Erotik ihrer nackten Körper und möglichen Schamgefühlen trafen sie eine ganze Reihe von besonderen Maßnahmen im gegenseitigen Umgang. So schreibt 1913 der Nudist Richard Ungewitter: „In nackter Gesellschaft muß man sich anständiger als unter Bekleideten benehmen und muß in Worten, Gebärden und Blicken sehr zurückhaltend und vorsichtig sein“, worauf er ausführte, die Nudisten befließigten ‚sich strengster Selbstzucht‘, um jegliche geschlechtliche Erregung zu vermeiden.¹⁸³ Bis heute gelten an FKK-Stränden oder in Saunen Blickverbote und bereitet es besondere Schwierigkeiten, sich ‚locker‘ und ‚natürlich‘ zu entkleiden, machen sich also Schamgefühle geltend. Die Scham der Schamlosen selbst über den von ihnen begangenen schamlosen Akt ist natürlich der beste Beleg, daß es sich hierbei nicht um schamfreie Akte handelt. In dieser Scham bestätigt sich die These von der Universalität der Scham.

3.2.3. Schamlosigkeit als Abwehr von Scham

Daß Schamlosigkeit ein sekundäres Phänomen ist, das auf Scham bezogen ist, beweist auch der Umstand, daß sie häufig dazu dient, allzu starke Schamgefühle abzuwehren oder zu überdecken. Bereits Max Scheler beobachtet bei sehr schüchternen und schamhaften Menschen das Phänomen der „gewollten Frechheit“ als „eine offenbare *Potenzierung* der Scham in der Richtung, daß der Betreffende aus Scham seine Scham (bzw. Schüchternheit) verbirgt und ihre erlebte traditionelle Ausdruckstendenz künstlich durch einen gewollten Verstoß gegen die herrschende Form des Schamausdrucks – ja gegen seine *natürliche* Ausdruckstendenz unterbricht“.¹⁸⁴ Auch der Philosoph Günter Anders beschreibt es als eine Bewältigungstechnik, Scham sowie die damit verbundene Schwäche und Makelhaftigkeit in einer „der Scham direkt entgegengesetzte Attitüde [zu verbergen], z.B. in die der ‚Wurschtigkeit‘ oder der Unverschämtheit; er reißt sich gewis-

¹⁸² Vgl. Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: 312 f.

¹⁸³ Ebd.: 150. Verboten war deshalb etwa der Akt des Ausziehens der Kleidung vor anderen Personen (insbesondere des anderen Geschlechts), Reden über Sex, Körperkontakte oder auch verbale Zärtlichkeiten, direkte Blicke auf die Genitalien und Sehenlassen der weiblichen Genitalien. Ebd.: 153 ff.

¹⁸⁴ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 95.

sermaßen, um sein sich-Schämen zu verstecken, das Hemd vom Leibe, womit er oft nicht nur denjenigen täuschen will, vor dem er sich schämt, sondern auch sich selbst.“¹⁸⁵

Mit dem Phänomen der Schamabwehr durch Schamlosigkeit hat sich vor allem die moderne Psychologie beschäftigt. Eine der Grundeinsichten von Léon Wurmser etwa besteht darin, daß Scham sehr häufig maskiert auftritt. Als eine solche Maske kann auch Schamlosigkeit fungieren. Schamlosigkeit tritt dann auf als Reaktionsbildung gegen starke Schamgefühle, als Versuch, einen die Identität bedrohenden Schamkonflikt zu lösen.¹⁸⁶ Scham wird hier nicht aufgehoben, sondern nur verschoben. Sie wird in einem Akt der „Externalisierung“ in die Außenwelt getragen, um sie dort zu bearbeiten. Gleichzeitig dient das schamlose, gefühllose Benehmen dazu, Gefühle überhaupt, insbesondere quälende Schamgefühle, sich selbst und anderen zu verbergen, sie zu leugnen. Stattdessen werden diese in Machtgefühle umgewandelt: „Mach dir nichts mehr aus der Scham; das ist die letzte meiner Ängste. Im Gegenteil, ich kann die Welt höhnisch verspotten.“¹⁸⁷

Insbesondere Micha Hilgers¹⁸⁸ hat sich am Beispiel des Exhibitionismus mit der Schamabwehr durch Schamlosigkeit beschäftigt. Der Exhibitionist, also derjenige, der seinem Zeigetrieb (Freud) bzw. der Delophilie (Wurmser) zu stark nachgibt, ist nun nach Hilgers gerade kein schamloser Mensch. Er ist vielmehr eine Person, die unter massiven Schamgefühlen leidet und diese im Akt scheinbar großartiger und erschreckender Exhibition zu überwinden sucht. „Scham verhindert die Exhibition in diesem Fall nicht, sondern führt sie herbei.“¹⁸⁹ Schamgefühle, die die Exhibition hervorrufen müßte, werden geleugnet („ich finde das alles ganz natürlich und normal“) und in einem Akt der Beschämung an das Opfer weitergereicht, das diese nun stellvertretend erlebt. Zugleich bekommt der Exhibitionist seine Schamgefühle unter Kontrolle: An der Stelle

¹⁸⁵ Vgl. Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Band 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1980: 29.

¹⁸⁶ Offensichtlich ist dies vor allem bei äußerst starken, quälenden und dauerhaften Schamgefühlen der Fall, insbesondere in Folge von permanenten Beschämungen während der Kindheit. So konstatiert auch Erik H. Erikson, daß das Erwecken zu großer Schamgefühle bei Kindern durch ihre Eltern zu einem so negativen Selbstbild führt, daß die von Scham belasteten Tätigkeiten nun gerade und oft heimlich ausgeführt werden – „falls es nicht sogar zu einer ausgesprochenen Schamlosigkeit führt“. Vgl. Erik H. Erikson: Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, in: ders.: Identität und Lebenszyklus, a.a.O.: 80. Auch Baer/Frick-Baer betonen: „Wenn Scham zu überflutend, existenziell, erniedrigend wird, kann sie sich als ihr scheinbares Gegenteil maskieren, als Schamlosigkeit.“ Vgl. Udo Baer / Gabriele Frick-Baer: Vom Schämen und Beschämtwerden, Neukirchen-Vluyn 2000: 56.

¹⁸⁷ Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 394.

¹⁸⁸ Vgl. dazu Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 150 ff, sowie Micha Hilgers: Die infrarote Schamlosigkeit. Exhibitionismus, Voyeurismus und die elektronischen Medien, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 91 ff.

¹⁸⁹ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 152.

von Schwäche erlebt er die Macht, sich zeigen und einen anderen Menschen zum beherrschten Objekt seiner Enthüllung machen zu können.

Was für den Akt der sexuellen Exhibition gilt, überträgt Hilgers auf jedes inflationistische Sich-Zeigen überhaupt, insbesondere auf exhibitionistische Selbstdarstellungen im Fernsehen.

Nach Hilgers handelt es sich hierbei weniger um schamloses Verhalten als um die Bearbeitung innerer Schamkonflikte – und zwar sowohl auf Seiten der sich exhibitionierenden Person wie auf Seiten des Zuschauers. Beide versuchen, eigene Schamgefühle unter Kontrolle zu bringen. Der sich exhibitionierende Mensch tut dies, indem er Schamgefühle im „großartigen Medium“ Fernsehen in Gefühle von Größe und Allmacht umkehrt. „Beschämt erscheint ihm nun der Daheimgebliebene und alle anonymen Zuschauer, die gezwungen sind, der phantastischen Darstellung eigener Größe beiwohnen zu können.“¹⁹⁰ Doch auch der Zuschauer bringt seine Schamgefühle unter Kontrolle, indem er sich versichert, wie sehr ihm selbst das Herzeigen solcher Intimitäten peinlich wäre, und indem er sich als kontrollierten Beobachter der Schamszene wähnt. „Auf diese Weise sind sich Zuschauer wie Darsteller einig: beide Parteien bearbeiten Schamszenen, indem sie sich gegenseitig zum Objekt der Beschämung machen, sich selbst aber außerhalb der Demütigung wähnen. [...] Indem Scham jeweils beim anderen ausgelöst oder wahrgenommen wird, kann das Selbstwertgefühl stabilisiert werden.“¹⁹¹

Daß Schamlosigkeit in dieser Weise Ausdruck besonders großer und unerträglicher Schamgefühle sein kann, belegt ein weiteres Mal, daß es sich bei ihr nicht um ein ‚primäres‘, sondern ein ‚sekundäres‘ Phänomen handelt, das Scham voraussetzt. Das gilt auch für solche schamlosen Akte, die im Dienste anderer Funktionen als der Funktion der Schamabwehr stehen, etwa im Dienste sexueller Werbung, Machterweiterung oder schlicht des Nachkommens der aktuellen Mode. Auch Gruppenzwang kann zu ‚schamlosem‘ Verhalten führen.¹⁹²

¹⁹⁰ Vgl. Micha Hilgers: Die infrarote Schamlosigkeit. Exhibitionismus, Voyeurismus und die elektronischen Medien, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 94.

¹⁹¹ Ebd.: 95.

¹⁹² So berichtet Duerr: „Besuchen [...] Frauen den Strand in Gruppen, und einige davon entblößen ihre Brüste, so tun es die anderen häufig auch, und zwar allein deshalb, weil sie sich schämen, für schamhaft gehalten zu werden: 15% der befragten australischen Studentinnen, die am Strand wenigstens einmal ihr Oberteil ablegten, gaben als Grund den ‚Zwang der Gruppe‘ an.“ Vgl. Hans Peter Duerr: Der erotische Leib, a.a.O.: 213.

3.2.4. Schamfreiheit als Pathologie

Innerhalb der Psychologie werden allerdings auch echte Zustände von Schamfreiheit – als Pathologie – erwähnt. So liegt nach Micha Hilgers ein Fall von Psychopathologie der Scham vor „bei gänzlichem Fehlen oder bei Hypertrophie einzelner Schamaffekte“.¹⁹³ Die Nichtverfügbarkeit von Schamgefühlen etwa hinsichtlich mangelnder Alltagskompetenzen oder skurrilem Verhalten diagnostiziert er bei schizophrenen Patienten. Auch die frühe und fundamentale Verletzung von Selbst- und Intimitätsgrenzen einer Person kann dazu führen, daß solche Grenzen dauerhaft nicht mehr wahrgenommen werden können und zu schamfreien Verhalten führen. Beispielsweise neigen manche Patientinnen mit Mißbrauchserfahrungen dazu, sehr schnell und ausführlich über den Mißbrauch zu sprechen, da ihnen angemessene Schamgefühle nicht zur Verfügung stehen. Hier besteht die primäre Aufgabe des Therapeuten darin, den Wiederaufbau der Selbstgrenzen zu fördern, um die Schamgefühle zurückzugewinnen.

Günter H. Seidler kennt zwei Fälle von Nichtverfügbarkeit des Schamaffekts, die er als pathologisch einstuft. Hierzu gehört – wie bei Hilgers – neben der Hypertrophie auch der Ausfall des Schamgefühls.¹⁹⁴ Letzterer ist typisch für Personen, deren Schamaffekt nicht voll ausgebildet ist und deshalb als innerer Regulierungsmechanismus fehlt, also etwa lediglich bei Realpräsenz eines anderen ausgelöst wird.¹⁹⁵ Der Mediziner Bolko Pfau beobachtet, daß bei Erkrankungen wie Morbus Alzheimer oder bestimmten Psychosen und Manien die Betroffenen „trotz höchst skurriler und absonderlicher Verhaltens- und Erlebnisweisen keine Scham zeigen“.¹⁹⁶ Nach der Zeit der akuten Erkrankung sind aber Schamgefühle wieder präsent; sie sind also nur vorübergehend ausgefallen.

Der vorübergehende oder auch dauerhafte Ausfall von Scham wird auf die mangelnde Reife bzw. Intaktheit von Selbststrukturen zurückgeführt. Er kann jedoch auch als unvollständige Entfaltung der menschlichen Exzentrizität interpretiert werden. Fehlende Schamgefühle können ein Hinweis darauf sein, daß die personale Struktur eines Menschen noch nicht oder nicht (mehr) vollständig zur Verfügung steht. In solchen Fällen hat sich die Exzentrizität oder Geistigkeit des Menschen nicht voll aktualisiert; der Mensch verfügt nicht in vollem Maße über sich, weil er nicht wirklich zu sich in Dis-

¹⁹³ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 25.

¹⁹⁴ Vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 264. Der Ausfall des Schamaffekts zeichnet sich dadurch aus, „daß Intimitätsgrenzen nicht wahrgenommen werden können“. Ebd.: 265.

¹⁹⁵ Zu den drei „Reifestadien“ seelischer Erkrankung bei Seidler vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: Kap. 6.3.: Mythologien und Krankheitsbild: Narziß, Teiresias und Ödipus.

¹⁹⁶ Vgl. Bolko Pfau: Scham und Depression. Ärztliche Anthropologie eines Affektes, Stuttgart / New York 1998: 60.

tanz treten und sich zum Objekt nehmen kann. Er bleibt ‚unter‘ seinem Niveau als geistigem Wesen – weil er es noch nicht gänzlich entfaltet hat (während der aller ersten Lebensmonate) bzw. weil er vorübergehend (etwa während einer Psychose) oder endgültig (etwa aufgrund von Morbus Alzheimer oder unheilbarer Schizophrenie) oder lebenslang (etwa im Falle einer schweren angeborenen geistigen Behinderung) ‚unter‘ dieses Niveau zurückfällt.¹⁹⁷ In allen diesen Fällen bleibt der Mensch ‚hinter‘ dem, was ihn (nicht als Menschen) sondern als Person erst zur Person macht. In Folge dessen können für den Menschen typische Eigenschaften und Merkmale ganz oder teilweise ausfallen, so auch das Merkmal der Scham. Ein Wesen, das nicht wirklich zu sich in Distanz kommt, bemerkt nicht seine innere Zweideutigkeit, es kann sich deshalb auch nicht selbst fremd werden, sein inneres Sich-selbst-Gleichsein kann nicht gestört werden – es kann sich nicht schämen.

Tatsächlich handelt es sich hierbei um (teilweise vorübergehende) Zustände von Schamfreiheit, insofern eine Vorstellung von Scham – wenigstens in Bezug auf die kritischen Akte – fehlt. Der Mensch ist hier ‚vor‘ oder jenseits von Scham. Die Psychologie sucht diesen Zustand als „Pathologie“ zu erfassen. Schamfreie Akte dieser Art bestätigen die These, daß Scham insofern ein universales Phänomen darstellt, als sie an die für den Menschen typische exzentrische Lebensweise gebunden ist. Ist Exzentrizität in seltenen Fällen nicht oder nicht vollständig ausgebildet, fehlt folgerichtig auch Scham.

3.2.5. Die Rede von der Schamlosigkeit

Einen Zustand von Schamfreiheit gibt es für den Menschen – mit Ausnahme der Schamfreiheit als Pathologie – nicht. Phänomene ‚sekundärer‘ Schamlosigkeit setzen Scham stets voraus. Der schamlose Mensch existiert nicht. „Schamlosigkeit“ stellt sich als rein polemischer Begriff heraus, der nicht im wissenschaftlichen Sinne wertneutral verwendet wird, sondern in diffamierender, beschämender Absicht ausgesprochen wird. Aus dieser Perspektive heraus erweist es sich als besonders interessant, wer von wem als „schamlos“ bezeichnet wird, und welche Funktionen diese Rede erfüllt. So sind es zunächst Repräsentanten irgendeiner Art von Beginn, die als „schamlos“ bestimmt werden, also das „kleine Kind“ und der „Urmensch“ (Freud) bzw. Menschen früherer Zeitepochen oder archaischer Kulturen (Elias). Daneben sind es „die roh gebliebenen, nied-

¹⁹⁷ Inwiefern Scham an Geist bzw. an das Merkmal der Exzentrizität gebunden ist, vgl. Kap. 4.4.1.

rigen Volksschichten“ (Freud)¹⁹⁸, also Menschen einer unteren Position innerhalb der sozialen Hierarchie, die unter den Vorwurf der Schamlosigkeit geraten.¹⁹⁹ Das Kind, Mitglieder früher oder fremder Kulturen, der rohe Unterschichtler – es ist stets der Andere, der Fremde, der als „schamlos“ bezeichnet wird. Mehr noch wird er in der Diffamierung als „schamlos“ erst zum Anderen, zum Fremden, schließlich auch zum Minderwertigen gemacht. Der andere ist gerade auch deshalb der Fremde und Minderwertige, weil er angeblich den eigenen zivilisatorischen Standards nicht genügt, weil er ‚schamlos‘ ist.

Die Rede vom „schamlosen Menschen“ hat deshalb zuerst eine ab- und ausgrenzende Funktion. Psychologisch interpretiert bedeutet sie ein Verschieben eigener nicht oder schwer zivilisierbarer Aspekte auf das jeweils Andere, womit diese Aspekte abgespalten und verdrängt werden. Als Wiedergänger kehren sie im Anderen zurück und werden dort umso stärker bekämpft. Doch hat diese Rede noch einen anderen Charakter. Da sie in beschämender Absicht ausgesprochen wird, läßt sie sich zugleich als aggressiven Akt sowie als Ausdruck von Machtverhältnisse verstehen. Nicht jeder Mensch vermag einen anderen als „schamlos“ zu bezeichnen. Vielmehr setzt die Rede von der Schamlosigkeit eine bestimmte Machtverteilung voraus, die in der Rede bestätigt wird; teilweise wird das Machtverhältnis durch die Rede aber auch erst hergestellt. Dabei repräsentiert die als „schamlos“ bezeichnete Person oder Personengruppe stets die jeweils machtlose Seite.²⁰⁰

Auf diese Weise gewinnt die Rede vom schamlosen Menschen eine politische Dimension. Hans Peter Duerr richtet in diesem Sinne den Vorwurf an Norbert Elias, mit seiner Zivilisationstheorie nicht nur „ein Zerrbild vergangener und fremder Kulturen“ gezeichnet zu haben, sondern diese auch der Rechtfertigungen des Kolonialismus zu öffnen. Der Kolonialismus ließe sich als Durch- oder Weiterführung des Zivilisationspro-

¹⁹⁸ „Wirft man einen umfassenden Blick auf das Sexualleben unserer Zeit, besonders das der die menschliche Kultur tragenden Schichten, so ist man versucht zu sagen: Widerwillig nur fügen sich die heute Lebenden in ihrer Mehrheit den Geboten der Fortpflanzung und fühlen sich dabei in ihrer menschlichen Würde gekränkt und herabgesetzt. Was an anderer Auffassung des Geschlechtslebens unter uns vorhanden ist, hat sich auf die roh gebliebenen, niedrigen Volksschichten zurückgezogen, versteckt sich bei den höheren und verfeinerten als kulturell minderwertig und wagt seine Betätigung nur unter den verbitternden Mahnungen eines schlechten Gewissens.“ Vgl. Sigmund Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, a.a.O.: 166 f.

¹⁹⁹ Auch Norbert Elias meint, daß untere Schichten ihre Affekte weniger modellieren und also schamloser sind: „Verschieden ist – in einer tieferen Schicht – Rationalitäts- und Affektmodellierung dessen, der in einem Arbeiterhaushalt groß wurde, von den Strukturen dessen, der in sicherem Reichtum und Wohlstand aufwuchs [...]“. Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 380. Mit „verschieden“ ist hier natürlich geringer, weniger gemeint.

²⁰⁰ Zu Beschämungen und Scham als Machtphänomen vgl. Kap. 5.8.3.

zesses begreifen, indem den scheinbar unzivilisierten Kulturen die Chance gegeben wird, diesen Prozeß für sich nachzuholen und den Standard der westlichen Welt zu erreichen. Der Kolonialismus erscheint so als ein historischer Vorgang, in dem es darum gegangen sei, fremde Völker an den Errungenschaften und Freuden der Zivilisation teilhaben zu lassen.²⁰¹ Nun betont Elias zwar, daß ein Mehr oder Weniger an Zivilisiertheit noch keinen positiven oder negativen Wert, auch keine Aussage über Fortschritt oder Rückschritt in sich trägt.²⁰² Jedoch liefert er Legitimationsmuster für den Eingriff der abendländischen Kultur in andere Kulturkreise, wenn er von dem „Bewußtsein von der Überlegenheit des eigenen Verhaltens und seiner Substantialisierungen in Wissenschaft, Technik und Kunst“ spricht.²⁰³ Und er verschleiert gewaltsame Aspekte der Kolonialisierung, wenn er den quasi natürlich verlaufenden Zivilisationsprozeß als Begründung dafür angibt, daß sich heute ‚zivilisierte‘ Verhaltensweisen „von der abendländischen Gesellschaft – als einer Art von Oberschicht – [...] über weite Räume jenseits des Abendlandes hin“ ausbreiten.²⁰⁴

Die Rede von der Schamlosigkeit stellt sich nicht nur als naiv, sondern als gefährlich heraus. Wo sie fällt, beschreibt sie keine Wirklichkeit, sondern wird in diffamierender, beschämender Absicht ausgesprochen. Daher sollte aus doppeltem Grund auf sie verzichtet werden.

3.3. Universalität der Scham

Den schamfreien Menschen gibt es nicht. Vielmehr ist Scham ein universales Phänomen. Sie kommt dem Menschen als Möglichkeit zu, insofern dieser exzentrisch positioniert ist, ein doppeldeutiges, ein in sich abgehobenes, sich selbst vermitteltes Wesen ist, das deshalb an der Herstellung seiner personalen Einheit scheitern kann. Scham kommt

²⁰¹ Zur Kritik von Duerr an Elias vgl. Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: 7, sowie Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O.: 13.

²⁰² Vgl. bspw. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band, a.a.O.: XX, sowie Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 117 f.

²⁰³ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band, a.a.O.: 64. An anderer Stelle wählt Elias die Formulierung noch schärfer: „Diese Zivilisation ist das unterscheidende und Überlegenheit gebende Kennzeichen der Okzidental.“ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 347.

²⁰⁴ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 344 f. „[...] die beginnende Umformung orientalischer oder afrikanischer Menschen in der Richtung des abendländischen Verhaltensstandard, repräsentiert das bisher letzte Vorfluten der Zivilisationsbewegung, das wir sehen können.“ Ebd.: 348.

dem Menschen als Möglichkeit zu, insofern sie ihre allgemeine Bedingung in dieser Doppeldeutigkeit findet. Da die exzentrische Existenzweise allen Menschen gleichermaßen zukommt²⁰⁵, muß Scham ein Merkmal *aller* Menschen sein. Insofern mit der exzentrischen Lebensweise die Möglichkeit des Scheiterns an der Herstellung der personalen Einheit und die Möglichkeit der Irritation des inneren Sich-selbst-Gleichsein für alle Menschen besteht, können sich auch alle Menschen schämen. Selbst Fälle von (pathologischer) Schamfreiheit bestätigen nur die Gebundenheit der Scham an die exzentrische Existenzweise, die dem Menschen normalerweise eigen ist. Umgekehrt läßt sich ebenso sagen: Ein Wesen, das sich nicht schämen kann, ist kein doppeldeutiges Wesen, ist also kein Mensch. Scham ist in diesem Sinne als „Wesensmerkmal“ (Helmuth Plessner) des Menschen zu begreifen, als eine Grundmöglichkeit des Menschlichen überhaupt, eine menschliche Konstante, die sich durch alle menschlichen Gesellschaften zieht. Sie ist nicht eine Eigenschaft, die dem Menschen zusätzlich zu dem, was ihn als Menschen ausmacht, hinzukommt. Sondern der Mensch zeichnet sich auch und im besonderen dadurch aus, daß er sich schämen kann.

Der Schluß, daß es sich bei Scham um ein universales Merkmal handeln muß, wurde auf theoretischen Wege gewonnen. Empirisch ist zumindest die Körperscham als universales Phänomen nachgewiesen worden. In fünf äußerst materialreichen Büchern zeigt Hans Peter Duerr, daß Scham zu den „wesentlichen Verhaltensweisen der Menschen [gehört], die universal sind und die sich in allen gegenwärtigen und – soweit nachprüfbar – vergangenen Gesellschaften finden“, etwa „die Scham, beim Beischlaf von Dritten gesehen zu werden, oder die Genital-Scham, [...] die sich als resistent gegen Veränderungsversuche erweisen“.²⁰⁶

Daß weitere systematische Untersuchungen zur Universalität der Scham bislang vermißt werden, hängt vor allem mit dem Umstand zusammen, daß die These von der Universalität der Scham in den letzten Jahrzehnten eher selten Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Analyse bildete. Unter der Dominanz eines anthropologischen Konstruktivismus wurde der Blick weniger auf anthropologische Konstanten als auf das Variable, Veränderbare gerichtet. Im Zentrum der wissenschaftlichen Debatte steht gegenwärtig die (nicht nur durch Geschichte und Kultur, sondern auch durch genetische Manipulationen mögliche) Formbarkeit und Wandelbarkeit des Menschen. Die Rede von anthropo-

²⁰⁵ Helmuth Plessner spricht hierbei von der „strukturellen Wesensgleichheit“ der Menschen. Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 301.

²⁰⁶ Vgl. Hans Peter Duerr: Frühstück im Grünen. Essays und Interviews, Frankfurt/Main 1995: 112. Dazu ausführlich vgl. Hans Peter Duerr: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 1 – 5, a.a.O.

logischen Konstanten, von „Wesensmerkmalen“ wird eher mit Skepsis aufgenommen. Häufig ist sie dem Verdacht ausgesetzt, ahistorisch zu sein und die historische und kulturelle Variabilität des betreffenden Merkmals zu ignorieren.²⁰⁷

Im Falle der Scham liegt die Problematik darüber hinaus noch etwas komplizierter. Hier ist die These von der Universalität zusätzlich konfrontiert mit der, im Zeitgeist ebenso wie in Wissenschaften verbreiteten, Auffassung, daß es sich bei Scham um ein rein negatives, wenn nicht gar ein schädliches Phänomen handelt. In diesem Sinne hat die Psychologie Scham jahrzehntelang fast ausschließlich als Krankheit behandelt.²⁰⁸ Die Soziologie und Philosophie begriffen Scham häufig einseitig als Ausdruck von bestehenden oder herzustellenden Machtverhältnissen.²⁰⁹ Im Zeitgeist ist Scham nicht selten als etwas unnützerweise Anerzogenes verankert. Hintergrund solcher Auffassungen sind sicherlich einseitig negative Erfahrungen, die mit Scham und Beschämung als Instrument der Erziehung, also innerhalb eines Kontextes von Macht und Herrschaft, gemacht wurden.²¹⁰ Scham erscheint in diesem Kontext als Repressalie und als (künstlich ‚eingepflanzter‘) Imperativ, der unter Umständen ein Leben lang zu quälenden Schamgefühlen führen kann. Daneben geriet Scham im Zuge der sogenannten „sexuellen Revolution“ der sechziger Jahren unter den Verdacht, zentralen Werten der modernen Kultur, insbesondere Selbstgestaltung und Selbstverwirklichung, entgegen zu stehen. Andererseits wurde das Berufen auf, an Schamgefühle gebundene traditionelle und nun an Bedeutung verlierende, Werte zum Argumentationsmittel der konservativen Kulturkritik. Auf diese Weise geriet die These von der Universalität der Scham zusätzlich unter den Verdacht, konservative Kulturpolitik zu betreiben.²¹¹

²⁰⁷ Dem Vorwurf, eine ahistorische Theorie gebildet zu haben, ist etwa Hans Peter Duerr immer wieder und in starkem Maße ausgesetzt. Im Anhang jeder seiner Bände vom „Mythos des Zivilisationsprozesses“ versucht er stets aufs Neue (und in den Augen seiner Kritiker stets vergeblich), diesem Vorwurf zu entkommen.

²⁰⁸ Vgl. etwa Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.

²⁰⁹ Vgl. etwa Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O., oder Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.

²¹⁰ Vgl. hierzu auch Kap. 5.8.3.

²¹¹ So etwa wird Hans Peter Duerr seiner These von der Universalität der Scham wegen seit Jahren in teilweise stark polemischer Weise angegriffen. Ernest Borneman etwa schreibt: „In wessen politische Nähe Duerr sich begibt, wenn er sich weigert, das Schamgefühl als gesellschaftlich konstituiert anzuerkennen, zeigen die Leserbriefe, die jeder Veröffentlichung seiner Thesen in einem Laienmedium regelmäßig folgen.“ Es schließen Darstellungen dieser Briefe an, die beispielsweise gegen den gemeinsamen Biologieunterricht für Jungen und Mädchen als Form des sexuellen Mißbrauchs protestieren, und Horrorbilder einer schamlosen Gesellschaft entwerfen, in denen angeblich Schülerinnen zum Zwecke der mikroskopischen Untersuchung Sperma ihrer Väter mitbringen sollen. Vgl. Ernest Bornemann: Das Innere und das Äußere, in: TAZ, 8.6.1995, S. 15. Auf einen Artikel der TAZ, der für eine neue, individuelle Schamkultur plädiert, reagiert ein empörter Leser folgendermaßen: „Der Aufruf zur neuen Schamhaftigkeit ist Antiaufklärung pur. [...] Die Scham behindert die vernünftige Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper, der Umwelt und den möglichen Sexualpartnern.“ Vgl. LeserInnenbriefe, betr.: „Management der Triebe“, taz.mag vom 21./22.4.2001, in: TAZ, 27.4.2001.

Solchen Vorwürfen begegnet man am ehesten mit sachlicher Wissenschaftlichkeit. Zu aller erst muß die Rede von der Universalität der Scham funktionsfrei sein. Gleichzeitig darf die These von der Universalität der Scham nicht gleichbedeutend sein mit dem Imperativ, sich schämen zu sollen. Universalität der Scham behauptet keinen Zwang, sich zu schämen, schon gar nicht aufgrund bestimmter und benennbarer Anlässe – jedenfalls nicht, so lange hierfür die menschliche Existenzweise als Ursache angegeben wird. Denn Exzentrizität stellt lediglich die *allgemeine Bedingung* für das Auftreten von Scham dar. Der Zusammenhang zwischen menschlicher Existenzweise und Scham ist grundsätzlich nicht einer des Müssens, sondern einer der *Kompetenz*. Er läßt sich folgendermaßen darstellen: Unter der Bedingung, daß der Mensch exzentrisch positioniert ist, *kann* er sich schämen. Oder anders herum formuliert: Der Mensch *kann* sich schämen, weil er exzentrisch positioniert ist. Das heißt: Die besondere Existenzweise des Menschen macht es *möglich*, daß der Mensch sich (überhaupt) schämen kann, bringt aber nicht notwendig Scham hervor. Nicht weil der Mensch exzentrisch positioniert ist, *muß* er sich schämen – sondern weil er exzentrisch positioniert ist, *kann* er sich schämen. Existenzweise und Scham stehen in einem *Ermöglichungsverhältnis* miteinander. Auch der Vorwurf, die Rede von der Universalität der Scham sei per se ahistorisch, kann zurückgewiesen werden. Im Gegenteil darf diese Rede nicht die Variabilität des Phänomens ausschließen; sie muß so gestaltet sein, daß sie sich für diese öffnet. Die Opposition von anthropologischen Universalien einerseits, von historisch/kulturellen Erscheinungsweisen andererseits, kann und muß aufgelöst werden. Die wenigen Vertreter der Universalitätsthese haben dies – entgegen den Vorwürfen, denen sie ausgesetzt sind – durchaus klar erkannt. So schreibt Hans Peter Duerr, „daß die menschliche Körperscham, ungeachtet kultureller und historischer Unterschiede der ‚Schwellenhöhe‘, nicht *kulturspezifisch*, sondern charakteristisch für die menschliche Lebensform überhaupt zu sein scheint [...]“²¹², daß aber die Universalität der Scham nicht bedeutet, „daß die Schamschranken und Peinlichkeitsbarrieren in sämtlichen Gesellschaften *gleich hoch* waren oder sind und daß die Unterschiede, die es gibt, nicht erklärt werden können.“²¹³ Auch der Psychologe Michael Lewis geht davon aus, daß „der Scham-Zustand

²¹² Vgl. Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O. : 8.

²¹³ Vgl. Hans Peter Duerr: Obszönität und Gewalt, a.a.O.: 18. „So wie sich ganz generell Konstanz und Veränderung nicht gegenseitig *ausschließen*, sondern einander *bedingen*, schließen auch die in allen bekannten menschlichen Gesellschaften für die Aufrechterhaltung der Gesellungsform funktionale Genital-scham und das Gefühl der Peinlichkeit, beim Koitus von Dritten gesehen zu werden, nicht aus, daß diese Gefühle sich aufgrund gesellschaftlichen Wandels historisch verändern können und sich auch verändert haben [...]“ Vgl. Hans Peter Duerr: Die Tatsachen des Lebens, a.a.O.: 444.

an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten derselbe ist“²¹⁴, die schamauslösenden Normverletzungen aber genauso variabel sind wie der Schamausdruck: „Die Kultur ist ein wichtiger Bezugsrahmen, der universellen Erfahrungen eine Bedeutung gibt.“²¹⁵ Und ebenso meint Bolko Pfau: „Es dürfte keine Kultur geben, die den Schamaffekt nicht kennt, auch wenn er unterschiedlich wahrgenommen und unter verschiedenartigen subjektiven und interpersonalen Bedeutungsmustern auftritt.“²¹⁶

Allerdings bedarf es besonderer Anstrengungen, gleichermaßen Universalität *und* Kulturrelativität der Scham theoretisch in den Griff zu bekommen. Es gelingt nur, wenn die Existenzweise des Menschen, aus der sich die Scham ableitet, selbst als kulturrelativ und historisch, also nicht als jenseits von Kultur und Geschichte liegend, gedacht wird. Eine solche Bestimmung des menschlichen Wesens legt aber Helmuth Plessner mit der „exzentrischen Positionalität“ vor. „Exzentrizität“ ist keine statisch fixierende Definition des Menschen, sondern eine *Strukturformel*. Die Offenheit der Geschichte gegenüber impliziert Plessners Wesensbegriff mit. Denn gerade weil der Mensch ein exzentrisches, ein sich vermitteltes Wesen ist, kommt er mit sich nicht zum Ende: Er muß sich immer wieder neu in die Geschichte auslegen. Durch kulturelle Leistungen baut er sich – immer aufs Neue – ein Gegengewicht, um die Irritation der Exzentrizität auszugleichen und damit überhaupt lebensfähig zu werden: „Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er schon ist, erst machen. Nur so erfüllt er die ihm mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungene Weise, im Zentrum seiner Positionalität – nicht einfach aufzugehen, wie das Tier [...], sondern zu stehen und so von seiner Gestelltheit zugleich zu wissen.“²¹⁷ In einem unaufhörlichen Prozeß verwirklicht sich der Mensch in die Geschichte hinein, gestaltet und begreift sich neu. Als niemals endende Aufgabe bleibt er sich selbst auferlegt. Dies gilt für den individuellen Fortgang eines Menschen genauso wie für die Geschichte ganzer Kulturen oder der Menschheit überhaupt.

Offenheit charakterisiert den Menschen. Er ist der „homo absconditus“²¹⁸, „unaufgelöstes Rätsel“, „offene Frage“²¹⁹. Gleichwohl meint die Offenheit des Menschen nicht

²¹⁴ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 257.

²¹⁵ Ebd.: 257. „Intensität und Art der Scham-Empfindung sind bei den Menschen der verschiedenen Kulturen verschieden. Aber keine Kultur und kein Mensch ist, weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit, je der Scham-Erfahrung entgangen. Kulturen und Individuen mögen sich im Hinblick auf die Menge der empfundenen Scham unterscheiden, und sicher sind die Auslöser von und die Reaktionen auf Scham unterschiedlich; aber alle kennen Scham. Das Fehlen von Scham ist pathologisch.“ Ebd.: 285.

²¹⁶ Vgl. Bolko Pfau: Scham und Depression, a.a.O.: 1.

²¹⁷ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 309.

²¹⁸ Der Mensch ist der homo absconditus, „weil er die Grenzen seiner Schrankenlosigkeit kennt und sich damit unergründlich weiß. Sich und seiner Welt offen, weiß er um seine Verborgenheit.“ Vgl. Helmuth Plessner: Homo absconditus (1969), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983: 357.

grenzenlose Formbarkeit. Die Variabilität der menschlichen Verhaltensweisen findet Grenzen: an der eigenen Leiblichkeit, an Aspekten der Innenwelt wie etwa bestimmten Charakterzügen und an der sozialen Mitwelt, in die hinein er geboren wird. Aus der Widersprüchlichkeit zwischen freier Verfüg- und Gestaltbarkeit einerseits und dieser Verfügbarkeit Vorgegebenen andererseits entspringt die Scham. Doch sind auch solche Grenzen der Verfügbarkeit nicht fest, sie verschieben sich in der Geschichte wie das Wesen des Menschen selbst. Daß dabei die Struktur, die Exzentrizität, eine bestimmte Weise des Selbst- und Weltverhältnisses im Wandel erhalten bleibt, ist gerade die Bedingung für die historische und kulturelle Variabilität menschlicher Lebensweisen. Weil der Mensch ein exzentrisches Wesen ist, ist er eben nicht festgelegt, sondern – sich selbst und den Einflüssen der Welt gegenüber – offen.

Die gleiche Universalität *und* Offenheit gilt auch für die Scham. Als zur Existenzweise des Menschen gehörig und deshalb universales Phänomen, ist sie doch kulturellen und historischen Einflüssen geöffnet. Wie alle anderen Merkmale des Menschen verliert sich auch Scham in eine äußerst große Variabilität an konkreten Erscheinungsweisen, einschließlich ihrer Intensitätsgrade, faktischen Auslöser und Ausdrucksweisen. Die Rede von der Universalität der Scham schließt diese Variabilität mit ein. Sie schließt nur eines aus: die Existenz eines Menschen oder einer menschlichen Gesellschaft, der das Gefühl der Scham vollständig unbekannt ist.

3.4. Scham im subhumanen Bereich

Wenn Scham ein universales Phänomen ist, weil sie an die exzentrische Existenzweise gebunden ist, stellt sich die Frage, inwiefern sie auch bei anderen Lebensformen auftreten kann. Gelegentlich wurde die These vertreten, auch Tiere könnten Scham empfinden. So meint etwa Agnes Heller, daß domestizierte Hunde Schamgefühle zeigen.²²⁰ Bei nichtmenschlichen Primaten tritt zwar das Erröten als die charakteristischste physiologische Reaktion der Scham nicht auf²²¹, aber im Ausdrucksrepertoire einiger Arten ist schamanaloges Verhalten wie Blickabwendung oder Vermeiden von ~~Blickkontakt beobachtet worden, die als Unterwerfungsgesten interpretiert wurden.~~²²²

²¹⁹ Vgl. Helmuth Plessner: Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie (1956), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII, a.a.O.: 134.

²²⁰ Vgl. Agnes Heller: The Power of Shame. A Rational Perspektive, London 1985: 5.

²²¹ Diese Feststellung macht Charles Mariauzouls, der sich unter anderem auch auf Untersuchungen von Leary, Britt, Cutlip & Templeton, 1992 bezieht. Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, Zürich 1996: 31. Auch Charles Darwin schreibt bereits, daß das Tier nicht errötet. Vgl. Charles Darwin: Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier, a.a.O.: 241.

beobachtet worden, die als Unterwerfungsgesten interpretiert wurden.²²² Ebenso ist der Ausdruck des „full closed grin“ beobachtet worden, ein dem Lächeln ähnlicher Ausdruck²²³, welches dem Menschen zum Überspielen von Scham dient. Solche Ausdrucks- und Verhaltensweisen dienen als Hin- wenn nicht Nachweis, daß Scham ein Merkmal von Tieren sein kann.

Diese Art der Argumentation, die ausschließlich an der ‚Außenseite‘ der Scham, an ihrer Leiblichkeit ansetzt, beinhaltet jedoch ein großes Problem. Bereits beim Menschen stehen nämlich Scham und physiologische bzw. Verhaltensmerkmale nicht in einem einfachen Eins-zu-eins-Verhältnis. Schamgefühle können auch ohne diese existieren. Andererseits können für Scham typische physiologische bzw. Verhaltensmerkmale eine andere Ursache als Scham haben; so etwa errötet der Mensch auch aufgrund von Wut oder in Folge körperlicher Anstrengung, seinen Blick wendet er aus vielerlei Gründen ab.²²⁴ Eine bestimmte oder eine fehlende leibliche Reaktion ist deshalb kein *sicherer* Hinweis darauf, daß ein Schamerlebnis stattgefunden hat.

Hinzu kommt die Problematik, daß äußerlich ähnliche leibliche Reaktionen bei Mensch und Tier nicht dasselbe bedeuten müssen.²²⁵ Wenn etwa Blickabwendung beim Menschen noch relativ häufig auf ein Schamerlebnis zurückgeht, hat sie möglicherweise nie diesen Hintergrund beim Tier. Wo Blickabwendungen bei bestimmten Primaten als Unterwerfungsgesten gedeutet werden, wird die Argumentation noch unsicherer; denn ob eine Unterwerfung wie beim Menschen (und selbst bei ihm nicht notwendig) auch beim Tier Schamgefühle produziert, ist durch nichts nachgewiesen. Wenn also Tiere bestimmte physiologische bzw. Verhaltensmerkmale zeigen, die beim Menschen typisch sind für ein Schamerleben, genügt eine Übertragung aus dem menschlichen Lebensbereich nicht für die Entscheidung, ob sich auch das Tier schämt.

Die Frage, ob Tiere sich schämen können, darf nicht an leiblichen Reaktionen ansetzen, sondern muß – wie beim Menschen auch – bei den Ursachen der Scham, also der Existenzweise des Tieres beginnen. Unter welchen Bedingungen wäre es möglich, daß das Tier Scham empfindet? Ein Wesen kann sich dann schämen, wenn es zu sich selbst in Distanz kommt, zu einem doppeldeutigen, sich selbst vermittelten Wesen wird, das sich

²²² Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 31. Er bezieht sich hierbei auf Beobachtungen von Altmann, 1967.

²²³ Ebd.: 31. Mariauzouls bezieht sich hierbei auf Beobachtungen von Goddall, 1988 und van Hooff, 1972.

²²⁴ Ausführlicher zu physiologischen und Verhaltensmerkmalen der Scham vgl. Kap. 4.4.3.

²²⁵ So schreibt auch Helmuth Plessner: „Die Feststellung formaler Ähnlichkeiten im Gebaren zwischen Tieren und Menschen [...] ist keine genügende Grundlage, um den Schluß zu ziehen, daß auch Tiere es können.“ Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 221.

zugleich grundsätzlich in seiner Verdopplung und inneren Abgehobenheit wahrnehmen kann. Diese Eigenschaft, die Helmuth Plessner unter den Begriff „Exzentrizität“ faßt, ist die für den Menschen charakteristische Existenzweise und zugleich Ursache für seine Scham.

Welche ist die Existenzweise des Tieres, und bietet diese Bedingungen dafür, daß das Tier sich schämen kann? Das Tier ist – ebenso wie der Mensch als Lebewesen auch – ein eigenständiges Selbst. Das heißt es ist nach ‚Innen‘ auf eine Mitte, das zentrale Repräsentationsorgan (insofern ein solches bereits ausgebildet ist), bezogen. Zugleich ist es als Selbst gegen ein Außen, gegen die angrenzende Umwelt gestellt und von dieser getrennt. Das Tier begrenzt sich nach Außen – und geht zugleich in lebendigen Akten über seine Grenze hinaus. Als solches besitzt das Tier mit einem Innen und einem Außen verschiedene Aspekte. Zu seiner Umwelt steht es in Distanz. Zugleich ist das Tier in sich ‚gelockert‘, es ist in Leib und Körper gedoppelt. Es ist sich, und es hat sich. Als solches besitzt das Tier bereits Bewußtsein.

Helmuth Plessner bezeichnet diese Lebensform des Tieres als „zentrisch positionierte“.²²⁶ Im Vergleich zum exzentrisch positionierten Menschen fehlt dieser Lebensform aber noch etwas: der exzentrische „Fluchtpunkt“, aufgrund dessen der Mensch als Ganzer zu sich in Distanz zu treten vermag. Dem Tier fehlt diese Fähigkeit zur Abstandnahme. Deshalb erlebt es auch nicht seine innere Abgehobenheit, seine Distanz zur Umwelt. Es lebt *in* dieser Abgehobenheit, aber es weiß nichts davon und auch nichts von seiner eigenen Mittlerposition. Sich selbst erscheint es ebenso wenig als *Gegenstand* wie seine Umwelt. „Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte.“²²⁷ Es kommt nicht „hinter sich“.

Aus diesem Grunde ist die Existenzweise des Tieres, im Gegensatz zur menschlichen, nicht irritiert. Das Tier ist ein eindeutiges Wesen, es ist unvermittelt und direkt eins mit sich.²²⁸ Es lebt in „Instinktsicherheit“, als „die ungebrochene Sicherheit seiner Animalität“²²⁹. Seine Einheit kann ihm gar nicht zum Problem werden, denn das Tier lebt qua seiner Existenzform stets mit sich im Gleichgewicht. Ihm stellt sich die Aufgabe gar

²²⁶ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: Fünftes Kapitel: Die Organisationsweisen des lebendigen Daseins. Pflanze und Tier; Sechstes Kapitel: Die Sphäre des Tieres.

²²⁷ Ebd.: 288.

²²⁸ „Darin ist der Mensch dem Tier unterlegen, weil das Tier sich selbst in der Abgeschlossenheit gegen die physische Existenz, als Inneres und Ich nicht erlebt und infolgedessen keinen Bruch zwischen sich und sich, sich und ihr zu überwinden hat. [...] Der Umschlag vom Sein ins Haben, vom Haben ins Sein, den das Tier beständig vollzieht, stellt sich ihm nicht noch einmal dar und bietet ihm infolgedessen auch kein ‚Problem‘.“ Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 242.

²²⁹ Vgl. Helmuth Plessner: Zur Anthropologie des Schauspielers (1948), in: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen, a.a.O.: 160.

nicht erst, an der der Mensch schamvoll scheitern kann: die Aufgabe, seine Einheit herzustellen. Da es deshalb auch nicht in eine innere Unordnung geraten kann – kann sich das Tier auch nicht schämen. Ihm fehlen qua seiner Existenzweise die Bedingungen hierfür.

Max Scheler, der Scham aus dem menschlichen Wesen, genauer aus der, diesem Wesen eigentümlichen, Uneindeutigkeit ableitet, argumentiert ganz ähnlich. Scheler schreibt, daß „dem Tiere, das so viele Gefühle mit dem Menschen teilt, [...]das Schamgefühl und ein bestimmter Ausdruck seiner zu fehlen“ scheint.²³⁰ Denn das Tier lebt nicht in jener Zwischenstellung wie der Mensch; seine Lebensweise ist genauso eindeutig wie die von Gott, weshalb es sich eben gar nicht schämen *kann* (ebenso wie Gott sich nicht schämt). Auch Sighard Neckel meint, daß Tieren „fehlt, was Menschen eigen ist: die Vorstellung eines ‚Selbst‘, dessen irgendwie geartete Unzulänglichkeit beschämbar ist.“²³¹

Daß von Scham als einem „Wesensmerkmal“ des Menschen die Rede war, bedeutet deshalb nicht nur, daß es allen Menschen gleichermaßen zukommt und universal auftritt, sondern zugleich, daß Scham allein für den Menschen charakteristisch ist, daß Scham im Reich des Lebendigen ein echtes menschliches Privileg darstellt. In diesem Sinne schlägt Wolfgang Blankenburg vor, das Auftreten von Scham als Kriterium dafür zu verwenden, ob und ab wann bei einem Lebewesen von einem Menschen gesprochen werden kann.²³²

Ausgeklammert seien an dieser Stelle Untersuchungen, die nahe zu legen scheinen, daß sich etwa Schimpansen im Spiegel erkennen können, damit also mindestens bedingt über das Merkmal der Exzentrizität verfügen.²³³ Die Schlußfolgerung wäre hier sehr einfach: Sollte zweifelsfrei nachgewiesen werden, daß einige Tierarten tatsächlich zu sich in Distanz treten können und sich von ‚außen‘ als Gegenstand erleben können,

²³⁰ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 67.

²³¹ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 257.

²³² „Es wäre möglich, im Hinblick auf das Tier-Mensch-Übergangsfeld ab *dem* Punkt von einem spezifisch menschlichen Erleben zu sprechen, von dem ab Anzeichen von Schamgefühlen nachweisbar wären.“ Vgl. Wolfgang Blankenburg: Zur Differenzierung zwischen Scham und Schuld, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl. a.a.O.: 48.

²³³ Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 31. Mariauzouls bezieht sich hier auf Untersuchungen von Whiten & Byrne, 1985; Woodruff & Premack, 1971. Michael Lewis beschreibt die bekannten Spiegelexperimente, die Gordon Gallup zum Nachweis von Selbstbewußtsein an Primaten durchgeführt hat: Den Primaten wird Farbe auf die Nase gestrichen; greift sich das Tier beim Blick in den Spiegel an die Nase, gilt dies als Hinweis darauf, daß es sich selbst erkennt. Tatsächlich konnten sich die Tiere in einigen Fällen ‚wiedererkennen‘. Lewis nutzt unter anderen dieselbe Methode für den Nachweis von objektiver Selbsterkenntnis bei Kleinkindern. Greift sich das Kind an die Nase, dient dies Lewis als Beleg dafür, daß es sich selbst zum Objekt machen kann, daß es über objektive Selbsterkenntnis verfügt. Weitergehende Untersuchungen zeigen, daß Scham ab demselben Zeitpunkt auftritt, ab dem sich das Kind selbst erkennen kann. Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 69 ff. Zum Zusammenhang von Scham und objektiver Selbsterkenntnis vgl. auch Kap. 4.4.1.

dann werden diese Arten auch zumindest frühe Formen von Scham zeigen. Diese wären eventuell vergleichbar mit dem vom Kleinkind her bekannten ‚Fremdeln‘. Beobachtbare Blickabwendungen könnten dann tatsächlich ein Hinweis darauf sein, daß ein Schamerlebnis stattgefunden hat.

4. Theorie der Scham

4.1. Theorien zur Scham als multiplem Phänomen

Ein erster vergleichender Blick auf verschiedene Bestimmungen von Scham durch unterschiedliche Autoren erweckt den Eindruck, daß es sich bei Scham nicht um ein einheitliches, sondern um ein multiples Phänomen handelt. Dieser Eindruck beruft sich darauf, daß Definitionen von Scham außerordentlich ungleich und teilweise kaum miteinander vergleichbar sind. So bestimmt etwa Till Bastian Scham als „ein affektives Äquivalent von Zurückweisung und Mißachtung, die in einer Situation besonderer Bedürftigkeit erfahren wird [...]“.²³⁴ Michael Lewis schreibt: „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.“²³⁵ Nach Ariane Schorn läßt sich Scham „als ein Zustand innerer Bedrängnis beschreiben, der sich einstellt, wenn jemand sich bloßgestellt fühlt.“²³⁶ Norbert Elias bestimmt Scham als „Angst vor der sozialen Degradierung, oder [...] vor den Überlegenheitsgesten Anderer“.²³⁷ Sighard Neckel beschreibt Scham als „Wahrnehmung von Ungleichheit [...]“.²³⁸ Und Agnes Heller schließlich meint: „Die Scham ist [...] der Affekt des Verhältnisses zu den gesellschaftlichen Vorschriften. Wir fühlen, daß wir von diesen gesellschaftlichen Vorschriften abgewichen sind.“²³⁹

Die Liste solcher höchst ungleichen begrifflichen Bestimmungen von Scham ließe sich fortsetzen. Zwar lassen sich einige von ihnen immerhin miteinander in Beziehung setzen. Insgesamt jedoch und nebeneinander gestellt vermitteln sie den Eindruck, daß hier ganz verschiedene Gegenstände bestimmt und beschrieben werden. Da es sich in allen Fällen dennoch um Definitionen für Scham handelt, verleitet ihre Variabilität zu der Annahme, daß es sich bei Scham um ein uneinheitliches Phänomen handelt. Tatsächlich gehen einige Autoren davon aus, daß es grundsätzlich mehrere, voneinander verschie-

²³⁴ Vgl. Till Bastian: Der Blick, die Scham, das Gefühl, a.a.O.: 50.

²³⁵ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 12.

²³⁶ Vgl. Ariane Schorn: Scham und Öffentlichkeit. Genese und Dynamik von Scham- und Identitätskonflikten in der Kulturarbeit, Regensburg 1996: 17.

²³⁷ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 397.

²³⁸ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 21.

²³⁹ Vgl. Agnes Heller: Theorie der Gefühle, a.a.O.: 111.

dene Schamgefühle bzw. Schamformen gibt. Scham stellt eine *Gruppe* von mehr oder weniger ähnlichen Phänomenen dar, die sich unter dem Begriff „Scham“ zusammenfassen lassen. *Die* Scham gibt es innerhalb dieser Positionen nicht, vielmehr ist sie ein uneinheitliches, multiples Phänomen.

In diesem Sinne unterscheidet Max Scheler „zwei aufeinander nicht zurückführbare Formen“ der Scham: nämlich die „Leibesscham“ oder das „vitale Schamgefühl“ einerseits, die „Seelenscham“ oder das „geistige Schamgefühl“ andererseits.²⁴⁰ Jean-Claude Bologne spricht von Scham als einer „Gesamtheit von verschiedenen Verhaltensweisen“ und unterscheidet etliche Schamformen wie sakrales, soziales oder geschlechtlich differenziertes Schamgefühl, religiöses, moralisches, konventionelles oder individuelles (verinnerlichtes) Schamgefühl.²⁴¹ Léon Wurmser kennt „verschiedene Schamaffekte“: die Schamangst, den eigentlichen Schamaffekt und Scham als Charakterzug.²⁴² Auch nach Micha Hilgers gibt es nicht „das Schamgefühl schlechthin“. Stattdessen spricht er – aufgrund „der großen Vielfalt der Schamquellen“ – von der „Familie“ oder der „Gruppe der Schamgefühle“, zu der eine Reihe unterschiedlicher Affekte gezählt werden muß, etwa Verlegenheit, Schüchternheit, Scham angesichts abbrechender Kompetenz, Abhängigkeitsscham, Intimitätsscham, Scham gegenüber der Diskrepanz zwischen einem (Selbst-)Ideal und dem Istzustand, Scham in Zusammenhang mit Schuld und infolge von Demütigung und Erniedrigung.²⁴³ In ähnlicher Weise bezeichnet Adly Rausch „Scham“ als „Oberbegriff für eine Reihe von Empfindungen“.²⁴⁴

Auffällig an der Auffassung von Scham als einem multiplen Phänomen ist zunächst, daß von verschiedenen Autoren gänzlich unterschiedliche Varianten von Scham unterschieden werden. Ihre Auswahl wirkt deshalb im Vergleich recht willkürlich. Es bleibt unklar, weshalb diese und nicht andere Varianten nach welchen Kriterien unterschieden werden. Auch das Verhältnis der einzelnen Formen zueinander wird von keinem der Autoren geklärt; einzig Scheler bezeichnet sie als nicht aufeinander rückführbar. Von daher wird jedoch das zentrale Problem der Auffassung von der Scham als einem multiplen Phänomen sichtbar: Sie kann nicht klären, was allen diesen Schamformen *gemeinsam* ist, weshalb diese in ihrer Unterschiedlichkeit doch unter den einen Begriff „Scham“ gefaßt werden.

²⁴⁰ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 90.

²⁴¹ Vgl. Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie, a.a.O.: 369 ff.

²⁴² Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 73 f.

²⁴³ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 11; 19.

²⁴⁴ Vgl. Adly Rausch: Eine Emotion auf dem wissenschaftlichen Erkenntnisprüfstand, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 311 f.

Die Rede von der Pluralität der Scham verfehlt das gemeinsame Moment, das rechtfertigt, das in allen genannten Varianten immer wieder von „Scham“ gesprochen wird. Eine Bestimmung von Scham kann deshalb nur dann erfolgreich sein, wenn bereits im Ansatz das Gemeinsame aller Schamphänomene erfaßt wird, Unterschiede aber als sekundär betrachtet werden. Den genannten Autoren gelingt gerade dies nicht, weil sie Scham über bestimmte Schaminhalte oder –anlässe definieren. Deshalb erfassen sie zwar richtig einen bestimmten Bereich von Schamphänomenen, schließen aber zugleich einen viel größeren Bereich definitiv aus, nämlich all jene Schamphänomene, die gänzlich andere Auslöser oder Inhalte haben. Definitionen von Scham, die sich über Schamanlässe begründen, sind deshalb stets zu spezifisch. Und weil sie so spezifisch sind, erscheinen sie auch im gegenseitigen Vergleich so unterschiedlich.

Wenn Scham als einheitliches Phänomen begriffen werden soll, muß das Gemeinsame aller Schamphänomene definitiv erfaßt werden. Eine solche Bestimmung muß jedoch jenseits konkreter und letztlich bloß zufälliger Schaminhalte ansetzen.

4.2. Struktur der Scham

Eine, die Gemeinsamkeiten aller Schamphänomene erfassende, Bestimmung von Scham ist identisch mit einem strukturellen Schambegriff. Dieser begründet sich über die durchgehenden *Struktur* dieser Phänomene. Da er zunächst von konkreten und bloß zufälligen Erscheinungsweisen abstrahieren muß, kann eine solche Struktur nur theoretisch, apriorisch gewonnen werden. Eine Bestimmung der Scham, die so ansetzt, ist von grundsätzlich anderer Art als die bisher genannten. Diese nahmen ihren Ausgangspunkt an bestimmten Schaminhalten, also in der Empirie, und abstrahierten dann auf eine Theorie der Scham hin. Eine apriorische Bestimmung der Scham nimmt den umgekehrten Weg. Sie hat den Vorteil, daß sie sich offen halten kann für alle denkbaren Erscheinungen von Scham. Sie ist sehr weit gefaßt und schließt mithin bestimmte Schamphänomene nicht von vornherein aus. Der theoretisch gewonnene Schambegriff muß aber in einem zweiten Schritt anschauungsfähig gemacht werden und auf alle konkret auftretenden Schamphänomene anwendbar sein.

Eine solche systematische Herausarbeitung der Schamstruktur hat bislang nur der Psychologe Günter H. Seidler vorgelegt.²⁴⁵ Losgelöst von den Erscheinungsweisen und den

²⁴⁵ Vgl. dazu Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.

Inhalten der Scham bestimmt er die Grundstruktur, die dem Erleben des Affektes Scham zugrunde liegt, als eine Situation der Gebrochenheit: „Objektiv‘ liegt eine Situation der Verwerfung, der Nicht-Übereinstimmung, des Bruches einer vorher bestandenen Ganzheit vor [...].“²⁴⁶ Scham manifestiert sich immer dann, „wenn im Vertrauten Fremdes begegnet und das Subjekt auf sich selber zurückgeworfen wird“²⁴⁷. In diesem Sinne bestimmt Seidler Scham als einen „Schnittstellenaffekt“, dem ein „Sprung“, ein „Bruch“, eine „Dissonanz“ zugrunde liegt. Scham ist eine Differenzerfahrung. Sie wird hervorgerufen durch die Begegnung mit dem Anderen, wobei der Andere ‚im Außen‘ oder internalisiert sein kann. In letzterem Fall ‚verdoppelt‘ sich das Subjekt in ein Ich und ein Selbst, in Eigenes und Fremdes, Subjekt und Objekt. An der entstehenden „inneren Schnittstelle“ oder „Umschlagfalte“ macht der Mensch eine innere Differenzerfahrung. Scham manifestiert sich genau an dieser Schnittstelle. Als „Grenzwächter an der Umschlagfalte“ registriert sie nicht nur das Eindringen von Fremden, sondern scheidet auch im Erkennen des Fremden dieses von Eigenem.

Diese Situation erinnert stark an die mit Helmuth Plessner als „zweideutig“ und „gebrochen“ bestimmte Existenzweise des Menschen. Anschließend an seine Anthropologie wurde Scham in Kapitel 2.2. – analog zu Seidler – als Erfahrung von Fremdem, besser als Erfahrung innerer Selbstfremdheit und Abgehobenheit beschrieben. Tatsächlich kann eine allgemeine Struktur der Scham dadurch bestimmt werden, daß ihre Bedingung in der Existenzweise des Menschen gesucht wird. Aus dem Umstand, daß Scham ihre Ursache in der für alle Menschen typischen Lebensform findet, folgt nämlich nicht nur, daß sich verschiedene Menschen auf grundsätzlich gleiche Weise schämen, sondern auch, daß die unterschiedlichen Schamerlebnisse ein gemeinsames Moment haben müssen, daß diese auf immer wieder gleiche Weise stattfinden.

Der Mensch kann sich schämen, weil er ein exzentrisches, ein doppeldeutiges und deshalb irritiertes Wesen ist. Seine personale Einheit ist ihm als Aufgabe gestellt, der Mensch muß sie selbst in ein Gleichgewicht bringen. Daß er an dieser Aufgabe scheitern kann, ist die allgemeine Bedingung für das Auftreten von Scham. Verschiebt man nun den Blickwinkel weg von der menschlichen Existenzweise hin zu den strukturalen Elementen der Scham, läßt sich umgekehrt sagen: Scham bestimmt sich zu aller erst über eine Desorganisation innerhalb der personalen Einheit, also über ein untypisches Verhältnis des Menschen zu einem seiner Aspekte. In der Scham wird die mit der Exzentrität gegebene Irritation manifest. Der Mensch stößt hier auf das Andere seiner

²⁴⁶ Vgl. dazu Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 39 f.

²⁴⁷ Ebd.: 4.

selbst. Schmerzhaft entdeckt er seine aufgerissene Doppeldeutigkeit. Er erlebt sich als innerlich von sich abgehoben und fremd, als nicht mit sich zusammenfallend.

Typisch für Schamsituationen ist die Herausgelöstheit eines menschlichen Aspektes aus der personalen Einheit. Diese ist die Ursache der inneren Desorganisation. Das den Menschen dominierende Eigenleben dieses Aspektes bringt die personale Einheit in Unordnung. Die Herauslösung des Aspektes kann sich vollziehen, weil der Mensch ihn vorübergehend nicht geistig zu durchdringen vermag, er verliert die Kontrolle über ihn. Seiner geistigen Beherrschbarkeit stellt sich etwas entgegen, etwas dem Geist Vorgegebenes, Unverfügbares, Widerständiges.

Dadurch unterscheiden sich Schamsituationen fundamental von ‚normalen‘ Situationen. In letzteren vermag der Mensch, im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte, zu sich und seinen Aspekten in eine beherrschende Beziehung zu treten, seine Aspekte zu beherrschen und zu gestalten. Als solcher lebt der Mensch in eins mit sich. Schamsituationen hingegen zeichnen sich dadurch aus, daß der Mensch auf einen seiner Aspekte zurückfällt – und deshalb auch nicht mit ihm zusammenfällt. Er *ist* dann dieser Aspekt, *hat* ihn aber nicht (unter Kontrolle). Insofern stellt Scham eine Weise der Desorganisation dar. Die menschliche Einheit, der Mensch als Ganzer kommt aus dem Gleichgewicht. Denn gerät der Mensch in Widerspruch mit einem seiner Aspekte, gerät er auch in Widerspruch mit sich selbst, wird er sich selbst fremd.

Schamsituationen sind dadurch charakterisiert, daß der Mensch an die Grenzen seiner geistigen Verfügbarkeit über sich stößt. Ein Aspekt seiner selbst macht sich in seiner Eigengewichtigkeit geltend und wird dem Geist zum Widerstand. Insofern stellt Scham eine Krise des Geistes dar.²⁴⁸ In der Scham fällt der Mensch ‚unter‘ sein normales Niveau zurück. Geistig geprägte Fähigkeiten des Menschen wie Selbstbeherrschung und Selbstgestaltung, Fähigkeiten also, die ihn überhaupt erst zum Menschen machen, sind in Schamsituationen wenigstens teilweise ausgesetzt. Der Mensch kann nicht mehr in gewohnter Weise über sich verfügen. Der Geist ist nicht vollständig ausgesetzt, aber sein Verhältnis zu ihm vorgegebenen Aspekten des Menschen ist desorganisiert.

Schamsituationen sind deshalb gekennzeichnet durch den mehr oder weniger starken Ausfall typischer Verhaltensweisen, die durch Geist bestimmt sind. Über Sprechen und Handeln, Mimik und Gestik, normalerweise frei einsetzbare Mittel des menschlichen Willens, verliert der Mensch hier die Kontrolle. Er fühlt sich desorientiert und nicht als Herr seiner Lage. „Bei den meisten Menschen verwirren sich, während sie [vor Scham]

²⁴⁸ Vgl. hierzu auch Kap. 4.4.1.

tief erröten, die Geisteskräfte. [...] Leute in dieser Verfassung verlieren ihre Geistesgegenwart und äußern eigentümlich unpassende Bemerkungen. Sie sind sehr häufig deprimiert, stammeln und machen ungeschickte Bewegungen oder sonderbare Grimassen. In gewissen Fällen kann man ein unwillkürliches Zucken einiger Gesichtsmuskeln beobachten. Eine junge Dame, die ungemein stark errötet, hat mir mitgeteilt, daß sie in solchen Momenten nicht einmal weiß, was sie spricht.“²⁴⁹ Schamsituationen sind durch einen Zustand leichter bis tiefer Verwirrung charakterisiert. Der sich schämende Mensch kann nicht mehr klar denken, reden und handeln, er weiß nichts mehr.²⁵⁰ Der Verlust geistig bestimmter Verhaltensweisen, typisch für jede Schamsituation, variiert im Ausmaß aber stark von der Stärke der Schamempfindung.

Die geistige Krise der Scham kann sich auch in einer Krise der Identität ausdrücken. Der Mensch stößt in der Scham nicht nur an Grenzen seiner geistigen Verfügbarkeit und ist deshalb innerlich desorganisiert, er stößt auch an Grenzen der Übereinstimmung mit sich. In Situationen der manifesten Doppeldeutigkeit, der inneren Aufgerissenheit zwischen sich und Abgehobenheit von sich selbst, kann der Mensch auch in eine Krise darüber geraten, wer und was er ist. Sich selbst fremd zu sein, versetzt den Menschen häufig in eine unklare Lage über seine Identität. Das innere Sich-selbst-Gleichsein, die Kontinuität des Selbsterlebens ist hier gestört. Auf seiner Geistigkeit vorgegebene Aspekte verwiesen, kann das Selbstverständnis des Menschen in Verwirrung geraten.

Die innere Übereinstimmung mit sich selbst besteht in ‚normalen‘ Situationen dadurch, daß der Mensch von seiner Doppeldeutigkeit absieht. Er lebt, als sei er sich selbst nicht vermittelt. Als solcher lebt er in eins mit sich, als die Einheit seiner unterschiedlichen Aspekte. In Schamsituationen hingegen reißt die Doppeldeutigkeit auf und wird manifest. Der Mensch stößt auf das Andere seiner selbst. Eine solche Situation der inneren Desorganisation wird zur Krise der Identität, wenn sich der Mensch den herausgelösten, die Desorganisation auslösenden Aspekt in ambivalenter Weise sich selbst, seiner Identität zurechnet. In diesem Falle gerät er in eine unauflösbare Ambivalenzschleife sich selbst gegenüber: Bin ich das (dieser herausgelöste Aspekt) oder bin ich das nicht? Ist das mir gleich oder nicht? Diese Ambivalenz sich selbst gegenüber ist *das* typische Merkmal der Scham. Der kritische, fremd gewordene Aspekt zeichnet sich dadurch aus,

²⁴⁹ Vgl. Charles Darwin: Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier, a.a.O.: 215.

²⁵⁰ So meint auch Günther Anders, daß Irritation und Desorientiertheit den Schamzustand bestimmen. „[...] sich-Schämen heißt: nichts wissen; und nichts wissen: nicht ein noch aus wissen. Und nicht ein noch aus wissen, darin besteht nun sein Zustand.“ Vgl. Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen, a.a.O.: 94. Ähnlich spricht Charles Mariauzouls vom „Verlust der Geistesgegenwart, Verwirrtheit bis hin zu Gefühlen der Gelähmtheit und des Verlustes der Selbstkontrolle“ als charakteristisch für Schamsituationen. Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 25 f.

daß er weder als völlig Anderes abgestoßen noch als völlig Eigenes in die Einheit integriert werden kann. Er ist eben das *Andere seiner selbst*. Der Mensch bekommt ihn nicht in Übereinstimmung mit sich, fällt nicht ganz mit ihm/mit sich zusammen – und findet ihn doch als seinen eigenen vor. Der herausgelöste Aspekt ist das Eigene – jedoch nicht aufgrund freier Entscheidung zu bzw. freier Verfügbarkeit über ihn. Er ist es lediglich aufgrund von Zugewiesenheit: Der Mensch muß, er hat diesen Aspekt zu sein. Insofern dieser nicht mehr der menschlichen Beherrschung und Kontrolle unterliegt, sieht der Mensch sich durch ihn, durch einen seiner eigenen Aspekte, nicht mehr vertreten; er empfindet ihn als nicht zu sich gehörig. Als solcher ist der herausgelöste Aspekt Eigenes – und zugleich fremd. Und insofern der Aspekt Eigenes bleibt, wird sich der Mensch insgesamt selbst fremd, wo ihm der kritische Aspekt fremd wird. Schamsituationen zeichnen sich durch diese inneren Unklarheit über sich selbst, über die eigene Identität aus.

Eine strukturelle Bestimmung dieser Art verzichtet auf eine feste Definition von Scham. Sie begründet sich über allgemeine Merkmale, läßt aber im Gegensatz zu inhaltlichen Bestimmungen das Worüber der Scham offen. In dieser Unspezifik liegt aber gerade ihr Vorteil. Jenseits der konkreten und bloß zufälligen Erscheinungsweisen der Scham gibt sie die allgemeinen strukturellen Elemente an, die für alle denkbaren Schamphänomene typisch sind. Sie zeigt deshalb das allen Schamphänomenen Durchgehende an. *Gemeinsame, strukturelle Elemente von Scham sind: die Desorganisation der menschlichen Einheit – und in deren Folge eine Krise des Geistes, eine Niveausenkung hinsichtlich normaler Verhaltensweisen und schließlich eine spezifischen Krise der Identität.*

Die strukturelle Bestimmung bezeichnet durchgehende Merkmale der Scham, hält sich aber zugleich offen für die Variationen der Erscheinungsweisen von Scham. Diese Variationen gehen auf die konkreten Schamanlässe bzw. -inhalte zurück. Welches Ereignis wirklich zum Schamanlaß wird, das heißt eine Krise der personalen Einheit sowie der menschlichen Identität hervorzurufen vermag, ist von vielen – individuellen, sozialen, kulturellen – Faktoren abhängig.

Daß die strukturelle Bestimmung von Scham über solche Anlässe keine Aussage trifft, heißt nicht, daß sie ihre Bedeutung unterschätzt. Sie weiß sehr wohl darum, daß erst ganz bestimmte Anlässe die für die Scham typische Identitätskrise auslösen können. Im Gegenteil nimmt sie die immense Bandbreite an Schamanlässen besonders ernst, wenn sie von diesen abstrahiert, mithin auch keinen Anlaß oder Inhalt von Scham definitiv ausschließen muß. Auf diese Weise wird die strukturelle Bestimmung der Scham

der Offenheit des Menschen und seinem ebenso offenen Umgang mit dem Merkmal Scham gerecht. Sie vermag, dem Wandel der Schamanlässe gerecht zu werden und etwa Ereignisse als Schamphänomene zu erfassen, die möglicherweise früheren oder anderen Kultur angehören und als solche (längst) unbekannt sind – ebenso wie sie offen ist für in der Zukunft ganz neu entstehende Schamphänomen aufgrund noch unbekannter Anlässe.

Als fester Untersuchungsgegenstand entzieht sich Scham aufgrund ihrer Offenheit. In Anschluß an Günter H. Seidler läßt sie sich deshalb am ehesten als Situation beschreiben, die durch eine Reihe typischer Merkmale – struktureller Elemente – ausgezeichnet ist. „Es zeigt sich nämlich, daß wir nicht einen ‚Affekt‘ beschreiben – im Sinne eines ‚Gegenstandes‘ der herkömmlichen Redeweise –, sondern eine Situation, eine Bündelung und Verdichtung von Geschehnissen – und [...] eigentlich ein Prozeßgeschehen.“ Scham ist als eine „Situation mit Prozeßcharakter“ zu verstehen.²⁵¹

Eine strukturelle Bestimmung von Scham dieser Art läßt sich mit den Schambegriffen zahlreicher anderer Autoren in Übereinstimmung bringen.²⁵² Sie vermag, gerade weil sie so offen und unspezifisch ist, diese zugleich zu integrieren und ihre gemeinsamen Momente aufzuzeigen. Die Elemente der Verdopplung, Gespaltenheit, der inneren Abgehobenheit, Selbstfremdheit und der Identitätsstörung werden nämlich immer wieder – explizit oder nicht – als charakteristisch für Scham benannt. Besondere Ähnlichkeiten bestehen zu dem (ebenfalls funktionalen) Schambegriff des bereits erwähnten Günter H. Seidler. Dieser bestimmt Scham als „Schnittstellenaffekt“, der in Situationen der „Nicht-Übereinstimmung“, der „Dissonanz“ entsteht. Noch expliziter, dort aber leider weniger ausführlich entfaltet, sind die Parallelen zu dem Schambegriff von Günther Anders. Er bestimmt Scham als eine „Störung der Selbst-Identifizierung; eine ‚Verstörtheit‘“, eine „Identitätskrise“.²⁵³ Der Mensch erlebt sich als zugleich mit sich identisch und nicht identisch: „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“.²⁵⁴ „Scham bricht [...] aus, weil man simultan ‚man selbst‘ *und* ein Anderes ist.“²⁵⁵ Auf „unentrinnbare Weise“ ist der Mensch, was er zugleich nicht ist. Dieses fragliche Sein nennt Anders „ontologische Mitgift“, wozu er vor allem den Leib rechnet. Der Begriff der „ontologischen Mitgift“ hat hierbei dieselbe Bedeutung wie der von mir beschriebene schamauslösende,

²⁵¹ Vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 38.

²⁵² Jedenfalls solange diese tatsächlich von Scham und nicht einem schamverwandten Phänomen sprechen.

²⁵³ Vgl. Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen, a.a.O.: 66; 68.

²⁵⁴ Ebd.: 66.

²⁵⁵ Ebd.: 70.

herausgelöste, der Geistigkeit vorgegebene, widerständige Aspekt des Menschen. Er ist auch nach Anders dasjenige im Menschen, an dem sich seine Freiheit stößt; er ist das, wofür der Mensch nichts kann, was er aber auch nicht kann, „also das meiner Freiheit entzogene, die Provinz des Fatums, des in jeder Hinsicht ‚Fatalen‘, der ‚Impotenz‘ im weitesten Sinne“.²⁵⁶

Über das strukturelle Element der Verdopplung bestimmt auch Georg Simmel Scham. Nach Simmel verdoppelt sich in der Schamsituation das Ich in „das wirkliche, durch den Fehler als unvollständig erscheinende, und das normale, komplette, gegen das gehalten das erstere eben herabgesetzt ist“.²⁵⁷ Psychologische Untersuchungen zur Scham unterscheiden häufig zwischen einem „realen Ich“ und einem „Ich-Ideal“, wobei Scham durch die Diskrepanz zwischen ihnen hervorgerufen wird.²⁵⁸ Sighard Neckel, der Scham auf dieselbe Differenz zurückführt, hebt auf die damit verbundene Selbstentfremdung ab: „Wer sich schämt, verachtet sich, der ist sich selbst fremd geworden [...]“.²⁵⁹ Rudolf Bernet legt den Schwerpunkt auf die „Bewegung der Distanzierung“: Scham ist „das Gefühl für unsere Existenz in ihrer ursprünglichen Gespaltenheit“.²⁶⁰

Auch in Jean-Paul Sartres Schambegriff spielt das Moment der Selbst-Distanzierung eine zentrale Rolle.²⁶¹ Scham ist das Gefühl, „mein Sein *draußen* zu haben“²⁶². Der Mensch erkennt sich in der Scham als das „verminderte, abhängige und erstarrte Objekt, das ich für den Anderen bin“²⁶³. Stärker noch als die Selbst-Distanzierung betont Sartre das Moment der Selbstentfremdung: Der Mensch muß sich „wiedererkennen“ als das sich selbst fremde, unfreie Ding, das er für den anderen ist; er muß sich wiedererkennen in dem Sein, das der Andere ihm zuweist und das ihm selbst grundsätzlich entgeht. Das „Entfremdungserlebnis“ aufgrund von Verdopplung spricht auch Thomas Fuchs für die Schamsituation an. In der Scham kommt es „zu einer Dissoziation, einer Trennung von erlebendem und wahrnehmendem Subjekt: Der Sich-Schämende verdoppelt sich, indem

²⁵⁶ Ebd.: 69.

²⁵⁷ Vgl. Georg Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie, a.a.O.: 144.

²⁵⁸ So beschreibt Wurmser die Schamkonstellation als innere „Diskrepanz zwischen dem idealen und dem realen Selbst, zwischen dem rigoros beobachtenden Ich und dem verachteten Ich“. Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 347. Ebenso Piers/Singer: „Shame arises out of a tension between the ego and the ego ideal“. Vgl. Piers, Gerhart / Milton B. Singer: Shame and Guilt, a.a.O.: 23.

²⁵⁹ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 25. Vgl. auch ebd. 16.

²⁶⁰ Vgl. Rudolf Bernet: Das Schamgefühl als Grenzgefühl. Phänomenologische und psychoanalytische Betrachtungen zu Trieb und Wert, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 151 f.

²⁶¹ Vgl. dazu auch Kap. 3.1.

²⁶² Vgl. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, a.a.O.: 517.

²⁶³ Ebd.: 517.

er sich ‚von außen‘ als beschämter wahrnimmt, also gleichzeitig der Gesehene und der Sehende ist. Das Subjekt sieht gleichsam seinem beschämten leiblichen Selbst zu.“²⁶⁴

Die Schamsituation, die sich über die Desorganisation der menschlichen Einheit und eine spezifische Krise der Identität auszeichnet, ist entsprechend dann beendet, wenn die Identitätskrise aufgelöst und die personale Einheit wieder hergestellt ist. Hierfür muß der Mensch die Ambivalenzschleife „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“ durchbrechen und ein neues, ein eindeutiges Verhältnis zu sich selbst, zu dem losgelösten Aspekt herstellen. Dies gelingt ihm auf zwei Wegen: Entweder bringt der Mensch den kritischen Aspekt endgültig mit sich in Übereinstimmung („Ich bin’s“), oder er spaltet sich von ihm ab („Ich bin’s doch nicht“). Diese Auflösung der Identitätskrise stellt kein reflexiv bewußter Vorgang dar – ebenso wie während der akuten Schamempfindung die für die Scham charakteristische Identitätskrise als solche nicht reflexiv zugänglich ist. Die Identitätskrise drückt sich vielmehr darüber aus, daß der Mensch gar nichts mehr (über sich) weiß. Dennoch ist die Identitätskrise prinzipiell bewußtseinsfähig, und zwar in dem Sinne, daß sie nachträglich dem Bewußtsein als solche zugänglich ist.

Wenn der Mensch in der Schamsituation gar nichts mehr weiß, kann ihre Überwindung und also die Auflösung der Identitätskrise nur darin bestehen, daß sich der Mensch in einem Akt des Selbstbezugs seiner selbst neu versichert. Die Eindeutigkeit über sich gewinnt der Mensch zurück, indem es ihm gelingt, den kritischen Aspekt wieder ganz in die personale Einheit einzubinden. Hierfür muß dessen Abgespaltenheit und Gegengewichtigkeit überwunden werden. Der Mensch muß das beherrschende und kontrollierende Verhältnis zu ihm, zu sich selbst zurückgewinnen. Der herausgelöste Aspekt muß wieder geistig durchdrungen werden. Im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte *hat* der Mensch sich und seinen Aspekt wieder, verfügt er über sich/ihn. Der Mensch hat dann seine innere Einheit und Übereinstimmung wiedererlangt, ist eins mit sich.²⁶⁵

Daß die Aufhebung der Ambivalenz sich selbst gegenüber tatsächlich die Schamsituation beendet, bestätigt gerade die pathologische Lösung der Identitätskrise. Diese besteht, wie psychologische Untersuchungen feststellen, in dauerhaften Abspaltungen bestimmter personaler Aspekte („Ich bin’s doch nicht“). Daß Scham durch (kurzfristige) Abspaltungen bereits vorbeugend vermieden werden kann, ist ein viel beobachtetes Phänomen.²⁶⁶ Dauern solche Abspaltungen aber längerfristig, sprechen Psychologen von „De-

²⁶⁴ Vgl. Thomas Fuchs: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000: 287 f. Ähnliches deutet auch Michael Lewis an, wenn er schreibt: „Wir sind Objekt und Subjekt der Scham.“ Vgl. Michael Lewis: *Scham*, a.a.O.: 53.

²⁶⁵ Zu Techniken der Schambewältigung vgl. Kap. 5.8.2.

²⁶⁶ Vgl. hierzu Kap. 5.8.1.

personalisierungen“. Hierbei handelt es sich um schwere Persönlichkeitsstörungen, pathologische Entfremdungserscheinungen, verbunden mit dem Gefühl, nicht mehr man selbst zu sein.

Michael Lewis, der Scham prinzipiell mit dissoziativen Prozessen in Verbindung bringt²⁶⁷, sieht besonders schwere Schamgefühle in die radikalste Dissoziation, MPD, münden.²⁶⁸ Léon Wurmser ist der Ansicht, daß diese Krankheit stellvertretend für Schamgefühle auftritt.²⁶⁹ Hierbei werden solche Aspekte des Selbst abgespalten, die dauerhaft als schlecht empfunden werden und deshalb fortlaufend Schamgefühle produzieren, Aspekte also, die kaum ausgehalten werden können. Auf ihre Integration in die personale Einheit, auf Übereinstimmung mit ihnen wird dann ganz verzichtet, die Bindung zu ihnen endgültig aufgegeben („Das bin nicht ich, das ist ein anderer als ich“), um Scham zu vermeiden. Die Depersonalisierung erscheint als Folge der Schamverleugnung, Schamverdrängung und Schamvermeidung. Für etwas gänzlich Fremdes, Abgespaltenes kann der Mensch sich nicht mehr schämen, es gehört nicht mehr zu ihm.²⁷⁰

4.3. Schamformen

Daß Scham ein einheitliches Phänomen mit gleichbleibenden strukturalen Elementen ist, schließt nicht aus, daß sekundär verschiedene Schamformen unterschieden werden können. Diesen Formen unterliegen – wenn auch auf unterschiedliche Weise – gleichermaßen die Elemente der inneren Desorganisation und der Identitätskrise.

Bislang unternommene Versuche, Scham zu klassifizieren oder in Formen zu unterscheiden, hatten zumeist den Hintergrund, daß sie Scham nicht als einheitliches Phänomen fassen konnten. Es fehlte das gemeinsame Moment aller Schamphänomene, so daß diese in verschiedene Klassen oder Formen auseinander brachen.²⁷¹ Einige Autoren aber unterscheiden sekundär verschiedene Schamformen, ohne daß sie dabei (wenigstens

²⁶⁷ „Ich glaube, daß zwischen Scham und dissoziativen Prozessen eine systematische Beziehung besteht. Bei einfachen und kurzzeitigen Scham-Vorfällen ist der dissoziative Prozeß relativ sanft: Man lacht mit den anderen über das eigene Versagen.“ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 230.

²⁶⁸ MPD – Multiple Persönlichkeitsstörungen – stellen die extremste Form von Dissoziation dar: Ganze Aspekte des Selbst stehen objektiv nicht mehr zur Verfügung, die Einheit des Selbst bricht zusammen. Nach Lewis führen traumatische und anhaltende Scham-Empfindungen zu dieser Fragmentierung des Selbst.

²⁶⁹ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 336 ff.

²⁷⁰ Als noch radikalere Methode, unerträgliche Scham loszuwerden, ergänzt Micha Hilgers Suizidgedanken bzw. den vollzogenen Suizid mit dem Ziel, die schamprovozierenden Selbst-Anteile zu vernichten.

²⁷¹ Vgl. Kap. 4.1.

explizit) Scham als multiples Phänomen begreifen. So trennt etwa Erwin Straus „verbergende“ von „behütender Scham“.²⁷² Sighard Neckel unterscheidet soziale Scham und Körperscham.²⁷³ Hans Peter Dreitzel fügt diesen beiden Formen noch „Identitätsscham“ hinzu.²⁷⁴ Charles Mariauzouls unterscheidet anhand von Auslösern „selbstaugelöste“, „fremdaugelöste“ und „stellvertretende Scham“.²⁷⁵ Doch fehlt der Bildung solcher Formen und Klassen von Scham – mit Ausnahme von Mariauzouls – ein plausibles Unterscheidungskriterium, anhand dessen klar würde, warum gerade diese und nicht andere Formen unterschieden werden müssen.

Eine systematische und begründete Unterscheidung von Schamformen gelingt im Rückgriff auf die menschliche Existenzweise. Scham entspringt dem Umstand, daß die menschliche Einheit desorganisiert ist und der Mensch in eine Krise seiner Identität gerät. Seine Doppeldeutigkeit reißt auf, er wird sich selbst fremd. Die innere Fremdheit, das fehlende Zusammenfallen mit sich selbst kann aber alle drei Sphären betreffen, die der Mensch bewohnt – also den Körper („Außenwelt“), die Psyche („Innenwelt“) und die Sozialwelt („Mitwelt“). Da jede dieser Sphären im Doppelaspekt erscheint – geistig durchdrungen ist *und* zugleich dem Geist widerständige Aspekte enthält – kann die menschliche Einheit auf prinzipiell dreierlei Weise in Unordnung geraten. Drei verschiedene Formen von Identitätskrisen sind für den Menschen typisch und lösen auf dreierlei Weise Scham aus. Scham kann die Folge der Herauslösung und Fremdwerdung eines körperlichen Aspekts sein, eines psychischen Aspekts oder eines sozialen Aspekts. Aus diesem Grunde lassen sich drei Schamformen unterscheiden: die Körperscham, die psychische Scham und die soziale Scham. Allen diesen Formen ist dieselbe Struktur inne, unterschieden sind sie lediglich in der Art der schamauslösenden Identitätskrise.

4.3.1. Körperscham

Körperscham wird ausgelöst durch eine Identitätskrise, die durch einen körperlichen Aspekt hervorgerufen wird. In solche Krisen kann der Mensch überhaupt nur geraten, weil das Verhältnis zu seinem Körper nicht ein-, sondern doppeldeutig ist.

²⁷² Vgl. Erwin Straus: Die Scham als hysteriologisches Problem [1933], in: ders.: Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften, a.a.O.: 182 ff.

²⁷³ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 145.

²⁷⁴ Vgl. Hans Peter Dreitzel: Reflexive Sinnlichkeit. Mensch-Umwelt-Gestalttherapie, Köln 1992: 162 f.

²⁷⁵ Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 13.

Als exzentrisches, geistiges Wesen durchdringt der Mensch auch seinen Körper. Als solcher ist der Mensch außerleiblicher Art, vermittelt zwischen sich und seinem Körper, lebt mit seinem Körper in einem Verhältnis, weil er Distanz zu ihm hat. Der Körper ist auf den Menschen bezogen und wird als Mittelpunkt der Welt empfunden. Aus seiner leiblichen Existenz gewinnt der Mensch deshalb Möglichkeiten, die ihn von allen anderen Lebensformen unterscheiden. Insbesondere vermag der Mensch seinen Körper bewußt als Instrument seines Willens einzusetzen, er beherrscht und kontrolliert ihn. Der Mensch *hat* seinen Körper.

Doch vermag der Mensch nicht, seine leibliche Gebundenheit vollkommen zu durchbrechen. Der Körper hat ein ‚Eigengewicht‘. Als Körperding gehört er zur Außenwelt. Dieses ist nicht auf den Menschen bezogen. An ihm bricht sich die Geistigkeit des Menschen; das Körperding ist seiner Geistigkeit vorgegeben, ist ihm Widerstand. Als solcher *ist* der Mensch sein Körper, ist er das schwerfällige Körperding, auf das er distanzlos zurückfällt. Gebunden an seinen Leib, ihm ausgeliefert, verliert der Mensch die Beherrschung und Kontrolle über ihn. Im Gegenteil stellt sich der Körper dem menschlichen Willen und dessen Freiheit als Hemmung entgegen.

So ist der Mensch einerseits – als geistiges Wesen – vom eigenen Körper abgehoben, ist Wesen *im* Körper und *mit* dem Körper. Zum anderen *ist* der Mensch „leibhaftes“ Wesen, *ist* sein Körper – sofern er auf seinen Körper als etwas ihm Vorgegebenes verwiesen ist.²⁷⁶ Gegenständlich und zuständig ist dem Menschen seine körperliche Situation bewußt. Aus dem doppelten Verhältnis zu seinem Körper entstehen zwei Modi der Körperbeherrschung: Einmal beherrscht der Mensch seinen Körper („Körper Haben“), einmal wird der Mensch vom Körper ‚beherrscht‘ („Körper Sein“).

Zwischen den beiden Weisen seines körperlichen Seins muß der Mensch beständig einen Ausgleich finden, denn in beiden Situationen geht er nicht auf.²⁷⁷ Der Ausgleich gelingt, wenn sich der Mensch als Person, also als geistig-seelisches Wesen, als Träger von Verantwortlichkeit und Subjekt seines Willens, seines Leibes als Mittel und Instrument dieses Willens bedient: Der Mensch beherrscht sich, seinen Körper „auf der ihm gegebenen Höhe freier Verfügungsgewalt durch Vernunft“.²⁷⁸ In seltenen Situationen aber scheitert dieser Ausgleich. Dann kapituliert der Mensch als geistiges Wesen

²⁷⁶ Diese Verdopplung des Menschen in bezug auf seinen Körper nennt Plessner einen „realen Bruch“, seine „Gebrochenheit“. Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 235.

²⁷⁷ „Jede Beanspruchung der physischen Existenz verlangt einen Ausgleich zwischen Sein und Haben, Draußen und Drinnen.“ Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 241.

²⁷⁸ Ebd.: 236.

am Gegengewicht seines Körpers. Die menschliche Einheit gerät in Unordnung. Der Mensch fällt auf seinen Körper zurück, verliert die beherrschende Distanz zu ihm, muß sich ihm überlassen. Aus der personalen Einheit löst sich ein körperlicher Aspekt heraus, gewinnt ein Eigenleben und an Dominanz, zwingt dem Menschen seinen ‚Willen‘ auf. Er wird zum „Anderen seiner selbst“.

Der herausgelöste Aspekt bringt den Menschen insgesamt mit sich in Widerspruch. Schamsituationen sind durch eine solche innere Desorganisation charakterisiert. Der Mensch fällt unter sein ‚normales‘ Niveau der Körperbeherrschung, er verliert die Beherrschung über einen seiner körperlichen Aspekte, bestimmt ihn nicht länger. Der Mensch ‚verdoppelt‘ sich: Vor dem Hintergrund, ein geistiges und sich selbst, seinen Körper beherrschendes Wesen zu sein, erscheint der Mensch plötzlich als unkontrolliertes, von seinem Körper abhängiges und auf ihn verwiesenes Wesen. Dieses abhängige Sein ist der Mensch und ist es zugleich nicht. Als Ganzer steht er mit dem herausgelösten körperlichen Aspekt in Widerspruch. Insofern der Mensch auf ihn verwiesen ist, fällt er nicht mit ihm zusammen, ist er ihm fremd. Doch hört er zugleich nicht auf, dieser herausgelöste Aspekt selbst zu sein. Der Mensch ist dieses körperliche Sein, aber eben nicht qua geistiger Verfügungskraft, nicht aufgrund dessen, daß der Mensch durch dieses vertreten wird. Er ist dieses Sein nur deshalb, weil es ihm *zugewiesen* ist; und als solches ist es ihm fremd, von ihm abgehoben. „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“ ist die Haltung diesem Aspekt gegenüber. Der Mensch gerät in eine Identitätskrise. Solche Situationen sind Schamsituationen.

In Identitätskrisen dieser Art kann der Mensch aufgrund äußerst zahlreicher körperlicher Aspekte geraten. Zum einen schämt sich der Mensch kurzfristiger Kontrollverluste über den Körper wie Stolpern, Stürzen, Fehlgriffen, Rülpsen, versehentlicher Essensreste im Gesicht oder unbeabsichtigtem Schmutz an Händen und Füßen. Auch Kleidung und Frisuren können zur körperlichen Identität gerechnet werden; ihre Derangierung, etwa eine Laufmasche in der Strumpfhose oder ein Loch im Anzug, können Scham hervorrufen. Doch keiner dieser Kontrollverluste wirkt per se als Schamanlaß. Sie provozieren erst dann Scham, wenn sie in ambivalenter Weise auf die Identität angerechnet werden. Am Beispiel eines Sturzes: Vor dem Hintergrund eines seinen Körper beherrschenden Wesens verliert der Mensch hier die Kontrolle über seinen Körper, der nun seinerseits den Menschen ‚fallen läßt‘. Die personale Einheit ist desorganisiert. Doch Scham entsteht nur dann, wenn der Sturz zusätzlich eine Krise der Identität auslöst. Das setzt zu aller erst voraus, daß sich der Mensch für den Sturz selbst verantwortlich macht. Der

Mensch schämt sich nicht, solange er den Sturz nicht ernst nimmt (ihn also abspaltet) oder ihn umgekehrt als repräsentativ für sich betrachtet (ein Mensch etwa, der sich selbst als prinzipiell unaufmerksamen und also wenig selbstbeherrschten Menschen versteht, integriert den Sturz sofort in seine Identität). In beiden Fällen gewinnt der Sturz keine Dominanz. Erst wenn ihn der Mensch in ambivalenter Weise sich selbst anrechnet, gerät ihm seine zweideutige Lage zu einer Krise der Identität und löst Scham aus. Der Mensch ist dann das gestürzte, unkontrollierte Wesen – und ist es zugleich nicht, insofern ihm der Sturz bloß zugestoßen ist, ihm fremd ist, nicht repräsentativ für ihn als geistigem Wesen ist. „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“ ist die Haltung des Menschen seinem Sturz gegenüber. Der Mensch befindet sich hiermit in der für die Scham typischen Identitätskrise.

Zum anderen schämt sich der Mensch auch dauerhafter Kontrollverluste über seinen Körper, etwa körperlicher Behinderungen, entstellender Krankheiten, Übergewicht, ästhetischer Makel, der Ausscheidungsfunktionen oder eines gealterten, gebrechlichen Körpers. Solch langfristiger oder lebenslanger Merkmale schämt sich der Mensch jedoch nicht ununterbrochen, sondern nur dann, wenn er die Aufmerksamkeit auf sie lenkt, und sie zusätzlich in ambivalenter Weise auf seine Identität anrechnet. Erst dann gewinnen sie an Dominanz, lösen sich heraus, sprengen die personale Einheit und lösen die für die Scham typische Identitätskrise aus.

An dieser Stelle wird auch der Unterschied zu Max Schelers anthropologischer Begründung der Scham deutlich.²⁷⁹ Geistigkeit und Körperlichkeit stehen bei Scheler prinzipiell in einem widersprüchlichen Verhältnis zueinander, insofern der Körper gegen das geistige Prinzip abfällt. Damit wird der Körper per se zum Schamauslöser. Wählt man für eine Begründung der Scham Helmuth Plessners Anthropologie als theoretisches Fundament, stellt sich das Verhältnis zwischen Geist und Körper, mithin auch die Rolle des Körpers als Schamauslöser differenzierter dar. Nach Plessner lebt der Mensch in der Regel in Eins mit seinem Körper und durchdringt ihn geistig, setzt ihn für seine Zwecke ein. Scham wird erst durch eine ungewöhnliche Konstellation innerhalb des Verhältnisses von Mensch und Körper hervorgerufen, durch einen besonderen Körpermodus. In seltenen Situationen *ist* der Mensch sein Körper bzw. ein körperlicher Aspekt; und nur dann „bleibt ein Erdenrest zu tragen peinlich“²⁸⁰, nur dann ist eine Identitätskrise bezüglich des Körpers die Folge, nur dann schämt sich der Mensch seines Körpers.

²⁷⁹ Vgl. Kap. 2.2.

²⁸⁰ Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 210.

4.3.2. Psychische Scham

Psychische Scham wird ausgelöst durch eine Identitätskrise, die durch einen psychischen Aspekt hervorgerufen wird. Wiederum kann der Mensch nur deshalb in solche Krisen geraten, weil auch das Verhältnis zu seiner Psyche, zu dem, „was er selbst ist“, doppeldeutig ist.

Nach Helmuth Plessner erscheint die psychische Innenwelt im Doppelaspekt: als Seele und als Erlebnis. Unter „Seele“ versteht Plessner die „vorgegebene Wirklichkeit der Anlagen“, unter „Erlebnis“ die „durchzumachende Wirklichkeit des eigenen Selbst im Hier-Jetzt“.²⁸¹ Beide Aspekte beeinflussen sich gegenseitig: wie eine Person etwas erlebt, hängt wesentlich von ihren Anlagen ab; die Anlagen wiederum vollziehen sich in Erlebnissen und werden durch diese geprägt. Als exzentrisches, geistiges Wesen durchdringt der Mensch nun nicht nur seinen Körper, sondern auch seine Psyche. Als außerpsychisches Wesen schiebt er sich und vermittelt er zwischen sich und seiner Psyche, lebt er in Distanz zu und deshalb in Verhältnis mit ihr. Dies macht es, daß der Mensch nicht nur Psyche *ist*, sondern auch Psyche *hat*, daß er nicht im Psychischen aufgeht, sondern aus der Distanz heraus seine Psyche wahrzunehmen und zu gestalten vermag.²⁸² Der Mensch *ist*, was ihm an psychischer Realität bzw. Anlagen vorgegeben, dem er ausgeliefert ist; er *ist* aber auch im naiven Erleben – und er *hat* dies als geistiges, vermittelndes Wesen, er *hat* sich im reflektierenden Erleben, in reflexiven Akten des Erinnerns, Wahrnehmens und des Aufmerkens.

Auch bei der Doppelaspektivität der Psyche handelt es sich zudem um zwei verschiedene Modi der (Selbst-)Beherrschung. Im Modus des Psyche Seins spürt der Mensch seine Erlebnisse, erleidet sie, macht sie durch. Seinen Anlagen gegenüber ist er unfrei, er ist auf sie verwiesen, zurückgeworfen. Als geistiges Wesen aber gewinnt er Kontrolle über seine Anlagen und Erlebnisse, beherrscht er sie, formt und gestaltet er sie nach seinem Willen. Das, was er ist, kann der Mensch selbst bestimmen. Innerlichkeit ist beides: das „allen Akten und Erlebnissen und unbewußten Prozessen Vorgegebene an Anlagen, Temperament und Charakter *und* dem, welches gegen dieses Vorgegebene angeht und

²⁸¹ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 296.

²⁸² Seine Innerlichkeit erscheint dem Menschen als „die in Selbst- *und* in Gegenstandstellung vorhandene, als die durchzumachende *und* die wahrzunehmende Realität“. Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 296.

zügelnd, analysierend, beobachtend, steigernd, übersteigernd sich mit ihm auseinander-
setzt“; sie ist der Doppelaspekt „zwischen Notwendigkeit und Zwang, Gesetz gesche-
hender Existenz und Freiheit, Spontaneität, Impuls vollziehender Existenz“.²⁸³

Wie die Doppelaspektivität des Körpers verlangt auch die Doppelaspektivität der psy-
chischen Innenwelt einen steten Ausgleich zwischen den Modi Psyche Haben und Psy-
che Sein. Denn als exzentrisches Wesen ist auch die psychische Existenz des Menschen
irritiert; er geht nicht auf als Seele oder im naiven Erleben, er fällt nicht in den „Punkt
seiner Existenz“.²⁸⁴ Der Ausgleich gelingt dann, wenn sich der Mensch zu seiner In-
nenwelt in Beziehung setzt, sie gestaltet und seinem Willen unterstellt – wenn er sich
selbst zu dem macht, was er sein möchte. Doch auch hier kann der Ausgleich in ver-
gleichsweise seltenen Situationen scheitern. Dann kapituliert der Mensch am Gegenge-
wicht seiner Psyche, an dem, was seiner Geistigkeit an psychischer Realität vorgegeben
ist und Widerstand entgegen bringt. Dann fällt der Mensch auf seine Anlagen und nai-
ven Erlebnisse zurück, muß sich ihnen überlassen. Ein psychischer Aspekt löst sich aus
der personalen Einheit heraus, gewinnt ein Eigenleben und dominiert nun den Men-
schen; er wird zum „Anderen seiner selbst“. Hierdurch sind Schamsituationen charakte-
risiert.

Dieser Aspekt sprengt die personale Einheit überhaupt. Damit fällt der Mensch wieder-
um unter sein ‚normales‘ Niveau, unter seine ‚normalen‘ Fähigkeiten: Er vermag sich
nicht mehr zu gestalten. Der Mensch ‚verdoppelt‘ sich. Mit dem herausgelösten psychi-
schen Aspekt gerät er als Ganzer in Widerspruch. Der Mensch fällt mit ihm nicht ein-
fach zusammen, empfindet ihn als sich fremd, sieht sich nicht durch ihn vertreten. Den-
noch weiß er ihn als den eigenen; aber er ist eben nicht Teil des Menschen, insofern er
sich als freies Wesen zu ihm bekennt, sondern weil er ihm zugewiesen ist. Dies ist die
für die Scham charakteristische ambivalente Situation. Das Verhältnis des Menschen zu
dem herausgelösten Aspekt ist „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“.

Solche schamauslösenden Identitätskrisen vermögen zahlreiche psychische Aspekte
hervorzurufen. Wiederum können es eher kurzfristige Kontrollverluste, wie ein boshaf-
ter Gedanke, ein ängstliches, liebe- oder haßerfülltes Gefühl sein, die Scham provozie-
ren, oder auch dauerhafte psychische Merkmale wie ein bestimmtes (etwa cholerisches

²⁸³ Ebd.: 299.

²⁸⁴ „Er fällt nicht mit dem zusammen, was er ist: [...] dieses Temperament, diese Begabung, dieser Cha-
rakter, insofern als er sie, sich von ihnen distanzierend, als dieses ihm gegebene Sein erkennt. Sie sind
ihm zugefallen und ihrer Zufälligkeit bleibt er sich bewußt, ob er nun ihrer Herr wird oder nicht. Das, was
er hat, hat er zu sein – oder nicht zu sein.“ Vgl. Helmuth Plessner: Zur Anthropologie des Schauspielers
(1948), in: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen, a.a.O.: 160 f.

oder melancholisches) Temperament oder bestimmte Charaktereigenschaften (etwa Feigheit, Geiz, Schwäche, Schüchternheit). Wiederum lösen diese aber nicht per se Scham aus, sondern nur dann, wenn sie in ambivalenter Weise auf die Identität angerechnet werden. So ruft etwa der Umstand, feige gewesen und Angst vor etwas gehabt zu haben, keine Scham bei einem Menschen aus, der sich ohnehin als ängstliche Person versteht. Eine Identitätskrise löst dieses Gefühl nur dort aus, wo Feigheit als widersprüchlich zu dem, was die Person ‚normalerweise‘ ist, empfunden wird. Erst vor dem Hintergrund, eine mutige und selbstbestimmte Person zu sein, wird eine einzelne feige Handlung ebenso wie wiederholte Feigheit als unerwünschter Charakterzug zum Kontrollverlust, der der Geistigkeit des Mensch widerspricht. Nur unter diesen Voraussetzungen wird Feigheit zum Anlaß von Scham. Der Mensch ist dann das feige Wesen – und ist es zugleich nicht, insofern es nicht repräsentativ für ihn ist, er sich durch diese Handlung oder Eigenschaft nicht vertreten sieht. Der Mensch fällt auf seine Feigheit zurück, und als solche gehört sie zu ihm. Seine offene Zweideutigkeit macht ihn sich selbst fremd. „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“ ist die Haltung des Menschen seiner Feigheit gegenüber. Der Mensch befindet sich hiermit in der für die Scham typischen Identitätskrise.

Auch psychische Scham entsteht so aus einer untypischen Konstellation des Menschen einem seiner psychischen Aspekte gegenüber. In der Scham vollzieht sich die Möglichkeit, daß der Mensch mit dem, was er denkt, fühlt oder will, mit dem, was er an charakterlichen Anlagen ist, nicht zusammenfällt, daß er diese als nicht zu sich gehörig, als fremd empfindet. Dann *ist* er seine Psyche, dann „bleibt ein Seelenrest zu tragen peinlich“²⁸⁵.

4.3.3. Soziale Scham

Schließlich kann Scham auch ausgelöst werden durch eine Identitätskrise, die durch einen sozialen Aspekt hervorgerufen wird. Die Ursache für solche Krisen liegt wiederum in dem Umstand, daß der Mensch auch zu seiner sozialen Existenz ein zweideutiges Verhältnis hat.

²⁸⁵ Vgl.: Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1981: 65.

Hintergrund dieser Zweideutigkeit ist eine weitere Doppelaspektivität des Menschen. Als exzentrisches Wesen erkennt sich der Mensch nicht nur als Ich, sondern er erfährt zugleich die Kategorie der Ichhaftigkeit überhaupt. Dies befähigt ihn dazu, auch anderen Personen ein Ich zuzuerkennen und sie als gleichermaßen exzentrisch positionierte, geistige Wesen zu erkennen. Aus diesem Grunde kann er mit anderen in ein echtes Mitverhältnis treten. Der Mensch wird so zum sozialen Wesen, er lebt in einer sozialen Welt („Mitwelt“). Neben seiner körperlichen und psychischen Existenz gewinnt er eine soziale Existenz.

Als soziales Wesen tritt der Mensch nicht als einzigartiges Individuum auf, sondern als Allgemeines, als das, worin er mit anderen gleich ist. Diese allgemeine Existenz wird gemeinhin unter den Begriff der „sozialen Rolle“ gefaßt (obwohl sie nicht ganz deckungsgleich mit ihm ist). Der Begriff „Rolle“ umfaßt mehrere Dimensionen. Unter „Rolle“ wird verstanden, was der Mensch durch Geburt und Umstände im sozialen Feld ist: Name, Status, eine allgemeine Position im sozialen Gefüge, ein sozialer Ort, der dem Menschen von einer Gemeinschaft verliehen wird.²⁸⁶ „Rolle“ ist aber auch ein aus speziellen Normen bestehendes Bündel von Verhaltenserwartungen anderer. Diese werden zunächst nicht an konkrete Individuen, sondern an Inhaber bestimmter sozialer Positionen herangetragen.²⁸⁷ Gleichwohl müssen sie von konkreten Individuen übernommen und angeeignet werden, die Rolle muß *gespielt*, von Individuen ausgefüllt werden. Dieses Aneignungsmoment zeigt, daß der Mensch nicht identisch mit seiner Rolle, mit seiner sozial-allgemeinen Existenz ist. Rollenträger bzw. Rollenspieler unterscheiden sich von der allgemeinen Rollenfigur, die sie verkörpern. Weil der Mensch ein geistiges Wesen ist, geht er in seiner sozialen Existenz, in seiner Rolle nicht auf.²⁸⁸ Deshalb ist das menschliche Verhältnis zur Rolle doppeldeutig. Einmal *hat* der Mensch als geistiges Wesen seine Rolle. Außersozialer Art vermittelt der Mensch zwischen sich und seiner sozialen Existenz. Exzentrizität macht es möglich, daß der Mensch zu seiner Rolle in einem Verhältnis steht. Im Abstand zu ihr beherrscht und gestaltet er sie nach seinem Willen, seinen Interessen und Bedürfnissen, paßt er sie der eigenen Person und der je-

²⁸⁶ Helmuth Plessner nennt dies „elementare Rollenhaftigkeit“. Vgl. Helmuth Plessner: Soziale Rolle und menschliche Natur (1960), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1985: 230.

²⁸⁷ Als „gesellschaftliches Funktionselement“ bezeichnet Helmuth Plessner in diesem Sinne Rollen. Vgl. Helmuth Plessner: Soziale Rolle und menschliche Natur (1960), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften X, a.a.O.: 229.

²⁸⁸ Doch auch qua seiner Psyche und seines Körpers ist der Mensch als einzigartiges, unersetzliches Individuum unterschieden von seiner allgemeinen, ersetzbaren sozialen Existenz als Rolle. Helmuth Plessner prägt für diese Unterschiedenheit die Begriffe „individuelles Ich“ und „allgemeines Ich“. Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 300.

weiligen Situation an. Die Rolle ist dann weniger etwas Vorgegebenes, sondern etwas, das gespielt, mit dem jongliert werden kann. Dieser freie Umgang impliziert, daß die zu spielenden Rollen selbst ausgewählt werden.

Doch vermag der Mensch nicht, seine soziale Gebundenheit vollkommen zu durchbrechen. Seiner Geistigkeit sind die Rollen als (mehr oder weniger feste) Formen bereits vorgegeben. Sie bestimmen sich über ganz bestimmte normativen Erwartungen, die der Mensch zunächst einmal hinnehmen und denen er sich anpassen muß. Den freien Verhaltensweisen sind sie deshalb Rahmen und Widerstand. Als solcher *ist* der Mensch seine Rolle. Distanzlos fällt er auf sie zurück, ist er auf sie verwiesen. „Soziale Zugehörigkeit, Wunschbilder und Vorurteile, konfessionelle Vorentscheidungen durch Elternhaus und Schule, politische Steuerung des Lebensganzen sind es [...], welche ihre Netze knüpfen, in denen der einzelne gefangen seine Möglichkeiten findet. Sie fallen ihm zu, und er hat sie zu verwirklichen, eingespannt von Anfang an in den Rollenplan [...]“²⁸⁹ Als solcher ist der Mensch unfrei gegenüber seiner Rolle.

Weil der Mensch nicht einfach mit seiner Rolle übereinstimmt, weil er ein doppeldeutiges Verhältnis zu ihr hat, muß er einen Ausgleich zwischen sich und der Rolle erst herstellen. Dies setzt zunächst voraus, daß der Mensch seine Rolle sowie die an sie gebundenen Verhaltenserwartungen kennt und ebenso das zur Rolle gehörige Ausdrucksrepertoire beherrscht. Um mit seiner Rolle im Gleichgewicht stehen zu können, muß der Mensch sie als geistiges Wesen durchdringen und unter Kontrolle haben. Gelingen ist der Ausgleich bzw. das Rollenspiel dann, wenn die Rolle als etwas nicht bloß Äußerliches und Fremdes, bloß (Vor-)Gespieltes, empfunden wird. Für ein ausgeglichenes Verhältnis mit der Rolle muß der Mensch sie tatsächlich zur eigenen machen, er muß sich also mit ihr identifizieren. Er muß sich in die Rolle selbst einbringen können. Der Ausgleich gelingt, wenn der Mensch die Rolle als Chance nutzt, ganz er selbst zu sein, wenn er durch die Rolle er selbst wird. Dies ist dann der Fall, wenn die Einstellungen, die er einer bestimmten Rolle gegenüber hat, übereinstimmen mit den Einstellungen, die er sich selbst gegenüber hat – wenn er also die an die Rolle gebundenen Verhaltenserwartungen als Erwartungen an sich selbst richten kann.²⁹⁰ In diesem Falle gewinnt der Mensch über die Rolle eine echte soziale Identität: einen Ort im sozialen

²⁸⁹ Vgl. Helmuth Plessner: Die Frage nach der *Conditio humana* (1961), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströcker, Frankfurt / Main 1983: 198.

²⁹⁰ Ein Ausgleich mit der Rolle kann aber auch in der kontrollierten Distanz zu ihr bestehen. Gerade ungeliebte Rollen kann man sich so ‚vom Hals halten‘. In diesem Abstand kann etwas Tröstliches und Entlastendes liegen, insofern man sich gerade nicht mit der Rolle identisch fühlen muß („Das bin ja nicht ich, der, der diese Rolle spielt, und ich muß es auch gar nicht sein“). Je zentraler und bedeutsamer allerdings eine Rolle für eine Person ist, je mehr sie die Person in Anspruch nimmt, desto weniger kann sie diese

winnt der Mensch über die Rolle eine echte soziale Identität: einen Ort im sozialen Gefüge, einen Rahmen für das eigene Verhalten und für gegenseitiges Verstehen, Orientierung und Halt im sozialen Miteinander. Er wird durch die Rolle für andere zu ‚jemandem‘.

Normalerweise stimmt der Mensch mit seiner Rolle so sehr überein, daß er nicht einmal merkt, daß er eine Rolle spielt: Er ist mit ihr ‚zusammengewachsen‘. In vergleichsweise seltenen Situationen aber scheidet dieses ausgeglichene Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Rolle. Dann kapituliert der Mensch am Gegengewicht der Rolle und verliert die beherrschende Distanz zu ihr. Schmerzlich stößt der Mensch an die Grenzen seines freien (geistig bestimmten) Rollenspiels, er fällt auf das Vorgegebene seiner Rolle zurück, auf die an sie gebundenen Verhaltenserwartungen wird er verwiesen. Nicht mehr der Mensch spielt und beherrscht seine Rolle – vielmehr beherrscht die Rolle nun ihn, sie bestimmt einseitig, wie der Mensch sich verhalten soll. Wird die Rolle nun als Zwang, als Zumutung erfahren, wird der Mensch durch sie nicht mehr er selbst, vielmehr entfremdet er sich durch die Rolle von sich.²⁹¹ Er vermag sich dann mit ihr nicht zu identifizieren, mit ihr zusammenzuwachsen, die Rolle bleibt von Außen Auferlegtes, Fremdes. Die an die Rolle gestellten Erwartungen sind nicht länger die Erwartungen des Menschen. Als solche löst sich die Rolle aus der personalen Einheit heraus, gewinnt ein Eigenleben. Die Rolle wird zum „Anderen seiner selbst“.²⁹²

In solchen Situationen geht das geordnete Verhältnis zur Rolle verloren. Der herausgelöste Aspekt sprengt die personale Einheit insgesamt. Der Mensch fällt unter sein ‚normales‘ Niveau und unter seine ‚normalen‘ Fähigkeiten. Er ‚verdoppelt‘ sich: in die Person, die er als geistiges Wesen ‚normalerweise‘ ist einerseits, und in das auf seine soziale Rolle verwiesene Wesen andererseits. Mit dem herausgelösten Aspekt gerät der

Distanzierungs- und Rückzugshaltung ihr gegenüber durchhalten, desto größer wird das Bedürfnis, sich mit ihr zu identifizieren.

²⁹¹ Wie Psychologen feststellen, können Menschen aufgrund von Rollenzumutungen krank werden; unter anderem können sie Identitätsstörungen oder gar –zerstörungen hervorrufen. Vgl. Hans Paul Bahrdt: Schlüsselbegriffe der Soziologie. Eine Einführung mit Lehrbeispielen, München 1990: 80.

²⁹² Die Herauslösung der Rolle aus der personalen Einheit kann sehr verschiedene Ursachen haben. Häufig ist dies die Folge der Übernahme solcher Rollen, die der Mensch nicht selbst ausgesucht hat, die ihm zugewiesen wurden, und die er zugleich nicht zurückweisen, von denen er sich nicht freimachen kann. Fremd wird eine Rolle häufig dann, wenn der Mensch den an sie gebundenen Verhaltenserwartungen aufgrund eigener fehlender Fähigkeiten nicht nachkommen kann. Fremd kann eine Rolle auch dann werden, wenn ihre Erwartungen repressiv sind bzw. durch äußere Sanktionen durchgesetzt werden müssen. In beiden Fällen wird die Rolle zur Belastung und Zumutung. Fremd wird eine Rolle aber auch dann, wenn sie mit der Identität des Individuums konfliktiert. In diesem Falle ist die Rolle dem Menschen nicht „auf den Leib geschnitten“, eigene Einstellungen stehen mit der Rolle in Widerspruch. Die Ursache hierfür kann in einem Konflikt des Selbstverständnisses einer Person (das selbst eine Folge bisheriger Rollenerfahrungen ist) mit einer neuen Rolle(nzumutung) liegen. Grundsätzlich können jedoch auch außersoziale Anteile eines Menschen mit einer Rolle konfliktieren, insofern sich der Mensch als physische und psychische Existenz, als „individuelles Ich“ unterscheidet vom allgemeinen Rollen-Ich.

Mensch in Widerspruch. Zwar ist der Mensch diese seine Rolle – jedoch nicht qua freier Entscheidung zu ihr und freier Gestaltbarkeit, sondern lediglich aufgrund dessen, daß ihm die Rolle zugewiesen wurde, daß er sie sein muß. Deshalb ist der Mensch abgehoben von seiner Rolle, ist sie ihm fremd, er fühlt sich nicht durch sie vertreten. Ihr gegenüber entwickelt der Mensch das für die Scham typische ambivalente Verhältnis: „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“. An die Grenzen der inneren Übereinstimmung mit einem seiner sozialen Aspekte kommend, empfindet der Mensch Scham.²⁹³

Soziale Schamphänomene können durch äußerst zahlreiche soziale Aspekte ausgelöst werden. Dauerhafte soziale Merkmale, über die der Mensch nicht selbst entscheiden kann, können Scham hervorrufen; etwa ein als falsch oder schlecht empfundener Platz im sozialen Gefüge, die Zugehörigkeit zu einer niedrigen gesellschaftlichen Schicht, zu einer als minderwertig geltenden Rasse oder Staatsangehörigkeit (etwa ‚schwarz‘ zu sein) oder zu einer religiösen Minderheit (etwa jüdischen Glaubens zu sein). Rollen, die mit einem schlechten sozialen Status und Prestige verbunden sind, etwa die des Arbeitslosen oder des Asylbewerbers, provozieren häufig Scham.²⁹⁴ Aber auch kurzfristige Kontrollverluste über soziale Aspekte werden Anlaß von Scham. Insbesondere Verstöße gegen Rollennormen öffnen einen äußerst großen Bereich an Schamphänomenen.²⁹⁵ Wiederum wird Scham aber nur dann ausgelöst, wenn der Mensch den herausgelösten Aspekt in ambivalenter Weise seiner Identität zurechnet. So wird etwa die Zugehörigkeit zu einer unteren sozialen Schicht nicht per se zum Schamanlaß. Sie wird es nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch sich für diese Zugehörigkeit selbst verantwortlich macht. Weiterhin muß es zur Identität des Menschen gehören, ‚eigentlich‘ einer anderen Schicht anzugehören. (Dies ist etwa dann der Fall, wenn die Person einen

²⁹³ Entsprechend verweist Raub darauf, daß Scham genau dann wegfiere, wenn der Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft verschwände, wenn der Konflikt zwischen Eigenem und Fremden beseitigt wäre, wenn gesellschaftliche Ideale sich mit den „natürlichen Ansprüchen der Individuen“ decken würden. Vgl. Michael Raub: Scham – ein obsoletes Gefühl? Einleitende Bemerkungen zur Aktualität eines Begriffs, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 41.

²⁹⁴ Vgl. hierzu auch Kap. 5.7.4.

²⁹⁵ Rollenerwartungen werden zu Rollennormen, insofern die an die Rollenpositionen gebundenen Handlungsschemata normativ verbindlich werden. Nicht ganz deckungsgleich mit ihnen sind allgemeine gesellschaftliche Normen und Werte, die das Individuum übernimmt und sein Verhalten lenken. Denn während Rollennormen nur für die Inhaber einer je spezifischen Position Geltung haben, also sehr speziell sind, sind gesellschaftliche Normen deutlich allgemeinerer Art. Normen gelten auch dort, wo Menschen nicht als spezifische Rollenträger angefragt sind. Sie legen ein typisches Handeln fest, das in Situationen eines bestimmten Typs erfolgen soll. In der Regel stehen jedoch allgemeine soziale Normen und normative Rollenerwartungen miteinander in Einklang. Noch allgemeinerer Art sind Wertvorstellungen einer Gesellschaft, denen die situationsbezogene Spezifizierung der Normen fehlt. Das Bestehen solcher allgemeiner Rollen und Werte außerhalb von Rollennormen geht auf den Umstand zurück, daß sich die soziale Existenz des Menschen nicht ganz in seinem Dasein als Rolle(n) erschöpft. Gleichwohl können nicht nur Rollennormen, sondern auch allgemeine soziale Normen und Werte Scham verursachen, sobald der Mensch mit ihnen in Widerspruch gerät. Zu Normverletzungen als Schamanlaß vgl. ausführlich Kap. 5.6.

starken sozialen Abstieg hinter sich hat oder sich in dauerndem engsten Kontakt zu einer höheren Schicht befindet.) Nur vor dem Hintergrund, Mitglied einer höheren Schicht zu sein oder sein zu sollen, wird die reale Schichtzugehörigkeit zum inneren Widerspruch und Identitätsproblem. Erst dann wird dem Menschen seine zweideutige Lage zum Identitätsproblem und löst Scham aus. Der Mensch ist dann Mitglied seiner Schicht – und ist es zugleich nicht, insofern er sich seine Schichtzugehörigkeit nicht selbst ausgewählt hat sondern ihm nur zugewiesen wurde, die Mitgliedschaft zu ihr unerwünscht ist, und der Mensch sich durch sie nicht repräsentiert fühlt. Ohne aufzuhören, die eigene zu sein, ist ihm diese Schicht fremd. „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“ ist die Haltung des Menschen seiner Schicht gegenüber. Der Mensch befindet sich hiermit in der für die Scham typischen Identitätskrise.²⁹⁶

So entsteht soziale Scham, ebenso wie physische und psychische Scham, aufgrund einer ungewöhnlichen Konstellation des Menschen einem seiner sozialen Aspekte gegenüber. In der Scham vollzieht sich die Möglichkeit, daß der Mensch mit seiner sozialen Existenz nicht einfach zusammenfällt, an dem Ausgleich mit ihr scheitert. In diesem Falle bleibt ein sozialer ‚Rest‘ ‚zu tragen peinlich‘.

4.3.4. Kombinationen und Ausdrucksscham

Häufig ist es möglich, daß der Mensch gleichzeitig mit mehreren, auch sphärenüberschreitenden Aspekten seiner selbst in Widerspruch gerät. In diesen Fällen soll von Kombinationen von Schamformen die Rede sein. Ein Beispiel für eine solche Kombination ist etwa Sexualitätsscham. Diese ist eine Variante von Körperscham, insofern der Mensch die Beherrschung über seinen Körper verliert, und zugleich eine Variante psychischer Scham aufgrund des Kontrollverlustes über eigene Gefühle. Außerdem kann Sexualitätsscham auch eine Variante von sozialer Scham sein, wenn der Mensch ausdrücklich mit einem sozialen Aspekt, etwa gesellschaftlichen Ge- oder Verboten hinsichtlich von Sexualität, in Widerspruch gerät.

²⁹⁶ Erik H. Erikson beschreibt daneben die Identitätskrise, die eine schwarze Hautfarbe hervorrufen kann, am Beispiel der Afroamerikaner. Ihr Schwarz-Sein gilt ihnen als etwas, das „dem weniger Bevorzugten *zugestoßen* ist, entweder in der Form irgendeines Versehens oder als Strafe; - und mehr oder weniger ausgesprochen gilt dieser unterscheidende Faktor als Makel“. Der Afroamerikaner sieht sich gezwungen, sich mit „eigenen schlechten Identitätsfragmenten zu identifizieren und dadurch alle irgend mögliche, bisher errungene Teilnahme an einer amerikanischen Identität aufs Spiel zu setzen“. Scham dürfte eine Möglichkeit sein, auf das bedrohte Identitätsgefühl zu reagieren. Vgl. Erik H. Erikson: *Kindheit und Gesellschaft*, a.a.O.: 239.

Eine Kombination von Schamformen stellt auch der große Bereich der Ausdrucksscham dar. Dies ist die Scham, die Beherrschung über den eigenen Ausdruck verloren zu haben, zu viel oder zu wenig von sich gezeigt zu haben. Von ‚normalen‘ Handlungen unterscheiden sich Ausdruckshandlungen vor allem dadurch, daß sie einen bestimmten Sinn und deshalb auch psychische Komponente beinhalten. Ausdruck ist der Übergang von Innerem zum Äußeren, die Ausprägung von Psychischen im Körper als Ausdrucksfläche. Voraussetzung für eine gelungene Ausdruckshandlung ist die Beherrschung des eigenen Körpers und der psychischen Inhalte. Psychische Intentionen können dann adäquat, im Sinne der Person, verkörpert werden; der Mensch bringt dann genau das nach Außen, was er zum Ausdruck bringen möchte.

Doch kann der Ausdruck, der Übergang von Innen nach Außen auch scheitern, wenn der Mensch die Kontrolle über körperliche und/oder psychische Aspekte verliert und diese sich aus der personalen Einheit emanzipieren. Ausdrucksscham ist dann die mögliche Folge. Eine besondere und schamprovozierende Schwierigkeit des Ausdrucks liegt dabei darin, daß sich psychische Inhalte in das für sie *fremde* Medium Körper übersetzen müssen. Der Körper ist prinzipielles Hemmnis: Wo der Mensch ihn nicht als gefügiges Material und Instrument seines Willens einzusetzen vermag, stellt er sich ihm als Widerstand entgegen und ‚bricht‘ die psychischen Inhalte: „Der Leib ist [...] in dem Maße, als Seelisches nach eigener Formung und Bildung strebt, ein schlechtes, inadäquates Symbol der Persönlichkeit. Wo er symbolisiert, sagt er zu viel, wo er symbolisieren soll, schweigt er und schiebt sich als träger Körper zwischen die geistseelischen Subjekte.“²⁹⁷ Physiognomische Ausprägungen spiegeln unkontrolliert fundamentale Charakterzüge, verraten Stärken wie Schwächen. Andererseits kann der Körper versagen, will der Mensch ihn in enthüllender Absicht als Instrument seines Ausdrucks benutzen.²⁹⁸ Ebenso stehen gelungenen Ausdruckshandlungen allzu starke Gefühle im Weg: Im Hingerissen- oder Überwältigtsein verliert der Mensch nicht nur die Kontrolle über seine Psyche, sondern auch über Mimik und Gestik.

Ausdrucksscham geht deshalb auf Kontrollverluste über körperliche und psychische Aspekte zurück. Diese gewinnen ein Eigenleben und vertreten den Menschen nicht mehr, der Ausdruck scheitert, der Mensch zeigt mehr oder weniger von sich, als er woll-

²⁹⁷ Vgl. Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V, a.a.O.: 75.

²⁹⁸ „So entsteht die eigenartige Umkehrung dessen, was das Bewußtsein erstrebt: woran wir nicht erinnert sein noch andere erinnern wollen, steht auf unseren Gesichtern mit dem Meißel der Natur verzeichnet, was aber nach unserem Willen sichtbar werden soll, muß sich mühsam ans Licht hervorkämpfen und die Gefahren der Wirkung auf andere bestehen.“ Vgl. Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V, a.a.O.: 74 f.

te.²⁹⁹ Zugleich kann Ausdrucksscham auch eine Variante von sozialer Scham sein, wenn der Mensch ausdrücklich mit internalisierten gesellschaftlichen Regeln für das Zeigen oder Verbergen psychischer Inhalte in Widerspruch gerät. So stellt etwa das Weinen zunächst einen Kontrollverlust über den Körper dar, insofern der Mensch auf eine unbeherrschbare physische Reaktion zurückfällt, die er ist und zugleich nicht ist. Weinen provoziert deshalb zunächst physische Scham. Da das Weinen zugleich auf unbeherrschbare – etwa besonders traurige oder auch glückliche – Gefühle zurückgeht, kann es zugleich psychische Scham hervorrufen. Zusätzlich gelten bezüglich des Weinens soziale Normen, nach denen etwa in modernen westlichen Gesellschaften öffentliches Weinen einen Verstoß darstellen. Sind solche Normen internalisiert, kann Weinen auch zum Anlaß von sozialer Scham werden.

4.4. Scham als grenzüberschreitendes Phänomen

Scham ist durch das Scheitern der personalen Einheit und durch eine spezifische Identitätskrise charakterisiert. Aus der menschlichen Einheit löst sich ein unbeherrschbarer Aspekt heraus, mit dem der Mensch als geistiges Wesen in Widerspruch gerät. Dieser Umstand impliziert, daß der Mensch als Ganzes von einem Schamphänomen betroffen ist, nicht nur der kritische Teilaspekt. Scham läßt die personale Einheit insgesamt scheitern. Als Ganzes gerät der Mensch in Widerspruch mit dem kritischen Aspekt, als Ganzes ist er desorganisiert.

Aus diesem Grunde ist Scham ein grenzübergreifendes Phänomen, das mehrere Sphären des Menschen berührt. Es betrifft – unabhängig davon, ob es sich in einem Falle primär um körperliche, psychische oder soziale Scham handelt – stets den Geist, die Psyche und den Körper des Menschen. Sie alle sind durch ein Schamphänomen in besonderer

²⁹⁹ Sichtbarwerdung, insbesondere Sichtbarwerdung intimer Bereiche wird häufig als Schamursache angegeben. So etwa von Wolfgang Blankenburg: „Das Schamerleben reagiert auf die Entblößung von etwas – vom Betroffenen selbst oft nicht akzeptiertem – Eigenem *gegenüber* jemandem anderen. Es offenbart etwas Inneres, was derjenige, den diese Reaktion überkommt, gerne verborgen gehalten hätte.“ Vgl. Wolfgang Blankenburg: Zur Differenzierung zwischen Scham und Schuld, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 49 f. Seltener ist die Rede von Scham aufgrund der Tatsache, daß zu wenig sichtbar wurde, wird aber etwa von Hans-Thies Lehmann angesprochen: „Daß in der Hingabe [aus Liebe] noch Raum bleibt für das Zeichen, also Abstand, Zweifel, Ungewißheit und Reserve – das wäre es also, was hier das eigentliche Wesen der Scham ausmacht.“ Vgl. Hans-Thies Lehmann: Das Welttheater der Scham, a.a.O.: 838. Sichtbarkeit wird aber nicht, wie manche Autoren nahelegen, per se zum Schamanlaß. In etlichen Situationen will der Mensch schließlich gerade auch Intimes von sich zeigen. Scham wird nur bei unkontrollierter bzw. ungewollter Sichtbarkeit hervorgerufen.

Weise angegriffen. Scham tangiert den gesamten Menschen. *Genauer läßt sich Scham verstehen als eine spezifische Krise des Geistes, die verbunden ist mit einem typischen Gefühlserleben sowie körperlichen Verhaltensweisen.*

In diesem Sinne ist Scham immer wieder als ein den Menschen in umfassender und ganzheitlicher Weise betreffendes Phänomen beschrieben worden. So tritt nach Georg Simmel Scham erst dann auf, wenn der Schamauslöser „den ganzen Menschen und nicht nur ein lokalisiertes Interesse betrifft“³⁰⁰. Wolfgang Blankenburg beschreibt Scham als „sowohl psychosomatisch als auch zwischenmenschlich“³⁰¹. Nach Hilge Landweer ist Scham ein Gefühl, das an Körperlichkeit gebunden ist und zugleich sozialen Regeln folgt.³⁰² Rudolf Bernet versteht das Schamgefühl „als ein durch den Blick des Anderen vermitteltes leibliches Selbstgefühl“.³⁰³ Und ähnlich schreibt auch Bolko Pfau: „Der Schamaffekt ist gekennzeichnet durch das Schamgefühl und die dazugehörigen vegetativen Reaktionsmuster“, zugleich verweist er auf den Mitmenschen.³⁰⁴

4.4.1. Der geistige Charakter der Scham

Geist „ist die mit der eigentümlichen Positionsform geschaffene und bestehende Sphäre [...] zwischen mir und mir, mir und ihm“.³⁰⁵ Eine solche Sphäre zwischen sich und sich, eine Sphäre der inneren Abgehobenheit besitzt der Mensch aufgrund seiner Exzentrizität. Sich von sich selbst, also von seiner ‚Natur‘ abhebend, und um diese Abhebung wissend, ist der Mensch zugleich außernatürliches, geistiges Wesen. Damit ist sein unmittelbares Mit-sich-eins-Sein irritiert. Der Mensch ist ein doppeldeutiges Wesen, natürlich und geistig zugleich. Stets ist er sich zugleich der „Andere seiner selbst“. Er ist die Einheit *mehrerer* Dimensionen – und weil er das ist, ist seine Einheit grundsätzlich irritiert.

Nur solchermaßen uneindeutig beschaffen aber kann der Mensch sich überhaupt schämen. Scham setzt die Verdopplung in ein zugleich natürliches wie geistiges Wesen vor-

³⁰⁰ Vgl. Georg Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie, a.a.O.: 143.

³⁰¹ Vgl. Wolfgang Blankenburg: Zur Differenzierung zwischen Scham und Schuld, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 48.

³⁰² Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 20f; 28.

³⁰³ Vgl. Rudolf Bernet: Das Schamgefühl als Grenzgefühl. Phänomenologische und psychoanalytische Betrachtungen zu Trieb und Wert, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 147.

³⁰⁴ Bolko Pfau: Scham und Depression, a.a.O.: 1.

³⁰⁵ Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 303.

aus. In diesem Sinne beschreibt auch Plessner Scham als „schwieriges, geistiges Gefühl“.³⁰⁶ Ein geistloses, ein rein natürliches Wesen, das ungebrochen mit sich eins ist, kann sich nicht schämen. Ihm fehlt die innere Irritation, die beim Menschen die personale Einheit in Unordnung zu bringen und Identitätskrisen auszulösen vermag. Nur ein geistiges, das heißt zwischen sich und sich geschiedenes Wesen kann sich schämen. (Im gleichen Sinne setzt aber Scham auch das parallele Vorhandensein von Natürlichkeit voraus. Ein vollständig geistiges Wesen schämt sich ebenso wenig wie ein vollständig natürliches Wesen.)

Daß Scham an bestimmte geistige Fähigkeiten, die auf Exzentrizität zurückgehen, gebunden ist, bestätigen zahlreiche psychologische Untersuchungen. Diese gehen davon aus, daß zumindest voll ausgebildete Schamphänomene nicht ohne Selbstbewußtsein bzw. die Fähigkeit zur Selbstobjektivierung entstehen können.³⁰⁷ Scham tritt nach diesen Untersuchungen beim Kind nicht vor dem Zeitpunkt auf, an dem diese Merkmale entwickelt sind. Vieles spricht sogar dafür, daß Scham parallel zur Herausbildung von Selbstbewußtsein entsteht.

Über Selbstbewußtsein verfügt ein Mensch ca. ab der zweiten Hälfte des zweiten Lebensjahres.³⁰⁸ In etwa dieses Alter verorten auch zahlreiche Autoren die Herausbildung der Scham. So bestimmt Michael Lewis das dritte Lebensjahr als den Zeitpunkt für die Entstehung der Scham. Ihre Herausbildung ist gebunden an das Bestehen von objektiven Selbsterkenntnis.³⁰⁹ Léon Wurmser vertritt die Auffassung, daß Scham ab dem 18. Lebensmonat sichtbar auftritt und als eigenständiger Affekt erinnert wird.³¹⁰ Zwar anerkennen die meisten Autoren, daß Formen von Scham bereits in früheren Lebensmonaten auftreten, jedoch sind sie sich darüber einig, daß es sich hierbei noch nicht um den

³⁰⁶ Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 341. Auch Charles Darwin schreibt zumindest über das Erröten: „Es ist der Geist, der affiziert sein muß.“ Vgl. Charles Darwin: Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier, a.a.O.: 316.

³⁰⁷ Selbstbewußtsein bestimmt Plessner als „die in der Identifikation des Ichs mit sich selbst gestiftete Bezugsform des Subjekts zur Gegenwelt“. Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 67. Es geht zurück auf die Fähigkeit, zu sich in Abstand treten und sich selbst zum Objekt machen zu können.

³⁰⁸ Dieses Alter erschließt sich aus zahlreichen Experimenten, wie sie etwa Michael Lewis unternommen hat. Besonders bekannt sind seine Spiegelexperimente. Die Fähigkeit eines Kindes, sich ohne Hilfe in einem Spiegel wiedererkennen zu können, wird als Indiz für das Vorhandensein von Selbstbewußtsein gedeutet. Sie läßt sich ab der zweiten Hälfte des zweiten Lebensjahres nachweisen. In denselben Zeitraum fällt das Selbsterkennen des eigenen Bildes auf Photographien und in Filmen bzw. auf Videobändern, sowie die Verwendung des Personalpronomens „ich“. Die Experimente von Kurt Fischer zeigen zudem, daß sich auch die Fähigkeit zur Abstraktion zu diesem Zeitpunkt herausbildet. Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 69 ff.

³⁰⁹ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 130. „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.“ Ebd.: 127.

³¹⁰ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 261.

voll ausgebildeten Schamaffekt, der eine Identitätskrise beinhaltet, handelt.³¹¹ Der vollends entfaltete Schamaffekt ist auch nach Ansicht dieser Autoren an das Vorhandensein geistiger Fähigkeiten gebunden und entsteht nicht vor dem zweiten Lebensjahr. So ist nach Francis J. Broucek der „reife“ Schamaffekt erst ab dem 18. bis 24. Lebensmonat zu beobachten, da er an die Fähigkeit gebunden ist, sich von ‚außen‘ betrachten zu können bzw. sich von anderen angesehen und beurteilt zu wissen.³¹² Nach Micha Hilgers beruhen ausgebildete Formen der Scham auf der Fähigkeit zur Selbstobjektivierung, „auf komplizierteren kognitiven Vergleichen des Selbst mit verinnerlichten Vorstellungen, Zielen und Idealen“.³¹³ Grundlage hierfür ist ein entwickeltes Selbstkonzept, das sich im zweiten Lebensjahr herausbildet. In seiner vollen Entfaltung wird Scham erst dann empfunden, wenn das Kind sich mit den Augen des (imaginierten) anderen sehen kann und hierbei Ablehnung durch den anderen unterstellt. Die Fähigkeit zur Selbstobjektivierung, sich selbst aus der Außenperspektive wahrnehmen zu können, ist auch für Günter H. Seidler Basis des voll ausgebildeten Schamaffektes. Abgeschlossen ist die Schamgenese in der zweiten Hälfte des zweiten Lebensjahres; seinen „Entstehungs- und Wohnort“ findet der Schamaffekt im Umfeld von beginnender Symbolisierungsfähigkeit, Objektgenese und Abgrenzungsfähigkeit.³¹⁴

Daß Scham an das Vorhandensein geistiger Fähigkeiten gebunden ist, zeigt auch der Umstand, daß der einmal ausgebildete Schamaffekt (vorübergehend oder endgültig) ausfallen kann, sobald diese Fähigkeiten in Folge bestimmter Krankheiten nicht oder nicht mehr voll zur Verfügung stehen.³¹⁵ Wie Bolko Pfau beobachtet, fällt etwa bei Patienten mit einer schizoaffektiven Psychose der Schamaffekt aus. Nach der Zeit der akuten Erkrankung steht er aber wieder zur Verfügung: „Mit Wiedererlangung des Bezuges zum eigenen Selbst und zur Mitwelt erleben die Patienten ihr Außer-sich-Sein als Kontroll- und Autonomieverlust, der schamvoll erlebt wird. Diese Beobachtung deutet darauf hin, daß Schamerleben tatsächlich an reife und intakte Ich- und Selbststrukturen gebunden ist.“³¹⁶

³¹¹ Vgl. hierzu die Analysen von Tomkins zum „Fremdeln“, Kap. 3.2.1.

³¹² Vgl. Francis J. Broucek: Shame and its Relationship to Early Narcissistic Developments, in: *International Journal of Psychoanalysis* 63 (1982): 369 ff.

³¹³ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 197.

³¹⁴ Vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 132. Ähnlich meint auch Mario Jacoby: „Die volle Fähigkeit zum Schamerleben tritt [...] zusammen mit der Bewußtwerdung auf, daß das eigene Selbst auch von außen gesehen werden kann.“ Vgl. Mario Jacoby: Scham-Angst und Selbstwertgefühl, a.a.O.: 95.

³¹⁵ Zum Ausfall der Scham vgl. auch Kap. 3.2.4.

³¹⁶ Vgl. Bolko Pfau: Scham und Depression, a.a.O.: 60.

In der Scham erlebt sich der Mensch ‚verdoppelt‘, als das „Andere seiner selbst“. Die Sphäre „zwischen mir und mir, mir und ihm“ reißt auf. Der Mensch stößt an die Grenzen seiner geistigen Verfügbarkeit, stößt an das, was seiner Geistigkeit vorgegeben ist, begegnet diesem als Widerstand. Scham hat deshalb Geist bzw. geistige Fähigkeiten nicht nur zur Voraussetzung, sondern stellt zugleich eine Krise des Geistes dar. In diese gerät der Mensch, weil er eben nicht ausschließlich geistiger Art ist. An den Widerständen seiner Natur kapituliert der Mensch als geistiges Wesen. Er fällt ‚unter‘ sein ‚normales‘ Niveau zurück und verliert zentrale geistig bestimmte Fähigkeiten. Kapitulationen dieser Art bei gleichzeitigem Festhalten an der Tatsache, ein geistigselbstbeherrschtes Wesen zu sein, können zugleich Krisen der Identität auslösen. Der Mensch stößt dann nicht nur an Grenzen der geistigen Verfügbarkeit, sondern auch an Grenzen seiner inneren Übereinstimmung; er schämt sich.³¹⁷ Scham kann überwunden werden, wenn die Krise des Geistes, die Krise der Identität aufgelöst ist, der Mensch eine eindeutige Haltung zu sich zurückgewinnt, sich wieder vollständig geistig durchdringt, die personale Einheit wiederhergestellt hat.

4.4.2. Psychologie der Scham

Der psychische Aspekt der Scham, das *Schamgefühl*, ist so dominierend, daß es in aller Regel mit der Scham selbst identifiziert wird. Fächerübergreifend wird Scham primär als Emotion oder Affekt definiert, und sekundär mit verschiedenen Inhalten gefüllt. So bestimmt Léon Wurmser Scham als „affektiven Zustand [...], gruppiert um einen *depressiven* Kern: ‚Ich habe mich bloßgestellt und fühle mich erniedrigt; ich möchte verschwinden; als solch ein Wesen, das sich so bloßgestellt hat, will ich nicht weiter existieren‘.“³¹⁸ Nach Michael Lewis gehört Scham zu den fundamentalen Emotionen des Menschen: „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.“³¹⁹ Micha Hilgers beschreibt zwar Scham zunächst als „wichtigen Regulationsmechanismus des Selbst“, behandelt sie dann aber weitgehend als *Schamgefühl*, zu dem eine Reihe ganz unterschiedlicher Af-

³¹⁷ Zu Scham als Krise des Geistes vgl. auch Kap. 4.2.

³¹⁸ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 72 f.

³¹⁹ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 12.

fekte gehört.³²⁰ Sighard Neckel bestimmt Scham als „das Gefühl, in der erlebten Wirklichkeit seine Selbstachtung verloren zu haben.“³²¹ Als „Affekt des Verhältnisses zu den gesellschaftlichen Vorschriften“ definiert Agnes Heller die Scham³²². Hilge Landweer bestimmt Scham primär als Gefühl, das zugleich leibliche und soziale Aspekte hat.³²³ Nicht selten wird Scham dabei in Verbindung mit einer anderen Emotion, nämlich der Angst, gebracht. Schamangst wird entweder als ein Aspekt der Scham selbst oder als ein sie begleitendes Phänomen behandelt.³²⁴

Scham ist jedoch grundsätzlich ein komplexeres Phänomen. Sie erschöpft sich nicht in der Gefühlskomponente. Insofern Scham als ein Zustand der inneren Desorganisation und als Identitätskrise, mithin als geistige Krise verstanden wird, muß prinzipiell zwischen Scham und Schamgefühl unterschieden werden. Bereits Max Scheler erkennt den Umstand, daß Scham und Schamgefühl nicht identisch miteinander sind.³²⁵ Expliziter noch löst Günter H. Seidler Scham von ihrem Verständnis als reines Schamgefühl, indem er bereits im Ansatz Scham als eine „Situation mit Prozeßcharakter“ bestimmt.³²⁶ In diesem Sinne muß Scham aus ihrem ausschließlich psychologischen Kontext befreit werden. Scham *ist* nicht ein Gefühl; sie ist vielmehr durch eine Identitätskrise charakterisiert, die gefühlsmäßig erlebt wird. Der emotionale Aspekt ist dabei nur einer von mehreren Aspekten, die insgesamt für die Scham charakteristisch sind.

Gleichwohl ist Scham von typischen Gefühlen begleitet und zeichnet sich in hohem Maße durch ihre Erlebnisqualität aus. Schamgefühle können äußerst heftig sein und werden stets als unangenehm brennend bis hin zu quälend empfunden. Im Schamgefühl wird die Identitätskrise schmerzhaft registriert. Dabei läßt sich das Schamgefühl als ein Komplex einer ganzen Reihe von Gefühlen verstehen. Charles Mariauzouls versucht, diese in verschiedene Empfindungsphasen zu unterteilen.³²⁷ Das erste Moment der Scham besteht in Gefühlen von Überfallenwerden und Überraschtheit, sodann in Ver-

³²⁰ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 11. Zu diesen einzelnen Schamgefühlen vgl. auch Kap. 4.1.

³²¹ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 16.

³²² Vgl. Agnes Heller: Theorie der Gefühle, a.a.O.: 111.

³²³ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 2.

³²⁴ So ist nach Mario Jacoby Schamangst, die „Angst vor möglichen Schamerlebnissen oder Beschämungssituationen“, eine Variante von Scham. Vgl. Mario Jacoby: Scham-Angst und Selbstwertgefühl, a.a.O.: 9. Auch Léon Wurmser ordnet Schamangst dem Komplex Schamaffekt zu. Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 73. Nach Bolko Pfau ist Scham lediglich häufig von Angstaffekten begleitet. Vgl. Bolko Pfau: Scham und Depression, a.a.O.: 10.

³²⁵ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 76.

³²⁶ „Es zeigt sich nämlich, daß wir nicht einen ‚Affekt‘ beschreiben – im Sinne eines ‚Gegenstandes‘ der herkömmlichen Redeweise –, sondern eine Situation, eine Bündelung und Verdichtung von Geschehnissen – und [...] eigentlich ein Prozeßgeschehen.“ Vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 38.

³²⁷ Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 25 f.

wirrtheit und Empfindungen von Gelähmtheit. Blockierung und Passivierung sind hier zentrale Schamempfindungen.³²⁸ In einer nächsten Phase folgen – im Zuge einer einsetzenden Rückwendung auf sich selbst – Gefühle von Unfähigkeit, Unzulänglichkeit, Hilflosigkeit, Schwäche, Machtlosigkeit, Wertlosigkeit, Minderwertigkeit, Lächerlichkeit, Demütigung oder Gekränktheit. Die Empfindung, irgendwie defizitär, ungenügend, erniedrigt, vernichtet und von seiner menschlichen Umgebung abgelehnt zu sein, bestimmt hier das Schamsubjekt. Unsicherheit und Befangenheit, das Gefühl des Kleinseins begleiten solche Empfindungen.³²⁹ In einer weiteren Phase folgen Deprimiertheit und Traurigkeit sowie intentionsloses Verharren im Schmerz und Gefühle der Selbstenttäuschung, unter Umständen auch Schuldgefühle mit Intentionen von Wiedergutmachung.

Typisch für wohl alle Schamgefühle ist die starke Empfindung, exponiert zu sein. Das Schamsubjekt fühlt sich den Augen der Welt ausgesetzt, ungewollt gesehen und beobachtet. Daraus resultiert der starke Wunsch, ‚vor Scham im Boden versinken zu wollen‘. Mariauzouls faßt diesen Wunsch unter die „Flight-Intentionen“: Intentionen des Verbergens, des Rückzugs, der Depression. „Scham umfaßt unser *ganzes* Selbst; sie ruft den Wunsch wach, sich zu verstecken, zu verschwinden, sogar zu sterben.“³³⁰ Tatsächlich können Schamgefühle so quälend sein, daß sie im Extremfall zum Suizid führen.³³¹

4.4.3. Physiologie und Verhaltensweisen der Scham

So wie die Scham als Identitätskrise von einem bestimmten emotionalen Empfinden begleitet wird, ist sie auch ohne bestimmte Körperreaktionen nicht denkbar. Als typische körperliche Schamreaktionen gelten insbesondere Erröten und Blickabwendung.

Die Schamesröte ist, vermutlich aufgrund ihrer Auffälligkeit, *das* Merkmal der Scham. Dabei ist sie zwar für viele, aber durchaus nicht für alle Schamsituationen charakteris-

³²⁸ Vgl. dazu etwa auch Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 40.

³²⁹ Vgl. hierzu auch Erik H. Erikson: Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, in: ders.: Identität und Lebenszyklus, a.a.O.: 79.

³³⁰ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 12.

³³¹ „In der Scham findet sich kein Trost, es sei denn, jenseits aller Grenzen der Scham zu sein. Der anomische Suizid stellt den verzweifeltsten Versuch eines Individuums dar, sich über diese Grenzen hinwegzusetzen.“ Vgl. Anthony Giddens: Eine Typologie des Suizids, in: Rainer Welz / Hermann Pohlmeier (Hg.): Selbstmordhandlungen. Suizid und Suizidversuch aus interdisziplinärer Sicht, Weinheim / Basel 1981: 56.

tisch.³³² Dennoch steht sie zu Recht für die Scham. Denn das Erröten ist das sichtbarste Zeichen dafür, daß der Mensch in der Schamsituation das Verhältnis zu sich und die Beherrschung über seinen Körper verliert, daß die personale Einheit offensichtlich desorganisiert ist. Erröten stellt eine Emanzipation des Körpers dar, es ist eine „Abspaltung“³³³, eine unerwünschte und unkontrollierbare Reaktion. Zugleich verstärkt Erröten die Scham, indem es das Schamsubjekt hervorhebt und exponiert. Es wirkt selbst schamproduzierend. Es reißt den inneren Bruch zwischen sich und sich, die innere Widersprüchlichkeit weiter auf und die Person noch tiefer in die Schamsituation hinein. Vom Schamsubjekt wird das Erröten (selbst wenn es, wie etwa bei dunkelhäutigen Menschen, nach außen nicht sichtbar wird) als aufsteigende Hitze und Überflutetwerden empfunden. Betroffen sind vor allem Gesicht, Ohren und Hals. Viele Menschen fühlen darüber hinaus ihren ganzen Körper heiß werden und „prickeln“, was „zeigt, daß die ganze Körperoberfläche irgendwie affiziert sein muß“.³³⁴ In Experimenten zur Physiologie der Scham konnte Charles Mariauzouls Flux- und Temperaturzunahmen in der Wange feststellen: „Die vom Erröten am stärksten betroffene Gesichtszone ist der nach vorne gerichtete, obere Teil der Wangen [...]. Der seitliche Teil der Wange und der Hals erröteten zwar auch, aber nur halb so stark [...].“³³⁵ Dabei erreicht das Erröten (gemessen als kutane Durchblutungsveränderung) seinen Höhepunkt ca. 15 Sekunden nach der Stimulation (einer gezielten Beschämung) und verklingt nach ca. 35 Sekunden wieder. „In farbmetrischer Hinsicht erwies sich Erröten als komplexes Farbphänomen, bei dem sich Rotzunahmen, Helligkeits- und in geringerem Maße Gelbabnahmen zu einem komplexen farblichen Ganzen verband.“³³⁶ In Zusammenhang mit dem Erröten stellte Mariauzouls zudem eine Zunahme der Puls- und der Herzfrequenz fest. Neben dem Erröten ist Scham durch eine spezifische Körperhaltung, Mimik, Gestik und durch ein bestimmtes verbales Verhalten charakterisiert. Diese kommen im Gegensatz zum Erröten den „Flight-Intentionen“ der Scham eher entgegen. „Scham äußert sich vor allem in den posturalen Ausdrucksmerkmalen der Kopf- und Körperhaltung [...]. Typische posturale Elemente der Scham sind eine gesenkte Körperhaltung, ein Zusammen-

³³² Auch ist Erröten kein spezifisches Verhalten für Scham; es tritt ebenso in Folge von Gefühlen wie Wut auf. Im Unterschied zur Schamesröte trägt dort aber das Erröten deutlich weniger zu der spezifischen emotionalen Erlebnisqualität bei.

³³³ Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 237.

³³⁴ Vgl. Charles Darwin: Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier, a.a.O.: 206 f.

³³⁵ Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 89.

³³⁶ Ebd.: 111.

sacken oder ein Sich-Kleiner-Machen, das Bedecken oder Verstecken des Gesichtes.“³³⁷ Bewegungsimpulse der Zusammenziehung, des Sichduckens, Schrumpfens und Versinkens finden statt.³³⁸ Unter diesen Verhaltensweisen ist das Abwenden von Blick, Gesicht oder des ganzen Körpers besonders typisch für Schamsituationen. Fremde Blicke können nicht mehr ausgehalten werden. „Manche senken den Kopf oder wenden ihn ganz ab. Im Obergesicht ist auszumachen, daß sich Schämende die Augen zukneifen, die Augenlider oder den ganzen Blick senken, die Augen wegdrehen, schnell mit den Augen blinzeln, den Blickkontakt vermeiden, ein unsteter Blick kann entstehen.“³³⁹ Teilweise ist der Blick ‚verhangen‘ oder von einem leichten Tränenguß begleitet. „Derweil zeigen sich im Untergesicht Lippen einrollen, Lippen beißen, und manchmal wird die Unterlippe zwischen die Zähne genommen. Auch werden Zuckungen in den Mundwinkeln und herabhängende Mundwinkel [...] geschildert. [...] Die Mimik der Scham kann [...] von Ausdrücken des Ärgers, oder auch der Furcht, Trauer und Betroffenheit oder von Niedergeschlagenheit überlagert werden [...]. Auch das Gegenteil des mimischen Ausdrucks, das Einfrieren der Gesichtszüge [...] ist möglich. Allfälliges lokomotorisches Verhalten sich Schämender hat eher *flight* Charakter und kann in Rückzug und Wegrennen umschlagen, gefolgt von Sich-Verstecken [...].“³⁴⁰ Dagegen betont Landweer, daß sich die psychische Passivierung auch leiblich äußert in „undurchführbaren oder sich gegenseitig blockierenden Bewegungsimpulsen“.³⁴¹ Entgegen dem eigentlichen Impuls, die Situation verlassen zu wollen, findet sich das Schamsubjekt an Ort und Situation festgebannt. „Das verbale Verhalten ist dadurch gekennzeichnet, daß man kein Wort mehr herausbringt, stottert und unangebrachte Bemerkungen anbringt oder dann auf die Situation mit einem Redefluß oder verlegenem Lachen reagiert [...].“³⁴² Daß sich körperliche Reaktionen der Scham im Gesicht zentrieren, ist dabei insofern interessant, als das Gesicht neben der Stimme das wichtigste Ausdrucksorgan des Menschen ist. Das Gesicht ist „Spiegel, ja ‚Fenster‘ der Seele“, es ist „die Zone einer Spiegelung der ganzen persönlichen Existenz“.³⁴³ Im Gesicht spielen die frontal auf den anderen gerichteten Augen, der Blick, noch einmal eine besondere Rolle. Mit dem Abwenden von Blick und Gesicht nimmt sich der Mensch in der Schamsituation sein wich-

³³⁷ Ebd.: 27 f.

³³⁸ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 40.

³³⁹ Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 27 f.

³⁴⁰ Ebd.: 27 f.

³⁴¹ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 40.

³⁴² Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 27 f.

³⁴³ Vgl. Helmuth Plessner: Die Frage nach der *Conditio humana* (1961), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII, a.a.O.: 179 f.

tigstes Medium, sich auszudrücken und mit anderen in Verbindung zu treten. Er zieht sich nach Innen zurück, schließt sich nach Außen ab. Im Unterschied zum Erröten bewirken Blick- und Gesichtsabwendung die Beendigung der Schamsituation: Das Schamsubjekt verbirgt sich vor anderen und schwächt damit die Scham ab.³⁴⁴

4.5. Ort und Zeit der Scham

Scham zeichnet sich schließlich durch eine bestimmte Örtlichkeit und einen typischen zeitlichen Verlauf aus.

Scham findet ihren Ort entlang der Aspektgrenzen einer Person, an denen sie sich entzündet. Diese sind es, die in der Scham miteinander in Widerspruch geraten. Die Aspektgrenzen sind Verbindungs- wie Bruchstellen. Normalerweise vereinen sie den Menschen, der mit sich in eins lebt. In der Scham aber werden sie zu Stellen der Verdopplung und inneren Abgehobenheit, sie werden zur Kluft und schaffen die für die Scham typische Situation der Selbstentfremdung. Weil die personale Einheit nur entlang der Aspektgrenzen desorganisiert werden kann, werden diese zum Ort der Scham. Da geistige und dieser Geistigkeit vorgegebene Aspekte alle drei Sphären des Menschen, den Körper, die Psyche und die Sozialwelt, charakterisieren, besitzt der Mensch drei solcher Aspektgrenzen, an denen die menschliche Einheit in Unordnung geraten und Scham entstehen kann.

In diesem Sinne bestimmt auch Günter H. Seidler den ‚Ort‘ der Scham an einer „Schnittstelle“ bzw. „Umschlagfalte“.³⁴⁵ Diese scheidet Innen und Außen, wobei sie (in einer Frühform der Scham) zwischen dem Schamsubjekt und einer anderen Person verläuft, oder (als voll ausgebildeter Schamaffekt) innerhalb der Person, insofern der Andere internalisiert worden ist. Auch hier entspringt Scham dem Punkt der (inneren) Widersprüchlichkeit und Fremdheit.

Der Umstand, daß Scham ihren Ort entlang der menschlichen Aspektgrenzen findet, deckt sich zudem mit der Erkenntnis etlicher Autoren, die als diesen Ort irgendeine Art von Zwischenbereich, ein „Zwischen von Zweien“ angeben.³⁴⁶ Nach Max Scheler etwa

³⁴⁴ Inwiefern die Anwesenheit des anderen und das Gesehenwerden durch ihn verstärkt Scham hervorruft, vgl. Kap. 5.4.

³⁴⁵ Vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 43; 86.

³⁴⁶ Diese Beobachtung macht auch Markus Erismann: Metaphorik der Scham. Texte des 20. Jahrhunderts im Umgang mit Scham, Zürich 1996: 46.

entspringt Scham aus der Stellung des Menschen *zwischen* Tier und Göttlichem.³⁴⁷ Jean-Paul Sartre verortet Scham *zwischen* einem Angeblickten und einem Anblickenden.³⁴⁸

Scham hat daneben auch einen typischen zeitlichen Verlauf. Grundsätzlich ist sie ein Geschehen von nur sehr kurzer Dauer. „Scham überkommt einen *überfallartig*, ohne Vorankündigung und ohne daß man es unmittelbar verhindern könnte“³⁴⁹; sie ist gekennzeichnet durch Plötzlichkeit und Heftigkeit. Nachdem sie die Person regelrecht überflutet, ebbt sie nach wenigen Sekunden ebenso rasch wieder ab. Scham kann nicht auf Dauer gestellt werden. Würde die Desorganisation der personalen Einheit, würde die Identitätskrise längere Zeit anhalten, könnte nicht länger von „Scham“ gesprochen werden, würde die Scham übergehen in einen psychopathologischen Zustand der Selbstentfremdung und Depersonalisierung.

Im Widerspruch dazu wird Scham von einigen Autoren als lang andauernder Zustand dargestellt. So schreibt Erwin Straus: „Die Scham ist eine dauernd wirksame Grundhaltung des menschlichen Daseins [...]. Die Scham tritt nicht nur zuweilen unter bestimmten Umständen in Funktion; wenn sich jemand schämt, so ist das ein Zeichen dafür, daß die dauernde Sicherung der Scham durchschlagen worden ist, daß das unmittelbare Erleben von dem öffentlichen Dasein bedroht und gefährdet wird.“³⁵⁰ In solchen Fällen wird jedoch Scham mit der ihr verwandten dauerhaften Haltung der Schamhaftigkeit verwechselt.³⁵¹ Hilge Landweer unterscheidet „akute Scham“ von „Schamhaltungen“ bzw. „Scham als Disposition“. Letztere findet ihre Ursache in konstanten Attributen der Person wie Herkunft, Armut oder physischen Stigmata.³⁵² Tatsächlich handelt es sich bei Scham als einer Identitätskrise ausschließlich um das kurze, heftige, akute Schamerlebnis. Ein Mensch, der sich seiner Herkunft, Armut oder Stigmata schämt, tut dies nicht ununterbrochen als akutes Erlebnis. Er schämt sich nur in solchen Situationen, in denen er seine kritische Eigenschaft tatsächlich seiner Identität in ambivalenter Weise

³⁴⁷ Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 57.

³⁴⁸ Vgl. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, a.a.O.

³⁴⁹ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 42.

³⁵⁰ Vgl. Erwin Straus: Die Scham als hysteriologisches Problem [1933], in: ders.: Psychologie der menschlichen Welt, a.a.O.: 183. In ähnlicher Weise spricht Sighard Neckel von „habituelle Scham, die sich zu einer persönlichen Dauererfahrung verstetigen kann“. Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 250.

³⁵¹ Zu schamverwandten Phänomenen einschließlich der Schamhaftigkeit vgl. Kap. 4.7.

³⁵² Vgl. Hilge Landweer: Leiblichkeit, Kognition und Norm bei akuter Scham, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 338 ff.

zurechnet. Insofern provozieren solche Eigenschaften *immer wieder* Scham; zugleich erhöhen sie die Wahrscheinlichkeit, generell in Schamsituationen zu geraten.³⁵³

Gleichwohl Scham ein kurzes, heftiges Phänomen darstellt, muß sie als ein Prozeßgeschehen in der Zeit betrachtet werden.³⁵⁴ Das ambivalente Verhältnis zu sich selbst („Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“) ist ein Pendeln zwischen der Möglichkeit, den herausgelösten Aspekt abzustößen einerseits, sich mit ihm zu identifizieren andererseits. Die Entscheidung hierüber fällt in der Zeit, innerhalb einer kurzen, knappen Zeitspanne, in der ein eindeutiges Verhältnis zu sich selbst wieder hergestellt werden kann.

Daß innerhalb dieser Zeitspanne Veränderungen des Schamsubjekts vor sich gehen, erklärt auch den Umstand, daß verschiedene Autoren Scham so widersprüchlich und dennoch zutreffend beschrieben haben. Als Zustand der Verwirrung, Irritation und Desorientiertheit, in dem das Schamsubjekt „überhaupt nichts weiß“³⁵⁵ wird Scham ebenso dargestellt wie als Prozeß der „Rückwendung auf ein Selbst“³⁵⁶ oder „Bewußtwerdungsprozeß“³⁵⁷. Tatsächlich gehören die verschiedenen Zustände unterschiedlichen Phasen des Schamprozesses an. Wird Scham zunächst als überfallende und verwirrende (Identitäts-)Krise empfunden, löst sich die Krise auf in der Rückwendung auf sich selbst, in der Neuversicherung der Identität. Daß sich der Mensch am Ende dieses Prozesses neu in seiner Identität bestätigt, sich neu erfährt, läßt sich als Bewußtwerdungsprozeß beschreiben.

Zum zeitlichen Verlauf der Scham gehört auch der Umstand, daß Scham reaktiviert werden kann. Der Mensch kann sich (wiederholt) für etwas schämen, das ihm vor langer Zeit passiert oder zugestoßen ist. Er kann sich nach einer größeren Zeitspanne sogar für etwas schämen, wofür er sich dazumal nicht geschämt hat. Dieser Umstand weist darauf hin, daß konkreter Schamanlaß und akute Scham als Identitätskrise zeitlich entkoppelt sein können. In der Erinnerung wird ein bestimmtes Geschehnis nochmals zum Schamanlaß, die bereits durchlebte Identitätskrise zum wiederholten Male durchlebt. In

³⁵³ Vgl. hierzu auch Kap. 5.7.3. und 5.7.4.

³⁵⁴ So auch Günter H. Seidler: *Der Blick des Anderen*, a.a.O.: 9; 38.

³⁵⁵ Vgl. Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Band 1, a.a.O.: 66; 94.

³⁵⁶ Vgl. Max Scheler: *Über Scham und Schamgefühl* [1933], in: Max Scheler: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, a.a.O.: 78.

³⁵⁷ Vgl. Günter H. Seidler: *Der Blick des Anderen*, a.a.O.: 40. In der Scham wird das Schamsubjekt „auf sich selber zurückgebogen, hält reflexiv inne und wird seiner selbst gewahr“. Vgl. Günter H. Seidler: *Zwischen Skylla und Charybdis: Die unumgängliche Scham der anorektischen Frau*, in: ders. (Hg.): *Magersucht*, a.a.O.: 171. Ähnlich bezeichnet Jean-Claude Bologne Scham als „eine Frage der Bewußtwerdung“. Vgl. Jean-Claude Bologne: *Nacktheit und Prüderie*, a.a.O.: 9. In anderer Weise stellt Jean-Paul Sartre die Schamsituation als Prozeß der Bewußtwerdung dar. Der schamauslösende Blick des anderen aktiviert das „Für-andere-Sein“ des Schamsubjektes, es gewinnt so seine Objektivität und gelangt auf die Ebene des „reflexiven Cogito“, es hat nun Bewußtsein von sich. Vgl. Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, a.a.O.: 469 f.

der Erinnerung kann ein Geschehnis aber auch erstmals zum Schamanlaß werden, wird die schamauslösende Identitätskrise erst nach einer längeren Zeitspanne aktiviert.

4.6. Funktionen der Scham

Auch wenn die Scham ihren Ursprung nicht in ihrer Funktionalität findet, erfüllt sie doch eine Reihe von Funktionen. Diese wirken sich positiv für das einzelne Individuum wie für das soziale Zusammenleben aus. Hierbei handelt es sich um identitätsfördernde bzw. identitätsbildende Funktionen, Schutzfunktionen und bestimmte soziale Funktionen.

An zentraler Stelle stehen identitätsfördernde bzw. identitätsbildende Funktionen der Scham. Wenn Scham als eine bestimmte Art der Identitätskrise verstanden wird, macht sie es zugleich notwendig, daß sich das Schamsubjekt in der Überwindung der Scham dieser verunsicherten Identität aufs Neue versichert. Während sich das Schamsubjekt in der Schamsituation seiner problematischen Situation bewußt wird und die Störung seiner Identität realisiert, muß es sich in der Überwindung der Scham selbst neu bestätigen: Ich bin's oder Ich bin's nicht. Am Ende der Schamsituation ist es wieder ganz ‚bei sich‘, aber ein klein wenig ‚ver-rückt‘; es hat im Laufe des Schamprozesses eine Veränderung durchgemacht, sich neu erfahren, ist sich neu begegnet. Es hat realisiert, daß es das „Andere seiner selbst“ ist; seine innere Abgehobenheit und Fremdheit sind ihm bewußt geworden. Dieses Andere in sich integriert oder von sich abgespalten zu haben, stellt die eigene Identität neu her, bestätigt sie, transformiert sie leicht, bildet sie weiter fort.

Die identitätsbildende Funktion ist auch von anderen Autoren erkannt worden. Nach Günter H. Seidler vermag Scham zwischen Eigenem und Fremdem zu unterscheiden und zu trennen. Aus diesem Grunde kommt ihr „eine grenzbildende Funktion zwischen äußerer und innerer Welt zu“, sie schützt vor der „regressiven Verwischung dieser Grenzen“.³⁵⁸ Damit wird Scham zur Voraussetzung für das Bestehen psychischer Strukturen überhaupt. Sie spielt eine aktive Rolle innerhalb der Selbstgenese, indem sie einerseits das Selbst gegen die Außenwelt abgrenzt. Andererseits erhält Scham aber auch die nach Innen gedoppelte, ein internalisiertes Außen (der internalisierte andere) beinhaltende, Selbststruktur. Nach Micha Hilgers hat Scham die Funktion, „die fraglose

³⁵⁸ Vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 44; 138.

Selbstverständlichkeit des Selbstgefühls zu stören und damit ein Bewußtsein über das Selbst und das Fremde zu wecken und [...] zu fördern“³⁵⁹. Scham führt zur Verunsicherung über das aktuelle Identitätskonzept und bringt die Notwendigkeit mit sich, die Vorstellung von sich, den anderen und der Realität zu aktualisieren.³⁶⁰

Die identitätsbildende Funktion der Scham beinhaltet zugleich eine Schutzfunktion. Indem sie in ihrer Überwindung Eigenes und Fremdes trennt, Nicht-Identisches abwehrt, verhindert sie nämlich die langfristige Desintegration der Identität, also pathologische Depersonalisierungserscheinungen. Fremdes abtrennend, hütet sie die Grenzen des Menschen und dessen, was er ist.³⁶¹ In diesem Sinne wird Scham häufig als Schutzmechanismus beschrieben, nämlich als Schutz eines Innen des Menschen, als Schutz von Individualität, Intimität und Privatheit vor einem Außen, vor einer Öffentlichkeit. „Scham hütet die Selbst- und Intimitätsgrenzen“³⁶², sie verhindert das ‚Ausfließen‘ nach Außen in Fremdes, Nicht-Identisches ebenso wie sie, die Identität und Intimität bedrohende, Eingriffe durch Fremdes abwehrt.

Die Abgrenzung nach Außen erfüllt aber auch soziale Funktionen. Das gesellschaftliche Zusammenleben erfordert ein bestimmtes Maß an Eigenständigkeit und Individualität. Erst als von anderen abgesetztes Individuum kann der Mensch dem anderen wirklich begegnen. So wirkt Scham letztlich als wichtiger Sozialisationsfaktor.³⁶³

Daneben erfüllt die Scham soziale Anpassungsfunktionen, insofern soziale Regeln, Normen und Sittenvorstellungen auch unter Mithilfe von Scham kontrolliert werden. Regel- und Normverstöße können durch Beschämungen sanktioniert werden; die drohende oder bereits empfundene Scham bringt die Person dazu, die sozial unerwünschte Handlung zu unterbrechen bzw. von vorn herein zu unterlassen. Sind zudem Normen internalisiert, muß die sozial unerwünschte Handlung gar nicht mehr von außen durch Beschämung sanktioniert werden, vielmehr realisiert der Mensch Verletzungen und Abweichungen selbst und bestraft sich zugleich mit dem aufkommenden Schamgefühl hierüber. In ähnlicher Weise werden Abweichungen von Gruppenidealen durch Scham

³⁵⁹ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 15 f.

³⁶⁰ Voraussetzung für eine solche identitätsfördernde Wirkung ist jedoch, daß die Schamerfahrung nicht zu überwältigend sein darf. „Maßvolle Schamerfahrungen helfen [...] bei der Herausbildung angemessener Konzepte von sich selbst und der äußeren Realität.“ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 187.

³⁶¹ Als „Grenzwächter“ beschreibt auch Mario Jacoby die Scham, die „Grenzüberschreitungen unliebsam ahndet“. Vgl. Mario Jacoby: Scham-Angst und Selbstwertgefühl, a.a.O.: 89.

³⁶² Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 15.

³⁶³ So betont auch Micha Hilgers: „Identität als Fähigkeit zur Abgrenzung und zum Mit-Sich-Sein als auch zur intimen Nähe mit anderen ist ohne ständige Schamkonflikte nicht denkbar. Scham schafft jene Fähigkeit zur Intimität wie zur Autonomie durch ihren potentiell entwicklungs- wie identitätsfördernden Charakter.“ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 203. Auch Mario Jacoby erkennt die soziale Funktion der Scham. Vgl. Mario Jacoby: Scham-Angst und Selbstwertgefühl, a.a.O.: 49.

und Beschämung sanktioniert. Auf den Erhalt und die Absicherung von sozialen Normen und Regeln, ihr Anerkanntwerden durch alle Gesellschaftsmitglieder ist aber jede Gesellschaft angewiesen, insofern Normen und Regeln das menschliche Leben stabilisieren und ihm Orientierung verleihen. „Scham erfüllt demnach sozialregulative Funktionen, indem sie Gruppen gegen äußeren Zerfall und innere Zerwürfnisse schützt.“³⁶⁴ Indem Scham Anpassungsprozesse an soziale Normen, Regeln oder Ideale auslöst, wirkt sie gesellschaftsstabilisierend und -erhaltend.

4.7. Schamverwandte Phänomene

Scham ist verwandt mit einer ganzen Reihe von ähnlichen Phänomenen. Zu diesen gehören insbesondere Schamhaftigkeit, Scheu, Schüchternheit und Schamangst sowie Verlegenheit und Peinlichkeit. Von einigen Autoren werden diese mit der Scham in einem so nahen Zusammenhang gesehen, daß sie sie zur „Familie der Schamgefühle“ (Micha Hilgers) zählen bzw. als Teilaspekte der Scham in die „Gruppe der Schamaffekte“ (Léon Wurmser) einordnen. Häufig werden sie auch als qualitativ gleiche, aber quantitativ schwächere Phänomene begriffen. Selten werden scharfe Abgrenzungen zwischen ihnen gesucht. Dennoch ist für ihr richtiges Verständnis nicht nur das Herausstellen von Ähnlichkeiten, sondern auch das von Unterschieden wichtig. Es stellt sich heraus, daß Schamhaftigkeit, Scheu, Schüchternheit und Schamangst in das ‚Vorfeld‘ der Scham gehören, Verlegenheit und Peinlichkeit aber als quantitativ schwächere Schamphänomene verstanden werden müssen.

Schamhaftigkeit ist dabei eine Art Oberbegriff für die Phänomene Scheu, Schüchternheit und Schamangst. Ihnen allen ist gemein, daß sie sich im ‚Vorfeld‘ der Scham befinden. Das meint, daß sie in einem steten Bezug zur Scham stehen, insofern sie darauf gerichtet sind, diese zu verhindern; sie treten ‚vor‘ der Scham auf. Von daher weisen sie eine große Nähe zu Scham auf, unterscheiden sich aber dennoch qualitativ von ihr. Schamhaftigkeit beinhaltet nicht das Scheitern der personalen Einheit und keine Identi-

³⁶⁴ Vgl. Micha Hilgers: Die infrarote Schamlosigkeit. Exhibitionismus, Voyeurismus und die elektronischen Medien, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 92. Im negativen Sinne bewirkt Scham auf diese Weise aber auch die „Kontrolle der Macht- und Statusverteilung“. Wenn Scham dazu dient, die jeweils geltenden Verhaltensnormen zu bewahren, stellt sie sich schließlich als eine „Funktion der sozialen Schichtung“ und als „Phänomen der symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit“ heraus. Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 193. Zur Scham als Machtphänomen vgl. ausführlicher Kap. 5.8.3.

tätskrise. Als „Drang zur Verhaltung“³⁶⁵ stellt sie vielmehr eine Art Rückzugshaltung oder aktive Rückzugsbewegung des Menschen dar. Der Mensch wendet sich auf sich selbst zurück und versichert sich seiner (Identität) – und zwar vor dem Horizont einer drohenden Identitätskrise, mit dem Ziel, diese abzuwenden. Auf diese Weise wird die Begegnung mit dem identitätsbedrohenden Fremden und mithin ein Schamerlebnis von vornherein vermieden. Dieses identitätsbedrohende Fremde können sowohl eigene nichtidentische, dem Geist vorgegebene, Aspekte sein, als auch andere umgebende Personen, die als Beobachter durch ihren Blick Scham verstärkt auszulösen vermögen.³⁶⁶ Von sich selbst und von anderen Personen zieht sich der schamhafte Mensch zurück. Seine Rückzugshaltung oder –bewegung ist verbunden mit einer Beschränkung der Sichtbarkeit. Im Sinne der Begegnungsvermeidung mit dem Anderen/Fremden verhüllt sie den Menschen auf verschiedene Weise, macht ihn unsichtbar.³⁶⁷ Dies gilt für die Sichtbarkeit anderen Personen gegenüber, aber auch für die Sichtbarkeit vor sich selbst: Identitätsbedrohende Aspekte werden „verdrängt“. Schamhaftigkeit ist Bewegung nach Innen, weg vom Außen, Fremden; sie wirkt all jenen Bestrebungen des Menschen entgegen, die sich nach Außen, auf einen anderen zu bewegen, sich dem Fremden öffnen, zeigen, sich ihm gegenüber ausdrücken, mit ihm in Kontakt treten.³⁶⁸ Während also Scham das Scheitern der personalen Einheit, eine Identitätskrise darstellt, wirkt diese Krise bereits drohend in der Schamhaftigkeit und löst eine Rückzugsbewegung, den Selbstbezug aus, um die Scham noch vor ihrer Entstehung zu verhindern. Scham und Schamhaftigkeit trennt insbesondere auch ein unterschiedlicher zeitlicher Verlauf. Während Scham plötzlich auftritt und nach wenigen Sekunden wieder abebbt, ist Schamhaftigkeit eine dauernde Grundhaltung des Menschen. Für sie trifft zu, was Erwin Straus über die Scham schreibt: „Die Scham ist eine dauernd wirksame Grundhaltung des menschlichen Daseins [...]. Die Scham tritt nicht nur zuweilen unter be-

³⁶⁵ So die Bestimmung von Helmuth Plessner. Vgl. Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V, a.a.O.: 63. In den „Stufen“ bezeichnet Plessner Schamhaftigkeit ebenfalls mit „Drang zur Verhaltenheit“. Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 344.

³⁶⁶ Zur Rolle des anderen als schamauslösendes Moment vgl. Kap. 5.4.

³⁶⁷ Vgl. dazu auch Kap. 5.8.1.

³⁶⁸ Helmuth Plessner sieht Schamhaftigkeit dem „Drang zur Offenbarung“ – also der Neigung, sich zu zeigen, auszudrücken, sichtbar zu werden – entgegengestellt. Beide versteht er als polare psychische Grundkräfte. Vgl. Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V, a.a.O.: 64. Sigmund Freud sieht ganz in diesem Sinne die Scham der Schau- und Zeigelust entgegengestellt. Allerdings verwechselt er Scham und Schamhaftigkeit. Vgl. Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, a.a.O.: 56. Das gleiche gilt für Léon Wurmser, der Delophilie und Theatophilie als die beiden einander entgegenwirkenden psychischen Kräfte bestimmt. (Vgl. auch Kap. 3.2.1.). Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 256 ff.

stimmten Umständen in Funktion; wenn sich jemand schämt [akute Scham; A. L.], so ist das ein Zeichen dafür, daß die dauernde Sicherung der Scham [Schamhaftigkeit; A. L.] durchschlagen worden ist [...].³⁶⁹ Léon Wurmser kennt ganz in diesem Sinne innerhalb der „Gruppe der Schamaffekte“ eine „vorbeugende Einstellung, als Charakterhaltung, die in der Form einer Reaktionsbildung eben die [...] anderen [Schamaffekte] verhüten soll“.³⁷⁰ Als dauernde Grundhaltung des Menschen sucht die Schamhaftigkeit, die für den Menschen qua seiner Exzentrizität permanent drohenden Identitätskrisen zu vermeiden. Bricht Scham dennoch aus, so hat die Schamhaftigkeit vorübergehend versagt.

Daneben unterscheidet sich Schamhaftigkeit von der Scham durch ihre Physiologie und Psychologie, wiewohl sich diese Unterschiede nicht ganz so deutlich ausprägen. So ist Blickabwendung ebenfalls ein typisches Körperverhalten für Schamhaftigkeit, Erröten aber ist allein für Schamsituationen spezifisch. Auch mag Schamhaftigkeit mit leicht unangenehmen Gefühlen verbunden sein, durchaus auch dem Gefühl, im Boden verschwinden zu wollen; der akute, brennende Charakter des Schamgefühls aber fehlt hier. Insofern Schamhaftigkeit Scham vermeiden soll, besitzt sie in starkem Maße eine Schutzfunktion für den Menschen. Allzu häufige und heftige Scham wirkt nämlich nicht mehr identitätsfördernd, sondern identitätszerstörend, führt zu Depersonalisierungsercheinungen. Schamhaftigkeit verhindert ein solches allzu häufiges Auftreten. Während Scham in der Bewältigung ihrer selbst identitätsfördernd wirkt, schützt die Schamhaftigkeit die menschliche Identität, indem sie Krisen bereits vorbeugend abwendet. Deshalb trifft auf sie beinahe stärker zu, was verschiedene Autoren über die Scham schreiben, wenn sie diese als „die Hüterin von Selbst- und Intimitätsgrenzen“³⁷¹, als „Grenzwächter des Intimbereichs“ oder als „Gefühl für die Verletzlichkeit einer Grenze zwischen Sichtbarem und Verborgenen“³⁷² bezeichnen. Mehr noch als Scham beschützt Schamhaftigkeit den „Innenraum und vermittelt ein Gefühl dafür, was ich von mir zei-

³⁶⁹ Vgl. Erwin Straus: Die Scham als hysteriologisches Problem [1933], in: ders.: Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften, a.a.O.: 183. Ähnlich verwechselt Günter H. Seidler Scham und Schamhaftigkeit, beschreibt als „Scham“ aber richtig die Schamhaftigkeit: „Üblicherweise operiert er [der Schamaffekt] still im Hintergrund als ‚Takt‘, und seine offene Manifestation ist bereits Hinweis auf eine geringfügige Auslenkung der Balance.“ Vgl. Günter H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 77.

³⁷⁰ Vgl. Léon Wurmser: Das Problem der Scham, in: Jahrbuch der Psychoanalyse, 13, Köln / Opladen 1981: 13.

³⁷¹ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.

³⁷² Vgl. Rudolf Bernet: Das Schamgefühl als Grenzgefühl. Phänomenologische und psychoanalytische Betrachtungen zu Trieb und Wert, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 152. Weiter schreibt er: „Das Schamgefühl errichtet [...] eine Schranke im Bereich des Sichtbaren, es rekuriert auf meinem [...] Willen, um im objektiv Sichtbaren Differenzen anzubringen, Schatten zu werfen und Verhüllungen vorzunehmen.“ Ebd.: 151.

gen und mit-teilen und was ich für mich selbst behalten will“³⁷³. Schamhaftigkeit hütet Grenzen; Scham verliert sie und gewinnt sie neu.³⁷⁴

Scheu, Schüchternheit und Schamangst stellen verschiedene Ausprägungen der Schamhaftigkeit dar. Ihnen ist gemein, daß sie nicht nur ein allgemeines Vermeidungs- und Rückzugsverhalten bezeichnen, sondern zusätzlich eine darin enthaltene Angstkomponente stark betonen, wobei die Angst von Scheu über Schüchternheit hin zu Schamangst immer größere Bedeutung annimmt. In Scheu und Schüchternheit meint diese Angst nur indirekt ein drohendes Schamerlebnis, insofern sie primär auf die Begegnung mit dem Fremden gerichtet ist, der in einem weiteren Schritt erst Scham veranlassen könnte. Schamangst hingegen ist direkt auf möglicherweise eintretende Schamerlebnisse oder Beschämungssituationen bezogen.³⁷⁵ Sie hat konkret ein Vermeidungsverhalten solchen Handlungen gegenüber zur Folge, die aus der Vergangenheit als schamauslösend erfahren wurden. Scheu, Schüchternheit und Schamangst als Weisen der Schamhaftigkeit werden zu den dauernden Grundhaltungen des Menschen, zu seinen Charaktereigenschaften gezählt.

Von diesen Phänomenen aus dem ‚Vorfeld‘ der Scham müssen Verlegenheit und Peinlichkeit unterschieden werden. Verlegenheit und Peinlichkeit sind der Scham qualitativ gleich und bloß quantitativ von ihr unterschieden, wobei Verlegenheit das am wenigsten intensivste, Scham das stärkste Phänomen ist.³⁷⁶ Ihre Verwandtschaft mit der Scham zeichnet sich bereits an ihrer Dynamik ab. Anders als Schamhaftigkeit haben Verlegenheit und Peinlichkeit einen vorübergehenden Charakter und halten nur kurz an. Mit der Scham haben sie gemein, daß sie keine allgemeinen Grundhaltungen des Menschen sind, sondern durch konkrete Ereignisse ausgelöst werden. Auch in ihrer Psychologie und Physiologie ähneln sie stärker der Scham. Verlegenheit und Peinlichkeit haben

³⁷³ Vgl. Mario Jacoby: Scham-Angst und Selbstwertgefühl, a.a.O.: 47. Auch Léon Wurmser schreibt über die Scham als Charakterhaltung, daß diese sich gegen Bloßstellung und Sich-Zeigen richtet, insofern „unentbehrliche Wächterin der Privatheit und der Innerlichkeit [ist], eine Wächterin, die den Kern unserer Persönlichkeit schützt“. Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 73 f.

³⁷⁴ In diesem Sinne schreibt auch Bolko Pfau: „Schamhaftes Erleben ist als Eigenart des Individuums zu verstehen, sich zu schützen, sich zu verhüllen und stellt gleichsam eine Schutzfunktion vor Desintegration der Identität und der leiblichen Integrität dar. Schamhaftigkeit schützt die Anderheit, indem sie die Entdeckung verhindert und somit die Einzigartigkeit bewahrt. Der eigentliche Schamaffekt dagegen verweist auf das Entdeckt- und Erkannt-Werden. Der sich schämende Mensch fürchtet um sein Subjekt-Sein. Es ist nachvollziehbar, daß die Übergänge von Schamhaftigkeit zum Schamaffekt fließend sind [...]“. Vgl. Bolko Pfau: Scham und Depression, a.a.O.: 10.

³⁷⁵ So auch Mario Jacoby: Scham-Angst und Selbstwertgefühl, a.a.O.: 9.

³⁷⁶ Auch Hans Peter Dreitzel spricht über Verlegenheit, Peinlichkeit und Scham als „ein Gefühl“ mit „sich steigernden Intensitätsgraden“. Vgl. Hans Peter Dreitzel: Peinliche Situationen, in: Martin Baethge, Wolfgang Eßbach (Hrsg.): Soziologie: Entdeckungen im Alltäglichen. Hans Paul Bahrtd. Festschrift zu seinem 65. Geburtstag, Frankfurt / New York 1983: 149 f. Anthony Giddens bezeichnet Verlegenheit als „mildes Schamgefühl“. Vgl. Anthony Giddens: Eine Typologie des Suizids, in: Rainer Welz / Hermann Pohlmeier (Hg.): Selbstmordhandlungen, a.a.O.: 61.

deutlich akuten Charakter, sie werden emotional als zunehmend unangenehm und brennend empfunden. Physische Reaktionen wie das Abwenden von Blick und Gesicht sind typisch, seltener ist Erröten.

Mit Scham verbindet beide aber insbesondere der Umstand, daß auch sie auf das Scheitern der personalen Einheit und auf eine, durch einen bestimmten Anlaß ausgelöste, Identitätskrise zurückgehen. Das entscheidende Kriterium hierfür, welches dieser drei Phänomene Scham, Verlegenheit oder Peinlichkeit auftritt, ist der betroffene Identitätsanteil. Je zentralere Identitätsanteile tangiert werden, desto heftiger ist die Identitätskrise und desto weniger ist bloß Verlegenheit, desto wahrscheinlicher ist Scham die Folge.³⁷⁷

Die Übergänge hierbei sind fließend, es lassen sich kaum harte Abgrenzungen zwischen den drei Phänomenen vornehmen. Allerdings läßt sich der steigende Intensitätsgrad von Verlegenheit über Peinlichkeit hin zu Scham am Erleben ablesen. Verlegenheit wird als vergleichsweise wenig unangenehm und nur als leichte Verwirrung empfunden, Scham hingegen als äußerst unangenehm. Erst hier fühlt sich der Mensch vollkommen desorientiert und in starkem Maße sich selbst fremd. Auch die Niveausenkung wächst: Leichte Kontrollverluste der Verlegenheit stehen dem Ausfall ganzer Verhaltensweisen in der Scham entgegen. Entsprechend rascher werden Verlegenheitssituationen, schwerer Schamsituationen überwunden; wo sich der verlegene Mensch relativ schnell wieder ‚im Griff‘ hat, kostet es im Falle der Scham deutlich größere Mühe, die personale Einheit und ein eindeutiges Verhältnis zu sich wieder herzustellen.

³⁷⁷ Dies läßt sich prinzipiell auch mit der Unterscheidung von Hans Peter Dreitzel in Übereinstimmung bringen: „Peinliche Situationen werden typischerweise durch die Verletzung von Interaktionsnormen ausgelöst, die den alltäglichen Umgang miteinander regeln, während Schamgefühle eher aus der Verletzung tief internalisierter kultureller Normen entstehen, die sich auf unsere Körperlichkeit (z.B. Sexualtabus) und unsere Sprachfähigkeit (nicht Stottern!) beziehen.“ Vgl. Hans Peter Dreitzel: Einige soziologische Ergänzungen und psychotherapeutische Erkenntnisse zum Wesen der Schamgefühle, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 299. Letztere dürften zentralere Identitätsanteile betreffen als erstere. Auf ähnliche Weise ist eine Übereinstimmung mit Sighard Neckels Unterscheidung zu erzielen: „Während [Scham] den Zusammenbruch der Selbstidentifikation vor anderen anzeigt, Peinlichkeit wie auch immer verursachte Darstellungsmängel der Person betrifft, tritt Verlegenheit schon im Zustand der persönlichen Exponierung an sich auf, ohne unbedingt an die Empfindung eines Defizits gebunden zu sein.“ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 113. Eine gänzlich andere Unterscheidung aber trifft Norbert Elias: „Wie [Schamgefühle] sich herstellen, wenn ein Mensch selbst gegen Verbote des Ich und der Gesellschaft verstößt, so stellen [Peinlichkeitsgefühle] sich ein, wenn irgend etwas außerhalb des Einzelnen an dessen Gefahrenzone rührt [...]“ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 403. Allerdings scheint das Kriterium der internen oder externen Verursacherquelle nicht das entscheidende zu sein. So können auch Schamgefühle von außen, durch Beschämungen oder Eingriff in die Privatsphäre etwa, ausgelöst werden; ebenso wie Peinlichkeit infolge des Tuns der betreffenden Person selbst, etwa aufgrund einer Ungeschicklichkeit, entstehen kann.

5. Konkrete Bedingungen von Schamanlässen: Die Gesellschaft

5.1. Scham als individuelles Phänomen

Unter welchen Bedingungen schämt sich der Mensch? Die Antwort, die bislang auf diese Frage gegeben wurde, ist: Der Mensch schämt sich unter der Bedingung seiner besonderen Existenzweise, unter der Bedingung der exzentrischen Positionalität. Diese wird ihm zur Ursache seiner Scham. Weil jeder Mensch gleichermaßen positioniert ist, kann nicht nur jeder Mensch in die Situation geraten, sich zu schämen. Zugleich unterliegt genau aus dem Grund, daß Scham ihre Ursache in der exzentrischen Lebensweise eines jeden Menschen findet, allen Schamphänomenen dieselbe gleichbleibende Struktur. Weil alle Menschen gleichermaßen exzentrisch positioniert sind, können sie auch gleichermaßen und immer wieder gleich in die für die Scham typische Identitätskrise geraten.

Die Existenzweise des Menschen liefert die *allgemeine* Bedingung dafür ab, daß der Mensch sich schämen kann. Sie bezeichnet eine durchgehende *Kompetenz* des Menschen. Scham stellt sich auf dieser Basis als konstantes Phänomen dar, nämlich als eine bestimmte Art der inneren Desorganisation und der Identitätskrise. Nun widerspricht aber die Auffassung von der sich selbst stets gleichbleibenden Scham der offensichtlichen Beobachtung, daß Scham auf äußerst verschiedene Weisen auftritt. Der einheitlichen Struktur der Scham stehen die vielfältigen Erscheinungsweisen der Scham entgegen. Dieser Umstand weist darauf hin, daß die Existenzweise des Menschen zwar die allgemeine Bedingung der Scham darstellt, für die Erklärung konkreter, real auftretender Schamphänomene aber nicht ausreicht. Der Mensch kann sich *überhaupt* schämen aufgrund seiner besonderen Existenzweise; sie ist die Bedingung dafür, *daß* der Mensch sich schämt *kann* (und daß er sich immer wieder auf die gleiche Weise schämt). Aber die Existenzweise stellt nicht die Bedingung dafür dar, *worüber* sich der Mensch konkret schämt (sie ist die Bedingung lediglich in dem sehr allgemeinen Sinne, daß er sich eines körperlichen, psychischen oder sozialen Aspektes schämen kann); sie ist nicht die Ursache dafür, welche Ereignisse und Eigenschaften tatsächlich zum Anlaß von Scham werden. Um die vielfältigen Erscheinungsweisen der Scham, die *Performanzen*, umfassend erklären zu können, muß zusätzlich auf andere Faktoren zurückgegriffen werden.

War bislang die Untersuchung darauf gerichtet, warum sich der Mensch überhaupt schämt, muß sie nun ihre Fragestellung ändern. Welche Bedingungen müssen gegeben sein, damit sich der Mensch (nicht überhaupt, sondern) über etwas Bestimmtes schämen kann, damit ihm ganz bestimmte und nicht andere Ereignisse und Eigenschaften zum Anlaß von Scham werden? Dies ist die Frage nach den *konkreten* Bedingungen für die konkreten Schamanlässe, die die für die Scham typische Identitätskrise hervorrufen. Diese konkreten Bedingungen setzen sich prinzipiell aus drei Faktoren zusammen: aus individuell-psychologischen, aus sozialen und aus kulturellen Faktoren. Welches Ereignis oder welche Eigenschaft wie häufig und wie intensiv bei einem Menschen in einer bestimmten Situation Scham veranlassen, ist abhängig von diesen drei Faktoren. Sie stellen die Bedingung für das Auftreten konkreter Schamanlässe dar.

Der Mensch kann sich schämen, weil er exzentrisch positioniert ist. Der Mensch kann sich *über etwas Bestimmtes* schämen, weil ganz konkrete individuelle, soziale oder kulturelle Faktoren wirksam sind. So ist die Existenzweise des Menschen die allgemeine Bedingung für das Auftreten von Scham. Individuelle, soziale und kulturelle Faktoren aber stellen die konkrete Bedingung für das Erscheinen konkreter Schamanlässe dar. Zwischen diesen Faktoren und den Schamanlässen handelt es sich wiederum um ein Ermöglichungsverhältnis. Nicht weil bestimmte Faktoren gegeben sind, *muß* der Mensch sich schämen, sondern *kann* er sich schämen. Ein Schamerlebnis kann dabei durch nur einen Faktor oder das Zusammenwirken aller drei veranlaßt werden. Da sich jeder einzelne Faktor höchst verschieden auswirkt – individuelle Eigenschaften variieren ebenso wie soziale und kulturelle Einflüsse – erscheint schließlich Scham in ihren vielfältigen Variationen.

Genauso wenig, wie sich der Mensch aufgrund seiner Existenzweise über etwas Bestimmtes schämen kann, stellen aber individuelle, soziale und kulturelle Faktoren die Bedingung dafür dar, daß sich der Mensch überhaupt schämen kann. Das heißt, ohne die Wirkung dieser Faktoren tritt Scham zwar nicht auf, sie allein aber genügt nicht, um Scham hervorzurufen. Scham findet deshalb ihren Ursprung auch nicht in der Psyche, in der Gesellschaft oder in der Kultur. Daß dem Menschen bestimmte Ereignisse und Eigenschaften zum Anlaß von Scham werden können, setzt voraus, daß er ein Wesen ist, das sich überhaupt schämen kann. Erst auf dieser Basis können individuelle, soziale und kulturelle Faktoren die Bedingung dafür sein, worüber sich der Mensch konkret schämt. Daß Scham und Schamanlässe somit auf verschiedene Bedingungen zurückgehen, macht es möglich, daß Scham ein konstantes Wesensmerkmal des Menschen sein kann

– und zugleich in seinen Erscheinungsweisen so äußerst variabel auftritt. Scham erscheint zwar – aufgrund der Wirkung psychisch-individueller, sozialer und kultureller Faktoren – in äußerst vielfältigen Variationen, allen diesen Variationen unterliegt aber – eben weil Scham ihre allgemeine Bedingung in der menschlichen Existenzform findet – immer wieder das gleiche Strukturmerkmal einer spezifischen Identitätskrise: „Ich bin’s und ich bin’s doch nicht“. Erst die allgemeinen *und* die konkreten Bedingungen vermögen Schamphänomene vollständig zu erklären.

Welche Ereignisse und Eigenschaften tatsächlich Scham veranlassen, ist zunächst abhängig von psychologischen Faktoren. Menschen sind offensichtlich unterschiedlich empfänglich für Scham. Hilge Landweer versucht diese Differenzen unter dem Begriff „Schamempfindlichkeit“ oder „Schamdisposition“ zu erfassen.³⁷⁸ Als Ursache für die unterschiedliche Schamempfindlichkeit benennt Landweer die unterschiedliche Scham-Geschichte, die jede Person hat. In der Vergangenheit durchlebte Scham geht allmählich über in „Schamhaltungen“ oder „Habitusformen“, die das gegenwärtige und zukünftige Erleben strukturieren. „Auf der Grundlage dieser Vorgeschichte erlebt [die Person] Situationen als solche, denen sie nicht als unbeschriebenes Blatt und offen für jede Auslegung begegnet, sondern in denen alte Geschichten wiederaufgeführt werden [...]“.³⁷⁹ Die „alten Geschichten“ werden zu „Erwartungen“; sie „überlagern die gegenwärtigen Situationen möglicher Beschämung und strukturieren so das aktuell mögliche Gefühlspektrum“.³⁸⁰ So werden sie Ursache der unterschiedlichen Schamdispositionen: „Bei manchen Personen ist die Scham-Geschichte so beschaffen, daß sie jederzeit mit Beschämung rechnen, und bei anderen so, daß sie nie mit [...] Beschämung rechnen [...]. Sie können deshalb gar nicht oder vergleichsweise selten beschämt werden.“³⁸¹ Jedoch wirkt die Schamgeschichte nicht vollständig determinierend, sie „vorstrukturiert“ lediglich potentielle Beschämbarkeit.

Neben der Scham-Geschichte im engeren Sinne ist es zudem die allgemeine Geschichte des Individuums überhaupt und die Art des Selbstverhältnisses, das es im Laufe seiner Entwicklung aufbaut, die die Schamempfindlichkeit beeinflussen. Ein Mensch schämt sich umso weniger, je besser er sich selbst kennt, je realistischer sein Selbstbild ist und je wahrscheinlicher er sich gesetzte Normen wirklich erfüllen kann – je seltener er also

³⁷⁸ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 85. Die Schamempfindlichkeit ist – neben dem propositionalen Gehalt und dem Schamzeugen – eine feste Größe für die Entstehung eines Schamerlebnisses. Als allgemeine Formel für Schamerlebnisse gibt Landweer deshalb an: „Jemand (a) schämt sich für etwas (b) vor jemanden (c)“; wobei sie mit (a) die Schamempfindlichkeit bezeichnet. Ebd.: 5.

³⁷⁹ Ebd.: 88.

³⁸⁰ Ebd.: 88.

³⁸¹ Ebd.: 89.

die Erfahrung des Scheiterns macht, die ihm dann zur schamauslösenden Identitätskrise geraten kann.

Die kognitive Psychologie setzt an die Stelle von Landweers Begriff der „Schamempfänglichkeit“ den Begriff der „Attribuierung“ bzw. des „Attributionsstils“. Dieser erfaßt die Art der Selbstbewertung. Individuelle Unterschiede im Schamverhalten werden hieraus abgeleitet. Michael Lewis geht davon aus, daß nicht bestimmte Situationen, sondern allein die Interpretation einer Situation Scham hervorbringt. Scham wird dann ausgelöst, „wenn das Selbst sich auf das Selbst als ganzes ausrichtet und eine Bewertung des gesamten Selbst stattfindet“³⁸². Individuen unterscheiden sich dadurch, wie sie diese Bewertungen vornehmen, also durch ihre Attributionsstile. Scham tritt bei einer Person umso häufiger auf, je mehr sie bei Mißerfolgen zu globalen und internen Attribuierungen neigt. Das bedeutet, daß sie einerseits nicht nur ein bestimmtes Verhalten, sondern das Selbst *als Ganzes* bewertet, mithin der Mißerfolg auf das gesamte Selbst übertragen wird; andererseits der Mißerfolg nicht anderen Personen oder äußeren Umständen zur Last gelegt wird, sondern hierfür selbst die Verantwortung übernommen wird.³⁸³ Umgekehrt neigen Personen wenig zu Scham, wenn sie Mißerfolge als momentane und für sie selbst untypische Schwäche interpretieren bzw. den ‚Schuldigen‘ außerhalb der eigenen Person ausmachen. Was mit welcher Häufigkeit und welchen Intensität Scham auslöst, hängt nach Ansicht der kognitiven Psychologie von individuell unterschiedlichen Stilen der Attribuierung ab.³⁸⁴

Vorstellbar wären neben psychologischen Faktoren zudem genetische Dispositionen, die das Erleben von Scham beeinflussen.

³⁸² Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 102.

³⁸³ Ebd.: 106.

³⁸⁴ Dies läßt sich in Übereinstimmung bringen mit der in Kapitel 4 geäußerten Ansicht, daß Scham nur dort ausgelöst wird, wo ein bestimmtes Ereignis, ein bestimmter Aspekt auf die eigene Identität angerechnet wird. Lewis stellt weiterhin fest, daß, je zentralere Fähigkeiten von einem Versagen betroffen sind, die Attribuierung umso weniger von einem individuellen Stil abhängt. Vielmehr wird der Mensch in diesem Falle zunehmend zu globalen und internen Attribuierungen genötigt. So spricht Lewis von „prototypischen“ Schamerfahrungen, worunter er versteht, „daß Menschen bei einem bestimmten Ereignis keine Wahl haben, sondern bei einem Versagen eine interne und globale Attribuierung vornehmen. Die Bezeichnung als prototypisch bedeutet nicht, daß der Attribuierungsprozeß wegfällt; sie meint eher, daß bestimmte Ereignisse bei allen Menschen zu diesen Attribuierungen und daher zu Scham führen.“ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 161. Auf diese Weise versucht Lewis, den Bogen von der rein individuellen Erklärungsebene weg hin zum Vorhandensein universaler Schamphänomene zu schlagen.

5.2. Scham als soziales Phänomen

Der soziale Charakter der Scham ist gelegentlich bestritten worden. Die „Scham vor sich selbst“ bedarf keines anderen Menschen, um ausgelöst zu werden. Demokrit etwa vertritt die Ansicht, daß die letzte Beurteilungsinstanz der Mensch selbst ist, Scham deshalb unabhängig von geltenden Werten und Urteilen, also von sozialen Einflüssen auftritt.³⁸⁵ Ähnlich argumentiert Hans Lipps: „Man kann sich auch seiner selbst schämen. bzw. einer Blöße, die man sich selbst gegeben hat. An bestimmten Ansprüchen des Menschen gemessen hat man versagt.“³⁸⁶ Auch nach Max Scheler ist „Scham kein [...] ausschließlich soziales Gefühl. Es gibt in jedem Betrachte des Wortes Scham eine ebenso ursprüngliche ‚Scham vor sich selbst‘ und ein ‚Sichschämen vor sich selbst‘ wie eine Scham vor anderen.“³⁸⁷

Doch ist Scham als vollständig außersoziales Phänomen denkbar? An dieser Stelle ist es hilfreich, nochmals die allgemeinen Bedingungen von Scham zu unterscheiden von den konkreten Bedingungen der Schamanlässe.

Grundsätzlich schämt sich der Mensch, weil er exzentrisch positioniert ist. Doch auf welche Bedingungen geht nun diese besondere Existenzweise zurück? Stellt sich heraus, daß ihre Ursache in der Gesellschaft liegt, kann Scham nicht außerhalb einer sozialen Sphäre entstehen. Nach Helmuth Plessner entwickeln sich die Stufen der Positionalität, einschließlich als deren höchste die exzentrische Positionalität, aus sich selbst heraus. Die jeweils untere Stufe trägt die Möglichkeit für die Entstehung der nächst höheren Stufe in sich; auf der höheren Stufe bleiben dabei die Eigenschaften der niederen Stufe erhalten.³⁸⁸ Positionalität ‚treibt‘ aus sich selbst heraus. Bei der Herausbildung der exzentrischen Positionalität handelt es sich um ein *lebendiges* ~~Phänomen~~ ^{Die Entstehung} von Geist als die „Wir-form des eigenen Ichs“³⁸⁹ entsteht mithin zunächst *vor* jeder Gesellschaft. Geist besteht bereits dann, „wenn auch nur eine Person existiert“.³⁹⁰ Die exzentrische Lebensform ist der sozialen Welt vorgebildet. Mehr noch stellt sie die Voraussetzung dafür dar, daß der Mensch überhaupt Mitverhältnisse auf-

³⁸⁵ Vgl. Joachim Ritter / Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8. Stichwort „Scham, Scheu“, Basel 1992: 1209 f.

³⁸⁶ Vgl. Hans Lipps: Die menschliche Natur, Frankfurt/Main 1977: 38.

³⁸⁷ Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 78.

³⁸⁸ Die Analyse des Grenzphänomens zeigt „eine strenge Folge von Widersprüchen [...], deren Auflösung jeweils mit dem Erreichen eines neuen Niveaus der Organisation verbunden ist“. Vgl. Helmuth Plessner: Ein Newton des Grashalms? (1964), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt/Main 1983: 260.

³⁸⁹ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 303.

³⁹⁰ Ebd.: 303.

nehmen kann: Nur weil der Mensch primär ein Verhältnis zu sich hat, hat er auch eines zu anderen Personen. „Wenn es den anderen als Glied einer sozialen Umgebung, als Mitmenschen gibt, so hat das nur in der besonderen Struktur der personalen Sphäre seinen Grund.“³⁹¹

Die exzentrische Struktur geht der Gesellschaft voraus. Das bedeutet, daß sie ihre Bedingungen nicht in der sozialen Sphäre findet. Für die Scham hat diese Tatsache zur Konsequenz, daß sie zunächst unabhängig von der Gesellschaft entsteht. Mit der Entstehung des Geistes ist das unmittelbare Mit-sich-eins-Sein des Menschen unterbrochen und die Bedingung für Scham gegeben – vor jeder Gesellschaft. Die Annahme, daß der Mensch sich aufgrund seiner besonderen Existenzweise schämt, beinhaltet, daß er dies unabhängig von anderen Menschen und deren Einflüssen tut, daß er sich also vor sich selbst schämt.³⁹²

Diese Aussage gilt jedoch nicht für die konkreten Schamanlässe. Denn gleichwohl die exzentrische Position der sozialen Welt vorgebildet ist, besteht sie nicht unabhängig von ihr. So bedarf es zunächst der Anwesenheit konkreter anderer Personen, um dem Menschen seine besondere Existenzweise *faßbar* zu machen.³⁹³ Der Mensch realisiert erst dann das Verhältnis, das er zu sich selbst hat, wenn er im Kontakt mit anderen Menschen dieses Verhältnis erfährt. So wird der Mensch „am anderen [...] seiner habhaft“.³⁹⁴ Ein menschliches Wesen, das ohne soziale Kontakte aufwächst, entfaltet aus diesem Grunde auch nur rudimentär die exzentrische Personenstruktur. Vor allem aber besitzt der Mensch aufgrund seiner Positionsform die Möglichkeit, in echte Mitverhält-

³⁹¹ Ebd.: 306. Daß die exzentrische Positionalität der Sozialität des Menschen vorgebildet ist, daß das soziale Umfeld allein zur Menschwerdung nicht genügt, ist eine der zentralen Erkenntnisse Plessners. Ohne Zweifel liegt in diesem Gedanken ein Vorzug von Plessners Anthropologie gegenüber solchen Theorien zur Identitätsbildung wie derjenigen von George H. Mead. Mead erklärt umgekehrt Sozialität als Bedingung dafür, daß sich die für den Menschen spezifische – gedoppelte – Identitätsstruktur herausbilden kann. Vgl. George H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, a.a.O. Der Vorzug von Plessners Argumentation liegt darin, daß er etwa erklären kann, weshalb manche Menschen trotz (intakten) sozialen Umfelds die exzentrische Personenstruktur nicht vollständig ausbilden (wie das etwa bei bestimmten Behinderungen der Fall ist).

³⁹² In diesem Sinne schreibt Helmuth Plessner: „Man schämt sich aus irgendeinem Grunde, einer Sache, eines Negativums, und dieses Bewußtsein ist nicht an Gemeinschaft gebunden.“ Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 325. Scham vor sich selbst setzt jedoch immer die Vorstellung einer inneren Abgehobenheit und eines gedoppelten Ichs voraus. Auf diesen Umstand verweist explizit Carlo Schultheiss: „Schließlich kann man sich auch vor sich selbst schutzlos und nackt vorkommen [Schultheiss' Kriterien für die Entstehung von Scham; A. L.], was allerdings – am Rande bemerkt – die Annahme eines ‚multiplen Selbst‘ voraussetzt.“ Vgl. Carlo Schultheiss: Scham und Normen. Überlegungen aus sozialwissenschaftlicher und analytisch-philosophischer Sicht, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 99.

³⁹³ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 300.

³⁹⁴ Vgl. Helmuth Plessner: Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung (1960), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1985: 223.

nisse zu treten.³⁹⁵ Er vermag, anderen Menschen als gleichermaßen wie er selbst beschaffene Wesen zu begegnen. Seine Existenzweise macht ihn offen für Kontakte mit ihnen. Der Mensch lebt mit anderen Menschen in einer gemeinsamen Welt. Als struktural gleichermaßen beschaffene Wesen fühlt er sich anderen verbunden, ist er „verschmelzendes Wir“ mit diesen.³⁹⁶ Auf diese Weise wird der Mensch – qua seiner Existenzweise – zum sozialen Wesen. Er lebt im „echten Gegenverhältnis“³⁹⁷ mit anderen und übt auf diese ebenso Wirkung aus, wie er vom ersten Tag seines Lebens an deren Einflüssen ausgesetzt ist.

Die Sozialität des Menschen hat aber Folgen für seine Eigenschaften und Merkmale, darunter auch für die Scham. Denn zwar schämt sich der Mensch grundsätzlich unabhängig von der Gesellschaft, insofern er mit sich selbst in Widerspruch geraten kann. Doch weshalb und auf welche Weise er mit sich in Widerspruch gerät, findet seine Ursache in (neben individuellen und kulturellen Faktoren) sozialen Faktoren. Nicht Scham, aber Schamanlässe und mithin die ganz konkreten Erscheinungsweisen der Scham finden ihre Bedingungen unter anderem in der Gesellschaft. Auf diese Weise wird Scham, gleichwohl ihre grundsätzlichen Ursachen außerhalb der Gesellschaft liegen, zum sozialen Phänomen.

Dies gilt für alle drei Schamformen, für physische, psychische und soziale Scham. Schämen kann sich der Mensch zunächst nur, weil er exzentrisch positioniert ist – und diese allgemeine Bedingung ist der sozialen Welt vorgebildet. Das trifft auch für soziale Schamphänomene zu: Nur aufgrund der besonderen Existenzweise des Menschen kann der Mensch überhaupt mit einem seiner sozialen Aspekte in Widerspruch geraten und sich schämen. Die Gesellschaft allein genügt nicht, um sie hervorzurufen. Doch worüber – wann, auf welche Weise der Mensch wie heftig mit welchem seiner körperlichen, psychischen oder sozialen Aspekte in Widerspruch gerät –, ist (auch) abhängig von sozialen Faktoren. Soziale Scham unterscheidet sich von den beiden anderen Schamformen lediglich dadurch, daß der schamauslösende Widerspruch *explizit* auf die Existenz von Gesellschaft angewiesen ist, deren Aspekte ja erst (,von Außen’) internalisiert werden müssen, bevor sie Scham veranlassen können.

³⁹⁵ „Daß der einzelne Mensch sozusagen auf die Idee verfällt, ja daß er von allem Anfang an davon durchdrungen ist, nicht allein zu sein und nicht nur Dinge, sondern fühlende Wesen wie er als Genossen zu haben, [...] gehört zu den Vorbedingungen der menschlichen Existenz.“ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 301.

³⁹⁶ Ebd.: 308.

³⁹⁷ Ebd.: 308.

Alle drei Schamformen sind mithin außersozialer und zugleich häufig sozialer (oder eben auch individueller und/oder kultureller) Art. Aus diesem Grund sind physische und psychische Scham auch keine Unterarten der sozialen Scham.³⁹⁸ Jede Schamform geht vielmehr auf ihre je eigene ‚innere‘ Widersprüchlichkeit zurück, ihre je eigene Identitätskrise. Zahlreiche konkrete Erscheinungsformen finden aber zugleich ihre Bedingung in ganz bestimmten sozialen Faktoren. So ist etwa die Scham, zu dick zu sein, zunächst eine Variante von Köperscham, insofern der Mensch hier mit einem Körperaspekt in Widerspruch gerät, diesem gegenüber unfrei ist, sich nicht durch ihn vertreten sieht. Daß diese Scham aber konkret darüber besteht, zu dick zu sein, und nicht etwa (was gerade heutzutage angesichts des realen Körperumfangs nicht selten ebenso möglich wäre) zu dünn, hat mit bestimmten sozialen Faktoren zu tun, nach denen Schlankheit eine gesellschaftliche Schönheitsnorm darstellt, die in diesem Falle (vermeintlich) verfehlt wurde.³⁹⁹

Scham unterliegt der allgemeinen Bedingung, daß sich der Mensch von sich abheben kann – und über diese Bedingung verfügt er qua seiner Existenzweise, nicht qua seiner Sozialität. Von dieser Sichtweise aus können die in Kapitel 2.1.2. genannten Ansätze zu sozialen Ursprüngen der Scham zurückgewiesen werden – um zugleich in veränderter Weise wieder aufgenommen zu werden. Scham findet zwar nicht ihre allgemeine Ursache etwa in der Erziehung, im Blick bzw. der Anwesenheit des anderen oder in Normverstößen, aber diese Faktoren stellen eine wichtige Bedingung für die konkreten Anlässe von Scham dar.

5.3. Erziehung und die Rolle der primären Bezugspersonen

Die Frage, unter welchen konkreten Bedingungen sich der Mensch schämt, läßt sich zunächst beantworten über den Faktor der Erziehung. Das Schamerleben eines Menschen hängt häufig von der frühen Sozialisation durch primäre Bezugspersonen ab, die in geplanter oder auch unbewußter Weise auf dieses Erleben Einfluß nehmen. „Wie

³⁹⁸ Diese Auffassung befindet sich im Gegensatz zu etwa der Position von Hilge Landweer, die auch sämtliche Varianten von Körper- und physischer Scham unter soziale Schamformen subsumiert, insofern ihnen allen eine Scham produzierende Normverletzung unterliegt. Vgl. hierzu ausführlicher Kap. 5.6.

³⁹⁹ Dieser Fall läßt sich zugleich als Kombination zweier Schamformen verstehen. Der Mensch gerät in Widerspruch mit einem körperlichen und (insofern er eine Norm verfehlt) einem sozialen Aspekt. Vgl. hierzu auch Kap. 4.4.3. Die Besonderheit sozialer Einflüsse auf einen Schamanlaß besteht in diesem Sinne darin, daß sie sich häufig – aber nicht notwendig – zugleich als Varianten von sozialer Scham darstellen lassen, die auf einen inneren Widerspruch der Person mit einem sozialen Aspekt zurückgehen.

schwer dem Menschen die Abhebung einer eigenen Mitwelt von seiner ihm durch Geburt, erste Kindheitseindrücke und Erziehung vermittelten Umwelt wird, weiß jeder aus Erfahrung.⁴⁰⁰ Das gilt natürlich auch für die frühen Erfahrungen mit Scham, die in der Folge bestimmter Erziehungsstile gemacht werden. Die Eltern sind diejenigen Personen im Leben eines Kindes, die erste Schamerlebnisse (bewußt) hervorrufen oder auch verhindern können, die dem Kind bei der Bewältigung von Schamsituationen helfen oder diese Hilfe unterlassen, ihm einen bestimmten Umgang mit Scham- und anderen Krisen zeigen. Sie beeinflussen in prägender Weise die frühe Schamgeschichte des Kindes, die zur Ausgangsbasis für spätere Krisen und Schamkrisen wird.

Mit Einflüssen der Erziehung auf das Schamerleben beschäftigt sich insbesondere die Sozialpsychologie. Michael Lewis macht das Schamempfinden des Kindes abhängig vom Einfluß, den die Eltern auf den Attributionsstil ihres Kindes nehmen. Individuelle Unterschiede beim Attribuieren gehen auf frühe soziale Erfahrungen und Sozialisationsunterschiede zurück: „Sowohl die Behandlungsweise der Kinder durch Eltern (und Lehrer), als auch die Menge an Streß in der Familie tragen zu den Attribuierungsunterschieden bei.“⁴⁰¹

Häufig rufen Eltern bei ihrem Kind Scham durch bewußt eingesetzte Maßnahmen hervor, etwa durch gezielte Beschämungen und Erniedrigungen. Ein Kind, das einem solchen Erziehungsstil unterliegt, wird mit großer Wahrscheinlichkeit öfter und intensivere Scham empfinden, als wenn auf solche Erziehungsmethoden verzichtet wird. In der Erziehungspraxis werden Beschämungen vor allem in Zusammenhang mit Körperfunktionen wie Sauberkeitserziehung, Spielen mit den Genitalien, bestimmten Eßregeln oder auch Weinen eingesetzt. Es genügt der „Ekel-/Verachtungs-Gesichtsausdruck“ (Michael Lewis) der Eltern, um Scham hervorzurufen. Wird zudem ein Versagen des Kindes an elterlichen Vorstellungen und Normen mit einer Beschämung bestraft, schämt sich das Kind nicht nur des Versagens selbst, sondern vor allem auch der negativen Reaktionen seiner Eltern; die Scham potenziert sich. Nach Erik H. Erikson ist deshalb diejenige Erziehung die beste, die auf Beschämungen verzichtet, stattdessen die Autonomie und

⁴⁰⁰ Vgl. Helmuth Plessner: Die Frage nach der *Conditio humana* (1961), in: Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften VIII*, a.a.O.: 195.

⁴⁰¹ Vgl. Michael Lewis: *Scham*, a.a.O.: 148 f. „Die Erfahrungen, die wir als Kinder mit unseren Eltern machen, sind der Schmelztiegel für die ichbewußten Emotionen, die Ursache für unsere wachsenden Gefühle der Entfremdung und Scham.“ Ebd.: 285.

Erfolge des Kindes fördert sowie vor sinnlosen Misserfolgen schützt. Eine vertrauensvolle Atmosphäre ist hierfür die Basis.⁴⁰²

Stärker noch als gezielte Beschämungen hat der generelle Liebesentzug der Eltern Scham beim Kind zur Folge. Michael Lewis argumentiert, dass der Eindruck des Kindes „Ich bin nicht erwünscht“ eine starke interne und globale Versagens-Attribuierung verursacht und Scham hervorruft. Gleiches bestätigen Gerhart Piers / Milton B. Singer, die als Ursache der Scham die Angst vor Verachtung (Beschämung) sowie vor Verlassenheit (Liebesentzug) sehen, den „Tod durch emotionales Verhungern“. Eltern, die dem Kind Zurückweisung und Abscheu zeigen, provozieren in prinzipieller Weise Scham.⁴⁰³ Die von den Eltern aufgrund von Liebesentzug hervorgerufene Überzeugung, „liebesunwert“ und der Achtung durch andere nicht würdig zu sein, ist auch nach Léon Wurmser eine zentrale Schamquelle: „Die Urscham ist der Schmerz des wesentlichen Liebesunwertes.“⁴⁰⁴ Der Liebesentzug der Eltern wird wahrgenommen als Grundfehler an sich selbst; das Kind spricht sich selbst die Schuld zu, nicht geliebt werden zu können. In der Folge verwirft sich das Kind als Ganzes: Die Scham über den Grundmakel schlägt um in die Scham, man selbst zu sein. Diese Scham läßt sekundär jede Form des Sich-Zeigens zum Anlaß von Scham werden, sie wird inflationär.⁴⁰⁵ In allen diesen Fällen unterlassen es Eltern, dem Kind bei der Herausbildung einer gefestigten Identität beizustehen, die es dem Kind ermöglicht, mit sich eins zu sein. Je instabiler aber eine Identität bleibt, desto häufiger sind die für die Scham typischen Identitätskrisen die Folge.

Neben direkten Einflußnahmen dieser Art auf das kindliche Schamerleben üben Eltern noch auf andere, indirektere Weise Wirkung auf das Kind aus. Dieser Einfluß vollzieht sich hauptsächlich über eine bestimmte Weise des Lernens, nämlich dem Lernen am

⁴⁰² Vgl. Erik H. Erikson: Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, in: ders.: Identität und Lebenszyklus, a.a.O.: 79. Ebenso wie Erikson meint auch Micha Hilgers: „Der Anreiz, Aufgaben zu meistern und Scham in Stolz zu verwandeln, wächst wesentlich in der Herkunftsfamilie heran – oder verkümmert.“ Gleichermaßen rät er von zu starker Betonung des Schamgefühls und gezielter Beschämung als Reaktion auf Fehlverhalten ab: „Erziehungsstile, die auf massive Beschämungen verzichten und Bestätigungen als Mittel der Verhaltensmodifikation nutzen, fördern Autonomie, Selbstentwicklung und Kreativität. Denn jede kreative Leistung sieht sich mit potentiellen Schamquellen konfrontiert, muß Schamängste überwinden, bevor sie gezeigt werden kann.“ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 159 f.

⁴⁰³ Vgl. Gerhart Piers / Milton B. Singer: Shame and Guilt, a.a.O.: 29.

⁴⁰⁴ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 158.

⁴⁰⁵ Im „Fall Yona“ zeigt Wurmser, wie solche Scham schließlich pathologisch wird. Yonas Scham ist die Folge der Erziehung durch eine ausweichende, unzuverlässige Mutter sowie eines paranoid-grausamen Vaters, der Yona ständig als Egoisten, zukünftigen Kriminellen und Mörder beschimpft. Im Ergebnis dieser Erziehung hält sich Yona selbst für denjenigen, als den ihn der Vater darstellt. Yonas schamproduzierende Überzeugung eines ihm anhaftenden Grundfehlers dominiert ihn schließlich so stark, daß er sich als Erwachsener einer mehrjährige Psychotherapie unterziehen muß. Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 152 ff.

Modell. Kinder beobachten den Umgang ihrer Eltern mit Konflikten einschließlich Schamkonflikten und eignen sich diese durch Nachahmung an. So sind nach Micha Hilgers frühe Schamkonflikte zwar unvermeidlich. Ihre Dramatik, ihre Be- und Verarbeitungen durch das Kind sind aber zu einem großen Teil abhängig von dem Umgang der Eltern mit ihren eigenen Schamkonflikten. Von ihnen schaut sich das Kind nämlich Techniken des Umgangs ab.⁴⁰⁶ Nach Michael Lewis wirkt diese Art der Einflussnahme durch die Eltern sogar vor jeder Attribuierung: „Kinder, deren Eltern sich schämen, lernen Scham durch eine empathische Scham-Induktion. Schon das Zusammensein mit einem Elternteil, der scham-anfällig ist, führt beim Kind zu Scham. [...] Wenn das Kind sich in einer schamerfüllten Umgebung aufhält, wird es sich per Mitgefühl schämen. Dies wiederum führt zu Attribuierungen, die das Gefühl aufrechterhalten.“⁴⁰⁷ Insbesondere aber lernen Kinder per Nachahmung von ihren Eltern Attribuierungsstile, die sie verschieden schamanfällig machen. Globale, interne Versagens-Attribuierungen der Eltern, also ein schamproduzierender Attributionsstil, wird von Kindern gelernt und für sich übernommen. Lewis' Untersuchungen zeigen eine klare Verbindung zwischen der Verwendung globaler Versagens-Attribuierungen durch die Eltern und der Stärke der Scham auf Seiten der Kinder.⁴⁰⁸

Aber auch Eltern mit Schwierigkeiten und Problemen ganz allgemeiner Art bewirken einen eher schamproduzierenden Attributionsstil des Kindes. Nach Lewis' Untersuchungen schreibt sich das Kind nämlich häufig selbst die Ursache der elterlichen Probleme – und zwar global – zu. Zudem rufen die Probleme der Eltern beim Kind einfühlungsartiges Verhalten hervor; es versucht, seinen Eltern zu helfen. Scheitern die Hilfsversuche, macht es sich selbst – wiederum global – dafür verantwortlich. Scham, manchmal lebenslang, ist die Folge dieses Verhaltens: „Die globale Attribuierung kann dann in die späte Kindheit und ins Erwachsenenleben übernommen werden.“⁴⁰⁹

Schließlich spielen Eltern als primäre Bezugspersonen bei der Vermittlung von sozialen Wertvorstellungen, Normen, Regeln und Zielen eine ganz besondere, zentrale Rolle. Welche Normen und Werte internalisiert werden, welche Bedeutung und welche Priorität sie haben, ist Bestandteil von Erziehungsprozessen. Einmal internalisierte Normen bestimmen dann häufig nicht nur das Leben des Kindes, sondern das Leben des zukünft-

⁴⁰⁶ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 159 f.

⁴⁰⁷ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 154.

⁴⁰⁸ Ebd.: 147.

⁴⁰⁹ Ebd.: 145.

tigen Erwachsenen. Verstöße gegen solche Normen können ein Leben lang Scham hervorrufen.

5.4. Schaminstanzen: Der Schamzeuge

Zu den konkreten Bedingungen, unter denen sich der Mensch schämt, gehört auch der Umstand, ob andere Personen real in der Situation anwesend sind und der Mensch von ihnen angeblickt wird. Zwar ist die reale Präsenz anderer nicht notwendig, um ein Schamerlebnis auszulösen. Doch läßt sich häufig beobachten, daß die gleichen Ereignisse oder Eigenschaften nicht zum Schamanlaß werden, ist die Person allein, zum Anlaß aber werden, wird die Person beobachtet. In vielen Situationen wird eine Identitätskrise durch die konkrete Anwesenheit eines anderen in besonderem Maße provoziert oder auch intensiviert. So wird ein kurzfristiger Kontrollverlust wie ein Hinstürzen beispielsweise häufig überhaupt erst oder doch wenigstens in einem stärkerem Maße vor einem Publikum zum Schamanlaß.

Die Ursache dafür, daß die Anwesenheit anderer eine Bedeutung für das Schamempfinden hat, liegt in dem Umstand, daß sie bei der betroffenen Person die innere Verdopplung und Abgehobenheit leicht provozieren. Das Schamsubjekt aktiviert aufgrund ihrer Anwesenheit mit größerer Wahrscheinlichkeit den entfremdenden Blick von Außen auf sich selbst, indem es (vermutete) Gedanken und Urteile der anderen über die eigene Person sofort antizipiert. Werden diese Urteile übernommen und in ambivalenter Weise auf die Identität angerechnet, schämt sich der Mensch. Er ‚verdoppelt‘ sich in das Wesen, das er normalerweise ist und gerade noch war einerseits; und in das ihm fremde Wesen, als das er nun dem anderen erscheint und das er zugleich übernimmt, andererseits. Diese Verdopplung setzt die Realpräsenz eines anderen nicht notwendig voraus. Doch unter dem Blick des anderen zieht das kritische Tun oder die kritische Eigenschaft mit deutlich größerer Wahrscheinlichkeit die Aufmerksamkeit durch das Schamsubjekt auf sich und erlangt deshalb Dominanz; unter diesem Blick gerät der Mensch mithin sehr viel wahrscheinlicher in einen inneren Widerspruch mit sich und schämt sich.

Der beobachtende und bewertende andere, der durch seine Anwesenheit Scham bei einer Person veranlaßt, ist der Schamzeuge. Er ist die Person, *vor* der sich das Schamsubjekt schämt. Dabei ist es nur selten gleichgültig, *wer* der Zeuge einer Schamsituation

ist.⁴¹⁰ Ob und mit welcher Intensität ein anderer Scham auszulösen vermag, ist innerhalb der wissenschaftlichen Debatte bislang von drei Faktoren abhängig gemacht worden: von dem Grad, wie nah oder fern der Schamzeuge relativ zum Schamsubjekt steht; von der Art der Stellung, die der Zeuge innerhalb der sozialen Hierarchie einnimmt; und schließlich von dem Grad, in dem der Zeuge für das Schamsubjekt eine bedeutsame und achtenswerte Person darstellt.

Zu der Frage, ob stärker die Anwesenheit vertrauter oder die Anwesenheit fremder Personen Scham veranlaßt, ist eine Reihe verschiedener Positionen entwickelt worden. Nach Aristoteles schämt sich der Mensch insbesondere vor solchen Personen, „die immer da sein werden und die einen beachten“, also vor tendenziell nahestehenden Personen.⁴¹¹ Auch der Philosoph John Hayward Shaver vertritt die Auffassung, daß Scham weniger bei Fremden als bei Geliebten und Nachbarn auftritt. Scham entsteht hier in Situationen von Intimität und Freundschaft; sie zeigt die Gegenwart einer positiven Verbindung zwischen Schamsubjekt und Schamzeugen an.⁴¹² Hans Peter Duerr geht grundsätzlich davon aus, dass Scham mit zunehmender Kenntnis und Vertrautheit des anderen zunimmt, mit steigender Anonymität aber abnimmt. Je näher nämlich Schamsubjekt und Schamzeuge einander sind, umso mehr begegnen sie sich in voller Ganzheitlichkeit und Komplexität der Persönlichkeit. Daraus folgt, daß ein schämenswertes Tun in den Augen des vertrauten Schamzeugen die gesamte Person angreift, weshalb vor seinen Augen ein Schamerlebnis wahrscheinlicher bzw. intensiver wird. Ist der Zeuge im Gegensatz dazu fremd, begegnet ihm das Schamsubjekt lediglich in einem Teilaspekt seiner selbst, innerhalb *einer* bestimmten Rolle. Ein schämenswertes Tun gewinnt eine Bedeutung lediglich innerhalb dieser Rolle, wird aber nicht auf die Person als Ganze übertragen. Scham ist deshalb weniger wahrscheinlich und weniger stark. Je fremder der Zeuge also ist, desto weniger Scham wird vor ihm empfunden.⁴¹³ Ganz ähnlich wie Duerr argumentiert Sighard Neckel: „Wenn die Scham dort am geringsten ist, wo man als ganze Persönlichkeit in eine Interaktion gar nicht erst eintritt, so ist sie dort am heftigsten, wo man am vollständigsten mit all seinen Persönlichkeitsmerkmalen in

⁴¹⁰ Diese Auffassung vertritt auch Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 92. Bedingung für das Entstehen von Scham ist nach Landweer aber, daß der Zeuge eine Person sein muß; der Mensch schämt sich grundsätzlich nicht vor Gegenständen oder Wesen, denen er keinen Personenstatus zuschreibt.

⁴¹¹ Im Hintergrund dieser Auffassung steht Aristoteles' Schamdefinition als die „Vorstellung von schlechtem Ansehen“. Scham wird hier hervorgerufen durch die Meinung, die andere von uns haben. Vgl. Aristoteles: Rhetorik, a.a.O.: 1384a23.

⁴¹² Vgl. John Hayward Shaver: The feeling of shame, London 1979: 14 ff.

⁴¹³ Vgl. Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O.: 8 f.

die Interaktion eingebunden ist. Allerdings ist sie dort in der Regel auch am seltensten.“⁴¹⁴

Die konträre Auffassung, daß Scham gerade vor fremden Personen entsteht, ist überraschenderweise nirgends explizit vertreten worden. Vieles spricht aber dafür, daß Scham umso wahrscheinlicher und intensiver ist, je ferner und anonymer der Zeuge dem Schamsubjekt steht. Der fremde Zeuge zeichnet sich nämlich gerade dadurch aus, daß ihm das Schamsubjekt deutlich weniger ein wohlwollendes oder nachsehendes Urteil über die eigene Person zuschreibt als einer vertrauten Person, weshalb dessen Anwesenheit rascher Scham veranlaßt. Eine Blamage wie ein verschüttetes Glas Rotwein über dem Anzug etwa oder ein Sturz entfaltet ihr schamverursachendes Potential erst richtig vor einem anonymen Publikum.

Neben diesen beiden konträren Positionen existieren noch einige Argumentationen in einem zwischen ihnen liegenden Mittelfeld. So meint Georg Simmel, daß Scham in der Regel weder bei sehr nahe- noch bei sehr fernstehenden Personen entsteht, sondern bei Personen aus einem Mittelbereich dazwischen. Das sind Personen, die weder nah noch fern sind, deren Stellung zum Schamsubjekt also aus irgendeinem Grund unklar ist. Diese rufen am wahrscheinlichsten die „Alterierung des Ichgefühls“, also eine schamauslösende Identitätskrise hervor. Nahestehende veranlassen keine Scham, weil sie dem Schamsubjekt „solidarisch“ begegnen; Fremde nicht, weil sie das Subjekt nicht als „Ich“ und von anderen unterschiedene Person wahrnehmen.⁴¹⁵

Nach Hilge Landweer spielt der nahestehende Schamzeuge eine ambivalente Rolle. Zum einen begegnet er dem Schamsubjekt, wie bei Simmel auch, solidarisch: Der andere ist ja gerade deshalb eine nahestehende Person, weil er sich zu gegenseitiger Schamvermeidung verpflichtet hat. Da sich das Schamsubjekt der prinzipiellen Akzeptanz durch den nahestehenden Zeugen weitgehend sicher sein kann, ist Scham vor ihm eher selten.⁴¹⁶ Doch „andererseits macht [...] gerade die Nähe anfällig für Scham, insofern man gut gekannt und eher ‚durchschaut‘ wird. [...] Die Kränk- und Beschämbarkeit ist deshalb in vertrauten Beziehungen größer als in distanzierten.“⁴¹⁷

⁴¹⁴ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 94.

⁴¹⁵ Vgl. Georg Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie, a.a.O.: 145 f.

⁴¹⁶ Allerdings hält Landweer die Tatsache, daß die Scham schwächer ist, wenn der Schamzeuge dem Schamsubjekt vertraut ist, für eine historische Erscheinung und nicht für universalisierbar. Die Verpflichtung zur wechselseitigen Schamvermeidung sei an die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre gebunden, genauer an eine bestimmte Codierung von Intimität, und deshalb erst 200 Jahre alt. Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 100.

⁴¹⁷ Ebd.: 98 f.

Alle diese Positionen besitzen durchaus Plausibilität. Als *konträre* Argumentationen sind sie auflösbar in der Aussage, daß sich der Mensch ebenso vor nahe- und fernstehenden Personen schämt – jedoch oftmals nicht für die gleichen Schaminhalte. Diesen Standpunkt vertritt bereits Aristoteles: Der Mensch schämt sich nicht „für dieselben Dinge vor Bekannten und Fremden“.⁴¹⁸ Tatsächlich bewirken bestimmte Dinge eher keine Scham im Beisein vertrauter Personen, die in einer anonymen Öffentlichkeit zu starken Schamanlässen werden – und umgekehrt. Eine Derangierung der Kleidung, eine entstellende Krankheit oder das Entdecktwerden beim Schwarzfahren etwa sind Dinge, für die der Mensch sich vor Fremden schämen kann; mit deutlich geringer Wahrscheinlichkeit aber werden diese vor nahestehenden Personen zum Anlaß von Scham. Auch die Sichtbarwerdung intimer Bereiche, etwa sexueller Handlungen, löst hauptsächlich vor Fremden bzw. nicht besonders vertrauten Personen Scham aus. Gleichwohl sind es gerade die ‚tiefere‘ Persönlichkeit betreffende Ereignisse oder Eigenschaften, die vor vertrauten Personen Scham auslösen können – etwa die Scham über eine bestimmte Charakterschwäche, über eine verborgene sexuelle Neigung, über eine Lüge. Die Ursache hierfür liegt schlicht darin, daß diese fremden Personen unbekannt bleiben und also *vor* diesen keine Scham hervorrufen können. Möglicherweise ist die Scham vor Nahestehenden aber die intensivere Scham. Deren Urteil hinsichtlich des kritischen Ereignisses oder der Eigenschaft hat nämlich häufig ein deutlich größeres Gewicht, so daß ein (vermutetes) negatives Urteil die Identität sehr viel stärker angreift. Hinzu kommt der Umstand, daß sich die Scham vor vertrauten Personen potenzieren kann, insofern diese in wiederholten Begegnungen reaktiviert wird. Die Scham vor dem (niemals wiedergesehenen) Fremden hingegen bleibt ein einmaliges Erlebnis.

Ob der Mensch sich wahrscheinlicher und stärker vor innerhalb der sozialen Hierarchie höhergestellten oder niedrigerstehenden Personen schämt, ist ebenfalls eine umstrittene Frage. Folgt man Norbert Elias, der Scham als „Angst vor Überlegenheitsgesten anderer“ bestimmt, so schämt sich der Mensch vor Personen, die in der sozialen Hierarchie an gleicher oder höherer Stelle stehen, nicht aber vor Personen, die niedriger stehen.⁴¹⁹ Hans Peter Duerr bestreitet jedoch diesen einseitigen Zusammenhang: „Es mag bisweilen durchaus so sein, daß ein Subalterner, der von einem Höherrangigen nackt gesehen

⁴¹⁸ Vgl. Aristoteles: Rhetorik, a.a.O.: 1384a23.

⁴¹⁹ Nach Elias konnte sich in der höfischen Zeit ein König vor seinem Minister oder ein Mann vor der „sozial niedriger rangierenden Frau“ entblößen, ohne sich dabei zu schämen – nicht aber umgekehrt. Dieses Gefälle im Schamverhalten ‚wuchs‘ sich jedoch im Laufe der Geschichte und der zunehmenden Angleichung der gesellschaftlichen Hierarchiestufen heraus: Die Entblößung wurde dann vor jedem Menschen zum schamverursachenden Normverstoß. Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 397 ff.

wird, intensivere Scham empfindet, als wenn es sich um einen Gleichrangigen oder einen unter ihm Stehenden handelte – doch kann genauso gut das Gegenteil der Fall sein.“⁴²⁰ Gegen Elias wendet Duerr ein, daß sich auch Könige und Kaiser als die in einer sozialen Hierarchie am höchsten stehenden Personen vor anderen geschämt haben. Nach Duerrs Quellenanalysen haben einige mittelalterliche und frühneuzeitliche Kaiser sogar ungewöhnlich große Körperscham empfunden.⁴²¹

Tatsächlich kann Scham sowohl vor höher wie niedriger gestellten Personen entstehen. Beide Personengruppen vermögen die für die Scham typische Identitätskrise auszulösen. Jedoch besteht sicherlich eine Tendenz, nach der der Mensch sich mit größerer Wahrscheinlichkeit vor einer hierarchisch höhergestellten Person schämt. Offensichtlich wird die schamverursachende Verdopplung hier stärker angeregt. Auch Hilge Landweer betont, daß etwa eine schlechte Leistung vor Höherstehenden stärker als vor Statusniederen zum Schamanlaß wird. Jedoch kann Scham auch im umgekehrten Verhältnis entstehen; so in dem Falle, wo sich ein Lehrer vor seinen Schülern seiner Unwissenheit schämt.⁴²² Wahrscheinlicher und wohl auch intensiver aber ist vermutlich seine Scham dem Vorgesetzten gegenüber. Landweer weist zudem darauf hin, daß Schamsituationen nicht nur Ausdruck einer bestehenden Hierarchie sind, indem sie diese durch die Scham bestätigen. Vielmehr können Schamsituationen Hierarchien erst hervorbringen bzw. bestehende Hierarchien umkehren. Auch aus diesem Grund kann kein einfaches und eindeutiges Verhältnis zwischen Scham und der Position innerhalb einer sozialer Hierarchie bestimmt werden.

Verschiedene Autoren scheinen sich darüber einig zu sein, daß Scham umso wahrscheinlicher und intensiver vor einem Zeugen entsteht, der vom Schamsubjekt geachtet oder bewundert wird. Nach Aristoteles schämt sich der Mensch „notwendigerweise vor denjenigen, denen man Bedeutung beimißt“, und das sind diejenigen, „die einen bewundern oder die man (selbst) bewundert oder von welchen man bewundert werden will“. Damit in Zusammenhang steht die Tatsache, daß der Mensch sich stärker vor solchen Personen schämt, „die nicht dasselbe auf sich geladen haben“, denn andernfalls könne er diese ja nicht bewundern.⁴²³ Wo Achtung und Bewunderung fehlt – etwa bei

⁴²⁰ Vgl. Hans Peter Duerr: *Obszönität und Gewalt*, a.a.O.: 17.

⁴²¹ So etwa Kaiser Maximilian I. Vgl. Hans Peter Duerr: *Obszönität und Gewalt*, a.a.O.: 18. Auch für außereuropäische Gesellschaften kann Elias' Auffassung nicht bestätigt werden: „Je höher bei den Tlingit der Rang eines Individuums war, um so größer war auch seine Scham, wenn es von einem sozial unter ihm Stehenden nackt oder beim Urinieren oder Defäkieren gesehen wurde.“ Vgl. Hans Peter Duerr: *Der erotische Leib*, a.a.O.: 573.

⁴²² Vgl. Hilge Landweer: *Scham und Macht*, a.a.O.: 93 ff.

⁴²³ Aristoteles: *Rhetorik*, a.a.O.: 1384a23.

Menschen, „bei denen wir den Wahrheitsgehalt ihrer Meinungen sehr verachten“ – tritt Scham nicht auf.⁴²⁴ Hilge Landweer bestätigt diesen Zusammenhang: „Je mehr das Scham-Subjekt die Scham-Zeugen bewundert und umso größere Autorität sie für es entweder überhaupt oder mindestens hinsichtlich der verletzten Norm haben, um so intensiver wird auch das Scham-Gefühl sein.“⁴²⁵ Dabei ist es nicht unbedingt notwendig, daß der gesamten Person Achtung gezollt wird. Der andere muß aber mindestens für kompetent in der Beurteilung des Sachverhalts, aufgrund dessen man sich schämt, gehalten und seine Meinung als berücksichtigungswert erachtet werden. Hingegen vor einem Zeugen, den man eindeutig und durchgängig verachtet, schämt der Mensch sich nicht. Er regt die schamauslösende Verdopplung offensichtlich kaum an. Das ist natürlich insbesondere dort der Fall, wo der Zeuge selbst die schamauslösende Normverletzung begangen hat.

Ob ein Mensch sich vor einer anderen Person schämt oder nicht, hängt zudem – geht die Scham auf eine Normverletzung zurück – von dem tatsächlichen oder nur vermuteten Normen- und Werterepertoire dieser Person ab. Muß davon ausgegangen werden, daß der Zeuge die betroffene Norm nicht teilt, ist Scham weniger wahrscheinlich als im umgekehrten Falle.

In der Regel wird als der Schamzeuge – als derjenige, *vor* dem der Mensch sich schämt – der Mitmensch, eine andere Person genannt. Gelegentlich werden jedoch noch andere, alternative Schaminstanzen aufgezählt, die ebenfalls die für die Scham typische Identitätskrise auszulösen vermögen. So schämt sich nach Max Scheler der Mensch „in letzter Linie seiner selbst und ‚vor‘ dem Gott in ihm“.⁴²⁶ Auch Jean-Paul Sartre erwähnt die Scham vor Gott.⁴²⁷ Diese unterscheidet sich von der Scham vor dem Mitmenschen durch den Umstand, daß sie ununterbrochen besteht. Sie ist nicht aufhebbar dadurch, daß der Mensch Gott anblicken und ihn so zum Objekt in seiner Welt machen könnte. Vielmehr ist Gott diejenige Schaminstanz, deren Blick der Mensch fortwährend ausgesetzt ist, die die „Ewigkeit [seines] Objekt-seins“ begründet; in Gottes Blick „erstarrt“ der Mensch und verliert grundsätzlich seine Freiheit. Die Scham Gott gegenüber wird damit zur Dauerhaltung.

In ähnlicher Weise versteht Friedrich Nietzsche Gott als eine Instanz, vor der der Mensch sich fortwährend schämt. Nach Nietzsche ist Gott derjenige, der dem Menschen

⁴²⁴ Ebd.: 1384b17.

⁴²⁵ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 98.

⁴²⁶ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 69.

⁴²⁷ Vgl. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, a.a.O.: 518.

alles gegeben hat und auf dessen Gaben er verwiesen ist. Diese Abhängigkeit von Gott, ohne die Möglichkeit, durch Gegengaben einen Ausgleich innerhalb der Beziehung zu ihm herzustellen, wirkt aber beschämend. „Alle Gnade erzeugt Scham. Erwägt man aber, daß wir überhaupt niemals etwas ‚verdient haben‘, so wird, falls man dieser Ansicht innerhalb einer christlichen Gesamtbetrachtung der Dinge sich hingibt, das Gefühl der Scham habituell: weil einem solchen Gott fortwährend zu segnen und Gnade zu üben scheint.“⁴²⁸ Bei Sartre und Nietzsche veranlaßt Gott eine dauerhafte Identitätskrise, dauerhafte Scham.

Auch Hans Peter Duerr erwähnt die „Scham vor Gott oder den Göttern, die alles sehen“.⁴²⁹ Er findet diese in vielen Kulturen ausgeprägt. Nach Plutarch etwa sollte sich kein Mensch „im Freien nackt ausziehen [...], weil er in einem solchen Falle von Jupiter gesehen werden könne“.⁴³⁰ Die Gujaratifrauen entblößen „beim Sich-Waschen und Baden auch dann nicht die Brüste und den Unterleib [...], wenn sie alleine [sind], weil sie dann [...] der Wassergott Varuna betrachten könne“.⁴³¹

Neben dem Mitmenschen und Gott nennt schließlich Günther Anders noch einen anderen Schamzeugen: das Ding. Die „prometheische“ Scham ist „die ‚Scham vor der ‚beschämend‘ hohen Qualität der selbstgemachten Dinge“⁴³². Die Scham des Menschen vor dem Ding, und die Scham, selbst kein Ding zu sein, reagiert auf einen hohen Entwicklungsgrad der technischen Objekte, die die menschlichen Leistungen bereits überflügeln, gegen die der Mensch abfällt. Die Geräte und ihre „Tugenden“ werden zum „Modell unserer Alterierungen“; der Mensch verzichtet auf sich selbst als Maßstab. Beschämend wirkt im Vergleich mit den „tadellosen und bis ins Letzte durchkalkulierten Produkten“ die zufällige Geburt und „niedrige“ Herkunft des Menschen. Diese macht von Anfang an seine „falsche Geprägtheit“ aus. Gegenüber den perfekten Produkten erscheint der Mensch als das „Schlechtkonstruierte“, sein Leib ist nicht formbarer Rohstoff, sondern „starr“ und „unfrei“. Diesem schamverursachenden „Hauptdefekt“ gesellt sich eine große Reihe weiterer „schamtreibender Mängel“ hinzu, insbesondere die „leichte Verderblichkeit“ des Menschen. Auf diese Weise vermag das perfekte Ding bei dem vergleichsweise makelbelasteten Menschen Identitätskrisen hervorzurufen.

⁴²⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche: Nietzsches Werke. Klassiker Ausgabe, Band III: Menschliches, Allzumenschliches; Vermischte Meinungen und Sprüche, Stuttgart 1921: 238.

⁴²⁹ Vgl. Hans Peter Duerr: Die Tatsachen des Lebens, a.a.O.: 75.

⁴³⁰ Ebd.: 71.

⁴³¹ Ebd.: 75.

⁴³² Vgl. Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Band 1, a.a.O.: 23.

Daß die Scham, selbst kein Ding zu sein, zugleich auch eine Scham *vor* dem Ding ist, geht auch darauf zurück, daß sich der Mensch von den Dingen angesehen fühlt. Nach Anders gehört es zur „unbefangenen ‚Weltanschauung‘“ des Menschen, sich als ‚von der Welt angeschaut‘ zu betrachten. „Nichts ist er [der Mensch] weniger als ein Erkenntnistheoretiker, der sich lediglich als (Welt) Sehender auffaßte; vielmehr betrachtet er sich mit der gleichen Selbstverständlichkeit als ein (von der Welt) Angesehener und Gesehener – womit nicht nur gemeint ist, daß er sich von Mitmensch und Tier angesehen weiß, sondern von der ganzen sichtbaren Welt. Gewöhnlich, mindestens ursprünglich, wird ‚Sichtbarkeit‘ von ihm als ein durchaus gegenseitiges Verhältnis verstanden: alles, was er sieht, sieht ihn auch.“⁴³³ Das über den Menschen gestellte Ding oder Gerät wird hier zum Beobachter, zum Zeugen, vor dem der Mensch sich seiner Niedrigkeit schämt.⁴³⁴

5.5. Scham für jemanden und Kollektivscham

Scham tritt nicht nur unter der Bedingung auf, daß sie *vor* anderen Personen ausgelöst wird. Der soziale Charakter der Scham drückt sich auch darin aus, daß sie *für* andere empfunden wird. Unter bestimmten Umständen rückt der Schamzeuge aus seiner reinen Beobachterposition heraus und wird in die Schamsituation hineingezogen. Die Teilnahme an einer Schamsituation löst beim Zeugen ebenfalls eine Identitätskrise aus, er schämt sich. Hilge Landweer unterscheidet hierbei „stellvertretende Scham“ – die Scham für jemanden, der sich selbst nicht schämt – von „Mitscham“ – Scham anlässlich der wahrgenommenen Scham einer anderen Person. Letztere zählt zur Klasse der „Sympathiegefühle“, der emotionalen Anteilnahme an den Gefühlen anderer.⁴³⁵

Allerdings entsteht Scham für jemanden nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen. Mitscham wird nur dann empfunden, „wenn ich mir von mir selbst vorstellen kann, einen vergleichbaren Normverstoß zu begehen wie derjenige, mit dem ich mich mitschä-

⁴³³ Ebd.: 79.

⁴³⁴ Plausibler erscheint die These von dem Ding als Beobachter vor dem Hintergrund eines Gedankens von Helmuth Plessner: „Bei der Annahme der Existenz anderer Iche handelt es sich nicht um Übertragung der eigenen Daseinsweise [...], sondern um eine Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich eben gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegengesetzten Seinskreises auf die ‚Menschen‘.“ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 301. Bei Anders fehlt diese „Einengung“ wenigstens teilweise: Die Dinge bleiben als Iche ansprechbar. Tatsächlich geht der Mensch mit zahlreichen toten Dinge so um, als wären sie Menschen (das Beschimpfen des Computers ist hierfür nur ein populäres Beispiel).

⁴³⁵ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 126.

me“⁴³⁶, allgemeiner formuliert, wenn sich der Mitfühlende prinzipiell über den selben Inhalt schämen kann wie das Schamsubjekt. Hierfür ist es nicht notwendig, daß der Mitfühlende die schamerfüllte Erfahrung in der Vergangenheit selbst einmal gemacht hat; er muß sich aber vorstellen können, daß ihm dasselbe passieren könnte und er sich hierüber schämen würde. Sodann ist Mitscham prinzipiell nur möglich für ganz bestimmte Personenkreise: „und zwar 1. [für] einander Nahestehende, 2. [für] Personen, die sich a) in räumlicher Nähe zueinander befinden, genauer [für] Situationen, wo der Mitfühlende die andere Person sinnlich wahrnehmen kann, oder b) mindestens aber muß ein anschaulicher Eindruck des fremden Gefühls medial vermittelt sein. [...] 3. sind Sympathiegefühle auch möglich aufgrund beliebiger objektiver Ähnlichkeiten.“⁴³⁷ Ähnlichkeiten sind solche der Persönlichkeit oder der Lebenssituation mit dem Schamsubjekt; ausdrücklich nennt Landweer die Zugehörigkeit zur selben sozialen Kategorie. Wenigstens eine dieser drei Situationsbedingungen muß gegeben sein, um Mitscham entstehen zu lassen. Diese Bedingungen bewirken die Identifikation mit dem Schamsubjekt – die Voraussetzung überhaupt, daß sich ein Mensch für einen anderen schämen kann.

Landweers Erkenntnisse zur Mitscham werden von anderen Autoren bestätigt. So nennt Michael Lewis als Bedingung von Mitscham, daß der Mitfühlende mit dem Schamsubjekt in irgendeine Verbindung gebracht werden kann.⁴³⁸ Aristoteles hebt auf den Punkt ab, daß Schamsubjekt und Mitfühlender einander nahe stehen müssen: „Und überhaupt (schämt man sich) vor denen, für die man selbst Scham empfindet“, das sind nahestehende Personen oder solche, „die mit einem in Verbindung gebracht werden“.⁴³⁹ Hans Peter Dreitzel betont die Identifizierung des Mitfühlenden mit dem Schamsubjekt⁴⁴⁰: „Das Fehlverhalten derer, mit denen man sich besonders identifiziert, den ‚signifikanten anderen‘, ist einem oft ebenso peinlich wie das eigene Mißgeschick [...]“⁴⁴¹ Auch der Soziologe Anthony Giddens nennt als Bedingung der Mitscham „bestehende Bindungen“ oder gar eine für das Schamsubjekt empfundene Verantwortlichkeit: „Der Ausdruck von Verlegenheit anstelle des Befremdens über das Verhalten des anderen offenbart ein gewisses Einverständnis, eine Sympathie für jemanden, der unnötig ‚bloßge-

⁴³⁶ Ebd.: 131. Landweer betont den Normverstoß, da ihrer Auffassung nach jede Schamermpfindung auf einen solchen Verstoß zurückgeht. Vgl. dazu Kap. 6.8.

⁴³⁷ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 133.

⁴³⁸ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 14.

⁴³⁹ Aristoteles: Rhetorik, a.a.O.: 1385a1.

⁴⁴⁰ Vgl. Hans Peter Dreitzel: Reflexive Sinnlichkeit, a.a.O.: 162.

⁴⁴¹ Vgl. Hans Peter Dreitzel: Peinliche Situationen, in: Martin Baethge, Wolfgang Eßbach (Hrsg.): Soziologie: Entdeckungen im Alltäglichen, a.a.O.: 149.

stellt' worden ist.⁴⁴² Daß Nähe, aber auch die Ähnlichkeit mit dem anderen eine Rolle spielen, läßt sich schließlich bei Léon Wurmser herauslesen. Wurmser erwähnt, daß „Handlungen und Züge, derer man sich schämt, nach draußen ausgedehnt werden“ können auf einen bestimmten Kreis von Personen: „[...] so schämt man sich nicht mehr nur der eigenen Persönlichkeit, sondern auch seiner Familie, eines Freundes oder seiner ethnischen Gruppe oder Nation [...]“.⁴⁴³

Den Kriterien für das Entstehen von Mitscham fügt Landweer im Falle der stellvertretenden Scham noch ein weiteres Kriterium hinzu: Die mitfühlende Person muß sich diffus für die Situation verantwortlich fühlen; allerdings nicht direkt für den vom Schamsubjekt begangenen Normverstoß, denn dann wäre es ausschließlich ihre eigene Scham. So kann sich etwa ein Deutscher für einen anderen Deutschen, der sich im Ausland schlecht benimmt, schämen. Ein anderes Beispiel für stellvertretende Scham nennt Georg Simmel: Die in einer Vorlesung nur spärlich erschienenen Studenten schämen sich für ihre fehlenden Kommilitonen. Simmel kommentiert diese Scham so: „In dieser Situation fühlt sich der einzelne gewissermaßen als Repräsentant der ganzen Versammlung [...]“.⁴⁴⁴ Anhand dieser Beispiele gerät aber Landweers viertes Kriterium in Zweifel. Denn weder der Deutsche im Ausland noch der anwesende Student schämt sich aufgrund einer diffusen Verantwortlichkeit für die Situation. Hier überzeugt ein Argument von Giddens stärker: Der Mensch schämt sich für das Tun eines anderen dann, wenn dieses einen Makel auf ihn selbst wirft.⁴⁴⁵ Das gilt selbst dann, wenn die schämenswert handelnde Person sich selbst nicht schämt. So empfindet der Deutsche im Ausland Scham, weil das schlechte Benehmen seines Landesgenossen ein ungutes Licht auf die Deutschen ‚überhaupt‘ und damit auch auf ihn wirft. Gleichermaßen schämt sich der anwesende Student, weil die Einordnung der Fehlenden als ‚faule Studenten‘ auch auf ihn als einen Vertreter der Kategorie „Student“ zurückfällt.

Vom Phänomen der Mitscham unterscheidet Landweer die Kollektivscham, deren prinzipielles Vorhandensein sie jedoch zurückweist. Denn „man kann sich zwar nebenein-

⁴⁴² Vgl. Anthony Giddens: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt/Main / New York 1988: 106 f.

⁴⁴³ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 62 f. Als Beispiel hierfür nennt Margaret Mead amerikanische Kinder, die sich der ‚falschen‘ Klassenzugehörigkeit ihrer Eltern schämen; ein Phänomen, das für die USA besonders typisch ist, da hier die Klassenzugehörigkeit aufgrund der puritanischen Tradition einseitig als Versagen der Eltern interpretiert wird. Vgl. Margaret Mead: ...Und haltet das Pulver trocken!, München 1946: 203 ff.

⁴⁴⁴ Vgl. Georg Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie, a.a.O.: 148.

⁴⁴⁵ Vgl. Anthony Giddens: Eine Typologie des Suizids, in: Rainer Welz / Hermann Pohlmeier (Hg.): Selbstmordhandlungen, a.a.O.: 61.

ander schämen, nicht aber wirklich das Gefühl teilen, da Scham [...] vereinzelt.“⁴⁴⁶ Auch Mitscham entsteht nicht aufgrund eines starken Miteinanders; das Schamsubjekt und der Mitfühlende schämen sich nicht gemeinsam, sondern lediglich nebeneinander. Scham ist kein kollektives Phänomen in dem Sinne, daß alle in der Schamsituation Anwesenden von ihr ergriffen werden und sie als Gruppe zum Ausdruck bringen: „In Situationen, in denen zwei oder mehr Personen Anlaß haben, sich aufgrund des gleichen Normverstößes zu schämen, wird das Gefühl des einzelnen durch die gleiche Betroffenheit nicht etwa intensiviert, sondern geschwächt.“⁴⁴⁷ Nach Simmel pflegt das Schamgefühl „völlig zu versagen [...], sobald die Handlung, durch die es sonst provoziert wird, in Gemeinschaft mit vielen anderen Personen geschieht“.⁴⁴⁸ Der Einzelne verschwindet in der Masse, und es fehlt gerade jene „Betonung“ und „Herabdrückung des Ich“, durch die Scham verursacht wird. Die Blicke der anderen bewirken hier sehr viel weniger eine schamauslösende Identitätskrise, da sie sich auf die Masse, nicht aber die einzelne Person richten.

Scham ist ein Phänomen, das jedes Schamsubjekt für sich allein erlebt, es kann nicht mit anderen geteilt werden.⁴⁴⁹ Scham vereinzelt, emotional und auch leiblich in der Unterbrechung des Blickkontaktes; der Mensch möchte am liebsten im Boden versinken. Doch liegt die Ursache dafür, daß sich Menschen nicht miteinander schämen können, vor allem in dem Umstand, daß Scham primär kein *Gefühl* ist, das wie einige Gefühle mit anderen geteilt werden kann. Scham zeichnet sich durch eine Desorganisation der personalen Einheit und eine spezifische Identitätskrise aus. Diese Krise muß jeder Mensch mit sich allein ausmachen. Hinzu kommt, daß diese Krise mit einer Niveausenkung verbunden ist; sie löst Irritation, Verwirrung und auch sprachliche Blockaden aus. Der Mensch hat sich nicht im Griff. Er befindet sich deshalb in der Scham in einer Situation, die er in der Regel anderen gegenüber verborgen halten will. Mit öffentlichen Bekenntnissen ist Scham unvereinbar; solche Bekenntnisse finden höchstens nachträglich als rhetorische Rede statt. Die so oft eingeforderte Kollektivscham der Deutschen angesichts ihrer Verbrechen während des Dritten Reiches hätte zwar gute Gründe, be-

⁴⁴⁶ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 138 f.

⁴⁴⁷ Ebd.: 50 f.

⁴⁴⁸ Vgl. Georg Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie, a.a.O.: 146.

⁴⁴⁹ Wenn Dreitzel im Gegenteil meint, dass „Scham- und Peinlichkeitsgefühle prinzipiell kollektiver Natur sind“, so bezieht er sich auf die ansteckende Komponente, die sich von einem Schamsubjekt auf andere in der Schamsituationen anwesende Personen überträgt. Doch auch hier handelt es sich nicht um kollektive Scham, sondern um Mitscham, um die emotionale Anteilnahme an den Gefühlen anderer. Vgl. Hans Peter Dreitzel: Einige soziologische Ergänzungen und psychotherapeutische Erkenntnisse zum Wesen der Schamgefühle, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 301.

zieht sich aber – wenigstens als *gemeinsame* Scham eines Volkes – auf eine Unmöglichkeit. Schämen kann sich jeder Mensch nur für sich allein und neben dem (sich möglicherweise ebenfalls schämenden) anderen. Der soziale Charakter der Scham drückt sich nicht darin aus, daß sie als gemeinsames, kollektives Phänomen stattfindet.

5.6. Normverletzungen

Scham tritt nicht nur unter der konkreten Bedingung auf, daß andere Personen real in der Situationen anwesend sind. Auch der *internalisierte* Andere vermag Scham zu veranlassen. Internalisiert werden im Laufe der Sozialisation aber nicht nur einzelne nahestehende Personen („signifikante andere“), sondern ganze gesellschaftliche Normen- und Wertesysteme (der „generalisierte andere“⁴⁵⁰). Diese sind Teil der sozialen Identität des Menschen, sie machen unter anderem den sozialen Personenaspekt des Menschen aus. Verstößt der Mensch gegen spezielle Rollennormen oder auch allgemeine soziale Normen, kann er deshalb in Widerspruch mit sich selbst geraten. Eine solche innere Widersprüchlichkeit ist aber nicht Folge jeder Normüberschreitung. Normen können auch bewußt und geplant verletzt werden. Scham provozieren solche Verletzungen nur dann, wenn die Normübertretung unbeabsichtigt geschieht, wenn der Mensch also die Kontrolle über einen seiner sozialen Aspekte verliert. Der Mensch *hat* die Norm dann nicht mehr, ihre Überschreitung geschieht ihm. Die personale Einheit gerät in Unordnung, ein sozialer Aspekt löst sich aus der Einheit heraus, untersteht nicht mehr der geistigen Beherrschung des Menschen. Scham ist dann die Folge, wenn sich der Mensch die Verletzung der Norm in ambivalenter Weise selbst anrechnet. Einerseits ist er zwar derjenige, der den Verstoß begangen hat und der allein für den Verstoß verantwortlich ist; andererseits ist ihm der Verstoß eben nur zugestoßen, er steht nicht für den Menschen, er repräsentiert ihn nicht. Insofern wird der Mensch sich selbst fremd; er erkennt sich nicht in dem Wesen, das die Norm übertreten hat – und weiß zugleich, daß er doch genau dieses Wesen ist. Er ist es aber nicht qua freier Entscheidung, vielmehr ist ihm dieses Sein zugewiesen, er hat es zu sein. Der Mensch ‚verdoppelt‘ sich; „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“ ist die Haltung des Menschen seiner Normverletzung gegenüber. Dies ist die für die Scham typische Identitätskrise, der Mensch schämt sich seiner Normübertretung.

⁴⁵⁰ Die Begrifflichkeiten sind übernommen von George Herbert Mead. Vgl. George H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, a.a.O.

In diesem Sinne ist Scham von zahlreichen Autoren als Folge der Verletzungen gesellschaftlicher Normen beschrieben worden. Ein früher Vertreter der Auffassung, daß der Schaminhalt eine Normverletzung darstellt, ist Georg Simmel: „Indem man sich schämt, fühlt man das eigene Ich in der Aufmerksamkeit anderer hervorgehoben und zugleich, daß diese Hervorhebung mit der Verletzung irgendeiner Norm (sachlichen, sittlichen, konventionellen, personalen) verbunden ist.“⁴⁵¹ Ähnlich ist Agnes Hellers Verständnis von Scham: „Scham ist der gesellschaftliche Affekt par excellence, der Affekt des Verhältnisses zu den gesellschaftlichen Vorschriften. Wir fühlen, daß wir von diesen gesellschaftlichen Vorschriften abgewichen sind. [...] Wir sind von der Vorschrift abgewichen, die Augen der Gemeinschaft sind ‚auf uns‘ gerichtet, sie verurteilt uns, lacht uns aus oder sie ‚sieht‘ uns einfach, und deshalb schämen wir uns. [...] Warum und weshalb wir uns schämen sollen, wird immer durch die gegebenen gesellschaftlichen Vorschriften geregelt, da gerade das Abweichen von diesen Vorschriften ‚zum Schämen‘ ist.“⁴⁵² Anders formuliert es Rudolf Bernet: Das Schamgefühl ist „das Gefühl für eine (meist bloß mögliche) Normverletzung oder, besser, für die *Verletzlichkeit der Norm*.“⁴⁵³

Sighard Neckel leitet die Sozialität der Scham daraus ab, daß sie stets einen Normverstoß beinhaltet.⁴⁵⁴ Soziale Normen werden als persönlich verbindliche internalisiert und gehen ins ideale Selbstbild ein. Normverletzungen stellen sich dann als defizitäre Verwirklichung des eigenen Ich-Ideals dar, sie öffnen eine Kluft zwischen realem und idealem Selbstbild. Aus dieser Kluft entspringt Scham. Scham betrifft deshalb eine soziale Norm und zugleich die eigene Identität, sie steht im „Schnittpunkt von Individuum und Gesellschaft“⁴⁵⁵. Die Bedrohung durch Schamgefühle hat zudem die Wirkung, Normverletzungen von vorn herein zu vermeiden.⁴⁵⁶

⁴⁵¹ Vgl. Georg Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie, a.a.O.: 141.

⁴⁵² Vgl. Agnes Heller: Theorie der Gefühle, a.a.O.: 111 f.

⁴⁵³ Vgl. Rudolf Bernet: Das Schamgefühl als Grenzgefühl. Phänomenologische und psychoanalytische Betrachtungen zu Trieb und Wert, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 151.

⁴⁵⁴ „Alle Scham ist sozial, weil auf Normen bezogen, die nur im sozialen Leben erzeugt werden können; alle Scham ist sozial, weil in ihr sich mein Verhältnis zu anderen reflektiert, sie in der Wahrnehmung durch andere entsteht [...]“. Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 18.

⁴⁵⁵ Ebd.: 56.

⁴⁵⁶ Diese Auffassung vertritt auch Carlo Schultheiss, der fragt, wie Schamgefühle zu normenorientierten Verhalten führen: „Eine Möglichkeit besteht darin, daß Individuen sich ganz rational für normkonformes Verhalten entscheiden, weil sie befürchten, ansonsten von quälenden Schamgefühlen heimgesucht zu werden.“ Vgl. Carlo Schultheiss: Scham und Normen. Überlegungen aus sozialwissenschaftlicher und analytisch-philosophischer Sicht, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 105.

Nach Michael Lewis ist Scham die Folge von Normverletzungen, insofern diese das Selbstbild negativ betreffen: „Wenn ein Mensch bei einem Verhalten, das er anhand seiner Normen als Mißerfolg bewertet, sein Selbst global bewertet, ist Scham die Folge.“⁴⁵⁷ Scham tritt zusätzlich nur dann auf, wenn die Person sich die Schuld für den Mißerfolg selbst gibt, sie also intern attribuiert, und der Mißerfolg mithin das Selbst betrifft. Hierbei läuft ein Zwei-Phasen-Prozeß ab: Ausgelöst wird Scham zunächst durch eine „äußere“ Bewertung eigener Handlungen, Gedanken und Gefühle, die anhand von Normen geschieht; sodann aber durch eine „innere“ Bewertung, die den Mißerfolg/die Normverletzung tatsächlich auf das eigene Selbst bezieht. Dabei haben Normverletzungen um so eher Scham zur Folge, je zentraler diese für das Selbstbild sind. Was dabei jeweils eine zentrale Norm ist, bestimmt das Individuum selbst und die Gesellschaft, in der es lebt.

Am genauesten hat sicherlich Hilge Landweer den Zusammenhang zwischen Scham und sozialen Normen behandelt. Jedes Schamphänomen beinhaltet nach Landweer als „Schaminhalt“ oder „propositionalen Gehalt“ einen Normverstoß: „Im Schamgefühl registriere ich, daß ich gegen eine Norm verstoßen habe, die ich mindestens situativ anerkenne. Scham beruht damit auf unbeabsichtigten Normverstößen, aber so, daß ich mit dem Haben des Schamgefühls mindestens ambivalent akzeptiere, daß ich diese Norm hätte kennen und beherzigen müssen – anderenfalls bräuchte ich mich nicht zu schämen.“⁴⁵⁸ Im Schamgefühl anerkennt der Mensch, sich falsch verhalten zu haben: „Man hat gegen eine Norm verstoßen, der man sich nicht entziehen kann.“⁴⁵⁹ Dabei ist die Normverletzung unbeabsichtigt: „Die paradigmatische Situation ist die, wo sich dem Schamsubjekt *schlagartig* eine Norm aufdrängt, die es *vorher* – d.h. im Tun des *dann* als beschämend empfundenen Sachverhalts – *nicht bemerkt oder nicht ernstgenommen* hat, und die jetzt Geltung beansprucht.“⁴⁶⁰ Dies ist der, für die Scham typische, Perspektivenwechsel.

Da Landweer den Normverstoß als strukturelles Merkmal von Scham bestimmt, muß sie ihren Begriff von Norm weit genug fassen, um das breite Spektrum von Schamfällen, beginnend von eindeutig moralischen Verstößen bis hin zu Nichtentsprechen von Konventionen oder ästhetischen Idealen, als Normverletzung erfassen zu können. Unter Normen versteht Landweer „generelle Imperative, die sowohl hinsichtlich der

⁴⁵⁷ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 106.

⁴⁵⁸ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 45.

⁴⁵⁹ Ebd.: 37.

⁴⁶⁰ Ebd.: 111.

Situation als auch hinsichtlich der Adressaten allgemein sind, explizierbar sind, und daß diejenigen, die sich an ihnen orientieren, ein Interesse daran haben, daß auch andere diese Normen teilen“⁴⁶¹. Diese Bestimmung schließt aus, daß Scham aufgrund ausschließlich *individueller* Präferenzen entstehen kann. Explizierbar ist eine Norm dann, wenn sie ausdrücklich gewußt oder artikuliert wird; es genügt aber auch ihre grundsätzliche Rekonstruierbarkeit. Das heißt, wenigstens nachträglich muß der Normverstoß benannt werden können.⁴⁶² Nicht selten macht Scham eine bis dahin quasi-mechanisch befolgte Norm überhaupt explizit und artikulierbar.

Eine Norm gilt stets für eine Gruppe von Personen. Allen Personen muß an der Aufrechterhaltung der Norm gelegen sein, soll die Norm Bestand haben. Das beinhaltet das Interesse jeder Person daran, daß nicht nur sie selbst, sondern auch andere Mitglieder der Gruppe die Norm befolgen. Hieraus gewinnen sie die Zugehörigkeit zur Gruppe. Auf diese Weise wird die Norm zum Imperativ: „Jemand, der als Z anerkannt sein will, tue immer X, wenn Y.“⁴⁶³ Im Falle der Normverletzung droht Scham als Sanktion. Eine Norm gilt schließlich so lange, wie das Schamsubjekt sie anerkennt, einschließlich seiner Unterstellung, daß auch andere Personen diese Norm für wünschenswert halten und sich daran orientieren; unabhängig jedoch davon, wie viele Personen die Norm faktisch teilen.

Landweers Normenbegriff umfaßt sowohl moralische als auch Geschicklichkeits- und Körpernormen. Allerdings lassen sich diese unterschiedlich leicht explizieren. Moralische Normen etwa sind gut benennbar. Körper- und Geschicklichkeitsnormen hingegen sind oft nur „über den Weg ihrer Übersetzung in Handlungsnormen und ihrer Substitution unter die sehr allgemeine Unauffälligkeitsnorm“⁴⁶⁴ explizierbar. Sozial auffällig zu werden ist eine Normverletzung und wird zum Schamanlaß.⁴⁶⁵ Ausdrücklich erfaßt Landweer auch Körperscham als Ausdruck einer Normverletzung: „Die Norm besteht in

⁴⁶¹ Ebd.: 79.

⁴⁶² Vgl. Hilge Landweer: Leiblichkeit, Kognition und Norm bei akuter Scham, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 340.

⁴⁶³ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 83.

⁴⁶⁴ Vgl.: 79.

⁴⁶⁵ Verstöße gegen die soziale Unauffälligkeitsnorm können etwa vorübergehende Kontrollverluste wie öffentliches Weinen oder Stolpern, körperliche Versehrtheit oder Nichtentsprechen ästhetischer Ideale sein. Ein Normverstoß wird in Landweers Verständnis etwa auch so etwas wie der Umstand, einen Wagenheber nicht handhaben zu können; ein Versagen, das nicht nur für den Profi wie den Automechaniker zum Schamanlaß werden kann, sondern auch für die Philosophieprofessorin – und zwar dann, „wenn Personen anwesend sind, von denen sie annimmt, daß es für *sie* selbstverständlich ist, daß ‚man‘ – also nicht nur jene zufällig Mitbewohnenden selbst, sondern jede und jeder, auch die Professorin – in der Lage ist, die entsprechenden Werkzeuge zu benutzen“. Das Schamsubjekt ist in dieser Situation aufgefallen: nämlich durch technische Inkompetenz. Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 72.

vielen kulturellen Zusammenhängen darin, daß man sich Fremden nicht nackt präsentiert [...].“⁴⁶⁶

Normverletzungen stellen einen zentralen Auslöser von Scham dar. Gleichwohl ist die insbesondere von Neckel und Landweer vertretene Ansicht, nach der *alle* Schamphänomene eine solche Verletzung als Inhalt haben, kritisch zu betrachten. Denn zunächst einmal findet Scham ihren Ursprung nicht notwendig in der Tatsache, daß der Mensch mit einem seiner sozialen Aspekte in Widerspruch geraten ist; physische und psychische Scham gehen auf je eigene Widersprüchlichkeiten zurück. Und auch soziale Scham besteht keineswegs stets in dem Fall, daß der Mensch mit einer Norm in Widerspruch gerät; sie kann ebenso etwa auf einen Rollenkonflikt zurückgehen. Nun argumentiert Landweer, daß Scham zumindest ihre *konkreten* Bedingungen stets in einer Normverletzung findet. Jedoch können solche konkreten Bedingungen auch andere als soziale sein, wenn sie auf individuell-psychologische oder kulturelle Faktoren zurückgehen. Und schließlich müssen auch konkrete Bedingungen sozialer Art nicht notwendig Normverletzungen darstellen, wie dieses Kapitel zeigt. Scham kann auch durch andere soziale Faktoren ausgelöst werden, etwa durch die Realpräsenz eines anderen.

In diesem Sinne konnten innerhalb der wissenschaftlichen Debatte zahlreiche Gegenbeispiele entwickelt werden, die zeigen, daß Scham keineswegs in jedem Falle auf eine Normverletzung zurückgeht. So benennt Matthias Schloßberger etwa Wertkonflikte als Schamauslöser, also Verstöße gegen *eigene* Überzeugungen und rein *individuelle* Präferenzen, die nicht mit anderen geteilt werden.⁴⁶⁷ Ähnlich spricht Annette Kämmerer von der Verletzung „eigener Standards“, Arnd Pollmann vom Scheitern der „Ansprüche der Scham-Person an sich selbst“ als Schamanlässe.⁴⁶⁸ Hier handelt es sich prinzipiell um Varianten psychischer Scham, deren konkrete Veranlassung durch ganz verschiedene Faktoren verursacht werden kann.

⁴⁶⁶ Vgl. Hilge Landweer: Leiblichkeit, Kognition und Norm bei akuter Scham, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 343.

⁴⁶⁷ „Wenn wir uns dafür schämen, einen Anderen verraten zu haben – ohne daß dies jemand mitbekommen hat -, so kann es sein, daß wir uns schämen, weil wir mit einem Wert in Konflikt geraten sind. Es ist unsere Überzeugung, unser Wert, daß man Andere nicht verrät – wie Andere zu unserer Überzeugung stehen, ist für unser Schamgefühl ohne Belang.“ Vgl. Matthias Schloßberger: Mehr Differenzierungen!, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 316.

⁴⁶⁸ So erwähnt Kämmerer, daß Sexualität heute mit keiner Norm mehr verbunden ist, deren Verletzung Scham hervorrufen könne (ausgenommen vielleicht die Norm, sich nicht zu schämen) – was durchaus nicht heißt, daß es diese Scham nicht gibt. Vgl. Annette Kämmerer: Die Scham überlebt, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 304 f. Pollmann ergänzt das Beispiel eines Stabhochspringers, der an seinem Ziel, die Olympia-Qualifikation zu schaffen, scheitert und sich darüber schämt. Die Scham des Sportlers betrifft nun gerade nur die Erwartungen an sich selbst oder auch die Erwartungen von konkreten Personen, deren Urteil ihm wichtig ist; aber es handelt sich nicht um das Scheitern an einer *intersubjektiv* geltenden Norm. Vgl. Arnd Pollmann: Scham, Norm, Selbst, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 307.

Eine Normverletzung als Bedingung von Scham eignet sich zudem kaum in Fällen von Opferscham, also die Scham darüber, Opfer geworden zu sein. Die Scham von Vergewaltigungsopfern oder die Überlebensscham ehemaliger KZ-Insassen läßt sich, wenn man so will, mit dem Verstoß gegen die von Landweer angebotenen „Unauffälligkeitsnorm“ erklären. Nur wird der Begriff der „Unauffälligkeitsnorm“ dann dermaßen weit gefaßt, daß er praktisch unbrauchbar wird. Die Scham des Opfers erhellt sich jedenfalls kaum über die Erklärung, daß es gegen eine Unauffälligkeitsnorm (oder gar eine andere Norm) verstoßen hat. Vielmehr unterliegt dieser Scham eine innere Widersprüchlichkeit ganz anderer Art. Vor dem Hintergrund nämlich, ein selbstbestimmtes, autonomes, mit einer bestimmten Würde ausgestattetes Individuum zu sein, erlebt sich der Mensch zugleich als gedemütigtes, schwaches, seiner Würde beraubtes Wesen. Sein Sein als Opfer hat er sich nicht ausgesucht, es ist ihm zugewiesen worden, und als solches ist es ihm fremd – ohne daß es zugleich aufhört, das eigene zu sein. „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“, ist die Haltung des Menschen seinem Opfersein gegenüber. Die für die Scham typische Identitätskrise ist die Folge.⁴⁶⁹

Ebenso läßt sich Scham über ein großes Lob auf eine Identitätskrise zurückführen, die wenig mit der Verletzung einer Norm zu tun hat. Sie entspringt dem inneren Widerspruch des Menschen, einerseits eine ganz ‚normale‘ und keineswegs besonders überdurchschnittliche oder großartige Person zu sein, andererseits aber doch die gelobte Person zu sein, insofern ihr dieses Sein zugewiesen wurde. „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“ ist auch hier die Haltung des Menschen dem gelobten Aspekt gegenüber. Beispiele dieser Art zeigen die Begrenztheit der Auffassung, Scham sei *prinzipiell* auf eine Normverletzung zurückzuführen. Zutreffender ist hier die relativierende Aussage, daß Scham unter den konkreten Bedingungen einer Normverletzung auftreten *kann* und auch tatsächlich auftritt, jedoch nicht als Inhalt *aller* Schamphänomene erscheint.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ Matthias Schloßberger schlägt alternativ zu Landweer vor, „daß die Scham des Opfers primär von der Zerstörung der Integrität der Person vor Anderen herrührt“. Vgl. Matthias Schloßberger: Philosophie der Scham, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000) 5: 818.

⁴⁷⁰ So schreibt auch Michael Raub: „Schamgefühle, die durch Verletzung von Normen unter dem Blick des Anderen entstehen, stellen nur einen Sonderfall dar.“ Vgl. Michael Raub: Scham – ein obsoletes Gefühl? Einleitende Bemerkungen zur Aktualität eines Begriffs, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 40. Ebenso meint Adly Rausch: „Eine Reduktion der Scham auf Normverletzung, wie sie Landweer vertritt, zeigt nur eine Komponente auf. [...] Die von Landweer vertretene Kopplung von Scham an Normverletzung [...] widerspricht der von ihr beabsichtigten Zielstellung, die gesamte Bandbreite an Schamphänomenen zu erfassen.“ Vgl. Adly Rausch: Eine Emotion auf dem wissenschaftlichen Erkenntnisprüfstand, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3: 311.

5.7. Soziale Merkmale

Die konkreten Erscheinungsweisen von Scham sind auch davon abhängig, welche Persönlichkeitsmerkmale ein Mensch aufweist. Solche Merkmale sind oftmals zugleich soziale Merkmale. Sie beeinflussen, worüber sich der Mensch wie häufig und wie intensiv schämt. Bestimmte Merkmale provozieren in besonderem Maße Scham. In Abhängigkeit von diesen Merkmalen verteilt sich Scham innerhalb einer Gesellschaft auf verschiedene Weise, das heißt einige Personengruppen sind Schamgefühlen in prinzipiell stärkerer Weise ausgesetzt als andere. Zu diesen Merkmalen gehören etwa Alter, Geschlecht, Stigmata und der soziale Status.

5.7.1. Alter

In Abhängigkeit von seinem Alter gerät der Mensch in verschieden starkem Maße in Schamsituationen. Zwei Lebensabschnitte provozieren öfter schamauslösende Identitätskrisen als andere Lebensabschnitte: zum einen das Kinder- und Jugendalter, zum anderen das hohe Alter. Dies gilt für alle drei Formen von Scham: Kinder und Jugendliche sowie alte Menschen empfinden verstärkt Körperscham, psychische Scham und soziale Scham. Die Ursache für die ungleiche Verteilung der Scham während verschiedener Lebensabschnitte liegt in der Entwicklung der menschlichen Identität. Diese bildet sich während zahlreicher Jahre erst heraus, bis sie eine gewisse Stabilität und Festigkeit erreicht hat (ab diesem Zeitpunkt spricht man von Erwachsenenalter) und unterliegt in hohen Lebensjahren nochmals starken Veränderungen. Zeiten, die durch den raschen Wandel der Identität geprägt sind, Zeiten der Unsicherheit über die eigene Identität sind auch Zeiten, in denen der Mensch häufiger in Identitätskrisen gerät, sich häufiger schämt.

Im Kinder- und Jugendalter bestehen solche Unsicherheiten bezüglich der eigenen Identität, weil diese sich erst herausbilden und stabilisieren muß. Ihre Identität ist weniger ‚fertig‘ als die von Erwachsenen. Kinder bzw. Jugendliche müssen sich selbst in vielerlei Hinsicht noch entdecken, kennen sich noch nicht gut genug, sind sich selbst und ihren Möglichkeiten noch fremd. Auch sind bei ihnen zahlreiche Kompetenzen, die sie qua ihres Menschseins besitzen müßten, noch nicht vollständig ausgebildet. Werden diese Kompetenzen ab einem bestimmten Alter Teil der Identität, ohne daß bereits vollständig über sie verfügt werden kann, provozieren sie Scham. Kinder bzw. Jugendliche

geraten zudem häufig in Situationen, in denen sich ihnen neue, bisher unbekannte Möglichkeiten eröffnen, für die sie noch keine festen Verhaltensmuster besitzen, deren Bewältigung sie erst erproben müssen. Die Wahrscheinlichkeit zu scheitern und hierüber in eine schamauslösende Identitätskrise zu geraten, ist deshalb größer als in anderen Lebensabschnitten.

Zu den noch nicht vollständig angeeigneten Kompetenzen zählt etwa die Beherrschung des Körpers. Kinder können noch nicht im gleichen Maße über ihren Körper verfügen, ihn als Instrument ihres Willens einsetzen, wie Erwachsene dies tun. Je jünger das Kind ist, desto mehr ist es auf die ‚Naturhaftigkeit‘ seines Körpers verwiesen. Mißlungene Körperkontrolle aber produziert, wo sie bereits Bestandteil der Identität ist, Scham. In der Pubertät schließlich folgen der Kindheit nochmals starke körperlichen Veränderungen sowie die Erfahrung der Sexualität, die die körperliche Identität aufs Neue erschüttern und verstärkt Scham provozieren.⁴⁷¹ Auch über das, was sie sind, über psychische Inhalte haben Kinder und Jugendliche oft noch keine klare Vorstellung und erleben schamvolle Enttäuschungen. Mit der Pubertät kommt das Erleben völlig neuer, teilweise überwältigender Gefühle hinzu, derer sich der Jugendliche häufig noch unsicher ist. Daneben kennen und verfügen Kinder und Jugendliche über soziale Normen und Werte noch nicht mit der gleichen Sicherheit wie Erwachsene. Solche Normunsicherheiten bedrohen aber ihre soziale Identität und machen sie empfänglicher für Scham.⁴⁷² Bereits Aristoteles stellt deshalb fest, daß Scham für das Jugendalter typisch ist, weniger aber für Erwachsene. Denn letztere wissen, was gut und was schlecht ist, verhalten sich entsprechend und geraten deshalb seltener in Schamsituationen.⁴⁷³

Im Kinder- und Jugendalter ist es ein „noch nicht“ an Kompetenzen, das vermehrt Scham hervorruft. Im Gegensatz dazu ist es im hohen Alter ein „nicht mehr“ an Kompe-

⁴⁷¹ „[...] das rasche Körperwachstum, das fast dem der frühen Kindheit gleichkommt, und das völlig neue Hinzutreten der körperlichen Geschlechtsreife stellen alle vorher schon als zuverlässig empfundenen Werte der Gleichheit und Kontinuität wieder in Frage.“ Vgl. Erik H. Erikson: *Kindheit und Gesellschaft*, a.a.O.: 255. Thomas Ziehe beschreibt die neue Fremdheit des pubertierenden Körpers so: „Ich fühlte mich in diesem Körper [...] meiner Unfertigkeit ausgeliefert. Dieser Körper war launisch, oft müde, erschöpft, schwitzig. Er exponierte mich vor den vergleichenden Blicken der anderen. Der gelegentliche Stolz auf ihn war zu instabil im Lichte der imaginierten Erwartungen und Vergleiche der anderen. In diesem Körper wohnte meine Psyche noch gar nicht, sie fühlte sich wie in einem Haus, das einem anfangs noch fremd bleibt.“ Vgl. Thomas Ziehe: *Nackt und bloß der Entzauberung entgegen. Erinnerungen an einen Szenenwechsel*, in: Ders. / Eberhard Knödler-Bunte (Hg.): *Der sexuelle Körper. Ausgeträumt?*, Berlin 1984: 53. Ein Körper, der auf diese Weise verunsichert, wird zum Anlaß von Scham.

⁴⁷² So auch Hilge Landweer: *Scham und Macht*, a.a.O.: 85 f.

⁴⁷³ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1128 b, München 1975: 150. Michael Lewis ergänzt noch einen anderen Grund, weshalb sich Kinder öfter schämen als Erwachsene. Lewis, der das Schamerleben vom Attributionsstil abhängig macht, verzeichnet altersabhängige Veränderungen des Attributionsstils. Je jünger ein Kind ist, desto eher attribuiert es Mißerfolge global und erlebt deshalb Scham. Vgl. Michael Lewis: *Scham*, a.a.O.: 105.

tenzen, sind es Verluste, die neue Identitätskrisen und Scham auslösen. Dabei wirkt das hohe Alter möglicherweise noch schamproduzierender als Kindheit und Jugend. In Kindheit und Jugend wird die Identitätskrise nämlich durch das unvollständige Verfügen über das ausgelöst, was man lediglich qua allgemeiner Menschlichkeit ist und in Zukunft einmal tatsächlich und in Gänze sein wird; im Alter dagegen geht es um schamauslösende Verluste dessen, was man tatsächlich einmal selbst und benennbar in der Vergangenheit gewesen ist.

Das Altern ist mit solch starken Veränderungen verbunden, daß es von Jean Améry als Prozeß der Selbstentfremdung beschrieben wird.⁴⁷⁴ Selbstentfremdungen aber können sich zu Identitätskrisen ausweiten und zur Ursache von Scham werden. Die Veränderungen lösen eine Verunsicherung darüber aus, was man ist, was zur eigenen Identität gehört. Der alte Mensch verliert ganz oder teilweise zahlreiche zentrale Kompetenzen, über die sich bisher seine Identität bestimmte. Er ist – in körperlicher, geistiger und sozialer Hinsicht – nicht mehr der, der er einmal war. Genauer: er ist ‚weniger‘, ‚mangelhafter‘ als er einmal war. Die Veränderungen stellen Verluste dar – Einbußen hinsichtlich Gesundheit, Schönheit, Freiheit und gesellschaftlicher Anerkennung – und diese werden als Scham erfahren.⁴⁷⁵

Zu den erfahrenen Verlusten gehört der Verfall des Körpers, das neuerliche Hervortreten des ‚Natürlichen‘ an ihm, die nachlassende Kontrolle über ihn, Krankheiten, Gebrechen und Verunreinigung, die Scham auslösen.⁴⁷⁶ Der alte Mensch erlebt sich in bislang ungekannter Weise als schwach, verwundbar oder gar als lächerlich. Mangelnde Umweltkontrolle und Demenz als Folgen geistigen Nachlassens können dabei – werden sie vor der Folie dessen, was der Mensch früher einmal war, in ambivalenter Weise der Identität zugerechnet – ebenso schamauslösend wirken wie die Erfahrung schwindender Autonomie und zunehmender Abhängigkeit von anderen sowie von Hilfs- und Pflegebedürftigkeit.

Aber auch die soziale Identität des alten Menschen wandelt sich. Zumindest für moderne westliche Gesellschaften gilt, daß das gesellschaftliche Bild des Alten stark negativ geprägt ist. Der Alte nimmt einen anderen Platz innerhalb des gesellschaftlichen Gefü-

⁴⁷⁴ Vgl. Jean Améry: *Über das Altern: Revolte und Resignation*, Stuttgart 1968.

⁴⁷⁵ Analog beschreibt Katharina Gröning die im Alter entstehende Identitätskrise als „Kluft zwischen Selbstbild und aktuellem Selbst“. Diese wird zum dauernden Schamanlaß. Scham ist dabei auch bei Gröning als Identitätskrise bestimmt: „Wer sich schämt, identifiziert sich entweder mit sich ‚sonst‘ (eigentlich bin ich ganz anders), mit sich früher oder mit anderen, die dem eigenen Ideal eher entsprechen.“ Vgl. Katharina Gröning: *Entweihung und Scham. Grenzsituationen in der Pflege alter Menschen*, Frankfurt/Main 1988: 115.

⁴⁷⁶ Gröning beschreibt dies prägnant als die „Erfahrung, daß der eigene Körper sich wie ein Ungeheuer gegen das Ich richten kann“. Vgl. Katharina Gröning: *Entweihung und Scham*, a.a.O.: 127.

ges ein. Von einem tätigen und deshalb als nützlich geltenden Mitglied der Gesellschaft wandelt er sich zu einem untätigen und also ‚nutzlosen‘ Glied. Moderne Gesellschaften produzieren in diesem Sinne zusätzlich – sozial verursachte – Scham, indem sie Altern einseitig als Mangel interpretieren und den Alltag des Alten häufig in einer Weise organisieren, den dieser nur als äußerst beschämend und würdelos empfinden kann.⁴⁷⁷ Schamverursachend wirkt insbesondere das moderne Altersbild vom alten Menschen, nach dem dieser sich nicht alt fühlen und möglichst wenig dem Klischee eines Alten entsprechen darf. „Dies ist ein *double-bind* oder eine Beziehungsfalle, weil man anders sein muß als die anderen Alten. Man muß sich von ihnen unterscheiden. Man muß es den Jungen nachmachen. Im Sinne der soziologischen Theorie der Identität ist hier die Allgemeinheit der Person nicht mehr gesichert; das Gefühl ‚Ich bin wie alle anderen auch, ich bin ein ganz normaler Mensch‘, wird im Alter gefährlich.“⁴⁷⁸ Den Alternden wird ein Maßstab vorgelegt, den sie gar nicht erfüllen können. Wo dieser Maßstab in die Identität integriert wird und der alte Mensch zugleich an ihm scheitert, sind schamverursachende Identitätskrisen vorprogrammiert. In der Folge des negativen Bildes vom Alten in modernen Gesellschaften wird aus Scham das Altern zunehmend verborgen.⁴⁷⁹ Scham wird in modernen Gesellschaften eine der zentralen Empfindungen für alte Menschen; sie wird Ursache für deren Disengagement und sozialen Rückzug.⁴⁸⁰ Daß das Auftreten von Scham im hohen Alter stark von sozialen Interpretationen des Alters abhängig ist, sicherlich stärker als von physischen und psychischen Veränderungen, bestätigen solche Gesellschaften, die das Alter anders denn als einseitige Verlusterfahrung verstehen. In bestimmten traditionellen Gesellschaften etwa wird das Alter eher ein Anlaß von Stolz, insofern der Alte als besonders erfahrungsreicher Mensch geschätzt und deshalb für geachtete Aufgaben eingesetzt wird. Seine soziale Stellung ist im Alter besonders hoch. Schamerfahrungen dürften hier – so sie überhaupt entstehen – deutlich seltener sein.

⁴⁷⁷ Vgl. hierzu auch Kap. 5.8.3.

⁴⁷⁸ Vgl. Katharina Gröning: Entweihung und Scham, a.a.O.: 24.

⁴⁷⁹ So auch Gröning: „Heute verlangt die Umwelt vom einzelnen alten Menschen, daß er die zur Bewältigung seines Alters notwendigen Kräfte selbst aufbringt und gleichzeitig die mit seinem Alterungsprozeß einhergehenden Spannungen und Konflikte für sich behält.“ Vgl. Katharina Gröning: Entweihung und Scham, a.a.O.: 23.

⁴⁸⁰ So auch Gröning: „Für mich vollzieht sich der Prozeß des Alterns immer mehr im Dreieck von Verlust, Angst und Schamerfahrungen.“ Vgl. Katharina Gröning: Entweihung und Scham, a.a.O.: 11.

5.7.2. Geschlecht

Auch das Merkmal Geschlecht hat einen Einfluß darauf, worüber sich der Mensch wie intensiv schämt. Geschlechtsspezifische Unterschiede im Schamempfinden gehen dabei zunächst auf Unterschiede der Anatomie zurück, die verschiedene Arten von Körperscham bewirken. In einigen Details sind Mann und Frau auf verschiedene Weise auf ihre Körper verwiesen. Dazu gehört für den Mann etwa Scham über Impotenz oder über ungewollte Erektionen, für die Frau Scham über Körperfunktionen wie Menstruation, Schwangerschaft, Gebären oder Stillen.

Geschlechtsspezifische Unterschiede im Schamempfinden gehen jedoch hauptsächlich auf die abweichenden sozialen Bedeutungen von „Mann“ und „Frau“, auf das soziale Geschlecht („gender“) zurück. Diese Unterschiede sind sehr viel ausgeprägter als diejenigen, die körperliche Differenzen zur Ursache haben. So hat etwa aufgrund sozialer Bedeutungen der Körper, insbesondere der attraktive Körper, für die weibliche Identität in vielen Gesellschaften eine deutlich stärkere Relevanz als für den Mann. Der weibliche Körper untersteht einer größeren Anzahl sozialer Normen, auf die hin der Körper ausgerichtet werden muß, und an denen die Frau scheitern kann. Körperscham, insbesondere Scham über (vermeintlich) mangelnde Attraktivität, betrifft deshalb in deutlich stärkerem Maße die Frau.

In paralleler Weise besitzen zahlreiche geschlechtsspezifische Unterschiede des Schamempfindens einen sozialen Ursprung. Mann und Frau unterstehen verschiedenen sozialen Normen, an denen sie sich ausrichten, an denen sie scheitern und Scham empfinden können. „Mann“ und „Frau“ lassen sich selbst als (Geschlechter-)Normen begreifen, deren Nichterfüllung die gesamte Identität in Frage stellen und massive Scham produzieren kann: Es ist die Scham, kein ‚richtiger‘ Mann, keine ‚richtige‘ Frau zu sein. Die geschlechtsspezifischen Normen und Werte haben zudem geschlechtsspezifische Schaminhalte zur Folge. So gibt Michael Lewis für Männer zwei zentrale Auslöser von Schamsituationen an: zum einen das Versagen bei einer für wichtig gehaltenen Aufgabe, bei einer Fähigkeit, über die sich das Selbst definiert; zum anderen sexuelle Impotenz. Weibliche Scham bezieht sich hingegen auf körperliche Attraktivität und Situationen der Exponierung; sodann auf Versagen in zwischenmenschlichen Beziehungen.⁴⁸¹

Sozialpsychologen führen geschlechtsbedingte Unterschiede im Schamempfinden auf Erziehungsstile zurück. Nach Micha Hilgers werden in der Erziehung von Jungen und

⁴⁸¹ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 237 f.

Mädchen schamnahe Phänomene wie Schüchternheit, Verlegenheit oder Unverschämtheit verschieden bewertet und so im Verhalten unterschiedlich ausgeprägt.⁴⁸² Michael Lewis führt geschlechtsspezifische Unterschiede auf differierende Attributionsstile zurück, die wiederum auf abweichende Erziehungsstile zurückgehen. So nehmen etwa Eltern bei Jungen mehr spezifische Attribuierungen vor als bei Mädchen; bei Mädchen verwenden sie zudem insgesamt häufiger negative Attribuierungskommentare als bei Jungen. Lehrer kritisieren Jungen eher spezifisch, Mädchen eher global. In Folge dessen nehmen Frauen „bei einem Versagen eher interne und bei einem Erfolg eher externe Attribuierungen vor, während Männer umgekehrt verfahren.“⁴⁸³ Auch wird Versagen von Frauen im Gegensatz zu Männern eher global attribuiert, sie verwenden also einen schamproduzierenden Attributionsstil. Nach Lewis müßten sich Frauen, wo es um Kompetenzen (und nicht um Eigenschaften) geht, deutlich öfter schämen als Männer. Auch der Umgang mit empfundenen Schamgefühlen unterscheidet sich zwischen den Geschlechtern. So gestehen sich Frauen prinzipiell Scham öfter als Männer ein. Nach Micha Hilgers verarbeiten Männer zudem „Scham viel häufiger aggressiv, eventuell gewalttätig als Frauen dies tun (dürfen). Offenbar neigen Frauen eher zu einer nach innen gekehrten (eventuell depressiven) Verarbeitung als Männer, die es als wünschenswert erleben, Scham möglichst überhaupt nicht zu empfinden oder sie sogleich in Kompensationsversuche zu verwandeln.“⁴⁸⁴ Diese Besonderheiten im Umgang mit Schamgefühlen rufen den Eindruck hervor, daß sich Frauen öfter als Männer schämen, Scham also ein irgendwie weibliches Phänomen ist.

Inwiefern ein solcher Eindruck bestätigt werden kann, muß jedoch weiterführenden Untersuchungen überlassen werden. Diese können dann auch Auffassungen wie diejenige von Sigmund Freud überprüfen, nach der „die Entwicklung der Sexualitätshemmungen (Scham, Ekel, Mitleid usw.) [...] beim kleinen Mädchen frühzeitiger und gegen geringeren Widerstand [erfolgt] als beim Knaben; die Neigung zur Sexualitätsverdrängung erscheint überhaupt größer [...]“.⁴⁸⁵ Zumindest für den physischen Aspekt der

⁴⁸² Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 198.

⁴⁸³ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 141.

⁴⁸⁴ Vgl. Micha Hilgers: Scham, a.a.O.: 198. Das bestätigt auch Michael Lewis: „Männer empfinden eher Schuld als Scham, und wenn sie Scham empfinden, verwandeln sie sie eher in Zorn; Frauen empfinden eher Scham als Schuld und neigen dazu, Scham in Depression zu verwandeln.“ Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 235.

⁴⁸⁵ Vgl. Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, a.a.O.: 120.

Scham, für das Erröten, konnte kein Unterschied zwischen den Geschlechtern festgestellt werden.⁴⁸⁶

Zurückzuweisen sind prinzipiell Auffassungen wie die von Max Scheler, nach denen geschlechtsspezifische Unterschiede im Schamempfinden auf, als ‚wesenhaft‘ (im Gegensatz zu sozial konstruiert) verstandene, Unterschiede der Geschlechter zurückgeführt werden. Nach Scheler kommt das Schamgefühl zwar zunächst beiden Geschlechtern zu, dem Mann jedoch ein feineres „seelisches Schamgefühl“, der Frau ein feineres „leibliches Schamgefühl“. Daß die Frau damit nicht nur eine andere, sondern eine niedrigere Form der Scham empfindet, hängt mit dem Umstand zusammen, daß sie prinzipiell geistige Akte weniger von den vitalen Funktionen zu lösen vermag. „Nun ist aber schärferes Distanzbewußtsein *zwischen Geist und Leibseele*, zwischen Person und Leib [...] die konstitutive Bedingung aller spezifisch seelischen Scham. [...] Eben hierdurch fehlt mit dem (fehlenden) schärferen Dualismus von Geist und Leben auch die gesteigerte Bedingung zum Erleben des seelischen Schamgefühls.“⁴⁸⁷ Jedoch driftet die Annahme von ‚wesenhaften‘ Geschlechtsdifferenzen und daraus resultierenden Unterschieden im Schamverhalten ins Metaphysische ab; sie sind nicht nur nicht verifizierbar, sondern selbst sozial konstruiert, selbst Ausdruck eines Zeitgeistes.

Einige Untersuchungen zum geschlechtsspezifischen Schamempfinden nehmen gerade ihren Ausgangspunkt bei der sozialen Herstellung des Geschlechts und interessieren sich für die Rolle, die die Scham in diesem Herstellungsprozeß spielt. Sie zeigen, inwiefern bestimmte gesellschaftliche Konzepte von Scham Geschlechterrollen selbst mit herstellen. So beschreibt die Ethnologin Andrea Petersen am Beispiel eines zentralanatolischen Dorfes, wie im christlichen und islamischen Mittelmeerraum sowie im arabischen Raum die Geschlechtertrennung durch das Ehr- und Schamkonzept unterstützt wird.⁴⁸⁸ Hier bestimmt sich die Ehre der Frau im wesentlichen über Scham gegenüber dem Mann, wozu Körperbedeckung und das Verbergen körperlicher Funktionen wie überhaupt ein schüchternes und scheues Verhalten gegenüber Männern zählt. Die Ehre des Mannes bestimmt sich über die Schamhaftigkeit seiner Frau und die – im wesentli-

⁴⁸⁶ Vgl. Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 55. Er bezieht sich auf Experimentalstudien von Shearn, Bergmann, Hill, Abel & Hinds, 1990 sowie auf Befragungsdaten von Shields, Mallory & Simon, 1990; Leary und Meadows, 1991. Charles Darwins These, nach der Frauen öfter erröten als Männer, konnte mittels dieser Untersuchungen widerlegt werden.

⁴⁸⁷ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 146.

⁴⁸⁸ Vgl. Andrea Petersen: Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei, Berlin 1985: 34. Petersen wird bestätigt durch die Untersuchung des Schamgefühls in der persisch-islamischen Kultur von Mansour Bakhtiar. Vgl. Mansour Bakhtiar: Das Schamgefühl in der persisch-islamischen Kultur, Berlin 1994.

chen gegenüber anderen Männern zur Schau gestellte – Stärke und Entschiedenheit bei der Verteidigung der Ehre seiner Frau. Das Konzept der Schamhaftigkeit produziert auf diesem Wege die Geschlechterrollen: die Frau als schamhaftes, zurückhaltendes Wesen, den Mann als starkes, unangreifbares Wesen. Allerdings interessieren sich Untersuchungen dieser Art sehr einseitig nur für solche Schamphänomene, die im Zusammenhang mit der Geschlechterproduktion stehen. Über de facto bestehende Differenzen im Schamempfinden berichten sie deshalb eher wenig. Inwiefern etwa auch Männer Körperscham empfinden – eine Scham, die für die Herstellung der männlichen Geschlechtsidentität anscheinend keine oder eine untergeordnete Rolle spielt – bleibt offen.

5.7.3. Stigmata

Neben dem Alter und dem Geschlecht haben noch andere Merkmale Einfluß auf das Schamempfinden einer Person. Dazu gehören vor allem sozial unerwünschte Eigenschaften. Diese produzieren in starkem Maße schamauslösende Identitätskrisen. Der Soziologe Erving Goffman bezeichnet solche Eigenschaften als „Stigmata“. Stigmatisierte zeichnen sich dadurch aus, daß sie über eine „wenig wünschenswerte Eigenschaft“ verfügen, die sie zugleich „befleckt“, „herabmindert“ und diskreditiert.⁴⁸⁹ Diese Eigenschaft drängt sich so stark in der Vordergrund, daß andere Merkmale nicht mehr wahrgenommen werden können. Die Person „hat ein Stigma, das heißt, [sie] ist in unerwünschter Weise anders, als wir es antizipiert hatten. [...] Von der Definition her glauben wir natürlich, daß eine Person mit einem Stigma nicht ganz menschlich ist.“⁴⁹⁰ Das Stigma bestimmt sich über die Abweichung vom ‚Normalfall‘. Es hat zur Folge, daß sich andere Personen von dem Stigmatisierten abwenden; er wird nicht mehr einfach in den sozialen Verkehr aufgenommen. Diese anderen Personen sind die „Normale“, „diejenigen, die von den jeweils in Frage stehenden Erwartungen nicht negativ abweichen“.⁴⁹¹ Jedoch sind ‚Normale‘ und ‚Stigmatisierte‘ nicht prinzipiell verschiedene Personengruppen. Denn grundsätzlich kann jeder Fehler zum Stigma werden: „Selbster am meisten vom Glück begünstigte Normale hat wahrscheinlich seinen halbversteckten Fehler, und für jeden kleinen Fehler gibt es eine soziale Gelegenheit, bei der er ein drohendes Aussehen nehmen kann [...]“.⁴⁹² In diesem Sinne spricht Goffman über

⁴⁸⁹ Vgl. Erving Goffman: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt/Main 1970: 10 f.

⁴⁹⁰ Ebd.: 13 f.

⁴⁹¹ Ebd.: 13.

⁴⁹² Ebd.: 157.

„Normale“ und „Stigmatisierte“ von „Perspektiven“. Jeder Mensch erlebt sich irgendwann einmal stigmatisiert: „[...] jeder mag fühlen, daß er von dem anderen nicht völlig akzeptiert wird; jeder mag fühlen, daß sein eigenes Verhalten zu genau beobachtet wird – und mit diesem Gefühl recht haben“⁴⁹³.

Dennoch gibt es einige Attribute, die Personen darauf festlegen, in sehr vielen sozialen Situationen als stigmatisiert wahrgenommen zu werden. Goffman zählt drei Typen solcher Stigmata auf. Erstens sind dies: Abscheulichkeiten des Körpers und verschiedene physische Deformationen. Zweitens: individuelle Charakterfehler, die als Willensschwäche wahrgenommen werden; beherrschende oder unnatürliche Leidenschaften; starre Meinungen und Unehrenhaftigkeit. Diese Stigmata sind hergeleitet aus einem Katalog, der Attribute enthält wie Geistesverwirrung, Gefängnishaft, Sucht, Homosexualität, Arbeitslosigkeit oder Suizidversuche. Drittens: phylogenetische Stigmata wie Rasse, Nation oder Religion.⁴⁹⁴ Im Unterschied zu anderen Personen fühlen sich Menschen mit solchen Eigenschaften nicht nur gelegentlich, sondern in sehr vielen sozialen Situationen stigmatisiert.

Personen mit Stigmata dieser Art geraten in deutlich stärkerem Maß in Schamsituationen als ‚normale‘ Personen. Denn Stigmata produzieren Identitätskrisen, werden sie in ambivalenter Weise sich selbst zugerechnet. Die Person besitzt mit dem Stigma eine als schlecht und makelbelastet, als fremd empfundene Eigenschaft, die sie loswerden möchte – die sie dann aber doch ist, insofern sie ihr zugewiesen ist, die sie sein muß, auf die sie zurückfällt. Dieser Eigenschaft gegenüber entwickelt die Person eine ambivalente Haltung: „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“. Sie ist „verdoppelt“: Vor dem Anspruch, ein normales menschliches Wesen zu sein, kann sie eben genau dies nicht sein, muß sie die stigmatisierte Person sein, der der Anspruch auf Normalität abgesprochen wird.⁴⁹⁵ Der Stigmatisierte erwirbt, wie alle anderen Mitglieder einer Gesellschaft auch, bestimmte Identitätsstandards, die er auf sich anwendet, denen er im Gegensatz zu den ‚Normalen‘ aber nicht entsprechen kann. „Die spezielle Situation des Stigmatisierten ist die, daß die Gesellschaft ihm sagt, er sei ein Mitglied der weiteren Gruppe, was bedeutet, er sei ein normales menschliches Wesen, daß er aber auch in einem gewissen Grad ‚anders‘ sei und daß es töricht wäre, diese Differenz zu leugnen.“⁴⁹⁶ Scham wird eine

⁴⁹³ Ebd.: 164.

⁴⁹⁴ Ebd.: 12f.

⁴⁹⁵ Goffman erfaßt diese Verdopplung als Diskrepanz zwischen „virtualer“ und „aktualer“ sozialer Identität, das heißt als Diskrepanz zwischen den Erwartungen an bestimmte Attribute einer Person und den tatsächlich vorhandenen Attributen. Vgl. Erving Goffman: *Stigma*, a.a.O.: 10.

⁴⁹⁶ Ebd.: 154.

zentrale Möglichkeit, auf diese Situation, auf die Stigmatisierung zu reagieren. Sie findet prinzipiell erst dann ein Ende, wenn der Stigmatisierte die kritische Eigenschaft ganz abzuspalten vermag (Nein, ich bin's nicht) oder auf ‚Normalität‘ verzichtet und damit die ambivalente Haltung dem Stigma gegenüber auflöst (Ja, ich bin's).

Eine stigmatisierende Eigenschaft provoziert umso mehr Scham, je zentraler diese Eigenschaft für die Identität der Person ist, je stärker sich aber auch die Person mit ihr identifizieren muß. So stellt Georg Simmel fest, daß ein angeborener Körperfehler – also ein Stigma – mit größerer Wahrscheinlichkeit Scham hervorruft als ein später durch einen Unglücksfall erworbener: „Denn jenen fühlen wir unserem Ich zugehörig, diesen aber, als ein zufälliges Ereignis, sozusagen der Welt außer uns. Nur jener also läßt uns ein doppeltes Ich empfinden: das wirkliche, durch den Fehler als unvollständig erscheinende, und das normale, komplette, gegen das gehalten das erstere eben herabgesetzt ist.“⁴⁹⁷

Die schamauslösende Identitätskrise wird dabei ebenso durch die Begegnung mit dem ‚Normalen‘ wie mit gleichfalls stigmatisierten Personen provoziert. Der ‚Normale‘ löst Scham aus, indem er den Blick von Außen auf sich selbst aktualisiert. In diesem Blick erkennt sich der Angeblickte als Stigmatisierter, als von der Normalität Abweichender; eine Identitätskrise wird ausgelöst. Jedoch auch die Begegnung mit der eigenen Gruppe provoziert Scham. Die Identitätskrise entsteht hier dadurch, daß die Person als ‚normales‘ Wesen die Normen der weiteren Gesellschaft und deren herabwürdigenden Blick auf stigmatisierte Personen teilt. In der Begegnung mit anderen Stigmatisierten aber erinnert sich der Stigmatisierte zugleich seiner Zugehörigkeit zu dieser Gruppe, er weiß sich ihr trotz seiner Ablehnung zugehörig. Die Abstoßung der eigenen Gruppe gegenüber verwandelt sich in Scham.

5.7.4. Sozialer Status

Einfluß auf das Schamempfinden besitzt auch der soziale Status, über den ein Mensch verfügt, also seine Position in einem hierarchisch geordneten System, die mit einer bestimmten Wertschätzung, dem Prestige, verbunden ist. Mit der Position innerhalb des Systems verändert sich auch die Wahrscheinlichkeit, hinsichtlich dieses Merkmals in

⁴⁹⁷ Vgl. Georg Simmel: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie, a.a.O.: 144. Dies bestätigt auch die moderne Psychologie. Vgl. ebenso Hans-Thies Lehmann: Das Welttheater der Scham, a.a.O.: 832.

Schamsituationen zu geraten. Insbesondere eine untere Position, ein defizitärer Status hat eine stigmatisierende und deshalb schamverursachende Wirkung.

Ein defizitärer Status gilt als Makel. Er läßt den Statusinhaber als minderwertig und schwach erscheinen. Personen mit defizitären Status werden in der Regel als weniger wertvolle Bürger, als Bürger ‚zweiter‘ Klasse angesehen. Insofern der defizitäre Status ein Stigma darstellt, führt er zugleich dazu, daß die ganze Komplexität der Person hinter den Makel Status zurücktritt. Der Status wird als persönlich repräsentativ wahrgenommen.⁴⁹⁸ Wie Stigmata im allgemeinen löst deshalb auch ein defizitären Status die für die Scham typische Identitätskrise aus: Die Person besitzt diesen Status, als Makel jedoch ist er ihr zugleich fremd; es ist ihr Status, aber eben nur qua Zugewiesenheit, sie fühlt sich durch ihn nicht vertreten. Die ambivalente Haltung ihrem Status gegenüber „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“, löst Scham aus. Personen mit einem defizitären Status empfinden deshalb mit größerer Wahrscheinlichkeit hinsichtlich dieses wichtigen Merkmals Scham als Personen mit einem sozial anerkannten Status. Die ungleiche Verteilung von Schamgefühlen in einer Gesellschaft rührt deshalb auch von Unterschieden in der Statusverteilung her.

Die schamverursachende Identitätskrise über einen defizitären Status setzt dabei voraus, daß sich die Person in grundsätzlicher Weise selbst für ihren Status verantwortlich macht bzw. diesen (in der Sprache der kognitiven Psychologie) als Mißerfolg intern attribuiert. In je stärkerem Maße sie sich ihre Position innerhalb der sozialen Hierarchie zuschreibt, desto wahrscheinlicher und intensiver wird ihre Scham. „Je mehr ein Mangel als soziale Minderleistung individuell zugerechnet wird, umso stärker wird die soziale Unterlegenheit zu einer persönlich beschämenden Position.“⁴⁹⁹ Die Person ‚verdoppelt‘ sich in das Wesen, das sie ist, das Wesen mit dem Statusdefizit einerseits, und in das Wesen, das ‚eigentlich‘ einen besseren Status haben sollte und durch eigenes Versagen hinter dieses Wesen zurückfällt andererseits. Moderne Gesellschaften, die sich durch einen hohen Grad an Individualisierung auszeichnen, erhöhen in diesem Sinne die Wahrscheinlichkeit von Schamgefühlen, da sie den sozialen Status allein als Ergebnis individueller Leistung interpretieren.

Statusdefizite können sich in verschiedener Weise ausprägen. Personen mit defizitärem Status sind etwa ausländische Minderheiten, darunter insbesondere Asylbewerber oder Personen mit defizitärer Staatsbürgerschaft, Arme sowie ‚Staatsabhängige‘, also langfristige Arbeitslose, Sozialhilfeempfänger oder Rentner. So fehlen ausländischen Min-

⁴⁹⁸ Vgl. auch Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 218.

⁴⁹⁹ Ebd.: 193.

derheiten und Asylbewerbern alle Merkmale, die den Status erwerbsfähiger deutscher Staatsbürger kennzeichnen. Insbesondere durch Arbeitsverbot und Zuweisung von Wohnquartieren werden sie nicht nur vom Rest der Gesellschaft ausgeschlossen, sondern es bleiben ihnen auch jegliche Quellen sozialer Anerkennung verschlossen. „Asylbewerber zu sein, ist daher eine gesellschaftliche Position, die im Wortsinne würdelos ist.“⁵⁰⁰ Vor dem Anspruch, ein ‚normaler‘ Bürger mit vollwertigen Rechten und Pflichten zu sein, provoziert der Status des Asylbewerbers Scham.

Ähnliches bewirkt die Zugehörigkeit zu einer unteren Klasse oder Schicht. Scham wird insbesondere dort veranlaßt, wo die Schichtzugehörigkeit als Makel auf die Person selbst zurückweist. Typisch ist diese Scham für die US-amerikanischen Gesellschaft, in der diese Zugehörigkeit in Folge des Puritanismus einseitig als Leistung oder eben Versagen des Einzelnen betrachtet wird. Hinzu kommt der schichtübergreifende Anspruch, den Weg ‚von der Holzhütte bis zum Weißen Haus‘ zu schaffen. Jedes Steckenbleiben auf diesem Weg und noch stärker jeder soziale Rückfall wird vor diesem Hintergrund zum Versagen und zur möglichen Schamursache, von der prinzipiell nur die ‚Oberen-Oberen‘ ausgenommen sind.⁵⁰¹

Auch Arbeitslosigkeit gilt als inferiorer Status und macht deshalb Schamerlebnisse wahrscheinlich. Denn mit der Erwerbsarbeit fehlt dem Arbeitslosen nicht allein materielle Versorgung, sondern auch die normale Partizipation am sozialen Leben und wichtige Quellen der sozialen Anerkennung. Identitätskrisen werden zusätzlich ausgelöst durch die Art und Weise, in der die Gesellschaft dem Arbeitslosen begegnet. Dieser ist verschiedenen Beschämungstechniken ausgesetzt, etwa der Diffamierung als ‚Versager‘ bzw. ‚Faulenzer‘. Zusätzlich muß er beschämende Eingriffe in die Privatsphäre, etwa in Form von Vermögensprüfungen, hinnehmen.⁵⁰²

Armut, vor allem extreme Armut, gilt ebenso als Stigma und bewirkt eine Statusdefizienz. Mit großer Wahrscheinlichkeit produziert Armut deshalb Scham.⁵⁰³ Nach Kurt Salentin ist Scham sogar ein „Sekundärstressor“ von Armut.⁵⁰⁴ Armut gilt „gesellschaft-

⁵⁰⁰ Ebd.: 221.

⁵⁰¹ Vgl. Margaret Mead: ...Und haltet das Pulver trocken!, a.a.O.: 204.

⁵⁰² So ist in der ‚Bedürftigkeitsprüfung‘ „der Klient gewissermaßen gezwungen, seine materiellen Interessen gegen seinen Anspruch auf persönliche Achtung auszuspielen. In einer Reihe konkurrierender Bittsteller stehend, hat er sich als jemand darzustellen, der in besonderer Weise der Hilfe zum Lebensunterhalt bedarf, wodurch er sich gleichzeitig selbst stigmatisiert.“ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 222 f.

⁵⁰³ Léon Wurmser referiert Armut als ein Phänomen, das in vielen Kulturen als unehrenhaft und beschämender Mangel gilt. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 46 f.

⁵⁰⁴ Vgl. Kurt Salentin: Armut, Scham und Streßbewältigung. Die Verarbeitung ökonomischer Belastungen im unteren Einkommensbereich, Wiesbaden 2000: 76.

lich als Indiz oder gar Synonym negativ bewerteter Eigenschaften“.⁵⁰⁵ Sie bedeutet einen (vermeintlichen oder realen) Ansehensverlust und droht den Ruf des Betroffenen zu beschädigen; häufig ist sie mit sozialer Ausgrenzung verbunden. Schamauslösende Identitätskrisen werden deshalb wahrscheinlich. Unter dem Anspruch, ein ‚normaler‘ Mensch zu sein, schämt sich der Arme seines Makels.

Die Scham endet wiederum dort, wo der Bezug zur Normalität aufgegeben wird, sich also die Ambivalenz der Armut gegenüber auflöst: Ja, ich bin’s.⁵⁰⁶ Wer oder was dabei in einer Gesellschaft als „arm“ gilt, stellt durchaus ein relatives Phänomen dar. Armut bestimmt sich stets im Hinblick auf die soziale Schicht, der man angehört, über ein wahrgenommenes Defizit in einem ganz spezifischen Umfeld. Der Arme gerät zu dieser Schicht in eine Doppelstellung: Sie ist zwar Bezug und Maßstab für ihn, ohne daß er dieser jedoch entsprechen und in der Schicht aufgehen kann.⁵⁰⁷ Aus diesem Grund hat jede Schicht ihre Armen, die einer vergleichsweise großen Wahrscheinlichkeit unterliegen, in schamauslösende Identitätskrisen zu geraten.

Für den Armen spielt zudem der Blick des anderen eine besondere und doppeldeutige Rolle. Einerseits wird dieser Blick gefürchtet; in dieser Furcht aber zugleich verstärkt imaginiert: Der Arme wähnt sich fortwährend angeblickt und abgeurteilt, er ‚verdoppelt‘ sich sehr häufig, indem er den Blick von Außen aktiviert.⁵⁰⁸ Andererseits kann die Scham gerade des extremen Armen auch dem Umstand entspringen, daß er von anderen gar nicht mehr wahrgenommen wird. Dem Straßenbettler etwa wird körperlich und mit Blicken ausgewichen, er wird in keiner Weise als Interaktionspartner akzeptiert. Hier fehlt Achtung in ihrer geringsten Form als Beachtung; der Arme wird auf seinen Makel zurückverwiesen und schämt sich.

Neben dem defizitären Status, der als Stigma wirkt, sind es auch Statusinkonsistenzen, die Schamerlebnisse in besonderer Weise provozieren. Statusinkonsistente Personen

⁵⁰⁵ Ebd.: 72.

⁵⁰⁶ Diese Auffassung äußert auch Salentin: „Etwas spekulativ könnte man sogar vermuten, daß [die extremen Armen] keine Peinlichkeit empfinden, weil sie keinen Ruf zu verlieren haben, jedenfalls nicht wegen der Anzeichen ihrer Armut, und daß ihr Verhalten nicht unter dem Gesichtspunkt des bedrohten Ansehens untersucht werden muß.“ Vgl. Kurt Salentin: Armut, Scham und Streßbewältigung, a.a.O.: 73.

⁵⁰⁷ Auch Georg Simmel stellt das gleichzeitige Innerhalb- wie Außerhalbseins in der Gesellschaft als zentrales Merkmal des Armen heraus. Der Arme erscheint einerseits als ‚normaler‘ Staatsbürger, andererseits als bloßes Objekt der staatlichen Fürsorge, das ihn zum Gruppenfremden macht. Vgl. Georg Simmel: Der Arme, in: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Bd. 11, hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt/Main 1992: 512 ff.

⁵⁰⁸ „Ein armer Mann ist besonders anspruchsvoll, er sieht die ganze Welt Gottes anders an als alle anderen Menschen und mustert jeden Vorübergehenden schief und blickt sich um mit Angst und Mißtrauen und horcht auf jedes Wort, ob da auch nicht über ihn gesprochen wird, darüber zum Beispiel, daß er so schlecht gekleidet ist, oder darüber, wie er von dieser Seite aussehe und wie er von jener Seite aussehe!“ Vgl. Fjodor M. Dostojewskij: Arme Leute. Ein Roman in Briefen, München 1959: 88 f.

werden den Konsistenzerwartungen der Gesellschaft nicht gerecht, das heißt sie bilden keine konsistente soziale Identität für andere aus. Dies ist der Fall, „wenn die verschiedenen Ressourcen Geld, Wissen, Rang und Zugehörigkeit nicht in einem adäquaten Entsprechungsverhältnis zueinander stehen [...] – jemand sehr gebildet, doch arm, oder reich, aber verachtet ist. Derjenige, der ‚überqualifiziert‘ ist oder ‚falsch‘ geheiratet hat, der sich keinen ‚standesgemäßen‘ Lebensstil leisten kann, oder aber von den Seinen ‚geschnitten‘ wird, steht damit typischerweise in einer Position, die in der soziologischen Tradition als ‚inkonsistent‘ bezeichnet wird.“⁵⁰⁹ Die Folge von Statusinkonsistenzen ist nicht nur, daß andere Personen nicht sicher wissen, mit wem sie es zu tun haben und was der gesellschaftliche Wert dieser Person ist. Auch die statusinkonsistente Person ist sich über das, was sie ist, ist sich über ihre Identität im Unklaren. Unsicherheiten über die Gruppenzugehörigkeit und deshalb im Verhalten sind die Folge. Ungewißheiten dieser Art können rasch in Identitätskrisen umschlagen und Scham auslösen. Hinzu kommt die Scham, an der Norm, einen konsistenten Status auszubilden, gescheitert zu sein.

So stellt bereits Norbert Elias fest, daß die unklare Lage zwischen zwei Klassen Scham bewirkt. Er bemerkt die „besondere Problematik der aufsteigenden Schichten, die weder richtig zur Ober- noch zur Unterschicht gehören“, insbesondere der „kleinbürgerlich-mittelständischen Kreise“.⁵¹⁰ Diese nämlich entwickeln ein „Über-Ich“ nach dem Muster der Oberschicht, sie identifizieren sich mit dieser – mehr aber als die „Imitation“ eines nur „fremden Modells“ ist ihnen nicht möglich. Es fehlt ihnen die Sicherheit im Verhalten, im Geschmack, in der Bildung. Die „Menschen in dieser Lage erkennen mit einem Teil ihres Bewußtseins die Verbots- und Gebotstafeln, die Normen und Verhaltensformen der oberen Schicht als für sich selbst verbindlich an, ohne sich mit der gleichen Ungezwungenheit und Selbstverständlichkeit daran halten zu können, wie diese. Es ist dieser eigentümliche Widerspruch zwischen der Oberschicht in ihnen selbst, repräsentiert durch ihr eigenes Über-Ich, und ihrem Unvermögen, diese Forderung an sich selbst zu erfüllen, es ist diese beständige, innere Spannung, die ihrem Affektleben und ihrem Verhalten seinen besonderen Charakter gibt.“⁵¹¹ Diese innere Spannung bezeichnet Elias als Scham. Tatsächlich löst die in die Identität integrierte und doch stets fremd bleibende Welt der Oberschicht die für die Scham typische Identitätskrise aus.

⁵⁰⁹ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 223 f.

⁵¹⁰ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 425.

⁵¹¹ Ebd.: 426 f.

Ein anderer Beobachter solcher Vorgänge ist der Soziologe Pierre Bourdieu.⁵¹² Er stellt dar, inwiefern die bürgerliche Kultur zwar als Wert in alle Schichten eindringt, die Kultur selbst aber, die Kompetenz im Umgang mit ihrem Kanon auf das bürgerliche Milieu beschränkt bleibt. Die Folge ist, daß sich alle anderen Schichten an den Normen und Werten der Bourgeoisie ausrichten, ohne ihnen doch vollständig gerecht werden zu können. Insbesondere der Kleinbürger, der sich am ehesten mit dem Bürger vergleicht, versucht, sich das für ihn fremde Körperbild und die fremde Sprache der Bourgeoisie anzueignen, gelangt hierin aber nie zu einem vollkommen sicheren Umgang. Dauernde Irritation, Unsicherheit, Schüchternheit und Gehemmtheit sind die Folgen. Die innere Fremdheit, die die verinnerlichte bürgerliche Welt hervorruft, bewirkt zugleich die für die Scham typische Verdopplung und Identitätskrise: Der Kleinbürger wird mit sich nicht eins, er wird mit sich nicht identisch, er fällt ständig auf das zurück, was er nicht mehr sein will und doch ist: der Kleinbürger. Das Scheitern an bürgerlichen Normen und Werten und die Scham hierüber ist jedoch nicht nur typisch für den Kleinbürger, sondern auch für alle anderen Schichten, sobald diese Werte in die Identität integriert werden.

5.8. Soziale Schamvermeidung/Schambewältigung und Beschämung

Scham als eine spezifische Art der Identitätskrise fördert die Identitätsbildung. Diese Funktion kann sie allerdings nur so lange ausüben, als Schamerlebnisse kurzfristig andauern und nicht allzu häufig auftreten. Langandauernde und permanente Identitätskrisen zerstören die menschliche Identität, sie führen zu Depersonalisierungserscheinungen. In diesem Fall wird Scham inflationär, das heißt sie wird pathologisch. Doch nicht nur aus diesem Grunde, sondern auch, weil jedes Schamerlebnis schlicht mit starken unangenehmen Gefühlen verbunden ist, wird die Vermeidung von Scham bzw. die Bewältigung von Scham dort, wo sie bereits entstanden ist, ein evidentes Bedürfnis eines jeden. Menschen richten ihr Handeln danach aus, Scham möglichst zu vermeiden bzw. schnell zu beenden.

Hierfür stehen dem Menschen eine Reihe von Techniken zur Verfügung. Diese sind zunächst individueller Art: Für die Vermeidung und Bewältigung von Schamsituationen muß der Einzelne zuallererst selbst Sorge tragen. Schamvermeidung und Schambewäl-

⁵¹² Vgl. Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main 1987: 330 f.

tigung sind jedoch auch soziale Anliegen (insofern das Schamerlebnis nicht einsam stattfindet). Denn die Scham eines Menschen belastet soziale Situationen und ihr ungestörtes Funktionieren. Scham hat eine störende oder gar zerstörende Wirkung auf das menschliche Zusammenleben: Leiblich und psychisch vereinzelt, blockiert, passiviert sie. In Intentionen des Verbergens und Zurückziehens unterbricht Scham den Kontakt zur Außenwelt ebenso wie in der Blickabwendung, der gesenkten Körperhaltung oder in Störungen des verbalen Verhaltens.⁵¹³ Auf diese Weise schließt sie vorübergehend den Umgang und Kontakt des Schamsubjekts mit anderen Personen aus. Scham belastet deshalb nicht allein das Schamsubjekt selbst. Vielmehr verändert und stört es mit seiner Scham die gesamte soziale Situation, in der es sich befindet und betrifft auch alle anderen, in der Schamsituation anwesenden, Personen.

Insofern die Scham des Schamsubjekts zur Belastung für andere Personen wird, kann man von sozialen Schamsituationen sprechen. Soziale Schamsituationen können sich darüber auszeichnen, daß Scham vom Schamsubjekt auf andere Personen übertragen, daß Mit-Scham empfunden wird.⁵¹⁴ Häufig aber sind es lediglich mehr oder weniger starke Gefühle von Unbehaglichkeit bei allen Situationsteilnehmern, die die Situation ausmachen. Diese Gefühle resultieren hauptsächlich aus der spürbaren Drohung des Scheiterns und Abbruchs der gemeinsamen Interaktion. Aus dem Wissen um solche Gefährdungen heraus entsteht die Notwendigkeit für alle Teilnehmer einer sozialen Situation, diese gar nicht erst zur Schamsituation werden zu lassen, Scham aus der Situation weitgehend fernzuhalten. Solange alle Teilnehmer am Fortsetzen der Interaktion ein Interesse haben, werden sie sich aktiv um Schamvermeidung bemühen. Soziale Schamvermeidung beinhaltet dabei zwei Aspekte. Zum einen verzichtet sie auf bewußte Beschämung anderer; zum anderen schützt sie andere Personen davor, sich selbst in eine Schamsituation zu bringen. Ist Scham jedoch bereits entstanden und bedroht die soziale Situation, sind aus eben diesem Grund wiederum alle Situationsteilnehmer daran interessiert und aktiv beteiligt, die Scham zu bewältigen und die Situation zu retten. Weil Interaktionen auf Schamvermeidung und Schambewältigung beruhen, weil sie erst möglich ist, wenn Scham aus dem gegenseitigen Verkehr weitgehend ausgeschlossen ist, sind beide nicht nur ein individuelles, sondern auch ein soziales Anliegen.

⁵¹³ Vgl. hierzu Kap. 4.4.2. und 4.4.3.

⁵¹⁴ Vgl. hierzu Kapitel 5.5.

5.8.1. Schamvermeidung

Als die allgemeine Technik, Scham zu vermeiden, wurde die Schamhaftigkeit angegeben.⁵¹⁵ Als Rückzugshaltung oder Rückzugsbewegung vermeidet sie die Begegnung mit einem identitätsbedrohenden Außen/Fremden, verhüllt sie den Menschen. Stattdessen wendet sie den Menschen auf sich selbst zurück, der sich in dieser Bewegung seiner selbst versichert, noch bevor die schamauslösende Identitätskrise auftritt. Schamhaftigkeit bewirkt, daß sich der Mensch weit genug vom Anderen/Fremden fernhält, um aus der Begegnung kein Identitätsproblem erwachsen zu lassen. Scham wird so von vorn herein abgewehrt.

Schamhaftigkeit ist zunächst eine individuelle Technik, um Scham zu vermeiden. In diesem Sinne verbirgt sie den Menschen vor anderen Personen, insofern diese den entfremdenden Blick von Außen auf sich selbst zu aktualisieren und verstärkt Scham hervorzurufen vermögen. Sie verbirgt den Menschen aber auch vor eigenen, schamprovozierenden Anteilen. Distanzierungen von sich selbst, die bis hin zu vorübergehenden Abspaltungen von schamauslösenden Persönlichkeitsaspekten gehen können, sind nur ein Beispiel für die Wirkung der Schamhaftigkeit. Der kritische Aspekt wird hier ‚abgeschoben‘, die Person ‚hinter‘ ihm bleibt unbetroffen von dem Ereignis. Auf diese Weise werden Identitätskrisen verhindert, die Haltung dem Aspekt gegenüber ist eindeutig: Nein, ich bin’s nicht. So berichtet Bolko Pfau über die Abwehr von Schamgefühlen bei medizinische Untersuchungen: „Schamgrenzen [...] werden von Patienten häufig dadurch bewahrt, indem sie die Untersuchungssituationen erlebnismäßig fragmentieren: der Gynäkologe untersucht nicht ‚mich‘ als Frau, sondern meine Vagina, meinen Uterus, der Gastroenterologe untersucht nicht ‚mich‘, sondern meinen Darm: hier wird das Schamerleben [...] abgewehrt, indem der Patient bzw. die Patientin Teile ihres Körpers zu Objekten machen, sie gleichsam aus der eigenen Person verlagern und sie zum ‚Ding‘ der Beziehung zwischen Arzt und Patient reduzieren.“⁵¹⁶ Auch Prostituierte etwa arbeiten mit Distanzierungstechniken, um Schamgefühle zu vermeiden. Der Abstand zu sich wird hier durch einen, meist eine Fremdheit enthaltenden, Arbeitsnamen hergestellt; der Abstand zum Körper durch gezielte Inszenierung und Verfremdung.⁵¹⁷

⁵¹⁵ Vgl. Kapitel 4.7.

⁵¹⁶ Vgl. Bolko Pfau: Scham und Depression, a.a.O.: 99.

⁵¹⁷ In diesem Sinne sagt eine Prostituierte aus: „Ich habe meinen Körper von mir getrennt und die Welt verlassen.“ Die Prostituierte „hat gelernt, nichts von sich zu zeigen, sich zu entblößen und sich hinter dieser Entblößung zu verbergen, und je perfekter ihr dies gelingt, desto unverletzbarer, d.h. arbeitsfähiger ist sie. [...] In diesem Raum gibt es auch keine Scham.“ Vgl. Martina de Ridder: Über die weibliche Lust-

Darüber hinaus stellt Schamhaftigkeit aber auch ein soziales Prinzip dar, eine soziale Technik der Schamvermeidung, insofern sie das Handeln anderen Personen gegenüber bestimmt. Schamhaftigkeit zielt nicht nur darauf, eigenen Schamerlebnissen, sondern auch den Schamerlebnissen anderer Menschen vorzubeugen. Auf diese Weise wird Schamhaftigkeit zu einem sozialen Organisationsprinzip.

Als solche zeitigt sie ganz verschiedene Wirkungen, als deren wichtigste wahrscheinlich die Herstellung von Privatheit zu nennen ist. Da sich der Privatbereich nach Innen durch größtmögliche Sichtbarkeit, auch intimer und verletzlicher Persönlichkeitsbereiche, auszeichnet, durch relativ geringe Selbstbeherrschung und Körperkontrolle sowie durch einen hohen Grad an Informalität, muß die Sichtbarkeit nach Außen begrenzt und kontrolliert werden.⁵¹⁸ Dieses Außen, die Sphäre der Öffentlichkeit, besteht aus fremden Personen, deren Blicke in starkem Maß Scham provozieren können. Die Herstellung der Privatsphäre als „unantastbare Rückzugszone“⁵¹⁹ bewirkt die der Schamhaftigkeit inwohnende Rückzugshaltung. Sie hält Intimes zurück und grenzt Privates damit vom öffentlichen Bereich ab.⁵²⁰ Sie schützt Aspekte des Privatbereichs vor einem Übertritt in die öffentliche Sphäre und verhindert mithin Verletzungen der Privatsphäre.⁵²¹ Indem sie regionalisiert, sichert sie Rückzugsmöglichkeiten für den Einzelnen und verhindert Schamerlebnisse.

losigkeit an der männlichen Lust, in: Thomas Ziehe / Eberhard Knödler-Bunte (Hg.): Der sexuelle Körper. Ausgeträumt?, Berlin 1984: 106 ff.

⁵¹⁸ Einen solchen Bereich der geringen Selbstkontrolle bezeichnet Erving Goffman als „Hinterbühne“ (im Gegensatz zur „Vorderbühne“). Vgl. Erving Goffman: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München 1969: 100 ff. Das Verhalten auf der Hinterbühne beschreibt er unter anderem so: „Die Sprache der Hinterbühne schließt ein die Anrede mit Vornamen [...], Vulgarität, offene sexuelle Anspielungen, Nörgeln, Rauchen, zwanglose Kleidung, ‚schlampiges‘ Sitzen und Stehen [...], geringfügige physische Reaktionen wie Summen, Pfeifen, Gummikauen, Rülpsen und Windlassen.“ Das Verhalten auf der Hinterbühne wird von einigen Psychologen als „Regression“ bezeichnet, da es offensichtlich nicht dem ‚normalen‘ Niveau menschlichen Selbst- und Körperbeherrschung entspricht. Vgl. Erving Goffman: Wir alle spielen Theater, a.a.O.: 117 f. Anthony Giddens betrachtet das „Einhegen von Zonen in Raum und Zeit“ direkt als Pendant der Regionalisierung des Körpers: „Die Aufteilung des Körpers in verschiedene Zonen scheint in den meisten (allen?) Gesellschaften mit einer Zuordnung von entsprechenden Aktivitäten [...] auf bestimmte, von einander abgehobene Raum-Zeit-Zonen verbunden zu sein.“ Vgl. Anthony Giddens: Die Konstitution der Gesellschaft, a.a.O.: 181 f.

⁵¹⁹ Vgl. Georges Duby: Vorwort zur *Geschichte des privaten Lebens*, in: Veyne, Paul (Hg.): Geschichte des privaten Lebens. 1. Band: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, Frankfurt/Main 1989: 8.

⁵²⁰ Diese Abgrenzung von privatem und öffentlichem Bereich vollzieht sich am leichtesten räumlich über Wände, Zwischenwände, Zäune oder Mauern. Sie ist aber auch durch immaterielle „Phantomwände“ und „Phantomkleider“ herstellbar, die auf der Technik des Blickverbots, auf ‚Wegsehen‘ oder ‚Weghören‘ beruhen. Vgl. hierzu Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: Kap. 8 – 10.

⁵²¹ Daß das Überlappen beider Sphären Scham produziert, wird von zahlreichen Autoren erwähnt, etwa von Hans Peter Duerr. Vgl. Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: 172. Die Öffnung des Privatbereichs sabotiert nach Duerr beide Sphären: „Macht man diese [privaten] Bereiche allzu vielen anderen Menschen zugänglich, dann bedeutet dies nicht, daß man einfach den Kreis derer, die an ihnen teilhaben, *erweitert*, vielmehr *verändert* man in grundlegender Weise diese Bereiche und damit das Wesen der menschlichen Persönlichkeit.“ Vgl. Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O.: 258.

Doch Schamvermeidung durch Regionalisierung ist nicht allein eine individuelle Aufgabe, auch wenn natürlich das Individuum zunächst selbst darauf achten muß, Privates nicht einer Öffentlichkeit sichtbar zu machen, Intimes diskret zu behandeln. Vielmehr muß die Trennung beider Bereiche auch gesellschaftlich abgesichert werden. Die Gesellschaft muß dem Einzelnen Räume des Rückzugs bereitstellen, die von anderen wiederum respektiert werden müssen. Im Sinne der Schamvermeidung halten sich Menschen von fremden Privatsphären fern und dringen nicht unerlaubt in diese ein; das heißt sie vermeiden es etwa, an fremden Wänden zu lauschen, durch Fenster heimliche Einblicke zu erhaschen oder unangekündigt fremde Zimmer zu betreten. Daneben schützen sich Menschen aber auch gegenseitig davor, selbst die Grenzen ihrer Intimität zu verletzen und sich auf diese Weise in Schamsituationen zu bringen.⁵²²

Private Rückzugsmöglichkeiten werden nicht nur durch Wände und Mauern hergestellt, sondern durch eine Reihe vielfältiger Techniken, die dem Menschen zur Verfügung stehen. Schamhaftigkeit als soziales Prinzip äußert sich auf viele Weisen. So treten etwa neben die Regionalisierung in private und öffentliche Sphäre zahlreiche zwischenmenschliche Umgangsformen, die Scham vermeiden sollen. Der Takt ist sicherlich eine der wichtigsten Formen dieser Art. Takt als Mittel des Ausgleichs funktioniert über Rücknahme der eigenen Person sowie Einfühlung und Rücksichtnahme auf den anderen. Sein wichtigstes Charakteristikum ist die „Zartheit“, die den geselligen Verkehr so gestaltet, daß man sich weder zu nahe kommt noch sich zu fern bleibt: „Verbindlichkeit, die nicht bindet“⁵²³, höfliche Distanz bei gleichzeitiger Aufmerksamkeit dem anderen gegenüber. „Takt bedeutet Erkundung nicht unmittelbar gegebener, weil sorgfältig dem Blick der Welt verborgener Eigenschaften, die Fernföhlung, Ferntastung unmerklicher, aber aufschlußreicher Dinge im dauernden Umschwung der Lagen des sozialen Milieus, die Witterung für den andern Menschen und zugleich die Fähigkeit, es ihn nicht merken zu lassen, die Gedämpftheit im Ausdruck.“⁵²⁴ Die intimen Bereiche des anderen werden respektiert und bleiben unangetastet. Takt ist ein Prinzip der gegenseitigen Schonung.

⁵²² Zahlreiche TV-Talkshows demonstrieren, wie das Fernsehen der Gegenwart gegen diese Regel der Schamvermeidung verstößt. Hier werden Personen bewußt nicht daran gehindert, sich selbst in Schamsituationen zu bringen, ist das Hervorbringen von Schamsituationen (sei es bei den Teilnehmern oder den Zuschauern) im Gegenteil das Ziel zahlreicher Sendungen.

⁵²³ Vgl. Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V, a.a.O.: 107.

⁵²⁴ Ebd.: 110. Das Gegenteil des Taktes ist die vollständige und deshalb zerstörerisch und kränkend wirkende Offenheit dem anderen gegenüber: „Versuchen wir uns bloß einen Augenblick den Verkehr einander kaum bekannter Personen vorzustellen, die sagen wollen, was sie denken oder gar voneinander vermuten. Nach kurzem Zusammenprall müßte sich Weltraumkälte zwischen sie legen.“ Ebd.: 107.

Takt ist Schamhaftigkeit dem anderen gegenüber und vermeidet deshalb Scham. Seine Wirkung ist von Sigmund Freud als Funktion der Scham beschrieben worden, nämlich als eine Art Hemmung der primären „Schaulust“, also als eine Hemmung des Eindringens in einen anderen Menschen.⁵²⁵ In der modernen Psychoanalyse behandelt Léon Wurmser Scham als eine ebensolche Hemmung der beiden menschlichen Grundtriebe „Delophilie“ als dem Verlangen, sich zu zeigen, und „Theatophilie“ als dem Verlangen zu schauen, in den anderen einzudringen. Solches Schamgefühl zeigt sich ausdrücklich als Takt, Diskretion und Bescheidenheit.⁵²⁶ Nach Günther H. Seidler tritt Scham in der Regel als „still im Verborgenen wirkender ‚Takt‘ in Erscheinung“: „‚Takt‘ leitet sich vom lateinischen ‚tangere‘ her, in der Bedeutung berühren, rühren, erreichen, angrenzen. Gemeint ist die durch Empathie geprüfte Wahrnehmung der Kränkbarkeitsgrenzen des Anderen, wenn sie darüber hinaus respektiert werden können. [...] Es geht [...] um die Fähigkeit, die Beurteilung für Fremdes, Störendes, Unpassendes mit jemand anderem teilen zu können, also um eine triangulierte Konfiguration der Gemeinsamkeit in Differenz. – ‚Kon-takt‘ gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang: Sind beide Teilhaber einer Beziehung takt-voll, sind sie ‚zusammen im Takt‘ [...].“⁵²⁷ Schließlich stellt auch Max Scheler Scham als eine „Hemmtriebfeder“ dar, die nicht nur die eigenen Intimitäten schützend für sich behält, sondern auch als Takt oder Diskretion nicht in die „Geheimnisse der fremden Seele“ eindringt.⁵²⁸

Erving Goffman beschreibt eine ganze Reihe solcher taktvollen Verhaltensweisen. Gegenseitige Rücksichtnahme und Schamvermeidung sind nach ihm unerlässlich für das Zustandekommen und den Erhalt von Interaktionen. Die Gefühle des anderen müssen in diesem Interesse geschont werden. Jeder Teilnehmer einer Interaktion muß es dem anderen ermöglichen, in einem positiven Bild zu erscheinen. Die allgemeine Haltung dem anderen gegenüber besteht in „höflicher Gleichgültigkeit“. Der andere wird zur Kenntnis genommen, ohne daß ihm dabei zu nahe getreten wird. Dieses Prinzip bestimmt be-

⁵²⁵ „Die Macht, welche der Schaulust entgegensteht und eventuell durch sie aufgehoben wird, ist die Scham [...].“ Vgl. Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, a.a.O.: 56.

⁵²⁶ Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 74. Ähnlich bestimmt auch Mario Jacoby Takt als Hemmung „‘schamloser‘ Neugierde und triebhaftem Explorationsbedürfnis“ mit dem Ziel, Schamsituationen zu vermeiden. Vgl. Mario Jacoby: Scham-Angst und Selbstwertgefühl, a.a.O.: 94.

⁵²⁷ Vgl. Günther H. Seidler: Der Blick des Anderen, a.a.O.: 263 f. Fehlendes Taktgefühl wertet Seidler als eine Form von Schamkrankheit. Diese zeichnet sich durch den Verlust aus, (nicht nur eigene, sondern auch) fremde Intimitätsgrenzen wahrnehmen zu können.

⁵²⁸ Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 78. Allen diesen Autoren fehlt die Unterscheidung zwischen Scham und Schamhaftigkeit. Aus diesem Grunde beschreiben sie die Wirkung der Schamhaftigkeit prinzipiell richtig, aber fälschlicherweise als Wirkung der Scham.

reits den Blickkontakt: „Solches Verhalten setzt hinreichende visuelle Beachtung des anderen voraus, die beweist, daß man seine Anwesenheit würdigt (man gibt offen zu verstehen, man habe ihn gesehen), während man im nächsten Moment die Aufmerksamkeit bereits wieder zurücknimmt, um zu dokumentieren, er stelle keinesfalls ein Ziel besonderer Neugier oder spezieller Absichten dar.“⁵²⁹ Anstarren als eine frontale Weise des In-den-anderen-Eindringens gilt im Sinne der „höflichen Gleichgültigkeit“ als Normbruch oder auch als Mittel negativer Sanktionierung. Die Kommunikation ist von Indirektheit und Andeutung geprägt, sie ist eine „Sprache geheimer Andeutungen, Ambiguitäten, geschickter Pausen, sorgfältig dosierter Scherze“⁵³⁰. Heikle Tatsachen und Themen bleiben unausgesprochen, und es werden Umschreibungen verwendet. Diskretion bestimmt das gesamte Verhalten dem anderen gegenüber. Um Interaktionen nicht zu stören, kooperieren die Interaktionspartner in der Regel stillschweigend miteinander. Sie sind gemeinsam darum bemüht, peinlichkeits- und schamprovozierende Elemente aus der Interaktion herauszuhalten. Dabei gilt: Je geringer ein Teilnehmer selbst dazu in der Lage ist, sich zu schützen, müssen dies andere für ihn übernehmen.⁵³¹ Takt als ein Ausdruck von Schamhaftigkeit dem anderen gegenüber bewirkt, daß der Mensch in aller Regel auf den Schutz des anderen vor Schamsituationen vertrauen kann.

Neben dem Takt existieren eine ganze Reihe weiterer Umgangsformen, die Scham vermeiden sollen. Anstandsregeln, Regeln der Diplomatie, Zeremonielle oder etwa Rituale geben die ‚richtige‘ Distanz zum anderen, das ‚richtige‘ Verhalten ihm gegenüber an. Sie verhindern, daß dem anderen zu nahe getreten wird. Durch Formalisierung verleihen sie Sicherheit im Verhalten. Auf diese Weise ermöglichen solche Umgangsformen gegenseitigen Umgang ohne permanente Kränkung und Schamproduktion.

Daß Umgangsformen ebenso wie die Regionalisierung der Sicherung von privaten Rückzugsmöglichkeiten dienen, beweist auch der Umstand, daß sie anstelle von privaten Räumlichkeiten auftreten können und umgekehrt. In China etwa ersetzen stereotype Verhaltens- und Ausdrucksweisen die nur rar vorhandenen Privaträume. Umgangsformen stellen hier die primäre Weise des Rückzugs vor dem anderen dar und erfüllen die Funktion der Schamvermeidung.⁵³² Techniken der Schamvermeidung können sich so im interkulturellen Vergleich unterscheiden.

⁵²⁹ Vgl. Erving Goffman: Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum, Gütersloh 1971: 85.

⁵³⁰ Vgl. Erving Goffman: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt/Main 1991: 36.

⁵³¹ Ebd.: 34.

⁵³² Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 97.

Zu den genannten Schamvermeidungstechniken tritt auch das soziale Rollenspiel. Solange der Mensch seine Rolle bzw. das Rollenspiel unter Kontrolle hat, es als geistiges Wesen beherrscht, stellt es eine Möglichkeit dar, private Rückhaltungsmöglichkeiten zu schaffen. Denn „der Mensch erscheint als Doppelgänger, nach außen in der Figur seiner Rolle und nach innen, privat, als er selbst.“⁵³³ Daß er dergestalt mit seiner Rolle nicht vollständig identisch ist, daß der Rollenträger mehr ist als die Rollenfigur, eröffnet dem Menschen die Möglichkeit des Rückzugs ‚hinter‘ die Rolle als ein privates Schutzreservat. Nach Außen in eine Öffentlichkeit hinein stellt sich der Mensch im Rollenspiel dar und aus, nach Innen aber zieht er sich zurück. In diesem Sinne schützt das Rollenspiel Privaträume und verhindert Scham.⁵³⁴

Ein ganz anderer Ausdruck von Schamvermeidung ist schließlich die Bekleidung, die natürlich der Körperscham, der Scham über Nacktheit vorbeugen soll. Der Mensch schämt sich seiner Nacktheit, weil er auf diesen seinen unbearbeiteten, ungestalteten Körper zurückgeworfen, auf ihn verwiesen ist; als ‚Natürliches‘ ist er der Geistigkeit des Menschen vorgegeben und vermag deshalb Identitätskrisen auszulösen. Kleidung nun bearbeitet den Körper und schafft zugleich (unter den Stoffen) private Rückzugsmöglichkeiten und Distanz zum anderen, indem sie den nackten Körper verbirgt. So stellt sich, neben der vor Witterung schützenden und ästhetischen Funktion, die Vermeidung von Scham als eine der zentralen Funktionen von Bekleidung heraus.⁵³⁵ Nacktlebende Gesellschaften stellen private Rückzugsmöglichkeiten auf andere Weise, etwa in Form von Sehverboten, her. Sehverbote wirken ebenso wie Kleidung verhüllend, da der unbedeckte Körper nicht angeschaut werden darf. In diesem Sinne fühlten

⁵³³ Vgl. Helmuth Plessner: Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung (1960), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften X, a.a.O.: 224.

⁵³⁴ Beispielhaft demonstriert Max Scheler die schamvermeidende Wirkung von Rollen: „Eine sehr schamhafte Frau kann, z.B. als Modell vor den Augen des Malers oder als Patientin vor den Augen des Arztes oder selbst als Badende vor dem Diener, [keine] Scham empfinden [...]. Der Grund ist hier überall derselbe: sie fühlt sich nicht gegeben als ‚Individuum‘.“ Sie ist gegeben als Allgemeines, als Rolle; ‚dahinter‘ eröffnen sich ihr die schamvermeidenden Rückzugsmöglichkeiten. Ein Schamerlebnis wird aber wahrscheinlich, sobald die Betreffende nicht mehr als allgemeine Rolle genommen wird: „Lassen wir den Maler, den Arzt, den Diener – für die Frau fühlbar – einen Augenblick in seiner geistigen Intention auf das Individuum abirren, so daß ‚Bild‘, ‚Fall‘, ‚Herrin‘ verschwindet: sie wird mit heftiger Scham reagieren [...]“. Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 79.

⁵³⁵ Max Scheler argumentiert hier so, daß sich die anderen Funktionen sogar aus der Schamvermeidung als primärer Funktion ableiten lassen: „Weit entfernt also, daß die Scham erst durch die Bekleidung entstanden sei, die ihrerseits auf Schutzbedürfnisse zurückginge [...], stammt die primitivste Form der Bekleidung vielmehr aus der Scham, und ist das Bedürfnis, weitere Teile des Organismus [als die Geschlechtsorgane] zu bekleiden, aus einer sekundären Anpassung des Organismus an die verzärtelnden Wirkungen entstanden, welche die Schambedeckung zur Folge hatte. [...] Der Mensch kleidet sich, weil er sich *schämt* [...]“. Vgl. Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre, a.a.O.: 74 f.

sich etwa die Nudisten zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nackt, sondern mit einem „Naturkleid“ oder „keuschem Lichtkleid“ bedeckt.⁵³⁶

5.8.2. Schambewältigung

Schamvermeidungstechniken greifen nie so weit, daß Schamsituationen vollständig zu vermeiden sind. Der Mensch gerät immer wieder in für die Scham typische Identitätskrisen. Mit solchen Situationen muß er umzugehen lernen. Denn ist Scham erst einmal entstanden, muß sie so schnell wie möglich wieder beseitigt, muß die Identitätskrise mit höchster Dringlichkeit aufgelöst werden. Doch wie Schamvermeidung ist auch Schambewältigung kein rein individuelles Anliegen. Da Scham das Fortbestehen der sozialen Situation insgesamt gefährdet, entwickeln auch andere Situationsteilnehmer ein Interesse daran, die Scham so schnell und unauffällig wie möglich aus der Situation zu verbannen. Das Prinzip des gegenseitigen Schutzes wirkt also auch dann, wenn Scham bereits entstanden ist. Ebenso wie Schamvermeidung ist auch Schambewältigung ein soziales Anliegen.⁵³⁷

Das Individuum überwindet seine Scham, indem es die entstandene Identitätskrise auflöst und dem kritischen Aspekt gegenüber eine eindeutige Haltung zurückgewinnt: Ich bin's oder Ich bin's nicht. Im Zentrum seines Bemühens steht jedoch nicht nur die Rückgewinnung der Kontrolle über sich selbst, über das, was es ist. Es möchte auch die Beherrschung der gesamten Situation wiedergewinnen. Zu dieser Situation gehören, insofern es eine soziale Situation ist, auch andere Personen. Um die Interaktion mit ihnen nicht zu stören, ist das Schamsubjekt daran interessiert, daß seine Scham und auch der schamauslösende Anlaß möglichst wenig offenbar wird, so daß diese nicht auf die Situation übergreifen bzw. auf anderen Situationsteilnehmer 'überspringen' kann. Deshalb muß es anderen Personen demonstrieren, daß ‚nichts‘ passiert, alles in Ordnung ist,

⁵³⁶ Über die Funktionsweise von Sehverböten schreibt Hans Peter Duerr etwa: „Die Japaner pflegten im Bade das auszuüben, was Goffman ‚civil inattention‘ genannt hat; d.h. die Augen desjenigen, der schaute, glitten über die anderen Badenden hinweg oder durch sie hindurch, er ‚sah‘, aber er nahm nicht zur Kenntnis, ähnlich wie wir heute für gewöhnlich die nackten Brüste einer Bekannten ‚nicht wahrnehmen‘, die wir zufällig ‚oben ohne‘ am Strand treffen.“ Vgl. Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: 121. Sehverbote können ungeschrieben funktionieren, sie können aber auch explizit durch Androhung von Strafe wirken, wie bei den nacktgehenden Kwoma, wo „bereits die kleinen Buben bestraft [werden], wenn man sie dabei erwischt, daß sie den Frauen oder Mädchen auf den Genitalbereich schauen“. Ebd.: 135.

⁵³⁷ So meint auch Hans Peter Dreitzel: „In peinlichen Situationen zeigt sich erst so recht, was Vergesellschaftung heißt: unverzüglich stehen alle zusammen, um das peinliche Ereignis auszulöschen. [...] In peinlichen Situationen leisten alle zusammen Reparaturarbeit zur Wiederherstellung sozialer Normalität.“ Vgl. Hans Peter Dreitzel: Reflexive Sinnlichkeit, a.a.O.: 162.

daß es sich selbst sowie die Situation unter Kontrolle hat. Eine Entschuldigung kann hier gerade kontraproduktiv wirken, weil diese Scham und Schamanlaß offen thematisiert.

Für die Überwindung der Scham besitzt das Schamsubjekt zwei einfache Methoden, nämlich das Lächeln und das Lachen (als Geste). Beide sind echte Schambewältigungstechniken. Denn im Lächeln wie im künstlichen Lachen bekommt sich der Mensch wieder in den Griff, gewinnt er ein beherrschendes Verhältnis zu sich und zu seinem Ausdruck zurück.⁵³⁸

Im Lächeln gelingt es dem Menschen nicht einfach nur, seine Scham zu überspielen, zu verbergen. Vielmehr erlangt der Menschen mit ihm die Kontrolle über sich, über die Gestaltung seines Ausdrucks zurück. Das Lächeln meint geplant etwas: „Es ist nichts passiert“, „Es ist alles in Ordnung“. Zugleich versichert es den anderen Teilnehmern, daß der Mensch sich unter Kontrolle hat und die Situation nicht stören wird; die Interaktion kann daraufhin beinahe bruchlos fortgesetzt werden. Im Lächeln ist der Mensch darum wieder auf der Höhe seiner geistigen Verfügbarkeit, er „hat“ sich wieder, er ist mit sich identisch.⁵³⁹ Gelingt es dem Menschen zu lächeln, ist zugleich seine akute Scham überwunden. Ganz ähnlich wirkt Lachen in Schamsituationen, insofern es ebenso wie das Lächeln als künstliche Geste eingesetzt wird.⁵⁴⁰ Im künstlichen Lachen gewinnt der Mensch die Kontrolle über sich und die Situation zurück und signalisiert dies zugleich nach Außen. „Überall auf der Welt [...] ist das Lachen eine typische Spannungslösung, eine Reaktion, die peinliche und beschämende, aber auch Situationen akuter Gefährdung überspielen und neutralisieren soll [...].“⁵⁴¹ Lachen steckt an, verbindet mit anderen und überwindet die der Scham anhaftende isolierende Tendenz. In diesem Sinne ermöglicht es die Fortsetzung der sozialen Situation.

Scham wird aber auch dadurch überwunden, daß sie sofort geleugnet oder verdrängt wird. Die gleiche Wirkung hat die Überlagerung durch andere Emotionen, vor allem durch Schuld, Depression und Wut. Dies sind zwar ebenfalls unangenehme Gefühle, sie

⁵³⁸ „Noch in den Modifikationen der Verlegenheit, Scham [...] kündigt das Lächeln ein Darüberstehen.“ Vgl. Helmuth Plessner: Das Lächeln (1950), in: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982: 197.

⁵³⁹ Ausführlich zum Lächeln vgl. Helmuth Plessner: Das Lächeln (1950), in: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen, a.a.O.

⁵⁴⁰ Das künstliche Lachen unterscheidet sich fundamental vom ‚echten‘ Lachen. ‚Echtes‘ Lachen ist gerade ein Kontrollverlust; es tritt auf, wenn der Mensch mit einer Situation nichts mehr anfangen und sinnvoll reagieren kann. Vgl. Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII, a.a.O.: 365.

⁵⁴¹ Vgl. Hans Peter Duerr: Obszönität und Gewalt, a.a.O.: 93. Michael Lewis begreift Lachen in physiologischer Hinsicht als Gegenpol zur Scham, weil es spannungsreduzierend wirkt. Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 178.

greifen aber die Identität weniger stark an und eröffnen zudem noch Handlungsmöglichkeiten.⁵⁴²

Wie bei der Schamvermeidung sind auch an der Überwindung von Scham die anderen Situationsteilnehmer aktiv beteiligt. Zunächst einmal wird das Schamsubjekt in aller Regel nicht einfach aus der Situation ausgeschlossen oder verstoßen. Vielmehr wird es mit seiner Scham aufgefangen, indem die Scham von allen Teilnehmern verborgen und geleugnet wird. Das Schamsubjekt wird nicht „wie bei der Schuld, bloßgestellt, angeprangert und veröffentlicht, sondern genau umgekehrt versteckt und auf die Hinterbühne der Intimiräumlichkeiten geschoben“.⁵⁴³ Eine rasche Hilfe- und Abhilfeleistung kann etwa ein Scherz sein, der alle gemeinsam zum Lachen bringt und mithin Scham überwindet. Sehr häufig wird versucht, die Scham bzw. den Schamauslöser zu ‚übersehen‘ oder zu ignorieren.⁵⁴⁴ Dies gelingt etwa durch ein kurzes Abwenden oder einfach durch ‚normales‘ Fortsetzen der Kommunikation, so als sei nichts passiert. Ist ein solches ‚Übersehen‘ nicht möglich, vielleicht weil das schamauslösende Ereignis zu gravierend und auffällig ist, kann das Schamsubjekt wieder aufgerichtet werden, indem etwa eine andere Person die Verantwortung für das schamauslösende Ereignis übernimmt. Auch eine Korrektur des Ereignisses kann versucht werden, indem das kritische Ereignis anders denn als Schamauslöser interpretiert wird. Erst wenn alle diese Schambewältigungstechniken scheitern, muß die Schamsituation von allen als solche offen anerkannt werden. Dies bedeutet dann das Scheitern der sozialen Situation insgesamt, und „das normale Engagement in der Interaktion [findet] gemeinhin ein peinliches Ende“.⁵⁴⁵

5.8.3. Beschämung und Macht

Die meisten sozialen Situationen sind durch Schamvermeidung charakterisiert. Einige Situationen jedoch zeichnen sich im Gegenteil durch gezielte Schamproduktion aus. Hierbei handelt es sich um Beschämungen. Beschämungen unterscheiden sich von anderen Schamphänomenen dadurch, daß sie einen äußeren Verursacher haben, der durch sein Tun bewußt und geplant Scham beim anderen hervorzurufen versucht. Deshalb stellen Beschämungsakte gewollte Verletzungen dar, deren Opfer das Schamsubjekt in der Scham wird. Beschämungen richten aber nicht nur Schaden beim Schamsubjekt an,

⁵⁴² Zu diesen Schambewältigungstechniken vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 173 ff.

⁵⁴³ Vgl. Hans Peter Dreitzel: Reflexive Sinnlichkeit, a.a.O.: 162.

⁵⁴⁴ Vgl. hierzu Erving Goffman: Interaktionsrituale, a.a.O.: 113.

⁵⁴⁵ Ebd.: 113.

sondern intendieren zugleich die Zerstörung der sozialen Situation. Sie stellen deshalb „schlimme und gefährliche Verletzungen der selbstverständlichen sozialen Ordnung [dar]. Sie sind nicht versehentliche Ausrutscher, sondern zurechenbare Verletzungen einer sozialen Norm, nämlich der, niemals den anderen bloßzustellen [...]. Folgerichtig ist die Sanktion für Beschämungen oft der sofortige Abbruch der Beziehungen, in der Regel die Vermeidung weiterer Kontakte.“⁵⁴⁶

Beschämungen provozieren gezielt schamauslösende Identitätskrisen, indem sie solche Personenaspekte sichtbar in den Vordergrund rücken, die mit großer Wahrscheinlichkeit innere Widersprüchlichkeiten auf Seiten des Beschämten hervorrufen. Drei Auslöserklassen spielen dabei eine besondere Rolle.⁵⁴⁷ Zum einen können Beschämungen als Rangverminderungen und Relevanzmißachtungen erscheinen, etwa als Verriß, Gering-schätzigkeit, Kritik, Überlegenheitsgesten, Spott, Schuldzuweisungen, soziale Stigmatisierung oder als Beleidigung. Beschämend wirkt auch, lächerlich gemacht zu werden oder einen Korb zu erhalten. Insbesondere aber Erniedrigungen, Demütigungen und Verachtung werden als gezielte Beschämungen eingesetzt. „Es ist [...] der strafende Blick, der verächtliche Ausdruck (z.B. Stirnrunzeln), das demütigende Wort, der spöttische Ton und das hämische Kichern, die zurückweisende Geste – Naserümpfen, Zunge herausstrecken -, die das Beschämen signalisieren.“⁵⁴⁸ Eine weitere Auslöserklasse von Beschämungen stellen Überschreitungen und Mißerfolge dar, auf die man andere Menschen aufmerksam macht. Zuletzt schließlich wirkt auch Distanzlosigkeit und die Mißachtung von Grenzen beschämend. Dazu zählen etwa die Verletzung der intimen Individualsphäre, erzwungene Nacktheit oder auch visuelle Übergriffe in Form von Anstarren. Der indiskrete und deshalb beschämende Blick ist der Blick, der eine andere Person vollständiger Sichtbarkeit aussetzt, sie schützender Rückzugsmöglichkeiten beraubt und ihr damit zugleich die Kontrolle über ihre Sichtbarkeit nimmt. Einen Extremfall des beschämenden Blicks, nämlich den „gesichtslosen Blick“, behandelt der Philosoph Mi-

⁵⁴⁶ Vgl. Hans Peter Dreitzel: Peinliche Situationen, in: Martin Baethge, Wolfgang Eßbach (Hrsg.): Soziologie: Entdeckungen im Alltäglichen, a.a.O.: 168.

⁵⁴⁷ Vgl. hierzu Charles Mariauzouls: Psychophysiologie von Scham und Erröten, a.a.O.: 13 f.

⁵⁴⁸ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 141. Wurmser bringt Scham grundsätzlich in Verbindung mit Begriffen wie Schande, Verachtung, Hohn, Spott, Schmach, Entehrung, Lächerlichkeit, demütigend, verachtungswürdig, abscheulich, gemein, schmähsch, niederträchtig, liederlich, ungehörig, ekelhaft, widerlich, widerwärtig oder erniedrigt. Zahlreiche Autoren erfassen Erniedrigung, Verachtung und Demütigung als zentrale Schaminhalte, etwa Mario Jacoby: „Ich bin der Erniedrigung preisgegeben und fühle mich von anderen oder/und von mir selbst verachtet.“ Vgl. Mario Jacoby: Scham-Angst und Selbstwertgefühl, a.a.O.: 17. Auch Piers/Singer nennen die „Angst vor Verachtung“ als ein zentrales, Scham produzierendes Gefühl. Vgl. Gerhart Piers / Milton B. Singer: Shame and Guilt, a.a.O.: 29. Ähnlich schreibt Bolko Pfau: „Durch die Verachtung der Mitwelt wird der einzelne beschämt.“ Vgl. Bolko Pfau: Scham und Depression, a.a.O.: 1.

chel Foucault. Der gesichtslose Blick setzt eine Person vollständiger Sichtbarkeit aus, ohne dabei selbst gesehen zu werden.⁵⁴⁹ Zugleich offenbart Foucault den beschämenden Blick als Machttechnik. Denn Sichtbarkeit bedeutet, einem Zugriff ausgesetzt zu sein, dem sich der Erblickte unterwerfen muß. Der Blick produziert eine Hierarchie.

In diesem Sinne lassen sich Beschämungen generell als Machttechnik verstehen. Beschämungen stellen Ungleichheiten her: zwischen der Person, die eine andere beschämt – genauer, die über die Mittel verfügt, bei einer anderen Person gegen deren Willen ein Schamerlebnis hervorzurufen – und der Person, die hilflos das Schamerlebnis erleiden muß. Die beschämende Person erweist sich als überlegen, sie verläßt die Situation mit einem Machtzuwachs; die beschämte Person erweist sich als unterlegen, sie verläßt die Situation mit einem Verlust an Macht. Beschämungen verfolgen stets das ausdrückliche Ziel, entweder ein bereits bestehendes Machtverhältnis explizit sichtbar zu machen und zu erneuern oder eine neue Machthierarchie herzustellen.

Einige Autoren bringen nicht nur Beschämungen, sondern Scham generell in den Zusammenhang mit Macht. Diese Autoren verstehen jedes Schamphänomen als Ergebnis eines Beschämungsaktes, häufig unterscheiden sie beide deshalb auch begrifflich nicht voneinander. Scham erscheint hier notwendig als Instrument von Macht und Herrschaft, sie ist als Phänomen nicht außerhalb dieser Sphäre denkbar.

Der sicherlich älteste Vertreter dieser Auffassung von Scham ist Norbert Elias. Sie spiegelt sich deutlich in seiner Schamdefinition wider, insofern er Scham als „Angst vor der sozialen Degradierung“ oder „vor den Überlegenheitsgesten Anderer“⁵⁵⁰ bestimmt. Überlegenheitsgesten sind eine Variante von Beschämung. Ihr Pendant auf Seiten des Beschämten sind Angstgefühle, die Elias unter den Begriff „Scham“ faßt. Schamgefühle sind nach Elias Ausdruck eines bestehenden Machtverhältnisses, das Überlegene und Unterlegene scheidet. Denn Scham als „Angst vor den Überlegenheitsgesten Anderer“ ist Resultat der „Wehrlosigkeit“ bzw. des „völligen Ausgeliefertseins“ des Schamsubjekts gegenüber dem Beschämenden. Der Überlegene beschämt den Unterlegenen und zeigt ihm in diesem Akt seine Unterlegenheit auf; in der Scham anerkennt der Beschämte zugleich seine Unterlegenheit. Die Überlegenheit des Beschämenden, das Machtverhältnis überhaupt geht dabei nicht auf physische Bedrohung zurück. Vielmehr rührt es

⁵⁴⁹ Foucault behandelt den gesichtslosen Blick im Rahmen seiner Untersuchung über die Überwachung. Über diesen Blick schreibt er, dieser sei „absolut indiskret [...], da [er] immer und überall auf der Lauer ist, da [er] keine Zone im Schatten läßt“. Die architektonische Verwirklichung dieses Blicks findet Foucault im Panopticon von Bentham. Vgl. Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/Main 1994: 229.

⁵⁵⁰ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O.: 397 f.

aus der Übereinstimmung der Machtquelle, deren Überlegenheitsgesten in der Scham gefürchtet werden, mit dem „Über-Ich“ des Schamsubjekts her. Dieses „Über-Ich“ ist selbst aber Produkt von Machtverhältnissen: Es ist die „Selbstzwangapparatur, die in dem Individuum durch Andere, von denen es abhängig war, und die ihm gegenüber daher ein gewisses Maß von Macht und Überlegenheit hatten, herangezüchtet worden ist“⁵⁵¹. Die Machtquelle ist internalisiert und wirkt als Selbstzwang. Sie wird aber zum Auslöser der inneren Konflikte des „eigenen Seelenhaushalts“, zu denen im besonderen die Scham gehört. In diesem Sinne stellt sich Scham innerhalb einer historischen Entwicklung („Zivilisationsprozeß“) als Ersatzprinzip für physische Gewalt dar, mittels derer eine Machtquelle ihre Interessen durchsetzt. An die Stelle von Fremdzwängen treten mit der Scham Selbstzwänge, die das Individuum von innen her kontrollieren und zu dem gewünschten Verhalten veranlassen.

Ähnlich wie Elias verortet auch Sighard Neckel Scham in der Machtsphäre. Er bestimmt Beschämung als „eine Machtausübung, die Ungleichheit reproduziert“, Scham als die „Wahrnehmung von Ungleichheit“.⁵⁵² Der Beschämte erweist sich als unterlegen. Dabei interessieren Neckel weniger spektakuläre Beschämungsakte als vielmehr die Herstellung sozialer Schichtungsphänomene durch Beschämung und Scham. Ihm geht es um die alltäglichen und meist übersehenen Beschämungsakte in Form von Mißachtungen oder dem Verweigern von Anerkennung bestimmten sozialen Gruppen gegenüber, nämlich solchen sozialen Gruppen, die aufgrund von Statusdefiziten eine vergleichsweise niedrige Stellung in der sozialen Hierarchie einnehmen.⁵⁵³ Beschämungen stellen selbst solche Statuspositionen und soziale Hierarchien her. Die „innere Machtverteilung [der Interaktion] bleibt nach der Beschämung eines Akteurs nicht mehr die gleiche wie zuvor. [...] Derjenige, der sich geschämt hatte, geht mit weniger Macht aus der Interaktion heraus, als er in sie eingetreten ist; derjenige, der einen anderen beschämen konnte, erlangt dagegen eine superiore Position.“⁵⁵⁴ Beschämungen bieten sich deshalb als „strategische Instrumente zur Erlangung von Überlegenheit“ an.⁵⁵⁵ Dabei gehört es zum Wesen der Scham, daß sich das Schamsubjekt für den Schamanlaß, also für die Statusdefizienz, selbst verantwortlich macht. Ebenso wie bei Elias befindet sich

⁵⁵¹ Ebd.: 397 f.

⁵⁵² Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 21. Weiterführend meint Neckel, „daß Scham als soziales Gefühl beständig im Alltag von Gesellschaften präsent ist, in denen soziale Ungleichheit herrscht“, wobei sich hier sofort die Frage stellt, ob Scham in Gesellschaften ohne soziale Ungleichheit nicht mehr existent ist. Ebd.: 16. Tatsächlich antwortet Neckel darauf: „Soziale Scham endet da, wo ungleiche soziale Chancen wechselseitiger Anerkennung nicht gegeben sind.“ Ebd.: 191.

⁵⁵³ Inwiefern diese Personengruppen verstärkt in Schamsituationen geraten, vgl. in Kapitel 5.7.4.

⁵⁵⁴ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 100.

⁵⁵⁵ Ebd.: 194.

deshalb das Schamsubjekt in Übereinstimmung mit der Ansicht der beschämenden Person, anerkennt es die Überlegenheit des anderen – auch dort, wo Auflehnung gegen sie gerechtfertigt wäre: „Die Erweckung von Schamgefühlen kann damit zur Herrschaftstechnik im Sinne des Weberschen Herrschaftsbegriffes werden [...].“⁵⁵⁶ Beschämungen stellen mithin nicht nur Macht- und Statusverteilungen innerhalb einer Gesellschaft her. Vielmehr versieht das Schamsubjekt mit seiner Scham zugleich die Ungleichheitsordnung mit Legitimation.

Auch nach Hilge Landweer stellt sich Scham als Folge von Beschämung und als Ausdruck von Herrschafts- bzw. Machtverhältnissen dar: „Für alle Situationen, in denen überhaupt Scham empfunden wird, gilt, daß das Schamgefühl selbst ein Machtfeld aufspannt, auf dem Kämpfe stattfinden.“⁵⁵⁷ Landweer entwickelt drei verschiedene Beschämungsszenarien. Erstens erscheint Scham innerhalb von Herrschaftsverhältnissen als legitime Sanktion für eine Normverletzung, insofern dem Schamsubjekt die nicht erfüllte Norm von einer anerkannten Autorität zum bewußten Ziele der Beschämung vorgehalten wird. Zweitens erscheint Scham innerhalb von Machtverhältnissen ebenfalls als Sanktion für eine Normverletzung, insofern das Schamsubjekt von hierfür nicht autorisierten Personen eher beiläufig und ohne gezielte Beschämungsabsicht auf die Normverletzung aufmerksam gemacht wird. Drittens kann im Falle einer unbeabsichtigten Beschämung die Verweigerung von Strategien zur Schambewältigung durch die Schamzeugen ebenfalls als Beschämung betrachtet werden. Auch Landweer betont zudem das Moment der Legitimation. Prinzipiell führen nämlich Beschämungsakte nur dann zu Scham, wenn die Beschämung als legitime Sanktion, nicht aber, wenn sie als illegitime Demütigung erfahren wird. In der Scham anerkennt das Schamsubjekt den Herrschaftsanspruch des Beschämenden; es bestätigt, daß sein eignes Tun inkorrekt, die Beschämung gerechtfertigt ist. Aus Angst vor möglicher Beschämung richtet der Mensch sein Handeln an sozialen Normen aus und vermeidet deren Verletzungen. Die Internalisierung von Normen und ihr Anerkennen als legitime Verhaltensanweisungen ist selbst als Machtprozeß beschreibbar, der über Scham sanktioniert wird. In diesem Sinne besteht die Hauptwirkung von Macht in Schamvermeidung, die selbst zur sozialen Norm wird, deren Verletzung Scham produzieren kann.

⁵⁵⁶ Ebd.: 182. Wenn Max Weber Macht versteht als „Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“, unterscheidet sich Herrschaft hiervon durch ein besonderes Moment der Legitimation: „Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“. Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980: 28.

⁵⁵⁷ Vgl. Hilge Landweer: *Scham und Macht*, a.a.O.: 213.

Elias, Neckel und Landweer stimmen darin überein, daß sie Scham als Ausdruck von Macht- bzw. Herrschaftsverhältnissen innerhalb der Gesellschaft betrachten und daß Schamgefühlen stets gezielte Beschämungsakte vorausgehen. In dieser Verallgemeinerung verfehlen sie jedoch eine große Reihe von Schamphänomenen. Denn Scham und Beschämungen sind durchaus nicht denkungsgleich. Etliche Schamphänomene gehen zwar auf Beschämungen zurück. Ein großer Teil der Schamgefühle wird aber auf ganz andere Weise denn durch Beschämungen ausgelöst. Denn Scham findet ihre notwendige Bedingung nicht in der Gesellschaft, sie geht vielmehr auf innere Widersprüchlichkeiten des Menschen mit einem seiner Aspekte zurück. Zwar *können* diese Widersprüchlichkeiten von Außen durch eine real anwesende Person und etwa auch durch deren gezielte Beschämung provoziert werden. Doch die (oftmals zufällige) Realpräsenz eines anderen Menschen, die beim Schamsubjekt einfach nur den Blick von Außen auf sich selbst auslöst, muß nicht zugleich ein Akt der Beschämung sein. Der Schamzeuge verläßt nicht notwendig die Schamsituation mit einem Zuwachs an Macht: Von seiner Seite aus kann das Schamereignis vollständig *neben* ihm stattgefunden haben. Auch soziale Schamphänomene, die ja explizit auf eine Widersprüchlichkeit mit einem eigenen sozialen Aspekt zurückgehen, finden ihren Auslöser nicht notwendig in einer *internalisierten* Machtquelle. Sie können etwa auf einen Rollenkonflikt der Person zurückgehen und haben dann in keiner Weise einen Machtverlust des Schamsubjektes gegenüber irgendeiner Person oder Instanz zur Folge.

Richtig ist, daß die für die Scham typische Identitätskrise auf bewußte Beschämungsakte zurückgehen *kann*, und richtig ist auch, daß Scham Ausdruck von Machtverhältnissen sein *kann*. Besonders deutlich ablesbar ist die Beschämungsabsicht als direkter Ausdruck von Macht und Herrschaft etwa dort, wo Beschämungen als juristisch legitimierte Sanktionen eingesetzt werden. Hans Peter Duerr berichtet einige Beispiele von historischen „Schandstrafen“: „Um sie zu demütigen, führte man bisweilen in Italien im Trecento gewisse Missetäter nackt durch die Stadt, wobei es sich meist um eine ‚spiegelnde Strafe‘ für Homosexuelle und andere Sexualverbrecher handelte [...].“⁵⁵⁸ Öffentlich ausgestellte Strafen – der Pranger, der zu tragende Schandmantel, Aus-der-Stadt-Jagen – beinhalten stets eine (bewußt einkalkulierte) beschämende Wirkung, die gerade ein zentraler Bestandteil der Strafe ist.

⁵⁵⁸ Vgl. Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: 275. Auch die Juden zogen in „biblischer Zeit“ Ehebrecherinnen nackt aus, ebenso wie die Entblößung der Brüste bei germanischen Stämmen und dann bis ins Mittelalter hinein vorgekommen ist. Das Schlettstadter Recht vom Jahre 1374 sah für Bigamisten vor, daß sie „barfus, barhoubt und in dem hemedē“ oder im wollenen Büberkleid der Öffentlichkeit gezeigt wurden“. Ebd.: 279 f.

Auch die Feststellung Sighard Neckels, Status und Position innerhalb der sozialen Hierarchie ließen sich unter anderem daran ablesen, in welchem Maße eine Person über die Macht verfügt, andere zu beschämen bzw. in welchem Maße sie Beschämungsakten ausgesetzt ist, läßt sich leicht bestätigen. Menschen, die häufig solche Akte erleiden müssen, befinden sich in der Regel in unteren Positionen innerhalb der sozialen Hierarchie, und sie verfügen kaum über Machtquellen. So ist Kindern sowie Insassen „totaler Institutionen“ (Erving Goffman) wie Pflegeheimen, Krankenhäusern, Psychiatrien oder Gefängnissen gegenüber die Pflicht zur Schamvermeidung nicht nur ausnahmsweise, sondern häufig oder in prinzipieller Weise ausgesetzt. Die Machtlosigkeit dieser Personengruppen zeichnet sich gerade auch im hilflosen Erleiden der Beschämungsakte aus. So müssen Kinder nicht nur häufige Verletzungen ihrer Intimsphäre durch fremde Erwachsene hinnehmen, etwa in Form unerlaubter und ungewollter Berührungen des Körpers. Auch sind sie nicht selten Erziehungsmethoden ausgesetzt, die mit gezielten Beschämungen arbeiten („Stell dich in die Ecke und schäm’ dich!“). Gerhart Piers und Milton B. Singer gehen davon aus, daß Scham überhaupt erst durch einen primären Beschämungsakt während der frühen Sozialisation entsteht; nämlich durch Eltern, die Kindern ihre Abscheu zeigen: „Sieh, wie dumm du bist“ ect.⁵⁵⁹

Im Gegensatz hierzu ergeben sich etwa Beschämungen in Pflegeheimen eher beiläufig aus dem Umstand, daß die Pflegebedürftigen durch das Personal nicht als echte Personen aufgefaßt, sondern ‚objektiviert‘ und als Gegenstände behandelt werden.⁵⁶⁰ „Was dabei entsteht, ist eine seltsam einseitige Kultur der Zugänglichkeit von Körpern, der Preisgabe von fundamentalen Vorbehalten, durch die zuvor (im Leben da draußen) individuelle Identität gesichert wurde – eine Kultur der Reduktion auf Körperbewandtnisse, die primär defektologisch orientiert ist. Folgerichtig ist die Sozialisation der Heimbewohner gekennzeichnet durch die fortlaufende Produktion intensivster Schammöglichkeiten bei gleichzeitigem Entzug der Möglichkeit, durch die Kommunikation von Scham irgendetwas zu ändern.“⁵⁶¹ In ähnlicher Weise geschehen Beschämungen in Psy-

⁵⁵⁹ Vgl. Gerhart Piers / Milton B. Singer: *Shame and Guilt*, a.a.O.: 29.

⁵⁶⁰ In diesem Sinne beschreibt Katharina Gröning die Interaktion zwischen Pflegebedürftigen und Helfern als „Entweihung“, als „ritualisierte, aber auch unbeabsichtigte Zerstörungen der Selbstrepräsentanzen eines Menschen“. Vgl. Katharina Gröning: *Entweihung und Scham*, a.a.O.: 12. Sie zitiert etwa eine Altenpflegerin: „Vor der Windel sind für mich alle gleich.“ Ebd.: 53.

⁵⁶¹ Vgl. Peter Fuchs / Mussmann, Jörg: *Die fortlaufende Produktion der Scham. Aufzeichnungen aus Pflegehäusern* (3), in: *Taz*, 14.11.2001: 19. Fuchs/Mussmann unterstützen ihre Thesen mit drastischen Schilderungen eigener Beobachtungen: „Vier Stunden nach dem Mittagessen kommen zwei Pflegerinnen zum bettlägerigen Klienten. Sie sind ins Gespräch vertieft [...]. Während sie reden, wird der Klient, der eingekotet hat, gereinigt. Im Nu ist die Bettdecke zur Seite geworfen, die Windelhose aufgerissen. Der alte Mann hat es mit Damen zu tun. Reflexhaft versucht er, [...] seine Blöße zu bedecken. Aber er muß entblößt werden. Die eine Pflegerin hält die Arme des Mannes zurück, die andere spreizt die Beine, die er

chiatrien eher unbeabsichtigt und zum vorgeblichen ‚Wohle und Schutze des Patienten‘. Auch sie beruhen vor allem auf ‚Verobjektivierung‘ der Patienten und äußern sich im ständigen Eindringen in die (nicht nur körperliche, sondern auch physische) Intimsphäre.⁵⁶² In Pflegeheimen ebenso wie in Psychiatrien müssen Insassen in prinzipiell beschämender Weise über sich verfügen lassen.⁵⁶³

In einigen Fällen aber bestätigt sich der einfache Zusammenhang zwischen niedrigem sozialen Status und Beschämbarkeit nicht. Interessanterweise sind es gerade die höchsten Repräsentanten des Staates, die teilweise besonderen Beschämungsszenarien ausgesetzt sind. So berichtet Jean-Claude Bologne über öffentliche Krönungen von hierbei nackt auftretenden Königen, öffentlichen Hochzeitsnächten der königlichen Eheleute und öffentlichen königlichen Geburten. „Man verbietet dem König das Schamgefühl“, man verlangt ihm ‚Schamresistenz‘ ab.⁵⁶⁴ Diesen eher beiläufig geschehenden Beschämungen stehen solch explizite Beschämungsszenarien der Gegenwart entgegen, wie sie sich etwa im Rahmen der öffentlich bekannt gewordenen Affäre zwischen dem amerikanischen Präsidenten Bill Clinton und Monica Lewinsky im Jahre 1998 vollzog. Hierbei handelte es sich um eine gezielte Beschämung durch die politischen Gegner Clintons mit der Absicht, einen Machtverlust herbeizuführen. Nach Christina von Braun sind solche Akte dem höchsten Repräsentanten des Staates gegenüber aber nicht mit anderen Beschämungen gleichzusetzen, da diese besondere Bedeutungen annehmen.

übereinander geschlagen halten will, und säubert die Genitalien. Im nächsten Moment betritt – unvorhergesehen – eine leitende Angestellte den Raum und baut sich am Bettende vor den gespreizten Beinen des eingekoteten Herrn auf wie andere vor einem Rednerpult: Was folgt, ist eine kurze Dienstbesprechung. Währenddessen wird der Mann endgültig fertig- und zugemacht.“ Ebd.: 19.

⁵⁶² So berichtet Erving Goffman von seinen Beobachtungen in psychiatrischen Kliniken: „Wenn ein Geisteskranker in eine Anstalt eingewiesen wird, erfolgt gewöhnlich eine detaillierte Aufstellung all seiner Habseligkeiten, was bedeutet, daß er sich selbst in einer Art, die er als Erniedrigung zu definieren gelernt hat, aufgeben muß. Seine Sachen können von Zeit zu Zeit durchsucht werden [...]. Ein Mikrophon, von dem man weiß, daß es in jedem Krankenzimmer versteckt und mit einem Lautsprecher im Stationszimmer verbunden ist, bedeutet einen zusätzlichen Eingriff in die Privatsphäre [...], desgleichen die Briefzensur oder die Psychotherapie, besonders wenn der Patient weiß, daß andere Mitglieder des Personals etwas über seine Krankheitsentwicklung erfahren [...], und ebenso, daß Krankenschwestern und Wärter den Verlauf seiner täglichen Gefühle und Aktivitäten ‚in einer Kurve festhalten‘. [...] Klassische Formen von ‚Unpersonen-Behandlung‘ findet man bei Mitgliedern des Personals, die so wenig die Formen der Rücksichtnahme beachten, daß sie über die persönlichsten Probleme eines Patienten in dessen Gegenwart so diskutieren, als sei er überhaupt nicht da. Es gibt nicht einmal eine Tür in der Toilette oder doch nur eine solche, die der Patient nicht abschließen kann. [...] Die Pflege, die ‚sehr gestörten‘ Patienten in vielen großen staatlichen Anstalten zuteil wird, führt zu ähnlichen Ergebnissen: medizinische Zwangsbehandlung, kalte Packungen auf den nackten Körper oder Einsperren im nackten Zustand in eine leere Sicherheitszelle, in die Personal und Patienten Einblick haben.“ Vgl. Erving Goffman: Interaktionsrituale, a.a.O.: 75 f.

⁵⁶³ Inwiefern „totale Institutionen“ „Territorien des Selbst“ in charakteristischer Weise verletzen und deshalb permanente Beschämungen produzieren, beschreibt auch Anthony Giddens: Die Konstitution der Gesellschaft, a.a.O.: 210 f.

⁵⁶⁴ Vgl. Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie, a.a.O.: 203; 224. Bologne erklärt solche Beschämungen damit, daß der König den Staat, mithin eine körperlose Wirklichkeit repräsentiert. Deshalb ist er „reiner Geist, ohne Körper und also ohne Schamgefühl“. Ebd.: 225.

Ziel dieser Akte ist es nämlich, den höchsten Repräsentanten als „Eigenkörper“ der Gemeinschaft zu erklären. [...] Die Öffentlichkeit agiert ihre Phantasien am Körper des Königs aus, und das Ausagieren dieser Phantasien wird zum konstitutiven Faktor der Gemeinschaftsbildung.“⁵⁶⁵ Das beschämende Verletzen der Privatsphäre des höchsten Repräsentanten vollzieht sich nach eigenen Gesetzen und geht auf dessen besondere Funktion innerhalb des Staates zurück.

⁵⁶⁵ Vgl. Christina von Braun: Vom Fluch, das Private zu politisieren, in: TAZ, 5./6.12.1998: IX.

6. Konkrete Bedingungen von Schamanlässen: Die Kultur

6.1. Scham als kulturelles Phänomen

Schamanlässe treten nicht nur unter den konkreten Bedingungen bestimmter individuell-psychologischer oder sozialer Faktoren auf. Worüber sich der Mensch wie häufig und mit welcher Intensität schämt, hängt ebenso von kulturellen Faktoren ab. Dazu zählen die gesamten Lebensbekundungen, Leistungen und Werke des Menschen, also etwa Sitte und Brauch, Sprache und Schrift, Kleidungs-, Siedlungs- und Arbeitsart, Erziehungswesen, Wirtschaft, politisch-staatliche Einrichtungen, Rechtspflege, Wissenschaft, Technik, Kunst oder Religion. Diese beeinflussen in ganz unterschiedlicher Weise das Schamempfinden des Menschen.

Als exzentrisches und geistiges Wesen, also qua seiner Existenzweise, ist der Mensch nicht nur ein soziales, sondern auch ein kulturelles und historisches Wesen. Der Abstand, den der Mensch zu sich selbst einnehmen kann, ist auch ein Abstand zu seiner ‚Natur‘. Zu dieser gerät er in Gegenüberstellung, ohne dabei aufzuhören, zugleich ein ‚natürliches‘ Wesen zu sein. Seine ‚Natürlichkeit‘ ist damit gebrochen, seine unmittelbare Einheit mit sich gestört. Sein Leben und seine Lebensführung sind dem Menschen deshalb nicht einfach hin (vor)gegeben. Der Mensch ist vielmehr ein unfertiges Wesen. Zu dem, was er ist, muß er sich erst machen; er und sein Leben sind ihm als Aufgabe gegeben, der Mensch hat es zu führen, zu gestalten.⁵⁶⁶

Die Lebensform des Menschen ist aus diesem Grunde offen, unfestgelegt, „hälftenhaft“ und deshalb ergänzungsbedürftig. Halt und Sicherheit erlangt der Mensch nur über das, was er tut und herstellt: über Komplemente nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art, über kulturelle Leistungen. Über außernatürliche Dinge, die dem menschlichen Schaffen entspringen und losgelöst von ihm ein eigenes Gewicht bekommen, gewinnt der Mensch das Gleichgewicht zurück, das er mit der Exzentrizität verloren hat. Die künstlichen Dinge bilden „eine die Natur überlagernde Sphäre“.⁵⁶⁷ An ihrem Gegengewicht findet der Mensch Stabilität und Orientierung. „Darum ist [der Mensch] von Natur, aus

⁵⁶⁶ Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, a.a.O.: 309 f.

⁵⁶⁷ Ebd.: 316.

Gründen seiner Existenzform künstlich“, er ist das „natürlich-künstliche“ Wesen.⁵⁶⁸ Denn „exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit [durch Kultur; A. L.] bilden ein und denselben Tatbestand.“⁵⁶⁹ Kultur ist für den Menschen eine „ontische Notwendigkeit“.⁵⁷⁰ Sie wird ihm zur „zweiten Natur“, „zur Ruhelage in einer zweiten Naivität“.⁵⁷¹ Künstlichkeit ist das Mittel, wodurch der Mensch mit sich in Einklang steht. Ohne die von ihm selbst hervorgebrachten Leistungen ist der Mensch nicht überlebensfähig.

Dem Menschen werden seine Exzentrizität und die damit verbundene Hälftenhaftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit zum unablässigen Motor, außernatürliche kulturelle Dinge hervorzubringen. Sein „Vollzugszwang“ erschöpft sich entsprechend nicht in *einer* Tat. Vielmehr ist der Mensch genötigt, sich stets aufs Neue ein Gegengewicht zu schaffen, um mit sich in Eins leben zu können. Aus diesem Grunde überbietet er stets und immer wieder neu das einmal Geschaffene. Kultur ist so einerseits etwas Gewordenes, andererseits aber auch sich Entwickelndes, Fortschreitendes, sich Veränderndes in eine Zukunft hinein. Kultur hat eine Geschichte, innerhalb derer sie sich und mit sich den Menschen verändert. Zugleich ist Kulturgeschichte nicht nur ein durchgängiges Fließen. Nach Kriterien der Ähnlichkeit werden vielmehr *Kulturen* unterschieden und gegeneinander abgegrenzt; Kultur besitzt in diesem Sinne Phasen, Perioden, Brüche, Übergänge. Da sie nach denselben Kriterien auch geographische Grenzen besitzt, lassen sich zudem zu einem Zeitpunkt parallel bestehende Kulturen unterscheiden.

Sich gestaltend zu sich und zur Welt in Bezug setzend, bringt der Mensch Kultur in ihren verschiedensten Facetten und Varianten hervor. Gehören die kulturellen Produkte einmal zur objektiven Welt des Menschen, das heißt gewinnen sie abgelöst von ihm an echtem Gegengewicht, beeinflussen sie rückwirkend den Menschen und das, was er ist. In dieser Weise werden Kultur und die verschiedenen kulturellen Erscheinungsweisen innerhalb der Geschichte zu konkreten Bedingungen von Schamanlässen. Denn kulturelle Leistungen beeinflussen sehr häufig, welche Ereignisse oder Eigenschaften mit welcher Intensität Scham auslösen. Auch die Bewertung der Scham als ein eher erwünschtes oder unerwünschtes Phänomen sowie daran anknüpfend die Weisen, Scham eher zu präsentieren oder zu verbergen, gehen unter anderem auf kulturelle Faktoren

⁵⁶⁸ Ebd.: 310.

⁵⁶⁹ Ebd.: 311. „Der Mensch will heraus aus der unerträglichen Exzentrizität seines Wesens, er will die Hälftenhaftigkeit der eigenen Lebensform kompensieren und das kann er nur mit Dingen erreichen, die schwer genug sind, um dem Gewicht seiner Existenz die Wage zu halten.“ Ebd.: 311.

⁵⁷⁰ Ebd.: 321.

⁵⁷¹ Ebd.: 311.

zurück. Die Variabilität der Erscheinungsformen von Scham läßt sich deshalb auch aus der Kulturgeschichte heraus erklären.

6.1.1. Theorien zu interkulturellen Unterschieden des Schamempfindens

Leider beschränken sich Untersuchungen zu kulturellen Einflüssen auf die Anlässe von Scham auf eine geringe Anzahl.

Die sicherlich bekannteste Analyse hierzu hat Norbert Elias geliefert. Dieser macht das Schamempfinden abhängig vom Maß der Verflechtung der Menschen untereinander. Je stärker diese Verflechtung ist, desto häufiger und intensiver schämt sich der Mensch. Das Maß der Verflechtung wiederum geht zurück auf die Art des politischen Systems sowie in Abhängigkeit davon auf die Art der Siedlungs- und Wirtschaftsform. In diesem Sinne verzeichnet Elias mit der entstehenden Staatenbildung und der zunehmenden Monopolisierung der Macht seit dem 16. Jahrhundert ein stetes Vorrücken der Scham-schwellen. Die großen Feudalhöfe des späten Mittelalters binden immer mehr Menschen an sich, die in immer stärkerem Maße Arbeitsteilung betreiben und deshalb immer abhängiger voneinander werden. Auch die Feudalhöfe untereinander treten in stärkerem Maße in Kontakt, betreiben Handel und begeben sich mithin in gegenseitige Abhängigkeiten. Ein Kreislauf von funktionsteiligen Aktionsketten entsteht in dieser Zeit. Mit der Größe der neuen Gesellschaften wächst zugleich die Notwendigkeit der gegenseitigen Überwachung, da das Ganze nun schwerer zu kontrollieren ist. Außerdem ist die gestiegene Konzentration von Menschen auf eine neuartige gegenseitige Rücksichtnahme und Dämpfung der Affekte angewiesen. Die ehemals äußeren Konflikte und Spannungen werden deshalb zunehmend in innere umgewandelt und äußern sich insbesondere als Schamgefühle. Mit der im Laufe der Geschichte fortschreitenden Staatenbildung und den damit verbundenen stärkeren Verflechtungen der Menschen untereinander, rücken auch die Scham-schwellen stets voran.⁵⁷²

Mitglieder traditioneller, also kleiner, überschaubarer Gesellschaften sind nach Duerr mit den Angehörigen der eigenen Gruppe eng verflochten, die Beziehungen untereinander sind von persönlichem Charakter, zugleich ist die Autonomie des Einzelnen vergleichsweise niedrig. Die soziale Kontrolle in solchen Gesellschaften ist deshalb relativ hoch: „Das ‚Dorfauge‘ ist ein vollkommeneres Überwachungsinstrument als die ‚tau-

⁵⁷² Vgl. hierzu Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band, a.a.O., sowie Kap. 3.1.1.

send Augen‘ der großen, anonymen Gesellschaft.“⁵⁷³ Ein Fehlverhalten ist demnach einer strengen Beobachtung durch nahestehende Personen ausgesetzt und wird somit zum starken Schamauslöser. Scham ist deshalb nach Duerr in traditionellen Gesellschaften ein vergleichsweise häufig auftretendes Phänomen. Je länger im Laufe der Geschichte die Interdependenzketten werden, desto fremder und anonym ist der andere, desto fragmentarischer begegnet der Einzelne ihm, desto geringer aber ist die soziale Überwachung. Ein Fehlverhalten betrifft den anderen nun sehr viel weniger und löst deshalb deutlich weniger Scham aus. Die zunehmende soziale Distanz in Folge der verlängerten Interdependenzketten führt zur kontinuierlichen Abnahme von Scham.⁵⁷⁴ Je kleiner deshalb Gesellschaften sind, desto stärker, je größer und anonymere Gesellschaften sind, desto seltener ist die Scham dieser Gesellschaftsmitglieder.⁵⁷⁵

Elias und Duerr suchen ihre Analysen am Beispiel verschiedener Varianten der Körperscham anhand einer Fülle von historischem Material nachzuweisen, wobei Duerr hierbei nicht nur das umfangreichere, sondern auch das überzeugendere Material liefert. Seine Beobachtungen stimmen zudem mit modernen Entwicklungen überein, nach denen ‚klassische‘ Schambereiche hinsichtlich des Körpers an Bedeutung nachlassen.⁵⁷⁶

Inwiefern sich jedoch interkulturelle Unterschiede als rein quantitative darstellen lassen, ist höchst fraglich. Die Rede von der Zu- oder Abnahme der Scham ist im eigentlichen Sinne nur möglich, wenn sie auf spezifische Ausformungen der Scham und Veränderungen *innerhalb* dieser Ausformungen beschränkt bleibt. In diesem Sinne ist das Thema Hans Peter Duerrs etwa die Nackt- oder die Genitalscham. Inwiefern sich nämlich die Ergebnisse solcher Untersuchungen auf andere Schamformen übertragen lassen, ist zunächst eine offene Frage. Möglicherweise stehen diese mit ganz anderen kulturellen Einflußfaktoren in Beziehung. Die Schwierigkeit dieser Übertragung zeigt aber die generelle Problematik von Analysen zu kulturellen Einflüssen auf das Schamempfinden

⁵⁷³ Vgl. Hans Peter Duerr: *Obszönität und Gewalt*, a.a.O.: 27 f.

⁵⁷⁴ Duerr argumentiert hier konträr zu Elias: „[...] die immer länger werdenden Interdependenzketten zwischen Individuen, die einander nicht oder nur ganz oberflächlich kennen, die keine persönliche Verantwortung füreinander tragen, bedeuten *im psychologischen Sinne* eine *Ent-* und keine *Verflechtung* der Individuen.“ Vgl. Hans Peter Duerr: *Der erotische Leib*, a.a.O.: 15. Einig ist er sich mit Elias aber darin, daß soziale Distanz zur Abnahme von Scham führt.

⁵⁷⁵ Innerhalb unseres Kulturkreises hat sich nach Duerr der entscheidende Umbruch in den Städten des Mittelalters vollzogen. Diese waren der Ort, an dem sich einerseits verwandtschaftliche Bindungen zunehmend auflösten, andererseits aber die Arbeitsteilung und zunehmende Mobilität immer mehr Menschen miteinander verknüpfte; die zwischenmenschlichen Beziehungen wurden anonym, das Verhalten folgenloser, die Verhaltensweisen freier. Tatsächlich kann Duerr für diese Zeit eine verhältnismäßig hohe Sitten- und Schamlosigkeit nachweisen. Anders als bei Elias stellt sich diese aber eben nicht als ein archaisches Phänomen dar, sondern selbst als vorläufiges Ergebnis einer gesellschaftlichen Veränderung, die sich bis in die Gegenwart fortgesetzt hat.

⁵⁷⁶ Zur Kritik von Duerr an Elias, an dessen Auswahl und Interpretation des verwendeten Materials, vgl. Kap. 3.1.1. sowie 3.2.1.

an; sie ist wohl auch der Grund dafür, daß Untersuchungen dieser Art kaum unternommen wurden.

Tatsächlich ist es ebenso möglich, interkulturelle Unterschiede im Schamverhalten insbesondere als qualitative Differenzen zu verstehen. Mit diesem Ansatz kann auf die Spezifizierung auf nur eine Ausformung der Scham verzichtet werden, dafür die Summe *aller* Schamempfindungen in den Blick rücken. Interkulturelle Unterschiede lassen sich nun als *Verschiebungen* zwischen den einzelnen Ausformungen von Scham beschreiben. Kulturen unterscheiden sich dann nicht durch die An- oder Abwesenheit bzw. durch ein Mehr oder Weniger eines bestimmten Schamgefühls, sondern sie unterscheiden sich darin, welche Ausformungen von Scham in einer Kultur jeweils besonders dominant sind.

Einen solchen Ansatz zur Beschreibung interkultureller Unterschiede wählt Jean-Claude Bologne. Nach Bologne ist Scham ein universelles Phänomen, dessen Erscheinungsformen jedoch im interkulturellen Vergleich differieren. Dabei unterscheiden sich Kulturen danach, welche Schamform für jede einzelne besonders charakteristisch ist. In einem historischen Ablauf erscheinen die Differenzen als aufeinanderfolgende Dominanzen verschiedener Schamformen. Dabei sind die jeweils nicht dominanten Schamformen nicht gänzlich unvorhanden, spielen jedoch lediglich im Hintergrund eine Rolle.⁵⁷⁷ Die historische Abfolge dieser Schamformen verläuft nicht nur linear, sondern auch zirkulär, insofern eine Schamform auch vor und nach ihrer dominanten Epoche existiert, also immer wieder auftauchen kann.⁵⁷⁸

In diesem Sinne ist nach Bologne die Antike dominiert vom sakralen Schamgefühl.⁵⁷⁹ Dieses geht im Mittelalter – eingeführt durch die jüdische und christliche Religion – in religiöses Schamgefühl über: „Der Mensch ist nackt, Gott bekleidet.“⁵⁸⁰ In der Renaissance dominiert das konventionelle Schamgefühl.⁵⁸¹ Das 17. Jahrhundert ist geprägt vom sozialen Schamgefühl; einem Schamgefühl, das sich innerhalb der sozialen Hierarchie verschieden stark verteilt. Das 18. Jahrhundert pflegt den Mythos der paradiesi-

⁵⁷⁷ „Jedes Individuum trägt innerhalb derselben Kultur das gesamte System in sich, aber es kann, je nach seinem Charakter, diesen oder jenen Aspekt herausstreichen. Jede Zivilisation wiederum unternimmt eine Synthese dieser Erscheinungsformen des Schamgefühls, wobei sie einen Teil des Feldes betont und einen anderen außer Acht läßt.“ Vgl. Jean-Claude Bologne: *Nacktheit und Prüderie*, a.a.O.: 369.

⁵⁷⁸ Ebd.: 414.

⁵⁷⁹ Es zeichnet sich dadurch aus, daß es an gewissen Orten – etwa im Tempel – verbietet, was an anderen Orten gestattet ist.

⁵⁸⁰ Vgl. Jean-Claude Bologne: *Nacktheit und Prüderie*, a.a.O.: 379. Das religiöse Schamgefühl drückt sich zum Beispiel darin aus, in angemessener Kleidung eine Kirche zu betreten.

⁵⁸¹ Dieses „fußt nicht mehr auf der Nacktheit oder der Sexualität an sich, sondern verlangt, daß sie durch eine künstlerische Konvention umgeformt wird“. Vgl. Jean-Claude Bologne: *Nacktheit und Prüderie*, a.a.O.: 384 f.

schen Schamfreiheit. Im 19. Jahrhundert entsteht das individuelle, also das verinnerlichte Schamgefühl. Das 20. Jahrhundert sieht Bologne durch einen allgemeinen Trend zur Schamlosigkeit bestimmt.

Leider fehlt bei Bologne nicht nur eine systematische Analyse der kulturellen Einflußfaktoren, mit denen die variierende Dominanz verschiedener Schamformen in Beziehung steht. Problematisch erscheint insbesondere die Auswahl der Schamformen. Nicht nur die inhaltliche Bestimmung dieser Formen bleibt oft ungenügend; unklar ist auch, wie die Auswahl nach welchem Unterscheidungskriterium getroffen wurde.⁵⁸² Das historische Material, das Bologne heranzieht, wird darüber hinaus kaum genutzt, um seine These von der sich abwechselnden Dominanz verschiedener Schamformen zu stützen. Vielmehr benutzt Bologne dieses – weitgehend unabhängig von seiner These – dazu, eine Geschichte von der Evolution der Körperscham zu schreiben, die etwa im Stile Norbert Elias' ausfällt.⁵⁸³

Der Gedanke, daß interkulturelle Unterschiede im Schamempfinden auf Verschiebungen zwischen Schamformen zurückgehen, findet sich auch – leider in nur einigen knappen Darstellungen – bei Michael Raub. In Abhängigkeit vom Wandel gesellschaftlicher Werte wechseln sich Ausformungen von Scham ab; an die Stelle nachlassender Schamformen treten aber konsequent neue. Körperscham zum Beispiel äußerte sich in historisch früheren Kulturen hauptsächlich als Nacktscham, während der modernen Kultur verstärkt ungenügende Körperpflege und (vermeintliches) Scheitern an Schönheitsidealen zum Schamanlaß werden.⁵⁸⁴

Innerhalb solcher Auffassungen erscheint Scham nicht mehr als besonders typisch für einige Kulturen, als eher untypisches oder doch irrelevantes Phänomen für andere Kulturen. Vielmehr dominieren innerhalb der Kulturgeschichte jeweils verschiedene Ausformungen der Scham andere, ohne daß letztere dabei notwendig verschwinden müssen. Schamformen, die in früheren Kulturepochen wenig Bedeutung hatten, oder auch gänzlich neue Schamformen treten neben oder an Stelle solcher Schamformen, die früher

⁵⁸² Zur Kritik an Bolognes Auffassung von Scham als einem multiplen Phänomen vgl. Kapitel 4.1.

⁵⁸³ Nach Bologne entsteht Körperscham in den mittelalterlichen Klöstern, gewinnt im 17. und 18. Jahrhundert stark an Bedeutung und läßt (im Unterschied zu Elias' Auffassung) im 20. Jahrhundert wieder nach. Körperscham erscheint als historisch entstanden: „Wir würden [...] den Ursprung unseres modernen Schamgefühls vergeblich im antiken Griechenland suchen.“ Vgl. Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie, a.a.O.: 372. Im Vergleich zu Hans Peter Duerr überzeugen aber gerade Bolognes Analysen zur historischen Entwicklung der Körperscham wenig. Bologne bezieht sich hauptsächlich auf Beispiele prominenter Persönlichkeiten; eine Auswahl, der schließlich ein Unterscheidungskriterium dafür fehlt, was einst alltägliches Verhalten oder vielleicht eben doch nur schamlose Sensation war.

⁵⁸⁴ Vgl. Michael Raub: Scham – ein obsoletes Gefühl? Einleitende Bemerkungen zur Aktualität eines Begriffs, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 36 ff.

dominierend waren und nun an Dominanz verlieren oder unter Umständen ganz verschwinden. Zwar lassen sich noch immer quantitative Unterschiede ganz spezieller Ausformungen von Scham nachweisen, so wie etwa Hans Peter Duerr das allmähliche Nachlassen der Nacktscham vom Mittelalter zur Moderne hin aufzeigen konnte. Von quantitativen Unterschieden der Körperscham insgesamt oder der Scham überhaupt jedoch kann innerhalb dieser Position nicht mehr die Rede sein.

6.1.2. Schamanlässe im Kulturvergleich

Einführende Betrachtungen von Schamanlässen im interkulturellen Vergleich erwecken den Anschein, als ob Unterschiede weniger der Art sind, daß bestimmte Schamanlässe in einigen Kulturen gänzlich unbekannt sind, während sie in anderen Kulturen heftige Scham verursachen. Viele Schamanlässe sind als solche in allen Kulturen bekannt oder doch wenigstens vorstellbar, wenngleich sie sich ungleich stark ausprägen.

Nimmt man den modernen westeuropäischen Kulturkreis als Vergleichsmaßstab, erscheinen immerhin einige Schaminhalte, die aus anderen Kulturen berichtet werden, als unbekannt. So schildert etwa Andrea Petersen aus einem anatolischen Dorf: „Frauen schämen sich, in Gegenwart nicht verwandter Männer zu essen und zu trinken. Es war jedoch in Aslanköy nicht ungewöhnlich, daß sie von ihrem Ehemann dazu aufgefordert wurden, wenn nur ein oder zwei fremde Männer anwesend waren. Meistens lehnten sie derartige Aufforderungen unter einem Vorwand ab. Wenn es sich nicht vermeiden läßt, in Gegenwart fremder Männer zu essen, dient ein vorgehaltener Zipfel des Kopftuches dazu, diesen Vorgang für die Blicke der Männer unsichtbar bleiben zu lassen [...]“⁵⁸⁵

Die Scham, (im eigenen Hause vor Fremden) zu essen, dürfte dem durchschnittlichen Mitteleuropäer völlig fremd sein. Ebenso unbekannt sind ihm einige Schaminhalte, die Zuk-Nae Lee aus der koreanischen Gesellschaft berichtet: „Konfuzianismus enthält fünf Hauptpunkte der Sittenlehre in bezug auf die menschlichen Beziehungen: Redlichkeit zwischen König und Staatsbürgern; Liebe zwischen Eltern und Kindern; Unterschied zwischen Ehegatte und Frau; Vertrauen zwischen Freunden; Ordnung zwischen den Älteren und den Jüngeren. Diese fünf Tugenden werden zu einem Kriterium für die

⁵⁸⁵ Vgl. Andrea Petersen: Ehre und Scham, a.a.O.: 15.

Bewertung des menschlichen Verhaltens. Demnach ist die Verletzung dieser Fünf das beschämendste Verhalten in der koreanischen Kultur.⁵⁸⁶

Insgesamt scheinen sich aber häufig interkulturelle Unterschiede bezüglich der Scham- anlässe doch weniger als Unterschiede in der vollständigen An- oder Abwesenheit der Scham verstehen, denn als Unterschiede der Intensität. Betrachtet man etwa einen bereits zweitausend Jahre alten und einem gänzlich anderen Kulturkreis angehörigen Text von Aristoteles, der eine Aufzählung von Schaminhalten beinhaltet, sind viele davon bis heute als Anlässe von Scham bekannt. Aristoteles bestimmt Scham zunächst als „Schmerz und Beunruhigung über diejenigen Übel, die einem ein schlechtes Ansehen einzubringen scheinen“⁵⁸⁷. Zu solchen „schändlichen“ und Scham verursachenden Übeln zählt Aristoteles nun Feigheit, Ungerechtigkeit, Zuchtlosigkeit („sexuell zu verkehren, mit denen es sich nicht gehört oder wo es sich nicht gehört oder wann es sich nicht gehört“), Gewinnsucht und Knauserigkeit, Schmeichelei, Verweichlichung, Kleinlichkeit und niedrige Gesinnung, Angeberei, „keinen Anteil zu haben an solchen schönen Dingen, an denen alle Anteil haben [...] wie zum Beispiel an der Bildung, Verlust der Ehre oder Tadel („wozu das Erleiden von übermütiger Mißhandlung gehört“).⁵⁸⁸

Vor allem Schamphänomene, die den Körper betreffen, scheinen sich im interkulturellen Vergleich häufig bloß in ihrer Intensität zu unterscheiden und treten deshalb als universale Schamphänomene auf. Daß es solche universalen Schamauslöser überhaupt geben kann, geht auf den Umstand zurück, daß die körperliche Beschaffenheit jedes Menschen beinahe identisch ist – und jeder Mensch qua seiner Existenzweise in prinzipiell ähnlicher Weise auf seinen Körper verwiesen ist, er mit ihm in ähnlicher Weise in Widerspruch und in Identitätskrisen geraten kann.

In diesem Sinne weist Hans Peter Duerr die Universalität verschiedener Ausformungen der Körperscham nach und zeigt zugleich quantitative Unterschiede im interkulturellen Vergleich auf. So ist die Genitalscham bei beiden Geschlechtern ein Phänomen, das in jeder Kultur bekannt ist. Allerdings prägt sie sich verschieden stark aus.⁵⁸⁹ Sind die Genitalien in den meisten Kulturen stets bedeckt oder doch zumindest durch strenge Blickverbote verborgen (teilweise auch vor der Person selbst), geht die moderne Kultur vergleichsweise ‚locker‘ mit der Sichtbarkeit ihrer Genitalien um und macht sie etwa an

⁵⁸⁶ Vgl. Zuk-Nae Lee: Koreanische Kultur und Schamgefühl, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 80.

⁵⁸⁷ Aristoteles: Rhetorik, a.a.O.: 1383b12.

⁵⁸⁸ Ebd.: 1383b17; 1383b35; 1384a9.

⁵⁸⁹ Zur weiblichen Genitalscham vgl. Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O.; zur männlichen Genitalscham vgl. Hans Peter Duerr: Obszönität und Gewalt, a.a.O.: Kap. 12; 13.

FKK-Stränden, in Saunen oder in Parks öffentlich. Gleichwohl ist die Sichtbarkeit der Genitalien auch in der Moderne in den meisten Kontexten von Schamgefühlen begleitet. Ähnlich verhält es sich mit der Sichtbarkeit der weiblichen Brüste, die in allen Kulturen mit Scham belegt ist, obgleich auch hier die konkrete Höhe der Schamschwellen verschieden ist.⁵⁹⁰ Viele Körperfunktionen des weiblichen Körpers – Menstruation, Schwangerschaft, Geburt oder Stillen – sind universale Schamanlässe. Wird jedoch in einigen Kulturen etwa die Schwangerschaft deshalb zum Schamanlaß, weil sie auf den vorangegangenen Geschlechtsverkehr verweisen⁵⁹¹, wirkt sie bei modernen westlichen Frauen höchstens noch aus ästhetischen Gründen schamauslösend. Auch die Scham über das Stillen hat sich verändert. War es in früheren Kulturen das Stillen an sich, das starke Schamgefühle auslöste, veranlaßt in der Moderne bestenfalls noch das öffentliche Stillen Scham. Daß dieses auch in der modernen Kultur zumeist diskret gehandhabt wird, weist nach wie vor auf Schamgefühle hin.⁵⁹² Auch die Körperausscheidungen werden – mit quantitativen Unterschieden – ebenso zum universalen Schamanlaß⁵⁹³ wie die Tatsache, von Dritten beim Beischlaf gesehen zu werden.⁵⁹⁴

Allerdings kann es sich bei der Vermutung, daß viele Schamanlässe universal wirken und sich nur in ihrer Intensität unterscheiden, auch um einen Fehlschluß handeln. Dieser ginge darauf zurück, daß sich die Beobachtung hauptsächlich auf die Untersuchungen von Hans Peter Duerr stützt. Duerr, der als einer von ganz wenigen Autoren Schaminhalte systematisch im Kulturvergleich untersucht, ist aber gerade danach bestrebt, universale Inhalte aufzuzeigen. Möglicherweise ist die interkulturelle Bandbreite von Schaminhalten, nach denen einige Kulturen Schamanlässe kennen, die in anderen Kulturen gänzlich unbekannt sind, doch größer – sobald nur versucht wird, diese Bandbrei-

⁵⁹⁰ Vgl. Hans Peter Duerr: Der erotische Leib, a.a.O.

⁵⁹¹ So etwa bei den Kumaon im Himalaya, den englischen Zigeunerinnen oder den Burmaninnen. Vgl. Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O.: 121.

⁵⁹² So berichtet Duerr noch über die neuzeitlichen Frauen: „Sie empfanden es als ‚animalisch‘ oder einfach als zu ‚körperlich‘ und zu intim“ – so wie die Königin Viktoria, die nicht nur das Stillen, sondern auch das Gebären als „so very animal“ bezeichnete. Vgl. Hans Peter Duerr: Der erotische Leib, a.a.O.: 440. In modernen Gesellschaften sind gerade diesbezüglich starke Unterschiede zwischen den Europäerinnen und den Amerikanerinnen zu beobachten. Letzteren ist (öffentliches) Stillen ein deutlich größerer Schamanlaß.

⁵⁹³ Vgl. Hans Peter Duerr: Nacktheit und Scham, a.a.O.: Kap. 13; 14. Dies scheint sogar einer der wenigen ‚klassischen‘ Schaminhalte aus dem Bereich der Körperscham zu sein, der auch in der Gegenwart kaum an Intensität nachgelassen hat. Dafür spricht etwa der Umstand, daß die für die vollständige Übertragung aller Geschehnisse und Tätigkeiten ihrer Teilnehmer berühmte TV-Sendung „Big Brother“ einzig die Bilder aus der Toilette des „Big-Brother“-Containers nicht übertrug. Das französische Äquivalent „Loft Story“ verzichtete sogar ganz auf die Installation von Kameras in diesem Raum.

⁵⁹⁴ Vgl. Hans Peter Duerr: Frühstück im Grünen, a.a.O.: 112. Vgl. dazu auch Hans Peter Duerr: Die Tatsachen des Lebens, a.a.O.

te ins Auge zu fassen. Auf die systematische Untersuchung dieser Bandbreite kann man vorerst nur gespannt bleiben.

6.2. Scham in der Moderne

Untersuchungen zum Schamempfinden in der Moderne gelangen zu äußerst widersprüchlichen Ergebnissen. Grundsätzlich bewegen sich diese zwischen zwei Extremen. Einerseits existiert die Position, nach der Scham in der Moderne ihren Höhepunkt an Häufigkeit und Intensität erreicht hat. Norbert Elias ist mit seiner Zivilisationstheorie sicherlich ihr wichtigsten Vertreter. Zwar beobachtet Elias ein „ganz leichtes Zurückfluten“ der Scham im 20. Jahrhundert, jedoch tut dieses dem Gang des Zivilisationsprozesses keinen Abbruch. Es handelt sich hierbei lediglich um kleine, den Prozeß begleitende, „Schwankungen“.⁵⁹⁵

Nach Ansicht anderer Autoren ist jedoch die Moderne gerade am Tiefpunkt hinsichtlich des Schamempfindens angelangt. Nach Ruth Benedict etwa ist Scham in modernen Gesellschaften ein irrelevantes Phänomen geworden, an deren Stelle die Schuld getreten ist.⁵⁹⁶ Noch schärfer formuliert ist die These, daß die Moderne grundsätzlich schamlos verfaßt sei. Diese wird etwa durch den Psychoanalytiker Henry Lowenfeld vertreten, der „wachsende Schamlosigkeit“ als Kennzeichen der Moderne betrachtet.⁵⁹⁷ Von der konservativen Kulturkritik wurde in den letzten Jahrzehnten immer wieder Schamlosigkeit als Vorwurf an die Moderne hervorgebracht.⁵⁹⁸ Auch Jean-Claude Bologne, der allerdings ausschließlich die Körperscham behandelt, begreift das 20. Jahrhundert als weitgehend durch Schamlosigkeit charakterisiert: „Die Front des Schamgefühls wird

⁵⁹⁵ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band, a.a.O.: 190. Vgl. auch Kap. 3.1.1.

⁵⁹⁶ Vgl. Kap. 3.1.2.

⁵⁹⁷ Vgl. Henry Lowenfeld / Yela Lowenfeld: Die permissive Gesellschaft und das Überich, Berlin 1976: 71.

⁵⁹⁸ Vgl. etwa Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Ich stelle mich aus. Das Zeitalter der Schamlosigkeit, München 1984. 1993 entwirft *Der Spiegel* in einem Schwerpunktthema das Szenarium der „schamlosen Gesellschaft“. Dort heißt es etwa: „Das moderne Leben ist ein Treibhaus der niederen Instinkte [...]“, oder: „Die Schamsschwellen sinken [...]: Im Kampf um Massenkundschaft setzt die Medienindustrie [...] hemmungslos auf Obszönität und Gewalt [...]. Obszönität und extreme Brutalität, bislang streng geächtet, sind herangewachsen zu salonfähiger Unterhaltung [...]“. Vgl. „Ein Volk im Schweinestall“, in: *Der Spiegel*, Nr. 2 / 47. Jahrgang, 1993: 164 ff. Sighard Neckel verweist auf die Funktion dieser Rede. Nach ihm richtet sich die konservative Kulturkritik auf den Verlust bestimmter Normen und Werte, mit denen Scham bislang in Beziehung stand. Der Verlust dieser Normen wird als „Schamlosigkeit“ beklagt – mit dem Ziel, die betreffenden Normen wiederzubeleben. Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 181.

von allen Seiten überrannt.“⁵⁹⁹ Damit stellt die Moderne einen starken Bruch zur Entwicklung innerhalb früherer Kulturepochen, in denen die Körperscham allmählich zunahm, dar. Doch anders als die anderen Autoren glaubt Bologne an einen neuen Zyklus, in dem die Scham wieder an Bedeutung zunimmt.⁶⁰⁰

Die meisten Autoren verzichten allerdings auf derartige Extrempositionen und argumentieren im dazwischen liegenden Mittelfeld. So konstatiert Hans Peter Duerr nicht das Verschwinden, aber das Nachlassen der Körperscham in der Moderne. Im Laufe einer Entwicklung, die sich seit dem späten Mittelalter vollzogen hat, ist hierbei sogar ein vorläufiger Höhepunkt erreicht worden; Duerr spricht von der „neuerlichen Senkung der Scham- und Peinlichkeitsstandarde“.⁶⁰¹ Die gegenwärtig nachlassende Bedeutung der Scham ist aber nicht nur auf die vergleichsweise große soziale Distanz und die daraus resultierende Schwächung herkömmlicher sozialer Kontrollen zurückzuführen⁶⁰², sondern ebenso auf den Hedonismus der modernen Konsumgesellschaft und die Liberalisierung der Werte, vor allem im Bereich der Sexualität. Diese Faktoren führen einerseits dazu, daß Scham als Restriktionsmittel sexueller Reize funktionslos wird; andererseits auch dazu, daß der Einzelne unter dem Anspruch liberaler Erziehungserwartungen nicht mehr wagt, sich auf eigene Schamgefühle zu verlassen.⁶⁰³ Jedoch bedeutet das Nachlassen der Körperscham nach Duerr noch längst nicht die Verwirklichung der Utopie von der gänzlich schamfreien Gesellschaft; Schamgefühle sind auch für die Moderne typisch.

Zahlreiche Autoren gehen davon aus, daß zwar viele Entwicklungen innerhalb moderner Gesellschaften für ihre Schamlosigkeit sprechen, zeigen aber zugleich Gegenargumente gegen diese These auf. Léon Wurmser etwa beschreibt die Moderne zunächst als eine „Kultur der Schamlosigkeit“, die auf Wertemangel und Zynismus zugunsten von

⁵⁹⁹ Vgl. Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie, a.a.O.: 408.

⁶⁰⁰ Erste Anzeichen hierfür meint er seit den achtziger Jahren zu beobachten. Vgl. Jean-Claude Bologne: Nacktheit und Prüderie, a.a.O.: 414.

⁶⁰¹ Vgl. Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O. : 8. „In der Tat, es hat sicher noch keine Gemeinschaft gegeben, in der die Tendenz zur Veröffentlichung von Privatem und Intimen [nach Duerr zentraler Ausdruck der Abwesenheit von Scham; A. L.] so stark war wie in der heutigen. Diese dramatische Enttabuisierung [...] scheint mir beispiellos in der Geschichte.“ Vgl. Hans Peter Duerr: Frühstück im Grünen, a.a.O.: 130. Diesen Trend verzeichnet er vor allem für den Bereich der Sexualität: „Ich stelle [...] fest, daß diese relativ weitgehende hedonistische Entwertung oder, wenn man will, Liberalisierung der Sexualität, die für die letzten Jahrzehnte charakteristisch ist, sowohl in der Vergangenheit als auch in anderen Teilen der Welt ihresgleichen suchen muß.“ Vgl. Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O. : 261. Die „Wilden“ seien deshalb eher an den hiesigen Stränden oder in der Sauna zu finden, als am Kongo oder in Grönland. Ebd.: 20.

⁶⁰² Vgl. hierzu Kap. 6.1.1.

⁶⁰³ Vgl. Hans Peter Duerr: Der erotische Leib, a.a.O.: 551.

Hedonismus beruht.⁶⁰⁴ „Überall werden Gefühle und Körper ungehemmt zur Schau gestellt, werden Geheimnisse offen herumgezeigt, wird leichtfertig und rücksichtslos neugierig in so manche düsteren Winkel des privaten Lebens eingedrungen.“⁶⁰⁵ Jedoch betrifft diese Offenheit durchaus nicht alle Bereiche: „Es ist [...] schwierig geworden, zärtliche Gefühle oder Gefühle der Achtung und Ehrfurcht, der Idealisierung und der Verehrung auszudrücken.“⁶⁰⁶ Schaminhalte haben sich hier also bloß verschoben.

In ähnlicher Weise konstatieren Kühn/Raub/Titze: „Als Kennzeichen moderner pluralistischer Gesellschaften kristallisiert sich eine Tendenz zur ‚Schamlosigkeit‘ heraus, die im Zusammenhang mit einer Auflösung bislang traditionell verbindlicher Wertorientierungen steht.“⁶⁰⁷ Hierfür spricht nach Michael Raub sowohl die „öffentliche Nacktheit als Alltäglichkeit“ als auch die „Offenheit im geistig-seelischen Bereich, die keine Tabus und Schamgrenzen mehr zu kennen scheint“ und „derer man sich früher ‚zu Tode‘ geschämt hätte“, womit er vor allem auf die TV-Talkshows anspielt.⁶⁰⁸ „Vieles, was früher als anstößig galt, wird heute, wenn auch nicht immer akzeptiert, so doch schmunzelnd oder sensationsgierig toleriert. Der Druck auf den einzelnen nimmt ab, sich seiner Handlungen, Wünsche und Phantasien schämen zu müssen.“⁶⁰⁹ Als Ursache für diese Entwicklung benennt Raub den raschen Wertewandel und zunehmenden Wertrelativismus: Die Verbindlichkeit zahlreicher traditioneller Normen und Werte nimmt ab, an ihre Stelle treten individuelle Orientierungen und verschiedenste Verhaltensweisen. Verletzungen von Normen, die früher Scham verursacht haben, werden nicht mehr oder zumindest seltener zum Schamanlaß, wenn über die Gültigkeit der Normen keine Einigkeit innerhalb einer Gesellschaft besteht. Auch die Zunahme von ich-bezogenen Werten wie „Selbstverwirklichung“ zu Ungunsten sozialer, das Individuum einschränkender, Tugenden führt zum tendenziellen Rückgang von Scham. Doch Raubs Fazit schränkt die These von der schamlosen Moderne ein: „Scham ist zweifellos (*in manchen Lebensbereichen und Lebensäußerungen*) rückläufig.“⁶¹⁰ Die Abnahme von

⁶⁰⁴ „Wir sind dabei keineswegs allein: das Zeitalter der Sophisten und die Machtpolitik Athens, die zum Peloponnesischen Krieg führten, das Frankreich Stendhals und Balzacs, die Zeitspanne, die in *Die Dämonen* beschrieben wird und die 20er Jahre dieses Jahrhunderts in Deutschland – alle dies waren von Hohn, beißendem Spott und Schamlosigkeit erfüllte Zeiten.“ Vgl. Léon Wurmser: *Die Maske der Scham*, a.a.O.: 395.

⁶⁰⁵ Ebd.: 398.

⁶⁰⁶ Ebd.: 398.

⁶⁰⁷ Vgl. Vorwort der Herausgeber, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): *Scham – ein menschliches Gefühl*, a.a.O.: 7.

⁶⁰⁸ Vgl. Michael Raub: *Scham – ein obsoletes Gefühl? Einleitende Bemerkungen zur Aktualität eines Begriffs*, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): *Scham – ein menschliches Gefühl*, a.a.O.: 27.

⁶⁰⁹ Ebd.: 29.

⁶¹⁰ Ebd.: 28. Hervorhebung von A. L.

Scham betrifft nur einige, längst nicht alle Bereiche. Aus diesem Grund ist Scham nach Raub durchaus kein obsoletes Gefühl in der Moderne. Vielmehr verschiebt sich Scham und nimmt „im Zusammenhang mit veränderten gesellschaftlichen Idealen und Konventionen neue Formen“ an. In körperlichen und sexuellen Bereichen läßt Scham zwar nach, verschwindet aber nicht, sondern nimmt selbst neue Formen an.⁶¹¹

Ganz ähnlich wie Raub argumentiert Ariane Schorn. Liberalere Bekleidungsregeln und Umgangsformen, der freizügigere Umgang mit dem Körper und Sexualität oder auch Exhibitionen im TV dürfen nicht zu dem Schluß verleiten, daß es sich bei der modernen um eine schamlose Gesellschaft handelt. Scham ist nach Schorn auch in der Gegenwart kein marginaler Affekt: „Einiges scheint mir vielmehr dafür zu sprechen, daß wir nicht schamloser geworden sind, sondern daß sich die Inhalte und Anlässe der Scham historisch gewandelt haben.“⁶¹²

Die Moderne gibt sich häufig nur den Anschein, schamlos zu sein. Bei genauer und differenzierter Betrachtungsweise stellt sich heraus, daß die Rede von der Schamlosigkeit des 20. Jahrhunderts zwar weit verbreitet, empirisch jedoch in keiner Weise belegt ist.⁶¹³ Die Gründe für diese Rede liegen denn auch nicht in realen Entwicklungen begründet. Sie gehen vielmehr auf den Fehler zurück, das Nachlassen der Scham in ‚klassischen‘ Bereichen wie Nacktheit oder Sexualität zu generalisieren auf andere Schamformen oder die Scham überhaupt. Jedoch prägen sich unterschiedliche Schamformen zur gleichen Zeit ganz verschieden aus und folgen durchaus nicht der gleichen Entwicklung.⁶¹⁴ Von der Entwicklung *der* Scham oder von der generellen Schamlosigkeit der Moderne kann deshalb nicht die Rede sein. Stattdessen müssen die verschiedenen Varianten von Scham separat betrachtet werden. Einen solchen Weg geht etwa Hans Peter Dreitzel, der daraufhin für die Moderne eine ambivalente Situation verzeichnet. Nach Dreitzel setzt sich im Bereich des emotionalen Ausdrucksverhaltens der Eliassche Zivi-

⁶¹¹ Ebd.: 37.

⁶¹² Vgl. Ariane Schorn: Scham und Öffentlichkeit, a.a.O.: 9. Daß sich Schaminhalte verschieben, und zwar in Abhängigkeit von der Relevanz sozialer Normen, ist auch ein Gedanke von Hilge Landweer. Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 166. In etwas polemischer Weise verzeichnet daneben Léon Wurmser Verschiebungen von Schaminhalten innerhalb der Moderne: „Es ist [...] ganz offensichtlich, daß die Kulturen der Schamlosigkeit ihr Schamgefühl einfach verschieben (wie es bei Reaktionsbildungen typisch ist); die Verschiebung erfolgt so, daß man sich nicht der Gewalt und Entehrung, des Betrugs und der sexuellen Exhibition schämt, sondern vielmehr der Gefühle der Freundlichkeit und Loyalität, der zärtlichen Rücksichtnahme und taktvollen Zurückhaltung. Diese werden nun als Zeichen von Wertlosigkeit und Schwäche angesehen und müssen vermieden werden.“ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 396.

⁶¹³ So auch Matthias Schloßberger: Philosophie der Scham, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000) 5: 808.

⁶¹⁴ Vgl. hierzu Kap. 6.1.1.

lisationsprozeß ungebrochen fort⁶¹⁵, in anderen Bereichen aber, etwa dem der Umgangsformen, hat ein „Informalisierungsprozeß“ eingesetzt, läßt Scham an Bedeutung nach.⁶¹⁶ Vieles spricht zudem dafür, daß auch ‚klassische‘ Schambereiche nach wie vor zum Anlaß von Scham werden. So wird zwar scheinbar überall über Sexualität gesprochen, doch in vielen Kontexten wird weiterhin schamvoll geschwiegen. Ratgeberlektüre à la „Was mag mein Freund/meine Freundin beim Sex“ wäre kaum nötig, würden die Partner sich darüber austauschen. Auch etwa im Rahmen von medizinischen Beratungen unterbleiben aus Scham oft Informationen zu Auswirkungen einer Krankheit auf das Sexualeben.⁶¹⁷ Auch öffentliche Nacktheit wird weiterhin durchaus nicht grenzenlos akzeptiert: „In der öffentlichen Sauna darf man sich nackt präsentieren, der Nacktläufer von Freiburg aber, der unbekleidet an Baggerseen joggte, bekam einen Prozeß an den Hals. [...] Im Swingerklub ist ein erigierter Penis Alltag, der Mann, der sich im Park entblößt, wird wegen Exhibitionismus angezeigt.“⁶¹⁸ Noch nicht einmal der TV-Exhibitionismus ist so offen und ohne Scham, wie es den Anschein macht. Denn: „In dem Moment, da die Intimität kommerziell verwertet wird, ist sie einfach nicht mehr intim.“⁶¹⁹ Die Intimität und Rückhaltlosigkeit innerhalb des „Big-Brother“-Containers etwa erscheint als bloß vorgespielte: Die Bewohner des Containers spielen (sich) – als Rollen, sie setzen sich in Szene, inszenieren sich. In der Rolle stellen sie sich dar, ‚hinter‘ der Rolle verbergen sie sich und bewahren mithin Schamreservate.

Erst wenn die einzelnen Varianten von Scham separat, nicht Scham insgesamt betrachtet wird, können Verschiebungen zwischen den Varianten in den Blick kommen. Deut-

⁶¹⁵ So beschreibt Dreitzel die moderne Gesellschaft als eine, in der der „transparente“ Ausdruck der Seelenverfassung außerhalb des Intimbereichs streng lizenziert ist und häufig zu Schamgefühlen führt, insbesondere dort, wo es sich um den Ausdruck von Gefühlen handelt: „Therapeutische Erfahrung zeigt, daß viele Männer das Weinen, diese genuin menschliche Ausdrucksform, buchstäblich verlernt haben [...]. So bereiten die Tränen einer Frau gewiß in der Regel Verlegenheit, die Tränen eines Mannes aber sind von schockierender Peinlichkeit. Und nahezu jede Art von Gefühlsausbruch (schon dieser Ausdruck deutet auf barriereartige Kontrollen) löst Verlegenheit und Peinlichkeit aus, auch der Ausdruck positiver Gefühle wie liebevolle Zuneigung, tiefe Verehrung (wenn sie nicht vollständig ritualisiert ist) oder allzu spontan und heftig geäußerte Freude. Die Urheber solcher Kontrollverluste sind aber noch stärker betroffen, denn auf ihre Gefühlsausbrüche folgt meist ein intensives Schamgefühl: man hat sich gehenlassen, sich eine Blöße gegeben, zuviel Einblick in sich gewährt.“ Vgl. Hans Peter Dreitzel: Peinliche Situationen, in: Martin Baethge, Wolfgang Eßbach (Hrsg.): Soziologie: Entdeckungen im Alltäglichen, a.a.O.: 169.

⁶¹⁶ Ebd.: 153; 167. Die Moderne ist gekennzeichnet „durch die wie eine Schere auseinanderlaufenden, immer widersprüchlicher werdenden Prozesse der Informalisierung der alltäglichen Umgangsformen und der Unterkühlung der emotionalen Ausdrucksweisen.“ Vgl. Hans Peter Dreitzel: Reflexive Sinnlichkeit, a.a.O.: 165.

⁶¹⁷ „Die meisten Krebspatienten haben Probleme mit ihrem Sexualeben. Fest steht auch: Darüber reden will keiner. ‚Sexualität und Krebs‘ ist eines der wenigen Tabuthemen der modernen Medizin. Die Kranken erhalten wenig bis gar keine Beratung, was die Konsequenzen der Krankheit für ihr Intimleben angeht.“ Vgl. Evelyn Hauenstein: Aus Scham wird geschwiegen, in: TAZ 21.12.2001: 14.

⁶¹⁸ Vgl. Adrienne Braun: Die Haut, die Freiheit und die zwanghafte Toleranz, in: Stuttgarter Zeitung, 2.3.2002: 49.

⁶¹⁹ Vgl. Klaudia Brunst: Ein Halleluja der Intimität, in: TAZ 9./10.3.2002: II f.

lich wird dann, daß der nachlassenden Bedeutung bestimmter Schaminhalte eine zunehmende Bedeutung anderer oder das Entstehen ganz neuer Schaminhalte entgegenstehen kann. Verschiebungen dieser Art lassen sich besonders gut im Bereich der Körperscham beobachten. Zwar ruft etwa öffentliche Nacktheit deutlich weniger Scham als in früheren Kulturepochen oder auch nur als vor 50 Jahren hervor. Andererseits untersteht der Körper nun neuen und sehr viel strengeren Normen als früher, die ihn möglicherweise sogar häufiger zur Quelle von Scham werden lassen. So ist die Scham über den nicht makellosen, durchtrainierten, jugendlich-straffen Körper vor allem ein modernes Phänomen. Der *unbearbeitete* Körper ist ein zentraler Auslöser von Scham. Insbesondere der erotische Körper gerät ins Zielfeld der Scham.⁶²⁰ Frisur, Kleidung, Körperbehaarung, Körpergeruch und nicht zuletzt Körpergewicht unterliegen gegenwärtig sehr viel stärkerer Kontrolle und spielen eine sehr viel größere Rolle für das Schamempfinden als noch vor einigen Jahrzehnten. Im Zentrum der Scham steht hierbei insbesondere für Frauen die Attraktivität ihres Körpers. Schämten Frauen sich früher etwa einer öffentlichen Entblößung am Strand, weil ihnen die sexuelle Wirkung unangenehm war, meiden sie heute die selbe Entblößung aus der Scham heraus, mit ihrem Körper nicht den Schönheitsnormen entsprechen.⁶²¹ Dies gilt sogar für die Genitalien: Scham nicht über öffentliche Sichtbarkeit, sondern über vermeintliche Unattraktivität mündet in genitalen Schönheitsoperationen⁶²²; eine Scham, die vielleicht spezifisch für moderne Gesellschaften und in anderen Kulturen unbekannt ist. Auch für Männer haben sich in den letzten Jahrzehnten die Schaminhalte verschoben. Nicht die öffentliche Erektion ist mehr „das Nonplusultra der Peinlichkeit“⁶²³, sondern das Fehlen sexuellen Erfolges, die (vermeintlich) ungenügende Größe der Genitalien und Impotenz.⁶²⁴

Wenn Scham in bestimmten Bereichen abnimmt, nimmt sie in anderen Bereichen – etwa im Bereich der sozialen Scham – möglicherweise zu. Nach Sighard Neckel und Hilge Landweer steigt in der Moderne zumindest die Möglichkeit, beschämt zu werden, an. Neckel führt diese Entwicklung auf den Individualisierungsprozeß zurück. Individuali-

⁶²⁰ „Der erotische Körper ist nachgerade zur Projektionsfläche geworden, auf der erotische Ansprüche, kommunikative Erwartungen, ästhetische Modelle und gesundheitliche Normen abgebildet werden. Die psychoanalytische Forschung und Praxis legt nahe, daß die Anfälligkeit für ein schamhaftes Körperleben, für übersteigerte self-consciousness gegenüber dem Selbst ein zentrales Konfliktparadigma der Zukunft ist und neben die ‚klassische‘ Schuldproblematik tritt, wenn sie diese nicht sogar entthront.“ Vgl. Thomas Ziehe: *Nackt und bloß der Entzauberung entgegen. Erinnerungen an einen Szenenwechsel*, in: Ders. / Eberhard Knödler-Bunte (Hg.): *Der sexuelle Körper*, a.a.O.: 58.

⁶²¹ Vgl. Hans Peter Duerr: *Der erotische Leib*, a.a.O.: 213; 483.

⁶²² Vgl. Lisa Sandburg: *Die Schamlippe in OP 1, bitte!*, in: *TAZ* 27./28.3.1999: VII.

⁶²³ Vgl. Hans Peter Duerr: *Obszönität und Gewalt*, a.a.O.: 191.

⁶²⁴ Vgl. dazu auch Burckhard Lietz: *Unterleibsängste – der Verlust des Sichtbaren. Beobachtungen im Krankenhaus*, in: Thomas Ziehe / Eberhard Knödler-Bunte (Hg.): *Der sexuelle Körper*, a.a.O.: 79 ff.

sierung hat etwa zur Folge, daß der Einzelne für seine Mißerfolge selbst die Verantwortung übernimmt. Schamauslösende Identitätskrisen werden so sehr viel häufiger ausgelöst, als wenn extern attribuiert wird (Michael Lewis). „Mit der Individualisierung der kulturellen Persönlichkeitsmuster, der sozialen Lagen und der subjektiven Wahrnehmungsformen wachsen in der modernen Gesellschaft auch die Möglichkeiten der Beschämung wieder an. Insofern Scham von der Person her zum Tabu des Individualitätsbewußtseins wird, eignen sich Beschämungen in besonderer Weise dazu, als soziale Waffe in den alltäglichen Statuskämpfen zwischen den Individuen zu fungieren.“⁶²⁵ Nach Landweer ist es vor allem die wachsende Unsicherheit über geltende Normen, die zumindest zu einer verstärkten Angst vor Beschämungen führt.⁶²⁶

Kulturen haben nicht nur Einfluß darauf, was wie stark zum Schamanlaß wird, sondern auch, wie Scham bewertet wird. Hier zeichnet sich in der Moderne ein Bruch gegenüber vielen (vielleicht sogar allen) anderen Kulturen ab. Gilt Scham in anderen Kulturen als ein positives, wünschenswertes, mit förderlichen Funktionen ausgestattetes Phänomen⁶²⁷, so hat die Moderne eine genau konträre Auffassung von Scham. Scham gilt, im Alltag wie innerhalb der Wissenschaften, weitgehend als etwas Negatives, Schädliches wenn nicht Pathologisches. „Scham ist eine unerwünschte Emotion. Dies spiegelt sich z.B. in einem Erziehungsideal, demzufolge Kinder möglichst schamfrei sozialisiert werden sollten. Sich beispielsweise seiner ‚natürlichen‘ Nacktheit zu schämen, gilt hier als ‚falsche Scham‘.“⁶²⁸ Scham ist dem modernen Menschen ein Zeichen von Schwäche, Minderwertigkeit und Unterlegenheit und wird schließlich zum Makel, der auf das Schamsubjekt zurückfällt. Scham beeinträchtigt insbesondere die (für moderne Gesellschaften typische) Norm der allzeit souveränen Individualität; sie beschädigt deshalb das Selbstbild und das Bild, das andere vom Schamsubjekt haben. Aus dieser negativen Bewertung heraus wird Scham in der Moderne zu einem Phänomen, das in besonderem

⁶²⁵ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 182. Ähnlicher Auffassung ist Michael Lewis. Das hohe Maß an Individuation, das starke Ich-Bewußtsein des modernen Menschen („Ich-Selbst“) erhöht die Wahrscheinlichkeit für Scham: „Unsere Kultur wird stärker durch Scham angetrieben, seit wir uns persönlicher Freiheit und Narzißmus zuwandten. Das Selbst, jetzt Objekt und Subjekt, ist eher geneigt, Scham zu empfinden. Gleichzeitig haben wir uns von den religiösen Institutionen befreit, die die Scham absorbieren könnten; deshalb fehlen vielen von uns die Mechanismen, die Vergebung garantieren.“ Scheitert dieses moderne Individuum, trägt es für sein Scheitern allein die Verantwortung – und schämt sich umso mehr. Vgl. Michael Lewis: Scham, a.a.O.: 286.

⁶²⁶ Vgl. Hilge Landweer: Scham und Macht, a.a.O.: 166.

⁶²⁷ So berichtet Andrea Petersen aus dem anatolischen Dorf Aslanköy: „Scham ist ein positiv bewerteter Begriff. Wenn Kinder sich schämen, wird dies mit Genugtuung vermerkt.“ Vgl. Andrea Petersen: Ehre und Scham, a.a.O.: 21. Auch Japan hat im Vergleich zum modernen Westeuropa ein anderes Verständnis von Scham. Scham wird hier als Wurzel der Tugend betrachtet, als Motor, soziale Verhaltensregeln einzuhalten. Vgl. dazu Ruth Benedict: The Chrysanthemum and The Sword, a.a.O.: 157.

⁶²⁸ Vgl. Ariane Schorn: Scham und Öffentlichkeit, a.a.O.: 10.

Maß vor anderen, aber zudem auch vor sich selbst verborgen wird. „Inmitten einer Kultur, die der Expressivität des Individuums soviel Raum wie keine andere geschaffen hat, wird Scham zum ‚heimlichen Rest‘ der Persönlichkeit, zu einer darstellungsunfähigen Empfindung, für die ein Ritual der Entlastung kaum mehr zur Verfügung steht. [...] Sie selbst wird das Verborgene, das sie in anderen Gesellschaften bewacht hat, sie sanktioniert ihren eigenen Ausdruck.“⁶²⁹

Auf diese Weise wird Scham selbst zu einem Ereignis, dessen sich der Mensch schämt. Scham selbst wird zu einem neuen Schaminhalt, der für die Moderne charakteristisch ist. Sie wird nun der Aspekt, dem gegenüber – wird sie der Identität zugerechnet – der Mensch eine ambivalente Haltung einnimmt: „Ich bin’s, aber ich bin’s doch nicht“. Scham ist das, was sich aus der personalen Einheit herauslöst, über das der Mensch nicht mehr verfügen kann, das ihn von sich entfremdet – und eben doch zu ihm gehört. In diesem Sinne stellt Hans Peter Duerr in Bezug auf die Körperscham fest: „[...] in unserer Zeit schämt man sich oft mehr über die Scham als über die Nacktheit“.⁶³⁰ Sighard Neckel spricht sogar von einem „Scham-Tabu“ in modernen Gesellschaften: „Wird das Scham-Tabu gebrochen und verfehlt man damit die herrschende Individualitätsnorm, muß man sich dafür schämen, *daß* man sich schämt, weil Scham durch ihre soziale Assoziierung mit der minderwertigen Identität eines Unterlegenen selbst beschämend geworden ist.“⁶³¹ Scham über die Scham stellt sich als eine besondere Weise der Verschiebung von Scham dar.

Die negative Bewertung der Scham ist aber zugleich eine wichtige Ursache dafür, daß moderne Gesellschaften so häufig den Eindruck von Schamlosigkeit vermitteln. Denn eine zentrale Methode, Scham abzuwehren oder zu maskieren, ist eine offensiv nach außen gekehrte Schamlosigkeit.⁶³² Schamlosigkeit wird demonstriert, um dem Verdacht, man schäme sich, zuvorzukommen. Sighard Neckel spricht in diesem Zusammenhang von einer „normativen Erwartung von Schamlosigkeit“.⁶³³ Nach Léon Wurmser wird Schamlosigkeit vor allem im Bereich der ‚klassische Schaminhalte‘ als Maskierung genutzt.⁶³⁴ Schamlosigkeit wird zu einem wichtigen Mittel, die als negativ be-

⁶²⁹ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 179.

⁶³⁰ Vgl. Hans Peter Duerr: Intimität, a.a.O.: 339.

⁶³¹ Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 178.

⁶³² Vgl. hierzu Kap. 3.2.3.

⁶³³ „In der ‚Schamlosigkeit‘ wird negativ demonstriert, wovor man sich positiv am meisten fürchtet: beschämbar zu sein“. Vgl. Sighard Neckel: Status und Scham, a.a.O.: 180.

⁶³⁴ Vgl. Léon Wurmser: Die Maske der Scham, a.a.O.: 396. Er führt dies auf eine Neuberwertung dieser Schaminhalte zurück.

wertete und das soziale Bild beschädigende Scham loszuwerden.⁶³⁵ Als normative Forderung an die Individuen gerichtet kann Schamlosigkeit schließlich zum Imperativ werden und repressive Züge annehmen: „Du sollst dich nicht schämen!“; häufig wird Scham zudem – etwa als Prüderie – der Lächerlichkeit preisgegeben.

Es gehört zur Kultur der Moderne, daß sie Scham in besonderem Maß verbirgt und Schamlosigkeit suggeriert. Hierdurch unterscheidet sie sich von anderen Kulturen. Auch unterscheidet sie sich darin, welche Eigenschaften und Ereignisse wie intensiv zum Schamanlaß werden. *Insgesamt* aber ist Scham in modernen Gesellschaften kaum ein weniger typisches, jedoch auch kein typischeres Phänomen als in anderen Gesellschaften. Sie tritt lediglich in anderen Formen und Varianten auf, und sie tritt häufiger uneingestanden und verborgen auf.

⁶³⁵ In diesem Sinne schreibt auch Rudolf Bernet: „Schamlosigkeit wird als Mittel der Befreiung von beschämender Schamhaftigkeit und verschämter Schuld und Schande angepriesen. Die Bedeckung des Geschlechts, die Beseitigung der Toten, das Schweigen über eigene Lust und Leiden wird als eine Verschleierung der Wahrheit dargestellt, die nur nackt und öffentlich wahrnehmbar ‚ehrlich‘ sei.“ Vgl. Rudolf Bernet: Das Schamgefühl als Grenzgefühl. Phänomenologische und psychoanalytische Betrachtungen zu Trieb und Wert, in: Rolf Kühn / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl, a.a.O.: 145.

Epilog

Der Mensch ist ein offenes Wesen. Sich selbst ist er – qua seiner besonderen Existenzform – nicht festgelegt. Dies hat unter anderem zur Folge, daß er sich selbst als Frage aufgegeben ist. Über das, was er ist, steht der Mensch im Unklaren, muß er eine Antwort erst suchen.

Seine Eigenschaften bieten ihm hierbei einen besonders guten Ausgangspunkt der Selbstfindung. Denn diese sind nicht nur Folge dessen, was er ist, Folge seiner Existenzweise, sondern bringen diese zugleich zum Ausdruck, machen sie sichtbar. Ein universales Merkmal wie die Scham eignet sich hierfür – gerade weil sie den Menschen nicht auf der Höhe seiner geistigen Fähigkeiten zeigt – in besonderem Maße.

Scham findet ihre allgemeine Bedingung in der exzentrischen Lebensform des Menschen. Schämen kann sich der Mensch nur deshalb, weil er zu sich in Distanz treten, sich von sich abheben kann. Die innere Abständigkeit, die hierbei entsteht, wird dem Menschen nicht nur zur Ursache seiner besonderen Fähigkeiten, sie wird ihm gelegentlich auch zum Verhängnis. Denn der Mensch lebt nicht einfach in Eins mit sich, vielmehr muß er die Einheit zwischen Sich und Sich selbst herstellen. Zugleich ist der innerlich von sich abgehobene Mensch vor besondere Herausforderungen hinsichtlich seiner Identität gestellt. Denn auch sein inneres Sich-selbst-Gleichsein besteht nicht einfach, er muß es erst schaffen. An beiden Aufgaben aber vermag der Mensch zu scheitern – eine Möglichkeit, die sich in der Scham vollzieht. Hier versagt der Mensch sowohl an der Aufgabe, seine innere Einheit als auch die innere Übereinstimmung mit sich herzustellen. Die Folge ist ein desorganisiertes Verhältnis des Menschen sich selbst, einem seiner physischen, psychischen oder sozialen Aspekte, gegenüber: Der Mensch hat sich nicht mehr ‚im Griff‘. Zugleich gerät er über sich selbst ins Unklare: Bin ich das, oder bin ich das nicht? Durch ein solches ambivalentes Verhältnis zu sich selbst sind Schamsituationen charakterisiert.

Der Mensch kann sich nur deshalb schämen, weil er ein exzentrisches Wesen ist. Käme er nicht zu sich in Distanz, bestünde seine personale Einheit einfach, müßte er diese ebenso wenig herstellen wie eine innere Übereinstimmung mit sich, könnte er schließlich an dieser Aufgabe auch nicht scheitern. Doch stellt die besondere Existenzform des Menschen nicht nur die Bedingung von Scham dar. Scham macht diese zugleich auch offenbar. An ihr zeigt sich, was der Mensch ist: nämlich ein doppeldeutiges Wesen. Gerade weil Scham ein Zustand der inneren Desorganisation und Selbstfremdheit ist,

macht sie den Menschen als das „janushafte“ Wesen sichtbar, das nicht ganz mit sich zusammenfällt und seine personale Einheit und innere Übereinstimmung erst herstellen muß. Diese Doppeldeutigkeit wird dem Menschen nicht offenbar in ‚normalen‘ Situationen, in denen er mit sich in Eins lebt, sich und seine Sphären geistig durchdringt und unter Kontrolle hat. Die mit seiner Existenzweise gegebene Irritation vermag er solchermaßen zu ignorieren. Anders aber in der Scham. Hier kann der innere Abstand nicht verbunden und mithin verdrängt werden, hier wird er vorübergehend zum Bruch, der sich dem Menschen schmerzhaft im Schamgefühl mitteilt. Hier erfährt sich der Mensch als das Andere seiner selbst: als das geistige Wesen und zugleich als das Wesen, das an die Grenzen seiner geistigen Verfügbarkeit stößt, das auf seiner Geistigkeit vorgegebene ‚natürliche‘ oder soziale Aspekte verwiesen ist. Hier offenbart sich dem Menschen seine exzentrische Lebensweise, an der „Mitte und an der Peripherie zugleich“ (Helmuth Plessner) zu sein. Diese seine Vieldimensionalität erfährt der Mensch in einem Zustand wie der Scham – und eben nicht in ‚normalen‘ Situationen.

„ICH ist ein anderer. Umso schlimmer für das Holz, wenn es sich als Geige wiederfindet [...]“⁶³⁶, schreibt 1871 der französische Dichter Arthur Rimbaud. In der Scham vollzieht sich die gegenteilige Erfahrung: Nicht das Holz erwacht als Geige, vielmehr realisiert die Geige, daß sie doch auch (nur) aus Holz besteht. Auf der Höhe seiner geistigen Fähigkeiten bringt der Mensch sich selbst unter seiner Gestaltung zum Erklingen – in der Scham aber erweist sich das Holz kurzfristig als Mißton hervorbringender Widerstand. Damit zeigt Scham den Menschen in seiner ganzen Ambivalenz: als das Wesen mit einzigartigen Kompetenzen, aber auch mit einzigartigen Gefährdungen. Kein anderes Wesen außer dem Menschen vermag sich zu schämen, keines aber muß sich auch schämen, keines bringt einen solchen Mißton wie der Mensch hervor. So läßt sich an dem Merkmal der Scham die besondere Stellung des Menschen im Reiche des Lebendigen ablesen.

In diesem Sinne stellt sich Scham als eine Eigenschaft dar, die den Menschen und das, was er ist, repräsentiert. Sie ist ein echtes „Wesensmerkmal“. An ihr vermag der Mensch sich zu erkennen und in seiner besonderen inneren Widersprüchlichkeit zu erfassen: als das Holz und die Geige. So gewinnt der Mensch Klarheit über sich – über sich als das sich schämende Wesen.

⁶³⁶ Rimbaud an Georges Izambard, 13. Mai 1871, in: Arthur Rimbaud: Sämtliche Dichtungen. Zweisprachige Ausgabe, München 1991: 369.

Literaturverzeichnis

- Adkins, Arthur W. H.: From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs, London 1970.
- Améry, Jean: Über das Altern: Revolte und Resignation, Stuttgart 1968.
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Band 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1980.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik, München 1975.
- Aristoteles: Rhetorik, München 1987.
- Baer, Udo / Frick-Baer, Gabriele: Vom Schämen und Beschämtwerden, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Bahrtdt, Hans Paul: Schlüsselbegriffe der Soziologie. Eine Einführung mit Lehrbeispielen, München 1990.
- Bakhtiar, Mansour: Das Schamgefühl in der persisch-islamischen Kultur, Berlin 1994
- Bastian, Till: Der Blick, die Scham, das Gefühl. Eine Anthropologie des Verkannten, Göttingen 1998.
- Benedict, Ruth: The Chrysanthemum and The Sword. Patterns of Japanese Culture, London 1967 (zuerst 1946).
- Bologne, Jean-Claude: Nacktheit und Prüderie. Eine Geschichte des Schamgefühls, Weimar 2001.
- Bornemann, Ernst: Das Innere und das Äußere, in: TAZ, 8.6.1995, S. 15.
- Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main 1987.
- Braun, Adrienne: Die Haut, die Freiheit und die zwanghafte Toleranz, in: Stuttgarter Zeitung, 2.3.2002, S. 49.
- Braun, Christina von: Vom Fluch, das Private zu politisieren, in: TAZ, 5./6.12.1998, S. IX.
- Broucek, Francis J.: Shame and its Relationship to Early Narcissistic Developments, in: International Journal of Psychoanalysis 63 (1982).
- Brunst, Klaudia: Ein Halleluja der Intimität, in: TAZ 9./10.3.2002, S. II f.
- Darwin, Charles: Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier, Düsseldorf 1964 (zuerst 1872).
- Dodds, Eric R.: Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970.
- Dostojewskij, Fjodor M.: Arme Leute. Ein Roman in Briefen, München 1959.

- Dreitzel, Hans Peter: Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Eine Pathologie des Alltagslebens, Stuttgart 1980.
- Dreitzel, Hans Peter: Peinliche Situationen, in: Martin Baethge, Wolfgang Eßbach (Hrsg.): Soziologie: Entdeckungen im Alltäglichen. Hans Paul Bahrtd. Festschrift zu seinem 65. Geburtstag, Frankfurt / New York 1983.
- Dreitzel, Hans Peter: Reflexive Sinnlichkeit. Mensch-Umwelt-Gestalttherapie, Köln 1992.
- Dreitzel, Hans Peter: Einige soziologische Ergänzungen und psychotherapeutische Erkenntnisse zum Wesen der Schamgefühle, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3.
- Duby, Georges: Vorwort zur *Geschichte des privaten Lebens*, in: Veyne, Paul (Hg.): Geschichte des privaten Lebens. 1. Band: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, Frankfurt/Main 1989.
- Duerr, Hans Peter: Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 1, Frankfurt/Main 1988.
- Duerr, Hans Peter: Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 2, Frankfurt/Main 1990.
- Duerr, Hans Peter: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 3, Frankfurt/Main 1993.
- Duerr, Hans Peter: Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 4, Frankfurt/Main 1997.
- Duerr, Hans Peter: Die Tatsachen des Lebens. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 5, Frankfurt/Main 2002.
- Duerr, Hans Peter: Frühstück im Grünen. Essays und Interviews, Frankfurt/Main 1995.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: Stammesgeschichtliche Anpassungen im sozialen Verhalten der Menschen, in: Nova acta Leopoldina, Halle 1983.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie, München/Zürich 1984.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie, München/Zürich 1999 (zuerst 1967).
- „Ein Volk im Schweinestall“, in: Der Spiegel Nr. 2 / 47. Jahrgang, 1993, S. 164 ff.
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt/Main, 1991 (zuerst 1939).

- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt/Main, 1991 (zuerst 1939).
- Erikson, Erik H.: Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1965 (zuerst 1950).
- Erikson, Erik H.: Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, in: ders.: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt/Main 1973.
- Erismann, Markus: Metaphorik der Scham. Texte des 20. Jahrhunderts im Umgang mit Scham, Zürich 1996.
- Eßbach, Wolfgang: Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie, in: Günter Dux, Ulrich Wenzel (Hrsg.): Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, Frankfurt/Main 1994.
- Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/Main 1983.
- Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/Main 1994.
- Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905, London 1942.
- Freud, Sigmund: Über Psychoanalyse (1909), in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943.
- Freud, Sigmund: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, London 1943.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt/Main / Hamburg 1955.
- Fuchs, Peter / Jörg Mussmann: Die fortlaufende Produktion der Scham. Aufzeichnungen aus Pflegehäusern (3), in: TAZ 14.11.2001, S. 19.
- Fuchs, Thomas: Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000.
- Giddens, Anthony: Eine Typologie des Suizids, in: Rainer Welz / Hermann Pohlmeier (Hg.): Selbstmordhandlungen. Suizid und Suizidversuch aus interdisziplinärer Sicht, Weinheim / Basel 1981.
- Giddens, Anthony: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt/Main / New York 1988.
- Goettle, Gabriele: GEN-Versuche. Die Freisetzung genetischer Begrifflichkeiten, in: TAZ 27.8.2001, S. 13 f.

- Goffman, Erving: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München 1969.
- Goffman, Erving: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt/Main 1970.
- Goffman, Erving: Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum, Gütersloh 1971.
- Goffman, Erving: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt/Main 1991.
- Gröning, Katharina: Entweihung und Scham. Grenzsituationen in der Pflege alter Menschen, Frankfurt/Main 1988.
- Hammer, Felix: Die exzentrische Position des Menschen. Methode und Grundlinien der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, Bonn 1967.
- Hauenstein, Evelyn: Aus Scham wird geschwiegen, in: TAZ 21.12.2001, S. 14.
- Heller, Agnes: Theorie der Gefühle, Hamburg 1980.
- Heller, Agnes: The Power of Shame. A Rational Perspektive, London 1985.
- Hilgers, Micha: Scham. Gesichter eines Affekts, Göttingen / Zürich 1996.
- Imhof, Arthur E. (Hg.): Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute, München 1983.
- Jacoby, Mario: Scham-Angst und Selbstwertgefühl. Ihre Bedeutung in der Psychotherapie, Olten 1991.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Ich stelle mich aus. Das Zeitalter der Schamlosigkeit, München 1984.
- Kämmerer, Annette: Die Scham überlebt, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3.
- Kaufmann, Gershen: The psychology of shame. Theory and treatment of shame-based syndromes. New York 1996.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Stichwort „Scham“, Berlin / New York 1995
- Kröger, Björn: Peinigende Scham, in: TAZ 2./3.12.2000, S. III.
- Kühn, Rolf / Michael Raub / Michael Titze (Hg.): Scham – ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven, Opladen 1997.
- Kuntz-Stahl, Andreas: Nacktheit – gibt's die?, in: Köhler, Michael / Gisela Barche (Hg.): Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im photographischen Zeitalter. Ästhetik. Geschichte. Ideologie, München 1985.

- Kurowski, Lilli: Überlebensgroß: Scham. Zur Bedeutung der Scham für den Straftäter und für das Strafrecht, München 1990.
- Landweer, Hilge: Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchung zur Sozialität eines Gefühls, Tübingen 1999.
- Landweer, Hilge: Differenzierungen im Begriff „Scham“, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3.
- Landweer, Hilge: Leiblichkeit, Kognition und Norm bei akuter Scham, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3.
- Lehmann, Hans-Thies: Das Welttheater der Scham. Dreißig Annäherungen an den Entzug der Darstellung, in: Merkur, 45. Jg., Oktober 1991.
- Lethen, Helmut: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Frankfurt/Main 1994.
- Lewis, Michael: Scham. Annäherung an ein Tabu, Hamburg 1993.
- Lietz, Burckhard: Unterleibsängste – der Verlust des Sichtbaren. Beobachtungen im Krankenhaus, in: Ziehe, Thomas / Eberhard Knödler-Bunte (Hg.): Der sexuelle Körper. Ausgeträumt?, Berlin 1984.
- Lipps, Hans: Die menschliche Natur, Frankfurt/Main 1977.
- Lowenfeld, Henry / Yela Lowenfeld: Die permissive Gesellschaft und das Überich, Berlin 1976.
- Mariauzouls, Charles: Psychophysiologie von Scham und Erröten, Zürich 1996.
- Mead, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus Frankfurt / Main, 1995 (zuerst 1934).
- Mead, Margaret: Cooperation and Competition Among Primitive Peoples, New York 1937.
- Mead, Margaret: ...Und haltet das Pulver trocken!, München 1946.
- Meves, Christa: Plädoyer für das Schamgefühl, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Ich stelle mich aus. Das Zeitalter der Schamlosigkeit, München 1984.
- Meyers Neues Lexikon. In zehn Bänden. 8. Band, Stichwort „Scham“, Mannheim u.a. 1994.
- Neckel, Sighard: Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit, Frankfurt / New York 1991.
- Nietzsche, Friedrich: Nietzsches Werke. Klassiker Ausgabe, Band III: Menschliches, Allzumenschliches; Vermischte Meinungen und Sprüche, Stuttgart 1921.

- Petersen, Andrea: Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei, Berlin 1985.
- Pfau, Bolko: Scham und Depression. Ärztliche Anthropologie eines Affektes, Stuttgart / New York 1998.
- Piers, Gerhart / Milton B. Singer: Shame and Guilt. A Psychoanalytic and a Cultural Study, New York 1971.
- Pietrowicz, Stephan: Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens, Freiburg / München 1992.
- Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin / New York 1975 (zuerst 1928).
- Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1981.
- Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1981.
- Plessner, Helmuth: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1982.
- Plessner, Helmuth: Zur Anthropologie des Schauspielers (1948), in: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982.
- Plessner, Helmuth: Das Lächeln (1950), in: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982.
- Plessner, Helmuth: Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie (1956), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983.
- Plessner, Helmuth: Die Frage nach der *Conditio humana* (1961), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983.

- Plessner, Helmuth: Ein Newton des Grashalms? (1964), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt/Main 1983.
- Plessner, Helmuth: *Homo absconditus* (1969), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften VIII. *Conditio humana*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1983.
- Plessner, Helmuth: Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung (1960), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften X. *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1985.
- Plessner, Helmuth: Soziale Rolle und menschliche Natur (1960), in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften X. *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / Main 1985.
- Pollmann, Arnd: Scham, Norm, Selbst, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 12 (2001) Heft 3.
- Ramonet, Ignacio: Immer im Zimmer – Frankreich hat seinen eigenen Big Brother, in: *Le Monde diplomatique*, Juni 2000, S. 1; 12 f.
- Rank, Otto: *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*, Leipzig / Wien 1919.
- Rausch, Adly: Eine Emotion auf dem wissenschaftlichen Erkenntnisprüfstand, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 12 (2001) Heft 3.
- Reher, Bettina S.: *Schamgefühle von sexuell mißbrauchten Mädchen und Frauen*, Frankfurt/Main 1995.
- Ridder, Martina de: Über die weibliche Lustlosigkeit an der männlichen Lust, in: Thomas Ziehe / Eberhard Knödler-Bunte (Hg.): *Der sexuelle Körper. Ausgeträumt?*, Berlin 1984.
- Rimbaud, Arthur: *Sämtliche Dichtungen*. Zweisprachige Ausgabe, München 1991.
- Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8. Stichwort „Scham, Scheu“, Basel 1992.
- Roselt, Jens: Big Brother: Zur Theatralität eines Fernsehereignisses, in: *Theater der Zeit*, Insert 2000.
- Salentin, Kurt: *Armut, Scham und Streßbewältigung. Die Verarbeitung ökonomischer Belastungen im unteren Einkommensbereich*, Wiesbaden 2000.
- Sandburg, Lisa: Die Schamlippe in OP 1, bitte!, in: *TAZ* 27./28.3.1999, S. VII.

- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1993 (zuerst 1943).
- Scheele, Brigitte: Warum das Differenzierungspotential kognitiver Bestimmungsmerkmale verschenken?, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3.
- Scheler, Max: Über Scham und Schamgefühl [1933], in: Max Scheler: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlaß. Band I, Bern 1957.
- Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1962 (zuerst 1928).
- Schloßberger, Matthias: Philosophie der Scham, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000) 5.
- Schloßberger, Matthias: Mehr Differenzierungen!, in: Ethik und Sozialwissenschaften 12 (2001) Heft 3.
- Schorn, Ariane: Scham und Öffentlichkeit. Genese und Dynamik von Scham- und Identitätskonflikten in der Kulturarbeit, Regensburg 1996.
- Seidler, Günter H.: Zwischen Skylla und Charybdis: Die unumgängliche Scham der anorektischen Frau, in: ders. (Hg.): Magersucht. Öffentliches Geheimnis, Göttingen / Zürich 1993.
- Seidler, Günter H.: Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham, Stuttgart 1995.
- Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt/Main 1983.
- Shaver, John Hayward: The feeling of shame, London 1979.
- Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Bd. 11, hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt/Main 1992 (zuerst 1908).
- Simmel, Georg: Zur Psychologie der Scham (1901), in: Georg Simmel: Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, Frankfurt/Main 1992.
- Straus, Erwin: Die Scham als hysteriologisches Problem [1933], in: ders.: Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960.
- Tomkins, Silvan S.: Shame, in: Nathanson, Donald L.: The Many Faces of Shame, New York 1987.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1980 (zuerst 1922).
- Williams, Bernard: Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral, Berlin 2000.

Wurmser, Léon: Das Problem der Scham, in: Jahrbuch der Psychoanalyse, 13, Köln / Opladen 1981.

Wurmser, Léon: Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten, Berlin 1998 (zuerst 1981).

Ziehe, Thomas: Nackt und bloß der Entzauberung entgegen. Erinnerungen an einen Szenenwechsel, in: Ders. / Eberhard Knödler-Bunte (Hg.): Der sexuelle Körper. Ausgeträumt?, Berlin 1984.