

Ehre

Interdisziplinäre Zugänge
zu einem prekären Phänomen

Herausgegeben von
MATTHIAS D. WÜTHRICH,
MARKUS HÖFNER und
RICHARD AMESBURY

Mohr Siebeck

Ehre

Interdisziplinäre Zugänge
zu einem prekären Phänomen

herausgegeben von

Matthias D. Wüthrich, Markus Höfner
und Richard Amesbury



Ehre

Interdisziplinäre Zugänge
zu einem prekären Phänomen

Herausgegeben von

Matthias D. Wüthrich, Markus Höfner
und Richard Amesbury

Mohr Siebeck

Matthias D. Wüthrich, geboren 1972, Studium der evangelischen Theologie in Bern und Heidelberg; Assistent für Dogmatik/ Religionsphilosophie an der Universität Bern; Forschungsaufenthalte in Princeton und Münster; Promotion an der Universität Bern; Beauftragter für Theologie am Institut für Theologie und Ethik beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund; Oberassistent für Systematische Theologie/Dogmatik und Privatdozent an der Universität Basel, seit 2016 Assistenzprofessor für Systematische Theologie an der Universität Zürich.
orcid.org/0000-0002-1063-5267

Markus Höfner, geboren 1972; Studium der Ev. Theologie und Philosophie in Oberursel, Berlin, Jerusalem und Heidelberg; Promotion in Heidelberg; seit 2017 Geschäftsführender Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich.
orcid.org/0000-0002-0334-850X

Richard Amesbury, geboren 1972; Studium der politischen Philosophie, Religionsphilosophie und Theologie in Harvard, Oxford und Claremont; Associate Professor für Ethik an der Claremont School of Theology, ordentlicher Professor für Theologische Ethik und Leiter des Instituts für Sozialethik, Universität Zürich, seit 2019 Professor für Religionswissenschaft und Direktor der School of Historical, Philosophical and Religious Studies, Arizona State University, USA.
orcid.org/0000-0003-0454-9765

ISBN 978-3-16-156890-9 / eISBN 978-3-16-160101-9
DOI 10.1628/978-3-16-160101-9

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

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC-BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von Martin Fischer aus der Minion gesetzt, von Laupp und Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Inhaltsverzeichnis

MATTHIAS D. WÜTHRICH und MARKUS HÖFNER Prekäre Ehre. Eine Problemexploration	1
---	---

I. Historische Zugänge

THOMAS KRÜGER Biblische Schlaglichter zum Thema Ehre	25
KNUT GÖRICH Ehrformen in der Geschichte des Früh- und Hochmittelalters	41
WINFRIED SPEITKAMP Historische Transformationen der Ehre. Deutschland im 20. Jahrhundert	59

II. Philosophische Grundlagen

HILGE LANDWEER Ehre zwischen Scham und Zorn. Auf der Suche nach einem transkulturellen Ehrbegriff	77
ANTHONY CUNNINGHAM Mit Ehre leben. Eine humane Vision	95
JEAN-PIERRE WILS Partikularismus der Ehre, Universalismus der Würde. Reflexionen über zwei Paradigmen in religionsaktueller Hinsicht	109

III. Ethische und theologische Perspektiven

MARIE-LUISA FRICK	
Der Schutz der Ehre als Menschenrecht?	129
KLAAS HUIZING	
Ehre, Scham und Statusverzicht. Präventivethik und die Frage nach dem Ursprung der Gewalt	147
NOTGER SLENCZKA	
Die Ehre des Menschen und die Ehre Gottes. Eine theologische Perspektive auf das Phänomen der Ehre. Schritte auf dem Weg zu einer phänomenologischen Theologie	173
STEPHANIE KLEIN	
Ehre sei Gott und Friede den Menschen. Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Ehre Gottes in der Spätmoderne	199

IV. Interkulturelle Konkretionen und Kontraste

AHMET TOPRAK	
Jugendkulturelle Dimension der Ehre	223
TANJA BÜHRER	
Interkulturelle Kooperationen und Konflikte. Militärkulturen und Ehrkonzeptionen im kolonialen Kontext Deutsch-Ostafrikas	237
HEINER ROETZ	
Gekautes Wachs. Zum Problem der Ehre in der klassischen chinesischen Philosophie	255
Liste der Beitragenden	275
Personenregister	277
Sachregister	279

Prekäre Ehre

Eine Problemexploration

MATTHIAS D. WÜTHRICH und MARKUS HÖFNER

Isn't one of the signs of civilization's progress
that we've put honor in the rearview mirror
and replaced it with a commitment to dignity?¹

1. Ehre in der Spätmoderne?

Es graust dem spätmodernen Menschen Europas, wenn er das Wort „Ehre“ schon nur hört. Bereits in den 70er Jahren meinte der Soziologe Peter Berger, die Ehre sei in der Gegenwartsgesellschaft obsolet geworden, sie bezeichne nur noch einen Anachronismus.² Zählt die Ehre nicht zu den längst überholten gesellschaftlichen Phänomenbeständen, die wir getrost und auch etwas erleichtert entsorgt haben und nie wieder recyceln möchten? Haben wir die durch die Ehre beförderte irrationale Aufblähung der Verletzlichkeit im sozialen Verkehr³ nicht längst überwunden? Wäre es nicht besser, auf alle Ehre zu verzichten? Ist sie doch latent gewalttätig, hatte ihre unerträglichen Ausläufer im Nationalsozialismus und ist eng mit der Geschichte der Diskriminierung der Frau verbunden – bis hin zu den noch heute anzutreffenden schrecklichen Ehrenmorden. Warum also die Ehre noch einmal zum Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens machen, wo sie sich doch bestenfalls für kritische Nachrufe oder polemische Abgesänge eignet?

¹ SOMMERS, TAMLER, *Why Honor Matters*, New York 2018, 2.

² BERGER, PETER L./BERGER, BRIGITTE/KELLNER, HANSFRIED, *Das Unbehagen der Modernität*, Frankfurt/New York 1975, vgl. darin den Exkurs: Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang, 75–85, der freilich am Ende über eine Wiederentdeckung der Ehre spekuliert und dies sogar für moralisch wünschenswert hält!

³ Vgl. WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007, 75 f. – in Anlehnung an Georg Wilhelm Friedrich Hegels Verständnis der Ehre als „das schlechthin Verletzliche“. DERS., *Vorlesungen über Ästhetik II*, Frankfurt a. M. 1986, 21990, 180.

Nun deshalb, weil die Totgewünschte vielleicht gar nicht so tot ist. In den letzten Jahren sind vor allem in den USA (aber auch im weiteren englischsprachigen Raum) zahlreiche Bücher von Philosophen, Politikwissenschaftlerinnen und Historikern erschienen, die bestreiten, dass der Ehre in der Moderne der Abschied gegeben wurde und dass ein solcher Abschied überhaupt möglich und wünschbar ist. Sie plädieren dafür, der Ehre eine höhere Aufmerksamkeit zu schenken, weil ihr eine zentrale moralische, soziale und politische Bedeutung eignet.⁴ Der wohl bekannteste Intellektuelle in den USA, der sich dem Thema „Ehre“ angenommen hat, ist der Philosoph Kwame Anthony Appiah. In seinem 2010 erschienenen Buch *The Honor Code* schreibt er: „Wir mögen glauben, mit der Ehre abgeschlossen zu haben, aber die Ehre hat nicht mit uns abgeschlossen.“⁵

Appiah zufolge spielte die „Ehre“ bzw. spielten *Ehrevorstellungen*⁶ eine sehr wichtige Rolle in der Transformation überkommener, inhumaner „Ehrenwelten“ (engl. „honor worlds“). Die Ehre fungierte als Treiber moralischer Revolutionen und diese Treiberfunktion habe auch heute nicht ausgedient. Glaubt man Appiah, so hat die Ehre ein kathartisches, demokratisches, weltbürgerlich offenes Potential für die Ablösung althergebrachter Hierarchien und Geschlechterrollen. Appiah versucht, einen neuen Blick auf die Ehre zu werfen: Er zeichnet nach, dass an der Wurzel moralischer Revolutionen immer auch Ehrgefühle standen.

⁴ Um nur ein paar wichtige Titel aus der neueren englischsprachigen Diskussion zu nennen: CUNNINGHAM, ANTHONY, *Modern Honor. A Philosophical Defense*, New York 2013; JOHNSON BAGBY, LAURIE M., *Thomas Hobbes. Turning Point for Honor*, New York 2009; JOHNSON, LAURIE M., *Locke and Rousseau. Two Enlightenment Responses to Honor*, Lanham, MD, 2012; JOHNSON, LAURIE M./DEMETRIOU, DAN (Hg.), *Honor in the Modern World. Interdisciplinary Perspectives*, Lanham, MD, 2016; KRAUSE, SHARON R., *Liberalism with Honor*, Cambridge u. a. 2002; MANSKER, ANDREA, *Sex, Honor and Citizenship in Early Third Republic France*, Basingstoke 2011; OLSTHOORN, PETER, *Honor in Political and Moral Philosophy*, Albany 2015; OPRISKO, ROBERT L., *Honor. A Phenomenology*, New York 2012; SESSIONS, WILLIAM LAD, *Honor For Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defense*, New York 2010; SMITH, CRAIG BRUCE, *American Honor. The Creation of the Nation's Ideals during the Revolutionary Era*, Chapel Hill 2018; SOMMERS, *Why Honor Matters*; WELSH, ALEXANDER, *What Is Honor? A Question of Moral Imperatives*, New Haven 2008. – Instruktiv für die Vitalität der Diskurse ist die Homepage: <https://honorethics.org/category/philosophy-of-honor/page/3/> (letzter Zugriff: 9.6.2020).

⁵ APPIAH, KWAME ANTHONY, *Eine Frage der Ehre. Oder: Wie es zu moralischen Revolutionen kommt*, München 2011, 18. Vgl. auch: DERS., *A Decent Respect. Honour in the Life of People and of Nations*, *Hochelega Lectures 2013–2014*, hg. v. P. Kapai, Hong Kong 2015.

⁶ Appiah verwendet den Begriff der Ehre meist singularisch, mit bestimmtem Artikel und verzichtet darauf, ihn in Anführungszeichen zu setzen. Auch wir werden es im Folgenden aus praktischen Gründen so handhaben. Es ist darum wichtig, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass damit kein fixes, essentialistisches Verständnis von „der Ehre“ verbunden ist, sondern mit „Ehre“ diskursive Phänomene bezeichnet werden, deren kulturelle, soziale, genderspezifische u. a. Festschreibungen nicht reproduziert, sondern vielmehr analysiert werden sollen, damit sich auch Möglichkeiten auftun, um sie kritisch zu verflüssigen.

⁷ Zu diesem Begriff: APPIAH, *Eine Frage*, 36–43 et passim. In der englischen Ausgabe: DERS., *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, New York/London 2010, 20–22 et passim.

Er verweist dabei zum Beispiel auf das Abbinden der Füße, das bei chinesischen Frauen aus der Oberschicht üblich war, um die Familienehre zu wahren. Die Befreiung von der Praxis des Fußabbindens wurde zu dem Zeitpunkt möglich, als deswegen Chinas Nationalehre plötzlich auf dem Spiel stand. Es war die Angst, zum Gespött der Welt zu werden, die das Fußabbinden zum Verschwinden gebracht hat.⁸ Appiah bringt die Ehre auch gegen die Ehrenmorde an Frauen ins Spiel, wenn er meint: „Die Ehrenmorde werden erst dann verschwinden, wenn sie als unehrenhaft gelten.“⁹ – Lakonisch schreibt die Journalistin Elisabeth von Thadden nach der Lektüre des Buches: „Die Ehre wird wieder gebraucht. Und wer sie verbubelt, wird zum Gespött.“¹⁰ Doch brauchen wir sie wirklich? Und welche Ehre denn?

Uns geht es im Folgenden weder um eine Auseinandersetzung mit Appiahs Buch noch um eine Darstellung und Aufarbeitung der neueren angloamerikanischen Diskurse zur Ehre als solcher – die auch um einige deutschsprachige, jedoch v. a. historisch ausgerichtete Untersuchungen ergänzt werden könnten.¹¹

⁸ APPIAH, Eine Frage, 69–116.

⁹ APPIAH, Eine Frage, 188.

¹⁰ Die Zeit, 2011, Ausgabe 12 – vgl. <https://www.zeit.de/2011/12/S-Appiah/seite-2> (letzter Zugriff: 14.5.2020).

¹¹ Wir nennen exemplarisch ein paar neuere *historische* Studien: BURKHART, DAGMAR, Eine Geschichte der Ehre, Darmstadt 2006; FREVERT, UTE, Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft, München 1991; GÖRICH, KNUT, Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert, Darmstadt 2001; KESPER-BIERMANN, SYLVIA/LUDWIG, ULRIKE/ORTMANN, ALEXANDRA (Hg.), Ehre und Recht. Ehrkonzepte, Ehrverletzungen und Ehrverteidigungen vom späten Mittelalter bis zur Moderne, Magdeburg 2011; KLEIN, DOROTHEA (Hg.), Ehre. Fallstudien zu einem anthropologischen Phänomen in der Vormoderne, Teilband I, Würzburg 2019, sowie ISENMANN, EBERHARD, Die Ehre und die Stadt im Spätmittelalter und zu Beginn der frühen Neuzeit, Teilband II, Würzburg 2019; KÜHNEL, FLORIAN, Kranke Ehre? Adlige Selbsttötung im Übergang zur Moderne, München 2013; LUDWIG, ULRIKE/PÖHLMANN, MARKUS/ZIMMERMANN, JOHN (Hg.), Ehre und Pflichterfüllung als Codes militärischer Tugenden, Paderborn 2014; SPEITKAMP, WINFRIED, Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Eine Geschichte der Ehre, Stuttgart 2010. Neben diesen historischen Untersuchungen gibt es aber auch im deutschsprachigen Bereich eine Reihe weiterer Wissenschaftsdisziplinen, in denen in jüngerer Zeit auf das Thema „Ehre“ reflektiert wird. An erster Stelle ist hier die *Soziologie* zu nennen: vgl. VOGT, LUDGERA, Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft. Differenzierung – Macht – Integration, Frankfurt a. M. 1997; VOGT, LUDGERA/ZINGERLE, ARNOLD (Hg.), Ehre. Archaische Momente in der Moderne, Frankfurt a. M. 2015; RITSERT, JÜRGEN, Reichtum, Macht und Ehre, Münster 2018; SIGG, GABRIELE MARIA, Ehre revisited. Die Charakterhaltung als gesellschaftliche Grundlage, Baden-Baden 2017. – Es finden sich auch Studien aus den Bereichen insbesondere der *Rechtswissenschaft*, aber auch der *Literaturwissenschaft*, *Kommunikationswissenschaft* und *Pädagogik*. Auch dazu seien exemplarisch ein paar jüngere Titel aufgeführt: ENGELBERG, MAREIKE, Strafe – eine Frage der Ehre? Ein Beitrag zur Erläuterung der Auswirkungen der Lehre von der Strafrechtswidrigkeit auf den Fall von Ehrverletzungen durch die Presse, Hamburg 2014; GEISENHANSLÜKE, ACHIM/LÖHNIG, MARTIN (Hg.), Infamie. Ehre und Ehrverlust in literarischen und juristischen Diskursen, Regenstauf 2012; HARTMANN, AIDA, „Hüte deine Ehre von Jugend an“. Zur Diskursivität der Ehre in der russischen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der Werke A. S. Puškins, Frankfurt a. M. 2012; MARFELS, GEORGIA, Von der Ehre zur Anerkennung? Die Bedeutung

Uns geht es lediglich darum, ihren Impuls für eine neue Aufmerksamkeit für das Thema „Ehre“ aufzunehmen und mit einer frischen, historisch geschulten Herangehensweise auch im deutschsprachigen Kontext noch einmal darüber nachzudenken.

2. Zum Begriff der Ehre

Wie bereits der eingangs zitierte Peter Berger, so ist auch die bekannte Historikerin Ute Frevert vor dem Hintergrund ihrer gründlichen Forschungen zu Phänomenen der Ehre der Meinung, dass die Ehre zu den „vergänglich(e)n Gefühlen“ gehört, die zumindest in Europa tatsächlich vergangen sind.¹² Ist die Ehre nun vergangen oder existiert sie noch?

Die Antwort hängt entscheidend davon ab, was man unter „Ehre“ genauerhin versteht. Wie immer wieder beobachtet wurde, ist „Ehre“ ein „sehr schillernder Begriff“¹³ und es fällt schwer, eine genaue Definition vorzunehmen.¹⁴ Nicht nur, weil der Begriff selber sowohl in der deutschen als auch in der englischen Sprache mehrdeutig gebraucht wird¹⁵ und – wie die Analyse arabischer und türkischer Äquivalente zeigt – sich nur mit etlichen Übersetzungsproblemen in andere kulturelle Kontexte übertragen lässt¹⁶. Sondern auch deshalb, weil die inhaltliche Bestimmung von Ehre-Codes historisch und kulturell, ja sogar lebensgeschichtlich-biographisch¹⁷ variabel ist und wir zudem gleichzeitig in

sozialphilosophischer Anerkennungstheorien für den strafrechtlichen Ehrbegriff, Baden-Baden 2011; MEIER, SIMON, Beleidigungen. Eine Untersuchung über Ehre und Ehrverletzung in der Alltagskommunikation, Aachen 2007; TOPRAK, AHMET, „Unsere Ehre ist uns heilig“. Muslimische Familien in Deutschland, Freiburg im Breisgau 2012. – Zur *philosophischen* und *theologischen* Literatur s. u. Anm. 62.

¹² So: FREVERT, UTE, Vergängliche Gefühle, Göttingen 2013, 17–43. Vgl. schon: DIES., Ehrenmänner.

¹³ VOGT, Zur Logik der Ehre, 16. Vgl. auch den Beitrag von Notger Slenczka in diesem Band.

¹⁴ Vgl. z. B. den Beitrag von Hilge Landweer in diesem Band; JOHNSON, Locke and Rousseau, 1; LUDWIG, ULRIKE/ZIMMERMANN, JOHN, Ehre und Pflichterfüllung als Codes militärischer Tugenden – Einführende Bemerkungen, in: Ulrike Ludwig/Markus Pöhlmann/John Zimmermann (Hg.), Ehre und Pflichterfüllung, 11–27, 12; SOMMERS, Why Honor Matters, 4 f. vgl. auch: VOGT, Zur Logik der Ehre, 16–23. – Noch prinzipieller fasste Georg Wilhelm Friedrich Hegel die Unbestimmbarkeit der Ehre. Zumindest im Blick auf die romantische Ehre, bei der es im Falle einer Verletzung nicht um „den sachlichen realen Wert, Eigentum, Stand, Pflicht usf.“ geht, sondern um „die Persönlichkeit als solche und deren Vorstellung von sich selbst, den Wert, den das Subjekt sich für sich selber zuschreibt“. Denn für den Fall dieser Ehre meint Hegel: „Die Ehre kann nun den mannigfaltigsten *Inhalt* haben.“ HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, Vorlesungen über Ästhetik II, 177 f., vgl. 180–182.

¹⁵ Zur Polysemie in der englischen Semantik von „honor“ vgl. z. B. ERMERS, ROBERT, Honor Related Violence. A New Social Psychological Perspective, London/New York 2018, 14 f.

¹⁶ Vgl. in detaillierter Analyse: ERMERS, Honor Related Violence, 37–49.

¹⁷ Vgl. z. B. KRAUSE, SHARON R., Liberal Honor, in: Laurie M. Johnson/Dan Demetriou (Hg.), Honor in the Modern World, 65–88, die im Blick auf das Leben von Frederick Douglass

verschiedenen Ehrenwelten mit je verschiedenen Ehre-Codes leben. Zu diesen Schwierigkeiten kommt in wissenschaftlichen Abhandlungen hinzu, dass die Extension und entsprechend der Umfang des Phänomenbereiches, auf den der Ehrbegriff referiert, unterschiedlich weit bestimmt wird – um von da aus zu unterschiedlichen Einschätzungen der Relevanz der Ehrethematik zu gelangen. Hier stehen sich, ganz grob gesagt, zwei Begriffsbestimmungen gegenüber:

Die erste Bestimmung operiert mit einem traditionellen Ehrbegriff. Dieser Sichtweise zufolge macht sich „Ehre“ an der ständisch organisierten Gesellschaft fest, erfährt im Zuge der Aufklärung und des Rationalismus eine Individualisierung und Verinnerlichung¹⁸ und verliert spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg an Bedeutung – wie etwa an der Institution des Duells und dem Umgang mit der weiblichen Scham aufgezeigt wird. Das dieser Begriffsbestimmung unterlegte, verbreitete historische Narrativ führt schlüssig zur Einschätzung, dass die Ehre zu den „vergängliche(n) Gefühlen“ gehört, die zumindest in Europa vergangen sind. Spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geht es hier mit der Ehre nicht mehr um Leben und Tod, hat die Ehre ihre Rolle als verhaltenssteuernde, gesellschaftsstrukturierende Größe eingebüsst.¹⁹

Dieser Begriffsbestimmung steht nun aber eine andere gegenüber, die den Umfang des Begriffes der Ehre weiter fasst. Im Anschluss an die moderne Individualisierung und Verinnerlichung wird hier der Begriff der Ehre stark vor dem Hintergrund moralischer Semantik gedeutet, wobei traditionelle Ehrformen tendenziell in den Hintergrund treten. Stellvertretend für diese vor allem im englischsprachigen Bereich beobachtbare Interpretation mag hier wiederum Kwame Anthony Appiah stehen. Der Ehrbegriff wird bei ihm als „Anspruch auf Respekt“²⁰ definiert und umfasst so zwei Bedeutungselemente: einerseits wird Ehre als kompetitive, hierarchisch strukturierte Wertschätzung und andererseits im Sinne einer an der menschlichen Würde orientierten Anerkennung verstanden.²¹ Insbesondere diese letztere Deutung interpretieren wir als moralische Deutung.

Wir können uns hier weder der ersten noch der zweiten Begriffsbestimmung anschließen, auch wenn beide Wahrheitsmomente beinhalten:

nicht nur zwischen einer internen und externen Ehredimension unterscheidet (79), sondern auch zwischen zwei Ehre-Codes, der eine Ehre-Code bezogen auf den Widerstand gegen die Sklaverei, der andere bezogen auf das Engagement als politischer Reformier (80, vgl. 77–80).

¹⁸ Grundlegend für die historische These einer allmählichen Individualisierung/Verinnerlichung der Ehre war sicher: DE TOCQUEVILLE, ALEXIS, *De la démocratie en Amérique*, Bde. I u. II, Paris 1835/1840.

¹⁹ Zu dieser Sichtweise vgl. u. a. Ute Frevert, die sie mehrfach und differenziert ausgearbeitet hat, exemplarisch: FREVERT, *Vergängliche Gefühle*, 17–43; vgl. auch die kritische Darstellung dieser Sichtweise bei VOGT, *Zur Logik der Ehre*, 53–64; vgl. auch die Zusammenfassung bei LUDWIG/ZIMMERMANN, *Ehre und Pflichterfüllung*, 13 f.

²⁰ Vgl. APPIAH, *Eine Frage*, 29.

²¹ Vgl. APPIAH, *Eine Frage*, 191–193, vgl. 29–36.

Wir gehen zwar mit der ersten Begriffsbestimmung davon aus, dass sich im Zuge der Moderne erhebliche *Abbrüche* und *Verflachungen* traditioneller Ehrformen ergeben haben. Doch das schließt nicht aus, dass sich selbst im spätmodernen westlich-europäischen Kontext noch gesellschaftlich wirkmächtige herkömmliche Ehrformen finden.

Und wir gehen zwar mit der zweiten Begriffsbestimmung davon aus, dass sich im Zuge des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses nicht nur Abbrüche, sondern auch *Transformationen* im Ehrverständnis aufzeigen lassen. Es wäre tatsächlich verfehlt, anzunehmen, dass man heute noch genau denselben Sprach-, Aushandlungs- und Praxisformen der Ehre begegnet wie vor 150 Jahren. Es gibt aber semantische, funktionale und praktische Kontinuitäten, in denen tradierte Ehrformen in transformierter Gestalt weiterleben.²² Zu diesen Transformationen zählt in erster Linie, dass im Zuge der Moderne das Verständnis der Ehre auf spezifische Weise in den Bereich der Moral eingerückt wurde.²³ Verbindungen zwischen Ehre und Moral gibt es freilich auch in vormodernen Kontexten, klassisch etwa bei Aristoteles, der die Ehre mit der Tugend als demjenigen moralischen Phänomen verknüpft, durch das sie zuallererst als ein Gutes bezeichnet werden kann.²⁴ Spezifisch modern dürfte hingegen die universalistische und egalisierende Konsequenz sein, mit der Phänomene der Ehre moralisch interpretiert werden. Doch die eben zugestandenen Transformationen bedeuten wiederum nicht, dass der Ehrbegriff heute *vollständig* moralisiert werden sollte. Denn damit würde er in einer Weise ausgedünnt, dass er seine spezifische Widerständigkeit und sein eigentümliches Profil verlöre – und damit auch eine Brücke zur Vergangenheit eingerissen würde, die der emotionalen Selbstaufklärung gegenwärtiger Gesellschaften vielleicht noch dienlich werden könnte.

Wie die eben vorgenommenen Abgrenzungen gegenüber den beiden Begriffsbestimmungen zeigen, vertreten wir hier eine differenzierte Mittelposition²⁵. Wir möchten sie im Folgenden anhand einer kleinen Phänomenologie der Ehre noch etwas plausibilisieren (s. u. 3). Doch zuvor sei – zumindest für die Einleitung dieses Sammelbandes – der Versuch einer Definition von „Ehre“ gewagt. Sie lautet folgendermaßen:

„Ehre“ bezeichnet ein zwar nicht nur, aber doch primär gemeinschaftsbezogenes, kulturell und historisch variables Wertschätzungs- und Anerkennungsverhältnis, das sich in der Interferenz von Selbst- und Fremdzuschreibungen aufbaut, stabilisiert und sowohl für Individuen wie Kollektive identitätsstiftend ist. Ehre ist ein emotional aufgeladener, evaluativer und machtförmiger „soziale(r) Ordnungsfaktor ersten Grades“²⁶.

²² Ähnlich bereits VOGT, *Zur Logik der Ehre*, 61.

²³ In der Ständegesellschaft waren Ehre und Moral teilweise gänzlich getrennt. Vgl. auch VOGT, *Zur Logik der Ehre*, 21.

²⁴ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1095a–1096a.

²⁵ Am nächsten steht diese mittlere Position wohl der Position von Ludgera Vogt, die sie in ihrem bereits mehrfach zitierten Buch *Zur Logik der Ehre* entworfen hat.

²⁶ VOGT, *Zur Logik der Ehre*, 23.

Das ist zwar nur eine schwache und weitgehend formale Definition.²⁷ Sie ist jedoch dem heuristisch-explorativen Konzept des vorliegenden Sammelbandes deutlich angemessener als die eben referierten beiden Begriffsbestimmungen.²⁸ Das zeigt sich nun auch mit Blick auf eine Phänomenologie der Ehre.

3. Eine kleine Phänomenologie der Ehre

Die kleine Phänomenologie umfasst zwei große Phänomenbereiche: traditionelle und transformierte Ehrformen.

3.1. Traditionelle Ehrformen

Beginnt man, zwischen verschiedenen Formen der Ehre zu unterscheiden, so zeigt sich, dass die Ehre auch in der europäischen Spätmoderne durchaus präsent ist. Bereits die Soziologin Ludgera Vogt hat (u. a. gegen die Historikerin Ute Frevert) die Position vertreten, dass auch „äußere“, zeichenhafte Dimensionen und spezifische partikulare Ausprägungen der Ehre noch immer bedeutsam sind und regulativ wirken. Die „Persistenz traditionaler Formationen“, einschließlich der Ehre, gehört nach Vogt zu den Ungleichzeitigkeiten und Ambivalenzen der Moderne. Denn noch immer bildet die Ehre ein „eigensinniges Bindemittel moderner Gesellschaften“.²⁹ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit heben wir hier ein paar traditionelle Ehrformen hervor, um diese Ansicht zu unterstützen:

Wohl ist in unseren Kontexten die alte *Standesehre*, von der noch Georg Simmel und Max Weber handelten, weitgehend verschwunden. Oder sagen wir es genauer: Sie hat sich sozial zu den „feinen Unterschieden“ verdünnt und wirkt in Lebensstilmilieus fort³⁰. Doch stößt man nicht im Mittelmeerraum noch immer auf vitale Formen der *Familienehre*?³¹ – Selbst wenn man sie nicht mehr in der alten Gegenüberstellung von mediterraner „Schamkultur“

²⁷ Eine noch schwächere Definition bieten Ulrike Ludwig und John Zimmermann, die Ehre definieren als „offene(s) System(‘) sozialer Normierungen“, vgl. DIES., Ehre und Pflichterfüllung, 12.

²⁸ Natürlich wären neben den beiden exemplarisch referierten Begriffsbestimmungen auch noch viele weitere Konzeptionalisierungsversuche zu erwähnen. Zu denken ist etwa an William Lad Sessions Versuch einer sechsfachen Kategorisierung von „Ehre“, wobei er sich in seiner Studie auf die Kategorie „personal honor“ fokussiert (SESSIONS, Honor For Us, 8–56), „personal honor“ aber klar unterscheidet von „morality“ (z. B. 37, 38, 76–77, 89, 152, 162; „personal honor“ lässt sich nicht auf „honesty“, „integrity“, „civility“ reduzieren: 187–189), ohne dabei ihre faktische Überschneidung auszuschließen. Sessions spricht dann von „moral personal honor“ bzw. „moral honor“ (39).

²⁹ VOGT, Zur Logik der Ehre, 373, vgl. 59.

³⁰ So auch: VOGT, Zur Logik der Ehre, 393.

³¹ Vgl. VOGT, LUDGERA/ZINGERLE, ARNOLD, Einleitung. Zur Aktualität des Themas Ehre und zu seinem Stellenwert in der Theorie in: Dies. (Hg.), Archaische Momente in der Moderne, Frankfurt a. M. 2015, 9–34, 21.

und nordeuropäischer „Schuldkultur“ deutet.³² – Lassen sich in unseren Breitengraden nicht beständige Formen der *Berufsehre*³³ beobachten, etwa bei Ärztinnen, Pfarrern, Anwältinnen, Handwerkern und Wissenschaftlerinnen? Wer einem Handwerker „Pfuscheri“ vorwirft, erfährt an der Reaktion sehr schnell, dass nicht nur monetäre Schadensforderungen abgewehrt werden. Und wer bestreitet, dass gerade die Universitäten zu den stabilsten Tradenten der Ehre gehören, möge einen Blick in Festschriften werfen, sei an Ehrendoktorverleihungen erinnert oder halte sich vor Augen, was Plagiatsvorwürfe mit akademischen Ehren anstellen. – Gibt es nicht auch in unseren Gesellschaften immer noch so etwas wie die „*Ehre der kleinen Leute*“? Soziologen weisen zudem darauf hin, dass auch in Gefängnissen sehr ausgeprägte Ehre-Codes vorherrschen.³⁴ – Hält sich nicht die *militärische Ehre* in entsprechenden Professionen mit erstaunlicher Beharrlichkeit?³⁵ – „Die Türkei legt immer großen Wert darauf, dass die Ehre ihres Landes nicht verletzt wird. Auch Deutschland hat eine Ehre!“³⁶ – so hat der damalige Kanzleramtschef Altmaier die Nazi-Vorwürfe von Recep Tayyip Erdoğan gekontert. Das weist darauf hin, dass die *National-ehre* nicht nur bei hohen Staatsbesuchen inszeniert wird, sondern auch im Zeitalter der Globalisierung ein identitätsstiftendes Deutemuster bietet. – Man muss sicher fragen, ob traditionelle Ehre-Codes im Internet überhaupt noch vorkommen und funktionieren. Doch warum gibt es so viele Klagen über Ehrverletzungen im Internet? Warum all die öffentlichen Beschämungspraktiken (*public shaming*), die im wenig schönen Bild des „shitstorms“ zusammengefasst werden?³⁷ – Schließlich: Gehört die sexuelle Denunziation als Rufschädigung – ob berechtigt oder nicht – nicht zum gängigen Praxisinventar politischer Wahlprozesse?³⁸

Die Liste der Beispiele könnte noch um ein Vielfaches verlängert werden. Bereits die kurze Aufzählung zeigt, dass wir auch im spätmodernen Europa immer noch in profilierten herkömmlichen Ehrenwelten leben. Hinzu kommt

³² So noch: PERISTIANY, JOHN G. (Hg.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago 1966.

³³ Vgl. VOGT/ZINGERLE, Einleitung, 12.

³⁴ Vgl. GIRTLE, ROLAND, „Ehre“ bei Vaganten, Ganoven, Häftlingen, Dirnen und Schmugglern, in: Ludgera Vogt/Arnold Zingerle (Hg.), *Archaische Momente in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2015, 212–229, 222f.

³⁵ Diese Beobachtung teilen auch als Herausgeber: LUDWIG/ZIMMERMANN, *Ehre und Pflichterfüllung*, 14.

³⁶ Zitiert nach einem Artikel in der NZZ, „<https://www.nzz.ch/international/streit-zwischen-tuerkei-und-eu-auch-deutschland-hat-eine-ehre-ld.151337>“ (letzter Zugriff: 22.5.2020). Altmaier präzisiert die Ehre Deutschlands freilich gerade mit der vorbildhaften Rechtsstaatlichkeit.

³⁷ Vgl. dazu auch die Beobachtungen von HUIZING, KLAAS, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016, 179–232.

³⁸ So schon KOCH, FRIEDRICH, *Sexuelle Denunziation. Ein Beitrag zur systematischen Ehrabschneidung in der politischen Auseinandersetzung*, in: Ludgera Vogt/Arnold Zingerle (Hg.), *Archaische Momente in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2015, 117–131.

zudem, dass durch die verstärkten Migrationsbewegungen auch die Formen traditioneller Ehre vielfältiger werden – und mit ihnen die interkulturellen Irritationen zwischen den Ehrenwelten.³⁹

Diese traditionellen Ehrformen regulieren zum Teil auch – in sehr problematischer Weise – die Geschlechterverhältnisse. Herkömmliche Ehrformen sind sichtbar, sie werden oft mit besonderen Insignien, Gesten und Ritualen markiert. Es geht bei ihnen nicht nur um ein internalisiertes, sondern oft auch sehr äußerliches, körperbezogenes „Ansehen“. Traditionelle Ehrformen sind exklusiv, tendenziell hierarchisch (zumindest in ihrer Außenrelation) und sie sind in besonderer Weise kontextrelativ. Sie gelten nicht überall, sondern jeweils nur innerhalb einer bestimmten größeren oder kleineren Ehrenwelt, die durch einen spezifischen Ehre-Code konfiguriert wird. Wobei gerade für den westlich-europäischen Kontext gilt, dass Menschen nicht nur in je einer Ehrenwelt leben, sondern simultan mehrere Ehrenwelten bewohnen. Teilweise stehen diese lose nebeneinander, teilweise stehen sie in Konkurrenz oder werden durch eine Ehrenwelt dominiert.

Die andauernde Existenz traditioneller Ehrformen auch in westlichen Kontexten irritiert und provoziert viele Fragen. Etwa die zwischen kommunitaristischen und liberalen Positionen kontrovers diskutierte Frage der ethischen Bewertung von Gruppenehren.⁴⁰ So hat Kwame Anthony Appiah selbst darauf hingewiesen, wie sehr die in und von Gruppen vorgegebenen „life-scripts“ und Ehre-Codes die Autonomie individueller Lebensgestaltung bedrohen können.⁴¹ Oder die Frage, inwiefern Demokratien mit ihrer Orientierung am egalitären, universalen Würdekonzept fähig sind, den Mitgliedern moderner Gesellschaften Strukturen zu bieten, die ihnen (über die einseitig kognitive Wertschätzungsökonomie des Würdeprädikates hinaus) *Anerkennung* verschaffen. In kritischer Auseinandersetzung mit Jean-Jacques Rousseaus Idee einer *volonté generale*, die auf der homogenen Identität und Gleichheit aller Bürger aufruhen soll, hat Charles Taylor die Notwendigkeit hervorgehoben, individuelle Mitglieder einer Gesellschaft in ihrer distinkten Polyindividualität und als Träger spezifischer kultureller Prägungen wahrzunehmen und solche Differenzen auch öffentlich anzuerkennen.⁴² Die Frage ließe sich zuspitzen mit Blick auf die tendenziell zu den Verlierern moderner Gesellschaften gehörenden Menschen und deren Be-

³⁹ Vgl. den Beitrag von Ahmet Toprak in diesem Band.

⁴⁰ Vgl. dazu auch: ETZIONI, AMITAI, Communitarianism and Honor, in: Laurie M. Johnson/Dan Demetriou (Hg.), *Honor in the Modern World*, 125–140.

⁴¹ Vgl. APPIAH, KWAME ANTHONY, Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction, in: Amy Gutmann (Hg.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994, 149–163.

⁴² Vgl. TAYLOR, CHARLES, The Politics of Recognition, in: Amy Gutmann (Hg.), *Multiculturalism*, 25–73, v. a. 44–61.

dürfnis, ihrer „Unsichtbarkeit“ wenigstens in spezifischen sozialen Zusammenhängen zu entkommen.⁴³

Die Ambivalenz traditioneller Ehrformen nötigt in wissenschaftlichen Abhandlungen – noch mehr als das bisher geschieht! – nachzufragen, welche Ehrformen genau im Blick sind und welchen Aspekt des jeweiligen Ehre-Codes man genau meint. Diese Differenziertheit ist natürlich auch für die transformierten Ehrformen zu veranschlagen, die jetzt zur Sprache kommen sollen.

3.2. Transformierte Formen der Ehre zwischen Prestige und Würde

Robert Ermers plädiert in seinem sozialpsychologisch orientierten Buch *Honor Related Violence* (2018) dafür, Ehre als „a reputation of morality, of integrity and trustworthiness“⁴⁴ zu verstehen (oft spricht er nur von „reputation of morality“⁴⁵). Entsprechend versteht Ermers auch ehrbezogene Gewalt als Antwort auf eine existentielle Angst, verursacht durch soziale Prozesse der Stigmatisierung, Ausgrenzung und Ablehnung infolge einer schwerwiegenden moralischen Normverletzung.⁴⁶ Ermers Definition kann als Vorzeigebeispiel einer *moral-theoretischen Restriktion* des Ehreverständnisses gelten. Ermers fundiert seine Definition mit einer detaillierten semantischen Analyse äquivalenter türkischer und arabischer Begriffe und macht auf die entsprechenden Übersetzungsprobleme aufmerksam.⁴⁷ Dennoch verfolgt Ermers mit seinem Ansatz nicht ein deskriptives, sondern ein klar normatives Anliegen: Es sind integrationspolitische und im weiteren Sinne therapeutische Gründe, die Ermers zu diesem Ehreverständnis motivieren. Er befürchtet, dass sowohl den Tätern als auch den Opfern von Ehrenmorden und ehrbezogener Gewalt ihre spezifische „agency“, also ihre Fähigkeit zum freien Handeln und zur Verantwortungsübernahme, tendenziell abgesprochen wird, wenn diese Gewalt auf stereotypisierte, kulturrelative Ehre-Codes zurückgeführt wird. Die Gewaltprävention werde im Rahmen solcher stereotypisierter, kulturrelativer Essentialisierungen von „Ehre“ erheblich er-

⁴³ Auf das Problem der Unsichtbarkeit von Individuen in demokratischen Gesellschaften macht bereits Tocqueville aufmerksam (vgl. KRAUSE, *Liberal Honor*, 74f.). Gewisse Ehrformen können diesbezüglich demokratiefeindlich-kompensatorische, aber durchaus auch demokratiefördernde, ergänzende soziale Funktionen einnehmen. Vgl. die Überlegungen von Tamler Sommers, der das Erstarken politisch rechter Bewegungen und Nationalismen als Indikator eines Defizites von einseitig an Würde orientierten Kulturen deutet (SOMMERS, *Why Honor Matters*, 217); vgl. zur Scham der Verlierer auch den Beitrag von Klaas Huizing in diesem Band. – Zum Problem der sozialen Anerkennung klassisch: HONNETH, AXEL, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 2014 (1992).

⁴⁴ Vgl. ERMERS, *Honor Related Violence*, 10, vgl. auch 2 et passim.

⁴⁵ ERMERS, *Honor Related Violence*, 3.5, vgl. 13.

⁴⁶ ERMERS, *Honor Related Violence*, 7.9f.

⁴⁷ ERMERS, *Honor Related Violence*, 37–49. „Yet there is much evidence that indigenous Arabic and Turkish terms support the theory that honor in these contexts in the first place should be understood in its sense of reputation of morality.“ A. a. O., 45.

schwert.⁴⁸ Ermers wehrt sich darum gegen eine Unterscheidung einer westlichen von einer nicht-westlichen oder einer männlichen von einer weiblichen Ehre.⁴⁹ Denn: „Morality is universal in humans, even though its rules can be formulated in different ways“⁵⁰. Man könnte also mit Blick auf Ermers von einer *moralisch motivierten moraltheoretischen Restriktion* des Ehrverständnisses sprechen.

Die an sich zu begrüßende Motivation von Ermers Buch verstellt jedoch eine angemessene Wahrnehmung, Hermeneutik und darum auch Phänomenologie der Ehre, wie sie in dieser Einleitung vorgenommen wird. Es ist nicht zu bestreiten, dass (neben den erwähnten stabileren traditionellen Ehrformen) erhebliche Transformationen im Ehrverständnis zu beobachten sind, die insbesondere seine spezifisch moderne moralische Interpretation betreffen. Doch deswegen einen fixen moralischen Bedeutungskern des Ehrbegriffes zu postulieren wäre verfehlt. Vielmehr gehen wir hier davon aus, dass sich – aufgrund jener Transformationen – ein größerer Teil der Ehrensemantik im westlichen Kontext innerhalb eines *Bedeutungsspektrums* bewegt, das durch die Pole *Prestige, Ruhm, Status* auf der einen Seite und *Würde* auf der anderen Seite aufgespannt wird.⁵¹

Der Ehren-Pol „Prestige, Ruhm, Status“ teilt mit den traditionellen Ehrformen die Exklusionsdynamik und die Tendenz zur gesellschaftlichen Hierarchisierung. Eine als Prestige verstandene Ehre ist aber nicht mehr an Stand oder Familie gebunden, sondern kompetitiv strukturiert. Zumindest theoretisch kann sich jedermann Prestige erwerben, man denke etwa an Sport oder Reichtum.⁵²

Anders steht es mit dem zweiten Pol der Ehrsemantik, der Würde. Hier muss kurz ausgeholt werden: In einigen theoretischen Abhandlungen wird das Konzept der Ehre traditionellen Gesellschaften zugeordnet, die auf Erhaltung sozialer Ungleichheit aus sind. Dagegen wird das Konzept der *Würde* modernen, demokratischen Gesellschaften zugeordnet, die in rechtlicher Hinsicht von einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen ausgehen.⁵³ Gemäß dieser Einschätzung ist die Ehre moderneuntauglich. Denn sie hat die universalisierende und egalisierende Transformation nicht geschafft, die den Begriff der Würde kennzeichnet. Diese gängige Einschätzung ist zwar richtig. Doch es gibt eben verschiedene

⁴⁸ ERMERS, Honor Related Violence, 6 f.

⁴⁹ ERMERS, Honor Related Violence, 10.

⁵⁰ ERMERS, Honor Related Violence, 11.

⁵¹ Diese Zweipoligkeit schließt an Appiahs erwähnte Unterscheidung zwischen einer kompetitiven, hierarchischen Ehre im Sinne der Wertschätzung und einer an der Würde orientierten Ehre im Sinne des Anerkennungsrespektes an. Vgl. APPIAH, Eine Frage, 191–193, vgl. 29–36. Appiah ordnet diese jedoch nicht spektral an.

⁵² Zur modernen Transformation der Standesehre zum Sozialprestige vgl. auch VOGT/ZINGERLE, Einleitung, 9f, und HONNETH, Kampf um Anerkennung, 203 f. Zur Deutung der Ehre im Sinne von Prestige: OPRISKO, Honor, 63 ff. Zur lexikalischen Deutung der Ehre im Sinne von Prestige vgl. DEMETRIOU, DAN, Art. Honour.

⁵³ Vgl. z. B. HONNETH, Kampf um Anerkennung, 201–205.

Formen von Ehre, von denen nicht alle als vormodern zu interpretieren sind.⁵⁴ Insbesondere in einigen philosophischen Diskursen lässt sich eine Tendenz feststellen, die Ehre mit der Menschenwürde wenigstens partiell konvergieren zu lassen. Wo das geschieht, wird oft zwischen externer und *interner* oder *innerer Ehre* unterschieden und letztere als Integrität charakterisiert.⁵⁵ Die interne Ehre hat also ein gewisses Universalisierungspotential und ist nicht mehr hegemonial bestimmt. Entsprechend wird dann auch betont, dass sich Ehre und humanistische Werte nicht ausschließen, dass sich Ehre mit Tugenden wie Ehrlichkeit, Vertrauenswürdigkeit, Dankbarkeit, Integrität, Respekt verbinden lasse und dass sich Ehre und Demokratie in gewissem Sinne sogar bedingen.⁵⁶

Um diese Argumentation etwas zu illustrieren, sei kurz auf die Sichtweise der Politikwissenschaftlerin Sharon R. Krause hingewiesen: Sie zeigt auf, dass am Beginn der Geschichte der US-amerikanischen Demokratie der ehrenmotivierte, ehrenhafte Einsatz für die *declaration of independence* und die Freiheit stehen. Zudem bedarf jede Demokratie – v. a. in prekären Situationen – der Reformen, die durch die außerordentliche „political agency“⁵⁷ von mutigen, besonders motivierten Bürgern zustande kommt, die für ihre Ideale von Freiheit und Gerechtigkeit bereit sind einzustehen. Wie Krause an Frederick Douglass und Martin Luther King mit Blick auf den Kampf gegen die Sklaverei und für die Gleichstellung der Afroamerikaner zeigt, basiert eine solche „agency“ auf Ehre. Im Vordergrund stehen dabei nicht so sehr kulturvariable „external dimensions

⁵⁴ Für einen differenzierten Vorschlag zu den Möglichkeiten und Grenzen modernekompatibler Ehrformen vgl. den Beitrag von Jean-Pierre Wils in diesem Band. Vgl. bereits DERS., Gotteslästerung, 58–76, wo Wils auch auf Mischformen zwischen Ehre- und Würdekulturen hinweist (ebd., 64).

⁵⁵ Diese durchaus gängige Unterscheidung vertreten in neueren Debatten z. B. OPRISKO, Honor, in Zuspitzung auf den Würdebegriff: 120ff; vgl. auch HONECKER, MARTIN, Art. Ehre II., RGG⁴ II (1999), 1104. Vgl. zudem die deskriptive Zuordnung des Würdebegriffes zum historischen Spektrum der Ehrsemantik bei VOGT/ZINGERLE, Einleitung, 17f. – Die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Ehre war sachlich und terminologisch schon Arthur Schopenhauer geläufig, doch er selber votiert gerade nicht im Sinne einer verinnerlichten, moralisch verstandenen Ehre, sondern definiert sie folgendermaßen: „Wenn ich nun in dieser Absicht etwa sagte: die Ehre ist das äußere Gewissen, und das Gewissen die innere Ehre; – so könnte dies vielleicht manchem gefallen; würde jedoch mehr eine glänzende als eine deutliche und gründliche Erklärung seyn. Daher sage ich: die Ehre ist objektiv die Meinung anderer von unserem Wert und subjektiv unsere Furcht vor dieser Meinung. In letzterer Eigenschaft hat sie oft eine sehr heilsame, wenn auch keineswegs rein moralische Wirkung – im Mann von Ehre.“ SCHOPENHAUER, ARTHUR, Aphorismen zur Lebensweisheit IV. Von dem, was einer vorstellt, in: DERS., Parerga und Paralipomena I, Sämtliche Werke IV, Darmstadt 2004 (Nachdr. 1968), 431.

⁵⁶ Eine Zusammenstellung verschiedener Facetten und Positionen der Verhältnisbestimmung zwischen „honor and liberalism“ findet sich in: JOHNSON/DEMETRIOU (Hg.), Honor in the Modern World; siehe auch die eingangs in Anm. 4 genannten Titel sowie MARGALIT, AVISHAI, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Frankfurt 2012, 2018, v. a. 52–63.

⁵⁷ KRAUSE, Liberal Honor, 80. Krauses Argumentation im hier referierten Aufsatz entspricht derjenigen ihres bereits zitierten Buch *Liberalism with Honor*.

of honor“ als vielmehr die „internal (...) dimensions“ der Ehre⁵⁸, zu denen Krause neben Stolz und Selbstrespekt – gemäß dem Selbstverständnis beider – v. a. die Würde („human dignity“) zählt.⁵⁹ Krause spricht in diesem Zusammenhang von „democratic honor“⁶⁰.

Sind bestimmte Ehrformen also doch modernetauglich, ja braucht es sie sogar, damit rechtsstaatliche Prinzipien nicht nur postuliert, sondern auch in Krisenzeiten wirksam motiviert verteidigt und in liberaler Weise weiterentwickelt werden können?

Mit diesen Fragen wollen wir unsere kleine Phänomenologie der Ehre abschließen. Sie führt uns sachgemäß wieder zurück zum Problem der begrifflichen Bestimmung dessen, was unter „Ehre“ zu verstehen ist. Wir haben die spektrale Auffächerung des Phänomenbereiches der Ehre hier möglichst weit getrieben. Das geschah jedoch nicht im Modus der Deskription, sondern im viel tentativeren Modus der Exploration, im Sinne einer Begriffsheuristik. Die spektrale Spannbreite entspricht ungefähr den vielfältigen Diskursen, in denen die Ehrethematik reflektiert wird – und sie sollte darum möglichst nicht zu eng gefasst werden. Für eingehendere Reflexionen dürfte die phänomenale Spannbreite insbesondere von zwei Fragen abhängen: Zum einen von der Frage, wie stark man bereit ist, selbst im spätmodernen europäischen Kontext traditionelle Ehrformen wirksam zu sehen, die zudem mit migrierten Ehrformen komplex interagieren. Zum anderen stellt sich auch die *Frage, wie weit man bereit ist, den Prozess und das Ergebnis der moralischen Individualisierung und Verinnerlichung der herkömmlichen Ehre noch unter dem Begriff „Ehre“ laufen zu lassen*. Diese Frage scheint uns auch für die Auseinandersetzung mit den ehretheoretischen Ansätzen aus dem englischsprachigen Bereich zentral. Wie man hier optiert, hängt im Wesentlichen davon ab, was man unter Moral versteht und in welchem Verhältnis man Ehre und Moral konzipiert – und zugleich: wie weit man in den hierarchischen sozialen Evaluationsgrößen „Prestige, Ruhm, Status“ noch kontinuierliche Überbleibsel der alten Standesehre zu sehen vermag. Fest steht auf alle Fälle: Das phänomenale Feld der Ehre ist theoretisch sehr schwer zu erfassen. *Es präsentiert sich spätmodern in einer seltsamen Mischung aus althergebrachten und interkulturell akkumulierten, andererseits aber auch transformierten Formen von Ehre*.

Was hat es mit der Ehre auf sich? Wie wurde und wird sie begrifflich konzipiert? Welche Phänomene verbanden und verbinden sich in welchen Kontexten damit? Wie sind die verschiedenen Ehrformen zu analysieren, zu deuten, zu bewerten und wie ist mit ihnen im Hinblick auf Individuum und Gesellschaft

⁵⁸ KRAUSE, Liberal Honor, 79, zu der Unterscheidung zwischen externen und internen Ehredimensionen, die Krause bereits bei Tocqueville findet, vgl. auch 76.

⁵⁹ KRAUSE, Liberal Honor, 78, 81.

⁶⁰ KRAUSE, Liberal Honor, 78, 82. Zur Rede von „democratic honor“ vgl. auch OLSTHOORN, Honor in political and moral philosophy, 32 et passim.

konstruktiv umzugehen? Wir sind überzeugt, dass diesen und weiteren Fragen zur Ehre eine hohe gesellschaftliche Relevanz und Aktualität innewohnt. Dafür spricht schon allein die angedeutete Phänomenbreite und -vielfalt der Ehrenthematik. „Ehre“ bezeichnet einen tief im Affekthaushalt verankerten, menschliches Handeln mitsteuernden, gesellschaftlich potenten Faktor in Geschichte und Gegenwart, der durch Migrationsbewegungen und das Internet eher verstärkt als abgeschwächt wird⁶¹.

Von der Aktualität und Relevanz zeugen auch die eingangs erwähnten englischsprachigen Diskurse auf wissenschaftlich-reflexiver Ebene. Ihren Impuls aufnehmend möchte der vorliegende Sammelband vertieft über Konzeptionierung und Phänomengehalt des Themas „Ehre“ in Geschichte und Gegenwart nachdenken. Die Komplexität dieses Reflexionsgegenstandes und die Schwierigkeiten seiner theoretischen Erfassung bilden dabei nicht ein Hindernis, sondern vielmehr einen verstärkten Motivationsgrund für die folgenden Nachforschungen. Genau dieses *Zusammentreffen von unterstellter Phänomenrelevanz und theoretischer Unterbestimmtheit* ist es, das die Entstehung des vorliegenden Sammelbandes motiviert hat.

Entsprechend der skizzierten komplexen und unübersichtlichen Gemengelage eignet dem vorliegenden Sammelband ein heuristisch-explorativer Charakter. Sein vorrangiges Ziel besteht schlicht in einer ersten, gründlichen Kontaktaufnahme mit der Thematik der Ehre. Für eine finale Systematisierung wäre es noch zu früh, da der Forschungsstand (gerade im Blick auf den europäischen Kontext) noch viel zu wenig fortgeschritten ist. Entsprechend reflektiert die Auswahl der Beitragenden auch nicht eine möglichst umfassende Interdisziplinarität, sondern eine bewusst selektive Auswahl von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die aber doch erlaubt, das Thema nicht nur innovativ, sondern auch repräsentativ zu bearbeiten.

4. Vorstellung der Beiträge

Der erwähnten Komplexität und Schwierigkeit der Thematik entspricht ein *mehrperspektivischer* Zugang: Der vorliegende Band enthält historische Zugänge (I.), legt philosophische Grundlagen (II.) und nimmt ethische und theologische Perspektivierungen vor (III.), um schließlich anhand interkultureller Konkretionen und Kontraste (IV.) das Thema in verschiedener Weise im europäischen Kontext zu spiegeln. Wobei mit Bedacht auch Beiträge ausgewählt wurden, die den

⁶¹ Als Verstärkungsphänomen der Ehre auf dem religiösen Feld sei die seit zwei Jahrzehnten beobachtbare, irritierende Wiederkehr des Blasphemievorwurfs genannt (man denke etwa an den dänischen Karikaturenstreit oder den Terroranschlag auf Charlie Hebdo 2015 in Paris). Vgl. dazu: WÜTHRICH, MATTHIAS D./GOCKEL, MATTHIAS/MOHN, JÜRGEN (Hg.), *Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten*, Tübingen 2020.

westlich-europäischen Kontext transzendieren. Sie tun das jedoch – abgesehen vom US-amerikanischen Beitrag von Anthony Cunningham – allesamt von einem deutschsprachigen Kontext aus. Dass in diesem Band verhältnismäßig viele theologische und philosophische Beiträge versammelt sind, liegt nicht nur an den Forschungsperspektiven und Interessen der Herausgeber, sondern auch im Umstand begründet, dass die Ehrethematik im Vergleich zu den englischsprachigen Diskursen in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie bislang wenig prominent ist.⁶² In diesen Disziplinen wird bekanntlich nicht nur historisch geforscht, sondern werden auch werthafte Orientierungen und normative Perspektivierungen vorgenommen. Solche kritisch-konstruktiven Reflexionsbemühungen sind gerade für das Thema „Ehre“ unerlässlich.

I. Historische Zugänge

In biblischen Traditionen findet sich, wie THOMAS KRÜGER in seinem Beitrag herausarbeitet, ein Spektrum sehr unterschiedlicher Zugänge zum Thema Ehre. Neben Erzählungen, die altorientalische Ehrvorstellungen fraglos voraussetzen, enthält die hebräische Bibel nicht nur (Gebets)Texte, die Gott als Schutz vor Entehrung anrufen, sondern auch kritische Reflexionen der kulturellen Mechanismen von Ehre und Schande. So wird „Ehre“ etwa in Psalm 8 nicht als soziales Differenzkriterium, sondern als Auszeichnung jedes Menschen verstanden, während ein Text wie Jesaja 53 von der Ehre der Entehrten handelt und damit die Zuschreibung von Ehre auf Kosten anderer grundsätzlich in Frage stellt. Im Neuen Testament wird nach Krügers Analyse diese kritische Linie verschärft, indem das menschliche Streben nach Ehre durch eine Haltung des freiwilligen

⁶² Was die *Philosophie* betrifft, so lassen sich zwar in einigen v. a. historischen und rechtlichen Studien transdisziplinäre Anschlussreflexionen ausmachen, zudem ergeben sich wesentliche Berührungspunkte mit Würde-Diskursen sowie Überschneidungen mit der „Philosophie der Gefühle“ und mit Reflexionen zum Phänomen der Scham. Doch das vormals so oft bedachte Thema der Ehre als solches scheint sich gegenwärtig im deutschsprachigen Bereich kaum großer Aufmerksamkeit zu erfreuen. Als Beispiel einer moralphilosophischen Untersuchung sei die folgende Dissertation aufgeführt: ÇAKIL, BÜŞRA, *Rehabilitierung des Ehrbegriffs*, Baden-Baden 2017. – Was die *Theologie* betrifft, so ist die Ehrethematik in den Bibelwissenschaften (nicht zuletzt durch zahlreiche einschlägige Lexikonartikel) wesentlich besser erschlossen als das v. a. im Hinblick auf die Dogmatik, Ethik und praktische Theologie der Fall ist. Zu den Bibelwissenschaften vgl. etwa neuere Titel wie: CHIBICI-REVNEANU, NICOLE, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten*. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium, Tübingen 2007; DIETRICH, JAN, *Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament*, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess, *Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, Freiburg u. a. 2009, 419–452; NOJIMA, KUNIO, *Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie*, Wuppertal 2011. – Zur Systematischen und Praktischen Theologie vgl. etwa: EICKER, ANDREAS/KLEIN, STEPHANIE (Hg.), *Ehre in Familie, Recht und Religion. Juristische, theologische und anthropologische Perspektiven*, Bern 2018; HUIZING, *Scham und Ehre*; WÜTHRICH, MATTHIAS D., *Klage und Ehre. Zur Verdrängung der Klage und ihrer Bedeutung für spätmoderne Formen der Ehre*, in: JBTh 32 (2017), 2019, 221–249.

Ehrverzichts unterlaufen wird, für die – etwa in Philipper 2 – Jesus Christus selbst als Vorbild dient.

Ehrformen in der Geschichte des Früh- und Hochmittelalters analysiert KNUT GÖRICH in seinem gleichnamigen Beitrag. Es geht ihm dabei nicht um die innere Ehre oder die Ehre als ein moralisches Konzept, sondern um die äußere Ehre im Sinne eines verhaltensleitenden Codes. Untersucht wird insbesondere die Trägern von dignitas (v.a. Kaiser, Könige) zu erbringende Ehrerbietung (reverentia). Görich arbeitet an vielen Beispielen heraus, wie die Ehre (honor) bzw. ihre Erweisung und Verletzung die Interaktion und Kommunikation gerade auch auf politischer Ebene strukturierte. Ausdrucksformen der Ehrerweisung spielten bei der Beilegung von Konflikten durch öffentlich inszenierte Unterwerfungs- und Satisfaktionspraktiken eine zentrale Rolle und Ehrverletzungen bildeten einen Konfliktauslöser eigenen Gewichts. Anders als man es vor dem Hintergrund eines modernen Politikverständnisses annehmen könnte, waren Konflikte – so Göring – durchaus nicht nur durch planvolle Machtausbreitung motiviert, sondern vielmehr durch eine die gesamte „emotional community“ betreffende Rangwahrung und Statusdemonstration der Würdenträger.

Historische Transformationen des Ehrkonzeptes stehen im Zentrum der Analysen WINFRIED SPEITKAMPS. Er konzentriert sich dabei auf Deutschland im 20. Jahrhundert und skizziert die Entwicklungen im wilhelminischen Zeitalter, im Zeitalter der beiden Weltkriege und schließlich von der Nachkriegszeit bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts. Die Ehrvorstellungen haben sich in diesen Phasen stark gewandelt, etwa von der Ehre in der Duellkultur der wilhelminischen Epoche hin zur völkischen Ehre im Nationalsozialismus. Speitkamp zeigt auf, dass das sozial-kulturelle Konstrukt der Ehre – selbst in der Nachkriegszeit – eine grosse Bedeutung für die emotionale Bindung an eine Gemeinschaft und die soziale Stellung in ihr einnimmt und ein wichtiges Element der Integration (oder Ausgrenzung) darstellt.

II. Philosophische Grundlagen

Lässt sich – so fragt HILGE LANDWEER – ein gemeinsamer Kern identifizieren, der möglichst vielen der schillernden und vielfältigen Phänomene entspricht, die als „Ehre“ bezeichnet werden? Das Merkmal der alten Form der Ehre, zu ihrer Verteidigung das Leben einzusetzen, scheint in der westlichen Moderne obsolet geworden zu sein. Doch auch die moderne Bestimmung der Ehre im Sinne eines Anspruches auf Respekt ist wenig brauchbar, fasst sie doch den Begriff der Ehre zu weit und führt so in die Konturlosigkeit. Landweeer schlägt darum vor, den Begriff der Ehre anhand einer phänomenologischen Analyse der Grundstruktur der Gefühlsdynamiken bei Ehrverletzungen zu erhellen. Das führt sie zur Einsicht, dass sich beim Phänomen der Ehre eine öffentlich sichtbare,

ritualisierte Umkehrung von Scham in Zorn beobachten lässt und Ehre entsprechend als Unbeschämtheit bei gleichzeitiger Beschämbarkeit zu verstehen ist. Diese privative Ehrbestimmung ist zwar eher formal, doch ist sie fähig, nicht nur eine historische, sondern auch eine transkulturelle Kontinuität zwischen den verschiedenen Ehrformen herzustellen – selbst wenn sich in der westlichen Moderne mittlerweile ein Ideal der Unbeschämbarkeit durchgesetzt hat.

ANTHONY CUNNINGHAM macht in seinem Beitrag geltend, dass sich eine humane Vision von Ehre nur entfalten lässt, wenn zugleich die zahllosen Unmenschlichkeiten in der Geschichte der Ehre kritisch in den Blick genommen werden: Im Namen der Ehre wurden und werden Menschen aus sozialen Gemeinschaften exkludiert und ihre Andersartigkeit, Schwachheit oder Armut als Ehrlosigkeit bestimmt. Bestimmt man Ehre demgegenüber, wie Cunningham in seinem Beitrag vorschlägt, als Streben nach Verkörperung von Exzellenz und deren sozialer Anerkennung, so sind solche exkludierenden Folgen nicht zwangsläufig. Und der Vorzug einer nicht-exkludierenden Form von Ehre kann dann darin gesehen werden, dass Ehrbegriff und Ehrgefühl die soziale Eingebundenheit menschlichen Lebens unterstreichen. Das Konzept der Ehre kann so Vorstellungen völlig isolierter Individualität unterlaufen und auf diese Weise zur Humanität gerade moderner Gesellschaften beitragen.

Die kritische Diagnose, dass der in der Idee einer allgemeinen Menschenwürde zentrierte Universalismus des „Westens“ auch in westlichen Gesellschaften selbst durch den Neo-Partikularismus identitätspolitischer Strategien zunehmend unter Druck gerät, stellt JEAN-PIERRE WILS an den Anfang seines Beitrags. Im Politischen wie im Religiösen nehmen Viele universalistische Ansätze als identitätszersetzend wahr und reagieren darauf mit einem Beharren auf das „Eigene“ durch Ausgrenzung des „Fremden“. Vor diesem Hintergrund rekonstruiert Wils das Auseinandertreten von Ehre und Würde in der europäischen Moderne. Er akzentuiert dabei die Einsicht, dass es gerade der Abbau anthropomorpher Gottesvorstellungen zugunsten einer Vernunftreligion (Kant) ist, der moralischen Ehre-Codes den Boden entzieht und einer autonomen, würdebasierten Moral den Weg bereitet. Zudem weist Wils darauf hin, dass „Moralkulturen der Ehre“ affektiv grundiert und auf Erhalt des *status quo* ausgerichtet sind, während „Moralkulturen der Würde“ eher kognitiv verfasst sind und – begreift man Menschenwürde als Schutzrecht – immer schon einen kritischen Impuls gegenüber den bestehenden Verhältnissen transportieren. Und auch wenn „Ehre“ und ihre affektiven Konnotationen in der Moderne fortleben – etwa in differenten Formen sozialer Wertschätzung –, so kommt es doch nach Wils darauf an, Recht und Moral an der Idee einer universalen (und unverlierbaren) Würde auszurichten und sich nicht den Neo-Partikularismen der Gegenwart anzuliefern.

III. Ethische und theologische Perspektiven

Der Schutz der Ehre, so die Ausgangsbeobachtung des Beitrags von MARIE-LUISA FRICK, ist in der komplexen geschichtlichen Dynamik der Menschenrechte ein randständiges Menschenrecht geblieben. Denn anders als die neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts nennen die meisten modernen Menschenrechtsdeklarationen ein Recht auf Ehre ausdrücklich, zudem wird dieses Recht oft auch in der Strafgesetzgebung explizit geschützt. Doch lässt sich das Spezifikum von „Ehre“ gegenüber prominenteren Rechtsgütern wie „Menschenwürde“ oder „Reputation“ nur erfassen, wenn man hinter den neuzeitlichen und modernen Menschenrechtsdiskurs auf prämoderne Sozialontologien zurückgreift. Auf deren Basis nämlich erweist sich „Ehre“ als unlösbar verbunden mit der (schicksalhaften) Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe und Gruppenmoral. Und gerade darin liegt nach Frick die unlösbare Spannung eines „Rechts auf Ehre“ zum normativen Individualismus des Menschenrechtsdiskurses, der den Einzelnen gerade auch vor den Ansprüchen sozialer Gruppen schützen will. Die Randständigkeit des „Rechts auf Ehre“ stellt daher für Frick keinen Schaden, sondern einen Gewinn dar.

Unter dem Titel „Ehre, Scham und Statusverzicht. Präventivethik und die Frage nach dem Ursprung der Gewalt“ plädiert KLAAS HUIZING in seinem Beitrag für einen Umbau des Ehrbegriffs zum Statusbegriff. Entsprechend deutet er die gegenwärtig zu beobachtende Radikalisierung von Subkulturen und die Rückkehr archaischer Ehrvorstellungen im Großkontext einer Wiedererstarkung des (abendländischen) Kampfes um Statusfragen, der die Modernitätsverlierer beschämt; es handelt sich um eine Scham, die – verstärkt durch den durch die sozialen Medien forcierten Neidabgleich – entweder in Depression oder Gewalt umschlagen kann. Dieser Gefahr stellt Huizing ein inkludierendes biblisches Ethos von Statusverzicht und Nächstenliebe gegenüber. Auf seinem Boden entstand auch eine Form der Parrhesia, die als begabtes, freies Wahrsprechen gegen die statusverkörpernden Eliten Sturm läuft, ohne dass sich der Parrhesiast dabei wieder von Statusfragen besetzen lässt. Durch wohlwollende Beschämung befördert die biblisch-weisheitliche Erzählkultur eine Statuskritik und Neidprophylaxe, die auf eine alle Menschen einschliessende Anerkennungskultur zielt. Sie trägt damit auch zu einer asketischen Redimensionierung gemeinschaftsunverträglicher Wünsche nach Ehre bzw. Status bei, wie sie allein in der Kunst angemessen eingeübt werden kann.

Ausgehend von Beobachtungen zu den biblischen Begriffen קָבוֹד (kabod) und δόξα (doxa) unternimmt NOTGER SLENCZKA in seinem Beitrag „Die Ehre des Menschen und die Ehre Gottes. Eine theologische Perspektive auf das Phänomen der Ehre. Schritte auf dem Weg zu einer phänomenologischen Theologie“ eine phänomenologische Analyse der Verwendung des Ehrbegriffes im deutschen Sprachgebrauch. Demnach bezeichnet „Ehre“ die durch das Eingebundensein

in eine Gemeinschaft vorgängig gegebene und zugleich in ihr erworbene Anerkennung und Wertschätzung. Slenczka zeigt in kritischer Auseinandersetzung mit Fontane und Schopenhauer, dass es sich bei der Ehre jedoch nicht um ein rein heteronomes Konzept handelt. Vielmehr wird die fremde Wertschätzungsperspektive in das menschliche Selbstverhältnis integriert. „Ehre“ meint darum das Bewusstsein eines externen, für das Selbstverhältnis konstitutiven Anerkennungsverhältnisses. An diese Einsicht schliessen dann auch die theologischen Anmerkungen am Ende des Beitrages an. Denn nach Slenczka basiert die menschliche Ehre in der Sicht des Glaubensbewusstseins auf einem letzten, von allen menschlich-gemeinschaftlichen Ehreurteilen unabhängigen, externen Urteil Gottes, in dem den Menschen Ehre zugesprochen ist.

STEFANIE KLEIN konstatiert in ihrem Beitrag „Ehre sei Gott und Friede den Menschen. Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Ehre Gottes in der Spätmoderne“ zwar ein gewisses Unbehagen gegenüber der Ungleichzeitigkeit der Ehre. Doch zumindest was die biblische Rede von der Ehre Gottes betrifft, stellt gerade diese Ungleichzeitigkeit eine wichtige spirituelle und auch gesellschaftlich-lebensweltliche Ressource dar. Denn sie ermächtigt nicht nur, totalitären Ideologien und machtförmigen Verselbständigungen von Herrschaftsverhältnissen zu widerstehen, sie zielt auch auf ein friedliches Zusammenleben in wechselseitiger Anerkennung ab. Nach einem phänomenologischen Einstieg wird dieses kritische-konstruktive Potential in einer Erhebung wichtiger Aspekte des biblischen Ehrverständnisses aufgezeigt. Wichtig ist dabei insbesondere die „paradoxe“ Zuspitzung der Ehre in der paulinischen Kreuzestheologie. Der Ertrag der biblisch-theologischen Ehredeutung wird sodann für die gegenwärtige christliche Praxis fruchtbar gemacht und im Blick auf seine gesellschaftliche Relevanz konkretisiert.

IV. Interkulturelle Kontraste und Konkretionen

AHMET TOPRAK untersucht in seinem Beitrag die jugendkulturelle Dimension der Ehre anhand einer Analyse der Gewaltneigung benachteiligter männlicher muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Ehrvorstellungen spielen in den Denk- und Handlungskonzepten dieser Jugendlichen eine zentrale Rolle. Die Ehre bezieht sich dabei nicht nur auf die einzelnen Jugendlichen und ihre Familie, insbesondere die weiblichen Familienmitglieder, sondern auch ihren Freundeskreis bzw. die Peergroup, die aufgrund der migrationsbedingten kulturellen und sozialen Unterschiede zur Mehrheitsgesellschaft und durch die Spannungen zwischen den Lebenswelten Familie und Schule eine besondere Stellung einnimmt. Toprak beobachtet, dass jene Jugendliche (u. a.) aufgrund ihrer Sozialisationsbedingungen, ihrer fehlenden gesellschaftlichen Anerkennung und ihres mangelnden Selbstwertgefühls gewissen Ehre-Codes nicht nur ein verstärktes Gewicht beimessen, sondern auch eine ausgeprägte Neigung zeigen,

Ehrkonflikte mit Gewalt zu lösen. Die Pädagogik hat sich als Folge viel grundlegender auf die spezifischen Voraussetzungen und Kontexte jener Jugendlichen einzulassen als sie es bisher getan hat.

In einem militärgeschichtlich fokussierten Zugang untersucht TANJA BÜHRER Konzepte und Wandlungen der Ehre im Kontext deutscher Kolonialgeschichte in Afrika. Im Zentrum steht dabei das Offizierskorps der sog. Schutztruppe, dessen Ehrverständnis sich in einem Spannungsfeld zwischen den Ehrencodes des preußischen Offizierkorps in Deutschland und afrikanischen Ehrvorstellungen bewegt. Orientiert an einem Konzept von Ehre als eines Rechts auf Respekt, das als soziale Norm individuellen und kollektiven Handelns fungiert, zeichnet Bühler dabei nicht nur nach, wie Schutztruppenoffiziere ihre militärischen Ehrvorstellungen gegenüber ihrer wahrgenommenen Geringschätzung im Heimatland und im Blick auf ihre spezifische soziale Situation in den Kolonien justieren. Vielmehr nimmt sie auch die multikulturelle Realität der aus deutschen Offizieren und afrikanischen Söldnern bestehende Schutztruppe in den Blick und zeigt, wie die Ehrvorstellungen der Offiziere und der Söldner nicht nur konfliktieren, sondern sich auch gegenseitig beeinflussen konnten. So war der Ehrenkodex des Offizierkorps durch zahlreiche Kompromisse mit dem Ehrverständnis der afrikanischen Söldner geprägt, wie auch letztere tradierte afrikanische Ehrkonzepte auf spezifische Weise mit einem militärischen Ehrenkodex professioneller Söldner verbanden.

In seiner Analyse von Ehrkonzeptionen der klassischen chinesischen Philosophie geht HEINER ROETZ von der Beobachtung aus, dass die Ablösung von (rolleengebundenen) Ehrkonzeptionen durch die Idee einer allgemein-menschlichen Würde gemeinhin als Modernisierungsleistung westlicher Aufklärung verstanden wird. Eine vergleichbare Umstellung lässt sich jedoch, so die von Roetz profilierte These, bereits in der klassischen chinesischen Philosophie feststellen. Denn in der gesellschaftlichen Krise Chinas in der „Zeit der streitenden Reiche“ (5.–3. Jh. v. Chr.) werden tradierte kulturelle Ordnungsmuster brüchig und das mit ihnen verbundene Konzept gesellschaftlicher Ehre gerät in die Kritik. Wie Roetz an zahlreichen Beispielen zeigt, können vor allem daoistische Philosophien solche Ehrkritik bis zur radikalen Ablehnung aller Kulturwerte im Namen einer moralfreien Natur zuspitzen. Demgegenüber suchen konfuzianische Philosophien nach einer Neubegründung von Kultur und Moral jenseits tradierter Formen. Und es ist der Konfuzianer Mengzi, der sich zu diesem Zweck auf eine allgemeine Menschlichkeit und „gute Würde“ (*liang gui*) beruft, die sich im Inneren des Individuums zur Geltung bringt und von Ehrbezeugungen anderer unabhängig ist. Eine Umstellung von der (heteronomen) Ehre auf die (autonome) Würde findet sich daher bereits in der klassischen chinesischen Philosophie. Und diese Beobachtung widerspricht nicht nur dem Klischee einer chinesischen „Schamkultur“, sondern bildet auch einen kritischen Kontrapunkt zur gegenwärtigen chinesischen (Identitäts-)Politik.

5. Dank

Herzlich danken wir den Autorinnen und Autoren dieses Bandes, dass sie sich auf dieses explorative Unternehmen eingelassen haben. Mit ihren aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven durchgeführten Analysen haben sie ein vielfältiges und zugleich thematisch kohärentes Buch ermöglicht.

Pfr. Dr. Christoph Ammann (Zürich) und Prof. Dr. Richard Amesbury (Tempe, AZ, USA) danken wir für die Mit-Organisation (und letzterem auch für die finanzielle Unterstützung) der interdisziplinären Fachtagung „Ehre. Interdisziplinäre Zugänge zu einem prekären Phänomen“, die am 19./20. Mai 2017 an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Kooperation des Institutes für Sozialethik und des Institutes für Hermeneutik und Religionsphilosophie durchgeführt wurde. Für finanzielle Unterstützung der Tagung danken wir dem früheren Zürcher Universitätsverein (ZUNIV) – heute „UZH – Alumni“. Viele der hier versammelten Beiträge gehen auf diese Tagung zurück. Für einen namhaften Druckkostenbeitrag danken wir zudem dem Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität Zürich sowie der Open Access Publikationsförderung der Universität Zürich.

Dr. Katharina Gutekunst und Elena Müller vom Verlag Mohr Siebeck haben das Entstehen dieses Bandes mit intellektueller Neugierde, gutem Rat und viel Geduld begleitet. Hanna Maria Degener, Dresden, hat die Redaktion der Beiträge mit der ihr eigenen Umsicht und Akribie unterstützt. Ihnen allen danken wir sehr.

Zürich, 1. Juli 2020,

Matthias D. Wüthrich
und Markus Höfner

I. Historische Zugänge

Biblische Schlaglichter zum Thema Ehre

THOMAS KRÜGER

1. Im Folgenden¹ möchte ich auf einige biblische Texte hinweisen, die für das Nachdenken über das Thema Ehre interessant sein könnten. Zuvor möchte ich aber anhand einer Elfenbeinschnitzerei aus Megiddo, die im 14. oder 13. Jahrhundert v. Chr. angefertigt wurde, einige grundlegende Aspekte von Ehre (und Schande) im Alten Orient anschaulich vor Augen führen.²



Abb. 1: LOUD, GORDON, *The Megiddo Ivories*, OIP 52, Chicago 1939, Plate 4 No. 2b (Abdruck mit Genehmigung des Oriental Institute der University of Chicago)

Das Bild zeigt rechts einen Herrscher, vielleicht den Stadtfürsten von Megiddo, der einen von zwei Rössern gezogenen Streitwagen lenkt. Hinter ihm läuft ein bewaffneter Krieger, vor ihm zwei nackte und gefesselte Kriegsgefangene, davor wiederum ein Soldat mit Speer und Schild. Vor diesem wiederum stehen zwei Menschen vor einem Fürsten, der auf einem von Keruben flankierten Thron

¹ Das Manuskript wurde im April 2018 abgeschlossen.

² Vgl. DIETRICH, JAN, Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament, in Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel*, Freiburg 2009, 419–452, 425; DERS., Um der Ehre willen: Formen der Ehre im Alten Israel, in: *Bibel und Kirche* 67 (2012), 16–20. Dietrich unterscheidet als Formen der Ehre im alten Israel Leibesehre, Staturehre, Ruhmesehre, Totenehre sowie die Ehre des Weisen und Demütigen. Vgl. auch WATSON, DAVID F., Honor and Shame, in: Samuel Balentine (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Theology* I, Oxford 2015, 492–495; ROHRBAUGH, RICHARD L., Honor and Shame, in: Robert L. Brawley (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics* I, Oxford 2014, 378–382; STAUBLI, THOMAS/SCHROER, SILVIA, *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern 2014, 310 ff., 393 ff.; HUIZING, KLAAS, Scham und Ehre, Gütersloh 2016, 88 ff. und KRÜGER, THOMAS, „Schäm dich (nicht)!“, in: *Hermeneutische Blätter* 1/2 (2015), 86–109.

sitzt. Dabei handelt es sich wohl um dieselbe Person wie die rechts auf einem Streitwagen dargestellte. Der Fürst trinkt aus einer Schale. In der anderen Hand hält er eine (wohlriechende?) Pflanze. Vor ihm steht eine gut gekleidete Frau, die ihn bedient, wohl die Fürstin. Hinter ihr steht eine Musikerin (und Sängerin?) mit ihrer Leier. Hinter dem Thron tragen zwei Bedienstete eine Gazelle (?) und einen Löwen oder Tiger (?) in einem großen Krug herbei. Rings um den Thron sind Vögel zu sehen, vor dem Streitwagen Pflanzen und über ihm eine geflügelte Scheibe (der Sonnengott?).

Das Bild zeigt den Ruhm des Herrschers, den er sich als siegreicher Feldherr erworben hat, und seine Ehre, die ihm in seinem Palast erboten wird. Seine Gestalt überragt alle anderen. Neben der Körpergröße zeigt die Bekleidung den Status einer Person an. Die Fürstin, die Musikerin und die Bediensteten rund um den Thron sind besser bekleidet als die Krieger. Die Kriegsgefangenen werden durch ihre Nacktheit entehrt. Weitere Aspekte der Ehre neben Körpergröße und Kleidung sind Attribute wie der Thron einerseits und die Fesseln andererseits sowie die Art der Behandlung durch die anderen Menschen: Der Fürst wird als Krieger beschützt und unterstützt, als Thronender bedient und unterhalten. Die Feinde werden durch die Art der Darstellung zusätzlich gedemütigt, insofern sie in der Bildkomposition mit den Tieren auf der anderen Seite des Throns korrespondieren. Bei den Personen vor dem Thron (Fürstin, Musikerin, Soldat, Kriegsgefangene) nimmt der Rang mit zunehmender Entfernung vom Fürsten ab.

2. In 2 Sam 10 wird erzählt, dass David nach dem Tod des Ammoniter-Königs Nachasch Boten zu dessen Sohn Chanun sandte,

um ihn durch seine Diener seines Vaters wegen zu trösten, und die Diener Davids kamen ins Land der Ammoniter. Die Anführer der Ammoniter aber sagten zu Chanun, ihrem Herrn: Will David in deinen Augen wirklich deinen Vater ehren, wenn er Tröster zu dir gesandt hat? Hat David seine Diener nicht zu dir gesandt, um die Stadt auszuforschen, um sie auszukundschaften und zu zerstören?³

Sie stellen also Davids ehrenhafte Absicht in Frage und unterstellen ihm Scheinheiligkeit und Betrug. Darauf reagiert Chanun, indem er Davids Gesandtschaft massiv entehrt:

Da nahm Chanun die Diener Davids und rasierte ihnen den Bart zur Hälfte ab, bis zu ihrem Gesäß. Dann schickte er sie fort. Und man berichtete David davon, und er sandte ihnen entgegen, denn die Männer schämten sich⁴ sehr, und der König sagte: Bleibt in Jericho, bis eure Bärte nachgewachsen sind, dann erst kehrt zurück.

³ Biblische Texte werden hier und im Folgenden weitgehend nach der Zürcher Bibel (Zürich 2007) zitiert.

⁴ *KLMN* „gekränkt, beschimpft sein; sich schämen, zuschanden werden“. Wortbedeutungen hier und im Folgenden nach: Dietrich, Walter/Arneth, Samuel (Hg.), *Konkise und Aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament (KAHAL)*, Leiden 2013.

Die schmähhliche Behandlung durch Chanun hat für die Diener Davids bleibende, wenn auch vorübergehende, Folgen. Ihre Entehrung ist an ihrem Leib und an ihrer Kleidung für alle sichtbar. (Kleider zum Wechseln hatten sie anscheinend nicht dabei.) Die Entehrten empfinden Scham. David respektiert ihr Schamgefühl und hilft ihnen, ihre Ehre wiederherzustellen. Die Ammoniter wissen, was sie getan haben, und rechnen damit, dass David sich für die Beschämung seiner Diener an ihnen rächen wird. Um dem zuvorzukommen, schreiten sie selbst zum Angriff:

Die Ammoniter aber sahen, dass sie David verhasst waren.⁵ Da sandten die Ammoniter hin und machten sich Aram-Bet-Rechob und Aram-Zoba dienstbar, 20.000 Mann Fußvolk, dazu den König von Maacha, 1.000 Mann, und jeden von Tob, 12.000 Mann. Und David hörte davon und sandte Joab aus mit der ganzen Heerschar [...].

Dieses Beispiel lässt gut erkennen, wie die Unterstellung von Ehrlosigkeit zu tatsächlicher Entehrung führen kann, die über Scham, Hass und die Angst vor Vergeltung zu massiver Aggression und Gegen-Aggression weitergeht. Dabei genügt es, wenn eine Seite unehrenhafte Absichten, Hass und Rachedurst bei der anderen Seite vermutet. Es ist deutlich, dass die Erzählung David in ein möglichst gutes und die Ammoniter in ein möglichst schlechtes Licht zu stellen beabsichtigt und deshalb die Schuld an der gesamten Entwicklung den Ammonitern zuschreibt. Es ist aber durchaus vorstellbar, dass vergleichbare Prozesse tatsächlich so ablaufen. Damit illustriert diese Geschichte die Gefährlichkeit von Ehrverletzungen, die rasch eskalieren und zu unkontrollierbarer Gewalttätigkeit führen können.⁶

3. In den Psalmen wird Gott häufig als Schutz und Zuflucht vor Entehrung und Beschämung angesehen (z. B. Ps 31,2: „Bei dir, Jahwe, suche ich Zuflucht, ich will nicht zuschanden werden⁷ auf ewig, in deiner Gerechtigkeit rette mich“), bzw. als Verteidiger der Ehre und Würde (z. B. Ps 62,8: „Meine Rettung ist bei Gott und meine Ehre,⁸ mein schützender Fels, meine Zuflucht ist in Gott“). Metaphorisch kann Gott selbst als Ehre des Menschen bezeichnet werden (z. B. Ps 3,4: „Du aber, Jahwe, bist mir Schild, bist meine Ehre⁹ und erhebst mein

⁵ B²Š N „stinkend gemacht, verhasst werden“.

⁶ Das Talionsprinzip „Leben für Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme“ (Ex 21,22 ff.; vgl. Lev 24,17 ff.; Dtn 19,21; Gen 4,23 f.) sollte eine solche Eskalation verhindern. Ihm zufolge wäre eine angemessene Reaktion auf die Entehrung der israelitischen Gesandtschaft eine entsprechende Entehrung einer ammonitischen Gesandtschaft gewesen. Man kann allerdings bezweifeln, dass die Ammoniter, die David von Anfang an unehrenhafte Absichten unterstellten, davon ausgegangen wären, dass sich der König von Israel auf eine derart maßvolle Gegenmaßnahme beschränken würde.

⁷ BWS G „sich schämen müssen, zuschanden werden“.

⁸ kbwd (*kabod*) „Schwere, Last; Besitz; Ansehen, Gewichtigkeit; Herrlichkeit, Pracht; Auszeichnung Ehrung, Ehre [...]“.

⁹ kbwd (*kabod*) s. o.

Haupt“). Diese Stellen lassen den hohen Stellenwert der Ehre in den Psalmen erkennen. Kann man daraus schließen, dass Ehre auch für die Tradenten des Psalters von großer Bedeutung war? Oder hängt es einfach damit zusammen, dass die meisten Psalmen dem König David zugeschrieben sind, der als Herrscher um seine Ehre besorgt ist? Oder stimmt beides, weil sich die Tradenten in König David wiedererkannten?

4. Dass Gott die Ehre der Menschen nicht nur beschützen, sondern auch angreifen kann, erfährt Hiob, vgl. Hi 19,9: „Meiner Ehre¹⁰ hat er mich entkleidet, und die Krone hat er mir vom Haupt genommen“. Liest man diese Aussage im größeren Zusammenhang des Hiobbuchs, müsste man sie allerdings wohl präzisieren: Gott hat Hiob nicht direkt angegriffen, sondern er hat es zugelassen, dass ihm Unglück zugestoßen ist (vgl. Hi 1–2). Und er hat ihn damit nicht angeklagt, wie Hiob meint,¹¹ und ihm so die Ehre seiner Unbescholtenheit genommen. Vielmehr ist es gerade die Anerkennung der Frömmigkeit und Gerechtigkeit Hiobs durch Jahwe,¹² die dazu führt, dass er – um dem Satan seine außerordentliche Frömmigkeit zu demonstrieren – ins Unglück gestürzt wird (Hi 1–2). Kann man demnach aus dem Buch Hiob lernen, dass ein Mensch, der arm und krank ist, deswegen nicht auch ehrlos sein muss?

5. Die Selbstdarstellung Hiobs in Hiob 29–31 zeigt die Ambivalenz seiner Vorstellung von Ehre. Nach Hi 29 zeigte sich Hiobs Ehre u. a. darin, dass alle auf ihn hörten und niemand ihm widersprach, und sie beruhte auf seiner Wohltätigkeit und Gerechtigkeit, seinem Einsatz für die Schwachen, um sie vor den Starken zu schützen:

Ach, wäre ich doch wie in früheren Monden,
wie in den Tagen, da Gott mich beschützte, [...]
als ich durchs Tor ging zur Stadt hinauf,
meinen Sitz einnahm auf dem Platz.
Sahen mich die Jungen, so traten sie zurück,
und die Alten erhoben sich und blieben stehen.
Die Fürsten hörten auf zu reden
und legten die Hand auf ihren Mund.
Die Stimme der Vornehmen verstummte,
und ihre Zunge klebte am Gaumen.
Wessen Ohr mich hörte, der pries mich glücklich,
und wessen Auge mich sah, der bezeugte mir,
dass ich den Elenden rettete, der um Hilfe schrie,
und die Waise, die ohne Helfer war [...].
Gerechtigkeit zog ich an als mein Kleid,
das Recht war mein Mantel und Turban.

¹⁰ *kbwd* (*kabod*) s. o.

¹¹ Vgl. Hi 16,8: „Mein Verfall sagt gegen mich aus [...], ins Angesicht klagt er mich an“.

¹² Hi 1,8: „Auf Erden ist keiner wie er: Er ist schuldlos und aufrecht, er fürchtet Gott und meidet das Böse“.

Ich war Augen für den Blinden
 und Füße für den Lahmen.
 Ein Vater war ich für die Armen,
 und die Rechtssache des Unbekannten habe ich geprüft.
 Ich zerschmetterte dem Frevler den Kiefer
 und entriss seinen Zähnen die Beute.
 So dachte ich: Wie der Phönix werde ich sterben
 mit meinem Nest und lange leben.
 Meine Wurzel reicht bis zum Wasser,
 und auf meinen Zweigen nächtigt der Tau.
 Immer frisch bleibt mir meine Ehre,¹³
 und mein Bogen erneuert sich in meiner Hand [...].
 Ich lachte über die, die mir nicht glaubten,
 und mein strahlendes Gesicht konnten sie nicht trüben.
 Ich bestimmte ihren Weg und saß da als ihr Haupt
 und wohnte wie ein König bei der Kriegerschar,
 wenn er die Traurigen tröstet.

Entgegen seiner Erwartung („immer frisch bleibt mir meine Ehre“) ist Hiob von seiner Position an der Spitze der Gesellschaft nach ganz unten gefallen. In seiner Klage darüber in Hi 30 wird deutlich, wie sehr seine Ehre auf Macht und Gewalt, mindestens Gewaltandrohung, beruhte,¹⁴ und dass er die Schwachen nicht nur beschützt, sondern auch verachtet und schlecht behandelt hat, wenn sie ihm nicht mehr nützlich waren:

Jetzt aber lachen über mich, die jünger sind als ich,
 deren Vorfahren ich so verachtete,¹⁵
 dass ich sie bei den Hunden meiner Herde nicht geduldet hätte.
 Was hätte mir auch die Arbeit ihrer Hände genützt?
 Sie hatten ja keine Kraft mehr
 aus Mangel und vor hartem Hunger [...].
 Verworfene¹⁶ Leute ohne Namen,
 sie wurden hinausgepeitscht aus dem Land.
 Und nun singen sie Spottlieder über mich,
 und auf mich zielt ihr Gerede.
 Sie verabscheuen¹⁷ mich, sie halten sich von mir fern
 und spucken mir ins Gesicht.
 Denn er hat meine Bogensehne gelöst und mich niedergebeugt,
 sie aber ließen die Zügel vor mir schießen.
 Zur Rechten erhebt sich die Brut, sie haben meine Füße weggestoßen

¹³ *kbwd* (*kabod*) s. o.

¹⁴ Das war bereits in Hi 29 erkennbar, besonders in der poetischen Parallelisierung von „Ehre“ und „Bogen“ (Waffe): „Immer frisch bleibt mir meine Ehre, und mein Bogen erneuert sich in meiner Hand“. In Hi 29 richtete sich Hiobs Gewalt aber gegen die Starken zu Gunsten der Schwachen.

¹⁵ *M²S G* „ablehnen, verwerfen“.

¹⁶ *nbl* (*nabal*) „nichtig, (sozial) wertlos, gottlos; Taugenichts, Geizhals, Tor, Gottesleugner“.

¹⁷ *T²B D* „verabscheuen; schänden, zum Abscheu machen“.

und ihre Unheilswege gegen mich gebahnt.
 Meinen Pfad haben sie aufgerissen, sie schüren mein Verderben,
 und niemand hält sie auf.
 Wie durch eine breite Bresche kommen sie,
 zwischen den Trümmern wälzen sie sich heran.
 Schrecken stürzt auf mich ein, wie der Wind verfliegt meine Würde,¹⁸
 und mein Heil ist entschwunden wie eine Wolke [...].

Ist Ehre ein Privileg der Starken und Mächtigen? Sind alle anderen nur Objekte der Wohltätigkeit oder der Ausbeutung und damit ehr- und würdelos?

6. Dass es nicht immer eindeutig und selbstverständlich ist, worin Ehre und Schande bestehen, wird gut erkennbar an der Erzählung von der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem in 2 Sam 6,14 ff. Im Prozessionszug „tanzte David voller Hingabe vor Jahwe, und David war umgürtet mit einem linnenen Efod“, d. h. wohl einem Lendenschurz.

Und so brachten David und das ganze Haus Israel die Lade Jahwes hinauf unter Jubel und unter dem Klang des Schofar. Und als die Lade Jahwes in die Stadt Davids gekommen war und Michal, die Tochter Sauls, aus dem Fenster blickte, sah sie, wie König David vor Jahwe umherwirbelte und tanzte. Da verachtete¹⁹ sie ihn in ihrem Herzen [...] Und David kehrte zurück, um sein Haus zu segnen, und Michal, die Tochter Sauls, kam heraus, David entgegen, und sagte: Wie würdevoll²⁰ hat sich heute der König von Israel benommen, da er sich heute vor den Augen der Mägde seiner Diener entblößt hat, wie sich wirklich nur einer vom Gesindel entblößt! David aber sagte zu Michal: Vor Jahwe, der mich vor deinem Vater und seinem ganzen Haus erwählt hat und der mich zum Fürsten über das Volk Jahwes, über Israel, bestimmt hat, vor Jahwe tanze ich. Und ich werde mich noch mehr erniedrigen²¹ als dieses Mal, und ich werde gering²² sein in meinen eigenen Augen; bei den Mägden aber, von denen du gesprochen hast, bei ihnen will ich in Ehren stehen.²³ Michal aber, die Tochter Sauls, hatte bis zum Tag ihres Todes keine Kinder [...].

König David, die Königin und Königstochter Michal und das Gesinde (bzw. Gesindel) am Königshof haben nach dieser Erzählung unterschiedliche Vorstellungen von Ehre und Würde – wobei auffällt, dass das Gesinde(l) nicht selbst zu Wort kommt, sondern David und Michal zu wissen meinen, was das Gesinde(l) denkt (und sich darüber einig sind). Michal vertritt eine traditionelle Auffassung von königlicher Ehre und Würde (vgl. das eingangs besprochene Bild): Ein König lässt sich von Tänzerinnen und Tänzern unterhalten, tanzt aber nicht selbst, und schon gar nicht leicht bekleidet. David, der nicht aus königlichem Hause stammt, fühlt sich diesem Verständnis königlicher Ehre und

¹⁸ *ndybh (nediba)* „Edles; Würde“.

¹⁹ *BZH G* „geringschätzen“.

²⁰ *KBD N* „gehört werden; Ansehen genießen; sich würdig aufführen; (Gott) sich in seiner Herrlichkeit zeigen“.

²¹ *QLL N* „sich als schnell erweisen; sich gering wissen, sich erniedrigen“.

²² *špl (schapal)* „tief gelegen, tief eingesunken; niedrig; gering in der Geltung; demütig“.

²³ *KBD N* s. o.

Würde nicht verpflichtet. Er ordnet sich Jahwe unter, dem er seine gegenwärtige Stellung verdankt, und bringt diese Unterordnung dadurch zum Ausdruck, dass er vor Jahwe tanzt. Auch andere Könige ordnen sich ihren Göttern unter, gehen dabei aber nicht so weit wie David, der sich in seiner Unterordnung unter Jahwe dem Gesinde(l) gleichstellt. Allerdings spricht David hier auch in polemischer Zuspitzung und gibt seine Privilegien als Herrscher nicht einfach auf. Trotzdem ist dieser Text interessant, weil er darauf aufmerksam macht, dass es in einer Gesellschaft verschiedene Ansichten darüber geben kann (und in der Regel wohl auch gibt), worin Ehre und Schande bestehen. Das kann zur Stabilisierung der Gesellschaft beitragen: Wenn das Gesinde(l) untereinander um Ehre wetteifert, wird es von seiner kollektiven Entwürdigung in der Gesellschaft abgelenkt. Es kann aber auch die gesellschaftlich dominanten Vorstellungen von Ehre und Würde unterlaufen und unterminieren und damit die Gesellschaft destabilisieren, indem es zu Auseinandersetzungen darüber führt, welche Vorstellungen allgemein verbindlich sein und sozial durchgesetzt werden sollen bzw. können.

7. Unterschiedliche Vorstellungen von Ehre und Würde zeigt auch die sog. „Jotamfabel“ in Ri 9,8ff mit der Jotam die in Sichem neu eingeführte Monarchie kritisiert und verspottet:

Die Bäume gingen hin, um einen König über sich zu salben. Und sie sprachen zum Ölbaum: Sei du König über uns! Der Ölbaum aber sprach zu ihnen: Soll ich mein Fett aufgeben, mit dem man Götter und Menschen ehrt, und hingehen, um mich über den Bäumen zu wiegen²⁴? Da sprachen die Bäume zum Feigenbaum: Komm du, werde du König über uns! Der Feigenbaum aber sprach zu ihnen: Soll ich meine Süße aufgeben und meine köstliche Frucht und hingehen, um mich über den Bäumen zu wiegen? Da sprachen die Bäume zum Weinstock: Komm du, werde du König über uns! Der Weinstock aber sprach zu ihnen: Soll ich meinen Wein aufgeben, der Götter und Menschen fröhlich macht, und hingehen, um mich über den Bäumen zu wiegen? Da sprachen alle Bäume zum Dornbusch: Komm du, werde du König über uns! Und der Dornbusch sprach zu den Bäumen: Wenn ihr wirklich mich salben wollt, damit ich König über euch bin, kommt und sucht Zuflucht in meinem Schatten! Wenn aber nicht, wird Feuer ausgehen vom Dornbusch und die Zedern des Libanon verzehren.

Die Fabel stellt die Ehre der produktiv tätigen Bäume (in denen sich die israelitischen Bauern wiedererkennen konnten) der Ehre des Herrschers gegenüber. Während erstere darin besteht, dass Dinge produziert werden, die anderen nützlich sind und ihnen Genuss und Freude ermöglichen, beruht letztere auf der Androhung von Gewalt und auf unrealistischen Versprechungen – ein Dornbusch bietet keinen so guten Schatten wie ein Ölbaum. Und die Salbung eines Königs wie die Ehrung von Göttern und Menschen durch kostbares Salböl sind nur möglich, weil der Ölbaum den entsprechenden Rohstoff produziert.

²⁴ NW^s D „schwanken; ohne Obdach und Heimat umherschweifen“, hier vielleicht am besten mit „schweben“ zu übersetzen.

8. Dass Ruhm und Ehre Menschen, insbesondere die Herrschenden, zu gefährlicher Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung (Hybris) verleiten können, wird in der Hebräischen Bibel vielfach festgestellt, wie etwa in der eindrücklichen (aramäischen) Erzählung vom „Wahnsinn Nebukadnezars“ in Dan 4,25 ff. Als der König eines Tages

auf dem königlichen Palast von Babel auf und ab schritt, sprach der König: Ist das nicht das große Babel, das ich gebaut habe als Sitz der Herrschaft durch meine gewaltige Macht und zur Ehre²⁵ meiner Herrlichkeit²⁶? Das Wort war noch im Mund des Königs, da kam eine Stimme vom Himmel: Dir, Nebukadnezar, dem König, wird gesagt: Die Königsherrschaft ist dir genommen, und aus der Gemeinschaft der Menschen vertriebt man dich, und bei den Tieren des Feldes ist deine Bleibe. Wie dem Vieh wird man dir Kräuter zu essen geben, und sieben Zeiten werden dahingehen über dir, bis du erkennst, dass der Höchste Macht hat über die menschliche Königsherrschaft und dass er sie gibt, wem er will. In diesem Augenblick erfüllte sich das Wort an Nebukadnezar: Aus der Gemeinschaft der Menschen wurde er vertrieben, und wie das Vieh aß er Kräuter, und sein Leib wurde benetzt vom Tau des Himmels, bis sein Haar lang war wie Adlerfedern und seine Nägel lang waren wie Vogelkrallen. Nach diesen Zeiten aber blickte ich, Nebukadnezar, auf zum Himmel, und mein Verstand kehrte zurück zu mir. Und ich lobte den Höchsten und pries und verherrlichte den Ewglebenden: Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, und seine Königsherrschaft währt von Generation zu Generation. Und alle Bewohner der Erde werden wie nichts geachtet, und nach seinem Belieben verfährt er mit dem Heer des Himmels und mit den Bewohnern der Erde, und da ist niemand, der ihm in den Arm fällt und zu ihm sagt: Was tust du? Zur selben Zeit kehrte mein Verstand zurück zu mir, und meine Herrlichkeit²⁷ und mein Glanz²⁸ kehrten zurück zu mir zur Ehre²⁹ meiner Königsherrschaft [...].

Seine Macht und sein Ruhm verführen Nebukadnezar dazu, zu meinen, er könne seine Erfolge sich selbst zuschreiben und verdanke so seine Ehre seinem eigenen Handeln. Diese – unter Herrschenden und Mächtigen wahrscheinlich nicht singuläre – Selbsteinschätzung ist nach Ansicht des Textes töricht und asozial, was in diesem Fall einmal sinnenfällig dadurch demonstriert wird, dass Nebukadnezar „aus der Gemeinschaft der Menschen vertrieben“ wird und zu einem Tier degeneriert.³⁰ Erst als Nebukadnezar zum Himmel aufblickt und seine Abhängigkeit vom höchsten Gott erkennt und anerkennt, kehren sein Verstand, seine Herrschaft und seine Ehre zu ihm zurück.

9. Kritisch relativiert wird die Ehre – auch in ihrer Bedeutung für Herrschende – in 1 Kön 3,5 ff.

In Gibeon erschien Jahwe dem Salomo nachts im Traum, und Gott sprach: Erbitte, was ich dir geben soll. Da sagte Salomo: [...] So gib deinem Diener ein Herz, das hört, damit

²⁵ *yqr* (*yeqar*) „Würde, Ehre“ (aramäisch).

²⁶ *hḏr* (*hadar*) „Herrlichkeit“ (aramäisch).

²⁷ *hḏr* (*hadar*) s. o.

²⁸ *zyw* (*ziw*) „Glanz“ (aramäisch).

²⁹ *yqr* (*yeqar*) s. o.

³⁰ Vgl. die Darstellung der Weltmächte als Tiere in Dan 7 und 8.

er deinem Volk Recht verschaffen und unterscheiden kann zwischen Gut und Böse. Denn wer könnte deinem Volk, das so gewaltig ist, Recht verschaffen? Und dass Salomo eben darum gebeten hatte, war gut in den Augen Jahwes. Und Gott sprach zu ihm: Weil du eben darum gebeten hast und weil du nicht für dich um langes Leben gebeten hast und auch nicht um Reichtum für dich gebeten hast und auch nicht um den Tod deiner Feinde gebeten hast, sondern um Einsicht, damit du dem Recht gehorchen kannst, sieh, deshalb handle ich nach deinen Worten: Sieh, ich gebe dir ein weises und verständiges Herz, so dass keiner wie du vor dir gewesen ist und keiner wie du nach dir auftreten wird. Und ich gebe dir auch, was du nicht erbeten hast: Sowohl Reichtum als auch Ehre,³¹ so dass keiner wie du unter den Königen ist, solange du lebst. Und wenn du auf meinen Wegen gehst und meine Satzungen und meine Gebote hältst, wie David, dein Vater, es getan hat, werde ich dir ein langes Leben geben.

Weisheit und Einsicht sind wertvoller und für einen König wichtiger als Reichtum, Ehre und ein langes Leben. Weil Salomo das erkannt hat, bekommt er von Gott nicht nur ein weises Herz, sondern dazu auch Reichtum, Ehre und ein langes Leben.

10. In diesem Sinne ermahnt der fiktive Autor Salomo im Sprüchebuch (Proverbia) seine Schüler (Spr 3,13ff):

Wohl dem Menschen, der Weisheit gefunden hat,
und dem Menschen, dem Einsicht zuteil wird.
Sie zu erwerben ist besser, als Silber zu erwerben,
und besser ist es, sie zu gewinnen als Gold.
Sie ist wertvoller als Perlen,
und keine deiner Kostbarkeiten kommt ihr gleich.
Langes Leben ist in ihrer Rechten,
in ihrer Linken sind Reichtum und Ehre.³²
Ihre Wege sind angenehme Wege,
und all ihre Straßen sind friedlich.
Ein Baum des Lebens ist sie denen, die sie ergreifen,
und wer sie festhält, ist glücklich zu preisen.

Weisheit ist wertvoller als langes Leben, Reichtum und Ehre. Wer weise ist bzw. dem Rat des weisen Salomo folgt, kümmert sich deshalb darum, weise zu werden. Er muss allerdings auch auf ein langes Leben, Reichtum und Ehre nicht verzichten, sondern wird sie aufgrund seiner Weisheit bekommen.

11. Dass dem so ist, wird von Kohelet (bzw. Ecclesiastes, dem „Prediger Salomo“) aufgrund seiner Lebenserfahrung bestritten. „Nicht die Schnellen gewinnen den Wettlauf und nicht die Helden den Kampf, auch nicht die Weisen das Brot und nicht die Verständigen Reichtum und die Einsichtigen Gunst.³³ Denn Zeit und Zufall treffen sie alle.“ (Koh 9,11). „Weisheit ist besser als Stärke,

³¹ *kbd (kabod)* s. o.

³² *kbd (kabod)* s. o.

³³ *hn (chen)* „Anmut, Liebreiz; Gunst, Beliebtheit, Wohlgefallen Gnade“.

doch die Weisheit des Armen wird verachtet,³⁴ und auf seine Worte hört man nicht“ (Ebd. V. 16). Damit wird nicht nur gesagt, dass Weisheit nicht immer zu Ansehen und Ehre führt, sondern auch, dass unter den Menschen nicht unbedingt denen Ehre zugeschrieben wird, die das auch verdienen. Die gängigen gesellschaftlichen Vorstellungen von und Maßstäbe für Ehre werden damit grundsätzlich in Frage gestellt.

Nicht nur Weisheit ist nach Ansicht Kohelets wertvoller und wichtiger als Ehre, sondern auch und vor allem die Möglichkeit, sein Leben ohne Hunger führen und genießen zu können. Er zeigt das am Beispiel eines Menschen, der zwar reich und angesehen ist, aber aus irgendwelchen Gründen (z. B. Krankheit, Gefangenschaft oder Exilierung, hohe Abgaben) daran gehindert wird, seine Güter und sein Ansehen zu genießen:

Es gibt ein Übel, das ich unter der Sonne sah, und schwer lastet es auf dem Menschen: Da gibt Gott einem Mann Reichtum, Vermögen und Ehre,³⁵ und es mangelt ihm an nichts von allem, was er begehrt. Doch Gott erlaubt es ihm nicht, davon zu essen, sondern ein Fremder verzehrt es. Das ist nichtig und ein schlimmes Leiden. (Koh 6,1f).

Man ist versucht, zu kommentieren: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Ehre!“

Weil eine kleine Dummheit oder ein einziger Dummkopf großen Schaden anrichten können – so wie eine einzige tote Fliege einen ganzen Krug Parfüm verderben kann – ist es für das Wohl der Gemeinschaft wichtiger, dass es möglichst wenige Dummköpfe gibt, als dass es einige hoch angesehene und geehrte – heute würde man sagen „exzellente“ – Weise gibt. „Tote Fliegen lassen das Öl des Salbenmischers stinken und gären. Wertvoller als Weisheit und Ehre³⁶ ist wenig Torheit“ (Koh 10,1). Breitenbildung statt Exzellenzförderung!

12. Während es bei den bisher besprochenen Texten um die Ehre (oder Schande) von Menschen im Vergleich zu anderen Menschen ging, kommt in einigen Texten der Hebräischen Bibel auch die Ehre bzw. Würde der Menschheit im Vergleich mit nicht-menschlichen Lebewesen in den Blick, so z. B. in Ps 8,4ff:

Wenn ich deinen Himmel sehe, das Werk deiner Finger,
den Mond und die Sterne, die du hingesezt hast:
Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst,
und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?
Du hast ihn wenig geringer gemacht als Gott,
mit Ehre³⁷ und Hoheit³⁸ hast du ihn gekrönt.
Du hast ihn zum Herrscher gesetzt über die Werke deiner Hände,
alles hast du ihm unter die Füße gelegt:

³⁴ BZH G passiv s. o.

³⁵ *kbd* (*kabod*) s. o.

³⁶ *kbd* (*kabod*) s. o.

³⁷ *kbd* (*kabod*) s. o.

³⁸ *hdr* (*hadar*) „Schmuck, Pracht; Herrlichkeit und Erhabenheit (Gottes, des Königs)“.

Schafe und Rinder, sie alle,
 dazu auch die Tiere des Feldes,
 die Vögel des Himmels und die Fische im Meer,
 was da die Pfade der Meere durchzieht.

Gen 1,26ff beschreibt die Stellung der Menschen zwischen den Göttern und den Tieren auf ähnliche Weise wie Ps 8 und spricht dabei ebenfalls von der Herrschaft der Menschen über die Tiere, nicht aber von seiner Ehre oder Würde. Letzteres gilt auch für die Aussagen über die Gottähnlichkeit der Menschen in Gen 5,1ff. und 9,6. Zudem haben nach Gen 6,5 ff. die Menschen ihren Auftrag, über die Tiere zu herrschen, allem Anschein nach nicht erfüllt, weshalb die Erde durch die Gewalttätigkeit aller Lebewesen verdorben wurde (V. 11f).

Ps 8 scheint von einem Unterschied zwischen der von Gott am Anfang geschaffenen Welt und der jetzt erfahrbaren Wirklichkeit nichts zu wissen. Man kann Ps 8 im Licht von Gen 1–9 aber auch so (neu) lesen, dass er nur darüber spricht, wie Gott den Menschen (ursprünglich) gemacht und wozu er ihn (ursprünglich) bestimmt hat. Dann wäre zu fragen, ob den Menschen die ihnen von Gott zugedachte Würde erhalten geblieben ist, nachdem sie ihre Bestimmung verfehlt haben. Einen Hinweis darauf könnte man in Gen 9,6 erkennen, wo Gott auch nach dem Versagen der Menschen und der Verderbnis der Welt daran erinnert, dass er die Menschen als seine Abbilder und Ebenbilder geschaffen hat: „Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll für den [Wert des getöteten] Menschen vergossen werden. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.“³⁹

Damit ist aber nicht unbedingt gesagt, dass die Menschen immer noch so gottähnlich sind, wie sie geschaffen wurden. Es könnte auch so verstanden werden, dass den Menschen immer noch ein höherer Wert als den Tieren zukommt, weil sie einmal zu etwas Höherem bestimmt gewesen wären. Die Würde der Menschen (von der allerdings in der Genesis anders als in Ps 8 nicht ausdrücklich die Rede ist!) wäre dann nicht darin begründet, was und wie sie sind, sondern darin, was und wie sie einmal waren bzw. was und wie sie einmal hätten sein können – ähnlich wie auch die alt gewordenen Eltern weiterhin geehrt werden sollen, wenn sie sich aufs Altenteil zurückgezogen haben (Ex 20,12 par. Dtn 5,16) und vielleicht auch schon dement geworden sind (Sir 3,13).

13. Ps 8 relativiert Unterschiede hinsichtlich der Ehre zwischen verschiedenen Menschen, indem er der gesamten Menschheit „Ehre und Hoheit“ zuerkennt. Demgegenüber stellt die Darstellung des „Dieners Jahwes“ in Jes 52,13ff den Wert und den Sinn der üblichen Zuschreibungen von Ehre und Schande grundsätzlich in Frage:

³⁹ Die Zürcher Bibel verdeutlicht den (mutmaßlichen) Sinn des hebräischen Textes durch die von mir in Klammern gesetzte Ergänzung.

Sieh, mein Diener wird Erfolg haben, er wird emporsteigen, wird hoch erhoben und sehr erhaben sein. Wie sich viele über dich entsetzt haben – so entstellt, nicht mehr menschlich war sein Aussehen, und seine Gestalt war nicht wie die eines Menschen – so wird er viele Nationen besprengen, und Könige werden ihren Mund vor ihm verschließen. Denn was ihnen nie erzählt wurde, werden sie gesehen haben, und was sie nie hörten, werden sie verstanden haben [...] Er hatte keine Gestalt und keine Pracht, dass wir ihn angesehen hätten, und sein Aussehen war nicht so, dass er uns gefallen hätte. Verachtet⁴⁰ war er und von Menschen verlassen, ein Mann der Schmerzen und mit Krankheit vertraut und wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, ein Verachteter,⁴¹ und wir haben ihn nicht geachtet.⁴² Doch unsere Krankheiten, er hat sie getragen, und unsere Schmerzen hat er auf sich genommen. Wir aber hielten ihn für einen Gezeichneten, für einen von Gott Geschlagenen und Gedemütigten. Durchbohrt aber wurde er unseres Vergehens wegen, unserer Verschuldungen wegen wurde er zerschlagen, auf ihm lag die Strafe, die unserem Frieden diente, und durch seine Wunden haben wir Heilung erfahren [...].

Der Text ist nicht leicht verständlich und will es wohl auch gar nicht sein. Er präsentiert seinen Lesern mehr Fragen und Denkanstöße als fertige Antworten. Deutlich ist aber, dass er einen Erkenntnisprozess beschreibt in dem „viele“ Menschen, „Nationen“ und „Könige“ einsehen, dass sie den „Diener Jahwes“ falsch beurteilt haben. Sie haben ihn verachtet, weil er keine imposante Gestalt, keine Pracht und kein gefälliges Aussehen hatte. Sie „hielten ihn für einen Gezeichneten, für einen von Gott Geschlagenen und Gedemütigten“. Sie sahen also in ihm und in seinen Eigenschaften den Grund für die Verachtung, die sie ihm entgegenbrachten. Nun aber erkennen sie, dass sie ihn durch ihre Verachtung erst zu dem gemacht haben, was sie in ihm sahen. Sie haben ihn mit ihrer Geringschätzung „durchbohrt“ und „zerschlagen“ und sich damit gegen ihn „vergangen“ und „verschuldet“. Sein Verachtetsein, seine Verlassenheit, seine Schmerzen und seine Krankheiten waren die Kehrseite ihrer Ehre, ihres Wohlstands („Frieden“) und ihrer Gesundheit („Heilung“). Geht dieser Versuch, den Text zu verstehen, in die richtige Richtung, lässt er sich lesen als eine grundsätzliche Kritik an der Zuschreibung und Inanspruchnahme von Ehre auf Kosten der Beschämung und Entwürdigung anderer.

Anders als wohl die meisten, wenn nicht alle bisher besprochenen Texte der Hebräischen Bibel ist Jes 52f nicht aus dem Blickwinkel von Menschen formuliert, die in ihrem Umfeld eine angesehene Stellung einnehmen, sondern aus dem Blickwinkel einer Gruppe, der „Diener Jahwes“, die sich in ihrem Umfeld als nicht anerkannt und verachtet erlebt. Dieser Blickwinkel ermöglicht ihnen offensichtlich eine kritischere Sicht auf die kulturellen Mechanismen von Ehre und Schande.

⁴⁰ BZH N „verachtet, verächtlich“.

⁴¹ BZH N s. o.

⁴² HSB G „achten, wertschätzen“ u. a.

14. Entsprechendes dürfte auch für die folgenden Beispiele aus dem Neuen Testament gelten, das durchweg eine kritische Sicht auf das menschliche Streben nach Ruhm und Ehre wirft. So soll etwa nach Mt 23,6ff Jesus gelehrt haben:

Sie (die Schriftgelehrten und Pharisäer) legen Wert auf den Ehrenplatz⁴³ bei den Gastmählern und den Ehrensitz in den Synagogen und wollen auf den Marktplätzen begrüßt und von den Leuten Rabbi genannt werden. Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Und niemanden auf Erden sollt ihr euren Vater nennen; denn einer ist euer Vater, der im Himmel. Und ihr sollt euch nicht Lehrer nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer, der Christus. Der Größte unter euch aber soll euer Diener sein. Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.

Dem (angeblich) für die Schriftgelehrten und Pharisäer typischen Streben nach Ehre und Ansehen wird hier ein christlicher „way of life“ gegenübergestellt. Christen verstehen sich als Geschwister, die untereinander nicht nach Ehre streben, sondern nur Gott als ihren Vater und Christus als ihren Lehrer ehren. Weil sie ihre Bestimmung darin sehen, einander zu dienen, erhöhen sie sich nicht, sondern erniedrigen sich. Der Text lässt aber auch die Gefahr erkennen, dass der Wettstreit um Ehre nun in einen Wettstreit um Erniedrigung umschlägt. Wenn wahre Größe im Dienst besteht, kann die Erniedrigung zur wahren Erhöhung werden.

Der Schluss des oben zitierten Abschnitts aus Mt 23 scheint aber noch schlichter zu argumentieren: Die Selbsterniedrigung der Christen wird nicht nur als Erhöhung neu bewertet, sondern sie wird später einmal zu ihrer Erhöhung führen. Deutlich wird dieser Gedanke in Mt 5,11f. ausgesprochen: „Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und euch das Ärgste nachsagen um meinetwillen und dabei lügen. Freut euch und frohlockt, denn euer Lohn im Himmel ist groß. Denn so haben sie auch die Propheten vor euch verfolgt.“ Der (nicht ganz freiwillige) Verzicht auf Ehre und Ansehen bei den Menschen im Diesseits ist motiviert vom Streben nach Anerkennung („Lohn“) bei Gott im Jenseits.

15. Im Johannesevangelium findet sich eine Gegenüberstellung von Ehre in den Augen der Menschen und Ehre in den Augen Gottes: „Wie könnt ihr zum Glauben kommen, wenn ihr Ehre⁴⁴ voneinander empfanget und nicht die Ehre sucht, die vom alleinigen Gott kommt?“ (Joh 5,44). „[...] auch von den Mitgliedern des Hohen Rates [glaubten] viele an ihn [Jesus], standen aber nicht dazu wegen der Pharisäer, um nicht aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden. Denn sie liebten die Ehre der Menschen mehr als die Ehre Gottes“ (Joh 12,42f). Hier gelangen die Christen nicht durch Ehrverzicht im Diesseits zu größerer

⁴³ πρωτοκλισία „Ehrenplatz“.

⁴⁴ δόξα „Glanz, Abglanz; Herrlichkeit, Pracht; Ruhm, Ehre“.

Ehre im Jenseits, sondern sie verzichten auf Ehre bei den Menschen zugunsten der Ehre bei Gott.

16. Paulus ruft in Röm 13,7f. seine Leser dazu auf, allen zu geben, was sie ihnen schuldig sind: „Steuern, wem ihr Steuern schuldet, Zoll, wem ihr Zoll schuldet, Respekt,⁴⁵ wem ihr Respekt schuldet, Ehre,⁴⁶ wem ihr Ehre schuldet.“ Christen sollen also anderen Menschen den Respekt und die Ehrerbietung entgegenbringen, die sie verdienen. Untereinander aber sollen sie nicht nach Ehre streben, sondern einander lieben: „Bleibt niemandem etwas schuldig, außer dass ihr einander liebt. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt.“ Christen verweigern sich also nicht der in ihrer Umwelt dominanten Kultur der Ehre, stellen ihr aber untereinander eine Kultur der Liebe gegenüber. Nicht alle Menschen haben Anspruch auf Steuern, Zoll, Respekt und Ehre. Aber Christen fühlen sich allen anderen Christen (oder allen Menschen?) gegenüber zur Liebe verpflichtet.

17. Ein äußerst kritisches – und hoch ironisches – Licht wirft Paulus auf Ehre und Ehrerbietung in 1 Kor 12,20ff:

Nun aber gibt es viele Glieder, aber nur *einen* Leib. Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich brauche dich nicht, auch nicht der Kopf zu den Füßen: Ich brauche euch nicht. Vielmehr sind eben jene Glieder des Leibes, die als besonders schwach gelten, umso wichtiger, und eben jenen, die wir für weniger ehrenwert⁴⁷ halten, erweisen wir besondere Ehrerbietung;⁴⁸ so genießt das Unansehnliche⁴⁹ an uns großes Ansehen,⁵⁰ das Ansehnliche⁵¹ an uns aber hat das nicht nötig. Gott jedoch hat unseren Leib so zusammengefügt, dass er dem, was benachteiligt ist, besondere Ehre⁵² zukommen ließ, damit es im Leib nicht zu einem Zwiespalt komme, sondern die Glieder in gleicher Weise füreinander besorgt seien. Leidet nun ein Glied, so leiden alle Glieder mit, und wird ein Glied gewürdigt,⁵³ so freuen sich alle Glieder mit.

Geehrt wird, wer es nötig hat. Auf Ansehen angewiesen sind nur die Unansehnlichen. Das erinnert an Jotams Fabel von den Bäumen und dem Dornstrauch. Wenn in der Gemeinschaft der Christen wie in einem Leib Leid und Freude, Schmach und Ehre miteinander geteilt werden, läuft der Wettlauf um Ruhm und Ehre letztlich ins Leere.

18. Dementsprechend ersetzt Paulus in Phil 2,3 ff. das Streben danach, geehrt zu werden, durch eine Haltung, die anderen freigiebig Ehre erweist und auf eigene Ehre verzichtet. Für diese Haltung ist Jesus Christus das Vorbild:

⁴⁵ φόβος „Einschüchterung, Furcht; Ehrfurcht, Ehrerbietung“.

⁴⁶ τιμή „Preis, Kaufpreis; Ehre, Ansehen; Ehrbarkeit, Würde; Ehrensold, Honorar“.

⁴⁷ ἄτιμος „ungeehrt, verachtet; unansehnlich“.

⁴⁸ τιμή s. o.

⁴⁹ ἀσχήμων „unanständig, unschicklich (Schamteile)“.

⁵⁰ εὐσχημοσύνη „Anstand, Wohlanständigkeit“.

⁵¹ ἐσχήμων „anständig, untadelig; vornehm, angesehen“.

⁵² τιμή s. o.

⁵³ δοξάζω passiv „gepriesen, gerühmt, geehrt, verherrlicht werden“.

Tut nichts zum eigenen Vorteil, kümmert euch nicht um die Meinung der Leute. Achtet vielmehr in Demut⁵⁴ einer den andern höher als sich selbst! Habt nicht das eigene Wohl im Auge, sondern jeder das des andern. Seid so gesinnt, wie es eurem Stand in Christus Jesus entspricht: Er, der doch von göttlichem Wesen war, hielt nicht wie an einer Beute daran fest, Gott gleich zu sein, sondern gab es preis und nahm auf sich das Dasein eines Sklaven, wurde den Menschen ähnlich, in seiner Erscheinung wie ein Mensch. Er erniedrigte sich und wurde gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz [...].

Im Folgenden spricht Paulus dann allerdings auch davon, dass Gott Jesus Christus „deshalb [!] über alles erhöht und ihm den Namen verliehen [hat], der über allen Namen ist, damit im Namen Jesu sich beuge jedes Knie, all derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und jede Zunge bekenne, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters“. Den Christen stellt Paulus hier aber keine Erhöhung als Lohn für ihre Selbsterniedrigung in Aussicht. Vielmehr besteht die Erhöhung Jesu Christi gerade darin, dass alle himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen, die dazu in der Lage sind, sich Christus als Herrn unterwerfen – womit letztlich nicht dieser geehrt wird, sondern Gott.

So sollen auch Christen „nicht eitlem Ruhm nachjagen“ (Gal 5,26), sich nicht selbst empfehlen, sondern sich der Anerkennung durch Gott und Jesus Christus erfreuen: „Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn. Nicht wer sich selbst empfiehlt, gilt als bewährt, sondern wen der Herr empfiehlt“ (2 Kor 10,17f).

19. Wenn Paulus die Christen ermahnt, auf Ehre zu verzichten, wendet er sich nicht an solche, die ein hohes Ansehen zu verteidigen hätten, sondern an solche, die in die Versuchung kommen könnten, nach Ruhm und Ehre zu streben, weil sie unansehnlich und verachtet sind. Paulus will sie dazu bewegen, darin keine Schwäche zu sehen, sondern eine Stärke, die es ihnen erlaubt, das Streben nach Ehre und Ansehen kritisch zu unterlaufen:

Schaut doch auf eure Berufung, liebe Brüder und Schwestern: Da sind in den Augen der Welt nicht viele Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme. Im Gegenteil: Das Törichte dieser Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache dieser Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen, und das Geringe dieser Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts gilt, um zunichte zu machen, was etwas gilt, damit kein Mensch sich rühme vor Gott. Er hat es aber gefügt, dass ihr in Christus Jesus seid, der unsere Weisheit wurde, dank Gott, unsere Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung. So soll gelten, wie geschrieben steht: Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn (1 Kor 1,26ff).

Dementsprechend zeichnen sich nach 1 Kor 4,9 ff. die Apostel nicht gerade durch Ehre und Ansehen aus:

Gott hat uns Apostel als die Letzten hingestellt, wie zum Tod Verurteilte; zu einem Schauspiel sind wir geworden für die Welt, für Engel und Menschen. Wir sind töricht um

⁵⁴ ταπεινοφροσύνη „Bescheidenheit, Demut“.

Christi willen, ihr dagegen seid klug in Christus; wir sind schwach, ihr seid stark; ihr seid angesehen, wir sind verachtet. Bis zur Stunde hungern und dürsten wir, sind wir nackt und werden geschlagen, sind wir ohne feste Bleibe und mühen wir uns ab mit unserer Hände Arbeit. Werden wir geschmäht, segnen wir; werden wir verfolgt, ertragen wir's; werden wir verleumdet, reden wir freundlich. Zum Abschaum der Welt sind wir geworden, zum Unrat für alle, bis auf den heutigen Tag.

Folgte man diesen Gedanken von Paulus, wäre Ehre für Christen uninteressant. Sie wären damit einige Probleme los.⁵⁵

⁵⁵ Vgl. etwa SPEITKAMP, WINFRIED, *Ohrfeige, Duell und Ehrenmord*, Stuttgart 2010; FISCHER, THOMAS, *Ehre, Würde und Integration*, in: *Zeit Online*, 21.04.2015, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-04/beleidigung-ehre-justiz-fischer-im-recht/>, (letzter Zugriff: 15.03.2018).

Ehrformen in der Geschichte des Früh- und Hochmittelalters

KNUT GÖRICH

Ehre ist ein schillernder Begriff. Aber ungeachtet des Wandels hinsichtlich des gesellschaftlichen Gewichts und der ideellen Grundlagen der Ehre lässt sich festhalten, dass der „vielschichtige Begriff die Wertschätzung einer Person durch andere“ beschreibt, auf diese Weise „eine Position in der Gesellschaft“ definiert und „hierdurch nicht zuletzt der Organisation des gesellschaftlichen Miteinanders“ dient.¹ Ebenso unbestritten ist, dass ein „innerer“, individualisierter Ehrbegriff, der auf Tugend und Moral abzielt und so etwas wie „anständiges“ Handeln, ein moralisches Konzept und eine persönliche Qualität beschreibt, von einem „äußeren“, auf den Stand bezogenen Ehrbegriff unterschieden werden kann: in diesem Fall sind die Zeichen des sozialen Respekts gemeint, die Herkunft und Rang(anspruch) einer Person geschuldet waren. Auch wenn im hochmittelalterlichen höfischen Diskurs um die ritterlichen Tugenden vereinzelt Facetten des inneren Ehrbegriffs aufscheinen,² so stand doch die Wahrung der äußeren Ehre in der ranggeordneten Gesellschaft des Mittelalters im Zentrum der durch Erziehung und Sozialisation erworbenen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster des Adels. In welchem Ausmaß Rücksicht auf Ehre den Alltag förmlich durchtränkte, ist heutzutage nurmehr schwer vorstellbar. Die

¹ DEUTSCH, ANDREAS, Was ist Ehre? Ein Rechtsbegriff im historischen Vergleich, in: Ditte Bandini/Ulrich Kronauer (Hg.), Früchte vom Baum des Wissens, Heidelberg 2009, 179–191, 180; vgl. DERS., Art. Ehre, in: Albrecht Cordes u. a. (Hg.), Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. I, Berlin 2008, 1224–1231. – Aus der Literatur seien hier nur genannt: VOGT, LUDGERA/ZINGERLE, ARNOLD (Hg.), Ehre. Archaische Momente in der Moderne, Frankfurt a. M. 1994; VOGT, LUDGERA, Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1997; SCHREINER, KLAUS/SCHWERHOFF, GERD (Hg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1995; BACKMANN, SYBILLE u. a. (Hg.), Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, Berlin 1998; KESPER-BIERMANN, SYLVIA/LUDWIG, ULRIKE/ORTMANN, ALEXANDRA (Hg.), Ehre und Recht. Ehrkonzepte, Ehrverletzungen und Ehrverteidigungen vom späten Mittelalter bis zur Moderne, Magdeburg 2011; KLEIN, DOROTHEA (Hg.), Ehre, Teilband 1: Fallstudien zu einem anthropologischen Phänomen in der Vormoderne, Würzburg 2019.

² MAURER, FRIEDRICH, Tugend und Ehre [erstmalig 1951], in: Günter Eifler (Hg.), Ritterliches Tugendsystem, Darmstadt 1970, 238–252.

Omnipräsenz des Begriffs in den schriftlichen Quellen weist auf die Erklärungsbedürftigkeit vergangener sozialer Realitäten, in denen politisches Handeln ganz selbstverständlich mit Wahrung oder Verletzung der Ehre begründet wurde.

Die Erforschung der Ehre in der deutschen Mediävistik hat ihre wissenschaftsgeschichtlich bedingten Konjunkturen: während sie in der germanistischen Mediävistik schon zum Verständnis des epischen Personals und seiner Handlungsmotivation stets Aufmerksamkeit fand,³ war sie in der historischen Mediävistik erst in Folge der kulturhistorischen Wende recht eigentlich wiederzuentdecken – nachdem sie zuvor als Folge der politischen Instrumentalisierung der (National)Ehre im Hohenzollernreich und durch den Nationalsozialismus als antidemokratisches Ideologem verpönt war, aber auch unter dem Vorzeichen des entwicklungsgeschichtlich akzentuierten Modernisierungsparadigmas in den großen historischen und verfassungsgeschichtlichen Narrativen nur wenig Interesse auf sich gezogen hatte.⁴ Dem erwähnten Unterschied zwischen innerer und äußerer Ehre entsprechend, geht es in den einschlägigen Untersuchungen nicht darum, Ehre im Sinne eines ethischen Werts als Handlungsmotiv zu rekonstruieren, sondern um konkrete Praktiken der Ehrerweisung – im Zentrum steht das Tun, das von der Ehre nicht im Sinne eines moralischen Konzepts, sondern eines verhaltensleitenden Codes in Form eines Systems von zeremoniellen Zeichen der Ehrerbietung bestimmt wird.⁵ Die äußere Ehre des Mittelalters war eines jener kulturellen Bedeutungssysteme, die dem Einzelnen immer schon vorgegeben sind und von ihm in seinem Verhalten reproduziert werden, aber auch in schon objektivierter Form entgegenreten: „in körperlichen Gebärden und sprachlichen Formeln, in Bildern und Bauten, in Symbolen und Ritualen.“⁶

Den hochmittelalterlichen Verständnishorizont von Ehre macht der italienische Lexikograph Papias in seinem um 1050 entstandenen lateinischen Glossar

³ Aus der Überfülle der Literatur nenne ich hier nur MAURER, FRIEDRICH, *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit*, Bern/München 1951; FISCHER, HUBERTUS, *Ehre, Hof und Abenteuer in Hartmanns „Iwein“*. Vorarbeiten zu einer historischen Poetik des höfischen Epos, München 1983; MÜLLER, JAN DIRK, *Scham und Ehre. Zu einem asymmetrischen Verhältnis in der höfischen Epik*, in: Katja Gvozdeva/Hans Rudolf Velten (Hg.), *Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne*, Berlin 2011, 61–96; KLEIN, DOROTHEA, *Iweins ère*, in: Dies. (Hg.), *Ehre. Teilband I: Fallstudien zu einem anthropologischen Phänomen in der Vormoderne*, Würzburg 2019, 187–204.

⁴ Eine Ausnahme war NAHMER, DIETER VON DER, *Zur Herrschaft Friedrich Barbarossas in Italien*, in: *Studi Medievali* 15.2 (1974), 587–703, 672–703; zur Forschungsgeschichte vgl. GÖRICH, KNUT, *Die „Ehre des Reiches“ (honor imperii). Überlegungen zu einem Forschungsproblem*, in: Johannes Laudage/Yvonne Leiverkus (Hg.), *Rittertum und höfische Kultur der Stauferzeit*, Köln/Weimar/Wien 2006, 36–74.

⁵ Vgl. dazu die Überlegungen von STOLLBERG-RILINGER, BARBARA, *Die Historiker und die Werte*, in: Marie Luise Allemeyer u. a. (Hg.), *Eule oder Nachtigall? Tendenzen und Perspektiven kulturwissenschaftlicher Werteforschung*, Göttingen 2007, 35–48, 44 f.

⁶ STOLLBERG-RILINGER, *Werte*, 46.

unter den Lemmata *honor*, *dignitas* und *reverentia* zugänglich.⁷ Demnach kann *honor* zwar auch eine bestimmte (Amts)Würde oder hohe Stellung bezeichnen (*dignitas aliqua*), beschreibt aber vor allem deren Wirkung auf ihre Umwelt, insoweit *honor* als eine dem Träger der *dignitas* geschuldete Haltung begriffen wird: *honor* wird erwiesen, und die Ehrerbietung (*reverentia*) erklärt Papias als „Ehre, die mit Ängstlichkeit erwiesen wird“ (*honor qui cum pavore exhibetur*)⁸. Diese Definition lenkt den Blick auf konkretes Verhalten, auf Akte verbaler und symbolischer Kommunikation mit dem Träger einer *dignitas*. In dem Maße, in dem eine kulturgeschichtlich informierte „Neue Politikgeschichte“ politisches Handeln als kommunikatives Handeln versteht,⁹ wird auch die politische Dimension von Ehrerweisung oder Ehrverletzung zunehmend verständlich. Denn Ehre war als Zeichen des sozialen Respekts dem Rang geschuldet – wobei unter Rang „die soziale Identität des Einzelnen“ in der hierarchischen Gesellschaft zu verstehen ist, „der den Platz seines Trägers in der jeweiligen politisch-sozialen Ordnung ausweist“.¹⁰ Ehre zu erweisen oder zu verweigern hatte insoweit eine politische Dimension, als sie bestehende Über- und Unterordnungsverhältnisse bestätigte oder aber in Frage stellte.¹¹

⁷ PAPIAS, *Vocabularium latinum*, Venedig 1485, 105, 167, 331. Benutzt wurde das Digitalisat der Datenbank <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/177/173/vocabularium-latinum/> (letzter Zugriff: 06.09.2018).

⁸ Vgl. dazu STÜRNER, WOLFGANG, *Salvo debito honore et reverentia*. Der Königsparagraph im Papstwahldekret von 1059, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 85 (1968), 1–56, 9 f.

⁹ FREVERT, UTE, *Neue Politikgeschichte*, in: Joachim Eibach/Günther Lottes (Hg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft*. Ein Handbuch, Göttingen 2002, 152–177.

¹⁰ PELTZER, JÖRG, *Rang und Performanz*. Die Signifikanz des Tuns und Lassens für den eigenen Rang, in: Klaus Oschema u. a. (Hg.), *Die Performanz der Mächtigen*. Rangordnung und Idoneität in höfischen Gesellschaften des späten Mittelalters, Ostfildern 2015, 55–72, 56.

¹¹ Mit Blick auf das Königtum habe ich diese Zusammenhänge in einer Reihe von Beiträgen untersucht: GÖRICH, KNUT, *Die Ehre Friedrich Barbarossas*. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert, Darmstadt 2001; DERS., *Verletzte Ehre*. König Richard Löwenherz als Gefangener Kaiser Heinrichs VI., in: *Historisches Jahrbuch* 123 (2003), 65–91; DERS., *Wahrung des honor*. Ein Grundsatz im politischen Handeln König Konrads III., in: Hubertus Seibert/Jürgen Dendorfer (Hg.), *Grafen, Herzöge, Könige*. Der Aufstieg der frühen Staufer und das Reich (1079–1152), Ostfildern 2005, 267–298; DERS., *Mißtrauen aus Erfahrung*: Mailand und Friedrich II., in: *Frühmittelalterliche Studien* 39 (2005), 411–429; DERS., *Ehre als Ordnungsfaktor*. Anerkennung und Stabilisierung von Herrschaft unter Friedrich Barbarossa und Friedrich II., in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hg.), *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter*, Ostfildern 2006, 59–92; DERS., *Friedensverhandlungen mit Rücksicht auf den honor ecclesiae*. Papst Gregor IX. und Kaiser Friedrich II. im Streit um Gaeta (1229–1233), in: Theo Kölzer u. a. (Hg.), *De litteris, manuscriptis, inscriptionibus [...] Festschrift zum 65. Geburtstag von Walter Koch*, Wien/Köln/Weimar 2007, 617–632; DERS., „[...] damit die Ehre unseres Onkels nicht gemindert werde [...]“. Verfahren und Ausgleich im Streit um das Herzogtum Bayern 1152–1156, in: Peter Schmid/Heinrich Wanderwitz (Hg.), *Die Geburt Österreichs*. 850 Jahre Privilegium minus, Regensburg 2007, 23–35; DERS., *Ehre des Königs und Ehre des Reichs – ein Motiv in Begründung und Wahrnehmung der Politik Heinrichs IV.*, in: Tilman Struve (Hg.), *Die Salier, das Reich und der Niederrhein*, Köln 2008, 303–323; DERS., *Normen im Konflikt*. Kaiser Friedrich II. und der ‚Prozess‘ gegen Herzog Friedrich den Streitbaren von

Ehre und Ehrerweisung strukturierten Interaktion und Kommunikation. Es ist daher nicht überraschend, dass Quellen, die Licht auf die soziale und politische Realität der ranggeordneten mittelalterlichen Gesellschaft werfen, auch überreichlich Hinweise auf die ranggeordnete Kommunikation enthalten. Für das frühe Mittelalter sind einschlägige Nachweise überwiegend auf die Ebene des Königtums beschränkt, während mit der Ausbildung des Adels in Folge der Erblichkeit von Ämtern im Laufe des 9. Jahrhunderts auch die Interaktion in der breiteren politischen Elite in den Horizont der Quellen gerät.¹² Deutlich erkennbar ist mittlerweile, dass bereits im 9. Jahrhundert in Konflikten mit dem Königtum rituelle und symbolische Verhaltensweisen etabliert waren, deren Überlieferung in späteren Jahrhunderten reichlich Anschauungsmaterial für die Ausdrucksformen der Ehrerweisung enthält – namentlich die Unterwerfung (*deditio*) im Rahmen der Konfliktbeilegung.¹³ Nicht immer freilich bedienten sich die Chronisten des Begriffs *honor*, wenn es um Fragen der Ehre ging.

1. Situationen und Zeichen der Ehrerweisung

Zur Veranschaulichung ein Beispiel aus frühmittelalterlicher Zeit: nachdem Kaiser Ludwig der Fromme 833 in Soissons unter dem Druck seines Sohnes Lothar und des Episkopats öffentlich Kirchenbuße geleistet und sein Amt niedergelegt hatte, söhnten sich im folgenden Jahr die Kaisergegner mit Lothar an ihrer Spitze mit dem Herrscher wieder aus.¹⁴ Über die damit verbundene

Österreich, in: Ders. u. a. (Hg.), *Herrschaftsräume, Herrschaftspraxis und Kommunikation zur Zeit Kaiser Friedrichs II.*, München 2008, 363–388; DERS., *Ehre als Handlungsmotiv in Herrschaftspraxis und Urkunden Philipps von Schwaben*, in: Andrea Rzhacek/Renate Spreitzer (Hg.), *Philipp von Schwaben. Beiträge der internationalen Tagung anlässlich seines 800. Todestages*, Wien 2010, 129–150; DERS., *Schmach und Ehre. Konrad III. auf dem Zweiten Kreuzzug*, in: *Stauferzeit – Zeit der Kreuzzüge*, Göppingen 2011, 42–57; DERS., *Die Ehre des Kaisers. Beispiele aus staufischer Zeit*, in: Dorothea Klein (Hg.), *Ehre, Teilband 1: Fallstudien zu einem anthropologischen Phänomen in der Vormoderne*, Würzburg 2019, 61–80. – *Zu honor bei Barbarossa* auch KRIEG, HEINZ, *Herrscherdarstellung in der Stauferzeit. Friedrich Barbarossa im Spiegel seiner Urkunden und der staufischen Geschichtsschreibung*, Ostfildern 2003, 175–263; bei Friedrich II. und seinem Sohn Heinrich (VII.) BROEKMANN, THEO, *Rigor iustitiae. Herrschaft, Recht und Terror im normannisch-staufischen Süden (1050–1250)*, Darmstadt 2005, 272–351.

¹² Dazu die Skizze von LUBICH, GERHARD, *Wie die Ehre erblich wurde. Kursorische Bemerkungen zu honor und „konsensualer Herrschaft“ zwischen Amt und Ehre, Institution und Person*, in: Hartwin Brandt u. a. (Hg.), *Genealogisches Bewusstsein als Legitimation. Inter- und intragenerationelle Auseinandersetzungen sowie die Bedeutung von Verwandtschaft bei Amtswechseln*, Bamberg 2009, 15–34.

¹³ Dazu ALTHOFF, GERD, *Das Privileg der *deditio*. Formen gütlicher Konfliktbeilegung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft*, in: Ders. (Hg.), *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 2014, 99–125.

¹⁴ Dazu ALTHOFF, GERD, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003, 57–64. Weiterführend zu den Hintergründen dieser Inszenierung PATZOLD,

öffentliche Selbstdemütigung Lothars berichtet Ludwigs Biograph Thegan. Demnach kam Lothar dorthin,

wo sich sein kaiserlicher Vater aufhielt; dieser saß in seinem Zelt, das auf einer Anhöhe inmitten eines weiten Feldes hoch aufgerichtet stand, wo ihn das ganze Heer sehen konnte, und seine treuen Söhne standen bei ihm. Da kam Lothar und fiel zu Füßen des Vaters nieder, und nach ihm sein Schwiegervater, der furchtsame Hugo, dann Matfried und alle übrigen, die bei jener Untat die Anführer gewesen waren. Nachdem sie sich von der Erde erhoben hatten, bekannten sie, daß sie schwer gefehlt hätten.¹⁵

Dass die Ehre tatsächlich im Zentrum der beschriebenen Szenerie stand, brachte nur ein anonym geliebener Autor, der Thegans Text noch im zeitgenössischen Zusammenhang des neunten Jahrhunderts überarbeitete, auch begrifflich auf den Punkt:

Und der Kaiser saß, sowohl von seinen Söhnen wie auch von seinen Kämpfern umgeben, in einem Zelt auf einem Hügelrücken, damit seine Ehre (*honor*) und Würde (*dignitas*) von allen gesehen werden möge. Zu ihm stieg Lothar empor, warf sich mit dem ganzen Körper ausgestreckt zu dessen Füßen nieder, nach ihm sein furchtsamer Schwiegervater, dann Matfried und alle anderen, die mit der schändlichen Gewalttat verbunden gewesen waren. Nachdem sie sich auf Befehl der Großen vom Boden erhoben hatten, bekannten sie, daß sie schwer gefehlt hätten.¹⁶

Der Unterschied zwischen den beiden Texten besteht – von der Zusatzinformation einer Intervention der Fürsten bei dieser Unterwerfungshandlung abgesehen – darin, dass der anonyme Autor den abstrakten Zweck der symbolischen Handlungen, die er schildert, explizit benennt: die Ehre, die Ludwig durch Lothars öffentliche Unterwerfung erwiesen wurde. Den in seiner Textvorlage erwähnten Fußfall Lothars und die Öffentlichkeit dieser Szene, die man durch Aufrichtung von Ludwigs Zelt an einem erhöhten Ort gewährleistet hatte, ordnet er ganz selbstverständlich in das breite Formenspektrum ranggeordneter Kommunikation ein, die ihm lebensweltlich vertraut war. Die Ehre des Kaisers erkennt der Anonymus in der öffentlichen Prostration des zuvor ungehorsamen Sohnes vor Ludwig.

Zieht man die als Folge der Unterwerfung gewährte Verzeihung des Kaisers noch mit in Betracht, so gibt sich die ganze Unterwerfungsszene als eine Übertragung von ursprünglich der Kirchenbuße vorbehaltenen Handlungen aus dem geistlichen in den weltlichen Bereich zu erkennen. Seit den 820er Jahren hatte sich im Frankenreich

STEFFEN, *Episcopus*. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts, Ostfildern 2008, 185–199.

¹⁵ THEGAN, *Gesta Hludovici imperatoris*, hg. und übers. von Ernst Tresp, Hannover 1995, cap. LV, 250 f.

¹⁶ Zur Entstehungszeit der Bonner Handschrift B2 vgl. TRESP, ERNST, Einleitung, in: Thegan, *Gesta*, 51.

ein Wissen verbreitet, demzufolge die Beichte, die Buße und die Rekonkiliation zentrale Bestandteile der politischen Ordnung waren und, wenn notwendig, auch den Umgang des Königs und der geistlichen und weltlichen Großen miteinander prägen sollten.¹⁷

Das Geschehen des Jahres 834 stand am Anfang einer langen Reihe ähnlicher Unterwerfungshandlungen, die bis weit in das späte Mittelalter reicht. Immer wieder wurde die Sichtbarkeit der demütigenden Szenerie betont, denn sie war es, die dem Herrscher zur Ehre gereichte. So war anlässlich der *deditio* Mailands 1158 vor dem Stauferkaiser Friedrich I. Barbarossa ausdrücklich von einem *ingens spectaculum* oder einem *pulchrum spectaculum* die Rede.¹⁸ Als Erzbischof Eberhard von Salzburg in einem Streit um die Heerfolge Barbarossas Einladungen an den Hof mehrfach nicht Folge leistete und seine Verpflichtung lediglich mit Geld ablösen wollte, war aus Sicht des Kaisers das *imperium* verletzt, weshalb Eberhard vor ihm treten und Genugtuung leisten sollte; wenn es der *honor imperii* dann dulde, so Barbarossa, werde er dessen Dienst wieder annehmen.¹⁹ Auch hier war die Sichtbarkeit entscheidend: nachdem das vorausgegangene Fernbleiben als demonstrativer Ungehorsam wahrgenommen worden war, wurde das persönliche Erscheinen Eberhards am Hof für eine friedliche Beilegung des Streits unerlässlich. Die Begegnung mit dem Herrscher war nicht möglich ohne die seinem Rang geschuldete Ehrerweisung, und die damit verbundene Anerkennung seines Anspruchs auf Gehorsam heilte die verletzte Ehre des Kaisers.²⁰

Die sichtbare Anerkennung der zuvor gestörten, in Amt und Rang des Kaisers repräsentierten Ordnung war zentraler Bestandteil der Konfliktlösung. Deshalb war 1227 der Vorschlag Papst Honorius' III., den Streit zwischen Friedrich II. und dem lombardischen Städtebund durch einen Friedensschluss ohne persönliche Begegnung des Kaisers mit den Bundesrektoren beizulegen, mit dem kaiserlichen *honor* nicht zu vereinbaren. Die Verzeihung für erlittene Ehrverletzung und die Wiederaufnahme der Lombarden in die kaiserliche Huld nur auf schriftlichem Wege zuzusagen und nicht einmal die Friedensurkunden in direkter Begegnung der beiden Konfliktparteien, sondern nur mittelbar über den Papst auszutauschen,²¹ hätte Friedrich II. gerade des Schauspiels (*spectaculum*) einer öffentlichen Unterwerfung des Bundes beraubt. Dem Papst warf er vor, dass er sich und die Sache des Reichs zwar dessen Schiedsgericht anvertraut

¹⁷ PATZOLD, *Episcopus*, 532.

¹⁸ OTTO VON FREISING UND RAHEWIN, *Gesta Frederici seu rectius Cronica*, lib. IV cap. 51, übers. von Adolf Schmidt, hg. von Franz-Josef Schmale, Darmstadt 1965, 500 Z. 20 f.; *Chronica regia Coloniensis, cum continuationibus in monasterio S. Pantaleonis scriptis aliisque historiae Coloniensis monumentis*, hg. von Georg Waitz, Hannover 1880, 100.

¹⁹ GÜTERBOCK, FERDINAND, *Le lettere del notaio imperiale Burcardo intorno alla politica del Barbarossa nello scisma ed alla distruzione di Milano*, in: *Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo* 61 (1949), 1–65, 55 f.

²⁰ Zum Ereignis GÖRICH, *Ehre Friedrich Barbarossas*, 65–70.

²¹ Dazu GÖRICH, *Ehre als Ordnungsfaktor*, 77 f. mit Nachweisen.

habe, damit es befinde, was seiner und des Reiches Ehre zukomme, dass aber für die vielen Vergehen keine Genugtuung geleistet und an seine und des Reiches Ehre nicht gedacht worden sei.²²

Auch wenn die *deditiones* eher selten explizit mit dem *honor* des Herrschers begründet werden, ging es in der Sache doch genau darum. In wünschenswerter Deutlichkeit heißt es im Falle der Unterwerfung, die Barbarossa 1154 von der italienischen Stadt Tortona verlangte, sie sei notwendig „um des Ruhms und der Ehre des Königs und des heiligen Reiches willen“ – *ob regis et sacri imperii gloriam et honorem*.²³ Eine *deditio* war unverzichtbarer Bestandteil eines jeden Friedensschlusses, weil sie in Formen demonstrativer Selbstminderung und Unterordnung dem Herrscher für den zuvor gezeigten Ungehorsam die verlangte Genugtuung (*satisfactio*) leistete und damit die verletzte Ehre von Kaiser (*honor imperatoris*) und Reich (*honor imperii*) in größtmöglicher Öffentlichkeit wiederherstellte. Dass Barfüßigkeit bei der Unterwerfung dem *honor regius* geschuldet sei, liest man in einer Notiz der Niederaltaicher Annalen zum Jahr 1041,²⁴ und noch in der Zeit des gerne als moderner Herrscher bezeichneten Friedrich II. sollte demonstrative Ehrerbietung den verletzten *honor* heilen: als der Widerstand von Faenza 1240 nach einer langen Belagerung gebrochen war, mussten sich die Bürger der Stadt mit bloßen Füßen, im Büßergewand und mit Schwertern in der Hand vor dem Kaiser unterwerfen.²⁵ Dass über die symbolischen Verhaltensweisen einer *deditio* zuvor sehr intensiv verhandelt wurde, geht aus einem Bericht des Prager Domherrn Vinzenz hervor, der im Gefolge des böhmischen Königs an den Verhandlungen teilnahm, die 1158 den Konflikt zwischen Mailand und Barbarossa beilegen sollten: die Konsuln der lombardischen Metropole boten dem Kaiser viel Geld für die Erlaubnis, sich ihm mit Schuhen an den Füßen unterwerfen zu dürfen – dem Herrscher jedoch war die Ehrerweisung, die in der öffentlichen Demütigung seiner bisherigen Gegner lag, wichtiger als das Geld.²⁶

²² Belege bei GÖRICH, Ehre als Ordnungsfaktor, 79, Anm. 92.

²³ HOFMEISTER, ADOLF, Eine neue Quelle zur Geschichte Friedrich Barbarossas. De Ruina civitatis Terdonae. Untersuchungen zum I. Römerzug Friedrichs I., in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 43 (1922), 87–157, 156. Zum Ereignis GÖRICH, Ehre Friedrich Barbarossas, 190–195.

²⁴ *Annales Althenses maiores*, hg. von Wilhelm von Giesebrecht/Edmund von Oefele, Hannover 1891, 27.

²⁵ Die Quellen wurden zusammengestellt bei SOMMERLECHNER, ANDREA, *Stupor Mundi*, Kaiser Friedrich II. und die mittelalterliche Geschichtsschreibung, Wien 1999, 398; zur Sache BROEKMANN, THEO, Unterwerfung unter den Kaiser – Rhetorik und Ritual im Fall Faenza, in: Knut Görich/Jan Keupp/Theo Broekmann (Hg.), *Herrschaftsräume, Herrschaftspraxis und Kommunikation zur Zeit Kaiser Friedrichs II.*, München 2008, 253–278.

²⁶ VINZENZ VON PRAG, *Annales*, hg. von Wilhelm Wattenbach, in: *Monumenta Germaniae Historica Scriptorum* 17, Hannover 1861, 658–683, 675 Z. 2f.; zum Ereignis GÖRICH, Ehre Friedrich Barbarossas, 229–232.

Der Grad der Selbsterniedrigung variierte und konnte durch eine Vielzahl unterschiedlicher Zeichen veranschaulicht werden.²⁷ So soll Philipp von Schwaben den Landgrafen Hermann von Thüringen wegen dessen mehrfachen Parteiwechsels im Thronstreit nach 1198 besonders lange (*diutius*) auf dem Boden haben liegen lassen und ihm dessen „Treulosigkeit und Dummheit“ vorgeworfen haben, „bis er ihn auf Zureden der Umstehenden vom Boden aufhob und zum Friedenskuß annahm.“²⁸ Allerdings gibt es zur Unterwerfung des Landgrafen auch Parallelüberlieferungen, die ein wesentlich unspektakuläreres Bild zeichnen. In dieser Widersprüchlichkeit wird eine Grundproblematik hinsichtlich der Glaubwürdigkeit von Nachrichten über symbolisches Verhalten greifbar: gerade weil jedes Detail eine Bedeutungsnuance hinsichtlich des Grades der Ehrerweisung transportierte, steckt in jedem Bericht immer auch ein Urteil darüber, ob der Herrscher seine Ehre wahren konnte – oder nicht. Mit anderen Worten: die historiographische Inszenierung der symbolischen Verhaltensweisen, mit denen Ehre erwiesen wurde, unterliegt auch generell dem Verdacht tendenziöser Verzerrung, je nach Parteinahme des Historiographen.²⁹

Beispielsweise heißt es in der Kölner Königschronik über Barbarossas Friedensschluss mit dem lombardischen Städtebund bei Montebello 1175, „die ganze furchtbare Schlachtreihe der Feinde“ habe sich vor dem Lager des Kaisers mit ausgestrecktem Körper zu Boden geworfen, Frieden und Barmherzigkeit erfleht und – als Zeichen der eigentlich verdienten Strafe – blanke Schwerter über dem Nacken getragen: „Auch liefen sie um die Wette zum Kaiser, übergaben ihm die Fahnen aller versammelten Städte, einige aber küßten den Mantel, andere die Füße und wieder andere das Zelt des Kaisers.“³⁰ Als einzigen der an den vorherigen Friedensverhandlungen Beteiligten nennt die Quelle aber den Erzbischof von Köln, so dass die geradezu übergroße Ehrung des Kaisers implizit als dessen Verdienst und er selbst als dessen besonders getreuer und verdienter Gefolgsmann erscheint. Tatsächlich war die Sorge für die dem Herrscher gebührende Ehrerweisung ein Kennzeichen der Treue seiner Gefolgsleute: Erzbischof Rainald von Dassel wurde mit Blick auf seinen Anteil am Zustandekommen der sorgfältig choreographierten, sich über Tage erstreckenden *deditio* der Mailänder 1162, die die Macht des Kaisers in zuvor nicht gesehener Eindringlichkeit vor Augen führte, explizit als „Anfang, Mitte und Ende der kaiserlichen Ehre“ (*principium, medium et finis honoris imperatoris*) bezeichnet.³¹

²⁷ Eine bequeme Zusammenstellung der einschlägigen Literatur bei PATZOLD, *Episcopus*, 527, Anm. 28.

²⁸ Belege bei GÖRICH, *Ehre als Handlungsmotiv*, 139.

²⁹ Zu dieser Forschungsdiskussion ALTHOFF, GERD, *Nachwort*, in: Ders., *Spielregeln*, 361–404, 382–387.

³⁰ *Chronica regia Coloniensis*, 127.

³¹ GÜTERBOCK, *Le lettere*, 63 f.; dazu GÖRICH, *Ehre Friedrich Barbarossas*, 251.

Auch Historiographen machten sich zu Wächtern über die Inszenierung der herrscherlichen Ehre – manchmal durchaus wahrheitswidrig. So lässt Roger von Howden³² in seinem Bericht über einen Zwischenfall während des Aufenthalts von Richard Löwenherz und Philipp Augustus auf Sizilien 1190 dem englischen König eine gänzlich unwahrscheinliche Ehre zuteilwerden. Nachdem Wilhelm des Barres, einer der besten Ritter aus dem Gefolge des französischen Königs, bei Richard in Ungnade gefallen war, weil er ihn bei einem Turnier mit Schilfrohren besiegt hatte, soll Philipp Augustus zusammen mit allen Erzbischöfen und Bischöfen, Grafen und Baronen und Anführern aus dem ganzen Heer zu ihm gekommen und ihn fußfällig um Versöhnung mit Wilhelm gebeten haben.³³ Eine solche Erniedrigung des ganzen französischen Hofes ist natürlich vollkommen unwahrscheinlich – dient aber Rogers parteiischem Ziel, Richard, der für die englischen Festlandsbesitzungen Philipps Lehnsmann war, seinem königlichen Lehnsherrn an Ehre überlegen erscheinen zu lassen. Zumal im Falle fehlender Parallelüberlieferung ist über die Historizität solcher Einzelereignisse zwar kaum eine verlässliche Aussage zu treffen, aber ihre fragliche Faktizität macht die Nachrichten nicht wertlos, denn sie ermöglichen einen Zugang zu den zeitgenössischen Vorstellungen darüber, was grundsätzlich möglich oder denkbar gewesen ist und erlauben so Einblick in die Praktiken der Ehrerweisung.

Im 12. Jahrhundert war es noch nicht üblich geworden, Bestimmungen über die symbolischen Formen der Unterwerfung auch in einen schriftlich fixierten Friedensvertrag aufzunehmen.³⁴ Einschlägige Details fehlen deshalb auch in der 1158 geschlossenen *conventio* zwischen dem Kaiser und Mailand. Und hätte Vinzenz von Prag als Teilnehmer an den vertraulich geführten Friedensverhandlungen nicht davon berichtet, wäre überhaupt unbekannt, dass die Mailänder die Forderung nach Barfüßigkeit als besonders demütigend empfunden und sie deshalb abzuwenden versucht haben. Selbst im 1176 ausgehandelten Entwurf des Vertrages, mit dem der fast zwanzigjährige Konflikt zwischen Barbarossa und Papst Alexander III. beigelegt werden sollte, heißt es in der ersten Bestimmung ohne weitere Präzisierung nur, dass der Kaiser der Kirche gewähren sollte, was „das Erste und Hauptsächlichste“ ist (*quod primum et principale est*), nämlich Alexander III. als Papst anzunehmen und ihm die „geschuldete Ehrerweisung“ (*debita reverentia*) zu entbieten.³⁵ Der Staufer wusste damals aus eigener Erfahrung, auf welche Formen der Ehrerweisung ein Papst Anspruch hatte,

³² GILLINGHAM, JOHN, Writing the Biography of Roger of Howden, King's Clerk and Chronicler, in: David Bates/Julia Crick/Sarah Hamilton (Hg.), Writing Medieval Biography 750–1250. Essays in Honour of Professor Frank Barlow, Woodbridge 2006, 207–220.

³³ ROGER VON HOWDEN, *Chronica*, hg. von Wilhelm Stubbs, Bd. 3, London 1870, 94.

³⁴ Dazu GARNIER, CLAUDIA, Zeichen und Schrift. Symbolische Handlungen und literale Fixierung am Beispiel von Friedensschlüssen des 13. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien 32 (1998), 263–287.

³⁵ Die Urkunden Friedrichs I., hg. von Heinrich Appelt u. a., Hannover 1975–1990, 658, 162 Z. 40–44.

denn er hatte sich dem Begrüßungszeremoniell schon mehrfach unterworfen und sowohl Hadrian IV. wie auch Viktor IV. und wahrscheinlich Paschalis III. nicht nur durch Fußfall und Fußkuss die Ehre erwiesen, sondern ihnen auch den Stratordienst geleistet, indem er ihnen den Steigbügel beim Aufsteigen auf ihr Pferd gehalten und es dann eine kurze Strecke am Zügel geführt hatte. Die Formulierung *debita reverentia* war offenbar für beide Seiten hinreichend präzise, um keinen Streit darüber aufkommen zu lassen, was damit eigentlich gemeint war – jedenfalls fügte sich Barbarossa im Juli 1177 bei seiner Begegnung mit Alexander III. in Venedig anstandslos dem Begrüßungszeremoniell.³⁶

Es war aber auch nicht die Begrüßung des Papstes, die 1177 in Venedig die Ehre des Kaisers bedrohte, sondern die Lösung des Staufers von der Exkommunikation, die Alexander III. 1159 über ihn verhängt und seitdem mehrfach wiederholt hatte. Hätte die Rekonziliation mit der Kirche so stattgefunden, wie es die Normen des Kirchenrechts verlangten, dann hätte Barbarossa vor dem Papst Reue demonstrieren, Besserung versprechen und ihn, vor der Kirche von San Marco zu seinen Füßen auf dem Boden ausgestreckt, um Verzeihung bitten müssen; darauf hätte ihm der Papst die Absolution erteilt, ihn emporgehoben und als Zeichen seiner Rückkehr in die Gemeinschaft der Christen in die Kirche geführt. Die Demütigung, die das Spektakel einer öffentlichen Kirchenbuße für den Kaiser bereitgehalten hätte, war für ihn aber völlig inakzeptabel.

Bußgesinnung, die ein christlicher Herrscher, sich der Deutungsmacht der christlichen Theologie beugend, durch ein Ritual öffentlich machte, und Verlangen nach standesgemäßer Selbstdarstellung, das die Würde des Amtes und die Ehre des Reiches geboten,

waren nicht mehr miteinander in Einklang zu bringen.³⁷ Um den Frieden nicht scheitern zu lassen, einigte man sich darauf, dass Barbarossa noch vor seiner Begegnung mit Alexander III. vom Kirchenbann gelöst wurde – und zwar in San Nicolò auf der Venedig vorgelagerten Sandbank des Lido: am frühen Morgen des 24. Juli 1177 kamen dorthin sieben Kardinäle, um den Kaiser sozusagen unter Ausschluss der Öffentlichkeit von der Exkommunikation zu lösen.

Auf diese Weise wurde gleichzeitig eine andere ‚Frage der Ehre‘ gelöst. Bis zum Zeitpunkt seiner Absolution galt für den Kaiser als Exkommunizierten das Verkehrsverbot mit anderen Christen – das heißt, er hätte keinen feierlichen *adventus* mit prächtigem Gefolge in Venedig halten können, weil ihn die geistlichen und weltlichen Fürsten nicht hätten begleiten dürfen. Gerade an einem

³⁶ Zum Friedensschluss von Venedig 1177 vgl. GÖRICH, KNUT, Friedrich Barbarossa. Eine Biographie, München 2011, 442–461; DERS., Ereignis und Rezeption: Friedrich Barbarossa demütigt sich vor Papst Alexander III. in Venedig 1177, in: Barbarossa-Stiftung (Hg.), Unmögliche Geschichte(n)? – Kaiser Friedrich I. Barbarossa und die Reformation, Altenburg 2019, 37–45, jeweils mit weiteren Hinweisen.

³⁷ SCHREINER, KLAUS, Nudis pedibus. Barfüßigkeit als religiöses und politisches Ritual, in: Gerd Althoff (Hg.), Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, Stuttgart 2001, 53–124, 108.

solchen ehrenvollen Empfang als äußeres Zeichen der Anerkennung seines Rangs war Barbarossa aber besonders gelegen. Auch deshalb wurde er noch vor seiner Begegnung mit dem Papst vom Bann gelöst. Unmittelbar darauf setzte er in einem prächtig geschmückten Schiff vom Lido zum Markusplatz über, begleitet vom Dogen, dem Patriarchen von Venedig sowie zahlreichen geistlichen und weltlichen Herren des Reichs. Die Rücksichtnahme auf die Ehre des Kaisers war geradezu ein Leitmotiv in der Vorbereitung seiner Begegnung mit dem Papst und deren Inszenierung. Zufrieden schrieb der Erzbischof von Köln später, der Kaiser sei von den Venezianern mit der größten und glänzendsten Schiffsflotte sowie einer festlichen Abordnung der Vornehmen ehrenvoll (*honorifice*) empfangen und unter größerer Prachtentfaltung als je einer seiner Vorgänger in die Stadt geführt worden³⁸.

Die Ehrerweisung im Rahmen eines *adventus* stellte das Verhältnis zwischen empfangender Stadtgemeinschaft und dem Herrscher zeichenhaft vor Augen. Auch wenn die anschaulichsten Beispiele dafür erst spätmittelalterlicher Überlieferung entstammen,³⁹ finden sich doch auch schon Fälle aus früherer Zeit. Zum *adventus* Barbarossas in Pisa 1167 erfährt man, dass die Pisaner mit ihrem Erzbischof an der Spitze den Kaiser *divotissimamente* empfangen und in einer Prozession mit vielen Fahnen, Blasinstrumenten und Pauken zum Dom geleiteten; als er während seines Aufenthalts den jenseits des Arno gelegenen Stadtteil Chinzica zu Pferde besuchte, rüstete die Kommune *per honore del Imperatore* sechzehn Galeeren auf dem Fluss als eine Art schwimmende Ehreneskorte aus. Und bei seinem zweiten Besuch in Pisa 1177 wurde er wiederum von Klerus und Laien empfangen, in einer Prozession mit 50 silbernen Kreuzen und Fahnen *honorificamente* zum Dom geleitet und dort *con grande honor* aufgenommen, während die Straßen, die er durchzog, mit Teppichen und Bögen verschönert, außerdem Aufführungen und Turniere *per maggiore honore* abgehalten wurden.⁴⁰ In ganz außergewöhnlichem Detailreichtum lässt sich der

³⁸ RÖHRICHT, REINHOLD, Ein Brief über die Geschichte des Friedens von Venedig (1177), in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 17 (1892), 621–623, 622.

³⁹ MERSIOWSKY, MARK/WIDDER, ELLEN, Der *Adventus* in mittelalterlichen Abbildungen, in: Wilfried Ehbrecht u. a. (Hg.), Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte, Köln/Weimar/Wien 2002, 55–98; JOHANEK, PETER/LAMPEN, ANGELIKA (Hg.), *Adventus*. Studien zum herrscherlichen Einzug in die Stadt, Köln/Weimar/Wien 2009; SCHENK, GERRIT JASPER, Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich, Köln/Weimar/Wien 2003; SCHMITZ-ESSER, ROMEDIO/GÖRICH, KNUT/JOHRENDT, JOCHEN (Hg.), Venedig als Bühne. Organisation, Inszenierung und Wahrnehmung europäischer Herrscherbesuche, Regensburg 2017.

⁴⁰ BERNARDO MARAGONE, *Annales Pisani*, hg. von Michele Lupo Gentile, Bologna 1936, 43 Z. 13 und 23 f. sowie 64 Z. 27–29 und 65 Z. 3–5. Dazu ENGL, RICHARD, Die Stadt als Glied des Reiches. Kommunales Selbstverständnis der Barbarossazeit am Beispiel Pisas, in: Frühmittelalterliche Studien 47 (2013), 149–184, 159; dort auch 162–173 zur Bedeutung des *honor civitatis* am Beispiel von Pisa. Vgl. auch BERNWIESER, JOHANNES, *Honor civitatis*. Kommunikation, Interaktion und Konfliktbeilegung im hochmittelalterlichen Italien, München 2012.

adventus Konradins 1268 in Siena rekonstruieren, geben die Rechnungsbücher der Kommune doch detaillierten Einblick in die ehrenvolle Inszenierung – vom Fahnenwagen, der dem heranziehenden König entgegengesandt wurde und dessen vorgespante Stiere mit scharlachroten Decken geschmückt waren, über die akustische Dimension der Fanfarenbläser und Trommler bis zum weißen Seidenbaldachin, der bei seinem Einzug in den engen Gassen über ihm getragen wurde; dazu war sogar die Beseitigung störender Dachvorsprünge und hölzerner Erker unterer Stockwerke nötig geworden.⁴¹

Solche Einzelheiten vermitteln gleichzeitig eine Vorstellung davon, wie auch die kaiserlichen Legaten als Stellvertreter des Herrschers empfangen wurden. Barbarossas Kanzler Rainald von Dassel berichtete dem Kaiser aus Italien, er sei dort mit so großer Ehre und Ehrerweisung empfangen worden (*cum tanto honore et reverentia*), dass die Prachtentfaltung auch dessen Person genügt hätte.⁴² Friedrich II. ordnete ausdrücklich an, dass seinen Legaten derselbe *honor* erwiesen werden sollte wie ihm selbst.⁴³ Im Falle vorausgegangener, gar bewaffneter Konflikte mit einer Stadt geriet der Einzug des siegreichen Herrschers jedoch zu einer demonstrativen Demütigung der Stadt. So boten die Mailänder 1162 Barbarossa an, „um seiner Ehre willen“ (*pro honore ipsius*) teilweise die Stadtmauer und die Gräben zu zerstören.⁴⁴ Den Unterworfenen befahl er dann, die einzelnen Tore der Stadt und nahegelegene Gräben und Mauern einzuebnen, sodass die einzelnen Heeresabteilungen an jedem Tor in breiter Front einziehen konnten.⁴⁵ Die Zerstörung von Mauer und Toren war ein sinnfälliges Zeichen für die Demütigung der Ungehorsamen, und der Einzug in breiter Aufstellung ermöglichte größere Prachtentfaltung zur Ehre des Herrschers. Einen ähnlichen Hintergrund hatte wohl die Forderung Philipps von Schwaben an das zuvor aufständische Köln, die Stadt könne seine Rache nur abwenden, wenn sie ihre Mauer in allen vier Himmelsrichtungen in der Länge eines Armbrustschusses niederlegte.⁴⁶ Ehrverletzungen wurden, so viel lässt sich ganz allgemein festhalten, durch eine sorgsam inszenierte öffentliche (Selbst)Demütigung der Gegner geheilt. Thietmar von Merseburg lobte Heinrich II. 1013 dafür, dass er „durch Gottes Gnade und eigene Tüchtigkeit alle demütigte, die jemals gegen ihn

⁴¹ DAVIDSOHN, ROBERT, *Geschichte von Florenz*, Bd. 2.2, Berlin 1912, 28 f.

⁴² SUDENDORF, HANS (Hg.), *Registrum oder merkwürdige Urkunden für die deutsche Geschichte*, Zweiter Theil, Jena 1851, Nr. 54, 131.

⁴³ Beispiele dafür bei GÖRICH, KNUT, *Die Reichslegaten Kaiser Friedrichs II.*, in: Claudia Zey/Claudia Märkl (Hg.), *Aus der Frühzeit europäischer Diplomatie. Zum geistlichen und weltlichen Gesandtschaftswesen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert*, Zürich 2008, 119–149, 138, Anm. 84.

⁴⁴ OTTO MORENA UND SEINE FORTSETZER, *Libellus de rebus a Frederico imperatore gestis*, in: *Italische Quellen über die Taten Kaiser Friedrichs I. in Italien und der Brief über den Kreuzzug Kaiser Friedrichs I.*, hg. und übers. von Franz-Josef Schmale, Darmstadt 1986, 34–239, 172.

⁴⁵ GÜTERBOCK, *Le lettere*, 64.

⁴⁶ Dazu GÖRICH, *Ehre als Handlungsmotiv*, 138 mit Nachweisen.

aufstanden, und sie zwang, ihm mit gebeugtem Nacken den *honor* zu erweisen.⁴⁷ Das war nicht nur eine Metapher, sondern eine Aussage über konkretes Verhalten.

2. Ehre und die Demonstration von Emotionen

Ehrverletzung und Emotionen stehen in den Quellen in einem engen Zusammenhang – wer in den Texten Ehre sucht, findet auch Zorn und Empörung, Trauer und Scham.⁴⁸ Emotionaler Ausdruck ist sozial und kulturell geformt, also durch Erziehung und Sozialisation bestimmt, Emotionen werden „durch soziales Lernen vermittelt und prägen gleichzeitig gesellschaftliche Situationen durch die erlernte Anwendung“.⁴⁹ Was dem *honor* des Herrschers geschuldet war, zeigte die geübte Praxis: Anerkennung in Form von Gehorsam und Treue, Ehrerbietung in äußeren Formen und symbolischen Handlungen, Kampf gegen seine Feinde. Die an den Höfen von Fürsten und Königen erzogenen jungen Adligen lernten diese Zusammenhänge durch Beobachtung und Konditionierung kennen, durch höfische Erzähldichtung ebenso wie durch standesgemäße Sozialisation. Was eine Ehrverletzung war, musste man ihnen nicht erst umständlich erklären – und die Äußerungsformen von Emotionen, die als angemessene Reaktion auf eine Ehrverletzung galten, wurden ihnen von ihrer Umgebung vorgelebt. Der Herrscher zeigte sich empört, zornig oder traurig in Situationen erlittener Beleidigung oder zugefügten Unrechts, der Niederlage oder des Verlusts und damit verbundener Schmach – mit anderen Worten: in einer Situation herausfordernder Missachtung seines Ranges und seines Herrschaftsanspruchs, die stets auch seine Ehre verletzte.

Auf den Bericht seines Gesandten Sicher über die Demütigung, die er durch die Mailänder erfahren hatte, soll Barbarossa mit Zorn und Schmerz reagiert haben; Zorn und Entrüstung habe ihn ergriffen, als er vom hartnäckigen Widerstand der Stadt Crema erfuhr, und auf die Nachricht von der schmählischen Behandlung seiner Gesandten in Mailand 1158 sei er von Zorn entflammt gewesen (*furore succensus*).⁵⁰ Für die emotionale Reaktion von Kaiser und Fürsten, als die bekannt gewordene Schmähung kaiserlicher Boten in Mailand

⁴⁷ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon*, lib. V cap. 10, hg. von Robert Holtzmann, Berlin 1935, 194 Z. 1–3.

⁴⁸ Dazu FREUDENBERG, BELE, *Irarum nutrix. Emotionen und Ehrverletzungen bei William of Newburgh, Richard of Devizes und Walter Map*, Bochum 2014; ALTHOFF, GERD, *Kulturen der Ehre – Kulturen der Scham*, in: Katja Gvozdeva/Hans Rudolf Velten (Hg.), *Scham und Schamlosigkeit. Grenzerletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne*, Berlin/Boston 2011, 47–60.

⁴⁹ FREUDENBERG, *Irarum nutrix*, 18.

⁵⁰ OTTO MORENA UND SEINE FORTSETZER, *Libellus de rebus*, 42f.; OTTO VON FREISING UND RAHEWIN, *Gesta Frederici*, lib. IV cap. 55, 612f.; *Chronica regia Coloniensis*, 100.

1153 und dann wieder 1158 sie zur Reaktion zwang, war der Funke ein anschauliches Bild:

Als aber der König und die versammelten Fürsten dies vernahmen, wurden sie von größtem Zorn und Schmerz bewegt [...] wie ein Feuerfunke das ganze Haus anzündet, so entflamten diese Worte das Herz des Königs und aller Fürsten.⁵¹

Das Muster von Ereignis, Emotion und sozialer Folgehandlung strukturiert die meisten Erzählungen über den Ausbruch häufig weitreichender Konflikte. Den mit der erlittenen Ehrverletzung verbundenen Gefühlen kam offenbar eine politische Funktion zu, die auf die Bedeutung von „emotional communities“ hinweist.⁵² Darunter sind Gruppen zu verstehen, „that have their own particular values, modes of feeling, and ways to express those feelings.“⁵³ Aus einer solchen emotionsgeschichtlichen Perspektive betrachtet wird auch die Gemeinschaft von Kaiser und Fürsten als „emotional community“ erkennbar. In ihrem dem Herrscher geleisteten Treueid verpflichteten sich die Großen, weder mit Rat noch Tat danach zu streben, dass er sein Leben oder seine Gliedmaßen oder die Krone oder das Reich oder seine Ehre verliere, vielmehr ihm dabei zu helfen, seine Herrschaft und Ehre zu behalten oder wiederzuerlangen, falls er sie verliere.⁵⁴ Nur folgerichtig tritt die Gemeinschaft von Kaiser und Fürsten immer wieder als von einer Ehrverletzung betroffen in den Blick: Heinrich V. schrieb den Fürsten, eine Beleidigung seiner Person sei, da mit ihr auch die Fürsten verachtet würden, „mehr dem Reich angetan als mir selbst“, und begründete seine Aufforderung, ihm Hilfe zu leisten, mit den Worten, es solle „von uns, die wir schon als entehrt bezeichnet werden, nicht auch noch heißen, wir hätten uns nicht gerächt.“⁵⁵ Die schmachvolle Behandlung Rainalds von Dassel Ende 1158 in Mailand war, wie der Kaiser laut Rahewin vor dem versammelten Hof gesagt haben soll, eine Beleidigung, die „uns, nein: euch und dem Reich“ angetan wurde; was die Mailänder „zu unserer Beleidigung und gegen den Ruhm des Römischen Reichs“

⁵¹ Für 1154 OTTO MORENA UND SEINE FORTSETZER, *Libellus de rebus*, 43–45; für 1158 VINZENZ VON PRAG, *Annales*, 676 Z. 28 f. Zum Zorn des Herrschers ALTHOFF, GERD, *Ira regis. Prolegomena to a history of royal anger*, in: Barbara H. Rosenwein (Hg.), *Angers past. The social uses of an emotion*, Ithaca, NY 1998, 59–74.

⁵² ROSENWEIN, BARBARA, *Emotional communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006; dazu ZIEGLER, HANNES, *Emotionen und die Geschichte des Politischen. Perspektiven in der Mittelalter- und Neuzeitforschung*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 44 (2017), 661–691, 670 f.

⁵³ ROSENWEIN, BARBARA, *Generations of Feeling. A History of Emotions (600–1700)*, Cambridge 2016, 3.

⁵⁴ Vgl. dazu GÖRICH, KNUT, *Fides und fidelitas im Kontext der staufischen Herrschaftspraxis (12. Jahrhundert)*, in: *Das Mittelalter – Perspektiven mediävistischer Forschung* 20 (2015), 294–310, 298 mit Anm. 21.

⁵⁵ *Vita Heinrici IV. imperatoris*, cap. 13, hg. und übers. von Irene Schmale-Ott, in: *Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV.*, Darmstadt 1963, 407–467, 460 Z. 10–14.

begangen hatten, solle bestraft werden⁵⁶. 1186 beklagte sich Barbarossa vor den versammelten Fürsten über den Papst und erklärte, die erlittenen Beleidigungen wegen der Verminderung der „Ehre des Reiches“ (*honor imperii*) nicht mehr dulden zu können und zu dürfen. Dass die Fürsten daraufhin dem Kaiser ihre Unterstützung zusagten, erklärte Erzbischof Wichmann von Magdeburg dem Papst dann mit Hinweis auf ihren Treueid, der sie dazu verpflichtete, „Recht und Ehre des Reichs“ (*ius et honor imperii*) zu wahren und zu schützen.⁵⁷

Wegen dieser wechselseitigen Bindung konnte gesagt werden, die Ehre der Großen sei in solcher Art auf den Kaiser bezogen, dass eine Schädigung ihres Herrn auf sie überströme und auf sie zurückfalle.⁵⁸ Von der „Ehre des Reichs“ konnte gesprochen werden, weil der soziale Begriffsinhalt, die soziale Grundlage der transpersonal-abstrakten Größe *imperium* eben die Gemeinschaft von König und Fürsten war. Seit dem späten 11. Jahrhundert sprechen die Quellen in dieser Hinsicht eine klare Sprache,⁵⁹ und auch in Barbarossas Urkunden werden die Fürsten als *columnae imperii*⁶⁰ bezeichnet, die das Reich wie ein Haus stützten. Der politische Kommunikations- und Entscheidungsprozess in dieser „emotional community“ war, darf man den erzählenden Quellen, aber auch den Herrscherurkunden trauen, von der Zurschaustellung von Gefühlen und einer emotionalen Redeweise geradezu getränkt. Allerdings darf das nicht als Ausdruck emotionaler Spontanität oder Irrationalität begriffen werden; die Annahme eines Gegensatzes zwischen Gefühl und rationaler Entscheidung, mit der der politische Status von Gefühlen zumal im Gefolge der rational-choice Theorie immer wieder negiert wird,⁶¹ deckt sich jedenfalls nicht mit der Wahrnehmung und Bewertung der Zeitgenossen. Die Herausforderung für den Historiker besteht darin, „die politische Wirksamkeit und Wirkung von Gefühlen“⁶² auszuloten, die mit der Ehrverletzung verbunden waren. Sie geben eine spezifische Rationalität zu erkennen, die den Bedingungen einer ranggeordneten Gesellschaft und ihrer personalen Herrschaftsausübung entsprach, und für mindestens die ‚vorjuristische‘ Zeit ließe sich zugespielt sagen, dass die ‚Affektlage‘, die bei Ehrverletzungen greifbar wird, gleichzeitig die ‚Rechtslage‘ war.⁶³

⁵⁶ OTTO VON FREISING UND RAHEWIN, *Gesta Frederici*, lib. IV cap. 25, 570 Z. 22f.; 572, Z. 12f. Zur Sache GÖRICH, *Ehre Friedrich Barbarossas*, 233–237.

⁵⁷ *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum inde ab a DCCCCXI usque ad a. MCXCVII (911–1197)*, Bd. I., hg. von Ludwig Weiland, Hannover Nr. 315, 446 Z. 9–14.

⁵⁸ OTTO VON FREISING UND RAHEWIN, *Gesta Frederici*, lib. IV cap. 22, 558 Z. 10–12; dazu GÖRICH, *Ehre Friedrich Barbarossas*, 24; KRIEG, *Herrscherdarstellung*, 231.

⁵⁹ GÖRICH, *Ehre des Königs*.

⁶⁰ Die Urkunden Friedrichs I., 930, 197 Z. 29f.

⁶¹ ZIEGLER, *Emotionen*, 668f. Den Ansatz der rational-choice-Theorie überträgt auf die Deutung von Barbarossas Kriegführung POHL, MAREIKE, *Fliehen – Kämpfen – Kapitulieren. Rationales Handeln im Zeitalter Friedrich Barbarossas*, Stuttgart 2014.

⁶² ZIEGLER, *Emotionen*, 671.

⁶³ Diese Formulierung nach FISCHER, *Ehre*, 48; vgl. GÖRICH, *Ehre Friedrich Barbarossas*, 327–330.

Weil Berichte über Konflikthanlässe meistens auch Berichte über Ehrverletzungen und die damit verbundene demonstrative Zurschaustellung von Emotionen sind,⁶⁴ kann die Frage nach der Ehre manche altehrwürdigen Themen der politischen Geschichte in neuem Licht erscheinen lassen – übrigens nicht nur im Bereich der mittelalterlichen Geschichte.⁶⁵ Insoweit die Ehrerweisung Über- und Unterordnungs-, also letztlich Herrschaftsverhältnisse ausdrückte, ergab sich aus der Ehrverletzung auch die Dimension der Herausforderung, die mit der für Ehrkonflikte typischen Dynamik in eine Spirale der Gewalt führte. Sobald die Ehre tangiert war, wurde jeder sachliche Gegensatz mit einer viel grundsätzlicheren, nämlich auf die Anerkennung von Rang und Status abzielenden Dimension aufgeladen. Nimmt man die auf die unverletzte Wahrung der Ehre gerichtete Mentalität des Adels ernst, so braucht man Ehre auch nicht als Verschleierung der angeblich ‚wirklichen‘ Interessen oder eine Art kultureller Einbildung zu begreifen und aus der Darstellung von Geschichte zu eliminieren, sondern kann sie als Konflikthanlass eigenen Gewichts begreifen – mit der Konsequenz einer neuen Sicht auf manch alte Themen.

Dafür abschließend einige Beispiele. Für die lange – freilich anachronistisch! – als Ausdruck nationaler Gegensätze gedeutete Auseinandersetzung zwischen Heinrich II. und dem polnischen Herrscher Boleslaw Chrobry in den Jahren zwischen 1002 und 1018 scheint die vorausgegangene Rangerhöhung des Piasten durch Otto III. ursächlich gewesen zu sein; sie löste eine konfliktträchtige Suche nach den neuen (Rang)Verhältnissen angemessenen Formen der gegenseitigen Repräsentation und Interaktion aus.⁶⁶ Die langwierigen Konflikte der Staufer Friedrich I. Barbarossa und Friedrich II. mit dem lombardischen Städtebund im 12. und 13. Jahrhundert müssen nicht aus dem historisch vermeintlich zwangsläufigen Aufeinandertreffen unterschiedlicher politischer Systeme – Monarchie und (Proto)Demokratie – und auch nicht aus dem Widerstand Mailands und des Lombardenbundes gegen langfristig angelegte (fiskal)politische Konzepte der

⁶⁴ Allgemein dazu ALTHOFF, GERD, Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, in: Ders., Spielregeln, 258–281; DERS., Tränen und Freude. Was interessiert Mittelalter-Historiker an Emotionen?, in: Frühmittelalterliche Studien 40 (2006), 1–11. Am Beispiel Barbarossas GÖRICH, Friedrich Barbarossa, 214–223.

⁶⁵ Genannt seien ASCHMANN, BIRGIT, Preußens Ruhm und Deutschlands Ehre. Zum nationalen Ehrdiskurs im Vorfeld der preußisch-französischen Kriege im 19. Jahrhundert. München 2013; DIES., Ehre – das verletzte Gefühl als Grund für den Krieg. Der Kriegausbruch 1870, in: Dies. (Hg.), Gefühl und Kalkül. Der Einfluss von Emotionen auf die Politik des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2005, 151–174; OFFNER, AVER, Going to War in 1914: A Matter of Honor?, in: Politics and Society 23 (1995), 213–241.

⁶⁶ GÖRICH, KNUT, Eine Wende im Osten: Heinrich II. und Boleslaw Chrobry, in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hg.), Otto III. und Heinrich II. – eine Wende?, Sigmaringen 1997, 95–167, v. a. 142–164; DERS., Die deutsch-polnischen Beziehungen im 10. Jahrhundert in der Betrachtung der sächsischen Quellen, in: Frühmittelalterliche Studien 43 (2009), 315–325; MÜHLE, EDUARD, Der Friede zu Bautzen, die Fürsten und das Reich. Deutsch-polnische Verflechtungen im frühen 11. Jahrhundert, in: Lëtopis 66.1 (2019), 42–53, 52 f.

Kaiser erklärt werden; sie nahmen ihren Ausgang von der Verweigerung dessen, was Barbarossa und Friedrich II. als geschuldete *reverentia*, als *signa devotionis et obedientie*, als „Zeichen der Ehrfurcht und des Gehorsams“⁶⁷ erwarteten. Für die Suche nach einer Lösung für das 1159 ausgebrochene Schisma wiederum war die ungesühnte Beleidigung, die Barbarossa 1157 auf dem Hoftag von Besançon durch Alexander III. noch vor dessen Papstwahl erfahren hatte und die seine Verweigerung einer persönlichen Begegnung bis 1177 mitbegründete, jenseits aller Streitigkeiten um die Abgrenzung päpstlicher von kaiserlichen Herrschaftsrechten in Mittelitalien eine schwere Hypothek.⁶⁸ Am Beispiel der Eroberung von Zypern durch Richard Löwenherz 1190 lässt eine akteursbezogene Betrachtung das Ereignis nicht nur als Resultat von zufälligen Ereignissen erkennen – wie ansonsten ganz zurecht gegen die Annahme einer weiträumigen strategischen Planung eingewandt wurde.⁶⁹ Am Anfang der Eroberung stand eine Ehrverletzung: Richard ließ dem Herrscher der Insel seine Forderung nach Wiedergutmachung für die Unbill, die seine Schwester und seine Braut als Schiffbrüchige auf Zypern erlitten hatten, vortragen. Die Behandlung seiner Gesandten wurde jedoch als Richards königlichen Rang herabsetzend empfunden, weckte seinen Zorn und begründete den Ausbruch der Kämpfe; über die Frage, ob der später aufgesetzte Friedensvertrag irgendwie die königliche Ehre einschränke (*regio derogaretur honori*), ließ er dann „die Seinen“ beraten.⁷⁰ Wie in den erwähnten Beispielen aus dem Reich wurde auch hier eine in ihren gemeinsamen Werten verletzte „emotional community“ tätig. Selbst bei der Frage nach den zeitgenössisch überlieferten Handlungsmotivationen für die Eroberung Konstantinopels 1204 durch die Kreuzfahrer tritt die Ehre zutage.⁷¹

Waren in all diesen – und vielen anderen – Fällen jene weitreichenden politischen Konzeptionen entscheidend, die moderne Historiker zwar aus einzelnen Ereignissen und Maßnahmen erschließen, von denen die zeitgenössischen Quellen aber nichts wissen? Nimmt man die zeitgenössische Wahrnehmung ernst, so

⁶⁷ Die Belege bei GÖRICH, KNUT, Unausweichliche Konflikte? Friedrich Barbarossa, Friedrich II. und der lombardische Städtebund, in: Oliver Auge u. a. (Hg.), Bereit zum Konflikt. Strategien und Medien der Konflikterzeugung und Konfliktbewältigung im europäischen Mittelalter, Ostfildern 2008, 195–213, 210, Anm. 66.

⁶⁸ GÖRICH, Ehre Friedrichs Barbarossas, 133–185; zum erwähnten Hoftag jetzt HEHL, ERNST-DIETER, Beneficium – wohlwollend interpretiert. Der Hoftag von Besançon 1157, in: Janus Gudian, u. a. (Hg.), Erinnerungswege. Kolloquium zu Ehren von Johannes Fried, Stuttgart 2018, 135–156.

⁶⁹ SCHMITT, OLIVER, Die Eroberung Zyperns durch Richard Löwenherz: Resultat von Zufällen oder Ergebnis einer im Voraus geplanten Strategie?, in: Thomas Brüggemann u. a. (Hg.), *Studia Hellenistica et Historiographica*. Festschrift für Andreas Mehl, Gutenberg 2010, 311–330.

⁷⁰ *Itinerarium peregrinorum et Gesta regis Ricardi*, lib. II cap. 32 und 37, in: *Chronicles of the reign of Richard I*, hg. von William Stubbs, Bd. I, London 1864, 189 und 198.

⁷¹ KUHSE, LUCIE, Die Eroberung Konstantinopels: eine Frage der Ehre?, in: Jürgen Sarnowsky (Hg.), *Bilder – Wahrnehmungen – Vorstellungen: neue Forschungen zur Historiographie des hohen und späten Mittelalters*, Göttingen 2007, 97–110.

lässt sie jedenfalls nicht so deutlich erkennen, wie man es vor dem Hintergrund eines modernen Politikverständnisses erwarten mag, dass die Herrschenden mittels Konflikten planend ihre Macht vermehren und die Zukunft gestalten wollten; vielmehr vermittelt die große Aufmerksamkeit für die Bedeutung von Ehrverletzungen als Konfliktauslöser den Eindruck, dass ihnen vor allem an Rangwahrung und Statusdemonstration in der Gegenwart gelegen war.

Historische Transformationen der Ehre

Deutschland im 20. Jahrhundert

WINFRIED SPEITKAMP

Ehre ist ein soziales und kulturelles Konstrukt. Sie ist wandelbar und vielfältig. Unter Ehre wird immer wieder Anderes und Neues verstanden. Und doch ist der Begriff nicht beliebig. Er bezeichnet einen Komplex von Emotionen (Gefühlen, Empfindungen, Stimmungen), die im Zusammenspiel von Selbstbild, Stolz und Selbstachtung einerseits und Fremdbild, Achtung, Anerkennung und Prestige andererseits entstehen, und markiert dabei den Standort eines Individuums in der Gesellschaft, ja das Verständnis von Individualität überhaupt. Ehre kann sich in der je spezifischen Person begründen oder in einer sozialen Gruppe, einem Stand, einer Klasse, einer Organisation, einer Institution, einer Verwandtschaftseinheit, einer Nation. Der Begriff der Ehre spiegelt insofern gesellschaftliche Befindlichkeiten und Wandlungen. Anders gewendet: Im Konzept der Ehre werden gesellschaftliche Wandlungen verhandelt und in neue gesellschaftliche Formen gegossen. Daher ist es auch nicht erstaunlich, sondern unvermeidlich, dass Vorstellungen von Ehre im 20. Jahrhundert tiefgreifenden Transformationen unterworfen waren. Das gilt auch und besonders für die deutsche Geschichte.¹

1. Das wilhelminische Zeitalter

Das deutsche Kaiserreich von 1871 war in vielerlei Hinsicht ein im europäischen Vergleich durchaus modernes Staatsgefüge. Es verfügte über eine vergleichsweise fortschrittliche Verfassung, die auf Reichsebene immerhin das allgemeine und gleiche Männerwahlrecht vorsah – wenn auch mit gewissen Ausnahmen –

¹ Ausführlichere Erörterungen zur Geschichte der Ehre finden sich in meinem Buch: *Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Eine Geschichte der Ehre*, Stuttgart 2010. Beim folgenden Beitrag handelt es sich um ein bearbeitetes und ergänztes Extrakt aus den Kapiteln zum 20. Jahrhundert, ebd., 129–265. Dort sind weitere Hinweise auf Quellen und Literatur aufgeführt. Auf transnationale Aspekte und Varianten kann hier nicht eingegangen werden. Ein Aufriss dazu im Blick nicht zuletzt auf neuere „Ehrenmord“-Debatten findet sich ebd., 267–315.

und die wichtigen Elemente von Rechtsstaatlichkeit garantierte. Zugleich war Deutschland von einem rasanten Prozess der Industrialisierung und Urbanisierung erfasst, und der moderne städtische Lebensstil bezog immer größere Bevölkerungsteile ein. Ehre, nur scheinbar ein Konzept der ständischen Gesellschaft, war damit aber keineswegs obsolet geworden, im Gegenteil. Gerade angesichts der tiefgreifenden gesellschaftlichen Umwälzungen fungierten Vorstellungen von Ehre als Anker von Stabilität, als Instrument der Befestigung von Gruppen nach innen und der Abgrenzung nach außen. Und sie sicherten dem Einzelnen das Gefühl des „aufrechten Gangs“ (Ernst Bloch), der angesichts von Beschleunigungs- und Verunsicherungserfahrungen, angesichts neuer Arbeitsbedingungen und ungewisser Zukunftserwartungen bedroht schien. Daher erlebte die Gesellschaft des Kaiserreichs keinen Bedeutungsverlust der Ehre, sondern eher eine Ausweitung von Ehrkämpfen und Ehrkonflikten, die auch literarisch vielfach Niederschlag gefunden haben, exemplarisch und verdichtet in den Werken Theodor Fontanes.² Die Bedeutung von Ehre im Kaiserreich spiegelt sich in drei Aspekten besonders deutlich.

Das war erstens die vielfach diskutierte Präsenz und Wirkmächtigkeit von Titeln, Orden und Ehrenzeichen aller Art.³ Neben den fortbestehenden alten Auszeichnungsformen wurden auch neue Ehrenzeichen geschaffen. Die Auszeichnungen wurden von den Einzelstaaten vergeben; sie waren – nachweislich der zahlreich eingegangenen Bittgesuche – außerordentlich begehrt. Auch Titelhändler halfen bei der Vermittlung von staatlichen Auszeichnungen, indem sie ihre Kontakte in Behörden spielen ließen. Nicht nur für Staatsdiener, sondern auch für Kaufleute, Rechtsanwälte, Ärzte oder andere Angehörige bürgerlicher Berufe waren staatliche Ehrenzeichen und Titel („Kommerzienrat“, „Sanitätsrat“, „Justizrat“ etc.) verlockend, um einerseits Zugang in die bessere Gesellschaft zu erhalten und andererseits weitere materielle Vorteile zu erwirtschaften. Das Ökonomische dürfte selten allein den Ausschlag gegeben haben, es war vielmehr untrennbar mit den symbolischen Statusgewinnen verbunden. Wer über keine Auszeichnungen, keinen entsprechenden Titel oder keinen Orden verfügte, verlor an Reputation. Die Vielfalt der Ehrenzeichen und ihrer Abstufungen erhielt das System dynamisch, förderte den fortwährenden Wettbewerb um neue Auszeichnungen und sozialen Aufstieg. Ehrungen wurden dabei freilich am ehesten immer wieder in demselben Personenkreis verliehen; sie konnten quasi akkumuliert werden. Das beförderte auch die Integration der Eliten.

² Siehe besonders FONTANE, THEODOR, *Effi Briest*. Roman, Stuttgart 2006 (zuerst 1895); ferner DERS., *Cécile*. Roman, Stuttgart 2003 (zuerst 1887).

³ Vgl. THOMPSON, ALASTAIR, *Honours Uneven. Decorations, the State and Bourgeois Society in Imperial Germany*, in: *Past and Present* 144 (1994), 171–204; WITT, PETER-CHRISTIAN, *Monarchen und Bürger. Über Untertanen und Untertänigkeit im wilhelminischen Deutschland (1890 bis 1914)*, in: Horst Lademacher/Walter Mühlhausen (Hg.), *Freiheitsstreben, Demokratie, Emanzipation. Aufsätze zur politischen Kultur in Deutschland und den Niederlanden*, Münster 1993, 139–187, bes. 170–178.

Nicht jeder allerdings nahm solche Ehrungen an. Wer sich altbürgerliches Selbstbewusstsein bewahrt hatte, wer unterstreichen wollte, dass er aufgrund von Leistung und Verdienst aufgestiegen war – beispielsweise als Unternehmer –, verzichtete auch auf die Annahme von Orden. Das System war insofern nicht unumstritten, und es war auch nicht unvermeidlich, sich der Ordenskonkurrenz zu unterwerfen. Bei Kriegsausbruch 1914 hatten ca. 100.000 Personen im Deutschen Reich einen Orden – kein sehr hoher Anteil bei einer Bevölkerung von über 60 Millionen Menschen, verglichen mit der regelrechten Explosion des Auszeichnungswesens in den Diktaturen und Demokratien des 20. Jahrhunderts. Dennoch war das Auszeichnungswesen ein zentrales Element im Wettbewerb der Bürger um Rang und Einfluss.

Problematischer und umstrittener war das Duell, zweites Indiz der Persistenz und Virulenz von Ehrvorstellungen im Kaiserreich und noch weit öfter als das Ordenswesen in Literatur und Schauspielen behandelt. Das Duell stand eben nicht unter staatlicher Kontrolle, sondern schuf einen Raum der Gesellschaft, der eigener Logik und eigenen Regeln folgte.⁴ Es ging auf unterschiedliche Traditionen und Kontinuitäten zurück (Gottesurteil, Fehde, ritterlicher Zweikampf, Offiziersideale, Burschenschaftskultur etc.), gewann aber im 19. Jahrhundert eigenen Charakter, der die Überlebensfähigkeit sicherte. Beteiligt waren Männer vornehmlich aus Adel, Offiziersstand und Bildungsbürgertum. Die Zahl der Duelle hat man für Deutschland auf 2.000 im Jahr geschätzt, die Dunkelziffer lag wohl deutlich höher. Die Hälfte der Duelle soll unter Studenten ausgefochten worden sein. Die Anlässe waren oft banal: Alltagsstreitigkeiten, Missverständnisse, Beleidigungen, auch von Angehörigen, Blicke, Berührungen, Verdacht – nicht zuletzt in ehelichen Krisen – gaben hier den Auftakt zu aufwühlenden Herausforderungen. Kaum ein Bürger konnte und wollte sich entziehen, wenn er zum Duell gefordert wurde, um nicht als feige zu gelten, bis hin zu als zutiefst rational geltenden Männern wie Max Weber.

Dabei war das Duell formal im Kaiserreich längst verboten. Aber die Bestrafung blieb oft geringfügig, und deren gesellschaftlicher Schaden war für den Einzelnen weit geringer als die Isolation und Ächtung, die bei Duellverweigerung zumindest im eigenen Stand und gesellschaftlichen Kreis drohte. Gesellschaftlicher Ausschluss musste hier den Zeitgenossen problematischer erscheinen als staatliche Sanktionen. Im Grunde suchten die Bürger des Kaiserreichs einen Raum, der nicht verrechtlicht war, der noch Kategorien wie Männlichkeit, Mut, Haltung und Stärke anerkannte. Es ging um die Definition bürgerlicher Existenz und um die Sicherung bürgerlich-individueller Autonomie und Authentizität in der modernen Gesellschaft. Darin schlug sich die latente Kritik an der Moderne, an der Ökonomisierung und Verrechtlichung vermeintlich aller Beziehungen

⁴ Vgl. FREVERT, UTE, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1991; DIENERS, PETER, *Das Duell und die Sonderrolle des Militärs. Zur preußisch-deutschen Entwicklung von Militär- und Zivilgewalt im 19. Jahrhundert*, Berlin 1992.

und Lebensverhältnisse nieder. Freilich stieg die Kritik am Duell, an der Absurdität der Ehrenkämpfe, bei denen gestandene Männer ihr Leben gefährdeten, nur um ihre persönliche Ehre zu beweisen oder um die vermeintlich besudelte Ehre ihrer Ehefrauen wiederherzustellen. Denn die Ehrkämpfe waren als Rituale der Männlichkeit inszeniert. Das passte zunehmend weniger in eine Gesellschaft, die Frauen nach der Wende zum 20. Jahrhundert vermehrt Eigenständigkeit zugestehen musste – im Beruf, im Ausbildungswesen und an den Universitäten. Und generell geriet in die Kritik, dass Duellanten aus adligen oder bürgerlichen Kreisen auf die Milde der Gerichte bauen konnten.

Auf die Dauer konnte das Duellwesen nicht überleben. Seit den 1880er Jahren erschienen zunehmend Duellhandbücher, die die Formen und Pflichten im Duell erläuterten und es damit zugleich banalisierten; das Duell war nun nicht mehr Teil einer gelebten und gefühlten Kultur, sondern lernbare soziale Praxis, kein Privileg mehr, sondern bloß noch eine Option. Attraktiver wurde es dagegen, im Fall von Beleidigungen den Rechtsweg zu beschreiten; Auseinandersetzungen um die Ehre wurden nun vermehrt vor den Gerichten ausgetragen.⁵ Dieses Mittel stand jedem offen, auch denjenigen Schichten, wie Arbeitern, Handwerkern und Bauern, denen das Duell als Lösung von Ehrkonflikten nicht zur Verfügung stand. Im Wilhelminischen Deutschland wurden – drittes Anzeichen der Bedeutung von Ehrkonflikten – jährlich 80.000 Beleidigungsklagen vor Gericht verhandelt. Im Schnitt kam es zu 60.000 Verurteilungen. Die Rechtswissenschaft befasste sich seit dem späten 19. Jahrhundert intensiv mit den Fragen des juristischen Ehrenschatzes. Neue Begriffsverbindungen belegen die Attraktivität und Wirkmächtigkeit des Ehrkonzeptes. Man sprach von „Berufs- und Standesehre“, „Geschlechtsehre“, „allgemeiner Menschenehre“, „Persönlichkeitsehre“, „Volksehre“, bald auch von „Rassenehre“ und „National-ehre“. Umgekehrt wurde der Begriff der Beleidigung immer weiter gefasst, sehr zum Unwillen mancher Juristen. Zugleich erschütterten große Skandale um Ehrfragen die Öffentlichkeit im Kaiserreich, befeuert nicht zuletzt von der entstehenden Massenpresse. Da ging es um Korruption, koloniale Misshandlungen und sexuelle Verfehlungen (in zeitgenössischer Wertung), von Ehebruch bis zu Homosexualität.⁶ Alle Tabus schienen aufzubrechen. Der Verdacht homosexueller Neigungen oder Handlungen war nicht nur strafrechtlich relevant, sondern konnte auch den gesellschaftlichen Ausschluss bedeuten. Und mit dem Vorwurf der Homosexualität konnte man auch politische Karrieren beenden.

⁵ Aus der zeitgenössischen Diskussion beispielhaft: SAUER, WILHELM, Die Ehre und ihre Verletzung. Kritische Untersuchung über Tatbestand und Rechtswidrigkeit der Beleidigung mit besonderer Rücksicht auf die deutsche Strafrechtsreform, Berlin 1915; LIEPMANN, MORITZ, Die Beleidigung, Berlin 1909. Vgl. auch GOLDBERG, ANN, Honor, Politics and the Law in Imperial Germany, 1871–1914, Cambridge 2010.

⁶ Vgl. BÖSCH, FRANK, Öffentliche Geheimnisse. Skandale, Politik und Medien in Deutschland und Großbritannien 1880–1914, München 2009.

Wichtig war bei alledem die Allgegenwärtigkeit von Ehre als Idee und Konzept. Sie war nicht auf Klassen und Handlungssphären begrenzt, und sie war höchst wirkmächtig, auch wenn jeder sie anders definieren konnte. Wissenschaftler suchten zu erfassen, welche Rolle Ehre in der Gesellschaft – neben anderen Kategorien wie Recht und Sitte – spielen konnte. Kaum strittig war, dass Ehre jedem Menschen zustand, wenn auch in je unterschiedlichen Kontexten. Manche wie der Jurist Rudolf von Jhering sahen in Ehre ein zeitgemäßes Konzept und Annex der Person, das justiziabel war.⁷ Für den Soziologen Georg Simmel war Ehre dezidiert ein auch modernes Konzept, angesiedelt zwischen Recht und Moral, mit dem Zweck, den Verlust vormoderner sozialer Bindungen zu kompensieren.⁸ Max Weber dagegen bewertete Ehre gerade umgekehrt als Relikt der Vormoderne.⁹ Solche Erörterungen waren allerdings nicht Sache der bürgerlichen Öffentlichkeit, für die Ehre allgegenwärtig und somit blanke Realität war. Auch unzählige literarische Werke setzten sich damit auseinander oder setzten sie einfach voraus, wie Karl May in seinen Werken, der die Verfremdung, die Übertragung in außereuropäische Welten, nutzte, um Merkmale der Ehre, wie Klarheit, Eindeutigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Unbestechlichkeit, Authentizität des Einzelnen, zu demonstrieren und zu propagieren. An der Ehre maß sich hier nicht nur der Wert des Einzelnen, sondern auch der von Völkern.

Die Ehre der Nation – darin bündelte sich am Ende des 19. Jahrhunderts der vielverzweigte und offene Diskurs über die Ehre. Befördert wiederum von der Massenpresse, wurden außenpolitische Konflikte nun vermehrt und bald immer auch als nationale Ehrkonflikte verhandelte.¹⁰ Eine erregte deutsche Öffentlichkeit setzte die politische Führung unter Druck, wie bei der zweiten Marokko-Krise von 1911 deutlich vor Augen trat; ein Zurückweichen vor Frankreich wurde hier als nationaler Ehrverlust wahrgenommen. Indem nationale Konflikte und dann selbst der Ausbruch des Ersten Weltkriegs in Kategorien von Ehre, Treue und Stolz verhandelt wurden, wurden sie gewissermaßen heruntergebrochen auf die Erfahrungswelten und Denkhorizonte der Zeitgenossen, wurden sie verständlich gemacht, ermöglichten sie Identifikation. Die individuelle Ehre gewann vor diesem Hintergrund eine neue Qualität: Sie musste im Aufgehen in der Nation, also gerade im Verzicht auf Individualität, bewiesen werden. Je mehr sich der schier endlose Stellungskrieg in den Schützengräben vom als heroisch imaginierten Krieg der Vergangenheit entfernte, desto wichtiger wurde es, die

⁷ JHERING, RUDOLF VON, *Der Kampf um's Recht*, Nachdruck der 18. Aufl. Wien 1913, Frankfurt a. M. 1992 (zuerst 1872), 122 f., 151; DERS., *Der Zweck im Recht*, Bd. 2, Leipzig 1905, 388 f.

⁸ SIMMEL, GEORG, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a. M. 1992 (zuerst 1908/22), 485 f., 600–602.

⁹ Zu verschiedenen Aspekten der Ehre verstreut: WEBER, MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., Studienausgabe, Tübingen 1980, 185 f., 534 f., 623, 630 f., 650.

¹⁰ Vgl. ASCHMANN, BIRGIT (Hg.), *Gefühl und Kalkül. Der Einfluss von Emotionen auf die Politik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2005.

Ehre des Einzelnen auf den Dienst an der Nation umzulenken. Einsatz, Kampf und Tod für die nationale Gemeinschaft vermittelten nun höchste Ehre. Und wer nicht mehr selbst in den Kampf ziehen konnte wie Professoren und andere Bildungsbürger, beschwor in dramatischen Worten, dass Deutschland nur seine Ehre verteidige. „Um Ehre, nicht um Änderungen der Landkarte und des Wirtschaftsprofits [...] geht der deutsche Krieg“, formulierte Max Weber noch im Jahr 1916.¹¹

2. Das Zeitalter der Weltkriege

Vor diesem Hintergrund – und nicht erst und nicht nur wegen der Friedensbestimmungen von Versailles – wurde der Ausgang des Ersten Weltkriegs in Deutschland als nationale Schmach und Demütigung wahrgenommen und diskutiert. Das Reich sei quasi unbesiegt in die Niederlage gezogen worden, hieß es allenthalben. Ehrlos sei – so die nationalkonservative und nationalvölkische Interpretation – die „Heimat“ der „Front“ in den Rücken gefallen. Die Dolchstoßlegende ergänzte die Debatte um die sogenannte „Kriegsschuldfrage“.¹² Nicht nur auf nationaler Ebene, sondern auch auf der Ebene der Erfahrung und Erinnerung der Kriegsteilnehmer wurde Ehre jetzt politisiert. In den neu entstehenden Bündnissen, darunter Freikorps und Wehrverbände, ebenso wie in den völkischen Parteien der Nachkriegszeit und im öffentlichen Diskurs wurde an die Ehre der „Feldgrauen“, der gemeinen Soldaten des Weltkriegs, angeknüpft, deren Opfer in Kriegerdenkmälern geehrt und deren Taten und Leistungen als Ansporn für die moralische Wiederaufrichtung der Nation erinnert wurden. Das war politisch umso brisanter, als das Reich zwar schließlich auch Planungen für ein Reichsehrenmal zum Gedenken an die Kriegstoten aufnahm, im Übrigen aber keine Ehrenzeichen der Republik schuf, keine Orden, die getragen werden konnten. Die Weimarer Republik inszenierte sich als betont sachlich-kühler Verfassungsstaat, nur ansatzweise an Verfassungstagen als emotionale Gemeinschaft. Während im Ersten Weltkrieg noch 64 neue Orden und Ehrenzeichen gestiftet, 21 erneuert oder erweitert und insgesamt sechs Millionen Auszeichnungen verliehen worden waren, blieb die Republik auf diesem Feld passiv.¹³ So konnte man im öffentlichen Raum durch das Tragen von Orden des Kaiserreichs eine

¹¹ Zitiert nach: ZUNKEL, FRIEDRICH, Ehre, Reputation, in: Otto Brunner u.a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 60.

¹² Vgl. KRUMEICH, GERD, Die Dolchstoß-Legende, in: Etienne François/Hagen Schulze (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, Bd. 1, München 2001, 585–599.

¹³ Siehe auch WINKLE, RALPH, *Der Dank des Vaterlandes. Eine Symbolgeschichte des Eisernen Kreuzes 1914 bis 1936*, Essen 2007.

monarchische Gesinnung zur Schau stellen, nicht aber in gleicher Weise eine republikanische Haltung.

Diese scheinbare Ehrlosigkeit der Republik wurde zum Angriffspunkt der Rechten, nicht zuletzt der Nationalsozialisten, die schon vor 1933 dem Kult um die Ehre einen zentralen Platz in ihren Auftritten, Reden und Ritualen gaben. Alfred Rosenberg machte in seinem Werk *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* Ehre geradezu zum Kernpunkt seiner Weltanschauung. Ehre war demnach eng an das Volk gebunden; Ehre war Ausfluss „germanisch-nordischen Rechts“ und das „seelische Rückgrat des Ariers“, während sie der römischen Philosophie ebenso wie Judentum und Christentum im Grunde fremd geblieben sei.¹⁴ Eine konkrete Definition von Ehre fand sich allerdings auch in der nationalsozialistischen Gedankenwelt nicht. Immer ging es um den Einsatz für die Gemeinschaft; und die Ehre eines Nationalsozialisten lag darin, mutig und treu für Partei und Nation einzutreten.¹⁵ „Meine Ehre sei Treue“ war auf dem Koppelschloss der SS zu lesen. Ehre stand nun im Kontext von Rasse und Blut, wie es in den Nürnberger Gesetzen von 1935 fixiert wurde. Geschlechtsverkehr mit „Nichtariern“ beschädigte demnach die deutsche Ehre. Auch schon das „Reichserbhofgesetz“ vom 29. September 1933 verlangte, dass der deutsche Bauer „deutschen oder stammesgleichen Blutes und ehrbar“ sein müsse. Als unehrenhaft galt dann auch die Verheiratung mit einer Frau jüdischer Herkunft.¹⁶

Der Ehrbegriff war nach der „Machtergreifung“ bald allgegenwärtig: als nationale Ehre bei der Wiedererstarkung des Reichs nach außen, als rassische Ehre bei der Reinhaltung des Blutes, als individuelle Ehre im Einsatz für die „Volksgemeinschaft“. Der Wert des Einzelnen bemaß sich demnach geradezu nach seinem Einsatz und damit an seinem Wert für die Gemeinschaft, und davon wiederum war sein Anteil an Ehre abhängig. Individuelle und nationale Ehre waren untrennbar verbunden, die Standesehre einzelner Berufskreise beispielsweise diente als ein Baustein der nationalen Gemeinschaftsehre. Ehre erwies sich dabei als flexibles und dynamisches, attraktives und sehr wirksames Instrument der Kontrolle und Regulierung, der sozialen Ordnung und Integration. Der Brockhaus von 1938 konnte daher schlicht konstatieren: „Durch den Nationalsozialismus ist die Ehre wieder zur Grundlage der völkischen Lebensgemeinschaft geworden.“¹⁷

¹⁴ ROSENBERG, ALFRED, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München ³⁴⁻³⁵1934 (zuerst 1930), 514, 566 f.

¹⁵ Siehe beispielsweise BUCH, WALTER, *Des nationalsozialistischen Menschen Ehre und Ehrenschatz*, München ⁴1939.

¹⁶ BREZINA, MARKUS, *Ehre und Ehrenschatz im nationalsozialistischen Recht*, Augsburg 1987, 34.

¹⁷ Der Neue Brockhaus. Allbuch in vier Bänden und einem Atlas, Bd. 1, Leipzig 1938, 642.

Die Praxis der Ehrungen im „Dritten Reich“ folgte der Verbindung von individueller und nationaler Ehre.¹⁸ Bereits am 7. April 1933 erging ein neues Gesetz, wonach staatliche Orden und Ehrenzeichen wieder eingeführt wurden, und zwar als Sache des Reichs, während die Länder in dieser Frage entmachtet wurden. Am 1. Juli 1937 wurde das Recht der Stiftung und Verleihung von Orden und Ehrenzeichen allein dem Führer und Reichskanzler zugewiesen. Während des „Dritten Reichs“ wurden rund hundert offizielle Auszeichnungen gestiftet oder erneut eingeführt. Dazu zählten staatliche Auszeichnungen, NSDAP-Ehrenzeichen, Sportlerehrungen sowie Orden und Ehrenzeichen der Reichswehr bzw. Wehrmacht. Die Ehrenzeichen waren jeweils in verschiedene Stufen unterteilt, so dass man von knapp 300 Auszeichnungsvarianten ausgehen muss. Mehrere Millionen Auszeichnungen wurden schon in den ersten Jahren verliehen. Ein herausragendes Beispiel ist das Ehrenkreuz des Weltkriegs 1914–1918, gestiftet von Reichspräsident Hindenburg am 13. Juli 1934. Es wurde bis 1936 über acht Millionen Mal an Kriegsteilnehmer und Hinterbliebene verliehen. Andere neue Ehrenzeichen wurden oft an mehrere Hunderttausend Empfänger verliehen. Auch Frauen wurden vermehrt ausgezeichnet. Am bekanntesten ist das „Ehrenkreuz der Deutschen Mutter“, 1938 gestiftet in Bronze für Mütter von vier bis fünf Kindern, in Silber für Mütter von sechs oder sieben Kindern sowie in Gold für Mütter von mehr als sieben Kindern.¹⁹ Es wurde bis September 1941 4,7 Millionen Mal verliehen. Hinzu traten die unterschiedlichsten Auszeichnungen: Erinnerung an den 13. März 1938, den „Anschluss“ Österreichs, Erinnerung an den 1. Oktober 1938, die Eingliederung der sudetendeutschen Gebiete und den Einmarsch in die Tschechoslowakei, das deutsche Schutzwall Ehrenzeichen, das Olympia-Ehrenzeichen, weitere Ehrenzeichen für Verdienste um Volkswohlfahrt, Winterhilfswerk, Pflege von Kranken und Verwundeten und Rettungswesen sowie Parteiabzeichen, von Hitlerjugend-Abzeichen über Dienstauszeichnungen bis zum sogenannten „Blutorden“ der NSDAP für die Teilnahme am Hitler-Putsch vom 9. November 1923 oder andere besonders opfermutige Verdienste um die Partei.

Eine neuerlich große Zahl an Ehrenzeichen wurde für Leistungen im Zweiten Weltkrieg verliehen. Das umfasste neu gestiftete oder wiederbelebte allgemeine Auszeichnungen wie das Eiserne Kreuz, das Kriegsverdienstkreuz und das Deutsche Kreuz ebenso wie spezielle Auszeichnungen für bestimmte Kämpfe und Kampfformen, etwa das Fallspringerabzeichen, die Nahkampfspange, das Verwundetenabzeichen oder das Bandenkampfabzeichen. Vergeben wurden die

¹⁸ Zum Folgenden DOEHLE, HEINRICH, Die Auszeichnungen des Großdeutschen Reiches. Orden, Ehrenzeichen, Abzeichen, Berlin 1943; BRINKMANN, JÜRGEN, Orden und Ehrenzeichen des „Dritten Reiches“, Minden 1976; NIMMERGUT, JÖRG, Deutsche Orden, Zweibrücken 1989; VOLLE, HENNING, Orden und Ehrenzeichen, Freiburg i. Br. 1977.

¹⁹ Vgl. hierzu WEYRATHER, IRMGARD, Muttertag und Mutterkreuz. Der Kult um die „deutsche Mutter“ im Nationalsozialismus, Frankfurt a. M. 1993.

Ehrenzeichen nicht selten nach Einsatztagen, also auf der Basis quantitativer Maßstäbe. In der NS-Zeit wurden insgesamt wohl weit über 20 Millionen Ehrenzeichen verliehen, fast in jeder deutschen Familie dürfte sich 1945 eine Ehrung des Hitler-Regimes befunden haben. Ehrenzeichen waren zwar einst entstanden, um eine Elite herauszuheben, jetzt aber konnte sie fast jeder erhalten; sie dienten also eher dazu, die Integration in die Volksgemeinschaft zu bestätigen. Wer keines erhielt – etwa eine Mutter von zahlreichen Kindern, wenn sie als „asozial“ galt, oder Juden, weil sie grundsätzlich keine Ehrenzeichen mehr erhalten sollten²⁰ – war dadurch schon symbolisch und deutlich sichtbar für wertlos und ehrlos befunden und aus der Volksgemeinschaft ausgeschlossen worden. Umgekehrt musste sich jeder bemühen, eine Auszeichnung zu erlangen, weil sonst der Verdacht geweckt werden könnte, dass er aus irgendeinem Grund nicht regimiekonform war. Und da Auszeichnungen in verschiedenen Stufen vergeben und auch Frauen und Heranwachsende davon erfasst wurden, waren gewissermaßen alle in den Wettbewerb um immer neue und höhere Auszeichnungen eingebunden. Die Flut an Auszeichnungen sollte so nicht zur Entwertung führen, sondern den Wettbewerb um Ehre – zentrales symbolisches Kapital im Nationalsozialismus wie überhaupt in autoritären Regimen – anheizen. Nicht nur durch Gewalt und Terror, sondern auch durch Gunstbezeugungen und Auszeichnungen sicherte sich das Regime die Loyalität der Bevölkerung und band diese ein, machte sie zu Komplizen. Tatsächlich waren die Auszeichnungen sogar begehrt, und manche beschwerten sich, wenn ihnen eine vermeintlich verdiente Auszeichnung, etwa das Mutterkreuz, verweigert wurde. Kein Wunder ist es angesichts der hohen Akzeptanz des Ehrensystems, dass nach 1945 mehr als die Hälfte der im „Dritten Reich“ vergebenen Ehrenzeichen spurlos verschwanden.

Das „Dritte Reich“ basierte allerdings nicht nur auf Ehrungen und Gewalt, sondern auch auf Verrat, Intrige, übler Nachrede und Denunziation.²¹ Ausgrenzungen, Schmähungen und Ehrabschneidungen gehörten ebenso zur Herrschaftspraxis wie Ehrenkult und die geradezu alltäglichen Feiern und Aufmärsche. Denunziation und Ehre standen dabei in enger Beziehung. Der Apparat der Gestapo war relativ klein, und er nutzte – anders als das Spitzelsystem der DDR – nicht primär hauptamtliches Personal, sondern vor allem freiwillige Zuträger und Denunzianten. Die Denunziationen betrafen beispielsweise und insbesondere regimiekritische Äußerungen, das Abhören von sogenannten

²⁰ WALK, JOSEPH (Hg.), Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Maßnahmen und Richtlinien – Inhalt und Bedeutung, Karlsruhe 1981, 125, 140, 151.

²¹ Zum folgenden Absatz vor allem BROZAT, MARTIN, Politische Denunziationen in der NS-Zeit. Aus Forschungserfahrungen im Staatsarchiv München, in: *Archivalische Zeitschrift* 73 (1977), 221–238; GELLATELY, ROBERT, Die Gestapo und die deutsche Gesellschaft. Die Durchsetzung der Rassenpolitik 1933 – 1945, Paderborn 1993; PAUL, GERHARD/MALLMANN, KLAUS-MICHAEL (Hg.), Die Gestapo – Mythos und Realität, Darmstadt 1995; WEYRAUCH, WALTER OTTO, Gestapo-V-Leute. Tatsachen und Theorie des Geheimdienstes. Untersuchungen zur Geheimen Staatspolizei während der nationalsozialistischen Herrschaft, Frankfurt a. M. 1992.

Feindsendern oder verbotene sexuelle Kontakte („Rassenschande“), und die Motive dahinter waren oft eher persönlicher Art, ob Neid oder Ehrgeiz, Rache oder Eifersucht. Die Denunzianten entstammten nicht selten demselben Milieu wie die Denunzierten; es handelte sich um Kollegen, Bekannte, Untergebene, manchmal sogar Ehepartner. Denunziert wurde, obwohl man wusste, dass die Folgen keineswegs geringfügig waren, sondern existentiell sein und auch langjährige Haftstrafen bedeuten konnten. Das Regime benötigte die Denunzianten, wusste aber um die Ambivalenz der persönlich motivierten Anzeigen. Doch das Konzept der Ehre als Indikator von Loyalität und Identifikation und als Instrument von Integration und Ausgrenzung war so attraktiv, dass man nicht darauf verzichten wollte.

Das Konzept der Ehre enthielt freilich differente Traditionsstränge und philosophische Ableitungen und war polyvalent: Auch die Gegner des Nationalsozialismus beriefen sich darauf, die „Weiße Rose“ ebenso wie die Männer des 20. Juli begründeten daraus ihren Widerstand, der sich über das im „Dritten Reich“ geltende Recht hinwegsetzte.²² Daran knüpften sich die Debatten der Nachkriegszeit: War die Idee der Ehre nun grundsätzlich obsolet? Hatte das „Dritte Reich“ die Sprengkraft des Ehrkonzepts, die Menschenfeindlichkeit, besonders drastisch vor Augen geführt? Oder hatte es die Idee der Ehre nur pervertiert, missbraucht? Galt es also einfach das Konzept der Ehre zu retten durch Reinigung, durch Neudefinition und Einhegung?

3. Von der Nachkriegszeit bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts

Vor diesem Hintergrund verlor die Debatte über Ehre nach 1945 zunächst an Bedeutung. Zwar zählten die frühen Nachkriegsverfassungen in Deutschland, also die Länderverfassungen vor dem Erlass des Grundgesetzes 1949, oft noch den Schutz der Ehre im Kontext von Grundrechten auf.²³ Doch gemeint war damit – neben Gesundheit und körperlicher Unversehrtheit – der Schutz vor entehrenden, demütigenden Strafen und Behandlungen. Das Grundgesetz konzentrierte sich dann auf den Begriff der Würde des Menschen, die vorstaatlich, von Natur angelegt sei und jedem Menschen zustehe. Über Ehre diskutierten jetzt nur noch wenige Autoren, oft Philosophen und Theologen.²⁴ Den Begriff konnte man nun nur retten, indem man den Nationalsozialisten bloßen Missbrauch und Umdeutung des an sich wünschenswerten Konzepts der Ehre vorwarf. Und gleichzeitig wurde der Begriff der Ehre genutzt, um Kritik an der modernen

²² Siehe SCHOEPS, HANS-JOACHIM, *Die Ehre Preußens*, Stuttgart 1951, 7.

²³ Vgl. MACKEPFRANG, RUDOLF, *Ehrenschtutz im Verfassungsstaat. Zugleich ein Beitrag zu den Grenzen der Freiheiten des Art. 5 Abs. 1 GG*, Berlin 1990, 34.

²⁴ Vgl. z. B. SPRANGER, EDUARD, *Falsche Ehrbegriffe*, in: *Deutsche Rundschau* 70 (1947), 132–141; KORFF, WILHELM, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Köln 1966.

Gesellschaft auszudrücken: Aus kulturpessimistischer Warte galt Ehre nun als Annex des Menschen, der mit den Kategorien der Moderne, dem Quantitativen und der Masse, kontrastiert wurde. Ehre stand demnach für Qualität und Individualität. Sie bewahrte, was in der egalitären Gesellschaft, wo sich alles bloß um Reichtum und Prestige drehte, verloren zu gehen schien: ein sittliches Prinzip, das jenseits von Staatsformen, von Diktatur und Demokratie auf den Menschen und seine Essenz selbst ziele.

Politisch war das Konzept der Ehre indes keineswegs obsolet, sondern nach wie vor unabdingbar, und es erlebte deshalb bald eine Wiederauferstehung. Das galt für Ost- ebenso wie für Westdeutschland. In der DDR war beständig von Ehre die Rede. Die Ehre des Einzelnen sollte nunmehr darin bestehen, am Aufbau und Erfolg des Sozialismus mitzuwirken. Demgemäß sollte jeder an seinem Platz die Ehre seiner jeweiligen Gemeinschaft schützen, etwa der Schüler die Ehre seiner Schulklasse und der Soldat die Soldatenehre.²⁵ Wiederum also ging es darum, über den Appell an das Ehrempfinden den Einsatz für die Gemeinschaft zu bestärken und umgekehrt den Wert des Einzelnen in der Gemeinschaft von seinem Einsatz abhängig zu machen; individuelle und kollektive Ehre fielen in eins. Ein spezifisches, ausgearbeitetes Konzept von Ehre stand zwar nicht dahinter, doch der Begriff blieb virulent. Noch 1989, zum 40. Jahrestag der DDR, konnte man auf Transparenten in Berlin den Leitspruch lesen: „Ehre, Freiheit, Sicherheit, im Sozialismus Wirklichkeit“.²⁶

Vor allem im politischen Kult um Auszeichnungen und Ehrungen blieb auch in der DDR das Konzept der Ehre virulent und wirkmächtig.²⁷ Seit 1949 wurden in der DDR insgesamt 176 staatliche Ehrenzeichen und Orden neu eingeführt, die in verschiedenen Stufen vergeben werden konnten. Das reichte von Ehrenzeichen mit gesamtdeutschem Anspruch wie der Ernst-Moritz-Arndt-Medaille, gestiftet 1955, 1975 allerdings wieder aufgegeben, bis hin zu Orden, die nach sowjetischem Vorbild geschaffen wurden. Hinzu kamen weitere Ehrenzeichen von nichtstaatlichen Organisationen, Parteien, Betrieben und Genossenschaften. Zu den wichtigsten Auszeichnungen gehörten der Nationalpreis, der Karl-Marx-Orden, der Scharnhorst-Orden, der Vaterländische Verdienstorden und die Clara-Zetkin-Medaille; hinzu kamen Ehrentitel wie „Held der Arbeit“, „Held der Deutschen Demokratischen Republik“, „Verdienter Lehrer des Volkes“ oder weitere Auszeichnungen für bestimmte Berufsgruppen, die oft auch zu gewidmeten Tagen verliehen wurden („Tag des Lehrers“). Die beständige Feier als Heraushebung bestimmter Traditionen, Aufgaben und Leistungen zählt zum Cha-

²⁵ Siehe exemplarisch ZAZWOKA, GERHARD, Soldatenehre, Berlin 1957.

²⁶ Zitiert nach: DINGES, MARTIN, Der Maurermeister und der Finanzrichter. Ehre, Geld und soziale Kontrolle im Paris des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1994, 13.

²⁷ Vgl. MERTA, KLAUS-PETER, Bedeutung und Stellenwert des Auszeichnungswesens in der Gesellschaft der DDR, in: Dieter Vorsteher (Hg.), Parteiauftrag: Ein neues Deutschland. Bilder, Rituale und Symbole der frühen DDR, Berlin 1996, 290–305.

rakteristikum von Diktaturen. Auch Kollektive konnten ausgezeichnet werden. Wer darauf verzichtete, Ehre anzustreben und Ehrentitel zu erwerben, stellte den Erfolg seines Kollektivs in Frage; er verhielt sich – sichtbar nach außen, ablesbar an verweigerten Ehrungen – unsolidarisch gegenüber seinen Kollegen. So wurde der Einzelne in sein Kollektiv und dieses wiederum in die sozialistische Gemeinschaft des Staats eingefügt. Die jeweiligen Ehrenstufen wurden miteinander verkoppelt, und wer in seinem kleinen Kreis versagte, bedrohte damit die Ehre der DDR. Wiederum diente Ehre als Instrument der Disziplinierung und Integration. Und um Ehre musste beständig gekämpft werden. Das Arbeitsleben war wie das Sport- oder das politische Leben quasi ein beständiger Wettkampf. Dabei waren die Ehrenzeichen in der DDR finanziell dotiert und abgestuft; das unterstrich die Quantifizierung von Ehre sowie die agonale Konstellation und machte ungewollt deutlich, dass Ehre in der DDR akkumuliert werden musste und konnte. Ehrenzeichen wurden nämlich nicht wahllos breit gestreut. Gerade die hohen Auszeichnungen wurden an eine eher kleine Zahl von Personen verliehen, die oft mehrere Orden erhielten und auch stolz auf der Brust trugen. Das bezeichnete Karrierestufen und Karriereerwartungen. Die Ehrungspraxis diente also auch dazu, Eliten zu identifizieren, zu etablieren und an Staat und Partei zu binden.

In Westdeutschland blieb der Begriff der Ehre im politischen Raum weit umstrittener. Auch wenn er aus kulturpessimistischer Perspektive immer wieder einmal propagiert wurde – als Gegengewicht gegen die Entwurzelung, die Bindungs- und Heimatlosigkeit des modernen Menschen sollte er Sicherheit und soziale Verortung garantieren –, war er doch langfristig desavouiert. Den 68ern galt er vollends als Relikt einer autoritären Epoche und Denkweise. Danach forschte man über Prestige, Reputation und Anerkennung in der modernen Gesellschaft und verzichtete auf den anachronistisch anmutenden Begriff der Ehre. Ehre schien nur noch in historisch-soziologischer Perspektive ein Gegenstand der Debatte zu sein, sei es, dass man darüber nachdachte, warum und wie ein solcher Atavismus in der Moderne überhaupt so lange habe überleben können,²⁸ sei es, dass man eine Geschichte des vieldeutigen und kaum fassbaren Phänomens der Ehre zu schreiben versuchte.²⁹ Nur vereinzelt wurde näher darüber nachgedacht, ob Ehrpraktiken weniger als Restbestände der Vergangenheit, sondern eher als konstituierende Merkmale auch der modernen Gesellschaft verstanden werden müssten.

Allerdings waren Fragen der Ehre auch in Westdeutschland vielfach präsent. Das gilt zum einen für die Alltagskultur. In Sport und Vereinswesen, in Presse

²⁸ VOGT, LUDGERA, Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft. Differenzierung, Macht, Integration, Frankfurt a. M. 1997; DIES./ZINGERLE, ARNOLD (Hg.), Ehre. Archaische Momente in der Moderne, Frankfurt a. M. 1994.

²⁹ BURKHART, DAGMAR, Ehre. Das symbolische Kapital, Darmstadt 2006; DIES., Eine Geschichte der Ehre, Darmstadt 2006; SPEITKAMP, Ohrfeige.

und öffentlichen Reden war allenthalben von Ehre die Rede, wenn es um Erfolge, um tapferen Einsatz in Wettkämpfen, um langjährige Vereinsmitgliedschaft oder Betriebszugehörigkeit, um besondere Treue und selbstloses Engagement ging, erst recht wenn das Ehrenamt propagiert und ausgezeichnet wurde. Es gab und gibt offenbar eine populäre Kultur der Ehre und der Ehrungen, die kaum hinterfragt und beständig betrieben wird, die sozialen Zusammenhalt im kleinen Kreis stiftet, in Verein, Kleingarten, Betrieb und Kommune. Sodann kam vereinzelt, freilich auch mit großer öffentlicher Irritation, das pathetische Konzept des „Ehrenworts“ in die öffentliche Debatte, so bei dem CDU-Politiker und schleswig-holsteinischen Ministerpräsidenten Uwe Barschel, der 1987 in einer Pressekonferenz explizit sein Ehrenwort gab, dass gegen ihn vorgebrachte Anschuldigungen gegenstandslos seien, und bei dem ehemaligen Bundeskanzler Helmut Kohl, der 1999 anlässlich der Spendenaffäre ebenfalls vor großem Publikum, in einer ZDF-Fernsehsendung, mitteilte, er habe den Spendern sein Ehrenwort gegeben, keine Namen zu nennen, und dazu stehe er. Die öffentliche Verblüffung und auch – zumindest bei einem Teil seiner Anhänger – Faszination bezog sich darauf, dass hier der Grundsatz, das gegebene (Ehren-)Wort zu halten, so klar über das Recht gestellt wurde. Der offen inszenierte Atavismus schien inmitten der modernen Demokratie zu zeigen, wie groß das Bedürfnis nach der Präsentation individueller persönlicher Ehre, nach Gradlinigkeit und Prinzipientreue noch ist, ungeachtet des sachlichen Gehalts und der inhaltlichen Botschaft, die damit verbunden war.

Und tatsächlich hat auch der westdeutsche Staat nie auf die Insignien des Ehrenkults verzichtet. Kriegerdenkmäler wurden zwar eher bescheiden und diskret errichtet; Ehrungen der Kriegstoten waren keine Helden Ehrungen, sondern drückten eher bloßes Totengedenken aus. Aber Ehrenzeichen aller Art wurden nach dem Wegfall besatzungsrechtlicher Einschränkungen durch Gesetz vom 26. Juli 1957 auch in der Bundesrepublik wieder ermöglicht. In der Konsequenz wurden von Bund und Ländern 68 unterschiedliche staatliche oder staatlich anerkannte Ehrenzeichen gestiftet, wiederum zum Teil in mehreren Rangstufen.³⁰ Im Übrigen durften auch staatliche Auszeichnungen aus der Zeit vor 1945 wieder getragen werden, wenn nationalsozialistische Embleme entfernt waren. Im Auszeichnungswesen stand die demokratische Bundesrepublik damit, was Zahl und Rangstufen angeht, keineswegs hinter anderen, auch autoritären Regimen zurück. Der Verdienstorden der Bundesrepublik Deutschland wurde bislang ca. 240.000mal verliehen. Allerdings sollten nicht bloß Verdienste um

³⁰ Vgl. KRANTZ, HANS-ULRICH, *Orden und Ehrenzeichen der Bundesrepublik Deutschland*, Köln 1958; *Der Verdienstorden der Bundesrepublik Deutschland*, hg. vom Bundespräsidialamt, Berlin 2001; KIRCHNER, HEINZ/THIEMANN, HERMANN WILHELM/LAITENBERGER, BIRGIT, *Deutsche Orden und Ehrenzeichen. Kommentar zum Gesetz über Titel, Orden und Ehrenzeichen und eine Darstellung deutscher Orden und Ehrenzeichen von der Kaiserzeit bis zur Gegenwart mit Abbildungen*, Köln ⁵1997.

den Staat und nicht bloß Pflichterfüllung am Dienst- oder Arbeitsplatz honoriert werden, sondern auch Verdienste um das Gemeinwohl.

Nach der Wende und der deutschen Wiedervereinigung von 1990 zeichnen sich dabei neue Tendenzen ab. Die Zahl der jährlichen Verleihungen geht zurück, von früher über 6.000 im Jahr auf unter 3.000, der Anteil der geehrten Frauen ist gestiegen von gut 15 Prozent 1990 auf über 30 Prozent seit 2008, und der Anteil der geehrten Staatsdiener und Politiker sinkt. Vermehrt werden dagegen gesellschaftliches Engagement und ehrenamtliche Tätigkeiten jenseits formaler Ämter und Mandate ausgezeichnet.³¹ Nicht mehr nur herausragende Leistungen, sondern beständiger, alltäglicher Einsatz für das Gemeinwohl, eine Vielfalt an Aktivitäten, bescheidene selbstlose Hilfe – all dies rückt jetzt in den Vordergrund. Das Auszeichnungswesen soll in gewisser Weise und in gewissen Grenzen entstaatlicht und stärker auf die Zivilgesellschaft ausgerichtet werden, diese soll dadurch mit dem Staat verkoppelt werden. Nur scheinbar im Widerspruch dazu steht, dass auch besondere militärische Leistungen wieder geehrt werden durch eigene Ehrungsformen: durch ein 2009 eingeweihtes Ehrenmal für beim militärischen Einsatz ums Leben gekommene Bundeswehrsoldaten und durch ein 2008 vom Bundespräsidenten gestiftetes „Ehrenkreuz der Bundeswehr für Tapferkeit“. Auch die Loyalität der im Auslandseinsatz aktiven Soldaten, die in der breiteren deutschen Öffentlichkeit wenig wahrgenommen wurden, soll dabei durch ein Zeichen der Anerkennung symbolisch bestärkt werden. Nach wie vor also gelten Ehrungen als ein probates Mittel, um gesellschaftliche und politische Integration voranzutreiben.

Das gilt auch für Vereine, Betriebe, Kommunen und andere Institutionen und Einheiten. Auszeichnungen wie „Mitarbeiter des Monats“ scheinen ebenso attraktiv zu sein wie Ehrenbürgerschaften. Gerade ohne finanzielle Dotierung werden solche Honorierungen wahrgenommen als Ausdruck eines Gemeinsinns, der jenseits materieller Interessen liegt, als Ausdruck von Anerkennung und Dankbarkeit, als Nachweis, dass Ideelles und Persönlichkeit auch in der modernen Gesellschaft noch zählen. Ehrungen wirken also nicht nur im Sinn bloßer oberflächlicher Instrumentalisierung integrativ, sondern als Angebot einer emotionalen Alternative. Appelle an die Ehre oder an Ehrenkodizes selbst ohne Sanktionsmöglichkeiten scheinen daher keineswegs wirkungslos. Der Blick auf Materielles und quantifizierbare Belohnungssysteme erklärt politisches und gesellschaftliches Handeln nicht hinreichend. Der Mensch handelt offenbar nicht nur als homo oeconomicus, er folgt keiner oberflächlichen, ausrechenbaren Rationalität. Gefühle oder Empfindungen wie Selbstachtung, Stolz, Furcht, Freude, Vertrauen, Respekt, Achtung, Solidarität und Loyalität steuern Verhalten und bedingen erst realitäts- und menschenbezogene, insofern kalkulierbare und dann

³¹ Vgl. NOLL, YVONNE, Verdienstorden der Bundesrepublik Deutschland, in: Jahrbuch des Rhein-Sieg-Kreises 2005 (2006), 210–219.

doch wiederum rationale Entscheidungen.³² In diesem Kontext beeinflussen auch Ehransprüche die sozialen Interaktionen; keine politische Organisation kann daran vorbeigehen.

Deshalb birgt das Verständnis von Ehre aber nach wie vor auch gesellschaftliches Sprengpotential. Noch immer beschäftigt eine Flut von ehrbezogenen Klagen die Gerichte, dabei sind die einschlägigen Fragen vom Strafrecht eher in das Zivilrecht abgewandert.³³ Neben Beleidigungsklagen gehören auch zahlreiche Konflikte dazu, etwa Gartenzaunstreitigkeiten, die sich erst beim zweiten Blick als Ehrkonflikte erkennen lassen. Mündliche und schriftliche Beleidigungen, Gesten im Straßenverkehr, diskriminierende oder anzügliche Mails oder entsprechende Kurznachrichten in den sozialen Medien – auf vielfältigen Ebenen interagieren Menschen, provozieren und fordern Genugtuung. Marginale Konflikte eskalieren über Stufen der Beleidigung und landen, auch wenn sie nicht zur Gewalt führen, irgendwann vor Gericht. Was als Beleidigung empfunden wird, kann dabei höchst unterschiedlich sein. Ob ungewolltes Duzen zum Beispiel als Beleidigung oder bloß als schlechtes Benehmen bewertet wird – das ist dem Fingerspitzengefühl des Richters überlassen. Jedenfalls gilt: Der Schutz der individuellen Ehre ist auch im Nach-Duell-Zeitalter keine harmlose Angelegenheit, keine Bagatelle, vielmehr ist Ehre, also das Zusammenfallen von Selbstachtung (innerer Ehre, Selbstbild, Stolz) und Außenbild (äußerer Ehre, Achtung, Anerkennung, Prestige), auch dann, wenn der Begriff sorgsam vermieden wird, ein Bestandteil der Persönlichkeit. Wer das unterschätzt, verkennt die Funktions- und Integrationslogik moderner Gesellschaften.

4. Fazit

Ehre ist, wie eingangs konstatiert, ein soziales und kulturelles Konstrukt und als solches wandelbar und vielfältig. Tatsächlich waren Vorstellungen und Praktiken der Ehre im 20. Jahrhundert tiefgreifenden Transformationen unterworfen. Das reichte von der Duellkultur der wilhelminischen Epoche, als Bürger sich ihrer Mannhaftigkeit ebenso wie ihres Status in der modernen Gesellschaft versichern wollten, über ganzheitliche und diktatorische Konzepte, die individuelle Ehre an eine höhere Ordnung, beispielsweise an eine göttliche Ordnung, eine völkische Gemeinschaft oder ein sozialistisches Kollektiv, knüpften, bis hin zu Modellen

³² Vgl. auch FREVERT, UTE, Angst vor Gefühlen? Die Geschichtsmächtigkeit von Emotionen im 20. Jahrhundert, in: Paul Nolte u. a. (Hg.), Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte, München 2000, 95–111.

³³ Vgl. DOERING, HANS-GEORG, Beleidigung und Privatklage. Eine kriminologische Untersuchung der Beleidigungskriminalität, dargestellt anhand der Privatklageakten der Amtsgerichte Bremen, Göttingen und Northeim aus den Jahren 1957 bis 1965, Göttingen 1971; HAGER, JOHANNES, Der Schutz der Ehre im Zivilrecht, in: Archiv für die civilistische Praxis 196 (1996), 168–218.

einer republikanisch aufgefächerten und heruntergebrochenen Ehre, die jeder Mann und jede Frau im Alltag erwerben können. Gemeinsam ist den vielfältigen Ehrkonzepten, dass sie die emotionale Bindung an Gemeinschaft, den Einsatz für eben diese Gemeinschaft, bezeichnen und honorieren, zugleich den Standort des Einzelnen in der Gemeinschaft definieren und dadurch Integration abstützen. Ob angesichts der gravierenden Veränderungen des Konzepts im 20. Jahrhundert am Begriff der Ehre festgehalten werden sollte, mag fraglich erscheinen. Allzu sehr ist der Begriff historisch mit autoritären Vorstellungen, kaiserzeitlichen und nationalsozialistischen Ausdeutungen sowie mit Erwartungen an Gewalt, Kampf, Treue, Opfer und Tod verbunden. Die Traditionslinien des Konzepts und die Praktiken der Ehre reichen freilich weiter zurück, sie verbinden unterschiedliche historische Epochen und Kulturen. Und sie zeigen, dass es eine zentrale Aufgabe aller gesellschaftlichen Ordnungen bleibt, dem Einzelnen Anerkennung und Achtung in der Gemeinschaft zu vermitteln. Sie zeigen, dass der Mensch ein soziales Wesen ist.

II. Philosophische Grundlagen

Ehre zwischen Scham und Zorn

Auf der Suche nach einem transkulturellen Ehrbegriff

HILGE LANDWEER

1. Einleitung

Bekanntlich ist Ehre ein schillerndes, ungeheuer vielfältiges Phänomen, das quer durch die Geschichte und Kulturen höchst unterschiedliche Formen annimmt; deshalb ist der Begriff der Ehre nur schwer auf eine Hauptbedeutung festzulegen. Dennoch möchte ich im Folgenden untersuchen, ob es nicht so etwas wie einen Kern gibt, der möglichst vielen der Phänomene entspricht, die als „Ehre“ bezeichnet werden. Dabei darf der Begriff auf der anderen Seite aber auch nicht konturlos werden, denn damit würde seine Aussagekraft geschwächt.

Auf den ersten Blick scheint es naheliegend zu vermuten, dass Ehre als soziales Phänomen, das etwa mit Ehre in einer ständischen Gesellschaft vergleichbar wäre, in der westlichen Moderne nicht mehr vorkommt. Das, was heute noch „Ehre“ genannt wird, wäre dann als ein gänzlich anderes Phänomen als die ‚alte‘ Form der Ehre aufzufassen, denn die war etwas, wofür im Zweifel gestorben wurde, wenn es auch nur den Anschein gab, sie könne sonst befleckt sein. Ehre war an Leib und Leben gebunden. Für die Ehre wurden Zweikämpfe und Duelle ausgetragen, und wer seine Ehre verlor, musste mindestens mit dem *sozialen* Tod rechnen.¹ Der hohe Wert, welcher der Ehre zugeschrieben wurde, lässt sich geradezu daran ermessen, dass man das eigene Leben zu ihrer Verteidigung einsetzte. Im 18. Jahrhundert lassen sich Risse an dieser allzu selbstverständlichen Orientierung bemerken. So begründete bekanntlich Kant den freien Willen und damit die autonome Gewissensentscheidung als das höchste menschliche Gut. Aber selbst er, der die Moralität strikt von einer Aufmerksamkeit auf das äußerliche Ansehen trennt, sieht im Riskieren des Lebens um der Ehre willen einen gewissen moralischen Wert, wenn er schreibt: „Dass der

¹ Vgl. FREVERT, UTE, „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechterdifferenzen in der Moderne, München 1995, bes. 166–222; sowie DIES., Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft, München 1991.

Mensch etwas haben und sich zum Zweck machen könne, was er höher schätzt als sein Leben [die Ehre], wobei er allem Eigennutz entsagt, beweist doch eine gewisse Erhabenheit seiner Anlage.“² Wie wichtig ist es für die Ehre also, dass sie im Zweifel mit dem Leben verteidigt wird?

Diese Art von Ehre gibt es in der westlichen Kultur heute offensichtlich so nicht mehr. Zweifellos haben sich die an „Ehre“ geknüpften Vorstellungen radikal gewandelt, und für das, was an ihre Stelle getreten ist, riskiert heute kaum noch jemand sein Leben. Die Tode von Politikern, die möglicherweise – wie bei Barschel oder Möllemann – oder auch tatsächlich Suizide waren, können nicht ohne weiteres als Selbsttötungen aus Ehrverlust im früheren Sinne interpretiert werden; zudem handelt es sich um Einzelfälle, keineswegs um Handlungen, die durch eine soziale Norm in bestimmten Fällen gefordert würden. Der Suizid wegen Ehrverlust gehört eher zu manchen ostasiatischen Kulturen, etwa der japanischen bis weit ins 19. Jahrhundert, wo eine erlittene Ehrverletzung beinahe schon zwangsläufig eine Selbsttötung nach sich zog. In Europa folgt ein Suizid aus Ehrverlust aber keinerlei ritualisierter Tradition. Zur *alten* Form der Ehre gehörte aber auch in Europa jedenfalls die Norm, das Leben zu ihrer Verteidigung einzusetzen, wenn die Ehre verletzt zu werden drohte oder bereits verletzt worden war.

Allerdings – und das wirft ein neues Licht auf die seit der vorletzten Jahrhundertwende rapide abnehmende Bereitschaft, die Ehre im Zweifel mit dem Leben zu verteidigen – haben sich die Gesellschaften und Individuen der westlichen Moderne insgesamt immer mehr gegen viele mögliche existenzielle Risiken abgesichert. Auch in ganz anderen Bereichen ist selten das Leben bedroht, und es wird schon gar nicht absichtlich aufs Spiel gesetzt. Ganz im Gegenteil wird das Leben besonders geschützt und befördert. Foucault bezeichnet die modernen Veränderungen im praktischen Umgang mit dem Leben als „Sicherheitsdispositiv“, das die Moderne charakterisiere, während in vormodernen Gesellschaften der Tod eine entsprechend dominierende Rolle eingenommen habe. Stimmt man Foucaults historisch motivierter Gesellschaftsanalyse zu, könnte das Faktum, dass heute kaum jemand sein Leben riskiert – aus welchen Gründen auch immer –, eher typisch für die moderne Gesellschaft insgesamt sein, anstatt eine Besonderheit der hier bloß angedeuteten Geschichte der Ehre darzustellen.

Der Versuch, Begriffe und Phänomene der Ehre an einer bestimmten Art ihrer Verteidigung festzumachen, nämlich am Einsatz des eigenen Lebens, scheidet also. Dies bedeutet, dass das, was als Ehre gelten soll, für die moderne Gesellschaft und damit auch transkulturell auf anderem Wege näher bestimmt werden muss. Von welchem Bild der Ehre sollen wir uns dabei leiten lassen – vom alten oder vom neuen? Und lassen sich die hier zunächst etwas dichotom gegen-

² KANT, IMMANUEL, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe Bd. VI, Berlin 1906 [1794], 33, Anm.

über gestellten „alten“ und „neuen“ Ehrauffassungen überhaupt so eindeutig unterscheiden? Das ist eine Teilfrage des hier von mir behandelten Problems, um was für ein Phänomen es sich bei „Ehre“ handelt und wie es begrifflich zu fassen ist.

Ich werde im Folgenden nach einer knappen Erörterung der methodischen Entscheidung, von Reaktionen auf verletzte Ehre auszugehen, die Gefühlsdynamiken skizzieren, die bei Ehre und deren drohendem Verlust eine Rolle spielen. Anschließend werde ich auf das in verschiedenen gesellschaftlichen Konstellationen höchst unterschiedliche Verhältnis von Ehre und Moral eingehen und diskutieren, inwiefern die moderne westliche Norm, auf drohenden Ehrverlust souverän zu reagieren, zu meinem bis dahin entwickelten Ehrbegriff passt. Ich schließe mit zusammenfassenden Überlegungen zu Merkmalen eines transkulturellen Ehrbegriffs.

2. Das methodische Problem: Von welchem Ehrverständnis ist auszugehen?

In der ersten Hälfte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts lässt sich eine Konjunktur von Forschungen zu Ehre verzeichnen, in denen historische und soziologische Perspektiven aufeinanderprallten. So schreibt beispielsweise die Historikerin Ute Frevert 1994: „Verglichen mit dem 19. oder gar früheren Jahrhunderten ist die Ehre heute nur noch ein Schatten ihrer selbst.“³ Gegen diese These wehrt sich die Soziologin Ludgera Vogt vehement, die 1997 eine einschlägige Untersuchung über Ehre in Gegenwartsgesellschaften publizierte. Unter der vielsagenden Zwischenüberschrift „Ehre: Ein Thema nur für Historiker?“ bezeichnet sie es als „naiv“ zu erwarten, „daß man heute noch genau denselben Formen der Aushandlung von Ehre oder derselben Sprache der Ehre“ begegnen könne wie vor 100 Jahren⁴ – eine Naivität, die einer Historikerin wie Ute Frevert selbstverständlich nicht zu unterstellen ist. Vogt führt umfängliche Belege für ihre These an, dass Ehre „auch heute im Alltagsleben höchst präsent“⁵ sei, widmet sich deren gegenwärtigen Erscheinungsformen und Funktionen und betrachtet dies als ein genuin soziologisches Unternehmen.

Es lässt sich also ein Konflikt zwischen einer tendenziell eher historischen Sicht auf Ehre, wonach Ehre kein bzw. nur ein hochgradig abgeschwächtes Phänomen moderner Gesellschaften ist, und einer eher soziologischen Sicht konstatieren, welche die Bedeutung von Ehre für moderne Gesellschaften betont.

³ FREVERT, UTE, Die Vogelperspektive der Blinden. Wie Sozialwissenschaftler sich die Geschichte der Ehre vorstellen, in: FAZ, 27. Juni 1994, 29.

⁴ VOGT, LUDGERA, Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, 61.

⁵ VOGT, Logik der Ehre, 61.

Dieses Problem lässt sich, so meine These, durch Phänomen-Beschreibungen zu begrifflichen Klärungen führen, dadurch durchsichtiger machen und dann auch begrifflich entscheiden. In Bezug auf Ehre lassen sich – dies ist die These, für die ich im Folgenden argumentieren möchte – sowohl Kontinuitäten in manchen Aspekten als auch ein tiefer Bedeutungswandel und (praktische und rechtliche) Brüche in anderen Dimensionen konstatieren.

Für jede Untersuchung von Ehre, welcher fachlichen Herkunft auch immer, bleibt aber das methodologische Problem bestehen, ob die Analyse vom modernen Verständnis von Ehre ausgehen soll oder nicht. Wenn wir das moderne Begriffsverständnis zugrunde legen würden, so wäre die Antwort auf die Frage nach dem Begriffsumfang bereits in dieser Festlegung enthalten: dem verbreiteten Wortgebrauch entsprechend würde man Ehre als Anspruch auf Respekt verstehen und aus der Häufigkeit solcher Verwendungen schließen, dass Ehre auch heute noch eine wichtige Rolle spielt. So geht m. E. z. B. die Soziologin Ludgera Vogt vor, aber auch der Philosoph Kwame Anthony Appiah, der 2010 vier historisch bedeutsame Prozesse untersucht, die durch eine auf Ehre rekurrierende Kritik forciert wurden: die Abschaffung des Duells sowie des Einbindens der Füße von Chinesinnen und der Sklaverei, aber auch der „Kriege gegen Frauen“.⁶ Er versteht Ehre als Anspruch auf Respekt und sieht sie in der Anerkennung und Wertschätzung der Person begründet.⁷

Diese Auffassung scheint durch die juristische Definition der Ehre in modernen Rechtsstaaten gestützt zu werden. In der Logik des Rechts muss jeder rechtlich zu ahndenden Beleidigung ein Schutzgut entsprechen, und dieses Schutzgut ist die Ehre im Sinne eines Anspruchs auf Respekt; sie wird also ganz wie von Appiah bestimmt. Der Rechtsgutschutz ist Hauptaufgabe des Strafrechts, und nicht umsonst ist es in der rechtswissenschaftlichen Diskussion nicht erst seit der Diskussion um Erdoğan's Klage gegen den Satiriker Böhmermann umstritten, ob Ehre in Deutschland überhaupt noch solch ein Schutzgut des Strafrechts sein sollte.⁸ Auch unabhängig von dieser rechtlichen Diskussion scheint mir aber der Begriff von Ehre als Anspruch auf Respekt selbst für moderne westliche Verhältnisse allzu weit gefasst und zudem irreführend zu sein, insofern Ehre damit begrifflich nicht mehr von Moral unterschieden würde, wie ich hoffe zeigen zu können.

Sinnvoller scheint es dagegen, sowohl ‚alte‘ als auch ‚neue‘ Formen der Ehre in den Blick zu nehmen, die sich in den Reaktionen auf verletzte Ehre

⁶ So lautet die Überschrift über ein Kapitel, das der in vielen Gegenden der Erde gewaltsamen und mit „Ehre“ ‚begründeten‘ Sexualmoral und Ehrenmorden gegen Frauen gewidmet ist. Vgl. APPIAH, KWAME ANTHONY, Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, München 2011 [engl. zuerst 2010], 153–188.

⁷ Vgl. APPIAH, Ehre, 29 ff.

⁸ So argumentiert z. B. Georgia Marfels ganz gegen Ehre als Schutzgut. Vgl. MARFELS, GEORGIA, Von der Ehre zur Anerkennung? Die Bedeutung sozialphilosophischer Anerkennungstheorien für den strafrechtlichen Ehrbegriff, Baden-Baden 2011.

unterscheiden. Ich möchte deshalb zunächst von einem älteren Beispiel ausgehen, das gewissermaßen zwischen archaischen und modernen Formen von Ehre steht. Es geht um den Reichskanzler Bismarck, der meint, seine Ehre verteidigen zu müssen. Ein Augenzeuge berichtet Folgendes von einer Szene im Reichstag, als Bismarck glaubte, jemand habe ihm von den Abgeordnetenbänken aus den Vorwurf „Feigheit“ zugerufen:

Er verließ das Pult und stürzte in den Saal, wobei er nach allen Seiten hin wie ein Keiler in die Tisch- und Stuhlreihen einbrach, bald den einen, bald den anderen Abgeordneten bei den Schultern ergriff und unablässig mit sich überschlagender Stimme schrie: Wer hat ‚Feigheit‘ gerufen? Wer hat ‚Feigheit‘ gerufen? – Überall wurde versichert, dass das Wort nicht gefallen sei und er sich ganz gewiß verhöhrt hätte. Endlich beruhigte er sich, kehrte langsam zum Pult zurück, verharrte jedoch in drohendem Schweigen. Dann sprach er mit unheimlich leiser Stimme: Danken Sie Gott!⁹

Warum ist eine solche heftige Reaktion im heutigen deutschen Bundestag nicht mehr denkbar? Etwa weil die Politiker heute über eine größere Selbstbeherrschung verfügen? Das wäre eine grobe Verkennung dessen, worum es Bismarck geht, nämlich um seine Ehre. An Selbstkontrolle mangelte es Bismarck sicher nicht, wie in anderen Bereichen seines Verhaltens deutlich wird. Zudem gilt auch heute keine allgemeine Norm reservierter Distanz im Bundestag; bei manchen Themen sind emotionale Reaktionen erlaubt oder gar gefordert. Liegt es also daran, dass Bundeskanzlerin Merkel als Frau nicht satisfaktionsfähig ist? Wohl kaum; männliche Kanzler würden bei Beleidigungen heute im Prinzip ebenso reserviert reagieren, wie das bei Merkel zu vermuten ist. Oder würden heutige PolitikerInnen zurückhaltend reagieren, weil sie einfach keine Ehre mehr im Leib haben – weil es ihnen gleichgültig ist? Alle diese Antworten greifen zu kurz. Die Erklärung ist eher darin zu suchen, dass heute für PolitikerInnen bei Beleidigungen eine andere Norm gilt als für Bismarck, nämlich die, Souveränität zu demonstrieren, und zwar *besonders* angesichts von *ehrenrührigen* Behauptungen, und solche Beleidigungen an sich abperlen zu lassen. Darauf wird zurückzukommen sein. Wenn im Folgenden deutlich würde, warum sich die Bismarckszene nicht in den heutigen Bundestag transferieren lässt, wäre wahrscheinlich ein besseres Verständnis dessen erreicht, was mit der Ehre geschehen ist.

Es scheint kein Zufall zu sein, dass das, was Ehre ist, am ehesten über ihre Verletzung deutlich wird, wie eben auch in der Bismarckgeschichte. Dies scheint für alle Ehrbegriffe zu gelten. Ich möchte dafür argumentieren, dass dies mit den affektiven Dynamiken zusammenhängt, welche das ausmachen, was als „Ehre“ verstanden werden kann.

⁹ GLOCKNER, HERMANN, Heidelberg Bilderbuch, Bonn 1969, 80 f. (Bericht von H. Rickert). – Zit. nach SCHMITZ, HERMANN, System der Philosophie Bd. III.3.: Der Rechtsraum. Praktische Philosophie, Bonn 1983, 48.

3. Die Gefühlsdynamiken bei Ehrverletzungen

Ehre muss aus der Dynamik von Zorn und Scham (und, mit Einschränkungen: Stolz) verstanden werden. Meine These ist, dass bei Ehrverletzungen die Macht der Scham abgewendet werden muss, von der man gewissermaßen durchbohrt würde, wenn man die Ehrverletzung nicht in irgendeiner Weise parieren würde.

Scham ist ein Gefühl, das sich einstellt, wenn man unabsichtlich gegen eine Norm verstoßen hat, die man zumindest ambivalent anerkennt. Warum aber, so könnt man sich fragen, sollte Bismarck sich schämen, wenn ihn jemand „Feigling“ nennt, wenn der Vorwurf doch schlicht falsch ist? Um welche Norm handelt es sich? Nun, die Norm, gegen die hier verstoßen worden wäre, besteht darin, dass Bismarck nicht jemand ist, der so behandelt werden sollte. Das Interessante an diesem Normverstoß ist, dass der (vermeintliche) Beleidiger die Norm überschritten hat, aber auch Bismarck selbst an dieser Normübertretung teilgehabt hätte, falls er *nicht* reagiert hätte – auch und gerade wenn es sich beim Vorwurf der Feigheit um eine bloße Unterstellung ohne jeden Realitätsgehalt gehandelt hätte. Bismarck hätte dann durch ein stillschweigendes Erdulden der Beleidigung gewissermaßen selbst dazu beitragen, dass der Eindruck entstünde, er sei jemand, der nicht mit Achtung behandelt zu werden brauche.

Auf den Normverstoß des vermeintlichen Beleidigers reagiert Bismarck deshalb mit rasendem Zorn: „wie ein Keiler“ bricht er in die Tisch- und Stuhlreihen ein, um den Schuldigen zu finden; seine wiederholten Ausrufe sprühen mit sich überschlagender Stimme gewissermaßen nach allen Seiten. Diese Beschreibungen sind nicht einfach metaphorisch zu verstehen, sondern sie bezeichnen im Sinne der Phänomenologie leibliche Richtungen, die das Erleben von Gefühlen ausmachen. Dabei ist „leiblich“ nicht mit „körperlich“ zu verwechseln. Während der Begriff des Körpers Gegenständen, auch belebten, vorbehalten ist, die aus der Perspektive einer 3. Person wahrgenommen werden, ist leiblich alles das, was aus Perspektive der 1. Person in der Gegend¹⁰ des Körpers gespürt werden kann und zumeist durch ein spezifisches Richtungsempfinden charakterisiert ist. So sind zentrifugale und damit nach außen gerichteten Bewegungsimpulse charakteristisch für Zorn und Empörung, während für die Scham genau entgegengesetzte, also zentripetale Richtungen das leibliche Spüren ebenso wie das von außen sichtbare, d. h. körperliche Verhalten bestimmen.

Während Zorn und Empörung mit ihrer sprühenden Aggressivität aktivieren, macht die Scham passiv: Man senkt den Blick, möchte im Boden versinken,

¹⁰Ich spreche hier von der „Gegend“ des Körpers, weil „Leib“ und „Körper“ nicht einfach unterschiedliche Perspektiven auf „denselben“ Gegenstand bezeichnen und der gespürte Leib anders als der Körper nicht durch die Haut begrenzt ist: Wir spüren normalerweise nicht unsere Haut, sondern eher unverbundene „Inseln“ in der Gegend unseres Körpers, wenn wir keine Sinnesorgane wie Augen oder eine tastende Hand zu Hilfe nehmen. Vgl. SCHMITZ, HERMANN, *Der Leib*, Berlin/Boston 2011, bes. 1–6.

ohne dass dies möglich ist, und fühlt sich bohrenden Blicken ausgesetzt, die wie Finger auf einen zeigen.¹¹ Die Metaphern, mit denen Scham in verschiedenen Sprachen beschrieben wird, machen deutlich, wie dieses Gefühl durch seine zentripetalen leiblichen Richtungen, die als massive und zugleich unüberwindliche leibliche Engung gespürt werden, das eigene Handeln blockiert.

Der intentionale Gehalt des akuten Gefühls, d. h. der Gegenstand oder besser Sachverhalt, auf den es sich bezieht, ist der Normverstoß – und zwar eine Norm, die derjenige, der das Gefühl hat, im Falle von Scham mindestens ambivalent anerkennt. Den Anlass für das Gefühl nenne ich in phänomenologischer Terminologie¹² seinen „Verankerungspunkt“, in diesem Fall also den Normverstoß, den Sachverhalt, der es auslöst, während der „Verdichtungsbereich“ den Ort bezeichnet, an dem sich das Gefühl anschaulich sammelt. Hierbei handelt es sich um Begriffe aus der Gestaltpsychologie. Dort bezeichnet der Begriff „Verankerungspunkt“ die Stelle, von der sich eine Gestalt aufbaut, beispielsweise beim Blatt einer Pflanze die Verzweigung der Äderchen beim Blattansatz; der „Verdichtungsbereich“ dagegen ist durch den Umriss des Blattes markiert. Bei Zorn und Empörung ist der Verdichtungsbereich des Gefühls eine oder mehrere Personen, die den Anlass zu verantworten haben, also diejenigen, die jene Norm überschritten haben; im Gefühl konzentriert sich der Sich-empörende auf sie. Scham hat den gleichen Verankerungspunkt wie Zorn, nämlich einen Normverstoß, verdichtet sich aber in der eigenen Person, da man selbst es ist, die oder der die angegriffene Norm übertreten hat. Für Ehre ist zudem das Phänomen der stellvertretenden Scham zentral, heute oft als „Fremdscham“ bezeichnet: Man schämt sich für jemand anderen, der eine Norm übertreten hat, sich selbst aber nicht schämt. In diesem Fall verdichtet sich die Scham um die Person, die sich in der Perspektive dessen, der sich für sie schämt, schämen sollte.¹³ Dieser Mechanismus liegt etwa der Situation zugrunde, wenn ein Familienmitglied sich „unehrenhaft“ verhalten hat und dieser Ehrverlust aus Sicht der Gemeinschaft und der Familie ausgeglichen werden muss.

In der Interpretation der Bismarck-Szene wurde bereits angedeutet, dass es bei Ehrverletzungen darum geht, sich der Macht der Scham zu entziehen, und zu diesem Zweck muss die drohende Scham gewissermaßen in mehr oder weniger ritualisierten Zorn umgedreht werden; dies ist der Kern der aggressiven affektiven Reaktion auf Ehrverletzung. Diese Umkehrung der leiblichen Richtungen um buchstäblich 180° wird durch zweierlei erleichtert: Erstens ist der intentionale Gehalt von Scham und Zorn, ihr Verankerungspunkt, in den ehrverletzenden

¹¹ Zur Phänomenologie des Blicks vgl. SARTRE, JEAN-PAUL, *Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg 1980 [1943], bes. 457–538.

¹² Es war Hermann Schmitz, der diese Begriffe aus der Gestalttheorie auf Gefühle übertrug. Vgl. SCHMITZ, HERMANN, *System der Philosophie III.2.: Der Gefühlsraum*, Bonn 21981, 317.

¹³ Vgl. LANDWEER, HILGE, *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen 1999, 134–136.

Situationen bei diesen beiden ansonsten entgegengesetzten Gefühlen gleich, nämlich ein Normverstoß, der vom Fühlenden als Unrecht angesehen wird. Deshalb muss bei der Umkehrung nur der Verdichtungsbereich des Gefühls von sich auf den Angreifer verschoben werden, um Scham in Zorn zu verwandeln. Zweitens werden diese Verschiebung und das Umdrehen der leiblichen Richtungen dadurch gestützt, dass es sich um gesellschaftlich eingeübte und in einem gewissen Maß ritualisierte Praktiken handelt, etwa um Zweikämpfe oder spezifischer um Duelle.

Die drohende Katastrophe der Beschämung motiviert, wie der Phänomenologe Hermann Schmitz schreibt, „die aggressive Reaktion aus verletzter Ehre“.¹⁴ Man kann etwas buchstäblich nicht „auf sich sitzen lassen“: Dasjenige, was einem als Schande im Nacken sitzen würde, kann vielleicht als kompakte Verdichtung der niederdrückenden und lähmenden Atmosphäre der Scham verstanden werden.¹⁵ In Bezug auf die Ehre wird es als Pflicht empfunden, dieser blockierenden Kraft zu entgehen und sie zu überwinden – in manchen Kontexten durch Rache, in anderen durch sonstige Formen von Vergeltung. Geel beschreibt wahrscheinlich eine allgemeine Struktur mit folgender Aussage: „Man kann keinem anderen frei ins Auge sehen, solange man die ungerächte Schande mit sich herumträgt.“¹⁶ – Die Formulierung „mit sich herumträgt“ unterstreicht einmal mehr, wie sehr die Schande als leiblich spürbare Last erlebt wird. Die Formulierung „nicht frei ins Auge sehen“ ist wörtlich zu verstehen, als eine Verhinderung des Zurückblickens in der Scham. Der fremde Blick transportiert dann, so die Deutung von Schmitz, die einstrahlende Macht der Scham.¹⁷ Der enge Zusammenhang von Ehre, Sichtbarkeit und Scham zeigt sich z. B. auch darin, dass die irischen Kelten Ehre und Gesicht mit demselben Wort bezeichneten; für Kränkungen der Ehre war der Ausdruck „das Gesicht erröten machen“ geläufig.¹⁸ Die Ehre zu verletzen bedeutet demnach, jemanden gezielt zu beschämen und so möglichst sichtbare Scham zu erzeugen. Verletzte Ehre lässt sich nicht verbergen; sie ist für alle offenkundig.

Eine der tiefsten und sicherlich auch eine der häufigsten Ehrverletzungen ist die durch Worte. Es wäre ein großer Fehler, verbale Beleidigungen als symbolische Verletzungen eines ideellen Werts misszuverstehen; eine solch vage Bestimmung von Ehre muss die Macht der Ehrverletzung verkennen. Der

¹⁴ SCHMITZ, *Der Rechtsraum*, 48 f.

¹⁵ Schmitz spricht davon, dass in der Formulierung, etwas „nicht auf sich sitzen zu lassen“, die Scham zu einer Art Dämon personifiziert werde (Ebd.); es muss dieses „etwas“ oder eher jemanden geben, der dort sitzt, aber nicht sitzen sollte.

¹⁶ GEEL, WALTHER, *Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen*, Berlin 1937, 52, zit. nach SCHMITZ, *Rechtsraum*, 49. Geels Arbeit, die ich nicht einsehen konnte, ist vermutlich ideologisch motiviert.

¹⁷ Vgl. SCHMITZ, *Rechtsraum*, 49.

¹⁸ Vgl. GEEL, *Ruhm und Ehre*, 52, zit. nach SCHMITZ, *Rechtsraum*, 49.

Angriff auf die Ehre schädigt nicht nur abstrakt ein Ideal, sondern bedroht den Betroffenen selbst mit der Macht der Scham, und zwar sehr konkret leiblich. Hierin liegt der Grund, warum eine Ohrfeige mehr schmerzt als eine Wunde und warum auch rein verbale Kränkungen leiblich erschüttern können. Oft wird deshalb dem Beleidigten ein Recht auf Notwehr in Form von zorniger Retorsion, d.h. von unmittelbarer Erwidmung, eingeräumt. Die Vergeltung von Ehrverletzungen hat aber bezeichnenderweise, wie schon angedeutet, eine Tendenz dazu, rituell stilisiert zu werden, insbesondere in Form des Zweikampfs, in Europa einige Jahrhunderte lang als exakt geregeltes Duell. Wegen dieser Ritualisierungen können Reaktionen auf Ehrverletzungen grundsätzlich nicht individuell verstanden werden.

Die Kollektivität von Ehrvorstellungen zeigt sich in einem für die jeweilige Gemeinschaft klar artikulierten, oft verschrifteten Ehrenkodex, der allen bekannt ist, aber auch in den eindeutig regulierten Praktiken, die auf Ehrverletzungen antworten. Sie sind eingebettet in die Logik von invertierter Gabe und Gegengabe: Auf die negative Gabe einer Ehrverletzung muss mit der (ebenfalls negativen) Gegengabe einer Wiederherstellung der Ehre reagiert werden, wobei Art und Umfang der Wiedergutmachung ebenso reglementiert ist wie die Frage, durch wen sie zu erfolgen hat. Diese Regeln überschneiden sich manchmal mit dem ritualisierten Komplex der Rache, der in vielen Kontexten die Reaktion auf Ehrverletzungen steuert und entgegen dem in der Moderne geläufigen Klischee eines spontanen affektiven Kontrollverlustes insbesondere in indigenen Gemeinschaften hochgradig reglementiert ist. – Ich kann den Zusammenhang von Ehre mit Rache hier nicht ausführen und verweise stattdessen auf die grundlegende Untersuchung von Fabian Bernhardt, der u. a. an Marcel Mauss' und Marcel Hénaffs Analysen von Gabe und Gegengabe anknüpft, allerdings ohne Ehre eigens zum Thema zu machen.¹⁹

4. Ehrverletzende Scham und Moral

Ehre, so lässt sich jetzt festhalten, hängt mit Beschämbarkeit eng zusammen.²⁰ Allerdings darf das nicht so verstanden werden, als müsste jede beliebige Scham in der für Ehre typischen Weise abgewehrt werden. In unterschiedlichen Kontexten gibt es eine Fülle unterschiedlicher Anlässe für ehrverletzende Scham, die transkulturell zwar nicht ihren Inhalten nach (die Anlässe für Ehrverletzung

¹⁹ Vgl. BERNHARDT, FABIAN, Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne, Berlin 2021 sowie MAUSS, MARCEL, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1989 und HÉNAFF, MARCEL, Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, Frankfurt 2009.

²⁰ „Ehre ist Beschämbarkeit, verbunden mit Unbeschämtheit“. SCHMITZ, Rechtsraum, 59.

sind notwendig kulturspezifisch, da sie kulturell unterschiedlichen normativen Gewichtungen entsprechen), aber doch in ihrer Struktur ein wenig genauer beschrieben werden können. Die für Ehre relevanten Schamanlässe müssen eine wichtige Bedingung erfüllen: Die Norm, gegen die verstoßen wurde, muss für den Sich-schämenden mit großem Ernst gelten, er darf sich nicht leicht von ihr distanzieren können.

Die Anlässe für Scham, die für Ehre wichtig sind, unterscheiden sich also von jenen Gelegenheiten für dieses Gefühl, bei denen die sich schämende Person selbst die eigene Scham unnötig und überflüssig findet, etwa wenn jemand sagt: dafür brauche man sich eigentlich nicht zu schämen. Solche Rede- und Sichtweisen können zwar die akute Scham nicht zum Verschwinden bringen, aber sie drücken doch einen gewissen Abstand zu diesem Gefühl aus und eröffnen damit die Chance, auf lange Sicht an der Disposition zu Scham aus solchen ‚trivialen‘ Anlässen arbeiten zu können. Distanz zur eigenen Scham ist aber zumindest bei allen nicht-modernen Formen der Ehre aufgrund von deren verpflichtendem Charakter fast unmöglich. Ehre sichert den Zusammenhalt der Gesellschaft und ist als eine besondere Art der Beschämbarkeit leiblich tief verankert. Dass man sich von der Scham aufgrund von Ehrverletzung nur schwer distanzieren kann, teilt sie mit moralischer Scham – oder handelt es sich gar um dieselbe Scham?

Das wirft die Frage auf, in welcher Beziehung Ehre und Moral stehen. Das Verhältnis beider zueinander kann nicht allgemein bestimmt werden, weil es u. a. davon abhängt, um welche Gesellschaftsformation es sich handelt. Denn die sozialen Verhältnisse legen letztlich fest, ob sich jemand bloß schämen oder ob die Ehre wiederhergestellt werden muss. Meine These ist, dass Ehre anders als Moral etwas ist, das im Falle ihrer Verletzung wiederhergestellt werden muss, wenn derjenige, dessen Ehre bedroht ist, wieder zu einem anerkannten Mitglied der Gemeinschaft werden will. Unter modernen Verhältnissen ist die Beziehung von Moral und Ehre besonders schwierig zu bestimmen, weil es sich oft, beispielsweise in migrantischen Kulturen, um soziale Mischformationen handelt. Nicht jeder ernsthafte moralische Schamanlass beeinträchtigt überall notwendigerweise die Ehre, sondern nur diejenigen Arten, die durch Sitte und Rechtskultur dafür prädestiniert sind.

Es ist schwierig zu untersuchen, ob beispielsweise die Ehre in bestimmten mittelalterlichen Zünften die gesamte Moral der Zunftmitglieder umfasste – etwa in dem Sinne, der mit dem Ausdruck „ein ehrbarer Mann“ oder eine „ehrbare Frau“ gemeint ist, ob also ein Überschreiten (aus unserer Sicht) „moralischer“ Normen ebenso unehrenhaft war wie der Verstoß gegen verschriftete Zunftregeln. Unklar ist, ob die mittelalterlichen Zunftregeln und Moralvorstellungen es zuließen, dass jemand zwar ehrbar, aber dennoch unmoralisch in der Perspektive seiner Umgebung sein konnte, und umgekehrt: ob jemand, der z. B. einen „unehrenhaften“ Beruf hatte, dennoch als moralisch integre Person angesehen werden konnte, und ob überhaupt, und wenn ja: mit welchem Voka-

bular, solche Unstimmigkeiten beschrieben werden konnten. Nicht jede Gesellschaft oder Gemeinschaft macht eine Unterscheidung zwischen Ehre und Moral; nur den modernen westlichen Gesellschaften scheint sie selbstverständlich. Heute jedenfalls umfasst die Moral der Einzelnen mehr als die Normen, die in bestimmten Sonderehren hochgehalten werden. So ist es für die akademische Ehre vollkommen irrelevant, ob jemand seine alte Mutter pflegt oder nicht – aber es kann für die eigene Moral durchaus wichtig sein. Nicht jeder Normverstoß steht im Bedeutungszusammenhang von Ehre und Ehrverletzung, und nicht jede Scham ist entweder moralisch oder durch Ehrverletzung veranlasst oder beides: Scham kann auch unabhängig von Moral und Ehre Konventionen wie beispielsweise das äußere Erscheinungsbild betreffen.

Welche Schamanlässe ehrverletzend sind und welche nicht, darüber entscheidet in dem jeweiligen Kontext das Rechtsgefühl, das nicht individuell zu verstehen ist, sondern kulturell geteilt und kultiviert wird. Es bezieht sich auf das, was in dem jeweiligen Kontext im weitesten Sinne als Recht und Unrecht, manchmal spezifischer auf das, was als ehrenhaft und als ehrenrührig gilt. Das verschriftete Recht beruht in einigen Aspekten auf einem bereits vergangenen Rechtsgefühl und entspricht nicht immer dem jeweils aktuellen – manchmal auch umgekehrt, wie etwa an den historisch oft vergeblichen Versuchen des Rechtsstaats deutlich wird, Zweikämpfe um der Ehre willen durch Sanktionierung zu verhindern. Gar nicht so selten zeigen sich Widersprüche im Rechtsgefühl auch im Recht selbst oder an Differenzen zwischen Gesetz und Rechtsanwendung. So konnte das auf dem Gebiet der Ehre herrschende Rechtsgefühl in Deutschland erst um die vorletzte Jahrhundertwende herum modifiziert werden, obwohl der Staat schon seit Jahrhunderten drakonische Strafen gegen Zweikämpfe androhte, nämlich bereits seit 1572. Noch im Preußen des 19. Jahrhunderts hatte derselbe Staat, der den blutigen Zweikampf generell verbot, ihn seinen Offizieren für den Fall einer erlittenen Beleidigung sogar befohlen.²¹

Offensichtlich ist das Rechtsgefühl – wie alle anderen Gefühlsphänomene auch – in seinem Gegenstandsbezug historisch und kulturell geprägt; was ihm jeweils als ehrenhaft gilt, kann höchst verschieden sein. Auch deshalb spricht Appiah von „Ehrenwelten“ im Plural.²² Besondere Ehrvorstellungen von bestimmten Gruppen innerhalb großer Gesellschaften werden als „Sonderehren“ bezeichnet, also etwa die Ehre bestimmter Professionen oder im Mittelalter die Ehrvorstellungen bestimmter Zünfte. Nur diejenige Scham, die auf einem für die Person in der jeweiligen Ehrenwelt aktuellen Rechtsgefühl beruht, kann die Ehre verletzen.²³

Zusammenfassend sei hier unterstrichen, dass Ehre und Moral nicht notwendigerweise deckungsgleich sind, aber durchaus deckungsgleich sein können.

²¹ Vgl. SCHMITZ, Rechtsraum, 53.

²² APPIAH, Ehre, 36.

²³ Vgl. SCHMITZ, Rechtsraum, 62.

Man sollte beide also nicht, wie Appiah das tendenziell tut, prinzipiell identifizieren; Ehre ist allenfalls in manchen Kontexten mit Moral identisch, manchmal ein Spezialfall von Moral, gelegentlich ganz von ihr abgekoppelt. Nicht in allen kulturellen Kontexten wird eine Unterscheidung von Ehre und Moral gemacht. Sicher aber ist die Distinktion von Ehre und Moral in der westlichen Moderne grundlegend. So wird es wahrscheinlich für die wenigsten eine Sache der Ehre sein, Bettlern zu geben, wohl aber werden viele darin eine moralische Norm sehen, die für sie gilt. Umgekehrt müssen manche private Lügen, die als Lügen zweifellos unmoralisch sind, deswegen nicht auch gleich als unehrenhaft angesehen werden.

Von „Ehrverletzungen“ lässt sich sinnvoll nur sprechen in einem Raum, in dem der Ehrverlust sichtbar und damit zumindest tendenziell öffentlich wird. Das scheint Appiah in seinem viel zu weiten Ehrbegriff gänzlich aus den Augen zu verlieren, wenn er schreibt:

Um ehrenwert zu sein, muss man den Ehrenkodex verstehen und ihn für verbindlich halten. [...] Für einen ehrenwerten Menschen zählt die Ehre als solche und nicht deren Lohn. Man schämt sich, wenn man den Maßstäben des Ehrenkodex nicht gerecht geworden ist, und zwar unabhängig davon, ob andere Menschen dies bemerkt haben.²⁴

Appiah bestimmt damit eine wichtige Seite von Ehre, nämlich, dass Verstöße gegen sie mit sehr tiefer Scham sanktioniert werden. Die tiefste Scham ist sicherlich die vor sich selbst – die Scham, die gar nicht von anderen bemerkt werden muss, um leiblich machtvoll zu wirken. Allerdings scheint Appiah hier die andere wichtige Seite der Ehre zu unterschlagen, nämlich dass unbeantwortete Verletzungen der Ehre durch die Sichtbarkeit für andere in der jeweiligen Ehrenwelt massive soziale Folgen haben können. Deshalb kann Ehre nicht auf ein bloßes Selbstverhältnis reduziert werden, wie es dem dominanten modernen westlichen Verständnis von Moral in Kantischer Tradition entspricht. Es überrascht wenig, dass Appiah explizit sein Ehrverständnis an Kants Begriff der Autonomie orientiert. Um solche individualistischen Verkürzungen des Ehrbegriffs zu vermeiden, ist die Umwandlung der blockierenden Scham in Aggression auf denjenigen, der die Ehre angreift, für das Verständnis von Ehre so wichtig. Sie gehört wegen ihrer Sichtbarkeit eher zu kleinen übersichtlichen Gemeinschaften mit wenig Anonymität und zu überschaubaren Gemeinden innerhalb größerer Gesellschaften – also z.B. zu migrantischen Gemeinschaften oder zur akademischen Community. Nur so lässt sich die Einhaltung des Ehrenkodexes, der innerhalb einer bestimmten Gruppe geteilt wird, kontrollieren, nur so sind Ritualisierungen der möglichen Reaktionen auf drohenden Ehrverlust möglich.

²⁴ APPIAH, Ehre, 33.

5. Was ändert sich unter modernen Bedingungen an der Ehre?

Unter modernen westlichen Bedingungen scheint nur bei bestimmten Sonderehren eine Umkehrung von einer durch eine Kränkung der Ehre ausgelösten Scham direkt in Zorn vorzukommen, etwa bei manchen Motorradclubs. In solchen Fällen entsteht aber prinzipiell ein Konflikt mit dem Rechtsstaat, der das Gewaltmonopol hat. In den meisten westlichen Ehrenwelten der Moderne allerdings werden ehrverletzende Beleidigungen heute nicht mehr als eine gewaltsam zu regelnde Angelegenheit zwischen dem „Ehrabschneider“ und demjenigen angesehen, dessen Ehre bedroht ist. Diese Haltung scheint auch im Rechtsgefühl der allermeisten – d. h. derjenigen, die außerhalb der jeweiligen Sonderehren stehen – verankert. Einerseits wird die Seite der Umkehrung der Scham in Zorn an den Staat delegiert, wenn und insofern er den Beleidiger sanktionieren soll. Andererseits wird die Ehre aber auch zunehmend wie bei Appiah als ein reines Selbstverhältnis angesehen, als etwas, das man sich selbst schuldig ist. Wenn beispielsweise jemand einem Autor vorwirft, er habe nicht ordentlich zitiert und geistiges Eigentum gestohlen, so kann dieser Vorwurf, der zweifellos die akademische Ehre verletzt, nicht dadurch aus der Welt geschafft werden, dass der Angegriffene in der Art Bismarcks den Beleidiger zur Rechenschaft zieht. Vielmehr sind Institutionen, hier die Universitäten, dafür zuständig, die Vorwürfe zu prüfen. Zugleich wird der Autor sich aber wahrscheinlich auch selbstkritisch fragen, ob er sich wirklich nichts hat zuschulden kommen lassen.

In dieser Weise, als kritische Selbstprüfung, funktionieren auch die Appelle an die nationale Ehre, die in den moralisch-politischen Umwälzungen, die Appiah in eindrucksvoller Weise analysiert, eine Rolle spielen. Als z. B. chinesische Männer um die vorletzte Jahrhundertwende sich von dem Argument beeindrucken ließen, das bis dahin weit verbreitete Einbinden der Füße von Mädchen und Frauen verstoße gegen die Ehre und das Ansehen Chinas im Ausland, reagierten sie zwar auf einen drohenden Ehrverlust, aber gerade nicht mit Zorn gegen den *Angreifer*, sondern damit, dass sie das „Ehrenrührige“ abschafften. Von der Umkehrung der lähmenden Scham in Zorn ist hier lediglich der Handlungsimpuls geblieben, die international als unehrenhaft angesehenen Verhaltensweisen zu verändern. Das ist aber natürlich nicht wenig. Dass eine Kritik und Revision der Werte der eigenen Ehrenwelt überhaupt möglich sind, scheint allerdings generell Ergebnis bereits etablierter transkultureller Kontakte zu sein – schon im Mittelalter.

Was also bleibt von der Ehre, welche Kontinuitäten lassen sich konstatieren?

Bisher habe ich Ehre negativ über ihre Verletzung bestimmt, als Beschämbarkeit durch einen bestimmten Typus Scham, der sich als soziales Phänomen auf Normen bezieht, die in der Sitte und im aktuellen Rechtsgefühl tief verankert sind. Als privative Bestimmung könnte man sagen, Ehre sei Beschämbarkeit verbunden mit einer bestimmten Art von „Unbeschämtheit“, womit gemeint

sein soll, dass derjenige, der Ehre hat, gerade nicht von diesem besonderen Schamtypus betroffen ist.²⁵ Das lässt sich, denke ich, auch über die Ehre in modernen westlichen Gesellschaften sagen und würde damit eine Kontinuität bezeichnen. Diese – etwas ungewohnt benannte – „Unbeschämtheit“ (ein Ausdruck, welcher der „Unbescholtenheit“ nachempfunden zu sein scheint) – ist das, was die *positive* Seite der Ehre ausmacht. Affektdynamisch bedeutet das: Ehre ist das, worauf man stolz sein kann, wenn man in bestimmten Ehrenwelten lebt. Dabei kann dieser Stolz aber nur verständlich werden, wenn man sich klarmacht, dass in Ehrenwelten jederzeit Schande möglich ist, dass mit ihr immer gerechnet werden muss. Man ist dann sozusagen stolz darauf, keinen Anlass für mögliche Beschämung zu bieten, und fühlt sich in diesem stolzen Gefühl der eigenen Ehre frei, Gestaltungsmöglichkeiten²⁶ für das eigene und das soziale Leben wahrzunehmen, die bei einem Ehrverlust verschwinden würden. Dies gilt für viele Formen der Ehre, aber nicht für alle. So weist Appiah etwa auf die stoisch-christliche Tradition der moralischen Ablehnung des Stolzes hin, weswegen nicht überall Stolz und Eigenlob die affirmative Seite der Ehre begleiten müssen.²⁷ Dann aber tritt die Selbstachtung an die Stelle des Stolzes; es geht gewissermaßen ‚nur noch‘ darum, sich im Spiegel ansehen zu können, ein Selbstverhältnis, das bei ehrverletzender Scham nicht mehr möglich wäre.²⁸

Mit der Auffassung von Ehre als „Unbeschämtheit“ ist, so hoffe ich, ein erstes Element für eine historische und transkulturelle Kontinuität im Begriff der Ehre gewonnen – wobei es sich allerdings um eine relativ blasse Vorstellung von Ehre handelt, da die Bestimmung spezifischer Inhalte transkulturell prinzipiell nicht möglich ist. Trotz der begrifflichen Festlegung auf Ehre als Unbeschämtheit bei gleichzeitiger Beschämbarkeit kann und muss man, denke ich, aber *zugleich* auch von einer Verflachung der Ehre in dem Sinne sprechen, als die Zornesreaktion auf verletzte Ehre in modernen westlichen Gesellschaften nicht mehr von dem verletzten Individuum gegenüber dem Angreifer in einer Öffentlichkeit erfolgt. Wenn in der westlichen Moderne verletzte Ehre überhaupt öffentlich sichtbar wird, dann in Form rechtlicher Verfahren, und auch das immer seltener. Abgeschnitten von der modernen westlichen Form der Ehre jedenfalls ist die individuelle Sanktion und damit auch die ritualisierte Umkehrung von drohender Scham in Zorn in der Öffentlichkeit. Auch sind die Formen der Öffentlichkeit nicht in allen historischen gesellschaftlichen Formationen gleich. In kleineren Ehrgemeinschaften sind Ehrverletzungen tendenziell sichtbarer als in modernen anonymen Gesellschaften.

²⁵ Vgl. SCHMITZ, Rechtsraum, 59–64.

²⁶ Vgl. SCHMITZ, Rechtsraum, 63.

²⁷ Vgl. APPIAH, Ehre, 34.

²⁸ Zum Zusammenhang von Scham, Stolz und Selbstachtung vgl. TAYLOR, GABRIELE, *Pride, Shame and Guilt*, Oxford 1985.

Die mangelnde öffentliche Sichtbarkeit bestimmter Ehrverletzungen bedeutet aber nicht, dass das Gefühl verletzter Ehre nicht mehr empfunden würde und die Scham nicht mehr abgewehrt zu werden bräuchte. Im Gegenteil, auch heute kann bei Kränkungen der Ehre tiefe Scham empfunden werden. Allerdings zeigt sich diese Scham in der westlichen Moderne weniger in einer ritualisierten Umkehrung in Zorn oder in öffentlicher Schande; vielmehr ist Scham unter modernen Bedingungen ein Gefühl, das in vielen Fällen eher verschwiegen und auf andere Weise verdeckt oder überspielt wird. Meine These ist, dass dieses Verschweigen, Verdecken und Überspielen Ausdruck davon ist, dass die gesellschaftliche Bewertung von Zornesreaktionen aus gekränkter Ehre radikal umgedreht wurde; das neue Ideal lässt sich als ein souveränes Ignorieren von Beleidigungen beschreiben. Diese Tendenz zeigte sich beispielsweise in den Reaktionen auf die Klage Erdoğans wegen Beleidigung gegen Böhmermann aufgrund eines kurzen satirischen Gedichts. Dabei wurde die Klage zumeist als lächerlich empfunden. So heißt es in einer Internet-Kolumne von Jochen Bittner:

Zur erfolgreichen Beleidigung gehören immer zwei. Und jeder kann selber entscheiden, von wem er sich beleidigen lässt. Selbstunsichere Gemüter sind klar im Nachteil. Das gefährlich Entflammbar an der Ehre ist aber leider, dass ausgerechnet solche Leute sie als besonders groß beanspruchen, deren Fähigkeit zur Selbstkritik und zur Differenzierung besonders klein ist.²⁹

Dieses harsche Urteil mag in vielen Fällen zutreffen, es verstellt mit seiner normativen Psychologisierung und seinem universellen Anspruch aber ein Verständnis für die Macht der Scham bei verletzter Ehre in anderen Kontexten als den dominanten der westlichen Moderne. Wenn man den Zorn in ritualisierten Reaktionen auf verletzte Ehre etwa in migrantischen Gemeinschaften verstehen will, dann muss man zunächst die vernichtende Wirkung der Scham begreifen. Zudem enthält Bittners Psychologisierung in kaum verdeckter Weise eine neue Norm, eine neue Gegenstrategie im Umgang mit der Macht der Scham: Wenn man sich angesichts einer Beleidigung schämt, so weist das nach Bittner und der heute gängigen Auffassung darauf hin, dass man Grund dazu hat; man macht sich durch die Scham geradezu verdächtig. Man muss sich also, so lässt sich daraus folgern, für die eigene Beschämbarkeit schämen, die nicht zu den neo-liberalen Autonomie-Idealen und zu ihrem Leitbild einer Pseudo-Souveränität passt.³⁰

²⁹ BITTNER, JOCHEN, Ehre, welche Ehre?, in: Zeit Online, 21.04.2016, <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2016-04/beleidigung-jan-boehmermann-majestaetsbeleidigung-straftgesetz> zbuch, (letzter Zugriff: 09.07.2018).

³⁰ Vgl. WÜSCHNER, PHILIPP, Scham – Schuld – Strafe. Zur Frage der Legitimität von Schamstrafen, in: Hilge Landweert/Fabian Bernhardt (Hg.), *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit*, Freiburg/München 2017, 47–78.

6. Merkmale eines transkulturellen Ehrbegriffs

Die Macht der Scham wird in zwei charakteristischen Strategien des Umgangs mit Ehrphänomenen verkannt: 1. Wenn man gegen vermeintlich veraltete Ehrauffassungen lediglich polemisiert und sie als überholt und irrational darstellt, so macht man sie nur verächtlich, verkennt zudem die *eigene* Beschämbarkeit und gießt Öl ins Feuer der Ehre. 2. Wenn man sich aber im Gegenteil lediglich mit der moralisch positiven Seite der Ehre befasst, also damit, dass ihr gemäß zu leben zu einem vitalen Stolz oder doch zu Selbstachtung führen kann, und wenn man dabei die möglichen aggressiven Seiten der Ehre wie etwa Ehrenmorde ausblendet, so führt das zu einem Pseudo-Konsens, der bei jedem ernsthaften Konflikt um der Ehre willen sofort wieder aufbricht. Ehre ist keine Sache der besseren Argumente oder der Vernunft, sondern sie ist in der Macht der Scham fundiert. Dieser Macht ist kaum beizukommen, wohl aber kann man den gefährlichen Reaktionen aus gekränkter Ehre durch Empathie mit der Gesamtsituation in der jeweiligen Ehrenwelt, durch Umdeutung und Umkehrung der beteiligten Gefühle mit viel Fingerspitzengefühl zu Leibe rücken. Das aber ist natürlich nur möglich bei entsprechendem anhaltendem und verbindlichem Kontakt zu allen Beteiligten.

Die eingangs erwähnten historischen und soziologischen Sichtweisen auf Ehre haben also gewissermaßen beide ‚recht‘: Ehre im Sinne einer gesellschaftlichen Einrichtung, in der drohende Scham zu ihrer Vermeidung öffentlich in ritualisierten Zorn umgekehrt wird, und zwar durch den, der in seiner Ehre gekränkt wurde, findet sich in der heutigen westlichen Gesellschaft so nicht mehr. Dies anzuerkennen entspräche einer historischen Perspektive. Zugleich aber sind auch die soziologische und Appiahs Sichtweise auf die Kontinuität von Ehrvorstellungen anzuerkennen, wenn sie etwas präzisiert werden. Denn die ‚alte‘ Form der Ehre lässt sich nur verstehen, weil auch heute Vorstellungen von Ehre als (in der jeweiligen Ehrenwelt relevanter) prinzipieller Beschämbarkeit verbunden mit (in der jeweiligen Ehrenwelt anerkannter) Unbeschämtheit in bestimmten Sonderehren (Ehre als Akademikerin, als Repräsentantin eines Landes etc.) durchaus noch verbreitet sind. Hinzukommen muss für einen gehaltvollen Begriff von Ehre ein klarer, oft verschrifteter Ehrenkodex als zentrales Element. Zudem ist die öffentliche Sichtbarkeit der ehrverletzenden Beschämung ein wesentlicher Bestandteil der Institution ‚Ehre‘. Ehre ist nicht auf einen Anspruch auf Respekt zu reduzieren oder auf ein bloßes Selbstverhältnis. Diese individualistische Auffassung von Ehre verkennt den Erscheinungsraum, der auch heute noch notwendig ist, damit sinnvoll von „Ehre“ gesprochen werden kann, den Raum, der die jeweilige Ehrenwelt ausmacht. Den Raum zu bestimmen, in dem die Ehrverletzung öffentlich wird, ist für jede begriffliche Festlegung von Ehre unverzichtbar.

Folgende Merkmale von Ehre lassen sich zusammen als hinreichend für einen allgemeinen Ehrbegriff bestimmen: erstens eine prinzipielle Beschäm-

barkeit, die zweitens verbunden ist mit Unbeschämtheit, drittens ein expliziter Ehrenkodex, viertens die Abwehr drohender Scham durch bestimmte Praktiken des Ausgleichs bei zu erwartendem Ehrverlust (das kann im Grenzfall auch eine souveräne Selbst-Behauptung sein) und fünftens die Sichtbarkeit der Ehre in einem identifizierbaren öffentlichen Raum.

Nach wie vor sind es die Geschlechterverhältnisse, die den Kern der gewaltsamsten und folgenreichsten Ehrkonflikte ausmachen. Ihnen ist nicht damit beizukommen, dass „weiße Männer [...] braune Frauen vor braunen Männern“ retten, wie Spivak bereits vor mehr als einem Vierteljahrhundert prägnant formulierte.³¹ Appiah zeigt anhand der historischen Beispiele des Aussterbens des Duells, des Füßeinbindens und der Abschaffung der Sklaverei in eindrucksvoller Weise, dass Appelle an die Ehre – entgegen ihrem konservativen Ruf – manchmal sogar Verhältnisse umzugestalten vermögen. Das aber setzt voraus, dass die Gemeinsamkeiten der ‚alten‘ mit den ‚neuen‘ Ehrenwelten derer, die eine verletzende Praxis mit Rekurs auf eine andere Ehre verändern wollen, erst einmal erkannt werden. Solange man in den Ehrenwelten, die einem fremd sind, lediglich das ganz andere sieht, etwas Archaisches, das von vornherein als prinzipiell „unmoralisch“ disqualifiziert werden muss, solange werden die Konflikte um der Ehre willen sich verschärfen.

³¹ Vgl. SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, Can the Subaltern Speak?, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*, New York 1994, 66–111, 92.

Mit Ehre leben

Eine humane Vision

ANTHONY CUNNINGHAM

Die Geschichte der Ehre ist in ganz wesentlichen Aspekten eine Geschichte der Unmenschlichkeit. Die Armen, die Schwachen, die Elenden, die Andersartigen – die *nichtswürdigen Außenseiter* wurden stets von den Höhergestellten, den *Ehrenwerten*, ausgegrenzt. Viele Menschen mussten und müssen der Ehre wegen leiden, doch am schlimmsten traf und trifft es sicherlich die Frauen. Im Rennen um die Ehre wurden sie oft bestenfalls zu Nebendarstellern oder Trophäen degradiert. In der Praxis war die Ehre schon immer ein Spiel der Männer, und genau genommen nur weniger auserwählter Männer. In den Südstaaten der USA konnte sich ein „Gentleman“ seiner Ehre wegen duellieren, nicht aber der einfache Mann.¹ Und wenn ein japanischer Samurai sein neues Schwert an einem zufällig daherkommenden Unbeteiligten ausprobieren wollte, dann hatte der arme Kerl wohl einfach Pech. Auch im erbarmungslosen Wettstreit um die Ehre in den brutalen isländischen Sagen hatten mickrige Schwächlinge kaum eine Chance.² Ehre, wie sie traditionell praktiziert wurde und wird, war schon immer mit besonderen Privilegien verbunden – aber nur für Klubmitglieder. Tatsache ist, dass viele Menschen der Ehre wegen ausgeschlossen oder auf dem Altar der Ehre geopfert wurden und immer noch werden.

¹ Erhellende Abhandlungen über die Ehre und die Besonderheiten von Beleidigung und Duellen in den amerikanischen Südstaaten finden sich bei WYATT-BROWN, BERTRAM, *Southern Honor. Ethics and Behavior in the Old South*, New York 1982 und GREENBERG, KENNETH, *Honor & Slavery*, Princeton 1996.

² Einen faszinierenden Blick auf die Komplexitäten der Ehre in den isländischen Sagen bietet MILLER, WILLIAM IAN, *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca, NY 1993.

1. Gegenstand und Psychologie der Ehre

Das Problem der Ehre kann aus zwei Blickwinkeln betrachtet werden, wenn auch die jeweiligen Elemente eng – in manchen Fällen sogar unauflösbar – miteinander verknüpft sind. Der *Gegenstand* der Ehre – was als ehrenhaft gilt – kann zutiefst verstörend anmuten, genau wie die *Psychologie* der Ehre – *auf welche Weise* die Ehre den Menschen im Griff haben kann. Ehrenkodizes, die systematisch Ausgrenzung oder Unterdrückung beinhalten oder fördern, veranschaulichen frühere – und durchaus berechtigte – Bedenken über das Innenleben der Ehre. Zum Beispiel ist das Leben der Frauen in vielen Teilen der Welt dadurch extrem eingeschränkt, was ihre Gemeinschaften als für sie ehrenhaft ansehen.³ So werden sie etwa gezwungen, sich von Kopf bis Fuß zu verhüllen, ihnen wird aufgrund ihres Frauseins die Chancengleichheit verweigert, sie müssen ihre Lebensführung der Tradition und dem Willen der Männer unterordnen, und oft werden sie Opfer von Einschüchterung und tödlicher Gewalt, wenn sie sich gegen ihre Fesseln auflehnen oder in irgendeiner Weise Schande über ihre Familie oder Gemeinschaft bringen. Wenn der Ehrverlust in Form von Vergewaltigung geschieht, so werden die Frauen oft tragischerweise gleich zweimal zu Opfern – zuerst durch die Vergewaltigung selbst, und dann, wenn sie zur Ehrenrettung dafür getötet werden. Solche Taten sind von dem Glauben geleitet, dass eine „entehrte“ Frau Schande über die Familie und die Gemeinschaft bringt und deshalb „weg muss“. Der Gegenstand der Ehre, die „Ehrensache“, weist über große Teile der menschlichen Geschichte hinweg eine unbestreitbar schlechte Bilanz auf. In der Praxis tendieren viele Ehrvorstellungen ganz entschieden zu Übeln wie Gewalt, Patriarchat, Ausgrenzung und Unterdrückung.

Was die Psychologie der Ehre angeht, sind die behaupteten Probleme zahlreich, subtil und komplex. Wer übermäßig auf die Ehre fixiert ist, kann Narzissmus und Eitelkeit zum Opfer fallen, eine oberflächliche und sklavisches Abhängigkeit von äußerem Schein und Ansehen entwickeln und dem Zwang unterliegen, das eigene Identitätsgefühl um jeden Preis und ohne Ausnahme aufrechterhalten zu müssen. So lauten jedenfalls die Vorwürfe, und sie sind nicht ganz unbegründet. Wenn die Titanen der homerischen Welt auf ihrem großen Ruhm herumreiten – oder auf den Kränkungen, die selbigen bedrohen – kann man sich nur schwer des Eindrucks erwehren, dass sie sich eventuell doch ein ganz kleines bisschen zu wichtig nehmen. Wenn Familien ihre Töchter töten, weil diese Schande über sie gebracht haben und das Ansehen der Familie nur durch den Tod wiederhergestellt werden kann, so wirkt die Sorge um den guten Ruf und das Ansehen wie eine Fessel, die aus einer gnadenlosen Tradition heraus erwächst. Wenn Menschen so tief verwurzelt in ihren ererbten Vorstellungen

³ Eine sorgfältige Erkundung solcher Fesseln in einer Gemeinschaft bietet ABU-LUGHOD, LILA, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley 1986.

von traditioneller Ehre und Schande sind, dass sie den Tod der Unehre vorziehen und sich kategorisch gegen Abweichungen oder Meinungsverschiedenheiten wenden, wenn es um ihre Art des Lebens oder ihre Definition des Menschseins geht, kann solch eine Psychologie der Ehre wie eine dogmatische Strafe erscheinen, die über die Opfer verhängt wird.

2. Ehre, Exzellenz und Anerkennung

Um den behaupteten Fall in Bezug auf die Ehre zu vereinfachen, muss unmissverständlich eingeräumt werden, dass sich über einen Großteil der Menschheitsgeschichte hinweg alle diese Sünden und Laster im Namen der Ehre abgespielt haben. Man muss sogar eingestehen, dass die Ehre meist der ethischen Triade von *Freiheit*, *Gleichheit* und *Brüderlichkeit* entgegenwirkt, die ich als Herzstück der liberalen Demokratien in ihrer besten Form betrachte – eine Vision, in der die Bürger in wesentlichen Aspekten frei sein sollen, wo sie in wesentlichen Aspekten als gleichwertig behandelt werden sollen, und wo sie als freie, gleiche, vom Schicksal geeinte Bürger füreinander Sorge tragen sollen, und das nicht nur im rein pragmatischen Sinne.⁴ Angesichts dieser Zugeständnisse ergeben sich zwei wichtige Fragen: Erstens, ist die Idee der Ehre noch zu retten? Und zweitens, angesichts der großen Risiken der Ehre in der Praxis: ist es die Ehre überhaupt wert, gerettet zu werden?

Bevor wir diese beiden Fragen behandeln können, brauchen wir einen kurzen konzeptionellen Abriss der Ehre und eine Erläuterung zumindest einiger ihrer Konsequenzen. Meiner Ansicht nach wurzelt das Ehrgefühl grundlegend in dem immanenten und beständigen Interesse daran, Exzellenz zu verkörpern, und dies in einer Gemeinschaft, die solche Exzellenz respektiert und anerkennt. Diese beiden wesentlichen Elemente – die persönliche Verkörperung von Exzellenz *und* die soziale Anerkennung derselben – sind miteinander verknüpft, und wenn wir das eine oder das andere Element ignorieren, oder wenn wir die subtilen Verbindungen zwischen ihnen nicht erkennen, dann werden wir das Ehrgefühl missverstehen.

Konzentrieren wir uns etwa ausschließlich auf das Element der Anerkennung, den sozialen Aspekt des Bildes, so könnten wir leicht auf den Gedanken kommen, die Ehre als eine Sache des äußeren Scheins und des Ansehens zu interpretieren, eine Art Fixierung auf sozialen Status oder die allgemeine Meinung. So wird

⁴ Die meisten Darstellungen liberaler Demokratien vermeiden Brüderlichkeit und konzentrieren sich stattdessen ausschließlich auf Freiheit und Gleichheit. Jedoch möchte ich behaupten, dass die Brüderlichkeit im Sinne eines intrinsischen Interesses an einem gemeinsamen Schicksal als eine Gemeinschaft zumindest Erster unter Gleichen in dieser berühmten politischen Triade ist. Einen Sinn von Brüderlichkeit erklärt das Interesse der Bürger an Freiheit und Gleichheit auf eine Weise, die über die rein praktische Vernunft oder losgelöste Prinzipien hinausgeht.

Achilles in Homers *Ilias* von Agamemnon zutiefst beleidigt, was umso schlimmer ist, als dies im Beisein der anderen griechischen Anführer geschieht, von denen keiner für ihn eintritt oder Widerspruch erhebt. Vollkommen entehrt durch diese Beleidigung zieht sich Achilles aus dem Krieg zurück und verfällt bei seinen Schiffen ins Grübeln. Im Lichte dessen, was er als schmähhliche Behandlung empfindet, und bevor er erfährt, dass Hektor seinen geliebten Patroklos getötet hat, fragt sich Achilles, ob es mit der Rede von Ehre, an die er immer geglaubt hat, tatsächlich so weit her ist. Wenn nämlich jemand wie Achilles, zweifellos der größte aller griechischen Krieger, wie ein Tunichtgut behandelt werden kann, ist vielleicht das ganze System der Ehre von Grund auf verdorben. Vielleicht ist die Ehre im Kern ein korrumpiertes Richtmaß der Exzellenz, also im Grunde überhaupt kein Richtmaß – und wenn dies so ist, wieso sollte man dann an einem Leben festhalten, das auf den Launen und wechselhaften Urteilen der anderen beruht? Es ist festzustellen, dass in diesem Szenario die gute Meinung der anderen – egal ob zutreffend *oder* falsch – alles überschatten könnte, mit dem Ergebnis, dass man von der Meinung der anderen geradezu versklavt wird. Das Gesicht zu wahren kann quasi zum einzigen Ziel werden, wenn das eigene Leben an dem seidenen Faden dessen hängt, was andere von uns denken.

Viele Ehrengeschichten der Vergangenheit und Gegenwart hören sich genau so an: als sei Ehre eine Frage dessen, ob andere jemanden für ehrenwert *halten* und der oder die Betroffene sich um jeden Preis an solchen Beurteilungen festhält. Allerdings ist dies eben nicht die ganze Geschichte des Achilles in Homers *Ilias*. Während er den Krieg bei seinen Schiffen aussitzt, zweifelt er nie an seiner eigenen Exzellenz. Er zweifelt nicht an seinem Wert, als Agamemnon ihn beleidigt oder als die anderen griechischen Führer sich nicht für ihn einsetzen. Von den beiden Elementen, die hier im Spiel sind, Exzellenz und deren öffentliche Bestätigung, ist ihm erstere weitaus wichtiger. Achilles würde sich nie mit einem unverdienten guten Ruf unter seinesgleichen zufriedengeben. Hätten die Griechen ihm fälschlicherweise ein Loblied gesungen, so wäre dieser Beifall für Achilles nicht befriedigend und schon gar nicht dasselbe wie tatsächliche Exzellenz. Wieder und wieder fordern sich in der *Ilias* sowohl Trojaner als auch Griechen gegenseitig dazu auf, sich vorzustellen, dass ihre Familien und Vorfahren ihre Kampfstaten mitansehen würden. Wenn sie so sprechen, appellieren sie an die Vorstellungskraft, nicht daran, tatsächlich gesehen zu werden. Wenn sie zauderten oder flöhen, so würden dies ihre Familien oder Vorfahren nicht tatsächlich mitansehen; ihr Ansehen bliebe also gewahrt. Der Gedanke, dass nahestehende Personen die eigenen unehrenhaften Taten mitansehen könnten, soll das akute Gefühl von Versagen und Scheitern verstärken, es aber nicht verkörpern. Vor allen Dingen darf man niemals so eine Person *sein* oder solch schändliche Dinge *tun*. Exzellenz ist wichtiger als Augenschein und Ansehen.

Vielleicht scheinen einem diese homerischen Krieger ein bisschen zu fremdartig und zu weit entfernt vom heutigen Leben. Schauen wir uns also ein Bei-

spiel in unserer näheren Umgebung an, um die Verbindung zwischen Ehre und sozialer Anerkennung bzw. Respekt weiter zu konkretisieren. Nehmen wir an, Ihr Partner oder bester Freund verdächtigt Sie fälschlicherweise einer schrecklichen Untat, und nehmen wir auch an, dass Sie diese Person allen Bemühungen zum Trotz nicht vom Gegenteil überzeugen können. In diesem Fall könnten Sie durchaus mit den Schultern zucken und sich in der Sicherheit wiegen, dass Sie nicht die niederträchtige und verkommene Person sind, für die sie Ihr Freund oder Partner fälschlicherweise hält – Ende der Geschichte. Außerdem: wenn die betreffende Tat wirklich so schrecklich ist, und wenn Ihnen wirklich wichtig ist, was für eine Sorte Mensch Sie sind, wäre es Ihnen vermutlich lieber, dass ein Ihnen nahestehender Mensch nur schlecht über Sie *denkt*, als dass Sie tatsächlich jemand *sind*, der diese Tat begangen hat, aber einen unverdient guten Ruf genießt (dieses grundlegende Szenario einer Abkopplung von Annahme und Realität ist der springende Punkt von Glaukons Argumentation im Streitgespräch mit Sokrates in der *Politeia*, bei der er sich auf den Gyges-Mythos bezieht). Nichtsdestotrotz: falls Ihnen an der betreffenden Person etwas liegt, was könnte es für Sie bedeuten, dass Sie sich *nicht* darum scheren, was Ihr Freund oder Partner von Ihnen hält? Nehmen wir einmal an, dass die Person Ihnen Ihre angeblichen Sünden vergibt und darauf besteht, Ihre Übeltaten als erledigt abzuhaaken. Und nehmen wir außerdem an, dass diese Person dies auch ehrlich tut (und es nicht nur sagt, aber in Wirklichkeit Ihre Taten nicht endgültig abgehakt hat). Dass nun alles wieder seinen gewohnten Gang geht, nachdem Ihr Partner oder Freund Ihnen Ihre Taten nicht mehr nachträgt, ändert nichts an der Tatsache, dass diese Person jetzt wohl weniger von Ihnen hält. Und in diesem Fall würde die Gleichgültigkeit gegenüber der Meinung eines nahestehenden Menschen auf eine seltsame Distanziertheit vom eigenen Selbst in Beziehung zu dieser Person hindeuten. Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet: Stellen Sie sich vor, dass Sie Ihr Leben mit jemandem verbringen und nach dem Tod dieser Person erfahren, dass Ihr Herzensmensch über alle diese Jahre hinweg dachte, Sie hätten schreckliche Untaten begangen (etwa, Sie hätten sich am Völkermord beteiligt oder Kinder gequält). Verständlicherweise ziehen wir echten Trost aus dem Gedanken, dass wir trotz erheblicher Fehler und Fehltritte immer noch liebenswert wären. Aber wenn ein uns nahestehender Mensch solche zweifellos abscheulichen Taten hinnehmen würde, ohne mit der Wimper zu zucken, so falsch diese Annahmen auch sein mögen, würden wir uns doch fragen, wie uns diese Person so etwas durchgehen lassen konnte. Und wir würden auch die Tatsache betrauern, dass uns diese Person als etwas sah, das wir nicht waren – eine traurige Situation ohne Lösung angesichts der Tatsache, dass die Person nun tot ist. Kurzum, es ist uns wichtig, wer wir sind, *und* es ist uns auch wichtig, was andere von uns denken. Im wirklichen Leben sind wir nun einmal keine Insel, selbstgenügsam und unberührt von der Meinung anderer über uns.

Dieser Punkt erfordert weitere Hervorhebung und Ausarbeitung, weil er entscheidend dafür ist, das Ehrgefühl richtig zu begreifen, zumindest das Ehrgefühl in seiner besten Form. Ich habe zwei Töchter. Ich möchte ein besonders guter – ein exzellenter – Vater sein, weil ich meine Kinder liebe. Wenn ich nun glaube, dass ich tatsächlich solche Exzellenz verkörpere, bin ich natürlich stolz und zufrieden darüber, ein guter Vater zu sein. Und wenn wiederum andere mich fälschlicherweise für einen schlechten Vater halten, wird mich ihre irrtümliche Annahme ärgern, und wenn mir an diesen Leuten etwas liegt, wird mich ihre Annahme verletzen. Zum Beispiel könnte ich denken, „Wie können die nur glauben, dass ich *so* eine Sorte Vater bin? *Kennen* die mich denn nicht?“ Beachten Sie, dass ich beide genannten Einschätzungen wichtig nehme – wie ich über mich selbst denke *und* was andere über mich denken – und dass doch keine dieser Einschätzungen die Motivation für mein gutes Verhalten gegenüber meinen Töchtern darstellt. Ich strebe nicht danach, ein exzellenter Vater zu sein, *damit* ich mich gut dabei fühlen kann oder andere gut von mir denken. Ich liebe meine Töchter, und aufgrund dieser Liebe habe ich eine Vorstellung davon, was ein guter Vater ist, eine Vorstellung, die in einer Vision verwurzelt ist, welche von einer Gemeinschaft kultiviert wird (auch wenn diese Gemeinschaft in mancher Hinsicht eine imaginierte ist), im Unterschied zu einer Vorstellung, die ich für mich selbst neu entwickle. Und ich möchte diesem Ideal entsprechen. Vielleicht möchte ich es in mancherlei Hinsicht auch bei weitem übertreffen. Ich habe vielleicht in manchen Dingen einen höheren Anspruch an mich selbst, auch wenn ich nicht zwangsläufig andere schief anschau, die meine Hingabe an besonders gut erfüllte Vaterpflichten nicht teilen. Und vielleicht lehne ich auch bestimmte Elemente der mir überlieferten gemeinsamen Vision ab. Vielleicht denke ich, dass manche Aspekte der gängigen Erziehung von Mädchen als chauvinistisch oder sogar frauenfeindlich identifiziert und abgeschafft werden sollten. Letztendlich ist es so, dass ich mich als Vater an einem Ideal von Exzellenz messe, welches zutiefst von anderen geprägt wurde, auch wenn ich einige Elemente dieses Ideals selbst hinzugefügt oder angepasst habe. Während ich meinen Weg als Vater gehe, weiß ich nur zu gut, dass Eltern ihre Kinder großziehen, seit es Eltern und Kinder gibt, und ich erinnere mich daran, dass ich ein Sohn war, lange bevor ich Vater wurde. Also habe ich die vielen Lehren über das Vatersein beherzigt, die ich sowohl aus dem wirklichen Leben gezogen habe als auch aus den vielen Geschichten, die in mir nachhallen. Ich schmiede meine Vision dessen, was es heißt, ein guter Vater zu sein – oder auch ein guter Sohn, Bruder, Freund, Ehemann, Nachbar oder Bürger – nicht ausschließlich auf dem Amboss der rein persönlichen Entscheidung oder Laune, genauso wenig wie Achilles ganz alleine zu seiner Definition eines ehrenwerten griechischen Kriegers gekommen ist. Andere lehrten mich und halfen mir dabei, zu erkennen, wie Exzellenz im Hinblick auf das Vatersein aussieht.

3. Individuelle Integrität statt Ehre?

Die Iren haben ein Sprichwort – *Ar scáth a chéile a mhaireann na daoine* – das oft übersetzt wird mit „Wir spenden uns gegenseitig Schatten“. Dieses Sprichwort drückt aus, dass wir zutiefst soziale Geschöpfe sind, die auf gegenseitige Unterstützung, Verständnis, Gemeinschaft, Sinnhaftigkeit und Liebe angewiesen sind. Abstrakt gesehen müssten wir uns kein bisschen darum scheren, was andere von uns denken oder ob sie unsere Vision von Exzellenz teilen. In philosophischer Abstraktion gesprochen brauchen wir uns gegenseitig jenseits der reinen Notwendigkeiten des körperlichen Überlebens überhaupt nicht. Aber jeder, der lange genug gelebt hat, sieht letztendlich ein, dass wir mehr als einfach Überlebenshilfe brauchen, sogar sehr viel mehr. Wenn Achilles sich bei seinen Schiffen den Kopf zerbricht, begründet sich sein Leiden nicht in einem Mangel an Zustimmung oder Beifall. Er fühlt sich beleidigt und verlassen, und obwohl er immer noch derselbe exzellente Krieger ist, der er vor der Entehrung durch Agamemnon war – und er sich dessen auch vorbehaltlos bewusst ist – erlebt er die Angelegenheit als eine Art moralischer Verletzung. Diese Möglichkeit, dass wir durch die Meinung anderer in unserer Person verletzt werden könnten, mag für moderne Gemüter eine erschreckende Vorstellung sein. Wenn ich nämlich ein guter Vater bin und mich andere fälschlicherweise als Versagervater sehen, warum sollte mich diese Annahme anfechten? Ich bin, was ich bin – oder nicht? Die Meinung anderer hat doch wohl keinen Einfluss darauf, was ich wirklich bin, egal ob sie mich als das sehen, was ich bin, oder ob sie mich gründlich missverstehen.

Insofern bevorzugen viele Menschen des modernen Lebens verständlicherweise die Idee der Integrität statt der Ehre, weil sie uns von den Meinungen und Verfügungen der anderen abzuschirmen scheint. Gemäß der Vorstellung der Integrität habe ich ein persönliches Ideal davon, ein guter Sohn, Bruder, Freund, Ehemann, Vater, Nachbar oder Bürger zu sein, und mein Selbst stützt sich auf die Treue zu diesem von mir selbst gemachten und interpretierten Ideal, egal was die Welt über mich denkt oder mir vorschreiben will. Wie die Ehre ist auch die Integrität ein wesentliches Richtmaß des Selbst. Wenn ich erheblich hinter meinen eigenen Idealen zurückbleibe, dann führt das, wenn ich ehrlich mit mir selber bin, zu meiner *Des-Integration*, zumindest in gewissem Maße. Wo konstitutive Ideale des Selbst betroffen sind, ist die natürliche Reaktion auf beträchtliches Versagen die Scham, ein akutes Gefühl der Selbstherabsetzung: „Ich bin nicht die Person, von der ich dachte und ehrlich hoffte, dass ich sie bin, und mein Versagen trifft mich schwer.“ Die Idee der Integrität, wie auch die der Ehre, bietet diese Art von tiefer Auseinandersetzung mit einem wesentlichen Richtmaß des Selbst.

Berücksichtigen wir zudem noch die vielerorts dunkle Vergangenheit und Gegenwart des Ehrkonzepts, ist es vielleicht tatsächlich so, dass wir in jeder

Art von modernem Leben mit der Idee der Integrität viel besser und sicherer fahren als mit der Ehre, zumindest in jedem Leben, das einer wesentlichen demokratischen Triade von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gerecht werden will. Vielleicht ist die Ehre einfach ein zu großes Risiko, ein antiquiertes Konzept, das zu wenig potentielle Erträge verspricht. Bevor jedoch die Ehre als Idee mit abgelaufenem Haltbarkeitsdatum auf dem Müllhaufen der Geschichte landet, sollten wir beachten, dass zwar in menschlichen Gemeinschaften die Ehre in der Praxis oft an zweifellos verwerfliche Dinge geknüpft war und ist, wie Blut, Rasse, Geschlecht, Macht und Reichtum, dass aber diese historischen Verankerungen nicht zwangsläufig als Zeichen von Exzellenz im Sinne der Ehre gelten müssen. Nichts an der Idee der Ehre zwingt jemanden dazu, in diese höchst bedenklichen Gefilde abzudriften. Theoretisch können Gemeinschaften gemeinsame Visionen des guten Lebens und Menschseins erarbeiten – Visionen von Exzellenz – die nicht notwendigerweise zulasten der Schwachen, der Glücklosen, der Ausgeschlossenen und Vergessenen gehen. Nehmen wir etwa das obige Beispiel des Ideals eines exzellenten Sohnes, Bruders, Freundes, Ehemanns, Vaters, Nachbarn oder Bürgers nochmal in den Blick. Absolut nichts am Konzept der „Ehre“ zwingt uns dazu, uns Vorstellungen von Exzellenz anzueignen, die andere diskriminieren oder uns in einem Nullsummenspiel von Gewinnern und Verlierern gegeneinander ausspielen, wenn es um diese obengenannten Rollen geht. Eine Gemeinschaft kann absichtsvoll ein Ehrgefühl kultivieren, das sich um diese sozialen Rollen und alles, was sie beinhalten, dreht, und eine solche Vision von Ehre muss uns nicht zwangsläufig gegeneinander ausspielen. Mein Nachbar ist kein weniger guter Vater oder Bruder, wenn ich ihm ebenbürtig bin – ganz im Gegenteil. Um in diesen Rollen aufzublühen, muss man eine bestimmte Sorte Mensch sein, sich mit anderen in einer bestimmten Weise in Beziehung setzen, bestimmte Dinge tun oder lassen. Solch eine Vision von *Sein, Beziehung* und *Tun* könnte sich problemlos mit den demokratischen Idealen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit verkoppeln und von ihnen geprägt sein.

4. Ehre und Würde: Soziale Kontexte des Ehrgefühls

Betrachten wir zum Beispiel die Idee der Menschenwürde aus diesem Blickwinkel. Dieser Begriff wird nur selten mit der Idee der Ehre in Zusammenhang gebracht. Im Gegenteil – meistens wird Ehre so verstanden, dass jeder in vielerlei Hinsicht *nicht nur irgendjemand* ist und dass manche Personen allein aufgrund von Dingen wie Herkunft, Geschlecht, Rasse, Reichtum oder Macht deutlich mehr Respekt verdienen als andere. Stellen wir uns aber einmal eine Gemeinschaft vor, in der es Ehrensache ist, die Menschenwürde jedes einzelnen Bürgers anzuerkennen und zu respektieren. Auf den ersten Blick mag dies einfach und leicht erscheinen, aber ein solcher Respekt ist alles andere als einfach.

Sich für die Würde aller einzusetzen verlangt nicht nur, dass ich mich nicht aktiv respektlos gegenüber anderen verhalte, sondern auch, dass ich für sie einstehe, sogar dann, wenn dies konkrete Risiken und Opfer für mich beinhaltet. Den Machthabern zu sagen, dass sie „mit Menschen nicht so umgehen können“ und stigmatisierte *andere* gegen Vorurteile und Unterdrückung zu verteidigen, erfordert meist Mut und Tapferkeit. Wenn vorurteilsbeladene, fremdenfeindliche Wutbürger sich in verzerrten Versionen von nativistischem Populismus ergehen und dabei Menschen ins Visier nehmen, die anders sind – also etwa *schlechte Menschen*, die *nicht von hier* sind – ist es für den Beobachter am einfachsten und sichersten, sich abzuwenden und sich um seine eigenen Angelegenheiten zu kümmern. Im Lauf der Geschichte konnten sich immer wieder die schlimmsten Grausamkeiten aus dem banalen Grund ereignen, dass die meisten Menschen „einfach keinen Ärger haben wollen“. Ebenso speist sich Unmenschlichkeit immer wieder aus bequemen Fiktionen, die verleugnen, dass wir von Grund auf verletzbare Geschöpfe sind, die die Fürsorge und liebevolle Aufmerksamkeit der anderen brauchen, um ihr Wesen zu entfalten. Wenn uns ein gelingendes Leben vergönnt ist, so müssen wir uns der Tatsache bewusst sein, dass es je nach Schicksal und äußeren Umständen auch ganz anders hätte verlaufen können. Indem wir unser gemeinsames Schicksal als menschliche Wesen anerkennen, bezeugen wir unsere gemeinsamen Wurzeln und das Gefühl, dass wir alle in einem tieferen Sinne im selben Boot sitzen. In diesem Licht betrachtet kann ein praktischer Einsatz dafür, dass alle Menschen menschenwürdig behandelt werden, durchaus als eine Frage der Ehre kultiviert werden. Würde als eine Ehrensache zu betrachten, heißt nicht einfach, dass das Menschsein an sich schon eine Art Exzellenz darstellt. Der Punkt ist vielmehr, dass ein ausgeprägter Sinn für Würde, der von uns fordert, dass wir uns den vielen Möglichkeiten widersetzen, Menschen zu ignorieren oder zu misshandeln, in sich selbst eine edle Eigenschaft ist, eine Eigenschaft, die sorgsam kultiviert und gehütet werden muss.

Genauso können auch andere wichtige Aspekte unserer Menschlichkeit als Fragen der Ehre kultiviert werden – das Verlangen, Gutes mit Gutem zu vergelten, die Neigung, Bedürftigen zu helfen, die Entschlossenheit, sich an sein Wort zu halten, die Bereitschaft, die Schutzlosen zu beschützen, die Standhaftigkeit, uns selber treu zu bleiben, die unerschöpfliche Hingabe für unsere Lieben, einen Hang zu Freundlichkeit und Versöhnung, wann immer dies möglich ist. Diese Wesens- und Lebensarten zu kultivieren ist eine Errungenschaft des Charakters, ein treffendes Merkmal von Exzellenz für soziale Wesen, wie wir es sind. Vergessen wir nicht, dass wir uns problemlos Arten von Edelmut vorstellen können, die absolut nichts mit dem Status eines Edelmanns zu tun haben. Wie wir uns letztendlich eine ehrenhafte Person vorstellen, liegt gänzlich in unserer Hand und wird uns nicht von der dunklen Geschichte der Ehre vorgeschrieben. Natürlich kann es durch die Trägheit von Geschichte und Traditionen so erscheinen, dass die Ehre unauflöslich mit den Dingen verknüpft ist, die uns

trennen und Feindschaft säen, aber wir können gemeinsam danach streben, einer humanen Vision von Ehre eine Stimme zu geben, als eine Gemeinschaft, in dem wir gemeinsam statt gegeneinander leben können.

Stellen wir uns also um des Argumentes willen einen in diesem Sinne gutartigen Gegenstand der Ehre vor. Aber vielleicht würde in diesem Fall die Psychologie der Ehre trotzdem noch zur Vorsicht mahnen. Selbst wenn der Gegenstand der Ehre *theoretisch* zu retten ist, sind wir vielleicht grundsätzlich so veranlagt, dass jedes Ehrgefühl, das wir uns aneignen, uns direkt oder indirekt auf psychologisch zerstörerische Weise mit anderen in Konflikt bringt. Mit anderen Worten: selbst wenn wir uns zur Ehre hingezogen fühlen, könnte dies der Anziehungskraft einer Flamme auf eine Motte gleichkommen. Wir können nicht von vornherein ausschließen, dass Psychologen und Neurophysiologen vielleicht irgendwann einmal herausfinden, dass die Ehre als Richtmaß des Selbst schlicht und einfach psychologisches Gift für uns ist und übermächtige Gefühle von Stolz und Scham in uns auslöst, die uns letztendlich innerlich zerreißen. Wenn dies so sein sollte, täten wir besser daran, die exzellenten Formen von Sein, Beziehung und Tun zu bestimmen, die wir kultivieren möchten, aber die Ehre in jeder Hinsicht dabei außen vor zu lassen.

Angesichts der suspekten Bilanz der Ehre sind die damit verbundenen Gefahren greifbar – aber es gibt auch potentielle Vorteile. Außerdem: trotz aller geschichtlichen Missetaten der Ehre glaube ich, dass es Elemente in der Psychologie der Ehre gibt, die etwas Tiefgreifendes und Wichtiges in der menschlichen Natur und dem menschlichen Zusammenleben ansprechen. Noch einmal: die Idee der Integrität beinhaltet die Vorstellung, dass wir Geschöpfe mit einem Selbst sind, welches sich als kohärentes und integriertes Ganzes um lebenswichtige Quellen von Sinnhaftigkeit und Werten herum organisieren kann. Stellen wir uns also vor, dass ich mich damit identifiziere, ein guter Sohn, Bruder, Freund, Ehemann, Vater, Nachbar und Bürger zu sein. Sich mit diesen Rollen zu identifizieren, bedeutet wenig, wenn ich mir nicht gleichzeitig auch die Formen des Seins, der Beziehung und des Tuns zu eigen mache, die diesen Rollen innewohnen: Ich muss danach streben, eine bestimmte Sorte Mensch zu sein, auf eine bestimmte Weise zusammen mit anderen durch die Welt zu gehen, sowie bestimmte Dinge zu tun und andere zu lassen. Vorausgesetzt, dass ich meinen Idealen gerecht werde, werden sie zu dem, was mich ausmacht, und ohne ein Verständnis davon, was diese Rollen und ihre dazugehörigen Elemente für mich bedeuten, wird man *mich* nicht verstehen. Wenn ich diesen Idealen untreu werden sollte, verlöre ich mich selbst in mehr als nur einem metaphorischen Sinn, weil diese Ideale mein Leben ausmachen.

Dasselbe kann man über die Ehre sagen, aber die Geschichte der Ehre ist nicht dieselbe. Ihrem Wesen nach kann Integrität eine Geschichte von einem und nur einem Menschen sein, während Ehre ihrem Wesen nach eine gemeinsame Geschichte ist. Ehre beschwört eine soziale Vision von Exzellenz herauf,

eine Vision, in der eine Gemeinschaft bestimmt, was man braucht, um ehrenwert zu sein. Stellen wir uns noch einmal Achilles als Kind vor. Die Älteren erzählen Geschichten und erteilen Lektionen, die in einem Jungen wie Achilles ein Verständnis davon prägen sollen, was ein bewundernswertes und was ein beschämendes Leben ausmacht. Zunächst mag er diese Geschichten und Lektionen annehmen, um den Respektspersonen zu gefallen, um Lob zu erheischen und Strafe zu entgehen, wie andere Kinder auch. Aber im Lauf der Zeit beginnt Achilles, sich die Formen des Seins, der Beziehung und des Tuns zu Herzen zu nehmen, die in diesen Geschichten und Lektionen gepriesen werden. Wie jeder andere auch bleibt er manchmal hinter diesen Idealen zurück, zwar in unbeobachteten Momenten, aber auch wenn es die anderen nicht wissen, weiß er es, und seine Unzulänglichkeiten schmerzen ihn. Sein Gefühl von Versagen ist keine von allem abgekoppelte Beurteilung eines theoretischen Risses in der moralischen Ordnung des Universums. Sein Versagen fühlt sich zutiefst persönlich an, und ein Teil seiner Beurteilung ist eine klarsichtige Vorstellung davon, was Peleus und die anderen wohl denken würden, wenn sie ihn so sähen. Er stellt sich vor, wie er sich in ihrem Blick widerspiegelt, und diese schmerzhafteste Vorstellung bestärkt ihn in seiner Entschlossenheit, niemals solch ein Mann zu sein, egal ob die anderen ihn sehen können oder nicht. Wenn er mit seinen Myrmidonen zusammensteht, um edle Taten zu loben oder schändliche Taten zu beklagen, so bestätigt und zelebriert er eine Vision vom richtigen Leben und Sein, und obwohl er nur sich selbst direkt kontrollieren kann, sagen er und seine Gefährten im Grunde: „So sind wir, wir Myrmidonen.“

Wenn Achilles damit bricht, was er als ehrenhaft erachtet, ist dies nicht nur ein Bruch zwischen Achilles und einem liebgewonnenen Prinzip seiner eigenen, selbstbestimmten Wahl. In diesem Fall begeht er einen Treuebruch gegenüber der Gemeinschaft der Ehrenwerten. Zu Beginn der *Ilias* leidet er gerade deshalb so sehr, weil er sich ausgegrenzt fühlt und weiß, dass diese Ausgrenzung zu Unrecht geschieht. Tatsächlich haben in den Rängen der Griechen die Ehrelosen über die Ehrenhaften triumphiert, und obwohl er sich mit der Gewissheit um seine Exzellenz als Krieger trösten kann, ist das Versagen, das er erleidet, ein Versagen seiner Gemeinschaft der ehrenhaften Krieger. Die Mitglieder seiner Gemeinschaft haben ihm und auch sich selbst die Treue gebrochen, indem sie Agamemnons Taten mit ihrem Schweigen und ihrer Untätigkeit implizit gebilligt haben. Jede Gemeinschaft, die durch gemeinsame Ehrvorstellungen verbunden ist, bleibt manchmal hinter ihren eigenen Erwartungen zurück, aber wenn eine Gemeinschaft ein ehrenwertes Mitglied wie Achilles im Stich lässt, dann erleidet nicht nur er einen Verlust, sondern auch die Gemeinschaft. Das ist die Kehrseite einer Gemeinschaft, die eine Vision der Ehre preist und ihr auch gerecht wird, in der ihre Mitglieder stolz darauf sein können, wer sie sind und ihre Treue zu ihrer Vision dessen, was wichtig ist, feiern. Wenn Priamos gegen Ende der *Ilias* kommt, um Hektors Leichnam auszulösen, kehrt Achilles end-

lich zu seiner Menschlichkeit zurück, und als er das tut, profitieren alle Griechen von seiner Rückkehr. Noch einmal: diese Männer teilen eine gemeinsame Vorstellung von richtigem Leben und Sein, und ihre ehrenhaften und unehrenhaften Taten berühren und betreffen jeden von ihnen im Guten wie im Schlechten.

Manch einer mag die Vorstellung, dass das Selbst mit anderen auf diese Weise verknüpft ist, zutiefst beunruhigend finden, da sie eine potentielle Bedrohung von Individualität und persönlicher Autonomie darstellt. „Ich bin mein eigener Herr, niemandem Rechenschaft schuldig und ausschließlich für mich selbst verantwortlich, es sei denn, ich entscheide mich anders“ – so denken die Anhänger der mächtigen modernen Vorstellungen von Individualität und Autonomie. Und doch vermute ich, dass alle, die jemals enge, liebevolle Bindungen irgendeiner Art erlebt haben, wissen, dass die Idee des vollkommen selbstgenügsamen Individuums eine Fiktion ist, zumindest größtenteils. Es wäre übertrieben zu sagen, dass ich meine Frau, meine Kinder, meine Brüder, oder meine Freunde *bin*. Aber mein Schicksal ist grundlegend mit ihren Schicksalen verknüpft, und sollten ich oder sie Schlechtes tun, so würde das uns allen schaden, genauso, wie der Edelmut uns alle emporhebt.

5. Ehre: Eine humane Vision

Ehrgefühl lädt eine Gemeinschaft dazu ein, Lebensweisen und Persönlichkeiten aus einem Blickwinkel zu betrachten, der einer Gemeinschaft von Individuen, für die Schande oder Edelmut gänzlich individuelle Angelegenheiten sind, unweigerlich vorenthalten bleibt. Letztlich kann und muss sich jede liberale Demokratie gegen schwerwiegende Missstände wie Fanatismus und Frauenfeindlichkeit auflehnen. Für Menschen, in deren Gemeinschaften alle diese Übel nicht nur falsch, sondern schändlich und schlichtweg unter ihrer Würde als Menschen sind – unehrenhafte Lebens- und Wesensarten – hört sich der Schlachtruf ganz anders an: *So sind wir nicht*. Der Unterschied hier mag belanglos erscheinen, eine unbedeutende Zahlendifferenz, aber er ist es nicht. Wir beziehen Kraft und Trost von anderen. Zum Beispiel könnte es mir schwerfallen, mich im Alltag gegen Mobbing zu wehren. Obwohl ich es vielleicht für absolut notwendig halte, glaube ich, dass ich dafür nicht genügend Mut und Kraft aufbringen kann. Die Unterstützung und Ermutigung anderer, verbunden mit dem Gedanken, sich der Situation gewachsen zu fühlen und die anderen nicht zu enttäuschen, kann in solchen Fällen oft den entscheidenden Unterschied machen. Noch bezeichnender: vielleicht lasse ich Respektlosigkeit stillschweigend über mich selbst ergehen, aber wenn eine mir nahestehende Person respektlos behandelt wird, bringe ich den nötigen Mut und die Entschlossenheit vielleicht eher auf. Es stimmt zwar, dass einige außergewöhnliche Menschen dies auch ganz aus eigener Kraft schaffen, selbst wenn sie gegen Traditionen und ihre eigene Gemeinschaft

kämpfen müssen. Aber bedenken wir, dass solche Menschen nicht einfach dazu geboren werden, dem Licht ihres eigenen Gewissens auf Gedeih und Verderb zu folgen. Sie kultivieren die Fähigkeit, gemäß einer Vision vom richtigen Leben und Sein zu leben, und die bestmögliche Vision entsteht unweigerlich in einer Gemeinschaft, die sowohl die Vision selbst ehrt als auch das ehrlichen Ringen darum, gemäß dieser Vision zu leben. Natürlich ist es in vielen Fällen so, dass eine solche Vision auf verlorenem Posten gegen eine dominante Gemeinschaft steht, die diese Vision nicht teilt. Solche Geschichten gibt es überall, wir müssen uns nur umsehen. Doch selbst in einer solchen praktischen Niederlage ziehen Menschen meist viel Kraft und Trost aus einem Zusammenleben, das sich auf ein gemeinsames Ehrgefühl stützt: *Wir sitzen im selben Boot.*

Gewiss *müssen* wir keine Geschöpfe sein, die sich in solcher Weise gegenseitig Kraft und Trost spenden, aber im Allgemeinen sind wir das. Uns ist wichtig, wer wir sind, uns ist wichtig, was andere über uns denken, und uns ist wichtig, dass wir eine gemeinsame Vision davon haben, wie man leben und sein sollte. Ohne Zweifel kann diese ausgeprägte Neigung zur Solidarität ein zweischneidiges Schwert sein. Viele schreckliche Dinge wurden im Namen der Ehre von Menschen begangen, denen eine gemeinsame Vision des richtigen Lebens und Seins immens viel Kraft und Trost gespendet hat, allerdings zweifellos auf Kosten anderer. Wenn es um die Ehre geht, steckt der Teufel immer im Detail: Schlimmes wird schlimmer gemacht, indem es von einer Gemeinschaft unter dem Banner der Ehre zur Exzellenz erhoben wird. Aber vorausgesetzt, dass der Gegenstand des Ehrgefühls ein humaner ist, in dem Sinne, dass er sich eine Vision zu eigen macht, die den demokratischen Idealen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit hinreichend gerecht wird, können wir nicht nur mit Ehre leben, sondern wir können gemeinsam *besser* damit leben, zumindest, wenn auch noch ein Quäntchen Glück dazu kommt.

Ich erwähne das Glück (im Sinne von glücklichem Geschick, von *fortune*), weil menschliches Leben auch durch tragische Unglücksfälle zerrissen werden kann, wo ohne eigenes Verschulden die Elemente der Vision eines erstrebenswerten Lebens und Selbst in zutiefst traumatisierender Weise miteinander und mit der Welt kollidieren. Betrachten wir etwa Soldaten im Kampf oder Opfer von Vergewaltigung und Folter, die angesichts der erlittenen tiefgreifenden Degradierung und Desintegration darum kämpfen, ein Gefühl von Zugehörigkeit wiederzugewinnen. In der Tat fühlen sich solche Opfer oft als gebrochene Menschen und sehen sich als minderwertig, als Schatten ihres früheren Selbst. Ihr Leiden kann noch erheblich verschlimmert werden durch das Gefühl, dass sie zutiefst entehrt wurden und somit von der Gemeinschaft der Ehrenwerten ausgeschlossen sind. Um es zurück ins Leben zu schaffen, brauchen sie unbedingt die Hilfe und das Verständnis von Menschen, die sich der menschlichen Verletzlichkeit bewusst sind und die sich kümmern, denn letztendlich, wie ich versucht habe darzulegen, „spenden wir uns gegenseitig Schatten“. In seiner

besten Form zeugt ein humanes Ehrgefühl von unserem tiefen und bleibenden Interesse *sowohl* an Exzellenz *als auch* an den kostbaren Banden, die uns miteinander verbinden.

Partikularismus der Ehre, Universalismus der Würde

Reflexionen über zwei Paradigmen in religionsaktueller Hinsicht

JEAN-PIERRE WILS

1. Zurück zur kulturellen Identität?

Es sieht ganz danach aus, als lebten wir im Zeitalter der *nationalistischen Internationale*. Wer meint, wir hätten hier mit einem klassischen Oxymoron zu tun, irrt. Das Paradox hat nämlich nur einen Scheincharakter. Über die politischen Grenzen hinweg formiert sich heute eine Bewegung, die zu neuen Grenzen zurückkehren möchte. In den Weiten des Kosmopolitismus haben sich offenbar ganze Bevölkerungen verlaufen, die nichts sehnlicher herbeiwünschen als die Wiederherstellung eines übersichtlichen, kulturell oder sogar ethnisch geprägten Milieus. Wer eine neue Übersichtlichkeit herbeisehnt, ist aber angewiesen auf markante Unterscheidungen. Er muss nicht zuletzt eine deutliche Grenzziehung zwischen dem identitätsversprechenden Lokalen und – so lautet die Annahme – dem identitätsdiffundierenden Translokalen vornehmen, zwischen der Konstruktion eines neuen „Wir“ und der Distanzierung jener Anderen, die aufgrund bestimmter Merkmale kein Heimatrecht in jener wiedererrichteten Übersichtlichkeit besitzen. Ethisch zugespitzt formuliert tut sich momentan eine wachsende Kluft zwischen einem attraktiv gewordenen Neo-Partikularismus und einem unter gravierendem Popularitätsverlust leidenden Universalismus auf.

Der schlichte Lobgesang auf die Unterschiede, der in der Postmoderne¹ allenthalben zu vernehmen war, und mit ihm das vorschnell triumphale Gefühl, die großen Narrative seien wohl endgültig implodiert, ist inzwischen weitgehend verstummt. Jene Feier der Unterschiede hatte ursprünglich eine inklusive Tendenz, die sich aber später und in anderen Händen in ihr Gegenteil, in ein exklusives, *identitätsorientiertes* Verständnis von „Differenz“ verkehrt hat.² Der heut-

¹ Vgl. LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht, Graz/Wien 1986.

² Vgl. JULLIEN, FRANÇOIS, *Es gibt keine kulturelle Identität*. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur, Berlin 2017.

zutage fast inkriminierte Begriff des Multikulturalismus bezweckte anfangs die Schaffung von Minderheitenrechten, bog dann ab auf den Pfad des Egalitarismus der Kulturen und gilt heute als Ursünde eines gemächlichen Relativismus³, gegen den die neuen Identitären geradezu Sturm laufen.

Der postmodern initiierte Abgesang auf die großen Narrative mutet aus jetziger Perspektive wie ein eher schmalbrüstiger Zwischenchor an, der sich – zumindest in der politischen Arena – kaum mehr Gehör verschaffen kann. Die Sehnsucht nach solchen Narrativen wird allenthalben artikuliert, auch wenn eine überzeugende Bedienungsanleitung fehlt.⁴ Vermutlich handelt es sich eher um das Verlangen nach einem *Gegennarrativ*, das als Stütze für die neuen Identitätskonstruktionen dienen soll. Aber es existieren auch gewichtige Vorschläge, vor allem in einer philosophisch sensibilisierten Soziologie, wie eine *synthetisierende* Sicht auf die Moderne glaubwürdig, obzwar kontrovers, erzählt werden kann.⁵

Anders dagegen positionieren sich die neo-partikularistisch Gesonnenen. Diese sammeln sich vornehmlich unter dem diffusen Begriff des „Westens“⁶, der hauptsächlich als „Figur der Asymmetrie“ wirksam ist. Auf diese wird immer dann zurückgegriffen, wenn Trennungen und die dazu gehörenden opponierenden Wertungen ausfindig gemacht und markiert werden müssen. „Der Westen“, so schreibt Jürgen Osterhammel, „verlangt sein Gegenteil“.⁷ Nun gehört zum Wertebestand des Westens, jedenfalls zu einer seiner *Versionen*, der Universalismus eines Prinzipienhaushalts, der – mit der *Menschenwürde* im Fokus – Menschenrechte als vorpositive Grundlage für elementare Bürgerrechte betrachtet.⁸ Die liberale Demokratie gilt ebenso als politische Konsequenz wie auch als Hüterin dieses Projekts. Der mit der Menschenwürde inhärent verknüpfte Universalismus ist mittlerweile jedoch heftig umstritten. Das liberale Demokratie-Projekt ist das ebenfalls.⁹

³ Vgl. MALIK, KENAN, *Das Unbehagen in den Kulturen*, Frankfurt a. M. 2017.

⁴ Vgl. die ausgezeichnete Studie KOSCHORKE, ALBRECHT, *Hegel und Wir*. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2013, Berlin 2015.

⁵ Vgl. TAYLOR, CHARLES, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2009; ROSA, HARTMUT, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016; RECKWITZ, ANDREAS, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017.

⁶ Vgl. FERGUSON, NIALL, *Der Westen und der Rest der Welt. Die Geschichte vom Wettstreit der Kulturen*, Berlin 2013.

⁷ OSTERHAMMEL, JÜRGEN, Was war und ist „der Westen“? Zur Mehrdeutigkeit eines Konfrontationsbegriffes, in: Ders., *Die Flughöhe der Adler. Historische Essays zur globalen Gegenwart*, München 2017, 101–114, 103 f.

⁸ Vgl. JABER, DUNJA, *Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien. Mit besonderer Berücksichtigung von Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz*, Frankfurt a. M. 2003.

⁹ Vgl. KRASTEV, IVAN, *Europadämmerung. Ein Essay*, Berlin 2017; KRASTEV, IVAN/HOLMES, STEPHEN, *Das Licht, das erlosch. Eine Abrechnung*, Berlin 2019.

Aus dem Plädoyer für die Tolerierung von Unterschieden aus gleichsam universalistischen Prinzipien und Gründen¹⁰ ist eine Intoleranz angesichts universalistischer Annahmen aus partikularistischen Motiven geworden. Wer für die Tolerierung von Unterschieden wirbt, braucht dafür nämlich einen, wenn auch schmalen, übergeordneten und demnach *unterschiedsindifferenten* Gesichtspunkt. Die Intoleranz gegenüber universalistischen Diskursen dagegen verschanzt sich in einem stets wütender werdenden Partikularismus, der jeden Universalismus als Ausdruck eines Gewaltgriffs oder einer Kolonisierung des Eigenen durch fremdartige Interessen denunziert. Die Aussicht ist nicht schön. „In pluralistischen Gesellschaften werden fortwährend Kulturkämpfe über die Regeln des Zusammenlebens ausgetragen“, schrieb Friedrich Wilhelm Graf vor wenigen Jahren, „und alles spricht dafür, dass sich der religiöse wie moralische Streit über Prinzipien guter Lebensführung im 21. Jahrhundert weiter verschärfen wird.“¹¹

In der Tat hat die wachsende Attraktivität identitärer Vorstellungen ein religiöses Pendant. Der Ökumenismus der Religionen oder sogar der Verschwisterungsimpuls christlicher Konfessionen mag unter Umständen auf Illusionen oder gar auf Selbstüberforderungen beruht haben. Aber die Anerkennung der Grenzen des Ökumenismus darf nicht verwechselt werden mit der inbrünstigen und teils militanten Verteidigung idiosynkratischer Wahrheitsbehauptungen. Das apokalyptische Repertoire gegenwärtiger religiöser Fundamentalismen verschärft nämlich den genannten Neo-Partikularismus, indem es ihn heilsgeschichtlich auflädt. „Wer weiß, was die Stunde geschlagen hat, sieht sich vor die Entscheidung gestellt, sich auf die Seite der Seligen oder der Verdammten zu schlagen“, sagt Jan Assmann in seiner Abhandlung über *Totale Religion*, und meint weiter:

Im Licht der apokalyptischen Semantik mit ihrer Idee eines Weltgerichts und der Unterscheidung zwischen Heil und Verdammnis eröffnet sich dem Menschen im Martyrium die Chance, sich mit einem einzigen Schritt definitiv auf die Seite des Heils zu stellen und ins Paradies einzugehen. Versteht man Offenbarung in diesem prägnanten Sinne, dann lassen sich Offenbarungsreligionen als potenziell ‚totale Religionen‘ charakterisieren, die ihre totalisierende Kraft von der stets gegebenen, jederzeit unmittelbar bevorstehenden ‚realen Möglichkeit‘ des Weltgerichts beziehen.¹²

Der radikale Dualismus, der in der Vorstellung eines Weltgerichts enthalten ist, also die Aussonderung der Geretteten aus dem Sündenpfuhl der Verworfenen, muss jedenfalls aus dem Offenbarungsbegriff getilgt werden, wenn dieser nicht

¹⁰ Vgl. TAYLOR, CHARLES, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1993, 43 ff.

¹¹ GRAF, FRIEDRICH WILHELM, Glaubensfakten, in: Ders., *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München 2014, 14–35, 34.

¹² ASSMANN, JAN, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Wien 2016, 155.

als Sprachrohr für eine entzweieude Botschaft zum Einsatz kommen sollte, die ihr innerweltliches Pendant zu finden weiß. Diese Implementierung ins Weltgefüge schließt die Anwendung von Gewalt nicht aus. Im Gegenteil: Das apokalyptische Weltbild ist bekanntlich gewaltgesättigt.

2. Ehre und Würde – eine Bruchlinie?

Eine der neueren Konfliktlinien bildet das Oppositionspaar „Ehre“ und „Würde“. Ob dieses tatsächlich als ein inkommensurables Gegenüber einzuschätzen ist, hängt natürlich von dem semantischen Netzwerk ab, in dem wir diesen Kategorien ihren Ort zuweisen.¹³ „Prima facie“ werden in unserer Gesellschaft jene sozial-kulturellen Konflikte, in denen *religiöse* Prämissen eine Rolle spielen, mit dieser Opposition assoziiert. Die Skala der Kasuistik reicht von den sogenannten Ehrenmorden bis zu wachsenden Blasphemie-Vorwürfen im Bereich der Kunst. Die Rückkehr von Religion in die Arena von Politik und Moral weist offenbar eine starke Nähe zu non-universalistischen Ethiken auf – vor allem zu solchen Moralsystemen, die durch Ehre-Semantiken kodiert werden.

Das mag nicht überraschend sein. Die Moral der „Menschenwürde“ hat sich erst ab dem 18. Jahrhundert langsam und mühsam aus den sozialen Strukturen der „Ehren“-Codes emanzipiert.¹⁴ Das geschah nicht zuletzt durch eine Reinigung des Gottesbildes von allen Anthropomorphismen, wodurch auch die religiösen Praktiken radikal transformiert wurden. Aber bevor wir diesen Prozess kurz umreißen, sei noch auf die sprachliche Nähe und Differenz von Ehre und Würde eingegangen. In der heutigen Alltagssprache werden die Begriffe nicht selten als Synonyme gebraucht. Ehrverletzungen und Verletzungen der Würde sind semantisch längst nicht immer deutlich zu trennen. Allerdings fungiert die „Ehre“ oft als eine eher diffuse Berufungsinstanz, wann immer mangelnde Wertschätzung erfahren wird. Es wird dann Respekt verlangt. Fallweise kann allerdings vermeintliche oder echte Respektverweigerung auch als Angriff auf die eigene Würde buchstabiert werden. Aber sogar in der Alltagssprache sind die Nuancen des Unterschieds nicht völlig eingeebnet.

„Ehre“ konstituiert einen moralischen Resonanzraum, in dem die Bedrängung der persönlichen oder sozialen Identität, die Verweigerung als angemessen empfundener Respektsbezeugungen oder die Reaktion auf Beleidigungen artikuliert werden. Auf Würdeverletzungen dagegen wird oft in solchen Fällen hingewiesen,

¹³ Vgl. APPIAH, KWAME ANTHONY, Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, München 2011.

¹⁴ Diese Feststellung schließt nicht aus, dass universalistische und egalitäre Ideen, die dem modernen Konzept der Menschenwürde zugrunde liegen, eine religiöse bzw. christliche Vorgeschichte haben. Vgl. SIEDENTOP, LARRY, Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt, Stuttgart 2015.

wo *Gemeinmenschliches* missachtet worden ist. Die Übergänge zwischen beiden sind fließend und die Kategorien werden, wie gesagt, oftmals synonym verwendet.

In den lateinischen Begriffen – also in den Kategorien *honor* und *dignitas* – gibt es ebenfalls eine fallweise synonyme Verwendung, aber ihre Bedeutungskontexte sind deutlich geschieden. *Honor* ist der Ruf, den eine Person genießt, und dieser Ruf hat zweifelsohne mit ihrem ehrenhaften (oder unehrenhaften) Verhalten angesichts ihrer Position im Gemeinschaftsgefüge zu tun. Ehre ist deshalb in einem hohen Maße als *soziales Merkmal* qualifiziert. Die „Ehre“ ist das Produkt sozialer Differenzierung und somit personen- und rollenabhängig. Die *Besonderheit* der Person ist die *conditio sine qua non* der Ehre. Aber diese Besonderheit ist *positionsbedingt*. Das ist bei der *dignitas*, also bei der „Würde“, nicht der Fall. Die *dignitas* gilt als ein *Gattungsmerkmal* und ist somit personen- und rollenindifferent. Die *dignitas humana* kennt traditionell zwei basale Merkmale: die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und seine Vernunftbegabung. Die „Allgemeinheit“ dieser Merkmale sticht ins Auge. Moralische Gefühle wie Stolz, Scham und Empörung changieren häufig zwischen beiden Codes, zwischen dem Code der „Ehre“ und dem Code der „Würde“. Dabei darf der Code der „Ehre“ als moralische Ursprungsstätte dieser Gefühle betrachtet werden. In kultureller Hinsicht gehören Ehre und Würde mittlerweile verschiedenen moralischen Umgebungen an. Das soll in diesem Beitrag später kurz gezeigt werden. Zunächst wenden wir uns jedoch einer kurzen ideengeschichtlichen Rekonstruktion zu.

3. Ehre versus Würde – eine Emanzipationsgeschichte?

Die vorhin angedeutete Reinigung des Gottesbildes von allzu bereitwilligen Anthropomorphismen setzt bereits im späten 16. Jahrhundert ein. Es ist dieser Reinigungsprozess, der den Weg der Ablösung des Ehrbegriffs durch den Würdebegriff vorbereitet. So wird Michel de Montaigne für eine Sprach- und Gebetshygiene im Umgang mit Gott plädieren, die von allen Äußerlichkeiten abzu-sehen weiß und sich in der Innerlichkeit der Person abspielt: „Wir beten aus Brauch und Angewohnheit, oder genauer gesagt, wir lesen und reden unsere Gebete her. Am Ende ist es nichts als Gebärde.“¹⁵ Nur aufgrund einer konsequenten Verinnerlichung entgehen wir im Gebet dessen Entweihung in der zur Schau gestellten Äußerlichkeit des frommen Scheins: „Man darf Gott nur mit Andacht und mit einer von Ehrfurcht und Liebe erfüllten Scheu in unser Tun einbeziehen.“¹⁶ Mehr noch: Montaigne rät sogar, dass „wir nicht zu häufig

¹⁵ MONTAIGNE, MICHEL DE, Über das Beten, in: Ders., *Essais*, hg. von H. Lüthy, Zürich 1953, 301–311, 303.

¹⁶ MONTAIGNE, BETEN, 306.

zu Gott beten sollen“, weil das Gebet als pure Gewohnheit der frommen Gefasstheit und der Reinheit des Betens widerspräche.¹⁷

Selbstverständlich will Montaigne, dass wir Gott verehren, aber die Rücksichtslosigkeit, mit der Glaubensfragen und religiöse Praktiken politisch instrumentalisiert werden, vor allem aber die Orthodoxie-Versessenheit, die zu lebensgefährlichen Zwigigkeiten führt, muss eingedämmt werden. Das Therapeutikum besteht darin, Gott selber als Orthodoxie-unempfindlich zu charakterisieren, vor allem aber seine Abstinenz in Fragen der Ehr-Kränkung herauszustreichen. In der *Apologie des Raimund Sebundus* heißt es dazu:

Unter allen alten und menschlichen Anschauungen über die Religion dünkt mich die am meisten Wahrscheinlichkeit und Ziemlichkeit zu haben, die Gott als eine unbegreifliche Macht, Ursprung und Erhalterin aller Dinge, Inbegriff aller Güte und Vollkommenheit erkannte, die wohlgefällig die Verehrung und Andacht der Menschen aufnehme, unter welchem Namen und in welcher Gestalt sie ihm auch dargebracht werde.¹⁸

Was einzig zählt, ist die Aufrichtigkeit im *forum internum*. Wenn Gott eine „unbegreifliche Macht“ ist, werden unsere Ehrattribute gleichsam ins Leere laufen. Zwischen *unseren* Ehrempfindlichkeiten und *seinen* Gefühlsregungen bestehen somit kaum Korrespondenzen. Darüber hinaus lassen die klassischen Gottesprädikate wie „Güte“ und „Vollkommenheit“ es im Grunde nicht zu, dass ihr Träger wie ein unter Kontrollverlust leidender Raufbold auf kleinste und vielfältigste Kränkungen reagiert.

Später wird Spinoza diese Sicht vollends radikalisieren. Er wird den Affekthaushalt Gottes solchermaßen temperieren und ausdünnen, dass dieser nicht länger unter Kränkungen seiner Ehre leiden *kann*, weil er, wie Spinoza es formuliert, über eine „adäquate Ursache“, über die klare „Idee“ seiner Affekte verfügt, weshalb Gott – anders als wir – keine Leidenschaften kennt.¹⁹ Mit dieser Beruhigung der göttlichen Affekte-Ökonomie geht eine moralische Fokussierung einher, die im Grunde auf die Partikularität jeglicher Offenbarung verzichten könnte. Denn von den Propheten gilt, „dass sie keine Moral gelehrt haben, die mit der Vernunft nicht vollkommen übereinstimmte. Denn es ist kein bloßer Zufall, dass das Wort Gottes in den Propheten mit dem Worte Gottes, das in unserem Inneren spricht, ganz und gar übereinstimmt“.²⁰ Erneut sind wir Zeugen einer Verinnerlichung, einer Verlagerung der gottesdienstlichen Praxis in das *forum internum*. Der Abstraktionsschub, der die Vorstellungen über Gott befällt, geht einher mit einem Vernunftuniversalismus *in rebus morum*, der die Offenbarung ins Abseits zu drängen vermag. Spinoza konzediert lediglich, dass

¹⁷ MONTAIGNE, BETEN, 309.

¹⁸ MONTAIGNE, MICHEL DE, *Apologie des Raimund Sebundus*, in: Ders., *Essais*, hg. von H. Lüthy, Zürich 1953, 421–483, 449.

¹⁹ SPINOZA, BARUCH DE, *Die Ethik nach geometrischer Methode*, III. Teil, Hamburg 1976, Def. 3, 110.

²⁰ SPINOZA, *Ethik*, Kap. 15, 229.

nicht alle Menschen sich von ihrer Vernunft leiten lassen, weshalb auf die Offenbarung aus pädagogischen Gründen wohl nicht zu verzichten sei.

Je mehr in der Gottesvorstellung von anthropomorphen Zuschreibungen abgesehen wird, umso weniger greift noch die Semantik der Ehre, die sie einst umgab. Auf diesem Wege büßt auch die Ehre-Kodierung der Moral ihren Referenzpunkt langsam aber sicher ein. Sobald die Auffassung Fuß fasst, dass das *summum honestum*, also Gott als Instanz an der Spitze der Ehrehierarchie, im Grunde Ehre-indifferent ist, fehlt auf Dauer das Fundament, auch die irdischen Verhältnisse mittels der Ehre-Codes noch länger zu ordnen und zu legitimieren. Auf ein Indiz für diese Abflachung treffen wir, wenn wir auf die zunehmende Unterscheidung von „Ehre“ und „Würde“ achten. *Honor* und *dignitas* bezeichnen, wie wir bereits angedeutet haben, jahrhundertlang den gleichen Sachverhalt – die spezifische Stellung eines Geschöpfes in der Hierarchie der Schöpfung. Ein kurzer Blick auf Samuel von Pufendorfs Schrift *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur* aus dem Jahre 1672, vor allem auf das Kapitel 14 des zweiten Buches *Über die Ehre*, genügt aber, um die nun einsetzende Trennung beider Begriffe zu beobachten.

„Ehre“ und „Würde“ werden bei Pufendorf zunächst noch weitgehend bedeutungsgleich benutzt, aber dann erfolgt eine Binnendifferenzierung. Konventionell wird „Ehre“ mit dem Ruf eines Menschen verbunden und in diesem Zusammenhang unterscheidet Pufendorf zwischen „einfacher“ und „gesteigerte“ Ehre, wobei beide Formen der Ehre sowohl im „Naturzustand“ als auch im „Staat“ vorkommen. „Ehre in einfacher Hinsicht“ besteht im „Naturzustand“ darin, dass man „mit anderen nach den Geboten des Naturrechts“ zusammenlebt.²¹ Hier handelt es sich um alle nicht-staatlich verordneten Pflichten, die sich aus dem Naturrecht qua Vernunftrecht ergeben. Im Hinblick auf diese „einfache Ehre“ sind Personen „gleichgestellt“.²² Während hier die Einzelnen gleichsam auf Augenhöhe handeln, ist dies in den anderen Bereichen nicht der Fall.

Bereits die „einfache Form der Ehre“ im Staat, die auf dessen Gesetze und Gewohnheiten gerichtet ist, kennt Stufungen und Formen ihres Verlustes. Um die „gesteigerte Form der Ehre“ oder um die „Ehre im eigentlichen Sinne“ handelt es sich, sobald „der Ausdruck unseres Urteils über die Vorzüge eines anderen“ ins Zentrum rückt.²³ Nun stehen die „besondere Vollkommenheit und Vorzüglichkeit“ der Einzelnen im Vordergrund,²⁴ wodurch sowohl im Naturzustand als auch im Staat Ehre und Würde dosiert werden, fußend auf dem Vergleich der Vorzüge:

²¹ PUFENDORF, SAMUEL VON, *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*, II. Buch, hg. von H. Maier/M. Stolleis, Frankfurt a. M./Leipzig 1994, Kap. 14, § 3, 196.

²² PUFENDORF, *Pflicht des Menschen*, § 11, 198.

²³ PUFENDORF, *Pflicht des Menschen*, § 11, 198.

²⁴ PUFENDORF, *Pflicht des Menschen*, § 13, 198.

Unter den Bürgern eines Staates muss der Träger der Staatsgewalt die verschiedenen Grade der Würde festsetzen. Dabei berücksichtigt er mit Recht die Vorzüge eines jeden und seine Fähigkeiten, Verdienste um den Staat zu erwerben. Jeder Bürger hat das Recht, den ihm verliehenen Grad an Würde gegenüber seinen Mitbürgern zu behaupten.²⁵

Am klarsten weist hier der Gradualismus der Würde auf seine Rückbindung an den Code der Ehre: Die „gesteigerte“ Ehre qua Würde wird durch den Staat distribuiert. Das gilt aber ausdrücklich nicht für die „einfache“ Ehre: „Fest steht aber, dass die schlichte Ehre oder die natürliche Würde niemandem willkürlich durch die Staatsgewalt genommen werden darf.“²⁶ Selbstverständlich wird die „Würde“ des Einzelnen nach von Pufendorf noch nicht als eine vorpositive und somit vorstaatliche moralische Grundnorm verstanden, was sich in der Einschränkung bemerkbar macht, die Staatsgewalt dürfe die Würde des Einzelnen diesem nicht „willkürlich“ nehmen.

Während in diesen „normativen“ Texten die Krise der Ehren-Kultur langsam sichtbar wird, werden deren real-gesellschaftliche Bedingungen bereits aufgeweicht. Im Zeitalter des absolutistischen Staates fordern die stehenden Heere, der sich ausdehnende Beamtenapparat und die aufwendigen Repräsentationskosten des Herrschers ihren finanziellen Tribut. Im zeitgenössischen Merkantilismus wird deshalb auf die Förderung der produktiven Kräfte im Inland und auf das Erzielen von Außenhandelsüberschüssen gesetzt. Die Freiheit des Marktes, die sich in dieser frühkapitalistischen Phase als Bedingung erfolgreichen Wirtschaftens durchzusetzen beginnt, verlangt Rationalisierungsstrategien, die das Binnengefüge einer Gesellschaft, die auf wirtschaftlichen Erfolg aus ist, zu transformieren beginnen.

„Dieser Erfolg“, schreibt Philipp Blom, „war nicht in Ehre oder göttliche Gnade zu messen, sondern in Steuereinnahmen, Infrastruktur, Kriegsschiffen und Munitionsdepots.“²⁷ Oder anders formuliert: Die *vertikale* „Schatzform“ des Wirtschaftens, wo die Akkumulation und Anhäufung von Reichtümern im Vordergrund stand, kann wegen ihrer Trägheit und ihrer Anfälligkeit für politische Störungen nicht länger aufrechterhalten werden. Es setzt sich die *horizontale* „Kapitalform“ langsam durch, in der das bankmäßig betriebene Kredit- und Investitionswesen einen Markt entstehen lässt, auf dem Bürger gewissermaßen auf Augenhöhe ihre Geschäfte vollziehen.

Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) muss als wichtigster Indikator für die Abtrennung des Ehrencodes von dem Würdecode gelesen werden. Im Vordergrund steht die Selbstbehauptung der Autonomie der Moral gegen ihre religiöse Inanspruchnahme. So beginnt die

²⁵ PUFENDORF, Pflicht des Menschen, § 16, 199.

²⁶ PUFENDORF, Pflicht des Menschen, § 10, 197.

²⁷ BLOM, PHILIPP, Die Welt aus den Angeln. Eine Geschichte der Kleinen Eiszeit von 1570 bis 1700 sowie der Entstehung der modernen Welt, verbunden mit einigen Überlegungen zum Klima der Gegenwart, München 2017, 124.

Vorrede zur ersten Auflage gleichsam mit einem Paukenschlag: „Die Moral [...] des Menschen [...] bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.“ Auf Religion sind wir weder im Hinblick auf den Gehalt der Moral noch hinsichtlich unserer Handlungsmotive angewiesen: „Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug.“²⁸ Allerdings handhabt Kant keineswegs eine schroffe Opposition zwischen Moral und Religion, sondern modifiziert letztere begrifflich auf eine Weise, die sie kompatibel macht mit „Moral“. Der wohl wichtigste Begriff im Rahmen dieser Modifikation ist die Kategorie der „Vernunftreligion“.

Im Laufe der Abhandlung tauchen verschiedene Oppositionspaare auf: die „Religion der Gunsterwerbung (des bloßen Kultus)“ und „die moralische, d.i. die Religion des guten Lebenswandels“;²⁹ „Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit“;³⁰ „reiner Religionsglaube“ und „gottesdienstliche Religion“ als „Fron- und Lohnglaube“³¹, „natürliche Religion“ und „geoffenbarte Religion“³² oder „ein Volk Gottes nach Tugendgesetzen“ und „ein Volk Gottes nach statutarischen Gesetzen [...], bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern bloß auf die Legalität der Handlungen ankommt“.³³ Am instruktivsten ist wohl die folgende Unterscheidung:

Religion ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Diejenige, in welcher ich vorher wissen muss, dass etwas ein göttliches Gesetz sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die *geoffenbarte* (oder einer Offenbarung benötigte) Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muss, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die *natürliche* Religion.³⁴

Kant ist in allen Winkelzügen seiner Religionsschrift darum bemüht, Religion auf ihren moralischen Kernbestand zurückzuführen. Referenzen auf die „Ehre“, die in diesem Zusammenhang unvermeidbar sind, werden konsequent ins zweite Glied verwiesen. Dabei spielt ein hermeneutischer Vorbehalt eine wichtige Rolle: Das moralisch Gebotene *als* göttliches Gebot zu beachten – gleichsam *als wäre es* ein solches –, sollte davor bewahren, es auf einen göttlichen Imperativ zurückzuführen.

²⁸ KANT, IMMANUEL, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von K. Vorländer, Hamburg 1978, 3.

²⁹ KANT, Religion, 56 f.

³⁰ KANT, Religion, 124.

³¹ KANT, Religion, 127.

³² KANT, Religion, 172.

³³ KANT, Religion, 107.

³⁴ KANT, Religion, 170 f.

Weil ein jeder große Herr der Welt ein besonderes Bedürfnis hat, von seinen Untertanen *gehrt* und durch Unterwürfigkeitsbezeugungen *gepriesen* zu werden, ohne welches er nicht soviel Folgsamkeit gegen seine Befehle, als er wohl nötig hat, um sie beherrschen zu können, von ihnen erwarten kann, überdem auch der Mensch, so vernunftvoll er auch sein mag, an Ehrenbezeichnungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet, so behandelt man die Pflicht, sofern sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion.³⁵

Die Semantik der Ehre kontaminiert allzu leicht den Vernunftursprung des moralischen Gesetzes mit Asymmetrien und Rücksichtnahmen auf göttliche Befindlichkeiten, die dort, also im Geltungsbereich der Moral, nichts zu suchen haben. Solange der Rückzug Gottes in die Indifferenz seiner deistischen Ferne noch nicht vollends stattgefunden hat, gehören die Praktiken der Verehrung und Anbetung Gottes bis auf Weiteres zum festen Bestand einer jeden Religion. Aber auch an dieser Stelle weicht Kant keineswegs von seinem Moralapriori ab. Die wohl angemessenste Verehrung Gottes findet dort statt, wo den moralischen Pflichten *als solchen* genüge getan wird.

Da alle Religion darin besteht, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wissen: *wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle*. – Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich bloß *statutarische* oder durch rein *moralische* Gesetze. In Ansehung der letzteren kann ein jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann. Der Begriff eines nach bloßen rein-moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist.³⁶

Lediglich unter den realhistorischen Bedingungen einer kirchlichen bzw. institutionellen Verfasstheit der Religion ist noch ein Raum gottesdienstlicher Praktiken vorgesehen – die Verehrung Gottes im *cultus*. Ein solcher beruht auf willkürlichen Vorschriften [...], zum Glauben an statutarische Gesetze, unter der Voraussetzung, dass über dem besten Lebenswandel (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag) doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung hinzukommen müsse; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchsten Wesens (nicht vermittelt der durch Vernunft uns schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote) angesehen ist.³⁷

³⁵ KANT, Religion, 112.

³⁶ KANT, Religion, 112.

³⁷ KANT, Religion, 115.

Die Ehrerbietung Gottes, sofern sie nicht bereits im Pflichtbewusstsein *faktisch* vollzogen wird, findet statt in einem Raum – einem öffentlichen Raum –, der angesichts der intrinsisch vernünftigen Konstitution der Pflichten in die Ordnung des Sekundären gehört.

Das reine Pflichtbewusstsein bzw. die moralische Gesinnung, die sich sogar zur Maxime der Heiligkeit steigern kann, sobald der Mensch aufgrund einer „Revolution in der Gesinnung“³⁸ zu einem moralisch guten Menschen schlechthin wird, wodurch er sich des Wohlgefallen Gottes gewiss sein kann, bildet den Kern der Religion. „Das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will.“³⁹ Die Exegese der Heiligen Schrift muss deshalb als eine moralische Hermeneutik betrieben werden. Falls „die moralische Besserung des Menschen [...] den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip der Schriftauslegung enthalten.“⁴⁰

Wenn wir uns aber nicht bloß als Menschen, sondern auch als *Bürger* in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen und auf die Existenz einer solchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, so scheint die Frage, wie Gott *in einer Kirche* (als einer Gemeinde Gottes) verehrt sein wolle, nicht durch bloße Vernunft beantwortlich zu sein, sondern einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens, welchen man im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen. Denn bei dem ersteren kommt es bloß auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten als seiner Gebote an; eine Kirche aber, als Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer *öffentlichen* Verpflichtung.⁴¹

Kant ist darum bemüht, das Vokabular der „Ehre“, das aus theologischer Warte im Hinblick auf Gott scheinbar unvermeidbar ist, in die Richtung eines moralphilosophischen Paradigmas umzupolen. Aber auch die „Ehre“ des Menschen wird auf die Matrix moralischer Anforderungen bezogen.

Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt dass man diese nicht anthropomorphistisch als Neigung, gepriesen zu werden, denkt) setzten, wohl den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch wohlthun

³⁸ KANT, Religion, 51.

³⁹ KANT, Religion, 122.

⁴⁰ KANT, Religion, 122.

⁴¹ KANT, Religion, 113 f.

zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, sodass die größte Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, dass sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.⁴²

Gott wird weder durch Anrufung noch durch Gebet oder Kultus angemessen geehrt, sondern lediglich in der gesinnungsethisch gereinigten Achtung für das Gesetz. Nicht einmal das Versprechen der Glückseligkeit wäre Anlass ihn zu ehren, denn für Kant ist diese Aussicht lediglich ein *superadditum*, welches aus dem Substanzbereich der Moral gewissermaßen fernzuhalten ist. Gott mag zwar in dieser Hinsicht liebenswürdig sein, seine Anbetung vollzieht sich jedoch im Medium der moralischen Gesinnung, wodurch die Pflichten sogar „heilig“ genannt werden können. Ebenso beruht die „Ehre“, die ein Mensch erwerben kann, auf einer moralischen Prämisse – auf der „Würdigkeit“ seines Handelns. In Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wird aus diesem Grund scharf unterschieden zwischen der „Ehrsucht“ und der „Ehrliche“: Ehrsucht „ist nicht *Ehrliche*, eine Hochschätzung, die der Mensch von anderen, wegen seines inneren (moralischen) Werts, erwarten darf, sondern Bestreben nach *Ehrenruf*, wo es am Schein genug ist“.⁴³

Die religiöse Semantik wird von Kant also konsequent in das begriffliche Feld der Moral transportiert. Diese semantische Umschichtung hat weitreichende Folgen. Kant gehört *prima facie* nicht zu den radikalen Aufklärern, die Religion und Moral trennen. Seine Religionsschrift mag in dem Sinne konservativ anmuten, dass er nichts unversucht lässt, der Kirche im Zusammenhang mit seiner Lehre vom „radikal Bösen“ und dem „Sieg des guten Prinzips“ einen Ort zuzuweisen: Die Kirche wird als „ethisches gemeines Wesen“ konzipiert, als „Volk Gottes unter ethischen Gesetzen“.⁴⁴ Aber auch hier triumphiert das ethische Apriori. Die Religion wird nicht schroff abgewiesen, sondern von innen heraus moralisch transfiguriert, was auf Dauer für sie vermutlich gefährlicher ist als ihre bloße Verbannung aus dem Wirkungsbereich der Moral. Die Verbindung von Heiligkeit und Autonomie bildet gleichsam den Gipfel dieser Transfiguration.

Dass in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftiges Wesen) *Zweck ans sich selbst* sei, d.i. niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, dass also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das *Subjekt des moralischen Gesetzes*, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens als eines

⁴² KANT, IMMANUEL, Kritik der praktischen Vernunft, hg. von K. Vorländer, Hamburg 1974, Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptstück, V, 151.

⁴³ KANT, IMMANUEL, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1980, 399–694, § 82, 609.

⁴⁴ KANT, Religion, 105 f.

freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muss *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll.⁴⁵

In diesem Zitat bündeln sich die Kennzeichen einer universalistischen Moral, die den Partikularismus einer jeden Religion, insofern sich diese nicht als „Vernunftreligion“ oder „natürliche Religion“ ethisch qualifizieren lässt, distanziert. Heiligkeit ist nun endgültig zu einem moralischen Prädikat geworden, worin die Selbstzwecklichkeit bzw. Würde der Person, deren Autonomie und der Vernunftcharakter aller sittlichen Gesetze sich so verdichten, dass die Religion in den Schattenbereich der Aufmerksamkeit rücken muss. Mit ihr wird auch die Ehre-Semantik ins zweite Glied verbannt. Seit Kant ist der Siegeszug des Würde-Paradigmas und mit ihm der Niedergang des Ehre-Paradigmas in den moralischen Basicodes *europäisch-moderner* Provenienz nicht mehr aufzuhalten. Selbstverständlich werden die *Sozialformen* einer auf Ehre basierenden Moral nicht verschwinden. Und in *moralpsychologischer* Hinsicht, also mit Blick auf die moralischen Gefühle wie Scham, Schande, Stolz und Empörung, sind ehrempfindliche Elemente omnipräsent. Dennoch kann man im Hinblick auf die postkantische Periode von einer kulturellen Ausdifferenzierung sprechen.

4. Eine Unterscheidung zweier Kulturen in heuristischer Absicht

Es sollen an dieser Stelle zunächst einige generelle Kennzeichen gesammelt werden, die eine Moralkultur der Ehre von einer Moralkultur der Würde unterscheiden. Das geschieht in idealtypischer Hinsicht. Es handelt sich also nicht um die detaillierte Rekonstruktion eines historischen und kulturellen Verlaufs, in dem sich in Europa das Würde-Prädikat von dem Ehre-Prädikat zunehmend gelöst hat, als vielmehr um die Identifikation des jeweiligen *Basicodes*, mittels dessen eine Gesellschaft sich gleichsam über das Fundament ihrer Moralkommunikation verständigt. Auf dem darüber gelagerten Feld der sozialen Formationen und der diskursiven Praktiken lassen sich die Unterscheidungen längst nicht so sauber ziehen, wie dies in den jeweiligen Modellen der „Moralkultur der Ehre“ und der „Moralkultur der Würde“ der Fall ist. Die Zäsur zwischen beiden Kulturen wird in *moralphilosophischer Hinsicht* durch die Ethik Kants bewerkstelligt, wie wir bereits ausführlich gesehen haben.

Erstens: Der Code der Ehre geht von einer fundamentalen Ungleichheit zwischen Menschen aus. Die Ehre, die Personen besitzen, setzt ihre Ungleichheit geradezu voraus, denn Ehre will dosiert sein, d. h. zur Markierung von sozialen Unterschieden in einem hierarchisch verfassten sozialen Kollektiv dienen. „Gleiche Ehre“ aller Mitglieder einer Gesellschaft gliche einer *contradictio in adiecto*. Der Code der Menschenwürde dagegen geht von der prinzipiellen Gleichheit al-

⁴⁵ KANT, Kritik, 151.

ler aus. Dieser fundamentale Egalitarismus hängt damit zusammen, dass Würde ein ontologisches Prädikat darstellt: Es ist, seinem Anspruch nach, mit der *Art* des Menschseins verbunden.

Zweitens: Ehre-Kulturen sind geprägt von vertikalen Strukturen, denn das Maß an Ehre, das Menschen besitzen, hängt von ihrer Positionierung im sozialen Gefüge ab.

Ehre ist ursprünglich Standesehre, d. h. eine zweckmäßige Lebensform kleinerer Kreise, welche in einem größeren befaßt sind, und durch die Forderung an ihre Mitglieder, die ihr Ehrbegriff deckt, ihre innere Kohäsion, ihren einheitlichen Charakter und ihren Abschluß gegen die andern Kreise eben desselben größeren Verbandes wahren.⁴⁶

Die Binnenstruktur des Ehre-Codes ist von Asymmetrien geprägt, die durch diesen Code geschützt werden und gleichzeitig von ihnen abhängig sind. Die Menschenwürde dagegen positioniert ihre Subjekte auf Augenhöhe. Sie enthält eine horizontale Struktur, die geradezu als Gegenmaßnahme gegen eine wie immer geartete fundamental-unterschiedliche Positionierung ihrer Subjekte auf dem Felde der moralischen Schutzvorkehrungen verstanden werden muss.

Drittens: Der Ehre-Diskurs ist tief verwurzelt in dem Affekthaushalt seiner Mitglieder. Wir sprechen wie selbstverständlich von einem *Ehrgefühl* oder von einem *Ehrempfinden* und markieren solchermassen die, so Peter Sloterdijk, „thymotische“ Verankerung dieses Diskurses.⁴⁷ Die Wertungen, Schätzungen und Respektbezeugungen, die der Ehre gelten, drücken die affektive Aneignung sozial errungener und solchermassen der Bezweiflung entzogener Grenzziehungen aus und werden in unterschiedlichen emotionalen Einstellungen artikuliert. „Zum Betrieb moralisch anspruchsvoller Systeme, alias Kulturen, gehört“, so Sloterdijk, „die Selbststimulierung der Akteure durch die Hebung thymotischer Ressourcen wie Stolz, Ehrgeiz, Geltungswille, Indignationsbereitschaft und Rechtsempfinden.“⁴⁸

Sobald die pyramidale Verfasstheit des sozialen Unterbaus schwindet bzw. die in den Strukturen einer Gesellschaft eingelassenen affektiven Einstellungen sich von diesen lösen, wird das Ehrgefühl zu einer tendenziell freischwebenden Berufungsinstanz, die alle Sorten von tatsächlichen oder vermeintlichen Kränkungen auf sich zu lenken vermag. Der Menschenwürde-Diskurs besitzt dagegen eine überwiegend kognitive Signatur. Die „Würde“ des Menschen kann weder gefühlt noch verortet werden. Als fundamental-moralisches Gattungsmerkmal ist sie uns nicht ins Gesicht geschrieben. Zu ihrer Artikulation benötigen wir

⁴⁶ SIMMEL, GEORG, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Band II, Frankfurt a. M. 2018, 600.

⁴⁷ Die affektive Verwurzelung der Ehre erlaubt die Rede von einem „Würdegefühl“, das postkantisch allerdings keinen moralphilosophischen Ort mehr hat. Vgl. WEBER, MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972, 623.

⁴⁸ SLOTERDIJK, PETER, *Zorn und Zeit*. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt a. M. 2006, 38.

konkretisierende Interpretationen, die vor allem in Rechts- und Moralprinzipien eingelassen sind. Ansonsten bliebe die Menschenwürde vollends abstrakt.

Viertens: In Gesellschaften, die überwiegend auf dem Moralcode der Ehre beruhen, gelten die Verhältnisse als eher unveränderbar. Die Ehre-Differenzen zementieren geradezu den sozialen Status quo und repräsentieren auf dem Niveau einer affektiven Verinnerlichung die Akzeptanz des sozialen und geschlechtlichen Gefälles. Weil der Ehre-Code sich an die soziale Struktur eng anschmiegt, verfügt er über ein eher geringes Sollpotential. Ungleichstellungen werden in ihrem Vorhandensein bestätigt und die Normativität jenes Codes erstreckt sich auf die Forderung, die Dinge möglichst unangetastet zu lassen. Der Universalismus der „Würde“ dagegen befindet sich schon immer *oberhalb* der Verhältnisse, weil er die Schutzrechte aller, unabhängig von ihrer sozialen Position, explizit einfordert. Der Schutztitel „Menschenwürde“ setzt seine potentielle Missachtung in den konkreten sozialen und rechtlichen Verhältnissen geradezu voraus, rechnet mit der Abwesenheit seiner vollen Geltung und wird deshalb in der appellierenden Sprache des moralischen Imperativs artikuliert, sich nicht mit den Verhältnissen abzufinden.

Fünftens: Ehre-Differenzen werden in die Sphäre der Sichtbarkeit transponiert, wogegen die Würde ein unsichtbares Merkmal darstellt, auf das man demnach nicht zeigen kann. *Zeichen* der Ehre werden zur Schau gestellt, die Ehre will repräsentiert sein in einem Netz symbolischer Kommunikation – in Kleidungsvorschriften, in Reihenfolgen des Auftretens, in Gesten der Höflichkeit. Die Menschenwürde als Schutztitel ist dagegen unsichtbar. Sie kann als ein in moralischer Hinsicht *essentiell*es Prädikat dem Menschen nicht genommen werden – ein Sachverhalt, der sich nicht zuletzt gerade darin ausdrückt, dass die Menschenwürde nirgends sichtbar ist. Diese Unsichtbarkeit hat zur Folge, dass ihre Beschreibung und ihre Verteidigung einen hohen *kognitiven* Aufwand mit sich führen. Wer an die „Menschenwürde“ appelliert, betritt ein argumentatives Feld, auf dem ein unablässiger Streit um Interpretationen und Konkretisierungen stattfindet. Selbstverständlich ist auch im Kontext der Menschenwürde die Rede von „Achtung“ und „Respekt“. Diese haben dort jedoch eine eher kognitive Signatur – ihnen fehlt die sinnliche Evidenz. Achtung gilt bei Kant bezeichnenderweise primär dem Gesetz und erst vermittels dessen Universalismus der Person.

Sechstens: Die Ehre-Codes schließen die Anwendung von Gewalt zur Sühne von Ehrverletzungen und zur Wiederherstellung der Ehre-Verhältnisse keineswegs aus. Gewaltbereitschaft gehört zum Arsenal ihrer Selbstdarstellung und ihrer Selbstverteidigung. Dagegen ist die Anwendung von Gewalt unter den Bedingungen einer Würde-Codierung an strenge Bedingungen geknüpft: an limitierte Formen der Selbstverteidigung, an die Wiederherstellung elementarer rechtsstaatlicher Verhältnisse, an begründungsbedürftige Interventionen angesichts gravierender Verletzungen der Humanität. „Wenn der Würdige für das Gerechte kämpft“, meint Mathias Schreiber im Anschluss an Leszek Kolakowski,

„müsse er die Balance zwischen Kampfesmut und dem Verzicht auf Fanatismus wahren.“⁴⁹

Siebertens: „Ehre“ ist ein distributives und exklusives Gut, „Würde“ ein inklusives Gut. Es macht deshalb Sinn von einem Ehrverlust zu sprechen, der temporär oder notfalls dauerhaft und irreparabel sein kann. Aus dem Ehrbereich, der einem zuteilwird, kann man ausgeschlossen werden. Das ist im Falle der Menschenwürde nicht möglich. Von einem Würdeverlust, zumindest in der postkantischen Bedeutung des Wortes, kann demnach nicht gesprochen werden. Als Gattungsmerkmal – als spezieistische Kategorie – inhäriert die Menschenwürde jedem Einzelnen unwiderruflich.

5. Anerkennung und religiöser Partikularismus

Der soeben skizzierte Prozess wird nicht zuletzt in einer neuen Grammatik der Anerkennungsverhältnisse widergespiegelt, denn um *Anerkennung* ging es sowohl in den Ehre-Codes⁵⁰ als auch in den sich formierenden neuen Würde-Codes. Dabei muss zwischen zwei Perspektiven unterschieden werden – zwischen den Veränderungen in den *Anerkennungskulturen* und den Veränderungen in den *Anerkennungstypen*. Wie Philipp Blom angedeutet hat, ist die Krise der Ehrekultur nicht bloß die Folge des Erfolgs normativer Texte, sondern zutiefst in eine Transformation des politischen, ökonomischen und sozialen Strukturgefüges eingebettet, die ihrerseits das kulturelle Muster des Moralcodes verändert. Auf der Ebene einer solchen Transformation lässt sich der (tendenzielle) Siegeszug der Würde-Kultur in den Gesellschaften des Westens aufzeigen. Aber es wäre ein gravierendes Missverständnis, wenn man aufgrund dessen vermuten würde, dass die Kultur der Ehre verschwunden sei. Das ist keineswegs der Fall. In den komplexer gewordenen *Anerkennungstypen* kehren Merkmale dieser Kultur wieder.

Rückblickend hat sich die „Würde“-Formel in den letzten zwei Jahrhunderten im Recht, aber auch – wie vor allem in der Autonomieformel ersichtlich – in der Moral niedergeschlagen. Die Ehre als sozialer Titel ist aus dem Kernbereich dieser zwei Gebiete entfernt worden. Axel Honneth hat hier zu Recht einen „Übergang zur Moderne“ festgestellt, in dessen Verlauf sich „die individuellen Rechte von konkreten Rollenerwartungen lösen“. Im Frankfurter Jargon heißt das:

Für die traditionsgebundenen Rechtsverhältnisse können wir als gesichert annehmen, dass die Anerkennung als Rechtsperson hier in gewisser Weise noch mit der sozialen Wert-

⁴⁹ SCHREIBER, MATHIAS, *Würde. Was wir verlieren, wenn sie verloren geht*, München 2013, 220.

⁵⁰ Vor allem Marcel Hénaff hat zu diesem Sachverhalt eine subtile Studie vorgelegt. Vgl. HÉNAFF, MARCEL, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a. M. 2009, 166–240.

schätzung verschmolzen ist, die dem einzelnen Gesellschaftsmitglied in seinem gesellschaftlichen Status gilt: Die konventionelle Sittlichkeit solcher Gemeinwesen bildet einen normativen Horizont, in dem die Mannigfaltigkeit individueller Rechte und Pflichten an die unterschiedlich bewerteten Aufgaben innerhalb des sozialen Kooperationsgefüges gebunden bleibt. Ist die rechtliche Anerkennung daher noch graduell gemäß der jeweiligen Wertschätzung abgestuft, die der Einzelne als Rollenträger genießt, so löst sich dieser Zusammenhang erst in Folge des historischen Prozesses auf, der die Rechtsverhältnisse den Forderungen einer postkonventionellen Moral unterwirft; nunmehr spaltet sich die Anerkennung als Rechtsperson, die jedem Subjekt der Idee nach in gleichem Maße gelten muss, von dem Grad der sozialen Wertschätzung soweit ab, dass zwei verschiedene Formen der Achtung entstehen.⁵¹

Die Rechtsperson befindet sich im Fokus von subjektiven Rechten bzw. liberalen Freiheitsrechten, politischen Teilnahmerechten und sozialen Wohlfahrtsrechten, die allesamt die traditionellen Sozialverhältnisse entweder erweitern oder teils substituieren. Auch wenn man Honneths Matrix sozialer Anerkennungsverhältnisse nicht in all ihren Teilen zustimmen muss, kann man mit ihm zwei Formen der Achtung unterscheiden: auf der einen Seite die im Recht und durch das Recht verbürgte *kognitive Achtung* der Person, die sich in deren „Selbstachtung“ ausdrückt, und auf der anderen Seite die *soziale Wertschätzung*, die eine Person in ihren lebensweltlichen und gesellschaftlichen Kontexten genießt und in der „Selbstschätzung“ dieser Person artikuliert wird. Anders als Honneth, der die *beiden* Kategorien der „Ehre“ und der „Würde“ mit der zweiten Achtungsform der sozialen Wertschätzung verbindet, sollte man die „Würde“ auf die *Rechtsperson*, erweitert durch die moralische Autonomieformel, beziehen, und die Kategorie der „Ehre“ auf die Formen sozialer Wertschätzung.⁵²

In dieser Zweiteilung stoßen wir erneut auf die Spannung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit bzw. Universalismus und Partikularismus. Die Gleichheit vor dem Gesetz beruht auf dem *allgemeinen* Status der Rechtspersonen, deren gesellschaftlicher Ort und Individualität wegabstrahiert werden. Die Wertschätzung jedoch, die Personen zuteilwird, basiert auf deren Besonderheit und setzt eine vergleichende Ungleichbeurteilung voraus. „Für die soziale Integration einer *Gemeinschaft* ist [...] von Belang, dass sich die Mitglieder bezüglich Eigenschaften oder Fähigkeiten wechselseitig wertschätzen, die ihnen jeweils als *bestimmte* Subjekte oder *Personengruppen* zukommen.“⁵³ Mit Blick auf die Würde-Formel als vorpositives moralisches Datum kann geradezu von

⁵¹ HONNETH, AXEL, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1994, 178 f.

⁵² Siehe HONNETH, Anerkennung, 211; vgl. DERS., Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 2000, 133–170.

⁵³ HONNETH, AXEL, Posttraditionale Gesellschaften. Ein konzeptueller Vorschlag, in: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 2000, 328–338, 330.

einem konstitutiven Universalismus gesprochen werden, der sich streng abhebt von dem legitimen Partikularismus sämtlicher Formen sozialer Wertschätzung.

Selbstverständlich kann man, wie es beispielsweise Peter Bieri tut, Würde als eine „Lebensform“ bezeichnen und aus bestimmten Gründen sowohl auf Definitionen als auch auf klassische Würde-Theorien verzichten.⁵⁴ Die semantische Breitenwirkung, die dadurch erzielt wird, lässt es zu, in fast anthropologischer Manier ein großes Spektrum menschlicher Situationen und Haltungen zu beschreiben, in dem nicht nur die Formen der Selbstachtung und Selbstschätzung, sondern auch das emotionale Repertoire des Selbstvertrauens nebst seinen vielfachen Verletzungen Platz haben. Ebenso lassen sich mit den Gefühlen des Stolzes, der Scham und der Empörung und anhand der kulturellen Kopplung von „Ehre“ und „Identität“ auf die Entstehung „moralischer Revolutionen“⁵⁵ hinweisen bzw. diese Revolutionen in ihrem historischen Werdegang sogar teils erklären. In religionsaktueller Hinsicht und in moralischer und rechtlicher Perspektive jedoch scheint mir die Unterscheidung zwischen Selbstachtung, Selbstschätzung und Selbstvertrauen fundamental.

Wenn hier begrifflich und konzeptuell unterschieden wird, bedeutet dies nicht, dass sich in den realen Lebensverhältnissen die Erfahrungen von Selbstachtung, Selbstschätzung und Selbstvertrauen messerscharf trennen lassen. Aber wer die Selbstachtung und mit ihr den Egalitarismus des Rechts und die Autonomie der Moral den beiden anderen Anerkennungsweisen unterwirft, öffnet einem Neo-Partikularismus, der sich mit identitätsimprägnierten und religionsgesättigten Prädikaten schmückt, Tür und Tor.

⁵⁴ BIERI, PETER, *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*, München 2013, 11 ff.

⁵⁵ APPIAH, KWAME ANTHONY, *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, New York/London 2010.

III. Ethische und theologische Perspektiven

Der Schutz der Ehre als Menschenrecht?

MARIE-LUISA FRICK

So sehr Menschenrechte heute einer globalen *lingua franca* gleichen, in der sich von unterschiedlichen ideologischen Standpunkten aus Forderungen und Kritik formulieren lassen, sind sie doch selten vom Bewusstsein begleitet, dass es sich bei Menschenrechten um ein komplexes, dynamisches Anspruchs- und Pflichtengeflecht handelt. Komplex sind Menschenrechte unter anderem deshalb, weil menschenrechtliche Ansprüche regelmäßig konfliktieren und ihre wechselseitigen Begrenzungen oftmals schwierige Abwägungen erfordern. Dynamisch sind sie nicht allein durch ihre historische Gewordenheit, die bei allen Verbindungssträngen zwischen den modernen Menschenrechten und ihren neuzeitlichen Ursprüngen auch bedeutende Brüche aufweist. Als interpretationsbedürftige Handlungsanleitungen und abstrakte Prinzipien sind Menschenrechte zudem stets Projektionsfläche der jeweiligen gesellschaftlichen Bedürfnisse, man könnte auch sagen: des Zeitgeistes. In einer sich globalisierenden Welt sind sie darüber hinaus von einer zunehmenden Pluralisierung erfasst, die Bezugnahmen auf Menschenrechte als etwas sich von selbst Verstehendes nicht erlauben.

Anzuerkennen, dass Menschenrechte komplex und dynamisch sind, mag aus einer fachlichen Perspektive selbstverständlich, ja geradezu banal erscheinen. Und doch steht dies in grundsätzlicher Spannung zur Rhetorik, mit der in der Regel versucht wird, Menschenrechte einzumahnen und abzusichern: als unumstößliche, unverhandelbare Mindeststandards eines ‚anständigen‘ Gemeinwesens. Gegen Versuche, menschenrechtliche Ansprüche – insbesondere Abwehrrechte und soziale Rechte – gegeneinander auszuspielen, wird die Doktrin ihrer Unteilbarkeit vorgebracht. Dass Unteilbarkeit zwar die grundsätzlich ebenbürtige Relevanz und in gewissem Sinne auch Interdependenz bürgerlich-politischer sowie sozial-wirtschaftlicher und kultureller Menschenrechte, nicht aber das idente Gewicht einzelner menschenrechtlicher Ansprüche bedeuten kann, zeigt auch das Phänomen randständiger und bisweilen sogar ‚vergessener‘ Menschenrechte. Ein solches ist auch der Schutz der Ehre. Neben Klassikern wie dem Recht auf Religionsfreiheit oder Bildung fristet das Recht auf Ehre heute zweifelsohne ein Schattendasein.

Vor dem Hintergrund eines erstarkten moralphilosophischen Interesses am Konzept der Ehre¹ möchte ich im Folgenden der Frage nachgehen, ob ein solcher menschenrechtlicher Anspruch, der sich in zahlreichen Menschenrechtsdokumenten findet, zu Recht am Rand des menschenrechtlichen Gravitationsfeldes gelandet ist. Ich werde dabei zuerst Erwähnungen eines Rechts auf (Schutz der) Ehre in Menschenrechtserklärungen und -verträgen vergleichend beleuchten sowie mit Blick auf das österreichische und deutsche Strafrecht untersuchen, in welcher Form und in welchem Ausmaß dieser Schutz gewährt wird bzw. werden kann. Das wird uns auch zur Frage des Verhältnisses von Ehre zu verwandten Konzepten und Ideen, konkret der Reputation und der Würde, führen. Darauf aufbauend werde ich das grundsätzliche Verhältnis von Ehre und Menschenrechtsidee diskutieren und erörtern, welche Schwierigkeiten mit einem Menschenrecht auf Schutz der Ehre verbunden sind.

1. Ehre als Menschen- bzw. Grundrecht

Anders als es Sichtweisen, die in Ehre ein archaisches, überwundenes Konzept erblicken, vermuten lassen, ist der Schutz der Ehre ein anerkannter, in seiner Bedeutung und seinem Umfang allerdings umstrittener Anspruch im Kanon der modernen Menschenrechte. Die neuzeitlichen Menschen- und Bürgerrechte hingegen kannten ein Recht auf Ehre nicht. Weder die französische *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789) noch die US-amerikanische *Declaration of Independence* (1776) oder *Bill of Rights* (1789) führen einen solchen Anspruch an. Heute findet sich (der Schutz der) Ehre in zahlreichen Menschenrechtserklärungen, aber auch -verträgen. So auch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR), die vor 73 Jahren von der UN-Generalversammlung nach langwierigen Aushandlungsprozessen ohne Gegenstimme, jedoch mit Enthaltungen, verabschiedet wurde. Ein wichtiges Anliegen ihrer Urheber und Urheberinnen war der Ausgleich zwischen bürgerlich-politischen und wirtschaftlich-sozialen Rechten und allen voran die Verankerung der Idee der Menschenrechte in einer Epoche der politischen und moralischen ‚Wiederauferstehung‘ und weit über sie hinaus. Art. 12 AEMR lautet: „No one shall be subjected to arbitrary interference with his privacy, family, home or correspondence, nor to attacks upon his honour and reputation. Everyone has the right

¹ Siehe etwa APPIAH, KWAME ANTHONY, *Eine Frage der Ehre oder wie es zu moralischen Revolutionen kommt*, München 2011; OPRISKO, ROBERT L., *Honor. A Phenomenology*, New York 2012; OLSTHOORN, PETER, *Honor in Political and Moral Philosophy*, Albany 2015; SOMMERS, TAMLER, *Why Honor Matters*, New York 2018; ERMERS, ROBERT, *Honor Related Violence. A New Social and Psychological Perspective*, New York 2018.

to the protection of the law against such interference or attacks.“² Die AEMR mag zwar die populärste moderne Menschenrechtserklärung sein, die erste war sie nicht. In weiten Teilen ist sie inspiriert von der bzw. stark angelehnt an die *American Declaration of the Rights and Duties of Man*, die Monate zuvor im Zuge der Gründung der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) verabschiedet wurde. Ihr Art. 5 erklärt: „Every person has the right to the protection of the law against abusive attacks upon his honor, his reputation, and his private and family life.“³

Zwar hatten die Verfasser und Verfasserinnen der AEMR ursprünglich das Ziel, zeitnah zur Erklärung auch einen internationalen Menschenrechtsvertrag, zusammen mit einem Gerichtshof, auf den Weg zu bringen. Der Kalte Krieg machte diesbezügliche Hoffnungen jedoch zunichte, die ersten globalen Menschenrechtspakte – unterteilt in bürgerlich-politische und wirtschaftliche-soziale Rechte – wurden erst 1966 von der UN-Generalversammlung angenommen und traten zehn Jahre später in Kraft. Der *International Covenant on Civil and Political Rights* übernahm den Art. 12 AEMR in seinem Art. 17 (1) weitgehend wörtlich: „No one shall be subjected to arbitrary or unlawful interference with his privacy, family, home or correspondence, nor to unlawful attacks on his honour and reputation.“⁴ Ebenfalls fast identisch dazu ist das in der *American Convention on Human Rights* (1969) festgeschriebene Recht (Art. 11, 2). Abweichend davon enthält sie in Art. 11 (1) jedoch eine Garantie, die für spätere Abgrenzungsfragen bedeutsam ist: „Everyone has the right to have his honor respected and his dignity recognized.“⁵

Erwähnung findet das Recht auf Schutz der Ehre auch in zwei jener Menschenrechtsdokumente, welche die zunehmende ‚Kulturalisierung‘ und Regionalisierung der Menschenrechte in den vergangenen Jahrzehnten widerspiegeln. Die *ASEAN Human Rights Declaration* orientiert sich in ihrem Art. 21 an den UN-Menschenrechten:

Every person has the right to be free from arbitrary interference with his or her privacy, family, home or correspondence including personal data, or to attacks upon that person’s

² [UNITED NATIONS ORGANIZATION], Universal Declaration of Human Rights, A/RES/3/217, 1948.

³ [INTERNATIONAL CONFERENCE OF AMERICAN STATES], American Declaration of the Rights and Duties of Man 1948, „<https://www.cidh.oas.org/basicos/english/basic2.american%20declaration.htm>“ (letzter Zugriff: 12.12.2017).

⁴ [UNITED NATIONS ORGANIZATION], International Covenant on Civil and Political Rights, A/RES/21/2200, 1966. Eine Definition von Ehre findet sich im entsprechenden General Comment No. 16 (1988) nicht, dieser ist allein auf das Recht auf Privatheit und die Reputation bezogen.

⁵ [ORGANIZATION OF AMERICAN STATES], American Convention on Human Rights 1969. „<http://www.cidh.org/basicos/english/basic3.american%20convention.htm>“ (letzter Zugriff: 12.12.2017).

honour and reputation. Every person has the right to the protection of the law against such interference or attacks.⁶

Relevante Abweichungen davon weist hingegen die „Cairo“ *Declaration of Human Rights in Islam* der Organisation für Islamischen Zusammenarbeit auf. Ein Anspruch auf Ehre scheint zweifach auf. Art. 4 enthält ein weitreichendes Recht auf Schutz der Ehre, auch über den Tod hinaus: „Every human being is entitled to human sanctity and the protection of one’s good name and honour during one’s life and after one’s death. The state and the society shall protect one’s body and burial place from desecration.“⁷ Weiters führt Art. 18 (a) aus: „Everyone shall have the right to live in security for himself, his religion, his dependents, his honour and his property.“⁸ Nicht angeführt ist ein Recht auf Ehre hingegen in der *Arabischen Charta der Menschenrechte* (1994) der Arabischen Liga und der *Afrikanischen „Banjul“ Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker* (1981)⁹ der Afrikanischen Union.

Ebenfalls keine explizite Nennung eines Rechts auf Schutz der Ehre findet sich in der *Europäischen Menschenrechtskonvention* (EMRK). Das in Art. 8 (1) formulierte Recht auf Achtung des Privat- und Familienlebens kommt ohne Bezugnahme auf Ehre, aber auch auf Reputation aus.¹⁰ Dennoch ist nach Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) in Art. 8 der Schutz der Reputation enthalten.¹¹ Dabei handelt es sich um eine Rechtsfortbildung der Richterschaft, denn dass die Verfasser der Konvention einen Rechtsanspruch auf Schutz der Reputation wohl nicht beabsichtigt hatten, lässt sich aus Art. 10 (2) schließen. Dort wird als Grenze der Meinungsäußerungsfreiheit unter anderem der „Schutz des guten Rufes oder der Rechte anderer [Hervorhebung d. V.]“ genannt.

Ob unmittelbar aus eingegangenen menschenrechtlichen Verpflichtungen oder anderen Gründen, zivilrechtliche Instrumente und insbesondere strafrechtliche Bestimmungen zum Schutz der Ehre kennen die meisten Staaten. In Österreich verbietet § III StGB die ‚Üble Nachrede‘, das heißt, einen anderen öffentlich

⁶ [ASEAN], ASEAN Human Rights Declaration, 2012.

⁷ [ORGANIZATION OF ISLAMIC COOPERATION], (Cairo) Declaration of Human Rights in Islam 1990. „<http://hrlibrary.umn.edu/instree/cairodeclaration.html>“ (letzter Zugriff: 12.12.2017).

⁸ [ORGANIZATION OF ISLAMIC COOPERATION], Declaration.

⁹ [ORGANIZATION OF AFRICAN UNITY], (Banjul) Charta on Human and Peoples’ Rights 1981. „http://www.achpr.org/files/instruments/achpr/banjul_charter.pdf“ (letzter Zugriff: 12.12.2017).

¹⁰ [EUROPARAT], EMRK, 1950, „http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_DEU.pdf“ (letzter Zugriff: 12.12.2017).

¹¹ Vgl. insbes. [EUROPÄISCHER GERICHTSHOF FÜR MENSCHENRECHTE], Pfeifer v. Austria, 15.11.2007, 12556/03, 35; [EUROPÄISCHER GERICHTSHOF FÜR MENSCHENRECHTE], Axel Springer AG v. Germany, GC, 7.2.2012, 39954/08.

einer verächtlichen Eigenschaft oder Gesinnung [zu zeihen] oder eines unehrenhaften Verhaltens oder eines gegen die guten Sitten verstößenden Verhaltens [zu beschuldigen], das geeignet ist, ihn in der öffentlichen Meinung verächtlich zu machen oder herabzusetzen [...].

Der Beleidigung schuldig macht sich nach § 115 (1) zudem, wer öffentlich „einen anderen beschimpft, verspottet [...]“. In Deutschland, wo das „Recht der persönlichen Ehre“ zusätzlich – als explizite Schranke der Meinungsfreiheit – im Grundgesetz als „Ausfluß des verfassungsrechtlichen Persönlichkeitsschutzes, der allen Menschen in gleicher Weise zukommt,“¹² verankert ist (Art. 5, 2), existieren ähnliche Straftatbestände. Dazu zählt ebenfalls die ‚Üble Nachrede‘, das ist das Verbreiten von Tatsachen, welche geeignet sind, jemanden „verächtlich zu machen oder in der öffentlichen Meinung herabzuwürdigen“ (§ 186 StGB). Anders als in Österreich, wo sich das Delikt der Verleumdung auf die Verbreitung von falschen Informationen bezieht, die jemanden der Gefahr einer behördlichen Verfolgung aussetzen (§ 297 StGB), stellt das Verleumdungsdelikt im deutschen Strafrecht auf die wissentliche Verbreitung unwahrer Tatsachen ab, die wiederum geeignet sind, jemanden „verächtlich zu machen oder in der öffentlichen Meinung herabzuwürdigen oder dessen Kredit zu gefährden [...]“. Das Delikt der Beleidigung (§ 185 StGB) lässt das deutsche StGB zwar undefiniert und enthält nur die Strafdrohung, es zählt aber ebenfalls zu den so genannten Ehrendelikten. § 189 StGB schützt zudem mit dem Verbot, das Andenken eines Verstorbenen zu verunglimpfen, ein postmortales Persönlichkeitsrecht.

Sowohl die Referenzen auf Ehre (und den guten Ruf) in den angeführten Menschenrechtstexten als auch die erwähnten Bestimmungen im österreichischen und deutschen Strafrecht werfen die Frage auf, was mit Ehre genau geschützt wird. Wodurch unterscheidet sich Ehre von Reputation und wie steht sie zur im menschenrechtlichen Kontext weit prominenteren Würde?

2. Ehre, Reputation und Würde: Abgrenzungsfragen

Einen Unterschied zwischen Ehre und Reputation suggeriert die getrennte Nennung beider Begriffe in den einschlägigen menschenrechtlichen Bestimmungen. Während der gute Ruf eines Menschen – so kann man argumentieren – in den Ansichten und Meinungen anderer über ihn geborgen und insbesondere durch üble Nachrede und Verleumdungen gefährdet ist, erweisen sich Ehre und ihre Verletzungen als weit schwieriger fassbar. Dies wird umso deutlicher, wenn man die „persönliche Ehre“ der Menschenwürde gegenüberstellt. Wenn eine Beleidigung im strafrechtlichen Sinn darin besteht, jemand anderen „herabzusetzen“, die Würde eines Menschen ebenfalls durch bestimmte erniedrigende (Sprach-)

¹² Vgl. das so genannte „Soldatenurteil“ des Bundesverfassungsgerichtshofs 1 BvR 1476/91, 31.

Handlungen verletzt werden kann, so liegt hier offenbar eine ‚Familienähnlichkeit‘ vor, welche die Abgrenzungsfrage zugleich in eine Sinnfrage verwandelt. Vor dem Hintergrund einer konstanten Aufwertung des Begriffs der Menschenwürde bei gleichzeitigem Bedeutungsverlust des Konzeptes der Ehre¹³ – nicht zuletzt in Folge des Aufstiegs der Menschenrechte zu einer Leitmoral –, stellt sich die Frage, was durch Ehre gewonnen bzw. erfasst wird, das nicht bereits in der Würde enthalten wäre.

Würde nimmt im menschenrechtlichen Kontext eine Doppelfunktion ein: einerseits als fundamentaler Wert jedes Menschen allein aufgrund des Menschseins, der damit einen normativen Status begründet, auf welchen konkrete menschenrechtliche Ansprüche ‚aufgeladen‘ werden können; andererseits kann Würde auch als eigener Anspruch, als Recht auf ein Leben in Würde, und damit als General- oder Metarecht verstanden werden, unter das sich zahlreiche klassische Menschenrechte subsumieren lassen. *Menschenwürde als Status* wäre mit Ehre insofern in einer gewissen Spannung zu sehen, als Menschenwürde der Idee nach allen Menschen in gleicher Weise zukommt, unabhängig von individuellen partikularen Eigenschaften. Sie kann zudem aus menschenrechtlicher Perspektive nicht verloren oder verwirkt werden, sie kommt jedem und jeder bedingungslos zu. Wenn zudem, wie im deutschen Grundgesetz etwa, davon die Rede ist, dass die Würde des Menschen „unantastbar“ ist, so haben wir uns unter Menschenwürde einen basalen Wert des Menschen vorzustellen, welcher selbst durch Akte, die sie negieren, nicht in Zweifel gezogen werden soll. Ehre jedoch ist im traditionellen Verständnis nicht bedingungslos, sondern im Gegenteil gerade an Akte ihrer Gewährung und Affirmation gebunden, sie kann verloren, aber auch wiedererlangt werden. Als moralischer bzw. sozialer Status sind Würde und Ehre so besehen keineswegs austauschbar, sondern geradezu antinomisch. Eine etwaige Kompatibilität hingegen könnte sich für Ehre mit einem *Recht auf Würde* denken lassen. Ein solches Recht wird verletzt, wenn ein Leben unterhalb eines solchen Mindeststandards gefristet werden muss, wenn also elementare Bedürfnisse nicht erfüllt (positive Rechte) oder verletzt werden (negative Rechte). Könnte ein Recht auf Ehre aus einem so verstandenen Recht auf Würde abgeleitet werden? Ist Ehre ein Bedürfnis, dessen Befriedigung zu einem wahrhaft menschlichen Leben gehört, so wie zum Beispiel ein Recht auf persönliche Sicherheit, Arbeit oder Gewissensfreiheit?

Um diese Frage beantworten zu können, muss näher untersucht werden, worin die Ehre eines Menschen denn bestehen kann. Man könnte sagen, Ehre speist sich aus den Ansichten und Urteilen anderer über die eigene Person. Dass diese in negativer Form unangenehm sind, sagt uns aber noch nichts darüber, warum

¹³ Vgl. BERGER, PETER, On the Obsolescence of the Concept of Honor, in: Ders./Brigitte Berger/Hansfried Kellner (Hg.), *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York 1973, 83–96. Siehe auch JOAS, HANS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

sie einen Schaden darstellen, der aus einem menschenrechtlichen Gesichtspunkt, konkret in Hinblick auf ein Recht auf ein Leben in Würde, bedenklich sind. Das wären sie zweifelsohne dann, wenn solche Ansichten und Urteile weitere menschenrechtliche Ansprüche gefährden. Beispiele dafür wären: Negative Urteile über die professionellen Fähigkeiten oder die Kreditwürdigkeit einer Person hindern diese am Genuss eines Rechts auf Arbeit; über ihre Gesetzestreue unter Umständen darüber hinaus am Genuss eines Rechts auf persönliche Sicherheit und Freiheit; über ihre moralische Integrität am Genuss des Rechts, am kulturellen Leben der Gemeinschaft teilzunehmen und so fort. Ein so verstandenes Menschenrecht auf Ehre wäre dann ein *derivatives* Recht und insofern entbehrlich, als durch rechtliche Sanktionen, wie es Tatbestände der ‚Üblen Nachrede‘ und Verleumdung vorsehen, die besagten Rechte auf direktem Wege geschützt werden (können). In diese Richtung weist auch die Rechtsprechung des EGMR. Ein Recht auf Ehre wird darin nämlich nicht explizit thematisiert, das Recht auf Schutz des guten Rufes aber wie bereits erwähnt aus Art. 8 EMRK abgeleitet. Dies wird allerdings, so der EGMR, erst dann relevant, wenn seine Verletzung (durch Meinungsäußerungen) das Recht auf Schutz des Privat- und Familienlebens beeinträchtigt.¹⁴

Diese Zwischeneinsicht bestärkt daher die Vermutung, dass Ehre und Reputation eines Menschen nicht deckungsgleich sind. Wenn Ehre aber mehr als der bloße Ruf sein soll – das heißt hinausgehen über das, was andere von mir denken und wie sie über mich urteilen – muss ihr charakteristisches Merkmal jenseits solcher Äußerlichkeiten gesucht werden, und zwar im gefühlten Wert der eigenen Person, der bis zu einem gewissen Grad unabhängig von den Meinungen anderer ist. Sonst wäre ein Konflikt zwischen den Ansichten und dem Urteil anderer und dem inneren, gefühlten Wert einer Person nicht denkbar, und damit auch keine Verletzungen der Ehre. Woraus nun, das ist die hier maßgebliche Fragestellung, leitet sich ein solcher Selbst-Wert ab? Was sind Ehre generierende Eigenschaften einer Person?

Wollte man dafür das (mit anderen geteilte) Menschsein in Betracht ziehen, löst sich Ehre hin zur Menschenwürde auf. Tendenzen einer solchen Interpretation, wie sie sich beispielsweise an der Rechtsprechung des österreichischen Obersten Gerichtshofes (OGH), demzufolge das Verbot der Beleidigung auch die Menschenwürde schütze,¹⁵ oder auch dem österreichischen Verhetzungstatbestand (§ 283 StGB)¹⁶ nachvollziehen lassen, stellen erneut ein eigenständiges

¹⁴ „In order for Article 8 to come into play, however, an attack on a person’s reputation must attain a certain level of seriousness and in a manner causing prejudice to personal enjoyment of the right to respect for private life.“ [EUROPÄISCHER GERICHTSHOF FÜR MENSCHENRECHTE], Axel Springer AG v. Germany, GC, 7.2.2012, 39954/08, 83.

¹⁵ Vgl. GH 2010/09/28 IIOs87/1.

¹⁶ Dieser stellt unter Strafe, eine Gruppe „in der Absicht, die Menschenwürde anderer zu verletzen [...] in einer Weise [zu beschimpfen], die geeignet ist, diese Gruppe in der öffentlichen Meinung verächtlich zu machen oder herabzusetzen.“

Recht auf Ehre in Frage. Auch in der philosophischen Debatte, beispielsweise in Avishai Margalits Recht, nicht gedemütigt zu werden, welches er als Markstein jeder anständigen Gesellschaft ausweist, „in der jedem Menschen die ihm gebührende Ehre zuteil wird“¹⁷ bleibt die Unterscheidbarkeit von Ehre und Würde fraglich. Welchen Mehrwert, so lässt sich fragen, hat es, hier (auch) von Ehre, nicht allein von Würde zu sprechen¹⁸ – außer den Irritationseffekt, der mit dem Versuch, einen scheinbar antiquierten, ethisch verfänglichen Begriff zu ‚humanisieren‘, einhergeht?

Wenn ein Anspruch auf einen guten Ruf allen voran die Verbreitung unwahrer bzw. unberechtigter Behauptungen einschränkt und damit den Genuss bestimmter spezifischer Menschenrechte schützt und wenn die Menschenwürde als Status die rote Linie dessen markiert, was an Erniedrigung keinem Menschen als Menschen zugemutet werden darf, ist unklar, was ein Recht auf Ehre dann noch sichern sollte, was jenseits dessen rechtlichen Schutzes bedarf. Kann es sein, dass diese Abgrenzungsversuche auf ein tieferreichendes ‚Problem‘ hinweisen? Dass Ehre eine aus der Zeit gefallene Kategorie ist, die uns wie Sand zwischen den Fingern zerrinnt, solange wir sie innerhalb des menschenrechtlichen Paradigmas zu fassen versuchen? Dass die gleiche, unveräußerliche Menschenwürde bereits so sehr unsere Vorstellungen vom sozialen Wert eines Menschen okkupiert, dass sich die Ehre einer Person zwischen Reputation und Würde oszillierend als handlungsleitender Begriff unvermeidlich auflöst?

Wenn wir diese Vermutung ernst nehmen, bedeutet das umgekehrt, dass wir erst dann verstehen können, was Ehre bedeutet, wenn wir hinter das Zeitalter der Menschenrechte zurückgehen. Damit ist zweierlei gemeint. Zum einen, die Vorstellung hintanzustellen, dass der entscheidende Wert eines Menschen aus der Wertschätzung seines bloßen Menschseins resultiert und damit gerade nicht aus Eigenschaften oder Handlungen, die man haben bzw. setzen kann oder nicht. Zum anderen, den Blick auf den Menschen als autonomes Individuum umlenken auf seine (schicksalshafte) Eingeflochtenheit in soziale Verbände, die seine Stellung in der Welt maßgeblicher bestimmen als selbstbestimmte Akte der Wahl. Eine solche Ehre, welche die Menschen nach Rangunterschieden und Zugehörigkeiten ordnet, ist in der Tat, folgt man den klassischen soziologischen Untersuchungen zum Thema,¹⁹ ein integraler Bestandteil prämoderner Sozialontologien, deren steuernde und zugleich integrative Funktion sich nicht zuletzt an kontextsensitiven Ehrbegriffen festmachen lässt. Ehre ist, im traditionellen Sinne, stets die Ehre einer spezifischen Gruppe. Sie ist Standesehre, Berufsehre, Geschlechterehre, Ganovenehre, Ehre der Nation etc. Erst auf diesem genealo-

¹⁷ MARGALIT, AVISHAI, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin 2012, 52.

¹⁸ Am Ende stellt Margalit doch auf die Würde ab: „Für die anständige Gesellschaft ist Ehre also im Sinne von Menschenwürde relevant“ (MARGALIT, *Politik der Würde*, 54).

¹⁹ Vgl. insbes. VOGT, LUDGERA, *Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft*, Berlin 1977.

gischen Pfad erschließt sich, so die hier vertretene These, ihre lebenswirkliche Bedeutung.

Ehre lässt sich im Sinne Pierre Bourdieus als symbolisches Kapital bezeichnen, und doch ist diese Beschreibung insofern irreführend, als sie suggeriert, dieses könne wachsen oder gemehrt werden. Ehre aber drückt vielmehr einen sozialen Status aus, den man haben, entbehren oder verlieren kann. Ehre kennt keinen quantitativen Zuwachs, nur die binäre Logik des Seins und Nichtseins, denn Ehre ist undenkbar ohne ihr Gegenteil, die *Schande*. Daher hat Ehre auch wenig mit Ehrung (oder auch Ehrerbietung) zu tun,²⁰ welche vielmehr eine mögliche Quelle von *Ruhm* ist, der anders als diese sehr wohl anwachsen bzw. gemehrt werden kann. Betrachten wir zum Beispiel einen Wissenschaftler. Ihm zuteilwerdende Ehrungen mehren seinen Ruhm, seine Ehre allerdings hängt von anderem ab. Denn beide, Ehre und Schande, sind nicht außerhalb konkreter Gruppenzugehörigkeiten und ihrer sozialen Normgefüge zu denken. Für das Beispiel des Wissenschaftlers bedeutet dies, er riskiert seine Ehre als Wissenschaftler etwa durch grobe Verstöße gegen die Regeln der guten wissenschaftlichen Praxis. Ähnliches lässt sich auch für andere Ehrbegriffe bzw. -kodizes anführen: Ein Schiffskapitän gewinnt keinen Ruhm, sichert aber seine Seemannsehre, wenn er bei einem Unglück als letzter von Bord geht.

Ehre speist sich demnach aus Wohlverhalten im Sinne der Loyalität zu einem sozialen Verband und seinen Regeln. Die ehregenerierende Eigenschaft ist in der Regel das konforme Verhalten in Bezug auf eine spezifische Gruppenmoral. „That we are concerned about honor“, erklärt Peter Olsthoorn, „means that we want respect from the world when we do right and act in the general interest, and that we see a corresponding duty to respect others, near or far, when they act well.“²¹ Ehre ist, frei nach Georg Simmel, ein Instrument sublimierter Gruppenmacht. Es genügt, schreibt er, „statt äußerer Zwangsmittel schon das Gefühl der Ehre, um ihn an diejenigen Normen zu fesseln, deren es zum Bestände der Gruppe bedarf.“²² Schande ist umgekehrt jener Zustand, der durch (kollektives) Beschämen im Sinne verweigerter Anerkennung bzw. entzogenen Wohlwollens entsteht und bis zur völligen Entwertung und (sozialen) Vernichtung der betreffenden Person reichen kann. Ehre ist, und deshalb ist die Rede von ‚persönlicher Ehre‘ problematisch, nie privat. So wie auch Ehrverletzungen nie die individuelle Person als solche betreffen (können), sondern stets ihre Zugehörigkeit bzw. Gruppenloyalität berühren.

Dies lässt sich auch aus Verhandlungen von Ehrverletzungen erschließen. So wie ein Adeliger im 19. Jahrhundert nicht auf jede Beleidigung mit Duell-

²⁰ Anders Robert L. Oprisko, der Ehre an „honoring exceptional individuals“ festmacht. OPRISKO, HONOR, 48.

²¹ OLSTHOORN, HONOR, 160.

²² SIMMEL, GEORG, Über sociale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen, Berlin 2015, 110.

forderungen reagiert, sondern auf solche, die jene Tugenden berühren, die seinen Stand verpflichten, verteidigt er darin primär seinen ‚Namen‘, sein Geschlecht und beweist damit seine Loyalität zum Normenkosmos des Adelsstandes. Doch auch in gegenwärtigen Ehrthematiken zeigt sich die Bedeutung dieses wesentlichen *kollektivpersönlichen*²³ Aspekts von Ehre. Zwar wird niemand freundlich auf Beleidigungen seiner Mutter reagieren, die heftigsten – und für viele anders sozialisierten Beobachter so befremdlichen – Verteidigungsimpulse rufen diese jedoch dort hervor, wo entsprechend patriarchaler Normen dem (ranghöchsten) Mann der Schutz seiner Familie überantwortet ist. Nicht entschlossen etwa auf Gleichsetzungen der eigenen Mutter mit einer Prostituierten zu antworten, bedeutet weniger den Verlust der Ehre als konkreter Sohn einer konkreten Frau und noch weniger den Verlust deren Ehre, sondern vielmehr den Ehrverlust *als Mann* – gemäß diesem spezifischen Männerbild. Erst unter Berücksichtigung dieser existenzialen Gefahr der Entmännlichung für die Betroffenen lässt sich die niedrige Gewalthemmung in solchen Fällen – von Mesopotamien bis Mesoamerika – verstehen. Auch die spätestens seit der so genannten Karikaturenkontroverse 2006 diskursprägenden ‚religiösen Gefühle‘²⁴ lassen sich unter diesem Gesichtspunkt (eher) erfassen. Statt als bloße Manifestationen irrationalen Hasses erscheinen die gewalttätigen Reaktionen gewisser Vertreter des Islam auf Verunglimpfungen Mohammeds als Affirmationen einer bestimmten religiösen Identität, in welcher die Verteidigung des Glaubens – und dafür stellvertretend des höchsten Propheten – traditionell eine vorrangige Pflicht ausmacht. Wer ihr nachkommt, fordert weder Respekt für seine Gefühle ein, noch verteidigt er die Ehre Mohammeds oder Gottes. Vielmehr riskiert er – in dieser Innenperspektive – durch Nichtreaktion seine Identität als ‚echter‘ Muslim zu kompromittieren. Seine Ehre wird also nicht bereits durch Schmähungen Mohammeds verletzt, sondern genau dann, wenn der Betreffende sie hinnimmt und dadurch seinem identitätsstiftenden Kollektiv gleichsam untreu wird.

In diesem Sinne kann ein Privatmann seinen guten Ruf verlieren oder auch in seiner Menschenwürde verletzt werden, seine Ehre jedoch ist stets diejenige der Gruppe, der er sich zugehörig fühlt bzw. der er als zugehörig anerkannt werden möchte. Diese identitäre Verschränkung von Individuum und Sozialverband, die sich aus einem Bedürfnis der Zugehörigkeit und Anerkennung und letztlich der sozialen Natur des Menschen selbst ergibt,²⁵ führt dazu, dass die Normen der

²³ SIMMEL, Über sociale Differenzierung, 110.

²⁴ Siehe dazu insbes. LANGER, LORENZ, Religious Offence and Human Rights. The Implications of Defamation of Religions, Cambridge 2014.

²⁵ In den Worten Arthur Schopenhauers: „Die Wurzel und der Ursprung des jedem nicht ganz verdorbenen Menschen innewohnenden Gefühls für Ehre und Schande, wie auch des hohen Wertes, welcher ersterer zuerkannt wird, liegt in folgendem. Der Mensch für sich allein vermag gar wenig und ist ein verlassener Robinson: nur in der Gemeinschaft mit den andern ist und vermag er viel.“ SCHOPENHAUER, ARTHUR, Aphorismen zur Lebensweisheit, Berlin 2016, 48.

jeweiligen Gruppe auf eine Weise internalisiert werden, welche jeder Verletzung und Infragestellung dieser eine existenziale Dimension zumisst. An Illoyalität gegenüber Gruppen und ihren Normen als Sanktion den Ehrverlust zu knüpfen, den der Einzelne um seiner identitären Selbstverortung willen um jeden Preis vermeiden muss, erweist sich aus Sicht der Gruppe als ausgesprochen effektives Sicherungsinstrument ebendieser Normen. Es verwundert daher nicht, dass die Kategorien von Ehre und Schande besonders dort relevant werden, wo sich Verhaltenssteuerung und -kontrolle auf anderem Wege als schwierig oder sogar unmöglich erweisen. Wer könnte den erwähnten Kapitän zwingen, sein Leben zu riskieren, außer jene zum Ethos gewordene Moral, deren Verletzung zur Entehrung führt? Oder den Soldaten an der Front halten, außer die Strafe der Schande, die seit jeher an Feigheit im Feld geknüpft ist? Deutlich wird dies auch an der so genannten Geschlechter- bzw. Frauenehre: Wo die Jungfräulichkeit der unverheirateten Frau und die eheliche bzw. reproduktive Treue der Gattin nicht vollständig durch externe Überwachungsmaßnahmen erreicht werden kann, setzt die Ehre (Stichwort Jungfernkranz), vielmehr aber ihr Gegenstück, die Schande, eine Barriere zu weiblichem Verhalten, das patriarchalen Interessen entgegensteht.

Als Zwischenfazit kann somit festgehalten werden: Ehre lässt sich sowohl von Reputation als auch Menschenwürde unterscheiden. Dazu allerdings ist es erforderlich, allen voran das individualistische Primat des modernen menschenrechtlichen Paradigmas methodisch zu suspendieren. Erst dann wird Ehre als lebenswirkliches Phänomen greifbar, das weder durch den guten Ruf – eine empirische Kategorie – noch der Würde – einem axiologischen Konzept – ausgetauscht werden kann. Diese prinzipielle Eigenständigkeit beantwortet jedoch noch nicht die Frage, ob es ein Menschenrecht auf Schutz der Ehre geben kann oder geben soll. Hier sind noch weitere Rückfragen zu stellen, insbesondere zum Verhältnis von Ehre und der Idee der Menschenrechte selbst.

3. Ehre und die Idee der Menschenrechte

Wenn, wie bereits angesprochen, die gleiche und bedingungslose Würde der Menschen im menschenrechtlichen Paradigma die maßgebliche Referenz bildet, welche Menschenrechtssubjektivität, ein ‚Recht auf Rechte‘, begründet,²⁶ stellt sich die Frage, wie sich Vorstellungen von Ehre und Schande zu dieser Gleichheitsdimension der Menschenrechte verhalten. Zweifel an einer harmonischen Verträglichkeit von Menschenwürde und Ehre nähren bereits die ideen- und

²⁶ Vgl. auch FRICK, MARIE-LUISA, Menschenrechte und Menschenwerte. Zur konzeptionellen Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens in seiner globalen Akkommodation, Weilerswist 2017.

kulturgeschichtlichen Rekonstruktionen einer Transformation des Begriffs von Ehre in bzw. Ablösung durch jenen der Würde.

Bei Jeremy Waldron finden wir dazu die Deutung dieses Wandels, wonach sich Würde als Ehre oder „Adel für alle“ versteht: „[T]he modern notion of human dignity involves an upwards equalization of rank, so that we now try to accord to every human being something of the dignity, rank, and expectation of respect that was formerly accorded to nobility.“²⁷ Wo keine essentiellen Wertunterschiede zwischen den Menschen gelegt werden, wie in der Perspektive gleicher Menschenwürde, ist diese kein Privileg einiger weniger herausragender Exemplare Mensch mehr. Die Pointe der modernen Menschenwürde ist demnach, dass sie Ehre universalisiert und damit zugleich auflöst. Auch wenn sich diesbezüglich wohl kein glatter Bruch festmachen lässt,²⁸ steht außer Streit, dass der in der Menschenwürde-Idee ausgedrückte gleiche, basale Wert jedes Menschen unabhängig von partikularen Eigenschaften und selbst Handlungen mit den sozialen Differenzierungen, die der Ehrbegriff voraussetzt und produziert, in einem konzeptionellen Spannungsverhältnis steht: „Honor is [...] by definition exclusive – the honor group can be large, and even perhaps include a whole nation, but it cannot include mankind since it then would lose its meaning.“²⁹

Doch es gibt andere Sichtweisen, die sich für eine Rehabilitation der Ehre gerade auch im menschenrechtlichen Kontext aussprechen. Konkret ihr Potenzial, durch die Internalisierung von moralischen Normen deren Verbindlichkeit zu erhöhen, könne, so Kwame Anthony Appiah, auch für ‚moralischen Fortschritt‘ fruchtbar gemacht werden.³⁰ Menschen, die „in derselben Ehrenwelt leben“,³¹ können dadurch motiviert werden, das „Richtige“ zu tun – eine Einsicht, die seit den Anfängen der Moralphilosophie bekannt ist³² und in der modernen Metaethik unter dem Schlagwort Externalismus verhandelt wird. Appiah veranschaulicht seine These etwa an der Tradition des Füßebindens im kaiserlichen China. Was lange Zeit als unhinterfragte Praxis das Ansehen der Frauen der Han-Elite sicherstellte, wurde durch Umbrüche der Ehrvorstellungen schließlich zum Inbegriff des Rückschritts und der Unterdrückung, ja zur Schande. In eine ähnliche Kerbe schlägt Richard P. Hiskes. Menschenrechte, allen voran jene

²⁷ WALDRON, JEREMY, *Dignity, Rights and Ranks*, Oxford 2009, 33.

²⁸ So zeigt etwa Rachel Bayefsky, dass Kant, der als Ahnherr des modernen Menschenwürdebegriffes gilt, in seinen Positionen – insbesondere durch an die Menschenwürde geknüpfte Pflichten – noch keinen vollständigen Abschied von Ehrvorstellungen genommen hat. BAYEFSKY, RACHEL, *Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective*, in: *Political Theory* 41 (2013), 809–837. Noch deutlicher ist dies in der für Kant mehrfach inspirierenden stoischen Ethik, konkret bei Cicero, wo Würde sich vermindert durch unehrenhaftes, konkret verweicheltes Verhalten. Vgl. MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, hg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 2010, 14 f.

²⁹ OLSTHOORN, *Honor*, 134 f.

³⁰ Vgl. APPIAH, *Frage der Ehre*.

³¹ APPIAH, *Frage der Ehre*, 198.

³² Vgl. insbes. OLSTHOORN, *Honor*.

zukünftiger Generationen etwa auf eine intakte Umwelt, seien auf die motivationale Kraft von Ehre angewiesen, da diese die Verbindlichkeit von Selbstverpflichtungen erhöhe.³³

Wenn Ehre als Status gleichsam eine Belohnung ist für die Loyalität zu einer bestimmten Gruppe und ihren Normen, so sind solche Dynamiken von Vorstellungen des Ehrenhaften und Schändlichen keineswegs überraschend, wenn die Dynamik von normativen Koordinatensystemen selbst als reale Möglichkeit angenommen wird. Dies relativiert auch den Verdacht, Ehre sei notwendigerweise ausschließend, denn es ist immerhin denkbar, dass (eines Tages) anstelle oder immerhin neben partikularen Gruppen und den (exklusiven) Zugehörigkeiten, die sie repräsentieren, die übergeordnete Zugehörigkeit zur Menschheit eine universale Moral und vielleicht entsprechende Ehrvorstellungen generiert. Man könnte im Aufstieg der Menschenrechte dafür einen Hinweis erblicken, ohne damit freilich einem verfänglichen Optimismus das Wort zu reden, darin manifestiere sich ein ‚Ende der Geschichte‘.

Doch auch wenn Ehre innerhalb ihrer traditionellen Rahmung verbleibt, ist eine notwendige Unvereinbarkeit mit der Gleichheitsdimension der Menschenrechte zweifelhaft, solange jedenfalls der Wert, den eine Person aus ihrer Ehre bezieht, nicht ihren Wert als Mensch, ihre Menschenwürde, unterminiert. Da die Menschenrechte und auch die sie fundierende Menschenwürde lediglich Mindeststandards festlegen, die im Umgang mit und der Ansehung von Menschen nicht unterschritten werden sollen, spricht prinzipiell nichts dagegen, dass zusätzliche Wertschätzungen – gleichsam eine *Personenwürde*³⁴ – zum Tragen kommen können. Nichts an der Idee der Menschenwürde zwingt uns nämlich dazu, Menschen eine *identische* Wertschätzung zukommen zu lassen, die über „die Menschheit in ihrer Person“ hinausgeht, um es mit Kant auszudrücken.³⁵ Das bedeutet, dass trotz der evidenten Spannung zwischen Ehre und der Gleichheitsdimension der Menschenrechte kein unausweichlicher Fundamentalkonflikt zwischen beiden angenommen werden muss. Die Idee der Menschenrechte verfügt nun aber über eine zweite Dimension und hier, so meine These, liegt der eigentliche Konflikt zwischen dem Paradigma der Ehre und jenem der Menschenrechte.

Dass Menschenrechte prinzipiell allen Menschen allein aufgrund ihrer gleichen Würde zukommen, ist ein wesentliches, nicht aber das alleinige Charakteristikum des Menschenrechtsgedankens. Menschenrechte sind ferner Rechte von Individuen, nicht von Gruppen. Das spricht zwar nicht gegen *kollektive Rechte*, das heißt solche, die nur im Zusammenschluss mit anderen ausgeübt werden können (Stichwort Versammlungsrecht), unterscheidet Menschenrechte

³³ HISKES, RICHARD P., The Honor of Human Rights: Environmental Rights and the Duty of Intergenerational Promise, in: Human Rights Review 17 (2016), 463–478.

³⁴ Vgl. FRICK, Menschenrechte und Menschenwerte, 116 f.

³⁵ Vgl. KANT, IMMANUEL, Metaphysik der Sitten, Frankfurt a. M. 1974, 550, 568 f.

aber wesentlich von *Gruppenrechten* (menschenrechtlicher Individualismus im engeren Sinne). Als individuelle Ansprüche stellen Menschenrechte häufig eine Bürde für Gruppeninteressen dar, entweder, weil sie als Abwehrrechte der Vereinnahmung des Einzelnen bzw. seiner Unterordnung unter Gemeinwohlziele, die sich nicht entlang menschenrechtlicher Anspruchsdifferenzierungen formulieren lassen, Grenzen setzen oder weil sie als Leistungs- und Schutzrechte Ressourcen erfordern (menschenrechtlicher Individualismus im weiteren Sinne). Beide, der menschenrechtliche Individualismus im engeren und im weiteren Sinne, machen die Freiheitsdimension der Menschenrechte aus. Diese negiert die soziale Natur des Menschen zwar nicht, im Gegenteil, problematisiert sie aber insofern, als unfreiwillige Eingemeindungen in soziale Verbände und insgesamt instrumentelle Indienstnahmen des Einzelnen gerade dasjenige sind, wovor Menschenrechte Schutz gewähren wollen. Die kollektivpersönliche Natur von Ehre droht aus dieser Perspektive immer dann in Konflikt mit der Idee der Menschenrechte zu geraten, wenn Zugehörigkeiten zu Gruppen und ferner Konformität und Loyalität hinsichtlich Gruppenmoralen nicht aus freier Wahl entstehen. Das heißt, wenn dem Einzelnen nicht freigestellt wird, sich zugehörig zu fühlen, sondern bestimmte, vermeintlich wesenhafte Eigenschaften diese Zugehörigkeit bereits präjudizieren oder gar erzwingen.

An dieser Stelle reiben sich mit dem menschenrechtlichen Paradigma und dem der Ehre zugleich Prämoderne und Moderne. Nicht zu verstehen als Epochen, sondern primär als soziale Anthropologien, die den Menschen entweder unter dem Verdikt des Schicksals oder aber zur Freiheit verurteilt sehen, führt ihre Kontrastierung in ein weites Feld menschenrechtlicher Problemstellungen, an denen auch Ehrvorstellungen ihren Anteil haben. Unter prämodernen Bedingungen, wozu allen voran die unhintergehbare Angewiesenheit des Einzelnen auf Schutz durch seine Familie, seinen Clan etc. zu rechnen ist, geben Ehrvorstellungen dem Einzelnen Orientierung, indem sie ihm seine Stellung zuweisen, Verhalten normieren und an Wohlverhalten soziale Gratifikationen knüpfen. Zugleich sichern sie den Bestand der Gruppe bzw. Interessen der in ihr dominierenden Personen. Menschenrechte wiederum sind eine Antwort auf die Auflösungen solcher natürlichen Ordnungen oder zumindest ihrer Relativität dadurch, dass Zugehörigkeiten mehrfach und wechselnd gewählt werden (können). Der Staat und sein Gewaltmonopol erfüllen in diesem Horizont das Bedürfnis nach Schutz. Entscheidend sind nicht mehr die Bedürfnisse einzelner Gruppen, sondern die Bedürfnisse der autonomen Subjekte selbst, die es nun in ein verträgliches Koexistenzverhältnis zu setzen gilt. Für die Frage des Verhältnisses von Ehre und der Menschenrechtsidee bedeutet dies: Da die Sanktionierung von als Illoyalität zur Gruppenmoral gewertetem Verhalten keine Aufgabe des modernen Staates ist, als dessen Zweck seit den Ursprüngen des Kontraktualismus die Sicherung elementarer Bedürfnisse bzw. natürlicher Rechte bestimmt wird, können Konflikte zwischen prämodernen und modernen normativen Ordnungen auftreten.

Sichtbar werden solche Konflikte dann, wenn die mit Regimen der Ehre bzw. Schande verbundenen Disziplinierungen von Personen deren menschenrechtliche Ansprüche tangieren, zu deren Schutz der moderne Staat sich verpflichtet.

Bis heute treten solche Konflikte in verschärfter Form insbesondere dort auf, wo patriarchale Ehrenkodizes das weibliche (Sexual-)Verhalten normieren. Da Geschlecht in diesem Kontext keine Frage freiwilliger Zugehörigkeit ist, besteht für die betreffenden Frauen kaum Möglichkeit, sich Vorgaben der öffentlichen Bescheidenheit, Zurückhaltung und allen voran sexuellen Reinheit zu entziehen, solange diese Normen in der Beurteilung ihres Lebenswandels zur Anwendung gelangen. Besonders gravierend wirkt sich diese kollektivistische Vereinnahmung des weiblichen Individuums dann aus, wenn sein Verhalten nicht nur die ehre-generierende Eigenschaft für die eigene Geschlechtsgemeinschaft ist, sondern für die „Familie“ bzw. die Gruppe der männlichen Familienmitglieder. Das heißt, wenn normwidriges Verhalten das Ehrgefühl derjenigen berührt, denen das Individuum untersteht bzw. ‚gehört‘: Vater, Ehemann oder auch Söhnen.

Ähnlich wie bei den bereits thematisierten „religiösen Gefühlen“ findet die Ehrverletzung nicht schon durch das Verhalten der betreffenden Frau oder des Mädchens selbst statt, sondern bestünde in der Nichtreaktion auf dieses bzw. seine Nichtsanktionierung seitens ihrer ‚Wächter‘. Durch das Fehlverhalten der betreffenden Frau wird der Mann gleichsam ‚getestet‘, er kann sich bewähren und seine Ehre retten oder aber sie verlieren.³⁶ Ein männlicher Vormund, der es hinnimmt, dass eine ihm unterstellte weibliche Person Reinheitsnormen (dem Anschein nach) verletzt, riskiert die Schande der Unmännlichkeit, da Kontrolle über ‚seine‘ Frauen zentrales Merkmal ebendieser spezifischen patriarchalen männlichen Identität ist. In diesem Kontext von „Familienehre“ zu sprechen, ist daher in relevanter Weise unpräzise, geht es doch, wie Frauenrechtlerinnen schon früh betonten, um die auf Frauen hin „erweiterte Männerehre“.³⁷ Es geht „im Kern [...] dabei um die Sexualität der Frau“,³⁸ um „Macht und Kontrolle“.³⁹ Wie eine junge Frau, später der Ehre wegen ermordet, es ausdrückt: „I am their face to the outside world. Whatever I do, I must consider the men in my family, because everything I do reflects on them.“

Dass solche Geschlechterbilder, so antiquiert sie vielleicht aus mancher Perspektive erscheinen mögen, global nichts an Einfluss verloren haben, ist im Menschenrechtsfeld eine bekannte wie beklagte Tatsache. Ein drastisches Beispiel dazu finden wir in einem Bericht der NGO *Women's International League for*

³⁶ Vgl. auch STEWART, FRANK HENDERSON, *Honor*, Chicago 1994, 109.

³⁷ Vgl. SPEITKAMP, WINFRIED, *Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Eine Geschichte der Ehre*, Stuttgart 2010, 144.

³⁸ SCHOLZ, NINA, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Gewalt im Namen der Ehre*, Wien 2014, 11–18, 13.

³⁹ WIKAN, UNNI, *In Honor of Fadime. Murder and Shame*, Chicago 2008, 16.

Peace and Freedom, der an den UN Human Rights Council übermittelt wurde.⁴⁰ Er befasst sich mit dem traditionellen Begriff der weiblichen Geschlechtstheorie im Irak und dokumentiert unter anderem die Forderung von Familien von jenen Mädchen und Frauen, die vom „Islamischen Staat“ (IS) als Sexsklavinnen gehalten werden, man möge doch bitte deren Bordelle bombardieren – nicht, um den IS zu schwächen, oder Rache zu nehmen, oder auch das Leid der Versklavten abzukürzen, sondern um die Mädchen zu töten und damit die Ehre der betroffenen Dörfer „wiederherzustellen“.

So genannte Ehrenmorde sind auch in europäischen Gesellschaften inzwischen alles andere als ein exotisches Phänomen. Ihre öffentliche Thematisierung erfolgt gleichwohl häufig mit Reservation, und selbst im wissenschaftlichen Bereich stößt man bisweilen auf bizarre Abwehrreaktionen. Die Frage etwa, bezogen auf einen Mann aus Afghanistan, der in Deutschland seine Schwester getötet hat, „[a]ber welches Ehrdogma soll ihn gezwungen haben, die eigene Schwester zu töten?“⁴¹ erscheint ob der Vielzahl an Untersuchungen zu diesem Thema mindestens naiv. Nur ohne Bewusstsein um den entscheidenden Nexus zwischen Ehrvorstellungen und Gruppenmoral ließe sich dann mit dem Autor mutmaßen, dass es doch weniger um Ehre als eher um sexuelle Moral ginge.⁴² Eine solche ‚phänomenale Spaltung‘ fällt hinter den substantivierten Wissensstand zum Thema „Ehrenmorde“ zurück. Dass solche Verbrechen gerade an Kontaktstellen zwischen traditionellen Weltanschauungen und Moderne auftreten, macht sie auch nicht weniger archaisch. Denn noch immer ist in derartigen Konstellationen das Kollektiv die maßgebliche soziale Einheit, deren Wohlergehen dasjenige des Individuums vorbehaltlos geopfert wird, wenn es scheinbar erforderlich ist. Wenn, wie skizziert, die Moderne gerade auch die Entlassung des Einzelnen aus kollektiv-identitären Ummantelungen mit entsprechenden Entfaltungsmöglichkeiten und Wahlverhängnissen jenseits puren Schicksals bedeutet, dann sind „Ehrenmorde“ der Inbegriff von Tyrannei prämoderner Gruppenmoral.

Derartig schwere Verletzungen der Menschenrechte (der Frau⁴³) sind zwar nicht die Folge sämtlicher Ehrvorstellungen und daher kein pauschales Argument gegen einen Anspruch auf ein „Recht auf Ehre“. Dennoch sind sie ein vielsagendes Phänomen, das begreifen hilft, warum die kollektivpersönliche Dimension von Ehre mit der Freiheitsdimension der Menschenrechte so schwer vereinbar ist. Sie nötigen auch zu fragen, ob wir von einem modernen Rechtsstaat erwarten sollen, unparteiisch alle Ehrkodizes als solche anzuerkennen bzw. den ihnen verpflichteten Personen Schutz zu gewähren. Ein ohne Bedingungen

⁴⁰ [UNITED NATIONS ORGANIZATION], Written statement submitted by the Women's International League for Peace and Freedom (WILPF), A/HRC/S-22/NGO/13, 2014.

⁴¹ SPEITKAMP, Ohrfeige, 272.

⁴² SPEITKAMP, Ohrfeige, 276 f.

⁴³ An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass „Ehrenmorde“ auch Männer, konkret homosexuelle und transsexuelle Personen, betreffen können. Vgl. WIKAN, Fadime, 56 f.

gewährtes Recht auf Schutz der Ehre (Stichwort *ordre public*) kann es bei Bejahung des Menschenrechtsgedankens nämlich nicht geben.

4. Fazit

Das Menschenrecht auf Ehre ist kein Teil der neuzeitlichen, sondern der modernen Menschenrechte und findet sich in zahlreichen Deklarationen und auch Verträgen im Kontext des Rechts auf Privat- und Familienleben. Dennoch fristet es neben dem dort ebenfalls angeführten Recht auf Schutz der Reputation im menschenrechtlichen Diskurs ein Schattendasein, wiewohl innerstaatliche gesetzliche Bestimmungen die (persönliche) Ehre in Österreich und Deutschland nach wie vor schützen. Allerdings ist auch hier festzustellen, dass Ehre zwischen Reputation einerseits und Würde andererseits zunehmend an Konturen verliert. Ich habe versucht zu zeigen, warum innerhalb des menschenrechtlichen Paradigmas Ehre so schwer zu fassen und auch nicht einfach als universaler Anspruch zu integrieren ist. Dies liegt weniger an Spannungen mit der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension, wie sie sich allen voran in der Idee der Menschenwürde ausdrückt, als vielmehr an der kollektivpersönlichen, disziplinierenden Natur von Ehre. Ein Menschenrecht auf Schutz der Ehre ernst zu nehmen, würde aus Sicht des Staates nicht nur erfordern, sich mit der Relativität unterschiedlicher Normsysteme und ihren pluralen Öffentlichkeiten auseinanderzusetzen, sondern oftmals gerade dasjenige schutzlos lassen, was im Zentrum des Menschenrechtsdenkens steht: das autonome Individuum. Es ist daher kein Zufall, dass das Menschenrecht auf Schutz der Ehre ein randständiges geblieben ist. Und man könnte anfügen: auch kein Schaden.

Ehre, Scham und Statusverzicht

Präventivethik und die Frage nach dem Ursprung der Gewalt*

KLAAS HUIZING

1. Die Rückkehr des archaischen Ehrbegriffs

Die Zwillingsschwestern Pembe und Jamila gehen unterschiedliche Wege: Pembe zieht mit ihrem Mann und den Kindern nach London, die andere bleibt einsam und als Hebamme schlecht bezahlt in ihrem Dorf am Euphrat zurück. Nach wenigen Seiten des Romans von Elif Shafak fällt das zentrale Stichwort, das dem Roman auch den Titel gibt: *Ehre*.

„In der Heimat“ der Zwillinge

war ‚Ehre‘ mehr als ein Wort. ‚Ehre‘ war auch ein Name. Man konnte sein Kind ‚Ehre‘ nennen, sofern es ein Junge war. Männer besaßen Ehre. Greise, Männer mittleren Alters, ja selbst kleine Schuljungen, die noch nach der Milch ihrer Mutter rochen. Frauen besaßen keine Ehre, sie besaßen Scham. Und ‚Scham‘, das wusste jeder, war ein ziemlich schlechter Name.¹

Der Ehemann von Pembe, Sohn eines Alkoholikers, hält dem Druck in der neuen Umgebung nicht stand, wird spielsüchtig, gerät in die Schuldenfalle, schämt sich vor der Familie und rennt mit einer Tänzerin davon. Ein Jahr später verliebt sich Pembe mit schlechtem Gewissen in einen anderen Mann, er selbst ein melting pot vieler Nationen, Eigentümer und Koch eines erfolgreichen Lokals, achtsam,

* In diesen Beitrag werden einige Überlegungen aufgenommen, die bereits an anderer Stelle publiziert wurden: HUIZING, KLAAS, Hass, Hassmedien und Hassprediger. Versuch über den Ursprung von Gewalt, in: Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hg.), *Liebe und Hass. Perspektiven der Philosophie, Religion und Literatur*, Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band L 2018, Wien 2019, 194-206; DERS., Scham und Schuld. Kurzes Plädoyer für eine Präventivethik, in: Michael Roth/Marcus Held (Hg.), *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*, Berlin/Boston 2018, 81-92.

¹ SHAFAK, ELIF, *Ehre*. Aus dem Englischen von Michaela Grabinger, Zürich ³2015, 30 f. Eine verwandte Definition bietet MALINA, BRUCE, *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*, Stuttgart 1993, 62. Ich verwende in diesem Essay Formulierungen und Passagen aus meiner Monographie *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh ²2020. Der Essay macht aber nochmals einen markanten Schritt darüber hinaus.

humorvoll, zärtlich. Beide treffen sich verschämt nur in Kinos, schauen sich Stummfilme an, weil Pembe Englischkenntnisse noch immer suboptimal sind. Die Kinder von Pembe bekommen Wind von der sich anbahnenden Liebe. Ihr ältester Sohn, Iskender, frisch radikalisiert, ersticht sechzehnjährig seine Mutter. Ganz am Ende des Romans, Iskender hat seine langjährige Haftstrafe bereits beinahe verbüßt, wartet der Roman mit einer verblüffenden Kehre auf, denn Iskender hat nicht seine Mutter, sondern die Zwillingsschwester der Mutter, Jamila, erstochen, die, von ihrer Schwester alarmiert, nach London geistert war. Eine kitschige Versöhnungsszene verkneift sich der Roman, denn Pembe, die in ihrem Heimatdorf den Platz von Jamila einnimmt, stirbt wenige Monate vor der Entlassung von Iskender.

Die Radikalisierung, die der Roman kontextsatt entfaltet, betrifft ein Einwandererkind; andere Romane versuchen begreifbar zu machen, warum auch westliche Mittelklassekinder radikalisiert werden, sich dem Dschihad anschließen und gegen die als verwarhlte Sittlichkeit empfundene Kultur des Westens als ‚Gangster-Muslim‘ den Märtyrertod suchen und kollektive Angst verbreiten.

Was ist Hass? Früher hatte ich gedacht, ich würde Schalke und den FC Bayern hassen und Helene Fischer. Echter, wirklicher Hass war mir ja früher nie begegnet. Ich kann mich gut an das Gefühl der ersten richtigen Liebe erinnern, das flirrende Erwachen. Es warf einen aus der Bahn, mit dreizehn oder vierzehn Jahren, die Welt würde nie wieder so sein wie zuvor. Die erste Liebe vergeht zwar schnell, aber nicht das Bewusstsein, was Liebe ist. Beim Hass schien es genauso zu sein. Ich hatte davon gekostet, seine Kraft geschmeckt, war mir seiner bewusst geworden.²

Gewalt und Zorn als existentielle, kraftmeinernde Erfahrung scheinen für verunsicherte und orientierungslose Kids attraktiv zu sein. So werden aus Mittelstandskindern, die sich als Nieten empfinden, einheimische Gewalttäter, die ihr Noviziat in Syrien ablegen.

Dieses Kraft-Bekenntnis stammt von Jakob, einem Mittelklassekind, das durch die an Splatterfilme erinnernde genau choreographierte Gewaltvideos des IS im Internet angefixt wird, in salafistische Kreise gerät, hier Orientierung erfährt, ein ganz neues Selbstwertgefühl entwickelt, sich nicht länger „RTL und der BILD-Zeitung“³ unterwerfen will, den westlichen Statussehrgreiz ablehnt und die Vorstellung, Märtyrer zu werden, attraktiv findet. Andere Romane erzählen davon, wie Migrationskinder in der zweiten Generation sich radikalisieren, nach Syrien aufbrechen, um am Aufbau des Kalifats mitzuarbeiten. Gerne ohne Rückfahrkarte.⁴ Auf diesen in den Romanen inszenierten archaischen Ehrbegriff schauen wir inzwischen mit spät-aufklärerischer Abscheu. Der Begriff der Ehre hat im Sprachspiel eines westlich-emanzipatorischen Denkens einen mächtigen

² LINKER, CHRISTIAN, *Dschihad Calling*. Roman, München 2017, 183.

³ LINKER, *Dschihad Calling*, 32.

⁴ KÖPFER, BENNO/MATHEWS, PETER, *Kadir, der Krieg und die Katze des Propheten*, München 2016.

Kariereknick hinter sich; verschreckt nicht nur durch die Kombination mit Mord als Ehrenmord, erinnert er an die kollektive Angst vor Terrorismus, weckt Erinnerungen an Militär, Machotum, Krieg und Gewalt. Aber auch im religiösen Kontext macht der Begriff bereits länger Probleme, wenn von der Ehre Gottes die Rede ist. Ich schäme mich als gelernter Calvinist sogar sagen zu müssen: Er ist ein Schlüsselbegriff der calvinistischen Theologie, der mir im Studium Mühe machte, weil es mir sehr lange sehr seltsam erschien, das höchste Ziel des Menschen sei es, Applausmeister eines anerkennungs-süchtigen Gottes zu sein. Calvinismus schmeckte immer nach religiösem Ressentiment.⁵

Mein Essay hat fünf Teile (vgl. Kap. 2.–6.). In einem ersten Teil vermesse ich die Umbauarbeiten am materialermüdeten Ehrbegriff. Neben die Historisierung durch Ute Frevert treten Versuche einer leibtheoretischen Unterkellerung bei Hermann Schmitz, Renovierungen bei Pierre Bourdieu und Kwame Anthony Appiah. Ich plädiere für einen Umbau zum Begriff Status, um mich einerseits deutlich vom archaischen Ehrbegriff abzugrenzen, um andererseits an den in der biblischen Theologie eingeführten Begriff anzuschließen. Der Komplementär-begriff zur Ehre, die Scham, tritt bei Ehr- oder Statusverletzungen mit voller Wucht auf, eine extreme Erfahrung der Selbstabwertung in den Augen der Anderen. Hier droht Gewalt zu entstehen, wenn der Protagonist der Szene die Scham in die Schuld verschiebt.

Die amerikanische Philosophin und Literaturwissenschaftlerin Martha C. Nussbaum hat jüngst Statusfragen als Ursprung von Zorn und Gewalt ausgemacht. Ich werde sie im zweiten Teil meines Essays zunächst begleiten, dann aber an einer entscheidenden Weggabel in die entgegengesetzte Richtung abbiegen.

Ein dritter Teil definiert das biblische Ethos durch die zwei Grundwerte Statusverzicht und Nächstenliebe, die der Neutestamentler Gerd Theißen in seinen Studien seit den neunziger Jahren herausgearbeitet hat, allerdings will Theißen das Ethos des Statusverzichts für das Neue Testament reserviert wissen. Dieser Veredlungsehrgeiz des Neuen Testaments macht wenig Sinn.

⁵ Vgl. dazu KROON, MARIJN DE, De eer van God en de heil van de mens. Bijdrage tot het verstaan van de Theologie van Johannes Calvijn naar zijn Institutie, Roermond 1968. Vgl. auch PLASGER, GEORG, Erkenntnis und Ehre Gottes, in: Jan Marius Jacob Lange van Ravenswaay/Herman J. Selderhuis, Reformierte Spuren, Wuppertal 2004, 103–110. Als biblischer Theologe hat Calvin, wenn er von Ehre redet, natürlich, wie Plasger zeigt, immer die hebräischen Bedeutungshöfe im Blick. „Das hebräische *kabod* umfasst sowohl die Bedeutung von Ehre, Majestät und Herrlichkeit und beschreibt so die Reaktion auf Gottes Herrlichkeit, kann aber daneben auch objektivierend von Gott selbst ausgesagt werden. Gott hat *kabod*, ja mehr noch, es wird Gott selber mit seiner *kabod* identifiziert.“ (108) Das Neue Testament übersetzt *kabod* mit *doxa*, in der Vulgata, der lateinischen Bibelübersetzung, wird *doxa* als *gloria*, *maiestas*, *honor* und *claritas* übersetzt. Neutestamentlich wird diese *doxa* von Christus ausgesagt. Paulus bezeugt in 2 Kor 2,8 die *doxa* Gottes im Angesicht Jesu Christi. Plasger resümiert: „Im Angesicht Christi und nirgends anders erkennt Calvin die Ehre Gottes“ (108).

Als Kontrast zum Begriff der Ehre führe ich im vierten Teil den Begriff des Parrhesiasten ein. Der Parrhesiast läuft Sturm gegen traditionelle, von Eliten verkörperte Ehrbegriffe. Michel Foucault hat in seinen Studien zum Thema zeigen können, dass der Parrhesiast häufig als Märtyrer endet oder sogar den Märtyrertod sucht. Wenn der Märtyrertod zur Statusfrage wird, droht unkalkulierbare Gewalt. Eine kollektive Angst ist die Folge.

Schließlich zeigt ein Schlussteil, wie der Protestantismus den Ehrbegriff auf einen Text umgeleitet hat: die Bibel. Spätneuzeitlich will ich die Einsicht so reformulieren, dass ich ein Fan der erzählenden Texte bin, die mich darin coachen, meine Wünsche und den drohenden Neid in Statusfragen gemeinschaftsverträglich zu bearbeiten. Das Motto heißt Gewaltunterbrechung als Statusverzicht. Das ist eine protestantische Kultur der Entängstigung.

2. Ehre, Status und Statusangst

Ute Frevert attestiert dem Begriffspaar Scham und Ehre eine kulturelle Flaute. Bei der Ehre lasse sich heute keiner mehr packen.

Scham und Ehre befinden sich, was die Frequenz und Wucht ihrer Erscheinung betrifft, spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts auf dem absteigenden Ast. [...] Ehre (ist) an den Rand des sozialen Gefühlsraums gerückt.⁶

Vor dem Hintergrund von Geschichte und Gegenwart, vor dem Hintergrund der desaströsen Geschichte, die der Begriff vor allem im deutschen und italienischen Faschismus durchlaufen hat, scheint Vorsicht angebracht.

Die Gewalt, mit der im Namen [der, K. H.] Ehre zwischen 1933 und 1945 Politik gemacht wurde, hat zweifellos dazu beigetragen, dass es anschließend still um sie wurde. Auch der Bedeutungsverlust des Militärs zeichnete dafür mitverantwortlich. [...] Hinzu traten soziale und kulturelle Veränderungen des Geschlechterverhältnisses. [...] In dem Maße, wie Familien, Schulen, Berufssystem und Arbeitsmarkt auf eine stärkere Angleichung der Geschlechterrollen hinwirkten, stellten sie auch die polar-komplementären Ehrvorstellungen ins Abseits. [...] Insgesamt hat sich die Semantik der Ehre deutlich ausgedünnt; statt von Ehre spricht man lieber von Würde und meint damit etwas, das im Gegensatz zur Ehre allen Menschen gleichermaßen und unterschiedslos eigen ist.⁷

In der Kanttradition bleibt der Würdebegriff allerdings, wie häufig in der Literatur vermerkt worden ist, seltsam formal und ohne mit vergleichbar starken emotionalen Qualitäten wie der traditionelle Ehrbegriff unterlegt. Appiah vermeidet in seinen Essays zum Thema Ehre die etwas zu elegante und schnellfüßige Umformung des Ehrbegriffs in den Würdebegriff, will aber innerhalb des Ehrbegriffs die exkludierenden Elemente entfernen. Er plädiert für einen Ehr-

⁶ FREVERT, Ute, *Vergängliche Gefühle*, Göttingen 2013, 16, 17.

⁷ FREVERT, *Vergängliche Gefühle*, 80, 79.

begriff, in dem Beschränkungen von Rasse, Geschlecht, religiöser und sexueller Orientierung keinen Platz mehr haben.⁸

Der Kieler Leibphänomenologe Hermann Schmitz versucht die Ehre als „angreifbaren Zug des konkreten, realen Menschen“⁹ zu denken. Wenn er, im typischen Schmitz-Sound, Ehre definiert als „Beschämbarkeit, verbunden mit Unbeschämtheit“¹⁰, dann zeichnet er Ehre als soziales Phänomen aus und zwar so, dass ein Mensch angreifbar ist für Scham, sofern sich die Scham auf die Sittlichkeit und Rechtskultur einer Gesellschaft bezieht, die alle Mitglieder dieser Kultur teilen. So lange ihm aber Ehre erwiesen wird, hat er sich der Schamnorm entsprechend zu verhalten. Im Ehrverlust verliert er diese Unbeschämtheit und, weil die Scham eine grundsätzliche Passivität auslöst, auch – zumindest vorübergehend – die Gestaltungskraft. Oder im Schmitz-Sound formuliert: „Ehre ist dies: Verdichtungsbereich rechtlich relevanter Scham sein zu können, aber nicht wirklich zu sein.“¹¹

Wie beim Ehrbegriff, so versucht Schmitz auch beim Würdebegriff formale Strukturen lebensweltnah zu hinterfragen.

„Mir will scheinen, daß alle Züge, die das Prinzip der Menschenwürde gemäß seinem Kerngehalt [...] der behandelnden Einstellung auf einen Menschen abverlangt, in der Haltung zu kostbaren Kunstwerken Platz haben, die Ernst mit gesammelter, alles Zudringliche meidender Zurückhaltung und einer in Andacht übergehenden, hingebenden und zarter Ehrfurcht nahestehenden Aufgeschlossenheit für den Gegenstand vereinigt [...]. Ob das gelingt, ist freilich eine Sache der Ergriffenheit, die so wenig durch Willkür erwirkt werden kann wie die Nächstenliebe; das Prinzip der Menschenwürde verwandelt sich in ein Analogon des christlichen Liebesgebots, wobei freilich nicht von Liebe die Rede ist, sondern von Achtung, Ernst und zarter Ehrfurcht und einer Aufgeschlossenheit, die der Andacht (einschließlich der ‚Andacht zum Unbedeutenden‘) nahekommt. Zwanglos verbindet sich in dieser Haltung die Rücksicht mit dem Eingehen auf den, dem sie gilt; den beiden Komponenten der Menschenwürde ist damit Rechnung getragen: der Meidung jeder Rücksichtslosigkeit, die das Prinzip als Behandlung eines Menschen ‚bloß als Mittel‘ brandmarkt, und der eingehenden Zuwendung, die sich der normstiftenden Autorität der

⁸ APPIAH, KWANE ANTHONY, *Eine Frage der Ehre oder wie es zu moralischen Revolutionen kommt*. Aus dem Englischen von Michael Bischoff, München 2011. Vgl. CUNNINGHAM, ANTHONY, *Modern Honor. A Philosophical Defense*, New York/London 2013. Cunningham geht über Appiah hinaus, weil er nicht nur die axiologische Dimension bearbeitet, sondern auch die Frage stellt, welche Tugenden wir von ehrenhaften Personen erwarten. Nachdrücklicher als Appiah erkundet Cunningham die emotionalen Anteile im Ehrbegriff. Vgl. HONNETH, AXEL, *Die verletzte Ehre – zur Alltagsform moralischer Erfahrungen*, in: Martin Lüdke/Delf Schmidt (Hg.), *Literatur, Macht, Moral. Essays – Gespräche – Porträts. Erzählungen – Gedichte – Prosa*, Reinbek bei Hamburg 1985, 84–90; DERS., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010.

⁹ SCHMITZ, HERMANN, *System der Philosophie*, 3. Bd: Der Raum, 3. Teil: Der Rechtsraum. Praktische Philosophie, Bonn 1973, 57.

¹⁰ SCHMITZ, Raum, 59.

¹¹ SCHMITZ, Raum, 62. Vgl. SCHMITZ, HERMANN, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, 343.

den Gegenstand atmosphärisch einhüllenden und durchdringenden Gefühle empfänglich, aber nicht distanzlos und unkritisch, offen hält.¹²

Wer bei dem Wort „Ehre“ gleichwohl nur semantisches Grollen verspürt, für den macht der französische Soziologe Pierre Bourdieu einen nachdenkenswerten Übersetzungsvorschlag und spricht von sozialem und symbolischem Kapital¹³, ein leistungsfähiger Vorschlag, weil in der Situation der Scham das soziale und vor allem das symbolische Kapital vor der Abwertung steht.

Wem auch die ökonomische Orchestrierung der Begrifflichkeit bei Bourdieu nicht behagt, der kann auf den Begriff des Status wechseln, wie ich es vorschlagen will. In diesem Begriff klingen als Bedeutungshof die antiken Konnotationen an: *stasis* (griech.), als Figur in der rhetorischen Beredsamkeit, meint Stellung einnehmen im Redewettkampf¹⁴; *status* (lat.) meint die Stellung in einer Gesellschaft. Heute ist der Statusbegriff ein eingeführter Schlüsselbegriff in der Gelehrtenrepublik.¹⁵ Der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen, Spezialist für die Sozialgeschichte des Urchristentums, hat diesen Begriff in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts in die biblische Theologie eingeführt.

Unter Status soll dabei jede Einordnung des Menschen in eine gesellschaftliche Rangordnung verstanden werden, die ihm im Vergleich zu anderen einen unterschiedlichen Wert beilegt, sei es aufgrund familiärer und ethnischer Herkunft, sei es durch rechtliche, politische und ökonomische Privilegien, sei es durch Tüchtigkeit und Bildung.¹⁶

¹² SCHMITZ, Raum, 169 f. Schmitz glaubt, in Kants Deutung des Würdebegriffs anhand des Zweckbegriffs eine latente Bevormundung auszumachen. Diese Kantkritik berührt sich mit der Kantkritik von HONNETH, AXEL, *Das Recht der Freiheit*, Berlin 2011; DERS., *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik*, in: Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 2000, 237–251. Kant wird gegen seine Kritiker verteidigt von RÖSSLER, BEATE, *Autonomie. Versuch über das gelingende Leben*, Berlin 2017, 227–232.

¹³ „Das Sozialkapital ist die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind; oder, anders ausgedrückt, es handelt sich dabei um Ressourcen, die auf der Zugehörigkeit von einer Gruppe beruht.“ BOURDIEU, PIERRE, *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, in: Ders., *Schriften zu Politik und Kultur*, hg. von Margareta Steinrück, aus dem Französischen von Jürgen Bolder, Hamburg 1992, 63. Das symbolische Kapital bezieht sich auf die Ehre und Wertschätzung, die vor allem im sozialen, aber auch im kulturellen und sogar im ökonomischen Kapital erworben wird.

¹⁴ Vgl. LAUSBERG, HEINRICH, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1973, §§ 79–138, besonders 115. Als Begründer gilt Hermagoras von Temnos (2. Jahrhundert v. Chr.), der die Statuslehre als System der Beredsamkeit in juristischen Fällen bestimmt.

¹⁵ Vgl. CLAESSENS, DIETER, *Status als entwicklungssoziologischer Begriff*, Hagen 1965. Auch Bourdieu kennt den Begriff: BOURDIEU, PIERRE, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Frankfurt a. M. 1987, 278 f. Wer den Begriff Prestige in dieses Begriffstableau aufnehmen möchte, der kann Prestige als Rangplatz beschreiben, den er sich durch den eroberten Status erworben hat.

¹⁶ THEIßEN, GERD, *Wert und Status des Menschen im Urchristentum*, in: *Humanistische Bildung: Vom Wert des Menschen 12* (1988), 61–94, 61. Als *status confessionis* wird die Bekenntnissituation nach Mt 10,32 f. beschrieben.

Die Pointe von Theißen ist es, das biblische Ethos neben der Nächstenliebe durch den Begriff des Statusverzichts zu beschreiben – also zu behaupten, in den biblischen Erzählungen würden die bis heute andauernden mühsamen Arbeiten am Ehrbegriff proleptisch bearbeitet.

Anders als der Würdebegriff ist der Statusbegriff nicht frei von kompetitiven Elementen. Ich gehe damit auch über Schmitz hinaus, der den Begriff der Ehre nur für moralische Unbescholtenheit reservieren will. Ehre qua Status rücke ich etwas näher an den Stolz heran, der sich nicht nur dank der moralischen Wertschätzung durch Dritte aufbaut.¹⁷ Heute ist bereits stolz, wer auf Facebook eine Statusmeldung von über 1000 Followern aufbieten kann. Das „Status Update“ gehört zur täglichen Kultur des „Selfbranding“. „Everyone – EVERYONE – needs to start thinking of themselves as a brand. It is no longer an option; it is a necessity.“¹⁸ Jedes Individuum ist brand 1.

In seinem *Tractatus de intellectus emandatione* hat Baruch de Spinoza bereits darauf hingewiesen, dass neben Reichtum auch der Kampf um die Ehre ein glückliches Leben unmöglich mache.¹⁹ Weil die Ehre (oder der Status) ein knappes Gut ist, muss jeder Mensch im Kampf um die Ehre andere Menschen verzwecken, wird andere Menschen notfalls täuschen und übervorteilen, wird letztlich einsam, hat damit auch niemanden, der ihm seine Identität bestätigt und in sozialen Notlagen hilft. Ständig lebt er in der Angst, seinen Ehrenplatz

¹⁷ „Im Unterschied zur Antike, die Scham in Verbindung zur Missachtung der Ehre (des Bürgers) bringt, wird sie im Mittelalter in Bezug zur Sünde gebracht und Scham und Schuld sowohl bei Augustinus als auch bei Thomas von Aquin als in ihr wurzelnd betrachtet.“ GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH, Scham, in: Reiner Anselm/Ulrich H. J. Körtnner, *Evangelische Ethik kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen*, Gütersloh 2015, 174–181, 175. Nicht zufällig kann ein jüdischer Autor eine Übersetzung vorschlagen, die diese Umschreibung in den Sündendiskurs nicht mitmacht. Avishai Margalit hat in seinen Essays über die *Politik der Würde* im Rekurs auf 1 Kor 6,19 Ehre und Körperlichkeit sehr klug verschränkt. „Das Heilige bezeichnet die Sphäre [...], welche die Gottesverehrung betrifft. [...] Die Ehre Gottes ist im Tempel angesiedelt und verlangt ein bestimmtes Verhalten, eben heiliges Verhalten, das sich vom profanen unterscheidet. Im Neuen Testament übersetzt Paulus die Vorstellung vom Tempel als Bereich des Heiligen in die Vorstellung, daß der menschliche Körper selbst ein Tempel sei [...]. Dem Menschen gebührt insofern Ehre, als er der Tempel ist, in dem die göttliche Kraft wirkt. Der Mensch ist deshalb verpflichtet, diesen Tempel als heiligen Ort zu wahren, welcher der Ehre Gottes würdig ist. Die Verletzung des menschlichen Körpers ist gleichbedeutend mit einer Verletzung des Tempels; diese entweihet sowohl die Ehre Gottes als auch die Ehre des Menschen, da sich letztere aus der göttlichen Ehre ableitet.“ MARGALIT, AVISHAI, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, aus dem Englischen von Anne Vonderstein und Gunnar Schmidt, Berlin 2012, 63. Wer also Schmerz, Demütigung, Grausamkeit und schlechte Beschämungen dem eigenen oder fremden menschlichen Körper zufügt, verletzt auch die göttliche Ehre.

¹⁸ MARWICK, ALICE E., *Status Update. Celebrity, Publicity, and Branding in the Social Media Age*, New Haven/London 2013. Marwick zitiert hier Gary Vaynerchuck, 171. „In addition to shaping our views of social status, privacy, and community, these technologies have enabled the infiltration of neoliberal, market-driven values and ethics into day-to-day relationships with others and even into ways that we, as users of social media, think about ourselves“ (281).

¹⁹ SPINOZA, BARUCH DE, *Opera quae supersunt omnia*, Bd. 2: *Tractatus de intellectus emendatione*, hg. v. Carl Gebhardt *Ethica*, Heidelberg 1925, 5f.

zu verlieren und seinen Status nicht halten zu können.²⁰ Weil er in ständiger Angst lebt, kann der Staturehrgeizling nicht die Gegenwart genießen, denkt nur an die Zukunft und sieht überall Gefahren und Gegner. Wenn Ehre oder Status zum höchsten Gut ausgerufen wird, das nur in Knappheit verfügbar ist, ist ein Kampf aller gegen alle vorprogrammiert. Befeuert wird der Kampf durch die mimetische Rivalität um Wünsche und Güter, die als Symbole für den anvisierten Status dienen.²¹ Damit wird Neid, verbunden mit Zorn, zur Triebfeder im Kampf um den Status. Bedrohlich wird dieser Kampf dann, wenn der eigene Status in Gefahr gerät oder der Kampf um die Ehre mit einer Niederlage endet. Genau in diesem Augenblick treten Schamprozesse auf, denn ein Protagonist schämt sich dafür, die neoliberalen Versprechen des Selbstbrandings nicht umgesetzt zu haben und im Vergleich mit anderen hinterherzuhinken, er fühlt sich abgehängt und aussortiert. Weil in der digitalen Kommunikation eine „erhöhte Fähigkeit zu neidischem und missgünstigem Vergleich“²² vorliegt, ist eine Selbsttäuschung in Statusfragen kaum möglich. Die Scham kann sowohl nach innen als auch nach außen verschoben werden. Wird die Scham nach innen verschoben, dann drohen Depression oder ein Burn-Out.²³ Wird die Scham nach außen verschoben, entflammt die Gewalt sichtbar.

In seiner Studie *Das Zeitalter des Zorns* macht Pankaj Mishra eine Veränderung in der ontologischen Struktur der ausbrechenden Gewalt aus. Wer sich als Außenseiter erlebt, als Modernitätsverlierer, wer sich durch die Eliten beschämt und gedemütigt fühlt, die, so das mitgeschleifte Ressentiment, mit unfairen, sprich: betrügerischen Mitteln ihren Status erlangt haben, kann sich zu terroristischen Zellen zusammenschließen, die überall mit Gewalt zuschlagen können.

Es findet sich eine weitverbreitete Angst, die nicht mit der zentralisierten Furcht vergleichbar ist, wie sie von despotischer Macht ausgeht. Es handelt sich vielmehr um das von Nachrichtenmedien erzeugte und von den sozialen Medien verstärkte Gefühl, das jedem überall und jederzeit alles passieren kann.²⁴

²⁰ Michael Hampe hat in seinem Buch *Das vollkommene Leben. Vier Meditationen über das Glück* in einer Meditation gegen die Orientierung an Ehre, Reichtum und Lust votiert. HAMPE, MICHAEL, *Das vollkommene Leben. Vier Meditationen über das Glück*, München 2009, 126 ff.

²¹ Zur mimetischen Rivalität siehe GIRARD, RENÉ, *Der Sündenbock*, Zürich/Düsseldorf 1998; DERS., *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a. M. 1992.

²² MISHRA, PANKAJ, *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*, aus dem Englischen von Laura Su Bischoff und Michael Bischoff, Frankfurt a. M. 2017, 24. Mishra wendet die mimetische Theorie des Begehrens von Girard auf die Beziehung zwischen Staaten an. „Die digitalen Medien haben fraglos den menschlichen Hang verstärkt, das eigene Leben ständig mit dem Leben der scheinbar Glücklichen zu vergleichen“ (370).

²³ HAN, BYUNG-CHUL, *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin 2010.

²⁴ MISHRA, *Zeitalter*, 20. Mishra vertritt die These, „dass die beispiellose politische, ökonomische und soziale Unordnung, die den Aufstieg der industriekapitalistischen Wirtschaft im Europa des 19. Jahrhunderts begleitete und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu Weltkriegen, totalitären Regimen und Völkermorden führte, heute weitaus größere Regionen und

Angst macht vor den Schlagbäumen nicht halt, ist ubiquitär geworden. War der Kampf um den Status stets präventiv ausgelegt, weil man die Handlungen der Gegner im Ringen um den Status vorausahnen musste, dann ist diese Prävention gegenwärtig von der Angst umstellt, einen nahezu unsichtbaren Gegner, den Gegner aus den Subkulturen, gar nicht mehr zentrieren zu können. Ich folge Pankaj Mishra in seiner Einschätzung, dass die Radikalisierung in terroristischen Subkulturen und die Rückkehr eines archaischen Ehrbegriffs eine Folge der Modernitätsschäden und Statusfragen zuzuordnen ist und nicht unter dem gern bemühten *Rubrum clash of civilisations*²⁵ verbucht werden kann.

„Die Menschen sind heute wie damals ungemein besorgt um ihr Ansehen, und sie haben eine endlose Bereitschaft, sich von Handlungen, die sie dem Anschein nach darin bedrohen, in Zorn versetzen zu lassen.“²⁶ Mit diesem charmant schlichten Satz räumt Martha C. Nussbaum damit auf, einen über- großen Unterschied zwischen Antike und Gegenwart, aber auch zwischen Ost- und Westkultur in Ehr- und Statusfragen aufzumachen.²⁷

3. Zorn und Vergebung

In ihrem Buch *Zorn und Vergebung* ringt Martha C. Nussbaum mit dem Zorn, den sie, wie die Stoiker, am liebsten gleichzeitig mit dem Verursacher von Zorn berentenden möchte: Ehre oder Status. „In vielen, wenn nicht sogar in allen Kulturen waren Verletzungen der Ehre Anlässe für Zorn und Gewalt.“²⁸ In ihrem Buch nehmen deshalb Statusfragen einen zentralen Platz ein. „Der Zorn geht zwar nicht in allen, aber in sehr vielen Fällen auf eine Statusverletzung zurück.“²⁹

Bevölkerungen befallen hat; dass weite Teile Asiens und Afrikas, die durch den europäischen Imperialismus einst erstmals der Moderne ausgesetzt wurden, heute tiefer in die schicksalhafte westliche Erfahrung dieser Moderne eintauchen. Die universelle Krise reicht sehr viel weiter als die Probleme des Terrorismus oder der Gewalt. Diejenigen, die reflexhaft behaupten, es handle sich um einen ‚clash of civilisation‘; einen Konflikt oder Kampf der Kulturen, in dem der Islam und der Westen, Religion und Vernunft einander gegenüberstehen, vermögen zahlreiche politische, soziale und ökologische Übel nicht zu erklären.“ Ebd., 20 f.

²⁵ HUNTINGTON, SAMUEL, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, aus dem Englischen von Holger Fließbach, Hamburg 2006.

²⁶ NUSSBAUM, MARTHA, Zorn und Vergebung, Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit, aus dem Englischen von Axel Walter, Darmstadt 2017, 37.

²⁷ Ruth Benedicts Forschungen haben die Unterscheidung zwischen Schamkulturen (Osten) und Schuldkulturen (Westen) aufgebracht: BENEDICT, RUTH, Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur, mit einem Vorwort von Ezra F. Vogel, aus dem Englischen von Jobst-Mathias Spannagel, Frankfurt a. M. 2006. Diese immer wieder behauptete geographische Aufteilung lässt sich nicht länger halten.

²⁸ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 248.

²⁹ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 37.

Nussbaum behauptet nun, „dass der Zorn in normativer Hinsicht grundsätzlich immer ein Problem darstellt, egal, ob im persönlichen oder im öffentlichen Bereich.“³⁰ Ein Problem stellt der Zorn³¹ deshalb dar, weil er nahezu zwangsläufig zu „Vergeltungshandlungen“³² führt. Vergeltungshandlungen sind oft eingebettet in eine Unkultur des Heimzahlens. Prompt glaubt Nussbaum im Vergeltungsdenken ein magisches Weltverständnis beheimatet: Durch das erzwungene Leiden des Anderen soll das Leiden der Opfer ausgeglichen werden:

Vergeltungsgedanken sind in der Vorstellung der meisten von uns tief verwurzelt. Letztlich gehen sie auf metaphysische Anschauungen von einem kosmischen Gleichgewicht zurück, die sich schwer abschütteln lassen und die möglicherweise Teil von unserer evolutionären Ausstattung sind.³³

Vom Modell der Heimzahlung oder vom ‚Weg des Status‘ unterscheidet Nussbaum das Modell, besser: das Drama der *transaktionalen Vergebung*. Nach Nussbaum wird dieses Drama in sechs Akten aufgeführt.

Aussicht auf Vergebung hat nur, wer 1. anerkennt, dass er der verantwortliche Täter war, 2. sich von seinen Taten (durch Anerkennung ihrer Unrechtmäßigkeit) und von sich selbst als ihrem Urheber distanziert, 3. dem oder der Verletzten gegenüber sein Bedauern ausdrückt, 4. sich verpflichtet, jemand zu werden, der keine Verletzungen zufügt, und diese Verpflichtung durch Taten und Worte unter Beweis stellt, 5. zeigt, dass er den durch die Verletzung zugefügten Schaden aus der Perspektive der verletzten Person versteht, 6. glaubwürdig machen kann, was ihn zu dem Unrecht veranlasst hat, inwiefern sein Fehlverhalten nicht alles über seine Person aussagt und was er unternimmt, um der Gewährung würdig zu werden.³⁴

Diese transaktionale oder bedingte Vergebung charakterisiert Nussbaum treffend als ‚inquisitorisch‘, ‚disziplinarisch‘, als ‚unschön‘, als ‚rachsüchtig‘ und glaubt mit Nietzsche darin ein „verdecktes Ressentiment“ zu erkennen.³⁵ Nach Nussbaum entstammt dieses Vergebungs-drama der „jüdisch-christlichen Weltsicht“.³⁶ Spannend ist zu verfolgen, wie Nussbaum innerhalb der jüdisch-christlichen Weltsicht zugleich eine Form bedingungsloser Vergebung ausmachen kann.

Die konfessionelle Vorstellung, zu Kreuze zu kriechen und sich zu erniedrigen, hat etwas auffallend Unschönes an sich – selbst dann, würde ich sagen, wenn man sich irgendeinen Gott vorstellt, den man verehren könnte, mit Sicherheit aber, wenn man dabei an seine Freunde, Familie und Mitbürger denkt. Es ist in der Tat sehr schwer [...], das Bestehen auf

³⁰ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 16.

³¹ Zorn definiert Nussbaum im Anschluss an die Rhetorik von Aristoteles (1378a31–33) als „ein von Schmerz begleitetes Trachten nach offenkundiger Vergeltung wegen offenkundig erfolgter Geringschätzung, die uns selbst oder einem der Unsrigen von Leuten, denen das nicht zusteht, zugefügt wurde“. NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 32.

³² NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 16.

³³ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 42.

³⁴ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 87 f.

³⁵ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 24, 26.

³⁶ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 24.

diese Haltungen mit der Vorstellung bedingungsloser Liebe in Einklang zu bringen, die derselben Tradition zugehört.³⁷

Das Modell der unbedingten Vergebung, das auf Buße und Reue verzichtet, entziffert Nussbaum in einer eindringlichen Interpretation des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11–34). Sie verweist aber kenntnisreich auch auf einschlägige Stellen wie 1 Kor 13,5, in der Paulus die Liebe dadurch charakterisiert, sie lasse sich nicht zum Zorn reizen.

Nun ist der Stifter der christlichen Religion bekanntlich nicht ganz frei von Zorn, ein bekennender Stoiker ist er nicht. Nussbaum ordnet den jesuanischen Zorn allerdings einer spezifischen, nämlich auf Zukunft ausgreifenden Form des Zorns, zu. Dem Zorn als „Zorn des Übergangs“ kann sie durchaus etwas Positives abgewinnen, sofern „dessen ganzer Inhalt sich auf die folgende Formel bringen lässt: ‚Wie empörend. Dagegen sollte etwas unternommen werden!‘ Diese vorwärts gerichtete Emotion ist in dieser reinen Form allerdings selten.“³⁸ Der Zorn des Übergangs kann als Signal dafür dienen, „dass etwas nicht in Ordnung ist“, als „Motivation für das Streben nach Gerechtigkeit“, „kann schließlich eine Abschreckung sein“.³⁹ Zorn als Zorn des Übergangs muss, so die Pointe, in „einen konstruktiven Übergang“⁴⁰ münden.

Im Bereich der vertrauten Beziehungen kommt dem Zorn des Übergangs nach Nussbaum eine wichtige vorwärtsblickende Funktion zu. Im mittleren Bereich plädiert sie für eine „Haltung amüsierten Abstandnehmens“.⁴¹ Im politischen Bereich der Alltagsgerechtigkeit macht Nussbaum deutlich, wie der Verletzung von Befähigungen (*capabilities*) vorausschauend durch Bildung, auch Ernährung, durch politische Institutionen, die „der vorausschauenden Sorge um das soziale Wohl Ausdruck geben und jene rückwärtsgewandten Haltungen meiden“⁴², vorgebeugt werden kann. Entsprechend soll die Herrschaft des Rechts eine „Ausrichtung auf die Zukunft“⁴³ aufweisen: Ziel ist die Wiedereingliederung. Rekurrierend auf die stoische Milde (*clementia*) kann Nussbaum für ein nicht-monarchisches Gnadenkonzept plädieren. Ein monarchisches Gnadenkonzept

bedingt eine Hierarchie und unterstellt, dass die Quelle der Gnade vollkommen oder fehlerlos ist. Der Monarch kann Gnade walten lassen, und zwar nicht aufgrund der Erkenntnis von einem gemeinsamen Menschsein, sondern aufgrund des sicheren Wissens von seiner immerwährenden Verschiedenheit und Überlegenheit. Die monarchische Gnade verlangt auch keine Bemühungen um Verständnis oder Einfühlung: Weil alle ohne Unterschied niedrig, gemein und sündig sind, würden sich auch dann keine besonderen

³⁷ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 25.

³⁸ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 18.

³⁹ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 61, 63.

⁴⁰ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 68.

⁴¹ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 238.

⁴² NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 243.

⁴³ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 251.

Strafmilderungsgründe finden lassen, wenn man sich in einen anderen hineinversetzte, und darum wäre das vertane Zeit. [...] Gnade steht demnach der Art von bedingungsloser Liebe nahe.⁴⁴

Unterschieden von Fragen der Alltagsgerechtigkeit im politischen Bereich untersucht Nussbaum im abschließenden Kapitel die revolutionäre Gerechtigkeit als „revolutionäre Zornlosigkeit“⁴⁵. Ihre Helden heißen Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela und Bischof Tutu. Für einen revolutionären Wandel sind nach Nussbaum mindestens zwei Schritte notwendig:

die Anerkennung des getanen Unrechts und seiner Schwere sowie eine vorwärtsweisende Anstrengung zu Versöhnung. Ein weiteres hilfreiches Element [...] ist die Weiterentwicklung der Empathie, der Fähigkeit, sich vorstellen zu können, wie die Welt aus der Perspektive der anderen Partei aussieht. Das Instrumentarium aus Erniedrigen, Gestehen, Reue und schließlich Vergeben erschwert dagegen oftmals die Versöhnung, weil es statt gegenseitigem Respekt Demütigung erzeugt.⁴⁶

Nur an einer Stelle des in jeder Hinsicht beeindruckenden Buches kann ich Nussbaum nicht folgen. Zwar erkennt sie durchaus die Bezogenheit von Zorn und Scham aufeinander, kann aber mit der Scham nichts Produktives anfangen, weil ihr Konzept strikt am Begriff der Handlung orientiert bleibt und damit auch am Begriff der Schuld. Sie sieht richtig:

Das Schuldgefühl ist eine negative Empfindung sich selbst gegenüber aufgrund einer oder mehrerer unrechter Handlungen, von denen man meint, man habe sie verursacht, oder die man gerne verursacht hätte. Schuldgefühle sind von Scham zu unterscheiden, bei der es sich um eine negative Reaktion gegen sich selbst handelt, die speziell einer Charaktereigenschaft oder einem Persönlichkeitsbezug gilt.⁴⁷

Ihr Lehrer Bernard Williams, dessen Andenken ihr Scham-Buch gewidmet ist, hat in seinem Klassiker zum Thema Scham⁴⁸ in der Tat darauf hingewiesen, dass Schamerfahrung für eine Charakteränderung prädestiniert. Genau darin besteht die Stärke dieses Gefühls, wenn man, wie auch Nussbaum, den Fokus auf die Zukunft richtet. Es ist gerade die Stärke der Scham zwischen „Tat und Täter“⁴⁹ zu unterscheiden. Nussbaum vergibt an dieser Stelle die Chance für eine strikt präventivethische Pointe: nur wenn durch Schamerfahrung der Druck

⁴⁴ NUSSBAUM, *Zorn und Vergebung*, 291, 295.

⁴⁵ NUSSBAUM, *Zorn und Vergebung*, 306 ff.

⁴⁶ NUSSBAUM, *Zorn und Vergebung*, 332 f.

⁴⁷ NUSSBAUM, *Zorn und Vergebung*, 183.

⁴⁸ WILLIAMS, BERNARD, *Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*, aus dem Englischen von Martin Hartmann, Berlin 2000.

⁴⁹ NUSSBAUM, *Zorn und Vergebung*, 289. Leider rezipiert Nussbaum in ihrem Buch nicht wichtige Bücher zum Thema, die in der deutschsprachigen Gelehrtenrepublik Karriere machten. Das umfängliche Buch von SLOTERDIJK, PETER, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a. M. 2008, wird nicht einmal erwähnt. Sloterdijk möchte als selbsternannter Nietzsche redivivus den Zorn als Energie für Neuaufbrüche aus seiner vor allem durch das Christentum sedierte Form befreien. Statt auf schlappe Menschen zu zählen, möchte

nach einer Charakteränderung anhält, besteht die reelle Chance, dass der Täter künftig anders handelt. In meinem Diskurs übernimmt die Scham jene Funktion, die traditionell dem protestantischen Rechtfertigungsgedanken entspricht. War es doch die Rechtfertigungslehre, die diesen zivilisatorischen Gewinn einer Trennung von Mensch und seinen Handlungen herausstellt und damit – kein kleiner Verdienst – auch jeder Forderung nach Todesstrafe den Boden entzieht.⁵⁰ Dieser durch die Rechtfertigungslehre erreichte zivilisatorische Epochensprung entbindet den Menschen in ethischen Kontexten nun nicht davon, den Charakter zu schulen. Genau dazu dient die Scham. Anders gewendet: Die Stärke der Scham besteht darin, zwischen Tat und Täter zu unterscheiden, sie leistet damit genau das, was die Rechtfertigungslehre an anderer Stelle leistet: die Scham leistet es im Diesseits von Schuld und Sünde, die Rechtfertigungslehre im Jenseits von Schuld und Sünde.

4. Die Entstehung von Gewalt und der Statusverzicht

„Es gibt einen besonderen Status, den gute politische Institutionen zu Recht sehr wichtig nehmen: die für alle gleiche Menschenwürde.“⁵¹ Damit benennt Nussbaum einen Konsens – zumindest für die westliche Welt –, der verbindlich ist. Nussbaum wie auch Schmitz wollen die von Kant sehr formal bestimmte Menschenwürde, im Gedanken des Zwecks an sich gebündelt, inhaltlich stärker füllen, indem, wie gesehen, Schmitz für eine Kultur der Achtsamkeit plädiert, die sich mit Einsichten der späten Nussbaum, die zunächst noch essentialistisch Befähigungen festlegen wollte, ein Stück weit decken. Jenseits dieses Levels plädiert Nussbaum für Statusverzicht. Damit entspricht sie dem urchristlichen Ethos, das, wie in einem fulminanten Buch Gerd Theißen gezeigt hat, durch zwei Grundwerte, nämlich Nächstenliebe und Statusverzicht, horizontalisiert wird.⁵² Statusverzicht ist freilich bereits Thema in einer für das Alte Testament zentralen Erzählung. In der Kain- und Abel-Erzählung gibt es eine explizite Anrede Gottes an Abel, der ihn darauf hinweist, wie Neid in Verbindung mit Zorn und Scham Auslöser für eine Gewaltspirale ist.

Wer die äußerst knappe – und damit schöne – Kain- und Abel-Erzählung liest, hat sofort kinogroße Bilder vor Augen: zwei junge Männer vor ihren Opferaltären, vom Altar des mütterzarten und jungen Abel steigt der Rauch senk-

Sloterdijk den aggressiven Zorn als Befreiungskraft retten. Überhaupt nicht im Blick hat Nussbaum die Studien von Theißen, die auch auf Englisch verfügbar sind.

⁵⁰ Auf diesen Zusammenhang weist Huber hin. HUBER, WOLFGANG, Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens. Von der Geburt bis zum Tod, München 2013.

⁵¹ NUSSBAUM, Zorn und Vergebung, 45.

⁵² THEIBEN, GERD, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2009, 101–170.

recht auf, vom Altar des robusten und älteren Kain weigert sich der Rauch aufzusteigen, kriecht nur über Land und bekommt keine Höhe.

4,6 Da sprach der Herr zu Kain: Warum ergrimst du? Und warum senkst du deinen Blick?

4,7 Ist's nicht also? Wenn du fromm bist, so kannst du frei den Blick erheben. Bist du aber nicht fromm, so lauert die Sünde vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen; du aber herrsche über sie.

Zum ersten Mal ist im Alten Testament an dieser Stelle von Sünde die Rede. Nicht zufällig fällt der Begriff Scham früher. Die literarische Figur Gott⁵³ macht auf das potentielle Scheitern von menschlichen Lebensvollzügen aufmerksam, nämlich genau dann, wenn Neid in einer Melange mit Eifersucht und Scham die gesellschaftliche Balance zerstört. Diese zwei Verse, mutmaßlich ein Einschub von kompetenten Autoren der Weisheitstradition⁵⁴, sind extrem bedeutungsexplosiv.⁵⁵ Bereits in der ersten Opferszene, von der die Bibel berichtet, tritt Gott als Kritiker der Opferpraxis auf, weil diese schnell dazu tendiert, zu einem kompetitiven Wettkampf zu verkommen, der damit den Beschenkten funktionalisiert. Dieser Dynamik kann die Opferpraxis nur entgehen, wenn das Opfer als reine Dankbarkeitsgabe inszeniert wird. Fraglich, ob das überhaupt gelingen kann. Den Propheten Hosea lässt Gott deshalb sagen: „Denn ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer und an der Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer“ (Hos 6,6).

Die Figur Gott provoziert Kain durch eine wohlwollende Beschämung, um ihn auf die Gefahr von Statusfragen aufmerksam zu machen. Den von Gott inszenierten Misserfolg der Opferhandlung quittiert Kain körpersprachlich mit einem Senken des Blicks und einer Errötung des Inkarnats. Im hebräischen Text fällt die Vokabel für Scham nicht, weil die Szene eine Gefühlsüberblendung andeutet: Kain ist gleichermaßen wütend, neidisch und schämt sich vor den Schamzeugen, den im Text nicht erwähnten Eltern; er ist wütend, weil er sich als Erstgeborener von Gott in seinem Status verletzt fühlt; er ist neidisch auf seinen kleinen Bruder; er schämt sich vor seinen Eltern und seinem Bruder.⁵⁶

⁵³ Vgl. EISEN, UTE E./MÜLLER, ILSE (Hg.), *Gott als Figur: Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen*, Freiburg/Basel/Wien 2015.

⁵⁴ Ich hege große Sympathie für die Lesart von Gerald T. Sheppard, der die Weisheit als Kanonhermeneutin deutet: „(Wisdom) offered a model for the interpretation of other biblical narrative, prophetic, and hymnic texts as a guide to the obedient life.“ SHEPPARD, GERALD T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, Berlin/New York 1980, 159.

⁵⁵ Dazu ausführlich HUIZING, KLAAS, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016.

⁵⁶ „Als Mensch weiß Kain selbst, was gut und was schlecht ist. In diesem Urteil soll er sich weder durch Misserfolge noch durch mangelnde göttliche Anerkennung beirren lassen. Andernfalls droht er seine moralische Autonomie zu verlieren und in seinem Handeln von der Sünde bestimmt zu werden.“ So KRÜGER, THOMAS, „Schäm dich (nicht)!“ Anmerkungen zu

Diese Gefühlsmelange hat ein großes Aggressionspotential. Besonders wichtig ist mir in diesem Kontext die Scham, denn die Scham ist eine extreme Passivitätserfahrung: Die Handlungsenergie kommt zum Erliegen, sie überfällt uns und der Körper reagiert gleichsam autonom und läuft rot an.

Scham ist immer ein Normverstoß. Während aber Normverstöße gegen ästhetische Standards und Konventionen kontextabhängig sind, gilt das nicht für Normverstöße im moralischen Kontext, sondern in diesem Fall ist Scham ein von allen geteiltes Gefühl. Als moralisch-soziales Gefühl bezieht sich die Scham auf das, was man gegenseitig voneinander fordern kann. Der Philosoph Ernst Tugendhat hat treffend den moralischen Raum durch die Tugenden der Selbstbeherrschung und Sensibilität horizontalisiert.⁵⁷ Das ist auch Thema der Kain- und Abengeschichte. Bernard Williams, der Großmeister der Schamforschung, hat sehr luzide den Unterschied zwischen Scham und Schuld herausgestrichen: Die Scham bezieht sich auf das eigene Selbstbild, Schuld vor allem auf die Tat gegenüber dem Opfer, die abgeleistet werden kann, ohne dass man sich zwingend ändern muss. Scham hinterfragt den Charakter, lädt ein zur Charakterschulung.⁵⁸

Ich deute diese Geschichte als weisheitliches Tugendtraining, indem die Figur Gott Kain wohlwollend beschämt, um auf seine problematische charakterliche Disposition hinzuweisen. Eine Schamerfahrung, so die Pointe, kann, weil sie eben nicht auf einzelne Handlungen, sondern auf den Charakter zielt, zu einer charakterlichen Umsteuerung führen. In seiner Autonomie schlägt Kain diese Umsteuerung aus. Offenbar ist die Passivität der Schamerfahrung für ihn noch weniger auszuhalten als eine aktive Tat, die in tiefer Schuld endet: Kain wird willentlich zum Mörder. Er verschiebt die Scham in Schuld. In dieser Verschiebung entdecke ich den Ursprung von Gewalt.

Diese knapp komponierte Szene⁵⁹ hinterfragt starre Statusbeziehungen, denn es ist der *erstgeborene Sohn*, der die Inflation seines Kapitals an Ansehen als so

Scham, Schande und Schuld in der Hebräischen Bibel, in: Stefan Berg/Andreas Mauz (Hg.), *Peinlich! Hermeneutische Blätter* 1/2 (2015), 86–109, 93.

⁵⁷ TUGENDHAT, ERNST, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M. 1993, 296.

⁵⁸ WILLIAMS, Scham.

⁵⁹ „Es ist ein wichtiges Stilmittel in allen Mose-Büchern, dass ganz normale Szenen oft extrem komprimiert sind, während sich die scheinbar weniger wichtigen Ereignisse und Nebenhandlungen häufig ganz anders ausbreiten.“ So KNAUSGÅRD, KARL OVE, *Bibelhelfer*, in: Ders., *Das Amerika der Seele. Essays*, München 2016, 261–304, 286. Knausgård hat einen frühen Roman über Kain und Abel verfasst. KNAUSGÅRD, KARL OVE, *Alles hat seine Zeit. Roman*, aus dem Amerikanischen von Paul Berf, München 2009. Im letzten Teil seines autobiographischen Mammut-Projekts, das im Norwegischen unter dem Titel „Mein Kampf“ erschien, hat er nochmals zur Kain- und Abel-Erzählung Stellung genommen. KNAUSGÅRD, KARL OVE, *Kämpfen. Roman*, München 2017, 742 ff. Knausgård, in seiner Poetik stark von Levinas beeinflusst, behauptet: „Kain wird nicht gesehen, das ist der Ausgangspunkt der Geschichte.“ Ebd., 743. Und: „Die Geschichte von Kain und Abel handelt vom Wegfall des Du als Grund für die Gewalt.“ Ebd., 746. Knausgård übersieht in seiner Interpretation völlig, dass es hier um die Inszenierung einer Beschämung durch Gott geht und die Geschichte nicht nur um Wut kreist,

ehraberschneidend erlebt, dass er lieber zuschlägt. In einer früheren Erzählung der Genesis wird diese Dynamik, die im Begriff der Ehre oder des Status liegt, ebenfalls am Phänomen der Scham angedeutet. Nach der Vertreibung aus dem Paradies erkennen Adam und Eva plötzlich, dass sie nackt sind und bedecken sich (Gen 3,7). Vorher im Text wird gesagt, dass im Paradies beide vertraut miteinander umgehen, ohne sich zu schämen. Schamerfahrung ist stets die Erfahrung in den Augen der Anderen, die uns wichtig sind, möglicherweise negativ bewertet zu werden. Außerhalb des Paradieses gehören zum Menschen Ehrfragen und Statusfragen zum Alltag. Hierin auch liegt die Sprengkraft für das Scheitern von Lebensentwürfen, weil jeder Mensch die Freiheit mit Wünschen füllen muss, die häufig auch in Konkurrenz zu den Wünschen anderer stehen. Nicht zufällig legen deshalb die biblischen Texte allen Nachdruck auf den Statusverzicht, um Neiddebatten zu verhindern. „Neid setzt eine bewusste Sozialität in dem Sinne voraus, dass er auf einem Vergleich zwischen mir und einem (oder mehreren) anderen beruht, den (die) ich um eine Sache oder Eigenschaft beneide.“⁶⁰ In der alttestamentlichen Basisgeschichte geht es offenbar um (Charakter)Eigenschaften, die zu einer Bevorzugung einer Person führen, in diesem Fall tendiert der Neid zur Eifersucht.

In der Eifersucht wird die Beziehung, die jemand zu einem anderen hat, diesem missgönnt oder er wird darum beneidet, weil sie dem Eifersüchtigen Zuwendung, Anerkennung oder Aufmerksamkeit nimmt oder wenigstens zu nehmen scheint.⁶¹

Kain ist eifersüchtig auf die offenbar ungetrübte Beziehung zwischen Abel und Gott, geht auf das Tugendcoaching von Gott nicht ein, steigert die im Neid beschlossen liegenden Aggressionspotentiale, die sich zum Hass aufgipfeln: „Anders als Zorn hat Hass aber kein Maß in sich; er zielt tendenziell auf die Vernichtung des Gehassten. [...] Hass enthält einen Vernichtungsimpuls.“⁶² Während Zorn „zur Flüchtigkeit“ tendiert, ist der Hass auf „Verhärtung“⁶³ angelegt.

sondern um Scham. Dass Knausgård die Scham übersieht ist deshalb so erstaunlich, weil sein ganzes Projekt um dieses Gefühl herumgebaut ist. „Abgesehen von materiellen Dingen ist es da wichtigste Bedürfnis des Menschen gesehen zu werden. Ein Mensch, der nicht gesehen wird, ist niemand.“ Ebd., 443. Auch das ist fraglos richtig pointiert, aber in der Kain- und Abel-Erzählung wird auch deutlich, wie in diesem Bedürfnis bereits die Möglichkeit für Neid angelegt ist.

⁶⁰ So DEMMERLING, CHRISTOPH/LANDWEER, HILGE, Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007, 288 f.

⁶¹ DEMMERLING/LANDWEER, Philosophie der Gefühle, 289.

⁶² DEMMERLING/LANDWEER, Philosophie der Gefühle, 297, 299. „Zeitdiagnostisch“, so Demmerling und Landweer, „ließe sich behaupten, dass wir in einer Verachtungsatmosphäre leben, in der direkter Hass und offene Missgunst tabuisiert sind.“ Ebd., 299. Zeitdiagnostisch hat sich diese Situation deutlich verändert: In den terroristischen Subkulturen wird der Hass ganz offen gelebt. Zorn ist im Unterschied zum Hass ein Rechtsgefühl, weil es im Zorn um Unrecht geht. Er bezieht sich auf moralische Sachverhalte, die man gegenseitig voneinander fordern kann.

⁶³ SCHMITZ, Raum, 31.

Deutlich vor Nussbaum hat der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen den Statusverzicht als einen Grundwert des christlichen Ethos ausgemacht. Nicht zustimmen kann ich Theißen darin, die Idee des Statusverzichts für das Urchristentum zu reservieren:

Während das Liebesgebot fest in der jüdischen Tradition verankert ist und mit paganen Mahnungen zu prosozialem Verhalten konvergiert, sind Statusverzicht und Demut als soziales Verhalten auf Gegenseitigkeit etwas Neues. Innerhalb jüdischer Tradition ist die Demut gegenüber Gott (als religiöse Tugend) zwar fest verankert, aber erst spät entwickelt sich daraus in neutestamentlicher Zeit (unabhängig vom Urchristentum) die Demut gegenüber dem Mitmenschen (als soziale Tugend). Diese soziale Tugend widerspricht einem gemein-antiken Ehrenkodex, demzufolge sich jeder entsprechend seinem Status verhalten soll und die Mehrung von Status und Ansehen eine der wichtigsten Triebfedern des Handelns ist.⁶⁴

Die Kain- und Abel-Erzählung leistet genau das, was Theißen dem Urchristentum zurechnet. „Erste Ansätze zum Statusverzicht (oder zur ‚Demit‘) als sozialer Tugend findet man [...] im Königsideal.“⁶⁵ Sichtbar geworden ist diese Demuthaltung in der Erzählung, wie Jesus auf einem Esel in Jerusalem einreitet. Gelebt wird Demut auch in „kleinen kommunitären Gemeinschaften.“⁶⁶ Häufig verlangt, so Theißen, die in der späten Briefliteratur erhobene Forderung nach Demut nur noch eine Unterordnung. Paulus dagegen verknüpft „das Ethos der ‚Demit‘ auf Gegenseitigkeit mit einer kritischen Sicht innergemeindlicher Autoritäten.“⁶⁷ Im Neuen Testament entdeckt Theißen durchgehend einen Austausch von Unterschichts- und Oberschichtswerten: Dem „Abwärtstransfer von Oberschichtswerten durch Übertragung von Macht auf einfache Menschen ist mit einem Aufwärtstransfer von Unterschichtswerten, einer Aristokratisierung von Versöhnlichkeit und Nachbarschaftsliebe verbunden“, mit dem Ergebnis, „dass mit dem urchristlichen Barmherzigkeitsethos eine Volksmoral der gegenseitigen Unterstützung in aristokratische Kreise aufgestiegen ist.“⁶⁸

Dieser Austausch von oben und unten ist im Bereich der Bildung besonders markant auszumachen. Sehr konsequent wird der Oberschichtenwert Weisheit nach unten transferiert und Jesus selbst, von Hause aus kein Kandidat für Weisheit, deutet sich selbst als größer als Salomon. „Hier ist mehr als Salomo“ (Lk 11,31). Jesus, so die Pointe, toppt den alttestamentlichen Star der Weisheit. Er ist sich offenbar der Qualität seiner Gleichnisse sicher, die in ihrer Kürze und Klarheit (die nie unterkomplex ist) beeindruckend sind. Seine Weisheit ist die des Statusverzichts, der sich sogar bis in die Aufforderung ausdifferenziert, die

⁶⁴ THEIBEN, ersten Christen, 113.

⁶⁵ THEIBEN, ersten Christen, 114.

⁶⁶ THEIBEN, ersten Christen, 115.

⁶⁷ THEIBEN, ersten Christen, 118 f.

⁶⁸ THEIBEN, ersten Christen, 134 f.; vgl. GUTTENBERGER ORTWEIN, GUDRUN, Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt, Fribourg 1999.

Feinde zu lieben (Mt 5,43 ff.; Lk 6,27 ff.). Statusverzicht, so die Pointe, dient der Inklusion nicht nur der Randgruppen der Gesellschaft, sondern auch der Fremden und sogar des Feindes.

5. Parrhesia als Kontrastbegriff zur Ehre

Statuskritik ist Ehrkritik und, was häufig übersehen wird, damit auch mal wohlwollende, mal ätzende Elitenkritik. Die Antike kennt dafür einen eigenen Begriff: Parrhesia. Neben Hermann Schmitz war es vor allem der späte Michel Foucault, der in seiner letzten Vorlesung am Collège de France, den Tod bereits vor Augen, die Parrhesia für sich entdeckt und für eine Ethik der ungeschützten, freimütigen Rede plädiert, die auf Schmeichelei verzichtet, keine falschen Kompromisse eingeht, Rangordnungen hinterfragt und Neuanfänge, Kreativität, möglich macht. Er unterscheidet in seinen Vorlesungen sehr präzise und souverän zwischen unterschiedlichen Ausprägungen der *parrhesia* in griechischen, jüdisch-hellenistischen, christlichen und nachchristlichen Kontexten. Im griechischen Kontext meint es „die Billigkeit, die allgemeine Nützlichkeit, die hier die Grundlage einer parrhesia sind, und zwar seitens einer Reihe von Personen, bei denen die Reinheit des Herzens, der Mut, der Seelenadel diese parrhesia ermöglichen.“⁶⁹

Im jüdisch-hellenistischen Kontext gibt es erste Modifikationen:

Zu dieser Zeit bezeichnet parrhesia nicht mehr bloß den Mut des einzelnen, der gewissermaßen allein gegenüber allen anderen die Wahrheit sagen muß, und wie es um das steht, was getan werden soll. Diese andere parrhesia, die sich hier abzeichnet, versteht sich als eine Art von Modalität des Verhältnisses zu Gott, eine volle und positive Modalität. Es geht um etwas wie die Öffnung des Herzens, die Transparenz der Seele, die sich dem Blick Gottes darbietet. [...] Die parrhesia wird sich also, wenn Sie so wollen, nicht mehr auf der (horizontalen) Achse der Verhältnisse des einzelnen zu den anderen abspielen, auf der Achse dessen, der den Mut gegenüber denen aufbringt, die sich irren. Die parrhesia ist nun auf der vertikalen Achse eines Verhältnisses zu Gott angeordnet, wo einerseits die Seele transparent ist und sich Gott gegenüber öffnet, und wo sie sich andererseits zu ihm erhebt.⁷⁰

Bei Philon von Alexandrien rückt die parrhesia an das Gebet heran. In anderen Texten „erscheint die parrhesia als eine Eigenschaft, eine Qualität, genauer noch als eine Gabe Gottes.“⁷¹ In den Sprüchen (in der Septuaginta) wird der Ruf der Weisheit als parrhesia verstanden:

⁶⁹ FOUCAULT, MICHEL, Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen, II. Vorlesung am Collège de France 1983/84, Berlin 2011, 418. Dem Mut kann durchaus auch Zorn beigemischt sein.

⁷⁰ FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit, 419.

⁷¹ FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit, 420.

Es ist die parrhesia Gottes, die überströmende Gegenwart Gottes, gewissermaßen seine übervolle Gegenwart. [...] Es handelt sich nicht mehr um den Mut des einsamen Mannes gegenüber den anderen, die sich irren, sondern um die Seligkeit, die Glückseligkeit des Menschen, der sich Gott zugewandt hat.⁷²

In den neutestamentlichen Texten wird die parrhesia als Zuversicht und Vertrauen auf Gott gedeutet, und als apostolische Tugend, als „mutige Haltung dessen, der das Evangelium predigt.“⁷³ In der Folgezeit wird der „Märtyrer der Parrhesiast schlechthin.“⁷⁴ In den Jahrhunderten danach kommt es zu einer auffallenden Verschiebung, denn jetzt wird parrhesia als Vertrauen durch „zitternden Gehorsam“⁷⁵ ersetzt. Parrhesia wird zu einem „tadelswerte(n) Verhalten der Anmaßung“⁷⁶, wird zu einem „Mangel an Ehrfurcht“⁷⁷. Foucault, das macht ihn so unnachahmlich, entziffert mit analytischem Scharfblick die Verwahrlosung dieser christlichen Tugend in späteren Jahrhunderten.

⁷² FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit, 412.

⁷³ FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit, 424.

⁷⁴ FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit, 426.

⁷⁵ FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit, 428.

⁷⁶ FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit, 430.

⁷⁷ FOUCAULT, Der Mut zur Wahrheit, 432. Foucault hat in seinen Vorlesungen von vier Modalitäten des Wahrsprechens gesprochen, der parrhesia, der Prophetie, der Weisheit, der Lehre – eine Aufspaltung, die nicht ganz schlüssig erscheint. In einem einfühlsamen Essay hat Bernhard Waldenfels zurecht eingewandt, die parrhesia sei doch eher als Urmodus zu deuten. WALDENFELS, BERNHARD, Wahrsprechen und Antworten, in: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.), Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit, Zürich 2012, 63–81. Schmitz verbindet die Parrhesia im Christentum mit dem Heiligen Geist. SCHMITZ, HERMANN, System der Philosophie Bd 3: Der Raum, 4. Teil: Das Göttliche und der Raum, Bonn 1977. Die Atmosphäre Heiliger Geist vermittelt ein Hochgefühl, einen „vitalen Stolz“, den Schmitz durch den Gedanken der *Parrhesia* zu fassen sucht. „Der heilige Geist beflügelt auf diese Weise die frühesten Christen mit einem Hochgefühl stolzer Freiheit und gelassener Selbstsicherheit in dem Bewußtsein, Sohn des Höchsten und gleichsam Juniorpartner des Herrn Christus, aber niemals – auch nicht Gottes – Knecht und Sklave zu sein; erst an der schroffen Gegenüberstellung der Freien und Sklaven in jener Zeit lässt sich der Schwung dieses Hochgefühls ermessen. Es stellt sich in der eigentümlichen urchristlichen Tugend“ (30), der Parrhesia „rein dar.“ (30). Diese Parrhesia „besteht darin, das Herz zu etwas zu haben oder es sich zu fassen“ Ebd., 31. Um etwas frei heraus zu sagen mit hoch erhobenem Kopf: „Dazu paßt gut, daß“ die Parrhesia „mit Scham unverträglich ist (Hervorhebung K. H.), gleichsam als die Tugend, den Kopf hochzutragen. [...] Zur urchristlichen Parrhesia“ gehört der „Freimut, der sich wagt über die Konvention und über Gefahren mit charismatischer Sicherheit hinwegsetzt.“ Ebd., 32, Dazu gehört eben auch, wie Paulus freimütig sagt, sich des Evangeliums von Jesus Christus nicht zu schämen (Röm 1,16). „Stolzes Selbstvertrauen“ – Ebd., 33 – gehört mindestens ebenso sehr wie Demut zum urchristlichen Ideal. Dieser Freimut einer „feindlichen und gleichgültigen Umwelt“ gegenüber, dieses „Parrhesia-Hochgefühl“ verdichtet sich dann auch in einer Ehrbezeugung Gottes gegenüber, ohne dass Ehre hier (im Unterschied zu späteren, nachpaulinischen Texten) einen autoritätshörigen Nebengeschmack erhält, weil die Doxologie sich dem erlebten Hochgefühl der Freiheit verdankt. Ebd., 31.

Ich würde sogar sagen, daß [der anti-parrhesiastische Zug im Christentum, K.H.] in historischer und institutioneller Hinsicht viel wichtiger war, weil sich schließlich um ihn herum alle pastoralen Institutionen des Christentums entwickelt haben.⁷⁸

Mit den angelesenen Augen von Foucault erkennt man sofort die erstaunliche transreligiöse Parallelaktion zwischen einem Märtyrer-Christentum und einem radikalisierten Islam. In den radikalisierten Kreisen deutscher Konvertiten wird das Gefühl aussortiert zu werden und abgehängt zu sein durch ein Elitenbashing ersetzt, das mit einem Anspruch auf Wahrheit einhergeht. Prompt wird die eigene, westliche Lebensweise als Gier nach Sichtbarkeit gebrandmarkt. In den sehr präzisen Romanen zum Thema wird leitmotivisch „das Poser“ angeklagt: „Ich halte mich an mein Versprechen, dass ich kein Poser sein will.“⁷⁹ Kein Poser sein, das ist die neudeutsche Umschreibung für Statusverzicht, die ersetzt wird durch das finale Märtyrertum. „Allerdings [...] gibt es einen todsicheren Weg in die ewigen Gärten: nämlich, wenn du als Märtyrer stirbst. [...] Wenn du als Märtyrer stirbst, gelangst du nicht nur selbst ins Paradies. Du kannst auch deine Familie erlösen.“⁸⁰

Dieser hier aufgerufene Zusammenhang macht verständlich, warum Mütter von Selbstmordattentätern, sofern es sich nicht um Konvertiten handelt, ganz entzückt mit den Fotos ihrer toten Jugendlichen herumrennen. Mütter verkommen zu trauerentzückten und trauerleichteten Maria-Ikonen. Der Protagonist in Christian Linkers Roman *Dschihad calling* schreibt in seinem Tagebuch, dem poetologischen Gravitationszentrum des Romans, die frappierenden Sätze: „Gemeinsam zu sterben, das ist wohl die intimste Form von Nähe, die ich mir überhaupt vorstellen kann.“⁸¹ Gegen die sprichwörtlich gewordene Unbehaustheit der Moderne wird die kuschelige Nähe der Mordsfreunde aufgerufen. Der Andere, das ist der Mordskumpan.

Die Gratifikationskrise der westlichen Kultur wird durch einen Begriff von Nähe therapiert, der schaudern lässt. Mich interessiert, wie die von Foucault erinnerte Kultur der Parrhesiasten aussehen muss, damit die kritischen und befreienden Potentiale, die fraglos im Begriff gespeichert sind, nicht menschenverachtend umgedeutet werden und kollektive Angst verbreiten. Rückgebunden wird das Wahrsprechen sowohl im Islam als auch im Judentum-Christentum an eine normative Urkunde: den Koran oder die Bibel. Am Beispiel Martin Luthers, einem Wahrsprecher von Format, will ich zeigen, wie die normative Urkunde bearbeitet werden muss, damit die oben skizzierten Grundwerte von Nächstenliebe und Statusverzicht ihren inkludierenden Charakter behalten. Das geht nur durch Aufklärung.

⁷⁸ FOUCAULT, *Der Mut zur Wahrheit*, 433.

⁷⁹ LINKER, *Dschihad*, 139.

⁸⁰ LINKER, *Dschihad*, 124.

⁸¹ LINKER, *Dschihad*, 60.

6. Sola scriptura: Allein der Schrift die Ehre

Das Fahnenwort *sola scriptura*, *allein durch die Schrift*, mit dem die Reformation Karriere gemacht hat, dient zur Herrschaftskritik. In Luthers Rechtfertigungsrede gegen die von Leo X. 1520 ausgegebene Bannandrohungsbulle fällt der autoritätskritische zentrale Satz: *solam scripturam regnare*, nur die Schrift soll herrschen und Königin sein.⁸² Ihr gehört künftig die Ehre, nicht länger der katholischen Kirche und ihren Repräsentanten, die ihr Wissen eifersüchtig vor den Gläubige abschotten.

Luthers wirkmächtiger Auftritt vor dem Reichstag von Worms ist eine Vorab-Inszenierung dieser bereits in den Wehen liegenden Einsicht. Sein Widersacher, der kaiserliche Orator, fordert Luther auf, eine „einfältige“ Antwort darauf zu geben, ob er widerrufe oder nicht: Ja oder Nein. Luthers Antwort hat Geschichte geschrieben: Er würde ja eine einfältige Antwort geben, sofern er

mit Zeugnissen der Heiligen Schrift, oder mit öffentlichen klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überweist werde (denn ich glaube weder dem Papst, noch den Concilien alleine nicht, weil es am Tage und offenbar ist, daß sie oft geirrt haben, und ihrer selbst widerwärtig gewest seien), und ich also mit den Sprüchen, die von mir angezogen und eingeführt sind, überzeugt, und mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, so kann und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun.

Luthers fulminante Biografin Lyndal Roper ergänzt:

Laut dem offiziellen Protokoll der Sitzungen endete damit Luthers Antwort. Nach dem in Wittenberg veröffentlichten Bericht seiner Unterstützer jedoch schloss Luther mit den Worten: ‚Hie stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helff mir, Amen.‘ Auch wenn er das vielleicht nicht gesagt hat, der Satz sollte schnell berühmt werden. Er verkörperte zweifellos den Geist von Luthers Auftritt vor dem Reichstag.⁸³

Der Schrift kommt auch deshalb die Autorität zu, weil sie sich, so die These, selbst auslegt (*sui ipsius interpres*). Aufgabe der Theologie kann es nur sein, diese Selbstausslegung verständlich darzustellen. Luther orientiert sich in der Schriftauslegung an der *Wirkung der Schrift* (*verbum efficax*) bei den Hörerinnen oder Leserinnen und kann entsprechend der Wirkungsmaxime ein Kriterium angeben: Richtig ist ein Textverständnis oder eine Auslegung, wenn ein Text jene entscheidende Wirkung zeigt, nämlich Glauben stiftet, ob also die biblischen Bücher, wie Luther sagt, „Christum treyben odder nit“.⁸⁴ *Diese Sachkritik schützt*

⁸² LUTHER, MARTIN, Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind, in: WA DB 7, 1897, 91–151.

⁸³ ROPER, LYNDAL, Luther. Der Mensch Martin Luther. Die Biographie, aus dem Englischen von Holger Fock und Sabine Müller, Frankfurt a. M. 2016, 237 f. Auch die Lutherstelle habe ich nach Roper zitiert.

⁸⁴ LUTHER, WA DB 7, 384, 27. Wichtige Textstellen finden sich in dem Artikel von BEUTEL,

ihn vor jedem dogmatischen Biblizismus, den die Nachfolger Luthers, wie etwa Abraham Calov, dadurch befördert haben, indem sie behaupteten, die Schrift sei wörtlich inspiriert worden (Verbalinspiration). Luthers sachkritische Pointe, die es verhinderte, den Text wörtlich zu nehmen, ermöglichte es seit der Aufklärung die Bibel historisch-kritisch zu bearbeiten. Mit nicht kleinen Konsequenzen. Zwei will ich nennen.

Die historisch-kritische Forschung erlaubt es zwischen *Genese* und *Geltung* zu unterscheiden. Immer wieder ertönt die Klage über die häufig brutale Sprache der Gewalt in den biblischen Texten. Das nenne ich eine schöne Ironie der Geschichte: Von dem Autor, der die brutale biblische Sprache besonders lautstark medial beklagt hat, kommt auch die Lösung des Problems. Überzeugend hat der Ägyptologe Jan Assmann die *Genese* der teilweise brutalen biblischen Sprachfindung untersucht, um ihre *Geltung* zu überprüfen:

Die Sprache der Gewalt gehört in die revolutionäre Rhetorik der Konversion, der radikalen Wende und Abkehr, des kulturellen Sprungs aus dem Alten ins Neue. [...] Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religion steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Eiferer, der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen. Die Sprache der Gewalt wird als eine Ressource im politischen Machtkampf missbraucht, um Feindbilder aufzubauen und Angst und Bedrohungsbewusstsein zu schüren. Daher kommt es darauf an, diese Motive zu historisieren, indem man sie auf ihre Ursprungsdimension zurückführt. Es gilt ihre *Genese* aufzudecken, um sie in ihrer *Geltung* einzuschränken.⁸⁵

Wenn die Sprache der Gewalt die Sprache der Konvertiten ist, die sich nicht länger zum Polytheismus, sondern zum Monotheismus bekennen, dann hat sie heute keine *Geltung* mehr und gehört historisiert. Religiöse Terroristen ebnen diesen Unterschied von *Genese* und *Geltung* ein. Diesen Unterschied machen zu können, ist eine zivilisatorische Errungenschaft, die immer wieder mit Gründen eingeklagt werden muss.

Ein zweiter Punkt kommt hinzu. Innerhalb der Wissenschaft vom Alten Testament hat es in den letzten Dekaden einen gewaltigen Erkenntnisprung gegeben. Bei allen Alttestamentlern von Rang gibt es einen Konsens in der Frage, dass alle alttestamentlichen Texte spät formuliert worden sind und die Geschichten über den Auszug aus Ägypten oder auch die Figur des David sehr wenig Anhalt für die Historie haben. Auch die archäologischen Forschungen deuten in diese Richtung. Diese von den Alttestamentlern verschriebene Ernüchterungspille hat beträchtliche Nebenwirkungen, denn heilsgeschichtliche Denkmodelle, die ausgehend von der Geschichte Israels das Wirken Gottes glaubten deuten zu können, wurden ins Archiv verwiesen. Und die urprotestantische Frage nach der

ALBRECHT, Die Formierung neuzeitlicher Schriftauslegung und ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte, in: Friederike Nüssel (Hg.), *Schriftauslegung*, Tübingen 2014, 141–177.

⁸⁵ ASSMANN, JAN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006, 56 f.

Ehre der Schrift, die Schrift als Königin, kam sehr unter Druck. Die im Protestantismus bereits seit längerem diskutierte Krise des Schriftprinzips⁸⁶ lässt sich allerdings nachaufklärerisch durchaus übersetzen. Die Enthistorisierung großer Teile des Alten Testaments verurteilt die Erzählungen nicht zur Bedeutungslosigkeit, ganz im Gegenteil wird dadurch die Performanz der Geschichten pointiert. Der garstige Graben zwischen Faktum und Bedeutung wird gar nicht erst aufgemacht. Man kann nicht mehr wie Luther die Bibel zur Königin erklären, der man die Ehre schuldig ist, aber man kann durchaus spätmodern ein Fan der großartig komponierten Erzählungen sein, ein Fan, der sich seine hochindividuelle Lebensdienlichkeit dort erliest oder sich die biblischen Geschichten in Coverversionen, oft kreativ gemischt, in neuen Medien anverwandelt. Im Leseakt erleben wir, wie Michael Hampe treffend gesagt hat, eine „Übertragung von Erfahrungen durch Fiktionen“⁸⁷. Ich lege Wert darauf zu betonen, dass diese Texte Erfahrungen inszenieren, wer also wie Jörg Lauster, „Schriftauslegung als Erfahrungserhellung“⁸⁸ beschreibt, übersieht betriebsblind die inszenatorische Pointe der biblischen Texte. Die Übertragungsleistung der Texte muss einerseits produktionsästhetisch untersucht werden: Wie, durch welche Strategien, gelingt es den Texten, erhebende Erfahrungen zu inszenieren? Ergänzt werden muss die Produktionsästhetik durch eine Rezeptionsästhetik, die mehr leisten muss als eine sich auf Luther berufende Wirkungsästhetik.

Der Schriftsteller oder die Schriftstellerin können nicht steuern, was in der Imagination des Lesers abläuft, und noch weniger, welche argumentativen Folgen die Vorstellungen des Lesers, seine ästhetischen Erfahrungen haben werden. Deshalb bleibt der Zusammenhang zwischen Erfahrung, Denken und Handeln unbestimmt. Er ist nicht zwingend, so wie der zwischen den einzelnen Behauptungen in einem Argument. Zwei Prämissen und

⁸⁶ Vgl. PANNENBERG, WOLFHART, Die Krise des Schriftprinzips, in: Ders. (Hg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Göttingen 1967, 11–21. WAGNER, FALK, Zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips, in: Ders., Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Göttingen 1995, 68–88. LAUSTER, JÖRG, Schriftauslegung als Erfahrungserhellung, in: Friederike Nüssel (Hg.), Schriftauslegung. Geschichte und Grundlagen der Bibel-exegese, Tübingen 2014, 179–206.

⁸⁷ HAMPE, MICHAEL, Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik. Erweiterte Ausgabe, Berlin 2016, 292. Auch Argumente, die in einer Fiktion produziert werden, haben einen „Reflexionsgewinn, der durch eine solche Distanzierung möglich wird. [...] Prämissen können selbst nicht bewiesen werden. Sie sollen plausibel sein. Oft sind Prämissen plausibel, weil derjenige, der ein Argument vorbringt, bestimmte Erfahrungen gemacht hat. In einer Fiktion kann diese Erfahrung selbst berichtet werden, jedoch nicht in einem Erfahrungsbericht über Tatsachen, sondern in einer Fiktion, die tatsächlich gemachte Erfahrungen zu übertragen versucht. Die Übertragung von Erfahrungen durch Fiktionen können wir als einen Erziehungsprozess charakterisieren. Denn in der ästhetischen Erfahrung kommt es einerseits zu einer Identifikation mit den in der Fiktion geschilderten Subjekten, die eine Erfahrung machen, andererseits zu einer Distanznahme von dieser Erfahrung. Die ästhetische Erfahrung ist also immer schon reflektierte Erfahrung.“ Ebd., 292.

⁸⁸ LAUSTER, Schriftauslegung, *passim*.

eine Schlussregel erzwingen bestimmte Konklusionen. Doch eine ästhetische Erfahrung erzwingt nicht eine bestimmte Prämisse.⁸⁹

Auf Seiten des Lesers treffen die inszenierten Erfahrungen „auf Affekte, Handlungsdispositionen, individuelle und institutionelle Trägheiten.“⁹⁰ Diese individuell unterschiedlich aufgenommenen ästhetischen Wirkweisen müssen auch empirisch reflektiert werden. Ja. Aber wenn Texte durch poetische Strategien Gefühle aufrufen, dann gilt doch, wie Bernard Williams gezeigt hat: leiblich gespürt werden die Gefühle heute genauso wie in der Antike, zwar hat sich der Anlass etwa für Angst, Wut, Neid, Eifersucht und Hass gewandelt, die leibliche Erfahrung aber nicht. Deshalb halte ich das zarte Band von Produktion und Rezeption zumindest in dieser zentralen Frage für enger geknüpft als Michael Hampe mutmaßt.

7. Schluss. Kleines Plädoyer für die Askese

Jede Empörung über den wiedererstarkten archaischen Ehrbegriff, der sich in radikalisierten Subkulturen auslebt, übersieht, dass dieses Aufleben sich einem (abendländischen) Kampf um Statusfragen verdankt, der viele Verlierer zurücklässt, die sich marginalisiert und überflüssig fühlen. Das gilt besonders für diejenigen, die als Nachzügler in der Moderne ankommen und besonders heftig die Pathologien der Moderne spüren: Die Scham über die Rückständigkeit setzt früh an. Aber auch im Westen führt der durch die sozialen Medien verstärkte Neidabgleich zu desaströsen Schambigraphien, die entweder zu einer Schuldverschiebung nach innen (Burn-out, Depression) oder nach außen (offenbare Gewalt) führen. Es ist das neoliberale Freiheitspathos der Selbstbestimmung bei gleichzeitiger transzendentaler Obdachlosigkeit, die die Scham über das Misslingen so unversöhnlich macht.

Biblische Erzählkultur war von Anfang an Statuskritik und damit zugleich Neidprophylaxe, die auf eine alle Menschen inkludierende Anerkennungskultur zielte. Die Kritik am Status, so die Pointe, vollzog sich als literar-ästhetische wohlwollende Beschämung der um den Status ringenden Protagonisten. Ich lese diese wohlwollende Beschämung als Angebot, die Wünsche gemeinschaftsverträglich zu redimensionieren. Als Angebot zur Askese. Darin treffe ich mich mit Autoren wie Carlo Strenger. Strenger, aufgewachsen als orthodoxer Jude, lebt und arbeitet heute als Professor für Psychologie in Tel Aviv, plädiert für eine Askese im Anschluss an die Stoiker und Epikureer. Er plädiert dafür, durch ständiges Training

⁸⁹ HAMPE, Philosophie, 307 f.

⁹⁰ HAMPE, Philosophie, 310.

auf die unrealistischen und auch meist nicht notwendigen Wünsche zu verzichten. Askese war für die Stoiker und die Epikureer kein Bekenntnis der Sündhaftigkeit und der Reue, sondern Ergebnis der Einsicht in die Grundstruktur der inneren und äußeren Realität.⁹¹

So verstanden wird Askese lebensdienlich, ohne genusskritisch zu sein. Anders als Strenger halte ich die Einübung in die Askese durch Kunst – auch die Kunst der biblischen Erzählungen – für einzig angemessen. Wahrscheinlich ist auch der Künstler der ideale Parrhesiast, sofern er sich selbst von Statusfragen freimacht (und gar nicht erst in die Gefahr gerät ein Anwalt der Märtyrer zu werden). Fehlt nur noch der Fan, der sich auf die Angebote zur Askese einlässt.

Statusverzicht ist Gewaltunterbrechung, weil der Statusverzicht die Aggressionen zügelt. Dazu hilft die Scham als Tugendbildung der Selbstkontrolle. In der Kombination mit der Nächstenliebe, die eine Sensibilität für die Wünsche der anderen einschließt, kann auch der Hass gebändigt werden.

Auch der oben zitierte Hass auf Helene Fischer.

⁹¹ STRENGER, CARLO, *Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit*, Berlin 2016, 85.

Die Ehre des Menschen und die Ehre Gottes

Eine theologische Perspektive auf das Phänomen der Ehre.
Schritte auf dem Weg zu einer phänomenologischen Theologie

NOTGER SLENCZKA

0. Vorbemerkungen

0.1. Zugang

Die im Untertitel angekündigte theologische Perspektive auf das Phänomen der Ehre setzt voraus, dass es auch eine nichttheologische Sicht gibt und stellt vor die Aufgabe, beides einander zuzuordnen. Die im Obertitel vollzogene Unterscheidung einer Ehre des Menschen von derjenigen Gottes setzt voraus, dass es sinnvoll ist, auch von der Ehre Gottes zu handeln. Ich bin zwar der Überzeugung, dass die Rede von einer Ehre Gottes sich aus den Problemen ergibt, die das Phänomen der Ehre des Menschen stellt, und aus dem Umgang mit diesem Problem und den Lösungen für dieses Problem, die der christliche Glaube unter dem Stichwort des Evangeliums von Jesus Christus anbietet. Wenn das zutrifft, bedeutet es zugleich, dass die traditionelle Rede von der Ehre Gottes immer zurückverweist auf diesen Ursprungsort und es also möglich sein muss, mit der traditionellen Rede von der Ehre Gottes einzusetzen, um des Phänomens der Ehre des Menschen und seiner Problematik ansichtig zu werden.¹

¹ Ich merke an, dass diese Skizze auf den Vorarbeiten für eine umfangreichere Veröffentlichung beruht. Ich habe hier die Verweise auf Sekundärliteratur und Quellen – schon um die Umfangvorgabe nicht über Gebühr zu sprengen – auf das absolute Minimum (und überwiegend auf eigene Arbeiten, da sich der Text in eine umfangreichere Konzeption einordnet) begrenzt, werde aber beides in der voraussichtlich 2021 erscheinenden Arbeit nachtragen. Zum Konzept einer phänomenologischen Theologie vgl. SLENCZKA, NOTGER, ‚Sich schämen‘. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse, in: Cornelia Richter u. a. (Hg.), Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, Leipzig 2014, 241–261, hier 241 ff.

0.2. Problematisches am Ehrbegriff

0.2.1. Emanuel Hirsch

Im Sinne einer zweiten Vorbemerkung ist zu notieren, dass eine Bezugnahme auf den Begriff der „Ehre“ eine sehr ambivalente Vorgeschichte in der protestantischen Theologie hat. Emanuel Hirsch hat ihn in das Zentrum einer Reformulierung des Gehaltes der protestantischen Rechtfertigungslehre gestellt, und zwar in einer Programmschrift, die den Titel *Deutsches Volkstum und Evangelischer Glaube* trägt und die 1934 erschienen ist. Der Sinn dieser Inanspruchnahme des Begriffs der „Ehre“ erschließt sich in seinem *Leitfaden zur christlichen Lehre*, der 1938 veröffentlichten Grundlegung einer Dogmatik,² wo er einen prominenten Ort im Rahmen der Anthropologie im Kontext der Erschließung der Bestimmtheit jedes menschlichen Selbstverständnisses durch die Erfahrung eines ‚Grundes‘ und einer ‚Grenze‘ findet, die im Rahmen religiöser Rede unter dem Titel ‚Gott‘ zusammengefasst wird. Der Begriff der Ehre ist dabei als sozial konstituierter Begriff gefasst – dem werde ich noch nachgehen –, der also seinen Ort im gemeinsamen Leben hat. Der Begriff bringt hier die untrennbare Zuordnung von Ungleichheit und Verantwortung zur Sprache:

Faßt man die Eigentümlichkeit menschlichen Daseins, wie sie in der Beziehung von Ungleichheit und Verantwortung aufeinander sich ausdrückt, in eins zusammen, so hat man den allein legitimen Inhalt des Begriffs Ehre. Jeder Mensch ist in der Gemeinschaft zur Ehre gerufen. Ehre kann ich nur haben, indem ich die Besonderheit des Dienstes, zu dem ich durch Artung und Geschick bestimmt bin, in der Gemeinschaft erfülle; und nur indem ich in der Ehre lebe, bin ich in Wahrheit so Glied der Gemeinschaft, daß ich und die andern als Mensch gegen Mensch sich verhalten. Es gibt für jeden nur Ehre in bestimmter geschichtlicher Existenz, die eine bestimmte Stelle im Leben miteinander bedeutet, und doch ist es Eines und das Gleiche, das jedem mit der Ehre zuteil wird.³

Gemeint ist damit so etwas wie eine Rolle, die einer Person im gesellschaftlichen Kontext zugewiesen ist und in der er oder sie der Gemeinschaft dient. Dabei führt der Begriff, wie die Erläuterungen des Paragraphen zu erkennen geben, den Aspekt der Asymmetrie in alle gesellschaftlichen Verhältnisse ein, unter denen Hirsch die Ungleichheit der Völker und das Berufensein bestimmter Völker zur Herrschaft hervorhebt;⁴ dabei gehört unter das Stichwort der Ehre

² HIRSCH, EMANUEL, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938.

³ HIRSCH, *Leitfaden*, 107–109, hier 107.

⁴ HIRSCH, *Leitfaden*, 109, Merksatz 3: „Soll es wirkliche Gemeinschaft zwischen den Völkern geben, so muß diese Ungleichheit auch dort gelten: nur wenige Völker sind zur verantwortlichen Herrschaft auf Erden berufen. Nirgends darf diese Ungleichheit nivelliert werden. Überall aber soll sie so verstanden werden, dass dem zum Gehorchen Bestimmten die Verantwortung und damit das Sein in der Ehre auf die ihm gemäße Weise geöffnet ist.“ Dass dies einer der Punkte ist, wo die Sozialethik Hirschs offen ist für seine politische Option für den Nationalsozialismus, ist eindeutig. Vgl. dazu DERS., *Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen*, Berlin 1933, hier 11–13.

auch der Gehorsam, der gegebenenfalls ein ‚Sein in der Ehre auf die ihm gemäße Weise‘ ist. Die den Paragraphen abschließenden Merksätze geben zugleich zu erkennen, wogegen sich Hirsch richtet: gegen die Vorstellung nämlich, dass es eine ursprüngliche Gleichheit der Menschen gebe und der Begriff der Ehre sich an dieser ursprünglichen und unverlierbaren Gleichheit festmache, die dann alle ständischen Differenzen und die Zugehörigkeit zu ‚natürlichen‘ Ursprungsgemeinschaften relativieren würde. Vielmehr sei die Anthropologie von Anfang an durch Strukturen der Ungleichheit und damit unterschiedlicher, sozial zugeordneter Aufgaben bestimmt. Dieser Sprachgebrauch wirkt auf den ersten Blick eigentümlich. Orientiert ist er offenbar an Wendungen wie „Es ist mir eine Ehre, xy zu tun“, oder: „Ihm kam die Ehre zu, xy zu tun“. Ehre ist für Hirsch die als Auszeichnung begriffene Differenz einer Aufgabenstellung und im Sprachgebrauch Hirschs offenbar mit dem Phänomen der Amtswürde nicht identisch, aber verwandt. Der Gegenbegriff ist die Schande, die die mangelhafte oder unehrenhaft motivierte Ausübung einer Verantwortlichkeit mit sich führt. Dass hier der Begriff der Ehre im Kontext eines ständischen Ordnungskonzepts funktionalisiert ist, ist deutlich; dass Hirsch unter diesem Titel auch asymmetrische Verhältnisse zwischen Völkern mitführt und davon ausgeht, dass manchen Völkern die ‚Verantwortung der Herrschaft‘ übertragen ist, wird ebenfalls deutlich.⁵

Auf der anderen Seite wendet sich Hirsch gegen ein Verständnis, das unter Ehre eine reine Auszeichnung ohne eine damit verbundene Aufgabe bzw. ohne den Vollzug dieser Aufgabe versteht – es gibt das Phänomen der Ehrung: der Zuschreibung eines Amtes, ohne dass damit die Wahrnehmung seiner Aufgaben verbunden ist.⁶ Im zeitgenössischen Kontext dürfte Hirsch dabei die Konnotationen des ‚Führer‘-Begriffs vor Augen haben, der in der damaligen konservativ-revolutionären Sozialtheorie eine prominente Rolle spielte und der – in der Theorie – Würderang und Verantwortung verband.⁷ Sein oben notierter Rechtfertigungstheologischer Rekurs auf den Begriff der Ehre beruht gerade darauf, dass seiner Meinung nach die Verwendung dieses Begriffs die Rechtfertigungslehre anschlussfähig hält für ein anthropologisches Konzept, das die Asymmetrie menschlicher Sozialverhältnisse nicht als sekundäre Aufstufung auf einer grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen, sondern als ursprüngliche Kategorie der Ungleichheit in einer christlichen Anthropologie betrachtet.

0.2.2. Ehre und Sühne

Der Begriff der Ehre hat aber auch im gegenwärtigen Sprachgebrauch problematische Konnotationen. Ich denke dabei an das Konzept einer Ehre,

⁵ Vgl. HIRSCH, Leitfaden, Merksatz 3; s. das Zitat Anm. 4.

⁶ Vgl. HIRSCH, Leitfaden, bes. Merksatz 4 (S. 109).

⁷ Vgl. dazu nur die von dem hier skizzierten Gedanken bestimmten Ausführungen zum Führer-Begriff: HIRSCH, Wollen, 14–17.

die durch erfahrenes Verhalten anderer Personen ‚verletzt‘ werden kann oder die Kollektiven (Familien; Studentencorps) zukommt, deren Mitglieder durch ihr Verhalten dieser Ehre Eintrag tun können; dies verbindet sich mit der Vorstellung, dass eine Verletzung der Ehre ‚gesühnt‘ werden müsse. Dies Konzept der Ehre ist präsent in der historischen Erinnerung an Verhaltensweisen des Adels, des Militärs oder von Studenten in vergangenen Zeiten; es wird gegenwärtig häufig Personen oder Personengruppen aus dem Nahen Osten nachgesagt. Egal, ob solche pauschalisierenden Zuordnungen überwiegend zutreffend sind, oder nicht: es wird damit eine Gefahr und ein Grundzug des Begriffs der Ehre erkennbar, der den Ausgangspunkt des Folgenden darstellen wird: der Begriff der Ehre ist ein sozialer Begriff in dem Sinne, dass er wesentlich die Vorstellung der Einordnung in eine Gemeinschaft mit sich führt. Das ‚Haben‘ von Ehre, die ‚Beeinträchtigung‘ oder der ‚Verlust‘ der Ehre setzt eine Gemeinschaft voraus, vollzieht sich in einer und durch eine Gemeinschaft und hat Konsequenzen in einer Gemeinschaft. Eine gewisse Spannung gegenüber diesem Verständnis von Ehre, das wir durchschnittlicherweise voraussetzen, ist darin begründet, dass für uns der Begriff deutlicher im Wortfeld des Begriffs ‚Würde‘ angesiedelt ist, der für uns eine Kategorie darstellt, die jeder Person als solcher und am Grunde von und vor ihrer Gemeinschaftsbezogenheit zukommt.⁸ Dem steht aber eben – darauf habe ich mit Blick auf Hirsch aufmerksam gemacht – ein zweites semantisches Gravitationsfeld des Begriffs entgegen, das das Konzept als Indikator einer gleichheitswidrigen, aber personkonstitutiven Gemeinschaftlichkeit betrachtet, die in ihren Folgen möglicherweise problematisch und daher im Auge zu behalten ist.

0.3. Zusammenfassend

Insgesamt erscheint der Begriff als konstitutiv auf eine Gemeinschaft bezogen – in welchem Sinn das gilt, ist zu untersuchen; es wird dabei deutlich werden, dass der Begriff ‚Ehre‘ neben den bereits erwähnten Ambivalenzen die Ambivalenz einer Gemeinschaftsbezogenheit einerseits und einer jeder Gemeinschaftlichkeit vorausgehenden und von ihr unabhängigen Auszeichnung mit sich führt. Und dies wird am besten deutlich, wenn man sich zunächst dem biblischen Gebrauch des Begriffs zuwendet.

0.4. Methodisches

Eine letzte, methodische Vorbemerkung: Die Sprache ist ein merkwürdiges Ding. Alle Begriffe haben irgendwie eine Definition, die ihren Sinn (semantischen

⁸ Genau dieser Aspekt des Begriffs ‚Würde‘ wird im Bereich der Theologie als Bezugspunkt einer theologischen Rezeption betrachtet: Vgl. die Beiträge von HERMS, EILERT, Menschenwürde, in: Wilfried Härle u. a. (Hg.), Menschenwürde, Leipzig 2005, 79–134; HÄRLE, WILFRIED, Menschenwürde – konkret und grundsätzlich, in: Ebd. 135–165.

Gehalt) und ihre Bedeutung (Referenz auf einen Sachverhalt) umgrenzen.⁹ Der Sinn von Begriffen wandelt sich – der Begriff ‚Fräulein‘ hat heute nicht mehr die Bedeutung, die er in den Worten Gretchens („Bin weder Fräulein, weder schön [...]“) in Faust I hatte, und der Begriff ‚männlich‘ hat heute beispielsweise andere sinnbestimmende Konnotationen als im 19. oder in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Das variiert auch nach Sprachfamilien und soziologischen Kontexten – während z. B. der oben angezogene Begriff ‚Führer‘ im Deutschen sehr selten und fast nie als Allgemeinbegriff verwendet wird, stört man sich in den Vereinigten Staaten mit Bezug auf Donald Trump an vielem, nicht aber am exzessiven Gebrauch des Wortes ‚leader‘ für auswärtige Staatsoberhäupter oder Leiter von Institutionen innerhalb der USA. Der semantische Gehalt von Begriffen ist, die Fregesche Unterscheidung vorausgesetzt, nicht ihrer Bedeutung, das heißt: dem, was sie gegenständlich bezeichnen, abgetauscht, so dass die hinsichtlich der Bedeutung einander entsprechenden Begriffe in allen Sprachen denselben Sinn hätten. Vielmehr repräsentiert der semantische Gehalt den Ort des Begriffs in einem Wortfeld, das ihre Semantik dadurch definiert, dass manche Kombinationen zulässig sind und andere nicht. Es ist bedeutsam, dass in manchen Gebieten der Erde zuzeiten Personen als Objekte von besitzanzeigenden Verben auftreten können und dies in anderen Gebieten zu anderen Zeiten nicht einfach nur als ‚Rechts‘verhältnis (Sklaverei) verboten, sondern semantisch so anstößig ist wie die eben vorgenommene Bezeichnung des Unrechts der Sklaverei als Rechtsverhältnis. Selbstverständlich deuten die Begriffe und deren Kombinationen auf soziale und natürliche Realitäten und haben so eine Bedeutung, aber sie referieren darauf so, dass sie Umfeldbegriffe aufrufen, die unbeliebig zugeordnet sind und nicht einfach eine kollektive Vorgabe des Sinnes der Begriffe darstellen, sondern der dadurch geprägten Wahrnehmung der Welt. Mit der Sprache und den darin eröffneten, nicht unbegrenzten Kombinationsmöglichkeiten eignen wir uns eine Weltsicht an, die aber nicht einfach Sprachfamilien und Kulturräume unterscheidet, sondern auch Milieus innerhalb einer Sprachfamilie oder einer Nation mit gemeinsamer Sprache. Dieser Sinn der Begriffe ist von den Teilnehmerinnen an einer Sprachgemeinschaft nicht explizit gewusst, sondern im Laufe des Spracherwerbs so angeeignet, dass sich ein Gefühl für den Sinn der Begriffe einstellt, das der nachträglichen Entfaltung fähig, nicht aber durch eine kognitive Erläuterung gewonnen und auf ihrer Basis formulierbar gewusst ist.

Das Aufmerksamwerden auf den Sinn der Begriffe ist ein erster Schritt einer phänomenologischen Analyse, die versucht, herauszuarbeiten, was ein Begriff zu sehen gibt. Sie erschließt diesen Sinn im Idealfall so, dass wir am Ende der Analyse nicht wissen, was der Begriff meint, sondern was wir schon immer vor-

⁹ FREGE, GOTTLÖB, Über Sinn und Bedeutung [1892], in: Günther Patzig (Hg.), Funktion, Begriff, Bedeutung, Göttingen 1980, 40–65. Ich merke an, dass Frege ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘ mit Bezug auf Eigennamen untersucht und nicht mit Bezug auf Begriffe – für unseren Zweck ist das außerwesentlich.

thematisch gesehen haben, wenn wir den Begriff zielsicher verwendet haben. Denn der Sinn eines Begriffs und die in ihm aufbewahrte Sicht ist ein anonymer Erwerb, der fungiert, also uns und unser Reden bestimmt, bevor wir über ihn aufgeklärt werden. Immer wieder wird gern zitiert, was Augustin zum Begriff „Zeit“ sagt: „[...] intellegimus [...], cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid ergo est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“¹⁰ Das vorthematisch Gewusste zu heben ist der erste Schritt der Phänomenologie – in dem Wissen aber, dass die Verständigung über den Sinn der Begriffe nur so weit reicht, wie die Verständigungsgemeinschaft, der wir angehören, und also das Ergebnis Widerspruch wecken kann.

1. Biblische Wurzeln des Ehrbegriffs

1.1. כבוד und δόξα

In den biblischen Schriften deckt der Begriff Ehre ein weites Wortfeld ab, in dessen Zentrum im Hebräischen „כבוד“ (kawod) steht, das in der LXX überwiegend mit „δόξα“ (doxa) übersetzt wird.¹¹ Beide Begriffe – כבוד und δόξα – werden auf den Menschen und auf Gott angewendet. Während die Bedeutungen von כבוד sich aus dem Wortfeld des „Gewichts“ herleiten, steht im Hintergrund des Wortes „δόξα“ eine der Mehrdeutigkeit des deutschen Begriffs „Scheinen“ entsprechende Semantik. Ich arbeite mit Bezug auf den biblischen Sprachgebrauch nur zwei Momente heraus, die im Folgenden wichtig werden:

1.2. כבוד

1.2.1. כבוד durch eine „Ausstattung mit [...]“

כבוד hat zu tun mit einer Ausstattung – beispielsweise dem Reichtum (Jes 17,3) oder der Fruchtbarkeit eines Landes (Gen 31,1) oder dem Tempelschatz (Hos 10,3); hier spielt die Konnotation des Gewichts offenbar eine Rolle: der כבוד hängt an der gegenständlichen Ausstattung, die das Land oder die Person aufweist. Dabei kann die Ausstattung unterschiedlich sein – Reichtum eines Menschen (vgl. Gen 13,1), Körpergewicht (Jes 17,4), Fruchtbarkeit eines Landes – der כבוד eignet, ist aber offenbar nicht unmittelbar mit der jeweiligen Ausstattung identisch. כבוד fasst das reiche Ausgestattetsein zusammen, ist ein Implikat der Ausstattung.

¹⁰ AUGUSTIN, Confessiones XI, 14,17.

¹¹ Zum Folgenden vgl. nur die einschlägigen Artikel aus dem Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, dem Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament und dem Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.

1.2.2. Ehre als Qualität

Schließlich gibt es einen eigentümlichen Gebrauch von **כְּבוֹד**, nach dem er selbst eine Art Ausstattung darstellt, die sich manifestiert in bestimmten Handlungen oder Eigenschaften oder Qualitäten, dabei aber eine Qualität darüber hinaus darstellt. Das ist insbesondere in der Anwendung des Begriffs auf Gott der Fall (Jes 42,8; 48,11; Ps 115,1; 19,2; 72,19 etc.pp.). Der **כְּבוֹד** Gottes ist der Grund seiner Taten und der Schöpfung, manifestiert sich darin und ist daraus erkennbar, mit der positiven Ausstattung der Schöpfung aber natürlich nicht identisch (Ps 19,1; 97,6 im Kontext); vielmehr ist der Wert der Schöpfung ein Ausfluss und eine Erscheinungsweise des **כְּבוֹד** Gottes.¹² **כְּבוֹד** ist hier eine Art Eigenschaft, die sich in Manifestationen (der Pracht und dem Glanz etwa der Schöpfung etc.) darstellt und offenbart, aber damit nicht identisch ist.

1.2.3. „Schwer machen“

Den Zusammenhang zwischen **כְּבוֹד** und der Ausstattung, in der er sich manifestiert, stiftet das Verb „**כָּבַד**“ (kawad), das im qal ein zwischen positiven und negativen Konnotationen schwankendes „Schwersein“ ausdrückt (Hi 6,3; Gen 13,1), im nif'al aber den Vorgang bezeichnet, dass etwas „schwer gemacht wird“, und zwar von jemandem, der diese Ausstattung zuordnet und anerkennt (Jes 43,4; 2 Sam 6,22; Dtn 28,58). In diesem Sinne wird das in bestimmter Weise Ausgestattete schwer gemacht, d.h. geehrt. Es geht um eine Wertschätzung, die sich aufgrund einer Ausstattung auf jemanden richtet, und damit wird deutlich, dass sich der Begriff des **כְּבוֹד** in Anerkennungsverhältnisse einzeichnet. Dabei gibt es einerseits semantische Verhältnisse, in denen offensichtlich die „Ausstattung mit etwas“ in einem parallelismus membrorum mit **כְּבוֹד** ergänzt werden kann (etwa 1 Kön 3,13; Jes 61,6): der **כְּבוֹד** bringt diese Ausstattung zur Sprache, es ist die Ausstattung, die den **כְּבוֹד** konstituiert. Auf der anderen Seite gibt es den **כְּבוֹד**, der jemandem aufgrund einer Anerkennung zukommt – hier ist die Anerkennung der Konstitutionsgrund des **כְּבוֹד** (Jos 7,19; Jer 13,16 u. ö.).

1.2.4. Ehre und Ehrung

Dem entspricht es, dass dem als eine Art Eigenschaft erscheinenden **כְּבוֹד** an vielen Stellen das Prädikat der **תְּהִלָּה** – (tehillah – Lobpreis) korreliert ist: Ehre und der Vollzug einer Ehrung hängen miteinander zusammen, so dass es sinnvoll ist, Gott die Worte zuzuschreiben, dass er seinen **כְּבוֹד** nicht den Götzen überlassen werde, und dies mit der Feststellung zu parallelisieren, dass er seine **תְּהִלָּה** nicht den Götzen überlassen werde: Gemeint ist hier das Lob Gottes durch die Gemeinschaft seiner Verehrer, das eben den **כְּבוֹד** zur Sprache bringt. Der Begriff **כְּבוֹד** schwankt also zwischen der Bezeichnung einer ‚absoluten‘

¹² ThAT Bd. 1 (1984), 802–812, 805 f.

Eigenschaft einerseits, die sich in herausragenden Taten manifestiert und daraufhin folgeweise Gegenstand hymnischer Verehrung wird, und andererseits eines durch die Verehrung konstituierten Anerkennungsverhältnisses und also einem Relationsbegriff, für den dieser Anerkennungsakt konstitutiv ist.

1.3. δόξα

1.3.1. δόξα als Transzendenzmarker

Der Begriff כבוד wird in der LXX durchgehend mit δόξα wiedergegeben, und auch das NT verwendet diesen Begriff zur Bezeichnung nicht nur Gottes, sondern des Bereiches Gottes von den Engelwesen (2 Petr 2,10 und Jud 8) über Christus und die Teilhabe der Jünger bzw. der Erlösten an seiner δόξα (Lk 24,26; Röm 8,18; 2 Kor 3,7ff!; 2 Kor 4,17; 1 Petr 5,1,4 etc.). Der Begriff hat zwar auch die Konnotation der Ausübung körperlichen Einflusses („Gewicht“), partizipiert im Kontext der neutestamentlichen Schriften aber deutlicher am Gegensatz von Licht und Finsternis und ist daher theophor konnotiert – kann freilich auch den Glanz und die Pracht im geschöpflichen Bereich bezeichnen, insbesondere beispielsweise die Prachtentfaltung eines Königs.

1.3.2. Ehre und Ehrung

Auch der Begriff δόξα ist einem menschlichen Vollzug des Lobens oder des Rühmens korreliert (Lk 2,14; Röm 11,36 u.ö.), wie insgesamt δόξα bereits in der Semantik des paganen Sprachgebrauchs das „Ansehen“ oder der „Ruhm“ bedeuten kann, darin verwandt dem Begriff „καύχησις“ (kauchesis – das Rühmen)¹³ und dem Begriff „τιμή“ (time – Ehre), den Aristoteles als einen Begriff betrachtet, der etwas bezeichnet, für dessen Erlangung man auf einen Dritten (der die Ehrung vollzieht) angewiesen ist – Ehre ist in diesem Sinne etwas, was man sich (im Falle des Aristoteles: durch sein Engagement für die „πόλις“ (polis – die Stadt)) verdient.¹⁴

1.3.3. Ehre als Qualität

Damit ist auch hier deutlich, dass der Begriff, und zwar auch im religiösen Bereich im Sinne der Anwendung auf Gott, zwischen der Bezeichnung einer absoluten Ausstattung, die dann Akte der Verehrung hervorruft, und der Bezeichnung einer Eigenschaft, die die Anerkennung durch andere zur konstitutiven Voraussetzung hat, schwankt.

¹³ Vgl. den Zusammenhang Röm 3,23 (δόξα) und 3,27 (καύχησις).

¹⁴ Dazu ARISTOTELES, Nikomachische Ethik I,3, 1095 b 21–32. CAIRNS, DOUGLAS, Αιδώς. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature, Oxford 1993.

1.4. Honor

Diese knappen Orientierungen sind darum unverzichtbar, weil der deutsche Sprachgebrauch einerseits durch diese in der Tradition der abendländischen Christenheit weitertradierten Konnotationen des biblischen Sprachgebrauchs beeinflusst ist; andererseits fließt hier natürlich der lateinische Begriff des honor ein, der mit großer Eindeutigkeit wie der Begriff τιμή ein Anerkennungsverhältnis voraussetzt und nicht nur eine durch die Tätigkeit für ein Gemeinwesen erworbene positive Ausstattung, sondern die Anerkennung und Würdigung dieser Tätigkeit impliziert; der oben angesprochene Sprachgebrauch Hirschs ordnet sich in diese Tradition ein.

2. Ehre – semantische Züge

Vor diesem Hintergrund erschließen sich Züge unseres Sprachgebrauchs. Dieser ist im Deutschen (auf das ich mich hier beschränke) alles andere als eindeutig, sondern schillernd; ich versuche, eine semantische Klärung vorzunehmen, indem ich von zwei unterschiedlichen Verwendungsweisen des Begriffs ausgehe: Einerseits gibt es eine eigentümliche Verwendung des Begriffs, nach dem Ehre eine Art moralisches, intern handlungsleitendes Prinzip ist – dieser Aspekt ist leitend, wenn man an jemandes Ehre ‚appelliert‘ oder von der ‚Soldatenehre‘ spricht. In diesem Sinne kann die Ehre eigentlich nur durch den Träger selbst verletzt werden. Und es gibt eine andere Verwendungsweise, nach der die Ehre eines Menschen von jemandem anderen angegriffen oder verletzt werden kann – das ist das Phänomen der ‚Kränkung‘. Beides hängt, wie wir sehen werden, miteinander zusammen.

2.1. Ehre als handlungsleitendes Prinzip

2.1.1. ‚Ständische‘ Ehre

Im ersten Fall hat man es anthropologisch mit einem Äquivalent zum Begriff des ‚Gewissens‘, inhaltlich zum Begriff der ‚Tugenden‘ zu tun und mit Redewendungen, nach denen ein Mensch durch seine Ehre oder einen ‚Ehrenkodex‘ gebunden ist. Dieser Typus von Redewendungen kann zuweilen an spezielle Milieus gebunden sein – Soldatenehre; Handwerkerinnenehre; Mannesehre; Ganovinnenehre, oder eben, auch literarisch bekannt: ‚Frauenehre‘¹⁵. Es handelt sich dann um Verhaltenserwartungen, die an bestimmte Berufsgruppen oder Stände gerichtet

¹⁵ HOFMANN, KLAUS (Hg.), Strickers ‚Frauenehre‘. Überlieferung, Textkritik, Edition, literaturgeschichtliche Einordnung, Marburg 1976. Der Begriff der Ehre in diesem Lehrgedicht ist alles andere als eindeutig.

sind und die nicht nur, aber insbesondere durch das Verhalten des Trägers dieser Ehre verletzt werden können.

2.1.2. Ehre und die irrationale Verhaltenszumutung

Dieses Verständnis von Ehre formuliert eine Erwartung an die Haltung und das Handeln des Rolleninhabers; in diesem Sinne kann man, wie gesagt, an die Ehre einer Person appellieren. Andererseits aber handelt es sich nicht um ein individuell begründetes, gewähltes Modell, sondern es ist irgendwie kollektiv stabilisiert und in diesem Sinne vorgegeben. Man merkt es daran, dass ein der Ehre entsprechendes Verhalten den jeweiligen individuellen Wünschen widersprechen kann. In literarischen Zusammenhängen ist im plot von Romanen häufig impliziert, dass diese Ehre und ein daraus fließendes Verhalten unvernünftig im Sinne einer zweckrationalen, pragmatischen oder utilitaristischen, am Erfolg orientierten Handlungsoption ist und damit der Träger des ‚ehrenhaften‘ Verhaltens in seinem Umfeld isoliert ist; in den Reflexionen des Falstaff im ersten Teil von Shakespeares *King Henry IV.* über die Ehre, die ihm Tapferkeit in der bevorstehenden Schlacht vorschreibt („Why, you owest heaven a death“, formuliert Prince Henry unmittelbar zuvor), ist im Modus der Buffo-Persiflage dieser Gegensatz von Ehrenpflicht und Selbsterhaltung formuliert:

’t is not due yet; I would be loath to pay him before his day. What need I be so forward with him that calls on me? Well, ’tis no matter. Honor pricks me on. Yea, but how if honor prick me off when I come on? How then? Can honor set to a leg? No. Or an arm? No. Or take away the grief of a wound? No. Honor hath no skill in surgery, then? No. What is honor? A word. What is in that word, ’honor‘? What is that, ’honor‘? Air. A trim reckoning. Who hath it? He that died o’ Wednesday. Doth he feel it? No. Doth he hear it? No. ’Tis insensible, then. Yea, to the dead. But will it not live with the living? No. Why? Detraction will not suffer it. Therefore, I’ll none of it. Honor is a mere scutcheon. And so ends my catechism.¹⁶

Die Ehre, so der Tenor, ist kein Ausgleich für das individuelle Leben.

Gerade im Modus der persiflierenden Auseinandersetzung mit einer katechetisch verfahrenen Ehr-Position impliziert der Monolog, dass sich mit dem ehrenhaften Verhalten eigentlich und zunächst die Anmutung verbindet, dass damit einer höheren, über den Moment und die unmittelbaren Lebensziele hinaus verpflichtenden Bindung Rechnung getragen werde – auch ein Handwerker begründet beispielsweise mit dem Verweis auf seine Ehre die Ablehnung einer schlampigen, aber preiswerteren Durchführung einer Maßnahme. Nur durch den Zusammenprall der Antworten Falstaffs mit den in den Katechismus-Fragen angelegten hochtrabenden Vorerwartung weckt der Monolog Gelächter; und Gelächter weckt er, weil er auf eine den hohen Anspruch der Ehrverpflichtung entlarvende, einfache Wahrheit zur Sprache bringt, die der Leser bzw. Zuschauer teilt, aber nicht auszusprechen wagt: Das Interesse an der Ehre ist abstrakt und

¹⁶ SHAKESPEARE, WILLIAM, *King Henry IV*th p 1, V, 1 Ende.

hat keine empirischen Folgen und keinen empirischen Gewinn für das jeweilige Subjekt. Die Ehrverpflichtung verlangt, unter Umständen etwas nicht Sicht- und Greifbares höher zu halten als das eigene Leben(sinteresse).

2.1.3. Ehre und die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft

Der Appell an die Ehre als Motiv eines (jemandem zugemuteten oder selbst übernommenen) Verhaltens appelliert also zugleich an die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, in der dieses Verständnis der Ehre geteilt wird und das entsprechende Verhalten positiv sanktioniert ist. Diese Gemeinschaft ist nicht selbstverständlich und hebt sich aus der Masse derer, die die Interessen Falstaffs teilen, heraus – der Begriff der Ehre hat immer ein elitäres Moment. Die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft der Inhaber von Ehre gehört auch in dem Sinne zu diesem Konzept der Ehre, dass der ehrenhaft Handelnde im Gedenken der Lebenden, d. h. in der Gemeinschaft der Ehrenhaften, gegenwärtig bleibt – wie Falstaff in seinem Katechismus fragt: „But will it not live with the living?“ (und realistischerweise darauf verweist, dass das ehrenhafte Gedenken durch ‚detraction‘ entwertet werden wird).

Insgesamt setzt gerade die Vorstellung einer an Ständen oder Lebensformen orientierten Ehre eine Gemeinschaft voraus, in der diese Ehrkonzeptionen tradiert, geteilt, positiv sanktioniert werden, und in der vor allem ehrentsprechendes Verhalten erinnert wird.

2.2. Ehre und Kollektiv

2.2.1. Ehre und der Ausgriff auf eine zukünftige Gemeinschaft

Dies kann man an einem berühmten Beispiel deutlich machen, das zugleich zu einem weiteren Zug überleitet: Marion Gräfin Dönhoff stellt ihre Erinnerungen an Angehörige des militärischen Widerstandes gegen Hitler unter den Titel *Um der Ehre willen*.¹⁷ Zunächst für sich genommen entspricht der Begriff damit einem Zug der kantischen Ethik, die dieser im Begriff der „Pflicht“ zusammengefasst hat: danach richtet sich moralisches Verhalten nach einer Bindung, die dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit möglicherweise widerspricht und eine Verpflichtung zur Geltung bringt, die einer höheren Ordnung entspringt und in der Gemeinschaft der Vernunftwesen Anerkennung findet, zu denen immer auch Falstaff gehört, auch derjenige Mensch also, der vom Motiv der sinnlichen Glückseligkeit getrieben ist. Damit ist das in manchen Romanen und Jugendbüchern eigentümliche Motiv angesprochen, dass in den Situationen, in denen jemand sich ‚ehrenhaft‘ verhält, auch derjenige, der aus Prinzip oder aus Feigheit

¹⁷ GRÄFIN DÖNHOF, MARION, ‚Um der Ehre willen‘. Erinnerungen an die Freunde vom 20. Juli, München 1994.

anders optiert, zu anerkennendem Beifall gezwungen ist.¹⁸ Im Hintergrund der Ehre als Handlungsmotiv steht die Zugehörigkeit zu einer möglicherweise die aktuell Urteilenden transzendierenden Gemeinschaft.

2.2.2. Ehre eines Kollektivs

Heinrich August Winkler fasst diese Motivation der Attentäter weitergehend so zusammen:

Die Welt und die kommenden Generationen von Deutschen sollten wissen, dass Hitler nicht Deutschland war, sondern dass es noch ein anderes, ein besseres Deutschland gab. Wer so dachte, für den war es eine Frage der Ehre, so zu handeln, wie es die Verschwörer des 20. Juli taten.¹⁹

So gelesen wird in diesem Zitat deutlich, dass der Begriff der Ehre in einer weiteren Hinsicht überindividuelle Implikationen hat – im Blick ist damit das Konzept einer Ehre Deutschlands. Es zeigt sich so, dass es nicht semantisch sinnlos ist, von einer Ehre von Kollektivsubjekten zu sprechen.²⁰ Um Missverständnisse auszuschließen: Es ist zu unterscheiden zwischen der Feststellung, dass dies semantisch möglich ist, und der Behauptung, dass es wünschenswert ist, diese Möglichkeit zu realisieren. Allerdings kann auch jemand, der möglicherweise die Rede von der Ehre Deutschlands als problematisch betrachtet, dennoch mit einem Fußballverein oder einer politischen Partei o.ä. Vorstellungen verbinden, die der Begriff Ehre zusammenfassen kann; man wird bei sich selbst auch im Vergleich der Wendung der Gräfin Dönhoff („Um der Ehre willen“) mit dem Motiv einer Ehre der Nation als propagandistisches Motiv im Kontext des Ersten Weltkrieges unterschiedliche Grade an innerer Zustimmung bzw. Ablehnung diagnostizieren. Unabhängig von der Bewertung aber implizieren diese Vorstellungen ein eigentümliches Verhältnis von Kollektiv und zugehörigem Individuum, nach dem die Beeinträchtigung der kollektiven Ehre zugleich einen Eintrag an der Ehre des zugehörigen Individuums impliziert, und umgekehrt das unehrenhafte Verhalten des Einzelnen die Ehre des Kollektivs tangiert.

Es ist jedenfalls deutlich: der Begriff der „Ehre“ rekurriert nicht einfach auf eine individuelle Ausstattung oder Verhaltensoption, sondern impliziert konstitutiv die Einbindung in überindividuelle Zusammenhänge und Kollektive, die die jeweiligen Kriterien der Ehre tragen, konstituieren oder stabilisieren.

¹⁸ Um einmal auch unterhalb des Niveaus von Fontane und Shakespeare zu zitieren: Dies ist ein beliebtes Motiv gerade in Jugendbüchern der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – wer sucht, wird etwa bei Erich Kästner (*Das fliegende Klassenzimmer* oder *Emil und die Detektive*) fündig.

¹⁹ WINKLER, HEINRICH AUGUST, *Der lange Weg nach Westen*, Bd. 2: Vom ‚Dritten Reich‘ bis zur Wiedervereinigung, München 2000, 105.

²⁰ FREVERT, UTE, *Gefühle im Krieg*, in: Notger Slenczka (Hg.), *Faszination und Schrecken des Krieges*, Leipzig 2015, 106–119.

2.3. ‚Innegehabte‘ und verletzbare Ehre

Damit sind wir bereits zum zweiten Aspekt der Ehre übergegangen, bei dem es sich nicht um die Zusammenfassung von ständischen oder beruflichen Rollenerwartungen handelt, sondern um eine Art Ausstattung, die zwar zu wahren ist, die aber im Wesentlichen andere verletzen und der sie zu nahetreten können – das ist das Phänomen der vom Träger der Ehre erlittenen „Kränkung“.

2.3.1. Ausgang von der Kritik am Begriff einer Ehre und Ehrverletzung

Dieser Begriff der Ehre, der dem der Würde nah verwandt ist, erschließt sich in seinem Sinn am besten im Ausgang von der Kritik, die er auf sich gezogen hat, da er engstens mit dem Institut des Duells verbunden ist (bzw. im Falle kollektivistischer Ehrbegriffe zum Motiv der Kriegspropaganda geworden ist), durch das, so die Vorstellung, die Ehre wieder hergestellt und die Ehrverletzung oder Kränkung aus der Welt geschafft werden kann – hier hat der Begriff der „Sühne“ seinen Ort.²¹

2.3.2. Ehre als ‚Gesellschafts-Ding‘: Effi Briest

Die Kritik des Ehrbegriffs ist vermutlich so alt wie dieser selbst und entzündet sich zunächst scheinbar an den Konflikten, die sich um das Verhältnis von Ehre und emotionaler Selbstbestimmung drehen – ein herausragendes Beispiel ist Fontanes Roman *Effi Briest*,²² in dem der gehörnte Ehemann v. Innstetten den Ehebrecher (Major von Crampas) zum Duell fordert und im Duell tötet. Die entscheidende Szene, in der im Roman die Kritik am Konzept der Ehre vorgetragen wird, ist das Gespräch v. Innstettens mit seinem Kollegen und Freund v. Wüllersdorf, den Innstetten als Sekundanten bittet. In diesem Gespräch kommt heraus, dass von Innstetten sich durch das 6 Jahre zurückliegende Verhältnis seiner jungen Frau mit Major v. Crampas emotional nicht verletzt sieht, und dass er seine Frau trotz allem liebt:

Es steht so, dass ich unendlich unglücklich bin; ich bin gekränkt, schändlich hintergangen, aber trotzdem, ich bin ohne jedes Gefühl von Haß oder gar von Durst nach Rache. Und wenn ich mich frage, warum nicht? so kann ich zunächst nichts anderes finden als die Jahre. Man spricht immer von unsühnbarer Schuld; vor Gott ist es gewiß falsch, aber vor den Menschen auch. Ich hätte nie geglaubt, dass die *Zeit*, rein als Zeit, so wirken könne. Und dann als zweites: ich liebe meine Frau, ja, seltsam zu sagen, ich liebe sie noch [...] dass ich mich [...] in meinem letzten Herzenswinkel zum Verzeihen geneigt finde.²³

²¹ Vgl. dazu SLENCZKA, NOTGER, „Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum – Du hast noch nicht ermessen, welches Gewicht die Sünde hat“. Die Bedeutung des Kreuzes für das Selbstverständnis des Menschen, in: *Kerygma und Dogma* 62 (2016), 160–182.

²² FONTANE, THEODOR, *Effi Briest* [1895], hier nach: Nymphenburger Ausgabe 12, München 1969, 7–301.

²³ FONTANE, *Effi Briest*, 239.

V. Innstetten entscheidet sich dennoch und gegen die Einreden des Kollegen und Freundes für das Duell. Sein Argument, das er in diesem Gespräch vorbringt, ist dies:

Ich habe mirs hin und her überlegt. Man ist nicht bloß ein einzelner Mensch, man gehört einem Ganzen an, und auf das Ganze haben wir beständig Rücksicht zu nehmen, wir sind durchaus abhängig von ihm. [...] Man kann ihn [den Beleidiger, N.Sl.], wenn man weltabgewandt weiterexistieren will, auch laufen lassen. Aber im Zusammenleben mit den Menschen hat sich ein Etwas herausgebildet, das nun einmal da ist und nach dessen Paragraphen wir uns angewöhnt haben, alles zu beurteilen, die andern und uns selbst. [...] Also noch einmal, nichts von Haß oder dergleichen, und um meines Glückes willen, das mir genommen wurde, mag ich nicht Blut an den Händen haben; aber jenes, wenn Sie wollen, uns tyrannisierende Gesellschafts-Etwas, das fragt nicht nach Scharm [! – den Innstetten seiner Frau Effi attestiert; N.Sl.] und nicht nach Liebe und nicht nach Verjährung. Ich habe keine Wahl. Ich muß.²⁴

Dabei genügt es nicht, so stellt v. Innstetten auf die entsprechende Einrede seines Kollegen fest, dass die Gesellschaft nichts von diesem Vorfall weiß. Es genügt, dass sein Freund und Kollege v. Wüllersdorf um das zurückliegende Verhältnis weiß. Fontane lässt v. Innstetten den Doppelsinn beschreiben, den mögliche künftige Situationen im Licht dieses Wissens v. Wüllersdorfs erhalten werden. Im Grunde, so stellt er fest, hat er, v. Innstetten, mit dem Entschluss, v. Wüllersdorff ins Vertrauen zu ziehen, eine Situation geschaffen, die nicht mehr rückgängig zu machen ist: nicht einfach der Freund und Kollege ist Zeuge des Ehebruchs, sondern in seiner Person die Gesellschaft.

Und v. Wüllersdorf stimmt ihm zu:

[...] Sie *haben* recht. [...] Die Welt ist einmal wie sie ist, und die Dinge verlaufen nicht, wie *wir* wollen, sondern wie die *andern* wollen. Das mit dem ‚Gottesgericht‘, wie manche hochtrabend versichern, ist freilich ein Unsinn, nichts davon, umgekehrt, unser Ehrenkultus ist ein Götzendienst, aber wir müssen uns ihm unterwerfen, solange der Götze gilt.²⁵

2.3.3. Ehre und die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft

Hier fällt das Stichwort Ehre. Es handelt sich um einen Abschnitt in diesem Roman, in dem Fontane seine Figuren eine Art Abhandlung vortragen lässt. Er erzählt nicht mehr, sondern er legt die eigene Reflexion den beiden Romanfiguren in den Mund, beide sind in einem Zustand höchster Klarheit über die eigenen Motive und die Zwangslage, in der sie sich befinden oder zu befinden glauben. Dem entspricht es, dass Fontane hier keinerlei individuelle Verfehlung identifiziert; es geht ihm darum, einen gesellschaftlichen Zustand zu beschreiben, der als Zwang auf seinen Figuren liegt und dazu führt, dass sie nicht anders handeln können; und genau mit diesem gesellschaftlichen Zustand hängt das

²⁴ FONTANE, Effi Briest, 240.

²⁵ FONTANE, Effi Briest, 242.

Konzept der Ehre zusammen. Der Verzicht auf das Handeln in Entsprechung zum vermeintlichen Ehrenkodex wäre zugleich ein Verzicht auf die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft.

2.3.4. Die Kritik an der Äußerlichkeit dieses Ehrbegriffs – Schopenhauer

Damit ist zum einen deutlich, dass die Vorstellungen von Ehre an einen Konsens gebunden sind, der im Rahmen einer Gesellschaft anerkannt ist; diese Anerkennung kann in Frage gestellt werden, aber diese Infragestellung vollziehen, etwa bei Shakespeare, Buffo-Figuren wie Falstaff. Diese Buffo-Kritik an den zerstörerischen Folgen des Ehrbegriffs findet ihre Entsprechung jedoch in einer reflektierten Kritik bei Fontane und in einer Tradition philosophischer Kritik, in der der Begriff der Ehre als heteronome moralische Instanz abgelehnt wird. So skizziert Schopenhauer die Ehre:

Wenn ich nun in dieser Absicht etwan sagte: die Ehre ist das äußere Gewissen, und das Gewissen die innere Ehre; – so könnte dies vielleicht Manchem gefallen; würde jedoch mehr eine glänzende als eine deutliche und gründliche Erklärung seyn. Daher sage ich: die Ehre ist, objektiv, die Meinung anderer von unserem Werth, und subjektiv, unsere Furcht vor dieser Meinung. In letzterer Eigenschaft hat sie oft eine sehr heilsame, wenn auch keineswegs rein moralische Wirkung, – im Mann von Ehre.²⁶

2.3.5. Ehre als rein heteronomes Konzept?

Schopenhauer behandelt im Kontext die Ehre als dritte konzentrische Bestimmung im Anschluss an die Frage nach ‚dem, was einer ist‘ und nach ‚dem, was einer hat‘ – konzentrisch sind die Fragen, weil im Zentrum, von dem sich die anderen beiden Bestimmungen fortschreitend entfernen, die Analyse dessen steht, ‚was einer ist‘.²⁷ Diese Analyse trägt die anderen beiden Bestimmungen. Schon das ‚was einer hat‘, ist begründet durch etwas Akzidentelles; Ehre erscheint als noch deutlichere akzidentelle Bestimmung, weil sie bedingt ist durch den ‚Anderen‘.

Allerdings: Dass Ehre rein heteronom ist, ist erst einmal unwahrscheinlich – das Bonmot Schopenhauers impliziert, dass in der allgemeinen Semantik, die er in der Abgrenzung voraussetzt, Ehre als mehr betrachtet wird als die Furcht vor dem Akzeptanzverlust. Wer sagt ‚Ehre ist doch eigentlich nur [...]‘; entlarvt eine vorausgesetzte Gegenposition, die Ehre anders versteht; das gilt für Schopenhauer, und auch das setting, das Fontane in *Effi Briest* zeichnet, hat einen aufklärerischen Gestus: Fontane zeichnet v. Innstetten als eine Person, in der Emotion und rationale Orientierung an der gesellschaftlichen Ehren-

²⁶ SCHOPENHAUER, ARTHUR, Aphorismen zur Lebensweisheit IV: Von dem, was einer vorstellt, Parerga und Paralipomena I, in: Ludger Lütkehaus (Hg.), Werke in fünf Bänden, Bd. IV, 350–401, hier 359.

²⁷ SCHOPENHAUER, Aphorismen, 350 f.

norm auseinandertreten: Er fühlt sich nicht verletzt, seine Entscheidung entspringt nicht der Hitze der Verletzung und hat keine emotionale Deckung. Und genau diese emotionale Ungerührtheit und Kalthertzigkeit kennzeichnet die Figuren des Romans, die für die Orientierung an der gesellschaftlichen Norm stehen – insbesondere Sidonie v. Grasenapp²⁸. Ehre ist auch hier bei Fontane Moment eines rein heteronomen Verhältnisses – aber genau diese Kritik funktioniert nur, wenn sich die Berufung auf den Begriff, gegen die sich Fontane und Schopenhauer richten, ursprünglich anders und die Ehre nicht nur als heteronomes Konzept versteht. Darauf ist zurückzukommen.

2.4. Ehre und Anerkennung

Auf der anderen Seite entfaltet diese Kritik nur dann Plausibilität, wenn der Begriff der Ehre auch ursprünglich in der Tat externe Verhältnisse reflektiert. Mit diesem Aspekt fahre ich nun fort.

2.4.1. Ehre und Ansehen/Respekt

Der Begriff der Ehre ist in der Tat begründet durch Akte der Anerkennung, die im Begriff der δόξα mitschwingt, da dieser Begriff über die Grundbedeutung des Verbs „δοκεῖν“ (dokein – scheinen/erscheinen/meinen; δοκεῖσθαι – dokeisthai: angesehen werden als [...]/gelten für [...]) ein Moment der (Wert-)Schätzung impliziert. Im Deutschen schwingt diese Bedeutung in den oben kurz angesprochenen Ehr-Kontexten in soldatischen oder burschenschaftlichen Kontexten oder in Migrationsgemeinschaften mit; in Letzteren wird die Vermutung einer Ehrverletzung so zur Sprache gebracht, dass sie eine Reaktion auf (abschätzig) Blicke darzustellen beansprucht – das berühmte und oft persiflierte „Was guggst Du [...]?“ Das ist der Grund dafür, dass der Begriff Ehre sich mit dem ebenfalls Blicke thematisierenden Stichwort ‚Respekt‘ – eigentlich: ‚Rücksicht‘ – verbindet und damit das Wortfeld des ‚Ansehens‘ abdeckt. Ehre hängt mit Ansehen zusammen, ist also auch in diesem Sinne sozial konstituiert und drückt die Wertschätzung einer Gemeinschaft aus, die sich in bestimmten Akten niederschlägt – im Kontext einer Gemeinschaft möglicherweise anerkennende oder bewundernde Blicke; in anderen gesellschaftlichen Kontexten oder häufig im religiösen Verhältnis vollzieht sich die Anerkennung möglicherweise gerade durch das Vermeiden des Blickkontakts bzw. durch einen verbalen Ausdruck der Wertschätzung (vgl. Ex 3,10 ff.; Ex 33,20; die Engel vor Gott in Jes 6).

2.4.2. Ehre und Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft

Damit bestimmt sich die oben skizzierte, im Begriff der Ehre liegende Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft weiter: Der Begriff der Ehre impliziert nicht nur

²⁸ FONTANE, Effi Briest, 63.

eine faktische Zugehörigkeit, sondern eine Anerkennung und Wertschätzung als Gemeinschaftsmitglied durch die Gemeinschaft.

2.4.3. Ehre und besondere Stellung

Dabei ist aber weiter deutlich, dass der Begriff „Ehre“ Differenzierungen zulässt:²⁹ Er ist offen dafür, dass die Wertschätzung, die die Ehre begründet, einen Auslöser hat – ein Verhalten oder eine Leistung oder eine Fähigkeit des Geehrten, der dadurch innerhalb der Gemeinschaft eine besondere Stellung einnimmt, in der die Ehre besteht und die in der Wertschätzung anerkannt und konstituiert wird. Mit Ehre wird aber nicht unmittelbar diese Leistung oder Stellung, sondern die beispielsweise mit dem gesellschaftlichen Rang oder der gemeinschaftsfördernden Leistung verbundene Anerkennung bezeichnet.

2.4.4. ‚Bürgerliche‘ Ehre

Von dieser besonderen Ehre, die jemandem aufgrund seiner Verdienste, die ihn vor anderen auszeichnen, zukommt, ist eine eher allgemeine Ehre zu unterscheiden, die in der Anerkennung der Zugehörigkeit zu bestimmten Milieus oder Gemeinschaften oder Ständen (Ganovenehre/Frauenehre/Soldatenehre) besteht oder die allgemein einem Menschen so zukommt, dass jeder (und nicht nur der Träger besonderer Ehrungen) das Opfer von Ehrverletzungen sein kann – Schopenhauer nimmt dafür den Begriff der ‚bürgerlichen Ehre‘ in Anspruch.³⁰ Dieser Gehalt des Begriffs der Ehre ist, wie gesagt, am ehesten mit demjenigen der ‚Würde‘ verwandt, wobei allerdings der Begriff der Würde im gegenwärtigen, durch die Erfahrung von Würdeverletzungen geprägten Kontext eher den Charakter eines individuellen, präkollektiven Schutzanspruches gewonnen hat. Ehre ist deutlicher als Würde ein Anerkennungsbegriff – die Anerkennung der Zugehörigkeit – und bezeichnet nicht die Grenze, sondern das Ergebnis gesellschaftlicher Einflussnahme, also etwa einer Anerkennung. Aus demselben Grund fügt sich der Begriff der Würde semantisch zum Attribut der Unverlierbarkeit. Der Begriff der Ehre, so scheint mir, nicht.

2.4.5. Ehre als ‚ständischer‘ Begriff

Ehre unterscheidet sich auch dadurch von Würde, dass der Begriff seine Herkunft aus ständischen Kontexten nicht ohne weiteres ablegen kann – das haben Schopenhauer und Fontane in ihrer Kritik zutreffend thematisiert. Auch dann, wenn die Ehre einen allgemeinen Charakter hat und nicht eine besondere Auszeichnung voraussetzt, ist die Anerkennung der Gemeinschaft nicht bedingungslos. Auch unter dem Begriff der bürgerlichen Ehre unterscheidet die

²⁹ Vgl. die Beobachtungen bei SCHOPENHAUER, Aphorismen, 360 ff.

³⁰ SCHOPENHAUER, Aphorismen, 360 ff.

Gemeinschaft den Anerkannten vom ‚Ehrlosen‘ im Sinne der Personen, die als Gemeinschaftsglieder nicht in Frage kommen. Ganz deutlich ist das im militärischen oder im studentischen Kontext durch die Anerkennung der Satisfaktionsfähigkeit, aber auch im Abgrenzungsbedürfnis der Träger der bürgerlichen Ehre.

2.5. Ehre zwischen Anerkennung und Erwartung

Ehre hat jemand dadurch, dass ihm der Respekt eines Kollektivs gilt, dass er Ansehen hat und in diesem Sinne als zugehörig gerechnet wird. Das oben thematisierte Eingebundensein in einen Konsens über ein bestimmtes Verhalten ist auch diesem Aspekt des Begriffs der Ehre wesentlich; dies geht über den zunächst skizzierten Aspekt hinaus, der darin bestand, dass die Ehre Erwartungen an ein bestimmtes Verhalten des Trägers aus sich heraussetzt: der Ehrenkodex. Diese Verhaltenserwartung hat ihren Grund, so zeigt sich nun, in einem vorgängigen Eingebundensein in eine Gemeinschaft, das Anerkennungscharakter hat und dem Individuum einen Ort in dieser Gemeinschaft zugesteht und zuweist. Die imperativischen Verhaltens- und Handlungserwartungen sind also, theologisch gesprochen, getragen vom Indikativ einer Gemeinschaftszugehörigkeit; beides schließt der Begriff der Ehre ein.

2.6. Ehre als ‚Bewusstsein des Anerkanntseins‘

Die Ehre ist aber wieder nicht der Vollzug der Anerkennung selbst – Ehre ist nicht dasselbe wie eine Ehrung oder das Ehren als aktiver Vollzug, sondern etwas, was der Geehrte irgendwie innehat. Diese innegehabte Ehre, die weder mit dem identisch ist, was die Anerkennung auslöst (einer Eigenschaft wie der Abstammung oder einer Leistung oder einem Verhalten), noch mit der Anerkennung der Gemeinschaft, der sie entspringt, ist aber, so scheint mir, auch kein objektiver Zustand. Man kann nicht Träger von Ehre im Sinne von Gemeinschaftszugehörigkeit sein, wie man Träger und Überträger einer Krankheit sein kann: ohne davon zu wissen. Die Ehre ist kein objektiver Zustand unterhalb der Bewusstseinssebene, sondern die Ehre ist ohne ein Moment des Bewusstseins nicht denkbar. Das verbindet diesen von der Anerkennung ausgehenden Sprachgebrauch mit dem oben skizzierten ständischen Ehrbegriff, der von der Zumutung lebt, dass derjenige, der einen bestimmten Stand innehat, sich dieses Standes bewusst ist und die damit verbundenen Verhaltenserwartungen einlöst. Ebenso ist hier Ehre nicht einfach eine Ausstattung, und Ehre ist auch nicht unmittelbar der Vollzug der Ehrung und Anerkennung durch andere, sondern Ehre wird innegehabt als das Bewusstsein, anerkannt zu sein.

Ehre ist somit ein multipolarer Begriff: er setzt ein Kollektiv voraus, das Anerkennung vollzieht (Moment der Ehrung); es setzt eine Ausstattung des Geehrten voraus, die im Rahmen des Kollektivs positiv besetzt ist und die Ehrung

motiviert, zugleich aber Verhaltenserwartungen impliziert. Ehre referiert auf diese Momente, schließt aber ein ‚Darüberhinaus‘ ein: die Ehre ist etwas, was ein Mensch hat auch unabhängig von aktuellen Vollzügen der Anerkennung oder Ehrerbietung. Dieses Darüberhinaus ist aber weniger eine Art gegenständlicher Qualität, sondern das Bewusstsein des Anerkanntseins, das eine gewisse Haltung impliziert, die der Begriff Stolz zum Ausdruck bringt.

2.7. Verlust der Ehre

Die Analyse des Vorstellungsfeldes des Verlustes der Ehre vertieft die skizzierten Züge: Der Ehre kann man verlustig gehen – dies war der Ausgangspunkt der Analyse – durch eigenes Verhalten, oder durch den Entzug der Anerkennung, der im ehrverletzenden Verhalten anderer liegt. Beides hängt unter Umständen miteinander zusammen, was am Motiv des Duells deutlich wird: die Beeinträchtigung der jeweiligen Ehre durch einen anderen wird im Duell ausgeglichen – meistens unabhängig vom Ausgang: auch derjenige, der im Duell unterliegt, hat seine Ehre wiederhergestellt. Die Weigerung wiederum, die eigene Ehre im Duell wiederherzustellen, ist selbst Auslöser der Feststellung eines Ehrverlustes durch die studentische oder soldatische Gemeinschaft, in der der Verweigerer steht: die Weigerung hat entweder den Ausschluss des ‚Ehrlosen‘ oder den ‚Ehrverlust‘ der jeweiligen Gemeinschaft zur Folge. Wie gesagt: die Beschreibung des Wortfeldes impliziert keine positive (oder negative) Bewertung dieser semantischen Höfe;³¹ die ethische Bewertung dieser Vorstellungsgelände ist vielmehr so eindeutig wie nebensächlich. Entscheidend ist, was diese eng mit dem traditionellen Konzept der Ehre verbundenen Vorstellungskomplexe über die Semantik des Begriffs erkennen lassen: dass nämlich erstens in der Tat gerade in diesem Kontext der Begriff der Ehre mit der sanktionsbewehrten Zumutung verbunden ist, sich der eigenen Ehre und der damit verbundenen konditionierten Anerkennungsverhältnisse bewusst zu sein.

Zweitens zeigt die in einschlägigen Kreisen verbreitete Vorstellung, dass ein Ehrverlust nur mit dem Vergießen von Blut wiedergutmachen ist, dass es in den im Begriff der Ehre implizierten Anerkennungsverhältnissen nicht um Adiaaphora oder um akzidentelle Bestimmungen geht, sondern um das Wesen des Trägers der Ehre selbst. Der Verlust der Ehre ist hier in Analogie zum Verlust des Lebens sanktioniert: Die Sühnung der Ehrverletzung steht in Analogie zur klassischen Begründung der Todesstrafe: wie das Nehmen des Lebens (angeblich) nur durch das Leben des Täters ausgeglichen werden kann, so kann auch der Verlust der Ehre nur durch das den Tod in Kauf nehmende Blutvergießen aufgehoben werden; die Ehre wird also, etwa bei Shakespeare oder in vielen anderen literarischen Zusammenhängen, dem Leben gleichgesetzt. Der

³¹ Schopenhauer spricht hier von der ‚ritterlichen oder Afterehre‘. SCHOPENHAUER, Aphorismen, 362.

Verlust der Ehre, das zeigt sich an diesem mit dem Begriff zusammenhängenden Kontext, ist ein Selbstverlust. Dieser Zusammenhang von Ehre und Leben schlägt sich auch darin nieder, dass die Beschädigung der Ehre als Kränkung oder Ehrverletzung bezeichnet und damit im Metaphernbereich der Körperverletzung bzw. der Erkrankung angesiedelt wird.

3. Die Ehre und das Selbst(verhältnis)

3.1. Ehre und Identität

3.1.1. Das Selbstverhältnis und der fremde Blick

Es wird deutlich, dass der Begriff der Ehre semantisch zu den Begriffen gehört, in denen sich etwas formuliert, was zum Wesen der jeweiligen Person gehört oder zu gehören beansprucht und also unter der Zumutung steht, als wesenskonstitutives Moment vom Träger der Ehre anerkannt zu werden. Es leuchtet von daher nicht ein, dass Schopenhauer den Begriff der Ehre der Analyse des Sachverhaltes ‚Was einer ist‘ nachordnet:

Hingegen ist der Ort dessen, was wir *für andere sind*, das fremde Bewußtseyn: es ist die Vorstellung, unter welcher wir darin erscheinen, nebst den Begriffen, die auf diese angewandt werden. Dies ist nun etwas, das unmittelbar gar nicht für uns vorhanden ist, sondern bloß mittelbar, nämlich sofern das Betragen der Andern gegen uns dadurch bestimmt wird. Und auch dieses selbst kommt eigentlich nur in Betracht, sofern es Einfluß hat auf irgend etwas, wodurch Das, was wir *in uns und für uns selbst* sind, modifiziert werden kann.³²

Der Begriff der Ehre zeigt, so scheint mir, dass diese säuberlich gezogene Grenze zwischen der Einschätzung der Andern und dem im Selbstverhältnis gegebenen Selbstbild nicht möglich ist, sondern dass das Selbstbild ursprünglich und nicht sekundär vom anderen seiner selbst bestimmt ist, dass also die fremde Perspektive in das empirische Bewusstsein seiner selbst integriert ist. Was wir ‚für andere‘ sind, ist unmittelbar relevant für das, was wir ‚in und für uns selbst‘ sind.

3.1.2. Analoge Begriffe

Die Ehre fügt sich damit ein in die Begriffe, die ihren Ort im Kontext des Selbst und damit des reflexiven Identitätsbewusstseins haben. Die Verletzung der Ehre ist darin dem Tod analog, dass ihr Verlust dem Geschädigten ein Weiterleben unmöglich macht; entsprechend gehört die Ehre zu dem, was einen unbeschwerten Lebensvollzug möglich macht. Ehre steht für das Anerkanntsein in einem sozialen Kontext, und zwar für ein Anerkanntsein, das nicht einfach

³² SCHOPENHAUER, Aphorismen, 351.

gegeben, sondern das bewusst ist. Ehre ist das Bewusstsein des Anerkanntseins, das konstitutiv auf Akte der Anerkennung bezogen ist und diese in das eigene Selbstverhältnis integriert. Genau unter diesem Aspekt habe ich in anderem Kontext die Ehre als Gegenbegriff zur strukturell (hinsichtlich der Integration des Blickes des Anderen in das Selbstverhältnis) identisch konstruierten Scham zu beschreiben versucht.³³ Es wird so einerseits deutlich, dass die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft kein pures, äußerlich bleibendes Faktum ist, sondern konstitutiv die miteinander verwobene Anerkennung durch die Gemeinschaft und die Selbstzurechnung des Gemeinschaftsgliedes bei sich führt. Dabei ist andererseits deutlich, dass die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft asymmetrisch ist in dem Sinne, dass das ‚Sich-Zurechnen‘ der Anerkennung entspringt. Der wertende Blick des Anderen ist konstitutiv für das wertende Selbstverhältnis.

3.2. Selbstverhältnis und Ehrenkodex

Zuletzt ist herauszuheben, dass der Begriff der Ehre ein Begriff ist, der eine von mehreren geteilte Normorientierung voraussetzt – darin dem Begriff des Neides ähnlich.³⁴ Dass die Ehre sich in Akten der Ehrung vollziehen kann und dass diese Anerkennung sich im eigenen Selbstverhältnis niederschlagen kann, setzt voraus, dass eine von allen Parteien, die am Zustandekommen dieses komplexen Selbstverhältnisses konstitutiv beteiligt sind, geteilte Normordnung besteht. Diese Normordnung fasst der vieldeutige Begriff eines Ehrenkodex zusammen. Sie ist zunächst und überwiegend implizit, und es überrascht niemanden, der mit diesem Begriff umgeht, dass der Ehrenkodex, anders als ein ethischer Kodex, nicht allgemeingültig, sondern kontextuell variabel ist – darauf weisen bereits die oben genannten Möglichkeiten einer Soldatenehre, einer Frauenehre, einer Handwerkerlehre etc. hin. Diese Ehrenkodizes sind nicht oder jedenfalls nicht ohne Weiteres auf ethische Normen abbildbar; davon lebt das in den Kontext des Wortfeldes Ehre gehörige Institut des Duells, das in vielen Ehrenkodizes seinen positiv bewerteten Ort hat, in den meisten moralischen Ordnungen aber nicht. Der Begriff der Ehre tritt an solchen Punkten in Konkurrenz zu ethischen Orientierungen, hat darin wieder Ähnlichkeit mit dem Gewissen in seinem Verhältnis zum kodifizierten Recht: Auch das Gewissen kann seinen bindenden Anspruch gegen das Recht oder gegen eine kodifizierte Moral geltend machen; entsprechend können auch Verhaltensweisen, die einem Ehrkodex entspringen, sich gegen moralische Vorschriften Geltung verschaffen zumindest in dem Sinne, dass sie trotz des Widerspruchs gegen moralische oder ethische Vorschriften als

³³ SLENCZKA, ‚Sich schämen‘, 241–261.

³⁴ SLENCZKA, NOTGER, Neid. Vom theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse, in: Roderich Barth u. a. (Hg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin u. a. 2015, 157–189.

Verpflichtung empfunden werden. Dabei sind die Haltungen und Verhaltensweisen, die die Ehre konstituieren oder deren Verletzung eine Ehrverletzung darstellt, nicht im Einzelnen aufzählbar und variabel; sie sind aber von einem mehr oder weniger umfangreichen Kollektiv geteilt und getragen, zu denen das Individuum sich rechnet und zu dem es durch den geteilten Ehrkodex gehört.

3.3. *Die Normen der Ehrverletzung*

Davon zu unterscheiden, aber ähnlich strukturiert sind die normativen Implikationen des Konzeptes einer Ehre, die von anderen verletzt werden kann. Dieses Verständnis der Ehre kann allgemeiner sein als das auf Stände beschränkte, kann in seiner Intension nahe an den Begriff der Menschenwürde heranreichen; wodurch die Ehre konstituiert und wodurch sie verletzt oder gekränkt wird, ist ebenfalls nicht erschöpfend aufzählbar.

4. Externe Konstitution des Selbstverhältnisses

4.1. *Einordnung*

Damit ist deutlich, dass der Begriff der Ehre zu den eigentümlichen Begriffen gehört, in denen sich die externe Konstitution des menschlichen Selbstverhältnisses manifestiert, d.h. die Tatsache, dass das wertende Selbstverhältnis extern bestimmt ist und damit unter Bedingungen steht, die es selbst nicht beistellen kann. Unbeschadet seiner Unvertretbarkeit und unbeschadet seines Charakters als ungezwungener Selbstvollzug konstituiert sich das Bewusstsein und die Wertschätzung des eigenen Selbst durch die Integration von Fremdzuschreibungen und fremder Anerkennung. In diesen hochinteressanten Begriffen kommt zum Ausdruck, dass die Identität des Ich sich wesentlich in Selbstzuschreibungs- und Selbstdeutungsakten konstituiert, ohne dass diese Akte ihrerseits im schlechten Sinne subjektiv und damit beliebig sind; das impliziert aber eben auch, dass es nicht in der Macht des betroffenen Subjekts liegt, die Krisen und Konflikte zu bewältigen und zu bearbeiten, die sich bezüglich der eigenen Identität bzw. des eigenen Wertes stellen.

4.2. *Ehre als Grund des Selbstverhältnisses*

Damit komme ich ein letztes Mal auf die oben bereits berührte Kritik Schopenhauers und Fontanes zurück: Sie gehen davon aus, dass die Orientierung an der Kategorie der Ehre rein heteronom ist.³⁵ Dabei liegt der Punkt der Kritik, so scheint mir, zumindest bei Fontane darin, dass das Verhältnis v. Innstetens zu dieser Ehrenordnung, dem ‚Gesellschafts-Etwas‘ rein äußerlich ist: es ist eine

³⁵ Zu Schopenhauer s. o. 2.3.5.

rein zweckrationale Verpflichtung, deren Befolgung nur durch das Vermeiden des Ausschlusses aus der Gemeinschaft motiviert ist.

Auf der anderen Seite wird in den oben zitierten Worten, die Fontane seinem Helden in den Mund legt, selbst deutlich, dass die Orientierung am ‚Gesellschafts-Etwas‘ einen vorpragmatischen, nicht zweckrational motivierten Charakter hat. V. Innstetten stellt nämlich fest, dass es nicht möglich ist, sich gegen die ‚Paragrafen des Etwas‘, das die Gesellschaft mit sich führt, gleichgültig zu verhalten: „Und dagegen verstoßen geht nicht; die Gesellschaft verachtet uns, und zuletzt tun wir es selbst und können es nicht aushalten und jagen uns die Kugel durch den Kopf.“³⁶ Damit wird genau der Punkt sichtbar, an dem es ganz unplausibel ist, wenn Fontane (und Schopenhauer) voraussetzen, dass der Blick des Anderen, dem das Bewusstsein der Anerkennung entspringt, ohne Einfluss ist (oder sein kann) auf das Selbstverhältnis: der Begriff der Ehre bezeichnet eben in der Tat den Punkt, an dem der wertschätzende Blick der Gemeinschaft dem Individuum nicht gleichgültig ist und nicht gleichgültig sein kann; vielmehr bezeichnet er den Punkt, an dem der Blick der Gemeinschaft bzw. des Anderen immer schon in das eigene Identitätsbewusstsein eingegangen ist und dessen Fundament darstellt, und an dem der Blick des anderen das Selbstverhältnis – positiv oder negativ – tangiert. Der Blick des Anderen lässt nicht zur Ruhe kommen, sondern begründet oder zerstört das wertende Selbstverhältnis.

Gewiss: es gibt unterschiedliche Intensitäten der konstitutiven Funktion des fremden Blickes für das Selbstverhältnis – wenn die Wertschätzung zufälliger Urlaubsbekanntschaften in Verachtung umschlägt, ist es unwahrscheinlich, dass ein Mensch beginnt, sich selbst zu verachten. Aber es gibt externe Wertschätzungen, die genau diese Funktion der Begründung des Selbstverhältnisses haben. Wenn diese Wertschätzung durchbrochen wird und das ebenfalls extern generierte Selbstverhältnis der Scham sich einstellt – die Unfähigkeit nämlich, den abschätzigen Blick der Anderen nicht in das eigene Selbstverhältnis zu übernehmen³⁷ – da entsteht der Wunsch, in den Boden zu versinken oder nicht mehr da zu sein. Und genau da zeigt sich, dass Fontanes Held mit der die Reflexionen mit seinem Sekundanten abschließenden Bemerkung recht hat: „[...] unser Ehrenkultus ist ein Götzendienst, aber wir müssen uns ihm unterwerfen, solange der Götze gilt.“³⁸ Denn woher wir, so könnte man hier Luthers Auslegung des Ersten Gebotes aufnehmen, uns unserer Identität und unserer Ehre versehen: das ist eigentlich unser Gott.

³⁶ FONTANE, Effi Briest, 240.

³⁷ Dazu SLENCZKA, ‚Sich-schämen‘.

³⁸ FONTANE, Effi Briest, 242.

5. Theologische Anmerkungen

Eine theologische Rezeption wird darauf aufmerksam werden, dass es menschlichen Lebensvollzug – und das heißt: menschliches Selbstverständnis – ohne dieses Moment der der eigenen Verfügung entzogenen weil auf einer fremden, wertenden Anerkennung beruhenden Selbsteinrechnung in eine Gemeinschaft nicht gibt. Die Gemeinschaften, in die sich ein Mensch einrechnet, sind dabei, wie gesagt, von unterschiedlicher konstitutiver Bedeutung für das jeweilige Selbstverständnis. Dabei mag es sein, dass ein Mensch bestimmte externe Zuschreibungen so zweckrational übernimmt wie Schopenhauer einerseits und Fontane andererseits das voraussetzen; aber Fontanes Hinweis auf die selbstzerstörerische Bedeutung der fremden Missachtung, die durch eine Analyse des Selbstverhältnisses der Scham gestützt wird, macht doch deutlich, dass es externe Anerkennungsverhältnisse gibt, die konstitutiv für das Selbstverhältnis sind.

Dass sich die Bedeutung der externen Selbstverhältnisse biographisch wandelt, macht bereits die Funktion der elterlichen Anerkennung für das Selbstverhältnis deutlich, die zu Beginn des Lebens buchstäblich überlebensnotwendig nicht einfach für das Dasein, sondern für das Selbstverhältnis ist, im Laufe des Lebens aber zurücktritt und in dieser Funktion durch andere Gemeinschaftsbezüge abgelöst wird. Es scheint aber zutreffend zu sein, dass es auch nach der Phase der Kindheit menschlichen Lebensvollzug ohne das Phänomen der Ehre nicht gibt, d. h. einen Lebensvollzug nicht gibt, in dem nicht das Bewusstsein des eigenen Wertes durch externe Zuschreibungen und Anerkennung begründet ist.

5.1. Theologische Klärung des Ehrbegriffs

Die Kritik am Konzept der Ehre, das Fontane seinem Helden v. Innstetten mit der Bezeichnung ‚Götzendienst‘ in den Mund legt, weist darauf hin, dass die konstitutive Funktion des in fremder Anerkennung begründeten Selbstverhältnisses, das der Begriff der Ehre meint, nicht einfach gegeben, sondern der Aufklärung fähig und bedürftig ist. Die Frage, ob mich ein fremder Blick in meinem Selbstverhältnis tangieren muss, ist dabei eine abgeleitete Frage und die Möglichkeit, den abschätzigen fremden Blick zu ignorieren, eine sekundäre Option, die immer voraussetzt, dass der fremde Blick das Selbstverhältnis faktisch begründet oder wenigstens tangiert. Die Feststellung der eigenen Ehre jenseits des zugeschriebenen Wertes oder Unwertes setzt aber gerade nicht den Rückzug auf ein von fremder Wertschätzung nicht berührten Bereich voraus, sondern entspringt der Unterscheidung legitimerweise relevanter von legitimerweise irrelevanter fremder Urteile: gerade der oben erinnerte, von der Gräfin Dönhoff bzw. von Winkler dem deutschen Widerstand zugeschriebene Appell an eine künftige Beurteilung des Widerstands durch eine künftige Weltgemeinschaft nimmt diese Unterscheidung in Anspruch, die eben auch die Unterscheidung eines letzten

Urteils Gottes jenseits aller Urteile der Menschen thematisiert. Dieser Rekurs auf das Jüngste, das heißt: letzte, unhintergehbare und inappellable Gericht³⁹ ist gerade nicht wegen seines gegenständlichen Gehaltes, sondern darum interessant, weil hier der externe Grund eines Selbstverhältnisses in Anspruch genommen wird, der alle Urteile menschlicher Gemeinschaften in Frage stellt; in diesem Sinne ist der Begriff des Jüngsten Gerichts keine gegenständliche Beschreibung eines ausstehenden Ereignisses, sondern eine existenziale Kategorie: der Zugriff auf einen Grund des Selbstverhältnisses jenseits faktischer Anerkennungserfahrungen.

5.2. Ehre und Gericht

Dieses ‚jenseits‘ ist selbst ambivalent. Es gibt selbstverständlich die Erfahrung, dass das eigene Wertbewusstsein ungeachtet sozialer Anerkennung zerbricht; und es gibt selbstverständlich die Erfahrung, dass das eigene Selbstverhältnis ungeachtet der durch Andere zugefügten Beschämung stabil bleibt. Diese Erfahrungen sind nicht Ausdruck eines von Anerkennungsverhältnissen unabhängigen Selbstverhältnisses, sondern Ausdruck des Bewusstseins eines Anerkanntseins und damit einer Ehre, die von menschlich-gemeinschaftlichen Urteilen unabhängig ist – im Guten und im Bösen. In der christlichen Theologie protestantischer Prägung wird diese Ebene des (ebenfalls extern begründeten) Selbstverhältnisses mit der Abwertung des Urteils der Menschen im Vergleich mit einem darüberhinausgehenden und es bestreitenden Urteil verbunden, für das das bereits angezogene Symbol des Jüngsten Gerichts und des Urteils Gottes steht. Die damit zur Sprache gebrachte konstitutive Funktion, die die fremde Wertschätzung für das Selbst hat bzw. haben kann, öffnet den Blick dafür, dass die Ehre als Bewusstsein fremder Wertschätzung bzw. die Ehrverletzung durch fremde Missachtung Erfahrung dessen ist, was unter dem Begriff Gott zusammengefasst ist – eben: „woher du dich alles Guten – deiner Ehre – versiehst, das ist eigentlich dein Gott.“

5.3. Ehre zwischen Gesetz und Evangelium

Die wertende Unterscheidung unter den externen Instanzen, die Gott und Abgott bzw. Götze (Fontane) differenziert, eröffnet die Möglichkeit eines Selbstverhältnisses, das wie jedes Selbstverhältnis extern konstituiert, aber von Urteilen der jeweiligen Gemeinschaft unterschieden ist.⁴⁰ Dass der von den Menschen

³⁹ Hier wäre eine Verbindung herzustellen – ich verweise summarisch auf: SLENCZKA, NOTGER, *Gewissen und Gott. Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung und ihrer Darstellung in der Rede vom Jüngsten Gericht*, in: Stephan Schaede u. a. (Hg.), *Das Gewissen*, Tübingen 2015, 235–283.

⁴⁰ Dies ist der Punkt, an dem das hier skizzierte Verständnis der Ehre und dessen theologische Rezeption resistent ist nicht gegen jeden Missbrauch, wohl aber gegen die Deutung,

verurteilte und um seine Ehre gebrachte Jesus von Nazareth Gottes Sohn ist, ist genau die Anerkennung, die ein jenseits menschlicher Urteile liegendes Anerkanntsein anerkennt (Phil 2,5–9, vgl. Jes 52f.); und dies ist das Grundmodell einer Anerkennung, die der Apostel für sich jenseits jedes menschlichen Urteils in Anspruch nimmt (2 Kor 5,10–17), und zugleich die Einsicht, die er im Römer- und Galaterbrief entfaltet und die Luther unter dem Stichwort der ‚Rechtfertigung des Sünders‘ aufnimmt.⁴¹ Der Glaube ist genau das fremd-induzierte, in der *promissio* begründete Bewusstsein des eigenen Wertes, das der Begriff „Ehre“ in sich schließt, und das in der Existenz zwischen dem Bewusstsein der Sünde und dem Bewusstsein des Anerkanntseins, zwischen Gesetz und Evangelium, immer wieder der Erfahrung des Ehrverlustes entgegengestellt werden muss und kann, weil und wenn der Grund der Ehre, der Zuspruch des Evangeliums, zu hören bleibt.

6. Die Ehre Gottes

Die Anerkennung dieses Urteils Gottes als letztes und letztgültiges, in diesem Sinne wahres Urteil ist zugleich ein Akt der Anerkennung Gottes, die Luther in dem Begriff der Ehre zusammenfasst; und in diesem weiter zu entfaltenden⁴² Sinne ist es nicht nur sinnvoll, sondern notwendig zu sagen, dass die Ehre des Menschen – das Bewusstsein des jede menschliche Achtung oder Missachtung übersteigenden Anerkanntseins – der Ursprung der Ehre ist, die von Gott nicht unterscheidbar ist – sagt der Glaube, der in der Erfahrung der Begründung des eigenen wertenden Selbstverhältnisses das Wesen Gottes erfasst.

die der Begriff im Kontext einer deutsch-christlichen Theologie (etwa bei Emanuel Hirsch, s.o.) erfahren hat.

⁴¹ SLENCZKA, NOTGER, Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares ‚King Richard III.‘ als Hintergrund eines Verständnisses der ‚imputativen Rechtfertigung‘ bei Luther, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2004), 289–319.

⁴² SLENCZKA, NOTGER, *Fides creatrix divinitatis*. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: Johannes von Lüpke u.a. (Hg.), *Denkraum Katechismus*. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, 171–195; DERS., Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins, in: Jens Schröter (Hg.), *Jesus Christus*, Tübingen 2014, 182–241.

Ehre sei Gott und Friede den Menschen

Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Ehre Gottes in der Spätmoderne

STEPHANIE KLEIN

Ein Beitrag zum Thema Ehre kann heute kaum anders beginnen als mit der Konstatierung eines gewissen Unbehagens bezüglich der Ungleichzeitigkeit. Die Ehre hat ihren genuinen Ort in traditionellen Gesellschaften,¹ gerade deshalb ist sie in den biblischen Texten allgegenwärtig. In der gegenwärtigen, spätmodernen westeuropäischen Gesellschaft ist der Begriff „Ehre“ von Ausdrücken wie Prestige, Status, Prominenz, Renommee oder Image sowie von dem Begriff „Würde“ abgelöst worden. In der Alltagssprache kommt er heute noch in attributiver Form in Begriffen wie Siegerehrung, Ehrenmal, Ehrenamt oder Ehrgeiz vor. Die aktuelle und lebenspraktische Bedeutung von Ehre wird am ehesten dort greifbar, wo es um den Ehrverlust geht und wo sie juristisch in Ehrverletzungsdelikten strafbar wird.² Dort wird die Ehre auch als ein gesellschaftlicher rechtlich zu schützender Wert erkennbar.³ In Beschimpfung und „hate speech“ hat die Beschädigung der Ehre eine neue Aktualität erhalten.⁴ In Scham und Demütigung, in Schimpf und Schande wird die Rückseite der Ehre, die beschädigte Ehre erlebt und auch politisch inszeniert.⁵

In der religiös-liturgischen Sprache ist der Begriff als Ehre Gottes heute noch sehr präsent. In Doxologien und Lobpreisungen ist er in der Liturgie rituell

¹ Vgl. VOGT, LUDGERA, *Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft. Differenzierung, Macht, Integration*, Frankfurt a.M. 1997; VOGT, LUDGERA/ZINGERLE, ARNOLD (Hg.), *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*, Frankfurt a.M. 1994.

² Vgl. EICKER, ANDREAS, „Ehre“ als Motiv für den materiell- und formell-rechtlichen Rechtsgüterschutz und für die Rechtsgutsverletzung im Schweizer Strafrecht, in: Ders./Stephanie Klein (Hg.), *Ehre in Familie, Recht und Religion*, Bern 2018, 13–50.

³ Vgl. EICKER, ANDREAS/KLEIN, STEPHANIE (Hg.), *Ehre in Familie, Recht und Religion*, Bern 2018.

⁴ Vgl. FATHEH-MOGHADAM, BIJAN, Ehre im Kontext von Religionsbeschimpfung und „hate-speech“, in: Andreas Eicker/Stephanie Klein (Hg.), *Ehre in Familie, Recht und Religion*, Bern 2018, 81–99.

⁵ Vgl. FREVERT, UTE, *Die Politik der Demütigung. Schauplätze von Macht und Ohnmacht*, Frankfurt a.M. 2017.

fest verankert und findet seinen Ausdruck auch im kirchlichen Liedgut. Doch zugleich mutet er auch dort antiquiert an und wirkt unzeitgemäß, der Gebrauch scheint der rituellen Sprache geschuldet zu sein. Da der Begriff der Ehre im Alltagsbewusstsein keine zentrale Rolle mehr spielt, ist er auch in der religiösen Praxis nur noch schwer verständlich, und es stellt sich die Frage, ob er nicht verzichtbar ist.

Im folgenden Beitrag möchte ich der Frage nachgehen, welche Bedeutung das *theologische* Verständnis von Ehre heute für die Christ*innen und für die Gesellschaft haben kann. Dazu werde ich mich zunächst dem heute fremd gewordenen Begriff der Ehre von sozialphänomenologischen, sozialpsychologischen und entwicklungspsychologischen Zugängen her annähern. Im zweiten Teil wird die theologische Grundausrichtung des biblisch-theologischen Verständnisses von Ehre rekonstruiert. Auf der Grundlage dieser theologischen Vergewisserung werden im dritten Teil dann Überlegungen zur Bedeutung des theologischen Ehrkonzepts für die Gläubigen und die Gesellschaft heute angestellt.

1. Annäherungen an das Phänomen Ehre

1.1. Sozialphänomenologische Annäherungen

Ehre ist ein relationaler Begriff. Sie gründet auf der Anerkennung anderer und drückt eine respektvolle Beziehung der Ehrenden zur verehrten Person aus. Die Anerkennung schafft eine Ehrenstellung, einen gehobenen Rang in der Gesellschaft.

Ehre ist das *Ansehen*, das eine Person in einer Gemeinschaft *genießt*. Dies verweist auf eine leiblich-soziale Dimension von Ehre, auf das Anschauen, das Anblicken, den Blick der Anderen auf die geehrte Person, aber auch auf den Genuss und Stolz, der mit dem Angesehen-Sein verbunden ist. Ehre entsteht dadurch, dass viele Menschen achtungsvoll auf die geehrte Person blicken und sie bewundern. Sie beruht auf in einer Gemeinschaft geteilten Wertvorstellungen von dem, was ehrenwert ist, und zugleich werden diese Wertvorstellungen durch die Ehrung symbolisch bestätigt und reproduziert. Die Ehre hat damit sowohl individuelle und soziale Dimensionen als auch normative Funktionen in einer Gesellschaft. Sie schafft Kohäsion unter denen, die ihren Blick in die gleiche Richtung auf die geehrte Person richten und bestätigt die gemeinsamen Werte, die die geehrte Person verkörpert.

Wo der Blick abgewendet wird, wo Menschen wegsehen, jemanden übergehen und ignorieren, da verliert eine Person ihre soziale Stellung. Das Ignorieren und Exkludieren und die verbale und symbolische Schändung können als Instrument gebraucht werden, um Menschen persönlich zu erniedrigen, aber auch,

um Eigenschaften oder Werte, die Menschen verkörpern, herabzusetzen und zu desavouieren.⁶

Ehre kommt dem Menschen also von außen, von anderen zu und gibt ihm einen gehobenen Ort in einer hierarchischen Gemeinschaft. Damit unterscheidet sie sich von der *Würde*, die dem Menschen als menschlichem Wesen per se zukommt, unabhängig von einem Verdienst oder sozialen Status. In der Würde drückt sich die prinzipielle Gleichheit aller Menschen aus. Die Menschenwürde ist in Art. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als Übereinkunft zwischen Gesellschaften verankert. Sie ist aber von dem gemeinsamen Konsens auch abhängig, der auch brüchig werden kann. Im jüdisch-christlichen Verständnis hat die Würde ihre unverlierbare Begründung in der Schöpfung des Menschen durch Gott als „Abbild“ Gottes.

Während die Würde ein unsichtbares Prinzip ist, wird Ehre durch den performativen Akt der Ehrung, durch Ehrenzeichen, Kleidung und Symbole zum Ausdruck gebracht. Die Ehre ist nicht nur Ausdruck des sozialen Status einer Person, sondern auch der hierarchischen Ordnung selbst, in der die sozialen Orte gestuft verteilt sind. Durch Ehrenakte und Ehrerbietung reproduziert eine Gesellschaft ihre sozialen Normen und Werte, sie manifestiert ihre symbolische Ordnung und schafft Kohärenz.

1.2. Sozialpsychologische Zusammenhänge

Die Ehre als gesellschaftliche Anerkennung verweist auf die Zusammenhänge zwischen Subjekt, Identität und Gemeinschaft. Der Mensch konstituiert seine Identität im Austausch mit der Gesellschaft, wobei Anerkennung und Zugehörigkeit zentrale Momente der Identität darstellen.⁷ Die Herstellung von Identität hat sich in den Modernisierungsprozessen stark verändert.⁸ In der traditionellen, stärker hierarchisch organisierten und formalisierten Gesellschaft hatte das Individuum meist mit seiner Geburt seinen Ort in der Gesellschaft inne, der sich aus Herkunft, gesellschaftlichem Stand oder Klasse, Ethnie, Geschlecht, Religion, Geschwisterfolge u.a. ergab. Dieser Ort war mit einem Bündel von Rollen, Pflichten und Rechten sowie Erwartungen verbunden. Die Orte waren standesmäßig hierarchisiert und mit unterschiedlichem Ansehen verbunden, zudem gereichte das pflichtgemäße Ausfüllen der Rollen und Erwartungen zur Standesehre. Die Anerkennung vollzog sich über die gesellschaftliche Rolle der Personen. In der modernen, pluralisierten und ausdifferenzierten Gesellschaft

⁶ So gelten Angriffe auf Frauen, Fremde, Homosexuelle, sozial Schwache, Angehörige einer Religion oder auf Vertreter*innen einer politischen Position oft weniger dem konkreten Subjekt als vielmehr bestimmten Eigenschaften, gesellschaftlichen Normen und Werten.

⁷ Vgl. KRAPPMANN, LOTHAR, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1971.

⁸ Vgl. dazu KEUPP, HEINER u.a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999; TAYLOR, CHARLES, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

sind die Entscheidungsmöglichkeiten und Optionen zur eigenen Gestaltung des Lebens gewachsen. Ihren gesellschaftlichen Ort müssen die Individuen selbst suchen und wählen. Die Anerkennung muss erworben und in Kommunikation mit anderen ständig ausgehandelt und behauptet werden. Heute sind an die Stelle der Ehre das Prestige, die Prominenz, das Image, das Renommee getreten. Das Ansehen korreliert heute mit Leistung und wirtschaftlichen Erfolg und wird mit entsprechenden Statussymbolen zum Ausdruck gebracht. Es ist flüchtig und gefährdet, denn die Leistung kann jederzeit überholt und optimiert werden.⁹ Durch die Prozesse der Ausdifferenzierung zerfällt die Gesellschaft in eine Vielzahl von Institutionen und Gruppen, die oftmals eigene Ehrenkodizes mit entsprechenden Statussymbolen pflegen, die aber nur gruppeninterne Gültigkeit besitzen. Die Anerkennung gemeinsamer Normen in der Gesellschaft schwindet. Wenn die Gültigkeit anderer Positionen bestritten wird und keine Diskurs- und Aushandlungsprozesse mehr stattfinden, nimmt auch die Kohärenz in der Gesellschaft ab. Dieser Prozess beschleunigt sich in letzter Zeit dadurch, dass sich politische Akteure auch nicht mehr an die kommunikativen Standards der wechselseitigen Anerkennung halten und bewusst gegen die Political Correctness verstoßen.

1.3. Entwicklungspsychologische Zusammenhänge

Die psychische Innenseite der Ehre ist der Stolz, die Innenseite der Schande die Scham.¹⁰ Während Ehre und Schande gesellschaftliche Zuweisungen sind, gehören Stolz und Scham zu den innersten Empfindungen des Menschen. Ihre leiblichen Ausdrucksformen wie aufrechte Haltung, erhobener Kopf und ausgestreckte Arme für Stolz und Erröten oder Schweißausbruch bei Scham sind kulturunabhängige Affekte und nur schwer durch den Willen zu kontrollieren. Doch zugleich sind Stolz und Scham von sozialen Normen und Werten einer Gesellschaft abhängig. So verbinden Stolz und Scham die Innenwelt mit der sozialen Außenwelt, das Subjekt mit der Gesellschaft und Kultur.

Entwicklungspsychologisch ist der Stolz eine Antriebskraft für die Entfaltung des Menschen, eine Triebfeder, Grenzen zu überschreiten, während die Scham Grenzen setzt und an die gesellschaftliche Realität und ihre Normen zurückbindet. In diesem Wechselspiel führen Stolz und Scham zur Realitätsangleichung

⁹ Vgl. NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Die Optimierungsfalle. Philosophie einer humanen Ökonomie*, München 2011.

¹⁰ Psychologie, Soziologie und Kulturwissenschaften haben sich intensiver mit den Phänomenen der Scham und Schande beschäftigt als mit Stolz und Ehre. Da diese eng zusammenhängen, können die Erkenntnisse zur Scham auch als ein Schlüssel zum Stolz begriffen werden. Zur Scham aus psychologischer Sicht grundlegend: WURMSER, LÉON, *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Hohenwarsleben 72017; darauf aufbauend: HILGER, MICHA, *Scham. Gesichter eines Affekts*, Göttingen 42013; TIEDEMANN, JENS L., *Scham*, Gießen 2013.

an die Gemeinschaft. Sie fördern die Fähigkeit, sich selbst von außen mit den Augen von anderen zu betrachten, die Reaktionen von anderen zu verstehen und damit gemeinschaftsfähig und empathiefähig zu werden.

Dieses Wechselspiel von innen und außen, von Scham und Stolz, entwickelt sich im menschlichen Leben bereits von Geburt an. Dabei spielen der Blickaustausch und die Interaktion mit den Bezugspersonen eine zentrale Rolle. Die Säuglingsforschung hat untersucht, wie sich die Fähigkeiten in der Kommunikation zwischen dem Säugling und einer Bezugsperson entwickeln.¹¹ Die Bezugsperson blickt das Kind an, sie greift intuitiv die Gefühlsäußerungen des Kindes auf und reagiert darauf: Sie lächelt, wenn das Kind lacht, und sie blickt es sorgenvoll an, wenn es weint, sie nimmt es vielleicht auf den Arm und spricht beruhigend mit ihm. Diese *Affektabstimmungen* schaffen eine Beziehung und Verbindung zwischen den Menschen. Das Kind lernt, dass und wie es Emotionen bei anderen Menschen hervorrufen kann, und es reagiert auf die Emotionen anderer. In der Beziehung zu anderen baut es auch eine Beziehung zu sich selbst auf. Es entsteht das soziale Fundament für sein Leben.

Diese Kommunikation findet in einem Zwischenraum statt, der es ermöglicht, die Affekte komplex und dynamisch zu erleben und dadurch Differenzierungsfähigkeit und Ambiguitätstoleranz zu entwickeln. Für viele Äußerungen und Entwicklungsschritte empfängt das Kind Lob und Anerkennung, was bei ihm Stolz auf seine Fähigkeiten auslöst. Doch erfährt das Kind früh auch Zurückweisung, wenn z.B. seine spontanen Bedürfnisse nicht erfüllt werden. Es lernt, dass andere Menschen andere Bedürfnisse haben, es erfährt seine Grenzen und es lernt, seine Bedürfnisse zu kontrollieren, z.B. in der Sauberkeitserziehung. In den akzeptierenden und zurückweisenden Reaktionen von außen erfährt das Kind etwas über sich selbst, über die anderen Menschen und über die sozialen Normen der Gesellschaft, in die es hineinwächst.

Der Blick von außen, die positiven und negativen Bewertungen und ihre Maßstäbe werden auf diese Weise verinnerlicht und zum inneren Beobachter. Auch wenn Stolz und Scham innere subjektive Empfindungen sind, so sind sie doch sozial und kulturell geprägt. Sie sind die Instanzen, mit denen die Menschen sich in das alltägliche Zusammenleben einfügen, etwas zu ihm beitragen und es aufrechterhalten. Sie gleichen die innere Ordnung mit den äußeren, kulturellen Ordnungen ab und verorten sich darin.

2. Zum bibeltheologischen Verständnis von Ehre und Verehrung

Im Folgenden soll der *theologische Gehalt* von Ehre in den biblischen Schriften untersucht werden. Ehre ist ein relationaler Begriff, in dem die Beziehung

¹¹ Vgl. STERN, DANIEL N., Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart 1993.

zwischen geehrtem Subjekt, den ehrenden Subjekten und der Gemeinschaft mit ihren Normen und Werten zum Ausdruck kommt. Die theologische Fragestellung soll deshalb die Beziehung zwischen Gott, Menschen und der Gemeinschaft in den Blick nehmen.¹²

2.1. Konturen der Ehre Gottes

Die Begriffe für Ehre haben in der hebräischen, griechischen und deutschen Sprache unterschiedliche Konnotationen.¹³ In der hebräischen Bibel wird Ehre vorwiegend mit dem Begriff כָּבוֹד (kabod) oder mit Wendungen mit dem Wortstamm כָּבַד (kbd) ausgedrückt, was schwer, Gewicht, Masse, Macht und Herrlichkeit bedeutet. Im Griechischen wird für die Ehre Gottes vorwiegend der Begriff δόξα (doxa) verwendet, was mit Herrlichkeit, Glanz, Ehre, Kraft, Macht übersetzt werden kann. In Bezug auf Menschen werden Ruhm und Ehre vorwiegend mit dem Begriff τιμή (timē) bezeichnet, was auch Ansehen, Preis, Sold bedeuten kann, das Ehren wird mit τιμάω (timáō) bezeichnet.¹⁴ Das Streben nach Ansehen und Ruhm, das Sich-Rühmen wird meist mit καύχημα (kaúchēma) ausgedrückt. Die Reaktion auf die Erfahrung der Herrlichkeit Gottes wird unter anderem mit φόβος (phobos) – Ehrfurcht, Furcht – beschrieben.

Die Ehre und Herrlichkeit Gottes ist Ausdruck seiner unfassbaren Größe. Sie kann als eine Lichterscheinung, als Glanz oder Verhüllung Gottes in einer Wolke (Ex 24,16f.) oder wie ein verzehrendes Feuer erfahren werden (Ex 16,7–10); sie erfüllt das Offenbarungszelt in der Wüste (Ex 40,34f.), den Tempel in Jerusalem (1Kön 8,10f.) und die ganze Schöpfung mit ihrem Glanz und fordert zum Lobpreis heraus: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament

¹² Die breite kulturanthropologische Diskussion um die Ehre kann und muss hier nicht berücksichtigt werden; vgl. dazu die gründliche Untersuchung unter Einbezug der Forschungen in Japan und China von NOJIMA, KUNIO, Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie, Wuppertal 2010, 15–246; sowie STRECKER, CHRISTIAN, „Ich schäme mich des Evangeliums nicht ...“: Ehre, Scham und Schuld in der kulturwissenschaftlichen und neutestamentlichen Forschung, in: Alexandra Grund-Wittenberg/Ruth Poser (Hg.), Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Umwelt, Göttingen 2018, 183–220; DIETRICH, JAN, Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament, in: Hans-Josef Klauck/Erich Zenger (Hg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg i.Br. 2009, 419–452.

¹³ Vgl. ausführlicher hierzu: WILKE, ALEXA, Art. Ehre/Herrlichkeit, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, „<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16932/>“ (letzter Zugriff: 29.10.2020); CHIBICI-REVENEANU, NICOLE, Art. Ehre/Scham/Schande (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, „<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47875/>“ (letzter Zugriff: 29.10.2020); WEIMAR, PETER/DAUTZENBERG, GERHARD, Art. Herrlichkeit Gottes, in: Lexikon für Theologie und Kirche 5 (31995), 21–24.

¹⁴ WILKE, Ehre, sieht keine Unterscheidung in der Verwendung zwischen doxa und timē; nach meinem Dafürhalten lässt sich ein unterschiedlicher Gebrauch in Bezug auf Gott oder Mensch aber ausmachen, doch diese Frage sei der gründlichen Untersuchung der Exeget*innen überlassen.

kündet das Werk seiner Hände“ (Ps 19,2).¹⁵ Die Herrlichkeit Gottes ist in Naturgewalten der Schöpfung zu erfahren und ist Furcht erregend, sie erweckt *Ehrfurcht* und gibt Anlass zum Loben, Preisen und Ehren Gottes. Die Verehrung Gottes bringt den Menschen Frieden und Heil, während die Abwendung von Gott und die Verehrung von anderen Göttern und Menschen oder von Menschen-Gemachtem (Götzen) zu Krieg, Unterdrückung und Tod führen. Als ein Beispiel sei der Psalm 29 angeführt. Er beginnt mit der Aufforderung der Verehrung Gottes „Bringt dar dem Herrn, ihr Himmlischen, bringt dar dem Herrn Ehre und Macht! Bringt dar dem Herrn die Ehre seines Namens, werft euch nieder vor dem Herrn in heiliger Majestät!“ Der Psalm beschreibt dann die Herrlichkeit Gottes in den Phänomenen eines Gewitters: im Donner, flammenden Feuern, dem Sturm, der Zedern bricht und die Tiere aufschreckt:

Der Gott der Ehre hat gedonnert, der Herr über gewaltigen Wassern. Die Stimme des Herrn voller Kraft, die Stimme des Herrn voll Majestät. Die Stimme des Herrn bricht Zedern. [...] Die Stimme des Herrn sprüht flammendes Feuer, die Stimme des Herrn lässt die Wüste beben.

Diese Erfahrung ruft als Antwort die Verehrung des Volkes hervor: „In seinem Palast ruft alles: Ehre! Der Herr thronte über der Flut, der Herr thronte als König in Ewigkeit“; und lässt es zuletzt um Frieden bitten: „Der Herr segne sein Volk mit Frieden.“

Die Ehre Gottes wird oftmals auch in den Titeln *Herr*, *Herrscher* oder *König*, *König der Könige* oder *König der Herrlichkeit* zum Ausdruck gebracht, im Neuen Testament auch mit *Vater*. Damit wird nicht nur die Macht und Stellung Gottes, sondern auch der Anspruch auf Alleinverehrung deutlich gemacht. Neben ihm dürfen keine anderen Götter, Menschen noch Dinge verehrt werden. Weltliche Könige und Herrscher haben in der Sozialwelt lediglich eine stellvertretende Funktion, und diese sollen sie im Sinne des eigentlichen Herrschers der Welt, Jahwe, ausüben. Sie sollen sich an Gott orientieren, ihn ehren und seine Gebote befolgen und eine gerechte Ordnung aufrechterhalten. Meistens jedoch bringen sie Unheil und Krieg.

Die *Menschen sind Abglanz Gottes* und haben Anteil an der Ehre und Herrlichkeit Gottes.¹⁶ „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, du hast ihn gekrönt mit Pracht und Herrlichkeit. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über die Werke deiner Hände [...]“ (Ps 8,6–7a). Diese Würdestellung der Menschen ist ein Unterschied zu den altorientalischen Nachbarvölkern, bei denen allein

¹⁵ Die biblischen Texte werden weitgehend zitiert nach: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Gesamtausgabe, hrsg. von Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 2016.

¹⁶ Diesen Gedanken fasst später der Kirchenvater Irenäus von Lyon (gest. ca. 200) in der Aussage zusammen: „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei“ (die Herrlichkeit Gottes ist der lebende Mensch, das Leben des Menschen aber, Gott zu sehen); IRENÄUS VON LYON, *Libros quinque adversus haeresis* 4,20.

der König als Stellvertreter Gottes angesehen wurde und der Einzelmensch ganz hinter den König zurücktrat.¹⁷

Indem alle Menschen gleichermaßen und voraussetzungslos Schöpfung und Abbild Gottes sind (Gen 1,27; 5,1), sind sie alle unabhängig von ihrer sozialen oder moralischen Disposition *grundsätzlich gleich*. Deshalb darf der arme Mensch, der im theologischen Tun-Ergehens-Zusammenhang auch als der moralische Sünder betrachtet werden konnte, nicht verspottet werden: „Wer den Armen verspottet, schmäht dessen Schöpfer“ (Spr 17,5). Gott selbst erhöht den Armen. „Den Schwachen hebt er empor aus dem Staub und erhöht den Armen, der im Schmutz liegt; er gibt ihm einen Sitz bei den Edlen, einen Ehrenplatz weist er ihm zu“ (1 Sam 2,8). Wie man sich zu dem gesellschaftlich niedrigen und verachteten Mitmenschen verhält, so verhält man sich zu Gott selbst: „Wer den Geringen bedrückt, schmäht dessen Schöpfer, ihn ehrt, wer Erbarmen hat mit dem Bedürftigen“ (Spr 14,31). Dieser Gedanke wird soteriologisch zugespitzt im Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31–46) aufgegriffen: Im geringsten Menschen begegnet Christus, der König der Herrlichkeit, selbst. Die Zuwendung zu den Geringsten wird hier als soteriologisches Kriterium universalisiert, das unabhängig von der Motivation des Handelnden gültig ist. Auch wer Christus nicht erkannt hat oder kennt, wird gerettet, und umgekehrt. Es wird zudem radikalisiert, indem auch das Unterlassen der Zuwendung zum Geringsten als heilsrelevant begriffen wird.

Gottes Herrlichkeit ist eng verbunden mit *Gerechtigkeit und Frieden*. Sie wohnt unter den Menschen und bringt ihnen Frieden, wenn sie sich Gott zuwenden:

Frieden verkündet der Herr seinem Volk und seinen Frommen, [...] seine Herrlichkeit wohne in unserm Land. Es begegnen einander Huld und Treue; Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Treue sprosst aus der Erde hervor; Gerechtigkeit blickt vom Himmel her nieder (Ps 85,9–12).

Im biblisch-theologischen Verständnis kommt die Ehre und Verehrung allein Gott zu. Der Grund dafür ist das *Gebot der Alleinverehrung Jahwes* (Ex 20,2–11), mit der Konsequenz, dass weder Menschen (wie andere Götter) noch das Menschen-Gemachte (Götzen) verehrt werden dürfen. Der Anspruch der Alleinverehrung Gottes ist ein Ausdruck der besonderen Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Diese Verbindung, der Bund, geht von Gott aus, er ist voraussetzungslos und wird nach der Abwendung der Menschen aus freien Stücken von Gott immer wieder erneuert. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch, Gott und Gemeinschaft, ist wechselseitig, wenn auch unter ungleichen Partnern. Die ehrende Beziehung der Menschen oder des Volkes zu Gott, die in der Alleinverehrung Gottes zum Ausdruck kommt, ist eine Antwort auf Gottes Zuwendung zu den Menschen.

¹⁷ Vgl. NOJIMA, Ehre, 293–296.

Die Königsherrschaft Gottes und sein Anspruch auf Alleinverehrung schließt jeden Königs- und Herrschaftsanspruch weltlicher Herrscher und den damit verbundenen Anspruch auf Verehrung aus. Eigentlich dürfte es keine Herrschaft und keine *Ehre unter den Menschen* geben. Doch ist die Ehre unter Menschen eine kulturanthropologische Grunddimension des Daseins. Sie bildet die sozialweltlichen Stoffe der biblischen Erzählungen. Die Erfahrungen von Herrschaft und gesellschaftlichen Rangordnungen werden dort als selbstverständlich vorausgesetzt und verhandelt; so sind das Streben nach Größe, Ruhm und Ehre und umgekehrt die Erfahrung von Spott und Schande zentrale Themen in den biblischen Erzählungen. Jan Dietrich unterscheidet in seiner kulturanthropologischen Untersuchung fünf Formen der Ehre unter den Menschen im alten Israel:¹⁸ (1) Die *Leibesehre* ist Ausdruck der Person und des sozialen Leibes und kommt in kostbarer Kleidung und Schmuck zum Ausdruck; die Schande in Entkleidung und Nacktsein. (2) Die *Statuseshre* ist ein Instrument, um die Rangordnung in der Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Sie ist oftmals verbunden mit der Vergabe von Titeln und Besitz. (3) Die *erworbene Ehre* oder Ruhmesehre kann erlangt werden durch außergewöhnliche Taten. (4) Die *Totenehre* war für den Nachruhm eines Menschen wesentlich. Es gab schändliche Todesarten, etwa die Hinrichtung, als ehrenhaft galt hingegen das Entschlafen nach einem langen erfüllten Leben. (5) Die *Ehre der Weisen und Demütigen* ist an inneren Qualitäten zu messen. Ihr Ziel ist das Erlangen von Weisheit, ihr Ausdruck ist die Demut. Die Demut geht der Ehre voraus (Spr 15,33).

Ehre, Ansehen und Herrschaft unter den Menschen werden in den alttestamentlichen Schriften zwar als eine Realität angesehen, sie haben aber keine göttliche Legitimation. Die Herrschenden werden theologisch an den Maßstäben der Gerechtigkeit und der Sorge um die Bedrückten und Schwachen gemessen. Zugleich gibt es durchgängig Kritik an der Ungerechtigkeit der Herrschenden. Besonders die Propheten prangern mit klaren Worten jene an, die ihre Ehre, ihr Ansehen und ihre Macht missbrauchen und andere unterdrücken und ausbeuten.

Die Kritik an weltlicher Herrschaft wird paradigmatisch der Königsgeschichte in der Erzählung von der Einführung des Königtums im alten Israel vorangestellt. Das Volk fordert einen König, wie die anderen Völker ihn haben (1 Sam 8). Jahwe sieht in der Königsforderung die Neigung des Volkes zur Verehrung fremder Machthaber und damit den Abfall von ihrem Gott. Er warnt das Volk eindringlich vor dem Machtmissbrauch der Könige – „mach ihnen bekannt, welche Rechte der König hat, der über sie herrschen wird“ (1 Sam 8,9) – und weist auf die Folgen hin: dass der König ihre Söhne und Töchter für seine Kriege und seinen Hofstaat holen, von ihrem Vieh und den Äckern den Zehnten fordern und nicht nur ihre Knechte und Mägde für sich arbeiten lassen wird: „Ihr selber

¹⁸ Vgl. DIETRICH, JAN, Über Ehre.

werdet seine Sklaven sein“ (1Sam 8,17). Von den deuteronomistischen Theologen werden die Könige danach bewertet, ob sie den Willen Gottes tun – und die meisten schneiden dabei miserabel ab (vgl. 1 und 2Kön). Wo Herrscher aber gerecht handeln, da können sie, sogar ohne Jahwe zu kennen, als Zeichen und Instrument des geschichtlichen Handelns Gottes verstanden werden und sogar Ehre durch Gott erfahren. Dabei bleibt immer klar, dass Gott der eigentliche und alleinige Herr ist. So deutet Deuterocesaja das Edikt des persischen Königs Kyros, der das babylonische Exil beendete, als Zeichen von Gottes Alleinherrschaft. Er lässt Jahwe zu Kyros sprechen: „Ich habe [...] dich bei deinem Namen gerufen; ich habe dir einen Ehrennamen gegeben, ohne dass du mich kanntest. Ich bin der Herr und sonst niemand; außer mir gibt es keinen Gott“ (Jes 45,1.4–6).

2.2. Die Schande des Kreuzes Jesu

Im Neuen Testament wird durch den schändlichen Tod Jesu am Kreuz, des gerechten Menschen und Gesandten Gottes, die menschliche Ordnung mit ihrem Ehrkonzept endgültig als lebensfeindlich und zum Tode führend entlarvt. Sie ist nicht in der Lage, Gerechtigkeit, Frieden und Heil unter den Menschen zu schaffen, sondern sie führt zu Unheil und Tod.¹⁹ Die Kreuzigung zielte nicht nur auf die Bestrafung der Person und die Verspottung seiner Botschaft, sondern war auch ein öffentliches Signal zur Durchsetzung der geltenden Ordnung im römischen Staat. Aber auch im religiösen Verständnis der gesetzesfrommen Juden wurde Jesu Tod am Kreuz als Zeichen der Abkehr Gottes von dem Hingerichteten verstanden (vgl. Dtn 21,22 f.), und wahrscheinlich verstand Jesus sein Schicksal selbst so (Mk 15,34 parr).

Paulus hat die Schande des Kreuzes in das Zentrum seiner theologischen Reflexion gestellt. Er hat sich entschlossen „nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ (1Kor 2,2). Im Kreuz Jesu wird die gesellschaftliche Herrschafts- und Ehrkonzeption als todbringend entlarvt. In ihm zeigt sich die Umkehrung der weltlichen Ordnung von Ehre, Ansehen und Ruhm vor Gott. Indem sich Gott im Kreuz des durch die Machthaber der Welt und ihre Ordnung legal Hingerichteten und vom religiösen Gesetz Verfluchten offenbart, indem er sich zu dem Hingerichteten bekennt und sich mit ihm identifiziert, hat er die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht (1Kor 1,21). Das Schwache, Nichtige und Dumme nach Weltmaßstäben offenbart die Wahrheit Gottes.

Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? [...] Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten (1Kor 1,20c.27f).

¹⁹ Vgl. auch STRECKER, Ehre, Scham und Schuld, 213–216.

Deshalb ist das Kreuz Zeichen der Hoffnung für alle, die auf der Schattenseite der „Weisheit“, der (Selbst-)Herrlichkeit und Ordnung der Herrschenden stehen und die nach deren Ordnung diffamiert, kriminalisiert und exekutiert werden. Ihnen begegnet Gott und lässt sie nicht verloren gehen. Das Kreuz und die Treue Gottes zum Gekreuzigten in der Auferweckung ist die „Hoffnung gegen alle Hoffnung“ auf den Schöpfergott, der seine Schöpfung nicht im Nichts versinken lässt, sondern der Neues schaffend das vollendet, was Menschen in ihrer Kraft nicht zu schaffen vermögen (Röm 4,17f). Das Kreuz ist bleibender Skandal für jene, die ihr Heil in Selbstbehauptung, in gesellschaftlichem Ruhm oder sozialer Ehre und in Macht, Gewalt und Herrschaft über andere suchen. Es klagt jedes Unrecht und Leid an, das einem Menschen getan wird, auch wenn es legal im Namen von weltlichen Ordnungen oder im Namen der Vernunft geschieht.

Das Ehr- und Ruhmkonzept der Welt hat sich im Kreuz als unehrenhaft und unrühmlich erwiesen, genauso der Versuch, sich durch das Erfüllen der religiösen Gesetze Ehre zu verschaffen. Paulus lehnt die Suche nach Ruhm und Ehre in der weltlichen Ordnung ab und fordert auf, sich in den Maßstäben der Botschaft Jesu zu verorten und nicht den Selbstruhm zu suchen, sondern die Anerkennung durch Gott (vgl. 1 Kor 1,31).

Die *Umkehrung* oder Verkehrung der gesellschaftlichen Werte und Ehrenkodizes begegnet in den neutestamentlichen Schriften in vielfältiger Weise immer wieder. Sie ist etwas anderes als ein einfaches Umdrehen, was zur Etablierung neuer Hierarchien führen und das Denken in Über- und Unterordnung nur perpetuieren würde; vielmehr schafft sie ein neues Sein und Denken. Matthias D. Wüthrich spricht von einer „paradoxen Ehre“:²⁰

„Para – dox“ ist diese Ehre deshalb, weil sie alle herkömmlichen Evaluationsmaßstäbe unterläuft und quer zu den gängigen Konzepten von δόξα steht: Sie steht quer sowohl im Blick auf die gängigen Vorstellungen von der Ehre Gottes, denn dieser Gott identifiziert sich mit dem Ehrlosen schlechthin. Sie steht aber auch und zuerst quer im Blick auf alle zwischenmenschlichen Ehrenkodizes, nach deren Evaluationsmaßstab es sich bei der δόξα Christi um nichts als Torheit und Skandal handelt.²¹

Das Paradox kehrt nicht einfach um, sondern sprengt die Vorstellung und öffnet auf ganz andere, ungeahnte Möglichkeiten hin. Dieses Paradox begegnet immer wieder: in der Schande des Kreuzes, das Heil und Rettung bringt, in Jesu Dienen als Herr (Joh 13,13f), in den Makarismen (Mt 5,3–12 par Lk 6,20–26), in dem Wanderlogion, dass die Letzten die Ersten sein werden und umgekehrt (Mt 19,30; 20,16; Lk 13,20) oder in dem Logion, dass die, die alles verlieren, es vielfach zurückbekommen werden (Mk 10,31). Diese Umkehrung der Ordnung ist nicht nur im Blick auf die Parusie zu erwarten, vielmehr ist sie jetzt schon da in der

²⁰ Vgl. WÜTHRICH, MATTHIAS D., Klage und Ehre. Zur Verdrängung der Klage und ihrer Bedeutung für spätmoderne Formen der Ehre, in: Jahrbuch für biblische Theologie 32 (2017), 221–249, 243–247.

²¹ WÜTHRICH, Klage, 245 f.

alten Ordnung (Lk 11,20; 2 Kor 6,2). Und so kann sich Paulus auch der paradoxen Kräfte bei seiner Arbeit sicher sein: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2 Kor 12,10b). „Wir werden verkannt und doch anerkannt, [...] uns wird Leid zugefügt, und doch sind wir jederzeit fröhlich, wir sind arm und machen doch viele reich, wir haben nichts und haben doch alles“ (2 Kor 6,9a. 10).

2.3. Die andere Ordnung – das Dienen

Das Strukturmerkmal der neuen Gemeinschaft ist die Ordnung *des wechselseitigen Dienens* für die Gemeinschaft. Eine Schlüsselstelle findet sich im Markusevangelium in einer Passage, in der es um die Nachfolge und die Konstitution der neuen Gemeinschaft geht. Jesus weist zunächst das Ansinnen der beiden Zebedäussöhne zurück, die sich einen Ehrenplatz an der Seite Jesu in der Herrlichkeit sichern wollen. Danach erläutert er die neue Ordnung.

Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener (διάκονος) sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave (δοῦλος) aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen (διακονῆσαι) und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele (Mk 10,42–45).

Das Logion setzt bei der Erfahrung vom Machtmissbrauch der Herrschenden an und stellt diesem das Dienen als Handlungsmuster für die neue Gemeinschaft entgegen. Dieses wird theologisch und soteriologisch begründet durch Jesu Dienst an den Menschen durch die Hingabe seines Lebens. Das „Den-anderen-Menschen-Dienen“ erhält dadurch eine theologische Qualität und setzt in ein Verhältnis zu Gott. Dies ist aber nicht liturgisch zu verstehen. Das Wortfeld διακονεῖν, dienen, stammt aus der profanen Sprache und bezeichnet das Ausführen verschiedener niedriger Aufträge wie Handlangerdienste, Botengänge, Hilfsdienste im Haushalt.²² Es ist unabhängig vom sozialen Status. Ein Sklave oder eine Sklavin dagegen hatte einen niedrigen, aber sozialen und rechtlichen Status.²³ Um auszudrücken, dass Menschen Gott dienen, wurde im religiösen Sprachgebrauch das Begriffsfeld δουλεύειν (Sklave sein, als Sklave dienen) gebraucht. Die Verwendung des Begriffs διακονεῖν in den neutestamentlichen Schriften signalisiert damit etwas qualitativ Neues für das religiöse Selbstverständnis.²⁴ Es geht nicht

²² Vgl. HENTSCHEL, ANNI, Art. Dienen/Diener NT, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, „<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47853/>“ (letzter Zugriff: 29.10.2020); HENTSCHEL, ANNI, Art. Diakon – Diakonin, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, „<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59458/>“ (letzter Zugriff: 29.10.2020). Die Armenfürsorge wurde nicht mit Begriffen des Dienstes, sondern mit den Begriffen Barmherzigkeit, Erbarmen oder Liebe bezeichnet.

²³ Vgl. HENTSCHEL, Art. Diakon.

²⁴ In der Septuaginta kommt διακονεῖν als Verb überhaupt nicht vor. Das Substantiv diakonos ist dort ein indifferenter oder negativ konnotierter Begriff; vgl. SEIBERT, HORST, Gedanken zur

um ein metaphorisches Sich-Erniedrigen vor Gott im „Gottes-Dienst“, sondern darum, ganz profan und real anderen Menschen zu Diensten zu sein. Erst dadurch wird das richtige Verhältnis zu Gott hergestellt. *Damit wird eine triadische Beziehung zu Gott konstituiert. Die religiöse Zuwendung zu Gott geschieht über den profanen Dienst am Menschen.*

Das geforderte Handeln, den Menschen ohne Unterschied zu dienen, wird theologisch begründet durch das Handeln Jesu an den Menschen. Es ist mehr als eine ethische Weisung, es bestimmt das Verhältnis zu Gott. In dem „Sklave-aller-Sein“ werden Herrschaftsvorstellungen aufgelöst und keine neuen geschaffen: Es gibt keine neue Gruppe von Herren, wenn in der neuen Ordnung alle allen dienen. Diese Neukonstitution der Ordnung des Einander-Dienens ist irreversibel: Wenn Christus den Menschen gedient hat, dann können jene, die ihn, der gedient hat, als Herrn anerkennen, nicht selbst Herrschende über Menschen sein (vgl. Joh 12,13–17).

2.4. Die Gleichheit aller

Im Leben der neuen Nachfolgemeinschaft, die allein Gott als Herrn oder Vater bekennt, gibt es keine anderen Herren oder Väter (vgl. Mk 10,29–31). Durch die Vaterschaft Gottes werden die Menschen zu Kindern Gottes und untereinander zu Geschwistern.²⁵ Die Unterschiede zwischen Volks- und Religionsgruppen, Statusgruppen oder Geschlechtern spielen in der neuen Gemeinschaft keine Rolle mehr.

Denn alle seid ihr durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus (Gal 3,26–28).

Die unterschiedslose Würde und Egalität der Gemeindemitglieder wird durch ihre Bezeichnung als Könige und Priester zum Ausdruck gebracht (Off 1,6; 5,10; 1 Petr 2,9; 2,5, unter Bezug auf Jes 21,6; Ex 19,6). Die Herrlichkeit Gottes spiegelt sich in den Gläubigen:

Wir alle aber schauen mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn (2 Kor 3,18).

theologischen Begründung gegenwärtiger Diakonie, in: Volker Herrmann/Martin Horstmann (Hg.), Studienbuch Diakonie, Bd. 2: Diakonisches Handeln, diakonisches Profil, diakonische Kirche, Neukirchen 2006, 144–159, 148. Paulus hat den Begriff diakonos dann auch als eine Aufgaben- und Funktionsbezeichnung in der Gemeinde verwendet (1 Kor 3,5f; 2 Kor 3,6 u.a.).

²⁵ Vgl. dazu KLEIN, STEPHANIE, Geschwisterlichkeit als Strukturmerkmal der christlichen Gemeinde, in: Michael Felder/Jörg Schwaratzki (Hg.), Glaubwürdigkeit der Kirche – Würde der Glaubenden. Für Leo Karrer. Freiburg i.Br. 2012, 95–108. Selbst die Vorrangstellung des Erben und „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ (Röm 8,29) ist durch Jesus Christus besetzt.

Den neuen Status der Gläubigen drückt Paulus mit der Metapher aus, dass sie Christus „als Gewand“ angezogen haben (Gal 3,27). Damit verliert die Status-Ehre, die in königlichen Gewändern ebenso wie im „letzten Hemd“ sichtbar wird, ihre Bedeutung. Dieser Status der Zugehörigkeit zu Christus ist aber nicht nur äußerlich, sondern existenziell: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20).

Durch die prinzipielle Gleichheit vor Gott und die neue Freiheit von hierarchisierenden Rollenzuschreibungen entstehen in der Praxis jedoch neue Unsicherheiten und Konflikte, sowohl innerhalb der Gemeinden als auch zwischen den Gemeinden und der Gesellschaft, in der sie leben. Wo das Zusammenleben nicht mehr durch Statusunterschiede geregelt ist, braucht es eine neue soziale Ordnung. Paulus entwirft in dem Bild von einem Leib und seinen Gliedern (1Kor 12,12–31) eine *egalitäre Ordnung von Gleichrangigen* für das Zusammenleben in der Gemeinde. Indem er dieses Bild an Christus, an den einen Geist und an den einen Herrn zurückbindet (1Kor 12,4–11), ist diese Ordnung mehr als ein Modell einer sozialen Organisation. Die Gleichheit ist nicht durch die Funktion, sondern durch die Berufung und das Wirken des Geistes begründet. Der Leib bzw. die Gemeinschaft ist Christus, und alle Mitglieder in der Nachfolgegemeinschaft sind Glieder des Leibes (1Kor 12,12 f.). Durch Gott haben sie verschiedene Aufgaben und Funktionen, für deren Ausübung sie vom Geist Fähigkeiten (Charismen) erhalten haben (1Kor 12,4–11).

Das Gemeindekonzept des Paulus besteht in der Anerkennung der Vielfalt der Menschen mit unterschiedlichen, aber gleichrangigen und gleichwertigen Funktionen und Fähigkeiten, deren Ursprung Gott ist. Jeder Anflug einer Geringschätzung ruft die Umkehrung zu einer besonderen Wertschätzung und Ehrung hervor. Die Gemeindemitglieder sind empathisch und fürsorglich aufeinander bezogen.

Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich brauche dich nicht. Der Kopf wiederum kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht. Im Gegenteil, gerade die schwächer scheinenden Glieder des Leibes sind unentbehrlich. Denen, die wir für weniger edel ansehen, erweisen wir umso mehr Ehre und unseren weniger anständigen Gliedern begegnen wir mit umso mehr Anstand, während die anständigen das nicht nötig haben. Gott aber hat den Leib so zusammengefügt, dass er dem benachteiligten Glied umso mehr Ehre zukommen ließ, damit im Leib kein Zwiespalt entstehe, sondern alle Glieder *einträchtig füreinander sorgen*. Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit (1Kor 12,21–26).

Paulus geht es aber um mehr als um eine Organisationsstruktur, es geht ihm um Beziehung und um wechselseitige Zuwendung. Das betont er in seinen folgenden Ausführungen, in denen er auf *die Liebe* zu sprechen kommt. Sie übersteigt das funktionale Denken und ist die innere lebendige Beziehungsdimension der Gemeinschaft. Ohne die Liebe sind alle Bemühungen, auch wenn sie aus

dem Glauben heraus geschehen, nutzlos und wie blechernes Geschepper (vgl. 1 Kor 31–13,10).

2.5. Ehre und Frieden – eine metaphorische Verdichtung

Die zuvor entfalteten Überlegungen zur „paradoxen Ehre“ Gottes finden eine dichte Zusammenfassung in der Erzählung von der Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten, insbesondere in der Doxologie der Engel (Lk 2,1–20). Dieses Narrativ ist von metaphorischen Gegenpolen bestimmt, die sich durchdringen und so auf eine friedliche Weise miteinander versöhnt werden: das Dunkel der Nacht und die aufstrahlende Herrlichkeit, der Retter der Welt als ein Kind in Windeln; die Verkündigung durch Engel und die einfachen Hirten als erste Empfänger der Botschaft, Gott in der Höhe und die Menschen auf der Erde. Die Doxologie der Engel fasst die theologisch-anthropologische Relation der Ehre zusammen und stellt sie in den soteriologischen Zusammenhang der Erzählung von der Ankunft des Retters. Sie kann als Zusammenfassung und Schlüssel für das theologische Verständnis von Ehre gelten: Die Ehre Gottes ist der Friede der Menschen.

δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ – Ehre in der Höhe für Gott
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη – und auf der Erde Frieden
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. – in/unter den Menschen seines Wohlwollens (Lk 2,14).

Diese Narration ist von einer uneinholbaren metaphorischen Dichte und Verweiskraft. Sie wird bis heute von Christ*innen und Nichtchrist*innen liturgisch gefeiert. Sie bringt in einer religiös-paradoxen Sprache etwas über den Zusammenhang zwischen der Ehre Gottes und dem Frieden und Heil der Menschen zum Ausdruck. Was mit Ehre Gottes gemeint ist, und wie die Ehre Gottes den Frieden unter den Menschen bewirkt, das wurde versucht, anfanghaft zu entfalten. Die Narration von der Verkündigung der Geburt Christi an die Hirten mit der Doxologie der Engel erinnert daran, dass mit der wissenschaftlich-analytischen Sprache nur Teile der religiösen Tradition erfasst und zum Ausdruck gebracht werden können und dass die religiöse Erfahrung sich zur Vermittlung auch anderer Ausdruckweisen bedient.

3. Zur Bedeutung der Ehre Gottes für die christliche Praxis und die Gesellschaft

Im folgenden Abschnitt soll nun der Versuch unternommen werden, die gewonnenen biblisch-theologischen Erkenntnisse zu bündeln und zu überlegen, welche Bedeutung sie für die Christ*innen und für die spätmoderne Gesellschaft heute haben können.

3.1. Das Theologumenon der Ehre Gottes in den säkularen Geschichtsprozessen

Die Rede von der Ehre Gottes markiert zentrale theologische Aussagen. Sie kann als ein Theologumenon aufgefasst werden, das bedeutsame theologische Inhalte umfasst wie das Gebot der Alleinverehrung Gottes und seine Königsherrschaft als kritische Prinzipien gegenüber jeglicher Verehrung menschlicher Herrschaft, die Ehre der Schwächsten sowie die Würde aller Menschen und ihre prinzipielle Gleichheit und Geschwisterlichkeit. Diese Ehre ist eine „paradoxe Ehre“, die menschliche Wertmaßstäbe transzendiert und Dimensionen eines neuen Zusammenlebens erschließt.

Wo sich dem Glaubenden die christologische Figur der paradoxen Ehre erschliesst, findet eine Umcodierung, Neuperspektivierung und Rekonfiguration aller menschlichen Ehrformen statt. Die paradoxe Ehre schließt zwar nicht aus, dass Menschen nach menschlichen Maßstäben zu Ehren gelangen. Durch die paradoxe Ehre wird aber doch eine kritische Ordnung etabliert, die unweigerlich zu nachhaltigen Irritationen gängiger Ehrenwelten und ihrer Kodizes führt.²⁶

Mit Jesu dienender Zuwendung zu den Menschen bis hin zur Selbst-Hingabe seines Lebens ist die Verehrung Gottes als das Dienen am Anderen bestimmt. Die Verehrung Gottes ist damit triadisch konzipiert: Gotte ehrt, wer dem Bedürftigen dient, weil Gott selbst seine Liebe zu den Bedürftigen in Jesu Leben und Botschaft offenbart hat. Verehrung Gottes vollzieht sich somit in der Liebe zum Mitmenschen und dem dienenden Handeln an den Bedürftigen.

Heute mutet die Rede von der Ehre Gottes als König, Herr und Herrscher allerdings anachronistisch an. Der Grund dafür liegt einerseits in den Begriffen, die aus traditionellen Gesellschaften stammen und auf vormoderne, hierarchisch-patriarchalische Gesellschaftsformen verweisen, und andererseits in der Erinnerung an Zeiten eines kirchlichen Selbstverständnisses als *ecclesia triumphans*, in der sich Vorstellungen von der Ehre und Herrschaft Gottes mit der Ehre und Herrschaft der Kirche und ihrer Vertreter vermengten, und deren Nachwirkungen bis in die heutige Zeit reichen. Diese Erinnerung ruft bei den Gläubigen ebenso wie bei säkularen Menschen Unbehagen hervor. Wäre es nicht besser, diese Rede in das Vergessen absinken zu lassen oder gar in bilderstürmerischer Manier zu eliminieren? Ich möchte im Folgenden die These entfalten, dass die religiöse Rede von der Ehre Gottes in ihrer Ungleichzeitigkeit eine wichtige spirituelle wie auch lebensweltliche Ressource darstellt.²⁷ Sowohl das christliche Leben als auch die säkulare Gesellschaft benötigen die Erinnerung an dieses Ehrkonzept für das Begreifen ihrer Wurzeln, für ihr Selbst-

²⁶ WÜTHRICH, Klage, 246.

²⁷ Hierbei greife ich Gedanken des späteren Habermas auf, vgl. HABERMAS, JÜRGEN, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001; dazu auch: ARENS, EDMUND, Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i.Br. 2007, bes. 49–54.

verständnis und ihre Selbstvergewisserung und als einen Beitrag zu dem Ringen um eine heilvolle Zukunft.

In Ansätzen sind die wesentlichen Inhalte des Theologumenons in säkularisierter Form bereits in die Prozesse der Säkularisierung und Modernisierung der Gesellschaft eingeflossen. Sie finden sich in den Postulaten der „Brüderlichkeit“, der Freiheit und der Solidarität seit der Zeit der Aufklärung. Der Gedanke der unverlierbaren Ehre des Menschen als Schöpfung und Abbild Gottes und seine Teilhabe an Gottes Herrlichkeit und Königtum ging in das säkulare Gedankengut der Würde aller Menschen ein, das in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ihren nationenverbindenden Ausdruck fand. Die religiösen Begründungszusammenhänge wurden in den Säkularisierungsprozessen zurückgewiesen und sind teilweise der Erinnerung verloren gegangen. Die Postulate sind zum Gegenstand von Übereinkünften und Aushandlungsprozessen und damit prinzipiell revidierbar geworden.

Doch damit verdünnt sich das religiöse Gedankengut nicht einfach in den Strom der Säkularisierung hinein und löst sich dort auch nicht auf. Die kirchlichen Institutionen und die Glaubenspraxis der Gläubigen bewahren, tradieren und verlebendigen das religiöse Proprium und die religiöse Begründung des Theologumenons. In den pluralen Gesellschaften können Gleichheit, Menschenwürde und Menschenrechte jederzeit auch im Diskurs angezweifelt und für nichtig erklärt werden; durch Mehrheiten oder totalitäre Herrschaft können neue weltanschauliche Vorstellungen zum Durchbruch kommen, die den Konsens über die Würde der Menschen brüchig werden lassen. Totalitäre Herrschaftsansprüche und Ideologien sind gar nicht so fern; sie sind Teil auch der jüngeren Geschichte Westeuropas und sind als Gedankengut auch in der Gegenwartsgesellschaft präsent. Das jüdisch-christliche Theologumenon von der Ehre Gottes und seine Narrative sind eine *Ressource*, die in einer jahrtausendealten religiösen Erfahrung, Reflexion und Erkenntnis gewachsen ist. Die jüdische und die christliche Religion und ihre religiösen Institutionen sind Hüterinnen der Tradition und ihrer Reflexion. Sie bewahren die Inhalte, machen sie immer neu verständlich und stehen für sie ein. Sie können diese Vorstellungen und Werte dann auch neu in die gesellschaftlichen Diskurse einbringen, deren Teil sie sind, gerade auch weil sie sich in ihrer bewahrenden Ungleichzeitigkeit den Zwängen der politischen Gleichzeitigkeit zumindest partiell entziehen. Die religiösen Narrative von der „paradoxen Ehre“ sind sperrig gegenüber globalisierten ökonomischen und politischen Weltmarkt- und Weltbeherrschungsphantasien und brechen ein in sich geschlossenes, selbstreferenzielles und darin totalitäres Denken auf. Wenn von Ehre und Herrschaft Gottes die Rede ist, steht damit aber nicht die eine Weltherrschaftsphantasie einer anderen auf derselben politischen Bühne gegenüber. Diese Herrschaftserwartung hat das Kreuz endgültig als falsch und todbringend erwiesen. Der Glaube an die Ehre Gottes und die Praxis der Alleinverehrung Gottes kippt alle Herrschaftsansprüche über Menschen. Die

„paradoxe Ehre“ Gottes bietet dagegen ein Zusammenleben in wechselseitiger Beziehung und in gegenseitiger Sorge und Unterstützung an, das getragen ist von der Achtung vor dem anderen Menschen als von Gott geliebtem Geschöpf, von Empathie und Liebe und von Herrschafts- und Gewaltverzicht.

3.2. *Zum Umgang mit Ambivalenzen und der Ungleichzeitigkeit der Rede von der Ehre Gottes*

Die Rede von der Ehre, der Herrschaft und dem Reich Gottes ist ambivalent. Sie hat etwas Machtvolles und kann Macht-Begehrlichkeiten wecken und zu Größenphantasien verführen. Sie lässt das Macht- und Gewaltpotential anklingen, das Religionen imstande sind zu mobilisieren. Deshalb sind die differenzierte theologische Reflexion und die kritische Diskussion um ein adäquates Verständnis und den praktischen Sinn der Rede von der Ehre gefordert. Dabei ist auf die mögliche Ambivalenz der Rede und die Versuchung zur Legitimation von Herrschaft zu reflektieren. Demgegenüber ist an die propositionalen Gehalte von der „paradoxalen Ehre“, von der Herrschaft Gottes, vom Kreuz und der Liebe zu erinnern, die ihren praktischen Ausdruck im Dienen und in der Versöhnung mit den Menschen, auch mit Feinden, finden.

Der Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz unterscheidet zum Umgang mit der Ungleichzeitigkeit religiöser Begriffe drei theologische „Mentalitäten“.²⁸ Er beschreibt erstens die theologische Systematisierung als defensiven Rückzug auf frühere theologische Positionen, zweitens den Versuch, die Ungleichzeitigkeit abzustreifen, Theologie „auf der Höhe der Zeit“ zu betreiben und sich der Gesellschaft durch ein möglichst gleichzeitiges Bewusstsein anzupassen, und drittens den Versuch, den schöpferischen Charakter der Ungleichzeitigkeit herauszuarbeiten.

Diese drei Modi können auch im Umgang mit dem Theologumenon der Ehre und Königsherrschaft Gottes beobachtet werden. Es kann in einer theologisch-fundamentalistischen Weise verwendet werden. So ist der Verweis auf die Herrschaft Gottes zur Etablierung von hierarchisch-patriarchalischer Macht in kirchlichen Institutionen, zur Erniedrigung und zum Ausschluss von Frauen und zur Erziehung zu Gehorsam von Gläubigen und insbesondere von Kindern missbraucht worden. Die zweite Umgangsweise der Angleichung an die zeitgenössische Fassung ist in der Tendenz zu erkennen, die Rede von der Ehre Gottes zu vermeiden und zu vergessen und sich der Inhalte und Jargons heutiger Milieus anzupassen, ohne sich der Mühe zu unterziehen, auch die sperrigen religiösen Inhalte zu reflektieren, zu übersetzen, verständlich zu machen und ihre Bedeutung für die Gegenwart zu erschließen. Den dritten

²⁸ METZ, JOHANN BAPTIST, Von der produktiven Ungleichzeitigkeit der Religion. Eine Antwort an Jürgen Habermas, in: Ders., Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 11–19, 14 f.

Weg, den schöpferischen Charakter der Ungleichzeitigkeit der Begriffe herauszuarbeiten, hat der vorliegende Beitrag gewählt, indem er versucht hat, die theologisch bedeutsamen Inhalte von Ehre zumindest anfänglich zu rekonstruieren und in ihrer Bedeutung für heute verständlich zu machen.

An dem Beispiel des Christkönigfestes sollen hier empirisch vier Umgangsweisen mit der Ehre und Königsherrschaft Gottes aufgezeigt werden. (1) Papst Pius XI. hat das Hochfest Christkönig im Jahr 1925 im Rahmen seiner Enzyklika *Quas primas* in den katholischen Festtagskalender eingeführt. Nach den Zusammenbrüchen von Kaiser- und Königreichen und in den politischen Umbrüchen nach dem Ersten Weltkrieg wollte er damit ein starkes Zeichen gegen den Laizismus setzen. Die Intention der Einführung kann als Versuch der Restauration verstanden werden. (2) Nach der Machtergreifung haben die Nationalsozialisten zum Aufbau ihrer Herrschaftsansprüche Anleihen aus der religiösen Sprache und den religiösen Ritualen genommen. Die „Deutschen Christen“²⁹ haben im Verbund mit den Nationalsozialisten das Königtum Gottes mit dem Führungsanspruch der Nationalsozialisten und mit dem „tausendjährigen Reich“ verbunden. (3) Die Katholischen Jugendverbände setzten besonders am „Bekennntnissonntag“ (Dreifaltigkeitssonntag, erster Sonntag nach Pfingsten) durch öffentliche Prozessionen, Messfeiern und Versammlungen ein Zeichen gegen die faschistoiden Vereinsstrukturen der Nationalsozialisten und ihren Führerkult, wobei das Motiv des Christkönigs eine wichtige Rolle spielte. 1935 legten die Nationalsozialisten das Reichsportfest auf diesen Sonntag. Die Katholischen Jugendlichen wichen aus und legten ihren Bekenntnissonntag auf den Termin des Hochfests Christkönig am letzten Sonntag im Kirchenjahr (Sonntag vor dem ersten Advent). Dieser Termin signalisiert zugleich die eschatologische Dimension der Herrschaft Gottes. (4) Für viele Gläubige war der Christkönig Pantokrator in der Zeit des Nationalsozialismus ein wichtiges Gegensymbol zu den allumfassenden Machtansprüchen der Nationalsozialisten. Er war für sie bedeutsam, um sich vom Nationalsozialismus zu distanzieren, eine Hoffnung und die Vision von einer anderen Macht zu haben. Offenbar hat der Glaube an den Christkönig, der als Kind in die Welt kam und am Kreuz in der Welt geendet ist, gerade jenen Gläubigen, die sich hilflos der übermächtigen Ideologie gegenüber gefühlt und sehr viel Leid erfahren haben, die Zuversicht gegeben, dass das „tausendjährige Reich“ und sein Führer nicht das letzte Wort haben.

Das Theologumenon der Ehre und Herrschaft Gottes ist gerade in der Ungleichzeitigkeit seiner Begrifflichkeit und Narrative eine wichtige Ressource zur religiösen wie auch gesellschaftlichen und politischen Selbstbestimmung. In Gesellschaften, in denen Menschen die Unterdrückung und Verfolgung ihres Glaubens erleben, in Gesellschaften, in denen Menschen totalitären politischen

²⁹ Die „Deutschen Christen“ war eine rassistische, antisemitische und am Führerkult orientierte Bewegung, die den Protestantismus dem Nationalsozialismus angleichen wollte. Gegen sie organisierte sich die Bekennende Kirche.

und ideologischen Systemen ausgesetzt sind, oder auch in den spätmodernen westeuropäischen Gesellschaften, die von der unentrinnbaren Ökonomisierung aller Lebensbereiche bis hinein in die Selbstauffassung des Subjekts gekennzeichnet sind,³⁰ ist das Theologumenon der Ehre und Herrschaft Gottes eine Quelle zum Überleben und eine Inspiration für die Gestaltung einer anderen, geschwisterlichen Welt in gegenseitiger Zuwendung.

Hier tun sich weite Forschungsfelder für die Praktische Theologie auf, um das befreiende Potential des Theologumenons in der Praxis gerade auch der bedrängten Christ*innen zu erheben und sichtbar zu machen, aber auch die Spuren des Machtmissbrauchs zu erforschen und der theologischen Kritik zu unterziehen.

3.3. Zur Bedeutung der Ehre Gottes in der kirchlichen Praxis

Wo hat die Rede von der Ehre Gottes in der kirchlich-institutionellen Praxis heute ihre Orte, und wo entfaltet sie ihre heilsame Wirkung? Wo wird sie in ihrer Sperrigkeit in der kirchlichen Praxis erinnert und tradiert? Hier sind zwei zentrale Orte zu nennen: die Liturgie und die Seelsorge. In der Liturgie wird die ungleichzeitige theologische Rede von der Ehre bewahrt und tradiert. Im Gebet, in den Bitten und Fürbitten, im Lobpreis und den Liedern und in den rituellen ehrenden Handlungen vollzieht sich performativ die Verehrung Gottes, die die Wirklichkeit verändert und eine neue Wirklichkeit schafft. Die Liturgie ist Vollzug und nicht Reflexion. Doch müssen das Verständnis der Ehre Gottes und die Vollzüge der Verehrung in der Liturgie auch immer wieder reflektiert werden (wobei der Ort dafür nicht die Liturgie selbst, allenfalls die Predig sei kann), einerseits um die Bedeutungen auch heute verständlich zu machen und in heutiges Denken zu „übersetzen“, andererseits um auf die Ambivalenzen und das Machtpotential, das in der liturgischen Darstellung und in der Rede von der Ehre und Herrschaft Gottes steckt, kritisch zu reflektieren und missbräuchliche Aspirationen klar zurückzuweisen.

Auch in der Seelsorge ist der Umgang mit den Ambivalenzen des Begriffs der Ehre und Herrschaft Gottes sorgfältig zu reflektieren. Die Narrative und Bilder von der Ehre, Macht und Herrschaft Gottes wurden lange Zeit auch missbräuchlich gegen die Menschen eingesetzt.³¹ Die Aufarbeitung dieser Zeit ist noch nicht abgeschlossen, und auch heute ist die missbräuchliche Verwendung

³⁰ Vgl. FUCHS, TOMAS/IWER, LUKAS/MICALI, STEFANO (Hg.), *Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft*, Berlin 2018.

³¹ Vgl. FRIELINGS DORF, KARL, *Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung*, Mainz 2001. Zu denken ist hier vor allem auch an rigorose Gehorsamsstrukturen in Orden und der Priesterausbildung sowie an die Erziehung von Kindern in kirchlichen Institutionen wie Internaten und Kinderheimen. In Untersuchungen zu den Missbrauchsfällen in kirchlichen Institutionen kamen Spuren zu perfiden religiösen Legitimationsmustern von Macht und Gewalt zum Vorschein.

der Narrative möglich und bedarf der besonderen Wachsamkeit. Doch können in der Seelsorge die befreienden Potentiale der Narrative von der Ehre Gottes auch ihre lebensfördernde Wirkung entfalten.³² Die Klage ist bereits im Alten Testament ein Ort, die erfahrene Ehrverletzung, Schande und Ungerechtigkeit vor Gott und die Menschen zu bringen. Die Narrative der „paradoxen Ehre Gottes“ und der Teilhabe des Menschen an ihr transzendieren die erfahrenen Demütigungen, Unrechtserfahrungen und Leiden.³³ Sie haben das Potenzial zur Befreiung aus Zwängen der spätmodernen Gesellschaft, wie dem Zwang zu steter Leistungssteigerung und zu Erfolg oder zu wettbewerbsorientiertem Prestige und „Selbstruhm“,³⁴ und sie zeigen den Menschen gerade auch in ihrer Not und Bedürftigkeit die Würde und Anerkennung auf, die sie von Gott her haben.

³² Vgl. FRIELINGS DORF, KARL, *Gottesbilder. Wie sie krankmachen – wie sie heilen*, Würzburg 2004; STEINMEIER, ANNE M., *Biblische Bilder heilender Seelsorge bei Krisen und seelischen Erkrankungen*, in: Jochen Sautermeister/Tobias Skuban (Hg.), *Handbuch psychiatrisches Grundwissen für die Seelsorge*, Freiburg i.Br. 2018, 54–71; BUKOWSKI, PETER, *Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge*, Neukirchen 2004.

³³ Vgl. WÜTHRICH, Klage.

³⁴ Vgl. NECKEL, SIGHARD/WAGNER, GRETA, *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Berlin 2013.

IV. Interkulturelle Konkretionen und Kontraste

Jugendkulturelle Dimension der Ehre

AHMET TOPRAK

1. Einführung

In der Öffentlichkeit werden insbesondere physische Gewalttaten mit großer Erschütterung zur Kenntnis genommen und werfen zudem Fragen nach Hintergründen und Ursachen auf. Meistens erregen sich die Gemüter insbesondere dann, wenn es sich um Jugendliche aus eingewanderten Familien handelt, die durch Aggressionen und Gewalt auffällig werden. Vor allem den tragischen Extremfällen wird in den Medien große Aufmerksamkeit geschenkt und sie werden sowohl von politischen Akteuren als auch von der Justiz für ganz unterschiedliche Zwecke instrumentalisiert. Die Reaktionen auf solche Fälle reichen vom „Warnschussarrest“ über die Herabsetzung des Strafmündigkeitsalters (von derzeit 14 auf 12 Jahre) bis zur Verschärfung des Ausländerrechts. Bei einem Blick auf das Jugendgerichtsgesetz (JGG) und das Ausländerrecht (AR) ist festzustellen, dass beide Gesetzesgrundlagen starke Reglementierungen ermöglichen. Das JGG beinhaltet zwar den Erziehungsgedanken, ermöglicht dazu aber auch strenge Auflagen als Reaktion auf delinquentes Verhalten Jugendlicher und Heranwachsender. So können freiheitsentziehende Maßnahmen, wie z.B. Dauerarrest bis zu vier Wochen oder Jugendstrafe bis zu zehn Jahren angeordnet werden. Als wichtiger Schritt – insbesondere bei straffälligen Jugendlichen – ist eine möglichst zeitnahe Umsetzung bereits vorgesehener jugendstrafrechtlicher Maßnahmen anzusehen, um durch die unmittelbare Koppelung von Fehlverhalten und Reaktion eine Verhaltensänderung zu ermöglichen. Es handelt sich um ein durchaus sinnvolles Aktion-Reaktion-Muster, welches insbesondere in gewaltbehafteten Kontexten pädagogisch korrekt umgesetzt werden muss. Um Gewalt besser begegnen zu können und präventiv zu agieren, bedarf es statt gesetzlicher Veränderungen vielmehr pädagogischer sowie bildungs- und sozialpolitischer Konzepte.

Im Folgenden sollen ausgehend von den Sozialisationsbedingungen muslimischer Kinder und Jugendlicher in Deutschland und den sich daraus etablierenden Denk- und Handlungsmustern die Ursachen für eine allgemeine Gewaltneigung rekonstruiert werden, die sich (aus Sicht der Jugendlichen) durch

das Ehrverhalten legitimieren. Daraufhin werden Formen und Auslöser von Ehr-Duellen erläutert, um abschließend pädagogische Schlussfolgerungen zu ziehen.

2. Sozialisation und das Aufwachsen in der Familie

Wir wissen aus der Forschung, dass viele der körperlichen Auseinandersetzungen polizeilich gar nicht erst erfasst werden. Sie haben den Charakter eines klassischen Duells zur Klärung eines Disputs unter ‚richtigen‘ Männern. Dementsprechend entscheiden sich die beiden Seiten zu dieser Art der Problemlösung, während öffentliche Stellen gar nicht informiert oder in Anspruch genommen werden. Aus der Perspektive der Akteure wird keine andere Form der Konfliktaustragung in Betracht gezogen. Das Duell ersetzt in gewisser Hinsicht gesellschaftlich anerkannte Formen der Konfliktbewältigung, wie z.B. Gerichtsprozesse, polizeiliche Maßnahmen oder öffentlicher Diskurs. Wenn die Polizei eingeschaltet wird, dann meist aufgrund der Hinweise von Dritten, also nicht unmittelbar an dem Konflikt beteiligten Personen. Damit ist eine juristische Verfolgung in der Praxis nahezu ausgeschlossen. Ausgehend von den Sozialisationsbedingungen der Kinder und Jugendlichen werden im Folgenden die etablierten Denk- und Handlungsmuster, die dieser Praxis zugrunde liegen, nachgezeichnet.

Murat, ein heute 21-jähriger Berufsschüler, der in seiner frühen Jugendphase häufig auffällig geworden war, erzählt rückblickend von seinen Orientierungsproblemen:

Meine Familie lebte in ihrer eigenen Welt. Wenn man zu Hause nicht gemacht hat, was mein Vater gesagt hat, gabs richtig Ärger. Wir lebten wie in der Türkei. [...] Da wurde viel gebrüllt, da gabs immer Action. Aber da war ich eigentlich immer nur zum Essen und Schlafen. Sonst war ich in der Schule oder mit meinen Jungs unterwegs. [...] Mein Vater hat immer gefragt, ob alles in der Schule gut läuft, ich habe gesagt: Klar, läuft alles. Das wars. Meine Eltern fanden Schule wichtig, aber die hatten überhaupt keine Ahnung, was in der Schule los war. [...] In der Schule war das immer so komisch, ich wusste gar nicht, was die von mir wollten. [...] Wir haben eigentlich nie das gemacht, was wir sollten. Die Lehrer wussten auch nicht, was die mit uns machen sollten. Das war so, wir sind da einfach so hingegangen, zu den Deutschen, und nach der Schule waren wir in unserer Straße und haben nur Scheiße gemacht. [...] Und später, so mit 15 oder 16, waren wir ne richtige Gang. Wenn einer Probleme hatte, haben alle mitgemacht. Da hat man sich richtig stark gefühlt, keiner konnte einem was. Das war für uns das echte Leben, das hatte ne Bedeutung für uns. [...] Aber wir hatten zu oft Stress mit der Polizei [...].

Alle Kinder und Jugendlichen wachsen im Wesentlichen in den vier Lebenswelten Familie, Schule, Peergroup und Medienlandschaft auf. Diese vier Bezugspunkte stellen Jugendliche mit Migrationshintergrund – insbesondere türkischer und arabischer Herkunft – vor besonders widersprüchliche Erwartungen und Handlungsoptionen. Das deutsche *Schulsystem* ist nachweislich kaum in der Lage, soziale Unterschiede auszugleichen. Die Nachkommen der ehemaligen

Arbeitsmigranten sind dadurch erwiesenermaßen benachteiligt. Sie machen seltener als ihre Altersgenossen hochwertige Schulabschlüsse und verlassen das Schulsystem deutlich häufiger ohne Abschluss. Das liegt neben der Schulstruktur und den wenig lernförderlichen Unterrichtsformen auch daran, dass in der Schule Werte wie Selbstständigkeit, Selbstdisziplin und Selbstreflexion innerhalb vorgegebener Regeln notwendigerweise eine besondere Rolle spielen. Denn viele dieser Jugendlichen wachsen in autoritären *Familienstrukturen* auf, in denen Gehorsam, Unterordnung und vielfach auch Gewalt den Alltag begleiten. Ihnen fehlt oft die Intimsphäre, die Heranwachsende in Deutschland benötigen, um ein selbstbestimmtes Leben zu üben (wie bspw. ein eigenes Zimmer). Zusätzlich führen inkonsistente Erziehungsstile, die sie häufig in ihren Familien, aber auch in der Schule (unterschiedliche Lehrertypen) erleben, zu Irritationen und Orientierungslosigkeit.

Diese Widersprüchlichkeiten im Verhältnis von Schule und Familie, denen sich diese Jugendlichen gegenübersehen, werden dadurch verschärft, dass ihre Eltern sowohl Loyalität gegenüber den traditionellen Werten als auch Erfolg in der Schule und später im Arbeitsleben erwarten¹ – eine typische Erwartungshaltung von Migranten der ersten Generation gegenüber ihren Kindern. Dabei können die Eltern den Kindern kaum Hilfestellungen geben, auch weil sie traditionsbedingt die Erziehungs- und Bildungsverantwortung vollständig an die Schule abgeben. Insbesondere für junge Männer ergeben sich daraus strukturelle Konflikte in den Passungsverhältnissen von schulischer und familialer Lebenswelt. Eine Gruppe von Bildungsforschern formulierte es folgendermaßen:

Für Kinder aus ‚bildungsfernen‘ Milieus stellt sich damit beim Eintritt in die Schule die mehr oder minder ausgeprägte Alternative, sich entweder auf den Versuch des Bildungsaufstiegs einzulassen und dabei das eigene Selbst schutzlos den schulischen Zuweisungen von Erfolg und Misserfolg preiszugeben, oder sich den Anforderungen zu verweigern und ihnen die in den Peers und im eigenen Herkunftsmilieu ausgebildeten Bildungsstrategien und Anerkennungsmodi entgegen zu halten, die das eigene Selbst zu stützen und anzuerkennen vermögen.²

Dieses Problem verschärft sich für Jugendliche mit Migrationsgeschichte zusätzlich, denn sie leben sowohl mit sozialen Unterschieden aufgrund ihrer Schichtzugehörigkeit als auch mit kulturellen Unterschieden aufgrund der Migrationsituation. Für sie bestehen keine „vorgeprägten Laufbahnen“, an denen sie sich in Schule und Arbeitsmarkt orientieren könnten. Sie identifizieren sich weder mit Deutschen noch mit Türken. Sie distanzieren sich in gewisser Hinsicht sowohl

¹ KING, VERA, Aufstieg aus der bildungsfernen Familie? Anforderungen in Bildungskarrieren am Beispiel junger Männer mit Migrationshintergrund, in: Angelika Henschel u.a. (Hg.), *Jugendhilfe und Schule. Handbuch für eine gelingende Kooperation*, Wiesbaden 2009, 333–346.

² GRUNDMANN, MATTHIAS u.a., *Bildung als Privileg und Fluch. Zum Zusammenhang zwischen lebensweltlichen und institutionalisierten Bildungsprozessen*, in: Rolf Becker/Wolfgang Lauterbach (Hg.), *Bildung als Privileg*, Wiesbaden 2008, 47–74, 58.

von der Mehrheitsgesellschaft als auch von der Familie und der traditionellen türkischen Community. Sie suchen nach Orientierungspunkten, die Sicherheit bieten und Identität ermöglichen. Genau dieser Effekt wird durch das Kollektiv von *Peers* mit gleichartiger sozialer und kultureller Herkunft ermöglicht. Die Ausbildung der Hauptschule als Restschule – eine Entwicklung, die nicht zuletzt PISA unbeabsichtigt zugespitzt hat – und die messbare Benachteiligung von Schülern mit Migrationshintergrund bei der Überweisung auf eine Förderschule haben dazu geführt, dass sich dort junge Männer mit Zuwanderungsgeschichte konzentrieren, die keine Vorbilder mehr kennen, die ihnen zeigen könnten, dass man Achtung und Respekt auch ohne Gewaltanwendung erfahren kann. Im Gegenteil: Sie finden eine Art Ersatzfamilie bzw. eine zweite Familie, bestehend aus wenigen – in der Regel nur eine Hand voll – Freunden, die füreinander beinahe alles tun, unter Umständen bis zur Inkaufnahme der Gefährdung des eigenen Lebens. So werden Gewalt und Machterfahrung zu einem „effektiven Mittel der Selbststabilisierung“³. Diese vermeintlichen „Tugenden“ werden durch die *Medien* unterstützt – zumindest bei Betrachtung der für diese Jugendlichen bevorzugten Bereiche der Medienlandschaft.

3. Denk- und Handlungsmuster benachteiligter muslimischer Jugendlicher

Der Begriff der Ehre spielt bei Gewalttaten von muslimischen Jugendlichen in bestimmten Kontexten eine zentrale Rolle. Er bildet gewissermaßen die Basis der Denk- und Handlungsmuster der Jugendlichen. Insbesondere in problematischen Kontexten, also bei benachteiligten und kriminellen Jugendlichen, wird aggressives Verhalten mit der Ehre gerechtfertigt. Dabei hängt der Ehrbegriff mit der familiären Erziehung zusammen. Muslimische Familien betonen Werte wie Loyalität, Solidarität und Kollektivität, wobei diese Werte geschlechtsspezifisch differenziert werden. Hinzu kommt eine extreme Form der Freundschaft.⁴ Im Folgenden werden die jugendspezifischen Charakteristika dieser Begriffe skizziert:

Nicht selten wird von Jugendlichen ihr Verhalten mit ihrem Verständnis von *Freundschaft* gerechtfertigt. Sie setzen sich für den Freund ein, auch auf die Gefahr hin, selbst verletzt zu werden. Diese bedingungslose Solidarität bedeutet auch, dem Freund, ohne die Situation zu hinterfragen, Hilfe zu leisten. Sie ist eine tief verankerte Verhaltensnorm, über die nicht nachgedacht und die auch

³ HEITMEYER, WILHELM, Gesellschaftliche Integration, Anomie und ethnische Konflikte, in: Ders. (Hg.), Was treibt die Gesellschaft auseinander?, Frankfurt a.M. 2004, 629–653, 647.

⁴ Vgl. dazu ausführlicher TERTILT, HERMANN, Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande, Frankfurt a.M. 1996 und TOPRAK, AHMET, Jungen und Gewalt. Die Anwendung der konfrontativen Pädagogik mit türkeistämmigen Jungen, Wiesbaden ³2015.

nicht in Frage gestellt wird. Es wird also nicht lange darüber gesprochen, was passiert ist und wie man das Problem lösen könnte. Wenn nachgedacht und nachgefragt würde, wäre nicht nur die Freundschaft, sondern auch die Ehre und Männlichkeit des Jugendlichen in Frage gestellt. Ehre und Männlichkeit sind Konzepte, die türkei- und arabischstämmige jugendliche Straftäter immer wieder artikulieren. Die zu erwartende Solidarität und Loyalität innerhalb der Familie wird bei Jugendlichen auf ihren Freundeskreis ausgeweitet. Loyalität in der Gruppe bzw. unter Freunden spielt eine große und ganz zentrale Rolle und dem Begriff der Freundschaft wird eine entscheidende Bedeutung zugesprochen. Freunde tun alles füreinander: Es wird geteilt, was man hat, wie z.B. Geld, Essen, Kleidung etc. Massenschlägereien können deshalb zu Stande kommen, weil der Freund nicht allein gelassen werden darf. Die Freundschaft gilt dann als verletzt, wenn die Mutter oder andere weibliche Familienmitglieder beschimpft, beleidigt oder auch nur „unsittlich“ angeschaut oder wenn die Männlichkeit oder die Potenz angezweifelt werden.⁵

Der Begriff *Ehre* (*namus*) bezeichnet ursprünglich die Beziehung zwischen Mann und Frau sowie die Grenzen nach innen und außen.⁶ Ein Mann gilt als ehrlos, wenn seine Frau, Familie oder Freundin beleidigt oder belästigt wird und er nicht umgehend und nachdrücklich darauf reagiert. Derjenige Mann gilt als ehrenhaft, der seine Frau verteidigen kann, Stärke und Selbstbewusstsein zeigt und die äußere Sicherheit seiner Familie garantiert.⁷ Gelingt ihm das nicht, dann ist er ehrlos (*namussuz*). Eine Frau, die fremdgeht, befleckt mit ihrem Handeln nicht nur die eigene Ehre, sondern auch die ihres Partners, weil der Mann nicht Mann genug war, sie davon abzuhalten. Ein ehrenhafter Mann steht zu seinem Wort. Er muss dies klar und offen tun und darf niemals mit der Verwendung von „vielleicht“ oder „kann sein“ ausweichen, weil diese Antworten nur von einer Frau zu erwarten sind. Darüber hinaus muss ein ehrenhafter Mann in der Lage und willens sein, zu kämpfen, wenn er dazu herausgefordert wird. Die Eigenschaften eines ehrenhaften Mannes sind Virilität, Stärke und Härte. Er muss dazu im Stande sein, auf jede Herausforderung und Beleidigung, die seine Ehre betrifft, zu reagieren und darf sich nicht versöhnlich zeigen. Der Begriff der Ehre ist dabei nicht nur auf die Familie beschränkt, sondern wird auf den Freundeskreis ausgeweitet. Ehre wird in der Peergroup zu einem Gemeinschaftsprojekt.⁸

Für das Verständnis der Denk- und Handlungsmuster der Heranwachsenden spielt auch der Begriff der *Männlichkeit* eine hervorzuhebende Rolle, der wie oben gezeigt Hand in Hand mit dem Konzept von Ehre geht. Muslimische

⁵ TOPRAK, Jungen und Gewalt.

⁶ Vgl. hierzu auch SCHIFFAUER, WERNER, Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem Türkisch-deutschen Sexualkonflikt, Frankfurt a.M. 2002.

⁷ SCHIFFAUER, Gewalt der Ehre.

⁸ Vgl. TERTILT, Turkish Power Boys.

Jungen werden zu körperlicher und geistiger Stärke, Dominanz und selbstbewusstem Auftreten, insbesondere im Hinblick auf die Übernahme von männlichen Rollenmustern, erzogen. Wenn ein Jugendlicher diese Eigenschaften nicht zeigt, wird er als Frau und Schwächling bezeichnet. Wenn ein Mann zu homosexuellen Männern Kontakt aufnimmt, wird er als unmännlich und als Schande begriffen, weil er – gemäß diesem Geschlechtskonzept – eine Frauenrolle übernommen hat, die sich mit der traditionellen Männerrolle nicht vereinbaren lässt. Auch freundschaftliche Beziehungen zu homosexuellen Männern werden nicht toleriert. Jungen treten im Gegensatz zu Mädchen sehr dominant und selbstbewusst auf. Ein Junge muss in der Lage sein, zu entscheiden, was für die später zu gründende Familie das „Richtige“ und „Vorteilhafte“ ist. Dies kann er u.a. dadurch unter Beweis stellen, dass er seine Position selbstbewusst verteidigt und auf Meinungen und Erwartungen, die von außen an ihn herangetragen werden, keine Rücksicht nimmt. Dies könnte ihm sonst als Schwäche ausgelegt werden, was als zutiefst weiblich gilt.

Ausgeprägte Männlichkeit, bezogen auf Solidarität und Loyalität innerhalb des Freundeskreises, und die bedingungslose Verteidigung der weiblichen Familienmitglieder werden gerade dann rigide gehandhabt, wenn die gesellschaftliche Anerkennung ausbleibt. Insbesondere gewaltbereite Jugendliche verfolgen ein Lebenskonzept, das einen speziellen Werte- und Normenkodex betont. Männliche Jugendliche türkischer und arabischer Herkunft, insbesondere in der dritten Generation, wachsen mit bestimmten Vorstellungen von „Männlichkeit“, „Freundschaft“ und „Ehre“ sowie „Solidarität“ und „Loyalität“ auf und definieren über diese Begriffe ihre Identität.⁹ Der Begriff der Ehre ist dabei zentral und überlagert alle anderen. So ist man nur als ehrhafter Mann ein „richtiger“ Mann, nur als solidarischer und loyaler Freund ein ehrhafter Mann und nur dann ein ehrhafter Mann, wenn die weiblichen Familienmitglieder verteidigt und ggf. kontrolliert werden. Bei straffälligen Jugendlichen wird immer wieder festgestellt, dass sie aufgrund ihres Ehrbegriffes zu Straftaten bereit sind.¹⁰

Ehre impliziert in dieser orthodoxen Ausprägung, dass die Männer die Sexualität ihrer Freundinnen, Ehefrauen, Töchter und Schwestern kontrollieren, dass diese Kontrolle „erfolgreich“ ist und damit die Ehre der Familie gewahrt bleibt. Dementsprechend werden Beleidigungen der Mutter, Schwester oder Freundin sowie Andeutungen bezüglich einer homosexuellen Orientierung zu gereiztem, unter Umständen aggressivem Verhalten des Beleidigten sowie seiner Freunde führen. Ähnliches ist zu erwarten, wenn abfällige Äußerungen gegenüber der nationalen Herkunft oder der Religion, aber auch gegenüber dieser

⁹ TOPRAK, Jungen und Gewalt.

¹⁰ BAIER, DIETER u.a., Kinder und Jugendliche in Deutschland. Gewalterfahrung, Integration, Medienkonsum. KFN Forschungsprojekt, Hannover 2010.

Vorstellung von Männlichkeit gemacht würden.¹¹ Diese Reaktionen sind umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass diese Jugendlichen der dritten und vierten Generation häufig weder ihre Herkunftsländer noch ihre Religion gut kennen und zudem vielfach weder in der Lage noch willens sind, ein klassischer autoritärer Familienernährer zu sein. Jugendliche mit geringer Bildung, wenig beruflichem Prestige und mangelndem Selbstwertgefühl klammern sich deutlich stärker an diese Verhaltensnormen als beruflich und sozial etablierte Migranten. Wenn man die Jugendlichen mit den Welten konfrontiert, die zwischen Anspruch (selbst ein Familienernährer zu sein) und Realität (Arbeits- bzw. Ausbildungslosigkeit) liegen, führt das nicht selten zu massiver Gereiztheit. Das Zusammenkommen von einem geringen Selbstwertgefühl und eingeschränkten sozialen Fähigkeiten kann auch dazu führen, dass ein „schiefes“ oder „doofes“ Angucken in einer Schlägerei resultiert.

Aus den Ausführungen wird deutlich, dass die Verteidigung der weiblichen Familienmitglieder als eine wichtige Anforderung an die männlichen Familienmitglieder herangetragen wird. Während selbstbewusste und offene Jugendliche in der dritten und vierten Generation sich von diesen spezifischen Normen befreien und sich beispielsweise über ihr Studium oder ihren Beruf definieren, klammern sich Jugendliche mit wenig Selbstwertgefühl und geringer Bildung bzw. Prestige in verstärkter Weise an diese Werte und betonen sie rigider und aggressiver als beispielsweise die Elterngenerationen. Denn sie wollen Stärke zeigen, etwas Besonderes sein, hohe Anerkennung und einen guten Status haben. Dieses Erziehungsideal kollidiert mit der Realität, wie sie diese Jungen bereits früh erfahren. Wenn sie weder in der Schule noch in Bereichen wie Sport oder Musik „besondere“ Fähigkeiten attestiert bekommen, werden andere Formen der Anerkennung gesucht, die dann häufig mit der Intention der Eltern wenig gemein haben. Diejenigen, die keine andere „ehrende“ Aufgabe haben und keine anderen Formen von Anerkennung erleben, können und werden diese letzte Möglichkeit ergreifen: empfindlich und gewalttätig ihre Ehre verteidigen.

4. Gewaltanwendung als Konfliktlösung und Gruppendynamik

Gewalt zeichnet sich im Vergleich zu anderen Konfliktlösungen dadurch aus, dass ein subjektiv empfundener verkürzter Zeithorizont und ein verengter Pool von Handlungsoptionen vorliegen. Anders gesagt: Für friedliche Konfliktlösungen braucht man Zeit und Kompetenz (insbesondere sprachliche Kompetenz). Und: Man muss etwas zu verlieren haben. Nimmt man an, Menschen

¹¹ EL-MAFAALANI, ALADIN/TOPRAK, AHMET, Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten, Denkmuster, Herausforderungen, St. Augustin/Berlin ³2017.

handeln rational, würde jeder Entscheidung für oder gegen Gewalt ein Abwägen von Kosten und Nutzen eines Gewaltaktes vorausgehen: Was bringt mir eine gewalttätige Auseinandersetzung und was setze ich aufs Spiel? Nun leuchtet unmittelbar ein, dass ein solches rein rationales Menschenbild seine Tücken hat. Es soll nur zu dem Zweck bemüht werden, zu zeigen, welche entscheidenden Faktoren gewaltbereites Verhalten aus einer subjektiven Perspektive begünstigen: (1) wenig Zeit für die Ausgestaltung des Handlungsspielraums, (2) eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten und fehlende soziale bzw. kognitive Kompetenzen für kommunikative Konfliktlösungen und (3) kein Risikobewusstsein, weil die Gewaltanwendung im Kontext der Sozialisation rational erscheint. Diese drei Faktoren können nicht über längere Zeit vollständig ausgeschaltet werden, weshalb auch in insgesamt friedlichen Gesellschaften Gewalt regelmäßig auftritt. Beispielsweise kann Alkohol- bzw. Drogenkonsum zu einer kurzfristigen Verschärfung aller drei Faktoren führen. Besonders problematisch wird ein Zustand dann, wenn eine mehr oder weniger große Gruppe von Menschen unter Sozialisationsbedingungen aufwächst, die langfristig alle Faktoren verstärken. Zusammenfassend können Perspektivlosigkeit aufgrund eines niedrigen Bildungsniveaus und eingeschränkter sozialer und kognitiver Fähigkeiten, das einseitige Wahrnehmen aggressiver Aspekte in „ambivalenten Botschaften“ und das spezifische Kommunikationsverhalten in einem Konfliktfall als Nährboden für Gewalt benannt werden.

Diese Perspektivlosigkeit teilen in den meisten Jugendgangs alle Mitglieder. Sie verfügen über ein sehr geringes formales Bildungsniveau und eingeschränkte verbale Fähigkeiten. Daher herrschen in diesen Jugendgruppen ein sehr aggressiver und einfacher Sprachstil sowie grobe Umgangsformen. Es wird gewissermaßen aus der Not eine Tugend gemacht: Alle Merkmale, welche die Perspektivlosigkeit begründen, werden besonders betont. Die jungen Männer wechseln permanent zwischen den beiden Extremen Inaktivität und „Action“: Einerseits wird viel „abgehängt“ und Zeit totgeschlagen, andererseits wird schlagartig – bei der kleinsten Provokation – aggressiv gehandelt. Ein „falscher“ Blick, eine ironische Aussage oder ein lautes Lachen – also ambivalente Botschaften – können scharfe Reaktionen hervorrufen. Die Jugendlichen sehen in solchen Aktionen persönliche Angriffe, fühlen sich unwohl, wissen nicht, wie sie darauf reagieren sollen und haben im Laufe der Zeit gelernt, sofort (also in der Logik ihrer Ehrvorstellungen „präventiv“) darauf zu reagieren – mit Gewalt. Sie lernen dabei, dass Gewalt „funktioniert“, denn, wer sie einmal „schief“ angeguckt hat, wird dies nicht wieder tun, und das Gefühl des Unwohlseins wird nicht wiederholt erfahren. Und was ihnen sonst selten gelingt, nämlich schnell und effektiv zu „agieren“ und unmittelbar „Erfolge“ zu erleben, kann in diesen Jugendgruppen relativ „einfach“ gelingen. Sie haben nicht viel zu verlieren – im Prinzip „nur“ die Ehre und den Respekt, den andere ihnen zeigen. Diese Form von Respekt basiert auf Gewalt und kann entsprechend auch nur durch Ge-

walt aufrechterhalten werden. Diese massive Gewaltneigung entwickelt sich im Kontext mit Gleichaltrigen und wird zu einer wichtigen Instanz für Status und Anerkennung innerhalb bestimmter Peergroups.

Peergroups spielen bei der Sozialisation im Jugendalter die größte Rolle. Problematisch wird es, wenn ein großes Machtgefälle innerhalb der Gruppe herrscht. Dann erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass die Jugendlichen Täter oder Opfer von Gewalt werden. Wer sich nicht konsequent zur Wehr setzt, wird auch innerhalb einer Peergroup immer wieder von demjenigen geschlagen, der seine Stärke und Macht demonstrieren will. Jeder muss sich in einer neuen Gruppe bewähren. Gewaltausübung ist dann häufig ein anerkanntes Mittel zur Demonstration von Stärke und Dominanz. Das wichtigste Prinzip in der Gruppe spiegelt sich im Begriff der „Anmache“ wider:

Jemanden ‚anmachen‘ oder selbst ‚angemacht‘ zu werden, gehört zu den Grundmustern, mit denen die Jugendlichen die Entstehung gewaltförmiger Konfliktsituation beschreiben. [...] Zu den Formen der ‚Anmache‘ gehört etwa ‚der Blick‘, wenn jemand ‚schief‘ oder ‚dumm‘ angeguckt wird. Ein ‚falscher Blick‘, d.h. ein Blick, der fixiert oder durchbohrt und sich so des Gegenübers ‚bemächtigt‘, zählt bereits als ‚Anmache‘.¹²

Jedes neue Mitglied in der Gruppe wird zunächst in der von Tertilt beschriebenen Form provoziert, um herauszufinden und zu testen, ob es in der Lage und Position ist, sich gegen die „Anmache“ zu wehren. In diesem Kontext bedeutet dies die körperliche Auseinandersetzung mit Kontrahenten – ein Duell um die Ehre. Sich in körperliche Auseinandersetzungen zu begeben, bedeutet nicht nur Gewaltanwendung, sondern vor allem auch Gewalterfahrung. Wer sich entschieden und selbstbewusst verteidigt und auch Gewalt anwendet, wird in der Gruppe hoch angesehen und seine Stellung in der Gruppe steigt – selbst dann, wenn er das Duell verliert. Deviantes und delinquentes Verhalten innerhalb von Peergroups kommt besonders dadurch zustande, dass die Jugendlichen häufig zu spät zu verantwortungsvollen Aufgaben in unserer Gesellschaft herangezogen werden.¹³ Ohne Aufgaben, die ihr Selbstwertgefühl und ihre Anerkennung steigern können, müssen sie sich selbst Herausforderungen schaffen: So lässt sich auch die Beobachtung erklären, dass es Jugendliche gibt, die gewalttätige Auseinandersetzungen aktiv suchen. Sie stellen sich in den Weg, provozieren, beschimpfen und demonstrieren Macht und Überlegenheit – und sie generieren dadurch entweder unmittelbar „Respekt“ (wenn nämlich der von ihnen Provozierte nachgiebig ist) oder sie können sich in einem Kampf – also in einem Duell um Ehre und Anerkennung – bewähren.

¹² TERTILT, *Türkish Power Boys*, S. 206 f.

¹³ Vgl. MOFFITT, TERRIE, *Adolescence-limited and Life-course-persistent Antisocial Behavior: A Developmental Taxonomy*, in: *Psychological Review* 100 (1993), 674–701.

5. Duell(e) um Ehre und Anerkennung

Duelle um Ehre und Anerkennung entstehen meist dadurch, dass innerhalb einer Situation zwei bzw. mehrere Akteure die dominante Position beanspruchen. Es kann aber auch sein, dass ein nicht explizit „respektvolles“ oder „ehrverletzendes“ Verhalten als Problem wahrgenommen wird. In beiden Fällen wird der Dominanzanspruch durch klare Worte und eine aggressive Körpersprache untermauert. Nun ist die andere Seite herausgefordert. Gibt der Angesprochene nach, wird er meist weiter verbal angegriffen und weggestoßen, um ihn aufgrund der wahrgenommenen Respektlosigkeit weiter zu erniedrigen und gewissermaßen ein langfristiges Zeichen zu setzen oder ihn in seiner Ehre zu verletzen. Der Angesprochene wird sich nun unterordnen oder dem Provokateur aus dem Weg gehen – beides Formen, die als respektvolles Verhalten anerkannt werden. Sollte der Angesprochene nicht nachgeben, sollte er also verbal und durch die Körpersprache die beanspruchte Position des Anderen anzweifeln, gibt es kaum noch eine Möglichkeit, ein unmittelbares Duell zu vermeiden. Sollte der Ort (beispielsweise wegen einer nahegelegenen Polizeiwache) ungünstig sein, ist es möglich, dass die Austragung des Konflikts um einige Stunden verschoben wird – allerdings setzt dies voraus, dass sich die beiden Parteien kennen und die Emotionen noch nicht zu hoch gekocht sind. Wenn ein ungleiches Personenverhältnis vorliegt – beispielsweise einer gegen vier – wird die in der Minderheit befindliche Partei darauf drängen, dass das Duell an einem anderen Ort ausgetragen wird. Außerdem wird diese ungleiche Verteilung als unehrenhaft wahrgenommen. Denn anders als in der romantischen Vorstellung eines Duells geht es den Jugendlichen um die Demonstration von Stärke. Es geht also nicht zwingend um ein „Auge-um-Auge“, sondern häufig um kollektive Angelegenheiten. Insbesondere bei jüngeren Jugendlichen kann eine extreme Gewaltneigung festgestellt werden, die sich darin ausdrückt, dass auch dann noch weitergeprügelt wird, wenn der Gegner regungslos am Boden liegt. Es ist daher Dritten davon abzuraten, sich *alleine* in solche Auseinandersetzungen einzumischen oder den Jugendlichen „respektlos“ bzw. „provozierend“ – im oben erläuterten Sinne – gegenüberzutreten.

In solchen Jugendgruppen hat jeder seinen Platz. Es gibt meist einen „Besonnenen“, der darauf achtet, dass sich der langfristige Schaden einer gewalttätigen Auseinandersetzung in Grenzen hält. Dieser führt meist auch die Gespräche, beispielsweise mit der Polizei. Ein ganz anderer Typus ist der des „Unberechenbaren“. Dieser zeichnet sich durch extrem aggressives, theatralisches und teilweise cholerisches Verhalten aus. Auch wenn es regelmäßig zu Spannungen innerhalb einer Gruppe kommt, halten alle Gruppenmitglieder im „Notfall“ bedingungslos zusammen.

Im Laufe der Zeit entstehen in Problembezirken stabile Strukturen, die sich nicht selten an der Straßenzugehörigkeit und der Verwandtschaft ausrichten.

Man weiß, mit wem man sich nicht anlegen sollte bzw. wie viele Personen hinter einer Person stehen. Durch diese Strukturen etablieren sich in diesen Bezirken auch neue Spielregeln der Ehre. Wer sich nicht organisieren kann, wer also keine Gruppe hinter sich hat, der wird „angemacht“ und „abgezogen“. Abziehen bedeutet hierbei, dass ihm Wertsachen (Brieftasche, Handy, Jacke etc.) unter Androhung von Gewalt abgenommen werden. Das heißt, es entsteht ein Ehrverständnis, das mit dem herkömmlichen nur am Rande etwas zu tun hat: Ehre wird hierbei auch durch Gewaltakte und anderes deviantes Verhalten konstituiert. In manchen Kontexten sind die Opfer deutsche Kinder und Jugendliche. Daher sehen sich führende Politiker/innen veranlasst, rassistische Motive zu unterstellen, die sich in dem Begriff der „Deutschenfeindlichkeit“ ausdrücken. Dabei wird außer Acht gelassen, dass es sich hier um Machtverhältnisse handelt. Minderheiten laufen immer Gefahr, einer benachteiligten Mehrheit als Projektionsfläche zu dienen und dann diskriminiert zu werden. Dies kann unabhängig von der Herkunft geschehen, also auch dann, wenn deutsche Jugendliche in der Minderheit sind. Daher sollte das Phänomen der „Deutschenfeindlichkeit“ eher als Form des Mobbing und weniger als rassistische Tendenz kategorisiert werden.

Diese Strukturen können aber auch ins Gegenteil umschwenken und dann zu Kollektivduellen bzw. Massenschlägereien führen. Der Einsatz von Waffen (meist Messer, Schlagringe oder Schlagstöcke) ist bei Auseinandersetzungen von großen Jugendgruppen möglich.

6. Massenschlägerei um die Ehre? Ein Fallbeispiel aus der Praxis

Im Januar des Jahres 1998 ereignete sich eine Massenschlägerei in der Münchner Fußgängerzone (Stachus) zwischen Jugendlichen türkischer und albanischer Herkunft. An dieser verabredeten Schlägerei nahmen nach offiziellen Angaben 35, nach inoffiziellen Angaben weit über 50 Jugendliche teil. Obwohl die Polizei darüber in Kenntnis gesetzt wurde und die Polizeizentrale nur wenige hundert Meter von dem Ort der Schlägerei entfernt war, konnte nicht verhindert werden, dass ein Jugendlicher starb und mehrere Andere zum Teil schwer verletzt wurden. Die damaligen Schlagzeilen reichten von „Bandenkrieg zwischen rivalisierende Gruppen“, „Krieg in München“ bis zu „Macht um die bessere Position in München“. Darüber hinaus wurden neben härteren Strafen für die Täter auch über ausländerrechtliche Konsequenzen nachgedacht. Was war aber wirklich passiert? Man mag nicht glauben, dass diese Massenschlägerei einen sehr simplen und gleichzeitig absurden Grund hatte, nämlich den Wetteinsatz eines Kickerspiels: Zwei Jugendliche, einer türkischer, der andere albanischer Abstammung, spielen in der Münchner Volkshochschule in der Pause Tisch-Kicker. Der Verlierer dieses Spiels sollte dem Gewinner ein Bier spendieren. Der Verlierer löste jedoch seinen Wetteinsatz nicht ein, und es kam zu einer ver-

balen Auseinandersetzung, bei der sich beide Kontrahenten massiv beleidigen und sich angeblich in der Ehre verletztten. Der eine war ehrlos, weil er sein Wort nicht hielt¹⁴, und der andere, weil er beleidigend kommunizierte. Die Betreuerin ging dazwischen und beruhigte die Gemüter. Da aber die beiden danach das Problem wie „richtige Männer“ lösen wollten, verabredeten sie sich an dem oben genannten Ort. Wie dieser kleine Disput zwischen zwei Jugendlichen so enden konnte, wurden anhand von mehreren Gerichtsverhandlungen, die ausführlich analysiert wurden, sowie zahlreicher Interviews rekonstruiert.¹⁵ Alle beteiligten Jugendrichter haben in den Verhandlungen darauf Wert gelegt, den wahren Grund dieser Schlägerei zu erfahren. Viele Jugendliche haben zu Protokoll gegeben, dass sie eigentlich nicht so genau wussten, um was es sich handelte. Sie hätten lediglich erfahren, dass ein Freund von einem guten Freund Hilfe brauche, und dass die Albaner Probleme machen würden. Dazu finden sich im Folgenden auch zwei Interviewausschnitte:

Ich weiß nicht mehr genau wer, aber einer hat gesagt, dass die Albaner den Osman angemacht haben. Ich hab auch gehört, ne, dass sie sich am Stachus verabredet haben. [...] Alle haben gesagt, wir müssen auch hingehen. [...] Ja, weil die Albaner kommen doch nicht alleine, ne. Man muss doch den Freund helfen. [...] Nein, ich wusste auch nicht, was der Grund war. Ich hab gehört, er braucht Hilfe. Ich hab nicht gefragt. [...] Ja, weil wie soll ich sagen, man wird ausgelacht. Freunden muss man helfen, egal was passiert ist (Suat).

Ich war auch in dieser Schule. Ich habe das im Unterricht erfahren, dass der Osman sich mit dem Albaner treffen will. [...] Wir haben alle Türken in der Schule gefragt, ne. Danach haben wir die Leute angerufen. Alle sollten kommen. [...] Warum, warum? Du kennst die Albaner, die kommen nicht allein. Wenn man sich am Stachus treffen will, dann will man doch nicht reden. Da fliegen die Fetzen. [...] Der Grund war egal. Wenn du Freund hast, ja, ne, musst nicht fragen, sondern helfen (Bilal).

Diese blinde Solidarität und der ausgeprägte Wille, dem Freund zu helfen, weil er in seiner Ehre verletzt war, hat sich bei beiden Parteien in der Stadt so schnell verbreitet, dass sich etwa 50 Jugendliche im Münchner Innenstadtbereich getroffen haben. Das Missverständnis, die kleine Diskussion und das Verabreden am Stachus wurden von beiden Seiten so sehr hochgepuscht, dass die beiden Kontrahenten zu diesem Zeitpunkt nicht einmal mehr den Hauch einer Chance hatten, das „Problem“ mit anderen Mitteln zu lösen, ohne das Gesicht zu verlieren – denn kaum jemand wusste überhaupt, was tatsächlich der Auslöser war. Daher wurde aus dem Duell zweier Kontrahenten eine regelrechte Massenschlägerei mit einem Todesopfer.

¹⁴ Vgl. oben Kap. 3.

¹⁵ TOPRAK, Jungen und Gewalt.

7. Schlussfolgerungen

Aggressives Verhalten von Jugendlichen mit Migrationshintergrund basiert auf einer Reihe verschiedener Ursachen. Um diesem sinnvoll zu begegnen, sollten langfristig insbesondere die Bildungschancen der Jugendlichen mit Migrationshintergrund deutlich erhöht werden. So sollte weiter über eine Kindertagespflicht und den Ausbau der Ganztagschulen diskutiert werden. Im Bereich der Ausbildung könnten bisherige Unterstützungsprogramme für Jugendliche mit Bildungsschwächen weiter ausgebaut werden und auf Seiten der Fachkräfte die interkulturelle Kompetenz dieser Jugendlichen als Chance verstanden werden. Darüber hinaus sollten muslimische Eltern bezüglich Erziehungsfragen und im Hinblick auf das deutsche Werte- und Bildungssystem geschult werden, damit sie ihre Kinder bei der Integration unterstützen können. Um die Kooperation der Eltern zu erlangen, sollte auch die Mitarbeit u.a. von Imamen erreicht werden. Flankierend müssten strukturelle Maßnahmen im Bereich von Städtebau, Nutzung von Rechtsgrundlagen und Schulung von Mitarbeitenden in Behörden und Bildungseinrichtungen greifen, um dem Problem flächendeckend zu begegnen. Die Umsetzung dieser verschiedenen erläuterten Maßnahmen dürfte nach unserer Einschätzung die spezifische Problematik von aggressivem Verhalten von Jugendlichen mit Migrationshintergrund erheblich entschärfen.

Wer gewalttätige Jugendliche migrationssensibel, also unter Berücksichtigung ihrer spezifischen Lebensumstände und besonderen Ressourcen, fördern will, damit sie ihr Leben und ihre Zukunft im Sinne des Gesetzes und einer liberalen Gesellschaft gestalten können, kommt nicht umhin, eine Brücke zu schlagen zwischen den migrationsspezifischen Rahmenbedingungen und den Zielen der Institutionen.

Der allgemein bekannte pädagogische Leitsatz in der Arbeit mit Menschen, nämlich sie dort abzuholen wo sie stehen, wurde und wird in der pädagogischen Arbeit mit interkulturellen Klienten extrem vernachlässigt. Gerade benachteiligte Jugendliche aus muslimischen Familien erwarten Konfrontation und Entschiedenheit. Der pädagogische Mainstream setzt die erzieherische „Vorleistung“ einer deutschen Mittelschichtfamilie voraus, in der Autorität, Kollektivität und Unterordnung weitgehend durch Verständigung, Individualität und Selbstbestimmtheit ersetzt wurden. Wer diese freiheitlichen Werte weitergeben möchte, muss bedenken, welche komplexen Anforderungen für Kind und Fachkraft damit einhergehen, und darf nicht zu viele *Basics* voraussetzen. Um nicht falsch verstanden zu werden: Diese Werte sind wichtig, um sich in einer offenen Gesellschaft platzieren zu können. Aber: Diese Werte müssen gelehrt, vorgelebt und selbst erfahren werden. Sie sind das Ziel und nicht der Weg. Der Weg fängt mit dem Abholen an. Konfrontation und Autorität sollten also als Sprungbrett für Verständigung gesehen werden.

Interkulturelle Kooperationen und Konflikte

Militärkulturen und Ehrkonzeptionen im kolonialen Kontext Deutsch-Ostafrikas

TANJA BÜHRER

1. Einleitung ins Thema und methodisch-theoretische Reflektionen

Ende Juli 1891 zog unter der Führung des Schutztruppenkommandeurs Emil von Zelewski ein Expeditionskorps von noch nie dagewesener Stärke auf der Suche nach dem Machtzentrum der Hehe immer tiefer in die Landschaft Uhehe hinein. Die zur „Strafexpedition“ erklärte militärische Unternehmung marschierte in lang gezogener Einerkolonnie direkt in einen perfekt gelegten Hinterhalt hinein, in dem sie fast vollständig vernichtet wurde. Ein Viertel der ostafrikanischen Schutztruppe mitsamt ihrem Kommandeur wurde auf einen Schlag ausgelöscht. Kaum in die Reihe der Kolonialmächte aufgestiegen, hatte das Deutsche Reich bereits sein Isandhlwana oder Adua zu verzeichnen.¹

Nachdem die Schutztruppenoffiziere den ersten Schock der „Zelewski-Katastrophe“ einigermaßen verdaut hatten, begannen sie Gouverneur Julius von Soden mit Anträgen auf Rachefeldzüge zu bestürmen, welche die Ehre der Schutztruppe wiederherstellen sollten.² Von Soden äußerte sich in einem Schreiben an den Reichskanzler verächtlich über den Reflex, die „europäisch-gallische Erfindung“ der militärischen Ehre „auf Neger und afrikanische Verhältnisse zu übertragen“.³ Der Gouverneur sah sich einem die koloniale Herrschaftspraxis im Landesinnern dominierenden Schutztruppenoffizierskorps gegenüber, dessen kollektives Ehrverständnis seinem angestrebten Kurswechsel hin zur friedlichen wirtschaftlichen Erschließung des Schutzgebiets diametral entgegen-

¹ MORLANG, THOMAS, „Die Kerls haben ja nicht mal Gewehre.“ Der Untergang der Zelewski-Expedition in Deutsch-Ostafrika im August 1891, in: *Militärgeschichte* 11 (2001), 22–28.

² PRINCE, TOM VON, *Gegen Araber und Wahehe. Erinnerungen aus meiner ostafrikanischen Leutnantszeit 1890–1895*, Berlin ²1914, 96.

³ Gouverneur Soden an Reichskanzler Caprivi, Daressalam, 2.10.1892, in: *Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde (BArch)*, RI001/281, 113–123, 116.

stand.⁴ Um sich den Rückhalt beim Reichskanzler zu sichern, argumentierte von Soden, dass es sich bei der militärischen Ehre um ein kulturelles Konstrukt handle, das nicht nach Afrika transferiert werden könne. Dabei bleibt unklar, ob er damit suggerieren wollte, dass afrikanische Akteure der Gewalt kulturell sehr anders geprägt oder gar keine Ehrvorstellungen hatten.

Dieser Aufsatz geht von der Annahme aus, dass jede Militärkultur die Institution der Ehre entwickelt. Unabhängig von Raum und Zeit wird Ehre im Folgenden als ein Recht auf Respekt, als Individuum und/oder als Mitglied einer Gruppe, verstanden. Voraussetzung dafür ist die Einhaltung eines Ehrenkodex mit Kardinaltugenden, der kulturell sehr unterschiedlich sein kann. Dieses Set sozialer Normen wird an eine gesellschaftliche bzw. gruppenspezifische Rolle geknüpft und ist somit leitend für individuelle wie kollektive reale Handlungsweisen, während es gleichzeitig Handlungserwartungen generiert. Deviantes Verhalten wird von der Gruppe sanktioniert, um die kollektive Ehre zu schützen, und bestätigt somit die Norm.⁵ Normative Ordnungen sind jedoch kein starres, unabänderliches System. Insbesondere gesellschaftliche Umbrüche und Krisensituationen können zu Werteverstärkungen und somit auch zu Bedeutungsverstärkungen von Vorstellungen ehrenhaften Verhaltens führen. Darüber hinaus ist die von interkultureller Interaktion geprägte koloniale Situation per definitionem ein „middle ground“⁶, ein sozialer Raum der Aushandlung von Normen sowie der Entstehung neuer transkultureller und hybrider Bedeutungshorizonte und Grundlagen der Verbindlichkeit.⁷ Begriffe wie „interkulturelle Interaktion“ sollen dabei nicht verdecken, dass diese Begegnungen im kolonialen Raum oft von Gewalt und Beherrschung geprägt waren. Vielmehr soll damit betont werden, dass im kolonialen Kontext selbst stark asymmetrische Machtbeziehungen oft das Resultat von kulturübergreifenden Aushandlungsprozessen und gegenseitigen Aneignungen waren. Gerade bei gewalttätigen interkulturellen Kontakten waren die Konfliktparteien für eine erfolgreiche Vorgehensweise existentiell darauf angewiesen, die Praktiken und Interpretationen von Gewalt sowie die spezifische Militärkultur und Ehrvorstellungen des Gegners zu verstehen und entsprechend die eigene Kriegführung anzupassen.⁸

⁴ BÜHLER, TANJA, *Die Kaiserliche Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika. Koloniale Sicherheitspolitik und transkulturelle Kriegführung 1885 bis 1918*, München 2011, 161–169

⁵ THIESSEN, HILLARD VON, Normenkonkurrenz. Handlungsspielräume, Rollen, normativer Wandel und normative Kontinuität vom späten Mittelalter bis zum Übergang zur Moderne, in: Arne Karsten/Dies. (Hg.), *Normenkonkurrenz in historischer Perspektive*, Sonderband der Zeitschrift für Historische Forschung 50, Berlin 2015, 241–281.

⁶ Der Begriff geht auf Richard White zurück: WHITE, RICHARD, *The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*, Cambridge 1991.

⁷ JUTERCZENKA, SÜNNE/MACKENTHUN, GESA, Introduction, in: Dies. (Hg.), *The Fuzzy Logic of Encounter. New Perspectives on Cultural Contact*, Münster 2009, 7–21, 15–16.

⁸ KUNDRUS, BIRTHE/WALTHER, DIERK, Anpassung und Lernen in transkulturellen Erstkonflikten. Fragen – Hintergründe – Befunde, in: Dies. (Hg.), *Waffen – Wissen – Wandel. Anpassung und Lernen in transkulturellen Erstkonflikten*, Hamburg 2012, 7–33.

Vor diesem Hintergrund wird daher die Frage untersucht, wie die deutschen Schutztruppenoffiziere durch ihren Dienst in Afrika die unterschiedlichen militärischen Ehrvorstellungen in ihren Wertehorizont einbauten und inwiefern sich dadurch ihre professionellen Ehrbegriffe und Verhaltensweisen veränderten. Die afrikanischen Ehrbegriffe und Normen ehrenhaften Verhaltens können wir dabei nur durch Zeugnisse des schriftkundigen Gegners, also „durch die Brille kolonialer Dokumente“⁹ erschließen. Wenn auch die Autorin dieses Beitrags den radikalen erkenntnistheoretischen Skeptizismus der *postcolonial studies* nicht teilt, so ist selbstverständlich zu bedenken, dass das „koloniale Archiv“ weitgehend eurozentrische Sichtweisen repräsentiert. Dennoch ist das koloniale Archiv letztlich das Produkt kulturübergreifender Interaktion und Wissensproduktion, in das durchaus lokale Informationen und Interpretationen Eingang fanden.¹⁰ Inwiefern dabei afrikanische Stimmen und Sichtweisen freigelegt und inwiefern nur die koloniale Deutung afrikanischer Sichtweisen identifiziert werden können, bleibt im Einzelfall schwierig einzuschätzen.

2. Der Korpsgeist der deutschen Schutztruppenoffiziere und die Realitäten des Dienstes in Afrika

Nachdem die ostafrikanische Chartergesellschaft 1888 auf die erste Widerstandsbewegung hin zusammengebrochen war und die notbehelfsmäßige Interventionsstruppe unter Hermann Wissmann die Unruhen niedergeschlagen hatte, sollte ab 1891 reichsunmittelbare Kolonialherrschaft ausgeübt und mit der Kaiserlichen Schutztruppe eine reguläre Reichstruppe formiert werden. Die Reichsregierung wollte dadurch die eigenmächtig handelnden Militärs in Ostafrika wieder stärker unter metropolitane Kontrolle bringen. In Anlehnung an die Friedrich dem Großen zugeschriebene Wendung, wonach der Geist der Preußischen Armee in ihren Offizieren verankert war,¹¹ sah Reichskanzler Leo von Caprivi in der Anbindung der Schutztruppenoffiziere an staatliche Militärinstitutionen und der Wahrung eines gesamtdeutschen Korpsgeistes *den* Schlüssel für die Wahrung gemeinsamer Ehrbegriffe. Die ‚afrikanische Anciennität‘, wonach sich die im ostafrikanischen Dienst befindenden Offiziere immer im Vorgesetztenverhältnis zum neu entsandten Ersatz befanden und die es ermöglichte, dass in Afrika Offiziere Mitgliedern eines Ehrenrates gegenüberstehen konnten, die

⁹ BRENDÉCKE, ARNDT, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Köln 2009, 21.

¹⁰ ROQUE, RICARDO/WAGNER, KIM, *Engaging Colonial Knowledge. Reading European Archives in World History*, New York 2012, 1–32.

¹¹ DEMETER, KARL, *Das Deutsche Offizierskorps in seinen historisch-soziologischen Grundlagen*, Berlin 1930, Geleit.

nach heimischer Rangordnung jünger waren, wurde abgeschafft.¹² Nachdem die deutschen Schutztruppenerst abkommandierte Angehörige der Marine waren, sollten sie mit der Schutztruppenordnung von 1896 ganz aus dem Heer bzw. der Marine ausscheiden. Zwar galten sie weiterhin als Militärpersonen, ihre Personalangelegenheiten gingen lediglich vom Marine- zum Militärkabinett über und Ehrenhändel blieben ebenfalls in militärischen Händen. Auch die soziale Zusammensetzung des Offizierskorps der Schutztruppe sollte sich künftig nicht merklich von derjenigen des Preußischen Offizierskorps unterscheiden. Jedoch bestimmten fortan zivile Instanzen der Kolonialverwaltung nicht nur über die Verwendung der Schutztruppen, sondern sie übten auch Kommando- und Disziplinarbefugnisse aus.¹³

Dieser Bruch mit der absolutistischen Machtdomäne der Kaiserlichen Kommandogewalt ließ die Schutztruppenoffiziere in den Augen der militärischen Eliten des Kaiserreichs für nicht würdig erscheinen, weiterhin dem Militärstrafgesetz und ehrengerichtlichen Bestimmungen unterworfen zu sein. Das Marinekabinett forderte vergeblich, den deutschen Schutztruppenoffizieren den Status von Zivilbeamten zu verleihen und sie als Angehörige einer Kolonialgendarmerie anzusehen.¹⁴ Diese militärische Außenwahrnehmung, dass Schutztruppenoffiziere nicht dieselbe ehrenhafte Profession ausübten wie das Offizierskorps in der Heimat, war auch in den weiteren familiären und gesellschaftlichen Kreisen des Kaiserreichs verbreitet. Tom von Prince, im Schutzgebiet als Kolonialheld gefeiert, sah sich während seines Heimaturlaubes im Jahre 1894 in den Berliner Gesellschaften in der Rolle des ‚Salonlöwen‘ wieder.¹⁵ Rudolf von Hirsch, der während der Maji-Maji-Kriege (1905–07) monatelange Feldzüge im afrikanischen Widerstandskrieg führte, erklärte in einem Brief an Eltern und Geschwister, wie tief ihn die abfällige Bemerkung seiner Mutter über Kolonialoffiziere getroffen habe. Selbst auf die Nachricht, dass er eine militärische Auszeichnung erhalten werde, hatte sie gleichgültig reagiert.¹⁶ In ihren Memoiren beklagten die Schutztruppenoffiziere durchweg, dass in der Heimat niemand von den ‚afrikanischen‘ Helden spreche und erklärten als Hauptmoti-

¹² Schele an Reichskanzler Caprivi, Daressalam, 14.3.1893, in: Bundesarchiv-Militärarchiv (BA-MA), RM2/1844, 84–89; Denkschrift betr. anderweitige Regelung der Rang- und Avancements-Verh. des europäischen Offizier- u. Sanitäts-Offizier-Korps der Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika, Berlin, 31.10.1893, in: Bayerisches Hauptstaatsarchiv Kriegsarchiv (BayHStA-KA), Mkr 776.

¹³ Organisatorische Bestimmungen vom 25.7.1898 zum Schutztruppengesetz vom 7.7.1896, in: BayHStA KA, Mkr 777.

¹⁴ Bemerkung des Chefs des Marine-Kabinetts, Palermo, 4.4.1896, in: BA-MA, RM2/1848, 96.

¹⁵ PATERA, HERBERT, *Der weiße Herr Ohnefurcht. Das Leben des Schutztruppenhauptmanns Tom von Prince*, Berlin 1939, 25–27 und 143–149.

¹⁶ Rudolf von Hirsch, *Tagebuch aus Ostafrika*, Eintrag vom 8.10.1905 und Brief vom 31.8.1906, in: BayHStA-KA, Nl.Hirsch/9 und 10.

vation für die Niederschrift ihrer Erlebnisse die Hoffnung, das Ansehen ihrer Profession zu heben.

Nicht nur die formell andersartige Stellung der Schutztruppenoffiziere sowie ihre Außenwahrnehmung durch Kameraden und die gesellschaftlichen Eliten des Kaiserreichs hatten einen Einfluss auf ihren professionellen Ehrenstand. Die weitgehend fehlende gesellschaftliche Kontrolle sowie die oft isolierte außerdienstliche soziale Situation in Afrika verleiteten die Schutztruppenoffiziere, die Wahrung ihres Offiziersstandes selbst zu gefährden. Das Zusammenleben mit den Unteroffizieren als einzigen deutschen Kontaktpersonen, kombiniert mit zahlreichen krankheitsbedingten Leiden, gefährdeten alltäglich die Wahrung der distanzierten, autoritären Stellung des militärisch Vorgesetzten.¹⁷

Angesichts der oben beschriebenen Intention der Memoirenliteratur von Schutztruppenoffizieren ist es nicht erstaunlich, dass sie sich in Erinnerungswerken darüber ausschweigen. Im Unterschied dazu beschreibt das unveröffentlichte Tagebuch des bayerischen Unteroffiziers Josef Weinberger detailliert, wie die Extremsituationen bei der Gründung der Militärstation Kisaki im abgelegenen Landesinnern bei einem Schutztruppenoffizier jegliches Ehrgefühl abhandenkommen ließ. Nachdem der kommandierende Offizier an Malaria verstorben war, lag die Verantwortung bei Max Johannes, dem zweiten und letzten verbliebenen Offizier der Kompanie. Johannes war mit der Aufgabe heillos überfordert und schickte den Unteroffizier Weinberger zur Durchführung von Erkundungs- und „Strafexpeditionen“ in die Umgebung vor. Johannes suchte zudem Zuflucht in Alkohol und sexuellen Eskapaden, litt unter Syphilis im Endstadium, kam morgens nicht mehr aus dem Bett und erschien auch mal im Pyjama auf der Veranda. Weinberger bezeichnete seinen Vorgesetzten als „feige venerische Memme“ und auch die Askari¹⁸ verloren jeglichen Respekt vor dem kommandierenden Offizier und meldeten sich beim Unteroffizier zum täglichen Dienst.¹⁹ Der Gouverneur schickte den erfahrenen Schutztruppenoffizier Tom von Prince nach Kisaki, um nach dem Rechten zu schauen. Sein Kommentar über die Zustände auf der Station, wonach „selbst für Safarizustände hier nicht alles zum Schönsten sei“²⁰, spricht Bände. Nachdem Johannes in berauschem Zustand Prince körperlich attackierte, wurde er zurück an die Küste geschickt, um das Ansehen der „weißen“ Offiziere vor den Askari zu wahren.²¹ Prince erwähnte diesen Vorfall in seinen Memoiren mit keinem Wort und schob die Todesursache

¹⁷ WISSMANN, HERMANN VON, Afrika. Schilderungen und Rathschläge zur Vorbereitung für den Aufenthalt und den Dienst in den Deutschen Schutzgebieten, Berlin 1895, 76–78.

¹⁸ Askari ist das arabische Wort für Soldat und wurde bereits in vorkolonialer Zeit für die Bezeichnung der Soldaten des Sultans von Sansibar verwendet. Der Begriff wurde dann für die afrikanischen Söldner der deutschen, britischen und italienischen Kolonialtruppen Ostafrikas übernommen.

¹⁹ Autobiographische Schriften von Josef Weinberger, in: BayHStA KA, M 200.

²⁰ PRINCE, Araber und Wahehe, 135.

²¹ WEINBERGER, in: BayHStA KA, M 200.

für den kurz darauf verstorbenen Johannes auf eine Tropenkrankheit.²² Da sich die kollektive Ehre eine Gruppe immer auch aus dem ehrbaren Verhalten seiner Angehörigen speist²³, galt es die deutschen Schutztruppenoffiziere gegenüber der ohnehin schon scharfen Kritik in der Heimat zu schützen.

Die geschilderten Ereignisse zeugen davon, dass insbesondere in der unsicheren Phase der tastenden Expansion sich unter den Offizieren eine weniger ausgeprägte Ehrempfindlichkeit als im Kaiserreich einstellte und letztlich die sogenannten ‚alten Afrikaner‘ unter sich bestimmten, was im Dienst in Afrika als ehrenrührig anzusehen war. Während Wissmann als Preußischer Leutnant noch ein Pistolenduell herausgefordert hatte, pflegte er in Ostafrika im außerdienstlichen Verkehr eine zwangslose Geselligkeit.²⁴ Es war also nicht der Fall, dass etwa abseits des staatlichen Gewaltmonopols und moderner Rechtsverfassung das ständisch-feudale Ehrenduell wiedererstartet wären.

3. Die Schutztruppe als multikulturelle Formation und die Ehrvorstellungen der Askari

Ehre wird im europäischen Kontext stark mit ständisch organisierten Gesellschaften verbunden. Demgegenüber gewann im Zuge der Aufklärung und der liberalen Bewegung seit der Sattelzeit das Konzept der Pflichterfüllung als normative Ordnung für tugendhafte Handlungsweisen an Bedeutung, was auch von preußischen Heeresreformern aufgenommen wurde. Während Ehre den Maßstab stark nach Innen verlegte und eine individuelle Handlungsmotivation vorgab, sollte pflichtgetreues Verhalten darüber hinaus vor allem gesellschaftlich vorbildstiftend wirken. Diese Transformation ist jedoch als Tendenz zu verstehen, denn gerade bei den militärischen Eliten hatten Ehrkulturen noch lange nicht ausgedient, was bspw. in dem bis ins frühe 20. Jahrhundert praktizierten Duell deutlich wird.²⁵ Für die regulären Bürgersoldaten der bürokratisierten Massenarmeen wurden aber stärker militärische Pflichten und Tugenden wie Zuverlässigkeit, Gehorsam sowie Disziplin normativ und Verstöße dagegen auch strikt durch das kodifizierte Militärstrafgesetz sanktioniert.

Die Kaiserliche Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika war nach dem auch bei anderen Kolonialmächten weit verbreiteten Modell formiert, wonach lokal oder

²² PRINCE, Araber und Wahehe, 135 f.; Gouverneur Soden an Reichskanzler Caprivi, 31.10. 1892, in: BArch, RI001/281, 126 f.

²³ LUDWIG, ULRIKE/PÖHLMANN, MARKUS/ZIMMERMANN, JOHN, Ehre und Pflichterfüllung als Codes militärischer Tugenden. Einführende Bemerkungen, in: Dies. (Hg.), Ehre und Pflichterfüllung als Codes militärischer Tugenden, Paderborn 2014, 11–27, 19.

²⁴ RICHELMANN, GEORG, Kindheit und Jugendzeit, in: Alexander Becker u.a. (Hg.), Hermann von Wissmann. Deutschlands größter Afrikaner. Sein Leben und Wirken unter Benutzung des Nachlasses, Berlin 1906, 1–15.

²⁵ LUDWIG/PÖHLMANN/ZIMMERMANN, Ehre und Pflichterfüllung, 12–14.

regional rekrutierte Mannschaften unter die Führung europäischer Offiziere gestellt und nach dem Vorbild europäischer Armeen ausgebildet wurden. Damit verbunden war auch das Bestreben, die europäischen militärischen Pflichten und Tugenden in der inneren Führung der Kolonialarmeen als leitgebend für professionelles und ehrenhaftes Verhalten zu verankern. Demgegenüber waren afrikanische Militärkulturen stärker von individuellem Heroismus geprägt. Zwar gab es einige ausgesprochen afrikanische Militärkulturen mit spezialisierten Formationen sowie Regimentskulturen mit kollektivem Training und einer Tendenz zur Unterordnung unter die politische Gemeinschaft. Während bei stärker zentralistisch organisierten Gesellschaften der „Staat“ eine Quelle vertikaler Verleihung von Ehre war, konkurrierten Krieger in sogenannten „staatenlosen“ Gesellschaften vor allem um Respekt in der Peergroup auf der horizontalen Ebene.²⁶ Insgesamt aber war die Hauptmotivation afrikanischer Krieger stark auf individuelles Ansehen und Selbsterhöhung ausgerichtet – das Konzept der heroischen Selbstaufopferung ganzer Einheiten existierte nicht. Individueller Ruhm wurde hauptsächlich durch den physischen Kampf erlangt, der wenig Restriktion auf die Gewaltausübung auferlegte. Ohne hier den Stereotyp reproduzieren zu wollen, dass afrikanische Krieger nicht für ein „höheres“ Ziel wie Staatsbildung kämpften, waren die Motivationen für martialen Heroismus primär die Erreichung des Mannesalters, die Gründung eines eigenen Hausstandes und der dafür nötige Zugang zu Frauen und teilweise auch Sklaven.²⁷ Selbst größere afrikanische Armeen waren weitgehend Anhäufungen von Kriegern mit einer individualistischen Kriegführung, die sich um muterprobte Führungspersonlichkeiten mit herausragenden Fähigkeiten gruppierten. Dabei kann diskutiert werden, ob aufgrund der weniger dichten Besiedlung und der mit den europäischen Massenheeren immer noch vergleichsweise kleinen Streitkräften die entsprechenden sozio-kulturellen Organisationsstrukturen naturgemäß dem Individuum größere Handlungsfreiheit verliehen.²⁸

Wir haben hier also unterschiedlich gelagerte militärische Ehrkulturen vorliegen, die nicht unmittelbar vereinbar waren und welche die Rekrutierungsstrategie der deutschen militärischen Führung beeinflusste. Als Wissmann 1888 von der Reichsregierung mit der Anwerbung einer größeren Söldnertruppe zur Niederschlagung des ostafrikanischen Küstenaufstandes beauftragt wurde, war es eine glückliche Fügung, dass in Alexandria zahlreiche ehemalige Angehörige anglo-ägyptischer Regimenter beschäftigungslos waren. Da einige unter ihnen bereits in sehr jungen Jahren im Kontext der ägyptischen Expansion in die späteren Sudanprovinzen aus verschiedenen sozio- und ethno-politischen Gruppen verschleppt und (zwang-)rekrutiert worden waren, erhielten sie den

²⁶ ILIFFE, JOHN, *Honour in African History*, Cambridge 2005, 83 und 100.

²⁷ ILIFFE, HONOUR, 2; REID, RICHARD, *War in Pre-Colonial Eastern Africa. The Patterns & Meanings of State-Level Conflict in the Nineteenth Century*, Oxford 2007, 206–208.

²⁸ REID, War, 207.

Sammelbegriff „Sudanesen“. Die deutschen Schutztruppenoffiziere beschrieben die Sudanesen als idealtypische professionelle Söldner, die ihr Leben ganz dem Kriegshandwerk verschrieben hatten und die primär für ihren Sold und somit ihren Lebensunterhalt kämpften. Dafür spricht, dass einige von ihnen bereits in der ägyptischen Armee gedient hatten und, obwohl sie arabisch sprechende Muslime waren, nach der britischen Eroberung Ägyptens 1882 in anglo-ägyptischen Regimentern gegen den Jihad der Mahdisten im Sudan im Einsatz waren. Da sie nach dem Vorbild europäischer Armeen ausgebildet worden waren und unter europäischer Führung gedient hatten, erfüllten sie bereits weitgehend die deutschen Erwartungen soldatischer Tugenden wie Disziplin, Gehorsam und Zuverlässigkeit. Aufgrund ihres muslimischen Glaubens und ihrer Affinität zur islamisch-ägyptischen Hochkultur wurden sie von den deutschen Schutztruppenoffizieren oft als „halb-zivilisiert“ bezeichnet.²⁹ Dadurch wurden sie positiv von Afrikanern im Landesinnern abgehoben, die bis dahin kaum mit Weltreligionen und europäischen Wertvorstellungen in Berührung gekommen waren, aber natürlich nach wie vor in rassistisch kolonialherrschaftlicher Manier als unterhalb der europäisch-christlichen Zivilisationen stehend hierarchisiert.

Diese Fremdwahrnehmung spiegelt sich teilweise in der Selbstwahrnehmung von Abdulcher Farrag wider. Wenn auch seine autobiographische Erzählung durch die Vermittlung des Schutztruppenoffiziers August Leue überliefert wurde, handelt es sich dennoch um eine wertvolle und rare Quelle, die Einblick in das professionelle Selbstverständnis und die Wertevorstellungen eines Sudanesen-Askari ermöglicht. Farrag wurde in den frühen 1860er Jahren in Darfur geboren und gehörte den Habbaniyya an, einer Gruppe von arabischen Nomaden des nordöstlichen Sudan. Er ging nach Kairo, um Geld zu verdienen, begann seinen militärischen Dienst in der ägyptischen Armee und nahm danach an der britischen Militärexpedition zur Rückeroberung des Sudan von den Mahdisten teil. Farrag geriet in Gefangenschaft und überlebte nur, weil seine Fänger ihn aufgrund der Kennzeichnungen auf der Wange als einen der ihren erkannten. Farrag aber nahm seine ehemaligen Landsleute als wild wahr und sah in ihrem tiefen Bildungsstand und dem Fehlen von Welterfahrenheit den Grund dafür, warum sie sich von einem seiner Meinung nach falschen Propheten wie dem Mahdi verführen ließen.³⁰ Er konnte aus seiner Gefangenschaft entfliehen und sich zurück nach Kairo durchschlagen, wo er sich nach der Auflösung seines Regiments von der deutschen Schutztruppe rekrutieren ließ.³¹ Farrags Erzählung

²⁹ BEHR, HUGOLD F. VON, *Kriegsbilder aus dem Araberaufstand in Deutsch-Ostafrika*, Leipzig 1891; FONCK, HEINRICH, *Deutsch-Ost-Afrika. Eine Schilderung deutscher Tropen nach 10 Wanderjahren. Die Schutztruppe, Reisen und Expeditionen im Innern, Land und Leute, Wild, Jagd und Fischerei, wirtschaftliche Verhältnisse*, Berlin 1910.

³⁰ LEUE, AUGUST, *Dar-es-Salaam. Bilder aus dem Kolonialleben*, Berlin 1903, 151f.; MOYD, MICHELLE, *Violent Intermediaries. African Soldiers, Conquest, and Everyday Colonialism in German East Africa*, Ohio 2014, 56.

³¹ LEUE, *Dar-es-Salaam*, 153–158; MOYD, *Violent Intermediaries*, 57f.

zeugt von einem Selbstverständnis als professioneller Söldner, einem Landfremden, der sich aus materiellen Gewinnmotiven dem Kriegshandwerk verschrieben hatte und keine religiösen oder patriotischen Konzepte der Loyalität entwickelte.³²

Als professioneller Söldnerstand zeigten die Sudanesen-Askari Verhaltensweisen, die auch für frühneuzeitliche Söldnerarmeen Europas typisch waren. So führten sie beispielsweise sehr hartnäckige Lohnverhandlungen und forderten die Einhaltung ihrer korporativen Rechte. Im Januar 1895 trat die sich auf dem Marsch nach ihrer Garnison befindende 6. Kompanie geschlossen vor den Kompanieführer Paul Fromm und erklärte ihm, dass er ihnen zu streng sei und sie daher beim Gouverneur um einen anderen Chef bitten wollten. Der Unteroffizier Josef Weinberger sollte später zu Protokoll geben, dass der Dienst etwas strikter als üblich gehandhabt worden war und ein Fall der Ehrverletzung vorgekommen sei, in dem ein zur Kettenhaft verurteilter Askari seine Strafe mit gemeinen Verbrechern hatte verbüßen müssen.³³ Diese Aussage deutet darauf hin, dass die Sudanesen ihr insubordinatives Verhalten als legitime korporative Protestformen zur Verteidigung ihrer Ehre und zur Verhandlung ihrer Rechte ansahen.³⁴ Die deutschen Vorgesetzten mussten diese anders gelagerten Ehrenkodexe und Pflichtverständnisse berücksichtigen und darauf basierend eine gemeinsame normative Ordnung aushandeln, bei der die kritische Masse der Betroffenen ihr Gesicht wahren konnten. Fromm sah von einer Bestrafung nach Gesetz an Ort und Stelle mit der Begründung ab, dass das aus deutscher Sicht als Meuterei zu bezeichnende Verhalten dem Herkommen der Sudanesen entspreche, eine Unterredung mit dem obersten Dienstherrn halten zu können. Streng genommen handle es sich auch nicht um Kontraktbruch, da sie diesem weiterhin dienen wollten. Weinberger führte die Sudanesen-Kompanie daher geschlossen zur Küste, wo sie vor den Gouverneur Friedrich von Schele traten. Von Schele erklärte ihnen, dass es ihr Recht sei, Beschwerde an ihn zu richten, jedoch dürfe es niemals wieder zu Gehorsamsverweigerung kommen. Die Anführer des Protests wurden nach Ägypten entlassen und die Kompanie wurde einfach einem anderen Schutztruppenoffizier unterstellt.³⁵

An diesem Beispiel wird deutlich, dass ein unveränderter Transfer des deutschen militärischen Pflichtenkatalogs und dem davon abweichendes Verhalten sanktionierenden Bestrafungsregime Grenzen gesetzt waren. Ein Rund-erlass des Militärgouverneurs Eduard von Liebert an alle Kommandostellen

³² SIKORA, MICHAEL, Söldner – historische Annäherung an einen Kriegertypus, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), 210–238.

³³ Bericht Scheles an den Staatssekretär des Reichs-Marine-Amts über die Verhältnisse bei der 6. Kompanie in der Schutztruppe, in: BA-MA, RM 2/1846, 161–168.

³⁴ ILIFFE, Honour, 241–243.

³⁵ Bericht von Schele an den Staatssekretär des Reichs-Marine-Amts über die Verhältnisse bei der 6. Kompanie in der Schutztruppe, in: BA-MA, RM 2/1846, 161–168.

aus dem Jahre 1897 reflektiert diese Problematik dahingehend, dass zwar das Militärstrafgesetzbuch für das Deutsche Reich vom 20. Juni 1872 auch für die Schutztruppe maßgebend sein sollte, allerdings nicht buchstabengetreu umgesetzt werden könne:

Insbesondere wird bei zahlreichen durch das Militärstrafgesetzbuch bedrohten Handlungen eine weitgehende Milde Platz zu greifen haben, in der Erkenntnis, daß die strengen, auf den heimischen Voraussetzungen einer entwickelten Soldatenehre und landeskindlicher Eidestreu erwachsenen Bestimmung auf den farbigen Söldner nur sehr bedingt zutreffen.³⁶

Die Notwendigkeit der Berücksichtigung spezifischer soziokultureller Hintergründe afrikanischer Soldaten fand selbst in das Schutztruppengesetz von 1898 Eingang. Darin wird empfohlen, bei der „Regelung und Handhabung der Disziplin und der strafrechtlichen Verhältnisse der Farbigen [...] die Gewohnheiten der betreffenden Volksstämme in Betracht“ zu ziehen.³⁷ Die Schutztruppenoffiziere zogen daher in der Regel langgediente Askari mit höherem Dienstgrad bei der Verhängung von Strafen beratend hinzu.³⁸ Auch wurde die im Militärstrafgesetz nicht mehr erwähnte Prügelstrafe sehr häufig als Disziplinarstrafe angewendet. Dies ist wohl auf die rassistische Stereotypisierung zurückzuführen, wonach das angeblich kindliche, unmündige Gemüt der Afrikaner auf körperliche Züchtigung am besten reagiere. Dabei zielte die Prügelstrafe in afrikanischen Gesellschaften, wenn sie überhaupt praktiziert wurde, auf die Wiederherstellung der durch die Straftat gestörten sozialen Beziehungen und nicht etwa auf individuelle „Züchtigung“.³⁹

Gerade in den kolonialen Anfangsjahren stellten die Schutztruppenoffiziere die eiserne Disziplin der Sudanesen-Askari in starken Kontrast zu den als „wild“ und „kriegerisch“ charakterisierten afrikanischen Rekruten, die aus dem Schutzgebiet selbst oder portugiesisch Mozambique angeworben worden waren und die noch stärker in den militärischen Tugenden und der individuellen kriegerischen Performanz ihrer afrikanischen Herkunftsgesellschaften verhaftet waren. So kam es schon vor, dass vor einem Angriff der eine oder andere einen Kriegstanz anfang⁴⁰, wohl um seine körperliche Gewandtheit und kameradschaftliche Solidarität zu demonstrieren.⁴¹ Wiederkehrend sind die Berichte von Schutztruppenoffizieren, wonach neu rekrutierte Askari nach Gefechten Massaker an

³⁶ Runderlass des Gouverneurs an das Kommando der Schutztruppe, die Bezirksämter und die Militärstationen im Innern, Daressalam, 24.3.1897, in: BArch, R1001/284, 23.

³⁷ Organisatorische Bestimmungen vom 25.7.1898, Abschnitt VIII. Farbige, § 33, in: BayHStA KA, Mkr 777.

³⁸ FONCK, *Deutsch-Ost-Afrika*, 56 f.

³⁹ SCHRÖDER, MARTIN, *Prügelstrafe und Züchtigungsrecht in den deutschen Schutzgebieten Schwarzafrikas*, Münster 1997, 16.

⁴⁰ BANSE, EWALD, *Unsere großen Afrikaner. Das Leben deutscher Entdecker und Kolonialpioniere*, Berlin 1943, 208.

⁴¹ ILLIFFE, *Honour*, 142 f.

Gefangenen verübten, Tote verstümmelten und mit abgeschnittenen Körperteilen als Trophäen zurückkehrten.⁴² Die Bestrebung, solche exzessiven Formen der Gewaltausübung zu unterbinden, ist wohl weniger auf ethische Vorbehalte, sondern vielmehr auf ein Disziplin- und Kontrollbedürfnis zurückzuführen. Auch das außerdienstliche Verhalten der lokal rekrutierten Askari wird als leichtsinnig beschrieben, da sie im Unterschied zu den muslimischen Sudanesen oft stark alkoholisiert wären.⁴³

Um die deutschen Vorstellungen eines pflichtgetreuen und ehrbaren soldatischen Verhaltens einzuimpfen, wurde daher nicht nur auf militärische Ausbildung und Drill gesetzt. Die Sudanesen sollten als Intermediäre für vorbildstiftendes dienstliches wie außerdienstliches Verhalten fungieren und wurden auf die verschiedenen Kompanien als Vorgesetzte verteilt. Die Wirksamkeit dieser Vorbildfunktion wird daran deutlich, dass viele der rekrutierten Animisten zum Islam übertraten, wohl um denselben ehrenhaften professionellen Status wie die Sudanesen zu erreichen. Es entstanden dadurch spezifische muslimische Militärgemeinschaften innerhalb der Schutztruppe, die auch zur allgemeinen Verbreitung des Islam in Ostafrika beitrugen.⁴⁴ Während sich christliche Missionare wiederholt bei der Kolonialverwaltung über die Islamisierung der Schutztruppe beschwerten und selbst Debatten im Reichstag auslösten⁴⁵, war die Haltung der Schutztruppenoffiziere dazu aufgrund der angeblich positiven Effekte auf den militärischen Tugendkatalog pragmatisch tolerant bis positiv.

Die deutschen Kompanieführer zeigten sich generell kompromiss- und verhandlungsbereit bezüglich des kulturellen und familiären Lebens ihrer Askari und es wurden auch explizite Instruktionen erlassen, die Religionen und Bräuche der afrikanischen Soldaten zu respektieren.⁴⁶ Das hatte seinen tieferen Grund darin, dass der Status als Familienvorsteher eine afrikanische männliche Ehrkultur repräsentierte, die mit dem militärischen Ethos unmittelbar verbunden war. Wie bereits erwähnt, war die Hauptmotivation afrikanischer Männer für die Bewährung im Krieg meist das Ziel, den Status eines Patrons eines erweiterten Haushalts zu erlangen. Der Dienst bei der Schutztruppe war gerade deshalb so attraktiv, weil der hohe Sold dies ebenfalls ermöglichte, so dass die Askari die männlichen Ehrbegriffe eines Kriegshelden und Familienvorstehers in demselben Lebensstadium vereinigen konnten.⁴⁷ Die Schutz-

⁴² WEINBERGER, in: BayHStA-KA, M200/32; BEHR, *Kriegsbilder*, 66; SCHMIDT, ROCHUS, *Geschichte des Araberaufstandes in Ost-Afrika. Seine Entstehung, seine Niederwerfung und seine Folgen*, Frankfurt a.O. 1892, 96.

⁴³ PRINCE, *Araber und Wahehe*, 80 und 99.

⁴⁴ MOYD, *Violent Intermediaries*, 171f.

⁴⁵ Reichstagssachen, in: BArch, R 1001/955, 6–26 und 30 f.

⁴⁶ REICHELTMANN, GEORG, *Schaffung der Wissmanntruppe*, in: Alexander Becker u.a. (Hg.), Hermann von Wissmann. Deutschlands größter Afrikaner. Sein Leben und Wirken unter Benutzung des Nachlasses, Berlin 1906, 184–201.

⁴⁷ ILIFFE, *Honour*, 100–111.

truppenoffiziere mussten akzeptieren, dass die Askari mit ihren Familien in den Garnisonen oder in Askaridörfern neben der Militärstation lebten und umfassendere Haushalte gründeten, die Protegierte, Askariboys und auch Zweitfrauen umfassten.⁴⁸ Um sich die Loyalität der Askari zu sichern, musste ein Kompanieführer nicht nur die Integrität ihrer soldatischen Ehre wahren, sondern auch ihren Status als Familienvorsteher. Ein Schutztruppenoffizier musste seine Verantwortung als Patron wahrnehmen, indem er für die Sicherheit und das materielle Wohl der Askari-Familien auch über den Tod eines Askari hinaus sorgte und stets ein offenes Ohr für ihre Beschwerden und Anliegen hatte.⁴⁹ Im Verlauf der Jahre wurden zudem behördliche Fürsorgemaßnahmen wie Pensionen und Invalidenrenten getroffen, um eine über den bloßen Sold hinausgehende Loyalität herzustellen.⁵⁰

4. Die afrikanischen Gegner und interkulturelle Kriegführung

Um einen kulturell andersartigen Ehrenkodex und Codes der Kriegführung zu verstehen, muss erst einmal das eigene Wertesystem außer Kraft gesetzt werden. Diesem ohnehin nicht leichten Unterfangen waren durch den rassistischen Dünkel der deutschen Schutztruppenoffiziere zusätzliche Schranken gesetzt – und dies führte zur eingangs beschriebenen vernichtenden Niederlage der Zelewski-Expedition. Die mit Schild und Speer bewaffneten Hehe waren aufgrund ihrer Überfälle auf Karawanen und afrikanische Dörfer in unmittelbarer Nachbarschaft von deutschen Militärstationen ins Visier der Schutztruppe geraten. Da Zelewski in europäischen Kategorien rechtmäßiger Kriegführung dachte, Plündern mit Kontrollverlust oder unehrenhafter Gewaltausübung und „primitive“ Bewaffnung mit primitiver Kriegführung gleichsetzte, glaubte er, lediglich gegen eine Schar besser organisierter Banditen mit auf Raub beschränkten Ambitionen zu ziehen.⁵¹ Er konnte sich auch grundsätzlich nicht vorstellen, dass sich eine disziplinierte, schlagkräftige Streitkraft ohne den Einfluss einer „höheren Zivilisation“ entwickeln konnte⁵² und marschierte ohne sich um Aufklärung und Seitensicherung zu kümmern geradewegs in sein Verderben.

Die Hehe hatten vor ihren Erstkontakten mit den Deutschen eine innerafrikanische Militärrevolution und den Übergang von einer multi-chiefdom-society

⁴⁸ FONCK, *Deutsch-Ost-Afrika*, 64.

⁴⁹ MOYD, *Violent Intermediaries*.

⁵⁰ BÜHRER, *Schutztruppe*, 126–160.

⁵¹ Zelewski an Reichskanzler Caprivi, Daressalam, 8.6.1891, in: BArch, R1001/279, 9f.

⁵² Bei diesem Vorurteil handelt es sich um einen üblichen zeitgenössischen Topos, der bspw. auch den Zulu gegenüber geübt wurde. VANDERVORT, *Wars of Imperial Conquest in Africa, 1830–1914*, Bloomington 1998, 20–22.

zu einem Staatsbildungsprozess vollzogen.⁵³ Vor diesem Hintergrund können ihre Überfälle nicht auf Beutezüge reduziert werden. Vielmehr waren diese vom höheren Ziel getragen, sich Zugang zum Karawanenhandel zu sichern und diese zentrale Verkehrsader in ihr expandierendes Reich einzugliedern. Sie hatten die Militärorganisation von den benachbarten Wangoni übernommen, die in den 1840er Jahren als militarisierte Flüchtlinge vor Shakas expandierendem Zulukönigreich bis ins heutige Tansania gelangt waren.⁵⁴ Nach diesem Vorbild entwickelten die Hehe eine hohe Regimentsloyalität und -disziplin und waren in der Lage, aus einer gefechtsbereiten Marschordnung eine dem Büffelhorn der Zulu ähnlichen Schlachtformation mit dem Potential zu Flankenangriffen und Nahkampf zu entwickeln.⁵⁵ Loyalität und Disziplin wurde nicht über Drill, Zwang, Kontrolle oder ein kodifiziertes Bestrafungssystem gewahrt, auch gab es keine Wehrpflicht. Aber Männer, die nicht an Kriegszügen teilnahmen, konnten sich keinen ehrenhaften Status aufbauen, da sie keinen Zugang zu Frauen, Vieh und Sklaven hatten. Verdiente Krieger wurden abgesondert und der Oberbefehlshaber ging von Gruppe zu Gruppe und teilte Lob oder Tadel aus. Feiglinge wurden nach dem Kriegszug gedemütigt, indem sie ihre Beute abgeben und im Tross marschieren mussten, wobei sie von allen Seiten Lasten aufgepackt bekamen und Kochtöpfe oder ähnlich Symbole weiblicher Tätigkeit tragen mussten.⁵⁶

Selbst die Hehe versuchten jedoch, offene Feldschlachten möglichst zu vermeiden und verübten wie die meisten afrikanischen Kriegsparteien zur militärischen Vernichtung des Feindes bevorzugt Überfälle oder Angriffe aus dem Hinterhalt.⁵⁷ Darin eine hinterhältige oder feige Verhaltensweise zu sehen, wäre nicht nur aus afrikanischer Perspektive vermessen. Das Streben, asymmetrische Bedingungen herzustellen, ist eine grundsätzliche Logik der Kriegführung. Insbesondere aber bei zahlenmäßig relativ kleinen „tribalen“ Gesellschaften war das Prinzip, dem Gegner unter möglichst geringem Risiko maximalen Schaden zuzufügen, existentiell.⁵⁸ Zudem war das Ziel afrikanischer Kriege meist nicht auf territorialen Gewinn, sondern auf Ressourcen und Gefangene zur Akkumulation von Gefolgschaft und Arbeitskräften ausgerichtet. Während sich Viehhaltergesellschaften wie die Massai auf Viehraub spezialisierten, betrieben Agrargesellschaften auch Frauenraub, denn die Landwirtschaft basierte letzt-

⁵³ Siehe hierzu ausführlich: REDMAYNE, ALISON, The Hehe, in: Andrew Roberts (Hg.), *Tanzania before 1900. Seven Area Histories*, Nairobi 1968, 37–58.

⁵⁴ ARNING, WILHELM, Die Wahehe, in: *Mittheilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den Deutschen Schutzgebieten* 9 (1896), 233–246.

⁵⁵ VANDERVORT, Wars.

⁵⁶ NIGMANN, ERNST, Die Wahehe. Ihre Geschichte, Kult-, Rechts-, Kriegs- und Jagd-Gebräuche, Berlin 1908, 102–105.

⁵⁷ NIGMANN, Wahehe, 92–94.

⁵⁸ KEELEY, LAWRENCE, *War Before Civilization*, Oxford 1996, 65–67 und 175; HELBLING, JÜRIG, *Tribale Kriege. Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt*, Frankfurt a.M. 2006.

lich auf Frauenarbeit. Warlords wiederum verkauften männliche wie weibliche Gefangene als Sklaven.⁵⁹ Der Warlord Mirambo war berüchtigt für seine Überraschungsangriffe, bevorzugt auf eine noch schlafende Dorfbevölkerung in der Morgendämmerung. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass das europäische Konzept, stolz auf ehrenhafte Verluste zu sein, absurd erscheinen musste. Schwere Verluste wurden von den Hehe sogar bei einem militärischen Erfolg als Schmach empfunden.⁶⁰ Plündern war nicht ehrenrührig, sondern geradezu Pflicht. Es bedeutete auch keineswegs den Zerfall der Disziplin oder Kontrollverlust. Der Oberbefehlshaber konnte über die Umverteilung der im Lager abgegebenen Gefangenen und Materialien nach Status oder Verdienst seine Autorität und das Gemeinwesen sogar festigen. Durch solche Ehrerweisungen wurde einerseits die Elite bestätigt, andererseits konnten sich „normale“ Krieger oder Jünglinge durch besondere Tapferkeit in ihrem Stand verbessern oder in die Lage versetzt werden, einen eigenen Hausstand zu gründen.⁶¹

Die Konfrontation mit der deutschen Schutztruppe als neuer militärischer Gegner verstärkte die bestehende Tendenz zu Angriffen aus dem Hinterhalt sowie auf „weiche“ Ziele. Angriffe auf die stark befestigten deutschen Militärstationen und offene Feldschlachten fanden sozusagen gar nicht statt, da sich afrikanische Kriegsparteien aufgrund der überlegenen Fernwirkung diszipliniert eingesetzt, moderner Feuerwaffen in eklatantem Nachteil befanden. Die afrikanischen Kriegsparteien erkannten jedoch schnell, dass die deutschen Invasoren auf dem Marsch sehr verletzlich waren – insbesondere, wenn ihr schmale Wege sowie tunnelartige Pfade die Einerkolonne aufzwangen und Deckungen an den Flanken nicht möglich waren. Ein Beschuss aus dem dichten Busch bedeutete für die Schutztruppe einen Kampf gegen einen unsichtbaren Gegner, bei dem ihre überlegene Schiessfertigkeit nutzlos war. Und kam es erst einmal zum Nahkampf gegen Speerträger, so kippte die Asymmetrie ins Gegenteil. Afrikanische Angriffe auf Militärstationen wurden stattdessen indirekt ausgeübt, indem die umliegende Anwohnerschaft durch Überfälle terrorisiert wurde, um sie von der Kooperation mit den Deutschen durch Arbeits- und Versorgungsdienste abzuhalten.⁶²

Wenn die Vernichtung der Zelewski-Expedition auch nicht zur Folge hatte, dass Schutztruppenoffiziere fortan einen respektvollen Diskurs über ihre afrikanischen Gegner führten, so waren sie zumindest gezwungen, afrikanische Kriegspraktiken und -logiken zu verstehen und ihre Gewaltausübung daran anzupassen. Dafür mussten sie sich auch weitgehend von den Konzepten einer ehrenhaften Kriegführung lösen, wie sie aus den europäischen zwischenstaatlichen Kriegen hervorgegangen waren. Nachdem sie die größeren afrikanischen

⁵⁹ REID, War, 131–134.

⁶⁰ NIGMANN, Wahehe, 17 und 89 f.

⁶¹ NIGMANN, Wahehe, 85–92 und 102–105; REID, War, 133 f.

⁶² PRINCE, Araber und Wahehe, 186 f.

Machtzentren erobert hatten, gingen sie dazu über, ihre Angriffe auf die bewegliche und unbewegliche Habe der gegnerischen Bevölkerung und die mutmaßlich feindliche Zivilbevölkerung selbst zu richten. Dabei handelte es sich um eine klare Missachtung der im internationalen Kriegsrecht vorgegebenen Schranken, wonach sich Kampfhandlungen nur gegen Kombattanten richten durften und am gegnerischen Privateigentum kein Beuterecht bestand.⁶³

Aufgrund ihrer Schwerfälligkeit und mangelhafter lokaler Kenntnisse war die Schutztruppe jedoch oft nicht in der Lage, überraschend zuzuschlagen. Auch versuchten viele Dorfbewohner erst gar nicht, sich zu verteidigen, sondern ergriffen rechtzeitig die Flucht in den Wald oder den Busch, so dass die Deutschen oft nur noch verlassene Dörfer vorfanden. Diese Unzulänglichkeiten kompensierte die Schutztruppe, indem sie lokale afrikanische Männer als „Hilfskrieger“ anheuerte. Sie wurden im Aufklärungs- und Patrouillendienst eingesetzt und verhielten sich bei Gefechtshandlungen meist nur abwartend, um nach einem abgeschlagenen Angriff oder einer erfolgreichen Eroberung einer Ortschaft die Flihenden zu verfolgen und ihre Verstecke ausfindig zu machen.⁶⁴ Teilweise führten die Hilfstruppen relativ selbständig ihre gewohnten Raub- und Beutezüge unter der Protektion des befehlshabenden Schutztruppenoffiziers aus.

Für die Schutztruppenoffiziere erhielten diese Elemente des afrikanischen Krieges gemäß den anders gelagerten Kriegszielen – und da Menschenhandel für sie verboten war – eine andere Bedeutung. So erhielten gefangene Frauen den Status von Geiseln, die, wie auch teilweise das erbeutete Vieh, bei Friedensverhandlungen zur Erpressung politischer Zugeständnisse des Gegners eingesetzt wurden. Die Schutztruppenoffiziere versuchten zuweilen, die Rolle eines afrikanischen Oberbefehlshabers zu übernehmen, indem sie auf die Ablieferung der materiellen Beute bestanden, um diese dann nach eigenem Ermessen als Belohnung für den Einsatz umzuverteilen. Dies gelang jedoch nicht immer. Als der Kompanieführer Kurt Johannes 1896 gegen die Anwohner des Meru voringing, bestand sein „Streitmacht“ aus einer 100 Gewehre zählenden regulären Truppe sowie mehreren Tausend Dschagga vom Kilimandscharo. Die Dschagga zogen auch dann noch plündernd durch die Landschaften ihrer benachbarten Rivalen, als Johannes bereits in Friedensverhandlungen eingetreten war. Kriegskontributionen konnte er keine mehr erwarten, denn die Meru waren bereits ihres gesamten Groß- und Kleinviehs beraubt worden, das die Dschagga auch nicht im Lager der Schutztruppe abzuliefern gedachten.⁶⁵

⁶³ BOTHE, MICHAEL, Krieg im Völkerrecht, in: Dietrich Beyrau/Michael Hochgeschwender/Dieter Langewiesche (Hg.), Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart, Paderborn 2007, 469–478.

⁶⁴ WISSMANN, Afrika, 26 f.

⁶⁵ Kompanieführer Johannes: Bericht über die Strafexpedition vom 31.10. bis 20.11.1896, Moschi, 21.11.1896, in: BArch R1001/287, 161–166.

Im Verlauf von langwierigen Guerillakämpfen wie etwa während der Maji-Maji-Kriege (1905–07) wurden selbst solche grobschlächtigen Regulierungsversuche der Schutztruppenoffiziere zuweilen vollkommen ausgehebelt. Ohne den Einsatz zahlreicher „Hilfskrieger“ war es ihnen weder möglich, die Rückzugsorte, Schlupfwinkel und versteckten Anbaugelände der mutmaßlich feindlichen Bevölkerung ausfindig zu machen, noch die Entdeckten auf ihrer Flucht zu verfolgen. Aus den unveröffentlichten Tagebucheinträgen des Schutztruppenoffiziers Rudolf Hirsch wird deutlich, dass er über viele Bereiche der Gewaltausübung die Kontrolle verloren hatte. Als er die als Hilfstruppen mitgeführten Hehe mit einigen seiner Askari auf ihren nächtlichen Suchpatrouillen begleiten wollte, lachten sie nur und meinten, sie wären ihnen nur hinderlich. Auch die Nachrichtenbeschaffung lag weitgehend in den Händen der Irregulären, die, wie Hirsch vermutete, Gefangene oft zu Tode folterten. In Folge der angesetzten Kopfgelder gingen Hilfskrieger mit aufgespießten Köpfen angeblicher Rebellenführer bei Hirsch ein und aus, um Preisgelder einzukassieren:

Da auf die Köpfe derselben [der Anführer der Rebellen, T.B.] Belohnungen von mir ausgesetzt sind, brachte mir eben ein Mhehe auf seinem Speer den frisch abgeschlagenen Kopf des Jumben [...] – neben ihm ging die Tochter und die beiden Kinder derselben, es machte ihnen gar keinen Eindruck, so werden auch bei uns die hässlichen Eindrücke gemildert. Der Mhehe erhielt 25 Mark Belohnung, die Weiber u. eine Zigarette von mir.⁶⁶

Da nicht mehr verhandelt wurde, verlor auch die Geiselnahme von Frauen ihren Sinn. Sie wurden nun einfach an die Hilfskrieger verteilt⁶⁷ und die Schutztruppe betrieb regelrechten Menschenhandel. Trotz Selbstbeschwichtigungen und der üblichen apologetischen Reaktion, die Gewalteskalation auf die angeblich unehrenhafte afrikanische Kriegführung zu schieben, konnte Hirsch nicht in Abrede stellen, dass er sich zuweilen als „Räuber, Mörder, Brandstifter, Seelenvernichter u. Sklavenhändler“ fühlte.⁶⁸

5. Schlussbetrachtungen

Das ursprüngliche Bestreben der Reichsregierung, den Ehrenstatus der deutschen Schutztruppenoffiziere als Angehörige des deutschen Offizierskorps zu bewahren, wurde bereits durch ihre formelle Unterstellung unter die zivilen Instanzen der Kolonialregierung in Frage gestellt. Aus Sicht der militärischen Eliten des Kaiserreichs konnten Schutztruppenoffiziere durch diese Loslösung von der absolutistischen Machtdomäne der Kaiserlichen Kommandogewalt keinen militärischen Ehrenstatus mehr beanspruchen. Aufgrund dieser Fremd-

⁶⁶ HIRSCH, Tagebucheintrag vom 08.02.1906, in: BayHStA-KA, Nl. Hirsch/9, 75 f.

⁶⁷ HIRSCH, Tagebucheintrag vom 05.02.1906, in: BayHStA-KA, Nl. Hirsch/9, 71.

⁶⁸ HIRSCH, Tagebucheintrag vom 11.02.1906, in: BayHStA-KA, Nl. Hirsch/9, 94.

wahrnehmung und der sehr unterschiedlich gelagerten Dienstverhältnisse und -praktiken bei der Schutztruppe, entwickelten die Schutztruppenoffiziere einen gesonderten Korpsgeist, was in ihrer Selbstbezeichnung als „alte Afrikaner“ zum Ausdruck kommt. Dennoch wurden einigen Schutztruppenoffizieren militärische Ehren durch Auszeichnungen erwiesen und sie wurden in der Regel nach ihrem Dienst in Afrika wieder in das heimische Offizierskorps überführt. Wissmann erlangte sogar in der breiteren Öffentlichkeit Kolonialheldenstatus. Die Initiative, ihm ein Ehrendenkmal in Form eines Standbildes zu errichten, kam aber nicht aus Militärkreisen, sondern von der Deutschen Kolonialgesellschaft. Auch wurde es ursprünglich in Daressalam eingeweiht, bevor es nach dem Ersten Weltkrieg auf einem Umweg über London in Hamburg wiedererrichtet wurde.

Der professionelle Status der Schutztruppenoffiziere wurde aus der Sicht deutscher Militärs im Kaiserreich zusätzlich dadurch in Frage gestellt, dass sie eine Söldnertruppe kommandierten. Einhergehend mit den nach der Französischen Revolution in Europa immer stärker einhaltenden Konzepten der Wehrpflicht und des Bürgersoldaten, der für höhere politische Ziele und sein Vaterland kämpfte, wurde mit dem „Söldner“ als privatisiertes Element einer Gewaltorganisation eine Reihe unehrenhafter militärischer Eigenschaften wie Illoyalität, Disziplinlosigkeit und materielles Gewinnstreben verbunden. Dies hatte auch negative Folgen auf den Status der Schutztruppenoffiziere, die dadurch nach der Auffassung deutscher Militärs die Rolle als eine Art Condottiere erhielten. In ihren Memoiren betonten die Schutztruppenoffiziere wiederholt, dass die Askari die deutschen militärischen Tugenden wie Zuverlässigkeit, Tapferkeit und Disziplin vollständig erfüllten und sie sogar „dem Namen einer ‚Deutschen‘ Truppe alle Ehre“⁶⁹ machten. Damit wollten sie den Askari in der deutschen Öffentlichkeit Respekt zollen, aber gleichzeitig auch ihren eigenen professionellen Ehrenstatus aufwerten und bewahren.

Wenn auch die deutschen militärischen Pflichten und Tugenden sowie das Bestrafungsregime des Militärstrafgesetzes für die innere Führung der Kolonialarmeen die leitgebende normative Ordnung war, so mussten die Kompanieführer in der Realität gegenüber den Ehr- und Pflichtvorstellungen der Askari eine hohe Kompromiss- und Verhandlungsbereitschaft zeigen, um sich ihre Kooperation zu sichern. Dazu gehörte nicht nur die Wahrung ihres Selbstverständnisses als professionelle Söldner und die strikte Einhaltung ihrer kontraktlichen Rechte. Die Schutztruppenoffiziere mussten auch die religiösen Wertvorstellungen der Askari respektieren und ihnen die Erlangung des Status als Patron eines erweiterten Haushaltes ermöglichen. Die Askari entwickelten aus den professionellen Ehrvorstellungen der Sudanesen, der Identifikation mit afrikanischen Formen des Islam, afrikanischer martialer Männlichkeits-

⁶⁹ FONCK, *Deutsch-Ost-Afrika*, 94.

vorstellungen und deutschen militärischen Tugenden eine eigene spezifische Militär- und Ehrkultur.

Während die meisten Schutztruppenoffiziere die Ausbildung der Askari und die Truppenführung als eine ehrenhafte Aufgabe empfanden, taten sie sich mit der Kriegführung gegen afrikanische Gegner, die überhaupt nicht ihren Konzepten eines ehrenhaften Krieges entsprachen, deutlich schwerer. Vorkoloniale Taktiken und Methoden der afrikanischen Kriegführung kombiniert mit der Anpassung an die Schutztruppe als ein in waffentechnischer, organisatorischer und disziplinarischer Hinsicht überlegenen Gegner führten dazu, dass die Zivilbevölkerung sowie ihre bewegliche und unbewegliche Habe zum Zielobjekt militärischer Gewalt wurden. Die Vorbehalte der Schutztruppenoffiziere waren wohl weniger im Verstoß gegen internationales (westliches) Kriegsrecht oder in einem humanitären Ethos begründet als vielmehr in dem Unmut darüber, sich im Kolonialkrieg nicht als Kriegshelden großer Entscheidungsschlachten profilieren zu können. Dabei muss angemerkt werden, dass auch moderne zwischenstaatliche Kriege stets von den nicht so heldenhaften Formen des Kleinen Krieges und des Guerillakrieges begleitet wurden, die bei der normativen Konzeptualisierung einer angeblich ritterlichen europäischen Kriegführung gerne in Vergessenheit gerieten. Aufgrund dieser Norm einer ehrenhaften Kriegführung sind jedoch die tiefen Abgründe der Gewalteskalation und der umfassende Einsatz von afrikanischen Hilfskriegern im kolonialen Kontext nur in den wenigen unveröffentlichten Tagebüchern von Schutztruppenoffizieren überliefert.

Abschließend kann nur gemutmaßt werden, dass die Kriegführung der Schutztruppe auch afrikanischen Vorstellungen einer legitimen und ehrenhaften Gewaltausübung entgegenlief. Zwar kamen die Elemente der Antiguerrilla auch in afrikanischen Kriegen vor, jedoch musste die flächendeckende und unerbittliche Durchführung bis der letzte angebliche Rädelsführer eliminiert war als befremdlich exzessive Gewaltausübung empfunden worden sein. Nachdem die Schutztruppe die Hehe nach jahrelangen Kämpfen besiegt hatte, zerschlug sie die politischen und militärischen Strukturen des Reiches vollständig. Es ist anzunehmen, dass die kurz darauf während der Maji-Maji Unruhen als Hilfskrieger angeheuerten Hehe, die für die Schutztruppe die „Drecksarbeit“ übernehmen sollten, ihre neue Rolle schwer mit der Hehe Militärkultur und dem Ehrenkodex eines Hehe-Kriegers vereinbaren konnten. Nach der Niederschlagung der Maji-Maji Unruhen war selbst diese Option eines Kriegseinsatzes nicht mehr gegeben. War früher für einen freien Mhehe jede körperliche Arbeit unwürdig und die einzige ehrenhafte Betätigung die Jagd und der Krieg, so waren die Männer nun bereits zahlreich in der einst Frauen und Hörigen vorbehaltenen Landwirtschaft tätig.⁷⁰

⁷⁰ NIGMANN, Wahehe, 3 und 6 f.

Gekautes Wachs

Zum Problem der Ehre in der klassischen chinesischen Philosophie

HEINER ROETZ

*Reichtum, hoher Rang, Erfolg und Name sind
nur Äußerlichkeiten im Leben des Menschen.
Wenn die Menschen sie aber einmal im Blick
haben, dann geben sie ihre ganze Bestimmung
für sie. Und haben sie sie dann endlich in
Händen, schmecken sie wie gekautes Wachs.*
Wu Jingzi, *Rulin waishi* (1750)¹

*Wie sank die Welt, seit ihr die Ehre befohlen
war, zum Schuft!*
Karl Kraus, *Die allerletzten Tage der Mensch-*
heit (1920)²

1. Einführung: Peter Berger zur „Obsoleszenz“ der Ehre

Peter Berger hat in einem Artikel von 1970 den Gedanken der Ehre („honor“) einer prämodernen Ständegesellschaft zugeordnet, in der die Identität des Einzelnen an institutionalisierte Rollen und die ihnen entsprechende „reiterated performance of prototypical acts“ gebunden ist.³ Der Zerfall dieser Welt im Zuge der Herausbildung der Moderne hat, so Berger, Ehre zu einem „obsoleten“, „zunehmend bedeutungslosen Begriff“ gemacht, an dessen Stelle die Vorstellung der intrinsischen, nicht länger an Institutionen und Rollen gebundenen „Würde“

¹ WU JINGZI 吴敬梓, *Rulin waishi* 儒林外史 (The Scholars), Changsha 1996, 2: 人生富貴功名, 是身外之物; 但世人一見了功名, 便舍著性命去求他。及至到手之後, 味同嚼蠟。

² KRAUS, KARL, Die allerletzten Tage der Menschheit, in: Die Fackel 25 (1920) Nr. 521–530, 156–160, 157.

³ BERGER, PETER, On the Obsolescence of the Concept of Honor, in: European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie XI (1970), 339–347, 343; auch in: Stanley Hauerwas/Alasdair MacIntyre (Hg.), Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy, Notre Dame 1983, 172–181, 176.

(„dignity“) des Menschen als solchem getreten ist.⁴ Wenngleich Berger – sein Beitrag entstand zur Zeit der gesellschaftskritischen „68er“-Bewegung – eine künftige Wiederentdeckung der Ehre nicht ausschließen will, so sieht er diese unter modernen Bedingungen doch in keinem Fall auf eine „regressive restoration of traditional codes“ und die Widerrufung der Würde des Menschen hinauslaufen.⁵ Selbst spätere Verteidiger der Ehre wie Kwame Anthony Appiah werden dem nicht widersprechen wollen.⁶ Wie allerdings die Auseinandersetzung um die globale Gültigkeit der Menschenrechte zeigt, ist die Anerkennung der Menschenwürde weniger gesichert, als Berger meinte.

Die „moderne“ Präferenz für die Würde anstelle der Ehre hat für Berger Vorläufer. Er nennt drei antike Beispiele:

Now, it would be a mistake to ascribe to modern consciousness alone the discovery of a fundamental dignity underlying all possible social disguises. The same discovery can be found in the Hebrew Bible, as in the confrontation between Nathan and David („Thou art the man“); in Sophocles, in the confrontation between Antigone and Creon; and, in a different form, in Mencius' parable of a criminal stopping a child from falling into a well. The understanding that there is a humanity behind or beneath the roles and the norms imposed by society, and that this humanity has profound dignity, is not a modern prerogative. What is peculiarly modern is the manner in which the reality of this intrinsic humanity is related to the realities of society.⁷

Man kann darüber streiten, ob diese Beispiele leisten, was Berger von ihnen erwartet. Hegel z. B. hat das Handeln Antigones kaum als eine Vorwegnahme modernen, rollenunabhängigen Bewusstseins verstehen wollen, sondern als prototypischen Ausdruck des Familienrechts. Und was Mencius bzw. Mengzi 孟子 (ca. 370–290) betrifft, einen der großen Konfuzianer der chinesischen Antike – zur zitierten Bibelstelle kann ich mich mangels Kompetenz nicht äußern –, so ist in der Passage, auf die Berger anspielt, gar nicht von einem „Kriminellen“ die Rede – was Berger nicht daran gehindert hat, das Beispiel noch mehrfach in unveränderter Form zu wiederholen.⁸ Mengzi spricht vielmehr allgemein von einem „Menschen“, der beim plötzlichen Anblick eines Kindes, das in einen Brunnen hineinzustürzen droht, von Schrecken und Mitgefühl gepackt den Impuls in sich spürt, das Kind zu retten.⁹ Mengzi will hiermit zeigen, dass dem Menschen ein moralisches Sensorium angeboren ist, das die präsoziale Grundlage der Entwicklung aller Tugenden darstellt. Berger ist aber trotz der Ungenauigkeit seines Arguments – auch dass das Kind tatsächlich gerettet wird,

⁴ BERGER, *Obsolescence*, 345.

⁵ BERGER, *Obsolescence*, 346 f.

⁶ APPIAH, KWAME ANTHONY, *Eine Frage der Ehre*, München 2011.

⁷ BERGER, *Obsolescence*, 342.

⁸ Z. B. in BERGER, PETER, *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*, Maiden 2004, 160.

⁹ MENGZI 2a6, *Harvard-Yenching Sinological Index Series, A Concordance to Meng-tzu* 孟子引得, Reprint Taipei 1973.

sagt das Buch *Mengzi* nicht – m.E. auf der richtigen Spur. Denn in der Tat impliziert der Moment, den Mengzi hier als Ursituation der „Menschlichkeit“ vor Augen führt,¹⁰ sowohl auf der Seite des ihn Erlebenden als auch auf der Seite des Betroffenen die Abstraktion von allen Institutionen und Rollen und allem bestimmten Menschsein, die von der Unmittelbarkeit des moralischen Impulses überspielt werden. Mengzi schließt explizit aus, dass es in diesem Moment um den Wunsch nach etwas wie Ehre, hier in Form des gewonnenen „Lobes“ und des „guten Rufes“, geht. Ich werde hierauf zurückkommen und zu zeigen versuchen, dass dieser Ethik jenseits der Ehre und der Rollen tatsächlich eine Vorstellung von Würde eigen ist. Bergers Intuition zu verteidigen, erscheint mir umso angebrachter, als die aus dieser Vorstellung gewinnbare Idee individueller Menschenrechte heute gerade in China massiven Angriffen ausgesetzt ist.¹¹

2. Brüchige Ehre: Die Krise der Zeit der Streitenden Reiche

Zunächst ist der historische Hintergrund zu skizzieren, vor dem Mengzis Ethik verständlich wird. Die klassische chinesische Philosophie, die in Mengzi einen ihrer bedeutendsten Repräsentanten hat, ist die Reaktion auf eine tiefgreifende Krise infolge des Zusammenbruchs der Dynastie Zhou, der in die politische Teilung Chinas und schließlich in die kriegerische „Zeit der Streitenden Reiche“ (5.–3. Jh. v. Chr.) führt. Das gesamte politische, soziale und ökonomische Ordnungssystem gerät aus den Fugen. China liegt im Chaos, und nichts, was bislang Geltung besessen hat, der Glaube an den für Gerechtigkeit sorgenden und hierzu in das irdische Geschehen intervenierenden „Himmel“ (*tian* 天), der Kanon der gesitteten rituellen Verhaltensformen (*li* 禮), die Autorität der Fürsten und der Eltern oder die Lehren der Tradition verbürgt mehr eine sichere Orientierung. Am Problematischen der Welt entzündet sich kritisches und schließlich philosophisches Denken, das über das versagende Ethos hinaus nach neuen Quellen des Normativen sucht. Es steht unter dem Eindruck des Außerordentlichen einer Epoche, in der sich, mit dem Begriff Hegels, die „Substanz“ der vertrauten Lebensverhältnisse aufzulösen beginnt.

Hegel selbst hat dies bekanntlich bestritten und in einem bis heute einflussreichen Diktum China als das Reich der ewigen „substantiellen“ Unbewegtheit dargestellt, wo im Unterschied zum antiken Griechenland nicht der Schritt zur „Subjektivität“ erfolgt ist. Für Hegel bedeutet dies, dass die Chinesen auch die „Subjektivität der Ehre“ nicht kennen, womit er ein Ehrgefühl anspricht, das sich

¹⁰ Eine andere ist der Anblick eines zum Opfer geführten vor Todesangst zitternden Rindes (*Mengzi* 1a7).

¹¹ Vgl. zu diesem Thema ROETZ, HEINER, Ein Problem der Politik und nicht der Kultur: Menschenrechte in China, in: Kurt Seelmann (Hg.), Menschenrechte. Begründung, Universalisierbarkeit, Genese, Berlin 2017, 102–125.

nicht vom Beifall anderer abhängig macht. Sie unterliegen vielmehr, wie Kinder, ganz der äußeren „Zucht“, während das Bewusstsein der „Innerlichkeit“ von Recht und Unrecht fehlen soll.¹² Dieses Urteil ist allerdings mehr dem Schematismus des Hegelschen Systems geschuldet, das für China einen festen Platz auf der niedrigsten Stufe der Geschichte reserviert hat, als einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit den damals bekannten chinesischen Texten, von denen schon die Aufklärung wusste, dass sie auch ganz anders gelesen werden können – nämlich, wie bei Christian Wolff, als Zeugnisse für die Inanspruchnahme nicht äußerer, sondern „innerer Bewegungsgründe“ und einer autonomen Mündigkeit.¹³ Ausdruck dessen ist ein ausgesprochener Vorbehalt gegenüber den Meinungen der „anderen“ (*ren* 人) und namentlich der „Vielen“ oder der „Mehrheit“ (*zhong* 眾), das mit wenigen Ausnahmen aus den antiken Texten spricht – in den Verwerfungen der Epoche ist jede kollektive Orientierung unsicher geworden. Wenn also Ehre, wie Schopenhauer definiert, „objektiv, die Meinung anderer von unserem Wert und, subjektiv, unsere Furcht vor dieser Meinung“ ist,¹⁴ dann dient sie den Philosophen des klassischen China nicht länger als Maßstab. Vielmehr findet, als Indiz einer frühen Aufklärung, Schopenhauers Feststellung, dass Ehre „ganz und gar nichts“ über die „moralische Beschaffenheit“ eines Menschen und was er „an und für sich sein mag“ aussage und allenfalls einen instrumentellen Wert habe,¹⁵ nachdrückliche Zustimmung.

Die Indikatoren hierfür durchziehen die antike Literatur, auch die Texte des Konfuzianismus, der von allen damals entstehenden Philosophien sicherlich den engsten Kontakt mit der Gemeinschaft hält. So warnen die *Gesammelten Worte* (*Lunyu* 論語) Konfuzius' wiederholt davor, sich der Ansicht der Majorität anzuschließen:

Zigong fragte: ‚Was ist davon zu halten, wenn einen alle in der Gemeinde mögen?‘ Der Meister sagte: ‚Das geht noch nicht an!‘ – ‚Und wenn man allen in der Gemeinde verhasst ist?‘ Der Meister sagte: ‚Auch das geht nicht an! Besser ist, wenn einen die Guten in der Gemeinde mögen und man den Schlechten in der Gemeinde verhasst ist.‘¹⁶

Zizhang fragte: ‚Wie muss ein Scholar sein, damit man ihn als vollendet bezeichnen kann?‘ Der Meister sagte: ‚Was verstehst du denn unter vollendet?‘ Zizhang sagte: ‚Er muss im

¹² HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12, Frankfurt a. M. 1986, 162.

¹³ WOLFF, CHRISTIAN, Rede von der Sittenlehre der Sineser (*Oratio de sinarum philosophia practica*), in: Ders., *Gesammelte* (sic) kleine philosophische Schriften (sic) 6, Halle 1740, 219f. Vgl. ROETZ, HEINER, Die Internalisierung des Himmelsmandats. Zum Verhältnis von Konfuzianismus und Religion, in: Walter Schweidler (Hg.), *Transcending Boundaries. Practical Philosophy from Intercultural Perspectives*, Sankt Augustin 2015, 145–158, 148 f.

¹⁴ SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Berlin 2016, 47.

¹⁵ SCHOPENHAUER, *Aphorismen*, 57.

¹⁶ Lunyu 13.24, zit. nach Harvard-Yenching Sinological Index Series, *A Concordance to the Analects of Confucius* 論語引得, Reprint Taipei 1972. 子貢問曰：鄉人皆好之，何如？子曰：未可也。鄉人皆惡之，何如？子曰：未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。

ganzen Land und im ganzen Clan Reputation (*wen* 聞) genießen.¹⁷ Der Meister sagte: ‚Das ist Reputation, aber nicht Vollendung. Vollendung bedeutet, in seinem Wesen aufrecht zu sein und die Gerechtigkeit zu lieben, seine Worte genau zu prüfen, auf seine Miene Obacht zu geben und wohlüberlegt höflich zu anderen zu sein. Dann wird man sicher in Land und Clan ein vollendeter Mensch sein. *Mit der Reputation aber ist es so, dass man sich den Anstrich der Menschlichkeit geben kann und in seinem Handeln doch das Gegenteil tut. Wenn man sich darin einrichtet und keine Zweifel bekommt (oder: aufkommen lässt), dann wird man in Land und Clan sicher Reputation genießen.*¹⁷

Die Konsequenz:

Der Meister sagte: ‚Wo alle (oder: die „Vielen“) etwas hassen, da ist unbedingt genau zu prüfen. Und wo alle etwas mögen, da ist unbedingt genau zu prüfen.¹⁸

Der frühe Konfuzianer misstraut also dem Publikum, das jemandem Ehre zusprechen könnte – und gerade dann, wenn es sich in seinem Urteil einig ist, ist Vorsicht angeraten. Denn es liefert sich zu gern den „Biedermännern“ (*xiangyuan* 鄉原) – Richard Wilhelm übersetzt: „den ehrbaren Leuten im Lande“¹⁹ – aus, die „in der ganzen Gemeinde als solide Menschen gelobt werden“ und „scheinbar“ vertrauenswürdig sind.²⁰ In Wirklichkeit aber sind sie „Räuber der Tugend“ (*de zhi zei* 德之賊),²¹ die „sich mit den gerade gängigen Moden gemein machen und sich der verdreckten Welt anpassen“ (同乎流俗, 合乎汙世).²² Über die tatsächliche „Vollendung“ eines Menschen entscheidet allein seine innere Qualität und nicht das nur äußerliche Faktum seiner Bewertung durch andere. Während der Heuchler zu Ansehen kommt, muss der wahrhaft gute Mensch damit rechnen, von den anderen verkannt zu werden (*ren bu zhi* 人不知).²³

Aufgrund seiner Distanznahme zur „Vorstellung Anderer“ (Schopenhauer) greift für den Konfuzianismus auch das verbreitete Klischee von einer chinesischen „Schamkultur“ zu kurz.²⁴ Wenn etwa Chad Hansen schreibt, im „konfuzianischen Traditionalismus“ als einer „shame culture“ erfolge die Motivierung des Verhaltens „by the disapproval of the group“, denn „the fact that

¹⁷ Lunyu 12.20 子張問：士何如斯可謂之達矣？子曰：何哉，爾所謂達者？子張對曰：在邦必聞，在家必聞。子曰：是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞。

¹⁸ Lunyu 15.27 子曰：眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉。

¹⁹ WILHELM, RICHARD, Die Lehren des Konfuzius, Frankfurt a. M. 2008, 529.

²⁰ Lunyu 17.11 und Mengzi 7b37.

²¹ Lunyu 17.11.

²² Mengzi 7b37. Vgl. hierzu ROETZ, HEINER, Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken, Frankfurt a. M. 1992, 79–80.

²³ Vgl. hierzu ROETZ, Achsenzeit, 260–269.

²⁴ Vgl. hierzu ROETZ, HEINER, Chinesische Schamkultur vs. westliche Schuldkultur? Ein Versuch zur Korrektur eines Klischees, in: Michael Fischer/Kurt Seelmann (Hg.), Körperbilder. Kulturalität und Wertetransfer, Frankfurt a. M. 2011, 211–226.

everyone believes it is wrong makes it wrong“²⁵ so steht dies in klarem Widerspruch zu einer Fülle von Belegen. Wenn die konfuzianischen Texte von Scham (*chi* 恥) sprechen, dann im Sinne einer inneren Instanz der *Selbstbewertung* nicht nur unabhängig von fremder Reaktion, sondern gegebenenfalls auch gegen sie. Ein charakterlich „Edler“, so Mengzi, schämt sich gerade dann, „wenn seine Reputation (*shengwen* 聲聞) die Wirklichkeit übersteigt“²⁶ Ruhm (*rong* 榮) und Schande (*ru* 辱) als solche besagen wenig, weil man, so der Konfuzianer Xunzi 荀子 (ca. 310–230), Ruhm genießen kann, der nicht „von innen“ kommt und deshalb kein „gerechter“ (*yi* 義) Ruhm ist, und Schande nur den äußeren Umständen (*shi* 勢) geschuldet sein kann. Der *eigentlich* zu Rühmende kann der *faktisch* Geschmähte sein – wirklich ausschlaggebend ist allein der innere Wert, nicht die fremde Meinung.²⁷ Xunzi resümiert:

Ein Edler vermag etwas zu leisten, was höchste Bewunderung verdient, aber er kann nicht auch die anderen dazu bringen, ihm diese Bewunderung zu zollen. Er vermag etwas zu leisten, was Vertrauen verdient, aber er kann nicht auch die anderen dazu bringen, ihm zu

²⁵ HANSEN, CHAD, A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation, Oxford 1992, 385.

²⁶ Mengzi 4b18 聲聞過情 君子恥之.

²⁷ Xunzi 18, Wang Xianqian 王先謙, Xunzi jijie 荀子集解, Zhuzi jicheng 諸子集成 2, Hong Kong 1978, 228 f., Köster, Hsün-tzu, 238 f.: „Es gibt den *gerechten Ruhm* und den *umstandsbedingten Ruhm*, es gibt die *gerechte Schande* und die *umstandsbedingte Schande*. Wenn man seine Motivation sublimiert hat, wenn man tugendhafte Taten in Hülle und Fülle aufweisen kann, wenn man über eine ungetrübt Intelligenz und Denkkraft verfügt, so handelt es sich hierbei um Ruhm, der von *innen* kommt. Dies nennt man *gerechten Ruhm*. Wenn man einen hochangesehenen Rang bekleidet, reiche Tribute oder reiches Einkommen genießt und in seiner äußeren Erscheinung wie in seiner Position anderen überlegen ist, so handelt es sich hierbei um Ruhm, der von *außen* kommt. Dies nennt man *umstandsbedingten Ruhm*. Wenn man unzüchtig, unflätig und zügellos ist, gegen die sozialen Schranken verstößt und die Ordnung durcheinanderbringt, wenn man arrogant, gewalttätig und profitgierig ist, so kommt hierbei die Schande von *innen*. Dies nennt man *gerechte Schande*. Wenn man verflucht und beleidigt, an den Haaren gepackt und geschlagen und zur Strafe ausgeprügelt wird, Kniescheibe und Bein zertrümmert bekommt, enthauptet und verstümmelt, als Leiche zur Schau gestellt, gevierteilt und in Ketten gelegt wird und die Zunge herausgerissen (?) bekommt, so kommt hierbei die Schande von *außen*. Dies nennt man *umstandsbedingte Schande*. Dies sind die beiden Extreme von Ruhm und Schande. Als Edler kann man in umstandsbedingte Schande geraten, aber nicht in gerechte Schande. Als [charakterlich] Gemeiner kann man umstandsbedingten Ruhm genießen, aber nicht gerechten Ruhm. Umstandsbedingte Schande muss einen nicht daran hindern, doch ein [idealer Herrscher wie] Yao oder Shun zu werden, und umstandsbedingter Ruhm verhindert doch nicht, ein [Tyrann wie] Jie zu sein. Gerechten Ruhm und umstandsbedingten Ruhm kann man nur als Edler zugleich besitzen. In gerechte Schande und umstandsbedingte Schande kann man nur als [charakterlich] Gemeiner zugleich geraten. Dies ist der Unterschied von Ruhm und Schande.“ 有義榮者，有執榮者；有義辱者，有執辱者。志意脩，德行厚，知慮明，是榮之由中出者也，夫是之謂義榮。爵列尊，貢祿厚，形執勝，上為天子諸侯，下為卿相士大夫，是榮之從外至者也，夫是之謂執榮。流淫汙慢，犯分亂理，驕暴貪利，是辱之由中出者也，夫是之謂義辱。冒侮捽搏，捶笞臙腳，斬斷枯骸，藉靡后縛，是辱之由外至者也，夫是之謂執辱。是榮辱之兩端也。故君子可以有執辱而不可以有義辱；小人可以有執榮而不可以有義榮。有執辱無害為堯，有執榮無害為桀。義榮執榮，唯君子然後兼有之；義辱執辱，唯小人然後兼有之。是榮辱之分也。

vertrauen. Er vermag etwas zu leisten, was sehr nützlich ist, aber er kann nicht auch die anderen dazu bringen, ihn in Dienst zu nehmen. *Deshalb schämt sich ein Edler, wenn er sich nicht selbst veredelt, aber nicht, wenn andere ihn in den Schmutz ziehen.* Er schämt sich, wenn er nicht vertrauenswürdig ist, aber nicht, wenn man ihm nicht vertraut. Er schämt sich, wenn er zu etwas nicht fähig ist, aber nicht, wenn man ihn nicht in Dienst nimmt. *Deshalb ist er weder durch Lob (yu 譽) zu verleiten noch durch Verleumdung zu ängstigen.* Er folgt dem Dao, aufrecht korrigiert er sich selbst, und er lässt sich durch materielle Dinge nicht vom Weg abbringen. Einen solchen Menschen nennt man einen wahren Edlen.²⁸

Ganz ähnlich heißt es in einer konfuzianisch inspirierten Passage im Kapitel „Auf sich selbst bauen“ (*Bi ji* 必己) des *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, eines Textes aus der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr.:

Die Haltung eines Edlen ist so, dass er andere achtet, aber er wird nicht unbedingt auch von ihnen geachtet. Er liebt²⁹ die anderen, aber er wird nicht unbedingt auch von ihnen geliebt. Die anderen zu achten und zu lieben, das liegt bei einem selbst. Aber von ihnen geachtet und geliebt zu werden, das liegt bei den anderen. *Ein Edler baut auf das, was bei ihm liegt, nicht auf das, was bei den anderen liegt.* Wenn man auf das baut, was bei einem selbst liegt, dann wird man immer richtig liegen.³⁰

Da man in niemanden von außen hineinsehen kann, zählt nicht das Urteil der anderen, sondern nur jenes, das man selbst nach einer genauen „inneren“ Prüfung in Form einer „Selbstanklage“ (*nei zi song* 內自訟)³¹ über sich spricht. Fällt sie positiv aus, dann wird man, wenn nötig, „Tausenden und Zehntausenden entgegentreten“.³² Diese Internalisierung der Aufmerksamkeit mit dem „prüfenden Blick nach innen“ (*nei xing* 內省)³³ ist eine im Frühkonfuzianismus konsequent durchgehaltene Antwort auf das krisenhafte Versagen der Lebenskontexte, die keinen sicheren Halt mehr gewähren und das „Selbst“ zur wichtigsten sozialen Kategorie und zum letzten Fluchtpunkt der Ethik machen. Weil auf die Gemeinschaft nicht zu setzen ist, wählt der Konfuzianer den Weg der „Selbstkorrektur“ (*zheng ji* 正己). Zwar finden sich auch Versicherungen, dass das richtige Verhalten auch das honorierte sein werde,³⁴ doch im Sinne der Aussicht auf einen *eigentlich* verdienten Lohn und nicht in dem, dass der Beifall der Welt das Kriterium des Guten wäre. Eher gilt das Umgekehrte: „Gerade

²⁸ Xunzi 6, 64 君子能為可貴而不能使人必貴己; 能為可信而不能使人必信己; 能為可用而不能使人必用己. 故君子恥不修, 不恥見汗; 恥不信, 不恥不見信; 恥不能, 不恥不見用. 是以不誘於譽, 不恐於誅, 率道而行, 端然正己, 不為物傾側, 夫是之謂誠君子.

²⁹ „Liebe“ hier im Sinne von fürsorglicher Behandlung und Schonung.

³⁰ *Lüshi chunqiu* 14.8, *Zhuzi jicheng* 諸子集成 4, Hong Kong 1978, 158 君子之自行也, 敬人而不必見敬, 愛人而不必見愛. 敬愛人者, 己也; 見敬愛者, 人也. 君子必在己者, 不必在人者也. 必在己無不遇矣.

³¹ Lunyu 5.27, s. ROETZ, Achsenzeit, 272.

³² Mengzi 2a2 自反而縮, 雖千萬人, 吾往矣. Vgl. ROETZ, Achsenzeit, 277 f.

³³ Lunyu 12.4.

³⁴ So etwa in Mengzi 2a4 („Menschlich zu sein bringt Ruhm, unmenschlich zu sein bringt Schande.“ 仁則榮, 不仁則辱) und in Passagen von Xunzis Schrift *Rong ru* 榮辱, „Ruhm und Schande“ (Xunzi 4). Vgl. ferner ROETZ, Achsenzeit, 295 f.

darin, dass man ihn nicht akzeptiert, zeigt sich der Edle.³⁵ „Höchste Tapferkeit“, so Xunzi, besteht darin, „ohne Furcht stolz und unabhängig (*du* 獨) zwischen Himmel und Erde zu stehen, wenn die Welt einen verkennt.“³⁶ In einer unverständigen Welt wird nicht der Erfolg, sondern das Scheitern zum Ausweis des Aufrechten. Die wahre Not (*qiong* 窮) besteht darin, nicht dem Dao gemäß zu leben, und gerade nicht darin, aufgrund fehlender Anerkennung ins Elend zu geraten.³⁷ Die Skepsis gegenüber der Gemeinschaft, der man sich gleichwohl verpflichtet fühlt – und umso wichtiger wird die Aufgabe der *Selbstkultivierung* –, durchzieht die frühen Schriften wie ein roter Faden. „Alleine stehen und unabhängig seinen Weg schreiten“ (*teli duxing* 特立獨行) wird zur stolzen Auszeichnung des „achszeitlichen“ Konfuzianers.³⁸ In der Volksrepublik China, die nicht müde wird, die „Ehre der chinesischen Nation“ und die Dignität der chinesischen Kulturtradition zu beschwören, dient sie bezeichnenderweise zur Beschimpfung von Dissidenten³⁹ – was zeigt, an welcher Art von „kulturellem Erbe“ man dort *nicht* interessiert ist.

Dem deutschen Wort „Ehre“ korrespondieren im alten China nicht ein einziger semantisch und syntaktisch äquivalenter Ausdruck, sondern eine Reihe verschiedener Begriffe, deren wichtigster *ming* 名 sein dürfte, wörtlich der (gute) „Name“, den auch Schopenhauer als Hauptinhalt der Ehre sieht.⁴⁰ Hinzu kommen vor allem *sheng* 聲 (Ruf, Reputation), *wen* 聞 (Reputation), *yu* 譽 (Lob, Lobpreis), *rong* 榮 (Ruhm, Ehre), *xian* 顯 (prominent, Prominenz, Berühmtheit), *gui* 貴 (Adel, Nobilität, Würde, Vornehmheit, Ansehen, wertvoll, hochstehend) und *zun* 尊 (ehren, bewundern, Ehren, Würden, der Pate des modernen Binoms für „Würde“, *zunyan* 尊嚴), die im Bedeutungsfeld von „Ehre“ liegen, aber je nach Verwendungskontext Spielräume für die Übersetzung lassen. Sie können auch in Kombinationen vorkommen. Einige von ihnen haben einen aristokratischen Hintergrund, der sich aber mit dem Zusammenbruch der alten Sozialordnung verliert und einer moralischen Sublimierung weicht; besonders deutlich wird sich dies am Begriff *gui* 貴 zeigen (s.u.). Gleichfalls ihre aristokratische Bindung verlieren Begriffe im Umfeld des Ehre-Diskurses wie *junzi* 君子, ursprünglich der „Fürstensonh“ und der nun nicht mehr durch Herkunft,

³⁵ 不容然後見君子, so in einer Situation extremer Lebensgefahr der Lieblingsschüler Yan Yuan zu seinem Meister in der Konfuzius-Biographie des Historikers Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–90 v. Chr.); s. Shiji 47, Beijing 1973, 1932. Vgl. ROETZ, Achsenzeit, 269.

³⁶ Xunzi 23, 298 f. 天下不知之, 則傀然獨立天地之間而不畏, 是上勇也.

³⁷ So Konfuzius in der Darstellung von Zhuangzi 28, Guo Qingfan 郭慶蕃, Zhuangzi jishi 莊子集釋, Zhuzi jicheng 2, Hong Kong 1978, 422, und Lüshi chunqiu 14.6. WILHELM, RICHARD, Frühling und Herbst des Lü Bu We, Düsseldorf/Köln 1979, 196 f., 152.

³⁸ Liji 禮記, Ruxing 儒行, Wang Meng'ou 王夢鷗, Liji jinzhu jinyi 禮記今註今譯, Taipei 1977, 783.

³⁹ So im Falle des Künstlers Ai Weiwei 艾未未; vgl. ROETZ, HEINER, Die Chinawissenschaften und die chinesischen Dissidenten. Wer betreibt die „Komplizenschaft mit der Macht“?, in: Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 35 (2011), 47–80, 47.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, Aphorismen, 12.

sondern durch Tugend sich auszeichnende charakterlich „Edle“, oder *da ren* 大人, der „große Mensch“.41

Allen Begriffen im Bedeutungsfeld „Ehre“ ist in unterschiedlichem Grade gemeinsam, dass sie unter den Verdacht geraten sind, sie könnten für etwas Falsches stehen. Auch wenn keiner von ihnen im Konfuzianismus – anders als im Daoismus – als solcher negativ besetzt ist, so wird ihnen doch kein ethischer Eigenwert zugesprochen – ganz wie in Kants Differenzierung, dass die „Neigung nach Ehre“ nicht unbedingt auch das wirklich *Ehrenwerte* trifft.42 Wir haben es mit einem ähnlichen Prozess der „Versittlichung“ einer Standesethik zu einer am autarken Selbstbewusstsein orientierten Individualethik zu tun, wie Ernst A. Schmidt ihn im Falle von Aristoteles für den Übergang von der Eudemischen zur Nikomachischen Ethik beschreibt.43 Es ist zweifellos nicht, wie Hansen behauptete, die allgemeine Zustimmung, die für die „Motivierung des Verhaltens“ sorgt, wenngleich es manchmal als schwer empfunden wird, in der Praxis auf sie zu verzichten und nicht doch schwach zu werden. „Die Welt zu verlassen, ohne bekannt (oder: anerkannt) zu sein“, so heißt es im traditionell Konfuzius' Enkel Zisi 子思 zugeschriebenen Traktat „Anwendung der Mitte“ (*Zhongyong* 中庸), das vermag nur ein „Genius“ oder „Heiliger“.44 Auch wenn der Vorbehalt nicht immer wirksam werden mag, so bleibt er doch grundsätzlich.

3. Radikalisierungen der Kritik

Damit stellt sich das Thema Ehre für China ganz anders dar, als Hegel mit seinem einflussreichen Verdikt meinte. Ehre ist nicht länger ein stabilisierender Teil eines Lebens unter den unproblematischen Bedingungen einer „substantiellen Sittlichkeit“, sondern hat sich gegenüber eben der „Innerlichkeit“ der Moralität zu bewähren, die Hegel und mit ihm viele Spätere, die sich seine Sicht zu eigen machten, der chinesischen Kultur abgesprochen haben. Folgt man Peter Berger, so sollte am Ende dieser konsequent weitergedachten Bewegung die Gewinnung eines Begriffs intrinsischer menschlicher „Würde“ stehen, und

⁴¹ Während Lunyu 16.8 von „Ehrfurcht vor den großen Menschen“ 畏大人 spricht, unterscheidet das Buch *Mengzi* zwischen „Großen“ im moralischen Sinne (3a4, 4b6, 4b11, 4b20, 6a14, 6a15) und im Sinne der sozialen Stellung. Von letzteren sagt Mengzi, dass man sie „geringschätzen und nicht auf ihre Erhabenheit schauen soll, wenn man sie von etwas überzeugen will.“ 說大人則藐之，勿視其巍巍然 (7b34).

⁴² KANT, IMMANUEL, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1965, 16 (398).

⁴³ Schmidt, Ernst A., *Ehre und Tugend. Zur Megalopsychia der aristotelischen Ethik*, in: *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 49 (1967), 149–168. – Ich lasse es hier dahingestellt, ob Aristoteles tatsächlich diesen Schritt macht; ein Satz wie „Die Ehre ist der Siegespreis der Tugend und wird nur dem Guten zuerkannt“ (ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, übers. von Olof Gigon, München 1972, Viertes Buch, 1123 b35) klingt jedenfalls unkritisch und naiv.

⁴⁴ *Zhongyong* 11, ZHU XI 朱熹, *Sishu jizhu* 四書集註, Hong Kong 1968, 7 邈世不見知而不悔，唯聖者能之. Ob Zisi tatsächlich der Autor des *Zhongyong* ist, ist unsicher.

er fand hierfür einen Anhaltspunkt – wie sich zeigen wird, zu Recht – in der Ethik Mengzis. Den Boden für Mengzi bereitet die Radikalisierung der Kritik der Ehre in anderen Philosophien der klassischen chinesischen Antike, die weit über die konfuzianischen Bedenken hinausgeht. Sie stößt auf den scharfen Widerstand der „legistischen“ law-and-order-Apologeten des starken Staates, die die Sucht nach Ehre benötigen, um die Untertanen für die Institutionen zu funktionalisieren.⁴⁵

Ganz der Bekämpfung falschen Ehrgefühls gewidmet ist die Lehre Song Xings 宋鉞 (auch Song Rong 宋榮, 4. Jh.?), eines der großen Wanderphilosophen der Zeit, dessen Schriften verlorengegangen und den wir nur durch das Zeugnis anderer Texte kennen. Er wurde mit der pazifistischen Devise „beleidigt zu werden ist keine Schande“ 見侮不辱 bekannt,⁴⁶ die er zusammen mit Yin Wen 尹文 vertreten haben soll. Der Sinologe Alfred Forke hat Song Xing hierfür eine „Sklavenmoral“ bescheinigt, der „Männlichkeit, Stolz und Ehre“ fremd seien.⁴⁷ Forke unterzeichnete 1933 das *Bekennnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat*.

Song Xing sieht in der Eitelkeit einen der Hauptgründe für den Streit unter den Menschen und damit auch für die kriegerischen Auseinandersetzungen der „Zeit der Streitenden Reiche“. Er würde Turgenjev zugestimmt haben: Ehre gehört zu den Begriffen, die „nach Blut riechen“.⁴⁸ Nach Auskunft des daoistischen *Zhuangzi* ließ er „sich nicht von den Üblichkeiten binden“ (不累於俗), er war „nicht opportunistisch gegenüber anderen“ (不苟於人) und „nicht neidisch auf die Mehrheit“ (不忮於眾).⁴⁹ Es ließ ihn kalt, „ob die ganze Welt ihn lobte oder verdammt“ (舉世而譽之而不加勸 舉世非之而不加沮), denn er war „sich über den *Unterschied von innen und außen* sicher und versiert im Urteil über die *Grenzen von Ruhm und Schande*“ (定乎內外之分 辯乎榮辱之

⁴⁵ S. z. B. Shangjunshu 商君書 13, Zhuzi jicheng 諸子集成 5, Hong Kong 1976, 13, vgl. PINES, YURI, Social Engineering in Early China: The Ideology of the Shangjun shu (Book of Lord Shang) Revisited, in: Oriens Extremus 55 (2016), 1–38, 7 f., 30, und VOGELSANG, KAI, Shangjun shu. Schriften des Fürsten von Shang, Stuttgart 2017, 146. Zum Legismus s. Ebd. und ROETZ, Achsenzeit, 408–417 sowie ROETZ, HEINER, Der antike Legismus – eine Quelle des modernen chinesischen Totalitarismus?, in: Harro von Senger/Marcel Senn (Hg.), Maoismus oder Sinomarxismus?, Stuttgart 2016, 75–99.

⁴⁶ Belegt u. a. in Xunzi 18, 227 und 22, 279; Zhuangzi 33, 468, Hanfeizi 50, Zhuzi jicheng 諸子集成 5, Hong Kong 1978, 352, Liao II, S. 300, und Lüshi chunqiu 16.8, 196 f. Vgl. ROETZ, Achsenzeit, 292 f.

⁴⁷ FORKE, ALFRED, Geschichte der alten chinesischen Philosophie I, Hamburg 1927, 558.

⁴⁸ TURGENJEV, IVAN, Rauch (1867): „Bildung, Zivilisation – dieses Wort ist noch besser, ich liebe sie von ganzem Herzen, und ich glaube an sie [...]; dieses eine Wort ist verständlich, rein und heilig, alle anderen aber, wie Nationalität, Ruhm und dergleichen, riechen nach Blut.“ Zit. nach BRANG, PETER, Images und Mirages in Turgenjews Darstellung der Nationalcharaktere. Klischeezertrümmerung oder Trendverstärkung?, in: Peter Thiergen (Hg.), Ivan S. Turgenjev. Leben, Werk und Wirkung, München 1995, 1–25, 25.

⁴⁹ Zhuangzi 33, 468.

境).⁵⁰ Es wird erneut deutlich, wie sich im Streit um die Ehre die Krise des konventionellen Ethos zuspitzt.

Dies gilt in noch stärkerem Maße für den Daoismus und den in sein Umfeld gehörenden Philosophen Yang Zhu 楊朱 (4. Jh.). Nach dem Zeugnis Mengzis ist Yang Zhu zusammen mit Mo Di 墨翟 (5. Jh.) der einflussreichste Denker der Zeit. Seine Lehren, die „die Welt füllen“,⁵¹ sind festgehalten in einem echttheitskritisch umstrittenen, m. E. aber authentischen Kapitel des Buches *Liezi* 列子.⁵² Auch bei Yang Zhu finden wir die für die klassische chinesische Philosophie weithin kennzeichnende Abwertung alles Äußeren gegenüber dem Inneren. Die Sucht nach Ehre – dem guten Namen – gilt ihm als eine der Hauptursachen dafür, dass die Menschen nicht zur Ruhe kommen und sich in einem fremdbestimmten, widernatürlichen Zustand andauernder Furcht befinden:

Dass das Volk keine Ruhe findet, hat vier Gründe: Der erste heißt langes Leben. Der zweite heißt Ehre (*ming*, Name). Der dritte heißt Stellung. Der vierte heißt Besitz. Wer diese vier hat, fürchtet die Geister, die anderen Menschen, die Macht und die Strafen. Einen solchen Menschen nennt man einen, der [vor seiner Natur] flüchtet. Vielleicht wird er getötet, vielleicht bleibt er am Leben, doch wird sein Schicksal von außen bestimmt. Wer sich aber dem Schicksal nicht widersetzt, was begehrt der ein langes Leben? Wer nicht mit Ansehen (*gui* 貴) prahlen will, was begehrt der einen Namen? Wer nicht nach einer Machtposition strebt, was begehrt der eine Stellung? Wer nicht nach Reichtum giert, was begehrt der Besitz? Einen solchen Menschen nennt man einen, der sich [dem natürlichen Gang] überlässt. Auf der ganzen Welt kann ihm niemand Paroli bieten, denn sein Schicksal wird von innen bestimmt.⁵³

Wie ein gefesselter Gefangener leistet man für Yang Zhu auf der Jagd nach „leerem Lob“ (虛譽) und „überflüssigen Ruhm“ (餘榮) nur sinnlosen Verzicht auf die Freuden des augenblicklichen Lebens und „gönnt sich nicht einmal einen Moment der Freiheit“ (不能自肆於一時).⁵⁴ Gleich ob man aber einen guten oder schlechten Namen hinterlässt, alles ist eitel vor der banalen Tatsache der Endgültigkeit des Todes.⁵⁵ Als Zichan 子產, der Kanzler von Zheng, seine der

⁵⁰ Zhuangzi 1, 9.

⁵¹ Mengzi 3b8.

⁵² Vgl. ROETZ, Achsenzeit, 393, Anm. 19.

⁵³ Liezi 7, Zhuzi jicheng 3, Hong Kong 1978, 85 f. 楊朱曰：生民之不得休息，為四事故：一為壽，二為名，三為位，四為貨。有此四者，畏鬼，畏人，畏威，畏刑：此謂之遁民也。可殺可活，制命在外。不逆命，何羨壽？不矜貴，何羨名？不要勢，何羨位？不貪富，何羨貨？此之謂順民也。天下無對，制命在內。

⁵⁴ Liezi 7, 78.

⁵⁵ Liezi 7, 78: „Die Menschen des hohen Altertums wussten, wie schnell das Leben vorüber ist und der Tod kommt. Deshalb folgten sie in ihren Handlungen ihrem Herzen und handelten ihren natürlichen Neigungen nicht zuwider. Was den Leib ergötzt, das verwarfen sie nicht. Deshalb ließen sie sich nicht durch das Verlangen nach einem guten Namen anstacheln. Sie lustwandelten, indem sie ihrer angeborenen Natur folgten, ohne die Neigungen anderer Wesen zu beeinträchtigen. Der Ruhm nach dem Tod interessierte sie nicht, und so erteilten sie auch keine Strafen. Ob sie bei Ruhm und Lob vorangingen oder hintanstanden, ob die Spanne ihrer Jahre lang oder kurz war, all dem maßen sie keine Bedeutung bei. Yang Zhu sagt: Wo alle Dinge

Trunksucht und der Wollust frönenden Brüder mit der Aussicht auf einen guten Ruf und einen Posten auf den Weg der Tugend zurückbringen will, erteilen die beiden ihm eine spöttische Abfuhr:

Das Leben ist etwas, was einem nur schwer zufällt, aber der Tod ereilt einen leicht. Mit dem uns so schwer zufallenden Leben auf den uns so leicht ereilenden Tod zu warten – Welch ein Gedanke! Du willst doch nur mit Deinem Moralismus vor anderen prahlen und verbiegest deine Gefühle und deine Natur, um dir einen Namen zu verschaffen. Da ist uns ja der Tod noch lieber! Deshalb wollen wir das Vergnügen dieses einen Lebens auskosten und die Freuden unserer gegenwärtigen Jahre bis ans Ende genießen. Das einzige, was uns Sorge bereitet, ist, dass der Bauch überquillt und wir der Trinklust des Mundes nicht mehr freien Lauf lassen können, und dass die Potenz sich erschöpft und wir unsere Gefühle nicht mehr bei der Wollust ausleben können. Wir haben nicht die Muße, uns um die Schlechtigkeit unserer Reputation (*mingsheng* 名聲) und die Gefahr für unser Leben zu bekümmern. Du aber prahlst anderen mit deiner Fähigkeit, den Staat zu regieren, willst mit verlockenden Worten unser Herz verwirren und mit Ruhm (*rong* 榮) und Gehalt unseren Willen ködern. Ist das nicht schäbig und beklagenswert?⁵⁶

Ehre (der „Name“), so resümiert Yang Zhu, ist das Gegenteil des „Reellen“ oder „Wahren“ (*shi* 實): „Das Wahre kennt die Ehre nicht und die Ehre nicht das Wahre. Die Ehre ist das Falsche und nur dieses.“⁵⁷ Ähnlich wird sich später der Nonkonformist Ji Kang 嵇康 (223–262) in seiner Absage an die Ehre auf das „Wahre“ (*shi* 實) berufen.⁵⁸ Das *Zhuangzi* benutzt in derselben Absicht das Wort *zhen* 真, gleichfalls übersetzbar mit „wahr“ oder „echt“:

Zerstöre die Natur nicht durch menschliches Zutun! Untergrabe die natürliche Bestimmung nicht wegen eines Zieles. Opfere deine Gaben nicht der Ehre (dem Namen)! Bewahre sie sorgfältig, um sie nicht zu verlieren! Dies nennt man die Rückkehr zum Wahren (*zhen*).⁵⁹

verschieden sind, das ist das Leben; wo alle Dinge gleich sind, das ist der Tod. Im Leben gibt es Tüchtige und Dumme, Hohe und Niedere, und dies ist, worin die Menschen verschieden sind. Im Tod aber herrschen Fäulnisgeruch, Verwesung, Verfall und Verlöschen, und dies ist, was allen gemeinsam ist. [...] Gleich ob mit zehn oder mit hundert Jahren, man muss doch sterben. Und gleich ob man ein Menschlicher und ein Genius oder ein Verbrecher und ein Tor ist, man muss doch sterben. Die im Leben [vorbildliche Herrscher wie] Yao und Shun waren, sind im Tod nur verfaulende Knochen, und ebenso die, die im Leben [Tyannen wie] Jie und Zhòu waren. Als verfaulendes Gebein sind sie alle eins, und wer wüsste sie da noch zu unterscheiden! Lasst uns deshalb uns dem augenblicklichen Leben zuwenden! Was kümmert uns die Zeit nach dem Tod!“ 太古之人知生之暫來,知死之暫往;故從心而動,不違自然所好;當身之娛非所去也,故不為名所勸。從性而游,不逆萬物所好;死後之名非所取也,故不為刑所及。名譽先後,年命多少,非所量也。楊朱曰:萬物所異者生也,所同者死也。生則有賢愚貴賤,是所異也;死則有臭腐消滅,是所同也。...十年亦死,百年亦死。仁聖亦死,凶愚亦死。生則堯舜,死則腐骨;生則桀紂,死則腐骨,腐骨一矣,孰知其異?且趣當生,奚遑死後。

⁵⁶ Liezi 7, 80 f. 凡生之難遇而死之易及,以難遇之生俟易及之死,可孰念哉。而欲尊禮義以夸人,矯情性以招名,吾以此為弗若死矣。為欲盡一生之歡,窮當年之樂。唯患腹溢而不得恣口之飲,力憊而不得肆情於色,不遑憂名聲之醜,性命之危也。且若以治國之能夸物,欲以說辭亂我之心,榮祿喜我之意,不亦鄙而可憐哉。

⁵⁷ Liezi 7, 77 實無名,名無實。名者偽而已矣。

⁵⁸ Vgl. ROETZ, Dissidenten, 64.

⁵⁹ Zhuangzi 17, 260 f. 無以人滅天,無以故滅命,無以得殉名。謹守而勿失,是謂反其真。

An das „Wahre“ (*zhen* 真) appelliert gegen das „Anhaften am Namen“ (*li ming* 離名) auch der Räuber „Scharffuss“, der Konfuzius der Heuchelei bezichtigt, als dieser ihn zur Rede stellt und sich wegen seines Lebenswandels „für ihn schämen“ will.⁶⁰ Folgt man der Entwicklungspsychologie Lawrence Kohlbergs, dann sind die schroffen Absagen an Ruf und Reputation und die provokanten Bekenntnisse zu einem naturalistischen Lustprinzip jenseits von Gut und Böse klassische Beispiele für eine „postkonventionelle“ Quasi-Moral der jugendlichen Protestphase der Stufe 4 1/2 („Warum denn moralisch sein?“).⁶¹ Sie sind sozusagen Ausdruck einer Adoleszenzkrise der antiken chinesischen Gesellschaft.

Die daoistisch gefärbte Kritik des Ehrgefühls muss nicht unbedingt in einen Hedonismus wie jenen des Räubers oder der Brüder Zichans führen, doch erfolgt sie stets im Namen einer von allen konventionellen Maßstäben unberührten Natürlichkeit. Gleich ob man dem Profit oder dem „Namen“ nachjagt, so das *Zhuangzi*, in beiden Fällen handelt es sich um den gleichen Verrat an der menschlichen Natur (*xing* 性).⁶² Für das Natürliche steht das „Dao“, das anders als im Konfuzianismus keine ethische Kategorie sein soll, sondern die Leit-schnur eines quasi-ethischen Naturalismus der Lebensführung, der jede positive Moral nicht nur überflüssig macht, sondern als Index des Falschen sieht. Mit seinem Begriff des Dao stellt der Daoismus die etablierte Wertehierarchie der nach männlichem Senioritätsprinzip organisierten chinesischen Gesellschaft auf den Kopf: In einer gespaltenen Welt, die ihre ursprüngliche Einheit verloren hat, ist das Dao gerade noch in allem „Anti-“ (*fan* 反) präsent,⁶³ im Weiblichen, im Kindlichen, im Schwachen und im Niederen, und schließlich im Gegenpol aller Ehre – der Schande:⁶⁴

Wissend, dass du ein Mann bist, bewahre das Weibliche. Sei das Rinnsal der Welt. Bist du das Rinnsal der Welt, verlässt dich die beständige Urtugend nicht, und du kehrst zurück zur Kindheit. Das Weiße kennend, bewahre das Schwarze, und werde das Muster der Welt. Wirst du das Muster der Welt, dann wird die beständige Urtugend erhalten bleiben, und du kehrst zurück zum Grenzenlosen. *Den Ruhm / die Ehre (rong* 榮) kennend, bewahre die Schande (*ru* 辱), und werde das Tal der Welt. Bist du das Tal der Welt, dann wird die beständige Urtugend genügen, und du kehrst zurück zum Unbehauenen. Wird das Unbehauene zerteilt, dann wird Gerät daraus, und wenn der Heilige es benutzt, dann wird er zum Vorgesetzten von Beamten. Deshalb: Die große Einrichtung hat keine Schnitte.⁶⁵

⁶⁰ *Zhuangzi* 29, 431.

⁶¹ Vgl. ROETZ, Achsenzeit, 51 u. 420, und BELLAH, ROBERT N., Religion in Human Evolution, Cambridge Massachusetts 2011, 454 f.

⁶² *Zhuangzi* 33, 334 f., s. CHANG TSUNG-TUNG, Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-tzu, Frankfurt a. M. 1982, 289; vgl. auch Ebd. 258, 290 f. und 292 f.

⁶³ Vgl. zu dieser Deutung von *fan zhe dao zhi dong* 反者道之動 in Laozi 40 SCHLEICHERT, HUBERT/ROETZ, HEINER, Klassische chinesische Philosophie, Frankfurt a. M. 2021 (4. Aufl.), S. 118.

⁶⁴ *Zhuangzi* 22, 335, antwortet auf die Frage, wo das Dao sei, drastisch und provokant: „In Scheiße und Pisse.“ 在屎溺.

⁶⁵ Laozi 28 知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其

Dieser Aufruf zur Rückkehr in die Undifferenziertheit einer noch nicht von falschen Ambitionen aus dem Gleichgewicht gebrachten Welt enthält eine kompakte Bündelung von Motiven der für die daoistische Kritik der menschlichen Zivilisation so typischen Umwertung aller Werte. Der Primat des Männlichen, des Erwachsenseins, des Reinen und des Hohen, die sich die Welt zum Werkzeug ihrer Selbstbehauptung gemacht und sie schließlich zerstört haben, soll durch die Besinnung auf das unter ihnen Stehende, über das sie sich erhaben wähnen, gebrochen werden – unter Einschluss des Primats der Ehre. So wird zur materiellen Imagination des Dao das Wasser in der Form des Rinnsals.⁶⁶ Denn das Wasser ist „nahe beim Dao“ eben deshalb, weil es nicht oben verweilt, am Ort des Ruhms und der Ehre, sondern sich unten befindet, „an einem Ort, den alle Menschen verabscheuen“ (處衆人之所惡) – der Kloake.⁶⁷

4. Von der Ehre zur Würde

Der Radikalität der daoistischen Kritik steht die grundsätzliche Verteidigung der menschlichen Kulturwelt durch den Konfuzianismus gegenüber. Auch dieser ist aber, wie wir sahen, von der Krise der Konventionen nicht unberührt, was auch seine Haltung zu den anerkannten Urteilsmaßstäben brüchig macht. Hier ergeben sich durchaus Berührungspunkte zum Daoismus, allerdings ohne mit der Kritik der Ehre die Moral gleich mit zu verabschieden. Eine der Brücken liefert die folgende Stelle aus Kapitel 14 des *Zhuangzi*:

Kindespietät, Bruderliebe, Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Verlässlichkeit, Treue und Redlichkeit, all dies sind Dinge, durch die man sich unter Druck setzen und seine Urtugend versklaven lässt. Sie sind es nicht wert, für wichtig gehalten zu werden.

黑，為天下式。常(得)[德]不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常(得)[德]乃足，復歸於朴。朴散為器，聖人用為官長。是以大制無割。 Es existieren verschiedene Versionen des Textes (s. auch *Zhuangzi* 33, 473), die sich in der Aussage aber nicht unterscheiden.

⁶⁶ Zum Begriff der „materiellen Imagination“ s. BACHELARD, GASTON, *Das Wasser und die Träume*, Frankfurt a. M., 1994.

⁶⁷ Laozi 8. Vgl. hierzu meinen Beitrag *Der Blick in die Ferne* (der ursprüngliche, von der Redaktion der Zeitschrift *mare* sinnentstellend geänderte Titel lautete: *Sei das Rinnsal der Welt*), in: *Mare* 125 (Dez. 2017/Jan. 2018), 86–88. Ich nutze die Gelegenheit, den von der Redaktion aus Platzgründen gestrichenen Schluss des Beitrags hier zu ergänzen: „Nirgends ist China auf größeren Abstand zur Wirklichkeit seiner Zeit gegangen als in der daoistischen Philosophie der Schwäche, die ihre materielle Imagination im Wasser in der Form des Rinnsals findet. Allerdings droht der Daoismus selbst zu einem Teil des Gewaltzusammenhangs zu werden, den er so konsequent entlarvt, wenn er, wie andere Stellen des *Laozi* bezeugen, die Komplexität der menschlichen Kulturwelt einfach streicht und rückgängig machen will, statt die Idee des Schlichten mit ihr zu versöhnen. Denn dann wird verspielt, was man mit dem Meer als dem Gewaltigen verbunden hat und was daoistisch sich doch gerade im Kleinen und Unscheinbaren verbirgt: die Differenz ums Ganze.“ Der Originalbeitrag wurde unter dem Titel „Sei das Rinnsal der Welt. Das Buch Laozi und das Wasser“ nachgedruckt in *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 42, 2019, S. 235–238.

Wer höchste Würde (*gui* 貴) hat, der weist die Ränge des Staates von sich. Wer höchsten Reichtum hat, der weist die Besitztümer des Staates zurück. Und wer höchstes Verlangen hat, der weist Namen (*ming* 名) und Belobigung (*yu* 譽) (= Ehren) zurück. So ist das Dao durch nichts zu ersetzen^{68 69}.

Die pauschale Verwerfung der Moral kann der Konfuzianismus nicht teilen. Anders verhält es mit der souveränen Verachtung der politischen Ämter und des materiellen Besitzes und dem, wie wir sahen, gebrochenen Verhältnis zur Ehre – hier kennt auch der Konfuzianismus eine höhere Ordnung des „Dao“, die allerdings durch Moralität und nicht durch Amoralität bestimmt ist. Bemerkenswert ist insbesondere die Postulierung einer „höchsten Würde“ oder eines „höchsten Adels“ (*zhi gui* 至貴) über den Amtswürden der Hierarchie. *Gui* 貴 bezeichnet als Gegenwort zu *jian* 賤 (niedrig, billig) etwas Wertvolles und Teures und namentlich den hohen, vornehmen Stand. In der konfuzianischen Literatur dient es mehrfach zur Auszeichnung des Menschen als des „würdigsten“ oder „vornehmsten“ (*zui wei gui* 最為貴, auch „wertvollsten“) aller Lebewesen über den Pflanzen und den Tieren – worin der Daoismus eine Übergriffigkeit sähe.⁷⁰ Mit der oben gewählten Übersetzung „Würde“ lässt sich die in *Zhuangzi* 14 zu beobachtende Referenzverschiebung von der politisch-sozialen zur quasi-ethischen Ebene genau einfangen, denn diese verbindet den deutschen mit dem chinesischen Begriff und ebenso mit dem lateinischen *dignitas* und dem englischen *dignity*. Die deutet auf kulturübergreifend verwandte Schritte in der Moralevolution zu einer Sicht des Menschen, die sich vom Blick auf die bloße Stellung befreit.

Die Postulierung einer Würde über der Hierarchie im *Zhuangzi* findet eine genaue Entsprechung in der moralischen Sublimierung des Begriffes *gui*, die der Konfuzianer Mengzi, im Übrigen ein Zeitgenosse des „Meisters Zhuang“, vornimmt. Mengzi beerbt in seinem Versuch, der in der übermächtigen Konkurrenz mit anderen Philosophien stehenden konfuzianischen Lehre eine überzeugende Grundlage zu verleihen, die Religion des „Himmels“ (*tian* 天). Hierzu nimmt er den Himmel, der in Sicht der frühen Zhou als oberster Gott die externe Quelle des Normativen war, in den Menschen selbst hinein, indem er die diesem angeborene Natur (*xing* 性) als Repräsentanz – wenn nicht als Präsenz – des Himmels versteht. Mit dieser normativen Aufladung des Natürlichen begibt er sich weit auf daoistisches Terrain, versucht aber, es mit den Moralvorstellungen des Konfuzianismus zu besetzen. Er sieht den Menschen als *ens morale*, das schon im präsozialen Zustand über das moralisch „gute Wissen“ (*liang zhi* 良知) im Sinne

⁶⁸ Ich übernehme diese Deutung von *bu yu* 不渝 von WILHELM, RICHARD, *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Köln / Düsseldorf 1977, 158.

⁶⁹ *Zhuangzi* 14, 221f. 夫孝悌仁義, 忠信貞廉, 此皆自勉以役其德者也, 不足多也。至貴, 國爵并焉; 至富, 國財并焉; 至願, 名譽并焉。是以道不渝。

⁷⁰ Vgl. ROETZ, HEINER, *Klassischer Konfuzianismus. Lunyu, Mengzi und Xunzi*, in: Gregor Paul (Hg.), *Staat und Gesellschaft in der Geschichte Chinas*, Baden-Baden 2016, 25–50, 37 f.

der vom Konfuzianismus vertretenen Tugenden verfügt,⁷¹ was ihn allerdings nicht davor geschützt hat, von späteren Konfuzianern als Kryptodaoist verdächtig zu werden. Er versucht, seine These phänomenologisch zu begründen, vor allem mit dem berühmt gewordenen, von Peter Berger aufgegriffenen Beispiel vom Schrecken, der einen erfasst, wenn man miterlebt, wie ein hilfloses Kind dabei ist, in einen Brunnen hineinzufallen:

Alle Menschen verfügen über ein Gefühl (w.: Herz), das sie das Leiden anderer nicht ertragen lässt. [...] Der Grund, warum ich sage, dass alle Menschen ein solches Gefühl haben, ist folgender: Angenommen, jemand sieht plötzlich, wie ein kleines Kind dabei ist, in einen Brunnen hineinzufallen. Jeder wird da ein Gefühl des Schreckens und des Mitempfindens haben. Und dies ist nicht etwa deshalb so, weil man mit den Eltern des Kindes Beziehungen anknüpfen möchte, sich in seiner Gemeinde und unter den Freunden Lob (*yu*譽) erwerben wollte oder weil einem der schlechte Ruf (*sheng*聲)⁷² zuwider wäre. Von hier gesehen wäre kein Mensch, wer das Gefühl des Mitempfindens nicht hätte. [...]. Das Gefühl des Mitempfindens ist der Ausgangspunkt der Menschlichkeit.⁷³

Genuine Moralität wurzelt also für Mengzi im Einklang mit den schon bei Konfuzius vorgetragenen, nun aber systematisch in der Begründung der Ethik berücksichtigten Bedenken gegen das Fremdurteil in etwas Innerem und nicht in dem heteronomen Interesse, von anderen Lob (*yu*譽) zu erfahren und bei ihnen einen guten Ruf (*sheng*聲) zu genießen. Mengzi hat damit einen Gedanken in das Fundament seiner Ethik eingebaut, der es ausschließt, dass dem „Triebe zur Ehre“ (Kant) ein primärer Wert zugesprochen werden kann. Die obige Stelle bestätigt die Verbindung, die Berger zwischen Ehre, Rollenmoral und traditionalem Denken herstellt. Denn es ist nicht nur die Abstraktion des Menschen schlechthin im Spiel, sondern auch die Abstraktion von der historischen Zeit: Bei der „Menschlichkeit“, dem Oberbegriff der Ethik Mengzis, geht es nicht um eine Orientierung am Herkommen, am Erlernten oder an Vorbildern und damit am Vergangenen, sondern am hier und jetzt spontan sich einstellenden moralischen Impuls. Nun hat der Konfuzianismus zweifellos ein positives Verhältnis zur Tradition, und er versteht sich sogar als deren Vermittler. Mengzis naturalistische und damit zeitfreie Begründung der Ethik intendiert deshalb nicht, eine grundsätzliche Alternative zu ihr zu entwerfen. Doch weist die Regung der moralischen Natur keinen andern Weg als die idealisierten Weisen der Frühzeit, die nur exemplarische Repräsentationen ihres Wirkens waren. Damit ist, gleich was Mengzi selbst im Sinn hat, in seiner moralischen Anthropologie die Tradition

⁷¹ Mengzi 7a15; ROETZ, Achsenzeit, 214.

⁷² Eine mögliche Übersetzung ist auch, „weil einem der Schrei des Kindes zuwider wäre“. Die meisten chinesischen Kommentare folgen aber der obigen Lesart.

⁷³ Mengzi 2a6 孟子曰：人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也。... 惻隱之心，仁之端也。

doch strukturell entmachtet – was seine antiken Gegner denn auch herausgespürt und ihm vorgehalten haben.⁷⁴

Folgt man nun der Argumentation Bergers, dann liegt im Horizont des Ausschlusses des Paradigmas der Ehre aus dem Kern der Ethik die Postulierung einer allgemeinen menschlichen „Würde“ unabhängig von jeder heteronomen Zutat, und er entdeckte diesen Schritt in Mengzis Hinweis auf den Impuls zur Rettung des in Lebensgefahr schwebenden Kindes. Tatsächlich findet sich mit *Mengzi* 6a17 eine weitere Stelle, die diese Deutung bestätigt. Mengzi trennt zuvor die übergeordneten „himmlischen Ränge“ (*tian jue* 天爵) der Moral, an der Spitze die Menschlichkeit, von den nachgeordneten „menschlichen Rängen“ (*ren jue* 人爵) der politischen Hierarchie⁷⁵ – die strukturelle Verwandtschaft mit der christlichen Zwei-Reiche-Lehre ist unübersehbar. Sodann spitzt er den Unterschied provokant zu, indem er, seiner Anthropologie entsprechend, den Besitz der „himmlischen Ränge“ – der moralischen Natur – zur Präsenz einer „Würde“ in jedem Menschen selbst erklärt, und sich hierzu, ähnlich wie *Zhuangzi* 14, gegen die Hierarchie des Begriffes *gui* 貴 bemächtigt:

Der Wunsch nach Würde (*gui*) ist eine Ambition, die alle Menschen teilen. Aber jeder einzelne Mensch hat eine Würde (oder: etwas Würdiges) in sich selbst, woran er nur nicht denkt. Was die Menschen im allgemeinen als Würde schätzen (Rang, Ansehen usw.), ist nicht die gute Würde (*liang gui* 良貴). Denn wen ein [Machthaber wie] Zhao Meng würdigen kann, den kann dieser auch erniedrigen. Wenn es in den Liedern heißt: ‚Trunken sind wir schon vom Wein, gesättigt sind wir von der Tugend,⁷⁶ so ist damit gemeint: Wer von Menschlichkeit und Gerechtigkeit gesättigt ist, dem ist der Wohlgeschmack des fetten Fleisches und des erlesenen Kornes anderer nicht erwünscht. Ein guter Ruf (*wen*) und weiter Lobpreis (*yu*) sind ihm zuteil, so dass ihm die schmuckvollen Stickereien anderer Leute nicht erwünscht sind.⁷⁷

⁷⁴ Vgl. ROETZ, Achsenzeit, 355 f.; und DERS., Klassischer Konfuzianismus, 50.

⁷⁵ *Mengzi* 6a16, ROETZ, Achsenzeit, 316. – Dennis Schillings Ansicht, dass der „Himmelsadel“ (so seine Übersetzung von *tianjue* 天爵) die „gesellschaftliche Hierarchie“ meine, die die „Ausstattung des Menschen“ dadurch „im Entwurf mit sich“ trage, ist für mich nicht nachvollziehbar, ebensowenig wie das damit verbundene extrem standesethische Verständnis des Konfuzianismus, mit der konsequent durchgehaltenen Wiedergabe von *junzi* 君子 als „Fürstensohn“ (SCHILLING, Selbsterziehung als Tätigkeit menschlicher Lebensgestaltung in der chinesischen Antike, in: Marcus Schmücker/Fabian Heubel (Hg.), Dimensionen der Selbstkultivierung, Freiburg/München 2013, 149–185, 178). Auch Schillings Feststellung, „human dignity“ sei erst „a modern invention“ (SCHILLING, DENNIS, Reconsidering Human Dignity in a Confucian Context: A Review of Ni Peimin’s Conceptual Reconstruction, in: *Dao* 15 (2016), 619–629, 626), halte ich entsprechend für fragwürdig. Zur Kritik der rollenmoralischen Lesart des Konfuzianismus s. ROETZ, HEINER, Nur ein Rollenträger oder auch ein Mensch? Überlegungen zur Doppelstruktur der konfuzianischen Ethik, in: Hans-Christian Günther (Hg.), Menschenbilder Ost und West, Nordhausen 2018, 263–334.

⁷⁶ Zitat aus der Gedichtanthologie *Shijing* 詩經, Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, A Concordance to *Shih Ching* 毛詩引得, Reprint San Francisco 1974, 247.

⁷⁷ *Mengzi* 6a17 孟子曰：欲貴者人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。詩云：既醉以酒，既飽以德。言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。

In diesem Abschnitt des Buches *Mengzi* tauchen gleich drei Begriffe auf, die in das Umfeld der „Ehre“ gehören: *wen* 聞, der gute Ruf, *yu* 譽, das Lob, und schließlich *gui* 貴, das entsprechend der oben angesprochenen Dopplung zum einen für die Würde(n) des Amtes und zum anderen als „gute Würde“ *liang gui* 良貴 – man beachte die Parallele zum angeborenen „guten Wissen“ *liang zhi* 良知 – für die natürliche menschliche Moralität steht. Auf den ersten Blick scheint die Stelle der Annahme, dass hier eine von Ehre unabhängige Idee der Würde im Spiel sei, allerdings zu widersprechen, sagt doch Mengzi, dass *gui* mit einem „guten Ruf“ und „Lobpreis“ einhergehe. Genau besehen handelt es sich hierbei aber um eine eher trotzigte Versicherung wider besseres Wissen. Denn Mengzi hat nicht nur bereits die Selbstgenügsamkeit des Besitzes von *gui* unterstellt – was auch immer „andere“ (*ren* 人) zu bieten haben, es fügt ihm nichts hinzu. Wie oben erwähnt, ist die Erwartung, verkannt zu werden, sogar fester Bestandteil des frühkonfuzianischen Selbstverständnisses und gerade ein Ausweis, auf dem richtigen Weg zu sein. Gerade Mengzi verkündet, wenn nötig „seinen Weg alleine zu gehen“ (*du xing qi dao* 獨行其道),⁷⁸ und erinnert daran, dass „ein Willensstarker dessen eingedenk sein muss, dass er in der Gosse enden kann“ (志士不忘在溝壑).⁷⁹ Schon Konfuzius, so will es seine Biographie im hanzeitlichen Geschichtswerk *Shiji* 史記, soll die Schmähung als „heimatloser Hund“ (*sang jia gou* 喪家狗) belustigt akzeptiert haben.⁸⁰ Als aber der Historiker Li Ling 李陵 2007 ein Buch über ihn mit diesem Titel versah, bezichtigten ihn Nationalisten der Respektlosigkeit und Ehrverletzung, begangen nicht nur an dem alten Weisen, sondern an der chinesischen Kultur.⁸¹

Die Differenz, um die es hier geht, tritt weniger deutlich zutage, wenn *gui* 貴 in Mengzi 6a17 nicht mit „Würde“, sondern, wie in allen von mir verglichenen deutschen und englischen Übersetzungen und auch von mir selbst in älteren Arbeiten,⁸² mit „Ehre“ bzw. „honor“ wiedergegeben wird; sie verschwindet aber nicht. Denn auch bei der Übersetzung „Ehre“ hätte man zu beachten, dass hier zwei Arten von Ehre qualitativ voneinander unterschieden werden: die äußere, von anderen und zumal den Mächtigen verleihbare, und die nicht von anderen

⁷⁸ Mengzi 3b1, vgl. ROETZ, Achsenzeit, 281.

⁷⁹ Mengzi 5b7.

⁸⁰ Shiji 47, 1921–22. Der Vergleich findet sich auch in anderen Quellen; s. ZHANG HANMO, *Models of Authorship and Text-making in Early China*, Los Angeles, 2012, 129.

⁸¹ LI LING 李零, *Sangjiagou: Wo du Lunyu 喪家狗 我读论语*, Taiyuan 2007. Vgl. hierzu DEFOORT, CARINE, *A Homeless Dog: Li Ling's Understanding of Confucius*. Editor's Introduction, in: *Contemporary Chinese Thought* 41, 2 (Winter 2009–10), 3–11. Zu einer Kritik der „Absurditäten“ Li Lings s. CHEN JIESI 陈杰思, Li Ling „Sangjiagou – wo du Lunyu“ miulun bianxi 李零《喪家狗 – 我读论语》谬论辨析, „<http://zhonghuawm.com/content/tjr864649>“ (zuletzt abgerufen: 10.02.2020); aus CHEN JIESI, *Guoxue fuxing fanglüe* 国学复兴方略, Kunming 2011.

⁸² S. ROETZ, Achsenzeit, 296. – Richard Wilhelm übersetzt (WILHELM, Konfuzius, 1003): „Der Wunsch nach Ehre liegt allen Menschen am Herzen. Alle Menschen haben Ehre in sich selbst, ohne dass sie daran denken. Die Ehre bei den Menschen ist nicht die echte Ehre. Wen ein Herrscher ehren kann, den kann ein Herrscher auch erniedrigen.“

verleihbare, sondern diese sogar übertrumpfende innere Ehre. Eine ähnliche Unterscheidung macht Appiah – wobei er die zweite Form eben als „Würde“ bezeichnet.⁸³ Das *innere* Ehrgefühl wäre also nicht etwa nur die internalisierte Repräsentanz der äußeren Ehre, die deren Sanktionsgewalt durch Selbstkontrolle statt durch das Urteil anderer ausübte; es wiese jene vielmehr in ihre Grenzen.

Mengzi vertritt also offenbar, wie Peter Berger auch ohne alle Belege vor Augen zu haben richtig erkannte, eine Vorstellung von Würde jenseits der Ehre, die er mit dem Begriff *gui* an der zitierten Stelle wohlthuenderweise nicht in Abgrenzung des Menschen von den Tieren entwickelt oder in dessen auch dem Konfuzianismus nicht unbekanntes Fähigkeit, sich als Herr über die restliche Natur aufzuspreizen. Er entwindet sie vielmehr der politischen Aristokratie – denn die „gute Würde“ (*liang gui*), die „jeder einzelne Mensch“ in sich hat, die Würde seiner moralischen Natur, ist etwas, was ihm im Unterschied zu den von einem Machthaber verleihbaren Würden der Position nicht genommen werden kann. Von hier zu einer Konzeption der unveräußerlichen Würde *des* Menschen (im Unterschied zur Würde seiner moralischen Natur) ist es noch ein Schritt, für den durchaus Widerstände auch innerhalb der Lehre Mengzis selbst zu überwinden sind.⁸⁴ Und noch weiter ist der Weg zu einer daran anschließenden Idee eines individuellen Menschenrechts, die das alte China noch nicht kannte und die das heutige zugunsten der „kollektiven“, vom Staat verwalteten Rechte als kulturfremd relativieren möchte.⁸⁵ Doch ist im Zeichen der Würde, nicht im Zeichen der Ehre, zumindest die Tür zu ihr aufgestoßen.

⁸³ APPIAH, Ehre, 146.

⁸⁴ Vgl. hierzu ROETZ, HEINER, Die Kritik der Herrschaft im Zhouzeitlichen Konfuzianismus und ihre aktuelle Bedeutung, in: Deutsche China Gesellschaft, Mitteilungsblatt, 1/2008, 95–107, 104–107, und ZHANG QIANFAN/ROETZ, HEINER, On Human Dignity in Classical Confucianism, in: Marcus Düwell (Hg.), Chinese and Western Perspectives on Human Dignity. Contributions from Philosophy and Applied Ethics, Cambridge 2022 (erscheint demnächst). Zum Konzept der Würde bei Mengzi s. auch LOTTER, MARIA-SYBILLE/RAN QIAN, Menschenwürde. Eine universale ethische Idee oder ein Fall von europäischem „Menschenrechtsimperialismus“? Zur Vergleichbarkeit von Mengzi's Konzept der Menschenwürde mit den Menschenwürdebegriffen der europäischen Tradition, in: Clemens Sedmak (Hg.), Menschenwürde, Darmstadt 2017, 45–62. Vgl. auch ZHANG QIANFAN, The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy. A Reconstruction of Confucianism, in: Journal of Chinese Philosophy 27 (2000), 299–330.

⁸⁵ Vgl. hierzu ROETZ, Menschenrechte.

Liste der Beitragenden

RICHARD AMESBURY, Prof. Dr., Professor of Religious Studies, Director of the School of Historical, Philosophical and Religious Studies, Arizona State University, USA.

TANJA BÜHRER, PD Dr., Privatdozentin für Neuere und Neueste Geschichte, Universität Bern, Schweiz.

ANTHONY CUNNINGHAM, Prof. Dr., Professor of Philosophy, St. John's University, USA.

MARIE-LUISA FRICK, Prof. Dr., Assoziierte Professorin für Philosophie, Institut für Philosophie, Universität Innsbruck, Österreich.

KNUT GÖRICH, Prof. Dr., Professor für Mittelalterliche Geschichte unter besonderer Berücksichtigung des Früh- und Hochmittelalters, Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland.

MARKUS HÖFNER, Dr., Geschäftsführender Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich, Schweiz.

KLAAS HUIZING, Prof. Dr. Dr., Professor für Systematische Theologie und Gegenwartsfragen, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Deutschland.

STEPHANIE BARBARA MARIA KLEIN, Prof. Dr., Professorin für Pastoraltheologie, Universität Luzern, Schweiz.

THOMAS KRÜGER, Prof. Dr., Professor für alttestamentliche Wissenschaft und altorientalische Religionsgeschichte, Universität Zürich, Schweiz.

HILGE LANDWEER, Prof. Dr., Professorin für Philosophie, Freie Universität Berlin, Deutschland.

HEINER ROETZ, Prof. Dr., emeritierter Professor für Geschichte und Philosophie Chinas, Ruhr-Universität Bochum, Deutschland.

NOTGER SLENCZKA, Prof. Dr., Professor für Systematische Theologie/Dogmatik, Humboldt-Universität zu Berlin, Deutschland.

WINFRIED SPEITKAMP, Prof. Dr., Professor für Kulturgeschichte der Moderne und Präsident der Bauhaus-Universität Weimar, Deutschland.

AHMET TOPRAK, Prof. Dr., Professor für Erziehungswissenschaften, Fachhochschule Dortmund, Deutschland.

JEAN-PIERRE WILS, Prof. Dr., Professor für philosophische Ethik und Kulturphilosophie, Radboud Universiteit Nijmegen, Niederlande.

MATTHIAS D. WÜTHRICH, Prof. Dr., Assistenzprofessor für Systematische Theologie, Universität Zürich, Schweiz.

Personenregister

- Achilles 98, 100 f., 105
Agamemnon 98, 101, 105
Appiah, Kwame Anthony 2 f., 5, 9, 80,
87–90, 92 f., 140, 149 f., 256, 272
Aristoteles 6, 180, 263
Assmann, Jan III, 168
- Barschel, Uwe 71, 78
Berger, Peter L. 1, 4, 255–257, 263, 270 f.,
273
Bismarck, Otto von 81 f., 89
Bloch, Ernst 60
Böhmermann, Jan 80, 91
Bourdieu, Pierre 137, 149, 152
- Caprivi, Leo von 239
- David 26–28, 30 f., 33, 168, 256
Douglass, Frederick 12
- Erdoğan, Recep Tayyip 8, 80, 91
Ermers, Robert 10 f.
- Farrag, Abdulcher 244
Fontane, Theodor 18, 60, 185–189,
194–197
Foucault, Michel 78, 149, 164–166
Frege, Gottlob 177
Frevert, Ute 4, 7, 79, 149 f.
Friedrich I. Barbarossa 46–53, 55–57
Friedrich II. 46 f., 52, 56 f.
Friedrich II., der Große 239
- Gräfin Dönhoff, Marion 183 f., 196
- Hansen, Chad 259, 263
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 256–258,
263
Hiob 28 f.
- Hirsch, Emanuel 174–176, 181
Honneth, Axel 124 f.
- Jesus Christus 15, 36–39, 163, 173, 198,
208, 210 f.
- Kant, Immanuel 17, 77, 88, 116–121, 123 f.,
141, 150, 159, 183, 263, 270
King, Martin Luther 12, 158
Kohl, Helmut 71
Konfuzius 258, 263, 267, 270, 272
- Leue, August 244
Lothar I. 44 f.
Ludwig I., der Fromme 44 f.
Luther, Martin 166 f., 169, 195, 198
- Margalit, Avishai 136
Mauss, Marcel 85
May, Karl 63
Mengzi 20, 256 f., 260, 264 f., 269–273
Merkel, Angela 81
Montaigne, Michel de 113 f.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm 156
Nussbaum, Martha C. 149, 155–159,
162
- Olsthoorn, Peter 137
Oprisko, Robert 2, 11 f., 130, 137
- Paulus 37–40, 157, 163, 208–210, 212
Philon von Alexandria 164
Prince, Tom von 240 f.
Pufendorf, Samuel von 115 f.
- Rainald von Dassel 48, 52, 54
Richard Löwenherz 49, 57
Rousseau, Jean-Jacques 9

- Salomo 32 f., 163
Schmitz, Hermann 84, 149, 151, 153, 159,
164
Schopenhauer, Arthur 19, 187–189, 192,
194–196, 258 f., 262
Shafak, Elif 147
Shakespeare, William 182, 187, 191
Simmel, Georg 7, 63, 137
Sloterdijk, Peter 122
Sokrates 99
Sommers, Tamler 1, 10, 130
Song Xing/Song Rong 264
Spinoza, Baruch de 114, 153
Spivak, Gayatri Chakravorty 93
Taylor, Charles 9
Theißen, Gerd 149, 153, 159, 163
Turgenjev, Ivan 264
Vogt, Ludgera 7, 79 f.
Weber, Max 7, 61, 63 f.
Xunzi 260, 262
Yang Zhu 265 f.
Zelewski, Emil von 237, 248

Sachregister

- Affekt / Affekthaushalt 14, 17, 55, 81, 83, 85, 90, 114, 122 f., 169, 202 f.
- Aggression / Aggressivität / Aggressionspotenzial 27, 82–84, 88, 92, 160, 171, 223, 226, 228–230, 232, 235
- Anerkennung 5 f., 9, 17–19, 28, 37, 39, 46, 51, 53, 56, 59, 70, 72 f., 162, 170, 179–181, 183 f., 187–191, 193–198, 200–203, 209, 212, 219, 225, 228 f., 231 f., 256, 262
- Ansehen 9, 34, 37–39, 77, 89 f., 96–98, 140, 155, 161, 163, 180, 188, 190, 200–202, 204, 207 f., 241, 243, 259, 262, 265, 271
- Autonomie 9, 61, 88, 91, 106, 116, 120 f., 124–126, 161
- Autorität 151, 163, 167, 235, 250, 257
- autoritätskritisch 166
- Beleidigung 53–55, 57, 61 f., 73, 80–82, 84, 87, 89, 91, 98, 112, 133, 135, 137 f., 227 f.
- Beschämbarkeit 16, 85 f., 89–92, 151
- Beschämung 18, 27, 36, 84, 90, 92, 160, 170, 197
- Beschämungspraktiken 8
- Clan 142, 259
- DDR 67, 69 f.
- Demokratie 9, 12, 56, 61, 69, 71, 97, 106, 110
- dignitas* 16, 43, 45, 113, 115, 269
- Doxa, δόξα 18, 178, 180, 188, 204, 209, 213
- Duell 5, 16, 61 f., 73, 77, 80, 84 f., 93, 96, 137, 185 f., 191, 193, 224, 231–234, 242
- Egalitär / Egalitarismus 9, 69, 110, 122, 126, 212
- Ehre / *siehe auch honor*
- äußere Ehre 16, 42
 - Berufsehre 8, 136
 - Ehre-Codes 4 f., 8–10, 17, 19, 122–124
 - Ehre Gottes 18 f., 37, 39, 119, 148, 174, 199, 204 f., 209, 213–216, 218 f.
 - Ehrenamt / ehrenamtlich 71 f., 199
 - Ehrenmord 1, 3, 10, 92, 112, 144, 148
 - Ehrenrat 239
 - Ehrenwelt 2, 5, 8 f., 87–90, 92 f., 140, 214
 - Ehrenzeichen 60, 64, 66 f., 69–71, 201
 - Ehrerbietung 16, 38, 42 f., 47, 53, 119, 137, 191, 201
 - Ehrerweisung 16, 42–44, 46–49, 51 f., 56, 250
 - Ehrgefühl 2, 17, 97, 100, 102, 104, 106–108, 122, 143, 241, 257, 264, 267, 273
 - Ehrkodizes / Ehrkodexe 144, 193 f.
 - Ehrkonflikt 19, 56, 60, 63, 73, 93
 - Ehrkultur / Kultur der Ehre 38, 71, 121, 124, 242 f., 247, 254
 - Ehrsucht 120
 - Ehrverletzung 8, 16, 27, 43, 46, 52–58, 78, 82–88, 90–92, 112, 123, 137, 143, 185, 188 f., 191 f., 197, 199, 219, 245, 272
 - Ehrverlust 60, 63, 78 f., 83, 88–90, 93, 96, 124, 138 f., 151, 176, 191 f., 198 f.
 - Ehrverständnis 6, 10 f., 19 f., 88, 233, 237
 - Ehrvorstellung 2, 15 f., 18–20, 61, 85, 87, 92, 96, 105, 140–142, 144, 150, 230, 238 f., 253
 - Entehrung 15, 27, 101, 139
 - Familienehre 3, 7, 143, 228
 - Frauenehre 139, 181, 189, 193
 - Ganovenehre 136, 189
 - Gegenstand der Ehre 96, 104
 - Geschlechterehre 11, 62, 136, 139, 144
 - innere Ehre 16, 187, 273
 - Männerehre 143, 181
 - militärische Ehre 8, 253, *siehe auch* Soldatenehre
 - Nationalehre / Ehre der Nation 3, 8, 62 f., 136, 184

- Psychologie der Ehre 96 f., 104
- Recht auf Ehre 18, 129 f., 132, 134–136, 144 f.
- Schutz der Ehre 17, 62, 68, 129–132, 139, 145
- Soldatenehre 69, 181, 189, 193, 246
- Standesehre 7, 13, 62, 65, 122, 136, 201
- Unehre 97
- Unehrenhaft 3, 27, 65, 83, 86, 88 f., 97 f., 106, 113, 132, 175, 184, 209, 232, 248, 252 f.
- Emotion 6, 16, 53–56, 59, 72, 74, 81, 122, 126, 150, 157, 185, 187 f., 203, 232, *siehe* Affekt / Affekthaushalt
- emotional community 16, 54 f., 57, 64
- Erhöhung 37, 39, 56, 243
- Ethik 18, 112, 121, 147, 164, 183, 257, 261, 263 f., 270 f.
- Metaethik 140
- Evangelium 37, 165, 173, 197 f., 210
- Exzellenz 17, 34, 97 f., 100–105, 107 f.

- Freund / Freundschaft 19, 99–102, 104, 106, 156, 166, 185, 226–228
- Fürsorge 103, 248

- Geschlecht 2, 65, 102, 123, 137, 143, 201, 211, 226, 228
- Geschlechterverhältnis 9, 93, 150
- Gewalt 1, 10, 18 f., 27, 29, 31, 35, 45, 56, 67, 73 f., 89, 93, 96, 111 f., 123, 138, 142, 148–150, 154 f., 159, 161, 170 f., 209, 216, 223, 225 f., 228–233, 235, 238, 240, 242 f., 247 f., 250, 252–254, 273
- Gewaltverzicht 138, 150, 171, 216
- verbale Gewalt 168
- Vergewaltigung 96, 107
- Gewissen 77, 107, 134, 147, 167, 181, 187, 193
- Gott / Götter 15, 17–19, 26–28, 31–39, 52, 61, 73, 81, 113 f., 116–120, 138, 148 f., 159–162, 164, 167 f., 173, 178, 179 f., 185 f., 188, 195, 197–199, 201, 204–219, 269
- Gottesbild 112 f., 115, 149, 156, 160 f., 201, 206, 215

- Hass 27, 138, 148, 162, 170 f., 252, 258 f.
- Heiligkeit 26, 119–121
- Held / Helden 33, 69, 71, 158, 195 f., 240, 247, 253 f.

- Heroismus 243
- Hierarchie 2, 115, 157, 209, 267, 269, 271
- honor* 1 f., 10, 12 f., 16, 43–48, 51–55, 57, 113, 115, 131, 137, 140, 181 f., 255, 261, 272
- *honor imperii* 46 f., 55

- Image 199, 202
- Interkulturalität / interkulturell 9, 13 f., 235, 238, 248

- Kabod / כבוד 18, 178–180, 204
- Konformität 142
- Konfuzianismus / konfuzianisch 20, 256, 258–264, 267–270, 272 f.
- Konstrukt 16, 59, 73, 110, 113, 121, 139, 238
- Korpsgeist 239, 253
- Kränkung 84 f., 89, 91, 96, 114, 122, 181, 185, 192
- Loyalität 67 f., 72, 137 f., 141 f., 225–228, 245, 248 f., 253

- Männlich / Männlichkeit 11, 19, 61 f., 81, 138, 143, 177, 211, 227–229, 247, 250, 253, 264, 267 f.
- Menschenrechte 17 f., 110, 129–136, 139–145, 201, 215, 256 f., 273
- Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte 132
- Menschlichkeit 20, 95, 106, 257, 259, 268, 270 f.
- Unmenschlichkeit 17, 95, 103
- Migration / Migranten 9, 14, 19, 148, 188, 224–226, 235
- Moderne 1 f., 5–9, 11, 13, 16–19, 47, 57–61, 63, 68–73, 77–81, 85–91, 101 f., 106, 109 f., 121, 124, 129–131, 136, 139 f., 142–145, 166, 170, 199, 201, 213, 218 f., 242, 250, 254–256, 262
- Moral / Moralität 2, 6, 10 f., 13, 16 f., 20, 41 f., 63 f., 77, 79 f., 85–90, 92 f., 101, 105, 111–126, 130, 134 f., 139–141, 144, 153, 161, 163, 181, 183, 187, 193, 206–212, 257 f., 262 f., 266–273
- Gruppenmoral 18, 86, 137, 142, 144, 264
- Moralkultur 17, 121

- Naturzustand 115

- Partikularismus 17, 109, 111, 121, 124–126
 Peer / Peergroup 19, 224–227, 231, 243
 Politik 16, 20, 43, 58, 71 f., 78, 81, 112, 150, 233
 Prestige 10 f., 13, 59, 69 f., 73, 199, 202, 219, 229
 Privileg 30 f., 62, 95, 140, 152
 Prominenz 199, 202, 262
- Religion 17, 21, 109, 111 f., 114, 116–121, 126, 129, 132, 157, 168, 201, 211, 215 f., 228 f., 244, 247, 269
 Reputation 10, 18, 60, 70, 130–133, 135 f., 139, 145, 259 f., 262, 266 f.
 Respekt 5, 12 f., 16, 20, 27, 38, 41, 43, 72, 80, 92, 97, 99, 102, 105, 112, 122 f., 138, 158, 188, 190, 200, 226, 230–232, 238, 241, 243, 247, 250, 253
 – Respektlosigkeit 103, 106, 232, 272
 Ruhm 11, 13, 26, 32, 36, 38 f., 47, 54, 96, 137, 167, 180, 183, 188, 204, 207–209, 219, 243, 260, 262, 264–268, 270
- Scham 5, 16, 18, 26 f., 36, 39, 53, 77, 82–93, 101, 104 f., 113, 121, 126, 137, 147–152, 154, 158–162, 170 f., 193, 195–197, 199, 202 f., 260 f., 267
 – Beschämungspraktik 8
 – Schamkultur 7, 20, 259
 Schande 15, 25, 27, 30 f., 34–36, 68, 84, 90 f., 96 f., 106, 121, 137, 139 f., 143, 175, 199, 202, 207–209, 219, 228, 260, 264, 267
- Selbst 6, 19, 28, 32, 37, 39, 45, 47, 50, 54, 59, 71 f., 78, 81, 83, 88–90, 92 f., 99–101, 104–107, 111, 116–118, 122 f., 135 f., 139, 141, 154, 161, 166, 170 f., 174, 182, 185, 192–198, 209 f., 212, 214 f., 218 f., 225–229, 231, 235, 243–245, 251–253, 260–263, 268, 272 f.
 – Selbstachtung 13, 19, 37, 39, 45, 48, 52, 59, 72 f., 86, 88, 90–92, 101, 125 f., 148 f.
 – Selbstkultivierung 50, 123, 154, 202 f., 262
 – Selbstverhältnis 13, 19, 59, 86, 87–90, 92, 120, 158, 192–198, 261
 Senioritätsprinzip 267
 Staat 8, 13, 60 f., 64, 66–72, 80, 87, 89, 95, 115 f., 119, 123, 131 f., 142–145, 177, 207 f., 239, 242 f., 249 f., 254, 264, 266, 268, 273
- Staatsgewalt 116
 Status 11, 13, 16–18, 26, 55 f., 58, 60, 73, 97, 103, 123, 125, 134, 136 f., 141, 148–150, 152–156, 159–164, 170, 199, 201 f., 207, 210–212, 229, 231, 240, 247–253
 – Statusverzicht 18, 149 f., 152, 159, 162 f., 166, 171
 Stolz 13, 59, 63, 70, 72 f., 82, 90, 92, 100, 104 f., 113, 121 f., 126, 153, 191, 200, 202 f., 250, 262, 264
 Strafrecht 62, 73, 80, 130, 132 f., 223, 246
 Subjektivität 139, 257
- Tradition 5, 7–11, 13, 15, 30, 61, 68 f., 74, 78, 88, 90, 95–97, 103, 106, 113, 124 f., 134, 136, 138, 140 f., 144, 149 f., 156, 158, 160, 162, 173, 181, 187, 191, 199, 201, 213–215, 225 f., 228, 256 f., 259, 262 f., 270
 Tugend 6, 12, 41, 117, 137, 161–163, 165, 171, 181, 226, 230, 238, 242–244, 246 f., 253 f., 256, 259, 263, 266–269, 271
- Unbeschämtheit 16, 89 f., 92 f., 151
 Unehre 97
 – Unehrenhaft 3, 27, 65, 83, 86, 88 f., 97 f., 106, 113, 132, 175, 184, 209, 232, 248, 252 f.
 Universalismus 17, 109–111, 114, 123, 125 f.
 Unterdrückung 96, 103, 140, 205, 218
- Verinnerlichung 5, 13, 113 f., 123
- Wertschätzung 5 f., 9, 17 f., 41, 80, 112, 125 f., 136, 141, 153, 179, 188 f., 194–197, 212
 Westdeutschland 69 f.
 Würde 5, 9, 11, 13, 16 f., 20, 27, 30 f., 34 f., 43, 45, 50, 68, 103, 106, 112 f., 115 f., 121–126, 130, 133 f., 136, 139–141, 145, 150–152, 175 f., 185, 189, 199, 201, 205, 211, 214 f., 219, 255–257, 262
 – Menschenwürde 12, 17 f., 102, 110, 112, 121–124, 133–136, 138–141, 145, 151, 159, 194, 201, 215, 256, 268 f., 271–273
 – würdelos 30
- Zorn 16, 53 f., 57, 82–85, 89–92, 148 f., 154–159, 162

