

Büşra Çakıl

# Rehabilitierung des Ehrbegriffs

Tectum

Büşra Çakıl

# Rehabilitierung des Ehrbegriffs



Büşra Çakıl

# Rehabilitierung des Ehrbegriffs

Tectum Verlag

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen  
Fakultät der Universität Potsdam, Wintersemester 2016/17

Büşra Çakıl  
Rehabilitierung des Ehrbegriffs

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018  
Mündl. Prüfung: 10.05.2017  
Erstgutachter: Prof. Dr. Logi Gunnarsson  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Ralf Stoecker

ePDF: 978-3-8288-6998-1

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN  
978-3-8288-4133-8 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet  
[www.tectum-verlag.de](http://www.tectum-verlag.de)

### **Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

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

Dieses Buch ist meinem Vater gewidmet.



Mein herzlicher Dank gilt meinem Doktorvater Herr Prof. Dr. Ralf Stoecker und Herr Prof. Dr. Logi Gunnarsson für die Betreuung dieser Arbeit, die vielen philosophisch und methodisch bereichernden Diskussionen und ihre motivierende Unterstützung während der gesamten Bearbeitungsphase meiner Dissertation.

Berlin, im Januar 2017

Büşra Çakıl





# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> .....	1
<b>Erstes Kapitel</b> .....	7
1. Überblick: Das aktuelle Verständnis von Ehre .....	7
2. Die Begründung der Obsoleszenz der Ehre .....	13
2.1. Das archaische Wesen der Ehre .....	13
2.1.1. Das angeborene Privileg .....	15
2.1.2. Das Prinzip der Zugehörigkeit und der Ausgrenzung .....	17
2.1.3. Das Prinzip der Selbstjustiz .....	22
2.1.4. Geschlechtsspezifische Deutung von Ehre .....	28
2.2. Ehre als das Leitmotiv von shame culture .....	35
Fazit: Die skeptische Betrachtung zum Ehrbegriff .....	39
<b>Zweites Kapitel</b> .....	43
1. Das gesellschaftliche Ansehen .....	49
1.1. Der Status .....	49
1.1.1. Das Verhältnis zwischen Status und Ehre .....	49
1.1.2. Status in der Gegenwart .....	52
1.1.3. Respekt in Bezug auf Status .....	54
1.1.4. Der verdiente Respekt in Bezug auf Status .....	58
1.2. Spezielle Fähigkeiten .....	61
1.2.1. Die Arten von Fähigkeit .....	61
1.2.2. Die drei Faktoren von Fähigkeit als Bedingung der äußeren Ehre .....	62
1.2.3. Bekanntheit und Ruhm .....	65
1.3. Soziales Engagement .....	68
1.3.1. Der theoretische Rahmen des sozialen Engagements .....	68

1.3.2.	Die Bedingung des sozialen Engagements für die äußere Ehre .....	69
1.3.3.	Das aktuelle Bild des sozialen Engagements .....	72
1.4.	Moralische Haltung .....	74
1.4.1.	Moral aus kulturspezifischer Sicht .....	74
1.4.2.	Geschlechtsspezifische Moral .....	76
1.4.3.	Ein allgemeingültiges Verständnis von Ethik .....	84
Fazit:	Das gesellschaftliche Ansehen .....	88
2.	Die Gruppenehre .....	90
2.1.	Die Funktion einer Gruppe .....	90
2.2.	Prinzipien der Gruppenehre .....	94
2.3.	Kollektive Identität .....	119
Fazit:	Die Gruppenehre .....	127
 <b>Drittes Kapitel</b> .....		129
1.	Scham .....	131
2.	Selbstachtung .....	154
Fazit:	Die innere Ehre .....	180
 <b>Viertes Kapitel</b> .....		183
1.	Formen von Ehre .....	183
2.	Die Dichotomie von Ansehen und Ehre .....	191
2.1.	Einander widersprechende Konzepte/Formen von Ansehen .....	191
2.2.	Einander widersprechende Grundsätze von innerer und äußerer Ehre .....	193
3.	Ausblick .....	200
 <b>Literaturverzeichnis</b> .....		203

# Einleitung

## 1. Intention und Forschungshypothese

Allein in Deutschland wurden von 1996 bis 2005 nach einer BKA-Studie 78 verschiedene Fälle ausgemacht, in denen es sich um Morde handelte, denen entweder Ehrenmord oder Mordversuch mit Ehrmotiv zugrunde lagen.<sup>1</sup> Auch wenn bisher keine weiteren Untersuchungen vorliegen, die Zahlen und Motive ähnlicher Fälle in Deutschland genau so systematisch belegen, erfährt die Öffentlichkeit bis heute durch Medien immer wieder dieses Gewaltphänomen, dessen Motiv Ehre ist. Opfer sind meistens junge Frauen, die zum größten Teil von ihren männlichen Familienangehörigen gewalttätig behandelt oder ermordet werden, mit der Begründung, gegen Normen bzw. Verhaltensregeln der Familie verstoßen zu haben.

Die Intention dieser Arbeit besteht nicht darin, das Phänomen 'Ehrenmord' zu untersuchen. Es ist in erster Linie Aufgabe von Rechtswissenschaftlern, Soziologen und Psychologen, den Hintergrund dieses Verbrechens zu erforschen, das kulturelle und soziopsychologische Motive impliziert. Es geht in dieser Arbeit auch nicht darum, zu begründen, warum Ehrenmord moralisch inakzeptabel ist. Es versteht sich von alleine, dass der Sachverhalt gegen mehrere moralische Prinzipien verstößt und vor allem eine Menschenrechtsverletzung darstellt.

In dieser Arbeit wird grundsätzlich eine moralphilosophische Untersuchung des Ehrbegriffs bezweckt. Einer der wichtigsten Ausgangspunkte dieser Arbeit ist das ambivalente Bild, das das Phänomen des Ehrenmords aufzeigt. Es veranschaulicht einen begrifflich widersprüchlichen Umstand, dass Mord als eine moralisch falsche Tat und

- 
- 1 Es wird hier auf diese Studie, die zwar auf zehn Jahre zurückliegenden Daten beruht und über den aktuellen Stand eher weniger informiert, Bezug genommen, die aber die umfangreichste Studie ist, die in den letzten Jahren in Deutschland bezüglich dieses Phänomens durchgeführt wurde (Vgl. Oberwittler; Kasselt: Ehrenmorde in Deutschland 1996–2005).

Ehre, die ursprünglich positiven sozialen Wert und damit verbundene soziale Geltung eines Menschen bezeichnet, Komponenten desselben Zusammenhangs bilden. Denn begriffsgeschichtlich bedeutet das Wort 'Ehre', wie seine lateinische Version *honor*, „im Zusammenleben gegenüber einem anderen durch Wort und Tat bekundetes Ansehen oder Achtung“.<sup>2</sup> Die Funktion von Ehrenmord besteht im typischen Sinne darin, befleckte bzw. verletzte Ehre – gemeint ist hier im weitesten Sinne Entzug von Achtung, der meist durch 'unanständiges' Verhalten von weiblichen Familienmitgliedern verursacht wird – wiederherzustellen. Also erweist sich Mord in diesem Kontext als eine Handlung, die, auch wenn nicht als *gut*, so doch als *richtig* bezeichnet und demgemäß vorausgesetzt wird. Ehrenmord gewährleistet also in den meisten Fällen Ansehen in Gruppen, in denen dies als Gebot des Ehrenkodex begünstigt wird. Die Parallelität zwischen einem Verbrechen und sozialer Geltung erscheint genau so absurd und unlogisch, wie die Behauptung, Lügen sei das wesentliche Prinzip der Aufrichtigkeit. In diesem Sinne müsste entweder die oben erwähnte ursprüngliche Bedeutung des Wortes 'Ehre' falsch bzw. fehlerhaft sein, oder sich das Ehrverständnis, das sich in Ehrenmorden zuspitzt, auf einer völlig falschen Deutung gründen. Der Akt des Mordes, der in der Tat keine Achtung, sondern vielmehr *Verachtung* verdient, müsste Ehre also eher verletzen, als sie wiederherzustellen.

Letztendlich macht das Ehrverständnis, das nicht nur diese ambivalente Funktionsweise und demgemäß moralisch fragliche Praktiken impliziert, sondern auch auf einer klaren geschlechtsorientierten Doppelmoral beruht, Ehre zu einem suspekten Begriff, der lediglich einem archaischen Denkmodell zuzuordnen ist und daher keine Aktualität mehr haben kann. Den Ehrbegriff in Anlehnung an sein archaisch erscheinendes Portrait als überflüssig zu erklären, würde hingegen zugleich bedeuten, die fortlaufende Existenz dieser Mentalität in gewisser Hinsicht anzunehmen. Das ständige Auftreten eines Gewaltphänomens, dem Ehre als Hauptmotiv zugrunde liegt, macht es vielmehr notwendig, sich mit dem Begriff der Ehre intensiv auseinanderzusetzen. Diese Tatsache, die als eine Herausforderung für die Moralphilosophie zu betrachten ist, bildet einen weiteren Ausgangspunkt der vor-

2 Reiner: Ehre. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 320.

liegenden Arbeit.<sup>3</sup> Wenn also eine solche Ehrauffassung besteht, dann soll den Fragen nachgegangen werden, worin ihre Begründung liegen mag und worauf ihre Entstehung zurückzuführen ist, damit mögliche Alternativdenkweisen entfaltet werden können.

Zur Beantwortung dieser Fragen wird im ersten Kapitel zunächst der kulturelle und historische Hintergrund des Ehrphänomens dargestellt, welcher ebenso die Grundlage für die Behauptung der Obsoleszenz des Ehrbegriffs in den modernen Zeiten bildet. Im genannten Kapitel wird grundsätzlich der Umstand dargestellt, welche Rolle Ehre in den archaisch erscheinenden Denkweisen spielt bzw. mit welchen Verhaltensprinzipien und Normen sie in Verbindung gebracht wird.

Wie bereits betont, wird Ehre vor allem in Bezug auf ihren phänomenologischen Hintergrund und ihre aktuellen Erscheinungsformen meist als überflüssig betrachtet. Stellt Ehre tatsächlich ausschließlich eine Wertvorstellung dar, nach der sie nicht nur patriarchale Rollenverteilungen, sondern auch Gewalttätigkeit, in welcher Form auch immer, begründet? Allerdings müsste sie ausgehend von ihrem eingangs genannten Gehalt einen positiven Wert innehaben, der sowohl ethisch tragbar als auch in der heutigen Zeit praktikierbar ist. Aristoteles bezeichnet Ehre als ein wichtiges Gut, das zu besitzen „angenehm“ für den Menschen sei, was hingegen die oberflächliche Ebene der Ehre bilde. Die entscheidende Bedeutung von Ehre bestehe darin, dass sie auf Eigenschaften des Menschen verweist, wegen derer man geehrt wird und die zu erlangen deshalb ein Gut darstellt.<sup>4</sup> Auch aus dieser Überlegung leitet es sich ab, dass Ehre Zeichen eines achtenswerten Verhaltens und Charakters ist, das von anderen wertgeschätzt werden sollte. Zudem gelangen wir im Grunde zum Konzept von Ehre, wenn wir von 'Respektieren' und 'Honorieren' oder 'gutem Ruf' und 'Prestige' reden. Das Konzept von Ehre impliziert in dieser Hinsicht sowohl das positive soziale Auftreten eines Menschen als auch dessen Selbstverständnis, welches zum einem aus dem ersteren resultieren und es zum anderen bestimmen kann.

3 In seinem Artikel zum Thema Ehrenmord bezeichnet Ralf Stoecker diesen Sachverhalt als einen „Ethik-Trigger“, der zu einer moralphilosophischen Untersuchung des Ehrbegriffs herausfordert (Vgl. Stoecker: Eine Frage der Ehre. Der Mord an Hatin S. als Herausforderung für die moderne Moralphilosophie, S. 167.).

4 Vgl. Aristoteles: Rhetorik, Buch I, 1363 a, 25.

In dieser Arbeit wird also von der Hypothese ausgegangen, dass Ehre jenseits ihrer fraglichen Deutungen einen ethisch begründbaren Rahmen impliziert, der moralphilosophisch verdeutlicht werden soll. Ohne die problematischen Aspekte dieses Konzepts zu überwinden, kann aber der Begriff der Ehre nicht rehabilitiert und nicht festgestellt werden, welchen Wert Ehre im aktuellen Zusammenleben darstellen kann. Vor diesem Hintergrund wird in dieser Arbeit eine neue Betrachtungsweise zum Ehrbegriff dargestellt, in der sich hauptsächlich die individuelle Bestimmungsfähigkeit eines Menschen bezüglich seines eigenen sozialen Werts und seiner Selbstvorstellung zentriert. Es wird ebenso veranschaulicht, inwiefern diese Betrachtungsweise als ein Lösungsansatz zu moralisch fraglichen Ehrauffassungen dienen kann.

## 2. Methode

Die Herangehensweise dieser Arbeit wird vom doppeldimensionalen Charakter der Ehre bestimmt, welcher sich zum einen dadurch offenbart, dass Ehre sowohl 'gegeben' ist als auch 'besessen' wird. Zum anderen lässt sich dieses wesentliche Merkmal der Ehre daran erkennen, dass sie sowohl durch andere als auch durch eine sie besitzende Person vermehrt bzw. verletzt werden kann. Ausgehend von der Doppeldimensionalität der Ehre, die ebenso als eine weitere Hypothese der vorliegenden Arbeit zu betrachten ist, soll der Ehrbegriff unter zwei Gesichtspunkten analysiert werden: äußere und innere Ehre. Im zweiten und dritten Kapitel werden die Erscheinungsformen dieser Aspekte dargestellt, indem geschildert wird, welchen Bedingungen diese unterliegen. Dadurch soll zugleich diskutiert werden, inwiefern das Konzept von Ehre mit einer normativen Grundlage in Verbindung zu bringen ist und aus ihren Formen eine ethisch tragbare Ehrvorstellung abzuleiten ist.

Da Ehre mit mehreren soziologischen Kontexten (Kultur, Religion, Beruf, Geschlecht etc.) in einem engen Zusammenhang steht bzw. diese sich auf das Konzept von Ehre intensiv auswirken, soll die Analyse des Ehrbegriffs stets in Bezug auf diese durchgeführt werden. Zum Verständnis unterschiedlicher Ehrverständnisse wird also in dieser Arbeit oft ihr soziologischer Hintergrund präsentiert.

Im zusammenfassenden vierten Kapitel soll zunächst diskutiert werden, inwieweit sich verschiedene Formen von Ehre zu einander verhalten und welche Rolle die genannte Doppeldimensionalität des Sachverhalts in den problematischen Ehrverständnissen spielt. Als Ergebnis der Untersuchung des Ehrbegriffs soll zum Schluss die Voraussetzung der oben erwähnten Hypothese der vorliegenden Arbeit gefestigt werden.

### 3. Forschungsstand

Der US-amerikanische Philosoph Kwame A. Appiah plädiert in seinem Buch „Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt“ dafür, dass das Phänomen 'Ehrenmord' durch eine Rückkehr zur ursprünglichen Bedeutung der Ehre überwindbar sei. Dieses Plädoyer erklärt aktuelle philosophische Untersuchungen des Sachverhalts für nötig. Im Vorwort seines Buches hebt er demgemäß die Position hervor: „Ich finde, es ist an der Zeit, die Ehre wieder in die Philosophie einzuführen.“<sup>5</sup>

Wie diesem Statement zu entnehmen ist, steht der Ehrbegriff nicht unmittelbar im Zentrum des aktuellen philosophischen Forschungsinteresses. Allerdings ist Ehre ein Begriff, der sowohl die soziale als auch individuelle Existenz des Menschen unmittelbar betrifft, weshalb vor allem in der antiken Philosophie über sie häufig reflektiert wurde. Diese Überlegungen stellen jedoch weniger umfassende Theorien als vielmehr Aphorismen dar. Es ist also festzustellen, dass nicht direkt eine ausgiebige fundamentale Forschungstradition bezüglich des Ehrbegriffs besteht.

In den letzten Jahren wurden hingegen, neben Appiah, einige Untersuchungen durchgeführt, in denen der Wert der Ehre aus philosophischer Sicht abgehandelt wird. Dazu sind die folgenden Werke zu zählen, auf die in der vorliegenden Arbeit oft Bezug genommen werden soll: Darwall (2013): *Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II*; Sessions (2010): *Honor for Us. A Philosophi-*

---

5 Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 14.



cal Analysis, Interpretation and Defence; Oprisko (2012): Honor. A Phenomenology; Cunningham (2013): Modern Honor. A Philosophical Defence.

Stephen Darwall betrachtet Ehre als ein Respektphänomen, das er auf zwei Ebenen analysiert: *respect as honor and as accountability*.<sup>6</sup> Es handele sich grundsätzlich dann um Ehre, wenn Personen aufgrund ihrer bestimmten Fähigkeiten oder gesellschaftlichen Stellung respektiert werden. Diese Position wird in der vorliegenden Arbeit vor allem in Bezug auf die äußere Ehre vertreten. Die Konzeption von William L. Sessions gründet sich zum großen Maße auf die Respekttheorie von Darwall. Hingegen untergliedert Sessions Ehre in zwei Hauptkonzepte, welche er nicht wie in der vorliegenden Arbeit als innere und äußere bezeichnet. Sondern er sieht diese als *peripheral* und *central honor*. Ersteres deutet eher auf bestimmte Regeln und Prinzipien in den zwischenmenschlichen Beziehungen hin, letzteres auf das Ehrgefühl. Nach Robert L. Oprisko ist Ehre als „the conceptual category of social valuation processes“<sup>7</sup> zu definieren, was, wie in der vorliegenden Arbeit vertreten, innere und äußere Aspekte impliziert. Es soll hingegen betont werden, dass in der vorliegenden Arbeit die Inhalte dieser Aspekte anders herausgearbeitet werden, als Oprisko behauptet. Das Verständnis von einer modernen Ehre Anthony Cunninghams besteht darin, dass Ehre einen Wert darstellt, der durch Verinnerlichung und Realisierung bestimmter Tugenden konstituiert wird. Diese bezeichnet er als „seven elements as key points of modern honor – dignity, courage, fidelity, honesty, fortitude, compassion, and gratitude.“<sup>8</sup> Es soll diskutiert werden, inwiefern diese Elemente die Voraussetzung eines modernen Ehrverständnisses bilden.

Überdies impliziert das Konzept von Ehre viele Begrifflichkeiten der Disziplin der Ethik wie (Selbst-)Achtung, Anerkennung, Scham, Identität etc. Die Theorien, die diesbezüglich entfaltet wurden, gelten ebenso als eine Grundlage für die Analyse des Sachverhalts.

6 Vgl. Darwall: Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II, S. 11-29.

7 Oprisko: Honor. A Phenomenology, S. 34.

8 Cunningham: Modern Honor. A Philosophical Defence, S. 73.

# Erstes Kapitel

## I. Die skeptische Betrachtung zum Ehrbegriff

### 1. Überblick: Das aktuelle Verständnis von Ehre

Das Verständnis von Ehre hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem im Abendland gewandelt. Es kann behauptet werden, dass der Begriff von Ehre oder Ansehen heutzutage kaum noch mit einem moralischen Deutungsmuster einhergeht. Der Begriff wird verstärkt nur dann präsent, wenn beispielsweise von Ehrenmorden die Rede ist. Ebenso schnell verschwindet er als Wertmaßstab aber wieder aus dem Blick der Öffentlichkeit.

Wenn wir versuchen, das heutige Verständnis von Ehre darzustellen, begegnen uns zunächst zwei verschiedene Aspekte. Unter Umständen herrscht überhaupt keine Vorstellung von Ehre vor. Das heißt, sie besitzt keinen Inhalt, der eine handlungsprägende Größe präsentiert und zu einem Verhaltensprinzip gemacht werden kann. Oder man betrachtet sie als Begriff eines archaischen Denkmodells, dessen Grundlage heute nicht mehr existiert und Handlungskategorien deshalb absolut ungeeignet für die Gegenwartsgesellschaft sind.<sup>9</sup> Während ein Ehrbegriff im alltäglichen Gebrauch fast keinen Platz einnimmt, findet sich auch in der Philosophie eine Distanzierung vom Motiv von Ehre.<sup>10</sup> Als ein inhaltsleerer Begriff wird Ehre aus der ethischen Diskussi-

---

<sup>9</sup> Vgl. Burkhardt: Eine Geschichte der Ehre, S. 116.

<sup>10</sup> Es soll an dieser Stelle bemerkt werden, dass der Ehrbegriff auch geschichtlich betrachtet selten zum Gegenstand der Philosophie gemacht wurde. Sicherlich war Ehre vor allem für die Philosophen des Altertums und des Mittelalters als eine gesellschaftlich bestimmende Größe von großer Bedeutung, die das damalige Denk- bzw. Moralsystem steuerte. Es bestehen also einige Überlegungen zum ethischen Gewicht der Ehre (bspw. von Cicero, Aristoteles, Kant, Hegel, Fichte, Hobbes, Scheler). Hingegen gibt es kaum eine ausführliche und umfassende Theorie bezüglich des Ehrbegriffs.

on ebenso ausgegrenzt.<sup>11</sup> Hingegen wird Ehre in manchen nicht-westlichen, vor allem in nah- und fernöstlichen und teilweise mediterranen Gesellschaften weiterhin als ein entscheidendes moralisches Prinzip vorausgesetzt, ohne wiederum als ein problematischer Sachverhalt zur Diskussion gestellt bzw. hinterfragt zu werden. Es ist hervorzuheben, dass dieser aktuelle Zustand des Ehrbegriffs erstens auf dessen historischen Hintergrund und zweitens auf die kulturell-soziologische Wandlung des Abendlandes und somit der Gegenwartsgesellschaft zurückzuführen ist.

Die Ehre stellt sich in der Geschichte vor allem als ein Motiv der moralisch fragwürdigen Traditionen dar. Die Praxis des Duellierens oder die Tradition des Lotusfußes<sup>12</sup> (die Bezeichnung für die Füße chinesischer Frauen, die unter schmerzhafter Prozedur eingebunden oder gebrochen wurden) können als diesbezüglich entscheidende Beispiele genannt werden, bei denen gesellschaftliches Ansehen als das wichtigste Leitmotiv fungiert. Es ist also festzustellen, dass der Ehrbegriff vor allem aufgrund eines historischen Hintergrunds per se mit negativen Assoziationen verbunden ist. Zwar haben sich solche brutalen Bräuche im Laufe der Zeit verflüchtigt. Das Ehrverständnis aber, das menschenverachtende Riten bzw. die Gewalttätigkeit als eine Art des sittlichen Gebots betrachtet, besteht weiterhin in der Ausübung von Ehrenmorden. Das Phänomen 'Ehrenmord', in dem sich ein moralisch inakzeptabler Aspekt der Ehre äußert, erregt in der Öffentlichkeit sogar eine Art der Abscheu gegen diese spezielle Auffassung von Autorität und Geltung. Und dadurch festigt sich eine skeptische Betrachtung. Allein die Gewalttaten, die im Namen der Ehre begangen werden, scheinen also die heutige Abwendung vom Ehrbegriff begründen zu können. Denn sowohl historische Geltungspraktiken, wie auch das heutige Ehrverständnis bestimmter Bevölkerungsgruppen, welches das Verbrechen im Namen der 'Sittlichkeit' verharmlost bzw. begünstigt, schildern das Portrait eines Begriffes, der keinen moralischen Wert besitzen und daher kein Verhaltensprinzip bilden kann.

---

11 Vgl. Stoecker: Eine Frage der Ehre. Der Mord an Hatin S. als Herausforderung für die moderne Moralphilosophie, S. 152.

12 Kwame A. Appiah veranschaulicht in seinem Buch „Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt“, inwiefern dieser Brauch mit dem chinesischen Ehrverständnis zusammenhängt.

Eines der elementaren Motive, das dem Phänomen Ehrenmord zugrunde liegt, ist zweifelsohne das Keuschheitsideal, das eine klare geschlechtsspezifische, fast schon sexistische Vorstellung von Moral manifestiert. Es muss an dieser Stelle eingeräumt werden, dass sich der Sexismus aktuell nicht selten in fast jedem sozialen Feld, vor allem in der Arbeitswelt, als ein Diskriminierungsmotiv darstellt. Dagegen differenziert sich das genannte Ehrverständnis besonders dadurch, dass Handlungsraum und -maßstab nahezu nur auf das Geschlecht und die damit verbundenen festen Normen reduziert werden, deren dogmatischer Geltungsanspruch keine kritische Auseinandersetzung erlaubt. Eine scharfe Grenzziehung zwischen den Rollen der Geschlechter widerspricht, zumindest auf theoretischer Ebene, einer egalitären Rechts- und Sozialordnung. Als der berühmte Roman „Effi Briest“ von Theodor Fontane, in dem diese Ehrauffassung behandelt wird, 1974 verfilmt wurde, äußerte sich die Hauptdarstellerin Hanna Schygulla in einem Interview zu dieser Thematik. Sie gib zu, dass sie diese diskutierte Problematik der Ehre gar nicht nachvollziehe und fügt hinzu, dass sie so nicht existiere.<sup>13</sup> Diese Ehrvorstellung, die sich in der Form des Ehrenmordes zuspitzt, weckt vor allem in den intellektuellen Kreisen vielmehr betonte Verachtung.

„Ehre hat im heutigen Wertgefüge ungefähr den gleichen Rang wie die Keuschheit. Wer sie mit Nachdruck verteidigt, findet kaum Bewunderung und wer behauptet, er habe sie verloren, wird eher belächelt als bemitleidet.“<sup>14</sup>

In diesem Zusammenhang bezeichnet Peter Berger Ehre als ein „Überbleibsel“, das die Wertungen einer „altmodischen“ Mentalität symbolisiert und daher für das heutige Verständnis keine Geltung mehr besitzt.<sup>15</sup> Eine Person, die eine Ehrverletzung bzw. einen Ehrverlust erleidet, würde sogar den Zweifel hegen, „neurotisch krank“ zu sein. In einem günstigeren Fall würde diese als ein „Opfer einer provinziellen Mentalität“ betrachtet und, wie im obigen Zitat genannt, verspottet.<sup>16</sup> Aus dieser Feststellung Bergers ist sogar abzuleiten, dass sich die Ehr-

13 Vgl. Frevert: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, S. 166.

14 Berger: Exkurs. Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang, S. 75.

15 Vgl. Berger: Exkurs. Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang, S. 75.

16 Vgl. Berger: Exkurs. Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang, S. 76.

verletzung, genauso wie die Ehre selbst, als etwas erweist, was man sich kategorisch nicht mehr herleiten kann. In dieser Hinsicht würde man eine Beleidigung, sei es in der Form einer verbalen Belästigung, eines Rufmords etc., ebenso wenig als eine Ehrverletzung empfinden. Berger deutet also darauf hin, dass der Begriff 'Ehrverletzung' nicht als ein sozialer bzw. innerer Konflikt einer Person zu kategorisieren sei. Hingegen definiert er nicht, was einer Person in solch einem Fall mental zustößt. Dennoch trifft seine Überlegung hinsichtlich des folgenden Aspekts zu.

Vom juristischen Standpunkt aus scheint es unmöglich, Ehrverletzung als ein Motiv anzubringen. In den Paragraphen § 185, § 186, § 187 des Deutschen Strafgesetzbuches werden Beleidigung, üble Nachrede und Verleumdung als Straftaten definiert, die mit Freiheitsstrafe bzw. Geldstrafe belegt sind. In keinem der drei Paragraphen wird aber auf den Terminus der Ehre Bezug genommen. Zwar wird das Wort im Grundgesetz unter der Bezeichnung der 'persönlichen Ehre' (Art. 5) einmal genannt. Laut diesem Artikel steht die persönliche Ehre eines jeden unter dem Schutz des Gesetzes. Jedoch wird weder klar definiert, was unter Ehre verstanden werden soll, noch vor welcher Handlung sie zu schützen sei. In diesem Sinne scheint Ehre ein Begriff zu sein, der zwar, wenn auch nur gelegentlich, auf eine traditionelle Weise gebraucht wird, in der heutigen Denkweise aber gar nicht zu verorten ist.

Dagmar Burkhart, die zu den wenigen Theoretikerinnen gehört, die sich mit dem Ehrbegriff befasst haben, betrachtet diesen Sachverhalt aus einer anderen Sicht. Nach Burkhart sei es durchaus möglich, dass sich eine Person auch in der heutigen Zeit in ihrer Ehre verletzt fühlt, bspw. durch Mobbing. Sie müsse dies jedoch dulden, solange diese Situation keinen Gesetzesverstoß darstellt.

„Eine Straftat (z. B. ein Vertragsbruch, ein Betrug) ist immer ehrlos, aber nicht jede moralische 'Ehrlosigkeit' (eine Lüge, ein gebrochenes Versprechen, ein Verrat etc.) wird nach unserem Rechtsverständnis als Straftat aufgefasst und geahndet.“<sup>17</sup>

Das Problem mag, wie oben betont, auch darin begründet liegen, dass die Ehre eigentlich als inhaltlich konfuser und aufgrund ihres geschil-

---

<sup>17</sup> Burkhart: Eine Geschichte der Ehre, S. 118.

dernten Hintergrunds obsolet wirkender Begriff in der aktuellen juristischen Konzeption sowie im moralischen Denksystem keiner Kategorie zuzuordnen ist. Dies kann aber nicht heißen, dass die Ehre als ein Konzept, das grundsätzlich die soziale Existenz einer Person und deren Umgang mit anderen betrifft, komplett verschwunden ist. Das inhaltliche Spektrum des Ehrbegriffs erstreckt sich von Status bzw. gesellschaftlichem Ansehen im Sinne der Geltung einer Person in ihrer Umwelt und damit verbundenem Ruf bis zum Begriff der Würde.<sup>18</sup> Die Ehre impliziert nicht zuletzt auch die Identität sowie die sittliche Haltung einer Person, unabhängig davon, welche Definition der Sittlichkeit zugrunde liegt. In diesem Sinne operiert der Ehrbegriff nicht nur auf der Ebene der Moralität und bestimmt die zu achtenden Normen, sondern setzt die Grenzen zur Definition der eigenen Identität. Dies hängt hauptsächlich damit zusammen, dass die Ehre historisch gesehen hinsichtlich der Klassen bzw. der Stände einer Gesellschaft eine differenzierende und identitätsstiftende Rolle gespielt hat.<sup>19</sup> Ehre bedeutete vor allem in den Zeiten der Ständegesellschaft bis hin zum 19. Jahrhundert nicht nur Identität, sondern kulturelle Grundlage im Allgemeinen und einen elementaren Ausdruck des 'Zivilisiertseins'. Deshalb behauptet die ehemalige Geschichtsprofessorin Ute Frevert, dass, wenn die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts von der heutigen Distanzierung vom Ehrbegriff gewusst hätte, diese als den Untergang des Abendlandes interpretiert hätte.<sup>20</sup>

Wie eingangs erwähnt, hat aber die ideologische Umwandlung des abendländischen Moralverständnisses die Betrachtung des Ehrbegriffes deutlich beeinflusst. Es ist bekannt, dass der Ehrbegriff schon aus der Zeit des Nationalsozialismus vorbelastet war.<sup>21</sup> Der schlechte Ruf

18 Vgl. Wellmann: Der historische Begriff der 'Ehre' – sprachwissenschaftlich untersucht, S. 35-36.

19 Vgl. Roodenburg: Ehre in einer pluralistischen Gesellschaft: die Republik der Vereinigten Niederlande, S. 368; Speitkamp: Ohrfeige, Ehre und Duell. Eine Geschichte der Ehre, S. 23; Giordano: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen?, S. 183; Vogt: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, S. 55.

20 Vgl. Frevert: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, S. 169.

21 Vgl. Speitkamp: Ohrfeige, Ehre und Duell. Eine Geschichte der Ehre, S. 11; Burkhardt: Eine Geschichte der Ehre, S. 175.

des Ehrbegriffs hat sich somit verschärft. Vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg ist zu beobachten, dass Ehre im Terminusumfeld der Moral selten oder fast nie auftaucht, da sie nicht mehr als eine relevante Kategorie für das Verhalten und Moralverständnis des Menschen betrachtet wird. Es herrscht die These, dass Ehre in der abendländischen Kultur obsolet geworden sei.<sup>22</sup> Nicht nur das Verhalten nach einem bestimmten Ehrenkodex, sondern auch der Begriff der Ehre wird einer „niedrigen Kulturstufe“ zugeordnet.<sup>23</sup> Die vielfältigen Aspekte der Ehre wurden also durch moderne Begriffe wie Prestige, Anerkennung, Respekt, Würde etc. kompensiert.<sup>24</sup> Nach heutigen Theoretikern würden vor allem der Begriff der Würde in der Konzeption Kants und die Theorie der Anerkennung Hegels eine in vielerlei Hinsicht besser geeignete Grundlage für die moralischen Auflagen und das soziale System der Gegenwartsgesellschaft bilden.<sup>25</sup> Durch die Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte hat besonders der Begriff der Menschenwürde eine prominente Stellung eingenommen und wurde als das Fundament der Moral gekennzeichnet.<sup>26</sup> Zu behaupten ist also, dass Menschenwürde den Ehrbegriff ersetzt hat. So lautet der erste Artikel des Grundgesetzes für Deutschland: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“

Wie betont, liegt der Veränderung der Terminologie und der damit verbundenen Abwendung vom Ehrbegriff eine intellektuelle bzw. gedankliche Abwandlung zugrunde. Es ist also zu behaupten, dass Werte durch den Wandel der soziologischen Realitäten stets aktualisiert werden. Diesbezüglich behauptet Wilhelm Korff, dass die Wiedergeburt eines Denkmodells, das zu „einer überwundenen Ethosform“ gehört, als „anachronistisch und barbarisch“ betrachtet werde.<sup>27</sup> Die momentan herrschende Distanzierung vom Ehrbegriff sei also da-

---

22 Vgl. Berger: Exkurs. Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang, zit. nach Baxter; Margavio: Honor, Self and Social Reproduction, S. 123.

23 Vgl. Giordano: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen?, S. 172-191.

24 Vgl. Korff: Ehre, Prestige, Gewissen, S. 10, 11; Burkhart: Eine Geschichte der Ehre, S. 114.

25 Vgl. Burkhart: Eine Geschichte der Ehre, S. 116.

26 Vgl. Burkhart: Eine Geschichte der Ehre, S. 113; Stoecker: Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung, S. 134.

27 Vgl. Korff: Ehre, Prestige, Gewissen, S. 52.

durch begründet, dass es jetzt eine „höhere Sittlichkeit“ gebe, für die Ehre aus mehreren Sichtweisen inadäquat sei. Diese Feststellung kann man gleichsam als eine Erklärung dafür annehmen, warum Berger, wie eingangs dieses Abschnitts erwähnt, behauptet, dass jemand, der Ehrverletzung bzw. Ehrverlust erlitten habe, belächelt würde.

Zwar gibt es einige aktuelle Untersuchungen, in denen dafür plädiert wird, dass der Ehrbegriff heute weiterhin eine Bedeutung besitzt, die der zeitgenössischen Mentalität bzw. der modernen Moralauffassung doch nicht widerspricht.<sup>28</sup> Die Tendenz des intellektuellen Diskurses besteht aber entweder darin, den Ehrbegriff als eine Konzeption der aristokratisch-hierarchischen Gesellschaftsstruktur nicht unmittelbar zum Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung bzw. der aktuellen ethischen Diskussion zu machen. Oder die Kultur der Gesellschaften, in denen die Ehrkonzepte noch immer ihre Präsenz bewahren, wird überwiegend als „exotischer“ Sachverhalt thematisiert.<sup>29</sup>

## 2. Die Begründung der Obsoleszenz der Ehre

### 2.1. Das archaische Wesen der Ehre

Wie vorangehend geschildert, besteht vor allem die Betrachtung zur Ehre vom intellektuellen Standpunkt aus hauptsächlich darin, dass sie als ein unkultiviertes Konzept keinen Wert mehr besitzt. Ehre sei das „Relikt, die drückende Erbschaft einer archaischen Epoche der sozialen 'Barbarei'“.<sup>30</sup> Demzufolge fußt die verstandesmäßige Auseinandersetzung mit dem Ehrbegriff, wenn auch deutlich begrenzt, vielmehr auf einer 'Neugier', die durch diesen 'exotisch-fremden' Sachverhalt erweckt wird.

Damit wir etwas als veraltet sehen können, reicht es nicht nur aus, einen zeitlich als abgeschlossen zu bezeichnenden Rahmen zu setzen. Jede Epoche kann theoretisch als die 'archaische' Form der nach-

28 Diese wurden in der Einleitung als aktuelle Untersuchungen bezüglich des Ehrbegriffs kurz dargestellt.

29 Vgl. Giordano: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum, S. 177.

30 Vgl. Giordano: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen?, S. 173.



folgenden betrachtet werden. Daraus ist jedoch nicht unmittelbar abzuleiten, dass alle sozialen sowie moralischen Inhalte der Vergangenheit überflüssig, nutzlos und sogar barbarisch sind, deren Verwendung dementsprechend anachronistisch. Daher sollten unzeitgemäße Sachverhalte vor allem hinsichtlich ihrer Anpassungsfähigkeit an die Gegenwart untersucht werden. In diesem Sinne sind zunächst die Merkmale der Ehre zu verdeutlichen, mithilfe derer argumentiert wird, dass der Ehrbegriff sowohl inhaltlich als auch zeitlich obsolet sei, um klar zu stellen, inwiefern diese Behauptung die genannte Anpassungsfähigkeit der Ehre widerlegt.

Es ist festzustellen, dass die Ehrenkodizes im Allgemeinen feste und eindeutige Handlungsmaßstäbe vorschreiben, die heutzutage angesichts der Differenziertheit der modernen Gesellschaftsstrukturen schwer einzusetzen sind. Noch essenzieller sind aber die Prinzipien, auf deren Grundlage die Ehre in der Geschichte operiert hat. Diese können als die Argumente betrachtet werden, die das archaische Wesen der Ehre erklären. Die Ehre erweist sich zu ihren 'goldenen Zeiten' zunächst als ein angeborenes Privileg, dessen Erlangung ausschließlich durch Herkunft möglich ist. Zweitens ist fast ausnahmslos jeder Ehrenkodex auf dem Prinzip der Zugehörigkeit und der Ausgrenzung gegründet. Nach einem bestimmten Ehrenkodex zu handeln, bedeutet drittens die eigene Existenz herauszufordern bzw. geistig und körperlich in der Lage zu sein, den Forderungen des Ehrenkodex ohne jede Einschränkung zu genügen. Eine dieser Forderungen ist zweifelsohne die Selbstjustiz, die jeder, der einem Ehrenkodex unterliegt, in Kauf nehmen muss. Der Eigenwille, der diesen Mechanismus in Gang setzt, betrifft ebenso das Prinzip der Zugehörigkeit und der Ausgrenzung. Das vierte Prinzip der Ehre ist die geschlechtsspezifische Rollenverteilung, die nicht nur eine wichtige Grundlage für die soziale und familiäre Ordnung einer Gemeinschaft bildet, sondern auch den Selbstjustizmechanismus anregt.<sup>31</sup>

---

31 All die genannten Prinzipien bzw. Merkmale des Ehrenkodex bewahren ihre Präsenz noch immer im Ehrverständnis, das sich in der Gegenwart im Phänomen 'Ehrenmord' konkret darstellt. Daher sollten sie nicht nur als historische, sondern auch aktuelle Tatsachen betrachtet werden.

### 2.1.1. Das angeborene Privileg

Der Begriff der Ehre wird meistens mit der aristokratischen Gesellschaftsstruktur verbunden.<sup>32</sup> Vor allem vom Mittelalter bis zum späten 18. Jahrhundert war Ehre eine bezeichnende Größe für alle Stände, die die Stratifikation der Gesellschaft bestimmte.<sup>33</sup> Sie gehörte zu den Privilegien in dieser sozialen Ordnung, die nur bestimmten Menschen lediglich aufgrund ihrer Herkunft zukamen und diese daher in der Gesellschaft höher stellten als andere. Sie konnte weder erworben noch verdient werden, da sie adelige Abstammung voraussetzte.<sup>34</sup> Eine edle bzw. 'hohe Geburt' galt ebenso als eine 'ehrliche Geburt'.<sup>35</sup> Die aristokratische Gesellschaft bzw. die Ständeordnung bestimmte demgemäß nicht nur, wer an oberster Stelle rangierte, sondern auch, mit welchem Recht. Dieses Recht beruhte also nicht auf persönlichen Leistungen, sondern wurde, wie gesagt, durch Blutsverwandtschaft vererbt.<sup>36</sup> Da die gesellschaftlichen Schichten äußerst strenge Differenzierungen aufwiesen, die grundsätzlich am Grad der Ehre gemessen wurden, war auch ein sozialer Aufstieg im Sinne des Erwerbs eines ehrbaren Status für Angehörige unterer Schichten ausgeschlossen.

Durch den unmittelbaren Besitz der Ehre als ein angeborenes Privileg durften die Mitglieder der oberen Schichten nicht nur die Hochachtung ihrer Umwelt genießen, sondern sie gewannen Mitspracherecht und Achtung in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft.<sup>37</sup> In eine angesehene Familie hinein geboren zu werden, brachte aber nicht nur Vorteile mit sich, sondern auch Verantwortungsübernahme. Die Zugehörigkeit verlieh einer Person unmittelbar das Recht, an der Ehre der Familie teilzuhaben, deren Ruf wiederum durch die Regeltreue der familiären Mitglieder bewahrt wurde. Die genannte Verantwortung entspringt demgemäß diesem Recht. Wer Anspruch auf dieses Recht und somit auf die Ehre hatte, unterlag unmittelbar dem herrschenden

32 Vgl. Zmora: Adelige Ehre und Ritterliche Fehde. Franken im Spätmittelalter, S. 92.

33 Diese erstrecken sich von kaiserlichem Rom bis in fernöstliche Länder (Vgl. Korff: Ehre, Prestige, Gewissen, S. 100.).

34 Vgl. Korff: Ehre, Prestige, Gewissen, S. 100.

35 Vgl. Dinges: Ehre als Thema der historischen Anthropologie, S. 32.

36 Vgl. Baroja: Honour and Shame. A Historical Account of Several Conflicts, S. 89.

37 Vgl. Bleeck: Adel, S. 27; Zmora: Adelige Ehre und Ritterliche Fehde. Franken im Spätmittelalter, S. 109.

Ehrenkodex der Familie bzw. der jeweiligen Schicht. Da Ehre als unter Familienmitgliedern aufteilbares Gut angesehen wurde, war jedes Mitglied für Erhalt und Rettung der Ehre verantwortlich. Als teilbares Gut bestimmte Ehre ebenso, wer als Mitglied anzuerkennen war. Eine Person, die durch Eheschließung einer Familie beitrug, musste daher ebenso aus einer gleichrangigen Schicht stammen. Die Logik dieser Regel, die als eine Art des Gebots zum Ehrenkodex der Schichten zu betrachten ist, lässt sich dadurch erklären, dass jedes potenzielle Mitglied Recht und Eignung besitzen musste, die Ehre der Familie zu teilen.

Die geschilderte differenzierende Funktion der Ehre in dieser Form kann als die erste Begründung der Behauptung gelten, Ehre besäße ein archaisches Wesen. Die Idee von hoher Geburt und privilegierter Abstammung findet nach Theoretikern keinen Respekt in der modernen egalitären Gegenwartsgesellschaft.<sup>38</sup> Ein Denkmuster, das die Rechte einer Person auf der Grundlage seiner Abstammung definiert, widerspricht nicht nur einem Rechtssystem, in dem alle Menschen gleiche Rechtskraft beanspruchen dürfen, sondern auch einem Moralverständnis, das dafür plädiert, dass jeder Mensch aufgrund seines Menschseins wertvoll ist und daher jeder einzelne Anspruch auf Achtung hat.

Zu behaupten ist, dass Ehrerwerb durch Verwandtschaftsverhältnisse weiterhin besteht. Durch die Verwandtenehe wird der Ehrenkodex, der die familiäre Ordnung gestaltet, und die damit verbundene tradierte Kultur insofern gesichert, als dass das neue Mitglied per se ein Angehöriger/ eine Angehörige der Gruppe ist, der/ die<sup>39</sup> mit dem herrschenden Ehrenkodex vertraut ist. In diesem Sinne bilden die Verwandten, die gleichsam honoriger Herkunft sind, also keine Gefahr für die Verletzung der Familienehre. Nachwuchs aus diesen gesellschaftlichen Gefügen garantiert der Familie zudem den Fortbestand ihres vorhandenen Ansehens. Das Phänomen der Zwangsehe kann mithilfe dieses Blickwinkels erläutert werden. Der Erhalt der Familienehre wird fast identisch mit dem Erhalt der Familie überein gebracht. Ihr Wert steht daher über dem individuellen Wert der einzelnen Mitglieder.

---

<sup>38</sup> Vgl. Korff: Ehre, Prestige, Gewissen, S. 38.

<sup>39</sup> Im Folgenden sind sämtliche geschlechtsspezifischen Ausdrücke beidgeschlechtlich zu verstehen.

Auch wenn diese Werthierarchie für die Familienmitglieder, die ihre eigene Bedeutung mit der Familienehre identifizieren, nicht zu verurteilen ist, handelt es sich um einen Verstoß gegen den Eigenwillen derjenigen Mitglieder, die sich eine selbstbestimmte Zukunft wünschen.

In Bezug auf diese gesellschaftlichen Muster, die im Grunde feudale Gesellschaftsordnungen in die Moderne überführen und dadurch das individuelle Entscheidungsrecht des Menschen im Namen der Ehre beschneiden, scheint die skeptische Betrachtung des Ehrbegriffs begründbar zu sein.

### 2.1.2. Das Prinzip der Zugehörigkeit und der Ausgrenzung

Begriffsgeschichtlich betrachtet fungiert die Ehre grundsätzlich als ein elementares Motiv der Differenzierungsmechanismen einer Gesellschaft.<sup>40</sup> Diese Funktion der Ehre kann, neben der oben genannten Familienehre, am deutlichsten den strengen Standesideologien der vorindustriellen bzw. vormodernen Gesellschaften entnommen werden.<sup>41</sup> Jeder Stand war mit bestimmten Werten gekennzeichnet, auf denen die spezifische Ehre dieses Standes gründet.<sup>42</sup> Die Standesehre bezeichnet in diesem Sinne die Gesamtheit bestimmter Denk-, und Verhaltensweisen nach den standesspezifischen Normen.<sup>43</sup> Die spezifische Ehre kann als ein gemeinsamer Wert verstanden werden, der erstens die Bindung zu einem Stand bzw. einer Familie verstärkt und diesen zweitens von anderen Kreisen der Gesellschaft differenziert. Genau auf diese Mentalität ist das Prinzip der Zugehörigkeit und der Ausgrenzung zurückzuführen, das einen der wichtigen Aspekte des in diesem

40 Vgl. Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, S. 486.

41 Es soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass Ehre von der Antike bis zur Moderne als ein entscheidender Faktor der gesellschaftlichen Differenzierung fungiert hat (Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 96.).

42 Das Phänomen des Rittertums kann als der Beginn der Ständeordnung angesehen werden, in der die Idee der spezifischen Ehre für bestimmte Klassen bzw. Berufsgruppen entstanden ist (Vgl. Vogt: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, S. 55.).

43 Vgl. Vogt: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, S. 68; Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 96.

Kapitel genannten archaischen Ehrverständnisses bildet. An dieser Stelle kann die Behauptung aufgestellt werden, dass der Begriff der Ehre in der Geschichte weitgehend instrumentalisiert wurde, damit die gesellschaftlichen Schichten ihre identitätsstiftende Funktion erfüllen und dadurch dem Erhalt des vorhandenen Systems dienen konnten. Daher war es notwendig, die Bedingungen der Zugehörigkeit zu einem Stand bzw. einer Gruppe klarzustellen. Dies geht auch mit der Idee einher, dass die Nichterfüllung dieser Bedingungen notwendigerweise mit der Ausgrenzung aus der eigenen Gemeinschaft sanktioniert wird.

Die Zugehörigkeit zu einem Stand diene hauptsächlich dazu, auf der Grundlage seiner vorhandenen Normen eine Identität zu bilden.<sup>44</sup> Daraus lässt sich ableiten, dass die Identität, die einer Person einen Stand verleiht, zugleich die Identifikation mit dessen spezifischer Ehre bedeutete. Die Ehre wurde daher meistens im Sinne des Begriffs der Identität verwendet. Durch diese Identifikation wurden die einzelnen Mitglieder ebenso von anderen Ständen differenziert. Die Zugehörigkeit bedingte aber, wie betont, ein verantwortungsbewusstes Verhalten, was in erster Linie die Einhaltung der Vorschriften bzw. der Handlungsnormen des eigenen Standes implizierte. Ganz gleich mit welchen Attributen ein Stand belegt ist, stellen sich Loyalität, Demonstration der Zugehörigkeit und genuine Repräsentation des Standes als die Gebote dar, die die Ehre ausmachen. So hatte ein Fürst nach anderen Normen zu handeln als ein Handwerker. Dennoch unterlagen beide demselben Prinzip, also dem Prinzip der Zugehörigkeit, das die oben genannten Bedingungen voraussetzt. Die Erfüllung der Bedingungen der Zugehörigkeit kann einerseits als eine Demonstration der eigenen Identität und andererseits als ein persönlicher Beitrag zum Erhalt des eigenen Standes betrachtet werden.

Wie im obigen Abschnitt in Bezug auf die Familienehre erwähnt, erfüllte der Besitz einer Standesehre nicht nur eine identitätsstiftende Funktion, sondern er war auch eine Quelle der sozialen Geltung. Besser ausgedrückt, die Standesehre berechnete die soziale Geltung einer Person. In dieser Hinsicht erklärte die Zugehörigkeit zu einem einflussreichen Stand ebenso den Machtanspruch in verschiedenen Bereichen des Lebens für legitim. Da der positivistische Gesetzesbegriff erst

---

44 Vgl. Speitkamp: Ohrfeige, Ehre und Duell. Eine Geschichte der Ehre, S. 83.

ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entwickelt wurde, hatten die gesellschaftlich Höhergestellten auch gleichsam die politische Macht inne.<sup>45</sup> In diesem Zusammenhang gestalteten sich die Rechtsprinzipien nach dem ständischen Rechtsverständnis. Die Vorrechte bestimmter Personen bzw. Gruppierungen, die sie ihrer Standesehre verdankten, galten, wenn auch nicht schriftlich, so doch symbolisch, als selbstverständlich und prägten dadurch sowohl das Rechtssystem als auch die soziale Ordnung.<sup>46</sup> Es ist zu behaupten, dass die Ehre diesen Machtanspruch beschönigte, der nur ausgewählten Personen zukam.

Diese Macht- und Rechtshierarchie, die fast alle Bereiche des öffentlichen Lebens beeinflusste, wurde vor allem in der Öffentlichkeit durch verschiedene Symbole betont. Ein interessantes Beispiel bildet in diesem Zusammenhang ein Ritual des Fürstentums. Beim Schließen eines Abkommens verpflichteten sich die Fürsten im 14. Jahrhundert im Deutschen Reich im Namen ihrer fürstlichen Ehre.<sup>47</sup> Das Versprechen war eine Sache der Ehre bzw. der Standesehre. Die Bezugnahme auf die Standesehre deklariert erstens die unumstrittene Glaubwürdigkeit des Wortes eines Fürsten und zweitens das Verlangen nach Achtung ihrer ehrverbundenen Geltung. Noch wichtiger erscheint aber das Detail, dass sich die Fürsten dadurch auf einen Differenzierungsmechanismus beziehen, dem die damalige Ehrvorstellung zugrunde liegt. Durch ihre Ehre differenzierten sie sich also von anderen. Die Ehre als ein sozialer Wert, der dem Rang bzw. der Klasse einer Person entspringt, stellte in dieser Hinsicht auch eine symbolische Ordnung dar.<sup>48</sup> Der Besitz der Ehre wurde auf verschiedene Weise stets unterstrichen und zur Schau gestellt, so das Beispiel des 'Fürstenabkommens'. Dies ermöglichte die Verdeutlichung der Zuordnung zu diversen Ständegruppen.

45 Vgl. Schwennicke: Gesetzgebung, S. 162.; Speitkamp: Ohrfeige, Ehre und Duell. Eine Geschichte der Ehre, S. 92.

46 Vgl. Rogge: Ehrverletzungen und Entehrungen in Politischen Konflikten in Spätmittelalterlichen Städten, S. 111.

47 Vgl. Moeglin: Fürstliche Ehre und Verletzte Ehre der Fürsten im spätmittelalterlichen Deutschen Reich, S. 80.

48 Vgl. Vogt: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, S. 97.

In diesem System waren nicht nur die Grenzen der Ehrlichkeit,<sup>49</sup> sondern auch die der Unehrlichkeit klar definiert. Genauso wie die Ehre war auch die Unehre von Geburt an festgelegt, was unmittelbar implizierte, dass die als 'unehrlich' Geborenen keinen Anspruch auf Mitspracherecht in der Öffentlichkeit oder höhere Positionen in der Gesellschaft hatten. Juden, Zigeuner oder bestimmte Berufsgruppen wie Müller, Türmer, Schäfer etc. wurden als unehrliche Personen bezeichnet, ohne aus der heutigen moralischen oder rechtlichen Sicht betrachtet ein Verbrechen begangen zu haben.<sup>50</sup> Es ist zu behaupten, dass das Prinzip eines Verweises aus der Gesellschaft für die genannten Gruppierungen im Grunde nicht galt, denn dieses Prinzip setzte das Vorhandensein der Ehre voraus, deren Verlust zur Ausgrenzung führt. Ehre aber hatten sie nie inne. Die Unehrlichen konnten demgemäß weder an Ehre gewinnen, noch sie verlieren. Sie waren von Geburt an aus einer Ehrengemeinschaft per se ausgegrenzt. Daher wurde an sie auch nicht die Erwartung herangetragen, einem kompetitiven Verhaltensmuster nachzugehen oder sich den gängigen Vergeltungspraktiken (Duellen) zuzuwenden. Auch die gesellschaftlichen Sanktionen richteten sich nach dem Grad der Ehre. Nicht jeder wurde auf dieselbe Weise bestraft. Auch wenn es um dasselbe Verbrechen ging, unterschieden sich die Strafmethoden je nach Rang bzw. Stand einer Person.<sup>51</sup> Selbst nach Ableben einer unehrlichen Person griffen die Bewertungsmuster: Dem Tod wurde kein Wert beigemessen, es erfolgte keine angemessene Beerdigung.<sup>52</sup>

Die Gebote der Ehre galten also nur für Zugehörige entsprechender Gruppen, für diese waren sie existenzieller Natur. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppierung mit einem spezifischen Ehrenkodex implizierte also eine ständige Bedrohung der Ausgrenzung. Ein sozialer

---

49 Mit dem Begriff der Ehrlichkeit ist in diesem Kontext nicht die Aufrichtigkeit im heutigen Sinne gemeint, sondern die Bezeichnung für Gruppen, deren differenzierendes Merkmal die von Geburt an oder durch den eigenen Stand zugeschriebene Ehre war.

50 Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrlichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 24.

51 Vgl. Schuster: Ehre und Recht. Überlegungen zu einer Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Grundbegriffe der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 40.

52 Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrlichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 34.

Aufstieg bzw. die Möglichkeit, in eine angesehene Position aufzusteigen war zwar für die Mitglieder der unteren Schichten nicht gegeben. Für die 'Ehrlichen' war jedoch ein Abstieg durchaus möglich. Der Ehestand, die berufliche Tätigkeit, das soziale Gefüge, Eloquenz und Kleidung, kurz das gesamte gesellschaftliche Auftreten einer Person wurde durch den Ehrenkodex gestaltet, den der Sozialisationsgrad vorgab. Eine dem Ehrenkodex widersprechende Handlung beinhaltete nicht nur die Gefahr der Exklusion, sondern auch der persönlichen Ehrverletzung und daher der Erschütterung der eigenen Identität. Der Besitz der Ehre, sei es in der Form der Standesehre oder der Familienehre, stellte sich daher meistens als eine Herausforderung dar, die die Ehrlichen stets verpflichtete, ihre Anerkennung zu schützen und, wenn gegeben, dafür in den Kampf zu gehen. Duelle waren deshalb nur unter denen gebräuchlich, deren Ehre durch standesbedingte Begünstigungen festgelegt war.<sup>53</sup> Der Duellgegner war üblicherweise in gleicher gesellschaftlicher Position.<sup>54</sup> Als leicht verletzliches Gut war Ehre auch in innerständischen Beziehungen anzusehen. Denn es war durchaus gegeben, innerhalb einer gleich sozialisierten Schicht Unterschiede in der Ehrenhaftigkeit ausmachen zu können. Die Sorgfältigkeit im Ehrerhalt zog gleichsam vermehrte Anerkennung nach sich. In diesem Sinne also fungierte die Ehre als ein innerständisches Differenzierungsmittel.<sup>55</sup>

In Hinsicht auf die bisher geschilderte Beschaffenheit des Ehrbegriffs stellt sich das Prinzip der Zugehörigkeit und der Ausgrenzung in zwei verschiedenen Aspekten dar. Zunächst ist die Privilegierung bzw. Benachteiligung abhängig von Abstammung und die damit einhergehende Abgrenzung zu anderen Schichten zu erwähnen. Darüberhinaus erfüllt dieses Prinzip eine Funktion der internen Kontrolle einer Gruppe, indem die Mitglieder durch Sanktionen und soziale Verpflichtungen diszipliniert und zum Behüter des eigenen Ehrenkodex bestimmt werden. Dies gewährleistet letztendlich den Fortbestand einer Gruppe bzw. des gesamten differenzierenden und hierarchisierenden Systems.

53 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 63.

54 Vgl. Dinges: Ehre als Thema der historischen Anthropologie, S. 50.

55 Vgl. Vogt: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, S. 55.



Der Umstand, dass die Verinnerlichung von Ehre im konventionellen Sinn aus dem aufgeklärten Gesellschaftssystem verschwunden ist und es keine weiterführenden Abhandlungen über den Ehrbegriff im Bereich des aktuellen philosophischen Diskurses gibt, bildet die Argumentationsgrundlage für das Entrücken dieses dargestellten gesellschaftlichen Systems. Wenn keine Differenzierungsmechanismen in Ständeform mehr existieren, dann auch keine Ehre, so die herrschende These.<sup>56</sup> Es kann vielleicht bestritten werden, ob die gesellschaftlichen Schichten tatsächlich verschwunden sind. Denn wenn auch nicht mit der Ehre im ständischen Sinne verbunden, so können Einzelpersonen oder Gruppierungen doch durch wirtschaftliche Überlegenheit noch immer Gesellschaften dominieren. Fakt ist hingegen, dass diese Schichtungen weniger durch die Abstammung als vielmehr durch die persönliche Leistung einzelner gebildet werden. Theoretisch gesehen, besteht für jedermann die Möglichkeit, sich in unterschiedlichste Gesellschaftsschichten zu integrieren. Im Allgemeinen kann man die oben genannte These folgendermaßen verstehen: Die Ehre hat durch die Veränderung der gesellschaftlichen Systeme ihre bestimmende Funktion verloren. Sie scheint also nicht mehr ein Kriterium zu sein, durch das ein Mensch seine Prägung erhält. Indem die konkreten Machtinstanzen wie Legislative oder Judikative durch die Gewaltenteilung entstanden, wurde der politische Machtanspruch der privilegierten Ehrlichen unmittelbar minimiert, um nur ein Beispiel zu nennen.<sup>57</sup>

### 2.1.3. Das Prinzip der Selbstjustiz

Wie im obigen Abschnitt erwähnt wurde, diente die Ehre auch als ein Mittel zur innerständischen Differenzierung. Die Aufrechterhaltung des Ansehens implizierte also auch das Motiv, in der Rangordnung sowohl in der eigenen Gruppe als auch in der gesamten Gesellschaft die vorhandene soziale Stellung zu bewahren und gegebenenfalls sogar

---

<sup>56</sup> Vgl. Olsthoorn: Honor, Face and Reputation in Political Theory, S. 485.

<sup>57</sup> Die Mentalität der standesbedingten Machthierarchie und die damit verbundenen Verpflichtungen sind hingegen teilweise in die Moderne eingedrungen. Das lässt sich beispielsweise daran erkennen, dass sich die sogenannten 'Ehrenmänner', wenn auch äußerst selten, am Anfang des 20. Jahrhunderts noch duellierten (Vgl. Schneider: Der Islam und die Frauen, S. 90.).

aufzusteigen. Dies hing in großem Maße von der Anerkennung der eigenen Ehre durch andere ab, die, auch wenn durch die Zugehörigkeit zu einem adeligen oder höheren Stand fast problemlos gesichert, ohne den eigenen Beitrag der einzelnen schwer einzufordern war. Dieser Beitrag variiert zwar je nach den gesellschaftlichen Prioritäten der entsprechenden Epoche. Prinzipiell stehen aber bestimmte Fähigkeiten wie kämpferische, berufliche oder rhetorische Geschicklichkeit und Tugenden im Vordergrund, unter denen meist Aufrichtigkeit, Fleiß und Tapferkeit im Sinne der Konfliktbereitschaft verstanden wurde.<sup>58</sup> Einer der entscheidenden Bestandteile der aristokratischen Identität, der aber auch eine zentrale Anforderung der Gesellschaft bildet, war die Satisfaktionsfähigkeit, die hauptsächlich darin bestand, eine Ehrverletzung in entsprechender Weise zu erwidern. Die angemessene Reaktion auf einen Affront beinhaltete eigentlich nichts anderes als Rache, meist gewalttätiger Natur. Die Satisfaktionsfähigkeit zu beweisen bildete in erster Linie eine wichtige Grundlage für die gesellschaftliche Anerkennung. Ein Ehrenmann<sup>59</sup> äußerte durch sein agonales Auftreten in der Öffentlichkeit, dass er den Respekt verdiente, den er beziehend auf seinen adeligen Status von anderen einforderte. Zudem wirkte sich diese Fähigkeit auf diverse Bereiche des Lebens aus, die von Ehre bestimmt waren. Aller Besitz, bspw. die politische oder wirtschaftliche Macht, konnte durch Verleumdung verloren gehen.<sup>60</sup> Deshalb hatte nicht nur die Ehrenhaftigkeit selbst, sondern auch deren Verteidigung eine existenzielle Bedeutung.

Es soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Sachverhalt, der eine Ehrverletzung ausmacht, äußerst komplex und schwer definierbar ist. Hingegen definiert jeder Ehrenkodex ehrverletzende Handlungen, genauso wie die Maßstäbe der Ehre selbst. Alle Handlungsweisen, die die Persönlichkeit und die mit dem Stand verbundene

58 Vgl. Brüggencrock: Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit, S. 41.

59 Der Ausdruck 'Ehrenmann' wird hier deshalb verwendet, weil die gesellschaftlichen Anforderungen, die die Selbstjustiz miteinbeziehen, meistens an Männer gestellt wurden. (Vgl. Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 131.). Die Anforderungen Frauen betreffend hängen vielmehr mit körperlicher Enthaltsamkeit und schamhaftem Auftreten zusammen.

60 Vgl. Moeglin: Fürstliche Ehre und Verletzte Ehre der Fürsten im spätmittelalterlichen Deutschen Reich, S. 91.

Identität herabwürdigen, hatten das Potenzial, als Ehrverletzung bezeichnet zu werden. Diese erstrecken sich von verbalen Beleidigungen und üblen Nachreden bis hin zu körperlichen Angriffen.<sup>61</sup> Einen weiteren wichtigen Faktor für Ehrverletzung bildete der schlechte Ruf weiblicher Familienmitglieder. Eine von diesen verursachte 'Befleckung' oder der Vorwurf Dritter, die Reinheit einer Frau sei zweifelhaft, zählten zu den Auslösern, die Vergeltung forderten. Während der Ehrenkodex die Ehre und deren Verletzung definiert, bestimmt er gleichzeitig die Mechanismen ihrer Verteidigung bzw. ihrer Wiederherstellung. Das Prinzip der Selbstjustiz soll hauptsächlich aus dieser Perspektive betrachtet werden.

Man kann behaupten, dass das Duellieren, praktiziert ab der Frühen Neuzeit bis hin zur beginnenden Moderne, die geläufigste Methode war, Vergeltung zu üben. Darüberhinaus ist nicht zu vergessen, dass die ältesten literarischen Duellanten aus Heldenmythen stammen. Man betrachte nur die Auseinandersetzung zwischen Paris und Menelaos, die im Trojanischen Krieg gipfelte.

Obwohl das Duell rein technisch eine Kampfform zwischen bewaffneten Männern darstellt, beinhaltet es verschiedene symbolische Bedeutungen. Die Bereitschaft zum Duell beweist nicht nur Mut, sondern auch das Einverständnis, sein Leben bedenkenlos für seine Ehre zu riskieren. Das Duell muss also nicht zwangsweise in der Tötung des Gegners gipfeln, allein die Teilnahme an einem solchen zeugt von angemessenem Verhalten.<sup>62</sup> Die zwei Möglichkeiten, zu töten oder getötet zu werden, lassen sich also übersetzen mit dem Fortleben in Ehre oder dem Sterben in Ehre. Da die Ehre mit der gesamten Identität einer Person assoziiert wurde, bedeutete ihre Verletzung einen unmittelbaren Verlust der individuellen Existenz. Die Verweigerung eines Duells bzw. der Satisfaktion führte daher ebenso zur Ehrverletzung. Wer seine Ehre nicht zu verteidigen vermochte, durfte keinen An-

---

61 Vgl. Dinges: Ehre als Thema der historischen Anthropologie, S. 52; Moeglin: Fürstliche Ehre und Verletzte Ehre der Fürsten im spätmittelalterlichen Deutschen Reich, S. 86; Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 6.

62 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 42.

spruch auf Respekt und Macht erheben.<sup>63</sup> Eingebettet in diese Mentalität erscheint das Ritual daher sinnvoll.

Obwohl das Duell schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts in vielen Ländern Europas als eine Straftat verboten wurde, wurde es bis zum 19. Jahrhundert weiterhin ausgeübt.<sup>64</sup> Denn die ehrenvolle Gewalttätigkeit im Namen der Ehre galt als „die selbstverständliche Art der Wiederherstellung der Ehre“.<sup>65</sup> Trotz der Strafbarkeit wurden die Duellanten nicht verurteilt, sondern vielmehr toleriert. Dies wurde durch das Rechtssystem bzw. die Mangelhaftigkeit des Rechts untermauert und gleichzeitig entschuldigt. Es wurde behauptet, dass das Recht allein nicht ausreiche, Menschen vor Affronts zu schützen.<sup>66</sup> Die Ehre als lebenswichtiger Wert bedürfe extremer Maßnahmen zu ihrer Erhaltung. Die Normen der Eliten standen also über allen Regelungen der Gesellschaft. Diesem Argument liegt aber auch ein anderer Aspekt zugrunde. Wie schon angemerkt, berechnete die Ehre vor allem in der Ständeordnung zu einem subjektiven Rechtsanspruch.<sup>67</sup> Die Tendenz der Adeligen, bei einem Konflikt die eigenen Vergeltungsmethoden anzuwenden statt sich an das allgemeingültige Recht zu wenden, hängt in großem Maße mit diesem Aspekt zusammen. Das Duellieren war letztendlich eine aristokratische Praxis.<sup>68</sup> Das Bestehen dieses Selbstjustizmechanismus wurde insofern ermöglicht, als die Eliten das Machtmonopol schlicht und ergreifend nicht anerkannten, welches sie nicht nach ihren eigenen Prioritäten prägen konnten. Dementsprechend entstanden zwei parallel existierende Instanzen, deren Normen stets konkurrierten: das allgemeine Recht und der individuelle Ehren-

63 Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 67.

64 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 66-68.

65 Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 14.

66 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 51.

67 Vgl. Schuster: Ehre und Recht. Überlegungen zu einer Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Grundbegriffe der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 45.

68 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 55.

kodex.<sup>69</sup> Überdies soll bemerkt werden, dass der Ehrenkodex verlangte, alle Instanzen außer ihm selbst zu eliminieren bzw. zu entkräften. Daraus lässt sich folgern, dass die Ehrlichen durch den ihrer Stellung inhärenten Ehrenkodex einerseits befähigt aber andererseits gezwungen wurden, Selbstjustiz zu üben.<sup>70</sup>

Im Namen der Ehre Selbstjustiz zu üben erscheint als Maßnahme, einem Verbrechen, das innerhalb der Standesordnung ebenso mit einem materiellen Gewinn verbunden war, einen moralischen Wert zuzusprechen. Eben diese Mentalität findet sich anteilig auch in der Auffassung wieder, dass Ehrenmord, meist begangen an Frauen, erlaubt und sogar gefordert ist. Der Ehrenmord lässt sich nach diesem Verständnis als die Wiederherstellung der (Familien-) Ehre auffassen. Diese Betrachtungsweise impliziert den Glauben, durch den Mord die moralische Integrität der Familie zurückzugewinnen. Die symbolische Bedeutung des Ehrenmords ist mit der des Duells zu vergleichen. Wie oben erwähnt, zählt beim Duell nicht in erster Linie der Tötungsakt selbst, sondern die Bereitschaft zum Duell. Das gleiche gilt auch für einen potenziellen Ehrenmörder. Wichtig ist also nicht unmittelbar die Tötung, sondern der Mordversuch per se, um der Umwelt zu signalisieren, dass man um jeden Preis für den Ehrerhalt der Familie einsteht. Nicht selten verliert ein Ehrenmordverweigerer sein gesellschaftliches Ansehen, welches ein Verbrechen als Gebot der Ehre einfordert.<sup>71</sup>

Selbstjustiz erfolgt aber nicht nur durch physische Gewalt, sondern auch durch mentale. Dem Ehrenkodex kommt unmittelbar das Recht zu, denjenigen, die dem Ehrenkodex zuwider handeln, den Respekt abzuerkennen. Dem Prinzip der Ausgrenzung liegt genau diese Art der Selbstjustiz zugrunde. Die Verpflichtungen der Ehrengemeinschaft verwandeln sich insofern in ein Unterdrückungsmittel, durch das die Mitglieder ständig beobachtet und mit der Exklusion bedroht wer-

---

69 Vgl. Brüggencrock: Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit, S. 21; Schuster: Ehre und Recht. Überlegungen zu einer Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Grundbegriffe der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 54.

70 Vgl. Zmora: Adelige Ehre und Ritterliche Fehde. Franken im Spätmittelalter, S. 106.

71 Vgl. Önal: Namus Cinayetleri, S. 57, 58.

den.<sup>72</sup> Theoretisch gesehen ist es nicht die Aufgabe der Justiz zu bestimmen, wer ehrenhaft ist oder Respekt verdient. Im Unterschied zum Duell kann die Exklusion aus einer Gruppe nicht als eine Angelegenheit des Rechts betrachtet werden. Daher kann es auf den ersten Blick unnachvollziehbar erscheinen, die Aberkennung von Respekt und die damit verbundene Ausgrenzung als einen Aspekt des Selbstjustizmechanismus im Sinne des subjektiven Rechtsanspruchs zu betrachten. Hingegen fungiert diese Aberkennung im Rahmen eines Ehrenkodex als eine Form der Strafe. In diesem Sinne kann dies durchaus als eine Vergeltungsmethode bezeichnet werden, die, wenn nicht gegen das Recht, so doch gegen die allgemeinen Menschenrechte verstößt.

Dass die Ständeordnung etwa im beginnenden 19. Jahrhundert ihre Wirkungskraft verloren hat, führte gleichzeitig dazu, dass die Praktiken der Ständeideologie keine Anerkennung mehr finden. Zu behaupten ist, dass die 'Popularität' der Selbstjustiz in der Form des Duells von dieser kulturellen Veränderung ebenso beeinflusst wurde. Kwame A. Appiah, der das Aussterben des Duellierens in Europa als eine moralische Revolution bezeichnet,<sup>73</sup> beschreibt die letzten Duelle als unseriöse vielmehr lächerliche Aktionen. Er berichtet von einer Szene im Jahr 1852, in der beide Duellanten, zwei Parlamentsmitglieder aus Canterbury in England, und ihre Sekundanten mit derselben Kutsche zu dem Ort fahren, an dem sie aufeinander schießen wollten.<sup>74</sup> Dies war das letzte in England verzeichnete Duell, so Appiah. Offensichtlich haben die Duellanten selbst den Akt, den sie unternahmen, nicht ernst genommen. Noch wichtiger scheint aber die Reaktion der Öffentlichkeit. Die Times veröffentlichte dazu einen humoristischen Artikel. Appiah fügt in diesem Zusammenhang hinzu: „Der Handel nimmt ein lachendes Ende.“<sup>75</sup>

72 Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrlichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 99.

73 In seinem Werk „Eine Frage der Ehre. Wie es zu moralischen Revolutionen kommt“ geht es im Allgemeinen darum, wie die Gesellschaften im Laufe der Geschichte ihre moralisch fragwürdigen Traditionen selber anzweifeln konnten. Das Aussterben des Duells betrachtet Appiah als eine dieser Traditionen.

74 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 67.

75 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 67.

Das, was Appiah als moralische Revolution bezeichnet, betrifft sicherlich nicht nur das Verschwinden von Duellen, sondern auch das Aussterben der Mentalität, die dieser Form der Gewaltausübung einen Sinn verlieh. Man kann annehmen, dass diese Entwicklung im Moralverständnis auch nicht separat vom gesellschaftlichen Rechtsverständnis zu denken ist, welches der Bestimmungsfähigkeit des Rechts zu Stärke verholfen hat. Durch das in der ehemaligen Aristokratie eher gemiedene angewachsene Vertrauen in das Recht wurde dieses zur bestimmenden Instanz, die die Strafbarkeit einer Tat festlegte und die Verhängung einer solchen maßgeblich bestimmte. Es gilt also, dass das Recht erstens neutral bzw. objektiv gegen alle operiert, so dass jeder unabhängig vom sozialen Status gleich behandelt wird und es zweitens für alle verbindlich ist. Die Selbstjustiz als ein moralisch und rechtlich inakzeptables Phänomen zu kategorisieren, geht auch damit einher, die Ehre als eine ihrer elementaren Begründungen ebenso zu verurteilen.

Das Phänomen des Ehrenmordes, das neben dem heutigen Staats- und Rechtssystem existiert, scheint, wie oben erwähnt, die Merkmale obsoleter aristokratischer Ideologie aufzuweisen, die keinen anderen Strafmechanismus und keine andere soziale Ordnung anerkennt als die eigene. Für die eingangs in diesem Kapitel genannte intellektuelle Betrachtungsweise, die die Ehre als ein „Relikt einer Epoche der Barbarei“ bezeichnet, bildet dieses Phänomen zweifelsohne ein weiteres Argument.

#### **2.1.4. Geschlechtsspezifische Deutung von Ehre**

Die Ehre ist nicht nur durch die Abstammung bzw. den Stand oder das gesellschaftliche Ansehen bedingt, das Tugenden wie Tapferkeit, Großzügigkeit etc. entspringt. Es stellt sich in den meisten Ehrkonzepten heraus, dass sie ebenso an das Geschlecht einer Person geknüpft ist.<sup>76</sup> Dieser Aspekt der Ehre und die damit verbundene Problematik der Geschlechterungleichheit kann als ein weiteres Argument für den inhaltlichen Zerfall des Ehrbegriffs angesehen werden.

---

<sup>76</sup> Vgl. Schneider: Der Islam und die Frauen, S. 89; Dinges: Ehre als Thema der historischen Anthropologie, S. 34.

Es ist zunächst zu betonen, dass sich männliche von weiblicher Ehre hauptsächlich aufgrund der geschlechtsspezifischen Pflichten, die vom Ehrenkodex auferlegt werden, unterscheidet.<sup>77</sup> Es ist zwar zu behaupten, dass die weibliche Ehre im Zentrum der geschlechtsspezifischen Bedeutung steht (denn meist ist von dieser in dem Zusammenhang die Rede).<sup>78</sup> Da aber Männlichkeit und Weiblichkeit in Bezug auf Ehre in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einander stehen, soll auch verdeutlicht werden, was unter männlicher Ehre zu verstehen ist.

Um den geschlechtsspezifischen Aspekt von Ehre darzustellen, soll die gesellschaftliche Machthierarchie berücksichtigt werden, die nicht geschlechtsneutral ist. Eine historische Bezugnahme auf diesen Sachverhalt scheint auch hier hilfreich zu sein. Der Machtanspruch der Adeligen, die an der Spitze der Ständeordnung standen, hing u. a. auch davon ab, inwieweit sie dem Idealbild der Männlichkeit genügten, das innerhalb dieses Systems geformt wurde. Nach Pierre Bourdieu ist der Adel bzw. der *point d'honneur*, dessen Kriterien zum großen Maße die männliche Ehre bestimmten, „das Produkt einer sozialen Benennungs- und Einprägungsarbeit“.<sup>79</sup> Das heißt, ein Mann, der Anspruch

77 Vgl. Frevert: Ehre – männlich/weiblich. Zu einem Identitätsbegriff des 19. Jahrhunderts, S. 23. Der Sachverhalt der Homosexualität taucht in diesem Konzept fast nur in Bezug auf die männliche Homosexualität auf. Die weibliche Homosexualität scheint kein Gewicht zu haben. In Hinsicht auf die Begründung kann man spekulieren, dass unter weiblichen Homosexuellen keine Penetration stattfindet. Dies spielt in extrem kodifizierten Gruppen bzw. Gesellschaften, deren Ehrenkodizes fast tabuisiert sind und daher nicht intern in Frage gestellt werden können, eine äußerst wichtige Rolle (Vgl. Schneider: Der Islam und die Frauen, S. 117; Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 136.). Da die Frau fast wie ein 'Eigentum' betrachtet wird, soll sie nur von dem Mann berührt werden, der sie 'besitzt'. Die Ehre, die auch in Bezug auf die Geschlechtsehre zu kompetitiven Fähigkeiten herausfordert, kann als ein Gegenstand der männlichen Konkurrenz betrachtet werden. Geht es um die Ehre der Ehefrau oder anderer weiblicher Familienmitglieder, dann bergen außenstehende Männer die Gefahr, diese Ehre zu verletzen. Bei der weiblichen Homosexualität gibt es jedoch keinen Konkurrenten im traditionellen Sinne, der einen Mann zum Wettbewerb herausfordern kann. Es gehört per se zum Gebot der Ehre, dass ein Ehrenmann nur mit seinen geschlechts- und statusgleichen Kontrahenten konkurrieren kann. Gegenteiliges gilt als ehrlos. Daher kann ein weibliches Gegenüber kein Konkurrent sein, der die Ehre eines Mannes verletzen kann.

78 Vgl. Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 146; Schneider: Der Islam und die Frauen, S. 246.

79 Vgl. Bourdieu: Die männliche Herrschaft, S. 91.



auf Ehre hat, wird dazu gezwungen, nach einem Muster der Männlichkeit zu agieren.<sup>80</sup> Dieses Muster verstehe sich im Allgemeinen als „sexuelles und soziales Reproduktionsvermögen“, so Bourdieu. Als Kriterien gelten, wie oben erwähnt, nicht nur Tugenden wie Moral oder Tapferkeit, sondern auch Konfliktbereitschaft und Gewalttätigkeit, die nach Bourdieu aber vielmehr eine „Bürde“ darstellen.<sup>81</sup> Aus dieser Überlegung ist abzuleiten, dass der Mann durch die genannte Prägung darauf 'programmiert' ist, seine physische und geistige Kraft sowie sein materielles Vermögen darauf zu verwenden, unantastbare maskuline Eigenschaften zu entwickeln und dadurch seine Ehre zu stärken.

Im Vergleich zu männlicher Ehre, die aus einem breiten Spektrum von Tugenden und Pflichten besteht, ist die weibliche Ehre auf einen deutlich engeren Aspekt der Tugendhaftigkeit beschränkt. Es gilt als die Tugend einer ehrenhaften Frau, peinlich genau auf ihre Keuschheit zu achten und männlichen Familienangehörigen, dem Vater und/oder dem Ehemann, Treue zu wahren.<sup>82</sup> Eine ehrenhafte Frau ist also dadurch gekennzeichnet, eine schamhafte Haltung im Sinne der (sexuellen) Enthaltsamkeit und Zurückhaltung innerhalb ihrer Umgebung einzunehmen. Dazu gehört auch die Pflege des Haushalts, die Erziehung der Kinder und die Achtung des Ehepartners. Schon zur Zeit der demokratischen Polis, in der das Recht und die Ehre zwei handlungsprägende Pole bildeten, wurde das Haus (gr. *oikos*) als der Lebens- bzw. Existenzraum der Frauen festgelegt.<sup>83</sup> Dies galt als ein Gebot des damaligen Ehrenkodex, das seine Gültigkeit im weiteren Verlauf der Geschichte in verschiedenen kulturellen Kontexten weiterhin bewahren konnte.

Die Vorgaben der weiblichen Ehre weisen im Allgemeinen ein archaisches Denkmuster auf, nach welchem die Ehre nicht unmittelbar

---

80 In seinem Buch „Die männliche Herrschaft“ untersucht Bourdieu diesen Sachverhalt nicht unmittelbar in Bezug auf den Adel bzw. die Ständeordnung. Es geht ihm vielmehr darum zu erklären, inwiefern der männliche Machtanspruch die Macht-hierarchie der Gesellschaften und die Sozialisation der Menschen prägt.

81 Vgl. Bourdieu: Die männliche Herrschaft, S. 92-93.

82 Vgl. Bourdieu: Die männliche Herrschaft, S. 93; Burghartz: Geschlecht-Körper-Ehre. Überlegungen zur Weiblichen Ehre in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Basler Ehegerichtsprotokolle, S. 214.

83 Vgl. Brüggencbrock: Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit, S. 55-58.

als ein sozialer Wert definiert wird, so, wie es der allgemeinen Bedeutung des Ehrbegriffs obliegt,<sup>84</sup> sondern das als gesellschaftliche Anforderung an Frauen, sich nicht nur in sexueller Hinsicht sondern auch hinsichtlich ihrer generellen Rechte bevormunden zu lassen, gilt. Eheschließung und Mutterschaft machen dabei die Bereiche aus, die von Vorschriften am stärksten betroffen sind. Im Abschnitt „Das Prinzip der Zugehörigkeit und der Ausgrenzung“ wurde erwähnt, dass im Mittelalter die unehelich Geborenen als unehrliche Personen stigmatisiert und von Geburt an aus der Gesellschaft ausgeschlossen wurden. Diese Betrachtungsweise scheint in aktuellen streng gehaltenen Ehrenkodizes weiterhin zu existieren. Dass uneheliche Schwangerschaft in manchen Teilen der Welt noch immer verboten ist, birgt fatale Folgen für Mutter und Kind, die beide in solchem Falle keinen Anspruch auf gesellschaftliche Anerkennung haben.<sup>85</sup>

Das eingangs erwähnte Abhängigkeitsverhältnis von männlichem und weiblichem Ehrbegriff besteht in einer geschlechtsverbundenen Verantwortungs- und Verletzlichkeitsspanne. Die Frau muss ab dem Zeitpunkt der Pubertät den familiären Normen genügen, die die Grenzen zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen in der Sexualität definieren. Der Mann hingegen hat stets die weibliche Ehre zu verteidigen und im Falle einer Verletzung diese wiederherzustellen.<sup>86</sup> Die Frau erweist sich in dieser Hinsicht als das Symbol der weiblichen Ehre, deren Schützer und 'Besitzer' im übertragenen Sinn wiederum der

84 Es wird im zweiten und dritten Kapitel detailliert erklärt, dass sich die Ehre grundsätzlich auf einen Wertzuschreibungsprozess bezieht, der sowohl gesellschaftlich/ äußerlich als auch innerlich stattfindet.

85 An dieser Stelle wird auf die Untersuchung von Irene Schneider Bezug genommen, die das islamische Rechtssystem im Iran und die Rechte der Frauen darstellt. Schneider lässt die Frage zwar offen, inwieweit die Regelung im Iran, die die uneheliche Schwangerschaft verbietet, mit einem Ehrverständnis begründet wird. Es ist aber festzustellen, dass dies eine klare Parallelität zur mittelalterlichen patriarchalen Ehrvorstellung bezüglich der unehelichen Beziehung von Frauen zeigt. In den modernen Gesetzbüchern anderer islamischer Länder würde dieser Sachverhalt überhaupt nicht berücksichtigt, da die uneheliche Sexualbeziehung vielmehr tabuisiert würde, so Schneider (Vgl. Schneider: Der Islam und die Frauen). Die Frage, inwiefern der Islam und die Ehrenkodizes, die unterdrückerische und menschenverachtende Vorschriften implizieren, miteinander zusammenhängen, wird im zweiten Kapitel ausführlich thematisiert.

86 Vgl. Speitkamp: Ohrfeige, Ehre und Duell. Eine Geschichte der Ehre, S. 21; Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 130.

Mann ist. Nicht nur eine Handlung, die den zentralen weiblichen Tugenden (Keuschheit und Treue) widerspricht, sondern allein eine Vermutung, die auf einem Verstoß gegen diese beruht, kann zu (meist gewalttätigen) Konflikten führen, die in erster Linie unter Männern stattfinden.<sup>87</sup> Obwohl die weibliche Ehre als Handlungsmaßstab für die Frau definiert wird, ist es hingegen nicht ihre Aufgabe, diese zu verteidigen oder wiederherzustellen.<sup>88</sup> Wie im obigen Abschnitt geschildert, wurde das Ritual des Duellierens bis zum Ende des 19. Jahrhunderts als eine der wesentlichen Vergeltungsmethoden angewendet, um eine solche Art der Ehrverletzung zu strafen. In der heutigen Zeit stellt sich die Ehrverletzung einer Frau als ein Auslöser für Ehrenmode dar, die wiederum von männlichen Familienmitgliedern begangen werden. Es ist also zu behaupten, dass eine aggressive bzw. agonale Reaktion auf die Verletzung der weiblichen Ehre ebenso zur Rettung der männlichen Ehre dient.

Es scheint die Annahme zuzutreffen, dass es sich hier um eine Art der feudalen Mentalität hinsichtlich der Geschlechterrollen handelt. Ein Mann von Ehre zeichnet sich durch dieselben Faktoren aus wie ein Lehnsherr: finanzielle Quellen, angesehene gesellschaftliche Stellung, Ruhm etc.<sup>89</sup> Im Verhältnis zwischen Mann und Frau in diesem Konzept stellt es sich heraus, dass die Frau, deren Ehre ein Bestandteil der männlichen Ehre ist, ebenfalls zu diesem Besitztum gezählt wird. Daher muss der Mann sich notwendigerweise dazu verpflichten, die Frau als einen Teil seines Eigentums und somit seiner Ehre zu schützen. Die dem Mann zugestandene Gewalttätigkeit wird damit verteidigt, dass sie sich als Pflicht manifestiert. Indem die Konfliktbereitschaft zur Schau gestellt wird, wird überdies die Männlichkeit bewiesen, was letztendlich alle Zweifel ausschließt, die diese in Frage stellen kön-

---

87 Vgl. Frevert: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, S. 197.

88 Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrlichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 9; Frevert: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, S. 219.

89 Diesen Aspekt thematisiert Bourdieu unter der Nennung der Kapitalarten, welche sich in kulturelle, ökonomische und symbolische untergliedern. Er bezeichnet die Ehre als das symbolische Kapital einer Person (Vgl. Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft). Im zweiten Kapitel wird auf diese Theorie näher eingegangen.

nen.<sup>90</sup> Die herrschende Position, die in dieser Machthierarchie dem Mann zuteil wird, unterstreicht die Unterlegenheit der Frau. Allerdings soll auf den Punkt aufmerksam gemacht werden, dass die Frau, vorsichtig ausgedrückt, von diesem Privileg in gewisser Hinsicht profitiert. Immerhin geht es bei dieser Form der Verteidigung auch um die Partizipation am Ruhm des Mannes. In einer Gesellschaft, in der Frauen nur wenig Möglichkeiten haben, einen angesehenen Status zu erlangen, scheint dies sogar erstrebenswert zu sein.

Zwar betont Bourdieu, dass die Geschlechterhierarchie bzw. die männliche Herrschaft ihre Selbstverständlichkeit verloren hat.<sup>91</sup> Die Menschen würden aber diese gesellschaftliche Struktur, deren Wurzeln auf die feudale Ordnung zurückzuführen sind, auf eine soziogenetische Weise erlernen. Daraus lässt sich ableiten, dass die Normen dieser Machthierarchie im menschlichen Bewusstsein so fest verankert sind, dass 'unbewusst' die Disposition erlangt wird, das Leben danach zu gestalten. Die genannten herrschenden bzw. unterlegenen Rollen würden sogar in der Moderne von beiden Geschlechtern übernommen.<sup>92</sup> Auch eine moderne Frau wünsche sich beispielsweise einen Mann, der ihr von finanziellen Möglichkeiten und sozialem Status her überlegen ist. Bourdieu bezieht sich auf die Untersuchungen, die auf die Tendenzen der Frauen in Partnerschaft abzielen, und fügt dementsprechend hinzu, dass dieser Wunsch sogar in den bevorzugten körperlichen Eigenschaften eines Mannes präsent sei. Beispielsweise würden Frauen Männer bevorzugen, die nicht kleiner sind als sie. Die Merkmale, die darauf hinweisen, dass die Frau in der Beziehung aus verschiedenen

90 Es soll dabei nicht außer Betracht gelassen werden, dass die Präsentation der Ehre auf verschiedene Weisen ein notwendiger Faktor ist, der dafür sorgt, Achtung und Ansehen zu mehrten. Zurschaustellung erfüllt also die Funktion, sich selbst zum Gegenstand des 'Klatsches' zu machen, um dadurch den guten Ruf, der durch diverse persönliche Eigenschaften erlangt wird, in der Gesellschaft zu präsentieren. Dies kann beinahe als historisches Brauchtum bezeichnet werden. Nach Dülmen bezeichnet das „Gerede“ ein zentrales Merkmal der Ständegesellschaft. „Alles [...] musste besprochen werden, so dass nichts verborgen blieb“ (Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 2.). Dieser Aspekt ist auch hinsichtlich des umgekehrten Falles von großer Bedeutung. Eine Ehrverletzung wird intensiver wahrgenommen, wenn es Zeugen gibt. Daraus konstruiert sich der Begriff der Schande.

91 Vgl. Bourdieu: Die männliche Herrschaft, S. 100.

92 Vgl. Bourdieu: Die männliche Herrschaft, S. 66.

Sichten die dominante Partei ist, würden sie sozial herabsetzen. „Mit einem unterlegenen Mann würde sie [eine Frau, B.C.] sich selbst unterlegen fühlen.“<sup>93</sup>

Die Frage, inwiefern diese These Bourdieus in Bezug auf die moderne Frau zutrifft, benötigt vielleicht eine detaillierte Untersuchung, die sich vielmehr soziologisch mit diesem Thema auseinandersetzt. Der Aspekt hingegen, dass die Frau die ihr zugeschriebene Unterlegenheit annimmt und sich durch diese definiert, präsentiert sich im traditionellen Verständnis u. a. dadurch, dass der Mann oft als Versorger im finanziellen Sinne betrachtet wird.

Fakt ist, dass die geschilderte Machthierarchie, die für patriarchale soziale Mechanismen sorgt, einerseits den männlichen Interessen zu dienen und Frauen demgemäß zu benachteiligen scheint. Andererseits macht der Ehrenkodex, der dieser Machthierarchie einen symbolischen Wert beimisst, beide Geschlechter zum Opfer.<sup>94</sup> Der Mann wird mit 'Mächtigkeit' identifiziert, was zur Folge hat, dass er diese stets unter Beweis stellen muss. Die Frau ist mit der Forderung nach Gehorsam und einer Art der Zweitrangigkeit belegt. Ehrengemeinschaften opfern ihre Mitglieder also durch das Diktat verschiedener Verpflichtungen, von denen auch das Geschlechterverhältnis betroffen ist. In den Gemeinschaften, in denen strenge Ehrenkodizes herrschen, wird bspw. die Scheidung teilweise noch immer tabuisiert. Denn diese sagt aus, dass der Mann seine Ehre, besser gesagt seine Frau, als ein privates Gut öffentlich gemacht hat.<sup>95</sup> Auch nach einer Trennung hat die Frau weiterhin die Wertschätzung des Mannes inne, zu deren Erhalt er lebenslanglich verpflichtet ist. Der Mann ist also durch den Ehrenkodex dazu gezwungen, das Leben seiner geschiedenen Frau stets zu kontrollieren. Es kommt manchmal sogar vor, dass diese aufgrund des Verbotes ihres Exmannes nicht wieder heiraten kann.<sup>96</sup> Auch der Eh-

---

93 Vgl. Bozon: *Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints*, zit. nach Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, S. 67.

94 Vgl. Braun: *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*, S. 325.

95 Vgl. Toprak: *Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre*, S. 156-162.

96 In manchen Fällen von Ehrenmorden stellte es sich heraus, dass das weibliche Opfer eine zweite Ehe eingehen wollte. Der Täter, in solchen Fällen der Exmann, hingegen erklärt den Mord mit dem gesellschaftlichen Druck, den er nicht bewältigen konnte.

renmord erweist sich häufig als eine solche zwangsläufig durch die Umwelt oktroyierte Handlungsweise.<sup>97</sup> Es fällt zwar schwer, die Frage zu beantworten, inwiefern die Täter aus eigener Überzeugung den Mord an anderen begehen. Doch werden Ehrenmorde immerhin nicht nur an Frauen verübt, sondern auch an Männern, die sich diesen Praktiken verweigern.<sup>98</sup>

Trotz der Feststellung, dass beide Geschlechter durch das gleiche Motiv eingeschränkt werden, ist der zentrale Aspekt nicht aus dem Auge zu verlieren, dass meist Frauen unter patriarchalen Systemen leiden. Laut neuester Untersuchungen unterliegen die Motive der Ehrenmorde den schnell wandelnden gesellschaftlichen Dynamiken. Demgemäß führt nicht in erster Linie ein Verdacht des Verstoßes gegen sexuelle Reinheit oder Treue zum Ehrenmord. Schon der Versuch ein emanzipiertes Leben zu führen, erscheint als ausreichend, um einem weiblichen Mitglied der Gesellschaft seine Ehre abzuerkennen.<sup>99</sup>

Das geschlechtsbezogene Ansehen ist nicht nur ein Aspekt des Ehrbegriffs, sondern auch ein gesamtgesellschaftliches Phänomen, das sowohl die innerfamiliären als auch zwischenmenschlichen Beziehungen unter dem Aspekt der Tugendhaftigkeit und des Pflichtbewusstseins genderorientiert prägt. Die herrschende These, dass Ehre als ein Handlungsmaßstab ausgedient hat, beruht auch auf diesem Phänomen, in dem, wie geschildert, Autorisierungs- und Unterdrückungsmechanismen als gesellschaftliche Regulatoren dienen.

## 2.2. Ehre als das Leitmotiv von shame culture

Ein weiterer Aspekt, der in diesem Kapitel in Bezug auf die Obsoleszenz des Ehrbegriffs erwähnt werden soll, ist die kulturwissenschaftli-

97 Vgl. Gündoğan: Aklı Olmayanın Aklı Töre. Töre Cinayetleri Faillerinin Sosyo-Kültürel Açından İncelenmesi, S. 258-259, S. 290; Önal: Namus Cinayetleri, S. 42-43.

98 Vgl. <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/bka-studie-ein-drittel-aller-ehrenmord-opfer-sind-maennlich-a-778249.html>.

99 Vgl. Önal: Namus Cinayetleri, S. S. 62-80, S. 47; Gündoğan: Aklı Olmayanın Aklı Töre. Töre Cinayetleri Faillerinin Sosyo-Kültürel Açından İncelenmesi, 261-262.

che Unterscheidung zwischen *shame culture* und *quilt culture*.<sup>100</sup> Diese Unterscheidung geht im Allgemeinen aus der Theorie hervor, dass sich die Moralverständnisse des Abendlandes und des Morgenlandes vor allem aufgrund der kulturellen Motive voneinander unterscheiden. Die US-amerikanische Kulturanthropologin Ruth Benedict hat diese Theorie mit ihrem Werk „The Chrysanthemum And The Sword“ gefestigt, in dem sie die US-amerikanische Kultur mit der japanischen vergleicht und daraus zwei verschiedene kulturellbedingte Moralverständnisse ableitet. Benedict wurde während des Zweiten Weltkriegs von der US-amerikanischen Institution „Office of War Information“ beauftragt, die japanische Kultur zu analysieren. Die Untersuchung Benedicts, die infolge dieses Auftrags ausgeführt wurde, beruht jedoch aufgrund der Kriegssituation nicht auf einer Feldforschung, sondern liegt in Form diverser medialer Ausführungen wie Berichte, Filme, Literatur usw. vor.<sup>101</sup> Dies gilt als einer der Gründe für die Kritik, dass ihre Arbeit fern von wissenschaftlicher Objektivität sei und vielmehr den pragmatischen Interessen des US-amerikanischen Staates diene.<sup>102</sup> Dennoch nimmt ihre Untersuchung insofern eine wichtige Bedeutung ein, als dass sie darüber eine Frage aufwirft, inwiefern sich die Moralauffassungen der westlichen und nicht-westlichen Gesellschaften voneinander unterscheiden und worin dies begründet sei.

Aus der Theorie Benedicts geht hervor, dass sich die westliche Kultur eine innengeleitete Moral zu eigen macht und die nicht-westliche eine außergeleitete. In der ersteren, die sich *quilt culture* nennt, wird der moralische Wert einer Handlung an dem eigenen Gewissensurteil gemessen, während in der letzteren, der *shame culture*, eine Handlung durch äußere Sanktionen geprägt wird. Da das Gewissen als eine interne Instanz die Grundlage des Moralbewusstseins der westlichen Kultur

100 Diese Begriffe werden im Prinzip in der Fachliteratur mit Scham- und Schuldkultur übersetzt. Es leitet sich jedoch aus dem Kontext ab, dass das Wort *shame* weniger auf den Schamaffekt, als vielmehr auf Schande im Sinne eines schlechten Rufs hindeutet. Da aber der Ausdruck 'Schandekultur' in diesem Zusammenhang kaum auftritt, wird in der vorliegenden Arbeit der gängige Ausdruck Scham- bzw. Schuldkultur verwendet.

101 Vgl. Werden: Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie, S. 145; Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, S. 95.

102 Vgl. Werden: Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie, S. 145-146.

bilde, so Benedict, handele es sich dort um eine innere Verpflichtung zur Moralität, die auf einem eigenen Schuldbewusstsein beruhe.<sup>103</sup> In der nicht-westlichen Kultur hingegen fungiere die Scham als ein Handlungsgrund, der sich nicht durch einen Normverstoß als innere Sanktion, sondern erst durch dessen Exposition als eine äußere Sanktion manifestiere.

Hinsichtlich des Schambegriffs bezieht sich die Position Benedicts auf die Theorie zum Schamgefühl von Margaret Mead.<sup>104</sup> Mead führte Untersuchungen in dreizehn verschiedenen 'primitiven' Gesellschaften durch und stellte infolgedessen fest, dass die Scham eine zentrale Handlungskategorie sei, die aber nur in der Gegenwart anderer ihre Funktion erfülle.<sup>105</sup> Durch die Scham als eine äußere Sanktion werde eine Person dazu veranlasst, sich an das ethische System der eigenen Gesellschaft anzupassen und dabei eine mögliche Blamage, oder noch schlimmer, eine Exklusion zu verhindern.<sup>106</sup> Es handele sich also beim Phänomen der Scham nicht um die moralische Verbindlichkeit der Werte, sondern um die öffentliche Meinung, die das Verhalten einer Person regelt. Daher betrachten Benedict und Mead die Scham als ein Gefühl, das nicht unmittelbar ein genuines Moralbewusstsein bildet.<sup>107</sup> In Bezug auf diese Betrachtungsweise erklärt sich die Schamkultur dadurch, dass nicht die Internalisierung der Normen, sondern die Anerkennung und die Bestätigung durch andere zur Handlung motivieren. Es ist noch hinzuzufügen, dass in der Schamkultur die Gruppennormen über jedem persönlichen moralischen Urteil stehen. Daraus folgt, dass es für eine Person, geprägt innerhalb einer Schamkultur, irrelevant ist, welchen moralischen Wert ihre Handlung besitzt, solange diese nicht aufgedeckt wird.<sup>108</sup> Das Schuldbewusstsein hingegen entsprin-

103 Vgl. Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, S. 223.

104 Vgl. Werden: *Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie*, S. 147; Lotter: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, S. 93, 94.

105 Vgl. Mead: *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, S. 494.

106 Vgl. Werden: *Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie*, S. 150.

107 Vgl. Lotter: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, S. 94.

108 Vgl. Lotter: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, S. 94.



ge dem Gewissen und benötige die Verinnerlichung der Normen. Ganz gleich, ob Beobachtende anwesend sind, orientiere man sich in der Schuldkultur an diese interne Instanz und handle stets nach deren Urteil.

Es wurde schon erwähnt, dass diese Untersuchung Benedicts vor allem aufgrund der Forschungsstandards kritisiert wurde. Eine weitere Kritik bezieht sich auf die inhaltlichen Ambivalenzen. Die Theorie der Scham- und Schuldkultur scheine das Moralverständnis von beiden Kulturen auf eine einseitige und zu enge Grundlage zu reduzieren. Es entstehe dadurch das Missverständnis, dass dem Abendland das Schamempfinden und dem Morgenland das Schuldbewusstsein bzw. die Norminternalisierung fehle.<sup>109</sup> Auch wenn diese Kritik vor allem deshalb zutrifft, weil Scham und Schuld als zwei einander ergänzende und gegenseitig wirkende Gefühle bzw. Einstellungen nicht in erster Linie auf Kultur, sondern vielmehr auf menschliche Natur bezogen betrachtet werden müssen, scheint es überdies problematisch, die Scham als eine ausschließlich äußere Sanktion zu bezeichnen. Dass das Schamempfinden eigentlich die Normübernahme benötigt und daher auch ohne den Blick anderer entstehen kann, wird im dritten Kapitel ausführlicher thematisiert.

Die Relevanz der Theorie von Scham- und Schuldkultur für den Ehrbegriff besteht hingegen darin, dass die Ehre als eine kollektivregulierende Größe, die ein eigenes normatives System anbietet, eher der Schamkultur zuzuordnen ist und damit die Frage beantwortbar scheint, warum die abendländische Kultur den Ehrbegriff mit Skepsis betrachtet. Wie in den obigen Abschnitten dargestellt, stehen fast in allen Ehrkonzepten gruppenbezogene Handlungsmaßstäbe im Vordergrund, denen eine Person nicht immer aus moralischen Gründen genügt, sondern sich dadurch integriert, indem sie einen guten Ruf erlangt und darüber hinaus einer möglichen Ausgrenzung durch Verleumdung vorbeugt. Insofern ist hervorzuheben, dass nicht in erster Linie gilt, dass eine Handlung moralisch richtig ist, sondern ob sie gesellschaftlichen Anforderungen entspricht. Wie Kwame A. Appiah verdeutlicht, kann ein Ehrenkodex auch etwas Unmoralisches beinhalten.

---

109 Vgl. Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, S. 100-101.

ten.<sup>110</sup> Nicht 'das Gute' bzw. 'das Böse', sondern Ehrge Gewinn bzw. -verlust veranlassen eine Person, etwas zu tun oder zu unterlassen.

Dass die Verhaltensparadigmen einer Schamkultur wie ein Ehrkonzept funktionieren, veranschaulicht Benedict mit einem Beispiel aus der japanischen Kultur. Es gehöre zu den gesellschaftlichen Verpflichtungen von Japanern, in den zwischenmenschlichen Beziehungen stets sorgfältig auf eine Gegenleistung im Sinne von positiver oder negativer 'Rückzahlung' zu achten, wie sie sich in Dankbarkeit oder Rache äußern könnte. Diese Verpflichtung nennt sich auf Japanisch *giri*, die Benedict als die japanische Entsprechung der Ehre bezeichnet.<sup>111</sup> Ohne diese Rückerstattung bleibe man sowohl anderen wie auch sich selbst etwas schuldig, was sich letztendlich zerstörerisch auf die eigene Reputation auswirke. Jemand, der keinen Dank entgegenbringe, keine Rache übe, riskiere also seine Ehre. Die regulative Funktion der öffentlichen Meinung und die Angewiesenheit der einzelnen auf diese verdeutlichen die Semantik der Ehre innerhalb der von Benedict betrachteten Schamkultur. Trotz ihrer inhaltlichen Ambivalenzen bietet diese Theorie zwar eine 'Alternativerklärung' dafür an, warum die Ehre als ein Orientierungswert keine Relevanz für die abendländische Gegenwartsgesellschaft hat. Es soll jedoch darauf hingewiesen werden, dass in der Geschichte der abendländischen Kultur ebenso Phänomene zu finden sind, die außengeleitete Praktiken darstellen. Das Duellieren ist hier erneut als ein Beispiel anzubringen.

## Fazit: Die skeptische Betrachtung zum Ehrbegriff

Es stellt sich heraus, dass die geschilderten Inhalte und die phänomenologischen Formen der Ehre, die in diesem Kapitel als deren Grundprinzipien bezeichnet werden, rein theoretisch betrachtet den westlichen Werten (vor allem Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Gleichberechtigung etc.) aus verschiedenen Blickwinkeln widersprechen. Die Distanzierung vom Ehrbegriff im Abendland kann ebenso als eine Fol-

110 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 192.

111 Vgl. Benedict: The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture, S. 82.

ge des geistigen sowie gesellschaftsstrukturellen Wandels nach dem Zeitalter der Aufklärung verstanden werden, wobei zu bemerken ist, dass die Aufklärung eine lange Periode impliziert, die im Laufe der Zeit gleichermaßen bestimmten Wandlungen unterlag und daher auf verschiedene Weisen definiert wurde. Doch zeigt die Behauptung, dass der Begriff der Ehre ein archaisches Wesen innehatte, eine klare Parallelität zu der, dass sie in eine Epoche einzuordnen ist, die das Abendland durch die Aufklärung überwunden hat. Das heißt, die Gegenargumente, die in Bezug auf die Relevanz der Ehre als ein Handlungsmaßstab vorgebracht werden können, werden mit den Errungenschaften der aufklärerischen Ideologie untermauert, welche die Grundlage der westlichen Werte bildet.

Wie schon betont, werden die Werte einer Gesellschaft durch einen gesellschaftlichen Strukturwandel ebenso aktualisiert. Werner Schneider untergliedert die Gründe der Aufklärung in drei Aspekte: Die Veränderung des gesellschaftlichen Verhaltens, eine neue Betrachtungsweise zur Religion und ein neues Selbstverständnis der Menschen.<sup>112</sup> Diese Gründe können auch dafür dienen, dass die Ehre in diesem neu aufkommenden Denksystem ihren Stellenwert verliert. Das Ideal der Herrschaft der Vernunft, das gleichzeitig eine differenziertere Moral bezweckt, eliminiert auch den Begriff der Ehre als einen patriarchalen und feudalen Orientierungswert.

Mit dem Aussterben der Ständerordnung hat also auch der Ehrbegriff seine gesellschaftliche Grundlage verloren. Hingegen ist zu bemerken, dass der Begriff der Ehre Ende des 19. Jahrhunderts bis Mitte des 20. Jahrhunderts im Westen erneut eine 'Blütezeit' erlebte. Die Vorstellung der spezifischen Ehrauffassung, die jeder Stand für sich definierte, wurde nach der Gründung der Nationalstaaten nicht mehr mit dem Stand, sondern mit der Nation verbunden. Dies kann vor allem der ideologischen Tendenz politischer Persönlichkeiten entnommen werden, in politischen und militärischen Zusammenhängen stets auf den Begriff der Nationalehre Bezug zu nehmen, genauso wie sich Fürsten auf ihre Adelsehre bezogen. Es ist festzustellen, dass die Ehre auch in der Form der Nationalehre die gleichen Funktionen erfüllt, die vor allem im Rahmen des Prinzips der Zugehörigkeit und der Aus-

---

<sup>112</sup> Vgl. Schneiders (Hg.): Lexikon der Aufklärung, S. 12.

grenzung verstanden werden können. Auch in dieser Form offenbart sich die Instrumentalisierung des Ehrbegriffs für die eigenen politischen und militärischen Interessen der Nationen. Hier ist festzustellen, dass das Abendland mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts einen neuen Wertewandel erlebt hat. Wie eingangs dieses Kapitels erläutert, wurde u. a. mit der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte zumindest versucht, die bis zum Zweiten Weltkrieg gestiegene nationalistische politische Haltung zu überwinden, die in Anlehnung an Nationalehre ebenso eine sittliche Dimension gewonnen hat und zu einem anerkannten gesellschaftlichen Wert wurde. Dadurch wurde auch der Begriff der Ehre bzw. der Nationalehre erneut obsolet.

Zu Beginn wurde herausgestellt, dass eine wichtige Voraussetzung für das archaische Wesen eines Sachverhalts ist, dass er sich neuen Konzepten nicht anpassen kann. Die Ebenen, auf denen die Ehre sich heute ausmachen lässt (Ehrenmord oder unterdrückerische Traditionen im Sinne eines Ehrbegriffs), scheinen zu belegen, dass der Ehrbegriff diese Fähigkeit nicht besitzt. Die Gesellschaften, in denen die Ehre einen Einflussraum findet, werden notwendigerweise immer geschlossener, da das Wesen der Ehre eine einzige Machtinstantz anerkennt, welche nur durch einen Ehrenkodex bestimmt werden kann. Dementsprechend entsteht eine Gesellschaftsstruktur, welche parallel zu den vorhandenen staatlichen Institutionen existiert. Dass Ehrenmorde auch in modernen Rechtsstaaten vorkommen können, kann mit eben diesem Machtanspruch der genannten geschlossenen Gesellschaften erklärt werden, welche nach ihren eigenen Ehrenkodizes beurteilen, statt auf Grundlage staatlicher Regelungen zu agieren.

Es ist hingegen zu betonen, dass Ehre ein Begriff ist, der für bestimmte Interessen leicht instrumentalisiert werden kann. Dies ist hauptsächlich damit zu erklären, dass die Inhalte von Achtung nach den Werten einer Gesellschaft variieren bzw. anerkannte Werte auf das Ehrverständnis Einfluss nehmen können. Dies ist als ein Indiz dafür zu betrachten, dass Ansehen auch auf der Grundlage moderner Gesellschaftswerte neu interpretiert werden kann. Die Frage, inwiefern der Ehrbegriff die erwähnte Anpassungsfähigkeit besitzt, benötigt aber eine begriffliche Analyse, die im zweiten und dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit durchgeführt wird.



## Zweites Kapitel

### II. Was ist Ehre?

Im ersten Kapitel wurden die möglichen Gründe für die Distanzierung vom Ehrbegriff erläutert, welche seit über einem halben Jahrhundert stattfindet. Auch wenn diese Gründe, wie oben mehrfach bemerkt, hinsichtlich des Wertewandels plausibel scheinen, können sie die Behauptung der Obsoleszenz des Ehrbegriffs nicht genau begründen. Das dort Geschilderte begründet die Obsoleszenz der Gesellschaftsformen und ihrer Normen und Werte, die stets mit Ehre verbunden wurden. Der Begriff der Ehre bezeichnet hingegen den sozialen Wert eines Menschen. Auch wenn sich die Grundlage, auf der dieser Wert konstituiert wird, ändert bzw. nicht mehr existiert, bestehen die Neigung und das Bedürfnis des Menschen, einen bestimmten sozialen Wert zu erwerben. Daher definiert sich die Ehre immer wieder in Bezug auf die neu entstandenen Werte und Gesellschaftsformen. Dadurch gestaltet sie sich als eine neue Form des sozialen Werts.

In Hinsicht auf die Erscheinungsformen der Ehre ist festzuhalten, dass sie ein doppeldimensionales Wesen hat. Denn mit dem Ausdruck 'Ehrenhaftigkeit' ist zum einen die positive soziale Bewertung, zum anderen der aufrichtige Charakter eines Menschen gemeint. Dies deutet darauf hin, dass der Ehrbegriff einen äußeren und einen inneren Aspekt impliziert. In diesem Sinne bezeichnet Ehre sowohl das Ansehen bzw. die Anerkennung in der Gesellschaft, als auch das Verhalten einer Person, welches diese Anerkennung begründet.

Nicht alle Denker, die sich mit dem Ehrbegriff befassen, unterscheiden zwischen äußerer und innerer Ehre.<sup>113</sup> Ehre wird meist als

---

113 Demetriou: Honor for Intro; Oprisko: Honor. A Phenomenology; Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence; Speitkamp: Ohrfeige, Ehre und Duell. Eine Geschichte der Ehre; Burkhart: Eine Geschichte der Ehre; Vogt; Zinglere: Ehre in traditionellen und modernen Gesellschaften; Korff: Ehre, Prestige, Gewissen; Reiner: Die Ehre. Kritische Sichtung einer abend-

ein Phänomen angesehen, das einen sozialen Wert bezeichnet und die innere Ehre, wenn auch nicht extra und konkret so genannt, so doch inhaltlich angedeutet, automatisch miteinbezieht. Wie in der Einleitung der vorliegenden Arbeit erwähnt, ist Ehre ein janusköpfiges Konzept, das sich durch zwei elementare Aspekte darstellt: äußere und innere Ehre. Um Ehre als Begriff und Phänomen verstehen zu können, müssen die äußere und innere Ehre einerseits als zwei Konzepte betrachtet werden, die sich eindeutig auf eine jeweils andere Weise konstituieren. Andererseits ist aber auch nicht zu übersehen, dass sie miteinander in einem engen Zusammenhang stehen. Zu betonen ist also, dass innere und äußere Ehre sich als zwei Grundinhalte des Ehrkonzepts darstellen, die aber nicht scharf voneinander getrennt werden können. Denn das eine kann unter Umständen das andere ergänzen und sogar erfordern. Diese inhaltliche und phänomenologische Dichotomie der Ehre ist zweifelsohne darauf zurückzuführen, dass Ehre einem Wertungsprozess entspringt, der einerseits durch eine einzelne Person und andererseits durch deren Mitmenschen bestimmt wird.

Bei äußerer Ehre handelt es sich um die Wertung einer Person durch andere, während die innere Ehre ein Wert ist, den man sich selbst zuschreibt. Die innere Ehre kann als das Resultat eines inneren, persönlichkeitsbezogenen Prozesses eines Menschen angesehen werden, in dem er sich selbst beurteilt. Man misst sich selbst an einem Idealbild, das sich durch die eigene Lebensgeschichte, eigene Umwelt, den eigenen Charakter etc. gestaltet. Je mehr man sich diesem Idealbild nähert, desto größer ist die Möglichkeit, innere Ehre zu erwerben. Zu behaupten ist, dass die innere Ehre auf dem Bedürfnis danach beruht, sich selbst positiv zu bewerten, weswegen sie als ein *intrinsischer Wert* bezeichnet werden kann. Überdies ist anzunehmen, dass der Mensch es gerade dank dieses Bedürfnisses vermag, innere Ehre zu konstituieren.

Die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Ehre ist deshalb von großer Bedeutung, weil Ehre nicht nur durch den Respekt anderer, durch das sogenannte Ansehen, entsteht, sondern sich in dem Aspekt zeigt, wie man mit dem Ansehen umgeht. Es gehört zum Kon-

---

ländischen Lebens- und Sittlichkeitsform sollen an dieser Stelle erwähnt werden, da sie entweder diese Unterscheidung gemacht oder die innere Ehre zumindest inhaltlich – nicht aber als einen eigenen, separaten Begriff – thematisiert haben.

zept der Ehre, die Voraussetzung und Grundlage des Ansehens in Frage zu stellen und es stets hinterfragen zu können, ob diese dem eigenen Selbstbild entsprechen oder es vielmehr unterminieren. Bei der Konstituierung des sozialen Werts soll auch die persönliche Wertvorstellung berücksichtigt werden.

Im folgenden Kapitel wird analysiert, wie sich die Ehre in diesen beiden Formen zeigt. Zudem wird dargestellt, dass sich die Bedingungen der äußeren Ehre manchmal als die Faktoren erweisen, die die Ehre zu einem suspekten Begriff machen. In Bezug auf diese Feststellung wird die These hervorgehoben, dass die innere Ehre verstärkt werden soll, um diese Problematik zu überwinden.

### III. Die äußere Ehre

Die äußere Ehre ist der Wert, der dem Menschen von anderen zugeschrieben wird. Wer diesen Wert besitzt, der flößt anderen in seiner Umgebung Respekt, Achtung und sogar Bewunderung ein. Daher wird die äußere Ehre des Menschen daran gemessen, ob er in seiner Umwelt respektiert und geachtet wird.

Man kann von drei wichtigen Aspekten der äußeren Ehre reden: Erstens ist sie kein intrinsischer Wert, den jeder nur dank seines Menschseins per se besitzt. Sie wird durch die Bewertung von Mitmenschen sozial konstituiert.<sup>114</sup> Sie ist nicht angeboren. Daher kann sie gewonnen und verloren sowie durch die eigene Handlung oder die Handlung eines Anderen verletzt werden. Max Scheler bezeichnet die Ehre als die „objektive Wertqualität der Sozialperson“.<sup>115</sup> Bei dieser Definition sind zwei inhaltliche Punkte hervorzuheben. [1] Sie wird nicht subjektiv als ein Wert durch die eigene Einschätzung beigemessen. Unsere äußere Ehre ist also nicht das, was wir selbst über uns denken. Wir brauchen ein Gegenüber, das unsere Handlungen nach bestimmten Prinzipien oder Normen bewertet. Diese Bewertung be-

114 Vgl. Darwall: Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II, S. 16.

115 Scheler erwähnt die Ehre als ein Teilaspekt in seinem Konzept von Scham. Die Ehre ist bei ihm kein zentrales Thema. Und er unterscheidet auch nicht zwischen äußerer und innerer Ehre (Vgl. Scheler: Über Scham und Schamgefühl, S. 152.).



zeichnet Scheler als objektiv, weil sie die allgemeine Meinung einer gesamten Gesellschaft oder Gruppe äußert. [2] Es wird bei der Konstituierung der äußeren Ehre die *Sozialperson* bewertet. Wie wir mit anderen Menschen umgehen, ob wir uns an die Normen der Gesellschaft, in der wir leben, anpassen, diese zumindest beachten,<sup>116</sup> welche soziale Rolle wir einnehmen und ob wir den Pflichten, die mit diesen Rollen verbunden sind, genügen können, mit welchen Leitsätzen wir in der Gesellschaft auftreten, ob wir etwas erreichen können, das nicht für jeden umzusetzen ist. All dies sind Kriterien, nach denen wir anerkannt und respektiert werden.

Zweitens handelt es sich um einen Wert, der nach den Maximen der anderen bestimmt wird. Der Mensch ist notwendigerweise auf Außenmeinung angewiesen, wenn er äußeren Ehrgehalt erhalten will. In diesem Sinne ist der Maßstab der äußeren Ehre vor allem das, was in der Gesellschaft als gut und achtenswert angesehen wird. In dieser Hinsicht spielt das Wertesystem der Gesellschaft eine wichtige Rolle bei der Konstituierung der äußeren Ehre. Dabei muss der Maßstab der äußeren Ehre nicht immer moralische Inhalte haben. Denn das, was in einer Gesellschaft für gut und wichtig erachtet wird, hat nicht immer einen moralischen Wert inne. Das, was die äußere Ehre eines Menschen ausmacht, kann auch moralisch irrelevant sein.

Ein entscheidender Punkt hinsichtlich des Maßstabs der äußeren Ehre ist der, dass dieser kulturell und zeitlich variieren kann. In den traditionellen Gesellschaften gilt beispielsweise die Keuschheit als das wichtigste Gut einer Frau. Dort wird die äußere Ehre der Frau mit der Einhaltung ihrer sexuellen Enthaltsamkeit gleichgesetzt. In anderen Gesellschaftssystemen wiederum misst sich äußere Ehre am Grad des Vermögens einer Person. Man kann also dem jeweiligen Wertesystem der Gesellschaft entnehmen, wie sich die Definition äußerer Ehre festlegt. Sie bedarf eines Bewusstseins gesellschaftlicher Normen. Man sollte die Gesellschaft, in der man sozial verankert ist, und deren Moralverständnis und Normen kennen. Man sollte in der Lage sein, den Erwartungen der Gesellschaft, die auf diesen Normen beruhen, zu ge-

---

<sup>116</sup> Dabei ist es wichtig zu sagen, dass diese Normen nicht unbedingt unsere eigenen sein müssen. Bei der Bildung der äußeren Ehre spielt es auch eine wichtige Rolle, ob wir die Normen bzw. Werte anderer Menschen ebenfalls beachten.

nügen. Aus diesem Sachverhalt konstituiert sich auch der dritte Aspekt:

Die äußere Ehre ist ein konditionaler Wert, um dessen Erhaltung sich jeder selbst bemühen muss. Dies gelingt durch die Überzeugung der eigenen äußeren Ehre, die im besten Falle Respekt hervorrufen kann. Erbringt man eine zu respektierende Leistung oder weist man einen bewundernswerten Charakter auf, ist zumeist davon die Rede, dass Bedingungen für die äußere Ehre erfüllt werden. Es handelt sich also um eine idealisierte Lebensform, eine idealisierte Persönlichkeit, die Respekt hervorruft. Nur durch die Erreichung dieses Ideals kann es gelingen, in den Augen seiner Mitmenschen als ehrenhaft zu gelten.

Eingangs wurde erwähnt, dass die äußere Ehre nicht angeboren ist, sondern erworben wird. Zudem ist sie sehr verletzlich. Wird die äußere Ehre beschädigt, kann es die Möglichkeit geben, sie wiederherzustellen. In dieser Hinsicht wäre es irrtümlich anzunehmen, dass nur bestimmte Menschen Anspruch hätten, äußere Ehre zu besitzen. Diesem Irrtum unterlagen vor allem aristokratische Gesellschaften, was letztendlich zu der Ausgrenzung des Ehrbegriffs in der Moderne geführt hat.<sup>117</sup> Unter diesem Gesichtspunkt ist zu beachten, dass auch die aristokratische Ehre beständig gefährdet war, obwohl sie als angeborenes Privileg angesehen wurde.

Jeder hat das Recht, die äußere Ehre einzufordern, was jedoch von bestimmten Bedingungen abhängig ist. Die äußere Ehre wird demjenigen zuteil, der ihre Bedingungen erfüllt. Dieser Aspekt macht äußere Ehre zu einem egalitären Begriff, der Hierarchie und Elitismus negiert und jedem die Möglichkeit bietet, sich für seinen Ehrerwerb einzusetzen.

Aus den genannten Gesichtspunkten lässt sich zwar folgern, dass normgerechtes Handeln eine entscheidende Bedingung für Gewinn und Erhalt äußerer Ehre ist, da dies Respekt und Wertschätzung hervorruft. Allerdings ist diese Schlussfolgerung nicht ausreichend. Es sei hier ein Gegenbeispiel zu nennen: In einer Gesellschaft, in der das gemeinsame Wertesystem nicht mit einer als allgemeingültig zu bezeich-

<sup>117</sup> Vgl. Oprisko: Honor. A Phenomenology, S. 67. Im ersten Kapitel wurde dies ausführlich thematisiert.

nenden Moral<sup>118</sup> konform geht, kann man gerade durch den Verstoß gegen diese Normen an äußerer Ehre gewinnen. Beispielsweise können Persönlichkeiten, die gegen ein menschenverachtendes System aufbegehren, zu angesehenen 'Heroen' werden. In dieser Hinsicht ist zu behaupten, dass die äußere Ehre mehr als die Anpassung an die gültigen Normen fordert, sofern diese Normen auf rechtsverletzenden und menschenverachtenden Inhalten basieren. Im genannten Beispiel ist also der Kampf für ein persönliches Ideal ehrenhafter als Gehorsam gegenüber gesellschaftlichen Auflagen, denen man guten Gewissens nicht unterstehen kann.<sup>119</sup>

Der Respekt, wie bereits angeführt, ist ein elementares Anzeichen der äußeren Ehre. Jedoch kann er verschiedene Motive haben – nicht immer unterliegt Respekt denselben Gründen. Respekt begegnet demjenigen, der besondere Begabungen und Fähigkeiten aufweisen kann, die als herausragend gelten (Künstler, Wissenschaftler, Ärzte etc.), oder durch freigiebige und großmütige Handlungen hervorsticht. Die erwähnten diversen Motive für Respekt und äußere Ehre sollen im Folgenden unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: Das gesellschaftliche Ansehen und die Gruppenehre.<sup>120</sup>

118 An dieser Stelle soll kurz auf die Frage eingegangen werden, was hier mit allgemeingültiger Moral gemeint ist. Es fällt nicht leicht, den Moralbegriff aufgrund der vor allem kulturellbedingten und zeitlich vielfältigen Deutungsvarianten einheitlich zu definieren. Da gesellschaftliche Sitten und Konventionen eng mit Moralverständnis verbunden sind, kann Moral leicht mit kulturellen Normen verwechselt werden. Insofern ist einerseits zu behaupten, dass es mehrere Moralen gibt und die Moral daher weder definierbar noch allgemeingültig ist. Andererseits kann der Rahmen einer allgemeingültigen Moral durch moralische Pflichten festgestellt werden, die hauptsächlich bestimmten allgemeingültigen Werten entspringen. Wie der Philosoph Detlef Horster in seinem Versuch zu Moraldefinition erläutert, ist das menschliche Leben ein hoher Wert, aus dem sich das Tötungs-Verbot ableitet (Vgl. Horster: Ethik, S. 8). Moral besteht also aus Werten und Normen, die zum Wohl der Menschen beitragen und deren Realisierung Regeln benötigt, die als moralische Pflichten bezeichnet werden. In diesem Sinne gibt es also bestimmte grundlegende Werte, die für alle Menschen gelten, wie eben den Wert des menschlichen Lebens. Deren Realisierung kann jedoch von Kultur zu Kultur auf eine andere Weise erfolgen (Vgl. Horster: Ethik, S. 10).

119 „[H]onour could not only work in the public interest, but also against it [...]“ (Olsthoorn: Honor, Face and Reputation in Political Theory, S. 476.).

120 Bei der Gruppenehre gibt es auch andere Elemente, die in Betracht gezogen werden sollen, bspw. Identitätsbildung und Zugehörigkeitsprinzip.

## 1. Das gesellschaftliche Ansehen

In Bezugnahme auf das gesellschaftliche Ansehen erscheint eine Untergliederung notwendig, die 'die Unterformen der Formen der äußeren Ehre' impliziert. Die Unterformen der äußeren Ehre können als die Bedingungen betrachtet werden, die das gesellschaftliche Ansehen einer Person begründen. Diese sind Status, spezielle Fähigkeiten, soziales Engagement und moralische Haltung einer Person.

### 1.1. Der Status

#### 1.1.1. Das Verhältnis zwischen Status und Ehre

Der Status bezeichnet die Stellung einer Person in der Gesellschaft, in der diese sich aufgrund ihrer Merkmale positioniert und differenziert.<sup>121</sup> Wenn diese Merkmale in der Gesellschaft als wertvoll angesehen werden und eine spezielle Position mit sich bringen, nimmt man unmittelbar eine besondere Stellung in der Gesellschaft ein. Im Folgenden wird Bezug genommen auf die Definition des Status aus soziologischer Sicht, der sich auf seine soziale Umgebung bezieht. Dessen entscheidende Indikatoren variieren je nach kultureller oder ökonomischer Struktur und dem Wertesystem der Gesellschaft. In der europäischen Aristokratie war beispielsweise die Herkunft bzw. die Familienzugehörigkeit der wichtigste Indikator, der den sozialen Status und die damit verbundene Ehre des Menschen bestimmt hat.<sup>122</sup> Im Grunde kann man behaupten, dass die Statusehre die zentrale Form der Ehre in der aristokratischen Gesellschaftsordnung bzw. der Ständegesellschaft darstellte.<sup>123</sup> Wie schon erwähnt, fungierte die Ehre innerhalb der aristokratischen Gesellschaftsordnung als eine informelle soziale Kategorie, die die Menschen hauptsächlich nach ihrer Herkunft bzw. Familienzugehörigkeit klassifizierte und deren dadurch erworbenen

121 Vgl. Hoffmeyer- Zlotnik; Geis: Status-Prestige. Berufsklassifikation und Messung des beruflichen Status/Prestige, S. 125.

122 Vgl. Dinges: Ehre als Thema der historischen Anthropologie, S. 31-32; Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 123.

123 Vgl. Zmora: Adelige Ehre und Ritterliche Fehde. Franken im Spätmittelalter, S. 100.; Rogge: Ehrverletzungen und Entehrungen in Politischen Konflikten in Spätmittelalterlichen Städten, S. 110.

Rang legitimierte.<sup>124</sup> Die damalige gesellschaftliche Hierarchie ist auf die Staturehre zurückzuführen, die „die Gleichgestellten von den Tieferstehenden differenzierte“.<sup>125</sup> In diesem Sinne vermittelte die Ehre die gesellschaftliche Ausgrenzung bestimmter Gruppen und war zugleich die „Quelle der Solidarität“ derjenigen, die in ihrer Ehre sozial gleich waren.<sup>126</sup> Daher bezeichnet der Sozialwissenschaftler Christian Giordano diese als „ein kognitives Instrument der sozialen Differenzierung.“<sup>127</sup>

Wie bereits erwähnt ist eines der wichtigsten Argumente für die Obsoleszenz des Ehrbegriffs die These, dass die Ehre vor allem in der Form der Staturehre die Bildung sozialer Schichten in der Gesellschaft verschärft. Diese These ist in erster Linie auf die Geschichte des Ehrverständnisses in der Ständegesellschaft zurückzuführen. Allerdings ist es eine Tatsache, dass in diesen Zeiten die Ehre der Person als ihr gesellschaftliches Ansehen mit ihrem Stand einherging, der auch ihren Status per se bestimmte. Ein wichtiges Detail soll an dieser Stelle beachtet werden: In der Ständeordnung ist eigentlich nicht die Ehre, sondern der Status angeboren. Die Ehre wiederum ist das an diesen Status gebundene Privileg. Für eine Person, die keine adeligen Wurzeln hatte, war es fast ausgeschlossen, einen 'ehrenhaften' Status in der Gesellschaft zu erreichen, auch wenn sie die dafür erforderlichen Fähigkeiten besaß. Diese Maxime galt bis zum Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert und fungierte trotz der gesetzlichen Regelungen als das Prinzip der gesellschaftlichen Existenz bestimmter Berufsgruppen.<sup>128</sup>

„Im bayerischen Gunzenhausen weigerte sich 1756 das Schneiderhandwerk, einen Lehrlingen aufzunehmen, weil sein Großvater mütterlicherseits ein Schafmeister gewesen sei und sich mit gefallenem Vieh abgeben habe. Selbst als die ansbachische Regierung die Einschreibung des Lehrlingen erzwingen wollte, wehrte sich das Schneiderhandwerk erfolgreich. Erst als der Lehrjunge beim Kammergericht gegen die 'gesetzwidri-

---

124 Vgl. Althoff: Composito. Wiederherstellung verletzter Ehre im Rahmen gütlicher Konfliktbeendigung, S. 63.

125 Vgl. Berger: Exkurs. Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang, S. 77.

126 Vgl. Berger: Exkurs. Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang, S. 77.

127 Vgl. Giordano: Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationaltät in mediterranen Gesellschaften, S. 357.

128 Vgl. Dinges: Ehre als Thema der historischen Anthropologie, S. 55.

ge' Anordnung klagte, beugte sich die Zunft dem Urteil und nahm den Lehrjungen auf.<sup>129</sup>

Auch wenn das Prinzip der Chancengleichheit heute noch immer diskutiert wird, können wir zumindest theoretisch davon ausgehen, dass in einer modernen Gesellschaft eine solche Ausgrenzung, wie in dem obigen Zitat dargelegt, im Detail nicht mehr stattfindet. Das, was wir für eine moderne Gesellschaft exakt behaupten können, ist, dass der Status weder angeboren noch unerreichbar für bestimmte Gruppen ist. Es besteht keine Verbindung zwischen dem Status und der Herkunft, so dass jeder Anspruch auf den sozialen Aufstieg hat.<sup>130</sup> Die egalitäre Gesellschaftsordnung hebt unmittelbar die Funktion des Ehrbegriffs auf, die die strenge soziale Hierarchie begünstigt. Das heißt aber nicht, dass auch die Staturehre durch diese Veränderung verschwindet. Sie hängt noch immer von den Kriterien ab, die den sozialen Status des modernen Menschen bestimmen. Das, was sich eventuell minimiert, ist die Beschränkung der Staturehre auf die Herkunft bzw. den Stand. Das Recht eines jeden, einen hohen sozialen Status zu erreichen, soll auch zur Folge haben, dass jeder genauso berechtigt ist, die Staturehre zu gewinnen. Die Funktion der Staturehre in der heutigen Zeit hat gleichsam damit zu tun, inwiefern die moderne Gesellschaftsordnung nach demokratischen Grundprinzipien gestaltet wird. Der Begriff Staturehre hängt daher von der gleichmäßigen Verteilung der Gerechtigkeit und der Demokratie ab. Rawls bestimmt in seinem Werk „A Theory of Justice“ das Grundrecht eines jeden auf die Freiheit und die ökonomisch- sozialen Möglichkeiten, die den Interessen eines jeden entsprechen, als zwei Grundprinzipien der Gerechtigkeit.<sup>131</sup> Ein solches Gesellschaftssystem bildet auch die Grundlage, die für ein akzeptables Verständnis von Staturehre erforderlich ist. Dies soll auch als ein

129 Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrlichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 20.

130 Es soll aber auch nicht außer Betracht gelassen werden, dass die Nebenfaktoren wie die ökonomische Lage oder das soziale Milieu der Person bei dem sozialen Aufstieg große Rollen spielen. Leider haben heute viele Menschen nicht ausnahmslos die Möglichkeit, einen angesehenen Status in der Gesellschaft zu erwerben, auch wenn es die demokratische Ordnung der modernen Gesellschaften dies beispielsweise durch die Gesetze fördert. Daher bleibt diese Behauptung teilweise nur auf theoretischer Ebene.

131 Vgl. Rawls: A Theory of Justice, S. 60.

Argument gegen die These gelten, dass die Ehre umgekehrt in der Form des Status zur gesellschaftlichen Hierarchie führt. In diesem Zusammenhang soll zunächst die moderne Definition des Status und dessen Verbindung mit der Ehre verstanden werden.

### 1.1.2. Status in der Gegenwart

Es fällt einerseits schwer, die genauen Grenzen des Status in einer modernen Gesellschaft zu bestimmen und ihn dadurch zu definieren. Denn die Parameter der sozialen Struktur in der modernen Gesellschaft sind relativ variabel, so dass man den Status nicht bloß auf bestimmte Merkmale des Menschen (bspw. Herkunft, Familienstand, Geschlecht usw.) begrenzen kann. Andererseits wird in der Soziologie von einigen Indikatoren geredet, die in dieser sozialen Struktur hervortreten und als die Merkmale des Status gekennzeichnet werden. In den modernen Gesellschaften werden 'Beruf', 'Bildung' und 'Einkommen' als die Indikatoren des sozialen Status betrachtet.<sup>132</sup> Wenn heute von Ehre gesprochen wird, die mit dem sozialen Status verbunden ist, dann muss sie zu diesen drei Elementen in einem bestimmten Verhältnis stehen. Es muss beachtet werden, dass aktuell auf diese Elemente Wert gelegt wird. Einen Beruf, ein abgeschlossenes Studium oder ein gutes Einkommen vorweisen zu können, beeinflusst die gesellschaftliche Betrachtung einer Person positiv. Das, was wir als die Folge dieses Einflusses beobachten können, ist, dass die Person, die diese Voraussetzungen erfüllt, Anerkennung erhält. Nach der Internationalen Standardklassifikation der Berufe der Internationalen Arbeitsorganisation bringen folgende Berufe mehr Prestige mit sich: Ärzte, Universitäts- und Hochschullehrer und verwandte Lehrkräfte der oberen Bildungsebene, Richter, Rechtsvertreter, Physiker und Astronomen, Führungskräfte in der Privatwirtschaft, Architekten und Städteplaner, Apothe-

---

<sup>132</sup> Vgl. Kreckel: Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit, S. 95; Hoffmeyer-Zlotnik; Geis: Status-Prestige. Berufsklassifikation und Messung des beruflichen Status/Prestige, S. 125. Es gibt auch andere Indikatoren wie den Familienstand oder das Alter. Es ist aber zu behaupten, dass sich diese nicht direkt auf die Statussehre beziehen. Deshalb lässt sich die Bedeutung des Begriffs Status auf diese drei Elemente begrenzen.

ker, Mathematiker, Bauingenieure, Offiziere.<sup>133</sup> Bei einem Blick auf diese Berufe ist auffällig, dass sie fast ausnahmslos [1] einen Hochschulabschluss benötigen und man sie meistens mit [2] einem guten Einkommen verbinden kann. Insofern sollen die erwähnten drei Elemente des sozialen Status als zwei Formen des Eigentums betrachtet werden: das geistige Eigentum und das materielle Eigentum. Danach scheint die These bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Status und der Ehre als das gute Ansehen in der Gesellschaft zu stimmen. Wie am Anfang bereits erörtert besteht die Staturehre darin, bestimmte achtenswerte Merkmale zu besitzen, die eine Person höher stellen als andere. Man kann behaupten, dass dies als eine Art 'Überlegenheit' anzusehen ist. Das bedeutet nicht, dass der Status das Recht verleiht, privilegierter behandelt zu werden als andere. Diese Überlegenheit bedeutet, dass man mithilfe seines geistigen und/oder materiellen Eigentums die Befähigung erlangt, ein Mitsprache- und Entscheidungsrecht auf gesellschaftlicher Ebene innezuhaben. Diese Überlegenheit lässt sich beispielsweise an der Durchsetzungskraft innerhalb einer Gruppe oder Gesellschaft erkennen, die sich als eine Machtinstitution erweist. Die Führer sozialer Gruppierungen sind meist diejenigen, die über mehr Wissen verfügen als andere oder die Gruppe durch ihr materielles Vermögen unterstützen können.<sup>134</sup> Dieses enge Verhältnis zwischen Status und Macht ist seit der klassischen Antike präsent, obwohl der Status früher auf einer anderen kategorischen Ebene gestaltet wurde als in der Moderne. In der Polis der klassischen Antike hatten besonders die Männer, die wegen ihres sozialen Status hohe Ehre besaßen, an der politischen Macht Anteil, wirkten bei juristischen Verfahren mit.<sup>135</sup> In der Frühen Neuzeit Europas wurden die Begriffe 'ehrlich'

133 Die eigentliche Liste der Berufe mit Prestige wird als eine „Prestigeskala“ hierarchisch erstellt. Hier wird diese hierarchische Skala nicht berücksichtigt und die Berufe, die in der Liste stehen, zusammengefasst (Vgl. Hoffmeyer-Zlotnik; Geis: Status-Prestige. Berufsklassifikation und Messung des beruflichen Status/Prestige, S. 138.). Es gibt auch andere Tätigkeiten, die in der Liste der Internationalen Arbeitsorganisation nicht vorkommen aber genauso wie die genannten Berufe zum guten Ansehen führen können, bspw. Geistliche.

134 Beispielsweise gewinnen Unternehmen, die sich in Bereichen Bildung, Sport oder Kunst durch Spenden engagieren, gesellschaftliches Ansehen.

135 Vgl. Brüggencrock: Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit, S. 143.



und 'unehrlich' nicht direkt als die moralischen oder sittlichen Prinzipien verwendet, sondern fungierten als „eine sozial-mentale Kategorie“, die vor allem mit dem Berufsstand verbunden war.<sup>136</sup> Zu einer bestimmten Berufsgruppe zu gehören, war zugleich ein Garant für ehrvolles Ansehen.

Diese Beispiele aus der Geschichte bieten eine theoretische Grundlage für das Verständnis von der Wechselbeziehung zwischen Status und Macht. Unter aktuellen Gesichtspunkten jedoch hat sich in der Definition von Status viel verändert. Staturehre erscheint nicht mehr als ein angeborenes Privileg, sondern als etwas, das durch das Erwerben einer bestimmten differenzierenden 'Qualität' gewonnen wird. An dieser Stelle stellt sich eine wichtige Frage: Hat jeder, der diese Qualität erworben hat bzw. einen auf die beschriebene Weise erworbenen Status besitzt, gleichzeitig auch die Staturehre inne? Genauer gefragt, wird man wegen seines Status immer und unbedingt respektiert?

### 1.1.3. Respekt in Bezug auf Status

Im obigen Abschnitt wurde erwähnt, dass der Respekt verschiedene Motive haben kann. Der Respekt, der mit dem Status zusammenhängt, unterscheidet sich von dem, der einer Person aufgrund ihrer speziellen Fähigkeiten oder ihrer tugendhaften Haltung entgegengebracht wird. Er unterscheidet sich auch von dem Respekt, auf den jeder Mensch aufgrund seines Menschseins Anspruch hat. Das Wichtige bei der Respektsform, die die Staturehre betrifft, ist, dass sie sich nicht direkt auf die Person selbst bezieht, sondern auf das, über das die Person verfügt. Wir müssen die Person, die durch mindestens eines der oben genannten Elemente charakterisiert werden kann, nicht unbedingt persönlich kennen, um sie zu respektieren. Es geht hier um die Annahme, dass sie etwas besitzt, das Respekt verdient. Wenn man erfährt, dass eine Zufallsbekanntschaft als Arzt, Wissenschaftler oder Lehrer praktiziert, beeinflusst das die Einstellung zu ihr. Ein Richter flößt Respekt und Achtung ein, auch wenn man nicht persönlich mit ihm bekannt ist. Man achtet diese Personen, weil sie Positionen einnehmen (das Rich-

---

<sup>136</sup> Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrlichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 21.

teramt, das Lehramt, einen Lehrstuhl usw.), die man [1] anerkennt und die [2] die genannten Respektsformen voraussetzen. Sie zeichnen sich also durch etwas aus, durch das sie ein höheres Ansehen erhalten.<sup>137</sup> Der Person, die einen Status erlangt, wird deshalb Ehre zuteil, weil diesem Status ein Wert zugeschrieben wird. Es folgt aus diesem Gedankengang, dass die Staturehre nicht in erster Linie auf dem persönlichen Respekt, sondern auf der gesellschaftlichen Anerkennung einer Position beruht.

Sessions betont diesen Aspekt der Staturehre in seinem Buch „Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence“. Er nennt die Staturehre *positional honor* und unterteilt sie in *achievement* und *status honor*.<sup>138</sup> Seine These für beide Aspekte dieser Form der äußeren Ehre ist, dass sie eigentlich ohne die Achtung sowie den Respekt der Anderen existiert. „[B]oth aspects (achievement or status) are independent of notice or applause by others“.<sup>139</sup> Man sei nicht unbedingt auf die gesellschaftliche Achtung angewiesen, um diese Ehre zu besitzen. Solange man eine achtenswerte Leistung erbringt oder einen besonderen Status besitzt, könnten wir annehmen, dass man per se die Staturehre einnimmt, weil diese an sich einen bestimmten Wert besitzt. Sessions hat zwar ein treffendes und umfassendes Statement über die Ehre entworfen. Jedoch scheint seine These bezüglich der Staturehre aus zwei Sichten problematisch zu sein. Das erste Problem betrifft seine Konzeption. Die zwei Aspekte vom Begriff *positional honor* (*achievement* und *status*) sollten eher als zwei verschiedene Formen der äußeren Ehre kategorisiert werden. Hier liegt das Entscheidende darin, auf welchem Motiv der Respekt beruht, der einer der Maßstäbe der äu-

137 Das heißt nicht, dass die Person, die keinem dieser Berufsstände unterliegt, keine höhere Bildung oder ein hohes Einkommen vorweisen kann, weniger Respekt verdient. Das heißt nur, dass eine solche Person die Motive des Respekts, der auf dem Status beruht, nicht besitzt und sie somit nicht für diese Statusform respektiert und geachtet wird. Dieser Umstand schließt die Möglichkeit nicht aus, eine andere Form der äußeren Ehre zu besitzen. Kurz: Jemand, der die Elemente des Status nicht besitzt, gilt nicht unbedingt als ehrlos. Da der Respekt verschiedene Motive hat, kann sich äußere Ehre in diesen Fällen auch durch anderes begründen.

138 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 17.

139 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 17-18.

ßeren Ehre ist. Der Respekt, den beispielsweise eine prominente Person des öffentlichen Lebens genießt, ist nicht mit dem zu vergleichen, der jemandem aufgrund seines Status unmittelbar erwiesen wird. Für diese Form der Ehre im Sinne von *positional honor* als *achievement* bringt er die folgenden Beispiele:

“[W]inning some actual competition (the Tour de France); completing a difficult and valued task better than other (Mozart); doing something extraordinary for the first time (Neil Armstrong, Eduard Hillary); displaying some particular excellence (Mother Teresa, Michael Jordan)...”<sup>140</sup>

Bei diesen Beispielen handelt es sich vorrangig um Situationen, in denen man Bewunderung und Faszination auslöst, weil man über eine spezielle Fähigkeit verfügt. Diese Art der äußeren Ehre soll im folgenden Abschnitt diskutiert werden. Dagegen steht bei der Staturehre die Anerkennung einer Position im Vordergrund, dank derer man in erster Linie anerkannt und infolgedessen respektiert wird.

Das zweite Problem liegt darin, dass Sessions die öffentliche Meinung aus dem Konzept der äußeren Ehre eliminiert, indem er behauptet, dass die Staturehre unabhängig von der Achtung der Anderen erworben werden könne. Die Staturehre als eine Form der äußeren Ehre betrifft unmittelbar die soziale Person bzw. die Auffassung anderer von unserer gesellschaftlichen Stellung. Wenn wir diese nicht berücksichtigen, dann können wir die Beziehung zwischen der Ehre und der Außenwelt nicht nachvollziehen. Denn die äußere Ehre zu erlangen, ist ein sozial konstruierter Prozess und die öffentliche Meinung ist einer der wichtigsten Bestandteile dieses Prozesses. Insofern spielen die Begriffe Respekt und Achtung eine zentrale Rolle im Konzept der äußeren Ehre. Sie dienen als die entscheidenden Maßstäbe, die uns zeigen, ob der Person in der Gesellschaft ein Wert zugesprochen wird.

Fakt ist, dass die Staturehre in erster Linie dem Wert entspringt, der dem Status als eine Position zugeschrieben wird. Und daher scheint es angebracht, dass die Staturehre von der Anerkennung des Status selbst abhängt. Dennoch sollte auch eingeräumt werden, dass nicht jeder, der einen Status erlangt, unbedingt an Staturehre gewinnt. Daraus folgt, dass die Staturehre auch anderen Kriterien unterliegt, au-

---

140 Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 17.

ßer dem Status selbst. Da die Gewinnung der Staturehre ein sozialer Prozess ist, können wir den Besitz eines Status als die erste Stufe bzw. die erste Voraussetzung der Staturehre betrachten. Die nächste Stufe beinhaltet den Umstand, inwiefern man in der Lage ist, sein materielles Besitztum in symbolisches Gut umwandeln zu lassen. Denn die äußere Ehre ist vor allem ein symbolischer Wert, der sich im gesellschaftlichen Respekt manifestiert.

Pierre Bourdieu hat diesen symbolischen Wert der Ehre sehr ausführlich und exakt dargelegt. Nach der Ansicht Bourdieus ist die Ehre dem „symbolischen Kapital“ des Menschen unterzuordnen, das auch als Prestige, Bekanntheit, Ruhm, guter Ruf, Ansehen usw. verstanden werden kann.<sup>141</sup> Das symbolische Kapital dient als eine Art *Kredit*, durch den man ohne konkrete Aufwände vieles erreichen kann.<sup>142</sup> Der 'Ehrenmann' kann mit seinem Namen viel kaufen und sogar bestimmte Normen oder Einstellungen geltend machen.<sup>143</sup> Bourdieu hält die *Akkumulation* des ökonomischen und kulturellen Kapitals (diese werden in der vorliegenden Arbeit als geistiges und materielles Eigentum bezeichnet) sogar für identisch mit dem symbolischen Kapital.<sup>144</sup> Denn das erstere könne sich in das letztere umwandeln, und umgekehrt.

Die Möglichkeit dieser Umwandlung bildet die zweite Stufe der Staturehre. Es handelt sich dabei darum, ob man andere davon überzeugen kann, den Wert, den man durch den Status gewinnt, tatsächlich verdient zu haben. Wenn dies gelingt, kann der Status in einen symbolischen Wert umgewandelt werden. Dieser Wert wird durch die Achtung und den Respekt in der Umwelt symbolisch bestätigt. Denn der Respekt der Mitmenschen ist die Ausdrucksform, welche diese Überzeugung veranschaulicht. Die Frage, ob jeder, der einen bestimmten hohen Status hat, genauso auch die Staturehre besitzt, kann somit mit „Nein“ beantwortet werden.

141 Vgl. Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, S. 456; Vogt: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, S. 121.

142 Vgl. Vogt: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, S. 122.

143 Vgl. Vogt: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, S. 122.

144 Vgl. Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, S. 456.

Eingangs wurde angemerkt, dass der Status eine Person über andere erhebt. Diese Überlegenheit ist aber nur dadurch möglich, dass sie von der Außenwelt auch als solche wahrgenommen und bewertet wird. Die Erwägung Hobbes' scheint an dieser Stelle erwähnenswert. Er gibt an, dass wir Überlegenheit und Macht einer Person anerkennen, indem wir sie *ehren*.<sup>145</sup> Hobbes beschränkt das Verlangen nach der Ehre auf das pure Interesse an der Macht. Diese Ansicht wird vor allem aus dem Grund kritisiert, weil der Ehrbegriff dadurch nicht zu unterscheiden sei von Eitelkeit und Egoismus.<sup>146</sup> Hingegen liefert Hobbes uns auch einen entscheidenden Hinweis bezüglich des Konzepts der äußeren Ehre. Sicherlich liefern wir durch Ehrung unsere Bestätigung, dass jemand Achtung und daher eine besondere Stellung in der Gesellschaft verdient. Jemanden zu ehren heißt, ihm auf unterschiedliche Weise zu vermitteln, dass er die Position verdient, die ihn höher stellt als andere. Es gibt verschiedene Formen der Ehrungen. Wir ehren einen Schriftsteller, indem wir ihn mit einem Literaturpreis auszeichnen. Einem Akademiker die Lehrbefugnis zu erteilen, der Opfer eines Krieges bzw. einer Katastrophe mit einer Schweigeminute zu gedenken, können ebenfalls als Formen der Ehrbekundung angesehen werden. Das Ehren, auf welches Hobbes hinweist, ist aber grundsätzlich etwas, was dem Menschen *de facto* Macht verleiht.

#### 1.1.4. Der verdiente Respekt in Bezug auf Status

Stephan Darwall ist einer der Philosophen, der mit Nachdruck darauf hinweist, dass die Ehre auf gesellschaftlichem Respekt gründet. Er verwendet die Bezeichnung *honor respect*, mit der er grundsätzlich die Staturehre meint. Nach Darwall bedeutet *honor respect*, dass wir jemanden für seinen Status respektieren bzw. ihn in seiner Rolle anerkennen.<sup>147</sup> Während er die Bedeutung des Respekts im Konzept der Ehre betont, macht er darauf aufmerksam, dass nicht nur die Staturehre, sondern auch der Status selbst durch den Respekt konstituiert wird.

---

145 Vgl. Hobbes: *Leviathan*, S. 73.

146 Vgl. Olsthoorn: *Honor, Face and Reputation in Political Theory*, S. 477.

147 Vgl. Darwall: *Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II*, S. 17.

“Respecting or honoring someone in this sense is [...] allowing him to play the role he is attempting to play by playing along with him or by bestowing on him a higher status or role, that is, an honor.”<sup>148</sup>

Nach Darwall *erlauben* wir es einer Person, eine Rolle zu spielen, indem wir sie respektieren. Diese Überlegung Darwalls überschneidet sich mit der oben genannten These von Hobbes. Denn wir manifestieren durch unseren Respekt, dass die entsprechende Person Merkmale besitzt, die sie höher stellen. Und dadurch bestätigen wir, dass sie aus diesem Grund für die Stellung geeignet ist, auf die wir einen besonderen Wert legen. Der Respekt gegenüber der Person mit hohem Status impliziert zudem eine weitere Botschaft: Wir verpflichten sie, die Verantwortung für diese Stellung zu übernehmen, weil wir annehmen, dass sie dank ihrer Eigentümer, sei es Wissen oder materielles Eigentum, in der Lage ist, Sachverhalte und Umstände prägen zu können. Es ist augenscheinlich, dass der entscheidende Aspekt der Staturehre in diesem Sachverhalt liegt. Während wir das Urteil eines Richters respektieren, gehen wir davon aus, dass er ein gerechtes Urteil fällt. Wenn sich ein Arzt bei der Behandlung eines Patienten für einen chirurgischen Eingriff entscheidet, akzeptieren wir das, da wir seinem Wissen vertrauen und ihn deshalb respektieren. Wir gehen nicht automatisch davon aus, dass ein Arzt eine falsche Diagnose stellt, wodurch er seine Staturehre verlöre. Letzteres würde dazu führen, dass wir an seiner Befähigung für diesen Beruf oder seinem Verantwortungsbeusstsein zweifeln und der Respekt ihm gegenüber verloren geht.

Ein anderer Gesichtspunkt, der bezüglich der Staturehre große Bedeutung einnimmt, ist der, auf welche Weise man den Status erlangt. Jemand, der nicht geeignet für eine besondere Position in der Gesellschaft ist, kann diese trotz mangelnder Kompetenz erreichen. Als 'Günstling' eines einflussreichen Menschen eine berufliche Position einnehmen zu können ist nur ein Beispiel dafür, wie komplex die Faktoren sind, die die Staturehre bestimmen können. Unter genannten Umständen wäre es nicht gerechtfertigt, für einen Verdienst oder eine Stellung respektiert zu werden. Dass solche Fälle die Staturehre einer Person zerstören, hängt aber grundsätzlich davon ab, ob sie überführt

<sup>148</sup> Darwall: Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II, S. 79.

werden können, oder nicht. Geschieht dies nicht, kann die betreffende Person ihre Staturehre bewahren. Ob jemand seinem Status wirklich gerecht wird, kann nicht immer überprüft werden. In dieser Hinsicht können wir also nicht immer genau wissen, ob jemand seine Staturehre bzw. Respekt verdient. Das kann als Handicap der äußeren Ehre gelten, das wir ohne die Rücksichtnahme auf die innere Ehre nicht überwinden können. Da der Begriff der inneren Ehre im zweiten Abschnitt ausführlich dargelegt werden soll, wird diese Problematik der äußeren Ehre zunächst einmal nicht näher betrachtet.

Genauso wie die Erlangung der Staturehre ist auch deren Bewahrung von großer Bedeutung, die vor allem die Aufgabe der Person selbst ist. Die Staturehre zu bewahren, ist in erster Linie vom Umgang mit 'Überlegenheit' und 'Macht' abhängig. Denn man kann seine Macht, die man mit der eigenen Bemühung erreicht und deshalb auch verdient, für seine eigenen Interessen missbrauchen. Dies gilt sowohl für das geistige als auch materielle Eigentum einer Person. Genauso wie die Ehre selbst hat deren Verletzung auch verschiedene Formen. Und ein Missbrauch der Macht gilt ohne Zweifel als Ehrverletzung, die durch die Person selbst zu verantworten ist.

“What is honor without merit? And what can be called true merit but that which makes a person be a good man as well as a great man?”<sup>149</sup> Damit wir die Staturehre als etwas annehmen können, was auch einen ethischen Wert hat, soll sie den Prinzipien der Ethik nicht widersprechen. Daniel Defoe macht in vorliegendem Aphorismus genau auf diesen Aspekt aufmerksam. Die Macht, die gegen die Ethik verstößt, stellt die Person nicht höher, sondern degradiert ihren Wert. In dieser Hinsicht kann auch der Status keine Bedeutung haben, geschweige denn zu gesellschaftlichem Ansehen führen.

In Bezug auf das Geschilderte ist zu behaupten, dass der Status in einem deckungsgleichen Verhältnis mit der äußeren Ehre steht. Der Status, der unmittelbar zu gutem Ruf bzw. einem positiven gesellschaftlichen Ansehen führt, unterliegt jedoch bestimmten Bedingungen. Diese bestehen darin, dass der Status durch eine respektable Eigenleistung erlangt wird und die Macht, die diesem entspringt, nicht zu egozentrischen Zwecken ausgenutzt wird.

---

149 Defoe: *The Instability of Human Glory*, S. 141.

## 1.2. Spezielle Fähigkeiten

### 1.2.1. Die Arten von Fähigkeit

Dass etwas als eine Form der äußeren Ehre bezeichnet werden kann, hängt hauptsächlich damit zusammen, ob es in einem Verhältnis mit der gesellschaftlichen Achtung bzw. dem Respekt steht. Diese elementare Logik der äußeren Ehre impliziert auch die Situation, dass eine Person durch eine spezielle Fähigkeit eine besondere Achtung in ihrer Umwelt genießt. Es soll zunächst klar gestellt werden, was mit der Fähigkeit gemeint ist, wenn das gesellschaftliche Ansehen als eine Form der äußeren Ehre auch auf dieser beruhen kann. Fähigkeit heißt, etwas schaffen zu können, etwas geschickter, schneller, besser zu machen als andere. Insofern besteht ein breites Spektrum von Fähigkeiten. Wir können von der Geschicklichkeit eines Kleinkriminellen reden, der seine „Tätigkeit“ mit großer Sorgfalt ausübt, so dass er durch seine Schlaueit besticht. In der Tat geht es hier um eine spezielle Fähigkeit, zu der wir, wenn auch schockiert, ironisch „Respekt!“ sagen können. Jemand, der großes Geschick im Lügen aufweist, kann durch dieses „Talent“ und die „Kreativität“, die sich dahinter verbirgt, verblüffen.<sup>150</sup> Der fiktive Charakter Hannibal Lecter von Thomas Harris hat Lesern und Zuschauern zweifellos imponiert. Die US-amerikanische Krimiserie „Dexter“, in der ein gleichnamiger Serienmörder spielt, scharte eine immense Fangruppe um sich, die von den „meisterhaften“ Morden des Hauptcharakters sehr „beeindruckt“ war. Es wirkt beinahe absurd, von schwerst kriminellen Taten beeindruckt zu werden. Das Interesse, das beispielsweise ein Serienmörder erweckt, beruht aber jenseits der Brutalität seiner Tat, auch darauf, wie geschickt er seine Morde plant und wie nüchtern er diese verübt. Auch wenn wir uns dessen bewusst sind, dass wir solche Personen im wahren Leben niemals achten bzw. respektieren können, rufen ihre „Fähigkeiten“ in uns eine Mischung aus Abscheu und Erstaunen hervor, die sich in eben diesem Interesse niederschlägt. Hier besteht eine Situation, in der etwas, was wir sogar als „Fähigkeit“ bezeichnen, nicht zu Achtung, sondern zu *Verachtung* einer Person führt.

<sup>150</sup> Wir nennen jemanden Lügner, dessen Lüge aufgedeckt wird. Die „guten“ Lügner werden aber oftmals gar nicht erst erkannt, weil sie zu geschickt vorgehen.



Denken wir hingegen an Aristoteles, Michelangelo, Dostojewski, Stephen Hawking, Alfred Hitchcock, Jimi Hendrix, Pelé u.a., so bewerten wir den Begriff 'Fähigkeit' völlig anders. Hier ist er angereichert mit den Definitionen von Geschicklichkeit, Kreativität, Intelligenz. Diese Personen begeistern uns und daher achten wir sowohl ihre Fähigkeiten als auch ihren Charakter.

### **1.2.2. Die drei Faktoren von Fähigkeit als Bedingung der äußeren Ehre**

Es müssen also zwei verschiedene Arten der Fähigkeit betrachtet werden: Die eine ruft Abscheu und Verachtung hervor, während die andere Begeisterung und Achtung einflößt. Erstere wird zu „bösen“ Zwecken instrumentalisiert, schadet anderen, zerstört einen vorhandenen Wert und verstößt somit gegen eine Norm oder schafft einen Unwert, während letztere anderen nutzt und aus einem Wert entsteht bzw. einen vorhandenen Wert manifestiert oder einen neuen Wert schafft. Dass wir Personen, die besondere Fähigkeiten besitzen, achten und sie dadurch gesellschaftliches Ansehen gewinnen, hängt daher von drei wichtigen Faktoren ab: [1] Ob ihre Fähigkeit auch für andere nützlich ist, [2] inwiefern aus ihr etwas geschaffen wird, was unserem Verständnis vom Wert entspricht und [3] ob sie in dieser Hinsicht eine neue und akzeptable Perspektive bietet. Insofern bezieht sich der Wert, der einer Person zugesprochen wird, in dieser Form der äußeren Ehre [1] auf die Fähigkeit selbst, solange wir andere begeistern können, und [2] den Bereich, innerhalb dessen sie wirkt. Unter der speziellen Fähigkeit einer Person, die uns begeistert und dadurch ihr gesellschaftliches Ansehen definiert und stärkt, ist wissenschaftliches, philosophisches, künstlerisches, musikalisches oder sportliches Können und Schaffen zu verstehen. Schauen wir näher auf die Fähigkeiten, die wir als wertvoll betrachten und achten. Dadurch kann es sich auch herausstellen, wie das Verhältnis zwischen der speziellen Fähigkeit und der äußeren Ehre entsteht.

#### **a Nützlichkeit**

Der gesellschaftliche Nutzen einer Fähigkeit lässt sich gut an Beispielen aus dem wissenschaftlichen Bereich belegen. Wissenschaftliche Er-

findungen oder Entdeckungen helfen dabei, das Leben im praktischen Sinne zu erleichtern. Die Gedankenwelt eines Philosophen beispielsweise nützt der intellektuellen Errungenschaft der Menschheit, weil sie uns zum Nachdenken darüber anregt, was die Möglichkeit der Erkenntnis ist, warum wir etwas „gut“ oder „böse“ nennen, was die Gerechtigkeit oder das Gewissen ist, ob wir Menschen uns selbst Freiheit beimessen können usw. Das literarische Schaffen wiederum fungiert nicht nur als bloße rhetorische Schilderung der Welt auf eine poetische oder ästhetische Weise, sondern gestaltet sich auch als ein 'Fenster zur Realität'. Fähigkeiten, die anderen nützen, können noch durch unzählige Beispiele erweitert werden.

### **b Darstellung eines vorhandenen Werts**

Wie bereits angemerkt, gestaltet sich der zweite Faktor der äußeren Ehre, die auf speziellen Fähigkeiten beruht, dadurch, dass die Fähigkeit unserem Verständnis vom Wert entspricht bzw. einen Wert äußert. An dieser Stelle ist der Begriff 'Wert' der Ausdruck dessen, was wir für schön, ästhetisch und gut erachten. Wittgenstein betont in seinem „Vortrag über Ethik“, dass unser Verständnis vom Ästhetischen oder Schönen eins mit dem vom Guten sei.<sup>151</sup> Diese Theorie soll hier übernommen werden. Denn wenn wir bspw. einen Künstler aufgrund seiner künstlerischen Fähigkeit achten, bezieht sich unsere Achtung hauptsächlich auf die Schönheit seines Werks. Weil wir es schön finden, fassen wir sein Schaffen zugleich als etwas Gutes auf. Überdies ist es nicht immer möglich, etwas für gut zu erachten, was für unsere Begriffe nicht von Wert ist.

### **c Wertschaffung**

Dass man durch seine Fähigkeiten einen neuen Wert schaffen kann, gilt als der dritte Faktor. Ein komponiertes Lied, ein Gemälde, das der inneren Welt eines Malers entsprungen ist, sind Werte, die große Achtung verdienen. Es gibt aber in diesem Zusammenhang einen noch wichtigeren Aspekt. Denken wir darüberhinaus an die Produkte von

<sup>151</sup> Wittgenstein: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, S. 10-19.

Philosophen, Autoren, Regisseure usw., dann geben sie nicht nur das wieder, was wir als ein Wert betrachten, sondern schaffen auch neue Werte, die uns bzw. unser Verständnis vom Guten und Bösen sowie vom Schönen und Hässlichen prägen. Welche Erfolge beispielsweise ein Schriftsteller erlangen kann, beschreibt Dülmen folgendermaßen:

„Die Entkriminalisierung des Selbstmordes steht [...] zweifellos im Zusammenhang mit der zu Ende des 18. Jahrhunderts erfolgten öffentlichen Diskussion um den Selbstmord, die ein breites Verständnis für die ehemals entehrende Untat schuf. Der „Werther“ von Goethe wurde europaweit gelesen. Hier ging es nicht um den Verruf und die Ruchlosigkeit des Selbstmords, sondern um Mitleid und Verständnis, um die Rechtfertigung einer solchen Tat als eines autonomen Aktes eines Menschen, der aber insgesamt für unrecht gehalten wurde.“<sup>152</sup>

Als Goethe mit „Die Leiden des jungen Werthers“ die Betrachtung des Selbstmordes in Frage und damit zur Disposition gestellt hat, ob die Selbsttötung wirklich etwas Böses ist, hat er sich vor allem mit den Werten seiner Gesellschaft kritisch auseinandergesetzt und auf eine neue Perspektive hingewiesen, die ein neues gesellschaftliches Bewusstsein in einem sensiblen Thema schaffen konnte. Es müssen aber nicht unbedingt immer neue gesellschaftliche oder ideologische Bewegungen gegründet werden. Die Hauptsache ist, dass die Fähigkeit „gute“ Zwecke vermittelt und dadurch etwas Wertvolles schafft. Damit eine Fähigkeit sich in gesellschaftliches Ansehen verwandeln kann, soll sie sowohl etwas Schönes schaffen als auch auf das Böse hinweisen. Bezüglich dieses Aspektes soll die künstlerische Haltung Picassos erwähnt werden. Mit dem Bild „Guernica“, in dem Picasso das Bombardement der spanischen Stadt Guernica durch die „Legion Condor“ schildert, unterstrich er einerseits die Entsetzlichkeit des Krieges und hielt andererseits den Verantwortlichen einen Spiegel vor. Die folgende Anekdote erscheint an dieser Stelle von großer Bedeutung:

„Auf dem riesigen, acht Meter langen Schwarz-Weiß-Gemälde sind in der abstrakten, aber alles andere als abstrakt auf uns wirkenden Malerei Picassos die Folgen zu sehen: sterbende Männer und Frauen, flehende Kinder, in den Flammen versinkende Tiere. [...] Nachdem die Nazis Paris drei Jahre später besetzt hatten, besuchte ein deutscher Offizier Picassos

---

152 Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 90.

Atelier in der Rue des Grands-Augustins, wo eine kleinere Reproduktion von 'Guernica' zwischen den Staffeleien stand. Der Besucher sprach den Maler an, und es kam zu diesem Dialog: Der deutsche Soldat fragte: 'Und das haben Sie gemacht?' – 'Nein', antwortete Picasso, 'Sie!'.<sup>153</sup>

Ein Künstler kann vielleicht mit seiner Fähigkeit nicht die Welt ändern, aber zumindest den dafür erforderlichen ersten Anstoß geben, der nicht nur Fähigkeit, sondern auch Mut benötigt. Wir bewundern und respektieren die künstlerische Fähigkeit einer Person nicht nur deswegen, weil sie etwas völlig Neues schafft, aufklärt oder sichtbar macht, sondern auch die Tatsache, dass es Courage bedarf, um mit einer Fähigkeit die Unterscheidung von Gut und Böse zu verdeutlichen.

Alle drei genannten Faktoren spezieller Fähigkeiten in Verbindung mit gesellschaftlichem Ansehen stehen in einem engen Verhältnis miteinander. Denn je nützlicher eine Fähigkeit ist, desto größerer Wert wird darauf gelegt. Und je wertvoller etwas ist, desto größere Achtung verdient es. Die Nützlichkeit der speziellen Fähigkeit soll hierbei nicht aus einer rein pragmatischen Sicht betrachtet werden. Die Theorie von Adam Smith über die ethischen Gefühle des Menschen und die Nützlichkeit als Einfluss auf unser Verständnis von der Schönheit ist an dieser Stelle bedeutend.<sup>154</sup> Zwar redet Smith vor allem von der Bequemlichkeit der Dinge, die ihnen ihre Schönheit verleihen würden, und dem Vergnügen, an das uns diese Dinge erinnerten. Seine These kann aber auch auf die Nützlichkeit der Fähigkeiten übertragen werden. Denn etwas, was die Interessen anderer anspricht, findet in erster Linie Achtung und Anerkennung.

### 1.2.3. Bekanntheit und Ruhm

Ein weiterer Aspekt, der hier erwähnt werden soll, ist der, dass eine spezielle Fähigkeit bekannt werden soll, damit sie die äußere Ehre einer Person bedingen kann. Natürlich sind solche Fähigkeiten, die den oben genannten Faktoren entsprechen, bedeutende Werte an sich,

<sup>153</sup> Ustinov: Achtung! Vorurteile, S. 13.

<sup>154</sup> Smith bezieht sich in dieser Theorie auf Hume, der diese noch vor Smith anbrachte. (Vgl. Hume: Enquiry Concerning the Principles of Moral. Section V. „Why utility pleases“, Part I.), (Vgl. Smith: Theorie der ethischen Gefühle, S. 287.).

so dass sie auch unabhängig davon, ob sie bekannt bzw. erkannt werden, Ehre ausmachen können. Dass diese Formen der Fähigkeiten ein Wert an sich sind und daher auch ohne die Achtung anderer Menschen als die äußere Ehre angenommen werden sollen, betont Sessions, wobei er diese Art der Ehre *recognition honor* nennt.<sup>155</sup> Wie im obigen Abschnitt (der Status als die äußere Ehre) mehrfach erwähnt wurde, ist es ein wichtiger Aspekt der äußeren Ehre, auf die Meinung anderer angewiesen zu sein (siehe den zweiten Aspekt der äußeren Ehre). In diesem Sinne scheint nicht ausreichend, nur eine spezielle Fähigkeit zu haben, damit wir von der äußeren Ehre einer Person, die sie dank ihrer Fähigkeit gewinnt, reden können. Diese soll auch von der Außenwelt anerkannt werden. Als ein Teilaspekt des gesellschaftlichen Ansehens benötigt die spezielle Fähigkeit also die Bekanntheit.

An dieser Stelle soll aber auch betont werden, dass ein spezieller Grad an Bekanntheit nicht immer mit Positivem belegt sein muss, so dass wir jede Bekanntheit als die äußere Ehre kategorisieren können. Amokläufer oder ein Politiker, dessen Name im Zusammenhang mit einem Korruptionsskandal erwähnt wird, können gleichsam „bekannt“ werden – es gibt zahlreiche solche Beispiele. Bei der äußeren Ehre, die man aufgrund einer speziellen Fähigkeit hat, geht es darum, dass der Grund der Bekanntheit zugleich achtenswerte Inhalte haben soll. Diese Semantik gilt eigentlich auch für den Begriff „Ruhm“.<sup>156</sup> Nicht jede berühmte Persönlichkeit erweckt bei uns angenehme Gefühle und flößt unmittelbar Achtung ein, so dass wir von ihrer äußeren Ehre reden können. „[F]ame does not meet the criteria for being a concept of honor because it does not represent a process of inscribing social value

155 Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 18.

156 Allerdings liegen beide Definitionen (Bekanntheit und Ruhm) so nah aneinander, dass ein genauer Unterschied fast unmöglich ist. Die Definition Sessions' kann einen Unterschied genauer herausstellen: „'Fame' ambiguous among (i) simply being known by many; (ii) being well-known and also well-liked according to the values of the fans; or (iii) being well-known and also respected as worthy of fame according to (objective) standards of excellence. Only (ii) is conferred honor; (iii) is recognition honor ..., and (i) is not honor at all (it is compatible with infamy).“ (Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 11.).

onto an individual.”<sup>157</sup> Diese Überlegung Opriskos bietet einerseits eine aufschlussreiche Perspektive bezüglich des Verhältnisses zwischen der Bekanntheit und der äußeren Ehre, was auch den Ruhm betrifft, der infolge einer speziellen Fähigkeit der Person entstehen kann. Gleichzeitig kann eine solche Situation nicht immer Begeisterung und Achtung in der Gesellschaft finden. Was Oprisko andererseits über-  
sieht, ist, dass die Bekanntheit bzw. der Ruhm selbstverständlich ein Konzept der Ehre sein kann, solange sie zugleich mit dem gesellschaftlichen Ansehen der Person einhergeht. Wenn die Bekanntheit der Person auf einer Fähigkeit beruht, die Verachtung erweckt, dann können wir diesen Umstand lediglich als Schande bezeichnen, die sich als das Gegenteil der äußeren Ehre erweist.

Zu behaupten ist, dass eine Person, die dank ihrer Fähigkeiten berühmt bzw. bekannt wird, zugleich eine angesehene Stellung in der Gesellschaft einnimmt. In diesem Sinne hat diese Art der äußeren Ehre bestimmte Gemeinsamkeiten mit der Staturehre, die im obigen Abschnitt thematisiert wurde. Selbstverständlich besitzen auch Künstler oder Wissenschaftler das geistige Eigentum, das ihnen Macht verleiht, Sachverhalte prägen zu können. Daher kann die äußere Ehre eines Wissenschaftlers oder Künstlers als Staturehre betrachtet werden, solange die Fähigkeit zugleich einen bestimmten Status in der Gesellschaft bildet. Jenseits dieser Gemeinsamkeit gibt es einen Aspekt, der schlussendlich hervorgehoben werden soll. Auch wenn wir einräumen, dass beide Formen äußerer Ehre eine theoretische Parallelität aufweisen, soll das entscheidende Element spezieller Fähigkeiten durch die Freiheit des Schaffens definiert werden. Die Achtung, die einem Künstler erwiesen wird, begründet sich in erster Linie im freien Raum zur Gestaltung seiner Werke, der ihm von der Gesellschaft gegeben wird. Eine Person aufgrund ihrer Fähigkeit zu achten heißt letztendlich, das Werk, das sie durch ihre Fähigkeit erschafft, anzuerkennen und ihr dadurch zu vermitteln, dass ihre Leistung von großem Wert ist.

157 Oprisko: Honor. A Phenomenology, S. 102.

### 1.3. Soziales Engagement

#### 1.3.1. Der theoretische Rahmen des sozialen Engagements

Das soziale Engagement ist ein weitgehender komplexer Begriff, der ebenso als freiwilliges oder bürgerschaftliches Engagement verstanden werden kann, weil diese drei Begrifflichkeiten auch im praktischen Feld beinahe gleiche Funktionen erfüllen.<sup>158</sup> Da hier aber das soziale Engagement in Bezug auf sein Verhältnis zum gesellschaftlichen Ansehen thematisiert werden soll, erscheinen die drei Aspekte von großer Bedeutung, die definitorisch in allen Deutungsvarianten von Engagement auftreten: freiwillig, gemeinschaftsorientiert und unentgeltlich. Es ist allerdings wohl möglich, das soziale Engagement, das diesem Typus entspricht, als das Ehrenamt zu definieren. [1] Niemand kann gezwungen werden, eine ehrenamtliche Aufgabe zu erfüllen. Das Individuum soll durch seine innere Motivation selbst die Entscheidung treffen, sich an einer Organisation, die dem Gemeinschaftswohl dient, zu beteiligen. [2] Es soll gemeinschaftsorientiert sein. Das heißt, dass sich die ehrenamtliche Tätigkeit zunächst auf die Mitmenschen bezieht. Man erfüllt Aufgaben für diejenigen, die keine Familienangehörigen oder Verwandte sind. [3] Das Ehrenamt kann nicht auf materiellen Gewinn gerichtet sein. Auch in der Abgabenordnung § 52 wird die ehrenamtliche Tätigkeit aus der Sicht des deutschen Staates genau festgestellt:

„Eine Körperschaft verfolgt gemeinnützige Zwecke, wenn ihre Tätigkeit darauf gerichtet ist, die Allgemeinheit auf materiellem, geistigem oder sittlichem Gebiet selbstlos zu fördern.“<sup>159</sup>

Die Aussage „die Allgemeinheit [...] selbstlos zu fördern“ beweist den elementaren Sinn des sozialen Engagements, der uns zur Beantwortung der Frage entscheidende Hinweise gibt, inwiefern sich das soziale Engagement auf die äußere Ehre beziehen kann. Denn ein freiwillig entschiedenes, gemeinwohlorientiertes, selbstlos ausgeübtes Engagement gibt uns vielerlei Gründe dafür, warum wir einen auf diese Weise Engagierten respektieren sollen. Und fraglos erhält eine Person, die ohne Erwartung auf (finanzielle) Gegenleistung ihre Mitmenschen un-

---

158 Vgl. Olk; Hartnuß: Bürgerschaftliches Engagement, S. 148.

159 [http://www.gesetze-im-internet.de/ao\\_1977/\\_52.html](http://www.gesetze-im-internet.de/ao_1977/_52.html).

terstützt oder die Bedürfnisse anderer für mögliche Lösungen in die öffentliche Diskussion bringt, in den meisten Fällen auch Respekt ihrer Umgebung. Im Großen und Ganzen ist das der Rahmen des Verhältnisses zwischen der äußeren Ehre und dem sozialen Engagement. Dennoch sollen die Details, die diesem Verhältnis zugrunde liegen, genauer veranschaulicht werden, ebenso die Frage danach, was genau es rechtfertigt, dass sozial Engagierte gesellschaftliches Ansehen gewinnen.

### 1.3.2. Die Bedingung des sozialen Engagements für die äußere Ehre

Das soziale Engagement kann als eine Facette des Begriffs Sozialkapital angesehen werden. Das Sozialkapital bezeichnet nach Bourdieu die sozialen Beziehungen, die hauptsächlich in dem materiellen und symbolischen Austausch in der Gesellschaft bestehen.<sup>160</sup> Während Bourdieu die „Reproduktionsmechanismen“ in der Gesellschaft soziologisch analysiert, bemerkt er: Je umfassender die Austauschnetze seien, desto größer die Möglichkeit, dass alle Kapitalarten, ökonomisches, symbolisches oder kulturelles Kapital, sich erhöhen.<sup>161</sup> In diesem Zusammenhang erfüllt das soziale Engagement eine zentrale Funktion innerhalb dieses Austauschnetzes. Denn es handelt sich beim sozialen Engagement um die menschlichen Beziehungen, die zur Anreicherung genannter Kapitalarten beitragen. In dieser Hinsicht ist eine Gesellschaft, in der es starke Netze des sozialen Engagements gibt, in Bezug auf die Terminologie Bourdieus reich an Sozialkapital. Dies vermittelt zugleich die Möglichkeit des Gewinns an symbolischem Kapital<sup>162</sup> für Einzelpersonen.

Auch Putnam vertritt die Begriffsbestimmung von Bourdieu bezüglich des Sozialkapitals. Er ergänzt sie jedoch durch einen weiteren wichtigen Aspekt. Putnam sieht das gegenseitige Vertrauen der Individuen als das besondere Kennzeichen des Sozialkapitals, das er *civic vir-*

160 Vgl. Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, S. 209.

161 Vgl. Braun: Soziales Kapital, S. 56.

162 Dass das symbolische Kapital in der Terminologie Bourdieus das soziale Ansehen bezeichnet, wurde schon in den vorhergehenden Abschnitten erwähnt.



tue nennt.<sup>163</sup> Dass die Menschen in einer sozialen Organisation mit bestimmten gemeinsamen Zielen ehrenamtlich zusammenkommen, ist für ihr gegenseitiges Vertrauen wirkungsvoller als eine Zusammenkunft wegen eines wirtschaftlichen Abkommens – um nur ein Beispiel zu nennen. Dass das Vertrauen im Konzept der Ehre eine äußerst wichtige Grundlage für die gegenseitige Achtung und Anerkennung bildet, stellt Sessions heraus, obwohl er das Vertrauen als ein *peripheral concept of honor* betrachtet.<sup>164</sup> Solange es die Koexistenz dieser drei Elemente in einer Gesellschaft gibt, können wir behaupten, dass diese Gesellschaft über ein Sozialkapital verfügt, das in bedeutendem Maß auf den gemeinsamen Werten der Menschen beruht. Das soziale Engagement spielt in diesem Zusammenhang die Rolle, die diese drei Elemente ins Zentrum des gesellschaftlichen Lebens stellt und dadurch zu ihrer Evidenz führt.

Das soziale Engagement ist überdies aus dem Grund von großer Bedeutung, als dass das gesellschaftliche Ansehen der Einzelperson, nach Bourdieu das symbolische Kapital, auf einer bedeutsamen und sinnvollen Basis gründet. Im Diskurs über die Rolle der Individuen im Sozialstaat wird die Bedeutung des sozialen Engagements öfter betont, da dies als ein wichtiges Mittel „zur Stärkung der Bürgertugenden und sozialmoralischen Grundlagen“ angesehen wird.<sup>165</sup> Zweitens kann das Individuen einen neuen Raum eröffnen, in dem sie trotz der Pluralität der Werte und der scharf getrennten Lebensräume gesellschaftliches Ansehen gewinnen können. Denn innerhalb des sozialen Engagements verdeutlicht man die eigene Position und setzt sich Ziele,<sup>166</sup> die einen mit anderen verbinden. Daraus entsteht die gegenseitige Achtung der Individuen. Und indem man sich selbst für die Lösung einer Problemsituation anderer einsetzt, vermittelt man zugleich seine Anerkennung anderer Lebensweisen und -situationen. Dadurch schafft man gleichzeitig Respekt für die eigene Person.

---

163 Vgl. Putnam: Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, S. 19.

164 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 10–26.

165 Vgl. Olk; Hartnuß: Bürgerschaftliches Engagement, S. 147.

166 Vgl. Enquête Kommission, 2002, S. 268, zit. nach Wezel, Anerkennungskultur, S. 635.

„[E]hrenamtliche SachwalterInnen [sind] Teile einer kooperativen Unterstützungskultur; durch ihre semiprofessionelle Arbeit mit AkteurInnen im Feld der Sachwalterschaft und die Ausrichtung auf gemeinsame Ziele entstehen Anerkennung und Bestätigung durch soziales Engagement. Dadurch entsteht eine gewisse Befriedigung, da ein sinnvoller Beitrag für einen gesellschaftlichen Teilbereich geleistet wird.“<sup>167</sup>

Daher nimmt auch in der Debatte über die Anerkennungskultur die „engagementffreundliche“ Politik einen bedeutenden Platz ein, „die sich u.a. in der Einrichtung von Anlaufstellen, dem Auf- und Ausbau einer engagementfördernden Infrastruktur, der Etablierung von Netzwerkstellen, aber auch in der wissenschaftlichen Begleitung von Projekten und der Verbreitung der Wissensbasis über bürgerschaftliches Engagement ausdrückt“.<sup>168</sup> Eine Gesellschaft, deren Bürger sich durch diverse (Eigen-)Initiativen ehrenamtlich engagieren, ist vor allem eine Gesellschaft, in der ihre Bürger zahlreiche Bereiche für die Förderung von Integration und Austausch mit anderen finden können. Dies ist die Vorstellung einer Gesellschaft, in der Bedürfnisse und Werte anderer ernst genommen werden. Das, was die Anerkennungskultur uns beibringen soll, ist, dass wir den im sozialen Feld selbstlos Engagierten für ihr Verantwortungsbewusstsein einen hohen Wert zusprechen sollen. Denn diese Personen verdienen zweifellos den höchsten Respekt von anderen. Es wird im Anerkennungsdiskurs auch betont, dass die Individuen davon überzeugt werden sollen, dass ihr eigener Beitrag zur Gesamtleistung für die Erfüllung der gemeinwohlorientierten Aufgaben sehr wichtig ist.<sup>169</sup> Daher soll das Engagement der Individuen zunächst öffentlich gefördert und wertgeschätzt werden. Dies geschieht dadurch, dass die Engagierten das Mitspracherecht bei Entscheidungen haben und ihnen Vertrauen entgegengebracht wird. Dazu gehören auch Ehrungen und Auszeichnungen, die Engagierte ermutigen und „belohnen“. Nicht zuletzt soll betont werden, dass zivile Bürger, die mit problemorientierten Lösungsvorschlägen sogar Einfluss auf politische Entschlüsse haben und dadurch selbstbewusste Individuen der Gesellschaft bilden können.

167 Felbinger: Gesellschaftlicher Ressourcenmangel als Entwicklungschance? Oder: Die Suche nach Sinn durch gesellschaftliches Engagement am Beispiel ehrenamtlicher Sachwalterschaft, S. 185.

168 Wezel: Anerkennungskultur, S. 638.

169 Vgl. Wezel, Anerkennungskultur, S. 636.

### 1.3.3. Das aktuelle Bild des sozialen Engagements

Es wird heutzutage vom „Strukturwandel des Ehrenamts“ gesprochen, der durch die Änderung der Motive des sozialen Engagements zustande kommt.<sup>170</sup> In Anlehnung an diese These wird behauptet, dass sich die Engagierten früher an Werten wie gesellschaftliche Solidarität, Humanität sowie christliche Nächstenliebe orientiert haben.<sup>171</sup> Heute sei jedoch ein steigendes Interesse an Selbsthilfegruppen zu beobachten, in denen Engagierte sich vorrangig mit ihrer eigenen Problemwelt auseinandersetzen. Das Motiv des Engagements habe sich vom Kollektiven zum Individualistischen gewandelt. Es wird bestritten, ob diese neue Form des Engagements auch weiterhin als „Ehrenamt“ bezeichnet werden kann. Denn die Grundannahme bezüglich des Ehrenamtes setzt voraus, dass die Engagierten Aufgaben für andere erfüllen. Jedoch sehen sich viele Beteiligte in Selbsthilfegruppen meistens als ehrenamtlich Engagierte.<sup>172</sup> Dieser Strukturwandel hat offensichtlich mit der Tatsache zu tun, dass die hergebrachten Zentralwerte teilweise durch die individualistisch-pluralistischen Weltanschauungen der modernen Individuen ersetzt worden sind. Es ist daher die unabdingbare Folge dieses Wandels, der in vielen Bereichen des sozialen Zusammenlebens bestimmte Einflüsse hat. Es kann angesichts dieser Veränderung die Fragen aufgeworfen werden, ob dies ein Nachteil für gelungenes Zusammenleben sein mag. Das folgende Zitat, das wohl auch eine Kritik darstellt, gilt als ein plausibler Einwand:

„Ein tiefgreifender Wertewandel hat die ganze Bevölkerung der Bundesrepublik erfasst. Selbstentfaltungswerte gewinnen und traditionelle Pflichtwerte verlieren an Bedeutung. Diese Entwicklung wird oft als Tendenz zum Egoismus missverstanden. Es ist vielmehr eine Tendenz zu

---

170 Vgl. Heinze; Olk; Wohlfahrt (Hg.): Von der traditionellen Sozialpolitik zur neuen Wohlfahrtskultur? Freiwilliges soziales Engagement und lokale Infrastruktur, S. 21.

171 Vgl. Heinze; Olk; Wohlfahrt (Hg.): Von der traditionellen Sozialpolitik zur neuen Wohlfahrtskultur? Freiwilliges soziales Engagement und lokale Infrastruktur, S. 22.

172 Vgl. Heinze; Olk; Wohlfahrt (Hg.): Von der traditionellen Sozialpolitik zur neuen Wohlfahrtskultur? Freiwilliges soziales Engagement und lokale Infrastruktur, S. 22.

mehr Eigeninitiative, Eigensinn und Selbstsorge, die eine wichtige Quelle bürgerschaftlichen Engagements darstellt.“<sup>173</sup>

So wie in diesem Zitat vertreten wird, spielt eine solche Veränderung bei der Motivation des sozialen Engagements vermutlich nur eine geringe Rolle, wenn wir uns darauf konzentrieren möchten, warum das soziale Engagement wertvoll ist. Ganz gleich, ob man in Selbsthilfegruppen oder anderen Organisationen bzw. Initiativen engagiert ist, steht ein zentrales Motiv im Vordergrund: die Verantwortungsübernahme, ob für andere oder für sich selbst. Es soll unterstrichen werden, dass auch denjenigen, die sich in den Selbsthilfegruppen engagieren, ein ebenso großer Wert zugesprochen werden sollte. Denn eine solche Selbst-Initiative deutet vor allem an, dass man die Beherztheit aufweist, sich mit eigenen Problemen auseinanderzusetzen. Auch mit Hinblick auf durch häusliche Gewalt misshandelte Frauen erscheint die Unterstützung solcher Initiativen äußerst wichtig. Denn mit der Erfahrung der Gewalt an der eigenen Person geht zumeist auch die Selbstachtung verloren. Eine Betroffene, die sich nun an Selbsthilfegruppen beteiligt, um gegen Gewalt aufzubegehren, gewinnt dadurch an Selbstachtung und Achtung durch andere. Durch die Förderung solcher Initiativen zeigt die Gesellschaft ihre Anerkennung gegenüber denjenigen, die sich selbst und ihre Bedürfnisse ernst nehmen.

Soziales Engagement ist nicht nur die Aufgabe einer Einzelperson, sondern auch der privaten sowie staatlichen Institutionen für eine Gesellschaft. Je effektiver alle zivilen und politischen Organe einer Gesellschaft im sozialen Engagement handeln, desto tiefer können die Begriffe Vertrauen, Achtung und Anerkennung wurzeln. Dies ist ein sehr bestimmender Faktor, der den Begriff der äußeren Ehre zu einem bedeutsamen sozialen Phänomen macht. Letztendlich bedarf das gesellschaftliche Ansehen als eine Form der äußeren Ehre vor allem einer Lebensform, in der auch andere Akteure des eigenen Lebens des Individuums sind, die gegenüber seinem Handeln eine Position entwickeln und es bewerten. Die Grundlage der äußeren Ehre wird also auch durch die Verbundenheit in einem sozialen Netz mit anderen gebildet, die den Sinn der eigenen Existenz ergänzen. Ein Staat, der dem sozia-

173 Keupp: Visionen der Zivilgesellschaft: Der aufmüpfige Citoyen oder eine Mittelschichtveranstaltung?, S. 37.

len Engagement der Bürger Raum schafft, beweist dadurch vor allem sein Vertrauen gegenüber diesen. Dieses Vertrauen beinhaltet zu ehren und, nicht zuletzt, äußere Ehre anzuerkennen.

#### **1.4. Moralische Haltung**

Es ist bisher mehrfach betont worden, dass die äußere Ehre in Verbindung mit Achtung gesetzt werden kann. Dies zeigt auch, wie umfassend das Konzept der Ehre ist. In diesem Abschnitt soll erläutert werden, dass die moralische Haltung des Menschen ein elementares Prinzip der äußeren Ehre ist, das sogar bei der Bildung der äußeren Ehre in allen anderen Formen zu finden ist. Die äußere Ehre entsteht dadurch, dass das Verhalten eines Menschen von anderen bewertet und infolgedessen wertgeschätzt wird. Aristoteles sagt, dass die Ehre selbst der Maßstab des lobenswerten Verhaltens sei, weil die Vernünftigen nur das Lobenswerte achten würden.<sup>174</sup>

##### **1.4.1. Moral aus kulturspezifischer Sicht**

Wenn von der moralischen Haltung die Rede ist, begegnen wir zunächst dem Problem der Begriffsbestimmung der Moral. Denn die Moral, vor allem in Bereichen, in denen sie mit der Vorstellung der Ehre einhergeht, findet zahlreiche Auslegungen, weswegen es auch zahlreiche Ehrverständnisse gibt. Jedes Land, jede Gesellschaft hat selbstverständlich eigene Sitten, die auch in einem bedeutenden Maße ihr Moralverständnis begründen. Dass die Auffassung von der Ehre je nach Kultur oder Zeit variiert, hat also in großem Maße mit dieser Tatsache zu tun. Es könnte sich in diesem Zusammenhang berechtigterweise die Frage stellen: Nach welchem Maßstab betrachten wir eine Haltung als moralisch, so dass wir von der äußeren Ehre reden können, die dieser Haltung entspringen soll?

Dieser Frage soll hier zunächst kulturrelativistisch begegnet werden. Zu erwähnen ist, dass die Kulturen selbstverständlich die Moralverständnisse der Gesellschaften beeinflussen. Das Verhältnis zwischen der äußeren Ehre und der moralischen Haltung besteht, wie

---

<sup>174</sup> Vgl. Aristoteles: Rhetorik, Buch I, 1365 a, 10.

Aristoteles sagt, darin, dass man für sein gesellschaftlich gutgeheißenes Verhalten gelobt wird. In dieser Hinsicht ist die Kultur ein wichtiger Faktor für das Ehrverständnis des Menschen. Beispielsweise kann eine Gesellschaft auf Achtung der Familie mehr Wert legen als eine andere. Wer in einer solchen Umgebung aufwächst und dieser Sitte entsprechend handelt, wird infolge seiner Sittsamkeit gelobt und gewinnt dementsprechend gesellschaftliches Ansehen aus kulturspezifischer Sicht. Die Kulturanthropologin Ruth Benedict, die mit ihren Werken „The Chrysanthemum and the Sword“, 1977 und „Patterns of Culture“, 1989 eine neue Sichtweise zum Kulturrelativismus bot, behauptet wie im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit geschildert, dass das japanische Moralverständnis in erster Linie durch die Sitten und Kultur zu verstehen sei, und man dadurch strikt zwischen westlicher und asiatischer Moral unterscheidet. Das ist eine Theorie, die wir nicht von der Hand weisen können. Denn das Verständnis von der Moral sowie der Ehre bildet sich durch den über Epochen angewachsenen Einfluss der Kultur. Das Verständnis einer Gesellschaft von Moral und Ehre zu begreifen, benötigt in diesem Sinne auch die Kenntnis ihrer Kultur. In der japanischen Kultur hat das Geschenk beispielsweise eine größere Bedeutung als in der westlichen. Ein Geschenk zu bekommen bedeutet, mit diesem wie mit einer Schuld umzugehen, die man wie eine Last [japan. *on*] auf den Schultern trägt, bis man sie mit einer Gegenleistung bzw. einem Gegengeschenk begleicht.<sup>175</sup> Nach Benedict schämen sich Japaner gegenüber anderen, wenn sie nicht in der Lage sind, diese (Gegen-) Leistung zu erbringen, weil sie diese Art des Geschenkaustausches als ein elementares Zeichen für das gesellschaftliche Ansehen betrachten würden. Dieses Verständnis bildet die kulturspezifische Perspektive des Moralverständnisses. Ähnliches ist auch in der türkischen Kultur zu beobachten. Es ist oft eine Frage der äußeren Ehre, vor allem auf Hochzeiten dem Ehepaar ein hochwertiges Geschenk zu machen. Speziell in den traditionell geprägten Familien wird meistens von den Familienangehörigen der Braut bzw. des Bräutigams überwacht, von wem welches Geschenk stammt, damit dem- oder derjenigen in der nächstmöglichen Situation (bspw. auf einer Hochzeit oder einem

175 Vgl. Benedict: The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture, S. 73.

Beschneidungsfest) ein gleichwertiges Geschenk gemacht werden kann. Hier wird nicht ein materieller Gewinn beabsichtigt, sondern man zeigt, dass man den anderen in gleichem Maße wertschätzt. Jemanden zu wertschätzen und dies durch Symbole, hier das Geschenk, zu zeigen, wird auch als ein Faktor der äußeren Ehre betrachtet. Für die Türken ist beispielsweise die Gastfreundschaft ein weiterer wesentlicher Faktor des gesellschaftlichen Ansehens, da das als ein Anzeichen der Großzügigkeit angenommen wird, die die äußere Ehre der Person in großem Maße bestimmt.<sup>176</sup> Derlei kulturelle Bräuche und Sitten kann man von dem Moralverständnis nicht völlig trennen, weil sie einen Teil der kulturellen Moral bilden, die sich auch auf das Ehrverständnis auswirken. Dies führt zu dem Problem, dass ein Verstoß gegen kulturelle Sitten als unmoralisches Verhalten kategorisiert wird. Diese Problematik spitzt sich am deutlichsten in geschlechtsspezifischer Deutung der Moral zu.

#### **1.4.2. Geschlechtsspezifische Moral**

Es darf nicht übersehen werden, dass es bestimmte Ehrenpraktiken bzw. Ehrverständnisse gibt, die einerseits als ein durch die kulturellen Motive geprägtes Moralverständnis erscheinen, andererseits dazu veranlassen, den Begriff der Moral neu zu definieren, weil er in diesem Falle irritierend für die Außenwelt erscheint. Einer der wichtigsten Faktoren, der den Begriff der Ehre mit Skepsis belegt, ist das Verständnis, das die Moralität der Frau und des Mannes auf verschiedenen Ebenen und durch eine geschlechtsspezifische Perspektive beurteilt. Wie im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit erwähnt, wird die Tugendhaftigkeit bzw. die moralische Haltung der Frau in bestimmten Kulturen an ihrer sexuellen Integrität und die äußere Ehre des Mannes an seiner Stärke gemessen, die in erster Linie über die Fähigkeit definiert wird, der Verpflichtung zum Schutz der sexuellen Ehre der Frau genügen zu können.<sup>177</sup> Dieser geschlechtsspezifische Aspekt der Ehre, der häufig unter der moralischen Haltung verstanden wird, soll hier

---

176 Vgl. Petersen: Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei, S. 29.

177 Vgl. Burkhart: Eine Geschichte der Ehre, S. 201; Petersen: Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei, S. 29; Schirmacher: Ehrenmord. Ein

die *extreme Auslegung des Ehrbegriffs* genannt werden, die sich am deutlichsten an den Ehrenmorden darstellt. Diese extreme Auslegung hat auch in den Gesellschaften, in denen sie als eine moralische Größe angesehen wird, ihre eigene Terminologie. Für die weibliche Ehre bzw. die sexuelle Ehre der Frau wird in den Sprachen der nahöstlichen Länder meistens das Wort *namus*<sup>178</sup> verwendet; also ein Wort, das in vielen anderen Sprachen keine wörtliche Übersetzung hat.<sup>179</sup> Das Wort, das in diesem Konzept die andere Größe bildet, ist *şeref*, das etwa das gesellschaftliche Ansehen bedeutet und häufig als gradueller Wert gilt, der überwiegend dem Mann zugesprochen wird.<sup>180</sup> Es kann behauptet werden, dass diese zwei Ausdrucksformen, die die Strafrechtlerin Bahar Erbil „türkische Ehrbegriffe“ nennt,<sup>181</sup> ein umfassenderes Konzept haben als die sexuellen und agonalen Konnotationen. Erbil fasst das weitgehende Inhaltsspektrum dieser zwei Begriffe schlicht zusammen: „Namus bezeichnet das Ehrgefühl, şeref dagegen die Wertschätzung.“<sup>182</sup> Tatsächlich tritt vor allem *namus* in vielen türkischen Sprichwörtern als Tugendhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit, Treue usw. auf. Dies ist z. B. dem verbreiteten Spruch zu entnehmen: „Söz namustur!“ (wörtl. „Wort [Versprechen] ist Ehre!“). Jedoch steht der geschlechtsspezifische Inhalt dieses Begriffs im Vordergrund, so dass seine anderen Konnotationen ausgeblendet werden.

---

Verbrechen zwischen Migration und Tradition – rechtliche, soziologische und religiöse Aspekte, S. 16; Toprak: Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer: Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre, S. 155; Schiffauer: Die Gewalt der Ehre. Erklärung zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt, S. 27; Burghartz: Geschlecht-Körper-Ehre. Überlegungen zur Weiblichen Ehre in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Basler Ehegerichtsprotokolle, S. 214; Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 124.

- 178 Vgl. Schneider: Der Islam und die Frauen, S. 95; Petersen: Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei, S. 26–28.
- 179 Vgl. Erbil: Toleranz für Ehrenmörder? Soziokulturelle Motive im Strafrecht unter besonderer Berücksichtigung des türkischen Ehrbegriffs, S. 155; İslam Ansiklopedisi, Band 32, S. 381. Im Arabischen ist *ird* das diesem Aspekt entsprechende Wort.
- 180 Vgl. Petersen: Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei, S. 31.
- 181 Vgl. Erbil: Toleranz für Ehrenmörder? Soziokulturelle Motive im Strafrecht unter besonderer Berücksichtigung des türkischen Ehrbegriffs, S. 155.
- 182 Erbil: Toleranz für Ehrenmörder? Soziokulturelle Motive im Strafrecht unter besonderer Berücksichtigung des türkischen Ehrbegriffs, S. 155.



Das Verhältnis zwischen der moralischen Haltung und der äußeren Ehre fußt historisch gesehen im großen Maße auf einer Mann- und-Frau-Polarisation. In diesem Sinne unterscheidet sich die Definition der weiblichen Moralität von der der männlichen. Ob die Frau ihre „weiblichen Pflichten“ erfüllt, bestimmt zwar das gesellschaftliche Ansehen der Frau. Das Entscheidendste ist aber, ob sie ihre sexuelle Integrität bewahrt.<sup>183</sup> Die moralischen Aufgaben der Frau, die zugleich auf ihre Ehrenhaftigkeit Hinweise geben, bewegen sich in einem engen und ziemlich leicht definierbaren Rahmen, während die Ehrenhaftigkeit des Mannes diverse Aufgaben umfasst, die sich von der Verpflichtung zum Schutz der weiblichen Ehre bis zu unterschiedlichen sozialen Kompetenzen erstrecken.<sup>184</sup> Diese Schablone entspricht zwar nicht dem modernen Mann-und-Frau-Modell. Jedoch gehen geschichtlich in vielen Kulturen die gesellschaftlichen Rollen des Menschen, die je nach dem Geschlecht verteilt werden, mit dem Verständnis von der Moralität und unmittelbar der Ehrenhaftigkeit einher. In Europa wurde bis zur Gründung der modernen Staaten mit modernen Verfassungen unter der Ehrenhaftigkeit dieses Zusammenspiel der Ehre und der geschlechtsspezifischen Aufgaben verstanden.<sup>185</sup>

„Wie die bürgerliche Gesellschaft jener Zeit [19. Jahrhundert, B. C.] mit der Geschlechterfrage umging, wie sie die Differenz zwischen Frauen und Männern, zwischen Weiblichem und Männlichem dachte, prägte und begründete, ist auch und gerade auf dem 'Feld der Ehre' entschieden worden, zuweilen sogar im unmittelbar-handgreiflichen Sinn.“<sup>186</sup>

Einerseits teilt das geschlechtsspezifische Verständnis von der Ehrenhaftigkeit sowohl der Frau als auch dem Mann verschiedene Aufgaben zu, die sich oft in eine soziale Beeinträchtigung beider Geschlechter

---

183 Vgl. Erbil: Toleranz für Ehrenmörder? Soziokulturelle Motive im Strafrecht unter besonderer Berücksichtigung des türkischen Ehrbegriffs, S. 158; Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 137.

184 Vgl. Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 127.

185 Vgl. Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 127-147; Giordano: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen?, S. 173-176; Frevert: Ehre – männlich/weiblich. Zu einem Identitätsbegriff des 19. Jahrhunderts, S. 23; Baroja: Honour and Shame. A Historical Account of Several Conflicts, S. 208.

186 Frevert: Ehre – männlich/weiblich. Zu einem Identitätsbegriff des 19. Jahrhunderts, S. 23.

verwandeln. Andererseits lässt sich aus der geschichtlichen Tradition der Ehrenpraktiken ableiten, dass dies überwiegend den Interessen einer männerdominierten Weltordnung dient. Denn in jeder Gesellschaft, in der dieses Verständnis herrschte und immer noch herrscht, wird meist die Existenz der Frauen sozial und psychologisch bedroht, auch wenn viele Männer in Europa beim Duellieren starben oder infolge eines Ehrenmordes inhaftiert wurden. Der Brauch des Füßebindens in China, der bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts praktiziert wurde,<sup>187</sup> und die Ehrenmorde, die noch heute verübt werden, sind nur einige Beispiele, die diese These stützen. In seinem Beitrag zur Ehrvorstellung in den mediterranen Gesellschaften bezeichnet Giordano die Überwachungspflicht des Mannes als die Legitimationsgeltung seiner Autorität über die Frau.<sup>188</sup> Das Ehrverständnis, dessen Dynamik aus dem männlich-weiblichen Spannungsfeld abgeleitet wird, fungierte bzw. fungiert aber auch als eine Legitimationsgeltung der männlichen Autorität über die gesellschaftlichen Kodizes im Allgemeinen. Denn der Ehrenkodex in dieser strengen Form wirkt nicht nur in den Bereichen, in denen es um die männlich-weiblichen Verhältnisse geht, sondern beeinflusst auch die Lebensweisen und -anschauungen der Menschen überhaupt. Die Fragen, wer die letzte Entscheidung trifft und wer ein Mitspracherecht innehat, fallen auch unter die männlich-weiblich differenzierenden Grenzen dieses Kodex. Über die Männerdominanz in der Welt zu diskutieren, ist sicherlich das Thema einer anderen Arbeit. Was hier aber betont werden soll, ist, dass der Ehrbegriff, der hinsichtlich des genannten Aspekts keine ethisch begründbare Basis hat, von seiner Natur aus zum Instrument der Moralverständnisse gemacht werden kann. Denn es stellt sich heraus, dass die Ehre in Hinsicht dieses Aspekts eine flexible Größe ist, die jede Gesellschaft nach ihren eigenen kulturellen Motiven adaptieren kann.

Beruhend auf den gesellschaftlichen Kodizes eine Definition der Moralität zu entfalten, bildet einen problematischen Zwiespalt für denjenigen, der seine moralische Integrität zerstört und die Ehre per se zu einem angreifbaren Begriff macht, dessen moralische Qualität frag-

187 Für weitere Information siehe Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 70-116.

188 Vgl. Giordano: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen?, S. 175.

würdig ist. Diesen Zwiespalt schildert Fontane in seinem Effi Briest- und-Instetten-Konflikt. Die Affäre zwischen der verheirateten Effi und dem Major Crampas führt in erster Linie Effi und ihren Ehemann Instetten zu einem moralischen Konflikt jenseits der gesellschaftlichen Degradierung.

„Ich schäme mich. Aber wie ich nicht die rechte Reue habe, so hab' ich auch nicht die rechte Scham. Ich schäme mich bloß von wegen dem ewigen Lug und Trug; immer war es mein Stolz, daß ich nicht lügen könne und auch nicht zu lügen brauche, lügen ist so gemein, und nun habe ich doch immer lügen müssen, vor ihm und vor aller Welt.“<sup>189</sup>

Effi kann akzeptieren und nachvollziehen, dass sie in ihrer Umwelt und sogar in ihrer Familie als eine ehrlose Frau gelten wird. Die *gesellschaftliche* Ausgrenzung kann sie hingegen nicht anerkennen, weil das, was in der Gesellschaft als moralisch anerkannt wird, ihr Inneres nicht anspricht. Der innere Konflikt von Instetten stellt eine Machtlosigkeit gegenüber dem Ehrenkodex dar. Nachdem er erfahren hat, dass seine Frau ihn betrogen hat, äußert er dieses Geständnis:

„Ich liebe meine Frau, ja seltsam zu sagen, ich liebe sie noch [...]. Aber im Zusammenleben mit den Menschen hat sich Etwas ausgebildet, das nun mal da ist und nach dessen Paragraphen wir uns gewöhnt haben, alles zu beurteilen, die andern und uns selbst.“<sup>190</sup>

Der Konflikt von Instetten herrscht nicht nur zwischen dem gesellschaftlichen Moralverständnis und seinem eigenen, sondern auch zwischen seinen rein menschlichen Gefühlen und dem Wunsch nach Anerkennung. Giordano meint, dass man nicht unbedingt von der moralischen Korrektheit der Ehrengelüste überzeugt sein muss. „[R]elevant ist für ihn [einen Ehrenmann, B. C.] die Anerkennung der eigenen sozialen Identität.“<sup>191</sup> Hingegen stellt sich im Fall von Instetten, der sich am Ende mit dem Liebhaber seiner Frau duelliert, heraus, dass diese Betrachtung zu äußerst widrigen inneren Konflikten führt. Die extreme Auslegung des Ehrbegriffs widerspricht nicht nur einer akzeptablen Ethikvorstellung, sondern auch den durchaus natürlichen Ei-

---

189 Fontane: Effi Briest, S. 270.

190 Fontane: Effi Briest, S. 291.

191 Giordano: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen?, S. 183.

enschaften des Menschen. Nach Aristoteles ist die Ehre eines der wichtigsten Elemente der Glückseligkeit, nach der der Mensch von Natur aus strebt.<sup>192</sup> Im Fall vom Effi Briest und Instetten stellt es sich aber heraus, dass keiner von beiden diese erreichen kann, obwohl sie sich zum Schluss dem Ehrenkultus ihrer Gesellschaft unterwerfen. Die Moralität des Menschen sollte ihn auch glücklich machen. Zu behaupten, dass jeder Mensch Recht auf Anerkennung hat, ist zwar ethisch korrekt. Wenn aber der Weg zur Anerkennung auf einer ethisch falschen Basis beruht, dann zerstört dieser Umstand zuerst die moralische Integrität des Menschen und schließlich seine menschlichen Gefühle.

Es ist zu behaupten, dass die Ansicht, die die Ehrenhaftigkeit der Frau auf ihre Keuschheit reduziert, die Frau dadurch zu einem sexuellen Objekt und den Mann zum autoritären Besitzer dieses Objekts macht, noch existiert, obwohl die moderne Interpretation von Geschlechterrollen diese inhaltlich zu widerlegen sucht. Diese Ehrvorstellung ist zweifelsohne auf ein patriarchales und archaisches Moralverständnis zurückzuführen. In die Auseinandersetzung mit diesem Verständnis muss daher unmittelbar die patriarchale Gesellschaftsordnung einbezogen werden, die innerhalb der modernen Gesellschaften existiert, ebenso die Frage nach der Rolle der Frau. Es soll in diesem Zusammenhang die Frage gestellt werden, was die Gründe dafür sein können, dass das problematische Ehrverständnis als Teil eines fragwürdigen Moralverständnisses, das *die extreme Auslegung der Ehre* genannt werden soll, in der modernen Zeit existiert.

Das geschlechtsspezifische Ehrverständnis zu untersuchen, gehört in erster Linie zum Bereich der Soziologie. Bisher wurden unterschiedliche soziologische Untersuchungen bezüglich der Bedeutung der Ehre in solchen Gesellschaften unternommen.<sup>193</sup> Sie bieten zwar aufschlussreiche Feststellungen, die zur Interpretation des Ehrbegriffs vor allem in den südeuropäischen bzw. mediterranen Ländern dienen. Jedoch herrscht heutzutage ein Wertewandel, so dass diese Untersuchungen

192 Vgl. Aristoteles: Rhetorik, Buch I, 1361 a, 25.

193 Vgl. Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft; Peristiany; Pitt-Rivers: Honor and Grace in Anthropology; Peristiany: Honour and Shame; Vogt (Hg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne; Giordano: Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften.

die aktuellen Ehrverständnisse kaum erklären können. Die Frage nach dem Ehrbegriff ist also weithin noch offen. Es gibt auch Untersuchungen, die überwiegend das Ehrverständnis in den muslimischen Gesellschaften thematisieren.<sup>194</sup> Diese konzentrieren sich jedoch eher auf die Lebensweisen und Sitten in dörflichen Gegenden, in denen die Menschen hauptsächlich in einer 'geschlossenen' Welt mit tradierten Normen leben. Das Leben der Menschen in den Großstädten repräsentiert hingegen eine andere Lebensform, die einerseits aus vielen Sichten dem 'modernen Menschenbild' entspricht, und andererseits bestimmte tradierte Werte nicht komplett ablehnt.<sup>195</sup> Dass diese Untersuchungen in sehr engem Rahmen gesteckt sind und kein umfassendes Bild bezüglich der Ehrverständnisse in verschiedenen Völkern und Lebensweisen geben können, hat Toprak in seinem Werk „Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer“ unterstrichen.<sup>196</sup> In den Gesellschaften, in denen die Modernität mit der Tradition und die Gesetze mit den Selbstjustizmechanismen konkurrieren, kann die Moral unterschiedliche Auslegungen finden, wodurch auch unterschiedliche Ehrverständnisse entstehen. Aus diesem Grund könnte es irrtümlich sein, das Moralverständnis einer gesamten Gesellschaft auf spezifische Beispiele zu beschränken und daraus pauschale Schlussfolgerungen zu ziehen.

Genauso wie der Begriff der Ehre beruhen dessen Auslegungen auf komplexen Faktoren, die mit der Koexistenz der Modernität und der patriarchalen Ehrenkodizes einhergehen. Diese Faktoren aufzulisten und zu analysieren, bedarf, wie erwähnt, vor allem einer ausführli-

---

194 Vgl. Strasser: Die Unreinheit ist fruchtbar; Schirmmacher: Ehrenmord. Ein Verbrechen zwischen Migration und Tradition – rechtliche, soziologische und religiöse Aspekte; Petersen: Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei.

195 Vgl. Erbil: Toleranz für Ehrenmörder? Soziokulturelle Motive im Strafrecht unter besonderer Berücksichtigung des türkischen Ehrbegriffs, S. 202. Ein gutes Beispiel liefert Christina von Braun in ihrem Werk „Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen“. Sie beschreibt das neue Bild der modernen Muslimin, die einerseits den Individualismus wertschätzt, sich als *die intellektuelle Avantgarde* versteht und kritisch gegenüber der Unterdrückung jeder Art steht, andererseits eine neue *Aneignungsform* der Religion entwickelt (Vgl. Braun: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, S. 359, 360).

196 Vgl. Toprak: Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre. S. 153.

chen soziologischen Untersuchung. Hier ist jedenfalls zu behaupten, dass diese Koexistenz überwiegend mit soziopolitischen Gründen und irrtümlichen religiösen Auslegungen in einem engen Zusammenhang steht.

Es soll auch darauf hingewiesen werden, dass kulturelle Werte und religiöse Gebote fälschlicherweise oft als moralische Normen angenommen werden. Es finden sich daher in dieser Dimension des Moralverständnisses etliche Auslegungsschwächen.

In diesem Sinne ist es ein recht umfangreiches Vorhaben, die am Anfang gestellte Frage zu beantworten, welcher Maßstab in dem Verhältnis zwischen der äußeren Ehre und der moralischen Haltung berücksichtigt werden soll. Die kulturellen Werte der Gesellschaften dabei nicht zu beachten, wäre hier wenig hilfreich. Und wir sollten einräumen, dass es unerlässlich ist, sich im Moralverständnis auch auf die Kultur zu beziehen. Dennoch scheint die These, die moralische Haltung sei ein Prinzip der äußeren Ehre, eben aufgrund der Vielfalt von kulturellen Moralverständnissen zu vage zu sein. Denn es bestehen Moralverständnisse, die hinsichtlich der Prinzipien der Menschenrechte inakzeptable Ehrenkodizes erlauben, oder die Sitten, die bezüglich der Geschlechterverhältnisse und der gesellschaftlichen Pflichten der Frau und des Mannes eine Doppelmoral begünstigen. Wenn wir also behaupten, moralische Haltung bilde die äußere Ehre, dann müssen wir auch die Sitten und Verhaltensweisen, die nach solchen Moralverständnissen für gerechtfertigt angesehen werden, miteinbeziehen. In dieser Hinsicht müssten wir beispielsweise die „sittliche“ Begründung dafür, eine Frau im Namen der Ehre zu töten, akzeptieren, auch wenn wir sie nicht nachvollziehen können, und die Tötung sogar als einen moralischen Akt kategorisieren, der innerhalb dieser Ehrvorstellung auch die äußere Ehre des Mörders konstituiert. Die Behauptung scheint gerechtfertigt, dass ein solches Verständnis überhaupt nichts mit Moral zu tun haben kann. Jedoch ist die Tatsache nicht zu ignorieren, dass moralisch zweifelhafte Taten, einschließlich der Ehrenmorde, ihren Ursprung in den Mentalitäten haben, die für viele Menschen die Basis ihrer Moral darstellen.

### 1.4.3. Ein allgemeingültiges Verständnis von Ethik

Wenn wir versuchten, diese Problematik in Anlehnung an die Vielfältigkeit der Kulturen kulturellrelativistisch zu lösen, könnten wir keine Begründung dafür finden, warum wir uns in problematischen Fällen mit bestimmten Sitten oder Überzeugungen kritisch auseinandersetzen sollten. Sich an den Begriff der Ethik auf der Grundlage des Kulturrelativismus anzunähern, veranlasst uns zu der Annahme, dass ethische Werte relativ sind.<sup>197</sup> Diese Hypothese würde uns vor allem daran hindern, gegen verwerfliche Taten, die durch ein spezielles kulturelles Moralverständnis als Gebote definiert werden, aufzubegehren. Für die Auslegung eines genuinen Ethik-Begriffs erscheint es kritisch, mit den Moralverständnissen kulturellrelativistisch zu operieren. Es sollte in unserem Verständnis von moralischer Haltung einen umfassenderen Maßstab geben, der über allen Kulturen steht und in kritischen Situationen der Beurteilung geltend gemacht werden kann. Denn der Ehrbegriff verdankt Praktiken wie Mord, Ausschluss aus der Familie oder der Herabsetzung des weiblichen Geschlechts seinen schlechten Ruf, die sich meistens als Sitten bzw. kulturelle Motive erweisen und letztendlich auf inakzeptable Moralverständnisse zurückzuführen sind.

Angesichts ihrer unmittelbaren Verschmelzung mit Kulturen und Traditionen kann man die Funktion und Bedeutung der Ehre sicherlich nicht durch absolutistische Theorien deuten. Es sollte allerdings möglich sein, in Anlehnung an die Prinzipien einer allgemeingültigen ethischen Bestimmung Einwand zu erheben, solange Sitten oder Traditionen gegen diese verstoßen. Ein ethisch begründbares und vertretbares Ehrverständnis benötigt eine moralisch akzeptable Basis. Die Ethik erkennt in dieser Hinsicht keine Nation, keine Religion und keine Kultur an. Die Ethik sollte eine allgemeingültige Sprache haben, die jedem dasselbe gebietet und verbietet. Die ethischen Werte sollten universell und für jeden verbindlich sein. Denn Ethik bildet sich aus der Vernunft und dem Gewissen des Menschen. Dort, wo wir uns auf diese Werte verlassen können, erwarten wir auch notwendigerweise ein allgemein akzeptables Verhalten. Die Durchsetzungskraft der Sitten und tradierten Normen sollte da enden, wo diese Werte verletzt wer-

---

197 Vgl. Spaemann: Moralische Grundbegriffe, S. 22.

den. Die Gesellschaften sollten ihre kulturellen Motive und Sitten, solange sie sich mit ihrem Moralverständnis überschneiden, an den Prinzipien dieser allgemeinen Ethik messen.<sup>198</sup> Es bildet sich die äußere Ehre einer Gesellschaft, wenn auf diese Werte Acht gegeben wird. Die äußere Ehre mit Verbindung zu moralischer Haltung tritt auf, wo wir keineswegs von der Relativität bestimmter ethischer Werte sprechen können. Jeder Wert, der über kulturelle (tradierte) Normen und religiösen Glauben hinausgeht und einem ganzheitlichen Verständnis zugeordnet würde, gäbe die Möglichkeit, an äußerer Ehre zu gewinnen, solange diese verinnerlicht würde. Gemeint sind die Werte, die sich im klassischen Sinne im pflicht- und tugendhaften Handeln darstellen, die wir weder einer nur einzigen Kultur zu-, noch einer Kultur aberkennen können. Bei der äußeren Ehre, die moralische Haltung voraussetzt, sollte der Maßstab also eine „absolute“ ethische Grundlage bilden, deren Verstoß das gesellschaftliche Ansehen erschüttern kann. Ohne den Kulturrelativismus zu überwinden und uns an dieser „allgemeinen Ethik“ zu orientieren, können wir theoretisch zweifelhafte Traditionen, die im Namen der Ehre ausgeübt werden, keineswegs kritisieren und keinen Ehrbegriff entfalten, der der Ethik nicht widerspricht. Hier handelt es sich um einen Aspekt der Ehre, der uns die Vorstellung eines Ehrverständnisses ermöglicht, die mit den universellen Werten vereinbar ist, einen Aspekt, unter dem ein Ehrverständnis der Kulturen möglich erscheint.

Cunningham entspricht mit seinem Begriff *Modern Honor* dieser Betrachtungsweise. Er revidiert den Ehrbegriff hauptsächlich auf der Grundlage bestimmter ethischer Prinzipien und Tugenden und spricht von Elementen der Ehre, die diese zu einem universell gültigen Begriff machen können.

198 „Regierungen führen gerne das Argument an, daß die Menschenrechte sich mit der Kultur ihres Staates nicht vereinbaren lassen. Mal sind die Menschenrechte zu individualistisch, mal sind die in ihnen vertretenen Werte zu christlich geprägt, mal ist das Bild des Menschen, das den Verträgen [Menschenrechtsverträge, B. C.] zu Grunde liegt, zu europäisch. Dieses Argument der Kulturkonformität könnte nur in einem fiktiven Land zutreffend sein, in dem sich die Menschen gar nicht als Individuen, sondern lediglich als Teil eines Kollektivs begreifen würden [...]“ (Toivanen; Mahler: Menschenrechte im Vergleich der Kulturen, S. 104.).



„[...] I wish to highlight seven elements as key points of modern honor – dignity, courage, fidelity, honesty, fortitude, compassion, and gratitude. [...] And those who distinguish themselves in these seven admirable ways are worthy of special respect. When we think of the measure of a person, we naturally think about character, and I have suggested that we should look first to these elements when thinking about honor.”<sup>199</sup>

Außer diesen listet Cunningham andere Werte auf wie Bescheidenheit, Bereitschaft zur Selbsthingebung etc. Wie erwähnt, hat die Ehre einen schlechten Ruf, den sie den fatalen Ehrenpraktiken verdankt. Wenn aber diese von Cunningham genannten Tugenden als ein Kanon angesehen würden, nach dem sich das Ehrverständnis des Menschen richtet, kann auch eine Gefahr der falschen Auslegung beseitigt werden. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass man durch Einhaltung dieser Tugenden an Respekt und Achtung gewinnen könnte. Zudem ist es wichtig zu betonen, dass Ehre vor allem in der antiken Philosophie mit tugendgemäßem Handeln gleichgesetzt wird.

Die moralische Haltung als ein Prinzip der äußeren Ehre beinhaltet, inwieweit man seine Pflichten ernst nimmt. Des Weiteren wirkt sie in den Bereichen, in denen man mit anderen in geschäftlichen, familiären oder freundschaftlichen Beziehungen steht. Wie man mit seinen Mitmenschen umgeht, ist ein wichtiges Kriterium für die äußere Ehre. An dieser Stelle soll betont werden, dass es innerhalb der sozialen Beziehungen ein elementarer Bestandteil der äußeren Ehre ist, jedem Menschen Anspruch auf Ehre zuzugestehen und anderen Respekt zu erweisen, sofern sie ihn verdienen. Diesen Grundsatz formuliert Appiah folgendermaßen:

„Ehre bedeutet Anspruch auf Respekt. Wenn wir wissen wollen, ob Ehre in einer Gesellschaft eine Rolle spielt, müssen wir daher zunächst einmal fragen, ob Menschen dort glauben, dass jemand das Recht habe, mit Respekt behandelt zu werden.“<sup>200</sup>

Gegenteilig dazu zu handeln kann gleichermaßen als ein Grundsatz der äußeren Ehre gelten: Menschen Respekt zu aberkennen, sofern sie durch entsprechende Haltung und Aktion gegen gesellschaftliche Regeln verstoßen. Stoecker betont, dass sogar die Demütigung von Perso-

---

199 Cunningham: Modern Honor. A Philosophical Defence, S. 73, 98.

200 Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 190.

nen *lōblich* sein könne, sofern sie diese verdienten.<sup>201</sup> Die Handlungen dagegen, die anderen schaden, entehren hauptsächlich denjenigen, der diese begeht. Die äußere Ehre ist einerseits ein Wert, der vom Außen zugesprochen wird und um den sich jeder selbst zu bemühen hat. Andererseits ist sie ein gradueller Wert, für dessen positive oder negative Beurteilung sowohl die Person selbst, als auch die Außenwelt verantwortlich ist.

Die Person ist bei Gewinn und Verlust der äußeren Ehre auf die Meinung anderer angewiesen, andere wiederum beurteilen den Grad an äußerer Ehre durch das Auftreten der jeweiligen Person. Denn bilden wir eine Meinung zu einer Person, beziehen wir uns vornehmlich auf ihr Auftreten und ihre Außenwirkung. Da die Motivation eines Menschen bezüglich seines (ehrenhaften) Verhaltens nicht immer ersichtlich für andere sein kann, läuft man Gefahr, Respekt irrtümlich darzubringen. Durchaus kann jemand Achtung erfahren, der aus Profitgier und Geltungssucht handelt. In diesem Falle wird ihm fälschlicherweise äußere Ehre zuteil. Cicero differenzierte mit Hinblick darauf falsche und wahre Ehre.<sup>202</sup> Auch Aristoteles verwies darauf, dass nur die Ehre, nicht der Ehrgeiz, den er die „bloße Sucht“ nach Ruhm nennt, zum trefflichen Charakter gehöre.<sup>203</sup> Dass die äußere Ehre vornehmlich auf das nach außen gerichtete Wirken einer Person bezogen wird, mindert ihre Transparenz. Dagegen bietet die Überlegung Adam Smiths eine Perspektive, die diesen Verlust von Allgemeingültigkeit und Transparenz relativiert. Smith unterstreicht die persönliche Position zur moralischen Haltung:

„Er [der Mensch B.C.] will nicht nur Lob, sondern Lobenswürdigkeit, er wünscht so zu sein, daß er, wenn er auch von niemanden gelobt werden würde, dennoch der natürliche und schickliche Gegenstand des Lobs wäre. [...] Das aufrichtigste Lob kann uns nur wenig Freude bereiten, wenn es nicht als irgendeine Art von Beweis für unsere Lobenswürdigkeit betrachtet werden kann. Es genügt keineswegs, daß man uns Achtung und Bewunderung auf diese oder jene Weise, vielleicht bloß aus Unwissenheit oder Irrtum, entgegenbringt. Wenn wir uns dessen bewusst sind, daß wir es nicht verdienen, in einem so günstigen Rufe zu stehen, und daß man,

201 Vgl. Stoecker: Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung, S. 147.

202 Vgl. Cicero: Gespräche in Tusculum, Buch III, 2 (3), (4).

203 Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, Buch IV, 10, 1125 a 27-b 14.

wenn man die Wahrheit über uns wüßte, uns mit ganz anderen Gefühlen betrachten würde, dann ist unsere Genugtuung weit davon entfernt, vollständig zu sein.“<sup>204</sup>

Smith redet hier von einer idealen Position, die jemanden dazu veranlasst, die moralische Qualität und Berechtigung für das ihm entgegengebrachte Lob zu überprüfen. Dabei macht das eigentlich Lobenswerte genau diese ideale Haltung aus.

Gesellschaftliches Ansehen soll den Menschen also im Idealfall zu ständiger Selbstkontrolle führen. Dies kann auch auf das Verhältnis zwischen äußerer Ehre und moralischer Haltung übertragen werden.

## **Fazit: Das gesellschaftliche Ansehen**

Die Ehre ist ein Begriff, der aufgrund seiner Mehrdimensionalität und kulturellbedingten Variabilität schwer zu definieren ist. Dementsprechend fällt es ebenso schwer, ihm allgemeingültige Kriterien zuzuschreiben. Wir können jedoch feststellen, dass die Ehre sich vor allem in ihrer äußeren Form auf den gesellschaftlichen Respekt bezieht, denn die äußere Ehre auf den Wert hinweist, der einer Person von anderen beigemessen wird. Das gesellschaftliche Ansehen, dessen Begründungen ebenso vielfältig sein können, ist gleichsam in diesem Rahmen zu verstehen.

Wenn wir von dem gesellschaftlichen Ansehen einer Person reden, dann geht es im Allgemeinen um ihre Merkmale, die sie von anderen differenzieren und höher stellen als andere, weshalb sie ihrer Umwelt Respekt bzw. Bewunderung einflößt. Da die Kriterien des gesellschaftlichen Ansehens zeitlich und kulturell variieren, benötigt eine zeitgemäße aktuelle Definition, die Sachverhalte festzustellen, auf die in der Gegenwart Wert gelegt werden. Es ist zwar einzuräumen, dass die Differenziertheit der Gegenwartsgesellschaft auch eine Definition vom Wertvollen erschwert. Es wurden dennoch in diesem Kapitel vier verschiedene Bereiche festgestellt, die im Allgemeinen als Bewertungsmaßstäbe betrachtet werden können. Diese sind Status, spezielle Fähigkeiten, soziales Engagement und moralische Haltung einer Person.

---

204 Smith: Theorie der ethischen Gefühle, S. 182–184.

Wie betont, soll die dadurch entstandene Überlegenheit einer Person nicht unmittelbar als eine Begründung dafür dienen, besser bzw. privilegierter behandelt zu werden. Dies erklärt vielmehr den Umstand, warum eine Person auf einer bestimmten Ebene Respekt verdient. In allen vier Bereichen stellt sich das gesellschaftliche Ansehen als etwas dar, was die Erfüllung bestimmter Bedingungen bzw. eine persönliche Leistung voraussetzt. Der Respekt, auf dem der gute Ruf einer Person beruht, soll also verdient und berechtigt sein. Diese Betrachtungsweise ist vor allem hinsichtlich des Status von großer Bedeutung, dessen zeitlich variable Kriterien in Anlehnung an die moderne Weltstruktur im Kontext des gesellschaftlichen Ansehens als Beruf, Bildung und Einkommen zusammengefasst wurden. Es wurde also betont, dass nicht nur der Besitz eines angesehenen Status, der durch diese Kriterien entsteht, als die Berechtigung der Staturehre gilt, sondern auch, wie dieser erlangt wird.

Das Verhältnis zwischen speziellen Fähigkeiten und dem gesellschaftlichen Ansehen einer Person erklärt sich erstens dadurch, dass das Schaffen von etwas Einzigartigem Respekt einflößt. Eine spezielle Fähigkeit führt aber insofern zum gesellschaftlichen Ansehen, als sie zu guten Zwecken eingesetzt wird. Gute Zwecke erklären sich unter drei Gesichtspunkten: Nützlichkeit für andere, Widerspiegelung vorhandener Werte und Schaffen neuer Werte. Dies differenziert beispielsweise einen Künstler oder einen Wissenschaftler von anderen, wodurch dieser hinsichtlich seiner Tätigkeit höher steht.

Das soziale Engagement symbolisiert die verantwortungsbewusste und solidarische Haltung einer Person, die in erster Linie deshalb achtenswert ist, weil sie zum Erhalt und zur Entwicklung einer Anerkennungskultur dient. Überdies stellt sich soziales Engagement nicht nur als ein persönlicher Beitrag eines einzelnen zu einem besseren gesellschaftlichen Zusammenleben dar, sondern auch zu seinem eigenen sinnvollen Leben.

Die moralische Haltung wurde ebenso als ein wichtiges Kriterium des gesellschaftlichen Ansehens bezeichnet. Wie schon bemerkt, werden die Begriffe Tugendhaftigkeit und Ehrenhaftigkeit seit dem Altertum häufig miteinander verbunden. Wenn wir die Tugendhaftigkeit als eine bestimmte moralische Haltung verstehen, die in einer Gesellschaft anerkannt wird, dann verdeutlicht sich die These, dass ein soziales

Auftreten nach dem anerkannten Moralverständnis zum gesellschaftlichen Ansehen einer Person führt. Hingegen wurde unterstrichen, dass dies ein sensibler Bereich ist, der auch Ambivalenz impliziert. Ein Moralverständnis, das gegen die allgemeinen ethischen Normen verstößt, macht auch das gesellschaftliche Ansehen einer Person fragwürdig, das nach diesem konstituiert wird. Es entsteht also die Problematik, dass der Respekt, den eine Person in diesem Fall genießt, einerseits ein verdienter ist, weil er auf der Erfüllung der gesellschaftlichen Erwartungen beruht. Andererseits stellt sich die Frage, inwieweit dieses gesellschaftliche Ansehen ethisch tragbar ist. Auf diese Problematik wird im dritten Kapitel näher eingegangen, da sie ohne die Bezugnahme auf die innere Ehre nicht analysiert werden kann, die die Grundlage für einen möglichen Lösungsansatz bilden kann.

## **2. Die Gruppenehre**

Die Gruppenehre ist ein kollektiver Wert, der jedem Mitglied einer Gruppe aufgrund seiner Zugehörigkeit von anderen Mitgliedern verliehen wird. Sie ist ein Wert, den man personalisiert bzw. sich zu eigen macht und zugleich mit anderen teilt. In einer Gruppe können wir nicht von einer Dualität (Person und/versus Gruppe) reden, sondern es geht in der Gruppe um eine kollektive Identität, der die Gruppenehre als ein gemeinsamer Wert entspringt. Diese ist aber keine gesonderte Identität, sondern ergänzt die Vollkommenheit des Selbst. Des Weiteren benennt die Gruppenehre einen Wert, der eine Gruppe gegenüber einer anderen, fremden, repräsentiert. Um den Begriff Gruppenehre transparent zu machen, sollen folgende Fragen eingehender betrachtet werden: Wie funktioniert eine Gruppe und wo genau ist die Gruppenehre in der Dynamik einer Gruppe zu verorten? Was heißt es, eine kollektive Identität zu haben?

### **2.1. Die Funktion einer Gruppe**

In seinem Werk „Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung“ hebt Georg Simmel hervor, dass es drei Elemente

gebe, die zur Erhaltung der sozialen Kreise dienen.<sup>205</sup> Diese seien Recht, Sittlichkeit und Ehre. Nach Simmel nehme Ehre eine mittlere Position zwischen den anderen ein:

„Bringt man diese Normierungsarten auf ihren ganz spezifischen Ausdruck, unter Vorbehalt des Ineinanderverlaufens und des Austausches von Inhalten, so erwirkt das Recht äußere Zwecke durch äußere Mittel, die Sittlichkeit innere Zwecke durch innere Mittel, die Ehre äußere Zwecke durch innere Mittel.“<sup>206</sup>

Bezüglich des Funktionierens einer Gruppe hat Simmel tatsächlich eine zentrale Feststellung angebracht, die übernommen werden kann. Die Gruppenerhaltung benötigt aber auch ein anderes Detail. Das Rechtssystem einer Gruppe bzw. Gesellschaft kann erst dann zur Gruppenerhaltung dienen, wenn es für alle Mitglieder verbindlich sein kann. Die Gesetze werden daher nicht ausschließlich auf Einzelpersonen ausgerichtet, sondern sprechen die Gesellschaft als eine 'Kollektivperson' an. Jeder, der sich selbst als einen Teil derer erkennt, muss sich unmittelbar zur Anpassung an das Recht verpflichten. Damit Sittlichkeit ein Mittel zur Gruppenerhaltung sein kann, muss sie auch diese kollektive Funktion erfüllen. Einer Gruppe muss also eine Definition der Sittlichkeit zugrunde liegen, die dem gemeinsamen Moralverständnis der Gruppe dient.

Demnach können die Elemente, die das Verhältnis zwischen Person und Gruppe regulieren und die gemeinsame soziale Existenz eines heterogenen Gefüges ermöglichen, in zwei Kategorien unterteilt werden: Eine Gruppe funktioniert erstens auf einer formellen Ebene. Zweitens funktioniert sie auf der Ebene der Werte. Die Ehre kann in beide Kategorien eingeordnet werden, weil sie sowohl im formellen Bereich als auch im Bereich der Werte bestimmte Funktionen erfüllen kann. Denn wenn auch nicht schriftlich festgelegt, definiert sie doch Normen und bestimmt Verhaltensweisen innerhalb einer Gruppe, deren Verstoß oft zu negativen physischen bzw. sozialen Sanktionen führt. Dies kann als ihre formelle Funktion angesehen werden, die sich am deutlichsten im Begriff 'Ehrenkodex' äußert. Ein Ehrenkodex ge-

205 Vgl. Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, S. 598-600.

206 Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, S. 599.

bietet nicht nur ein bestimmtes Verhalten, er zieht auch die Grenze zwischen richtig und falsch, definiert, wer bzw. was lobens- oder tadelnswert ist. Der Ehrenkodex erweist sich in bestimmten, überwiegend patriarchalen gesellschaftlichen Zusammenhängen als eine Instanz, die mit formellem Recht konkurriert.<sup>207</sup> Ein gutes Beispiel dafür sind mafiöse Gruppierungen und deren meist dogmatische Normen, die über einem allgemeingültigen Recht stehen, oder Familien bzw. Sippen, die das Rechtssystem ignorieren und stattdessen nach ihren eigenen Normen Urteile fällen – genannt sei hier erneut das Beispiel der Ehrenmorde. Zu beobachten ist, dass Ehre auch zu einem Instrument der verrohten Traditionen oder Machtverhältnisse werden kann. Die genannten Muster sollen veranschaulichen, dass Ehre ein wirkungsvolles Motiv ist, um bestimmte Normen zu stabilisieren und im Bewusstsein zu verankern. Für den Erhalt einer Gruppe, die aus einem heterogenen Gefüge besteht, kann Ehre als eine vermittelnde Funktion zwischen Norm und Person fungieren, was mit bloßem Recht oder Sittlichkeit nicht zu rechtfertigen wäre.<sup>208</sup> Wenn es um den Begriff Ehrenkodex geht, sollen daher nicht unmittelbar die Lebensweisen und Moralvorstellungen der Gruppen verstanden werden, die das Menschenrecht verachten und moralisch verwerfliche Gebote und Vergeltungsmethoden befürworten. Einem Ehrenkodex kann jede Gruppierung Folge leisten, der gemeinsame Handlungsnormen, Vorschriften und Werte zugrunde liegen: Familien, Nationen, religiöse Gemeinschaften, Sportmannschaften, zivile Organisationen, politische Parteien, Berufsgruppen etc.

Damit der Ehrenkodex im Tun und Denken der Mitglieder greifen kann, muss eine Ebene als gemeinsamer Nenner geschaffen werden, auf der sich die Mitglieder einigen können. Diese Ebene konzipiert sich aus Werten, die den Gruppenmitgliedern als Begründung dafür dienen, warum ein Verhalten als richtig bzw. falsch angenommen wird. Sie fungieren demnach als Maßstäbe des gemeinsamen Verhaltenskodex einer Gruppe.

---

207 Vgl. Schreiner: Würde, Respekt, Ehre. Werte als Schlüssel zum Verständnis von anderen Kulturen, S. 28; Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, S. 601.

208 Vgl. Speitkamp: Ohrfeige, Ehre und Duell. Eine Geschichte der Ehre, S. 315.

Die Gruppenerhaltung benötigt eine weitere Ebene, die die genannte Kategorie ergänzt. Diese ist die Ebene der emotionalen Bindung. Im Rahmen einer Erfahrung innerhalb einer Gruppe werden gemeinsame Emotionen verstärkt: gemeinsame Freude, gemeinsames Leid, gemeinsamer Stolz, gemeinsames Empfinden von Schande etc. Das, was diese Bindung zustande bringt, sind in erster Linie u. a. die gemeinsamen Ideale und Ziele. Aus diesem Grund ist eine Bindung also dadurch möglich, dass die Personen sich mit der Gruppe identifizieren, so dass ein emotionaler Zustand der Gruppe zugleich persönlich wahrgenommen wird. Die Niederlage einer Fußballmannschaft ist meistens nicht nur für die Sportler selbst, sondern auch die Fans bedauerlich. Erfolgreiche Bemühungen einer Regierung um ausgleichende Gerechtigkeit kann Empathie in allen Bürger dieses Landes auslösen. Korruptionsverdacht einem Abgeordneten gegenüber bereitet den schlechten Ruf einer ganzen politischen Partei.

Es kann behauptet werden, dass die Gruppenehre genau auf diesen letzten zwei Ebenen operiert: auf der Ebene der Werte und der Ebene der Emotionen. Noch intensiviert gedacht: Damit diese Ebenen sich überhaupt gegenseitig bedingen können, muss die Gruppenehre als ein verbindendes Element bestehen.

Der Begriff der Ehre wurde auch in historischem Verständnis vornehmlich im Kontext einer Gruppe definiert. Gemeinschaften und soziale Gruppierungen haben sich schon immer ihrer eigenen Definition von Ehre folgend von anderen differenziert. „Innerhalb dieser Gemeinschaften galt das Prinzip der Ebenbürtigkeit und Ehrengleichheit.“<sup>209</sup> Dieses Prinzip kann auch als ein Zugehörigkeits- und Ausgrenzungsprinzip der Gruppen bezeichnet werden. Als Simmel sagte, „jede Ehre ist ursprünglich Standesehre [...]“,<sup>210</sup> deutete er auf diese elementare Funktion der Ehre hin, die auch in unserer Zeit, in der nicht mehr von Ständen die Rede sein kann, ihre Relevanz und Geltung bewahrt. Diese Funktion ist als eine den Menschen sozial sowie

209 Frevert: Ehre – männlich/weiblich. Zu einem Identitätsbegriff des 19. Jahrhunderts, S. 25.

210 Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, S. 600.



moralisch disziplinierende<sup>211</sup> und auch als ein soziales Gefüge emotional<sup>212</sup> bindende zu verstehen. Zu behaupten ist, dass die Standesehre ein musterhaftes Beispiel darstellt, das diese Funktion von Ehre am deutlichsten dokumentiert. Denn in der Ständeordnung hat Ehre als ein Maßstab fungiert, der als die Norm eines Standes einer Gruppe vorgeschrieben wurde und Rechte, Rollen und Pflichten deren Mitglieder regelte und bestimmte. Ehre, die einem Stand zugeschrieben wurde, wurde dadurch zum Mittel der Ordnung sowie zur Identität jeden Mitglieds.<sup>213</sup>

## 2.2. Prinzipien der Gruppenehre

### *(Pflichtmäßigkeit, Loyalität, Vertrauen, Respekt, Egalität)*

Die Gruppenehre bringt bestimmte Prinzipien in die Gruppe ein, ohne die die Vorstellung von Gruppenehre kaum möglich ist und die letztendlich zur Gruppenerhaltung dienen. Es geht also um Prinzipien, die in jeder Gruppe als die Gruppeneinheit fördernde Mittel gelten und von jedem, der sich in diese integriert, eingehalten werden müssen.<sup>214</sup> Als erste dieser Prinzipien kann *pflichtmäßiges Handeln* angebracht werden. Einer Gruppe zuzugehören heißt in erster Linie, bestimmte Pflichten zu übernehmen. Jeder Gruppe kann eine andere Definition von Pflicht zugrunde liegen. Dies ändert am kollektiven Bewusstsein nicht, dass dem Prinzip Pflichtmäßigkeit zugrunde liegt. Es soll den Mitgliedern einer Gruppe um das Bewusstsein gehen, sich selbst für etwas zu verantworten.

Denken wir an die kleinste Gruppenform, die Familie. Mitglied einer Familie zu sein, ist nicht immer ein bewusst gewählter Zustand.

- 
- 211 Vgl. Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 99.
- 212 Vgl. Brüggencrock: Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit, S. 181; Korff: Ehre, Prestige, Gewissen, S. 36.
- 213 Vgl. Vogt: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, S. 55, 68; Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 21; Zmora: Adelige Ehre und Ritterliche Fehde. Franken im Spätmittelalter, S. 101; Schuster: Ehre und Recht. Überlegungen zu einer Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Grundbegriffe der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 62.
- 214 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 28.

In diesem Sinne unterscheidet sich die Familienzugehörigkeit von anderen Gruppenzugehörigkeiten.<sup>215</sup> Zu behaupten ist, dass das bestimmende Motiv der Pflichtmäßigkeit in einer Familie die emotionale Bindung der Mitglieder ist, die, rein biologisch gesehen, der Blutsverwandtschaft entspringen soll. Die Verantwortungsübernahme scheint in diesem Fall nicht eine selbst und bewusst getroffene Entscheidung, sondern eine innere Disposition bzw. Bereitschaft zu sein. Dagegen ist die Familie eine Institution, in der pflichtmäßiges Handeln eine zentrale Funktion erfüllen soll. Als Familie definiert sich solche nur dann, wenn ihre Mitglieder sich selbst als ein Teil dessen erkennen, für das sie sich bewusst verantworten wollen. Der enge Zusammenhang zwischen Familie und Pflicht findet sich soziologisch und rechtlich fast in allen Gesellschaften. Beispielsweise werden im Deutschen Grundgesetz (Art. 6, Abs. 2) die Schranken der Elternschaft durch Bezugnahme auf deren Pflichten gesetzt: „Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht [...]“. In dieser Aussage wird zwar nicht auf Familie Bezug genommen, sondern auf Elternschaft. Außerdem kann diese 'gesetzliche' Verpflichtung als ein naturrechtlicher Sachverhalt angesehen werden, der mit dem Bewusstsein der Gruppenzugehörigkeit nicht zusammenhängt. Jedoch soll der Kinderwunsch die Absicht implizieren, eine Gruppe, eine Familie<sup>216</sup> zu gründen, für deren Erhaltung man selbst verantwortlich ist.

Die Pflichten in einer Gruppe gehen mit den Rollenübernahmen und deren Sinn einher. Dass ein Mitglied seinen Pflichten genügt, heißt, dass es seine Rolle begriffen und deren implizierte Verantwortung übernommen hat. Innerhalb einer Gruppe werden die Pflichten nicht auf einen individualisierten Bereich begrenzt. Etwas wird auch für jemand anderen und allgemeinnützlich für die Gruppe getan. Daher ergänzt jedes Mitglied die Ganzheit und den Sinn der Gruppe, indem es sich seiner Pflichten bewusst wird und sie realisiert. Eltern

215 Hier wird davon ausgegangen, dass Gruppenzugehörigkeit in erster Linie von der persönlichen Entscheidung abhängt. Will man einer Gruppe zugehören, agiert man nach deren Verhaltenskodex.

216 Unter Familie wird hier nicht das Gefüge verstanden, das im klassischen Sinn aus Vater, Mutter und Kind besteht. U.a. werden hier auch die Familien mit alleinerziehenden Müttern oder Vätern miteinbezogen.

übernehmen die Verantwortung für die gesundheitliche oder finanzielle Versorgung ihrer Kinder – um nur ein Beispiel zu nennen.<sup>217</sup>

Es kann gehalten erscheinen, sich über familiäre Verantwortungen dem Begriff der Gruppenehre anzunähern. Man könnte einwenden, dass die Wurzeln des Verantwortungsbewusstseins innerhalb einer Familie an anderen Stellen zu suchen sind. In einer Familie gibt es selbstverständlich mehrere Motive, die diesem Bewusstsein zugrunde liegen. An dieser Stelle ist aber wichtig zu betonen, dass der Begriff Familienehre eine bedeutsame Stellung in der Geschichte des Ehrbegriffs einnimmt. Hinsichtlich der Analyse der Gruppenehre ist es daher relevant, diese in Betracht zu ziehen.

Wie im ersten Kapitel dargestellt, bezog sich Familienehre begriffsgeschichtlich gesehen in erster Linie auf eine adelige bzw. angesehene Abstammung.<sup>218</sup> Doch genügte es nicht, allein diese innezuhaben: Die Familienehre forderte von all jenen, die in ihrer sozialen Umgebung von deren Privilegien profitierten,<sup>219</sup> ein bestimmtes Verhalten, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Familie. Das Entscheidendste ist aber, wie die Mitglieder einer angesehenen Familie diese nach außen repräsentierten. Dies kann auch als eine gemeinsame Pflicht bezeichnet werden, die sich auf alle Bereiche des Lebens auswirkt. Einige Überlegungen zur Definition der Familienehre könnten beispielsweise folgende sein: Wie verdienen die jeweiligen Mitglieder ihren Lebensunterhalt, welche Beziehungen gehen sie mit anderen ein, wen heiraten sie. Die Motive, die Ordnung und Harmonie innerhalb der Familie schaffen, sind auch für eine Repräsentation des familiären Gefüges nach außen von großer Bedeutung. Auch in geschlechtsspezifischer Rollenverteilung innerhalb einer Familie erweisen sich weibliche bzw. männliche Pflichten als Motive, die sowohl innerfamiliäre Beziehungen regeln, als auch die Familienehre schützen. Wie Familie und Ehe

---

217 An dieser Stelle wird von einer rein theoretischen Annahme ausgegangen. Daher meint diese Behauptung nicht, dass die Eltern-Kind-Beziehung in jedem Fall auf dieselbe Weise funktioniert. Apropos stellt sich die ethische Frage anders danach, wie oder nach welchem Maßstab Grenzen des pflichtgemäßen Handelns der Elternschaft zu setzen sind.

218 Zmora: Adelige Ehre und Ritterliche Fehde. Franken im Spätmittelalter, S. 103; Dinges: Ehre als Thema der historischen Anthropologie, S. 32.

219 Familienehre verleiht einer Person soziale Annehmlichkeiten im unmittelbaren Umfeld und lässt sie davon profitieren.

als Institutionen im griechischen Denken nach geschlechtsspezifischer Rollen- und Pflichtenverteilung konstruiert wurden, hat Foucault in seinem Werk „Sexualität und Wahrheit“, Band II, ausführlich erläutert.<sup>220</sup> Die Familienehre ist eigentlich seit der Geschichte bis zu aktuell noch bestehenden patriarchalen Gesellschaften neben anderen Inhalten auch eine geschlechterdifferenzierte Größe. Demnach werden die Rollen innerhalb einer Familie auf der Grundlage geschlechtsspezifischer Sittlichkeitsvorstellung und damit verbundener Pflichten verteilt.<sup>221</sup> Beispielsweise war der soziale Raum einer Frau in klassischer Zeit auf *Oikos* [griech. Haus] beschränkt.<sup>222</sup> Die mütterlichen Pflichten einer Frau fungieren als ein Maßstab sowohl für weibliche Ehre als auch für Familienehre.<sup>223</sup> Die Pflicht eines Vaters besteht nicht nur aus finanzieller Versorgung der Familie. Sondern er wird auch dazu angehalten, peinlich genau zu überwachen, ob die Familienmitglieder nach einem ihnen oktroyierten Ehrenkodex handeln.<sup>224</sup> Er repräsentiert nämlich die Familie nach außen.<sup>225</sup> Der Sohn übernimmt die finanzielle Verantwortung sowie die Überwachungspflicht des Vaters, falls dieser dazu nicht mehr in der Lage ist. Es ist die Pflicht der Tochter, auf ihre Reinheit zu achten, die fast nur die sexuelle Unberührtheit symbolisiert, da diese einen Indikator für die intakte Familienehre dar-

220 Vgl. Foucault: Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II, S. 185-193.

221 Vgl. Dinges: Ehre als Thema der historischen Anthropologie, S. 31; Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 98; Frevert: Ehre – männlich/weiblich. Zu einem Identitätsbegriff des 19. Jahrhunderts, S. 23; Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, S. 38; Roodenburg: Ehre in einer pluralistischen Gesellschaft: die Republik der Vereinigten Niederlande, S. 370; Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 124; Burghartz: Geschlecht-Körper-Ehre. Überlegungen zur Weiblichen Ehre in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Basler Ehegerichtsprotokolle, S. 214; Burkhart: Eine Geschichte der Ehre, S. 200; Schreiner: Würde, Respekt, Ehre. Werte als Schlüssel zum Verständnis von anderen Kulturen, S. 33.

222 Vgl. Brüggenbrock: Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit, S. 35.

223 Vgl. Schreiner: Würde, Respekt, Ehre. Werte als Schlüssel zum Verständnis von anderen Kulturen, S. 33; Dülmen: Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit, S. 9.

224 Vgl. Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 130.

225 Vgl. Schreiner: Würde, Respekt, Ehre. Werte als Schlüssel zum Verständnis von anderen Kulturen, S. 37.

stellt.<sup>226</sup> Jedes Mitglied hat eine gesonderte Aufgabe, die letztendlich zur Erfüllung eines größeren Ideals und zum Schutz der Familienehre dient. Diese Form der Familienordnung findet sich zwar vornehmlich in ländlichen oder durch strenge Traditionen geprägten Gesellschaften. Hingegen kann man behaupten, dass geschlechtsspezifische Rollenverteilung und damit verbundene Pflichten zumindest die Elternschaft in einem großen Maße betreffen. Mütter, die, aus welchen Gründen auch immer, ihr neugeborenes Kind verlassen,<sup>227</sup> verlieren häufig die Achtung ihrer Umgebung, in meist noch höherem Maße als ein Vater.

Im pflichtmäßigen Handeln steckt noch ein anderes Prinzip, das ein zentrales Motiv der Familienehre darstellt. Gruppenehre fordert *Loyalität* gegenüber der Gruppe. Loyalität definiert sich in vielen Ehrenkodizes, die aus einer tradierten und streng hierarchisierten Struktur entstanden sind, durch Achtung gegenüber Hierarchie und dem Oberhaupt der Gruppe. Ruth Benedict beschreibt die Familienhierarchie in japanischer Kultur folgendermaßen:

“The wife bows to her husband, the child bows to his father, younger brothers bow to elder brothers, the sister bows to all her brothers of whatever age. [...] Hierarchy based on sex and generation and primogeniture are part and parcel of family life.”<sup>228</sup>

Es kann angenommen werden, dass die zentrale Idee in dieser hierarchischen Struktur vor allem die Bemühung um Ordnung ist. Loyalität kann als ein Mittel zu harmonischem Zusammensein und somit zu Ordnung also einiges beitragen. Benedict erläutert sehr ausführlich, wie loyal das japanische Volk während des Zweiten Weltkriegs seinem Kaiser gegenüber war. Diese Haltung habe es ihm erleichtert, das Trauma des Niedergangs zu überwinden. Die rasche Normalisierung nach

226 Vgl. Dinges: Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit, S. 134; Schreiner: Würde, Respekt, Ehre. Werte als Schlüssel zum Verständnis von anderen Kulturen, S. 36-37.

227 In Gesellschaften, in denen uneheliche Empfängnis geahndet wird, kommt dies aufgrund des gesellschaftlichen Drucks oft vor.

228 Benedict: The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture, S. 34.

dem Krieg habe nach Benedict damit zu tun, dass der Kaiser diesen als unausweichlich deklariert und sein Volk dadurch beruhigt habe.<sup>229</sup>

Die Gebote eines Ehrenkodex sollten prinzipiell *ohne Bedacht* angenommen werden, da eine kritische Betrachtung der Gruppenordnung zur Ausgrenzung aus der Gruppe führen kann. Dagegen scheint eine absolut unkritische Anerkennung und Verinnerlichung der Normen einer Gruppe für einen reflektierten Menschen nicht ausnahmslos möglich zu sein, vor allem wenn die Gebote eines Ehrenkodex individuelles Entscheidungsrecht eingrenzen oder individuellem Wertverständnis widersprechen. Ausgehend von dieser Tatsache hebt der deutsche Philosoph Wilhelm Korff hervor, dass dies nur in „primitiven“ kulturellen Kontexten realisierbar sein könne, „sofern [in, B. C.] diesen eine Unterscheidung von 'Innenwelt' und 'Außenwelt', von Gesinnung und Darstellung dieser Gesinnung faktisch noch nicht vollziehbar ist.“ Wenn wir strenge patriarchale Ehrenkodizes in Betracht ziehen, erscheint diese These Korffs überzeugend. Denn dort kann weder die Zugehörigkeit noch der Austritt nur persönlich bestimmt werden. Wird man in eine nam- und ehrenhafte Familie hineingeboren, ist einem unmittelbar die Pflicht auferlegt, diesen Namen um jeden Preis zu verteidigen. Nach einer BKA-Studie sind ein Drittel der Opfer von Ehrenmorden männlich, was u.a. damit erklärt wird, dass diese dem Ehrenkodex widersprochen haben.<sup>230</sup> Für jemanden, der einen Ehrenmord verweigert, kann also die Gefahr der Ermordung bestehen, im günstigeren Fall erfolgt der Ausschluss aus der Familie. Sowohl die Zugehörigkeit als auch der Ausschluss wird durch einen Familienausschluss bestimmt und reguliert. Man kann feststellen, dass ein solches regulatorisches System selten positiv behaftet ist. Letztendlich werden Ehrenmorde, Blutrache-Morde (oder Zwangsheiraten) mit der Vergeltung eines System-Verstoßes gerechtfertigt.

229 Vgl. Albrecht: Anthropologie der Verschiedenheit, Anthropologie der Gemeinsamkeit. Zur Wirkungsgeschichte der Unterscheidung von Scham- und Schulkulturen, S. 181, 182; Benedict: The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture, S. 20-43.

230 Vgl. <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/bka-studie-ein-drittel-aller-ehren-mord-opfer-sind-maennlich-a-778249.html>.

Jedoch ist Loyalität vor allem eine Tugend, die in zwischenmenschlichen Beziehungen eine bindende Funktion erfüllt, ganz gleich, ob diese innerhalb einer Gruppe oder im Privaten bestehen.

In jeder Gruppe spielt Repräsentation eine elementare Rolle, sowohl für Beziehungen innerhalb als auch außerhalb. Theoretisch gesehen muss das Manifest einer ideologischen Gruppe von allen Mitgliedern akzeptiert und umgesetzt werden. Auf einer Pressekonferenz müssen sich Mitglieder eines Verbandes oder einer politischen Partei zu einem Thema meist nach Absprache mit anderen Mitgliedern äußern. Für Konfliktsituationen innerhalb einer Gruppe versucht man oftmals auch durch interne Ansätze Lösungen zu finden, ohne dass die Problematik öffentlich würde. Was Loyalität innerhalb einer Gruppe vermitteln kann, kann selbstverständlich mit zahlreichen Beispielen aufgezeigt werden. An dieser Stelle scheint aber folgende Frage wichtiger zu sein: Geht es im oben angebrachten Beispiel strenger Ehrenkodizes in Familienc clans um Loyalität oder Gehorsam? Für die Unterscheidung dieser zwei Begriffe muss berücksichtigt werden, welches ursächliche Motiv durch eine loyale Handlung zum Vorschein kommt. Entscheidungen, die aufgrund von äußeren Repressionen getroffen werden (Zwangsehe, Mord etc.), können hingegen nicht dem Motiv der Loyalität zugeordnet werden. Im Folgenden soll untersucht werden, ob dieselbe Entscheidungskraft vorliegen würde, wäre der Zwang dazu nicht vorhanden. Zunächst einmal ist festzustellen, dass man von Gehorsam statt von Loyalität spräche, wenn jemand eine Forderung akzeptieren würde, der er innerlich aber kritisch gegenüber stände. Es wäre in so einem Falle unmöglich für die betroffene Person, die Kodizes der Gruppen Ehre, zu verinnerlichen, sie als ein persönliches Gut anzunehmen. Loyalität ist etwas, was durch innere Überzeugung konstruiert und unterstützt wird. Loyalität beweist daher jemand, der Vorschriften und Leitmotiven mittels seines eigenen Willens folgt, nicht aufgrund drohender Sanktionen.

Selbstverständlich folgen auch reflektierte Geister Verhaltens- oder Ehrenkodizes, sofern diese konform mit ihrem Verständnis von Werten gehen. Nicht jede Zugehörigkeit zu oder jeder Ausschluss aus einer Gruppe soll hier unmittelbar als eine 'Außenentscheidung' betrachtet werden, da beides auch eine persönliche Entscheidung sein kann – beispielsweise, wenn die Ideologien einer Gruppierung für den Betrof-

fenen als überholt erscheinen. Existieren keine gemeinsamen Ideale, endet auch die Notwendigkeit der Pflichtmäßigkeit seitens des Einzelnen. Man wird einerseits von der Gruppe zu pflichtmäßigem Handeln „aufgefordert“, weil jeder am gruppenrelevanten Zusammenhalt beteiligt ist. Andererseits besteht aber auch ein inneres, persönliches Bedürfnis nach eben diesem Handlungskonzept. Dieses Bedürfnis beruht letztendlich auf der individuellen Überzeugung, einer Gruppe zuzugehören, die das eigene Selbst ergänzt. Die oben genannte These von Korff, die er in Anlehnung an bestimmte spezifische Beispiele entwirft, kann also nicht abstrahiert werden. Um loyal gegenüber einer Gruppe zu sein, muss man nicht unmittelbar über ein primitives Denkmuster verfügen.

Es soll angemerkt werden, dass die Familienehre als Begriff und Phänomen stark mit dem Wert zusammenhängt, der auf die Familie als Institution gelegt wird. Dass der Begriff Familienehre im Laufe der letzten Jahrzehnte vor allem in modernen Gesellschaften seine Relevanz verloren hat, ist manchen Soziologen und Kulturanthropologen zufolge auch durch „Entinstitutionalisierung“ verursacht worden.<sup>231</sup> Es sind neue Formen der Familie entstanden, die auch von einer Definition der Familie im klassischen Sinne abweichen. Doch gibt es bestimmte Merkmale des Familienehre-Begriffs, die auch in neuen Familienformen auftreten können. Für eine Handlung, zu deren Ausführung man durch äußere Einflüsse getrieben worden ist, ein Gefühl der Überzeugung zu entwickeln, ist eine Folge von übernommenen Kodizes einer Gruppe, wie sie auch innerhalb einer Familienform anzufinden sind. Abgesehen davon, ob ein strenger Ehrenkodex in der Familie herrscht oder nicht, besteht innerhalb des familiären Konstrukts eine Ebene der gemeinsamen Gefühle. Leistet ein Familienmitglied einen erfolgreichen Beitrag, empfinden andere gleichermaßen Stolz. Gerät ein Familienmitglied in eine missliche Situation, sind auch die restlichen Familienmitglieder unmittelbar davon betroffen. Die Motive dieser Gefühle können variieren, je nach dem, welche Werte innerhalb der Familie vorherrschen und nach welchem Verhaltenskodex sie gestaltet sind. Es kommt selbstverständlich darauf an, wie eng die innerfamiliären Beziehungen sind und ob es in der Familie ein Bewusstsein

231 Vgl. Berger: Exkurs. Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang, S. 83-85.



der Repräsentation gibt. Jemandem, der sich nicht von anderen Familienmitgliedern repräsentiert sieht, würde auch umgekehrt diese Auffassung fehlen und die Umsetzung von Familienehre könnte somit erst gar nicht greifen.

Prinzipien wie pflichtmäßiges Handeln oder Loyalität können als Instrumente der Ehre betrachtet werden, die ein reibungsloses Verhältnis zwischen Person und Wertesystem kanalisieren. Ein türkisches Sprichwort besagt viel über diesen Sachverhalt: „Vatan borcu, namus borcu!“ [wörtl. „Schuld an dem Vaterland ist Schuld an der Ehre!“]. Dieses Sprichwort wird zwar meist im militärischen Zusammenhang verwendet. Es heißt, ein Ehrenmann ist dem Vaterland sein Leben schuldig. In diesem 'Grundsatz' ist aber prinzipiell das Bewusstsein verankert, Verantwortung für ein gemeinsames Gut zu übernehmen. Die Hingabe des eigenen Lebens bezeichnet metaphorisch die prinzipiell notwendige Intention, die von jedem erwartet wird, der durch seine Gruppenzugehörigkeit eine kollektive Identität<sup>232</sup> besitzt. Diese muss um jeden Preis bewahrt und gegen alle potenziellen Anfeindungen geschützt werden. Eine Verletzung der Gruppenehre kann sowohl von innen als auch von außen zustande kommen. Ganz allgemein gedacht, wird eine Gruppe dann angegriffen, wenn ihre Werte missachtet werden. In Detail kann dies auf vielfältige Weise vonstatten gehen. Dem US-amerikanischen Philosophen Anthony Cunningham zufolge haben die USA den Anschlag gegen die Twin Towers am 11. September 2001 als eine Ehrverletzung der gesamten Nation wahrgenommen. Die große militärische Investition und die ambitionierte Mühe um die Suche nach Tätern müssten mit dem Wunsch nach Satisfaktion bzw. Vergeltung erklärt werden.<sup>233</sup>

Der Sorge um den Schutz der Gruppenehre liegt in den meisten Fällen das Verlangen nach Anerkennung der Gruppe von anderen Gruppen zugrunde. Im Abschnitt über den Status in vorliegender Arbeit wurde erläutert, dass es in manchen Zusammenhängen ein Verhältnis zwischen Ehre und Machtanspruch gibt. Auch auf einer Makroebene kann man vom selben Verhältnis reden. Der Machtanspruch stellt sich in diesem Zusammenhang als eine Facette der Gruppenehre

---

<sup>232</sup> Auf diese Bezeichnung wird im Folgenden näher eingegangen.

<sup>233</sup> Vgl. Cunningham: Modern Honor. A Philosophical Defence, S. 170.

dar. Etwas, was Macht und Geltung in Frage stellt, bereitet die Gefahr einer Ehrverletzung.

Wie erwähnt, besteht im Verhältnis zwischen Gruppe und Person eine wechselseitige 'notwendige' Repräsentation: Die Gruppe repräsentiert den Einzelnen, und umgekehrt. Die Gruppenehre kann daher also auch von innen heraus verletzt werden. Wie die Loyalität eines jeden Mitglieds, ist auch die Illoyalität bedeutsam für ein gesamtes Gruppensystem. Deshalb wird individuelles Verhalten zum repräsentativen Verhalten einer ganzen Gruppierung.

Diverse symbolische Motive und Handlungen repräsentieren die verschiedenen Facetten von Ehre. Im obigen Abschnitt über die Statussehre wurde erläutert, wie ein Status einhergeht mit Prestige. Ein Amtsinhaber wird manchmal nur dank allgemeiner Achtung respektiert. In diesem Zusammenhang kann man behaupten, dass eine Gruppe genau aus derselben Perspektive betrachtet werden kann. Ein Gruppenmitglied wird allein aufgrund seiner Gruppenzugehörigkeit mit Respekt betrachtet und gilt als Repräsentant der Gruppenehre. Betrachten wir nun ein ganzes Land als Gruppierung, so ist zu beobachten, dass dieses Prinzip des „Gruppenvertreters“ gleichermaßen greift, und zwar bereits im kleinsten Detail: Nicht nur die Bürger eines Landes, sondern bereits landestypische Symbole gelten als Vertreter landesspezifische Werte. Diese zu beschädigen und zu missachten ist gleichbedeutend mit der Missachtung des Ansehens eines ganzen Landes. Nehmen wir beispielsweise einen Auszug aus dem Strafgesetzbuch der BRD, § 90 a, der den Schutz der kollektiven Werte Deutschlands gesetzlich gewährleistet:

„(1) Wer öffentlich, in einer Versammlung oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) 1. die Bundesrepublik Deutschland oder eines ihrer Länder oder ihre verfassungsmäßige Ordnung beschimpft oder böswillig verächtlich macht oder 2. die Farben, die Flagge, das Wappen oder die Hymne der Bundesrepublik Deutschland oder eines ihrer Länder verunglimpft, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.“

Die aufgelisteten Symbole sind eigentlich keine privaten Güter, sondern repräsentatives Allgemeingut. Die hier unterschwellig geforderte Loyalität gegenüber der landestypischen Symbolik manifestiert sich in

der Achtung der Gesetzeslage, die letztendlich zum Schutz der gemeinsamen Werte dient. Widriges Verhalten betrifft daher das ganze Land.

Ehre ist ein Faktor, der die Mitglieder einer Gruppe dazu veranlasst, die Elemente, die zu Ordnung und Erhaltung einer Gruppe dienen, mit einem moralischen Bewusstsein bedenken. Die Pflichten, die Bürger eines Landes übernehmen, werden zwar meistens durch Gesetzesrecht auferlegt. Gesetze können allerdings keine moralische Übernahme ihres Inhaltes gewährleisten. Sie setzen lediglich Grenzen zu ordnungsmäßigem Handeln und definieren Pflichten, ohne diese moralisch zu begründen. Selbstverständlich können Gesetze auch ethische Urteile beinhalten. Beispielsweise werden im Artikel 5 des Grundgesetzes sowohl Meinungsfreiheit wie auch persönliche Ehre jedes Bürgers unter Schutz gestellt.

„(1) Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten. Die Pressefreiheit und die Freiheit der Berichterstattung durch Rundfunk und Film werden gewährleistet. Eine Zensur findet nicht statt. (2) Diese Rechte finden ihre Schranken in den Vorschriften der allgemeinen Gesetze, den gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Jugend und in dem Recht der persönlichen Ehre.“

Diese Äußerung hat tatsächlich eine moralische Qualität. Doch heißt das nicht unbedingt, dass sie ein gleichgeartetes moralisches Verständnis bei allen Bürgern zu manifestieren vermag. Die eigens getroffene Überzeugung „ich tue etwas nicht“ muss also nicht notwendigerweise die Begründung beinhalten, „weil es verboten ist“. Die Begründung sollte eher lauten, „weil ich es selbst nicht für gut halte.“ Aus Pflichten kann erst dann eine moralische Größe entstehen,<sup>234</sup> wenn sie mit einem eigens verinnerlichten Verantwortungsbewusstsein verbunden werden. Das Verantwortungsbewusstsein gegenüber einem Land und seinen Gesetzen benötigt also einen anderen Grundsatz als die Furcht vor Bestrafung. Solange Recht und Moral nicht logisch miteinander verbunden werden, konstituiert sich das Regelsystem des juristischen Rechts lediglich als Entwurf, dem man auch ohne moralische Reflexion Folge leistet. Dieses Zusammenspiel von Recht und Moralität bedarf einer anderen verbindenden Größe, durch die Pflichten als per-

---

<sup>234</sup> Bürgerliche Pflichten werden hier als moralische Dispositionen betrachtet.

sönliche und bewusst bestimmte Aufgaben angenommen werden. Simmels Überlegung bezüglich der mittleren Position von Ehre ist an dieser Stelle nochmals in Erinnerung zu rufen. Es ist zu behaupten, dass Gruppenehre als diese verbindende Größe agieren kann, weil sie vor allem eine *Selbstverpflichtung* mit sich bringt. Eine Handlung kann sich zu Eigeninteresse emanzipieren und somit einen moralischen Grundsatz in sich verankern, der auch als solcher begriffen wird.

Simmel behauptet, dass die Ehre „dem Menschen seine soziale Pflicht zu seinem individuellen Heile macht“.<sup>235</sup> Wie bereits erläutert, kann Ehrbewusstsein dazu führen, aus einem gemeinsamen Sachverhalt einen persönlichen Sinn abzuleiten. Das Pflichtbewusstsein, das einer gemeinsamen Ehrvorstellung entspringt, bedeutet in diesem Kontext, dass man sich um den Fortbestand einer sozialen Ordnung bemüht, in der man seine sinnvolle soziale Existenz durch die Gemeinsamkeit verwirklicht. Auch Sessions zufolge ist Selbstverpflichtung (*Commitment*) eines der wichtigsten Elemente im Konzept von Ehre.<sup>236</sup> Zugehörigkeit zu einer Gruppe (mit Sessions' Bezeichnung *honor group*)<sup>237</sup> kann als die Bereitschaft der Mitglieder zum gemeinsamen 'Agieren' verstanden werden. In Gruppen kommen die Mitglieder dadurch zusammen, dass sie an dasselbe Ideal glauben und sich dazu verpflichten, auf diesem Ideal beruhenden Normen Folge zu leisten.

Gruppensymbolen wird meist eine Art der Immunität zugeschrieben, wie am Beispiel des Auszugs aus dem Strafgesetzbuch der BRD aufgezeigt worden ist. Dieser Umstand kann aber auch dazu führen, dass kollektive Werte zu 'sakralen' Größen werden und die Bindung an eine Gruppe von einer rationalen und praktischen Grundlage abgekoppelt und stattdessen in eine emotionale eingebettet wird. Parallel zu

235 Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, S. 602.

236 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 20.

237 Sessions beschäftigt sich in seinem Werk „Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence“ zwar sehr ausführlich mit dem Ehrbegriff, in dem er dessen Funktionen in *honor groups* aus verschiedenen Perspektiven darstellt. Er erläutert aber nicht deutlich, was er mit *honor groups* meint. Daher wird hier von der These ausgegangen, dass jede Gruppe, die gemeinsame Werte und einen Verhaltenskodex innehat, als eine *honor group* bezeichnet werden kann.

diesem Gedankengang soll bemerkt werden, dass radikalisierte 'Gruppenanhängerschaft' viel mit dieser Tatsache zu tun hat. In einer radikalisierten Einstellung wird die Hingabe des individuellen Selbst an die Gruppe in einen „sinnvollen“ aber auch existenziell erforderlichen Rahmen verlagert. Dass Ehre als ein emotionales Motiv im Gruppenzusammenhalt fungieren kann, wurde eingangs erwähnt. Dies konstruiert sich als ein feingliedriges System, innerhalb dessen vor allem in Bezug auf religiöse oder nationale Identität die Grenzen zwischen Religiosität und Fanatismus oder Patriotismus und Nationalismus aufgehoben werden können.

Beim Nationalismus geht es darum, dass man seiner nationalen Identität ohne einen rationalen Grund einen Wert zuschreibt, den man oft als Ehre bzw. Nationalehre bezeichnet. In dieser Hinsicht scheint es ausreichend zu sein, nur diese national ausgerichtete Identität zu besitzen, um automatisch deren Wert zu übernehmen. Das folgende Beispiel der Kulturanthropologin Dagmar Burkhart schildert einen entsprechenden emotionalen Zustand türkischer Migranten in Deutschland:

„Laut Umfrage der Berliner Ausländerbeauftragten gab lediglich knapp ein Viertel der Befragten an, sie hätten von dem neuen Staatsangehörigkeitsrecht Gebrauch gemacht und einen Antrag auf deutsche Staatsangehörigkeit gestellt. Die Ursache für diese vergleichsweise geringe Zahl von Antragstellern liegen nach Meinung von Experten nicht nur in wirtschaftlichen Problemen (z. B. Erbrechtsfragen ...), sondern vielmehr in dem Bewusstsein, mit der Aufgabe der nationalen Identität auch die nationale Ehre zu verlieren.“<sup>238</sup>

Dass Nationalismus keine Ideologie, sondern ein Gefühl ist, hat Christina von Braun schon bemerkt.<sup>239</sup> Beruhend auf dieser These kann behauptet werden, dass das Verständnis von Nationalehre, die lediglich auf einem Zugehörigkeitsgefühl beruht, etwas rein Emotionales ist und daher keine rationale Begründung benötigt. Auf diese Weise wandelt sich diese Form des Ehrverständnisses um in Stolz, der sich ohne eigene Leistung oder individuelles Zutun manifestieren kann. Daher erscheint die Feststellung von Speier bezüglich dieser Einstellung pas-

<sup>238</sup> Burkhart: Eine Geschichte der Ehre, S. 207.

<sup>239</sup> Vgl. Braun: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, S. 327.

send: "Every pitiable fool who has nothing to be proud of snatches at the last straw of being proud of the nation to which he accidentally belongs."<sup>240</sup> Es muss dabei eingeräumt werden, dass Patriotismus nicht in jedem Fall mit logischen Argumenten erklärt werden kann. Mit Nationallehre hingegen verhält es sich anders. Es muss jedoch zunächst zwischen Nationalismus und Nationallehre unterschieden werden. Es gibt kein „symmetrisches“ Verhältnis zwischen diesen beiden. Ersteres kann auf letzteres sogar zerstörerisch wirken, wenn die Ehre einer Nation nur auf einen inhaltslosen Identitätsbegriff reduziert wird.

Nationallehre hat, wie alle anderen Formen von Ehre, eine dynamische Natur und kann verloren aber auch wiederhergestellt werden. Ein Land, das eine achtenswerte Geschichte aufzuweisen hat, kann seinen guten Ruf durch aktuelles Handeln mit der Zeit verlieren, ebenso geht es umgekehrt.

Die Nationallehre muss „gepflegt“ werden, und zwar durch ganz konkrete Leistungen. Diese werden zwar meist nach konjunkturellen Indikatoren bestimmt, je stärker die Ökonomie eines Landes, desto mehr Geltungsanspruch kann es erheben, was schlussendlich auch als ein Ehrge Gewinn auf der Makroebene betrachtet wird. Aber die Nationallehre hängt auch davon ab, ob ein Staat es seinen Bürgern ermöglicht, unter würdigen Bedingungen zu leben. In einem Land, in dem Menschenrechtsverletzungen oder soziale Unausgeglichenheit an der Tagesordnung sind, kann das Bewusstsein für Nationallehre keine Basis finden. Fehlt diese Basis, dann reicht es aus, nach dem Wert inhaltsleerer Symbole auf emotionaler Ebene zu suchen. In diesem Fall kann sich das Phänomen der Nationallehre leicht in Nationalismus verwandeln.

Nationallehre ist kein „fiktiver kollektiver Bewusstseinsinhalt“,<sup>241</sup> der die Massen durch Slogans und Euphorie<sup>242</sup> zusammenhält. „Wie die Ehre des Einzelnen kann sie [Nationallehre, B.C.] uns motivieren,

<sup>240</sup> Oprisko: Honor. A Phenomenology, S. 98.

<sup>241</sup> Diese Bezeichnung verwendet Burkhart in Bezug auf deutsches Nationalbewusstsein, das sie als ein „Konstrukt“ betrachtet, welches für die heutige pluralistische Gesellschaft Deutschlands irrelevant sei (Vgl. Burkhart: Eine Geschichte der Ehre, S. 178, f.).

<sup>242</sup> In Kriegszeiten werden die Massen durch verschiedene erhaltende Worte motiviert. Die Nationallehre wird dann verstärkt hervorgehoben. In den ersten Jahren der Türkischen Republik waren bspw. die folgenden Worte Atatürks überall im

gemeinsam herauszufinden, ob wir gemeinsam das Richtige tun können.“<sup>243</sup> Dieser Vorschlag von Appiah soll nicht als Utopie aufgefasst werden; er kann durch die Bemühung des Einzelnen durchaus in die Tat umgesetzt werden. Ein gutes Beispiel dafür bringt Appiah mit der *moralischen Revolution in China*, die durch das Bewusstwerden vom Individualismus ihren Anfang nahm.<sup>244</sup> Der erwähnte Brauch des Fußbindens, der jahrelang als ein Zeichen der Ehrbarkeit von Frauen betrachtet wurde, wurde durch die *kollektive Beschämung* überwunden.<sup>245</sup> Die Revolution beginnt also mit dem Versuch der Überzeugung, dass ein falsches Verständnis von Ehre die Schande des gesamten Volks sei. Dieser kulturelle Erfolg entstand durch die Koalition chinesischer Bürger aus dem In- und Ausland. Intellektuelle, Autoren und Journalisten chinesischer Abstammung brachten bei jeder offiziellen Gelegenheit zum Ausdruck, dass der Brauch des Fußbindens zum Gegenstand des Gespöts gemacht werde und der Nation Schande bereite. Diverse Initiativen und Kampagnen, die sich gegen diese Praktik aussprachen, haben dazu geführt, dass die Gesellschaft begann, Dinge in Frage zu stellen und moralische Grundsätze zu entwerfen.<sup>246</sup>

In einem Interview spricht der finnische Kulturanthropologe Samuli Schielke, der lange Zeit über Ägypten forschte, von gemeinsamen Werten und einem kollektiven Geist während des „Arabischen Frühlings“ auf dem Tahrir-Platz in Kairo. Anhand dieses Beispiels kann die Auffassung Appiahs von Nationalehre noch einmal verdeutlicht werden. Die Worte eines Demonstranten diesbezüglich gibt Schielke folgendermaßen wider:

„Zum ersten Mal war alles, was zu einem Leben gehört, dabei. Und was zu einem Leben gehört für ihn, war eben die Fähigkeit nein zu sagen.“

Land präsent, um das Volk trotz der traurigen Kriegsjahre zu einem Neuanfang zu motivieren. („*Türk milleti zekidir, Türk milleti çalışkandır!*“ [wörtl. „Das türkische Volk ist intelligent, das türkische Volk ist fleißig!“]).

243 Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 111.

244 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 178.

245 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 178.

246 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 194.

Nicht nur immer mitzumachen, nicht nur immer Befehle anzunehmen, sondern aus eigenem Antrieb, zusammen mit anderen etwas zu tun, etwas zu verwirklichen, einen Standpunkt zu haben.“<sup>247</sup>

Es kann als praktische Umsetzung von Nationalehre angesehen werden, wenn die Bürger eines Landes nach Respekt und Anerkennung des Staats verlangen, Demokratie fordern und dafür gemeinsam demonstrieren. Emotionen bilden dabei natürlich gleichermaßen eine konstante Facette der Gruppenehre. Nur in Verbindung mit sinnvollen gemeinsamen Idealen können sie aber erst ein tragfähiges Verständnis von Nationalehre konstituieren. Die Nationalehre ist ein Wert, zu dessen Entstehung sowohl die Bürger als auch der Staat selbst beitragen müssen. Die Nationalehre kann ein Verantwortungsbewusstsein dafür konstruieren, das eigene Land nach außen hin positiv zu repräsentieren. Staaten, die dieses tragbare Verständnis von Nationalehre vermitteln, müssen sich gleichzeitig darüber im Klaren sein, dass jede (Menschen-)Rechtsverletzung zum Verlust des guten Rufs und zu Ehrverletzung führen kann. Die Qualität einer gruppenbezogenen Ordnung und deren Mittel ist ein entscheidender Faktor, der Respekt und Anerkennung von anderen einfordert.

An dieser Stelle kehren wir zurück zu den Prinzipien, die durch den Ehrenkodex einer Gruppe vertreten werden. Nach William Lad Sessions ist *Vertrauen* ein komplementäres Element des Ehrkonzepts, das er *trust honor* nennt.<sup>248</sup> Genauso wie die Normen sollen gleichermaßen die gruppeninternen Mitglieder geachtet werden. Das sei nach Sessions unter anderem durch gegenseitiges Vertrauen möglich.<sup>249</sup> Vertrauen bringt Respekt mit sich. Ganz allgemein gesagt vertrauen wir jemandem, von dessen Zuverlässigkeit wir überzeugt sind. Das Vertrauen ist, sozusagen, ein 'Eindeindruck', den jemand auf andere macht. Grundsätzlich ist der Faktor des Vertrauens auch derjenige, der bei der Konstituierung der äußeren Ehre eines Menschen eine Rolle

247 Vgl. <http://www.deutschlandradiokultur.de/karama-die-bedeutung-der-wurde-bei-den-arabischen.media.108d41f68756ba3507bb3bc6fe4cc146.pdf>.

248 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 22.

249 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 22.



spielt. An dieser Stelle erscheint die Feststellung von Fichte bezüglich des Ehrbegriffs sehr bedeutsam:

„Ehre [...] im moralischen Sinn ist die Meinung anderer von uns, dass es wohl möglich sei, dass wir bei unseren Handlungen überhaupt, und insbesondere bei unserer Wechselbeziehungen mit ihnen, nichts beabsichtigen, als das Rechte und Gute.“<sup>250</sup>

Die Überzeugung anderer von unseren guten Absichten bildet auch die Grundlage ihres Vertrauens. In einer Gruppe fungieren allgemein betrachtet gemeinsame Werte sowie der Verhaltenskodex als entscheidendste Maßstäbe des Vertrauens. Zuverlässigkeit im Sinne der Vertrauenswürdigkeit wird deshalb daran gemessen, inwieweit jemand diese beachtet. Aus dieser Überlegung ist abzuleiten, dass man seine Ehre auch der Vermittlung seiner eigenen Zuverlässigkeit verdankt. Beziehungen, denen diese Grundlage fehlt, erschweren auch eine gemeinsame Existenz und Kooperation.

Vorangehend wurde kurz erwähnt, dass Vertrauen auf *Respekt* gegenüber einer anderen Person fußt. Es wurde in der Einleitung des zweiten Kapitels betont, dass Ehre kein bedingungsloser Begriff ist. Innerhalb einer Gruppe gilt dieser Aspekt ebenso wie in anderen Zusammenhängen von Ehre. Für ein ausgewogenes Zugehörigkeitsgefühl und die Aufnahme in eine Gruppierung muss man das Vertrauen, aber auch den Respekt anderer gewinnen, um zu demonstrieren, dass man es wert ist, am gemeinsamen Gut teilzuhaben. Die Existenz in einer Gruppe, die gleichbedeutend mit Gefühl der *sozialen Sicherheit* ist, ist ebenso von Zustimmung anderer abhängig wie vom eigenen Zutun. Durch Zustimmung und Bestätigung wird einer Person zugesichert, dass man sie als 'genuines' Mitglied einer Gruppe anerkennt. Kwame A. Appiah vertritt die These, dass Ehre gleichbedeutend sei mit „Anspruch auf Respekt“.<sup>251</sup> Er fügt aber auch hinzu, dass es in einer Gruppe nicht in erster Linie darum geht, respektiert zu werden, sondern den Respekt zu verdienen.<sup>252</sup> Frühere Duellanten hätten diesen

---

250 Fichte: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, S. 421/ 312.

251 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 29.

252 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 33.

Anspruch demonstriert, so Appiah, indem sie ihr Leben herausgefordert hätten.<sup>253</sup> „So ist denn das Duell geprägt von einer etwas unguten Mischung aus der Sorge, respektiert zu werden, und der Sorge, des Respekts würdig zu sein.“<sup>254</sup> Es ging einer Person in *Ehrengruppen* darum, andere davon zu überzeugen, dass sie es wert ist, in der Gruppe zu bestehen. In einer Gruppe steht die Erwartung im Vordergrund, dass einzelne Mitglieder die Normen der Gruppe beachten. Auch wenn der Beitritt in eine Gruppe in den meisten Fällen eine freiwillige Entscheidung darstellt (in eine politische Partei, zivile Initiative, Sportmannschaft und sogar die Staatsbürgerschaft), benötigt die Gruppenzugehörigkeit die Verinnerlichung eines geteilten Verhaltenskodex, der sich gelegentlich auch in einen Ehrenkodex abwandelt. Die Übernahme eines gruppeninternen Ehrbegriffs hängt von einem gruppenkonformen Verhalten ab, während das Gegenteil als ein Normverstoß gilt, der zugleich dazu führt, an der gemeinsamen Ehre nicht mehr teilhaben zu dürfen. Denn die Gruppenehre „fordert von Menschen mit einer bestimmten Identität ein bestimmtes Verhalten“.<sup>255</sup> Die Berechtigung des Beitritts in eine Gruppe oder der Schutz der eigenen Existenz in der Gruppe hängt also von Bestätigung anderer ab. Das Angewiesensein auf andere stellt grundsätzlich normgerechtes Handeln ins Zentrum des Gruppenerlebnisses. Diese Tatsache kann die Mitglieder einer Gruppe mit einem strengen Ehrenkodex, in der den Normen eine absolute Gültigkeit zugesprochen wird, dazu bringen, diesen Normen unabhängig von ihrer Qualität bzw. moralischen Tragbarkeit zu genügen. Infolgedessen wird der moralische Wert eines Ehrenkodex (der Gebote der Ehrengruppe) nicht kritisch hinterfragt.<sup>256</sup> Dieser Umstand kann dazu führen, dass fatale Vorgehensweisen (wie das Duellieren oder ein Mord zu Rettung der Familienehre) als harmlose und sogar notwendige Verhaltensmaßnahmen angesehen werden können.

253 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 63.

254 Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 36.

255 Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 191.

256 Vgl. Giordano: Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationaltät in mediterranen Gesellschaften, S. 183.

Ausgehend von der These Appiahs kann man vermuten, dass zunächst die Normen des Ehrenkodex für verbindlich gehalten werden müssen, damit man Respekt einfordern kann. Dies ist ein Aspekt, der sich auch mit dem Prinzip „pflichtmäßiges Handeln“ überschneidet. Es geht nicht um den Inhalt der Pflichten und ihrer daraus resultierenden Gebote, sondern darum, ob sie erfüllt werden.<sup>257</sup> Obwohl der Ehrbegriff inhaltlich von Gruppe zu Gruppe variabel ist, ändert sich dieses Prinzip nicht. Es ist letztendlich eine persönliche Verpflichtung zur Achtung gemeinsamer Werte.<sup>258</sup>

Das Verhältnis zwischen den Begriffen Vertrauen, Respekt und Anerkennung lässt sich von sich aus verstehen. An dieser Stelle bedeutsamer ist, dass sich aus diesem 'Dreieck' ein Schlüsselwort konstruiert und eine feste Konstante in das Motiv der Gruppenehre einbringt: Verantwortung. Während wir jemandem vertrauen, ihn respektieren oder anerkennen, übertragen wir ihm Verantwortung für ein bestimmtes Verhalten oder eine bestimmte Rolle. Ebenso übernehmen wir Verantwortung durch Respekt bzw. Vertrauen anderer. Anerkennung, Respekt oder Vertrauen erfährt insofern ein „moralischer Akteur“.<sup>259</sup> Dieser Gedankengang kann mit der These des Philosophen Stephen Darwall bezüglich des Respektbegriffs in Verbindung gesetzt werden.

In seiner Analyse zentriert sich die Frage, was das Objekt des Respekts ist. Insofern untergliedert er Respekt in zwei Hauptformen: *recognition respect* (Anerkennungsrespekt) und *appraisal respect* (Wertschätzungsrespekt).<sup>260</sup> *Appraisal respect* bezeichnet unsere respektvolle Haltung gegenüber jemandem, der eine besondere Fähigkeit besitzt oder etwas Achtbares tut. Diese Form von Respekt wurde im Abschnitt über „spezielle Fähigkeiten“ ausführlich erläutert. *Recognition respect*

---

257 Vgl. Giordano: Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationale in mediterranen Gesellschaften, S. 183.

258 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 9.

259 Diese Bezeichnung wird vom Konzept Darwalls übernommen.

260 Vgl. Darwall: Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II, S. 18, 19. Der Übersetzer des Buches „The Honor Code: How Moral Revolutions Happen“ von Kwame A. Appiah hat diese Begriffe, die Appiah verwendet, als „Anerkennungs- und Wertschätzungsrespekt“ übersetzt.

drückt aus, dass wir jemanden in seiner Rolle oder seinem Status anerkennen. In Bezug darauf bringt Darwall folgendes Beispiel:

“It is this sort of respect to which Rodney Dangerfield [ein US-amerikanischer Komiker, B.C.] refers when he bemoans the fact that neither his son nor his wife takes him seriously as a father or a husband with the complaint ‘I can’t get no respect!’”<sup>261</sup>

In dieser Form von Respekt ist nach Darwall auch *honor respect* enthalten, den man aufgrund seines Status genießt.<sup>262</sup> *Honor respect* beschränkt Darwall nur auf den Status, weil *honor* ihm zufolge eine Größe sei, die lediglich diesem entspringt. Jedoch impliziert der Ehrbegriff ein äußerst komplexes Konzept, das sehr unterschiedliche Zusammenhänge umfasst. Wie in dieser Arbeit ausführlich dargelegt, kann ihre Reichweite nicht nur auf einen spezifischen Bereich oder eine einzige Bedingung beschränkt werden. Ungeachtet dieser Position Darwalls soll hier eine weitere Form von Respekt, der *second-personal respect*, erwähnt werden, mit dem Darwall veranschaulicht, inwieweit man durch Respekt zu einem moralischen Akteur wird. *Second-personal respect* ist ein Aspekt des seiner Theorie entspringenden *second-personal standpoint*: In zwischenmenschlichen Beziehungen würde von uns meist in Bezug auf eine Autorität und im Rahmen gegenseitiger Rechenschaftsverpflichtung eine bestimmte Handlung gefordert. Der Respekt von anderen schließt eine Person in eine Gruppe mit ein, in der sie zur Einhaltung von Normen verpflichtet ist.

“Reciprocal, second-personal respect [...] mediates moral responsibility. In holding someone moral responsible, we address demands in the name of an authority that our addressee and we share; we acknowledge this shared standing in holding them morally responsible and call on them to acknowledge it also.”<sup>263</sup>

Auch bezüglich moralischer Normen geht es um denselben Verpflichtungsmechanismus. Durch Respekt wird jemand verpflichtet und übernimmt ebenfalls eine Verantwortung für die Forderungen der Gruppe, was den Akteur eines moralischen Gefüges bezeichnet.

261 Darwall: Two Kinds of Respekt, S. 38.

262 Vgl. Darwall: Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II, S. 17.

263 Darwall: Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II, S. 23.

„We have to see it [moral obligation, B.C.] as involving demands that are 'in force' from the moral point of view, that is, from the (first-person plural) perspective of the moral community.”<sup>264</sup>

In seinem Konzept nimmt der Ehrbegriff, wie bereits erwähnt, eine Stellung außerhalb der *moral community* ein. Dagegen geht es in der Idee der Gruppenehre prinzipiell auch um denselben Verpflichtungsmechanismus, in dem das Verantwortungsbewusstsein höchste Pflicht eines jeden ist. In dieser Hinsicht kann Darwalls These auch in das Konzept von Gruppenehre integriert werden. Ein weiterer Schnittpunkt ist der, dass Respekt einen entscheidenden Faktor in der Funktionalität dieses Mechanismus darstellt. Indem man jemandem Respekt erweist, verpflichtet man ihn zu demselben Verhalten, das man selbst sein eigen nennt. Das, was Darwall *authority* nennt, stellt sich im Kontext von Gruppenehre als die Berechtigung dar, der Gruppe beizutreten und mit entsprechenden Pflichten belegt zu werden. Allein das Recht, Anteil an der Gruppenehre zu haben, begründet die Erwartung anderer an eine Person, normgerecht zu handeln, nicht zuletzt durch die Verteilung von Rollen und Pflichten an einzelne Mitglieder. Dies ist sowohl Merkmal als auch Voraussetzung für einen Zugehörigkeits- bzw. Ausgrenzungsmechanismus, der jeden einem Kodex gegenüber rechenschaftspflichtig macht.

Hierbei ist zu bemerken, dass *authority* in der Theorie Darwalls eine weitere Bedeutung einnimmt. Indem man von jemand anderem etwas fordert, wird man selbst zu einer Autorität im Namen der *moral community*.<sup>265</sup> In einer Gesellschaftsschicht mit einem gruppenspezifischen Ehrverständnis hingegen bezieht man sich auf den Ehrenkodex und stellt dann eine Forderung im Namen der Gruppe. Von einem Mitglied einer adeligen Familie wird erwartet, nach den Kodizes der Familie zu handeln. Ein Offizier kann die Grenzen des militärischen Verhaltenskodex nicht überschreiten. Man unterliegt innerhalb solcher Gruppen ständiger Kontrolle und erhält Forderungen von anderen Mitgliedern im Namen der Gruppe. Es soll einerseits eingeräumt werden, dass solche Forderungen nicht auf moralischen Normen beruhen.

264 Darwall: The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability, S. 9.

265 Vgl. Darwall: The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability, S. 103.

Es wurde mehrfach betont, dass ein Ehrenkodex nicht immer moralische Handlungen gebietet. Hier geht es vielmehr darum, dass eine Gruppe, deren Verhaltensmotiv in der Ehre begründet ist, ähnliche Reflexe und Modi aufweist wie eine *moral community*. Andererseits ist aber auch hervorzuheben, dass sich jeder Ehrenkodex in einem bestimmten Maße als ein Moralkodex erweist. Ehr- und Moralverständnis einer Gruppe prägen sich oft gegenseitig. Eine Handlung, die mit dem Ehrenkodex konform geht, ist aus der Sicht der Gruppe eine automatisch moralische Handlung. Jemand, der nach dem Ehrenkodex agiert, wird daher auch aufgrund seiner moralischen Integrität honoriert. Nach Wilhelm Korff ist das Zusammenspiel von Ehrenkodex und Moralverständnis nicht nur ein faktischer Sachverhalt, sondern auch ein notwendiger Beweis für die Moralität eines Menschen. „Erst im Rahmen eines partikular geltenden jedoch in sich gültigen konkreten Ethos [...] kann der Mensch moralisch sein.“<sup>266</sup> Dass jede Gruppe in sich einen eigenen Verhaltenskodex entwickelt, dem auch ihr Moralverständnis entspringt, gibt einem Gruppenmitglied, ausgehend von der These Korffs, gleichzeitig praktische Gründe, um sich als moralisch handelnd zu empfinden.<sup>267</sup>

Der Anspruch auf Respekt ist in einer Gruppe gegenseitig bedingt, was die wechselseitige Rechenschaftspflicht miteinbezieht. Genau darin liegt nach Ansicht von Darwall die Moralität: „I call morality as equal accountability.“<sup>268</sup> Darwall entwirft hier zwar eine weitgehende These bezüglich der Moral, die sich auf eine kantianische Idee gründet. Hingegen besteht auch in dieser Überlegung ein Moment, das sich mit Verlangen nach Respekt innerhalb einer Gruppe überschneidet. Um von jemandem normgerechtes Handeln aber auch Respekt zu fordern, muss er (im Stand der Ehre) anderen ebenbürtig sein. Analog dazu kommt auch eine Ehrverletzung genau nach diesem Prinzip zu-

266 Korff: Ehre, Prestige, Gewissen, S. 53.

267 Im Abschnitt „Moralische Haltung“ wurde dargestellt, dass partikular, bspw. kulturspezifisch, gestaltete Ehrenkodizes manchmal menschenrechtsverletzende oder menschenverachtende Handlungen nach sich ziehen. In Anlehnung an diese Tatsache sollte man einräumen, dass die partikuläre Gültigkeit eines Ethos über die Moralität des Menschen hinausgeht und schlussendlich seine ethische Tragbarkeit verlieren kann.

268 Darwall: The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability, S. 101.

stande. Axel Schmidt bringt in seinem Artikel „Wo die Männer sind, gibt es Streit'. Ehre und Ehrgefühl im ländlichen Sardinien“, in welchem er das Ehrverständnis im ländlichen Sardinien präsentiert, ein interessantes Beispiel bezüglich dieses Prinzips:

„Einen Statusniederer herauszufordern, gilt als schändlich. Ebenso fühlt man sich als 'Ehrenmann' nicht durch die Handlungsweise eines 'Ehrlosen' beleidigt. So rächt man sich auch nicht an demjenigen, der im Dorf aus materieller Not stiehlt.“<sup>269</sup>

Die *Egalität* ist eines der wesentlichen Prinzipien der Gruppenehre. Das Duell hat als eine Vergeltungsmethode fungiert, die nur unter Gleichen angewandt wurde. Nicht nur der Umstand, dass man durch das Duell sein Leben herausfordert, konstituierte sich als eine Frage der Ehre sondern auch, mit wem man sich duellierte. Rechenschaftspflichtig ist nur derjenige, der berechtigt ist, an der Gruppenehre teilzuhaben. Dementsprechend wird nur von einem Mitglied erwartet, seinesgleichen zu respektieren. Umgekehrt gedacht meint der Anspruch auf Respekt also zu behaupten, dass man anerkannt werden will als ein gleichgestelltes Mitglied.

Dieses Prinzip stellt sich gleichzeitig aber auch als ein radikalisierter Ausgrenzungsmechanismus heraus. Nach einigen Forschungsmeinungen erlaube die distinguierende Natur von Ehre nicht, stets gleich zu sein mit anderen.<sup>270</sup> Es stehe ein *Wettbewerbsverhalten* im Vordergrund, durch das man um Überlegenheit kämpft. Die strikte Differenzierung zwischen „Ehrvollen“ und „Ehrlosen“ bringe notwendig eine hierarchische Struktur mit sich, deren Schranken schwer aufzuheben seien. Diese Kritik richtet sich aber nicht an das Verhältnis zwischen Mitgliedern einer gleichen Gruppe, sondern an das Verhältnis zwischen verschiedenen Gruppen. Ein typisch historisches Beispiel bildet die soziale Diskrepanz zwischen den Ständen: Klerus und Adel, Adel und Bauern etc. Es soll betont werden, dass auch Bevölkerungsgruppen wie Sinti oder Roma, Juden oder Prostituierte, die in frühneuzeitlichem Europa von oberen Schichten als ehrlos bezeichnet wurden, ei-

---

269 Schmidt: »Wo die Männer sind, gibt es Streit«. Ehre und Ehrgefühl im ländlichen Sardinien, S. 209.

270 Vgl. Giordano: Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen?, S. 179, 180.

gene Ehrenkodizes und Gruppenehre bildeten.<sup>271</sup> Von anderen Gruppen Respekt und Anerkennung einzufordern, gehört natürlich gleichermaßen zum Konzept von Ehre. In Bezug auf die Gruppenehre gilt aber in erster Linie, dass die Voraussetzungen dafür nur die Gruppenmitglieder betreffen und man vor allem unter seinesgleichen gleichgestellt sein will und muss.

William L. Sessions ist einer der wenigen Philosophen, die die Ansicht vertreten, dass Gruppen mit einem spezifischen Ehrverständnis prinzipiell egalitär sind.<sup>272</sup> „[A]ll are members because, and only because, they follow the same rules and mutually regard one another as honorable.“<sup>273</sup> Sogar in Bezug auf den geschlechtsspezifischen Aspekt behauptet er, dass allen Mitgliedern unabhängig von ihrem Geschlecht gerade durch die Rollenverteilung gleichermaßen Ehre zuteil wird. Denn ein Ehrenkodex verlange nach einer vollständigen Zugehörigkeit von allen, die Anspruch auf Gruppenehre erheben. Diese würde dann verletzt, wenn einige mehr Ehre besäßen als andere.<sup>274</sup> Sessions' These erscheint auch in der Hinsicht korrekt, als dass eine solche ungleiche Verteilung von Ehre per se die Gruppenharmonie vernichtet und dadurch ihre Erhaltung gefährdet.

Der Begriff Respekt soll in diesem Kontext nicht wie in der kantianischen Konzeption gelesen werden. Denn es handelt sich dort vielmehr um Respekt, der jedem Menschen als einem rationalen und autonomen Akteur zukommt, und zwar nicht deshalb, weil jeder rational und autonom ist, sondern weil er per se das Potenzial hat, diese Fähigkeit zu besitzen und anzuwenden.<sup>275</sup> Respektiert wird der Mensch in der Konzeption Kants aufgrund seiner Menschenwürde. An dieser Stelle ist wichtig zu bemerken, dass sich Darwall in seiner Theorie von

271 Vgl. Roodenburg: Ehre in einer pluralistischen Gesellschaft: die Republik der Vereinigten Niederlande, S. 381, 386.

272 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 32, 163.

273 Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 169.

274 Vgl. Sessions: Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence, S. 169.

275 Vgl. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 191–211.



Respekt im großen Maße auf die Position von Kant bezieht.<sup>276</sup> Der Respekt, der mit Gruppenehre zusammenhängt, richtet sich dagegen an Personen mit einer bestimmten Identität, von denen ebenfalls Respekt eingefordert wird. In diesem Zusammenhang meint, zu respektieren, die Identität einer Person anzuerkennen, welche zugleich ihre Ehre ist, die sie mit anderen teilt. Es geht hier um eine „relative Anerkennung“,<sup>277</sup> und zwar Anerkennung als ein Mitglied der Gruppe. Aus diesem Aspekt lässt sich folgern, [1] dass Respekt, den man anderen Gruppenmitglieder erweist, normativer Natur ist, und [2] dass er ein unabdingbares Bedürfnis jeder Person ist, die sich selbst mit einer Gruppe identifiziert. Es lässt sich natürlich von sich aus verstehen, dass Respekt und Anerkennung zentrale Rollen für ein gesundes Selbstbild darstellen. Nach Peter Baumann bildet der gegenseitige Respekt die Grundlage der Menschenwürde. Im Unterschied von Kant und Darwall geht er davon aus, dass der Mensch nicht deshalb respektiert werden soll, weil er aufgrund seiner Ratio und Autonomiefähigkeit Würde als einen irreduziblen Wert innehat, sondern weil er ein soziales Wesen ist, das aufgrund eines Grundbedürfnisses nach Respekt das Recht besitzt, in bestimmter Weise behandelt zu werden.<sup>278</sup> Baumann erklärt zwar nicht, worauf dieses Bedürfnis zurückzuführen ist, mit dem er den Begriff der Menschenwürde erklärt. Und deshalb scheint seine These ambivalent zu sein. Dagegen bedarf unsere Person der Anerkennung anderer, was auch den Aspekt der Ehre miteinbezieht, auf die Meinung anderer angewiesen zu sein. Im Statement Baumanns handelt es sich zwar um die Menschenwürde, nicht also um die Ehre. Jedoch müssen wir feststellen, dass sich diese zwei Begriffe zumindest in dem Aspekt überschneiden, dass keiner, dessen Identität von anderen nicht anerkannt wird, sich in seiner Menschenwürde respektiert fühlen kann.

276 Vgl. Darwall: *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, S. 119.

277 Diese Bezeichnung wird von Peter Baumann übernommen (Vgl. Baumann: *Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt*, S. 26.).

278 Vgl. Baumann: *Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt*, S. 30.

### 2.3. Kollektive Identität

An dieser Stelle erscheint es wichtig, näher auf den Identitätsbegriff einzugehen. Es wurde schon betont, dass es im Konzept von Gruppenehre nicht eine von der Gruppe separate Identität gibt. Sie wird einerseits geteilt und ist somit kollektiv. Andererseits bekommt sie eine persönliche Eigenschaft, indem sie von einzelnen als die eigene Identität wahrgenommen wird. Die Idee einer kollektiven Identität scheint auf dem ersten Blick der Individualisierung einer Person zu widersprechen. Doch können wir die Identitätsbildung nicht als etwas rein Individuelles betrachten. Im Großen und Ganzen ist zu behaupten, dass Geschlecht, Nationalität, Beruf, Alter, Familienstand, Religion, ideologische oder politische Einstellungen etc. unsere Identitäten ausmachen. All diese Identitätsarten binden uns an ein soziales Gefüge, in dem wir zu einem sozialen Wesen werden. Ein soziales Wesen ist man aber in erster Linie dadurch, dass man lernt, wie und nach welchen Maßstäben zu handeln ist. Es handelt sich um einen Sozialisationsprozess, der sich ausschließlich interaktiv vollzieht. Die Gruppenzugehörigkeit sollten wir in diesem Sinne als ein wichtiges Moment der Sozialisation eines Menschen betrachten. Denn ein Gruppenerlebnis bietet die Möglichkeit, in Bezug auf andere und auf der Grundlage der gemeinsamen Werte und Normen eine eigene Identität herauszubilden.

Der Soziologe Erving Goffman, der diesen Prozess in seinem Werk „Behavior in Public Places“ ausführlich analysiert, behauptet, dass wir durch die soziale Ordnung, an die wir uns anpassen, und durch Menschen, mit denen wir kommunikativ in verschiedenen Beziehungen stehen, die Interaktionsformen und Anstandsnormen (*Proprieties*) erlernen. In seiner Analyse orientiert er sich zwar grundsätzlich an den Beziehungen oder Situationen im öffentlichen Raum und beschreibt, wie das Engagement eines Menschen in einem sozialen Umfeld durch die Anwesenheit anderer gelenkt wird. Man lerne die Interaktionsformen meist situativ.<sup>279</sup> Er zieht aber auch die umfassende Schlussfolgerung, dass all diese Formen Verhaltensregeln sind, die einem Wertebzw. Normensystem entspringen und auf die man im Falle einer Zuge-

279 Vgl. Goffman: Behavior in Public Places. Notes on the social Organization of Gatherings, S. 201-205.

hörigkeit zu einer Gruppe achten muss.<sup>280</sup> „An act can, of course, be proper or improper only according to the judgment of a specific social group [...]”.<sup>281</sup> Goffman redet hier zwar nicht von moralischer Richtigkeit einer Handlung – zumindest ist aus seinem Konzept kein normativer Schluss abzuleiten. Doch ist der Umstand, den Goffman beschreibt, hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Sozialisation eines Menschen und Verinnerlichung der Werte von großer Bedeutung. Die Sozialisation lässt sich insofern dadurch beschreiben, dass man die Werte seiner Umwelt lernt bzw. begreift und auf sie als ein Akteur, der bestimmte soziale Rollen einnimmt, reagiert. Man kann diese ablehnen, was die Zugehörigkeit unmittelbar ausschließt, oder sie übernehmen. Nur wenn das letztere der Fall ist, können wir davon reden, dass man all den Prinzipien, die oben dargestellt wurden, unterliegt. Denn in diesem Fall entsteht auch das Bewusstsein für und die Übernahme von Gruppenehre.

Das Wesen der kollektiven Identität liegt auch darin begründet, innerhalb eines sozialen Gefüges einen individuellen Beitrag und gleichzeitig einen Beitrag zur Gesellschaft zu leisten. Nach dem kanadischen Philosophen Charles Taylor ist es generell für die Bildung einer Identität notwendig, dass man sich selbst durch Kommunikation in Beziehungskonstellationen mit anderen 'positioniert'. „Ein Selbst ist man nur unter anderen Selbst. Es ist nie möglich, ein Selbst zu beschreiben, ohne auf diejenigen Bezug zu nehmen, die seine Umwelt bilden.“<sup>282</sup>

An dieser Stelle soll auch die Theorie von dem US-amerikanischen Philosophen und Soziologen George H. Mead bezüglich der Entwicklung der Identität erläutert werden.<sup>283</sup> Mead zufolge befindet sich der Mensch in einer ständigen Interaktion und entwickelt seine Identität

280 Vgl. Goffman: Behavior in Public Places. Notes on the social Organization of Gatherings, S. 242-248.

281 Goffman: Behavior in Public Places. Notes on the social Organization of Gatherings, S. 5.

282 Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, S. 69.

283 Im Originaltext verwendet Mead nicht das Wort *identity*, sondern *self*. Ins Deutsche wird es aber aufgrund des aktuellen Sprachgebrauchs als *Identität* übersetzt (Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Nachbemerkung zur Übersetzung, S. 442.). Mead verwendet noch zwei weitere Bezeichnungen, die er als *Phasen der Identität* bezeichnet: *the me* und *the I*.

durch eine gegenseitige Beeinflussung. Seiner Theorie nach müsse der Mensch zu einem Mitglied einer Gesellschaft werden, um eine Identität zu erlangen. Dies sei dadurch möglich, indem er die beobachtbaren Verhaltensweisen übernimmt und auf sie reagiert.<sup>284</sup> Man lerne die allgemeinen Reaktionen des 'verallgemeinerten Anderen' und reguliere dadurch sein eigenes Verhalten. Alles, was man durch diese Interaktion erwirbt, bilde das *me*.<sup>285</sup> Als *me* sei man Teil der gemeinsamen Normen, da man auf diese Weise wie der verallgemeinerte Andere handle. In diesem Prozess sei gleichermaßen ein anderer Aspekt bezüglich der Moralität eines Menschen ausfindig zu machen. Mitglied einer Gemeinschaft zu sein, sei einerseits ein notwendiges Kriterium dafür, dass man eine Identität besitzt. Solange der Mensch allgemeine Reaktionen dieser Gemeinschaft verinnerlichte, formten sie andererseits den Charakter des Menschen. Dieser Charakter sei nach Mead ein moralischer.<sup>286</sup> Des Weiteren bestehe eine vollständige Identität nicht nur aus diesem Aspekt. Verinnerlichung der allen Mitmenschen gemeinsamen Reaktionen sei nämlich eine weitere Phase dieses Prozesses. Es bedürfe zudem einer eigenen Haltung, die er *the I* nennt.

„Das 'Ich' [the I, B.C.], reagiert auf die Identität, die sich durch die Übernahme der Haltung anderer entwickelt. Indem wir diese Haltung übernehmen, führen wir das 'ICH' [the me, B.C.] ein und reagieren darauf als ein 'Ich'.“<sup>287</sup>

Es geht in Meads Konzeption nicht um eine metaphysische 'Spaltung' des Menschen. Er betont, dass diese zwei Aspekte ganz genau dem

---

*The me* bezeichnet das sich selbst als Objekt erfahrende Ich (Bemerkung des Übersetzers, S. 216.). *The I* bezeichnet er zwar an einer Stelle als *Ego* des Menschen (Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 247.). Aus seiner Konzeption ist jedoch abzuleiten, dass *the I* das Subjekt der gesellschaftlichen Erfahrung einer Person darstellt, das auch sich selbst als solches erfährt.

284 Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 206.

285 Die Bezeichnung *me* lässt sich im Konzept von Mead als das verallgemeinerte Andere verstehen (Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 217.).

286 Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 205.

287 Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 217.

Verhalten des Menschen zu entnehmen seien. Auch wenn man auf sein *me* als ein *I* reagiere, trete man in der Gesellschaft letztendlich als ein *me* auf. Es ist zu bemerken, dass auch Mead nicht direkt den Begriff der kollektiven Identität analysiert.<sup>288</sup> Jedoch veranschaulicht er mit diesem geschilderten Prozess, woraus die Gruppenzugehörigkeit besteht und was sie für die Einzelperson bedeutet. Er behauptet, dass die Anpassung an eine Umwelt, welche meist als Übernahme der gemeinsamen Verhaltens- und Denkmuster vorkomme, ein notwendiger Akt des Menschen sei, ganz gleich, wie „zivilisiert“ und „modern“ er sei.<sup>289</sup>

Wie sich die Bildung einer Identität, wie auch immer geartet, in der Achse von *Ich* und *andere* bewegt, so muss auch eine kollektive Identitätsbildung betrachtet werden. Ausgehend von der Theorie Meads ist zu behaupten, dass die kollektive Identität eine Gruppenzugehörigkeit voraussetzt. Dies kann mit der Terminologie von Mead folgendermaßen erläutert werden: Man muss zunächst den Verhaltenskodex begreifen (Bildung von *me*), ihn annehmen und verinnerlichen (Reaktion von *I* auf *me*) und nach ihm handeln (Erscheinung der vollbrachten Identität).

Den Kodex zu begreifen und ihn mit eigener Reflexion und Haltung zu versehen, (*the I* – mit Ausdruck von Mead), bringt in das Phänomen Gruppenzugehörigkeit eine individualistische Perspektive ein. Diese Haltung muss sich nicht unbedingt als Akzeptanz und Verinnerlichung erweisen. Sie kann auch eine Nichtakzeptanz des Kodex zur Folge haben. Mead bemerkt, dass in diesem Fall eine Möglichkeit entstehe, die gleichermaßen ein Vorteil für die Gruppe sei: Man könne durch den Dialog andere davon überzeugen, bestimmte Normen zu

288 Es muss eingeräumt werden, dass die Theorien von Goffman und Mead viel komplexer und detaillierter sind als hier beschrieben. Es wurden an dieser Stelle nur die Aspekte thematisiert, die hinsichtlich des Begriffs der kollektiven Identität und der damit verbundenen Gruppenehre berücksichtigt werden sollen. Die Gemeinsamkeit beider Theorien liegt darin, zu veranschaulichen, dass die Sozialisation und Bildung einer eigenen Identität ohne den Einfluss bzw. die Interaktion mit der Umwelt nicht möglich ist.

289 Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 266.

flexibilisieren und zu optimieren.<sup>290</sup> Auch nach Taylor spielt ein *kämpferisches Ich*, das sich selbst in den Innergruppenbeziehungen für Änderungen einsetzt, eine elementare Rolle bei der Bestimmung der eigenen Identität.<sup>291</sup> Dieser Kampf werde Taylor zufolge meistens mit unserem *signifikanten Anderen* (*significant other*) geführt, als welche auch Bezugspersonen wie Eltern, Freunde, Geschwister, Gesinnungsgenossen bezeichnet werden.

Aus diesen Überlegungen von Mead und Taylor bezüglich der individuellen Perspektive kann ein entscheidender Aspekt der kollektiven Identität herausgearbeitet werden. Anzubringen sei hier erneut das Beispiel Appiahs, dass die Auflehnung gegen die chinesische Tradition des Fußbindens als eine moralische Revolution angesehen werden kann: Die Kritiker und ihre Nacheiferer machten sich bewusst, dass dieser Brauch gleichbedeutend mit nationaler Schande sei. Dies zeigt also, dass Revolutionen unterschiedlicher Ausführungen eine individualistische Perspektive im Gruppenleben benötigen, wie Taylor und Mead behaupten.

Der Mensch besitzt zweifelsohne mehrere Identitäten. Zwar ist diskutierbar, welche von diesen die Eigenschaften einer kollektiven Identität aufweisen. Jedoch ist es möglich, den Rahmen der kollektiven Identität auszumachen, um den Zusammenhang zwischen dieser und der Gruppenehre verdeutlichen zu können.

Es ist zu behaupten, dass Menschen, die hinsichtlich ihrer gleichgearteten Eigenschaften, die sie von anderen differenzieren, derselben Definition entsprechen und somit eine kollektive Identität haben. Diese kann beispielsweise ein Geschlecht sein. Nehmen wir an, dass Männlichkeit und Weiblichkeit kollektive Identitäten seien. Hier muss aber auch die Frage gestellt werden, nach welchem Kriterium wir ein Geschlecht von einem anderen unterscheiden. Auf dem ersten Blick scheint diese Unterscheidung auf biologisch-physische Eigenschaften beschränkt zu sein. Hingegen muss jemand, der mit weiblichen körperlichen Eigenschaften geboren wurde, sich selbst, nicht unbedingt als eine Frau definieren. Somit fiel er auch nicht unter die Definition der Weiblichkeit, wodurch er de facto außerhalb dieser kollektiven

290 Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 211.

291 Vgl. Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, S. 22.

Identität angesiedelt werden würde.<sup>292</sup> Wir können gleichsam nicht behaupten, dass die Familie eine von Geburt an bestimmte kollektive Identität eines Menschen ausmacht. Es kann beispielsweise vorkommen, dass die emotionale Verbindung mit Familie nicht über eine Blutverwandtschaft hinausgeht und man sich daher nicht durch diese definiert.

Ein Versuch, kollektive Identität in Anlehnung an Annahmen auf eine deduktive Weise zu definieren, ist vielleicht eine praktische und sogar eine einfache Methode. Doch scheint die Realität viel komplexer zu sein. Die *kollektive Identität* ist vor allem ein Begriff, der durch diejenigen geprägt wird, die ihr angehören. Daher sollte sie eher mithilfe einer induktiven Methode analysiert werden. Die folgenden Aussagen entsprechen unter diesem Gesichtspunkt dem Phänomen der kollektiven Identität nicht: *Aa und Ab haben die Gemeinsamkeit, A zu sein. Sie fallen unter die Kategorie A.* Nach dem angeführten Gedankengang scheinen diese Aussagen hingegen richtiger zu sein: *a und b definieren sich selbst als A. Sie bilden die Kategorie A.* Eine kollektive Identität kann selbstverständlich auch mit Hilfe der ersten Schlussfolgerung definiert werden. Es geht hier allerdings um den Tatbestand, dass die kollektive Identität eine von innen heraus gebildete Kategorie ist. Jemand muss sich selbst als etwas definieren, was auch für die Außenwelt dieselbe Bedeutung einnimmt. Dementsprechend kann die Definition von kollektiver Identität folgendermaßen formuliert werden: Eine Kategorie, die der *Selbstdefinition* von mehreren Menschen entspricht, kann Eigenschaften aufweisen, aus denen eine kollektive Identität besteht.

In diesem Zusammenhang verdeutlicht sich, dass die *Selbstbestimmtheit* aus der Sicht der Einzelperson ein zentraler Aspekt der kollektiven Identität ist. Sie kann entstehen und anhalten, solange die Personen selbst davon überzeugt sind, dieser zu entsprechen. Erst dann können die oben dargestellten Prinzipien der Gruppenehre (*Pflichtmäßigkeit, Loyalität, Vertrauen, Respekt, Egalität*) eine existenzielle Bedeutung für die Mitglieder einer Gruppe einnehmen. Vorangehend

---

292 Homosexualität oder Transsexualität ist ein komplexes Thema, über das ausführlich diskutiert werden kann. Hier soll lediglich angerissen werden, dass das angeborene Geschlecht nicht immer der bestimmende Faktor des gelebten Geschlechts (Gender) ist.

wurde erwähnt, dass ein feiner Unterschied zwischen Loyalität und Gehorsam besteht, welcher aber für das Bewusstsein von Gruppenehre aus der Sicht einer Person viel ausmacht. In bestimmten Situationen erweist sich pure Gehorsamkeit als loyale Haltung. Im Hintergrund dieser Tatsache stehen zweifellos viele Motive. In geschilderten Situationen ist es evident, dass auferlegte Außenmotive zu einem bestimmten Verhalten zwingen. Fakt ist, dass Gruppenzugehörigkeit die Anpassung an ein herrschendes System voraussetzt. Ohne die Intention, sich in die Gruppe zu integrieren, kann nicht von einer vollständigen Gruppenzugehörigkeit sowie der Bildung einer kollektiven Identität die Rede sein. In diesem Sinne spielen die Außenmotive selbstverständlich zentrale Rollen. Wenn diese Außenmotive sich aber durch auferlegte Zwangshandlungen, Lebensbedrohungen oder Androhung einer Exklusion aus der Gruppe auszeichnen, dann wird das gebotene Verhalten *nolens volens* übernommen. Die Gruppenehre muss also, wie bereits aufgeführt, in erster Linie von jedem Mitglied als ein eigener Wert verinnerlicht werden, damit ein Ehr-Gebot, das damit verbunden ist, eine Basis bekommt und im Bewusstsein greifen kann. Erneut und abschließend also die Theorie, dass es weder möglich ist, für sich selbst inakzeptable Ehrenkodizes einer Gruppe zu verinnerlichen, noch eine Identität zu bilden, die durch die Interaktion in dieser Gruppe entsteht.

Die Gruppenzugehörigkeit, die zur Bildung der kollektiven Identität dient, kann als ein dynamischer Sozialisationsprozess betrachtet werden. Dieser ist nach Oprisko ein Wertungsprozess, dessen Rahmen durch Ehre bestimmt wird.

“Honor is nothing less than the social processes of value: valuation and evaluation of people by people. Honor tells us what we are through relational identities. Honor tells us what qualities we offer, and to what extent degree we possess them, which are important to society. Honor tells us whether those qualities are considered good or bad, better or worse, important or immaterial.”<sup>293</sup>

Oprisko weist hier nicht auf die Gruppenzugehörigkeit hin. Er betrachtet Ehre als eine Sozial- und Denkkategorie, an der man im Allgemeinen gemessen wird. Die Bewertung eines Menschen durch andere

293 Oprisko: *Honor. A Phenomenology*, S. 39.



umfasst nach der Theorie Opriskos all seine Identitäten. Er wird als ein Ganzes bewertet. In diesem Sinne stellt sich die Sozialisation einerseits als eine Reifung des Menschen nach den Normen seiner Umwelt dar, andererseits als die Bemühung um Anerkennung und Ehrgegninn.

Hinsichtlich der Gruppenehre besteht dieser Prozess aus zwei Dimensionen: Bewertung und Ehrgegninn [1] innerhalb und [2] außerhalb der Gruppe. Man wird innerhalb der Gruppe und von anderen Mitgliedern bewertet und erhält den Ehrgegninn nur innerhalb der Gruppe. Von anderen Mitgliedern fordert man Respekt für seine Gruppenzugehörigkeit als einen persönlichen Anteil kollektiver Identität. Außerhalb der Gruppe wird man nicht unter Bezugnahme auf Gruppenehre, sondern nach anderen Maximen bewertet. Respekt erhält man dann nicht für diesen persönlichen Anteil, sondern die Gruppenehre erhält ihn als einen kollektiven Wert. Die erste Dimension betrifft die Existenz einer Person in der Gruppe und benötigt daher die Beachtung der oben dargestellten Prinzipien der Gruppenehre. Die zweite Dimension betrifft die Existenz außerhalb der Gruppe und benötigt ein Bewusstsein für eine genuine Repräsentation. Man tritt in der Gruppe verstärkt als eine individuelle Person auf, die der Bewertung anderer unterzogen ist. Außerhalb der Gruppe erscheint man als ein Mitglied einer Gruppe mit kollektiver Identität. In der Gruppe gilt: „Ich und andere, die mich bewerten, von denen ich Respekt verlange, und mit denen mich doch etwas Gemeinsames verbindet.“ Außerhalb der Gruppe gilt: „Wir und andere, von denen wir Respekt einfordern.“

Die Gruppenehre ist ein Motiv, das zu einer Form der (positiven) Konkurrenz zwischen Personen führen kann, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Gruppe. Denn das Konstrukt der Gruppenehre beinhaltet, dass der Grad an Ehrbewusstsein und – darbietung konstant bleibt, innerhalb der Gruppe zwischen den einzelnen Mitgliedern, außerhalb der Gruppe zwischen anderen Gruppen. Dieser Sachverhalt kann also dazu führen, dass er zu Optimierung motiviert, im Verhalten 'besser' zu werden, was unter günstigen Voraussetzungen als eine moralische Haltung betrachtet werden kann. Denn aus den bisherigen Annahmen kann gefolgert werden, dass die Bildung einer kollektiven Identität und das Bewusstsein von Gruppenehre auch zu einer moralischen Reifung des Menschen beitragen. Dies ist auch ein Prozess der Unterscheidungsfähigkeit zwischen „Richtigem und Falschem“.

Die Gruppenehre kann überdies gebieten, dass diverse Gruppierungen respektvoll und anerkennend miteinander umgehen. Denn sie vermittelt ein Verständnis von Respekt per se und für den Grund, aus dem man Anerkennung für seine kollektive Identität und gemeinsamen Werte einfordert. Dieser Umstand kann es im besten Falle ermöglichen, dass Gesellschaften, Länder, religiöse oder ideologische Gruppen trotz ihrer Differenzen eine gemeinsame Basis für Einigung und akzeptable Lösungsansätze möglicher Konflikte entwickeln.

### **Fazit: Die Gruppenehre**

Die Gruppenehre kann als die ursprüngliche und paradigmatische Form der äußeren Ehre bezeichnet werden. Wie im ersten Kapitel erläutert, hatte die Ehre in der aristokratischen Gesellschaftsstruktur, in der sie als ein zentraler Orientierungswert fungierte, hauptsächlich in Bezug auf die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die damit verbundenen Verpflichtungen in der Form der standesspezifischen Ehre einen Sinn und eine Funktion. Es kann also behauptet werden, dass die Ehre auch in den Gruppierungen der modernen Gesellschaften dieser ursprünglichen Form ähnliche Funktionen erfüllt. Die Gruppenehre symbolisiert einen gemeinsamen gruppenspezifischen Wert, der in erster Linie zum Erhalt und zur Ordnung einer Gruppe dient.

Abgesehen von ihrer Art kann es in jeder Gruppe einen eigenen Ehrenkodex geben, solange mit dem Ausdruck 'Ehrenkodex' eine Reihe von Verhaltensregeln und gruppeninternen Normen gemeint ist, deren Einhaltung für die Teilnahme an dem gemeinsamen Wert der Gruppe vorausgesetzt wird. In einer Berufsgruppe beispielsweise kann der Verstoß gegen die Kodizes bzw. die Regeln zu einem schlechten Ruf führen, auf die alle Mitglieder achten müssen, da dieser Beruf ein Bestandteil ihrer Identität ist. Der Verlust des Ansehens in diesem Fall ist also als ein Ehrverlust zu definieren.

Auch wenn der Gehalt bzw. die Normen eines jeden Ehrenkodex variieren können, unterliegt jede Gruppe bestimmten Prinzipien, welche in der vorliegenden Arbeit als Loyalität, Egalität, Pflichtmäßigkeit, Respekt und Vertrauen festgelegt werden. Jedes einzelne Mitglied leistet einen persönlichen Beitrag zum Zusammenhalt einer heterogenen

Gemeinschaft, indem es diese Prinzipien als die Grundlage seiner eigenen Gruppenexistenz annimmt. Obwohl die hier genannten Prinzipien der Gruppenehre einige Gemeinsamkeiten mit denen der Standesehre aufweisen, differenzieren sich beide Sachverhalte dadurch, dass die Gruppenzugehörigkeit und die damit verbundene Verpflichtung zu gruppenspezifischer Ehre in einem moderneren Verständnis nicht unmittelbar zwangsläufig, sondern rein persönlich übernommen werden.

In Bezug auf diese Prinzipien wurde oben erläutert, dass die Bindung zu einer Gruppe nicht auf der Grundlage eines blinden Gehorsams, sondern einer eigenständig beschlossenen Loyalität geschlossen wird. Es wurde überdies verdeutlicht, dass diese Prinzipien eine moralische Grundlage für Gruppierungen verschaffen. Die Mitglieder einer Gemeinschaft werden also durch Respekt und Vertrauen zu moralischen Akteuren, die sich selbst zu gemeinsamen Normen verpflichten und von anderen das gleiche Pflichtbewusstsein fordern.

Im Gegensatz der allgemeinen Annahme, dass ein Ehrenkodex eine hierarchisierende gesellschaftliche Struktur fordert, erweist sich die Egalität als ein wesentliches Prinzip einer Gruppe, die sich mit einer spezifischen Wertorientierung kennzeichnet. Genauso wie in Pflichtbewusstsein müssen alle Mitglieder auch in Ansehen gleich sein, da der schlechte Ruf eines Mitglieds zerstörerisch für die äußere Ehre der gesamten Gruppe ist.

Die Gruppenehre kann überdies als ein persönlicher Wert betrachtet werden, da die Gruppenzugehörigkeit eine kollektive Identität verschafft, die sich jedes Mitglied zu eigen macht. In einer differenzierten vielfältig gestalteten Gesellschaft kann man verschiedene kollektive Identitäten gleichzeitig besitzen, die man in verschiedenen Bereichen seines Lebens erwirbt, bspw. Berufsgruppe, Familie, Sportverein, Politische Partei etc.

Die Fragen, ob der Verlust einer kollektiven Identität immer als ein Ehrverlust zu betrachten ist und inwiefern sich der Ehrverlust in einer spezifischen Gruppe auf die Existenz einer Person in anderen Lebensbereichen auswirkt, werden im resümierenden vierten Kapitel diskutiert.

# Drittes Kapitel

## IV. Die innere Ehre

Die innere Ehre ist ein Wert, den eine Person sich selbst zuschreibt. Die Entstehung dieses Werts bedingt zwei ergänzende Elemente. Diese sind Scham und Selbstachtung. Hier soll unter Scham nicht der Schamaffekt, sondern eine schamhafte Haltung verstanden werden, die unser Verhalten präventiv bestimmt. Das zweite Element der inneren Ehre ist Selbstachtung. Unter Selbstachtung soll das Handeln nach einer individuell gestalteten moralischen Haltung verstanden werden.

Beide Elemente operieren auf der Grundlage eines bestimmten Selbstbilds. Die Frage „Welches Verhalten entspricht meinem Selbstbild und welches Verhalten verletzt es?“ spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle. Die innere Ehre kann zum einen als ein persönlicher Wertzuschreibungsprozess angesehen werden, in dem eine Person ihr Selbst bildet. Zum anderen erfüllt dieser innere Aspekt die Funktion der Ehre, Respekt für die eigene Person einzufordern.

In seiner Schrift „J. G. Fichte's Rechenschaft an das Publikum ueber seine Entfernung von Jena in dem Sommerhalbjahr 1795“ scheint Fichte von seiner inneren Ehre zu sprechen,<sup>294</sup> die er folgendermaßen beschreibt:

„Es gibt Etwas, was mir über Alles gilt, und dem ich alles Andere nachsetze, von dessen Behauptung ich mich durch keine möglichere Folge abhalten lasse, für das ich mein ganzes irdisches Wohl, meinen guten Ruf, mein Leben, das ganze Wohl des Weltalls, wenn es damit in Streit kommen könnte, ohne Bedenken aufopfern würde. Ich will es Ehre nennen. Diese Ehre setze ich keinesweges in das Urtheil Anderer über meine Handlungen, wenn es das einstimmige Urtheil meines Zeitalters und der Nachwelt seyn könnte; sondern in dasjenige, das ich selbst über sie fällen kann.“<sup>295</sup>

---

294 Burkhardt bezeichnet diese als *intrinsische Ehre*, die Fichte in dieser Schrift als ein höchst persönliches Gut detailliert beschreibt.

295 Fichte: Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, II, S. 45 f.

In dieser Beschreibung trifft Fichte keine Differenzierung zwischen äußerer und innerer Ehre, sondern er abstrahiert aus der Wertung, die er sich selbst zuschreibt, einen allgemeinen Ehrbegriff. Allerdings scheint das hier beschriebene Ehrkonstrukt vor allem aufgrund seiner Bestimmbarkeit durch die Person selbst die Merkmale innerer Ehre zu besitzen. Überdies impliziert diese Überlegung Fichtes die inhaltliche und phänomenologische Dichotomie von Ehre, da er deutlich zwischen Ehre und gutem Ruf unterscheidet. Letzteres kann nach der These der vorliegenden Arbeit wohl als äußere Ehre bezeichnet werden. Auch wenn Fichte im vorliegenden Ausschnitt die 'Unantastbarkeit' der Ehre andeutet, erfährt man aus der Vorgeschichte, dass diese Schrift aus einer durch andere Personen gekränkten Ehre entstanden ist. Denn Fichte verfasste diese Schrift infolge einer Auseinandersetzung mit seiner Umgebung in Jena, in der er sich diffamiert sah.<sup>296</sup>

Also ist die innere Ehre auch dadurch charakterisiert, graduell und verletzlich zu sein. Daher kann sie genauso wie die äußere Ehre sowohl durch die eigene Handlung als auch durch die Handlung anderer zuerkannt sowie in Frage gestellt werden. Dies erscheint auf den ersten Blick widersprüchlich. Denn solange die innere Ehre ein von der Person selbst zugeschriebener Wert ist, müsste sie gegen 'Außenwirkung' immun sein. Doch soll das doppeldeutige Konzept von Ehre an dieser Stelle nochmals in Erinnerung gerufen werden. Es ist einzuräumen, dass der Wert, der einer Person von anderen zugeschrieben wird, einen Einfluss auf den Wert hat, den man sich selbst beimisst, und umgekehrt. Ohne diese Dichotomie in Betracht zu ziehen, bleibt die Analyse von innerer Ehre mangelhaft.

Ein weiterer Punkt, der hier erwähnt werden soll, ist der, dass auch die innere Ehre ein konditionaler Wert ist, der genauso zu pflegen ist wie der der äußeren Ehre. Denn sie ist kein irreduzibles Gut, das jeder Mensch per se besitzt.

Der Besitz von innerer Ehre setzt, wie erwähnt, zwei ergänzende Elemente voraus: Scham und Selbstachtung. Diesbezüglich kann man zwar einwenden, dass Scham ein (Affekt-) Gefühl darstellt, welches sogar unabhängig von innerer Ehre ausgelöst werden kann und Selbstachtung wohl mit innerer Ehre gleichzusetzen ist, was den expliziten

---

<sup>296</sup> Vgl. Burkhart: Eine Geschichte der Ehre, S. 81.

Begriff „innere Ehre“ als überflüssig erscheinen lässt. Dies wären tatsächlich berechnete Einwände. Dass Scham vor allem im alltäglichen Sprachgebrauch ein akutes Gefühl bezeichnet, ist selbstverständlich nicht zu bestreiten. Und wie die Selbstachtung einer Person bewertet wird, hat äußerst viele Gemeinsamkeiten mit dem Sachverhalt, der in der vorliegenden Arbeit als innere Ehre bezeichnet wird. Es muss aber zunächst verdeutlicht werden, dass Scham und Selbstachtung zwei wichtige Grundhaltungen eines Menschen sind. Die innere Ehre dagegen ist ein Wert, der zusätzlich aus diesen beiden entsteht. Es bedarf Scham und Selbstachtung als wesentliche Elemente, die die Voraussetzung für innere Ehre schaffen, diese begründen und schützen. Im Folgenden soll darauf näher eingegangen werden.

## 1. Scham

Wie vorangehend geäußert, bezeichnet innere Ehre einen Wert, den man sich selbst zuschreibt. Damit wir von der inneren Ehre einer Person reden können, muss sie deren persönlichen Wert aber vor allem achten und schützen. Scham, die fast ausnahmslos jedem Menschen als ein unangenehmes Gefühl bekannt ist, scheint auf den ersten Blick eine Bedrohung für diesen Wert zu sein. Scham wird verbunden mit einem plötzlichen Erröten, dem Wunsch, im Boden zu versinken, dem Drang, sich aus schamauslösenden Situationen möglichst schnell zu entfernen etc. Die meisten Scham-Situationen führen eine Person dazu, sich mit sich selbst auseinanderzusetzen, ihren charakterlichen Wert zuallererst selbst in Frage zu stellen. Eine der Thesen der vorliegenden Arbeit ist die, dass die Scham allerdings auch zur Erhaltung des Wertes der inneren Ehre dient. Wenn wir die Scham-Phänomene in Betracht ziehen, sehen wir, dass Scham sich nicht nur als ein unmittelbares Gefühl erweist, sondern auch als eine innere Haltung, die im Gegensatz zu akuten körperlichen Reaktionen, die plötzlich ausgelöst werden, dauerhaft besteht. Die Scham setzt nicht nur dann ein, wenn eine Verletzung der Persönlichkeit stattgefunden hat, sondern auch, wenn eine mögliche Verletzung droht. Sie stellt sich also nicht nur als eine im Nachhinein entstehende Reaktion dar, sondern als eine Art Warnhinweis auf einen künftigen Angriff auf die eigene Person. Aus

diesem Gesichtspunkt ist die Scham eine handlungsprägende innere Haltung<sup>297</sup> eines Menschen, durch die dieser selbst entscheidet, welche Handlungsnorm seiner inneren Ehre entspricht. Im vorliegenden Abschnitt wird erläutert, dass die Scham in der angebrachten Form sowohl eine Bedingung für innere Ehre als auch ein Ausdruck selbiger ist. Um diese These näher zu erklären, werden zunächst die Fragen nach der Bedeutung von Scham-Phänomenen beantwortet und was genau Scham auslöst. Zum Schluss wird die Voraussetzung und die Bedeutung von Scham für innere Ehre diskutiert und worauf dieses Verhältnis gegründet ist.

Zunächst ist wichtig anzumerken, dass die Scham-Phänomene meist situativ sind und je nach sozialem Milieu, dem Charakter und der individuellen Lebensgeschichte des Sichschämenden variieren. Dies erschwert einerseits die Scham-Phänomene zu typisieren. Andererseits können wir aber bestimmte Situationen anbringen, deren Unannehmlichkeiten in ihrer Peinlichkeit liegen und die vermutlich bei jedem ein Gefühl der Blamage auslösen können, wobei ihre situative und von der Person abhängige Variabilität nicht unberücksichtigt bleiben darf. Man kann sich beispielsweise wegen eines Fauxpas oder einer unangemessenen Kleidung, eines versehentlich gesagten obszönen Wortes schämen. Bei einem seriösen Gespräch aufzustossen, beim Gehen zu stolpern oder das Magenknurren in einem ruhigen Raum voller Menschen etc. können gleichermaßen blamierend sein und deshalb als Scham-Phänomene betrachtet werden. Das Verhältnis zwischen innerer Ehre und Scham verdeutlicht sich aber eingehender in der Antwort auf die Frage, worin Grund und Folge einer Scham-Situation bestehen. Die geschilderten Situationen sind zwar fast ausnahmslos peinlich, dramatisch sind sie jedoch nicht. Denn bei einigen handelt es sich um einen 'Unfall', bei anderen vielleicht um eine Unaufmerksamkeit, die jedem unterlaufen kann. Sie lösen lediglich einen kurzzeitig aufblitzenden Affekt aus, dessen Wirkung sich zwar relativ unangenehm anfühlt, aber auch genauso schnell wieder nachlässt. Bezüglich dieser Situationen können wir also nicht sagen, dass sie eine bedeutende Rolle für die innere Ehre einer Person spielen. Für die in-

---

297 Auf dieses Verhältnis weist auch Schlossberger hin (Vgl. Schlossberger: Stolz, Scham, Ehre, S. 265.).

nere Ehre wären sie dann bedeutsam, wenn sie den eigenen Maßstab, an dem man sich selbst misst, bedrohen würden. Hingegen sind sie als relevante Scham-Phänomene zu betrachten, weil sie entscheidende Merkmale der Scham aufweisen: Die Scham drückt erstens ein Gefühl der Zurschaustellung dessen aus, das man nach außen hin nicht zeigen will.<sup>298</sup> Aus diesen Situationen geht zweitens hervor, dass der Scham eine unerwünschte Unkontrollierbarkeit des eigenen Handelns zugrunde liegt. Die Scham manifestiert in diesem Zusammenhang ein Gefühl des Versagens in Selbstbeherrschung. Drittens setzt dieses Gefühl dort ein, wo man plötzlich im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, selbst wenn dies aus einem positiven Grund geschieht – bspw. von anderen gelobt oder beglückwünscht zu werden.<sup>299</sup> In diesem Zusammenhang betrachtet Max Scheler die Scham als eine Angst „erstens vor Vergegenständlichung, zweitens vor der Erdrückung des Selbstbildes vor dem Fremdbild.“<sup>300</sup> Der Mensch neige von Natur aus dazu, sich selbst bzw. seine individuelle Sphäre vor einer allgemeinen zu schützen. Diesen Schutz ermögliche ihm sein Schamgefühl.<sup>301</sup>

In Anlehnung an die These Schelers können wir versuchen zu verstehen, warum manche Scham-Situationen sogar zum Selbstmord führen. Im Jahr 2014 beging ein japanischer Stammzellenforscher Suizid, der bezüglich bestimmter Fehler in seiner Studie und seiner Vorgehensweise im Forschungsprozess angeblich heftig kritisiert wurde.<sup>302</sup> Es können hinter solchen Ereignissen natürlich auch andere Gründe gesteckt haben, wie psychische Krankheiten, Belastung, Erschöpfung etc. Es ist also nicht nachzuweisen, ob in diesem Fall ausschließlich die Scham das Motiv für den Selbstmord darstellte. Überdies muss eingeräumt werden, dass hier auch eine Erschütterung der äußeren Ehre vorliegen kann. Denn die fatale Situation des Forschers bezieht sich in erster Linie auf seine gesellschaftliche Rolle als Wissenschaftler. Der Respekt, den er durch diese Rolle erhalten hatte, scheint hier in Gefahr

298 Vgl. Breun: Scham und Würde. Über die symbolische Prägnanz des Menschen, S. 29.

299 Vgl. Hilgers: Scham. Gesichter eines Affekts, S. 15.

300 Scheler: Über Scham und Schamgefühl, S. 148.

301 Vgl. Scheler: Über Scham und Schamgefühl, S. 90.

302 Vgl. <http://www.faz.net/aktuell/wissen/mensch-gene/japanischer-stammzellforscher-tot-selbstmord-im-labor-13082353.html>.



geraten zu sein. Sei es nun also aufgrund des eigenen 'Misserfolgs' oder der Kritik an seinen Kompetenzen als Wissenschaftler, hier besteht eine Verletzung seines guten Rufs, weshalb wir diese Situation auch mit Hinblick auf die äußere Ehre betrachten müssen. Dagegen ist einzuräumen, dass jede Verletzung äußerer Ehre eine potenzielle Verletzung innerer Ehre nach sich ziehen kann. In diesem Fall tritt Scham als ein Merkmal der Ehrverletzung auf, wobei nicht zu vergessen ist, dass eine Ehrverletzung auf verschiedene Weisen bspw. in Form von Zorn oder Rachegefühl empfunden werden kann.

In Bezug auf den genannten Fall ist allerdings zu behaupten, dass es sich hier um eine tiefgreifende innere Einstellung handelt, die erstens nicht unabhängig von sozialer Rolle und Außenmeinung gedacht werden kann und zweitens im Unterschied zu einem plötzlich ausgelösten Affekt (eben wie Wut oder Rachewunsch) nicht situativ operiert, sondern das Selbstverständnis eines Menschen grundlegend prägt. Diese innere Einstellung bzw. Haltung gibt uns bestimmte Hinweise auf das Charakteristikum der Scham, das folgendermaßen beschrieben werden kann: Man schämt sich, [1] wenn man sich selbst als jemanden wahrnimmt, der man nicht sein will und [2] wenn man glaubt, von anderen als jemand wahrgenommen zu werden, der man nicht sein will. Ausgehend von dieser These können wir behaupten, dass der benannte Stammzellenforscher starker Scham ausgesetzt war, weil er vermutlich selbst Fehler begangen hat, die seine Kompetenzen als Wissenschaftler in seinen Augen und in den Augen anderer in Frage stellten. Er betrachtete sich selbst als jemanden, den er nicht darstellen wollte – ein inkompetenter Forschender, der von 'signifikanten anderen' kritisiert wird. Durch die Kritik nahm er die Überzeugung auf, dass ihn auch die urteilende Außenwelt als unbefugt ansah. Durch seine eigene Ansicht und durch die anderer in der Rolle, die für die Aufrechterhaltung seiner inneren Ehre entscheidend war, fühlte er sich unbestätigt.<sup>303</sup> Es muss eingeräumt werden, dass wir hier vielmehr mit einer zerstörerischen Funktion der Scham konfrontiert sind, als mit einer schützenden, von der auch Scheler redet. Doch schildert dieses Beispiel am eindringlichsten, was Scheler mit der „Angst vor Erdrückung des Selbst-

---

303 Ob Suizid als Option zum Schutz der inneren Ehre gesehen werden kann, ist dabei natürlich fraglich.

bilds vor einem Fremdbild“ meint. Denn wir können behaupten, dass der Forscher sich vor allem deshalb in einer tiefen Verlegenheit befand, weil seine Fehler von anderen erkannt worden sind. Bevor über den Konflikt zwischen Ich und anderen im Zusammenhang mit Scham-Phänomenen diskutiert wird, soll zunächst einmal auf das Selbstverständnis einer Person, das sich in Scham-Phänomenen als ein Konfliktmotiv präsentieren kann, eingegangen werden.

Für jemanden, der sich selbst einen Wert zuschreibt, gilt in der Regel, dass er diesen Wert an einem Idealbild misst. Scham wird spürbar, wenn eine Diskrepanz zwischen dem Selbst- und dem Idealbild entsteht.<sup>304</sup> Bernard Williams drückt dies plastisch aus: „Shame looks to what I am.“<sup>305</sup> Also verweist das Schamgefühl einer Person darauf, welche Rolle sie in diesem Moment verkörpert. Eine kurze Begriffsklärung mag hilfreich sein: Das Selbstbild können wir allgemein betrachtet als das Verständnis einer Person von sich selbst und das Idealbild als eine 'Wunschperson' definieren. Es kann behauptet werden, dass ein Idealbild grundsätzlich auf bestimmten Normen sowie dem Wertverständnis einer Person beruht. Eine genaue praktische Unterscheidung zwischen dem Selbst- und dem Idealbild erscheint jedoch äußerst schwierig, weil man oft dazu neigt, sich selbst als jemanden zu sehen, der man eigentlich nicht ist, aber gern sein will. Sich der Diskrepanz zwischen diesen Ansprüchen bewusst zu werden benötigt daher eine akribischere Anschauung seiner selbst. Die im Kontext innerer Ehre relevante Scham entspringt einer solchen Selbsterkenntnis, die der Inschrift am Eingang des Apollotempels zu Delphi „Erkenne dich selbst!“ entspricht. Eine weitere These Schelers bezüglich der Scham deutet gleichermaßen auf diese Annahme hin: „In aller Scham nämlich findet ein Actus statt, den ich 'Rückwendung auf ein Selbst' nennen möchte.“<sup>306</sup> Die innere Ehre offenbart sich dadurch, dass sie eine mögliche Diskrepanz zwischen dem Selbst- und dem Idealbild überwinden will. Die Scham fungiert dabei als ein Kontroll-, Schutz- und Warnmechanismus, der auch im Voraus auf diese Diskrepanz hinweist – also ein Mechanismus, der einer Person signalisiert, welche Hand-

304 Vgl. Hilgers: Scham. Gesichter eines Affekts, S. 19.

305 Williams: Shame and Necessity, S. 93.

306 Scheler: Über Scham und Schamgefühl, S. 78.

lung oder Situation sie von dem entfernt, was sie als erstrebenswert erachtet.

Neben Scheler betrachten noch andere Philosophen diese genannte innere Haltung als Schamgefühl, das im Unterschied zu Scham als einem akuten Gefühl das Verhalten eines Menschen steuert.<sup>307</sup> Mit dem Ausdruck „Schamgefühl“ bezeichnet man alltagsprachlich meist eine generelle Haltung, nicht also einen Affekt. Sie kann ebenso als Schamhaftigkeit angesehen werden. Die entscheidende Frage ist aber, ob die hier genannte Haltung nicht vielmehr das Ehrgefühl ist. Fakt ist, dass Ehr- und Schamgefühl sehr nah aneinander liegen und analytisch nur schwer voneinander zu trennen sind. Scheler scheint im folgenden Zitat eine mögliche Lösung für diese Problematik zu bieten:

„Auch Ehrgefühl ist Vorgefühl und nicht erst Nachgefühl. Es bedarf keines Entzuges der Achtung, um es hervorzurufen. Es arbeitet von vornherein in der Richtung, ein der Achtung und Liebe würdiges Sein und Verhalten als Bild darzubieten.“<sup>308</sup>

Scheler vergleicht hier zwar nicht unmittelbar Ehr- und Schamgefühl miteinander. Überdies macht er allerdings in seiner Theorie über die Scham deutlich auf den engen Zusammenhang zwischen Ehre und Scham aufmerksam. Es lässt sich aus diesem Zitat eine 'angereichte' Struktur beider Sachverhalte schlussfolgern, in der das Ehrgefühl als das Gegenteil des Schamgefühls beschrieben wird. Nach der Logik dieser Struktur kann letzteres nur entstehen, wenn ersteres verschwindet. An dieser Stelle ist anzumerken, dass diese 'Gleichung' auch umgekehrt nicht funktionieren kann. Zwar ist einzuräumen, dass Ehre hauptsächlich mit Wert (im Sinne von lobenswerten Eigenschaften) und Scham mit Wertlosigkeit zu tun hat. Jedoch handelt es sich hier nicht um logisch aufeinander aufbauende Sachverhalte, sondern eher miteinander verbundene. Das Ehrgefühl können wir als das Bewusstsein für den eigenen Wertzuschreibungsprozess eines Menschen bezeichnen. Der Vollzug dieses Prozesses wird in folgender Frage herausgestellt: Welches Verhalten entspricht dem Wert, den ich behaupte zu besitzen? In dieser Hinsicht trifft die Überlegung Schelers. Jedoch

307 Vgl. Landweer: Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls, S. 46.

308 Scheler: Über Scham und Schamgefühl, S. 149.

bleibt das Ehrgefühl mangelhaft, wenn die Bedeutung Scham zu empfinden nicht hinterfragt wird, weil diese als ein Element fungiert, das das Bewusstsein des Ehrgefühls ergänzt. Und ohne das Ehrgefühl verliert das Schamgefühl seine eigentliche Grundlage. Warum sollte man Scham empfinden, wenn das Verständnis vom eigenen Wert nicht vorhanden ist? Beim Verhältnis von Ehr- und Schamgefühl handelt es sich daher vielmehr um ein Zusammenspiel beider Sachverhalte.<sup>309</sup>

Bezüglich der bisherigen Erwägungen muss eingeräumt werden, dass man im Handeln meist von anderen Motiven geleitet wird als dem hier beschriebenen Ehrgefühl, auch wenn man behauptet, im Namen der Ehre zu handeln. Man misst sich nicht ausschließlich an einem Idealbild, das auf einem äußeren individuellen Wertverständnis beruht, sondern auch an einem Bild, das gesellschaftlichen Anforderungen entspricht. Manchmal manifestiert sich sogenanntes ehrenhaftes Verhalten auf der Grundlage des Bedürfnisses nach Anerkennung oder aber einer puren Profitsucht. In diesem Zusammenhang transzendiert die Scham die oben dargestellte genuine Selbsterkenntnis und erweist sich vielmehr als Angst vor einem Verlust des Status, Exklusion aus der Gemeinschaft etc.

Sartre geht im Ich-und-andere-Konflikt der Scham-Phänomene einen Schritt weiter und behauptet, dass die Scham kein *Reflexionsphänomen* sei, weil man sich primär immer vor jemand anderem schäme.<sup>310</sup> Jede Scham ist demgemäß eine Art der Beschämung. Erst durch andere wird man sich der Wertlosigkeit oder Atrozität einer Handlung bzw. Situation bewusst. Durch den urteilenden Blick anderer wird Beschämung hervorgerufen. Doch müssen diese anderen keine konkret Anwesenden sein, sondern es geht um imaginäre andere, deren Sichtweisen man selbst übernimmt. Man muss also nicht unmittelbar 'angeblickt' werden, um sich für etwas zu schämen. Die Scham ist nach Sartre eine Art der Objektivierung des Selbst. Man werde zum Objekt seines Selbst, über das man ein Urteil fällt wie sein Außenstehender.

„[I]ch schäme mich meiner, wie ich Anderen erscheine. Und eben durch das Erscheinen Anderer werde ich in die Lage versetzt, über mich selbst

309 Vgl. Rappe: Die Scham im kulturvergleich. Antike Konzepte des moralischen Schamgefühls in Griechenland und China, S. 42.

310 Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Anthropologie, S. 406.

ein Urteil wie über ein Objekt zu fällen, denn als Objekt erscheine ich Anderen.“<sup>311</sup>

Es handelt sich also um eine Spaltung des Ich: Ich als Selbst und Ich gedacht aus der Sicht anderer. Genauer gesagt ist die Scham ein Bewusstwerden dieser Spaltung. Diese Erwägung Sartres kann folgendermaßen erweitert werden: Man wird sich durch andere auch dessen bewusst, was gut, wünschenswert, akzeptabel oder erlaubt ist. Das Gegenüber stellt sich einerseits als eine Instanz dar, die eine Person zu einer Art der Vorzensur führt und bestimmt andererseits, welche Normen sie anzuerkennen hat. Die Philosophin Maria-Sibylla Lotter nennt die Funktion des anderen, der sich in den Scham-Phänomenen am stärksten behauptet, „ursprüngliche Autorität“.<sup>312</sup> In der Scham offenbart sich, dass man einer Autorität widerspricht, die man als primär anerkennt. Aus dieser Betrachtungsweise lässt sich folgern, dass man sich selbst stets aus der Sicht der anderen, des Gegenübers beurteilt. Dementsprechend entspringen die Scham-Phänomene nicht einem rein individuellen inneren Konflikt, bei dessen Entstehung die Außenmeinung indifferent bleibt. Dies bestätigen tatsächlich die Scham-Reaktionen: Denn wenn die Scham ein ausschließlich innerer Konflikt wäre, wie könnten wir dann das Erröten erklären? Was meint dann der Wunsch danach, im Boden zu versinken, wenn nicht der, aus dem Blick der Umwelt verschwinden zu wollen? Die Unerträglichkeit einer Scham-Situation verdoppelt sich ohne Zweifel durch die 'Zeugen'. Das, was innerhalb eines Scham-Phänomens das Selbstverständnis eines Menschen zerstören kann, ist in erster Linie ein zweiter Blick, der 'Blick der anderen', der sowohl einen Indikator für die Relevanz einer Norm darstellt als auch einen möglichen Normverstoß zum Vorschein bringt. Das Gegenüber zwingt eine Person zu erkennen, dass sie in Bezug auf die Geltung bestimmter Normen etwas Falsches, Inakzeptables getan hat. In diesem Fall schämt man sich aber nicht nur seines Normverstoßes, der von anderen aufgedeckt wird, sondern deshalb, weil von außen beobachtet wird, dass man sich schämt. Errötet man vor Scham, ist die Umgebung also unmittelbarer Zeuge der eigenen inneren Erre-

311 Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Anthropologie, S. 406.

312 Vgl. Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, S. 79.

gung. Der andere hält einer Person gleichsam den Spiegel vor, wodurch sie sich durch die Erkenntnis ihres Selbstbildes zugleich der Distanzierung von ihrem Idealbild bewusst wird.

Hier entsteht ein fraglicher Aspekt der Scham, der gleichermaßen das Verständnis von der inneren Ehre einer Person betrifft: Nach diesem Gedankengang müsste man sich nur in Anwesenheit anderer schämen. Ein Normverstoß müsste sich demnach nicht automatisch als störend erweisen, solange er unentdeckt bleibt. Es ist zu bemerken, dass dies oft der Fall ist. Die Scham setzt oft dann ein, wenn man exponiert wird. Doch besitzt die Scham ein weiteres Charakteristikum, das diese Behauptung widerlegt: Man schämt sich vor sich selbst auch ohne die Last eines zweiten Blicks, die mit dem Ausdruck Sartres *imaginäre andere* erklärt wird. Da aber dieser Blick, wenn auch imaginär so doch handlungsprägend, die Anerkennung einer äußeren Autorität ausdrückt, ist im Grunde anzunehmen, dass man sich auch dann schämen müsste, wenn man gegen die Normen verstieße, die man selbst grundsätzlich nicht anerkennt. Diese Annahme widerspricht allerdings der anfangs angebrachten These, dass die Scham grundsätzlich einer Diskrepanz zwischen dem Selbst- und dem Idealbild entspringt. Denn dieser These zufolge erweist sich die Scham vor allem als ein innerer Konflikt, der lediglich die Person selbst betrifft. Es stellt sich also nochmals die Frage nach dem hauptsächlichen Grund der Scham – ist es die Distanzierung vom Idealbild oder der Blick der anderen? Die Scham zeigt eine konfuse Mehrdimensionalität auf, weshalb die Antwort auf diese Frage „beides“ lauten soll. Diese Antwort genügt aber nicht zu begründen, dass die Scham sowohl ein innerer als auch ein äußerer Konflikt ist.

Oben wurde kurz erwähnt, dass sich das Idealbild einer Person, an dem sie ihren Wert misst und das somit zu einem bestimmenden Maßstab ihrer inneren Ehre wird, auf der Grundlage eigener Normen und Wertvorstellung bildet. Allerdings entsteht dadurch ein Diskurs, dem eine problematische Definition des Selbst- und/oder Idealbilds zugrunde liegt. Die entscheidende Frage hier ist, inwieweit eine Norm, die jemand für seine eigene Maßgabe hält, auch in der Tat seine eigene bzw. eine individuelle darstellt. Beruht die innere Ehre auf einer rein individuellen Definition des Selbst? Wenn wir begründen könnten, dass das Selbstverständnis eines Menschen absolut autonom ist, dann

müssten wir ebenso behaupten, dass die Scham ein rein individueller Konflikt sei. An dieser Stelle soll ein elementarer Aspekt des gesamten Ehrkonzepts nicht aus den Augen verloren werden: Der innere Wertzuschreibungsprozess einer Person kann sich nicht als absolut immun gegen die Außenwelt manifestieren. Den Wert, den eine Person zu besitzen glaubt, kann sie nicht immer autonom definieren. Es soll erneut betont werden, dass die Scham als ein ergänzendes Element innerer Ehre nicht separat von der Logik der Manifestation von Ehre, welche durch innere und äußere Faktoren beeinflusst wird, zu begreifen ist. Wie die Ehre selbst ist auch die Scham sowohl in der inneren als auch äußeren Erfahrungswelt eines Menschen zu verorten. Diese Problematik soll im Folgenden aus einer anderen Perspektive betrachtet werden.

Die Bedeutung der gemeinsamen Wertvorstellung in einer Gruppe, die im Abschnitt „Gruppenehre“ der vorliegenden Arbeit ausführlich analysiert wird, soll an dieser Stelle noch einmal in Erinnerung gerufen werden. Dort wurde verdeutlicht, dass man seine Zugehörigkeit zu einer Gruppe dadurch demonstriert, dass man ihre Normen und Werte anerkennt. Es wurde überdies betont, dass dies nicht aufgrund eines blinden Gehorsams, dem manchmal negative Sanktionen zugrunde liegen, sondern nur infolge einer rein persönlichen Entscheidung erfolgen kann. Bei einer solchen Gruppenzugehörigkeit handelt es sich daher um die Anerkennung der Normen, die einer gemeinsamen ursprünglichen Auffassung entstammen, sich dann aber schließlich in individuelle Übernahme verwandeln. Wenn wir eine Gesetzmäßigkeit akzeptieren, akzeptieren wir zugleich eine Gruppe von Personen, die diese Normen ebenso bestätigen. Schreibt man sich selbst also einen Wert zu, bezieht man sich deshalb gleichermaßen auf andere. Normakzeptanz und –verstoß werden insofern zu zentralen Faktoren in Scham-Phänomenen, als dass diese in der gemeinsamen Existenz mit anderen grundsätzlich eine „überindividuelle“<sup>313</sup> Bedeutung einnehmen. Man schämt sich dementsprechend nicht nur deshalb, weil man seine eigenen Normen missachtet hat, sondern auch gegenüber anderen, die diese gleichsam übernommen haben. Man schämt sich nicht vor irgendetwem, sondern vor denen, auf deren Meinung

---

313 Vgl. Demmerling; Landweer: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, S. 229.

man einen besonderen Wert legt, weil man mit ihnen dieselben Ansichten gesellschaftlicher Auflagen teilt. Das, was dem japanischen Stammzellenforscher seine Situation unerträglich werden ließ, war die Tatsache, dass er und seine Kritiker derselben 'Normgemeinschaft' angehörten.

Auch wenn die Umwelt für den Einzelnen keine Normgemeinschaft im genannten Sinne bildet, weil ihre Normen seiner Innenwelt nicht entsprechen, und somit ein Normverstoß nicht unmittelbar zu einer Scham-Situation führt, entsteht womöglich ein Konflikt zwischen der Innen- und Außenwelt, welcher ebenso zu einem Konflikt zwischen der inneren und der äußeren Ehre führt. Im Abschnitt „Moralische Haltung“ wurde verdeutlicht, dass das Verhalten nach den moralischen Maßstäben einer Gesellschaft, zu der man gehört, als eine der Bedingungen der äußeren Ehre zu sehen ist. Dort wurde die Problematik thematisiert, dass das gesellschaftlich anerkannte Verständnis von Moral der eigenen moralischen Auffassung der Einzelnen widersprechen kann. Diese Tatsache, die eine Konfliktsituation darstellt, weist auch darauf hin, dass innere und äußere Ehre manchmal in Widerspruch stehen können. Ein möglicher Verstoß gegen eine allgemein anerkannte Norm, die man aber nicht persönlich verinnerlicht hat, führt aus dieser Sicht betrachtet wahrscheinlich zur Verletzung des gesellschaftlichen Ansehens bzw. der äußeren Ehre. Entsteht eine große Reaktion in der Gesellschaft auf einen Normverstoß, die in der Aberkennung der Achtung und schließlich in der Degradierung des sozialen Werts einer Person mündet, so ist von der Schande die Rede, die auch als das 'Gegenkonzept' der Ehre bezeichnet werden kann. Dies impliziert jedoch nicht, dass der Entstehungsgrund der Schande, also der Normverstoß, zugleich zum Grund für Scham wird. Gegen etwas, was die äußere Ehre verletzt, kann die innere Ehre absolut immun bleiben. Denn es geht hier vielmehr darum, welches Urteil man selbst über eigene Handlung fällt. Solange keine Übereinstimmung der Innen- und Außenwelt stattfindet und man infolgedessen seine Handlung durch seine eigene moralische Auffassung begründet, können wir davon ausgehen, dass die moralische Qualität eines Normverstoßes für den Einzelnen, der dies getan hat, irrelevant bleibt und somit seine innere moralische Integrität auch nicht davon beeinflusst wird. Man bewahrt in diesem Fall weiterhin seine innere Ehre, während es eventuell



um Verlust an äußerer Ehre geht. Daraus soll nicht gefolgert werden, dass die Außenmeinung absolut keinen Einfluss auf das Verständnis einer Person von dem eigenen Wert habe. Dies hängt aber vielmehr davon ab, inwieweit man selbst die äußeren Sanktionen für berechtigt und begründet hält. Dies entscheidet letztendlich die innere Normakzeptanz, um den hier entscheidenden Ausgangspunkt erneut zu betonen. Ein solcher Konflikt ist in dieser Hinsicht nicht als ein Scham-Phänomen zu betrachten. An dieser Stelle ist an den Monolog von Effi Briest, der Protagonistin des gleichnamigen Romans von Fontane, der im Abschnitt „Moralische Haltung“ zitiert wurde, noch einmal zu erinnern.

„Ich schäme mich. Aber wie ich nicht die rechte Reue habe, so hab' ich auch nicht die rechte Scham. Ich schäme mich bloß von wegen dem ewigen Lug und Trug; immer war es mein Stolz, daß ich nicht lügen könne und auch nicht zu lügen brauche, lügen ist so gemein, und nun habe ich doch immer lügen müssen, vor ihm und vor aller Welt.“<sup>314</sup>

Sich infolge eines Normverstoßes schämen zu können, gehört insofern zur moralischen Integrität einer Person, als dass sie bestimmte Handlungsmaßstäbe berücksichtigt und für die Konsequenzen ihrer Handlung sich selbst verantwortet. Die Scham fungiert aus dieser Sicht als die persönliche Verurteilung der eigenen Tat. Diese innere Auseinandersetzung müsste, wie dem Zitat zu entnehmen ist, von dem Gefühl der Reue begleitet werden, damit die Scham die genannte Funktion erfüllen kann. In dieser Art von Scham steckt eine absolute Anerkennung einer Norm, von deren moralischen Relevanz man überzeugt ist. Die Situation, in die Effi gerät, symbolisiert hingegen den oben geschilderten Konflikt. Sie verspürt keine „rechte Scham“, da ihre Tat in ihren eigenen Augen nicht als unmoralisch zu kategorisieren ist, selbst wenn diese dem bestehenden Ehrenkodex ihrer Umwelt völlig widerspricht. Das, was die innere Ehre von Effi verletzt, scheint nicht die Schande zu sein, die sie vor allem ihrer Familie bringt und schließlich ihre Exklusion aus der Familie verursacht. Sondern sie leidet unter einem moralischen Zwiespalt, der darauf beruht, aufgrund der herrschenden unterdrückerischen moralischen Auffassung die Rolle einer anderen Person, die sie nicht sein will, zu verkörpern. Dieser äußere

---

314 Fontane: Effi Briest, S. 270.

Zwang, wegen dem sie lügen muss, erweist sich also als die Hauptbedrohung für ihre moralische Integrität. In diesem Zusammenhang lassen sich zwei Aspekte erkennen: Erstens kann die Außenmeinung bzw. das Urteil anderer erst in einem Verhältnis, das auf gemeinsamen Normen beruht, zu einem entscheidenden Grund für Scham werden.<sup>315</sup> Zweitens muss man bestehende Normen selbst übernehmen, damit ein möglicher Verstoß gegen diese einen Grund für die Scham bilden kann.<sup>316</sup>

Nach diesem Gedankengang zu urteilen, müsste man sich eines Verstoßes gegen eine Norm nicht schämen, die man selbst nicht anerkennt, auch wenn man dadurch der herrschenden Meinung entgegenwirkt. Eine als Protest bewusst ausgesuchte Verhaltensweise als beabsichtigte Abweichung von allgemeinen Umgangsformen beispielsweise verursacht unter Umständen tatsächlich vielmehr ein Gefühl von Stolz und zielgerichteter Aufsässigkeit als Scham. Jedoch scheitern solche Aktionen oftmals dort, wo eine absolute gesellschaftliche Ausgrenzung des Einzelnen stattfindet. Ein Widerstand gegen die allgemeine Wertvorstellung oder Norm kann also eine einzelne Person in äußerst widrige Situationen bringen. Die Schwierigkeit liegt auch darin, dass man dadurch in eine Auseinandersetzung mit sich selbst gerät, in der man sich von seinem Selbstbild distanziert und seinen Wert in Frage stellt. Die Idee, dass die innere Ehre autonom definier- bzw. bestimmbar ist, wird dort widerlegt, wo der Selbstwert auf die Anerkennung anderer angewiesen ist. Manchmal schämen wir uns, auch wenn diese Scham aus der Verletzung von Regelsystemen resultiert, die für uns absolut irrelevant sind. Dies ist ein Ergebnis der Vielschichtigkeit von Schamempfinden. Dagegen können wir aber argumentieren, dass man, schämt man sich schon nicht wegen der Missachtung bestehender Normen, aber wenigstens auf die Personen einen Wert gelegt haben muss, vor denen man sich schämt.

315 Vgl. Landweer: Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls, S. 68-69.

316 Vgl. Kläui: Scham und Schuld. Blick und Stimme, S. 59; Landweer: Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls, S. 46-47; Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, S. 80.

Es erscheint also eindeutig, warum sich die Scham meistens als eine Angst vor äußerer Sanktion erweist. Norbert Elias bezeichnet die Scham als „eine Angst vor sozialer Degradierung“.<sup>317</sup> Aus der bisher geschilderten Perspektive betrachtet scheint diese These plausibel zu sein. Doch nicht immer lässt sich Scham primär als Angst vor einem Ansehensverlust verstehen. Solange die individuellen Normen mit den gesellschaftlichen verwoben sind, heißt eine mögliche Ausgrenzung aus einer Gruppe zugleich eine Distanzierung vom eigenen Idealbild. Dies erläutert Elias folgendermaßen:

„[D]er Konflikt, der sich in Scham-Angst äußert, ist nicht nur ein Konflikt des Individuums mit der herrschenden, gesellschaftlichen Meinung, sondern ein Konflikt, in den sein Verhalten das Individuum mit dem Teil seines Selbst gebracht hat, der diese gesellschaftliche Meinung repräsentiert [...]“.<sup>318</sup>

Innerhalb der Scham-Phänomene steht also das Verhältnis zu anderen Menschen im Vordergrund, was jedoch nicht ausschließt, dass die persönliche Position zu gesellschaftlichen Normen gleichsam eine wichtige Voraussetzung ist.

Hilge Landweer, eine der Philosophinnen, die Elias' Ansicht der Scham-Angst bestätigen, erweitert diese These und behauptet, dass eine Abweichung von ausschließlich individuellen Präferenzen oder Prinzipien keine Scham auslöse, sondern vielmehr Ärger oder Bedauern.<sup>319</sup> In Bezug auf die Präferenzen, die lediglich die Privatsphäre einer Person betreffen, scheint die Argumentation Landweers begründet zu sein. Allerdings ist einzuwenden, dass auch eine Abweichung von individuellen Präferenzen Scham verursachen kann, auch wenn diese für die Mitmenschen grundsätzlich irrelevant sind. Die Scham betrifft das soziale Auftreten einer Person als Ganzes und setzt auch dann ein, wenn die Integrität einer Person bedroht wird.<sup>320</sup> Definiert man sich selbst nach außen hin beispielsweise als die unfehlbare Per-

317 Vgl. Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, B. II. S. 408.

318 Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, B. II. S. 409.

319 Vgl. Landweer: Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls. S. 68, 69.

320 Vgl. Tiedemann: Die Scham, das Selbst und der Andere. Psychodynamik und Therapie von Schamkonflikten, S. 522.

son x und zeigt dagegen negative (und gleichzeitig menschlichere) Merkmale von y auf, kann sich diese Ambivalenz in Scham verwandeln. Dies hat zwei Gründe: Erstens kann diese Ambivalenz aus der Sicht der Person auf eine Diskrepanz zwischen dem Selbst- und dem Idealbild hindeuten. Zweitens kann sie auf Skepsis in der Umgebung stoßen. Und zwar nicht, weil x oder y eine relevante Größe darstellt, sondern, weil ein folgerichtiges Verhalten meistens auch zu den allgemeinen Anforderungen einer Gesellschaft an den Einzelnen gehört.

An dieser Stelle kommen wir zurück auf die Theorie von Sartre. Ausgehend von seiner These ist zu behaupten, dass sich ein Mensch in erster Linie aus dem Grund schämt, weil er sich selbst objektivieren bzw. aus einer Außenperspektive beurteilen kann. Während Sartre von dem Vorgang der Scham redet, schildert er unterschwellig eine Form des moralischen (Selbst-) Bewusstseins.<sup>321</sup> Sich schämen zu können erweist sich also als die moralische Fähigkeit eines Menschen, in erster Linie sich selbst für sein eigenes Verhalten verantworten zu können. Es wird also der Gemütszustand antizipiert, wenn man etwas tut oder unterlässt. Erst eine solche Fähigkeit kann sich in einen Selbstkontrollmechanismus verwandeln, der die Handlungen eines Menschen prägt, bevor eine Scham-Situation als Ehrverletzung stattgefunden hat. In der Diskussion über Scham wird auf diesen Mechanismus häufig verwiesen: Elias nennt ihn „Scham-Angst“, wie im Zitat oben angebracht wurde. Bernard Williams verwendet den Ausdruck „*prospective shame*“,<sup>322</sup> und Eduard Zwierlein „präventive Scham“. <sup>323</sup> Diese Bezeichnungen überschneiden sich mit der These des vorliegenden Abschnitts, dass die Scham nicht nur ein akuter Affekt, sondern eine innere Haltung ist, die als ein unabdingbares Element innerer Ehre den Wertzuschreibungsprozess eines Menschen ergänzt, indem sie die Grenzen des Verhaltens im Rahmen des Wertes, den man sich selbst zuschreibt, bestimmt und einen Menschen zuerst innerlich sanktioniert. Die „Scham-Angst“, die hauptsächlich für verschiedene „Scham-

321 Vgl. Lotter: Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, S. 80.

322 Vgl. Williams: Shame and Necessity, S. 79.

323 Vgl. Zwierlein: Zur Anthropologie der Scham bei Max Scheler, S. 161.

vermeidungsstrategien“<sup>324</sup> verantwortlich ist, stellt sich insofern als ein 'End-Akt' bzw. ein Resultat des Bewusstseins von innerer Ehre dar. Die innere Ehre lässt sich in diesem Zusammenhang auch als Respekt vor sich selbst verstehen. In der antiken Philosophie wird sogar betont, dass man sich weniger vor anderen schämen soll als vor sich selbst.<sup>325</sup> Demnach gilt also das zu vermeiden, was die eigene Vorstellung von Selbstrespekt herabsetzen könnte. Ein solch antizipierendes 'Handlungsmanöver' kann auch in der Umgebung zu respektablem Ansehen führen, was zugleich das Selbstverständnis eines Menschen in einen sicheren Bereich versetzt bzw. die Festigung der eigenen inneren Ehre bewirkt.

Bisher wurde die Scham aus der Sicht der Normverstöße betrachtet, die man selbst begeht. Fakt ist, dass Scham auch durch das Verhalten anderer ausgelöst werden kann. Durch eine Art der Misshandlung oder Beleidigung verfällt man oft in einen Selbstzweifel, der sich meist als Scham darstellt. Theoretisch fällt es uns leicht zu behaupten, dass das Opfer einer Beleidigung keinen Grund zur Scham habe. Praktisch sieht dieser Sachverhalt aber anders aus. Jemand, der zum Opfer einer Demütigung, sei diese verbaler oder körperlicher Natur, gemacht wird, kann sich zutiefst schämen, ganz gleich, wer der Verantwortliche ist. Diese Behauptung scheint auf den ersten Blick dem bisher Gesagten zu widersprechen. Denn die Scham wurde bislang grundsätzlich als eine Distanzierung vom eigenen Idealbild betrachtet, was impliziert, dass der hauptsächliche Auslöser der Scham die eigene Handlung sei. Wichtig an dieser Stelle aber zu betonen ist, dass auch eine Beleidigung von außen gleichermaßen zu dieser Distanzierung führen kann. Denn es gehört mitunter zum Idealbild eines Menschen, über Körper, Denken und Handeln selbst entscheiden zu können. Durch eine Beleidigung schämt man sich dann verständlicherweise, wenn der Gedanke zutage tritt: „Ich bin jemand, der sich selbst nicht verteidigen, seine eigene Handlung nicht selbst bestimmen kann.“ Diese Betrachtungsweise verantwortet jedoch wiederum das Opfer selbst für die Scham. Es gibt dagegen Situationen, auf die man keinen Einfluss haben kann und

---

324 Vgl. Rappe: Die Scham im kulturvergleich. Antike Konzepte des moralischen Schamgefühls in Griechenland und China, S. 46.

325 Vgl. Rappe: Die Scham im kulturvergleich. Antike Konzepte des moralischen Schamgefühls in Griechenland und China, S. 208.

in denen man tatsächlich nur durch das Verhalten seines Gegners angegriffen ist, man sich also trotzdem schämt. Avishai Margalit erklärt diesen ambivalenten Tatbestand mit der Zugehörigkeit zu einer „menschlichen Gemeinschaft“, zu deren Wert jeder etwas beiträgt.<sup>326</sup> Daher erwarte man von anderen Mitgliedern dieser *Gemeinschaft*, ganz gleich, wie ignorant oder gesetzlos sie sein mögen, auf der Grundlage der Achtung zu handeln. Solange dies nicht der Fall sei, bleibe das Gefühl der Demütigung berechtigt und begründet.

Es soll aber auch danach gefragt werden, was 'Beleidigung' eigentlich meint. Das Verständnis dieses Begriffes ist vielfältig. Das heißt, man kann sich hinsichtlich derselben Handlung in einem anderen Grad beleidigt fühlen als ein anderer. Es hängt auch davon ab, um welchen (sozialen) Kontext es sich handelt. Besehen wir uns dazu ein Beispiel aus dem kulturell-soziologischen Bereich: Der Handschlag ist vielerorts ein zentrales Symbol für die Achtung seines Gegenübers. Im orientalischen Raum hat der Handschlag zwar dieselbe Bedeutung. Wenn man aber eine ältere Person, vor allem ein Familienmitglied, mit Handschlag begrüßt, statt ihr die Hand zu küssen, kann sie sich womöglich beleidigt fühlen. Dass man eine Handlung vom Zusammenhang abhängig als Beleidigung oder Nicht-Beleidigung interpretieren muss, schildert Hans Reiner mit folgendem Gespräch zwischen ehemaligen jugoslawischen Beamten:

„Wenn mich jemand in London beleidigt, drehe ich mich gar nicht um. In Berlin werde ich ihn verklagen; in Paris ihn ausschimpfen, in Belgrad ihm die Zähne einschlagen, in Montenegro ihn niederschießen. Wenn man in Montenegro erlaubt, daß man einen beleidigt und beschimpft, wird es ihm geschehen, daß man ihn häufiger erniedrigt [...] Geht er nicht hoch und greift er nicht zum Revolver, wie es der Brauch ist, ist er unter Montenegrinern ein verlorener Mann.“<sup>327</sup>

326 Vgl. Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, S. 129. Margalit thematisiert in diesem Abschnitt seines Buchs zwar *das Paradox der Erniedrigung* und redet an dieser Stelle nicht direkt von Schamphänomenen, sondern Selbstachtung und Demütigung. Es wird hier aber davon ausgegangen, dass Scham mit diesem Konzept in einem engen Zusammenhang steht, was auch Margalit später ausführlich aufführt (S. 135–140).

327 Reiner: Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform, S. 32.

Dies ist ein passendes Beispiel für die Variabilität der Auffassung von Beleidigung. Dem angebrachten Beispiel nach zu urteilen, müsste aber auch das Selbstwertverständnis oder das Gefühl der Wertlosigkeit davon abhängen, was andere von einer Person erwarten. Es wurde obenstehend verdeutlicht, dass man tradierte Normen zuallererst anerkennen muss, damit Anforderungen an das eigene Handeln von außen von Bedeutung sein können. Überdies ist es eher unwahrscheinlich, dass eine Person ihr Verständnis von Selbstwert je nach der Umgebung ändert, auch wenn man sich an diese anpasst. Für Beleidigung muss es also einen allgemeingültigen Maßstab geben: Nach Hans Reiner bedeutet Beleidigung, „sich über den anderen zu stellen“.<sup>328</sup> In dieser Hinsicht scheint die Scham, die durch Beleidigung entsteht, die Offenbarung eines 'Unterlegenheitskomplexes' zu sein. Im Abschnitt „Gruppenehre“ wurde detailliert verdeutlicht, dass dem Ehrbegriff im Gegensatz zu der geläufigen These, Ehre impliziere eine hierarchisierende soziale Struktur, das Egalitätsprinzip zugrunde liegt. Die Gruppenehre fordert von allen, an der gemeinsamen Ehre gleichermaßen teilzuhaben, da das Gegenteil Verlust an Ehre bedeutet, was einen Austritt aus der Gruppe mit sich bringt. Daher steht jedem Mitglied zu, von allen anderen Mitgliedern zu verlangen, als ein vollständiges Mitglied behandelt zu werden, was in erster Linie durch gegenseitigen Respekt möglich ist. Dasselbe kann auch in Bezug auf die innere Ehre geltend gemacht werden. Ein Mensch mit innerer Ehre sollte von seinen Mitmenschen Gleichbehandlung einfordern. Die Handlung eines Gegenübers, die bei einer Person den Zweifel regt, nicht auf gleicher Ebene mit ihm zu stehen, kann als beleidigend bzw. verletzend für die innere Ehre empfunden werden. Hier handelt es sich nicht um sozialen Status oder ein ökonomisches Gleichgewicht,<sup>329</sup> sondern vielmehr um einen minimalen Faktor, der alle Menschen gleichstellt. Die innere Ehre bedingt also Respekt von anderen als einen minimalen gemeinsamen Nenner, der beispielsweise die sozial- bzw. statusbedingte Kluft zwischen dem Vorstandsvorsitzenden und der Reinigungsfachkraft eines

---

328 Vgl. Reiner: Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform, S. 30.

329 Genauso wie im Abschnitt Gruppenehre deutlich erklärt wurde, soll noch einmal betont werden, dass eine ökonomisch-soziale Ungleichheit die Gruppenehre einer gesamten Gesellschaft auf der Makroebene verletzt.

Unternehmens zu einem sinnlosen Faktum macht. Wir können zwar nicht behaupten, dass eine Beleidigung auf jeden Fall Scham auslöst. Denn infolge einer solchen Situation kann man auch Zorn oder Wunsch nach Vergeltung empfinden. Die Aberkennung des Respekts, die als 'Unterlegenheit' gelesen werden kann, scheint jedoch eine alternative Begründung für die Scham-Phänomene zu sein, deren Auslöser nicht die Person selbst ist.

Die innere Ehre meint aber nicht nur, sich über eine Beleidigung zu schämen, sondern überhaupt reflektieren zu können, dass man beleidigt wird. Malcolm X macht in seiner berühmten Rede „Message to the Grass Roots“ eine Unterscheidung zwischen *the house negro* und *the field negro*.<sup>330</sup> Mit dem ersten Ausdruck beschreibt er Afroamerikaner, die zur Zeit der Sklaverei bei wohlhabenden Familien als Bedienstete arbeiteten und von deren Standards bis zu einem gewissen Maße 'profitierten'. Sie wurden ausreichend mit Kleidung und Mahlzeiten versorgt. Diese seien nach Malcolm X zivilisierte Sklaven, die sich von der Gnade ihrer Herren abhängig machten. Sie hätten ihre Eigner mehr als sich selbst geliebt und mit ihnen stets in der ersten Person Plural gesprochen. Sie verzichteten also auf ihre Persönlichkeit und bewegten sich lediglich innerhalb des Freiraumes, der ihnen zugebilligt wurde. Hier wird nicht die Situation der Sklaven per se als beschämend geschildert, sondern der Tatbestand, dass sie überhaupt nicht begreifen konnten, wie erniedrigend ihre Situation eigentlich war. Die innere Ehre kann also nicht nur durch faktischen Respekt konstituiert werden, sondern auch durch faktischen Willen zu Respekt. Wenn wir von innerer Ehre einer Person reden, muss auch impliziert werden, dass Scham selbst dann einsetzt, wenn ein Eigenwille fehlt.

Der hier der inneren Ehre zugeschriebene Respektanspruch lässt den Zweifel aufkommen, ob an dieser Stelle nicht vielmehr die Rede von Menschenwürdebegriff sein sollte. Es ist einzuräumen, dass Ehre und Würde hinsichtlich des Wertes, der einem Menschen zukommt, fast auf derselben Begründung beruhen. In der aktuellen Diskussion wird auf den engen Zusammenhang, der grundsätzlich aus mehreren inhaltlichen Gemeinsamkeiten besteht, häufig Bezug genommen. Cun-

330 Vgl. Breitman (Hg.): Malcolm X Speaks, S. 10.



ningham betrachtet Würde als einen der *key points of modern honor*.<sup>331</sup> Nach Oprisko bildet Würde den ontologischen Prozess der Internalisierung des Wertesystems, die er als Ehrenhaftigkeit eines Menschen bezeichnet.<sup>332</sup> Nach Appiah drückt Würde das Grundrecht auf Respekt eines Menschen aus und ist in dieser Form als ein Teil der Ehre anzusehen.<sup>333</sup> Honneth stellt beide Begriffe gleich und hebt hervor, dass sie das Maß sozialer Wertschätzung sind, dessen *moderner Ausdruck* aber vielmehr Status sei.<sup>334</sup> In der Definition der Würde Luhmanns impliziert der Würdebegriff sogar einige Merkmale des Ehrbegriffs, die in der vorliegenden Arbeit dargestellt werden. Nach Luhmann sei die Würde beispielsweise „alles andere als unantastbar“, weshalb sie zu einem besonderen Schutzgegenstand der Verfassung gemacht werde.<sup>335</sup> Robert Spaemann ist gleichsam einer der Philosophen, der hinsichtlich der Unantastbarkeit der Menschenwürde eine Luhmann ähnliche Ansicht vertritt. Nach Spaemann ist die Menschenwürde insofern verletzlich, als dass sie nur durch würdelose Handlung einer Person selbst verletzt werden kann.<sup>336</sup> Beide Denker weisen dadurch auf einen zentralen Aspekt des Würdebegriffs hin: Dass er ausschließlich durch eine genuine Selbstdarstellung der entsprechenden Person konstituiert werden kann. In dieser Hinsicht treten beide Begriffe, Würde und Ehre, als durchaus labile Werte auf, deren Bildung von bestimmten Bedingungen abhängt. In Anlehnung an diese angebrachten Theorien scheint es äußerst schwierig und vielleicht unnötig, eine klare Grenze zwischen beiden Begriffen zu ziehen. Jedoch besitzt der Würdebegriff in alltäglicher Verwendung und vor allem in der Rechtssprache eine allgemeingültige und sogar strikt begrenzte Bedeutung, auch wenn man in der Ethik noch immer über ihn aus verschiedenen Sichten diskutiert und er somit verschiedene Deutungsebenen einnimmt. In der

---

331 Vgl. Cunningham: Modern Honor. A Philosophical Defence, S. 73.

332 Vgl. Oprisko: Honor. A Phenomenology, S. 120.

333 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 192.

334 Vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, S. 217.

335 Vgl. Luhmann: Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, S. 69.

336 Vgl. Spaemann: Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie, S. 83.

vorliegenden Arbeit soll aber folgende Definition geltend gemacht werden: Würde ist ein Wert, der jedem Menschen ohne Weiteres zukommt. Wenn wir annehmen, dass dieser absoluten Wertzuschreibung ursprünglich das Würde-Respekt-Verhältnis im Kategorischen Imperativ zugrunde liegt, dann erklärt sich der Respektanspruch eines Menschen von sich aus. Sicherlich gehört es ebenso zum Konzept von Ehre, ausschließlich aufgrund des Menschseins Respekt von anderen einzufordern, wie die Theorien oben verdeutlichen. Doch erscheint der Ehrbegriff vielschichtiger und komplexer, so dass sein Gehalt nicht auf ein einziges definitorisches Merkmal reduziert werden kann. Wenn wir annehmen, dass man nicht nur in Bezug auf sein Menschsein, sondern auch seine soziale Rolle, seinen Status sowie seine Gruppenzugehörigkeit Respekt einzufordern hat, dann gelangen wir in den Definitionsbereich der Ehre.

Der Respektanspruch erweist sich also zum einen als eine unabdingbare Bedingung, zum anderen als eine Erscheinungsform der inneren Ehre. Es ist zu behaupten, dass der Respektanspruch einer Person prinzipiell ihrer Überzeugung vom eigenen Wert entstammt, den sie zunächst selbst respektiert. Er scheint daher grundsätzlich auf dem Begriff der Selbstachtung zu fußen, die im nächsten Abschnitt detailliert debattiert wird. Hier ist jedoch anzumerken, dass Scham und Selbstachtung als die zwei ergänzenden Elemente der inneren Ehre zugleich einander ergänzen und bedingen. Das Verhältnis zwischen Scham und Selbstachtung ist dadurch zu erklären, dass man nur dann in der Lage ist, sich schämen zu können, wenn man eine fest verwurzelte Wertvorstellung von der eigenen Person hat, deren Verletzung eine Bedrohung für die Persönlichkeit bildet. Und solange man die Fähigkeit besitzt, sich schämen zu können, können wir davon ausgehen, dass man auf diese Wertvorstellung peinlich genau achtet. Das Zusammenspiel dieser zwei Elemente der inneren Ehre kommt im ehrenhaften Verhalten einer Person zutage, dessen wesentliches Charakteristikum darin besteht, die Selbstachtung als ein entscheidendes Handlungsmotiv anzusehen und die Scham als ein Signal der Verletzung der inneren Ehre zu vermeiden.

Hans Reiner, einer der wenigen Philosophen, die die innere und äußere Ehre voneinander unterscheiden, erklärt den Zusammenhang zwischen Selbstachtung und Scham aus einer ähnlichen Sicht. Nach

Reiner bestehe die innere Ehre einer Person darin, „sich gestehen zu müssen, dass er sich selbst nicht mehr achten kann, wenn er tut, was er selbst als sittlich hässlich erkennt“.<sup>337</sup> Man werde sich dieser Logik nicht durch den Verstand, sondern durch die Scham bewusst. Diese Scham, die auf Achtung vor sich selbst beruht, verspüre man aber nicht nur vor anderen, sondern in erster Linie vor sich selbst. Dementsprechend kann gesagt werden, dass man, erfährt man die Scham vor sich selbst, im Handeln nicht auf die Außenmeinung sondern in erster Linie auf sein eigenes Idealbild<sup>338</sup> Bezug nimmt, das für die moralische Integrität einer Person und deren achtenswerte Darstellung im sozialen Feld die Grundlage bildet.

Bei Norbert Elias erfüllt die Scham vor sich selbst eine weitere Funktion. In ausgeprägt differenzierten Gesellschaften, in denen es eine Vielfaltigkeit der Lebensformen und selbstgeregelte individuelle Lebensräume gibt, würden die gesellschaftlichen Überwachungs- und Sanktionsmechanismen im Vergleich zu geschlossenen kleinen gesellschaftlichen Strukturen immer schwächer, sogar unmöglicher.<sup>339</sup> Parallel zu dieser Entwicklung sei nach Elias eine innere Entwicklung des Einzelnen entstanden, die er „psychische Transformation des Abendlandes“ nennt.<sup>340</sup> Die gesellschaftliche Überwachung würde durch das Über-Ich als eine individuelle Triebüberwachungsfunktion ersetzt, da sich „Fremdzwänge“ in „Selbstzwänge“ verwandelt hätten.<sup>341</sup> In diesem Zusammenhang diene die Scham als ein innerer Sanktionsmechanismus, der diese Selbstzwänge verspüren lässt. Da aber Elias Scham als eine Angst vor sozialer Degradierung definiert, handelt es sich hier vielmehr um die präventive Funktion der Scham, die eine mögliche

---

337 Reiner: Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform, S. 46.

338 An dieser Stelle soll noch einmal in Erinnerung gerufen werden, dass das Idealbild einer Person auch von allgemeinen gesellschaftlichen Normen beeinflusst werden kann, die sie als ihre eigenen internalisiert.

339 Vgl. Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. II, S. 410.

340 Vgl. Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. II, S. 408.

341 Vgl. Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. II, S. 409, 411.

Schamsituation vorwegnimmt und das Verhalten einer Person mit diesem Bewusstsein im Voraus bestimmt. Diese Sichtweise läuft darauf hinaus, dass die Scham, zumindest theoretisch gesehen, einer Person das ihrem Inneren am besten entsprechende Verhalten ermöglicht.

Wie schon betont, weisen die Scham-Phänomene meist von dem sozialen Hintergrund einer Person abhängige, situative und demgemäß komplexe Merkmale auf. Trotz dieser Mehrdimensionalität lassen sich das Gemeinsame an den Scham-Phänomenen und dadurch das Charakteristikum der Scham definieren. Es ist zu behaupten, dass der Mensch ein Wesen ist, das sich selbst als jemand erfahren will, der er zu sein wünscht. Genau so hat er das Bedürfnis von seinen Gegenübern als diese gewünschte Person erfasst zu werden. Betrachten wir die Scham als einen akut einsetzenden Affekt, können wir davon ausgehen, dass eine Bedrohung dieses Wunsches entsteht, die man nicht in der Lage ist zu beseitigen. Also erfährt man Scham, abgesehen von dem Entstehungsmotiv, das wie erwähnt situativ variieren kann, als eine Art der Ohnmacht gegenüber einer Situation, die sowohl das Selbstbild als auch seine Darstellung womöglich zerstört. Das Zerstörerische an den Scham-Phänomenen liegt darin, dass die Vorstellung eines idealen Ich in den eigenen Augen und Augen anderer ins Wanken gerät. In dieser Hinsicht erweist sich die Scham einerseits als ein innerer Konflikt, weil man sich dadurch dessen bewusst wird, dass man sich von diesem idealen Ich entfernt. Das Ausgeliefertsein in den Scham-Phänomenen, das auch in den körperlichen Reaktionen wie im Erröten zu beobachten ist, manifestiert, dass man eine Situation bzw. eine Tat selbst als falsch oder inakzeptabel einstuft. Deshalb wurde oben erläutert, dass es eine Voraussetzung der Scham sei, eine Norm verinnerlicht bzw. anerkannt zu haben, damit ein möglicher Verstoß zu Scham führen kann.

Andererseits stellt sich die Scham als ein äußerer Konflikt dar. Dies kann zum einen in Anlehnung an die These Sartres dadurch erklärt werden, dass man sich immer und nur vor jemand anderem schämt, unabhängig davon, ob dieser anwesend ist. Der internalisierte andere fungiert als eine innere Instanz, die die Handlungen einer Person stets beurteilt. Da das Urteil dieser Instanz auf den Normen beruht, die sich man grundsätzlich zu eigen gemacht hat, erlebt man die Scham als einen inneren Konflikt, der aber ursprünglich durch einen

externen Blick als eine äußere Autorität verursacht worden ist. Aus dieser Sicht steckt in der Scham ein wichtiges Moment: Durch den internalisierten anderen wird man dazu fähig, sich vor sich selbst zu schämen, was unmittelbar impliziert, dass der Mensch über ein 'von alleine funktionierendes Überwachungssystem' bezüglich seiner eigenen Handlungen und des Umgangs mit den Normen verfügt, zu denen er sich verpflichtet.

Zum anderen versteht sich die Scham als ein äußerer Konflikt, da sie mit einer Angst verbunden ist, das Ansehen in der Gesellschaft zu verlieren, zu der man sich vor allem hinsichtlich der mit anderen geteilten gemeinsamen Normen zugehörig fühlt. In diesem Aspekt tritt eine wichtige Funktion der Scham zutage, die oben präventive Scham genannt wurde. Es soll erneut darauf aufmerksam gemacht werden, dass genau diese Art der Scham, die wir vielmehr die Schamhaftigkeit als eine Grundhaltung einer Person nennen sollten, für die innere Ehre einer Person von großer Bedeutung ist. Das heißt, das Entscheidende für die innere Ehre ist nicht die Scham selbst, sondern die Fähigkeit einer Person, sich schämen zu können. Diese Fähigkeit ist vor allem deshalb eine Bedingung und zugleich ein Ausdruck der inneren Ehre, da man dadurch herausstellt, dass man sein Selbst achtet und schützt.

## 2. Selbstachtung

Dass jemandem in seiner Umgebung äußere Ehre zuteil wird, können wir, wie im Abschnitt „Äußere Ehre“ detailliert erläutert, mittels verschiedener Ehrerweisungen beobachten. Diese äußern sich durch Preisverleihungen, berufliche Positionen sowie Gruppenzugehörigkeit bzw. symbolische Merkmale der mit anderen geteilten Gruppenehre etc. Hingegen weist die innere Ehre auf den ersten Blick keine konkreten Umsetzungen wie die äußere auf. Es fällt daher schwer zu behaupten, dass eine Person innere Ehre besitzt. Dieses Problem hängt in erster Linie damit zusammen, dass die innere Ehre ein intrinsischer Wert ist, den man, im Gegensatz zu äußerer, sich selbst zuschreibt. Es ist daher hervorzuheben, dass sich die innere Ehre am deutlichsten im Verhalten einer Person offenbart, in dem sie auf ihre Selbstachtung als eine moralische Haltung Bezug nimmt. In der Aussage „Ich tue bzw.

meide etwas, weil ich auf mich selbst achte“ steckt der intrinsische Wert, der die innere Ehre ausmacht. In diesem Hinblick konkretisiert die Selbstachtung die eigene Wertzuschreibung, weshalb sie in der vorliegenden Arbeit als das zweite ergänzende Element der inneren Ehre bezeichnet wird.

An dieser Stelle begegnet uns aber die Frage, woran die Selbstachtung einer Person zu erkennen ist. Denn die Selbstachtung kann von Person zu Person variierende Deutungen einnehmen. In diesem Abschnitt wird daher zunächst diskutiert, [1] nach welchen Kriterien wir die Selbstachtung einer Person einschätzen können und [2] woran wir erkennen, dass sie im moralischen Sinne auf sich selbst achtet.

Die Beantwortung der ersten zwei Fragen benötigt auch die Analyse des Selbstverständnisses einer Person. Denn die Selbstachtung als ein Anzeichen des eigenen Wertzuschreibungsprozesses eines Menschen deutet ebenso auf sein Verhältnis zu sich selbst hin. Wie man sein Selbst konstituiert und es definiert, erklärt auch, was man unter Selbstachtung versteht. In diesem Zusammenhang wird [3] auf den Begriff 'Selbst' näher eingegangen.

Im Gegensatz zu der Scham versteht sich die Selbstachtung als ein Begriff, der meist positive Konnotationen besitzt.<sup>342</sup> Zweifelsohne wird die Selbstachtung im alltäglichen Gebrauch als ein wünschens- und achtenswertes Attribut einer Person angesehen. Auch in der ethischen Diskussion besitzt der Selbstachtungsbegriff eine prominente Stellung.<sup>343</sup> Analog dazu ist festzustellen, dass die Selbstachtung sowie die Person selbst, die diese hat, einen ethischen Wert innehaben. Eine weitere Frage, die in diesem Abschnitt untersucht wird, lautet daher, [4] worauf der Wert, der auf den Begriff Selbstachtung gelegt wird, zurückzuführen ist. Die Antwort auf diese Frage ist für das Verständnis des ethischen Werts der inneren Ehre ebenso von großer Bedeutung.

342 Im obigen Abschnitt wurde allerdings erklärt, dass die Scham in der vorliegenden Arbeit nicht als negativer Affekt, sondern vielmehr als eine Grundhaltung betrachtet wird, die das Verhalten einer Person präventiv bestimmt und dadurch eine moralische Integrität schafft. Hier ist jedoch der allgemeine Gebrauch von Scham gemeint.

343 Im Folgenden werden mehrere Theorien, in denen das ethische Gewicht der Selbstachtung akzentuiert wird, dargestellt.

Um die erste Frage, woran wir die Selbstachtung einer Person erkennen, zu diskutieren, ist der Protagonist der Kurzgeschichte „Der Tod des Beamten“ des russischen Schriftstellers Anton Tschechow als ein Beispiel anzubringen. Dort schildert Tschechow die tragikomische Geschichte des Gerichtsvollziehers Iwan Dmitritsch Tscherwjakow. Bei einer Operettenaufführung sitzt Tscherwjakow in der zweiten Reihe des Operettenhauses und genießt das Stück „Die Glocken von Corneville“. Plötzlich widerfährt ihm etwas Unangenehmes: Er niest und schaut sich dann um, um zu sehen, ob er jemanden gestört habe. Er bemerkt einen älteren Herrn, der sich in der ersten Reihe Hals und Glatze abtrocknet. Sobald er registriert, dass dieser Herr der Zivilgeneral Brisschalow ist, den er aus Versehen angespuckt hat, verspürt Tscherwjakow Scham und zugleich das Bedürfnis danach, sich zu entschuldigen. Er bittet mit einer leisen Stimme um Verzeihung. Jedoch ignoriert der General seine Entschuldigung. Etwas beunruhigt und verzweifelt versucht Tscherwjakow in der Pause noch einmal, seine Entschuldigung auszusprechen. Der General weist ihn diesmal wütend zurück und sagt in einem bitteren Ton, dass er den Vorfall schon vergessen habe. Tscherwjakow kann sich aber nicht beruhigen. Am nächsten Tag besucht er, allerdings vergeblich, den General, um sich besser auszudrücken und zu erklären, dass das Niesen etwas Menschliches sei und er ihn also nicht mit Absicht angespuckt habe. Beim zweiten Besuch wirft der General Tscherwjakow, tagelang durch dessen Entschuldigungsversuche belästigt, zornig hinaus. Tscherwjakow geht wortlos nach Hause, legt sich mit seiner Uniform auf das Sofa und verstirbt.

Diese Geschichte von Tschechow kann einerseits als eine sozialkritische Überlegung gelesen werden. Andererseits beinhaltet sie interessante Momente, die uns Hinweise auf das Selbstverständnis und die Selbstachtung einer Person geben können. Der Fall von Tscherwjakow kann unter zwei Blickwinkeln analysiert werden. Nehmen wir an, dass er keine Selbstachtung besitzt. Die entsprechenden Begründungen lauten: [1] Er hat zwar ein klares Verständnis von Selbst bzw. ein Selbst-Konzept,<sup>344</sup> aber er fixiert den Wert seines Selbst ausschließlich auf die

---

344 Unter dem Selbstkonzept kann das Idealbild verstanden werden, das in den obigen Abschnitten als der Maßstab einer Person im Tun und Denken dargestellt wurde.

Meinung anderer. Denn er definiert sich durch das Verhalten der Außenwelt ihm gegenüber. Es geht also um ein Selbst, das keineswegs autonom konstituiert ist, sondern vielmehr von der Bestätigung bzw. Anerkennung der Umwelt<sup>345</sup> abhängt. Einer Person, deren Selbstachtung in erster Linie von ihrer eigenen Vorstellung von sich abhängt, müsste ausreichen, sich um eine Entschuldigung bemüht zu haben. Tschewjakow hingegen ist jemand, der im Falle der Ignoranz seiner Person nicht mehr existieren kann. [2] Er erniedrigt sich selbst, weil er nicht einsieht, dass er nicht wirklich ernst genommen wird. [3] Der Geschichte ist überdies zu entnehmen, dass sich Tschewjakow auch aus dem Grund nicht beruhigen kann, weil die Person, die er angespuckt hat, ein General ist – jemand also, der in der Gesellschaft einen höheren Status hat. Der Protagonist symbolisiert in diesem Hinblick ein Denkmuster, in dem die zwischenmenschlichen Umgangsformen auf die hierarchisch strukturierten Normen beschränkt sind. Wir wissen zwar nicht, wie Tschewjakow agieren würde, wenn er eine weniger geachtete Person oder einen ihm gleichrangigen Beamten angespuckt hätte. Wir können jedoch darauf spekulieren, dass er sich entweder gar nicht entschuldigen würde. Oder er würde sich im Falle der Ignoranz seines Gegenübers überhaupt nicht aufdringlich durchsetzen wollen. In diesem Sinne ist zu behaupten, dass sein Motiv nicht seine Selbstachtung repräsentiert, sondern vielmehr die Angst, von einer wichtigen Persönlichkeit in seiner Gesellschaft ausgegrenzt oder verachtet zu werden.

Wenn wir aber annehmen, dass der Protagonist jemand ist, der sich selbst respektiert, lauten die Begründungen: [1] Das, was ihm widerfährt, entspricht nicht der Vorstellung, die er von seinem Selbst hat. Der Unruhe, in die Tschewjakow nach diesem Zwischenfall gerät, liegt in erster Linie das Bewusstsein zugrunde, dass er seiner Umgebung (hier dem General) ein Bild von sich selbst gibt, das er nicht präsentieren will.<sup>346</sup> Aus seinen Monologen ist abzuleiten, dass er eben diesen Gedanken hegt und es nicht erträgt, in den Augen des Generals

345 Ob ein autonom konstituiertes Selbst das Bedürfnis einer Person nach Anerkennung anderer ausschließt, wird in den weiteren Teilen dieses Abschnitts näher diskutiert.

346 Im Abschnitt „Scham“ wurde dieser Aspekt gleichermaßen als ein Auslöser für Schamgefühl bezeichnet.



eine respektlose Person zu sein, die anderen mit Absicht Schaden zufügt und sich dann nicht angemessen entschuldigt. Daher unternimmt er all die kläglichen Versuche mit der Hoffnung, schlussendlich Vergeltung zu erfahren. [2] Er macht sich selbst für sein eigenes Verhalten verantwortlich und unternimmt mehrere Anläufe zur Entschuldigung, um seine Verfehlung in den Augen anderer wiedergutzumachen. [3] Er verlangt von seinem Gegenüber genau die gleiche Achtung, die er vor sich selbst hat.

In Bezug auf die letzte Begründung kann ein weiterer Aspekt erwähnt werden, der vielmehr eine psychoanalytische Auslegung beinhaltet. Es ist für Tscherwjakow von existenzieller Bedeutung, erkannt zu werden, damit er überhaupt eine Vorstellung von einem Selbst haben kann. Das Erkannt- bzw. Gesehenwerden, das in dieser Geschichte als eine fatale Missachtung zutage tritt,<sup>347</sup> fungiert hier als eine Art von Bestätigung der eigenen Person, der eigenen Existenz. Obwohl der Protagonist jedes Mal zurückgewiesen wird, sträubt er sich gegen diese Zurückweisung, weil er wahrgenommen werden will. Mit der Mühe um Entschuldigung präsentiert er sein Selbst, sagt unterschwellig: „Ich bin da. Sieh mich!“ Diese Überlegung kann mit dem Ausdruck von Charles Taylor erklärt werden: „Ein Selbst ist man nur unter anderen Selbsten.“<sup>348</sup> Dieser Aspekt liefert uns das Portrait einer Person, die einerseits eine Vorstellung von ihrem Selbst hat, das sie ernst nimmt bzw. achtet, aber andererseits für den Erhalt dieses Selbst der Anerkennung anderer bedarf. Auch aus dieser Sicht betrachtet fällt es aber schwer, ein Urteil darüber zu fällen, ob diese Person nun aus sich selbst heraus Selbstachtung erfährt oder nicht.

---

347 Indem man jemanden ablehnt, drückt man grundsätzlich aus, dass einem dessen Existenz bewusst ist. Diese Betrachtungsweise kommt auch in Henning Hahns Überlegung bezüglich des Begriffs 'Demütigung' vor. Er meint, dass, wenn wir die Demütigung ernst nehmen und infolgedessen dagegen revoltieren, wir diese sowie unser Gegenüber, den Täter also, in der Tat anerkennen. „Das eigentliche Paradox besteht also darin, dass sich eine ganz durch ihre Empörung beherrschte Person selbst zum Komplizen der Demütigung macht, da ihr Kampf gegen die Demütigung selbst ein Akt ihrer Anerkennung ist“ (Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 64.).

348 Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, S. 69. Auf dieses Statement Taylors wurde im Abschnitt „Gruppenere“ als eine Erklärung der kollektiven Identität bzw. der Existenz in einer Gruppe ebenso Bezug genommen.

Wie geschildert, können mehrere Argumente für oder gegen die Behauptung aufgelistet werden, dass eine Person Selbstachtung hat. In diesem Zusammenhang benötigen wir einen Rahmen, in dem wir den Begriff 'Selbstachtung' nach bestimmten Kriterien definieren können. Es ist zunächst zu behaupten, dass eine Person in erster Linie eine klare Vorstellung von ihrem eigenen Selbst haben sollte, auf das sie sich beziehen kann. Um die Frage zu beantworten, wie diese erreicht werden kann, soll zunächst der Begriff 'Selbst' näher analysiert werden.

Im Abschnitt „Gruppenehre“ wurde die Theorie von Mead in Bezug auf Identität<sup>349</sup> detailliert erläutert. Mead zufolge wird das Selbst auf einer intersubjektiven Ebene konstituiert. In der zwischenmenschlichen Kommunikation, sei es in der Familie, unter Freunden oder anderen sozialen Gefügen, geht es um wechselseitige Reaktionsketten von Einzelnen und deren Umfeld. Von Kindheit an erlernt der Mensch soziale Normen, indem er auf sie reagiert. In diesem Prozess, den wir Sozialisationsprozess nennen können, konstituiert er sein Selbst ständig in Bezug auf andere und reagiert auf die Vorgaben seiner Umwelt letztendlich als ein soziales bzw. anpassungsfähiges Wesen – als *me*, um es mit den Worten von Mead zu beschreiben. Während man die Verhaltensregeln verinnerlicht, die auf der moralischen Auffassung der eigenen Umwelt beruhen, wird man sowohl zu einem vollständigen Mitglied einer Gemeinschaft, das die Bestätigung anderer bekommt, als auch ein auf sich bezogenes Selbst.

Dieser Überlegung liegt die Idee zugrunde, dass der Einzelne sich selbst in der Kommunikation mit anderen nicht direkt als ein Subjekt, sondern zuerst als ein Objekt erfährt und sich dadurch aus der *verallgemeinerten Sicht* definiert.<sup>350</sup> Die Konstituierung eines jeden Selbst geht in diesem Sinne aus einer Art der *Selbstobjektivierung* hervor.

349 Im genannten Abschnitt wurde betont, dass Mead im Originaltext das Wort *self* verwendet. Es wird aber ins Deutsche als „Identität“ übersetzt. Im Konzept von Mead erweist sich das Selbst bzw. *self* als eine 'Summe' der Identitäten, die man durch seine sozialen Rollen erwirbt.

350 Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 180.

Diese These von Mead fußt ursprünglich auf dem Begriff 'Selbstbewusstsein' bei Hegel.<sup>351</sup> In der Hegelschen Theorie vom Selbst wird das Subjekt bei der Begegnung mit anderen notwendigerweise einer „Selbstnegation“ unterzogen.<sup>352</sup> Das heißt, jede Kommunikation ist eine Interaktion, in der die Subjekte ihr Selbst als ein Erfahrungsobjekt ihres Gegenübers wahrnehmen. Deshalb erfahren sie zunächst nicht das Subjektsein in einer Interaktionsbeziehung, sondern das Objektsein, worauf die Selbstnegation in der Hegelschen Terminologie hindeutet.<sup>353</sup> Das Subjekt gelangt durch diese Negation bzw. die Erfahrung eines anderen Subjekts zu dem Bewusstsein seiner selbst. Mit der Erwägung bezüglich der Selbstnegation versucht Hegel aber nicht nur zu erläutern, wie das Selbstverständnis einer Person zustande kommt. Sondern er erweitert diesen Gedankengang und gründet seine Lehre der Anerkennung ebenso auf diesem.<sup>354</sup> Die Begegnung der Subjekte verwandelt sich dadurch in eine Interaktion, indem sie ihre eigenen egozentrischen Wünsche oder Begierden auf das Minimale reduzieren. Dies wird als der eigentliche Gehalt des Begriffs 'Selbstnegation' in der Terminologie Hegels angesehen, durch den eine Person nach Hegel das normative Verständnis von ihrem eigenen Selbst entwickelt.<sup>355</sup> Indem ein Subjekt sich selbst in der erwähnten Weise negiert, erkennt es unmittelbar sein Gegenüber in seinen Wünschen und Begierden an, und umgekehrt. Der Prozess des Selbstbewusstseins, dessen entscheidendes Element die Selbstnegation ist, ermöglicht dadurch einem Individuum den Gewinn einer moralischen Haltung, die grundsätzlich auf der gegenseitigen Anerkennung beruht.

Bezogen auf die Theorien von Mead und Hegel ist das Selbst ein 'Produkt' der sozialen Person, das sie dank der Interaktion mit anderen

---

351 Honneth untersucht diesen Zusammenhang zwischen den Theorien von Mead und Hegel ausführlich (Vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, S. 114, 119-121.).

352 Vgl. Hegel: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Bd. III, S. 213.

353 Vgl. Hegel: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Bd. III, S. 216, 217.

354 Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 127-137.; Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, S. 30.

355 Vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, S. 121.

erwirbt. Das Wichtigste ist aber, dass sich die Bildung des Selbst einer Person in den beiden Theorien als die Bildung eines *moralischen Selbst* erweist. Als ein Interaktionspartner, jemand also, der seinem Gegenüber durch eine Art der Selbstrelativierung einen freien Handlungs- bzw. Selbstäußerungsraum schafft, lernt das Individuum, was es heißt, andere anzuerkennen. Gleichzeitig wird es zu einer Art des 'Anerkennungsobjekts' anderer. Dieser Interaktionsprozess bietet ihm letztendlich die Möglichkeit, ein Selbst zu konstituieren bzw. ein moralisches Verständnis vom eigenen Selbst zu entwickeln. Auch die Entstehung der Selbstachtung ist genau in diesen Prozess einzubetten. Ausgehend von der Theorie Hegels über das Selbstbewusstsein bzw. seiner Lehre der Anerkennung, kann also die Selbstachtung einer Person auch nicht immun gegen ihre Interaktionspartner sein. Ganz grob gesagt, benötigt sie anerkennende andere, um ihre Selbstachtung aufrechtzuerhalten. Die Frage, wie dies im Detail zu erklären ist, kann in Anlehnung an die eingehende Analyse des Selbst- und Anerkennungsbegriffs von Axel Honneth beantwortet werden.

Honneth erläutert die Entstehung der Selbstachtung für den Einzelnen auf der Grundlage der Hegelschen Theorie. Er schildert zunächst in seinem Werk „Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte“ die Anerkennungsformen in der Hegelschen Terminologie. Diese bestehen aus drei Achsen: Liebe, die eine Person in erster Linie in der Familie findet, Recht, das einer Person erst in einer bürgerlichen Gesellschaft zusteht, und Solidarität, die den symbolischen Wert darstellt, der einer Person vom Staat verliehen wird.<sup>356</sup> Honneth verfeinert diese Schablone in seinem Buch „Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie“, in dem er die Lehre der Anerkennung Hegels ausführlicher untersucht und ausgehend von dieser seine eigene Theorie festigt. Nach Honneth ermöglicht eine Umwelt mit anerkennenden anderen dem Individuum eine „positive Selbstbeziehung“.<sup>357</sup> Dafür brauche es zu allererst das Selbstvertrauen, das es durch die Liebe, meist in der Familie, Freundschaft oder Partnerschaft, erlangt.<sup>358</sup> Der nächste Schritt sei die Selbstachtung. Das In-

356 Vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, S. 46.

357 Vgl. Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, S. 266.

358 Vgl. Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, S. 268.

dividuum entwickle grundsätzlich in der Rolle eines Bürgers, der Rechtsansprüche in seiner Gesellschaft besitzt, das Gefühl der Selbstachtung. Da dies aber eine *abstrakte* Grundlage für eine Person sei, um ihre Selbstachtung langfristig aufrechtzuerhalten, sei sie „auf die Mitgliedschaft in sozialen Gruppen angewiesen, die eine Art von kompensatorischem Respekt verschaffen“.<sup>359</sup> Der letzte Baustein einer positiven Selbstbeziehung sei nach Honneth das Selbstwertgefühl, dessen Erlangung durch die Wertschätzung der Leistungen einer Person durch andere möglich sei.<sup>360</sup>

Es stellt sich bei der Erwägung Honneths heraus, dass die Selbstbildung in erster Linie die soziale Eigenschaft des Menschen betrifft. Erst in einer Gesellschaft und durch die Anerkennung anderer ist der Mensch in der Lage, überhaupt ein Verständnis von Selbst zu entwickeln. Dementsprechend handelt es sich darum, dass man auch für eine positive Selbstbeziehung hauptsächlich auf die Handlungsweisen anderer angewiesen ist.

Honneth beschäftigt sich hier nicht direkt mit dem Begriff 'Selbstachtung'. Es geht ihm vielmehr darum zu diskutieren, welches Selbstverständnis eine Person zufrieden stellt. Es soll betont werden, dass alle drei Begriffe, von denen Honneth redet, hinsichtlich eines befriedigenden Selbstverständnisses, tatsächlich sehr wichtige Funktionen erfüllen. Im Hinblick auf die innere Ehre einer Person, den Wert also, den man sich selbst zuschreibt, sind sie ebenso bedeutsam. Es soll dennoch die Frage gestellt werden, ob die Entstehungsarten dieser Begriffe tatsächlich so ähnlich sein können, wie Honneth meint. Denn es stellt sich bei näherer Betrachtung heraus, dass man für alle drei 'Bausteine' einer positiven Selbstbeziehung letztendlich auf andere angewiesen ist. Daher soll hier auf einen Punkt aufmerksam gemacht werden: Im Unterschied zu Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl weist die Selbstachtung vielmehr auf eine moralische Grundhaltung einer Person hin. Sie bezeichnet eine innere Einstellung, wie im obigen Abschnitt „Scham“ in Bezug auf die Schamhaftigkeit einer Person festgestellt wurde. An dieser Stelle ist es wichtig, die Unterscheidung Margalits zwischen Selbstwertgefühl und Selbstachtung zu erwähnen. Bei seiner Ausein-

---

359 Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, S. 268, 269.

360 Vgl. Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, S. 269.

andersetzung mit diesen beiden Begriffen betont er, dass diese nicht immer eine zusammenhängende Parallelität beinhalten. Das heißt, eine Person könne Selbstwertgefühl haben und gleichzeitig keine Selbstachtung, und umgekehrt.

„Wir alle kennen Menschen, die sich auf ihre Leistungen und Erfolge einiges zugute halten und doch bereitwillig vor jedem zu Kreuze kriechen. [...] Ein Kriecher erniedrigt sich selbst, um sich auf Kosten seiner Selbstachtung Vorteile zu verschaffen, die seinem Selbstwertgefühl durchaus dienlich sein können.“<sup>361</sup>

Den umgekehrten Fall erläutert er wie folgt:

„Jemand kann – ungeachtet all seiner Leistungen – nur wenig Selbstwertgefühl haben und trotzdem eine unbeugsame Selbstachtung verspüren. [...] Diese Selbstachtung kann sich etwa darin äußern, daß man hartnäckig seine Grundrechte einklagt, [...] sich gegen Menschen, die einen beleidigt oder gedemütigt haben, zur Wehr zu setzen, selbst wenn man sich dabei in Gefahr begibt, und dem Gegner kräftemäßig unterlegen ist.“<sup>362</sup>

Das, was für die These der vorliegenden Arbeit entscheidend ist, liegt in dem Aspekt begründet, in welcher Form die Selbstachtung einer Person zum Vorschein kommt bzw. wozu sie eine Person im Verhalten motiviert. Wie dem zweiten Zitat von Margalit zu entnehmen ist, fungiert die Selbstachtung<sup>363</sup> als eine moralische Disposition, weshalb sie nicht als ein Gefühl, sondern vielmehr als eine Grundhaltung angesehen werden sollte. Sie beruht in erster Linie auf der Überzeugung einer Person, dass sie einen Wert innehat, den sie in ihren Handlungen berücksichtigen soll. Dieser Wert ist aber von demjenigen zu unterscheiden, der sich aufgrund von Fähigkeiten oder Erfolgen, die von anderen wertgeschätzt werden, als Selbstwertgefühl definiert. Auch Margalit betont in diesem Zusammenhang, dass das Selbstwertgefühl hinsichtlich der Leistungen einer Person abhängig von Wertschätzung anderer ein graduierbarer Begriff ist.<sup>364</sup> Der Wert hingegen, den wir die innere Ehre nennen können und die Grundlage der Selbstachtung einer Person bildet, beruht vielmehr auf den Normen bzw. den moralischen

361 Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, S. 55.

362 Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, S. 56.

363 Nach Margalit kann Selbstachtung auch als Würde bezeichnet werden (Vgl. Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, S. 49.).

364 Vgl. Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, S. 57.

Grundsätzen, die man als wahr annimmt und an der man sich in seinen Handlungen orientiert. In diesem Sinne kann behauptet werden, dass das Verständnis Honneths von Selbstachtung hinsichtlich des genannten Aspekts weniger tragbar ist als das von Margalit. Denn Honneth beschränkt die Selbstachtung genauer betrachtet darauf, den *Status einer Rechtsperson* innezuhaben. Wie geäußert, würde der Person durch die Mitgliedschaft in sozialen Gruppen auf Dauer Selbstachtung zuteil, so Honneth, weil sie dort als ein anerkanntes Mitglied diesen Status praktisch erlebe. Der Aspekt, den Honneth nicht erwähnt, ist hingegen der, dass die Mitgliedschaft in einer Gruppe zu allererst die Verinnerlichung ihrer moralischen Kodizes bedingt. Ein Gruppenmitglied genießt die Achtung anderer insofern, als es nach deren Kodizes handelt. Auch wenn wir die Betrachtungsweise Honneths befürworten, macht dies in der Tatsache keinen Unterschied, dass ein solches Mitglied genau aufgrund seines eigenen Verhaltens seine Selbstachtung garantiert. Ein weiterer Aspekt, der bei Honneth nicht präzise herausgearbeitet ist, ist der, dass die reine Tatsache einer Gruppenzugehörigkeit und deren Anerkennung ebenso zur Steigerung des Selbstvertrauens sowie des Selbstwertgefühls führen kann.

Es soll an dieser Stelle bemerkt werden, dass die Begriffe Selbstvertrauen, Selbstwertgefühl und Selbstachtung, in der Tat dicht mit einander verschmolzen sind, auch wenn sie kontextabhängig verschiedene Motive haben können. Obwohl man sie manchmal 'konkret' verspüren kann, sind sie abstrakte Begriffe, die mehrere komplexe Spekulationen erlauben. Dazu scheint eine Klassifizierung hilfreich zu sein. Es soll erneut gesagt werden, dass die Selbstachtung im Unterschied zu Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl, ein Begriff ist, der in erster Linie mit dem Wert zusammenhängt, den man sich selbst zuschreibt. Und dieser Wert, wie oben mehrfach angedeutet, bezieht sich auf die moralische Orientierung einer Person und ihre eigenen Handlungen, die auf dieser beruhen. Dementsprechend lautet die kurze Zusammenfassung des zuletzt Gesagten, dass der Hauptcharakter der Selbstachtung ein moralischer ist, weil die innere Ehre einen moralischen Rahmen bzw. Handlungen nach bestimmten moralischen Maßstäben voraussetzt. Diese Maßstäbe bilden das persönliche Idealbild einer Person, auf deren Grundlage sie sich zu bestimmten Normen verpflichtet und eine Orientierungshilfe findet, um mit ihren sozialen Rollen umgehen zu kön-

nen. Aus diesem Gedankengang lässt sich zudem folgern, dass die Selbstachtung einerseits von der inneren Ehre motiviert wird und sie andererseits stärkt. Denn je mehr man nach diesen Maßstäben handelt, desto konkreter wird die Erkenntnis von der inneren Ehre. „Meine moralische Auffassung ist es wert, geachtet zu werden“ heißt in dieser Hinsicht: „Ich bin mir etwas wert“. Indem man auf sich selbst im genannten moralischen Sinne achtet, steigert man das eigene Wertbewusstsein. Dieser Blickwinkel kann mit dem Funktionieren der äußeren Ehre überein gebracht werden. Der soziale Wert einer Person, die äußere Ehre, steigt durch die Achtung anderer. Genau die gleiche Funktion erfüllt hier die Achtung einer Person sich selbst gegenüber. Der Wert einer Person steigt in ihren Augen durch die Achtung vor sich selbst.

Charles Taylor behauptet, dass eine moralische Orientierung vor allem bei der Bildung des Selbst eine entscheidende Rolle spielt. Unser Selbst-Sein hänge mit „unserem Sinn für das Gute“ zusammen.<sup>365</sup> Das, was bzw. wer wir sind, werde dadurch definiert, worin unsere Wertungen liegen. Diese seien „die qualitativen Unterscheidungen“, mit deren Hilfe eine Person nicht nur weiß, wo ihr „Standort“ ist, sondern sie auch „ein erfülltes Leben“ führt.<sup>366</sup> Man bilde also sein Selbst auf der Grundlage dieser moralischen Orientierung, indem man aber ständig auf der Suche nach dem Guten sei. In diesem Zusammenhang betont er:

„[W]ir gehen von der Grundannahme aus, ein handelndes menschliches Wesen existiere in einem Raum voller Fragen, wobei es sich um die Frage handle, auf die unsere Rahmendefinitionen Antworten geben, die den Horizont bilden, angesichts dessen wir wissen, wo wir stehen und welche Bedeutungen die Dinge für uns haben.“<sup>367</sup>

Nach Taylor ist die Bildung eines Selbst hauptsächlich eine 'ewige' Auseinandersetzung mit den Begrifflichkeiten der Moral. In Bezug auf diese Betrachtungsweise scheint überdies die Behauptung zuzutreffen, dass es einer Person erst dann gelingt, ein Selbst zu konstituieren, wenn sie die Werte ihrer eigenen Welt hinterfragt und die damit ver-

365 Vgl. Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, S. 103.

366 Vgl. Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, S. 60.

367 Vgl. Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, S. 59.



bundenen Fragen wiederum aus ihrer eigenen Sicht beantwortet. Die moralische Orientierung als die Grundlage der Vorstellung des eigenen Selbst nimmt auf diese Weise eine individuelle Form an, wobei zu unterstreichen ist, dass Taylor bezüglich des Begriffs 'Selbst' keineswegs eine absolut individualistische Denkweise vertritt. Ganz im Gegenteil beinhalten seine Ansichten Motive, die der Wichtigkeit der Verschmelzung einer Person mit ihrer Umwelt für ihre Identitätsbildung Nachdruck verleihen. Einführend wurde die Aussage Taylors genannt: „Ein Selbst ist man nur unter anderen Selbst.“ Er ergänzt diese Aussage folgendermaßen: „Es ist nie möglich, ein Selbst zu beschreiben, ohne auf diejenigen Bezug zu nehmen, die seine Umwelt bilden.“<sup>368</sup> Also definiere man sich selbst bzw. bestimme seinen Standort durch die Bezugnahme auf eine Gemeinschaft. Die Bestandteile der persönlichen Geschichte, welcher Herkunft man ist, in welchem Milieu man aufgewachsen ist, und sogar, welche Sprache man spricht etc., beeinflusse die Selbstdefinition einer Person. Die moralische Orientierung, mit deren Hilfe man seine Position in der eigenen Lebenswelt findet, entspringt zwar einer 'individuellen' Suche nach dem Guten, sie wird aber auch von der moralischen Auffassung der Umwelt bestimmt.<sup>369</sup> Taylor veranschaulicht mit seiner Theorie eine zweidimensionale Bildung der moralischen Orientierung. Hier ist jedoch der entscheidende Punkt, dass Taylor mit seiner These grundsätzlich das Bild eines moralischen Selbst schildert. Genau dieses Selbst bestimmt den Umstand, wie wir mit den Rollen, die wir übernehmen, bzw. den Teilidentitäten, die unser Selbst als eine Ganzheit bilden, und den dazu gehörigen Verpflichtungen überhaupt umgehen.

Entsprechend diesem Gesichtspunkt akzentuiert Henning Hahn, dass ein solches Selbst, das er „die moralische Identität“ nennt, die notwendige Voraussetzung für „eine praktische Identität“ sei.<sup>370</sup> Unter der praktischen Identität seien alle sozialen Praktiken zu verstehen, in denen eine Person ihre Persönlichkeit mit bestimmten spezifischen

---

368 Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, S. 69.

369 Vgl. Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, S. 73.

370 Vgl. Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 23.

Verpflichtungen verbindet.<sup>371</sup> Man identifiziere sich selbst zwar mit der Umwelt, in die man sich durch die Einhaltung ihrer Verhaltensregeln integriert. Die moralische Identität, die sich in diesem Identifikationsprozess entwickelt, vollziehe sich aber durch ein subjektives Moment. Dieses stecke in der Antwort auf die Frage, „welche Person man sein will“.<sup>372</sup> Dementsprechend bedinge eine moralische Identität nach Hahn „eine eigene normative Verfassung“, die hauptsächlich von dem „So-Sein-Wollen“ einer Person bestimmt werde.<sup>373</sup> Das normative Selbstverständnis, dem eine individuell auferlegte moralische Verfassung zugrunde liegt, begründe auch „die moralische Selbstachtung“. Vor sich selbst im moralischen Sinne Achtung zu haben bedeute in diesem Sinne, dass man sich als eine autonome Person um ein selbstbestimmtes Leben bemüht, in dem man sich gegenüber den externen Normen hauptsächlich aus der Sicht seines eigenen moralischen Standpunkts positioniert.<sup>374</sup>

Das normative Selbstverständnis sowie die moralische Begründung des Selbstachtungsbegriffs bei Hahn sind auf die kantsche Moralphilosophie zurückzuführen.<sup>375</sup> Zwar betont er, dass der Begriff 'Selbstachtung' in den Schriften Kants nicht vorkommt. Einer der Leitgedanken im Kants Moralsystem laufe jedoch auf die moralische Bedeutung der Selbstachtung hinaus.<sup>376</sup> Wie Hahn auch bemerkt, festigt Kant diesen Gedanken mit den Aussagen „moralische Selbstschätzung“ oder „Achtung für sich selbst“.<sup>377</sup> Kant begründet die Moralität des Menschen mit seiner Vernunft. Als ein vernunftbegabtes Lebewesen soll der Mensch seinen Willen am Gesetz seiner praktischen Vernunft bestimmen. Nach Hahn sei das Hauptmotiv, das einen Men-

371 Vgl. Hahn: *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie*, S. 15.

372 Vgl. Hahn: *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie*, S. 15.

373 Vgl. Hahn: *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie*, S. 16.

374 Vgl. Hahn: *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie*, S. 23.

375 Vgl. Hahn: *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie*, S. 70.

376 Vgl. Hahn: *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie*, S. 70.

377 Vgl. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, S. 534 ff.

schen dazu anhält, nach den Grundsätzen der praktischen Vernunft zu handeln, die Achtung vor sich selbst.<sup>378</sup> Der Mensch verpflichte sich selbst objektiv erklärt durch seine praktische Vernunft und subjektiv erklärt aufgrund seiner Selbstpositionierung zu bestimmten Normen.<sup>379</sup> Die Notwendigkeit einer moralischen Orientierung lässt sich dementsprechend dadurch erklären, dass der Mensch als *animal rationale* ohne Gründe nicht existieren kann. Allein diese Tatsache begründet, warum einer Person es nicht gelingen kann, ohne eine moralische Orientierung ein Selbstverständnis zu haben. Die objektive Verpflichtung des Menschen, d. i. die praktische Vernunft, verwandelt sich in eine subjektive, indem der Mensch sich bewusst an das Gesetz der praktischen Vernunft hält. Auf der Grundlage der praktischen Vernunft eine moralische Auffassung zu bilden, symbolisiert also das 'Vertrauen' einer Person in die Möglichkeit ihrer eigenen Vernunft. „Dies bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als dass Vernunft prinzipiell in sich selbst achtenden Personen wirksam wird.“<sup>380</sup> In diesem Sinne meint die Selbstachtung, das eigene rationale Potenzial als eine Referenz in der moralischen Orientierung anzuerkennen. Entsprechend dieser Grundannahme lässt sich die Selbstachtung auch als Achtung vor der eigenen Selbstbestimmung verstehen. Das normative Selbstverhältnis bzw. das „moralische So-Sein-Wollen“ bestehe demnach darin, Anspruch auf ein selbstbestimmtes Leben zu haben bzw. diesen erheben zu wollen.<sup>381</sup>

Wie geschildert ist der Schnittpunkt der zuletzt genannten zwei Theorien von Taylor und Hahn der, dass sich eine moralische Orientierung als die notwendige Voraussetzung des Selbstverständnisses einer Person erweist. Hingegen gibt es einen wesentlichen Unterschied: In der Theorie Hahns zentriert sich die Idee der Selbstbestimmung, während bei Taylor die Bezugnahme auf andere einen entscheidenden Faktor bei der Konstituierung eines Selbst darstellt. In Bezug

---

378 Vgl. Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 70.

379 Vgl. Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 85.

380 Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 71.

381 Vgl. Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 23.

auf die bisher erwähnten Theorien über das Selbst bzw. die Selbstachtung können wir im Allgemeinen von zwei zentralen Positionen reden. Die erste ist die Anerkennungstheorie,<sup>382</sup> nach welcher eine Person sich selbst über die Gesamtheit aller Normen ihrer Umwelt definiert. Sie verwirklicht sich selbst in der Kommunikation mit anderen, auf deren Anerkennung sie vor allem in ihrem Selbstverständnis angewiesen ist. In diesem Sinne hängt auch ihre Selbstachtung zum größten Teil von ihren sozial anerkannten Rollen ab. In der zweiten Position, die Hahn Selbstachtungstheorie nennt,<sup>383</sup> setzt sich eine Person selbstbestimmte moralische Grundsätze und erlangt dadurch ein autonomes Selbstverständnis. In dieser Position erweist sich die Selbstbestimmung auch als ein Zeichen der moralischen Selbstachtung. Das heißt: Indem man nach seiner eigenen moralischen Auffassung handelt, drückt man seine Achtung vor sich selbst aus. Es ist allerdings festzustellen, dass es eine wichtige Gemeinsamkeit der beiden Betrachtungsweisen gibt, die darin besteht, dass, wenn wir von dem Selbstverständnis einer Person reden, wir grundsätzlich ihr moralisches Selbst meinen, ganz gleich wie dies zustande gekommen ist.

Kommen wir an dieser Stelle auf die eingangs gestellte Frage zurück, welche Kriterien die Selbstachtung voraussetzt. Zunächst kann gesagt werden, dass sich eine moralische Orientierung als ein wichtiges Kriterium der Selbstachtung darstellt. Diese bildet zudem die Grundlage des Selbstverständnisses einer Person. Aus diesem Gedankengang geht auch hervor, dass die Selbstachtung eine moralische Grundhaltung ist, und deren Erhaltung genau deshalb in erster Linie von der Person selbst abhängt. Entscheidend ist also nicht, wie andere sich verhalten, sondern wie man selbst handelt. Daher kann behauptet werden, dass wir von der Selbstachtung einer Person erst dann reden können, wenn sie sich in Tun und Denken auf ihre moralische Auffassung bezieht und infolgedessen eine Handlung bevorzugt oder meidet. An dieser Stelle soll aber eine Problematik diskutiert werden, die bei der Darstellung von den oben erwähnten zwei Hauptpositionen 'Anerken-

382 Hier wird auf die ausführliche Erläuterung Hahns Bezug genommen (Vgl. Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 5-13.).

383 Vgl. Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 11.

nungs- und Selbstachtungstheorien' offen blieb, und zwar die Problematik der Selbstbestimmung. Es ist wichtig, die Frage zu beantworten, inwieweit es möglich ist, die moralische Auffassung autonom zu bilden und diese zu realisieren. Schließen diese zwei Theorien notwendig einander aus?

Zunächst soll unterstrichen werden, dass eine autonom gebildete moralische Orientierung nicht unbedingt eine absolute Abwendung von den allgemein anerkannten Normen einer Gesellschaft bedeuten muss. Auch eine Person, die diese Normen bewusst als die Grundlage ihrer Handlungen annimmt, können wir durchaus autonom nennen. Denn solange sie sich mit diesen kritisch auseinandersetzt und sich diejenigen zu eigen macht, die sie mit ihrem Selbstverständnis vereinbaren kann, erfüllt sie ein Grundprinzip der menschlichen Autonomie.<sup>384</sup> Wenn wir hingegen annehmen, dass eine autonome Person ihr Selbst nicht nach den tradierten bzw. allgemeingültigen Denkmustern sondern nach ihren eigenen Ansichten definiert, dann muss es sich um einen Prozess handeln, in dem sie zunächst nach sich selbst sucht, damit sie überhaupt eine Grundlage für die genannte Vereinbarung finden kann. Der Aspekt, der hier nicht übersehen werden soll, ist der, dass diese Suche sowohl zu einer zufrieden stellenden moralischen Orientierung wie auch zu einer schmerzhaften, zerstörerischen Orientierungslosigkeit führen kann. Honneth weist in seiner eingehenden Auseinandersetzung mit der Thematik der „Selbstsuche“ auf diese 'Gefahr' hin. Er behauptet, dass sich der moderne Mensch um der Individualisierung Willen einem Selbstfindungsprozess widme, in dem er auf eine „experimentelle Weise“ nach einem Ich sucht.<sup>385</sup> Dies soll einer der Einflüsse der immer mehr individualisierten modernen Welt sein, deren Forderung an Individuen „Sei du selbst!“ lautet. Die Emanzipierung des Individuums verwandle sich jedoch in einen massiven äußeren Zwang einer 'notwendigen' Selbstverwirklichung. Die Vielfältigkeit der Lebensweisen und die einfache Erreichbarkeit diverser Alternativen in verschiedenen Lebensbereichen ermöglichten ihm dabei

---

384 Hier wird der Begriff Autonomie im Sinne der „Freiheit der Willkür, des (freien) moralischen Selbstzwangs oder der moralischen Selbstverpflichtung,“ in der kantischen Terminologie verwendet (Vgl. Kant: Die Metaphysik der Sitten, S. 572-573, 551-552.).

385 Vgl. Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, S. 212.

verschiedene Existenzformen zu erproben, um sein Selbst zu finden.<sup>386</sup> Allerdings erlebe der Einzelne seit den letzten Jahrzehnten den Übergang zum Individualismus als eine intellektuelle und materielle Bestimmungslosigkeit. Das breite Auswahlpektrum und die 'Wahl-Freiheit' führten unter anderem auch dazu, dass die Individuen immer weniger bindungsfähig werden, einen Beruf, eine Lebensform sowie Personen, mit denen sie Beziehungen eingehen, immer schneller verlassen. Es handle sich also auch um eine „hedonistische Alltagsmoral“, die die Individuen nur kurzfristig befriedigt. Aus dieser Sicht betrachtet gelinge es ihnen daher auch nicht immer, ein befriedigendes Selbst zu finden und, wie man es ausdrücken könnte, ein glückliches Leben zu führen.<sup>387</sup> In Anlehnung an die Sozialkritiken von den Soziologen Alain Ehrenberg und Georg Simmel fügt er noch hinzu, dass die Selbstverwirklichung bzw. der Selbstfindungsprozess in diesem Zeitalter weniger zu Zufriedenheit als vielmehr zu Depression geführt hat.<sup>388</sup> Dieses Bild, auf das Honneth hinweist, können wir als das erste Handicap der Selbstbestimmung ansehen.

Der Idee eines autonomen Selbst bzw. einer selbstbestimmten moralischen Orientierung, die theoretisch gesehen dem Menschen als einem vernunftbegabten Lebewesen und seiner Würde am besten zu entsprechen scheint, können in der Realität noch zwei wichtige Problematiken entgegengesetzt werden. Man kann zum einen durch seine Emanzipierung immer einsamer werden. Wir können davon ausgehen, dass die „hedonistische Alltagsmoral“, von der Honneth redet, genau zu dieser Einsamkeit führen kann. Zudem sollten wir uns dem Begriff der Selbstbestimmung, die man als eine Art der Emanzipation definieren kann, hinsichtlich der Gesellschaften mit festen moralischen Auflagen annähern. Da die Emanzipation eine Art von Anderssein bedeutet, bildet dies eine Überforderung für solche Gesellschaften. Auf diese Weise wird es womöglich immer schwieriger für den emanzipierten Einzelnen, in dieser gesellschaftlichen Struktur einen Lebensraum zu finden. Die Selbstbestimmung kann zum anderen noch fatalere Folgen haben. Im Abschnitt „Äußere Ehre“ wurden die orthodoxen Ehrvorstellungen thematisiert, die eine absolute bzw. bedenkenlose Akzep-

386 Vgl. Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, S. 212.

387 Vgl. Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, S. 218.

388 Vgl. Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, S. 220.

tanz des jeweiligen Ehrenkodex als die Grundvoraussetzung für die Mitgliedschaft einer Gruppe ansehen. In einer solchen Gruppe verursacht das Abweichen von deren Normen in einem günstigeren Fall eine Exklusion aus der Gruppe. Der Versuch einer selbstbestimmten Lebensweise, unmittelbar verbunden mit der Ablehnung des Ehrenkodex, kann aber auch lebensbedrohliche Situationen mit sich bringen, so dass der Einzelne, der sowohl sich selbst als auch sein Leben autonom bestimmen will, zwischen Leben und Autonomie entscheiden muss.<sup>389</sup> Angesichts dieser Tatsache scheint also das Selbstbestimmungsideal ziemlich utopisch zu sein. Von einer Person, die mit dieser genannten Entscheidung konfrontiert ist, kann man nicht erwarten, dass sie sich unter eventueller Aufopferung ihres Lebens durchsetzt, um ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Ebenso scheint es absurd zu behaupten, dass sie aufgrund ihrer 'Gehorsamkeit' wenig oder keine Selbstachtung habe. Auch Hahn als ein überzeugter Vertreter des Selbstbestimmungsideals müsste dieses Handicap berücksichtigt haben. Denn er bemerkt schließlich auch, dass einer Person die Herausbildung einer eigenen moralischen Verfassung und deren Realisierung erst in einer „gerecht eingerichteten Gesellschaft“ gelänge.<sup>390</sup>

Aus den zuletzt genannten Problemstellungen soll dennoch nicht gefolgert werden, dass die Selbstachtung eine Größe ist, auf die man je nach Situation verzichten kann. In einer Gesellschaft, deren moralische Kodizes menschenverachtend sind, findet sich vermutlich keine Grundlage, auf der der Einzelne sein Selbst autonom bilden und dementsprechend eine innere moralische Grundhaltung, d. i. die Selbstachtung, verwirklichen kann. Daraus folgt also ein wichtiger Aspekt, der in Bezug auf den Begriff der Selbstachtung erwähnt werden soll.

Auch wenn wir annehmen, dass die Selbstbestimmung für eine angemessene Entwicklung des eigenen Selbst bzw. der eigenen moralischen Auffassung ein äußerst wichtiges Prinzip ist, kann die Rolle der Umwelt, in der das Individuum existiert, nicht übersehen werden. Es

---

389 Im Abschnitt „Gruppenehre“ wurde erwähnt, dass auch manche Ehrenmordverweigerer ihr Leben ließen, weil sie durch ihre Verweigerung, sei es aus ethischen oder emotionalen Gründen, unmittelbar ausdrücken, dass sie den Ehrenkodex, der sie zum Mord zwingt, ablehnen und nach eigener Auffassung handeln wollen.

390 Vgl. Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 100.

soll auf die obige Bemerkung Hahns bezüglich einer gerechten Gesellschaft nochmals aufmerksam gemacht werden. Hahn bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Denn eine der entscheidendsten Thesen Rawls' lautet, dass die Selbstachtung der Einzelnen erst in einer Gesellschaft geschützt werde, in der alle Mitglieder das Anerkennungsprinzip verinnerlicht haben, und deren staatliche Institutionen dieses Prinzip ebenso unterstützen.<sup>391</sup> Es soll unterstrichen werden, dass die Selbstkonstituierung das Recht auf die Selbstbehauptung in allen Bereichen des Lebens voraussetzt. In diesem Sinne stellen sich der Staat und dessen Institutionen als die Schlüsselmittel heraus, die den Einzelnen dieses Recht gewährleisten. Der Ausdruck „anständige Gesellschaft“ Margalits meint auch nichts anderes als ein solches gesellschaftliches System. Er verfeinert diese Ansicht und betont, dass man sogar die Gesellschaften nicht als anständig bezeichnen könne, in denen zwar keine Menschenrechtsverletzung erfolgt, aber Bürgern ihre Bürgerrechte entzogen werden. Als Beispiel nennt er Frauen, denen das Wahlrecht verweigert wird.<sup>392</sup> Die Kernidee einer anständigen Gesellschaft bestehe darin, dass die Bürger sich selbst in erster Linie als „vollwertige Menschen“ ansehen können.

Der oben genannte Aspekt beinhaltet daher, dass die Selbstachtung separat von der staatlichen und politischen Struktur sowie den gesellschaftlichen Auflagen nicht realisierbar ist. Das gesellschaftliche System sollte also unbedingt einen Beitrag dafür leisten, dass dessen ihm zugehörige Personen die Grundlage finden, auf der ihr Selbst basiert und dadurch die Selbstachtung herausgearbeitet werden kann. Dieser Aspekt taucht aber auch mit Bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen auf. Oben wurden die Theoretiker, die die Lehre der Anerkennung vertreten, kurz dargestellt. Dort war davon die Rede, dass ein befriedigendes Selbstverständnis unter anderem auch ein anerkennendes Gegenüber bedingt. Um die Funktion anderer in Bezug auf die Selbstachtung einer Person besser verstehen zu können, sollten wir diese Thematik ins Gegenteil umkehren. Demütigung bzw. Erniedrigung

391 Vgl. Rawls: A Theory of Justice, S. 454, 582.

392 Vgl. Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, S. 50, 51.



stellen oft die Motive dar, durch die sich die Bedeutung von Begriffen wie Selbstachtung am besten verdeutlicht.<sup>393</sup>

Auf eine paradoxe Weise fühlt man sich in manchen Situationen gedemütigt, obwohl man diese Demütigung nicht selbst herbeigeführt hat, wie das Opfer einer Vergewaltigung, um nur ein Beispiel zu nennen.<sup>394</sup> Tatsächlich wird das Selbstverständnis einer Person durch solch ein Ereignis äußerst negativ beeinflusst. Dies hat zweifelsohne zur Folge, dass sie sich sowohl in ihrer Selbstachtung, als auch in ihrem Selbstwertgefühl verletzt fühlt.

„Dementsprechend setzt auch die Selbstachtung – obschon sie darauf beruht, daß man sein eigenes Menschsein anerkennt – implizit immer schon das respektvolle Verhalten anderer Menschen voraus.“<sup>395</sup>

Das respektvolle Verhalten, von dem Margalit redet, meint nichts anderes, als die Selbstdefinition einer Person in jeder Art der Beziehung mit ihr zu berücksichtigen und die Fortführung ihrer Existenz nach dieser Definition nicht einzuschränken. Der Verstoß gegen ein solches Verhalten zieht also unmittelbar das Gefühl der Verletzung der Selbstachtung nach sich, was die Notwendigkeit des Angewiesenseins auf andere erklärt.

Dass man sich infolge eines respektlosen Verhaltens gedemütigt fühlt, gibt einen interessanten Hinweis auf die Beschaffenheit der Selbstachtung. In den obigen Teilen wurde mehrfach betont, dass die Selbstachtung etwas ist, um das sich die Person in erster Linie selbst kümmern muss. Eine demütigende Situation kann in dieser Hinsicht als eine 'Gelegenheit' betrachtet werden, bei der man die Stärke der eigenen Selbstachtung präsentieren kann. Es gehört zu einem gefestigten Selbstverständnis, Widerstand gegen Respektlosigkeit zu leisten. Man verstärkt also seine Selbstachtung auch dadurch, dass man Ressentiments im Falle einer Demütigung durch eine Art der 'Revolte' aus-

---

393 Vgl. Maihofer: Die Würde des Menschen, zit. nach Stoecker: Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung, S. 133.

394 Margalit untersucht dieses Paradox detailliert in seinem Werk „Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung“. Auch in seinem Artikel „Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung“ setzt sich Ralf Stoecker mit dieser Problematik auseinander (Vgl. Stoecker: Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung, 139-142.).

395 Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, S. 130.

drückt. Honneth bezeichnet eine solche Selbstverteidigung als „Kampf um Anerkennung“.<sup>396</sup> Die Erfahrung von Missachtung könne deshalb als eine „Motivationsquelle von politischem Widerstand“ verstanden werden, welchen wir gleichermaßen als moralische Revolte beschreiben können.

Im obigen Abschnitt „Scham“ wurde das Beispiel aus einer Rede von Malcolm X angebracht. Dort war von der diskreditierenden Situation der *house negros*, der afroamerikanischen Sklaven, die Rede, die auf den Anspruch an ihre Individualität verzichteten und sich selbst ihren Eignern unterwarfen. Die *field negros* hingegen beschreibt Malcolm X als achtenswerte Rebellen, die die entwürdigende Situation, in der sie sich befinden, begreifen und dementsprechend jede Art der Revolte wagten. Ein weiteres Beispiel bildet in diesem Zusammenhang die Figur des „Onkel Tom“, der Protagonist des gleichnamigen Romans von Harriet Beecher Stowe. Dieser wird im Buch als eine vorbildlich tugendhafte Persönlichkeit dargestellt, die die Entwürdigung, die sie erleidet, mit der Hoffnung auf Erlösung bzw. eine göttliche Belohnung duldet. Margalit sowie Henning Hahn unterstreichen, dass eine solche Unterwürfigkeit ein gutes Beispiel für die Selbsterniedrigung darstellt.<sup>397</sup> Nach beiden Analytikern fehlt es Onkel Tom an Selbstachtung. Zwischen den *house negros* und Onkel Tom besteht eine Parallelität. Die *house negros* hielten ihre Situation überhaupt nicht für problematisch. Sie sahen diese sogar als einen wünschenswerten Zustand angesichts der damaligen Bedingungen an, so Malcolm X. Onkel Tom bevorzugte blinde Gehorsamkeit, da dies für seine Begriffe nichts anderes war als eine Tugend. Die Gemeinsamkeit zwischen diesen Beispielen besteht also darin, dass eine entwürdigende Situation überhaupt nicht wahrgenommen sondern ganz im Gegenteil entweder als günstig oder als profitabel angenommen wird. In beiden Fällen wird daher gegen eine Ungerechtigkeit nicht aufbegehrt. In dem genannten Abschnitt wurde unterstrichen, dass die innere Ehre nicht nur von faktischem Respekt durch andere, sondern auch von faktischem Willen

396 Vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, S. 224, 225.

397 Vgl. Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, S. 46; Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeits-theorie, S. 1-5.

zum Respekt einer Person selbst abhängt. Es ist also eine moralische Verantwortung einer Person für sich selbst, ihre innere Ehre gegen äußere Angriffe zu schützen. Dies ist als eines der wichtigen normativen Charakteristika der inneren Ehre zu betrachten.

Die moralische Revolte ist immer auch eingebettet in gesellschaftliche „moralische Revolutionen“.<sup>398</sup> Eine Person wie Onkel Tom schließt durch ihre Gehorsamkeit alle Möglichkeiten aus, ungerechte bzw. menschenverachtende Situationen zu ändern. Zwar ist ein loyales und geduldiges Verhalten als tugendhaft einzustufen. Es soll jedoch die Unterscheidung gemacht werden, an wen oder was sich diese Loyalität heftet. In Situationen, die Menschen ihrer Möglichkeit berauben, ihr Selbst zu behaupten und zu realisieren, verlieren Begriffe wie Loyalität, Treue oder Geduld ihren tugendhaften Charakter. Sie fungieren vielmehr als selbstvernichtende und entwürdigende Motive. Es ist also zu behaupten, dass solche Tugenden genau aufgrund ihrer sensiblen 'Ausnutzbarkeit' nötigenfalls preisgegeben werden sollen. Dies ist auch hinsichtlich der Verantwortung jedes Einzelnen für eine gerechte Gesellschaft von großer Bedeutung. Denn ein Teil einer Gesellschaft zu sein, heißt nicht nur, deren Normen bedingungslos zu verinnerlichen. Ein vollständiges Mitglied wird man auch dadurch, dass man die Initiative ergreift, um lebenswerte Bedingungen für alle zu bewirken. Mead bezeichnet ein solches Verantwortungsbewusstsein als „die gesellschaftliche Kreativität“.<sup>399</sup> Während sich ein Subjekt als *me*, ein soziales anpassungsfähiges Mitglied, in die Gesellschaft integriert, besitzt es aber auch gleichzeitig die Fähigkeit, als *I* individuelle Reaktionen auf bestimmte gesellschaftliche Auflagen zu äußern. Somit gelänge es ihm, seine Umwelt ebenso zu beeinflussen.<sup>400</sup>

Eine solche revolutionäre Haltung gegen verwurzelte und kritisch zu betrachtende Ehrvorstellungen in unserer Zeit scheint notwendig zu sein. Wie oben erwähnt, begegnet uns hier jedoch wieder die Schwierigkeit, dass ein solcher Widerstand zu lebensbedrohlichen Fol-

---

398 Hier wird auf den Ausdruck *moral revolutions* von Kwame A. Appiah Bezug genommen.

399 Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 258.

400 Vgl. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, S. 259.

gen für den Einzelnen führen kann. In diesem Zusammenhang behauptet Hahn, dass die Bewahrung der moralischen Selbstachtung wichtiger ist, als die der körperlichen Selbsterhaltung.<sup>401</sup> Es sei also sogar moralisch wichtiger, im Kampf gegen eine unterdrückerische Autorität „das eigene Leben aufs Spiel zu setzen“, als auf das eigene moralische Wertesystem zu verzichten. Es ist erneut zu betonen, dass diese Behauptung angesichts der genannten Realitäten etwas zu radikal zu sein scheint. Noch wichtiger ist, dass die gesamte Gesellschaft das Anerkennungsprinzip als das höchste Gut internalisiert, wie Rawls hervorhebt. Diese 'These Rawls' sowie die Idee einer anständigen Gesellschaft Margalits, in der sich alle selbst für „vollwertig“ halten können, erweist sich hingegen lediglich als ein Prinzip, das die Ethik in Bezug auf ein moralisch akzeptables gesellschaftliches System äußert. Dass in einer Gesellschaft dieses Prinzip nicht beachtet wird, hebt die Selbstachtung ihrer Mitglieder nicht auf. Aber es setzt die Grundlage außer Kraft, auf der ein Einzelner sein Selbst behaupten und dadurch seine Selbstachtung realisieren kann. Demnach besteht der Schlüsselpunkt darin, dass eine Person dann ihre Selbstachtung verliert, wenn sie ihr Selbst nicht behauptet und nicht schützt, obwohl sie dazu in der Lage ist.

Wie schon geäußert, liegt der Selbstachtung der intrinsische Wert, die innere Ehre, zugrunde. Dass eine Person sich selbst einen Wert beimisst, ist auch daran zu erkennen, wie bewusst sie sich ihrer Fähigkeiten ist. Die Selbstachtung bezieht sich auf das Selbst als eine Ganzheit. Für sich selbst Achtung zu haben, impliziert also auch, dass man seine Stärken zu schätzen weiß. Hier tritt die Unterscheidung Margalits zwischen Selbstwertgefühl und Selbstachtung noch einmal zutage. Zwar scheint diese Unterscheidung vor allem hinsichtlich der Beispiele, die er anbringt, plausibel zu sein. Denken wir aber beispielsweise an einen Künstler, der sein Talent unterschätzt. Nach der Ansicht Margalits müsste es ihm an Selbstwertgefühl fehlen. Er würde sich womöglich nicht verletzt fühlen, wenn sein künstlerisches Werk, was auch seine Person selbst betrifft, missachtet würde, beispielsweise durch Kritisierung oder ein Ausstellungsverbot. Er würde sich wahrscheinlich nicht

<sup>401</sup> Vgl. Hahn: Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie, S. 8, 9.

einmal darum bemühen, zu erklären, dass dieses Werk oder zumindest seine künstlerische Tätigkeit es wert sei, respektiert zu werden. Es ist anzunehmen, dass es dem Künstler in diesem Beispiel ebenso an Selbstachtung fehlt. Wie betont, gehört es zur Selbstachtung einer Person, von anderen Respekt einzufordern. Dafür muss man jedoch zunächst in der Lage sein, die Eigenschaften, für die man Achtung einfordert, selbst wertzuschätzen. Selbstverständlich soll hier zwischen der narzisstischen Selbstliebe und der moralischen Selbstachtung unterschieden werden. Die Selbstachtung veranlasst einen, nach der moralischen Qualität einer Handlung bzw. der eigenen Handlung zu fragen und, wenn nötig, eine innere Kritik zu üben, um dem inneren Wert entsprechend zu handeln. Für einen Narzissten wäre eine solche innere Auseinandersetzung ausgeschlossen. Genauso unterscheidet sich eine Person mit Selbstachtung von einem Egoisten. Denn einem Egoisten fehlt die Sensibilität danach zu fragen, wie es einem anderen ergehen würde, würde er dies oder jenes tun. Jemandem, der Selbstachtung hat, müsste hingegen bewusst sein, dass das Fehlen dieser Sensibilität seine eigene Selbstachtung verletzen würde.

An dieser Stelle sollen die einführend gestellten Fragen noch einmal erwähnt werden. Die erste Frage lautet: Welche Kriterien liegen der Selbstachtung zugrunde? In Anlehnung an die oben diskutierten Thesen ist zu behaupten, dass ein klares Selbstverständnis, wie schon einmal erwähnt, das entscheidende Kriterium der Selbstachtung ist. Dies gründet sich auf einer moralischen Orientierung. Das heißt, das Selbst einer Person, ganz gleich, in welchen Identitätsformen es sich darstellt, manifestiert sich als moralische Haltung.

Die zweite Frage lautet: Woran erkennen wir die Selbstachtung einer Person? Es ist ein Anzeichen der Selbstachtung, das Selbst bzw. die ihm zugrunde liegende moralische Orientierung möglichst selbstbestimmt zu konstituieren, da dies dem Menschsein und seinem Wert am besten entspricht. Jemand, der sich selbst im Rahmen seiner moralischen Orientierung einen Wert zuschreibt, sieht genau diesen Wert als den Maßstab seiner Handlungen. Die Selbstachtung äußert sich aber auch in demütigenden Situationen in Form einer Revolte. Denn auf sich selbst im moralischen Sinne zu achten heißt, sich darum zu kümmern, das Selbst zu behaupten und zu schützen. Eine weitere

selbstachtende Haltung besteht darin, dass man seine positiven Eigenschaften wertschätzt, ohne eitel zu sein.

Die letzte Frage lautet: Warum ist die Selbstachtung aus ethischer Sicht als achtenswert zu betrachten? Hier können wir uns auf die kantische Ansicht beziehen, dass die Selbstwertschätzung<sup>402</sup> eine der moralischen Pflichten des Menschen gegen sich selbst ist, weil er das einzige Wesen ist, das aufgrund seiner Vernunft in der Lage ist, sich selbst moralisch verpflichten zu können. Überdies vermittelt die Selbstachtung die Möglichkeit der Verantwortung für die eigene Umwelt einer Person, wodurch sie bestimmte gesellschaftliche Überzeugungen bzw. Auflagen, die den ethischen Prinzipien und dem Wert des Menschseins generell widersprechen, ändern kann.

Zum Schluss kommen wir auf den eingangs genannten Fall von Tschewjakow. Es wurde die Frage gestellt, ob eine solche Person Selbstachtung hat. Auf der Grundlage des bisher geschilderten Rahmens bezüglich der Selbstachtung kann diese Frage folgendermaßen beantwortet werden: Tschewjakow benimmt sich zwar respektvoll, indem er eine Umgangsform berücksichtigt bzw. sich für seinen Fehler entschuldigt, selbst wenn das versehentliche Anspucken in diesem Fall keine unmittelbaren Schuldgefühle auslösen müsste. Offensichtlich fühlt er sich gedemütigt, weil er unübersehbar nicht ernst genommen wird. Denn er wird nicht nur nicht anerkannt, sondern überhaupt nicht *erkannt*, nicht gesehen. Seine Bemühung um Vergebung nimmt in diesem Moment eine andere Form an, da diese nicht mehr von einem Schuldgefühl, sondern von dem Wunsch nach Gesehenwerden motiviert wird. Aus dieser Sicht stellt er sich als jemand dar, der auf sein Selbst achtet. Hinsichtlich der Ignoranz seines Gegenübers wäre hingegen zu erwarten, dass er beispielsweise Zorn empfindet statt des endlosen Bedürfnisses nach Verzeihung. In diesem Fall hätte er wahrscheinlich nach Möglichkeiten gesucht, sich selbst entsprechend seinem Wert zu verteidigen. Dies wäre beispielsweise durch 'Gegenignoranz' möglich. Da er aber nicht in der Lage ist, die Demütigung durch sein Gegenüber angemessen zu werten, erweist sich seine Bitte um Vergebung als selbsterniedrigend. Wie oben erläutert, ist die Anerken-

<sup>402</sup> Es wurde oben erläutert, warum unter Kants Begriff „Selbstwertschätzung“ auch die Selbstachtung verstanden werden kann.

nung anderer von großer Bedeutung für das Selbstverständnis sowie die Selbstachtung einer Person. Ein noch wichtigerer Aspekt liegt aber in der Antwort auf die Frage, ob man sich selbst nur von dieser abhängig macht. Das, was Tscherwjakow zu dem Versuch zur Verzeihung führt, ist kein Prinzip seiner moralischen Orientierung, sondern seine Selbstlosigkeit. Aus diesem Grund bleibt ihm nichts anderes als zu sterben, wenn er ignoriert wird. Da er [1] kein klares Selbstverständnis hat, das auf einer eigenen moralischen Orientierung beruht, und deshalb seine Existenz durch andere bestätigt wissen muss, [2] auf eine Misshandlung (hier die Ignoranz) nicht angemessen reagiert, und [3] seine achtenswerte Eigenschaft (hier die Rücksichtnahme auf eine Umgangsform) selbst nicht wertschätzt, erfüllt er also nicht die Kriterien, die der Selbstachtung zugrunde liegen.

## Fazit: Die innere Ehre

Innere Ehre wurde in der vorliegenden Arbeit als der Wert bezeichnet, den eine Person sich selbst zuschreibt. Wie im Abschnitt „Selbstachtung“ erläutert, ist der Umstand nicht leicht festzustellen, ob eine Person innere Ehre besitzt. Dies kann also erst aus ihren Handlungen abgeleitet werden, durch welche sich dieser innere Wert konkretisiert. Insofern wurden Scham und Selbstachtung als zwei Grundhaltungen festgelegt, die sowohl Bedingung als auch Ausdruck der inneren Ehre darstellen. Auf der Grundlage von Scham und Selbstachtung zu handeln, weist darauf hin, dass man eine Selbstvorstellung hat, auf die man Wert legt.

Im Unterschied zur geläufigen Bedeutung des Wortes, Scham bezeichne einen meist als eine physische Reaktion empfundenen Affekt, wurde der Schambegriff in der vorliegenden Arbeit als eine innere Einstellung festgelegt. Nicht unmittelbar infolge einer unerwünschten peinlichen Situation setzt demgemäß die Scham ein, sondern sie bestimmt Handlungen einer Person vor, so dass durch sie im Vorfeld wahrgenommen und entschieden werden kann, welche Handlung dies verursachen könnte. Nach dieser Betrachtungsweise bezeichnet Scham überdies nicht unmittelbar die Angst vor einer Schamsituation, sondern eine Warnung vor dem Verstoß gegen die Normen, die man

selbst verinnerlicht hat. Da die Normverinnerlichung ebenso als die Grundlage der Konstituierung eines eigenen Selbst betrachtet wird, heißt ein Normverstoß gleichzeitig einem idealisierten Selbst zu widersprechen, was das Verständnis einer Person vom eigenen Selbst zerstören kann. Das Schamgefühl als eine innere Haltung signalisiert also die Distanzierung von einem erwünschten Ich, weshalb eine bestimmte Handlungsweise antizipiert wird, bevor die Scham einsetzt.

Der Begriff der Selbstachtung wurde auch in Bezug auf ein Idealbild definiert, an dem man sich beim Handeln misst. Da dieses Idealbild wie gesagt auf verinnerlichten Normen beruht, heißt normgerechtes Handeln, auf das eigene Selbst zu achten. Daher wurde verdeutlicht, dass es ein enges Verhältnis zwischen der moralischen Orientierung und der Selbstachtung einer Person gibt.

Scham und Selbstachtung stehen insofern in einem wechselseitig wirkenden Verhältnis, als dass die letztere zum ehrenhaften Handeln motiviert und die erstere eine Abweichung davon verhindert. Obwohl hervorgehoben wurde, dass die innere Ehre durch diese zwei Grundhaltungen zu einem konkreten Wert wird, soll auch bemerkt werden, dass die innere Ehre ebenso ermöglicht, einem idealisierten Ich entsprechend zu handeln. Theoretisch gesehen, bildet eine schamhafte Handlung, durch die sich auch die Selbstachtung manifestiert, sowohl den Grund als auch die Folge der inneren Ehre.

Es wurde zwar als die Bedingung der inneren Ehre bezeichnet, dass man stets nach diesem Idealbild handelt. Dies ist jedoch praktisch nicht immer möglich. Denn genauso wie in Bezug auf äußere Ehre ist man auch mit Hinblick auf innere Ehre in gewisser Hinsicht auf die Außenwelt angewiesen. Wie schon betont, ist eine Gesellschaft, die die Realisierung des eigenen bzw. idealisierten Selbst der Einzelnen verhindert, zerstörerisch für innere Ehre, wobei wir für eine solche Ehrverletzung nur dann die Person selbst verantwortlich machen können, wenn sie in der Lage ist, diese zu verändern und trotzdem nicht agiert.

Dass das eigene individuelle Ehrverständnis und das der Außenwelt manchmal einander widersprechen können, deutet auf die ambivalente Beschaffenheit des Ehrkonzepts hin. Demgemäß kann eine Handlung, die zu Gewinn an äußerer Ehre einer Person führt, ihre innere Ehre verletzen, und umgekehrt. Wie bisher mehrmals unterstrichen, können also innere und äußere Ehre konkurrieren. Auf die Frage,



ob eine Vereinbarung beider Aspekte möglich und, wenn ja, notwendig ist, wird im folgenden Kapitel näher eingegangen, in dem die Schlussfolgerungen dieser Arbeit dargelegt und die Möglichkeit eines ethisch akzeptablen Ehrverständnisses diskutiert werden.

# Viertes Kapitel

## V. Rehabilitierung des Ehrbegriffs

In diesem Kapitel werden zunächst Formen von Ehre resümierend dargestellt, die in der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet wurden.

Obwohl Ehre in Kontexten, in denen sie als eine handlungsprägende Größe bzw. ein Verhaltensprinzip erscheint, klare inhaltliche Merkmale aufweist, führt die Mehrdimensionalität des Begriffs gleichzeitig zu widersprüchlichen Semantiken. Dementsprechend kann sich beispielsweise eine Person in ein und derselben Situation aus einer Sicht als angesehen, aus einer anderen aber als ehrlos erweisen. Es sollen daher die paradoxen Aspekte des Ehrbegriffs dargestellt werden, die zugleich eine Grundlage der ethisch problematischen Ehrverständnisse bilden.

Zum Schluss werden ethische Lösungsansätze erwähnt, die die Möglichkeit eines moralisch akzeptablen Ehrverständnisses anbieten können. Somit wird auch diskutiert, ob der Ehrbegriff in einer modernen Form anpassungsfähig an moderne Gesellschaftsstrukturen ist und inwiefern die im ersten Kapitel geschilderte aktuelle Distanzierung vom Ehrbegriff überwindbar ist.

### 1. Formen von Ehre

Wenn es sich um den heutigen Stellenwert des Ehrbegriffs handelt, begegnet uns ein ambivalentes Portrait. Auf der einen Seite besteht ein Verständnis, das Ehre als einen hohen und unabdingbaren sozialen Wert auslegt, durch den sich zugleich bestimmte extreme Rollenverteilungen und Verhaltensmuster erklären lassen. Auf der anderen Seite gibt es eine Position, die den Ehrbegriff allgemein als archaisch und für die heutige Zeit überflüssig kategorisiert und die Lebensweise der Gruppen, die den Wert von Ehre hochschätzen, gleichzeitig als exoti-

sche Lebensformen betrachtet. In der vorliegenden Arbeit wurde erläutert, dass beide Positionen mangelhaft und stellenweise extrem sind. Ehre ist weder einem massivarchaischen Denkmodell zuzuordnen, das in unserer Zeit keine Funktionen mehr erfüllen kann. Noch ist sie ein Wert, der extreme Lebensweisen und -anschauungen bestimmter sozialer Kreise rechtfertigen bzw. begründen kann.

Um diese These argumentativ begründen zu können, wurde der Ehrbegriff in den obigen Kapiteln in Bezug auf Umstände analysiert, in denen er in verschiedenen Kontexten wie Status, Bekanntheit, Gruppenzugehörigkeit etc. divergent auftaucht. Dabei wurde oft auf den historischen Hintergrund des Begriffs Bezug genommen.

Bei der Überlegung zum Verständnis des Sachverhalts, was genau Ehre ausmacht, stellt sich heraus, dass Ehre einen dichotomen Wert darstellt. Im zweiten und dritten Kapitel wurde darauf basierend geschildert, dass Ehre einerseits den sozialen Wert und andererseits das Selbstverständnis einer Person betrifft. Ersteres bezeichnet die äußere Ehre, die von anderen zugeschrieben wird, während letzteres die innere Ehre beschreibt, die infolge eines eigenen, persönlichen Wertzuschreibungsprozesses entsteht.

Da der soziale Wert grundsätzlich etwas von anderen „Gegebenes“ ist, soll in erster Linie berücksichtigt werden, was in einer Gesellschaft als erstrebenswert angesehen wird, um zu verstehen, wie die äußere Ehre konstituiert wird. Denn soziale Bewertung geschieht im Prinzip auf der Grundlage der gesellschaftlich anerkannten Normen und Werte und jede Gesellschaft besitzt vor allem kulturellbedingt verschiedene Wertvorstellungen. Abhängig von gesellschaftlicher Struktur bzw. davon, welcher Quelle Normen und Werte einer Gesellschaft entspringen, variieren auch Kriterien von äußerer Ehre. Max Scheler scheint auf diese Variabilität des Wertverständnisses und die damit verbundene Vielfältigkeit der Ehrauffassungen hindeuten: „Nicht die Ehre ist veränderlich, sondern worin die Menschen ihre Ehre setzten.“<sup>403</sup>

Es wurde im einführenden Teil des zweiten Kapitels erläutert, dass sich positive Bewertung durch andere am deutlichsten als Respekt, Achtung und Bewunderung darstellt. Insofern wurde die These gefestigt: Wer in Bezug auf seine bestimmten Eigenschaften, Handlungen

---

403 Scheler: Über Scham und Schamgefühl, S. 153.

oder Einstellungen geachtet oder wertgeschätzt wird, der besitzt äußere Ehre.

Dass Normen und Werte prinzipiell die Grundlage der sozialen Bewertung bilden, bedeutet jedoch nicht, dass dies ein moralisches Konzept ist. Der soziale Wert einer Person wird nicht immer an moralischen, sondern auch an nicht-moralischen Werten gemessen. Also impliziert das Konzept von Ehre nicht lediglich eine bestimmte Moralauffassung, weil man nicht nur aufgrund seiner moralisch korrekten, sondern auch anderer wünschens- und/oder bewundernswerter Eigenschaften und Handlungen geachtet wird. Insofern können kulturelle und religiöse Normen, gesellschaftliche Konventionen sowie soziale Tugenden (und sogar modische Tendenzen) ebenso Kriterien darstellen, deren Erfüllung kontextabhängig zum äußeren Ehrgehalt dient.

Äußere Ehre wurde zwar in zwei Formen behandelt: gesellschaftliches Ansehen und Gruppenehre. In beiden Formen handelt es sich aber um den sozialen Wert einer Person – in ersterer in Bezug auf bestimmte gesellschaftlich anerkannte Eigenschaften und in letzterer auf Gruppenzugehörigkeit. Gruppenehre bezeichnet in diesem Sinne das Ansehen einer Person, das sie in einer Gruppe erwirbt, zu deren Normenerfüllung sie sich verpflichtet. Auch wenn es aufgrund der genannten Wertevariabilität schwer fällt, Formen von äußerer Ehre genau zu definieren, wurden im zweiten Kapitel vier verschiedene (Unter-)Formen des gesellschaftlichen Ansehens festgelegt: Status, spezielle Fähigkeiten, soziales Engagement und moralische Haltung. Diese sind zugleich als Kriterien des Ansehens zu bezeichnen.

Die ersten drei Formen sollen als spezifische Aspekte von äußerer Ehre betrachtet werden, die nicht für jeden Menschen per se gelten. Das heißt, diejenigen, die einen angesehenen Status, eine bestimmte spezielle Fähigkeit oder die Tendenz bzw. die Disposition besitzen, sich in einem sozialen Bereich zu engagieren, haben die Möglichkeit, eine spezifische Art von Ehre zu erlangen. Moralische Haltung hingegen bildet eine eher allgemeinere Form bzw. ein allgemeines Kriterium von äußerer Ehre, das grundsätzlich eine Art gesellschaftlicher Sittlichkeitsnormen bezeichnet, deren Einhaltung von jedem verlangt wird und jedem Menschen positiven sozialen Wert ermöglicht. Beispielsweise wird auch von einem Künstler, der aufgrund seines Talents und

seiner Werke wertgeschätzt wird, erwartet, auf bestimmte gesellschaftliche (Sittlichkeits-) Normen zu achten.

Es wurde im Abschnitt „Status“ ausführlich erklärt, dass der Begriff nach konjunkturellen Dynamiken der Weltordnung inhaltlich veränderlich ist. In Anlehnung an aktuelle Wertorientierungen, welche eigentlich höchst differenziert zu betrachten und daher schwer definierbar sind, wurden im Großen und Ganzen drei Indikatoren genannt, die das heutige Verständnis von Status und dessen Grundlage bilden. Diese sind Einkommen, Bildung und Beruf. Rein theoretisch wurde also behauptet, dass die genannten Indikatoren zum Ehrgeiz führen. Die Frage, warum Status ein Wert zugeschrieben wird, kann vielleicht zuerst mit der Überlegung beantwortet werden, dass die Fähigkeiten, die zur Erlangung eines Status in genannter Form dienen, als eine Art von 'modernen sozialen Tugenden' fungieren. Eine nachweisbare Leistung, bspw. Berufsausbildung, Hochschulabschluss, ein generell erfolgreicher Werdegang, benötigt bestimmte Kompetenzen wie Fleiß, Disziplin, positive Konkurrenzbereitschaft, Kollegialität etc., die in diesem Zusammenhang unter die sozialen Tugenden fallen. Es ist an dieser Stelle zu bemerken, dass Tugend ein Begriff ist, der zwar im alltäglichen Gebrauch meist (moralisch) korrekte Einstellungen bzw. Handlungen bezeichnet, in der philosophischen Terminologie aber vielfältige Definitionen impliziert. Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass Tugend im ethischen Zusammenhang nicht unmittelbar die moralische Qualität, sondern auch den wünschenswerten Charakter einer Handlung bzw. Einstellung betrifft, dem kein moralisches Urteil zuzuordnen ist.<sup>404</sup> Eine Handlung kann also moralisch irrelevant und gleichzeitig achtenswert sein. Die hier in Bezug auf Status genannten Fähigkeiten weisen insofern Eigenschaften auf, die wie erwähnt vielleicht moralisch unwesentlich, in Anbetracht aktueller Gesellschaftsstruktur aber erstrebenswert erscheinen. Daher scheint die Bezeichnung 'soziale Tugenden' in diesem Kontext zuzutreffen.

Da hingegen die Erlangung von Status, in welcher Art auch immer, nicht stets mithilfe der genannten Kompetenzen geschieht bzw. auch durch 'verkürzte' Wege (ohne eigene Mühe) möglich ist, kann nicht verallgemeinert behauptet werden, dass alle, die einen angesehenen

<sup>404</sup> Vgl. Birnbacher: Analytische Einführung in die Ethik, S. 295.

Status innehaben, genau aus dem Grund geachtet werden, weil sie tugendhafte Eigenschaften aufweisen. Zudem werden Menschen überwiegend durch existenzielle Bedürfnisse motiviert, einen Status zu erwerben, nicht also, weil sie sich zu tugendhaftem Handeln gezwungen sehen. Dem Wert des Status sollen in dieser Hinsicht auch andere Motive zugrunde liegen. Im genannten Kapitel wurde also verdeutlicht, dass das Verhältnis zwischen Status und Ansehen mit dem zwischen Macht und gesellschaftlicher Anerkennung zu assoziieren ist. In diesem Sinne erklärt sich der Wert, der auf Status gelegt wird, mit der Bedeutung von Macht. Wie dort erwähnt, wird meistens die Stellung anerkannt, nicht also unmittelbar die Person selbst, die diese besitzt. Beispielsweise wird ein Richter in erster Linie aufgrund des Richteramtes geachtet, da dies eine Art der Machtinstanz symbolisiert. Der Status symbolisiert die Macht, deren Besitz soziale Geltung erzeugt und Anspruch auf Respekt begründet. In diesem Sinne hat etwas, was in einer Gesellschaft als Kriterium der Macht gilt, zugleich das Potenzial, als ein Kriterium des Ansehens betrachtet zu werden.

Im ersten Kapitel wurde erwähnt, dass die Obsoleszenz des Ehrbegriffs auch durch gesellschaftlichen Strukturwandel hervorgerufen wird. Dies impliziert ebenso den Gedanken, dass Ehre ein zentrales Symbol einer Machthierarchie ist, die lediglich in einer Ständeordnung übergeordnet Sinn und Funktion hatte. Es ist jedoch festzustellen, dass gesellschaftliche Schichten, wenn auch in einer anderen Art, weiterhin bestehen und Status noch immer aufzeigt, wer welcher Schicht zugehörig ist und weshalb soziale Geltung hat. Zu diesem Einfluss gelangt man dabei durch materielle sowie symbolische Mittel, bspw. finanzielles Vermögen oder berufliche Positionen. Zudem ist hinzuzufügen, dass das Ansehen wächst, je mehr Einflusspotenzial ein Status mit sich bringt. Das wechselseitige Verhältnis zwischen Ehre bzw. gesellschaftlichem Ansehen und Status im Sinne von Macht ist also sowohl in vorindustriellen als auch modernen Zeiten zu beobachten. In diesem Sinne ist erneut festzustellen, dass Ehre in moderner Gesellschaftsstruktur in Form von Status und damit verbundener sozialer Geltung weiterhin existiert. Es wurde hingegen betont, dass der wesentliche Unterschied zwischen dem altertümlichen und dem modernen Begriff der Statusehre in der Möglichkeit liegt, dass alle, nicht also nur bestimmte privi-

legierte Gruppen, theoretisch gesehen, diese Geltung durch eigene Leistung erlangen können.

Diese Feststellung kann als eine soziologische Tatsache gelten. Wenn wir hingegen den Sachverhalt aus ethischer Sicht analysieren, müssen wir andere Aspekte veranschaulichen. Dass Ansehen, das auf Status beruht, weiterhin seine Existenz bewahrt, ist kein Argument dafür, dass wir es nicht als überflüssig beschreiben, sondern als etwas kategorisieren sollen, das benötigt wird. Die Aufgabe der Ethik besteht darin, die moralische Qualität eines Sachverhalts (hier der Staturehre) zu analysieren bzw. zu begründen. Im Hinblick auf das Geschilderte fällt es jedoch schwer, der Staturehre eine moralische Qualität zuzuschreiben. Es ist ebenso schwierig und teilweise vage, die Bestrebungen einen Status zu erlangen als wertvoll zu bezeichnen. Allerdings weckt die negative Konnotation von Macht sogar einen genauso negativen Eindruck in Bezug auf den Sachverhalt. In diesem Sinne soll die Aufmerksamkeit auf die Phase gelenkt werden, die *nach* der Erlangung eines Status beginnt – und zwar auf das Verhältnis des Menschen zu Macht und dessen Umgang mit dieser. Es soll darüber nachgedacht werden, inwiefern Macht in ein wertvolles Gut umgewandelt werden kann. Vorsichtig kann angenommen werden, dass ein Angehöriger der unteren Schicht, der auf bestimmte gesellschaftliche Vorgänge eher weniger Einfluss hat, einen schwierigen Zugang zu sozialen Tugenden wie Verantwortungsbewusstsein hat als eine einflussreiche Person, die sich aus ihrer Stellung heraus mit diesen Attributen in größerem Umfang auseinandersetzen muss. Diese Annahme liegt darin begründet, dass Integrität (in diesem Falle Verantwortung) eine sekundäre Rolle für diejenigen spielt, die bspw. von prekären finanziellen Problemen betroffen sind oder von sozialer Ungleichheit im Allgemeinen. Tugend äußert sich in diesem Falle eventuell eher in den Bestrebungen, die eigene Situation zu ändern. Für einen Machtinhaber hingegen gilt dies eher nicht. Zu behaupten ist, dass es für diejenigen notwendig ist, tugendhaft zu handeln, die mit keinem existenziellen Kampf im genannten Sinne konfrontiert sind. Es sollte als die Pflicht von einflussreichen Amtsinhabern gelten, gerecht, solidarisch und verantwortungsbewusst zu handeln. Dies kann als die Bedingung von statusbedingtem Ansehen betrachtet werden, die ebenso den verdienten Respekt rechtfertigt.

Der Wert von speziellen Fähigkeiten, die als eine der elementaren Grundlagen für gesellschaftliches Ansehen betrachtet wurden, unterliegt drei Bedingungen: Nützlichkeit, Darstellung eines vorhandenen Werts und Erschaffen eines neuen Werts. Letzteres kann auch durchaus 'negativ' konnotiert sein. Wenn, bleiben wir bei diesem Beispiel, ein Künstler eine Wertvorstellung, die er aus eigener Sicht als inakzeptabel kategorisiert, sei es satirisch oder poetisch, kritisiert, sollte dies als 'negatives Schaffen' eines neuen Werts gelten.

Aus der genannten Grundlage ist abzuleiten, dass eine 'inaktive' spezielle Fähigkeit, aus welcher kein Ergebnisgewinn oder Produkt entspringt, außerhalb dieser Kategorie steht. Nicht die Fähigkeit selbst, sondern das sichtbare Ergebnis, im künstlerischen, wissenschaftlichen oder anderweitigen Sinne, schafft äußere Ehre. Es wurde im Abschnitt „Spezielle Fähigkeiten“ die Ansicht von Sessions erwähnt, dass ein Werk an sich wertvoll sei und daher auch ohne Applaus bzw. Wertschätzung durch andere eine Form von Ehre bildet. Dies gelte auch für Status bzw. bestimmte Posten. Diese Betrachtungsweise, die in gewisser Hinsicht materialer Wertethik nahe steht, welche impliziert, dass Werte auch ohne Übernahme und Verinnerlichung von Menschen bestehen können,<sup>405</sup> wurde jedoch im genannten Abschnitt widerlegt. Damit sich etwas, was an sich von Wert ist, in die äußere Ehre umwandeln kann, benötigt es Achtung durch andere, da sich äußere Ehre in erster Linie durch diese manifestiert. Künstler, Schriftsteller oder Wissenschaftler, deren Werke zwar wertvoll sind und dagegen nicht gesellschaftlich wertgeschätzt werden, besitzen ausgehend von dieser These keine äußere Ehre.

Wie schon bemerkt, bildet soziales Engagement eine weitere Grundlage für gesellschaftliches Ansehen. Soziales Engagement definiert sich grundsätzlich durch drei zentrale Merkmale: unentgeltlich, gemeinschaftsorientiert und freiwillig. Es wurde in dem Abschnitt „Soziales Engagement“ veranschaulicht, dass diese Merkmale gleich-

405 Vgl. Horster: Ethik, S. 108.; Joas: Die Entstehung der Werte, S. 133. Max Scheler, der als einer der Vertreter dieses Wertverständnisses gilt, vertritt auch bezüglich des Ehrbegriffs im Allgemeinen diese Ansicht: „Ehrverlust, der auf Irrtum und Täuschung beruht, ist doch objektiv Ehrverlust, der allerdings das Ehrgefühl nicht erregt – es sei denn durch Suggestion.“ Scheler: Über Scham und Schamgefühl, S. 153.



zeitig begründen, warum eine Person, die sich im sozialen Feld in verschiedenen Bereichen engagiert, Achtung verdient.

Diese Überlegung ermöglicht uns, zu erklären, welche Rolle Individuen in einer solidarischen Gesellschaft übernehmen, in der eine Anerkennungskultur herrscht. Solidarische Gesellschaft definiert sich in dieser Hinsicht als ein soziales Gefüge, in dem Engagement in genannter Art gefördert wird und die auf die genannte Weise Engagierten geachtet und ermutigt werden.

Eine der Thesen dieser Arbeit lautet, dass moralische Haltung ein zentrales Kriterium des gesellschaftlichen Ansehens darstellt. Zunächst ist zu betonen, dass diese These wegen der Variabilität der Wertevorstellungen, die die ethische Analyse des gesellschaftlichen Ansehens erschwert, auch zu einer ambivalenten Überlegung wird. Einerseits muss angenommen werden, dass moralisches Handeln Respekt impliziert. Andererseits beruhen Haltungen, die von Menschen im Namen der Moral angefordert werden, nicht immer auf moralischen Werten, sondern häufig auf gesellschaftlichen Konventionen oder religiösen Geboten. Tatsächlich ist es schwierig, diese von einander zu unterscheiden. Es ist selbstverständlich tugendhaft, gesellschaftliche Werte zu achten. Hingegen ist es nachteilig, Betrachtungsweisen außer Acht zu lassen, die diese kritisch beurteilen. Es wurde daher unterstrichen, dass Moralauffassungen, welchen Inhalts sie auch immer sein mögen, stets an ethisch begründbaren allgemeinen moralischen Werten gemessen werden sollen. Dadurch kann auch die Voraussetzung der moralischen Haltung für äußere Ehre ethisch tragbar sein.

Es wurde ausführlich erläutert, dass Gruppenehre einen Wert bezeichnet, der durch eine kollektive Identität entfaltet wird. Dieser ist vor allem für die Identitätsbildung einer Person motivierend und dient zum Erhalt der Gruppierungen, die auch heterogene Bestandteile haben. Jedoch impliziert der Wert der Gruppenehre auch problematische Aspekte. Der kollektiven Identität einen Wert zuzuschreiben, kann dazu führen, dass sie Vorrang vor dem individuellen Wert der Einzelnen hat und diesen sogar zerstören kann. Auf diese Problematik, die vielen bedenklichen Ehrpraktiken zugrunde liegt, und ihre möglichen Lösungsansätze wird im dritten Abschnitt näher eingegangen.

Die innere Ehre ist als der Aspekt des Ehrbegriffs zu betrachten, der die individuelle Haltung einer Person zu sich selbst und ihrer Um-

welt definiert. Der Begriff der Ehre kann erst durch diesen Aspekt einen individuellen Wert gewinnen. Die innere Ehre bezeichnet nicht nur eine individuelle Haltung, die Selbstbildung und Selbstschutz ermöglicht, sondern erklärt auch, was es heißt, in einem sozialen Gefüge als ein sich selbst achtendes Individuum aufzutreten, das aber auch nicht indifferent zu seiner Umwelt steht. Der Ausdruck „Ehrenhaftigkeit“ entspricht am besten dieser Einstellung.

## 2. Die Dichotomie von Ansehen und Ehre

### 2.1. Einander widersprechende Konzepte/Formen von Ansehen

Hinsichtlich der Tatsache, dass eine Person mehrere (gesellschaftliche) Rollen verkörpert und Identitäten besitzt, kann man auch gleichzeitig existierende diverse Formen des Ansehens annehmen. In einem Lebensbereich als eine angesehene Person wahrgenommen zu werden, bringt im Prinzip auch in anderen Bereichen soziale Geltung mit sich. Beispielsweise gilt das Ansehen eines Schriftstellers hauptsächlich in der literarischen Welt, weil er in Bezug auf seine Fähigkeit wertgeschätzt wird. Das daraus resultierende Ansehen kann sich dann aber auch auf andere Lebensbereiche auswirken.

Wenn sich sein literarisches Werk allerdings beispielsweise als Falsifikat in dem Sinne entpuppte, dass er eine Hauptidee oder Geschichte von jemand anderem übernommen hat,<sup>406</sup> würde dies wahrscheinlich zum Verlust seines Ansehens in Fachkreisen und einer Exklusion aus diesen führen.

Auch wenn solche Fälle meist situativ sind und sich je nach dem Motiv des Ansehensverlustes ändern, können wir davon ausgehen, dass die im Beispiel genannte Person aus diesem Grund nicht automatisch auch aus anderen Lebensbereichen ausgegrenzt werden würde. Denn dort herrschen andere Prinzipien, die eine Zugehörigkeit bestimmen.

Das Ansehen in Bezug auf eine bestimmte Eigenschaft kann demgemäß dann verloren gehen, wenn in dem Bereich ein Regelverstoß

<sup>406</sup> Hier ist nicht von Inspiration oder offen ausgesprochenem 'Kopieren' die Rede.

begangen oder eine Norm missachtet wird, in dem diese Eigenschaft eine Bedeutung hat und demgemäß die Grundlage des Ansehens bildet. Im Fall des genannten Literaten beispielsweise ist Eigenständigkeit u. a. als eine Norm zu betrachten, auf die zu achten eine Voraussetzung für die literarische Fähigkeit darstellt, damit der Wert seiner Werke begründet werden kann. Wie bereits betont, sind hingegen solche Fälle höchst situativ. Es fällt daher nicht leicht, zu bestimmen, inwiefern sich die Kriterien von verschiedenen Formen der äußeren Ehre aufeinander auswirken.

Dennoch leitet sich aus diesem Beispiel die These ab, dass sich gesellschaftliches Ansehen im großen Maße auf eine Normgemeinschaft bezieht und daher auf der Grundlage eines ethischen Systems konstituiert wird. Einem ethischen System liegen nicht unmittelbar moralische Grundsätze zugrunde. Sondern es besteht auch aus spezifischen Regeln und Richtlinien.<sup>407</sup>

Daraus ist auch der ambivalente Aspekt der Ehrkonzepte abzuleiten, unter dem dasselbe Motiv in einem Zusammenhang zum Verlust des Ansehens, unter einem anderen zu Ehrgegniss führen kann. Oppositionelle, deren Gedanken und Äußerungen dem herrschenden System zuwider laufen, können innerhalb dieses Systems als Verräter gelten, aus anderen politischen Blickwinkeln heraus wiederum als mutige Vorläufer, denen dadurch eine hohe Achtung zuteil wird.

Die Behauptung, dass verschiedene Ehrkonzepte auch verschiedene Semantiken innehaben und deshalb unabhängig von einander operieren, gilt auch für die Bewertung der Fälle, in denen eine allgemeingültige moralische Regel missachtet wird. An dieser Stelle sollen die Ehrenkodizes in Erinnerung gerufen werden, innerhalb derer Tötung, bspw. Ehrenmord, als eine moralisch verwerfliche Tat eine Art des Kriteriums des Ansehens bildet. Nicht selten gewinnt der Täter in der Gruppe mit diesem strengen Ehrverständnis an Anerkennung, während er in einem anders gearteten Kontext als Mörder gilt. Zwar stellt dies ein extremes Beispiel dar. Dennoch wird hier eine höchst ambivalente Tatsache veranschaulicht, aufgrund derer eine Person nicht nur

407 An dieser Stelle ist es bedeutsam zu bemerken, dass das Wort „namus“, das eine der türkischen Übersetzungen von Ehre ist, ursprünglich *Gesetz* bedeutet, wie das griechische Wort *nomos* (Aydin: Nâmûs/Nomos. Cebrâil mi Tevrat mı? “Bed’ü’l-vahy” hadisindeki Nâmûs kavramı üzerine, S. 66.).

bezüglich ihres Selbstbilds sondern auch ihrer sozialen und moralischen Ausprägung in Zweifel geraten kann. In Bezug auf diese Schwierigkeit wird im dritten Abschnitt eine mögliche Antwort auf die Frage präsentiert, welches Kriterium man bevorzugen sollte, um sich ein bestimmtes Ehrverständnis zu eigen zu machen. Zunächst werden aber weitere Aspekte veranschaulicht, die einander widersprechende Ehrkonzepte darstellen.

## 2.2. Einander widersprechende Grundsätze von innerer und äußerer Ehre

Da Ehre ein janusköpfiges System darstellt, das aus einem äußeren und inneren Aspekt (Ansehen und Ehrenhaftigkeit) besteht, handelt es sich nicht immer um einen in seiner Bedeutung homogenen Begriff, wenn wir von der Ehre einer Person oder dem Ehrverständnis einer Gemeinschaft reden. Das heißt, Ehre wird erst dann zu einem vollständigen Konzept, wenn die Voraussetzungen beider Aspekte erfüllt werden. Da aber beide Formen verschiedenen Grundsätzen unterliegen, begegnen uns oft zwei miteinander konkurrierende und sogar einander unterminierende Einheiten, statt ergänzende.

In diesem Zusammenhang ist zunächst hervorzuheben, dass gesellschaftliches Ansehen nicht immer durch innere Ehre konstituiert wird. Oftmals führt gerade ein Verstoß gegen diese zu gesellschaftlichem Ansehen. Dies ist möglicherweise dadurch zu erklären, dass nicht insbesondere die innere Ehre, sondern überwiegend andere Eigenschaften bewertet werden, die unmittelbar nach außen hin sichtbar sind. Vor allem im Bereich der Arbeitswelt oder der Politik wird der soziale Wert nicht immer daran gemessen, wie schamhaft eine Person ist oder ob sie im moralischen Sinne nach eigenen Maßstäben handelt. Nach den Kriterien von Ansehen, die, wie gesagt, je nach gesellschaftlicher Struktur und Wertevorstellung variieren, zu handeln, kann durch verschiedene Gründe erklärt werden. Die oben erwähnte Bedeutung von Macht scheint jedoch ein entscheidendes Motiv zu sein. Zu behaupten ist, dass Anspruch auf Macht die Sensibilität einer Person für die Maßstäbe innerer Ehre verringern kann.

An dieser Stelle scheint die Überlegung Margalits zur Unterscheidung zwischen Selbstachtung und Selbstwertgefühl, die im Abschnitt „Selbstachtung“ erwähnt wurde, einleuchtend zu sein. Diese bilden

zwei verschiedene Kriterien der persönlichen Prioritäten im sozialen Feld und im Verhältnis zu eigenem Selbst. Margalit schildert dort Selbstachtung als die Einstellung, auf eigene Prinzipien mehr Wert zu legen als auf pragmatische Ziele. Eine sich selbst achtende Person müsste demgemäß eventuell auf materiellen Gewinn verzichten, weil sie somit aus pragmatischer Sicht hilfreich erscheinende, in der Tat aber 'selbst-verletzende' Methoden umgehen würde.

Dies gilt auch für diejenigen, die gegen eine ungerechte Situation aufbegehren, weil dies eine Vorgabe ihrer inneren Ehre ist, auch wenn sie dadurch soziale Anerkennung verlieren. Eine angesehene Person zu sein impliziert also nicht immer Ehrenhaftigkeit, und umgekehrt. Das ethische Ideal sollte eigentlich lauten, dass eine ehrenhafte Person, die die Bedingungen innerer Ehre erfüllt, per se Respekt und Anerkennung von anderen verdient. Dies sieht in der Praxis jedoch anders aus. Nicht alle ehrenhaften Handlungen und Einstellungen einer Person werden von anderen in entsprechender Weise honoriert. Wie bisher schon mehrfach betont, kann das eigene Verständnis vom richtigen Handeln manchmal kulturellen und gesellschaftlichen Handlungsmaßstäben widersprechen.

Der Konflikt, der hier entsteht, kann als eine Diskrepanz zwischen den Kriterien des sozialen Werts und des persönlichen Werts eines Menschen erklärt werden. Die Mechanismen der sozialen Bewertung zielen nicht unbedingt darauf ab, den eigentlichen Wert eines Menschen auszumachen und ihn in entsprechender Weise zu honorieren.<sup>408</sup> Die Diskrepanz zwischen dem Verzicht auf Ansehen und dem auf Ehrenhaftigkeit deutet daher in gewisser Hinsicht auf einen ursprünglichen Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft hin. Verzicht auf Ehrenhaftigkeit versteht sich in diesem Zusammenhang als Verzicht auf das eigene positive Selbst. Denn, wie in den Abschnitten „Scham“ und „Selbstachtung“ erläutert, bedeutet „sich schämen zu können“ und „auf sich selbst zu achten“ vor allem, ein ideales Selbstbild zu entwickeln, das auf einer selbstbestimmten (moralischen) Orientierung beruht. Also sollte eine Person, die Bezug auf ihre innere

---

408 Dabei soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass es hier nicht darum geht, zu bestimmen, was den eigentlichen menschlichen Wert ausmacht, sondern zu verdeutlichen, dass das Ansehen als Folge eines sozialen Bewertungsprozesses meist auf einem Prototyp beruht, der durch äußere Autoritäten bestimmt wird.

Ehre nimmt, dieses stets als Maßstab der Handlung annehmen. Zu behaupten ist, dass nicht nur extrem kodifizierte geschlossene Gesellschaften, sondern auch moderne Gesellschaftsstrukturen in gewisser Hinsicht dazu führen, zwischen dem eigenen Selbst, der Ehrenhaftigkeit, und dem Ansehen zu entscheiden.

Da sich aber der Mensch als ein soziales Wesen in die Umwelt, in der er existiert, integrieren muss und dies hauptsächlich durch Verinnerlichung ihrer Normen und Verhaltensregeln vollzieht, nimmt dieser Konflikt eine 'Dimension des Inneren' ein. Also verwandelt sich der Konflikt zwischen Ich und Anderen in einen Konflikt zwischen Ich und Wir. Dies wurde im Abschnitt „Gruppenehre“ in Anlehnung an das Identitätskonzept von George H. Mead ausführlich erklärt.

Der Mensch tritt in der Gesellschaft, die ihm durch Normeninternalisierung eine Identität verleiht, als Wir auf. Das Wir ist aber zugleich das Ich, mit dem er in Konflikt gerät. Die Reaktion von *I* [Ich, B. C.] auf *me* [Wir, B. C.], mit dem Ausdruck von Mead, symbolisiert also den hier diskutierten Konflikt zwischen Ich und Wir (anderen). Neben seiner natürlichen Fähigkeit zur Sozialisation wird der Mensch auch durch das unabdingbare Bedürfnis nach Anerkennung dazu motiviert, sich an die soziale Ordnung anzupassen. Daher hat er auch die Gesetze des 'Wir' anzuerkennen, mit dem er sich, wie gesagt, gleichzeitig auseinandersetzt.

In Bezug auf diesen Konflikt soll festgestellt werden, dass gesellschaftliches Ansehen manchmal Ehrenhaftigkeit ersetzt und der Mensch sich diesem fügt. Der Umstand, von anderen geachtet zu werden, befriedigt das Bedürfnis nach Anerkennung und die soziale Existenz nimmt somit eine Bedeutung, einen Sinn ein, so dass, wie oben in Bezug auf Machtanspruch erwähnt, die Sensibilität für Ehrenhaftigkeit kompensiert bzw. verdrängt wird.

Dieser Konflikt, der sich im Ehrkonzept als Konflikt zwischen innerer und äußerer Ehre erweist, offenbart sich sehr deutlich in Form von Gruppenehre. Es wurde im Abschnitt „Gruppenehre“ erläutert, dass diese einen kollektiven Wert symbolisiert, der zum einen zum Erhalt einer Gruppe dient und zum anderen eine identitätsstiftende Funktion erfüllt. Dort wurde ebenso betont, dass man seine Identitäten stets in Bezug auf eine Gruppe, besser gesagt, in einer Normgemeinschaft herausbildet, als deren Mitglied man bestimmte Rollen

und damit verbundene Pflichten übernimmt. Die Identifikation mit einer Gruppe, sei es Familie, Nation, Religion oder Berufsgruppe, äußert sich durch das persönliche Verhältnis zu deren Werten und Normen. Je mehr man sich selbst mit einer Gruppe identifiziert, desto bedeutsamer wird der Wert, der der kollektiven Identität dieser Gruppe entspringt. Im obigen Abschnitt wurde erwähnt, dass der Wert der Gruppen Ehre für einzelne Mitglieder darin besteht, dass dieser innerhalb der Gruppe vermehrt als Ansehen empfunden wird. Das heißt, ein vollständiges Mitglied, welches das ethische System der Gruppe hochschätzt und sich selbst dadurch definiert, genießt auch Achtung in der Gruppe.

Genau in diesem Punkt liegt auch der problematische Aspekt der Gruppen Ehre. Gruppenzugehörigkeit verleiht nicht nur eine Identität, die ursprünglich kollektiv geteilt ist, sondern auch eine Ich-Vorstellung, die hauptsächlich innerhalb der Gruppe eine Bedeutung hat. Die Tatsache, dass das Bedürfnis nach Anerkennung in der Gruppe stets befriedigt wird, verhindert die Entwicklung einer *subjektiven* Ich-Vorstellung. Kollektive Identität kompensiert also den Mangel eines subjektiven Ich, über das man reflektiert und dessen Handlungsmaßstäbe man selber definiert. In dieser Hinsicht würde man auf die Frage, „Wer bist du?“ die Antwort geben „Anhänger von X, Mitglied von Y, Bürger von Z“. Hier handelt es sich um ein Wir, nicht um ein Ich. Da eine Zugehörigkeit die Funktion eines Platzhalters für das eigene Selbst erfüllt, wird auch persönliche Ehre durch Gruppen Ehre ersetzt. Unter Bezugnahme auf das Thema der vorliegenden Arbeit angewandt, ersetzt das Ansehen in der Gruppe, das durch genuine Gruppenzugehörigkeit per se garantiert wird, Ehrenhaftigkeit.

In diesem Sinne ist zu behaupten, dass fanatische, radikalisierte Tendenzen der Mitglieder bestimmter Gruppierungen mit dem Defizit im eigenständigen Denken erklärt werden kann. Denn die Disposition, Normen, Werte und Anforderungen der Gruppe zu hinterfragen, benötigt in erster Linie eine Distanzierung von Gruppenidealen. Für jemanden, der sich selbst ausschließlich durch eine kollektive Identität definiert, ist diese Möglichkeit aber fast ausgeschlossen. Denn hier fehlen Werturteile, an denen die Werte der Gruppe gemessen werden können, bis auf diejenigen, die von der Gruppe teilweise 'suggeriert' werden.

Das Prinzip der Ausgrenzung und Zugehörigkeit, das im ersten Kapitel in Bezug auf das Ehrverständnis der Ständeordnung und heutiger bestimmter geschlossener Gesellschaften erläutert wurde, soll an dieser Stelle nochmals in Erinnerung gerufen werden. Das dort geschilderte Ehrverständnis gründet sich auch auf ein Ideal der kollektiven Identität und einen damit verbundenen Wert. Ausgrenzung und Zugehörigkeit stehen in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis und bilden daher eine Einheit. Denn damit eine kollektive Identität geschaffen werden kann, muss zugleich auch die Identität des Fremden definiert werden. Die Vorstellung von Wir beruht auf einer absoluten Negation – ganz grob ausgedrückt: Wir und nicht-Wir. Das Wir bezieht also notwendig eine Vorstellung von anderen mit ein, ohne die kein Wir existiert.

Wenn die bestimmenden Merkmale einer Gruppe, also Bedingungen und Maßstäbe der Zugehörigkeit, mit einem spezifischen Wert, hier der Gruppenehre, verbunden werden, dann ist die Möglichkeit relativ groß, die Bedeutung von Wir auf eine extreme Weise auszulegen. Es kann darauf spekuliert werden, dass nationalistisch oder religiös fundierter Extremismus auf einer idealisierten oder sogar als 'heilig' geltenden kollektiven Identität beruht, die zu befolgen für Mitglieder ehrenhaft ist. Außenstehende hingegen teilen diese Ehre nicht. Für jemanden, der keine eigenständige Selbstvorstellung entwickelt hat und sich selbst daher nur durch 'überschätzte' Eigenschaften der kollektiven Identität definiert, wäre eine Ausgrenzung aus der Gruppe katastrophal und implizierte automatisch die (unerwünschte) Verbundenheit mit Außenstehenden.

Selbstverständlich gehört es zum Sozialisationsprozess des Menschen, sich in eine Gruppe zu integrieren und dadurch bestimmte Identitäten zu erwerben, bereits im Kindesalter geschieht dies durch die Verbundenheit mit der Familie. Auch im Erwachsenenalter erwirbt man ständig neue Identitätsformen, die Eigenschaften von Kollektivität aufweisen, bspw. im beruflichen Bereich. Durch eine kollektive Identität eine bestimmte Wertvorstellung zu definieren, gehört auch zur Natur der Sache. Das Problematische hingegen besteht darin, dieser eine Art der Immunität zuzuschreiben. Häufig ist in Gruppen mit extremen Wertidealen die Tendenz zu beobachten, den Mitgliedern kritische Auseinandersetzung mit dem vorherrschenden Regelsystem



zu untersagen. Es wird somit auch im Vorfeld die Möglichkeit ausgeschlossen, ein persönliches Ehrverständnis zu entfalten. Dies wird hauptsächlich durch Einhalten des Ehrenkodex erwirkt. Solange es eine Bedingung des äußeren Ehrgewinns in der Gruppe ist, gemeinsamen Normen ausnahmslos zu genügen, ist eine solche Reflexion per se fast unmöglich. Denn diese würde implizieren, das Ansehen in der Gruppe zu gefährden.

Es ist zu unterstreichen, dass nur eine Person, die eine individuelle Ehrvorstellung hat, in der Lage sein kann, Werte ihrer kollektiven Identität in Frage zu stellen. Die 'individuelle Ehrvorstellung' bezieht sich hierbei auf die innere Ehre. Ohne die Initiative, die innere Ehre als individuelles Konzept zu begreifen, ist zum einen die Konstituierung der äußeren Ehre problematisch und es zum anderen fast unmöglich, fragliche Ehrverständnisse umzukehren. Auch wenn bestimmte Werte kollektiv geprägt sind, sind letztendlich einzelne Mitglieder dafür verantwortlich, diese zu hinterfragen, wenn nötig gar zu ändern.

Bei diesem dargestellten Aspekt wird grundsätzlich auf extreme Ehrverständnisse Bezug genommen, welche persönliches Entscheidungsrecht auf Gestaltung des eigenen Lebens missachten, patriarchale Rollenverteilungen befürworten und die Ehre der Gruppe über den Wert des individuellen Lebens stellen.

Mehrfach wurde erwähnt, dass Ehrenmörder unter Umständen dazu gezwungen werden, einen Mord zu begehen. Auch wenn Vorgaben im Namen der Ehre durch äußere Repression befolgt werden, soll hier die Position vertreten werden, dass die Durchführung der meisten prekären Ehrenpraktiken aus einem individuellen Handlungsmaßstab erfolgt. In diesem Sinne ist beispielsweise der Ausführende eines Ehrenmordes genauso verantwortlich für seine Tat, wie die unmittelbare Umgebung, deren Normen er sich aneignete. Die Bedeutung der Ehrenhaftigkeit verdeutlicht sich vor allem in den Fällen, in denen der Eigenwille ein Verbrechen verhindert. Es ist die innere Ehre, die den ersten Anstoß gibt, ein im moralischen Sinne kritisch zu betrachtendes Ehrverständnis, differenzierter ausgedrückt, ein 'ehrloses' Verständnis von Ansehen, zu verurteilen.

Im Abschnitt „Gruppenehre“ wurde betont, dass es als ein moralischer Reflex gilt, Respekt vor der eigenen Person einzufordern. Es ist hingegen gleichzeitig zu verdeutlichen, dass Anerkennung nicht als

zielgerichteter Zweck der Handlung verstanden werden soll. Sonst müssten wir auch Gehorsam gegenüber einem fragwürdigen Ehrverständnis als Wille zum Respekt interpretieren. In einer Gruppe anerkannt werden zu wollen und problematischen Geboten zu folgen, würde sich auch dadurch gleichermaßen rechtfertigen lassen. Ehrenhaftigkeit impliziert daher, oftmals auch auf Anerkennung verzichten zu müssen.

Daraus entsteht ein weiterer Aspekt der einander unterminierenden Konzepte von innerer und äußerer Ehre. Auch wenn sich die Haltung, für ein idealisiertes Selbst gegen bestimmte gesellschaftliche Normen zu verstoßen, als eine Art der Ehrenhaftigkeit erweist, muss eingesehen werden, dass man in diesem Fall auch mit daraus resultierenden Konsequenzen rechnen muss. Unter Umständen muss, wie erwähnt, eine Ausgrenzung aus dem gewohnten Umfeld in Kauf genommen werden. Dabei ist zu betonen, dass dies allerdings lediglich als *Verletzung* der inneren Ehre zu bezeichnen ist. Durch den Verlust von Ansehen in genannter Form geht die innere Ehre also nicht *verloren*.

An dieser Stelle soll die Ansicht geäußert werden, die in der vorliegenden Arbeit bezüglich des Verlustes von innerer Ehre vertreten wird. Innere Ehre kann, wie gesagt, durch Handlungen anderer *verletzt werden*. *Verlust von innerer Ehre* hingegen resultiert nur aus eigener Handlung. Im dritten Kapitel wurden die Voraussetzungen dieses Sachverhalts detailliert erläutert. Es hat sich herausgestellt, dass Erniedrigung und Demütigung als ehrverletzend empfunden werden. Eine zweite und intensivierte Stufe von Erniedrigung bzw. Verletzung der inneren Ehre bildet hingegen der Umstand, gegen diese Situation indifferent zu bleiben. Also äußert sich faktischer Wille zum Respekt als Widerstand. Gegen eine ungerechte Situation aufzubegehren, gilt in diesem Zusammenhang als ehrenhaft. Daher ist hervorzuheben, dass Verlust von Ansehen, wenn aufgrund des Bewusstseins von Ehrenhaftigkeit in Kauf genommen, sogar zur Verstärkung von innerer Ehre dienen kann. Diese Ansicht wurde allerdings dadurch eingeschränkt, dass man diese Disposition nicht auf Menschen übertragen kann, die von existenziellen Schwierigkeiten betroffen sind. Es wäre ein dogmatisches Postulat, Ehrenhaftigkeit im Sinne einer selbstbestimmt gestalteten moralischen Orientierung und Lebensweise um jeden Preis durchzusetzen.

Es ist eine persönliche Entscheidung, als anerkannt geltend aber im Grunde ehrlos zu agieren oder ein ideales Selbst zu gestalten. Es soll betont werden, dass die hier erwähnten Aspekte nicht verallgemeinert werden können, da das Verhältnis zwischen äußerer und innerer Ehre genauso situativ variiert. Überdies kann man auch von Fällen reden, in denen beide Aspekte miteinander übereinstimmen. Dies ist jedoch von bestimmten Kriterien abhängig, die im Folgenden nochmals erwähnt werden sollen.

Es wurde im dritten Kapitel erläutert, dass die Gesellschaft auch eine entscheidende Rolle spielt, wenn es um die Realisierung eines ehrenhaften Lebens der Einzelnen geht. In diesem Zusammenhang wurden die Statements von Avishai Margalit und John Rawls bezüglich einer moralisch idealen Gesellschaftsform übernommen. Von beiden Positionen ausgehend, ist dies erst in Sozialgefügen möglich, in denen sich Einzelne als „vollwertige Menschen“, mit Ausdruck von Margalit, fühlen und respektvollen Umgang erfahren. Die Verwirklichung des eigenen Selbst hängt auch von der Anerkennung auf institutioneller Ebene ab. Die Frage, ob die Kriterien von Ansehen und Ehrenhaftigkeit miteinander vereinbar sind, ist in Anlehnung an diese Überlegung zu bejahen. Solange soziale Strukturen die Entfaltung eines ehrenhaften Lebens ermöglichen und anerkennen, ist es für Einzelne auch möglich, die Bedingungen von innerer und äußerer Ehre zu vervollständigen.

### 3. Ausblick

Trotz der Tatsache, dass es an sich eine philosophische Frage ist, ob ethische Schlüsse allgemeingültig sein können, wurde in der vorliegenden Arbeit die Position vertreten, dass Ethik absolute Gültigkeit beanspruchen kann. Die Frage, ob wir ein bestimmtes Ehrverständnis aus ethischer Sicht moralisch in Frage stellen können, ist daher anhand bestimmter ethischer Prinzipien zu bejahen, die als verbindlich gelten sollten. Es ist hingegen eine wichtige Frage, ob die in dieser Arbeit vertretene Idee der eigenen Ehrvorstellung in jedem Fall diesen Prinzipien entsprechen kann. Können wir in jedem Fall davon ausgehen, dass

Inhalte einer individuell gestalteten Ehrvorstellung immer ethisch begründbar sein würden?

Diese Frage wurde im Abschnitt „Selbstachtung“ auf der Grundlage der kantischen Moralphilosophie teilweise beantwortet. Es wurde erklärt, dass die Vernunft den Maßstab der Moral bildet, an dem sich die Verpflichtung zu bestimmten Normen orientieren sollte. Dies definiert auch die Bedeutung, sich selbst im moralischen Sinne zu achten. Ob jeder Mensch ein ethisch begründbares Ehrverständnis entfalten kann, indem er sich an das Gesetz der praktischen Vernunft hält, ist dennoch eine Frage, die sich vielmehr in der Praxis beantworten lässt. Dieser kantsche Vorschlag scheint aber, zumindest theoretisch, die ethisch tragbare Position bezüglich moralisch fraglicher Ehrverständnisse zu sein. Überdies ist erneut hinzuzufügen, dass hinter extremen Ehrverständnissen häufig eine Mentalität steckt, die dem Ideal einer kollektiven Identität entspringt, nicht also eine Selbstpositionierung zu Normen. Dadurch wird auch die eingangs gestellte Frage beantwortet, welches Kriterium für die Verinnerlichung eines bestimmten Ehrverständnisses zu berücksichtigen ist.

Kollektive Identität ist etwas, was das Gemeinsame an unseren Identitäten darstellt und bezeichnet daher eine der wesentlichen Eigenschaften von dem, was wir Identität nennen – wenn von der Annahme ausgegangen wird, dass wir alle unsere diversen Ausprägungen der Identität wiederum mit anderen teilen, die gleichermaßen vorgehen. Das Problematische an der kollektiven Identität liegt jedoch darin, dass die mit ihr verbundenen kollektiven Werte als der Hauptorientierungspunkt der Konstituierung der Ehre zum Vorschein kommen. Gewiss ist es nicht zu übersehen, dass die kollektiven Werte eine wichtige Rolle in Bezug auf den Gewinn von Ansehen spielen. Dies führt aber auch, wie oben resümierend geschildert, dazu, dass die persönliche Beteiligung eines Menschen an der Bildung seines sozialen Werts eingeschränkt wird. Die Ehre als der soziale Wert des Menschen verliert infolgedessen an ihrem individuellen Gehalt. Daher wurde in der vorliegenden Arbeit der innere Aspekt der Ehre als das elementare Fundament bezeichnet, durch den erst das Konzept der Ehre eine ethisch akzeptable Form einnimmt.

Wie schon bemerkt, verwirklicht sich das individuelle Verständnis von Ehre dadurch, dass man [1] auf der Grundlage einer eigenen mo-

ralischen Orientierung handelt und [2] Respekt für das eigene Selbst einfordert. Als ehrenhaft wurde zudem die Bereitschaft bezeichnet, problematischen, fraglichen Funktionsweisen einer Gesellschaftsordnung entgegenzuwirken. Ein Ehrenmordverweigerer stellt ein treffendes Beispiel zu diesem Sachverhalt dar. Es ist hier bedeutsam, das Statement von Kwame A. Appiah zu nennen, der dafür plädiert, die Ehre gegen die Ehrenmorde zu wenden.<sup>409</sup> Diese Ehrauffassung kann also nichts anderes heißen, als die hier angebrachte individuelle Position, die sich darum bemüht, den Begriff der Ehre von extremen Auslegungen zu befreien.

Die im ersten Kapitel geschilderte skeptische Betrachtung zum Ehrbegriff lässt sich zwar durch Wertewandlung und neue Gesellschaftsstrukturen begründen, wie dort ausführlich erklärt wurde. Jedoch wurde die Konstituierung der Ehre in der vorliegenden Arbeit als ein persönlicher und sozialer Wertungsprozess definiert, der sowohl die soziale Existenz als auch das Selbstverständnis eines Menschen betrifft und aus dem Grund nicht auf eine Epoche beschränkt werden kann. Der Mensch sucht immer nach Anerkennung in seiner Umwelt und sein sozialer Wert ist daher immer von großer Bedeutung. In dieser Hinsicht ist die Frage, ob Ehre tatsächlich obsolet ist, ist zu verneinen. Es soll nochmals betont werden, dass nicht der Begriff der Ehre, sondern einige seiner Deutungen archaischer Natur sind und deshalb das Hauptmotiv bilden, das dieser Skepsis zugrunde liegt. Nicht Ehre an sich, sondern die damit verbundenen Wertvorstellungen und Moralauffassungen sollen kritisch in Frage gestellt werden. Solange patriarchale Denkweisen nicht aktualisiert bzw. modifiziert werden, bleibt die Gefahr bestehen, den Ehrbegriff weiterhin zugunsten dieser Mentalitäten zu instrumentalisieren.

Nicht zuletzt ist das dichotome Wesen der Ehre als eine Herausforderung zu sehen, negative Folgen dieser Doppeldeutigkeit durch eine ethisch akzeptable Vereinbarung zu überwinden. Denn es ist schwer, ohne äußere Ehre ein positives Verständnis vom eigenen Selbst zu etablieren. Ohne Einflussnahme von innerer Ehre wiederum bleiben moralisch fragliche Inhalte des Ansehens weiterhin bestehen.

409 Vgl. Appiah: Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt, S. 187.

# Literaturverzeichnis

- Albrecht, Clemens:** Anthropologie der Verschiedenheit, Anthropologie der Gemeinsamkeit. Zur Wirkungsgeschichte der Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen. In: Bauks, Michaela; Meyer, Martin F. (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham. In: Bermes, Christian; Dierse, Ulrich; Erler, Michael (Hg.): Archiv für Begriffsgeschichte. Felix Meiner Verlag: Hamburg 2011. S. 177-194.
- Althoff, Gerd:** Composito. Wiederherstellung verletzter Ehre im Rahmen Gültiger Konfliktbeendigung. In: Schreiner, Klaus; Schwerhof, Gerd (Hg.): Verletzte Ehre, Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Böhlau Verlag: Köln 1995. S. 63-76.
- Appiah, A. Kwame:** Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt. Dt. übers. v. Bischof, M., C. H. Beck: München 2011.
- Aristoteles:** Nikomachische Ethik. Hg. Bien, G. Dt. übers. v. Eugen, R., Meiner: Hamburg 1985.
- Aristoteles:** Rhetorik. Dt. übers. v. Krapinger, G., Philipp Reclam: Ditzingen 1999.
- Baroja, Julio C.:** Honour and Shame. A Historical Account of Several Conflicts. In: Peristiany, J. G. (Ed.): Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society. The Trinity Press: Worcester/ London 1965.
- Baumann, Peter:** Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt. In: Stoecker, Ralf (Hg.): Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff. Österreichische Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft: Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, 32. Wien: öbv & hpt; 2003. S. 19-34.
- Baxter, Vern; Margavio, A. V.:** Honor, Self and Social Reproduction. In: Journal for the Theory of Social Behavior, 41:2, Blackwell Publishing Ltd, 2010. S. 121-142.
- Benedict, Ruth:** The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Cultur. Routledge & Kegan Paul: London 1977.
- Berger, Peter L.:** Exkurs. Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang. In: Berger, Brigitte u.a.: Das Unbehagen in der Modernität. Campus Verlag: Frankfurt am Main, New York 1987. S. 75-86.
- Birnbacher, Dieter:** Analytische Einführung in die Ethik. De Gruyter: Berlin, Boston 2013.
- Bleeck, Klaus:** Adel. In: Schneiders, Werner (Hg.): Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. C. K. Beck: Bremen 2011. S. 27-28.

- Bourdieu, Pierre:** Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Dt. übers. v. Schwibs, Bernd; Russer, Achim, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2012.
- Bourdieu, Pierre:** Die männliche Herrschaft. Dt. übers. v. Bolder, Jürgen, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2012.
- Bourdieu, Pierre:** Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Dt. übers. v. Pialoux, Cordula; Schwibs, B. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2012.
- Braun, Christina von; Mathes, Bettina:** Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen. Aufbau Verlag: Berlin 2007.
- Braun, Sebastian:** Soziales Kapital. In: Olk, Thomas; Hartnuß, Birger (Hg.): Handbuch Bürgerschaftliches Engagement. Beltz Juventa: Weinheim und Basel 2011. S. 53-65.
- Breitman, George (Hg.):** Malcolm X Speaks. Selected Speeches. Grove Press: New York 1990.
- Breun, Richard:** Scham und Würde. Über die symbolische Prägnanz des Menschen. Karl Alber: Freiburg, München 2014.
- Brüggenbrock, Christel:** Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit. In: Algazi, G.; Jussen, B.; Kiening, C.; Kürger, K.; Kuchenbuch, L. (Hg.): Historische Semantik, Bd. 8. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2006.
- Burghartz, Susanne:** Geschlecht-Körper-Ehre. Überlegungen zur Weiblichen Ehre in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Basler Ehegerichtsprotokolle. In: Schreiner, K.; Schwerhof, G. (Hg.): Verletzte Ehre, Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Böhlau Verlag: Köln 1995. S. 214-234.
- Burkhart, Dagmar:** Eine Geschichte der Ehre. WBG: Darmstadt 2006.
- Cicero, Marcus T.: De Officiis.** Vom pflichtgemäßen Handeln. Hg. u. Dt. übers. v. Nickel, R., Artemis Winkler: Düsseldorf 2008.
- Cicero, Marcus T.: Gespräche in Tusculum.** Dt. übers. v. Gigon, O., dtv, Artemis Verlag: München 1991.
- Cunningham, Anthony:** Modern Honor. A Philosophical Defence. Routledge: New York 2013.
- Darwall, Stephan:** Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II. Oxford University Press: Oxford 2013.
- Darwall, Stephen:** The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts [u. a.] 2006.
- Defoe, Daniel:** The Instability of Human Glory. In: The Cooperative Publication Society. Essays of British Essayists. University of California: New York, London 1900. S. 137-149.
- Demmerling, Christoph; Landweer, Hilge:** Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn. J.B. Metzler: Stuttgart 2007.

- Dinges, Martin:** Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit. In: Backmann, S.; Künast, H.; Ullmann, S.; Tlustý, B. (Hg.): *Colloquia Augustana*, Bd. 8. Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit, Identitäten und Abgrenzungen. Akademie Verlag: Berlin 1988. S. 123-147.
- Dinges, Martin:** Ehre als Thema der historischen Anthropologie. In: Schreiner, K.; Schwerhof, G. (Hg.): *Verletzte Ehre, Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Böhlau Verlag: Köln 1995.
- Dülmen, Richard van:** Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit. Böhlau Verlag: Köln 1999.
- Elias, Norbert:** Über den Prozeß der Zivilisation. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997.
- Erbil, Bahar:** Toleranz für Ehrenmörder? Soziokulturelle Motive im Strafrecht unter besonderer Berücksichtigung des türkischen Ehrbegriffs. In: Hilgendorf, Eric (Hg.): *Das Strafrecht vor neuen Herausforderungen*. Bd. 17. Logos Verlag: Berlin 2008.
- Felbinger, Andrea:** Gesellschaftlicher Ressourcenmangel als Entwicklungschance? Oder: Die Suche nach Sinn durch gesellschaftliches Engagement am Beispiel ehrenamtlicher Sachwalterschaft. In: Ortega; Felbinger; Mikula; Egger (Hg.): *Macht, Eigensinn, Engagement. Lernprozesse gesellschaftlicher Teilhabe*. VS Verlag: Wiesbaden 2010. S. 173-189.
- Fichte, Johann G.:** Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798). In: Verweyen, Hansjürgen (Hg.): *Philosophische Bibliothek*, Bd. 485. Felix Meiner Verlag: Hamburg 1995.
- Fichte, Immanuel H.:** Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, Bd. 2. Brockhaus: Leipzig 1862.
- Fontane, Theodor:** Effi Briest. (1896). Insel: Berlin 2012.
- Foucault, Michel:** Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II. Dt. übers. v. Raulff, U; Seitter, W., Suhrkamp: Frankfurt am Main 1989.
- Frevert, Ute:** Ehre – männlich/weiblich. Zu einem Identitätsbegriff des 19. Jahrhunderts. In: Volkov, S., Stern, F., Institut für Deutsche Geschichte (Hg.): *Neuere Frauengeschichte. Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte*, Bd. 21. Bleicher Verlag: Tel Aviv 1992. S. 21-68.
- Frevert, Ute:** „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne. C.H. Beck: München 1995.
- Giordano, Christian:** Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsmentalität in mediterranen Gesellschaften. Campus Verlag: Frankfurt am Main 1992.



- Giordano, Christian:** Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen? In: Vogt, L.; Zinglere, A. (Hg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1994. S. 172-192.
- Goffman, Erving:** Behavior in Public Places. Notes on the social Organization of Gatherings. The Free Press: New York 1966.
- Gündoğan, Kadir:** Akli Olmayanın Akli Töre. Töre Cinayetleri Faillerinin Sosyokültürel Açidan İncelenmesi. Sözkese Matbaacılık: Ankara 2013.
- Hahn, Henning:** Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie. In: Hinsch, W.; Wingert, L. (Hg.): Ideen und Argumente. Walter de Gruyter: Berlin, New York 2008.
- Hegel, Georg W. F.:** Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Bd. III (1830). Suhrkamp: Frankfurt am Main 2014.
- Hegel, Georg W. F.:** Phänomenologie des Geistes. (1807). Hg: Wessels, H.-F.; Clairmont, H. Felix Meiner Verlag: Hamburg 2006.
- Heinze, Rolf G; Olk, Thomas; Wohlfahrt, Norbert (Hg.):** Von der traditionellen Sozialpolitik zur neuen Wohlfahrtskultur? Freiwilliges soziales Engagement und lokale Infrastruktur. Hg. v. Institut für Landes- und Stadtentwicklungsforschung des Landes Nordrhein-Westfalen. ILS Schriften 64. waz-Druck: Dortmund 1992.
- Hilgers, Micha:** Scham. Gesichter eines Affekts. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1997.
- Hobbes, Thomas:** Leviathan. (1651). Dt. übers. v. Schlösser, J., Felix Meiner Verlag: Hamburg 1996.
- Hoffmeyer-Zlotnik, Jürgen H.P.; Geis, Alfons J.:** Status-Prestige. Berufsklassifikation und Messung des beruflichen Status/Prestige. In: Zuma, Nachrichten 52, Jahrgang 27, Mannheim 2003.
- Honneth, Axel:** Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. Suhrkamp: Berlin 2010.
- Honneth, Axel:** Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1992.
- Horster, Detlef:** Ethik. Philipp Reclam: Leipzig 2009.
- İslam Ansiklopedisi:** Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Matbaacılık ve Ticaret, Bd. 32. Istanbul 2006.
- Joas, Hans:** Die Entstehung der Werte. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997.
- Kant, Immanuel:** Die Metaphysik der Sitten (1797). Hg. v. Weischedel, Wilhelm, Bd. 8. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2014.
- Kant, Immanuel:** Kritik der praktischen Vernunft (1788). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1786). Hg. v. Weischedel, Wilhelm, Bd. 7. Suhrkamp: Berlin 2016.

- Keupp, Heiner:** Visionen der Zivilgesellschaft: Der aufmüpfige Citoyen oder eine Mittelschichtveranstaltung? In: Ortega; Felbinger; Mikula; Egger (Hg.): Macht, Eigensinn, Engagement. Lernprozesse gesellschaftlicher Teilhabe. VS Verlag: Wiesbaden 2010. S. 17-41.
- Kläui, Christian:** Scham und Schuld. Blick und Stimme. In: Schönbächler, G. (Hg.): Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse. Collegium Helveticum Hefte, Bd. 2. Druckerei Peter: Zürich 2006. S. 57-62.
- Korff, Wilhelm:** Ehre, Prestige, Gewissen. J. P. Bachem: Köln 1966.
- Kreckel, Reinhard:** Politische Soziologie der sozialen Ungleichheiten. In: Honneth, A.; Joas, H.; Offe, C. (Hg.), Theorie und Gesellschaft, Bd. 25. Campus Verlag: Frankfurt am Main, New York 1997.
- Landweer, Hilge:** Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls. In: Wendel, Hans J. (Hg.): Philosophische Untersuchungen. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1999.
- Lotter, Maria-Sibylla:** Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral. Suhrkamp: Berlin 2012.
- Luhmann, Niklas:** Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. In: Schriften zum Öffentlichen Recht, Bd. 24. Duncker & Humblot: Berlin 2009.
- Margalit, Avishai:** Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Dt. übers. v. Schmidt, G.; Vonderstein, A. Suhrkamp: Berlin 2012.
- Mead, George H.:** Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Dt. übers. v. Pacher, U. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973.
- Mead, Margaret:** Cooperation and Competition among Primitive Peoples, McGraw-Hill Book Company: New York, London 1937.
- Moeglin, Jean-Marie:** Fürstliche Ehre und Verletzte Ehre der Fürsten im spätmittelalterlichen Deutschen Reich. In: Schreiner, Klaus; Schwerhof, Gerd (Hg.): Verletzte Ehre, Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Böhlau Verlag: Köln 1995. S. 77-91.
- Oberwittler, Dietrich; Kasselt, Julia:** Ehrenmorde in Deutschland 1996-2005. Hg: Bundeskriminalamt. Polizei + Forschung Bd. II. Luchterhand: Köln 2011.
- Olk, Thomas; Hartnuß, Birger:** Bürgerschaftliches Engagement. In: Olk, Thomas; Hartnuß, Birger (Hg.). Handbuch Bürgerschaftliches Engagement. Beltz Juventa: Weinheim und Basel 2011. S. 145-163.
- Önal, Ayşe:** Namus Cinayetleri. TC Istanbul Kültür Üniversitesi, İyü Yayınevi: Istanbul 2012.
- Opriško, Robert, L:** Honor. A Phenomenology. Routledge: New York 2012.
- Petersen, Andrea:** Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei. Express Edition: Berlin 1985.
- Putnam, Robert D.:** Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. Simon & Schuster: New York 2000.

- Rappe, Guido:** Die Scham im Kulturvergleich. Antike Konzepte des moralischen Schamgefühls in Griechenland und China. Projekt Verlag: Bochum, Freiburg 2009.
- Rawls, John:** A Theory of Justice. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London 1971.
- Reiner, Hans:** Ehre. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. II, Völlig Neubearb. Ausg. des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler. Schwabe Verlag: Basel 1972. S. 320-323.
- Reiner, Hans:** Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform. E. S. Mittler & Sohn GmbH: Dortmund 1956.
- Rogge, Jörg:** Ehrverletzungen und Entehrungen in Politischen Konflikten in Spätmittelalterlichen Städten. In: Schreiner, K.; Schwerhof, G. (Hg.): Verletzte Ehre, Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Böhlau Verlag: Köln 1995. S. 110-143.
- Roodenburg, Herman:** Ehre in einer pluralistischen Gesellschaft: die Republik der Vereinigten Niederlande. In: Backmann, S.; Künast, H.; Ullmann, S.; Tlusty, B. (Hg.): Colloquia Augustana, Bd. 8. Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit, Identitäten und Abgrenzungen. Akademie Verlag. Berlin 1988. S. 366-387.
- Sartre, Jean Paul:** Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Anthropologie. In: Wroblewsky, V. von (Hg.): Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I. Dt. übers. v. Schöneberg, H.; König, T. Rowohlt Taschenbuch Verlag: Hamburg 1994.
- Scheler, Max:** Über Scham und Schamgefühl (1913). In: Frings, Manfred S. (Hg.): Schriften aus dem Nachlass Bd. 1. Bouvier Verlag: Bonn 1986. S. 65-154.
- Schiffauer, Werner:** Die Gewalt der Ehre. Erklärung zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1983.
- Schirmmayer, Christine:** Ehrenmord. Ein Verbrechen zwischen Migration und Tradition – rechtliche, soziologische und religiöse Aspekte. In: Rechtspolitisches Forum, Legal Policy Forum, 37, Institut für Rechtspolitik an der Universität Trier, 2007.
- Schlossberger, Matthias:** Stolz, Scham Ehre. In: Stoecker, R.; Neuhäuser, C.; Raters, M.-L. (Hg.): Handbuch Angewandte Ethik. J. B. Metzler: Stuttgart, Weimar 2011. S. 265-269.
- Schmidt, Axel:** „Wo die Männer sind, gibt es Streit“. Ehre und Ehrgefühl im ländlichen Sardinien. In: Vogt, L.; Zinglere, A. (Hg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1994. S. 193-211.
- Schneider, Irene:** Der Islam und die Frauen. C.H. Beck: München 2011.
- Schneiders, Werner (Hg.):** Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. C. K. Beck: Bremen 2011.
- Schreiner, Karin:** Würde, Respekt, Ehre. Werte als Schlüssel zum Verständnis von anderen Kulturen. Hans Huber: Bern 2013.

- Schuster, Peter:** Ehre und Recht. Überlegungen zu einer Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Grundbegriffe der mittelalterlichen Gesellschaft. In: Backmann, S.; Künast, H.; Ullmann, S.; Tlustý, B. (Hg.): *Colloquia Augustana*, Bd. 8. Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit, Identitäten und Abgrenzungen. Akademie Verlag: Berlin 1988. S. 40-66.
- Schwennicke, Andreas:** Gesetzgebung. In: Schneiders, Werner (Hg.): *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*. C. K. Beck: Bremen 2011. S. 162-163
- Sessions, William, L.:** *Honor for Us. A Philosophical Analysis, Interpretation and Defence*. Continuum: New York 2010.
- Simmel, Georg:** *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Bd. 2, Hg. Rammstedt, Otthein, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2013.
- Smith, Adam:** *Theorie der ethischen Gefühle*. Dt. übers. v. Eckstein, W., Brandt, Horst D. (Hg.). Felix Meiner Verlag: Hamburg 2010.
- Spaemann, Robert:** *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. Piper: München 1987.
- Spaemann, Robert:** *Moralische Grundbegriffe*. C. H. Beck Verlag: Nördlingen 2009.
- Speitkamp, Winfried:** *Ohrfeige, Ehre und Duell. Eine Geschichte der Ehre*. Philipp Reclam: Stuttgart 2010.
- Stoecker, Ralf:** Eine Frage der Ehre. Der Mord an Hatin S. als Herausforderung für die moderne Moralphilosophie. In: *Berliner Debatte Initial* 17, 2006, 1 / 2. S. 147-155.
- Stoecker, Ralf:** Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung. In: Stoecker, Ralf (Hg.) *Menschenwürde - Annäherung an einen Begriff*. Österreichische Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft: Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, 32. Wien: öbv & hpt, 2003. S. 133-151.
- Strasser, Sabine:** *Die Unreinheit ist Fruchtbar*. Rowohlt: Hamburg 1996.
- Taylor, Charles:** *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Hg.: Gutmann, A. Dt. übers. v. Kaiser, R. S. Fischer: Frankfurt am Main 1993.
- Taylor, Charles:** *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Dt. übers. v. Schulte, J. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1994.
- Tiedemann, Jens L.:** *Die Scham, das Selbst und der Andere. Psychodynamik und Therapie von Schamkonflikten*. Psychosozial Verlag: Gießen 2010.
- Toivanen, R.; Claudia, M.:** Menschenrechte im Vergleich der Kulturen. In: Yousefi, H. R.; Fischer, K. (Hg.): *Interkulturelle Bibliothek*, Bd. 105. Traugott Bautz: Nordhausen 2006.
- Toprak, Ahmet:** *Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre*. Lambertus Verlag: Freiburg 2005.
- Ustinov, Peter:** *Achtung, Vorurteile*. Rowohlt: Hamburg 2005.

- Vogt, Ludgera:** Ehre in traditionellen und modernen Gesellschaften. In: Vogt, L.; Zinglere, A. (Hg.): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. Suhrkamp: Frankfurt am Main. 1994. S. 291-314.
- Vogt, Ludgera:** Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997.
- Wellmann, Hans:** Der historische Begriff der 'Ehre' – sprachwissenschaftlich untersucht. In: Backmann, S.; Künast, H.; Ullmann, S.; Tlusty, B. (Hg.): Colloquia Augustana, Bd 8. Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit, Identitäten und Abgrenzungen. Akademie Verlag: Berlin 1988. S. 27-39.
- Werden, Rita:** Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie. Univ. Diss. Albert-Ludwigs-Universität 2013.
- Wezel, Hannes:** Anerkennungskultur. In: Olk, Thomas; Hartnuß, Birger (Hg.): Handbuch Bürgerschaftliches Engagement. Beltz Juventa: Weinheim und Basel 2011. S. 635-647.
- Williams, Bernard:** Shame and Necessity. University California Press: Berkeley, Los Angeles, London 1993.
- Wittgenstein, Ludwig:** Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1991.
- Zmora, Hillay:** Adelige Ehre und ritterliche Fehde. Franken im Spätmittelalter. In: Schreiner, K.; Schwerhof, G. (Hg.): Verletzte Ehre, Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Böhlau Verlag: Köln 1995. S. 92-109.
- Zwierlein, Eduard:** Zur Anthropologie der Scham bei Max Scheler. In: Bauks, M.; Meyer, M. F. (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham. In: Bermes, C.; Dierse, U.; Erler, M. (Hg.): Archiv für Begriffsgeschichte. Felix Meiner Verlag: Hamburg 2011. S. 158-176.

## INTERNET

- Aydın, Fuat:** Nâmûs/Nomos. Cebrâil mi Tevrat mı? “Bed’ül-vahy” hadisindeki Nâmûs kavramı üzerine. DİVÂN İlmi Araştırmalar. 15, 2003/2. S. 53-85. [http://isamveri.org/pdfdrg/Do1525/2003\\_15/2003\\_15\\_AYDINF.pdf](http://isamveri.org/pdfdrg/Do1525/2003_15/2003_15_AYDINF.pdf) (Zugriff: 12.2014)
- Darwall, Stephen:** Two Kind of Respect. In: Ethics, Vol. 88, 1977, S. 36-49. <http://www.yale.edu/darwall/Two%20Kinds%20of%20Respect.pdf> (Zugriff: 12.2014)
- Demetriou, Dan:** Honor for Intro. <http://philpapers.org/rec/DEMHFI>. (Zugriff: 10.2014)
- Olsthoorn, Peter:** Honor, Face and Reputation in Political Theory. <http://philpapers.org/rec/OLSHFA>. (Zugriff: 10.2014)