

Hartmut Salzwedel

SOZIALE REGELN: Ehre und Würde

Teil 1. Ehre und Gewalt



Cuvillier Verlag Göttingen
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag



SOZIALE REGELN: Ehre und Würde.

Teil 1. Ehre und Gewalt





Hartmut Salzwedel

SOZIALE REGELN: Ehre und Würde

Teil 1. Ehre und Gewalt



Cuvillier Verlag Göttingen
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag



**Bibliografische Information der
Deutschen Nationalbibliothek**

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

1. Aufl. - Göttingen: Cuvillier, 2018

© CUVILLIER VERLAG, Göttingen 2018
Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen
Telefon: 0551-54724-0
Telefax: 0551-54724-21
www.cuvillier.de

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche
Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das
Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Weg
(Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

1. Auflage, 2018

Gedruckt auf umweltfreundlichem, säurefreiem Papier
aus nachhaltiger Forstwirtschaft.

ISBN 978-3-7369-9921-3
eISBN 978-3-7369-8921-4



Kriegerdenkmal von Hermann Hosaeus,
1926, Berlin-Dahlem.



Tod für das Vaterland, 1918?

Fotos: Ingeborg Siggelkow

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.





Hartmut Salzwedel
SOZIALE REGELN: Ehre und Würde.
Teil 1. Ehre und Gewalt

VORBEMERKUNG

Die vorliegende Publikation enthält Teile eines Konzepts von Lehrveranstaltungen des Autors und von Dr. phil. Ingeborg Siggelkow an der Freien Universität Berlin, der Technischen Universität Berlin, der Universität Potsdam und der Humboldt-Universität zu Berlin.

Das Lehrprogramm umfasst insgesamt die philosophischen und sozialwissenschaftlichen Kategorien ZEIT, RAUM, SYMBOL und soziale REGEL. Den Kategorien nachgeordnet sind jeweils Begriffe, die zu unterschiedlichen Seminartypen entwickelt wurden, z.B. SOZIALE REGELN: Der Austausch, SOZIALE REGELN in Totalen Institutionen.

SOZIALE REGELN: EHRE UND WÜRDE

INHALTSVERZEICHNIS 1

| | |
|---|----|
| Zur Einführung | 3 |
| Die Würde als Begriff statt Umgangssprache | 6 |
| Die Ehre als Begriff statt Umgangssprache | 8 |
| Historischer Rückblick (Reiner) | 15 |
| Das Duell und die Ehre: Soziale Wirklichkeit und literarische Fiktion. Bismarck, Fontane, Hinckeldey, Lassalle, Puschkin, W. von Humboldt | 17 |
| Ehre und Gewaltbereitschaft: | 23 |
| Mittelalterliches Weltbild (Gurjewitsch) | 23 |
| Duell im europäischen Ständestaat (Guttandin) | 24 |
| Satisfaktionsfähiges Milieu (Frevert) | 26 |
| Zivilisierung der Affekte, Gewaltmonopol (Elias) | 28 |
| Grausamkeit ist entwicklungspsychologisch primitives Denken (Oesterdiekhoff) | 31 |
| Exkurs: Weibliche Genitalverstümmelung (Schnüll / Terre des Femmes) - Wem zur Ehre? | 36 |
| Ehre und Gedenken. Totenehre | 41 |
| Erstens. Das Denkmal (Siggelkow) | 41 |



Zweitens. Über „die Tötung des Todes“ im kollektiven Gedächtnis (Wossidlo) 42

Drittens: Gedenken am Wegesrand (Siggelkow) 44

Viertens. Tod für das Vaterland? 47

Ehre erleben im modernen Deutschland: 48

- Ehrenmänner und Gewalt (Schiffauer, Tertilt, Heisig)

Schiffauer: Deutsch-türkischer Kulturkonflikt bedarf ethnologischer Kenntnisse der türkischen Dorfkultur 48

Tertilt: Ehre und Gruppengewalt 53

Heisig: „Das Ende der Geduld“ 55

Buschkowsky: Berufsehre in Neukölln? 58

- Ehrenmord 59

- Zwangsheirat im Clan. „Brautpreis Deutschland“ (Kelek) 61

- Kopftuch und Schleier und Erfahrungen in der Lehre an der Uni (Akkent, Neumann, Kelek) 63

Gegenwärtige internationale Szenarien und deren theoretische Perspektiven: historisch, geographisch, arbeitsteilig und psychologisch-transkulturell. 69

Ehre im mediterranen Lebensraum (Vogt, Schmidt, Giordano) 69

Zur rechtlichen Relevanz eines außereuropäischen Ehrenkodex: Paschtunwali (Steul) 74

Ehre, Arbeitsteilung und Migration (Schiffauer) 80

Ehre ohne Gewalt? Ehrenamt (Simmel, Siggelkow) 86

Bilanz: Ehre und Gewalt als Indikatoren familialer, arbeitsteiliger und individueller Differenzierungsprozesse 88

BIBLIOGRAPHIE 97

Über den Autor 107



ZUR EINFÜHRUNG

Im privaten und öffentlichen Leben werden „Ehre“ und „Würde“ oft synonym verwendet, deshalb erscheint es dringlich, in sozialwissenschaftlichen Zusammenhängen herauszufinden, worin sie sich unterscheiden.

Das Wort „Ehre“ zu gebrauchen, lässt häufig vermuten, alle verstünden darunter das gleiche. Ist das tatsächlich so? Und wie sieht es aus mit dem Begriff der „Würde“? Sind „Ehre“ und „Würde“ dasselbe oder beziehen sie sich aufeinander?

Gehen wir von einem Beispiel aus: Vor einiger Zeit verklagte eine deutsche Tennisspielerin eine Musikergruppe mit dem Namen „Angefahrene Schulkinder“, weil sie meinte, in ihrer Ehre und Würde verletzt worden zu sein durch den Inhalt eines veröffentlichten Liedes (es ging um das Thema Sex und die Erwähnung von Vater und Tochter). In der Presseberichterstattung wurden die Ausdrücke „Würde“ und „Ehre“ abwechselnd verwendet. In der angestregten Beleidigungsklage ging es eindeutig um die Ehre als geschütztes Rechtsgut. Wir sind es gewohnt, von unseren juristischen Kollegen klare Abgrenzungen zu hören. Ist das im Fall der „Ehre“ auch so?

Aber folgt man bereits Elmar Erhardt in seinem klassischen Werk über „Kunsthfreiheit und Strafrecht. Zur Problematik satirischer Ehrverletzungen“ (Erhardt 1988), so ergibt sich aus Rechtsprechung und juristischer Fachliteratur, dass das Strafgesetzbuch der Bundesrepublik Deutschland das Rechtsgut „Ehre“ zwar schützt, es jedoch aus juristischer Sicht keinen eindeutigen Ehrbegriff gibt. Inhalt und Grenzen der „Ehre“ sind vieldeutig bzw. vielfältig. Darunter kann man verstehen:

Erstens: „Ehre“ als Anerkennung der Selbständigkeit einer Person, zweitens „Ehre“ als Achtungsanspruch, drittens „Ehre“ als subjektiver Sachverhalt, als „Ehrgefühl“, viertens „Ehre“ als der nach außen wirkende gute Ruf und fünftens die „Ehre“ als „Geltungswert der Person“, der „auf die Personenwürde“ gegründete innere Wert des Menschen“. (Erhardt 1988, S. 158)

Zusammengefasst stellen wir also fest, dass uns die Rechtsprechung zu keiner klaren Abgrenzung von



„Ehre“ und „Würde“ zu führen scheint. In ähnlicher Weise vermischt sich in der 2018 aktuellen politischen Sprache und entsprechender Presseberichterstattung die Ankündigung von Bundeskanzlerin Merkel, sie strebe einen würdevollen politischen Abschluss an.

Für einen Sozialwissenschaftler ist es naheliegender, statt der juristischen vielmehr sozialwissenschaftliche Kompetenz abzufragen. Beispielsweise hat der Soziologe Peter L. Berger, New York, bereits in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts einen entsprechenden Aufsatz mitverfasst, ihn zehn Jahre später erneut drucken lassen und dabei die These vertreten, Ehrvorstellungen seien im Niedergang und würden nach und nach durch den Ausdruck „Würde“ ersetzt: Die Ehre habe heutzutage etwa den Wert von Keuschheit im Gefüge der Werte. „Wer sie mit Nachdruck verteidigt, findet kaum Bewunderung und wer behauptet, er habe sie verloren, wird eher belächelt als bemitleidet.“ (Berger u.a. 1975, S. 75) Damit erinnern nach Ansicht Bergers sowohl Keuschheit als auch Ehre in modernen Weltanschauungen an etwas Altmodisches und Überholtes. Ein „Niedergang des Ehrbegriffs“ zeige sich bereits darin, dass die „meisten Zeitgenossen“ unfähig seien, eine Beleidigung zu begreifen, „die ja ihrem Wesen nach ein Angriff auf die Ehre ist.“ (Berger u.a. 1975, S. 75) Es scheint, als ob Peter L. Berger und seine Mitautoren dabei die amerikanische Rechtsordnung reflektierten, denn anders als in der Bundesrepublik Deutschland ist die private Ehre dort nicht geschützt. Auf einer abstrakten Argumentationsebene behauptete Berger, moderne Menschen hätten die Ehre zugunsten der Würde aus den Augen verloren. (Berger u.a. 1975, S. 85) Die Ehre sei inzwischen ein so gut wie bedeutungsloser Begriff. (S. 78)

An dieser Stelle bleibt festzuhalten: Bergers Idee lief darauf hinaus, explizit zu behaupten, „Ehre“ und „Würde“ schlossen einander aus. Meines Erachtens lässt sich das leicht widerlegen, wenn es gelingt, einen Fall zu konstruieren, in dem beide Begriffe vorkommen, und zwar in einer einander ausschließenden Weise.

Eine solche Situation ist, wenn auch künstlerisch, dargestellt in dem Spielfilm „Die Ehre der Prizzis“. Darin



gibt es eine Szene, in der der „Pate“, also der Chef des Mafia-Clans, diesmal in New York, von einem jüngeren Mafioso verlangt, eine bestimmte Frau zu erschießen. Sie hatte versucht, diesem Mafia-Clan mehrere hunderttausend Dollar zu entziehen. Der jüngere Mafiosi erhebt Einwände gegen den Mordbefehl, unter anderem, weil es sich um seine Ehefrau handelt. Der Pate lässt diesen Einwand nicht gelten und antwortet sinngemäß, es habe einen Blutschwur gegeben (Film-dialog), und er meint damit die Ehre des Clans der Prizzis. Als Beobachter dieser Szene stellen wir fest, die Ehre des Clans, also einer größeren Gruppe von Menschen, kollidiert mit der Menschenwürde bezüglich der gefährdeten Frau. Hieraus ergeben sich zwei Feststellungen:

Erstens ist es also durchaus möglich, dass „Ehre“ und „Würde“ gleichzeitig bestehen und sogar in Widerspruch zueinander geraten. Zweitens erlaubt dieses Beispiel, eine klare Abgrenzung zwischen beiden Begriffen, denn die Würde ist etwas dem Menschen von Geburt an Eigenes, d.h. die Würde wird dem Menschen als solchem zugesprochen (Menschenwürde); sie kann ihm nicht abhandenkommen. Ehre hingegen kann verlorengehen, will sie sich auf ein jeweiliges soziales Umfeld beziehen. Folgerichtig ist festzustellen, daß Ehrbegriffe ständig neu entstehen können, weil Ehre sich auf das Ansehen eines Menschen in einer kleineren oder größeren Gruppe bezieht. Ehrvorstellungen sind also gruppenbezogen. Ehrbegriffe gab und gibt es zu allen Zeiten und in allen Kulturen, archaischen wie modernen. Diese Feststellung zu treffen, heißt gleichzeitig, einige sozialwissenschaftliche Kollegen zu kritisieren und andere zu loben. Ludgera Vogt und Arnold Zingerle sind die Herausgeber des Taschenbuches „Ehre“ aus dem Jahre 1994, mit dem Untertitel „Archaische Momente in der Moderne“. Wie bereits festgestellt, geht es hauptsächlich in mehr oder weniger modernen Gesellschaften um die - aus soziologischer Sicht bereits getroffene – Feststellung, wonach sich die Neubildung von Ehrbegriffen ständig beobachten lässt. Ein weiterer Autor, der notwendige Kritik auslöst, ist Erhard Stölting mit seinem Aufsatz „Ma-



fia-Faszination. Würde im historischen und literarischen Diskurs“, wo der Ausdruck „Würde“ als Teil der „Werte-Welt der traditionellen Mafia“ erwähnt wird. (Stölting o.J., S. 19) Gleichzeitig bezeichnet Stölting die Würde zusammen mit Treue und Freundschaft als „archaische Werte“. (Stölting o.J., S. 19) Den zitierten Ansichten soll hier energisch widersprochen werden. Weder sind Würde und Ehre archaische oder sonst wie veraltete Begriffe noch schließen sich Ehre und Würde gegenseitig aus.

Zusammengefasst ist folglich festzustellen: Ehre in ihrem Gruppenbezug ist ein brauchbares, vielleicht ideales Anschauungsbeispiel für soziale Regeln und Handlungsmuster in verschiedenen Kulturen und Epochen. Ehrvorstellungen sind demnach universell, aber in ihren Formen abhängig von der Erziehung und persönlichen Entwicklung. Ehrbegriffe können zu Handlungsrichtlinien für heranwachsende Menschen werden. Die Menschenwürde jedoch ist unabhängig vom sozialen Umfeld dem Menschen zugesprochen.

Die Würde als Begriff statt Umgangssprache

Die Würde gehört zum Individuum als solchem, unabhängig von seiner gesellschaftlichen Stellung (seinem Status) und ist auch unabhängig von seiner Rasse, Hautfarbe oder seinem Glauben, seinem Geschlecht, Alter und physischen Zustand. Die Würde des Menschen thematisiert, ebenso wie die Ehre, stets einen sozialen Zusammenhang. Beide sind keineswegs ausschließlich eine Sache des Individuums. Beide wirken über die Menschen, die sie besitzen, hinaus. Die Würde ist unabhängig von bestimmten gesellschaftlichen Institutionen und sozialen Funktionen, jedoch immer mit solchen verknüpft. Dass die Menschenwürde unantastbar sei, ist zunächst eine Grundannahme, eigentlich jedoch eine Idealvorstellung. Zur geistigen Tradition der Idee der menschlichen Würde gehört neben der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Proklamation der Menschenrechte das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949. Artikel 1, Absatz 1 lautet bis heute: „Die



Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ (Grundgesetz) In unserem heutigen Rechtssystem hat die Menschenwürde eine grundlegende Bedeutung. Sie bindet das deutsche Volk und alle staatlichen Institutionen der Bundesrepublik Deutschland. Deshalb heißt es in Absatz 2 und 3 des erwähnten Verfassungsartikels: „(2) Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. (3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.“ (Grundgesetz) Die öffentliche Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen ist also verpflichtet, die Menschenwürde zu achten und zu schützen. Es bleibt zunächst weitgehend unklar, was damit gemeint ist. Die Würde des Menschen wird im Grundgesetz als ganz selbstverständlich hingestellt, und es wird (erst später im Gesetzeskommentar) nicht weiter erklärt, worin sie denn eigentlich bestehe. Einer Erklärung näher kommt man, wenn davon gesprochen wird, die Würde des Menschen sei verletzt worden. Auch kann es vorkommen, dass sich Menschen menschenunwürdig verhalten. In einem solchen Fall unterschreitet jemand das Niveau dessen, was sich als Mensch überhaupt gehört. Oder es wird von menschenunwürdigen Verhältnissen gesprochen. Menschenunwürdig ist ein Benehmen, wo sich jemand oder jemanden in seinem Verhalten unter das Menschliche erniedrigt. Menschenunwürdig sind Zustände, wo ein Individuum durch die „Verhältnisse unter das Menschliche herabgedrückt wird“, wie es Werner Maihofer einmal ausdrückte. (Maihofer 1967, S. 11) Aber kann man bereits bei menschenunwürdigem Benehmen davon sprechen, die Menschenwürde sei angetastet? Nein, denn angetastet ist die Menschenwürde erst, wenn ein Individuum in seinem Verhalten nicht die eigene, sondern die Menschenwürde anderer Personen gefährdet oder verletzt. Mit anderen Worten, Artikel 1 des Grundgesetzes bezieht sich nicht auf einen einzelnen Menschen und ausschließlich sein



Verhalten, sondern auf Menschen in ihrem Verhalten und Verhältnis zu anderen Personen. Es ist also immer ein Mensch in seinem Verhältnis zu anderen gemeint. Dies kann ein Individuum im Verhältnis zu anderen sein oder die Gesellschaft bzw. der Staat gegenüber einem Bürger oder mehreren Bürgern. Es kann sich somit um privates oder öffentliches Tun, um persönliches oder amtliches Verhalten handeln (zum Beispiel im Zusammenhang mit körperlicher Unversehrtheit), auch ein Unterlassen kann zur Feststellung führen, die Menschenwürde werde missachtet. Es sind Antastung und Missachtung, die die Menschenwürde gefährden können. Dem steht die Verpflichtung der staatlichen Gewalt gegenüber, nicht nur im Sinne einer Unterlassung, sondern auch im Sinne eines Handelns, genauer: eines Handlungsanspruches von Menschen an den Staat. Es ist noch nicht in allen Einzelheiten abschließend geklärt, wo dieser Handlungsanspruch des Bürgers an den Staat seine mögliche Grenze findet. Wo ist denn beispielsweise die Grenze, oder wer soll sie bestimmen, zwischen dem Schutz gegen Angriffe auf die Menschenwürde und dem Schutz vor materieller Not, zum Beispiel in der Obdachlosigkeit?

Die Ehre als Begriff statt Umgangssprache

Als Beispiel für den synonymen Sprachgebrauch von Würde und Ehre kann ein arbeitsloser Hochschulabsolvent dienen, der vielleicht sagt, es sei unter seiner Würde, eine bestimmte körperliche Arbeit zu verrichten, etwa Erntehelfer in der Landwirtschaft zu sein. Ein anderer Mensch, der es gewohnt ist, überwiegend in der Landwirtschaft tätig zu sein, wird die gleiche Situation anders einschätzen, jedenfalls seinen Status als Mensch nicht gefährdet sehen. Dies belegt die Ungenauigkeit mancher Sprachgewohnheiten, und eigentlich müsste es im erwähnten Beispiel heißen, es ist „unter meiner Ehre“, nicht „unter meiner „Würde“. Angesprochen ist nämlich die „Berufsehre“, eine von mehreren Spielarten der Ehre, zu denen Vogt und Zingerle außerdem noch zählen: öffentliche Ehrungen, Ehrenzeichen und Ehrentitel, das Ehrenamt, Beleidigung



gung und Ehrenschatz, nationale Ehre und Ehre im deutschen Vereinigungsprozess. (Vogt / Zingerle 1994, S. 11-13). Die Bedeutung der Berufslehre wird sehr häufig unterschätzt. Einzelne Berufe haben einen traditional-ständischen Ehrenkodex (Rechtsanwälte, Ärzte). Manche Konfliktregelungen erfolgen durch Ehrengerichte. Zu den öffentlichen Ehrungen gehören Ehrenbürgerschaft, Ehrendoktorwürde (irreführender Sprachgebrauch), Orden, das Ehrenmal und weitere symbolische Belohnungen, mit denen, wie es Vogt und Zingerle ausdrücken, „soziales Engagement gewürdigt wird“ (ebenfalls irreführender Sprachgebrauch). Je mehr öffentliche Haushalte unter Geldknappheit leiden, desto wichtiger das Ehrenamt. Öffentlicher Schutz privater Ehre liegt, wie erwähnt, im Beleidigungstatbestand des Strafgesetzbuches. Von nationaler Ehre zu sprechen, ist durchaus nicht altmodisch, wie der Falklandkrieg 1982 zwischen Großbritannien und Argentinien gezeigt hat. Im deutschen Vereinigungsprozess hat der Begriff Ehre eine neue Variante gefunden. Hochschulinterne Ehrenkommissionen entschieden darüber, ob bzw. inwieweit eine Nähe oder Distanz zum DDR-Regime zum Verbleib an der Hochschule qualifizierte oder nicht.

Zusammengefasst lässt sich also sagen: Fragen der Ehre berühren solche der Sozialstruktur und der Kultur. Jeweilige Auffassungen darüber, was Ehre sei, werden von Individuen vorgetragen, sind jedoch immer Ausdruck sozialer Beziehungen, genauer: es sind Vorstellungen, die innerhalb von Gruppen Gültigkeit erlangen. Als eine solche gesellschaftliche Gruppe muss der Adel Erwähnung finden, dessen Interesse an der Aufrechterhaltung seiner Standesehre vielfach durch die Literatur vertraut ist, so z.B. den Roman „Effi Briest“ von Theodor Fontane, worauf unten einzugehen ist. Als Beispiele soziologischer Autoren sind neben anderen, die man erwähnen könnte, vorläufig stichwortartig Georg Simmel, Max Weber, Marcel Mauss und Norbert Elias zu nennen. Außerhalb sozialwissenschaftlicher Lehrmeinungen sollen von den zeitgenössischen Autoren neben den bereits Erwähnten zunächst noch Ute Frevert, Friedhelm Guttandin,



Willi Steul, Werner Schiffauer und Andrea Petersen hervorgehoben werden. Für den 1920 verstorbenen Max Weber war die Standesehre von besonderem Interesse, der Philosoph und Soziologe Georg Simmel konzentrierte sich auf die Ehre als einem Gruppenphänomen. Seine Sichtweise möchte ich als eine bis heute sinnvolle und auf immer wieder neue Weise inspirierende bezeichnen. Marcel Mauss griff auf völkerkundliche Informationen aus dem pazifischen Raum sowie Nord- und Südamerika zurück. Das „Geschenk“ oder allgemeiner gesagt, die „Gabe“ erkannte er als ein die soziale Struktur archaischer Gesellschaften wesentlich mitgestaltendes Element symbolischen Handelns, das ein Problem der „Ehre“ aufwarf. Norbert Elias nennt die Ehre ein begriffliches Symbol neben Mut, Gehorsam, Disziplin, Verantwortung und Loyalität (Elias 1990, S. 235), die sich über Adelskreise hinaus in bürgerliche Schichten als überwiegende Verhaltensmuster ausbreiteten. Keine weitere Ausbreitungsform hingegen fand in unserem Jahrhundert eine besondere Erscheinungsform der Ehre, das Duell (ausgenommen studentische Burschenschaften). Um sich duellieren zu dürfen, musste „Mann“ satisfaktionsfähig sein. Dies waren Adlige bzw. Offiziere und schloss Frauen aus. Frauen bildeten jedoch oftmals den Anlass für Duelle. Weitere Gründe waren andere Formen der Beleidigung. Die einem Beleidigten im Duell zustehenden Rechte entsprachen dem Grad der Beleidigung, wie Helga Schmiedel in ihrem Buch über berühmte Duelle erwähnt. Bei einer einfachen Unhöflichkeit, die sogenannte einfache Beleidigung, hatte der vermeintlich unhöflich Behandelte die Wahl der Waffe beim Duell, bei Beschimpfungen oder Bezichtigung ehrloser Handlungen, also einer schmachvollen Beleidigung, durfte der Erniedrigte nicht nur die Waffe wählen, sondern auch die Form des Duells. Bei einer Beleidigung durch Schlag oder Handgreiflichkeit durfte er wählen: die Waffe, die Form des Duells und bei Pistolenduellen das Festlegen der Distanz und eventuell das Benutzen der eigenen Waffe; dann konnte auch der Beleidiger die eigene Waffe verwenden, andernfalls extra für diese Institution gepflegte Duellpistolen.



Um sich Genugtuung zu verschaffen, musste der Beleidigte seine Forderung entweder sofort mündlich oder innerhalb von 24 Stunden dem Beleidiger durch Sekundanten übergeben. Den Überbringer einer Duellforderung bezeichnete man als Kartellträger. Die Antwort hatte ebenfalls innerhalb von 24 Stunden zu erfolgen und das eigentliche Duell wurde dann 48 Stunden später ausgetragen. (Schmiedel, 1992, S. 17) Wie Satisfaktion bzw. Genugtuung zu erlangen war, zeigen Beispiele, die Helga Schmiedel zusammengetragen hat und u. a. folgende Persönlichkeiten betreffen: Wilhelm von Humboldt, Heinrich Heine, Ferdinand Lassalle, Otto von Bismarck und Rudolf Virchow. (Schmiedel 1992) Die bei unterschiedlichen Autoren erwähnten Beispiele zeigen das Duell als einen männlichen Ehrenwettkampf in einem spezifischen soziokulturellen Milieu. (Frevert 1991, S. 233) Die klassische Form mit möglicherweise tödlichem Ausgang hat sich, soweit bekannt, nicht offiziell überliefert. Aktuell gibt es jedoch politische Fernseh-Duelle, parlamentarische Rededuelle zwischen Männern und Frauen und Tennis-Duelle sowie in Krisenregionen Artillerie- und Raketenduelle. Dem klassischen Duell war die Idee von Sieg oder Niederlage nachrangig. Vorrangig waren Duelle Ehrenzweikämpfe, wobei ein klares Ergebnis nachgeordnet war gegenüber dem Beweis der Ehre durch bloße Bereitschaft zum Duellieren. Sich zum tödlichen Kampf zu stellen, bedeutete, Ehre höher zu schätzen als das Leben. Insgesamt machte der Begriff der Ehre einen Wandel durch, der den sich ändernden gesellschaftlichen Umständen entsprach. Die Ehre in ständischen Ordnungen zeigte sich teilweise in anderen Formen als in der Gegenwart. Konstant geblieben ist der Bezug zu einer Gruppe.

Unabhängig von kultureller und zeitlicher Zuordnung gehört zum Wesen der Ehre ein Geltungsdrang. Eigenschaften wie Tapferkeit trugen z.B. zur Gemeinschaftsehre unter den Germanen bei. Heroismus war für das alte Griechenland ein Lebensideal. Wird heutzutage durch eine Beleidigung das vermeintliche Ansehen verletzt, ist die Ehre berührt. Beleidigungen sind unfreundliche Gestaltungen des Verhältnisses zwi-



schen zwei Menschen, die das friedliche Zusammenleben beeinträchtigen können, meistens zielen sie auf eine Verletzung von Gefühlen, sind in jedem Fall Ausdruck von Missachtung. (Reiner 1956, S. 30) Unterscheiden lassen sich äußere und innere Ehre, also die Selbstachtung oder die Achtung durch andere. Beides fließt ineinander im Beispiel der Ehre in der türkischen Kultur, wie in einer verdienstvollen Veröffentlichung im Auftrage der Ausländerbeauftragten des Senats von Berlin von den Autoren Krisztina Kehl und Ingrid Pfluger unter Einbeziehung von Werner Schiffauer erläutert wird. (Kehl / Pfluger, 1991) Wenn hier von „türkisch“ die Rede ist, dann ist das ein Ausdruck, der sich auf den Staat bezieht und nicht auf die verschiedenen dort wohnenden und sich als unterschiedlich empfindende Gruppen von Türken und Kurden oder anderen Minderheiten. Dieses Beispiel will ich aufgreifen, weil viele Türken in der Stadt Berlin leben und weil ich meine, dass es besonders geeignet ist nachzuweisen, dass es sich bezüglich Ehre und Würde nur vordergründig um etwas Landesspezifisches handelt. Wir müssen uns daran erinnern, die Migrationswellen, die Deutschland erreicht haben, sind schubweise erfolgt. Die ersten Schübe gingen seinerzeit in den Südwesten der alten Bundesrepublik. Dorthin gingen zunächst Menschen aus Italien, dann aus dem türkischen Staat, die überwiegend in den urbanen Regionen gelebt haben, im Wesentlichen den beiden großen Städten Ankara und Istanbul. Berlin wurde in historischer Reihenfolge zuletzt erreicht, und das waren dann prozentual gesehen in weit höherem Maße als im Südwesten der Bundesrepublik überwiegend Menschen aus ländlichen Gebieten. In den ländlichen Gebieten der Türkei hat - entsprechend dem Grad gesellschaftlicher Arbeitsteilung - der Haushalt eine besonders hohe Bedeutung. Meist leben Kernfamilien unter einem Dach, sie helfen und unterstützen sich notwendigerweise. Mit der gesamten Verwandtschaft bilden sie eine möglichst starke Gemeinschaft, die ein Zusammengehörigkeitsgefühl in Konfliktsituationen beweisen soll. Eine ausgeprägte wirtschaftliche Solidarität herrscht vor, wobei es in Notsituationen nachrangig ist, ob die Ver-



wandten, die in Not, Verwandte mütterlicherseits oder solche väterlicherseits sind. Die Verwandten greifen ein und unterstützen auch bei Auseinandersetzungen zur Ehre und bei der Sicherung des Lebensunterhalts. Die Ehre in den türkischen Dörfern hat existentielle ökonomische Konsequenzen. Es ist üblich, dass die Frau nach der Hochzeit in das Elternhaus des Mannes zieht und nicht etwa umgekehrt. Es würde als Schwäche ausgelegt, wenn der Mann in das Elternhaus der Frau ziehen würde. Dem Wort für Ehre, Namos, unterliegt die Vorstellung einer klaren Grenze zwischen Innen- und Außenbereich der Familie. Den Frauen gehört der häusliche Bereich, und die Männer sind so etwas wie die Außenminister der Familie. Durch diese Aufteilung ergeben sich verschiedene Verhaltensmaßregeln, die mit dem Ehrempfinden gekoppelt sind. Wie definiert sich nun unter solchen äußeren Bedingungen das Ehrempfinden des Mannes und der Frau? Das Ehrempfinden des Mannes definiert sich zunächst über die Situation der Frau. Indem er für den Unterhalt der Familie sorgt, ist er verpflichtet, seine Familie vor Übergriffen von außen zu schützen. Er kann seine Ehre verlieren, wenn er nicht energisch und schnell auf vermeintliche Angriffe auf die Ehre, vor allem auf die der weiblichen Mitglieder des Hauses reagiert. Die Ehre der Frau bedeutet überwiegend, Regeln einzuhalten, zum Schutze ihrer Keuschheit. Im Dorf dürfen junge Mädchen sich nur sehr wenig außerhalb des Hauses umtun, es muss immer ein männlicher Begleiter dabei sein, selbst wenn es ein fünfjähriger kleiner Bruder ist, aber ein Mann muss es sein. Schon das normale Gespräch am Brunnen wird misstrauisch verfolgt und es bedarf immer einiger Klarstellungen, dass es eine harmlose Situation war. Das bedeutet, die Ehre des Mannes wird durch das Verhalten der Frau bestimmt; wenn der türkische Mann darüber nicht sorgfältig wacht, wird sehr schnell die dörfliche Gemeinschaft die männlichen Mitglieder der betreffenden Familie mit Missachtung strafen. Man wird versuchen, sie zu provozieren, ihre Rechte zu beschneiden, sie zu beleidigen, d.h. das soziale und in der Konsequenz auch wirtschaftliche Wohllieben in der dörflichen Ge-



meinschaft wird immer stärker beeinträchtigt. (Zusammenfassung nach Schiffauer 1987. Vgl. Kehl / Pfluger, 1991) Deswegen haben die meisten türkischen Männer entsprechende Empfindlichkeiten. Solche verwurzelten Haltungen, die ja in der dörflichen Umgebung auch ihre soziale und ökonomische Funktion hatten, solche Grundhaltungen trägt man als Mensch mit, egal wo man hingeht. Auch bei der Arbeitsmigration hat man sie dann noch, und es macht dann schon einen Unterschied, ob Menschen der zweiten oder dritten Generation hier (in Berlin) geboren sind, oder ob sie anderswo geboren und aufgewachsen sind oder mit wie viel Jahren sie hierherkamen. Das wird man akzeptieren oder auch akzeptieren müssen, dass es solche großen Unterschiede gibt, d.h. das es Ehrvorstellungen sind, die aus dem traditionellen landwirtschaftlichen Bereich übertragen werden, in einen Bereich, indem wir hier sind, einem urbanen. In der Urbanität finden die Menschen natürlich nicht mehr die Bedingungen vor, aus denen heraus ihre Ehrvorstellungen entstanden sind. Das führt naturgemäß zu Konflikten. Bei Ehrkonflikten unter türkischen Migranten und Mitbürgern kann man häufig erleben, dass türkische Männer sich auf ihre vorgeblich traditionellen Ehrvorstellungen berufen, wenn es zu Gewalttaten gekommen ist. Es ist häufig passiert, dass türkische Frauen geschlagen wurden und dann die Männer sagten, es sei ein Ehrkonflikt gewesen. Dieser Sichtweise sind Frau Kehl und Frau Pfluger nachgegangen und widersprechen ernsthaft der Relevanz einer solchen Schutzbehauptung. Sie sind der Meinung, es ist nicht zulässig, sich in einem juristischen Verfahren auf eine solche Position zurückzuziehen und die deutsche Gerichtsbarkeit solle dies nicht akzeptieren. Auch unter traditionell türkischen Vorstellungen sei es nicht erlaubt, seine Frau oder die Kinder zu misshandeln. (Kehl / Pfluger 1991, S. 54-55)

Die Zuschreibung von Ehre ist notwendig, um sich im Dorf behaupten zu können. Eine Familie, deren Ehre in Frage gestellt ist, die als zerstritten oder schwach gilt, wird im Dorf nicht mehr respektiert. Sie gerät zunehmend an den Rand des gesellschaftlichen Sys-



tems von Tauschen und Teilen. Sie wird immer häufiger Opfer von Grenzverletzungen und Provokationen, und sie muss sich dann umso stärker dagegen wehren oder weitere Statureinbußen hinnehmen oder den Ort verlassen. (Zusammengefasst nach Schiffauer 1987. Detailliert bereits bei Siggelkow, 1996)

Zusammenfassung: Erstens Ehre ist kein ausschließlich archaischer Wert, d.h. nicht die Ehre selbst ist abhanden gekommen, wie Berger und Mitautoren behaupteten, sondern eine jeweilige soziale und historische Erscheinungsform, wie der von Norbert Elias analysierte Faustkampf im alten Griechenland, der auf die Tötung des Gegners gerichtet war. Also gibt es auch in unserem Kulturkreis solchen Wandel von Erscheinungsformen. Nicht die Ehre ist abhanden gekommen, sondern die Erscheinungsformen haben sich gewandelt. Zweitens Ehre und Würde bestehen also weiter, sie können parallel erscheinen oder gleichzeitig einander ausschließen. Drittens Die Würde ist gesamtgesellschaftlich und kulturübergreifend von Bedeutung. Sie spielt eine Rolle im Verhältnis des Individuums zur Gesamtgesellschaft, zum Staat. Entscheidend bleibt der Gruppenbezug. Viertens Ehrbegriffe haben eine traditionelle und eine aktuelle gesellschaftliche Funktion als Hintergrund für soziale Regeln. Sie dienen der Einhaltung sozialer Spielregeln.

Historischer Rückblick (Hans Reiner)

In der Spannbreite zwischen Erlebnissen und Analysen zur „Ehre“ wählen Autoren unterschiedliche Perspektiven der Betrachtung, die überwiegend historische, geographische, arbeitsteilige und/oder transkulturell-psychologische sind.

Als eine abendländische Lebens- und Sittlichkeitsform betrachtet Hans Reiner die Ehre. Nach seinem Vorschlag sind die „Wesensformen der Ehre und ihrer Verletzung“ erkennbar, wenn Tatbestände der Beleidigung als Verletzung von Ehre begriffen werden (Reiner 1956, S. 23), denn davon sind das Ansehen von Personen und Gruppen und deren Anerkennung berührt, was zu unterschiedlichen Konsequenzen führen



kann, bis hin zu Not und Tod. Neben der Klärung der Frage, worin eine Ehrverletzung besteht, gilt es herauszufinden, wie Ehre wiederhergestellt werden kann oder muss. Neben äußeren Ehrungen und Ehren sieht Reiner „ein Recht auf die Unverletzlichkeit der einfachen Würde der Persönlichkeit in ihrer (äußeren) Freiheit, was er insgesamt als „fundamentale Rechte“ ansieht. (Reiner, 1956, S. 50) Zur Geschichte des Ehrgedankens greift Reiner auf Erscheinungsformen der Ehre im Abendland zurück, weil er seine Darstellung mit Quellenmaterial zu unterstützen sucht. Äußere und innere Ehre vermischen sich im Beispiel der bei isländischen Germanen verbreiteten Rachesitte (in der Islandsaga, dem Hildebrandslied, dem Nibelungenlied). Keine Beleidigung darf ungesühnt bleiben, ist der Kern der Rachesitte. Aber was stellt eine Beleidigung dar? Während dies sich wandelt, ändern sich auch die Regeln bzw. Forderungen der Sühne. Dazu gehören Blut und Geld. Zur Sühne verpflichtet ist keineswegs nur der Ehrverletzer, sondern auch seine Sippe (nach Grad der Verwandtschaft) und Freunde. Ist die Rache gelungen, löst sie auf der Gegenseite Gegenrache aus, wodurch blutige Fehden beginnen können (deren Muster, so ist hinzuzufügen, sogar noch aus dem Albanien des 20. Jahrhunderts stammen) und bis zu gegenseitiger Ausrottung oder der Flucht ausarten. Weil es, kulturtheoretisch betrachtet, eigentlich keinen vollständigen Schutz vor Verleumdung und übler Nachrede gibt, wird an dieser Stelle nach meiner Ansicht die Idee der Gnade statt Rache nachvollziehbar. Zunächst jedoch entwickelt sich, wie Reiner schildert, der Rachegedanke zum Zweikampf, dessen Ausgang als endgültige Entscheidung eines Streites vereinbart wird. Der Sachsenspiegel als ältestes deutsches Rechtsbuch regelt u.a. Zweikämpfe, die bereits prinzipiell die spätere Satisfaktionsfähigkeit berühren, wo nur der der unbescholtene und freie Mann etwas gilt. (Reiner, 1956, S. 59) Wer im Ehrenzweikampf Feigheit zeigt, gilt als ehrlos. Die neuzeitliche Duellsitte findet sich immer stärker in Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland. Genau betrachtet steckt im Zweikampf noch immer die Idee der Rache, der Vergeltung, zur



Wiederherstellung von Ehre. Zum Ablauf gehören etwa gleiche äußere Bedingungen des Kampfes (z.B. Waffen) und Beweis der Tapferkeit. Wie konnte sich die Zweikampfsitte in Europa trotz tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen tradieren, war sie doch ungeeignet, zur Rechtssicherheit beizutragen, wenn der Schurke siegte und der Ehrenmann starb? (Reiner, 1956, S. 68) Schließlich siegte im Strafrecht die sachorientierte Argumentation. So bleibt beim Zweikampf nur der Beweis für Tapferkeit um der Ehre willen. Aber sühnt Tapferkeit die Tat eines Bösen? Wo ist die überparteiliche Instanz?

Ansehen und Achtung zu erlangen und zu wahren, bleibt inneres und äußeres Anliegen, dass sich im Ehrgefühl äußert. Hans Reiner schlägt vor, den Begriff des Gewissens einzubeziehen. (Reiner, 1956, S. 105) Dabei gibt er zu bedenken, „das Ehrgefühl als solches kennt eigentlich und unmittelbar keine Verantwortung hinsichtlich den äußeren Auswirkungen einer Handlung, es bewertet nur den inneren Charakter.“ (S. 110) Wo bleiben „Rücksichtnahme auf fremde Rechte und fremdes Wohlergehen“? (S. 111) Verantwortungsgefühl sollte gegenüber „Egoismus und Egozentrismus“ die Oberhand gewinnen; dem Tapferkeitsideal huldigt Reiner weiterhin gemäß dem von ihm betonten „Germanenwort aus dem alten Sittengedicht der Edda ...Ewig lebt der Toten Tatenruhm.“ (Reiner 1956, S. 118)

Aus diesem Rückblick Reiners, der bereits Aspekte des historischen Duells einbezieht, kommt die Anregung, historische und aktuelle Formen des Duells vergleichend zu analysieren.

Das Duell und die Ehre: Soziale Wirklichkeit und literarische Fiktion

Zur Gedanken- und Gefühlswelt von Duellanten vorzudringen, wird auf zwei Wegen versucht, nämlich über die überlieferte soziale Wirklichkeit und die literarische Fiktion. Ein Beispiel, das besonders geeignet erscheint, das Missverhältnis zwischen einem möglichen oder wahrscheinlichen tödlichen Ende und der

offensichtlichen Banalität eines auslösenden Streites zu offenbaren, hat Dietrich Schwanitz in Erinnerung gebracht: „Basarow in Turgenjews Väter und Söhne ... , nachdem Pavel Petrowitch ihm in gewählten Worten mitgeteilt hat, er müsse sich mit ihm duellieren, weil er ihn nicht leiden könne, und möchte ihn deshalb fragen, >ob Sie es für notwendig halten, daß wir zur Formalität eines kleinen Streites greifen, der meiner Forderung als Vorwand dienen könnte< (Kap. 24).“ (Schwanitz, 1994, S. 272) Dieses Beispiel stammt aus einer Zeit, als das Duell ein privatisierter Ehrenhandel zwischen zwei Männern war. Die literarische Codierung verweist auf Todesbereitschaft: Ehre oder Tod als angebliche Alternative soll Selbstachtung ausdrücken. (S. 272-274) Während im mittelalterlichen Gottesurteil oder im Zweikampf über eine Rechtsposition zu entscheiden war, genügt im Duell Satisfaktion. Die Duellanten sehen sich als moralisch gleichwertig. Ausgeschlossen bleiben Frauen, Kinder, Greise und „Männer niederen Standes“. (Schwanitz, 1994, S. 277) Zu den literarischen Duell-Gründen zählen Liebe zu Frauen, Beleidigungen, Erniedrigungen, Beschimpfungen, Verhöhnungen, Unverschämtheiten, Zurückweisungen, Tritte, Schläge und sogar die Lüge, weil sie auf Ängstlichkeit schließen lässt und damit Feigheit in die Nähe rückt. Es können also völlig nichtige Anlässe sein. (S. 276-279) In weiteren literarischen Beispielen findet Schwanitz Hinweise auf Änderungen in der Frauenehre: die Keuschheit der Frau als Frauenehre wird ein Thema, das vormals Teil der Ehre des Mannes war. (Schwanitz, 1994, S. 281) Anders als in England, aus dem die vorangegangenen Beispiele stammen, entsteht im wilhelminischen Deutschland der Typus des duellfreudigen Reserveoffiziers, einer Figur, die sich in England zur selben Zeit bereits der Lächerlichkeit aussetzt. Am Ende steht auch in Deutschland die öffentlich verbreitete Einsicht in die Sinnlosigkeit des längst überlebten Duells in dessen früheren Formen.

Das Beispiel Bismarck im politischen Duell: Kaum eine Duellforderung gründete in größerer Banalität als die Bismarcks gegenüber Rudolf Virchow 1865 wegen des



Vorwurfs, einen Bericht gar nicht gelesen zu haben und damit einer angeblichen Unwahrhaftigkeit. (Neumann, 1996, S. 277-281) Es kam jedoch zu keinem Zweikampf. Der erzkonservative Bismarck führte politische Streitereien mit Sozialdemokraten und Liberalen im Parlament wie auf einem Fechtboden. (Neumann, 1996, S. 270) Bereits einige Jahre zuvor, 1852, hatte sich Bismarck einer Duellforderung gegenüber gesehen und ließ sich das Abendmahl reichen. Die Duellanten schossen beide vorbei, der Ehre war Genüge getan.

Der Fall Theodor Fontane: Mag die literarische Zuspitzung, die Schwanitz aufgreift, als Fiktion leicht erkennbar erscheinen, so liegt der Fall bei Theodor Fontanes Effi Briest etwas anders. Der Roman spiegelt gesellschaftliche Konflikte als Ehrkonflikte in einer, wie der heutige Leser weiß, untergehenden Epoche, nämlich der des pommerschen, preußischen Adels. Im Mittelpunkt steht eine Frau, aber um ihre Ehre geht es im Roman höchstens sekundär. Stattdessen sollten Denken und Handeln des >Ehemannes als Ehrenmann< (Wirsing) im Mittelpunkt stehen, der seine Ehre allerdings vom Verhalten seiner Frau ableitete, über ihre vermutete Untreue. Aber ist „Effi Briest“ eine Chronik oder ist der von Fontane in einer für die Ehefrau in pessimistischer Weise gestaltete Ausgang der Romanhandlung bereits zum Zeitpunkt der Veröffentlichung kulturhistorisch schlicht überholt? Wie erklärt sich der damalige Erfolg und das spätere politische Interesse zu Zeiten des DDR-Regimes? Letzterer kann man getrost unterstellen, an einer Kritik (oder Verunglimpfung) der seitens Fontane geschilderten Gesellschaftszustände interessiert gewesen zu sein. Aber was war am Ausgang der Romanhandlung Chronik, was war Fiktion? Es ist Sibylle Wirsing gelungen, zu diesem Punkt etwas Erhellendes beizutragen, die soziale Stellung des Autors und seine eigene Wahrnehmung davon erweitern den literaturwissenschaftlichen Horizont. Theodor Fontane hat in seinen „preußischen Balladen“ zur Bismarckzeit zwar über adlige Lebensweise geschrieben, dem Adel aber nicht angehört, und seine damaligen Leser ebenfalls nicht. Lite-



rarische Bewertung ist eben sowohl eine Frage sozialer als auch zeitlicher Distanz. Das historische und das zur Literatur erhobene Vorbild unterscheiden sich im entscheidenden Punkt, ihrer gesellschaftlichen Realität. Effi Briest wurde keineswegs von ihrer Familie verstoßen und geächtet. Sie wurde sehr alt und starb im Kreise ihrer Ursprungsfamilie. Sibylle Wirsing schreibt über Fontane und manche der Kollegen in seiner Zeit: Sie „entführten ihre Leser mit Vorliebe in die höheren gesellschaftlichen Sphären. ... Behandelt wurden Ereignisse, zumeist Ehe- und Liebesgeschichten, die unter anderen Gesetzen standen als im normalen Leben. Die Fremdheit garantierte das Interesse. Sie brachte ein Etwas mit, das die Leser erregte, weil sie es nicht kannten: unbeugsame Regeln jenseits des bürgerlichen Kodex.“ (Wirsing 1996, S. 287) Wie gesagt, die Romanwelt war weder die eigene Lebenswelt des Lesers noch die des Autors, er war dabei nur Chronist von etwas bereits Vergangenen oder Vergehendem, dem märkischen Adel und dessen Ehrvorstellungen. Wirsing schreibt, Fontane hasste „Dünkel und Hochmut“, in seinen Briefen zweifelte er am Glauben, an Loyalität, Liebe, Bekenntnistreue. (Wirsing, 1996, S. 299-300)

Der Fall Hinckeldey, preußischer Polizeichef: Im Jahre 1856 starb König Friedrich Wilhelms Polizeidirektor im Alter von 43 Jahren im Pistolenduell. Er war im November 1848 in Berlin Polizeipräsident geworden, galt als Symbolfigur des Obrigkeitsstaates, also politischer Repression gegen demokratische, insbesondere sozialistische Tendenzen. Nach Einschätzung von Ralf Borchers war die Auswanderungswelle nach 1848 überwiegend der politischen Repression, weniger wirtschaftlicher Not geschuldet. (Borchers, 1996, S. 255) Andererseits schritt die Industrialisierung voran, deren soziale Folgen unter Hinckeldeys Verwaltung gemildert wurden. Die Stadt erhielt fließendes Wasser, Bade- und Waschanstalten und eine effektive Feuerwehr. (Sybel, 1959, zitiert nach Borchers, 1996, S. 256) Seiner Tatkraft und vielleicht Neigung zu Gewalt war es wohl zu verdanken, dass er sich infolge einer Razzia gegen adlige Glücksspieler schließlich noch nach Mo-



naten zu einer Duellforderung hinreißen ließ, obwohl solche zu bestrafen eigentlich seine vorherige dienstliche Aufgabe war. Der Chef der Ordnung und Sicherheit machte sich strafbar, indem er sich dem Duellverbot widersetzte. Mit dem tödlichen Pistolenschuss seines Duellanten war der Ehre des Standes Genüge getan.

Das Beispiel Ferdinand Lassalle: Einen literarischen Bezug erhält der Duelltod des Ferdinand Lassalle lediglich durch die Bemerkung des Burkhard Müller-Ullrich, bei dem Gründer des Allgemeinen Arbeitervereins habe es sich um „eine recht romanhafte Figur“ gehandelt. (Müller-Ullrich, 1996, S. 301). Sein Eifersuchtsdrama spielte in der Wirklichkeit und hatte nichts mit Politik zu tun, sondern mit beleidigtem Stolz und verschmähter Liebe. (Kügler, 1986, S. 46) Lassalle, 1825 in Breslau als Sohn eines Seidenhändlers geboren, öffnete sich ab 1845 in Paris sozialistischen Ideen. Der Allgemeine deutsche Arbeiterverein, dessen Programm er entworfen hatte, wählte ihn 1863 zu ihrem Präsidenten. Seine Kernforderungen waren, das Dreiklassenwahlrecht abzuschaffen, das allgemeine und gleiche Wahlrecht einzuführen. Lassalle war Anhänger der Idee der deutschen Einheit. Wegen „Aufhetzung zum Klassenhaß“ wurde er ein Jahr später verurteilt. Er galt als hoffähig, charismatisch, leidenschaftlich und emotional, und diese persönlichen Eigenschaften führten ihn letztlich in eine Duellsituation um seiner Liebe zu einer Frau der höheren Gesellschaft willen, die bereits verlobt war, wie er wusste. (Kügler, 1986, S. 48-49) Lassalle starb im Duell, als er „Frauenheld und Volkstribun“ zugleich gewesen war (Müller-Ullrich, 1996, S. 305), obwohl er „sich oft genug kämpferisch gegen Privilegien und Standessitten der höheren Gesellschaft ausgesprochen hatte“. (Kügler, 1986, S. 48) Schießen vorher zu üben, fand Lassalle, im Gegensatz zu seinem Duellgegner, überflüssig. (Müller-Ullrich, 1996, S. 313) Zusammenfassend beurteilt Dietmar Kügler, an Lassalles Verhalten habe sich exemplarisch Standesbewusstsein und Ehrgefühl gezeigt, wie es im 19. Jahrhundert seiner Klasse entsprach; er war Vordenker und Gefangener sei-



ner Zeit und starb daran (Kügler, 1986, S. 52), eine Einschätzung, der zuzustimmen bleibt.

Trotz verschiedener staatlicher Verbote des Duellwesens in Europa, trotz Kritik an den Motiven von Duellanten, wie beispielsweise die seitens Georg von Belows, „das Duell überhaupt (wäre) das allermiserabelste Rechtsmittel“ der Weltgeschichte, schien es lange Zeit unausrottbar. Nach Ansicht Belows erfolgten Duellforderungen im Affekt oder sollten „Untaten verdecken“. (Below, 1896, zitiert nach Kügler, 1986, S. 99)

Der Fall Alexander Puschkin: Eine Duellforderung im Affekt könnte man auch Puschkin (1799-1837), Repräsentant russischer Literatur, zuschreiben, hätte es unter seinen Zeitgenossen am Hofe in Petersburg nicht zusätzlich Gründe gegeben, seine Emotionalität und damals bekannte Eifersucht zu instrumentalisieren und ihm eine Falle zu stellen: ein bloßes Gerücht, bössartiger Hofklatsch, um die Ehre seiner schönen Frau und damit vermeintlich seine Ehre. (Kügler, 1986, S. 100-101)

Das Beispiel Wilhelm von Humboldt: Obwohl die auf dem Wiener Kongress 1815 versammelten europäischen Fürsten sich in seltener Einigkeit befanden, indem sie in ihren Herrschaftsgebieten Duelle als private Ehrenhändel unter Strafe stellten, siegte oftmals Erziehung über Vernunft, sogar beim preußischen Schulreformer Wilhelm von Humboldt, wie Ivo Frenzel berichtet. Wilhelm von Humboldt, Bevollmächtigter Preußens, sandte dem preußischen Kriegsminister General Hermann von Boyen einen Vorschlag zum Duell. Trotz Rechtslage war das Rechtsbewusstsein preußischer Offiziere, die aus dem Adel stammten, oft oder meistens noch nicht auf damals aktuellem Stand. Infolgedessen fanden Duelle weiterhin statt, allerdings unter dem Gebot der Verschwiegenheit. Von einer Lappalie ausgelöst, kam es im Beispiel Wilhelm von Humboldt schließlich nicht zu einem tödlichen Ende, sondern zum Abbruch des Geschehens. (Ivo Frenzel, 1996, S. 166-167)

Eine sozialwissenschaftliche Perspektive zum Duellwesen einzunehmen, versucht Friedhelm Guttandin.



Zugespißt argumentiert, habe bereits irgendein Raufbold unter fast beliebigem Vorwand das Risiko von Verletzung oder Tod herbeiführen können. War das Schicksal? Wurde über lange Zeit überhaupt beachtet, was heutzutage als Lebensgestaltung Einzelner eingefordert wird? Das Duell symbolisierte Kampfbereitschaft, Opferbereitschaft. Überkommene Standesgrenzen zwischen Adel und Bürgertum unterschieden, wer satisfaktionsfähig war. Guttandin verweist auf Norbert Elias (Über den Prozess der Zivilisation und Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert) Damit sind Ehre und Gewaltbereitschaft längst Teil der europäischen Mentalitätsgeschichte.

Ehre und Gewaltbereitschaft:

Gurjewitsch (mittelalterliches Weltbild), Guttandin (Duell im europäischen Ständestaat), Frevert (Satisfaktionsfähiges Milieu), Elias (Zivilisierung der Affektkontrolle im Sportduell), Oesterdiekhoff (Grausamkeit ist entwicklungspsychologisch primitives Denken).

Anhand dieser fünf ausgewählten Autoren soll versucht werden, den Wandel der Gewaltbereitschaft als Teil europäischer Mentalitätsgeschichte zu begreifen.

Mittelalterliches Weltbild (Gurjewitsch)

Ehrvorstellungen manifestieren sich zwar als Bestandteil von Sozialgeschichte jeweils im ökonomischen und politischen Rahmen, aber ihnen liegt das Überwinden einer - nach heutigen Maßstäben - entwicklungspsychologisch eher kindlichen Zeit- und Raummentalität zugrunde. Erst eine fortgeschrittene „Stufe der Koordination einer Vielzahl sozialer Rhythmen“, eine Ablösung theologischer durch eine weltliche „Zeit der Kaufleute“ führte zu „Säkularisierung und Rationalisierung“, löste die an der Natur orientierte zyklische Wahrnehmung ab. (Gurjewitsch, 1997/1972, S. 169-172) Gurjewitsch betrachtet als Kulturhistoriker das Denken und Empfinden mittelalterlicher Menschen

in Europa als solche auf einer anderen Entwicklungsstufe. Seine Kriterien der Beurteilung sind entwicklungspsychologisch. „Um das Leben, Verhalten und die Kultur der Menschen des Mittelalters zu verstehen, muß man ... die ihnen eigenen Vorstellungen und Werte“ und „Bewußtseinsgewohnheiten“, ihre Art, Wirklichkeit zu erfassen, rekonstruieren. (Gurjewitsch, 1997/1972, S. 17)

Soziale Systeme, Gesellschaftsstrukturen und Zivilisationen unterscheiden sich „durch ihre eigenen Methoden des Erfassens der Welt“, wir finden „äußerst verschiedene Kategorien der Zeit oder Freiheit, ... ein ungleiches Verhältnis zur Arbeit und zur Rechtsauffassung, auf verschiedene Wahrnehmungen des Raumes und Deutungen der Kausalität.“ Im Verhalten von Gruppen und Individuen spiegeln sich Traditionen und Erfahrungen, entsprechen ihre Entwicklungsstufen der ihrer Produktion. (Gurjewitsch, 1997/1972, S. 19) In der mittelalterlichen Weltsicht erkennt Gurjewitsch archaisch-barbarische und christliche Elemente, trotz Unterschieden zwischen Bauern, Rittern und Bürgern. (S. 22, 25) Der Blick darauf ist ein sozialpsychologischer (S. 25-27) Zwischen Antike und Renaissance, der mittelalterlichen Epoche, entwickelt sich ein Typ von Persönlichkeit, dem Gurjewitsch eine Spezifik zuspricht, die er bewusst von der Gegenwart unterscheidet, aber nicht ausschließlich nach deren Maßstäben beurteilen will. (S. 348) Dennoch teilt er unter Berufung auf Thomas von Aquin die Idee einer Würde der Person: „Diese Würde besteht vor allem in der Vernunftbegabung des Menschen, auf die sich seine Freiheit gründet.“ (Gurjewitsch, 1997/1972)

Duell im europäischen Ständestaat Guttandin).

Im Wesentlichen teilt Guttandin in seiner Habilitationsschrift (1993) die Sichtweise des Norbert Elias über die Herausbildung eines zentralstaatlichen Gewaltmonopols, das im Spannungsfeld zwischen Monarchie und Adel schließlich zum Verbot des Duells als Ehrenwettkampf führt. Trotzdem bestand die fürstliche Forderung an den Adel weiter, im Duell eine angeblich

verletzte Ehre erneut herzustellen und dabei seine Opferbereitschaft zu beweisen. (Guttandin, 2000, S. 162) Die frühneuzeitliche Ständegesellschaft gestaltete den Übergang zum frühmodernen Staat als Ausdruck sozialer Differenzierung. (Guttandin, 1993, S. 301) Vom Zentralstaat zurückgedrängt sicherte sich der europäische Adel in deutlichen Varianten Privilegien auf dem Lande, sah sich jedoch vom aufstrebenden Bürgertum kritisch betrachtet. „Die Stände definierten sich nach der Eigenart ihrer jeweiligen Ehre.“ Satisfaktionsfähigkeit erlangte man durch Geburt oder Amt, im Bürgertum entwickelten sich berufsständische Ehrvorstellungen. Als satisfaktionsfähig, also duelltauglich, galt hauptsächlich, wer adlig war, Student oder Akademiker, höherer Beamter, später Fabrikant oder Großkaufmann. Angeblich höhere Lebensart sollte durch demonstrative Kampf- und Opferbereitschaft, dann auch Wehrfähigkeit zum Ausdruck kommen. Wie konnte es geschehen, dass ein archaisches Kampfritual wie der Ehrenzweikampf sich weiterentwickelt, während gleichzeitig moderne Naturwissenschaften entstehen sowie andere gesellschaftliche Prozesse der weiteren Differenzierung (Wirtschaft, Recht, Verwaltung, aufgeklärte Philosophie) stattfinden? Guttandin deutet die Duell-Ehre als soziale Klammer in europäischen Führungsschichten, als demonstrative Todesverachtung, gekoppelt mit einer nicht zweckgerichteten, sondern eher spielerischen Handlungsorientierung. (Guttandin, 1993, S. 321) Die Ehre hat unter ehrgeizigen Duellanten eine soziale Attraktivität. Der Verhaltenskodex spiegelt Macht- und Einflusschancen. (S. 329) Hatte nicht bereits Montesquieu über den höfischen Adel grundsätzlich gelästert und unter anderem von trüben Erfahrungen, Müßiggang, Wahrheitscheu, Gier und Verrat berichtet? Der Ehrenmann ist überwiegend sich selbst verpflichtet und nicht selbstlos und opferbereit, sondern egoistisch, meinte Montesquieu. (S. 333-334) Friedhelm Guttandin erinnert an Georg Simmels Ansicht, das Duell verschmelze Individual- und Sozialinteresse, ein Ehrenkodex nütze (trotz seines Egoismus) dem Staat und der Gesellschaft. (Guttandin, 1993, S. 351) Solche Zwiespältigkeit zeigt

te bereits Friedrich II. von Preußen in seiner Kabinettsordre (nicht Gesetz), als er Offizieren eine außerdienstliche Satisfaktion zuerkannte. (S. 362) Duellanten fanden sich damals in der Ehrenfalle eines Verstoßes gegen Gesetz oder Stand, wie auch von Thomas Hobbes gesehen. (S. 371)

Zusammengefasst greift der Sozialwissenschaftler Friedhelm Guttandin zwar eine Sichtweise auf, die Norbert Elias ausführlich dargestellt hat, jedoch fehlt die zentrale Argumentation in Elias / Dunning „Sport im Zivilisationsprozess“, wo die Affektkontrolle im Sport-Duell zentral ist zur Analyse des wechselseitigen Differenzierungsprozesses von Gesellschaft und Individuum.

Satisfaktionsfähiges Milieu (Frevert)

Satisfaktion zu verlangen ist der Kerngedanke der Duellforderung. Satisfaktionsfähig zu sein, war nicht immer per Geburt gegeben, zunächst dem europäischen Adel, der lange Zeit die Offiziere stellte, später andere reich Gewordene und danach Studenten, Akademikern. Dem Ehrenzweikampf des Mannes in der bürgerlichen Gesellschaft, insbesondere des 19. und 20. Jahrhunderts, gilt die Aufmerksamkeit von Ute Frevert. In den adlig-bürgerlichen Oberschichten entwickelten sich Strategien der Distinktion. Begründete Kritik daran verwies auf den Tatbestand, dass das erst entstandene staatliche Gewaltmonopol untergraben wurde. Welches Persönlichkeitsbild bildete die Grundlage für diesen „Verhaltenskodex, der den Konflikt pries und den Ausgleich verhinderte, der Mut, Selbstdisziplin und Kaltblütigkeit prämierte und emotionale Unschlüssigkeit verpönte?“ (Frevert, 1991, S. 17) Aus heutiger sozialer und sachlicher Distanz zur Duellkultur im 19. Jahrhundert wird diese Erbschaft aus mittelalterlichen Traditionen des Zweikampfes wohl nüchterner betrachtet als früher. Worin unterschieden sich formale Duelle bei Rittern von banaler Gewalttätigkeit und ungebremsten Affekten der Bauern und Handwerker? Der Kampf fand nicht mit Fäusten oder Knüppeln statt, sondern mit totbringenden Waffen. Aber wo blieb die



Vernunft, stand doch das Leben auf dem Spiel? Immer deutlicher bildete sich ein Interessenkonflikt zwischen adligem Militär und Bürgertum heraus, zwischen ständischem Ehrenkodex und Gesetzestreue. Gegenüber Offizieren galten Zivilisten nicht als satisfaktionsfähig. „Einem Offizier sei es eben nicht zuzumuten, der von ihm beleidigten Zivilperson private Genugtuung in Form einer Entschuldigung, Abbitte oder Ehrenerklärung zu geben.“ (Frevert, 1991, S. 93-94) Zivilgerichte und preußischer König stritten, wessen Behandlung angemessener war, die der Offiziere oder der Zivilisten. König Friedrich Wilhelm der III.: Es sei „äußerst erniedrigend für den Militärstand, dem Ehre die Stelle aller Glücksgüter vertreten muß, ... daß derjenige, der Geld besitzt, einen Vorzug vor dem, der Gesundheit und Leben dem Staat opfert,“ genießt. Der soziale Unterschied lag eben darin, dass das Militär die entscheidende Säule der Herrschaft des absolutistischen Fürsten war. (Frevert, 1991, S. 94-95) Allmählich verstärkten sich, befördert durch die allgemeine Wehrpflicht, Widerstände gegen die Standesehre des Militärs als der Ehre des Staatsbürgers übergeordnet. Die Ständeehre zerbröselte, die Berufsehre gewann an Bedeutung. Worin sollte die Offiziersehre bestehen? Friedrich Wilhelm IV. erließ 1843 eine Verordnung über Ehrengerichte im Heer: Mit der Offiziersehre unvereinbar waren danach „Mangel an Entschlossenheit“, „Schulden, unpassender gesellschaftlicher Umgang, Mangel an Verschwiegenheit, Neigung zu unmäßigem Alkoholkonsum und Glücksspiel.“ Frevert, 1991, S.101) Worin konnten Ehrverletzungen zwischen Offizieren bestehen? Als persönliche Beleidigungen als Ehrverletzungen galten ein „abschätziges Wort, ein ironischer Blick, die Unterlassung eines Grußes, das Übergehen eines Kameraden bei einer gesellschaftlichen Einladung, ... Schimpfwörter ... Tätlichkeiten.“ Einen Unterschied zwischen privater Ehre und Standesehre des Offiziers gab es nicht. (Frevert, 1991, S.101) Nicht nur preußische, sondern auch bayerische, badische und württembergische Offiziere unterlagen der Standesehre, zu der die Duellehre gehörte: Einheit von persönlicher und Standesehre, Aus-



schluss gerichtlicher Klage, Erwarten gesellschaftlicher Isolation bei Nichtbefolgen erwarteter Konsequenzen. (S.104) Dem Sonderstatus des preußischen Militärs bei Ehrkonflikten standen zunehmend politische Partizipationsbemühungen aus den Reihen des Bürgertums entgegen, die Rechtsgleichheit forderten. Sie entdeckten im Offizierskorps Karrierechancen. Die Idee der Ehre sollte die Integration der Armee befördern. Außerhalb des Offizierskorps gab es Politiker, die sich duellierten, einschließlich Ferdinand Lassalle, und als Student Karl Liebknecht. In den meisten der aktenkundigen Duelle des 19. Jahrhunderts ging es um studentische Ehre. (Frevert, 1991, S, 134) Wie erklärt sich der Niedergang der Duell-Kultur in Deutschland? Ute Frevert sieht dies in der schwindenden Macht des Militärs infolge der verlorenen Kriege, in beruflichen Differenzierungsprozessen, zunehmender Bildung. (Frevert, 1991, S. 254)

Zivilisierung der Affekte, Gewaltmonopol (Elias)

Im Mittelpunkt des bei Guttandin fehlenden sozial- und kulturhistorischen Buches Elias / Dunning (1984) „Sport im Zivilisationsprozess“, steht die allmählich zugenommene, individuelle Affektkontrolle als gleichzeitiger Ausdruck zivilisatorischer Entwicklung.

In den Stadtstaaten der griechischen Antike ist die Rache sowohl Recht als auch Pflicht. Als Beleg seiner Einschätzung früherer Rohheit dient Elias der Sport. Die Wettkämpfe der Antike erlaubten ein höheres Maß physischer Gewalt als in der Gegenwart. (Elias, 1984, S. 16) Der Sachverhalt ist Ausgangspunkt seiner Zivilisationstheorie. „Danach wird erwartet, daß die Staats- und Gewissensbildung, der Grad der gesellschaftlich zulässigen physischen Gewalt, die Scham- und Peinlichkeitsschwellen gegenüber dem Gebrauch und Erleben von Gewalt in verschiedenen Stadien der Gesellschaftsentwicklung unterschiedlich modelliert sind“. (Elias, 1984, S. 16) In den antiken Olympiaden gab es das „Pankration“, eine Vorform des modernen Freistilringens, allerdings noch deutlich brutaler. Elias



zählt antike Beispiele auf, wo Finger gebrochen wurden oder der Tod eintrat. Sieger war dann der Tote und der Überlebende blieb straffrei. Das Ringen war Kampf und Augen durften ausgedrückt, Glieder verrenkt der Gegner gewürgt werden, am schlimmsten in Sparta. (Elias, 1984, S. 20-21). Die Kampftechniken waren gleichzeitig Vorbereitung für die Wettkampfspiele und den Krieg. Es ging um kriegerische Tugenden, die zu beweisen wichtig war um Ruhm und Ehre eines Clans und um der Stadt willen. (S. 24) Kämpfer und Krieger sollten im Nahkampf standhalten und nicht zurückweichen, entscheidend blieb Sieg oder Niederlage, nicht des Kampfes Verlauf. In einem Bericht, den Elias zitiert, stieß einer der Boxkämpfer dem Gegner durch die Bauchdecke und riss dessen Eingeweide heraus. (S. 27) Solche barbarischen Schauspiele fanden parallel zu hoher ästhetischer Bildung statt. Körperkraft, Schönheit und Ausdauer spielten eine überragende Rolle im gesellschaftlichen Leben. Grundsätzlich fordert Elias, die Gewaltniveaus nicht isoliert zu betrachten, sondern in Beziehung zu setzen zu „dem allgemeinen Standard der sozial zulässigen Gewalt, der Organisation der Gewaltkontrolle und mit der entsprechenden Wissensbildung in den jeweiligen Gesellschaften“. (Elias, 1991, S. 32) Wie stabil ist die soziale Kontrolle der Gewalt? Die Hemmschwelle gegenüber physischer Gewalt war nach Elias Einschätzung viel niedriger als heute hierzulande und gleichzeitig die physische Unsicherheit erheblich größer. Norbert Elias vermisst in der Gedankenwelt des antiken Griechenland eine innere Entsprechung unseres heutigen Wissens. Es fehlt ein Begriff dafür. (S. 36) Äußere Instanzen der Affektkontrolle waren viel bedeutender als innere. Die Gewaltniveaus im Wettkampf, in der Gesellschaft und im Krieg bildeten einen Zusammenhang. Wurde in Athen jemand verstümmelt oder getötet, oblag die Rache der Verwandtschaft. Wer als Mann dazu in der Lage war, war zur Hilfe oder Rache verpflichtet. (S. 38) Die Veränderung des Regelwerks von Wettkämpfen bildet Zivilisationsschübe insofern ab, als sie einen jeweiligen „Grad der Gewaltkontrolle und die entsprechenden Scham- und Pein-



lichkeitsschwellen“ berücksichtigen. (Elias, 1984, S. 42) Eine Abfolge von Entwicklungsstufen erkennt Norbert Elias sowohl auf der individuellen als auch auf der gesellschaftlichen Ebene. Sie stehen in Wechselwirkung und bilden gemeinsam den Zivilisationsprozess. Allerdings ist dieser Vorgang im Vergleich verschiedener sozialer Schichten oder Klassen uneinheitlich, sogar innerhalb einer jeweiligen. (Elias, 1980, Band 1, S. VII) Statt langfristige Transformationen in den Blick zu nehmen, so seine Kritik an soziologischen Forschungen, bemerkt er dort häufig, dass gegebene Zustände im Mittelpunkt stehen. (S. VII-VIII) Je differenzierter die Entwicklung der vorherrschenden Persönlichkeitstypen, desto differenzierter das Gemeinwesen. Es bilden sich erweiterte Figurationen und längere Handlungsketten. Die Scham- und Peinlichkeitsschwelle rückt deutlich vor. Elias versteht sich als undogmatischer Theoretiker sozialer Prozesse, dem es gelungen ist, in gesellschaftlichem Wandel keine Störung eines ohnehin nur vorübergehenden oder illusorischen Gleichgewichts zu sehen, wie seinerzeit der amerikanische Soziologe Parsons, sondern im Sinne eines laufenden Prozesses mit durchaus möglichen Rückschlägen. Elias wünscht sich einen Vorrang von Sachbezogenheit anstelle weltanschaulicher Ideale, wie es Marx offenbar passierte. (Elias, 1980, Band 1, S. XXIV) Ausführliches Anschauungsmaterial liefern von Elias vorgetragene französische und lateinische Berichte über einige mittelalterliche Umgangsformen des Alltags und deren Kritik: Hände waschen, nicht auf die Tafel spucken. Ein Wandel der Angriffslust tritt ein, während sich das Affektgefüge der Menschen verändert. Freude am Quälen lässt nach, ebenso verwüsten, verstümmeln, plündern, Kirchen zerstören, Hände abschlagen und anderes mittelalterliches Geschehen. Mit allmählicher Herausbildung zentraler Gewalten bildet sich der Anspruch auf ein staatliches Steuer- und Gewaltmonopol heraus. Zu neuen Bedrohungen durch körperliche Gewalt tritt vermehrte Berechenbarkeit. Es verstärken sich Selbstzwänge des Verhaltens statt Fremdzwänge. Neue Abhängigkeiten sind oftmals „zwingender und stärker ... als Wille und Vernunft“



einzelner Menschen. (Elias, 1980, Band 2, S. 314) Zusammengefasst zählen zum abendländischen Zivilisationsprozess neben angestrebtem Gewalt- und Steuermonopol eine zunehmende Arbeitsteilung (Elias: Funktionsteilung), wachsende Abhängigkeiten, aber auch stärker verbreitetes rationales Denken. Gesellschaftliche Verhaltensstandards liegen stärker als zuvor in Unterschieden, Affekte aufzuschieben, statt unmittelbar zu reagieren. (Elias, 1980, Band 2, S. 342-343)

Grausamkeit ist entwicklungspsychologisch primitives Denken (Oesterdiekhoff)

Der Entwicklungspsychologe Georg W. Oesterdiekhoff, für den die Entwicklung individueller Reife in Stufen im Sinne Jean Piagets verläuft, entwickelt eine Kulturtheorie, in der, ausgehend von Europa, die Chance der Überwindung von archaischen Strukturen weg und hin zu modernen Gesellschaften wesentlich vom Individuum gestaltet ist, dessen Niveau der kognitiven Strukturen heute höher ist. Anders als in antiken und mittelalterlichen Gesellschaften herrscht in modernen ein formal-operationales Denken vor. Deutlich erkennbar ist ein Zurückdrängen von Hexenglaube, Zauberei, Aberglaube, Animismus und Magie, von kindlich-präformaler Weltsicht, wie sein psychologisch geschulter Blick ihm offenbart. (Oesterdiekhoff, 2002, S. 247) Die moderne Industriegesellschaft zeigt ihm eine höhere Kulturstufe als in Stammeskulturen. Damit meint Oesterdiekhoff nachdrücklich alle Lebensbereiche und Verhaltensweisen, von denen er ausdrücklich „kognitive Kompetenzen“ erwähnt, aber auch Naturwissenschaften, Musik, Hygiene, Medizin, Erziehung der Kinder und Beziehung der Geschlechter. (Oesterdiekhoff, 2012, S. 247-249) In Äußerungsformen „phantasierenden Denkens“ treten Geistmächte auf und erhalten Unschuldige Schuldzuweisungen für Tod, Unglück und Glück. Vormodernes Strafrecht ist grausam und sadistisch. Dabei entspricht es „dem magischen Denken von Kindern und paranoiden, geistig beeinträchtigten Menschen“. (Oesterdiekhoff, 2012, S. 150) Oft endet



dort die eigentlich kindliche Sozialisation auf einem Niveau, das in europäischen Mittelschichten etwa Siebenjährigen entspricht (Oesterdiekhoff, 2012, S. 186) In europäischen Mittelschichten überwinden gegenwärtig etwa zehnjährige Kinder die vorangegangene Dominanz magischen Denkens zugunsten empirisch-kausaler Konzepte. Dieser Entwicklungsschritt unterbleibt in Stammeskulturen meistens. Zu anschaulichen Beispielen wird auf die Entwicklungspsychologen und Sozialwissenschaftler Jean Piaget und Lawrence Kohlberg verwiesen. (Oesterdiekhoff, 2012, S. 329, 377) Die geistigen Grundlagen menschlicher Verhaltensweisen in großen Teilen vormoderner Gesellschaften liegen im „kognitive(n) Egozentrismus, Enge des Bewußtseins- und des Aufmerksamkeitsfeldes ... Das Bewußtsein ... hat Schwierigkeiten, mehrere Aspekte simultan zu koordinieren und zu berücksichtigen. Es ist sich nicht bewußt, dass man Sachverhalte unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchten kann und dann zu jeweils unterschiedlichen Ergebnissen gelangt.“ (Oesterdiekhoff, 2012, S. 387 unter Verweis auf die Entwicklungspsychologen Piaget und Inhelder) Das Niveau des magischen Denkens spiegelt sich in den Grausamkeiten des vormodernen Strafrechts. Um die Idee einer Ähnlichkeit des mittelalterlichen Menschentyps mit dem heutigen Entwicklungsniveau von bürgerlichen Kindern zu untermauern, greift Oesterdiekhoff auf mehrere Beispiele aus der Mentalitätenforschung zwischen 1924 und 2005 zurück. Es herrschte eine „generelle Atmosphäre der Gewalt“, „mittelalterliche Menschen (waren) emotional unbeständig“. (Salzmann, 1924, zitiert nach Oesterdiekhoff, 2013, S. 495) Dies führte zu „ganz andere(n) Formen der zwischenmenschlichen Interaktion als in unserer Gesellschaft“. (Hallpike, 1994, zitiert nach Oesterdiekhoff, 2013, S. 495) Der anthropologische (nicht der politische oder aus einer politischen Sicht vermutete) Entwicklungsstand zog engere Grenzen des Sozialverhaltens, der Moral, weniger rational und reflexiv. Norbert Elias und Johan Huizinga argumentieren ähnlich. „Es liegt ein Maß an Unbefangenheit in der Hartherzigkeit jener Zeiten“ und das Volk scheint



wie schnell schwankend „zwischen grausamer Härte und schluchzender Rührung“. (Huizinga, 1975, zitiert nach Oesterdiekhoff, 2013, S. 496) Kindliches und erwachsenes Verhalten weisen entscheidende Unterschiede auf: „Die zivilisierte Psyche ... tendiert dahin, extreme Formen sowohl von Egoismus als auch von gedankenloser Unterwerfung gleichermaßen zu überwinden.“ Moderner Humanismus erwächst auf der evolutionären und zivilisatorischen Grundlage des „formal-operationalen Denkens“. Primitivere Formen des Denkens und Empfindens zeigen sich im Kannibalismus, der Sklaverei und Leibeigenschaft. (S. 496) Auch Lawrence Kohlberg, der den Kern der Moralpsychologie Piagets fortführte, indem er die Entwicklung individueller Moral in einer Stufenfolge kulturübergreifend untersuchte, erkannte entsprechende Unterschiede zwischen modernen Industriegesellschaften und vormodernen Kulturen. (Oesterdiekhoff, 2013, S. 497) Praxisrelevant sind derartige wissenschaftliche Erwägungen, besonders deutlich, wenn es um Gewalt und Tod geht. Wird dem Leben ein absoluter Wert zuerkannt, oder zählen lediglich vorübergehende Bedürfnisse und Interessen? Welchen Rang auf der Wertskala eines Ehemannes nimmt die Ehefrau in einer Stammeskultur ein? Wie verbreitet ist das Kalkül des Aushungerns von Feinden im Krieg? Korreliert die Bereitschaft zu foltern mit dem Niveau der kognitiven Entwicklung? Der Grad der Verbreitung einer Gewaltpsyche entspricht der Zahl und dem Umfang tatsächlicher Gewalthandlungen. Als Beispiel für eine erhöhte Bereitschaft, Gewalt auszuüben, kann eine vor zwanzig Jahren durchgeführte Studie dienen, in der traditionell lebende Türken Angaben über häusliche und außerhäusliche Gewalt und darüber machten, wann sie es als legitim erachteten, dass jemand getötet werde, und zwar wegen häuslichen Streits, „Beleidigungen, Eifersucht oder Ehrverletzung“. (Waldhoff, 1995, nach Oesterdiekhoff, 2013, S. 501) Worin besteht der Unterschied zwischen der Tötungsbereitschaft in Stammeskulturen und in modernen Staaten? Entscheidend sind nach übereinstimmenden Berichten und Analysen der Kulturwissenschaftler Norbert Elias



und Georg W. Oesterdiekhoff eine niedrigere Hemmschwelle zur Aggression und das Fehlen geeigneter öffentlicher Institutionen der Verhaltenskontrolle oder der Durchsetzung von Sanktionen. Ehrverlust stellt in modernen Gesellschaften längst keinen Grund mehr dar, Menschen umzubringen, jedenfalls außerhalb der Organisierten Kriminalität. Blutige Rache gehört zu den Merkmalen primitiver Menschen in primitiven Gesellschaften ebenso wie höhere Gewalttaten. Um die Theorie unterschiedlicher Kulturstufen und Gewalttaten anschaulich zu machen, erinnert Oesterdiekhoff an weltweite Praktiken, Frauen wegen vermuteten oder tatsächlichen Ehebruchs oder auch nur aus nichtigem Anlass zu töten. Die schrecklichsten Schilderungen von Gewalt stammen aus dem antiken Rom, den griechischen Städtekriegen, und neuzeitlichen, ethnologischen Berichten, nicht zuletzt aus Papua-Neuguinea. Es verläuft eine Entwicklung abnehmender Gewaltbereitschaft innerhalb von Gewaltkulturen, über Zweikampf und Duell, Streitigkeiten aller Art bis zu Ehrverletzungen. Zur Lösung von Konflikten schien Gewalt generell besonders geeignet. Europäische Gewaltkriminalität korreliert seit einiger Zeit deutlich mit dem zunehmenden Anteil an Migranten: „Der Anteil der Migranten an Mord- und Totschlagsdelikten, gefährlicher Körperverletzung, Vergewaltigung und Raubtaten lag in Deutschland um 1995 bei etwa 37 %“ Als besonders gewaltauffällig erscheinen Gruppen von Migranten türkisch-arabischer Herkunft. Die Ursache liegt nicht in ökonomischer Benachteiligung, sondern ist hauptsächlich entwicklungspsychologischer Natur. (Oesterdiekhoff, 2013, S. 506) Ähnlich antiken Stadtstaaten bekriegten sich irakische Stadtteile noch vor wenigen Jahrzehnten. Die Anlässe (oder die Vorwände dazu) waren auch in Deutschland rückblickend noch bis 1870 oder später vergleichsweise banal. Der Historiker Golo Mann sah im Beginn des deutsch-französischen Krieges ab 1870 weder ernsthaft strittige Interessen- oder Existenzfragen, sondern eine Situation ähnlich einer Duellkultur oder einem „Gerangel von Halbstarke“. (Oesterdiekhoff, 2013, S. 508) Es sei auf eine primitive Mentalität zurückzuführen, dass Ale-



xander und Napoleon sowie Nationen des 20. Jahrhunderts Kriege zur Eroberung entfachten. Ethnographische Berichte über kannibalische Praktiken schildern weder ökonomische Nöte noch moralische Hindernisse beim Töten, finden stattdessen Grausamkeit. Entwicklungspsychologen vermissen Empathie, Gefühle von Schuld, Perspektivenübernahme, Moral und Menschlichkeit. Dieben die Hände abzuhacken, zeigt Sadismus. (S. 515-517) Foltern und grausame Strafen oder deren Anblick zu ertragen setzt vormoderne persönliche Strukturen voraus, denen Empathie und Humanität noch fehlt. (Oesterdiekhoff, 2013, S. 522) Die gesellschaftlichen Folgen für Ehrkonflikte sind grundlegend.

Die angedeutete entwicklungspsychologische Welt-sicht wird vertieft durch Beispiele aus anderen Schwerpunkten als Gewalt und Ehre. Zur Veranschaulichung geeignet sind unter anderem der kindliche Animismus und der Traum, denen wegen des vorliegenden Zusammenhanges lediglich wenige Bemerkungen dienen, zu dem Zweck, Aspekte vormodernen Denkens zu illustrieren. Zur Schwäche kindlichen Denkens zählt der Glaube, „Objekte wie Bäume, Wolken, Flüsse und Tiere könnten denken, entscheiden und handeln wie es selbst. Es vermutet in den Naturphänomenen ... einen wirkenden Willen und Verstand.“ Ein animistischer Erwachsener unterscheidet sich vom Kind nur durch seine Kleidung (und Erfahrung). (Oesterdiekhoff, 2015, S. 104) Kindliche und Träume vormoderner Erwachsener beinhalten einen ähnlich mangelhaften Realitätsbezug insofern, als sie diese als reale Ereignisse wahrnehmen. (Oesterdiekhoff, 2013, S. 122 ff. unter Verweis auf Piaget und Kohlberg) Es kann passieren, dass ein Träumender seinem Traum mehr traut, als seinen eigenen tatsächlichen Erlebnissen und Erfahrungen. (S. 126) Hierin steckt die Irrationalität eines anthropologischen Entwicklungsstandes, einer Mentalität, die sich kindnah äußert, weil sie noch so denkt. Zum Überleben könnte „präformales“ Denken in einer traditionellen Gesellschaft ausreichen. Wird die vielleicht vorhandene Lernfähigkeit nicht ausgeschöpft, stabilisiert sich



evtl. das präformale Niveau: „Daher ist der Primitive der „normale“ Mensch, der Zivilisierte der eigentliche Exot.“ Oesterdiekhoff, 2006, S. 430)

Exkurs: Weibliche Genitalverstümmelung (Schnüll / Terre des Femmes) Wem zur Ehre?

Die Frauen der Göttinger Städtegruppe der Terre des Femmes beschlossen 1997 angesichts damals fehlender Publikationen und geringem Medieninteresses, eine Informationsbroschüre zu erstellen. Dem Begriff „weibliche Genitalverstümmelung“ anstelle von weiblicher Beschneidung“ entspricht englisch „Female Circumcision („FC), und die Broschüre geht auf den Wunsch afrikanischer Frauen zurück. Der Sachverhalt stellt sicher eine Menschenrechtsverletzung dar, berührt aber gleichzeitig Fragen der Ehre von Frau und Mann. Die hier zitierten Autorinnen kommen durchweg aus der Praxis. Im Anschluss an Auszügen aus ihren Berichten und Kommentaren folgen einige Bemerkungen von Waris Dirie, früher ein Nomadenmädchen in Somalia und im Alter von fünf Jahren grausam beschnitten - so wie immer noch täglich ca. 6000 (sechstausend) andere in ungefähr 28 afrikanischen und darüber hinaus weiteren Ländern. Die meisten verstümmelten Frauen sind afrikanische Muslime. Infolge der weltweiten Migration leben in Deutschland davon etwa 20.000 Betroffene. Wegen der physischen Einzelheiten sei auf Petra Schnüll verwiesen und nur die Bezeichnungen der vier bekanntesten genannt, „die milde Sunna“, „Klitorisdektomie oder modifizierte Sunna“, die „Exzision“, die „Infibulation oder pharaonische Beschneidung“. In jedem Fall handelt es sich um Manipulationen an der Klitoris und/oder in unmittelbarer Umgebung. Die hygienischen Umstände entsprechen meistens den Mängeln des jeweiligen Milieus. Außer vielleicht in Berlin, jedenfalls außerhalb Europas geschieht alles ohne Betäubung, einschließlich des teilweise erneuten Zunähens der Wunde. (Schnüll, 1999, S. 25 ff.) Vernarbt die Öffnung, wird sie vom Ehemann mit Gewalt und notfalls mit einem Messer wieder geöffnet, um Penetration und Geschlechtsver-



kehr zu ermöglichen. Nach einer Geburt werden die Frauen oft bis auf eine kleine Öffnung wieder zugenäht, zum Gefallen des Ehemannes oder der Ansicht der Schwiegermutter entsprechend. Witwen und geschiedene Frauen erhöhen dadurch ihre Heiratschancen.

Der als richtig erachtete Zeitpunkt der Genitalverstümmelung liegt je nach Tradition „kurz nach der Geburt, in der Pubertät, nach der Eheschließung oder erst nach der ersten Entbindung.“ Das Durchschnittsalter liegt zwischen vier und zwölf Jahren. (Schnüll, 1999, S. 27) Beschneiderinnen sind Geburtshelferinnen, alte Frauen, Medizinmänner, Ärzte oder Familienmitglieder, die niemanden bezahlen können. Sie werden meist außerhalb von Krankenhäusern aktiv, weil es keine gibt oder zu weit entfernt. Die Mädchen oder Frauen sind meist unaufgeklärt. Sie werden festgehalten und ein unerträglicher Schmerz durchfährt sie. Aus den äußeren Umständen ergeben sich beinahe unvermeidlich Infektionen, oft der Harnwege und Nieren, sowie seelische Schäden, mitunter der Tod. Wie Schnüll berichtet, kann ein psychisches Trauma aus dem „hochgradig erniedrigende(n) Gefühl der absoluten Wehrlosigkeit und Ohnmacht“ sowie ein Vertrauensverlust zurückbleiben. (Schnüll, 1999, S. 31) Gleichzeitig handelt es sich um ein Tabuthema, über das keine offene Aussprache erfolgt. Warum geschieht so etwas? Eigentlich gibt es keine Gründe, die einer Prüfung von außen standhalten, aber es droht bei Verweigerung „Mißachtung oder Ächtung“, also „Stigmatisierung und Ausschluß aus der Gemeinschaft“. (Schnüll, 1999, S. 34) Die soziale Integration der Frau hängt von dem Erfüllen ihrer mütterlichen Rollenerwartungen ab. Ohne wirtschaftliche Unabhängigkeit bleiben die Frauen den männlichen Ehrvorstellungen völlig ausgeliefert. Zur Frage nach religiösen Aspekten greift Petra Schnüll auf ein Argument von Spuler-Stegemann zurück: Danach ignorieren die islamischen Gelehrten die Forderung des islamischen Gesetzes (Scharia) nach körperlicher Unversehrtheit der Frau. (Schnüll, 1999, S. 38) Welche Lösungsmöglichkeiten gibt es? Vielleicht hilft Bildung? Für den Umgang mit



verstümmelten Frauen, die in Deutschland leben, zitiert Marion Hulverscheidt einige Empfehlungen für medizinisches Personal (Hulverscheidt, 1999, S. 58-60) Dies gefährliche und grausame Ritual abzuschaffen setzt den Wunsch und Willen in den betroffenen Kulturen voraus, aber wie ist die tatsächliche Lage in Deutschland, gibt es wirksamen Schutz? Angesichts der weltweit geschätzten 150 Millionen Opfer scheint die Frage des politischen Asyls absurd.

Der seltene Fall, in dem es einer Frau, die bereits als fünfjähriges Kind beschnitten wurde, später gelang, ihrem Milieu zu entkommen, ist Waris Dirie. Ihre Erlebnisse als Kind in einer somalischen Nomadenfamilie erlangten nach ihrer Flucht nach Europa große Aufmerksamkeit in westlichen Medien und sie wurde UNO-Sonderbotschafterin gegen Genitalverstümmelung. In ihrem Buch „Wüstenblume“ schildert sie die somalische Gewaltkultur und Aberglauben. So hatte ihre Mutter behauptet, schuld am Tod einer ihrer Schwestern zu sein, denn Warie hatte das kranke Baby entsetzt angestarrt, angeblich verzaubert. (Waris Dirie, 1998, S. 29) Die harten Lebensbedingungen schufen eine Voraussetzung für Alltagsgewalt. Die Hemmschwelle war niedrig: als der Bruder ihr die Reisschüssel mit Kamelmilch entriß, stach sie ihm zur Vergeltung sofort mit dem Messer in den Oberschenkel, woraufhin er ihr dasselbe antat. (S. 30) Später, illegale Küchenhilfe in England, als sie infolge ihrer Genitalverstümmelung unter heftigen Menstruationsschmerzen litt, dämmerte ihr allmählich, sie war nicht allein betroffen, sondern es gab Millionen Frauen, denen es ähnlich erging, die beispielsweise „nach der Geburt wieder mit Nadel und Faden zugenäht werden“. (Waris Dirie, 1998, S. 265) Schutz der Ehre war und ist identisch mit Verteidigung der Jungfräulichkeit. Die extremste Art des Schutzes der Jungfräulichkeit besteht in der Abtrennung der Klitoris sowie der großen und der kleinen Schamlippen des Mädchens und schließlich in der Ausschabung der Vaginawände mit einem scharfen Gegenstand (Glasscherbe, Rasiermesser oder Kartoffelschälmesser).“ (Ayaan Hirsi Ali, 2006, S. 108). Beide Frauen stammen aus Somalia.



Ayaan Hirsi Ali entzog sich der vom Vater geplanten Zwangsheirat durch Flucht und gelangte nach Europa. Islamistische Fanatiker übermittelten ihr in den Niederlanden Todesdrohungen. Sie glaubt, sie könne zur Befreiung muslimischer Frauen beitragen. Ihre Religiosität hat stark gelitten, nachdem ihr bewusst wurde, dass in ihrer Kultur, die sich moslemisch versteht, „Frauen Besitz waren, Besitz der Väter, Brüder, Onkel, Großväter, des Vormunds.“ Ayaan Hirsi Ali, 2006, S. 9) Sie ist bestrebt, als freies und würdevolles Individuum zu leben. Sie erfährt oder beobachtet den Missbrauch von Sozialleistungen, die ständige Bevorzugung der Männer und Brüder, Zwangsheirat, Depressionen und Selbstmord. Die islamische Kultur ist streng hierarchisiert; von oben nach unten folgen auf den allmächtigen Allah sein Prophet Mohammed, Christen und Juden, danach die Abtrünnigen und Ungläubigen, der Mann über der Frau, die Eltern über den Kindern. Alle von Menschen gemachten Regeln sind dem islamischen Gesetz, der Scharia, nachgeordnet. Die Welt erscheint als von Geistern, Dämonen, Engeln und Teufeln besetzt, wie sie ähnlich überall auf der Welt vermutet werden. Es handelt sich also um vorrangig magisches Denken. Die wichtigsten Werte im Sozialleben sind Ehre und Unterordnung, das Individuum bleibt nachrangig.“

Aus dem Vorangegangenen wird klar, dass der gegenwärtige Islam nicht mit den Anforderungen des westlichen Rechtsstaats vereinbar ist.“ (Ayaan Hirsi Ali, 2006, S. 37) Wo soll die Aufklärung herkommen? Gehört die Religion in den privaten Bereich, die Moschee, und beschränkt sie sich darauf? Wie soll Integration funktionieren? Wer an den mitgebrachten Werten und Regeln festhält, kann nicht behaupten, benachteiligt zu werden. Es kommt darauf an, Reste von ursprünglichen Stammeskulturen distanziert zu sehen, einschließlich sexueller Gewalt gegen Frauen. Sexuelle Gewalt, Verhütung und Abtreibung gehören zu den Tabuthemen. Fast zwei Drittel aller Abtreibungen in den Niederlanden geschehen bei Migrantinnen. (S. 48)



Die meisten muslimischen Kulturäußerungen in der Migration sind prämodern: streng hierarchisch und autoritär, patriarchalisch und die Frau unterordnend, ein alternativloses Gruppendenken, in dem das Individuum stets nachrangig bleibt und einer starken Sozialkontrolle unterworfen. Um der Ehre willen gilt es, Schande zu vermeiden, was allerdings häufig nur über Leugnen oder Ignorieren gelingt. Wie bereits für Deutschland beschrieben, stammen die meisten Migranten in den Niederlanden aus der Arbeitsmigration, ergänzt von Asilmigranten, hier Marrokaner und Türken. Die Idee einer Integration führt zu unterschiedlichen, teilweise paradoxen Zwischenergebnissen: wer alle Rechte eingeräumt bekommt, benutzt sie oft, um sich in religiöser Gemeinschaft gesellschaftlich abzugrenzen. Leicht zu erhaltende Sozialleistungen machen auf Dauer abhängig. Der „mentale Abstand zwischen muslimischen Immigranten und der niederländischen Gesellschaft (wurde) nur unzureichend erkannt“. (Ayaan Hirsi Ali, 2006, S. 71) Statt die religiösen und kulturellen Eigenheiten von Migranten in den Mittelpunkt zu rücken, richtet sich der politische Blick auf sozio-ökonomische Belange. Mangelnde Fähigkeit oder Bereitschaft zur Integration wird zur sozialen Benachteiligung umdefiniert. Menschen- und Freiheitsrechte, Trennung von Staat und Religion sind nicht verhandelbar. Werden in den Niederlanden lediglich ein Drittel der Zuwanderer für integrierbar betrachtet, drängt sich die Frage nach dem gesellschaftlichen Verbleib der übrigen auf. Viele Zuwanderer der zweiten und dritten Generation wirken wie enturzelt: der traditionellen Kultur und deren Kontrollen teilweise entfremdet, aber in der neuen (noch) nicht angekommen. Es droht soziale Entgleisung“, das heißt oft Drogen, Kriminalität, religiöser Fundamentalismus.(S. 75) Der Islam verbreitete die arabische Kultur auch in nicht-arabischen Ländern, wo sie heutzutage öfters ein Hindernis für die gesellschaftliche und die individuelle Entwicklung darstellt. Wird als Kultur eine Gesamtheit von „Wissen, Symbolen, Sitten und Gebräuchen, Meinungen, Fertigkeiten und Verhaltensregeln einer Gemeinschaft“ gesehen (Ayaan Hirsi Ali S. 67), so kann



der Gegensatz zwischen Freiheit und Unterwerfung nicht zu übersehen sein, wie bei der (männlichen) Sexualmoral und daran gebundenen Ehrbegriffen deutlich ist. Bei welchen Gelegenheiten soll gelernt werden, sich zu beherrschen?

Ehre und Gedenken. Totenehre

Erstens. Das Denkmal (Siggelkow)

Zwar wird ein Denkmal als Kunstwerk betrachtet, nicht jedoch jedes Kunstwerk als Denkmal, stellt Ingeborg Siggelkow fest und greift ein Zitat auf, das umschreibt, was ein Denkmal von einem Kunstwerk, Mahnmal, Monument oder Wahrzeichen unterscheidet: Es ist „ein in der Öffentlichkeit errichtetes und für die Dauer bestimmtes Werk ... das an Personen oder Ereignisse erinnern und aus dieser Erinnerung einen Anspruch seiner Urheber, eine Lehre oder einen Appell an die Gesellschaft ableiten und historisch begründen soll.“ Zur sozialwissenschaftlichen Analyse von Denkmälern im öffentlichen Raum greift Siggelkow auf die Kategoriale Soziologie zurück, die aus den Kategorien ZEIT, RAUM, SYMBOL und soziale REGEL besteht. Das Denkmal ist ein Anwendungsbereich des Symbols. Ein Symbol ist ein „geteiltes Sinnbild“: der verliehene Sinn wird von verschiedenen Menschen verstanden bzw. geteilt, beispielsweise eine Fahne bei Olympischen Spielen. (Siggelkow, 2001, S. 111) Der jeweilige Sinngehalt wird von Menschen verliehen, von ihnen auf Gegenstände oder Worte projiziert oder übertragen. Der Sinn eines Symbols erklärt sich nicht aus dessen Eigenschaften. Sogar unterschiedliche oder gar gegenteilige Sinngehalte können mit demselben Symbol in Verbindung gebracht werden. Der Symbolforscher Manfred Lurker erinnerte an die Taube als Kriegssymbol in der antiken Ägäis, also das Gegenteil eines Friedenssymbols, wie im 20. Jahrhundert. Es war eine Warnung der antiken Stadt vor feindlichen Schiffen. Denkmäler sind, so Siggelkow, sehr verschiedene Formen des öffentlichen und privaten Gedenkens im Rahmen von Erinnerungskultur, wie bereits der von ihr

gewählte Buchtitel verdeutlichen soll. (Siggelkow, 2001) Symbole sind grundsätzlich mehrdeutig, aber Denkmale zielen mit Texten eigentlich auf klare Aussagen, jedoch bleiben diese, eventuell nach längerer Zeit, nicht immer geteilt. Kriegerdenkmäler als Heldendenkmäler zeigen historischen Wandel und garantieren in manchen Fällen keineswegs Kontinuität des Denkens, führen stattdessen auch zu Kritik oder politischer Gleichgültigkeit. Bei der Berliner Siegestsäule fällt den allermeisten Touristen heutzutage nichts Antifranzösisches mehr ein. Mangelnder innerer politischer Abstand rief konträre Reaktionen in der Bevölkerung hervor, als die erst 1970 in Ost-Berlin errichtete Lenin-Statue, die dort als Ehrenmal gedacht war, abgerissen wurde. Wer den Geehrten als politischen Verbrecher sah, mochte ihn nicht ehren. War das ein Bildersturm (Ikonoklasmus)? Heutzutage stehen überall in der Welt Denkmäler aus unterschiedlichen Zeiten und Konstellationen der Macht, ohne dass darin ein Aufruf steckt, die Vergangenheit zurückzuwünschen, beispielsweise beim Betrachten von Figuren aus der bei Norbert Elias geschilderten grausamen Antike und bei Fürsten aus dem Mittelalter. Im Unterschied zu einem Mahnmal, dessen Zweck eine Warnung vor Wiederholung sein soll, zielt ein öffentliches Denkmal zur Zeit seiner Errichtung auf Zustimmung, auf ehrendes Gedenken.

Zweitens. Über „die Tötung des Todes“ im kollektiven Gedächtnis (Wossidlo)

Wossidlos Perspektive auf den gegenwärtigen Totenkult ist die eines Ethnologen unter dem Einfluss der Aufklärung im großstädtischen Milieu (Berlin). Der Tod und damit die Totenehre, einschließlich der Trauer und des Managements, ist privatisiert. Die moderne Medizin habe „den menschlichen Körper mechanisiert und den Tod zu einem Versagen der Wissenschaft und einem biologischen Defekt“ gemacht. (Wossidlo, 2001, S. 1 ff.) Stellvertretend für die Angehörigen handeln Bestattungsinstitute und Kirche. Trauern ist nicht mehr Teil des Lebens, sondern wird durch Unterdrückung



von Gefühlen zu verbergen versucht. Es wird so getan, als ob der Tod aus dem Leben entschwunden wäre. Die meisten Todesfälle lassen unseren Alltag weitestgehend unbeeinflusst, meint Wossidlo. Bereits der Kontakt mit Sterbenden ist selten geworden, denn meistens wird im Krankenhaus gestorben und das geschieht alltäglich. Wie mit Tod und Trauer umgehen? Wird der Tod innerlich verdrängt? Als Ethnologe erkennt Wossidlo ein Meidungsverhalten. Entsprechend aktuellen Trends des gesellschaftlichen Regels und Wirtschaftens bestimmt die Deutsche Industrie Norm (DIN), welche Stoffe in Särgen und Urnen als umweltverträglich gelten. Eine Sepulkralkultur erfasst Urnen, Säрге, Museen, Speicherplatz im Internet. „In Berlin-Wilmersdorf scheiterte der Versuch, die Abwärme des Krematoriums in das Fernwärmenetz einzuspeisen, am Widerstand der betroffenen Haushalte (Wovon waren die den betroffen?) ... Ein mir bekannter Leichenwäscher verheimlicht seinen Beruf seit über 15 Jahren vor seiner Frau. „Ich dürfte sie sonst nicht mehr anfassen“, sagt er.“ (Wossidlo, 2001, S. 5) Die Gummihandschuhe des Leichenwäschers dienen weniger der Hygiene als einem Schutz vor ritueller Verunreinigung. Letztlich sei es die Leiche, die tabuisiert wird. Wann ist, juristisch betrachtet, ein totgeborener Fötus eine Leiche, wann endet die Totenruhe? Sind Sterben und Tod tabuisiert oder der tote Körper des Menschen? Worin besteht Wossidlos „Tötung des Todes“? Dem Blick entzogen, wird der Kadaver vernichtet. Falls der jeweilige Vorgang des Sterbens es zulässt und die Hinterbliebenen dies wünschen, erfolgt zur Trauerfeier eine besondere Darbietung: der Kadaver stilisiert als angeblich (nur) Schlafender. Die Würde der Trauerfeier „verlangt eine schöne Leiche“ wozu deren Augen geschlossen und der Kadaver gut gekleidet wird. Mit Sarg, Blumen und Leichentuch entschwindet der Tote dem Blick der Angehörigen und wird aus dem Toten ein Trauerfall, den das Bestattungsinstitut bearbeitet. (Wossidlo, 2001, S. 8-9) Die „Strategie der Verhüllung durch Repräsentation“ setzt sich auf dem Friedhof fort. Grabsteine und Blumen verdecken die Verwesung des Fleisches, das Vergängliche des Körpers. Hygienische

Gründe bestimmten das Auslagern der Friedhöfe aus den Städten ins Umland, die Feuerbestattung, (ein ehemals archaisches Ritual gegen Angst vor Geistern) fand neue Befürworter. Aufklärung und Romantik beeinflussen die Lebens- und Totenbilder, wie die Friedhöfe zeigen. Der Tote repräsentiert das vergangene Individuum und erscheint nicht als Kadaver. Die Repräsentation tritt an die Stelle der Präsenz. Die christliche Bestattung ist (wie andere auch) ein Ritual des Übergangs von dieser Welt in eine erwartete nächste. Diese Transformation vom Abschied zum erhofften Neuanfang spendet Trost, denn die Unsterblichkeit des Geistes wird in Aussicht gestellt. Wossidlo verweist auf eine bereits in der Antike (Aristoteles) gedachte Teilung in Körper und Geist des Menschen, die weiterhin unser Denken bestimme. Allerdings fängt der aufgeklärte Mensch an, sich selbst zum allmächtigen Schöpfer aufzuschwingen, indem er seinen alternden und sterbenden Körper versucht, dem Tod vorzuenthalten oder wenigstens aus dem eigenen Blick zu schaffen: „Weil die Kadaver/Leiche uns die Grenzen des Geistes vor Augen führt und einen fast unübersehbaren Beweis unserer körperlichen Bedingtheit darstellt, muß sie aus dem kulturellen Gedächtnis verschwinden.“ (Wossidlo, 2001, S. 14) Aus der Tötung des Todes erwächst eine neue Definition von Leben, das zu optimieren erstrebenswert erscheint, letztlich sogar biologisch. In den Gen- und Reproduktionstechniken wird versucht, menschlichen Willen zur Gestaltung und Kontrolle durchzusetzen. Wird es gelingen, das als biologischen Defekt betrachtete Altern, die biologische Uhr, schließlich zu überwinden? (Wossidlo, 2001, S. 16-17) Bleibt die Frage übrig, was für ein Leben schließlich aus dem Versuch der geistigen Überwindung des Fleisches erwächst.

Drittens. „Gedenken am Wegesrand“ (Siggelkow).

Während bei Joachim Wossidlo der Tod, aber nicht Einzelheiten seiner Ursachen im Mittelpunkt stehen, arbeitet Ingeborg Siggelkow über Verkehrs- und Technikopfer in der Erinnerungskultur. Das Totengedenken



gehört zum Kern des kulturellen Gedächtnisses, wie Aleida und Jan Assmann beschrieben. Verkehrs- und Technikopfer haben mit Kriegstoten gemeinsam, dass sie eines gewaltsamen Todes starben. Den Überlebenden, nicht nur den Angehörigen, bleibt die Erinnerung an die Namen der Toten und vielleicht mehr. Totengedenken am Wegesrand ist eine Erscheinung der etwa letzten 20 Jahre, die im westlichen Deutschland aktuell nicht verbreitet war, wahrscheinlich aufgrund gesetzlicher Bestimmungen. Infolge der plötzlichen Motorisierung im Osten nach 1990 gab es eine starke Zunahme des Autoverkehrs, die zu zahlreichen Verkehrsunfällen führte. An den Rändern stärker befahrener Landstraßen gab es plötzlich Blumen und ausdrückliche Totengedenken im Namen von Freunden und Verwandten, obwohl die Straßenkreuze als Form des kulturellen Gedächtnisses nicht durch öffentliche Vorschriften geregelt waren. Über das regionale Phänomen hinaus erfasst Siggelkow das Thema als Teil eines Gedenkens der weltweiten Opfer von Verkehr und Technik. Allein in Deutschland sterben jedes Jahr ungefähr 7.000 Menschen infolge des Straßenverkehrs und Einzelfälle erregen über einen engeren Kreis Überlebender hinaus kaum noch Aufmerksamkeit, geschweige denn, dass sie Trauer auslösen oder gar Gedenken. Um der Systematik willen greift Siggelkow exemplarisch Beispiele des Totengedenkens auf, wo die Schauplätze des Geschehens im Wasser, auf der Erde und in der Luft lagen. Der Untergang des Luxusschiffes „Titanic“ nach dem Zusammenstoß mit einem Eisberg war unerwartet, weil niemand mit dem Ehrgeiz und Leichtsinn der Schiffsführung gerechnet hatte. Aus der Tragödie erwuchs später ein Medienereignis. Wird dabei der zu Tode gekommenen Menschen gedacht, oder dem Leichtsinn oder der Technik? In weltweiter Erinnerung ist die „Titanic“ unsinkbar geworden. Gedenken braucht Orte. Aber dies allein erklärt nicht ein sehr begrenztes Gedenken an ein anderes Schiffsunglück, den Untergang des ehemaligen Urlaubsschiffes „Wilhelm Gustloff“ am 30. Januar 1945, bei dem von 6.600 Menschen an Bord 5.348 starben, allermeist Frauen und Kinder auf



der Flucht vor sowjetischen Truppen. Für sie gibt es kein offizielles historisches Gedenken, obwohl oder weil sie (nur) Teil eines Gesamtgeschehens waren, das als Krieg stattfand und allein in Deutschland zu 12 Millionen Vertriebenen und 2 Millionen Vertreibungstoten führte, parallel zu allen anderen internationalen Kriegsoptionen. Ein zweites von Siggelkow ausgewähltes Beispiel des ehrenden Gedenkens ist die Berliner „Luftbrücke“, Juni 1948 bis Mai 1949, die historischen Rang erlangte, obwohl die Zahl der Todesopfer lediglich 78 Menschen betrug. Der sowjetische Diktator Stalin ließ unter dem Vorwand seiner Kritik an der in West-Berlin durchgeführten Währungsreform die Versorgungswege nach West-Berlin zu Lande und zu Wasser blockieren und den Strom für ca. 3 Millionen Menschen unterbrechen. Es drohte eine Hungerkatastrophe, die zu vermeiden mit der amerikanisch initiierten Luftbrücke gelang, nachdem als westliche Gegenmaßnahme die Steinkohlelieferungen aus dem Saarland in die östliche Besatzungszone unterblieben. Auf dem Vorplatz des Flughafens Tempelhof befindet sich heute ein Luftbrückendenkmal.

Was sind die Gründe für das dargestellte Totengedenken? Was war die Unglücksursache, ein technisches Versagen oder menschliche Regelverletzung? Letztlich wurde Leben zerstört, dessen in Ehren gedacht wird, aber darüber hinaus in einigen der Beispiele Siggelkows ebenso die „mit der Technik verknüpfte Illusion von Beherrschbarkeit, Sicherheit und Zuverlässigkeit.“ Ist schon der Tod schwer erträglich, gilt das für einen gewaltsamen Tod als einem unvorbereiteten Sterben um so mehr. Kreuze am Wegesrand für Verkehrsoptionen erinnern an Menschen, die meistens infolge von Regelverstößen, seltener aus biologischen, natürlichen Gründen starben. Der Trauer und dem symbolischen Gedenken durch Erinnerungsmale und Gedenkstätten erscheint das nachrangig. (Siggelkow, 2003, S. 22) Was bewirkt dabei eine Gedächtnispolitik, wie ist sie legitimiert und wer betreibt sie?

Viertens Tod für das Vaterland?

Ein Patriotismus ist im Text „Über den Tod für das Vaterland“ spürbar, den 1956 die Landeszentrale für Heimatdienst in Niedersachsen von Hermann Heimpel druckte, ordentlicher Professor für Mittlere und Neuere Geschichte und historische Hilfswissenschaften an der Universität Göttingen, den er zuvor unter dem Titel „Kapitulation vor der Geschichte? Gedanken zur Zeit“ veröffentlicht hatte. (Heimpel, 1956) „Wir mögen es bedauern, daß die im Tod fürs Vaterland bewährte Opferbereitschaft den Menschen der Zukunft verlorengeht. Aber wir können den Krieg nicht rufen, um die Menschen zu erziehen“. Fürs Vaterland zu leben bedeute, die Freiheit zu verdienen. Der Frieden solle nicht nur gepredigt, sondern gelebt werden. (Heimpel, 1956, S. 19-20) Zum ehrenden Gedenken der Toten, der Trauer, ausgelöst oder verstärkt durch Bilder und Denkmäler, gesellt sich bei Heimpel der „Stolz auf die Tapferkeit der Gefallenen, ... Stolz auf Deutschland“, für das Opfer erbracht wurden.“ Stolz zu sein sei Recht und Pflicht. Trauer im Gedenken an die Opfer politischer Gewalt zwischen 1933 bis 1945 steht für ihn dem nicht entgegen. Ereignisse, die der Nationalen Ehre nicht entgegenstanden, datiert er auf 1813, 1864, 1866, 1870, 1914. Der Erkenntnis eines unverantwortlichen und aussichtslosen Krieges folgte der vergebliche Aufstand. Wie steht es, fragt er mehr als zehn Jahre später, mit dem Tod fürs Vaterland? Ist das Ehrgefühl in den herrschenden Schichten, ist ihre Denkart gröber geworden? Der bei Bauern und Soldaten beinahe selbstverständliche Tod fürs Vaterland „ist es einer städtischen, einer bürgerlichen, einer säkularisierten Zivilisation nicht mehr.“ (Heimpel, 1956, S. 8) Für die Freiheit, das freie Vaterland, wurde am 20. Juli 1944 und am 17. Juni 1953 gestorben. Eigentlich ist, meint der Historiker, der Jugend, die er betrachtet, nach Freundschaft zumute, „nicht nach Kämpfen und Streiten, Töten und Sterben fürs Vaterland“. Der Fürstenstaat ließ „die gewerblichen und intellektuellen Schichten nicht für sich sterben und mindert deshalb doch nicht ihre Ehre.“ Erst auf dem antinapoleonischen Leipziger Schlachtfeld taucht der Tod fürs Va-

terland wieder auf. Mittlerweile wird der Tod fürs Vaterland erzwungen, und zwar durch die Wehrpflicht für das Kriegsziel Verteidigung. Todesverachtung konnte im 20. Jahrhundert den Mangel an Gummi, Wismut und Kupfer im Krieg nicht ausgleichen, soldatische Gesinnung unterlag der Technisierung des Krieges. „Der Mensch, statt sich zu opfern, wird geopfert.“ Eine Wildheit des Kampfes, die an antikes Geschehen erinnert, bringt Morde, Plünderungen, Schänden, Versklavung, Umsiedlung und Hunger, als gäbe es keine Kulturstufen. (Heimpel, 1956, S. 12-17) Ein Vaterland werde es immer geben, prophezeit der Historiker, ein europäisches, nicht gegen, sondern mit den Nationen.

Ehre erleben im modernen Deutschland:
Ehrenmänner und Gewalt (Schiffauer, Tertilt, Heisig)

Schiffauer: Deutsch-türkischer Kulturkonflikt bedarf ethnologischer Kenntnisse türkischer Dorfkultur.

Die Relevanz dörflicher Ehrbegriffe im Alltag lernte Schiffauer 1977 vor Ort. Eine Auseinandersetzung um den Zeitpunkt des Abgrasens einer Viehweide zwischen zwei Dörfern, über den eine Absprache erzielt, aber nicht eingehalten war, drohte zu eskalieren. (Schiffauer, 1983, S. 65 ff.) Trotz klarer Schuldfrage solidarisierten sich die Parteien familiär. Der Vater oder der älteste Sohn sucht die Balance zwischen den Regeln des Gemeinwesens und seiner Familie. Auf Rechtsbruch folgt Vergeltung und Solidarisierung. Im Begriff der Achtung liegt die Autorität, je nach Alter und Geschlecht. „Der Höherstehende darf nicht mit dem Vornahmen angesprochen, ihm darf nicht widersprochen werden, in der Öffentlichkeit muß man in seiner Gegenwart schweigen, man darf nicht in seiner Gegenwart rauchen oder trinken usw.“ Ist zwischen gegensätzlichen Interessen von Dorfbewohnern ein Ausgleich gefunden, bedeutet das nur vorläufige Rechtssicherheit, bis sich das Kräfteverhältnis zwischen zwei streitenden Familien durch die Zahl der Söhne ändert. (Schiffauer, 1983, S. 67) Nur die Moscheegemeinde kann einen Ehrhändel vielleicht



unterbinden. Im Denken der Bauern bestehen beide Möglichkeiten der Streitschlichtung gleichzeitig, durch die familiäre und die religiöse Autorität. Ausschlaggebend bleiben die praktischen Erfordernisse des Alltags und nicht feste Prinzipien. Als dritte Entscheidungsinstanz erscheinen immer öfter staatliche Gerichte, in Alltagskonflikten allerdings abhängig von räumlicher Distanz. Den hierarchischen Beziehungen innerhalb der Familie steht die prinzipielle Gleichheit der Männer außerhalb der Familie gegenüber, jedoch ist dieses Verhältnis „instabil und konfliktbedroht.“ (Schiffauer, 1983, S. 70) Die Außenbeziehungen zwischen den Männern zeigt der Gabentausch, der nie genau gleichwertig sein darf, weil er sonst gegen die Gleichheit verstößt. Gabe und Gegengabe drücken männliche Ehre, Ansehen, Achtung aus. Gastfreundschaft ist stark ritualisiert. Weilt ein Gast im Haus, schweigt der Sohn und gehorcht seinem Vater ohne Widerspruch. Der Gast hält sich im männlichen Teil des Hauses auf. Die Ehre der Frau verbietet ihr selbständige Außenkontakte. Der männliche Blick auf die Frau ist ambivalent, wie sich in Ehefrau und Mutter zeigt: man könne sich seiner Frau nie sicher sein, erklärten junge Männer im Dorf. Zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter bestehen Rivalitäten im Haushalt. Erst durch die Geburt eines Sohnes kann sich die Lage vielleicht stabilisieren. In einem Exkurs über islamische Sexualtheorie erläutert Schiffauer die zentrale Bedeutung der legalen sexuellen Befriedigung: durch die Ehe. Ehebruch gilt als Vorbote von Prostitution, die wiederum Familien zu zerstören droht, was dem Gemeinwesen schadet. Sich der Heirat zu entziehen, bedeutet Schlampigkeit und Vagabundieren, ist unverantwortlich. Ist die Hochzeitsgabe entrichtet und der Unterhalt gesichert, steht der Sexualität nichts im Wege. Für das Verständnis von Ehre und Achtung ist entscheidend der rituelle Aspekt, den der zentraleuropäische Beobachter als formal bezeichnet. Statt von >empfinden< ist die Rede von >zeigen< des Einhaltens einer Regel, „keine Maßnahmen zu treffen, wenn die Ehefrau beleidigt wird, ist ehrlos und läßt nicht auf Ehrlosigkeit als Charakterdisposition o. ä. schließen.“



(Schiffauer, 1983, S. 88) Beim Umgang mit Frauen außerhalb des eigenen Haushalts wird genauestens darauf geachtet, die Ehre eines anderen Mannes nicht zu verletzen. Die Regeln des Handelns hängen außer von Raum und Zeit entscheidend von der sozialen Beziehung ab. „Mit Frauen über 50 konnte ich sprechen, wenn ihre Männer nicht anwesend waren; traten sie jedoch hinzu, war gefordert, sich mit ihnen zu unterhalten und die Frauen zu übersehen.“ Gegenstand solch äußerlicher anstelle innerer sozialer Kontrolle ist eine jeweilige Situation, nicht eine Person. „Die Identität des einzelnen liegt außerhalb von ihm, in dem Kontext ... und nicht in ihm als Person. Die Kategorie der Person ist im Dorf irrelevant.“ (Schiffauer, 1983, S. 90) Ein Mann gehört nicht in einen weiblichen Bereich wie dem Dorfbrunnen oder dem Backhaus. Ein Ereignis wie die Flucht eines jungen Mannes in die Stadt werden nicht aus seinem Charakter erklärt, sondern aus dem Beziehungskontext, wie Konflikte mit dem Vater oder den Brüdern. Der Begriff Scham ist an Öffentlichkeit geknüpft. Tauschen Mann und Frau öffentlich Zärtlichkeiten aus, gilt das, wie Schiffauer berichtet, als schamlos. Eltern sollen von jugendlichen Gesprächen über Sexualität nichts erfahren, Schwiegertöchter dürfen, im Unterschied zu älteren Frauen, nicht laut schreien. Scham ist weniger ein Gefühl als ein äußerlicher Wert. (Schiffauer, 1983, S. 92)

In den von Schiffauer analysierten deutsch-türkischen Sexualkonflikt in Berlin, den er als Kulturkonflikt begreift, verwickelten sich Jugendliche, die im Alter zwischen neun und sechzehn Jahren nach Deutschland gelangten. Ihr Weltbild entstand im Dorf. Am Rande gehören dazu Kastrationsneckereien vor der Beschneidung von Jungen, eine Zeremonie, nach der das mütterliche Streicheln des Penis des Sohnes abrupt aufhört. (Schiffbauer, 1983, S. 98) Den Mädchen wird streng abverlangt, ihre Geschlechtsorgane bedeckt zu halten, sie müssen über Traumen lernen. Mit Beginn des Schulbesuchs sind die Geschlechtsrollen stabilisiert, die Mädchen eher passiv, die Jungen aktiv bis rücksichtslos. Für kindliche Fehlhandlungen liegt die Ursache nicht in der Persönlichkeit, sondern im



Alter. Bäuerliche Erziehung der Kinder erfolgt nicht über Argumente, sondern „im wesentlichen, indem sie mit den Erwachsenen leben“. Soziale Regeln ohne Begründungen zu lernen, lässt diese „als selbstverständlich und notwendig“ erscheinen, im Unterschied zu argumentativ vermittelten Regeln, die eher „Widerspruch und Veränderung“ hervorrufen könnten. (Schiffauer, 1983, S. 101) In der Fremde, so infolge der Migration nach Deutschland, gibt es in der Familie Änderungen des Verhaltens, weil nicht alle traditionellen Orientierungen funktional bleiben: die Frau wird zur Arbeit geschickt, der Mann hilft im Haushalt. Zu Beginn seines Praktikums im Jugendladen stellte Schiffauer fest, dass die türkischen Jugendlichen ihre Beziehungen untereinander nach dem traditionellen Muster ihres Herkunftsdorfes gestalteten. Ihre Idee von Freundschaft beruhte auf einer fiktiven Gleichheit indem kein Einzelner der Gruppe seine Meinung aufzwingen darf. Ein Gruppenkonsens hat Vorrang. Es gibt eine Bereitschaft zu körperlicher Auseinandersetzung, aber er bleibt wichtiger als ein tatsächlicher Zweikampf. Innerhalb der türkischen Jugendgruppen, die Schiffauer mitbetreute, dominierte jedoch die „Figur von Herausforderung und Erwidern, die gleichzeitig emotional und kontrolliert sind“. ... „Ständige Kraftproben, ein spielerischer Abtausch von Box- und Karateschlägen und halb ernste, halb spaßhafte Ringkämpfe waren üblich.“ (Schiffauer, 1983, S. 114) Es war der ursprünglich dörfliche Habitus der Stärke und es galten in der Migration die traditionellen Maßstäbe der Gastfreundschaft, Hilfe und Gegenseitigkeit sowie der Konfliktregelung. (S. 123) Ein ebenfalls traditionales Verständnis von Frauen als ehrenhaft/unehrenhaft erwies sich als vorrangig gegenüber Erfahrungen, was schließlich zu der von Schiffauer in >Gewalt der Ehre< berichteten und analysierten Gruppenvergewaltigung 1978 führte. Aber nicht der Zeitpunkt des Geschehens erscheint für das Thema Gewalt und Ehre bedeutsam, sondern die Mentalitätsmuster mit ihrem relativ geringen Anteil von Lernbereitschaft oder Lernfähigkeit, basierend auf Erfahrungen.



Der Ethnologe und Soziologe Werner Schiffauer hat lange im türkischen Dorf gelebt und erklärt aus dieser Perspektive einige Elemente des vorgefundenen bäuerlichen Habitus, also soziale Formen der Vergesellschaftung. Dazu zählt er ausdrücklich, was aus entwicklungspsychologischer Sicht, wie der des Oesterdiekhoff, Ausdruck eines magischen, prälogischen Denkens ist, nämlich Glaube an Zauberei, Wirksamkeit des Fluchens, die Figur des Teufels. Zur Illustration sollen ein paar Beispiele dienen, die Schiffauer in seiner Studie >Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf< gesammelt hat. In Subay wurden ihm 12 Namen von Personen genannt, denen die Bewohner den >Bösen Blick< zuschrieben. Er sollte ursächlich sein für verschiedene plötzliche Geschehnisse, die als kleines oder großes Unglück galten. Dem Bauern Yüksel zerbröckelt die blaue Glasperle, die seinen Zugoachsen schützen sollte. Schiffauer, 1987, S. 256) Erkrankt das Vieh, z. B. an einer Eiterbeule, hilft vielleicht keine moderne Medizin, aber der Dorfprediger gegen den Bösen Blick, der ein übelwollender Neid sein kann. Frauen seien anfälliger für den Teufel. Es wäre eine Provokation, jemanden, dem der Böse Blick zugeschrieben wird, mit diesem Verdacht, einem vermeintlichen Makel des Charakters zu konfrontieren. Als die Frau des Kürbischändlers den Nachbarn beim Viehtreiben beobachtete, fragte er >Was schaust du so?<, was dazu führte, dass die nachbarlichen Beziehungen zum Abbruch kamen. Als Schutz gegen den Bösen Blick gelten „blaue Glasperlen in Form eines Auges, Knochen, Muscheln, Schlangenköpfe“. (Schiffauer, 1987, S. 258-259) Als ebenfalls wichtiges „sakrale(s) Phänomen“ und ordnungsbedrohend gilt Büyü, der Zauber. Seine Wirkung wird nur gefürchtet oder erhofft, wenn es um Sexualität und Liebe geht. Dazu gehört bei den Bauern plötzliche Liebe oder Impotenz, deshalb wird der genaue Zeitpunkt der Hochzeit geheim gehalten, denn kein Nebenbuhler solle ein einschlägiges Gebet sprechen oder einen Knoten in eine Schnur binden. (S. 259) Die tatsächliche Verbreitung von (negativem) Liebeszauber im Dorf bleibt unklar. aber ein Gegenzauber soll

möglich sein, indem um den Hals einige in Stoff gewickelte Koranverse gelegt werden. Ähneln sich Böser Blick und Zauber teilweise, so liegt auch ein Unterschied vor: beim Zauber geht es eher um eine aktive Praktik, der Böse Blick ist mehr „ein Beherrschtwerden von bösen Kräften, ... ein Phänomen des Ausgeliefertseins.“ (Schiffauer, 1987, S. 261)

Tertilt: Ehre und Gruppengewalt

Türkische Jugendliche, deren Eltern migrierten und die in Deutschland geboren wurden, erregen häufig durch Verletzungen sozialer Regeln die Aufmerksamkeit von Öffentlichkeit und Strafverfolgungsbehörden. Dabei kommt der Gewalt bei Gruppendelinquenz besondere Bedeutung zu. Ist es nur ein Wahlkampfthema oder hat nicht die Kriminalitätsbelastung deutlich zugenommen? Ist es dabei hilfreich, nur zwischen Deutschen und Ausländern zu unterscheiden, ohne Tatbestände der Migration heutiger „deutscher“ Tätergruppen zu analysieren? Besonders zwei Ansätze zur sozialwissenschaftlichen Erklärung stechen hervor, erstens das Paradigma der Benachteiligung, zweitens die Theorie des Kulturkonflikts. Benachteiligungen werden in Bildung und Beruf beklagt. Aber handelt es sich dabei lediglich um Opfer, oder sind diese zumindest teilweise selbst das Hauptproblem? Gibt es nicht große kulturelle Unterschiede in den Herkunfts- und Zielländern, vor allem in Rechtsnormen und Verhaltensregeln? Wie sehen die Ehrsysteme aus, was geschieht im Konfliktfall, zugunsten welcher Regel wird entschieden? Inwieweit kommt eine eher ritualisierte Sozialkontrolle von außerhalb der Einzelpersonen anstelle von Selbstkontrolle zur Wirkung? Tertilt warnt davor, seine Untersuchung zu verallgemeinern, weil sie nicht repräsentativ seien. Tertilt, der die Jugendbande der Turkish Power Boys untersucht, „liegt daran, die Delinquenz- und Gewaltformen dieser Gruppe aus dem Zusammenhang ihrer Migrationserfahrung zu verstehen und einzuordnen.“ (Tertilt, 1996, S. 219) Dabei rückt Tertilt allgemeine Probleme wie gesellschaftliche Nicht-Anerkennung und Anerkennung in den Vorder-



grund. Aus dem Gruppenalltag stammen eine Reihe von anekdotisch dargebotenen Fallschilderungen wie der Jackenraub, oft spontan, der eine Mutprobe sein sollte und ein Ritual, bevor das Schlagen verlangt wurde. „Wenn wir die Jacke abnehmen, und der Typ wehrt sich nicht, das macht auch nicht viel Spaß. Das macht mehr Spaß, wenn man eine runterkriegt. Dann wird man schnell aggressiv und schlägt zurück. Dann hat man schneller die Jacke.“ (Tertilt, 1996, S. 224) Diese Schilderung ähnelt anderen Aussagen von Zeugen in Gerichtsverhandlungen und in Geständnissen. Tatzeugen wurde ebenfalls gedroht. Den Gewaltopfern blieb höchstens eine Chance: abhauen. Im gemeinschaftlichen Straßenraub ging es nicht immer um Bereicherung, sondern um Geltungssucht, Männlichkeit und Macht. (Tertilt, 1996, S. 228-229) Die Delinquenz stellt sich dar als Suche nach Anerkennung. Kommentar: Von einem Wechsel der Perspektiven ist selten die Rede, die Sicht des Opfers bleibt meistens ausgeklammert. Als Rechtfertigung dient den Tätern eine wahrgenommene gesellschaftliche Ablehnung und Demütigung, die eine Gegenwehr provoziere. Es handele sich um einen Kampf. Vertritt Tertilt ebenfalls die These einer Benachteiligung? Dagegen handelt es sich meines Erachtens um eine Benachteiligung, die sich aus dem dörflich-traditionalen Verhalten der Täter ergibt. Sie sind selbst die Hauptursache des Problems. Denn eine Benachteiligung, allerdings der tatsächlichen Opfer, ergibt sich beispielsweise erst, wenn Kinder mit durchschnittlicher Erziehung auf dem Schulweg oder in der Schule dem Dominanzgehabe jugendlicher Krimineller ausgesetzt sind, wie das Beispiel des zeitweise verbreiteten Jackenziehens beweist. Eine „explizite Identifikation mit den Aufstiegsmöglichkeiten und den damit verbundenen Wertvorstellungen der Aufnahmegesellschaft habe ich bei keinem der Jugendlichen aus der Gruppe der >Turkish Power Boys< beobachten können. Im Gegenteil war ein ausgeprägtes Abgrenzungsverhalten gegenüber >den Deutschen< festzustellen, eine soziale Abschottung ... (die) in weit mehr als nur einer kulturbedingten Ghettoisierung seine Ursachen hat.“ (Tertilt, 1996, S. 243)

Die von Tertilt bemühten Sozialtheoretiker Fanon (Antikolonialismus in Algerien) und Cohen (Großstadt-Slums in den USA der 60er Jahre) haben ihre Thesen in völlig anderen sozialen Verhältnissen erarbeitet, jedoch ist Cohens Definition von Status, die Tertilt aufgreift, insofern anwendbar, als sie sehr allgemein formuliert ist und auf ökonomische Unterschichtung Bezug nimmt. (Sie gibt es allerdings in allen Gesellschaften, nicht nur in Kriegs- und Notzeiten, und rechtfertigt nicht Bandenkriminalität). Status ist keine soziale Konstante, sondern Ausdruck wechselnder Sozialbeziehungen, in denen „sich die Individuen und sozialen Gruppen nach bestimmten Kriterien mit Achtung oder Anerkennung bzw. Ablehnung und Geringschätzung beurteilen.“ (Tertilt, 1996, S. 242) Jugendliche Migranten machen entsprechende Erfahrungen vor allem in der Schule, was sie kränkt und - so ist hinzuzufügen - ihre Aggressionen frei setzt und eine vergleichsweise geringe Selbstkontrolle offenbart.

Heisig: „Das Ende der Geduld“

Kirsten Heisig war Jugendrichterin am Amtsgericht Berlin-Tiergarten. Sie starb Ende Juni 2010. Amtliche Untersuchungen über die genaueren Todesumstände brachten kein Ergebnis, das kritische Beobachter zufriedenstellt, denn das Verfahren endete mit einer Selbstmordthese. Heisig vertrat die aus ihren beruflichen Erfahrungen als Jugendrichterin gewonnene These, dass es notwendig sei, unsere Werte- und Rechtsordnung entschlossen gegen Jugendgewalt zu verteidigen. Kirsten Heisig blickte auf zwanzig Jahre Arbeitserfahrung in der Berliner Strafjustiz zurück. Jugendliche Gewaltkriminalität wollte sie reduzieren und dabei den Tätern die Chancen auf ein Leben ohne Straftaten nicht gänzlich verbauen. Heisig war durchaus bewusst, dass die Mittel der Strafjustiz allein nie ausreichen, Gewaltkriminalität einzudämmen. (Heisig, 2010, S. 9) Aber das Ausmaß des Problems, insbesondere in Berlin, sowie ihre länderübergreifende Bestandsaufnahme (Oslo, Glasgow, London, Rotterdam) führten zu einer Skepsis darüber, wie effektiv die Ge-

sellschaft sich schütze. Nach vielen folgenlosen öffentlichen Diskussionen riss ihr der Geduldsfaden. Welche Defizite hatten sich in der institutionellen Arbeit von Polizei, Staatsanwälten, Jugendgerichten und verschiedenen weiteren Behörden herausgestellt und immer wiederholt? Zunächst stellt Heisig fest, zwischen Straftat und Gerichtsverhandlung verstreicht zu viel Zeit, so dass vielen jugendlichen Tätern der Zusammenhang teilweise verloren zu gehen scheint. Eine bessere Kommunikation zwischen beteiligten Institutionen, also Polizei, Staatsanwaltschaft, Richtern und Schule sei unbedingt erforderlich. So entstand das entsprechende >Neuköllner Modell<. „Die Verfahren, die wir auf diese Weise erledigen, sind allerdings nicht geeignet, auf Intensivtäter einzuwirken.“ (Heisig, 2010, S. 185) Bereits deutlich zeigen sich verwahrloste Kieze, in denen sogar ein Quartiersmanagement großenteils vergeblich arbeitet, wenn beispielsweise Kinder aus arabischen, türkischen und Roma-Familien aneinandergeraten. Letztere zeigen sich nach Heisigs Erfahrungen als vergleichsweise schwerer integrierbar. „Speziell die Mädchen verschwinden ungefähr mit zwölf Jahren komplett aus dem Schulsystem. Sie werden vermutlich „verheiratet“ und sind sehr junge Mütter von zahlreichen Kindern – so heißt es jedenfalls in der Szene vor Ort, ohne dass es hierzu entsprechende Fallakten gibt, denn viele dieser Menschen werden von den Ämtern gar nicht erfasst.“ (Heisig, 2010, S. 188) Heisig vermutet Bandenstrukturen hinter Überfüllung seitens angeblicher Wanderarbeiter und Verwahrlosung verschiedener Quartiere. Im Berlin des Jahres 2009 bedarf eine polizeiliche Anmeldung keines Mietvertrages, was sich als Einzelheit aus der EU-Osterweiterung 2007 keineswegs direkt ergibt. Manchen Vermietern heruntergekommener Wohnungen scheint die Situation gleichgültig zu sein. Kirsten Heisig hat sich auf der Suche nach ihren Angeklagten selbst ein Bild der Lage gemacht und deren Quartiere aufgesucht. Offene Wohnungstüren, völlig vermüllte Hinterhöfe, fehlende Namensschilder sind Standard. Ein Quartiersmanagement für den Schillerkiez hat ein Handlungskonzept mit den vier Schwerpunkten „Woh-



nen und ein sicheres Wohnumfeld“, „Nachbarschaft und Beteiligung“, „Verbesserung der Situation der Familien und Kinder“, „Trinkerproblematik auf der Schillerpromenade“, in deren Nähe sich eine Grundschule befindet. (Heisig, 2010, S. 192) Bei Sanierungsbedarf gibt es behördliche Möglichkeiten, ebenso gegenüber Schulschwänzern und deren Eltern. Gesundheitsämter verfügen durchaus über Handlungsmöglichkeiten. Verhindert „Datenschutz“ eine sinnvolle Kooperation? Kirsten Heisig hatte als Jugendrichterin viele Straftaten aus dem Schillerkiez, der zu dem ca. 300.000 Einwohner zählenden Berliner Bezirk Neukölln gehört, zu verhandeln, deshalb haben ihre Vorschläge zur nachhaltigen Bekämpfung der Jugendkriminalität besonderes Gewicht: Geltendes Recht sei konsequent anzuwenden und andere europäische Länder lockerten den Datenschutz. „Was hindert uns daran, beispielsweise einer Mutter aufzugeben, einen staatlich finanzierten Entzug durchzuführen, während der Vater auf den Schulbesuch der Kinder zu achten hat, indem konkrete Absprachen mit der Schule getroffen und eingehalten werden?“ (Heisig, 2010, S. 198) Schließlich gibt es den Straftatbestand einer „Verletzung der Fürsorgepflicht“. Staatliche Transferleistungen bleiben nicht selbstverständlich ungeprüft. Der Sozialstaat sei kein Selbstbedienungsladen ohne Pflicht zur Gegenleistung. Familiengerichte könnten das Sorgerecht prüfen. Bei gewalttätigem Verhalten von Kindern wäre eine geschlossene Einrichtung nötig, denn „Immer wieder beteiligen sich auch Kinder an der Begehung schwerster Straftaten. Man kann sie dann oft nicht mehr mit ambulanten Hilfemaßnahmen erreichen.“ (Heisig, 2010, S. 200) Eine weitere Möglichkeit des Staates liegt in § 71 JGG, bereits nach einer polizeilichen Vernehmung und vor einer gerichtlichen Hauptverhandlung Weisungen zur Lebensführung zu erteilen, um erzieherisch einzuwirken, wie Heisig erinnert. Mehrfachtäter könnten unter Betreuung gestellt werden. Bis zu Kirsten Heisigs Tod kam in Berlin diese Möglichkeit nicht zur Anwendung. Schulen brauchen Hilfe gegenüber straffälligen Jugendlichen, die im Unterricht „über Tische und Bänke“ gehen. (Heisig, 2001, S. 201-202)



Kirsten Heisig besuchte vor ihrem plötzlichen Tode einige Elternabende in Schulen Berlin-Neuköllns. Sie berichtet über die dort angetroffenen Ethnien. Ihre Eindrücke waren keine Einzelfälle, sondern eher typisch. Zu einem arabischen Elternabend erschienen Verbandsvertreter und ein Vater von elf Kindern „schwang seine Gebetskette und äußerte, seine Töchter seien seine Ehre. Bildung für die Mädchen kam in seinen Plänen nicht vor.“ Heisig traf Menschen, die bereits seit vielen Jahren hier leben, aber eine ausgeprägte Anspruchshaltung einnehmen. Sie machte die Beobachtung, türkische Mitbürger in Neukölln seien im Hinblick auf die Schulausbildung ihrer Kinder deutlich problembewusster als arabische. Überhaupt gäbe es eine Art Hackordnung im Kiez, wo sich „Araber“ an der Spitze des sozialen Ansehens verorteten, gefolgt von „Türken“, danach „Zigeuner(n)“, also Sinti und Roma aus Rumänien, und „ganz unten“ die „Afrikaner“. (Heisig, 2010, S. 122-123)

Buschkowsky: Berufsehre in Neukölln?

Als langjähriger hauptamtlicher Bürgermeister im Berliner Stadtbezirk Neukölln kennt Heinz Buschkowsky die ökonomischen und kulturellen Realitäten. Sie ähneln in wesentlichen Strukturmerkmalen denen in anderen Städten Deutschlands: Gewalt und Kriminalität mit weit überdurchschnittlichem Anteil von Jugendlichen aus Parallelgesellschaften, die sich teilweise kulturell und sozial abschotten. Die Leistungsskala bei Abschlüssen von Schul- und Berufsausbildung sieht wie folgt aus: Ohne Abschluss verlassen 18% der Schüler mit Migrationshintergrund die Schule. Von den Kindern, die zum Mittleren Schulabschluss (Realschule) in Neukölln antraten, waren im Jahre 2012 insgesamt „69 % nicht-deutscher Herkunft“. Von denen bestanden „lediglich 64 % im Fach Deutsch“. Die Durchfallquote aller Mädchen lag bei 91 %. (Buschkowsky, 2012, S. 47) Von Vermittlern des Jobcenters kommt die Einschätzung, „dass etwa 90 % der Kunden unter 25 Jahren ohne Qualifizierungs- und Lebenshilfemaßnahmen objektiv nicht in den Arbeitsmarkt vermittelbar



sind“, weil sie den Anforderungen nicht gewachsen sind. Die Sozialleistungen umfassen die Lebenshaltungskosten einschließlich Krankenversicherung. Der prozentuale Anteil der Empfänger ist im Vergleich mit dem Berliner Durchschnitt fast doppelt so hoch, in Teilen des Neuköllner Nordens erreichen sie 75 % der Kinder. Diese staatliche Alimentation wirkt sich prägend aus. (Buschkowsky, 2010, S. 51-53) Frage: Worin liegt eine „Benachteiligung“? In der multiethnischen Realität Neuköllns mit etwa 150 vertretenen Nationen beobachtet Buschkowsky, dass sich die Ethnien abgrenzen, von Einzelfällen abgesehen. Eine zentrale Frage lautet in einer solchen Umgebung, wie weit die kulturelle Identität der deutschen Bevölkerung geht. „Inwieweit muss eine Gesellschaft gemessen an ihren eigenen Freiheitsnormen abweichendes Verhalten nicht nur tolerieren und dulden, sondern auch bewusst fördern?“ (Buschkowsky, 2010, S. 70-71)

Ehrenmord

Trotz eines abendländischen Rechtsverständnisses kommt es in Deutschland zu Verurteilungen wegen Totschlags statt Mordes, weil Gerichte anwaltlichen Darstellungen folgen, wonach religiöse oder kulturelle Hintergründe der Tat einzubeziehen seien. (Braun / Mathes, 2007, S. 323) Schätzungen zufolge geschehen, überwiegend in islamischen Ländern, jedoch ebenfalls in Europa, Indien, Südamerika, pro Jahr etwa fünftausend Morde an Frauen und Mädchen im Namen der Ehre (der Familie). Nicht immer oder eher selten erlangen einzelne Fälle eine Bekanntheit, meistens über Medienberichte. So geschah es im Fall von Hatun Sürücü, getötet in Berlin im Februar 2005, wie sieben weitere Opfer innerhalb von sechs Monaten zuvor. Sie war zwangsverheiratet. Seitens der Familie, deren Angehörige mordeten, lautete der entscheidende Vorwurf, sie habe „wie eine Deutsche gelebt“. (Braun / Mathes, 2007, S. 322) Ein ähnlicher Fall ist besonders gut dokumentiert: „Ich bin Zeugin des Ehrenmords an meiner Schwester“ aus der Feder von Nourig Apfeld. Sie kam als Siebenjährige 1979 im

Rahmen ihrer Familie nach Deutschland, und zwar aus Syrien. Ihre Schwester Waffa versuchte, sich gegen ihre Familie durchzusetzen, woraufhin sie 1993 ermordet wurde. (Apfeld, 2010) Die Islamwissenschaftlerin Christine Schirmacher erinnert daran, dass sowohl Ehrenmord als auch Zwangsverheiratung „nichts mit den Gesetzen des Islam zu tun“ hätten, sondern „eher eine Erbschaft aus vormonothelistischen Kulturen“ seien. (zitiert nach: Braun / Mathes, 2007, S. 324) Unter Berufung auf einen Altertumswissenschaftler, Bernhard Laum, unterscheiden Braun und Mathes, dass die Blutrache in frühen Kulturen den Mann als Vollzieher und Opfer sah, beim Ehrenmord die Frau als Opfer. (S. 325 ff.) Für die Frauen, die Gewalt erleiden, erwächst daraus kein Trost.

Ehrenmode sind über 13 Länder verbreitet, sind also keine islamische Spezialität, gehören jedoch zur islamischen Kultur, aus der viele nach Europa strömende Migranten stammen. Ursula Spuler-Stegemann schätzt den Bedarf an Frauenhäusern für mißhandelte Frauen in der Türkei auf ca. 3000. (Spuler-Stegemann, 2006, S. 246) Angebliche Selbstmorde von zweihundert etwa 15-25jährigen Frauen in der Südost-Türkei sehen teilweise aus wie Ehrenmorde. Aus Interviews mit 5100 Frauen in Kurden-Regionen stehen viele Selbstmorde in Verbindung mit der Familienehre. Den Frauen wird deutlich gemacht, es sei besser, sich selbst zu töten, statt durch ein Familienmitglied zu sterben. Es bleibt oft unklar, ob vom Balkon gestoßen oder gesprungen, ob Gift genommen oder gegeben. (S. 247)

Wer, wie Nourig (Apfeld), spätere Zeugin des Ehrenmordes an ihrer Schwester, in einer Familie aufwuchs, deren lebendige Erinnerungen an den täglichen Existenzkampf im (kurdischen) Dorfe alles Denken und Tun überschatteten, vergaß auch nicht frühere nachbarschaftliche Riten und Ehrerbietungen, etwa bei dem Empfang von Gästen (Hände küssen, Blick senken). Jungen Frauen blieb ein direkter Blickkontakt mit Männern verboten, es sei denn, sie riskierten eine abwertende Nachrede einer Liebschaft oder Einladung. Nourigs Schwester erfuhr elterliche Zärtlichkeiten nur



als Kleinkind, Nourig selbst erging es ebenso: „Seit meiner Einschulung in Syrien hatten meine Eltern mich nicht mehr umarmt, geschweige denn geküsst. Diese Distanz zwischen Eltern und >älteren< Kindern ist dort nicht ungewöhnlich.“ (Apfeld, 2010, S. 46-47)

Über den weiteren Verlauf ihrer Familientragödie muss an dieser Stelle nicht in Einzelheiten berichtet werden. Es ist der Blick von innen und erfasst alltägliche Demütigungen und Missverständnisse, die in einer Spirale der Gewalt enden: Nourig erlebt den Mord an ihrer Schwester Waffa am 29. August 1993. In der Zwischenzeit beklagt Nourig detailliert schlechte Erfahrungen, zu denen solche mit vermeintlich gut gemeinter Hilfe gehören (S. 264 ff.). Das Urteil für den Mord an ihrer Schwester ergeht erst am 29. März 2008 und lautet für ihren Vater auf 8 Jahre Gefängnis. Der Cousin Kaan wird mangels Beweisen freigesprochen. Sie kommt in ein Schutzprogramm für Zeugen. Immer wieder fühlt sie sich von „den grausamen Erfahrungen“ in ihrer Herkunftsfamilie eingeholt. (Apfeld, 2010, S. 272) Ihre Halbgeschwister sieht sie einem „archaischen Kollektivdenken“ ausgeliefert. Als Motiv zur Veröffentlichung ihrer Lebensgeschichte nennt sie: „...um den vielen unterdrückten und in familiären und religiös beherrschten <Gefängnissen> lebenden Menschen zu zeigen, dass es einen Weg aus dem Zwangskollektiv gibt und ein Leben als selbständiges Individuum möglich ist. Sicher: Es erfordert Mut und braucht Unterstützung.“ (Apfeld, 2010, S. 276) Wenn an dieser Stelle von Bildung die Rede ist, liegt eine Verwechslung vor. Notwendig wäre erstmal Alphabetisierung, damit die Frauen wenigstens ihren Ehevertrag selbst lesen können. (Spuler-Stegemann, 2006, S. 273)

Zwangsheirat im Clan (Kelek: „Brautpreis Deutschland“)

Necla Kelek erklärt das „Schicksal der gekauften Bräute“ zu einem „der bestgehüteten Tabus der türkischen Gemeinschaft“. (Kelek, 2006) Das Buch veränderte das Leben der Autorin. Es gab Berichte und Veranstal-

tungen über Migration und Gewalt in der Familie, eine Kritik von 60 >Migrationsforschern<, sie „hätte >Einzelfälle< zu einem gesellschaftlichen Problem aufgepumpt“. Kelek argumentiert, Gespräche mit Frauen in Moscheen, Schulen, mit Ärzten und Beratungsstellen ergäben eine andere Sicht als die ihrer Kritiker. Diese würden „erfahren, dass es in diesem Land verbreitet Zwangsheirat, Gewalt in der Ehe, Vergewaltigungen und sogar die Mehr-Ehe gibt; dass es kurdische Familienväter gibt, die ihre minderjährigen Nichten nach Deutschland holen, sie als ihre Töchter ausgeben - dabei Kindergeld beziehen - und mit ihnen in Polygamie leben.“ (Kelek, 2006, S. 13)

Aus solchen Tatbeständen erwachsen Fragen und Kritik an Migranten und deren Förderern: ob oder wieweit führt die Migration aus fremden Kulturkreisen zu „einer Ablösung von ihrer Herkunftskultur und ihrer Neuorientierung an den Werten der westlichen Gesellschaft“? In Wirklichkeit hapert es mit der Integration von Türken und Muslimen, folgt man den auf persönlichen Erfahrungen beruhenden Darstellungen von Kelek. Sie verweist auf einen eigenen Wandel der Sichtweise und Analyse seit ihrer Dissertation 2002, denn sie habe damals „die Macht des islamischen Weltbildes sträflich unterschätzt.“ (Kelek, 2006, S. 13-14) Die von ihr erwähnten und kritisch betrachteten 60 Migrationsforscher hätten ihrer Meinung nach einen besseren Beitrag zur Integration leisten können, indem sie weniger den Schutz der Herkunftsidentität der Migranten anstrebten als besser die inzwischen alltäglichen Tatbestände von Ehrenmorden und Zwangsehen aufzugreifen. (S. 14) Als einen Verbündeten betrachtet Kelek den Schriftsteller Salman Rushdie, der geschrieben habe, die Diskussion über den Islam erinnere ihn „ein bißchen an das, was die Sozialisten während der schlimmsten Exzesse in der Sowjetunion behauptet haben. Das ist nicht wirklich Sozialismus, sagten sie. Es gibt einen wahren Sozialismus, in dem es um Freiheit, soziale Gerechtigkeit und so weiter geht, aber das tyrannische Regime dort drüben, der real existierende Sozialismus hat nichts mit dem wirklichen Marxismus zu tun. (...) Ich glaube, man fängt an, diese



Trennung auch in der Debatte über den Islam zu machen. Es gibt aber einen aktuellen existierenden Islam, der überhaupt nicht lebenswert ist.< Und dieser Islam existiert ... vor unserer Haustür.“ (Kelek, 2006, S. 16) Warum scheitert nach den Erfahrungen der Necla Kelek aus Anatolien die Integration in Deutschland immer wieder? Liegt es am „Brautpreis Deutschland“? Wie kann man seine Identität bewahren und sich trotzdem europäischen Realitäten annähern? Keleks Vorschläge zielen auf die Verteidigung demokratischer Errungenschaften in Deutschland. Wer an einreisende Ausländer einige Anforderungen stellt, sollte nicht unter Rassismusverdacht stehen. „Und eine Grundbedingung der Lebensfähigkeit unserer Demokratie sind die Freiheit und der Schutz des Einzelnen. Das kann nicht zur Disposition gestellt werden.“ (Kelek, 2006: S. 239) Gesetzliche Möglichkeiten dafür liegen in Verboten von Zwangsheiraten, ihre juristische Nichtigkeit, ihre strenge Bestrafung, Mindestalter, Nachweis eines eigenen Haushalts. Die Verwandtenehe ist sehr verbreitet. Cousin und Cousine stellen jedoch ein genetisches Gesundheitsrisiko von geburtlichen Anomalien bzw. Behinderungen dar, mit hoher Dunkelziffer. Eine Ächtung der Mehrehe, Sprachliche Kompetenz, Einstellungsänderungen bei allen Beteiligten bleiben unabdingbar. S. 246) „Die Tochter ist die Ehre der Familie, und die Familie ist für die Unberührtheit der Tochter verantwortlich.“ (Kelek, 2006, S. 243)

Kopftuch und Schleier und Erfahrungen in der Lehre an der Uni (Akkent, Neumann, Kelek)

Necla Kelek studierte Volkswirtschaft und Soziologie in Deutschland. Sie promovierte über das Thema >Islam im Alltag<, wobei sie zur Zwangsheirat Stellung bezog, die aus ihrer Sicht zu einem archaischen Sittenkodex gehört. Keleks Forschungsschwerpunkt sind Parallelgesellschaften in Deutschland, wo die 1957 in Istanbul geborene Tochter eines früheren Gastarbeiters lebt. Als muslimische Insiderin berichtet sie über Diskussionen mit Teilnehmern und Besuchern von Lehrveranstaltungen. Kelek, 2006, S. 264 ff.) Als eine aus ihrer



Sicht typische Reaktion von Muslims bezeichnet sie Äußerungen, sie sei kein richtiger Muslim, weil sie sich den muslimischen Gesetzen nicht unterwerfe. Allahs Gesetz müsse gegen Ungläubige verteidigt werden. Deutsche Orientalisten riskieren Einreiseverbote in muslimische Länder, wenn sie den Islam kritisieren, denn jede Kritik gilt als Gotteslästerung. Kritik am Islam kann dazu führen, dass ein Autor systematisch ignoriert wird, er also nicht erwähnt oder zitiert wird und keine Chance auf einen Lehrstuhl hat. (Kelek, 2006, S. 265-266) Kelek vermisste in orientalistischen und interkulturellen Seminaren oft kritisches Denken, wenn es um Konflikte von Alltag und Religion ging. Niemand mochte als ausländerfeindlich oder intolerant gelten, vor allem keine Politiker und Amtsträger. Manche „propagieren ein Toleranzverständnis, das einer Selbstaufgabe gleichkommt. Die Freiheitsrechte haben bei ihnen im Zweifelsfalle gegenüber dem Verständnis für andere hintanzustehen.“ (Kelek, 2006, S. 267) Dem Iman von Izmir werden 1999 die Worte zugeschrieben: „Dank eurer Gesetze werden wir euch beherrschen.“ Von Mordechai Levy stamme eine Kritik an radikalen Islamisten, wonach diese jegliche demokratische Werte ablehnen, weil nicht göttlichen Ursprungs. Muslimische Appelle an Menschenrechte sind nur instrumentell im politischen Kampf. (Kelek, 2006, S. 268) Ist es nicht falsch verstandene Toleranz, „wenn Mädchen von Teilen des Schulunterrichts fern gehalten werden, ... wenn Sechsjährige das Kopftuch tragen müssen“. Von der Zwangsheirat türkischer Frauen zeigte sich die Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen trotz mehrjähriger Amtszeit überrascht: „Haben Sie Zahlen?“ Aber ist es nicht ihre Aufgabe, solche Fakten zu ermitteln? Liegt in der laut Insider verbreiteten Zwangsheirat nicht eine Verletzung von Grundrechten, soll das die >Anerkennung kultureller Differenzen< sein? „Der Koran kennt keinen ausgangsoffenen Kampf zwischen Gut und Böse, den der Einzelne mithilfe moralischer Werte und gesellschaftlicher Normen immer wieder selbstverantwortlich entscheiden muss. Ein praktizierender Muslim erlangt Gewissheit, das Heil zugeteilt zu bekommen, einzig

und allein durch die Unterwerfung unter alle Gebote Allahs. Dieses Verhalten erspart ihm Gewissensqualen, die dem Christentum immanent sind.“ (Kelek, 2006, S. 269-271) Sind Kopftuch und Schleier Hindernisse für die Integration? Sind sie allein religiöse oder gleichzeitig politische Symbole von Parallelgesellschaften, deren materielle Grundlage großenteils in der deutschen Sozialversicherung liegt? Lässt sich an Sprachkenntnissen die Bereitschaft von Migranten zur Integration ablesen? „Wie kommt eine Demokratie dazu, den Schleier oder das Kopftuch zu akzeptieren? ... Heute aus dem Koran eine allgemeine religiöse Pflicht für das Kopftuch abzuleiten, ist nicht akzeptabel. ... Das Kopftuch ist kein Zeichen des Glaubens.“, keine religiöse Pflicht. (Kelek, 2006, S. 256) Kreuz und Kippa symbolisieren religiöse Demut, jedoch „ist das Kopftuch das Zeichen für die Reduktion der Frau auf ihr Geschlecht“ und bedeutet eine soziale Unterwerfung. (Kelek, 2006, S. 256-257) Eine Vertreterin der Vereinigung muslimischer Vereine in Hamburg wird stolz zitiert, das Kopftuch der Frau sei ein Zeichen der Abgrenzung. An dieser Stelle geht es um die „Ehre des Mannes, die sie nicht beflecken darf.“ In dieser Unterwerfung liegt ein Verstoß gegen Artikel 3 des Grundgesetzes. (Kelek, 2006, S. 258-259) Aber - so islamische Lehre laut Kelek - die Frau sei dem Mann nicht gleichwertig, sondern (nur) ein sexuelles Wesen, dem es an Verstand oder Vernunft mangle. (Kelek, 2006, S. 257) Von außen betrachtet, gibt es zu diesem Thema unterschiedliche Darstellungen, allein schon wenn man die Frage berücksichtigt, ob z. B. die heutige autoritäre Politik Saudi-Arabiens ein Ausdruck quasi sektiererischen Denkens sei, dessen dortige Auslegung des Koran keineswegs von der gesamten muslimischen Welt geteilt werde. Begründet eine Frau ihr Kopftuch religiös, kann niemand ihr das absprechen. Wie sieht es aus mit anderen religiösen Symbolen in der Öffentlichkeit?

Volker Neumann griff die Frage auf, ob eine muslimische Lehrerin im Schulunterricht ein Kopftuch tragen dürfe (Neumann, 2006, S. 121 ff.) Hängen nicht in bayrischen Klassenzimmern christliche Kruzifixe, ohne



dass eine Verletzung des Gleichheitsgebotes oder der Neutralitätspflicht des Staates beklagt wird? Wie hat sich die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts entwickelt? Kann nicht einem beliebigen Gegenstand irgendein Sinngesamt zugesprochen werden, wodurch dieser zum Symbol wird? (Willems, 1969, S. 1138-1140) Kopfbedeckungen und Schleier finden sich in mehreren Kulturkreisen, ohne dass eine eindeutige und gemeinsame Deutung erkennbar erscheint. Mussten nicht auch bei den Indogermanen die verheirateten Frauen, anders als unverheiratete Mädchen, ihr Kopfhaar bedecken, wobei es eine Vielzahl von Kopfbedeckungen gab, zu denen Häubchen oder Krone gehörten? (Neumann, 2006, S. 122-123) Es gab widersprüchliche Deutungen: „Im alten Assur mussten nur verheiratete Frauen und Witwen ihr Antlitz bedecken, Dirnen und Sklavinnen hingegen nicht. Bei den Juden waren es die Huren, die verschleiert sein mussten. ... Vornehme arabische Bürgerinnen der städtischen Oberschicht aus Mekka trugen den Schleier schon in vorislamischen Zeiten, um sich so von unbedeckten Sklavinnen äußerlich abzugrenzen.“ (Neumann, 2006, S. 123) Es gibt Hinweise auf frühchristliche (Apostel Paulus) und auch frühmittelalterliche, vorislamische arabische Überlieferungen, wonach ein Schleier Pflicht war, außer seitens Bäuerinnen und armen Frauen. Dadurch zeigt sich frühzeitig der Schleier nicht nur als Ausdruck männlicher Macht und Dominanz ... sondern auch als Zeichen sozialer und ökonomischer Abgrenzung.“ (Neumann, 2006, S. 123) Die Sure 33:59 des Korans fordert die Frauen auf, „sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen“, wie Akkent und Franger, 1987, S. 70, berichten und was eine interpretierbare Formulierung darstellt. In gegenwärtiger westlicher Mode und in der Arbeit dominieren praktische Funktion oder Eitelkeit. Das Bundesverfassungsgericht verlangte 2003 in einem Streitfall über das Kopftuch einer Lehrerin in Baden-Württemberg eine gesetzliche Regelung. Die Urteilsbegründung enthielt widersprüchliche Formulierungen. Außer einer staatlichen Neutralitätspflicht fand gegenseitige Toleranz eine Erwähnung. Neumann,

2006, S. 127, S. 141) Nach Ansicht des Bundesverfassungsgerichts 2003 erstreckt sich das Grundrecht der Glaubensfreiheit „nicht nur auf die innere Freiheit zu glauben, sondern auch auf die äußere Freiheit, den Glauben zu bekunden und zu verbreiten“ Zwischen religiösen Bekenntnissen, die möglich seien, und gezielter weltanschaulicher Beeinflussung wird unterschieden. (Neumann 2006, S. 128-129) Wo verläuft die Grenze zwischen religiösem Fundamentalismus und Zivilgesellschaft? Zivilrechtlich strukturierte Gesellschaften koordinieren Probleme „in Form ergebnis-offener Verfahren“, also „nach legitimierten Verfahren“; in „fundamentalistisch-religiösen Gesellschaften (sind) die Normen göttlich vorgegeben und unveränderbar“. (Neumann, 2006, S. 131, Prittwitz, 2002, S. 33-39) Werden Gleichberechtigung und Gleichstellung von Mann und Frau durch Religionsausübung berührt, würde „dies die Aufgabe eines fundamentalen individuellen Menschenrechtes zugunsten der Norm der ungestörten Religionsausübung bedeuten.“ (Prittwitz, 2002, S. 38) Steht eine Lehrerin mit Kopftuch auf dem Boden des Grundgesetzes, auch wenn sie ihre Schüler nicht indoktriniert? Wie viele islamische Frauen tragen ihr Kopftuch freiwillig? Wie ist die Situation, wenn ein Schleier das Gesicht vollständig bedeckt? Wie wird in der Türkei verfahren, was ist übrig von Kemal Atatürks Versuch, Staat und Religion in der Öffentlichkeit (Universität, Behörden) zu trennen und Kopftücher zu verbieten? Neumann interpretiert das Kopftuch als Symbol der Unterdrückung der Frau, als Unfreiheit im Geschlechterverhältnis. Beim Kreuz wäre die aktuelle Lage anders. Die künftige Rechtsprechung in Deutschland sei dazu nicht vorhersagbar. (Neumann, 2006, S. 139)

In einem historischen Rückblick stellen Akkent und Franger zunächst jenseits patriarchalischer oder aktueller politischer und religiöser Fragen fest, dass Frauen zuweilen individuelle Gründe geltend machen, ein Kopftuch als Bekleidungsstück zu tragen. Für sie trägt dieses Kleidungsstück dazu bei, dass sie sich wohl fühlen. Religiöse Aspekte werden den Frauen dabei nicht unbedingt bewusst. Das Kopftuch von Bäuerin-



nen in Deutschland hat eine lange Tradition ohne Islam. Für eine interkulturelle Ausstellung haben sie einige Frauen befragt und fotografiert. Als Möglichkeit einer symbolischen Assoziation im Wechselspiel von Verhüllen und Endhüllen finden Schleier und Kopftuch in vielen Kulturen Verwendung. Eine türkische Beiträgerin schreibt bei Akkent und Franger, in der türkischen Geschichte gab es keineswegs durchgängig die Sitte oder einen Zwang, das Kopftuch zu tragen. Im Jahre 922, als Türcinnen zwischen Aral-See und Kaspischem Meer lebten, bedeckten sie in der Öffentlichkeit keineswegs ihre Haare und wichen Männern in der Öffentlichkeit nicht aus. (Akkent / Franger, 1987, S. 98 ff.) Weder bei den frühen Osmanen um 1300, noch bei den Persern zwei Jahrhunderte später waren die Frauen verschleiert. Istanbuler Frauen kleideten sich anders als anatolische Bäuerinnen. Als das Osmanische Reich im 16. Jahrhundert zur Theokratie wurde, begannen Streitigkeiten über die Bekleidung oder teilweise weibliche Verhüllung. Seitens des Sultans folgten 1841 Versuche, die Frauen auf dem Umweg über deren Männer in der Öffentlichkeit zu einer „ehrbaren“ Kleidung zu veranlassen. (S.104) Undurchsichtige Schleier wurden 1870 verlangt, 1881 sollte die Polizei in Istanbul auf das für islamische Frauen geltende öffentliche Verbot dünner Schleier achten. Der Sultan zeigte sich angesichts vermehrter Raubüberfälle besorgt über den Missbrauch verdeckender Kleidungsstücke. (S. 108-109) Im Laufe der erwähnten Zeiträume gab es in Europa ebenfalls zahlreiche Kleiderordnungen, mit denen versucht wurde, Sitten und Moral vorzuschreiben. Der „Ehrbare Rat“ der Stadt Nürnberg befasste sich 1657 und 1693 kritisch mit dem „Wollregentuch“, weil der Verdacht aufkam, die Frauen würden darunter Unsittliches tun. (S. 140) Zu Diskussionen in deutschen Zeitungsschriften über die Entschleierung türkischer Frauen wird (S. 155 ff.) berichtet. Dies geschieht parallel zu sozialen und politischen Veränderungen, die den Untergang des Osmanischen Reiches begleiteten. Zur aktuellen Diskussion in Deutschland sollte mit der erwähnten Ausstellung ein Beitrag zur Versachlichung der Debatte um das

türkische Kopftuch geleistet werden, indem es vor allem als beliebtes Kleidungsstück zum Schutz vor Sonne und Regen gelten soll. Religiöse und politische Gründe spielen dabei nur eine geringere Rolle, sagen die Ausstellungsmacherinnen. (Akkent / Franger, 1987, 195 ff.)

Gegenwärtige internationale Szenarien und deren theoretische Perspektiven: historisch, geographisch, arbeitsteilig und psychologisch-transkulturell.

Vorbemerkung zur sozialen und kulturellen Universalität der Ehre:

Im Vergleich unterschiedlicher sozialer Regeln und Handlungsmuster in verschiedenen Kulturen und Epochen erweisen sich Ehrvorstellungen als universell, aber in ihren Formen abhängig von der Erziehung, der materiellen und persönlichen Entwicklung. Ehrbegriffe entstehen ständig neu, weil sie ein jeweiliges soziales Umfeld charakterisieren. Ehre ist deshalb ein ideales Anschauungsbeispiel für Sozial- und Kulturwissenschaften und hilfreich beim Analysieren politisch-historischer Entwicklungen. Ehrbegriffe können zu Handlungsrichtlinien für heranwachsende Menschen werden.

Ehre als mediterraner Lebensraum: Vogt / Zingerle, Schmidt, Giordano

Vogt / Zingerle

Das Thema Ehre ist unbestritten immer wieder aktuell, weil ihre sozialen Formen sich wandeln. Die europäische Standesehre, an die Ludgera Vogt und Arnold Zingerle erinnern, ist jedoch zeithistorisch keineswegs von der Würde des Menschen abgelöst, sondern lebt weiter, wenn auch unter anderen tagespolitischen Begriffen wie Sozialprestige, Gesellschaftsschicht und anderen. Sogar eine „erneute Archaisierung der Geschlechterehre im Gefolge des Fundamentalismus“ wird erkannt. (Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 10) Wird der Wert der Ehre in Gegenwartsgesellschaften untersucht, bildet sich eine Reihe von Schwerpunkten



heraus. Dazu zählen, wie Vogt und Zingerle zusammenfassen, erstens „öffentliche Ehrungen, Ehrenzeichen und Ehrentitel“, zweitens das „Ehrenamt als institutionalisierte Form der symbolischen Gratifikation“, drittens „Beleidigung und Ehrenschatz“, viertens „Berufsehre“, fünftens „Ehre als Kollektivstereotyp internationaler Beziehungen, nationale Ehre, sechstens „Ehre im deutschen Vereinigungsprozeß“. (Vogt / Zingerle, 1994, S. 11-13) Die beiden Sozial- und Kulturforscher berichten, „in Auffassungen von Ehre verdichtete sich die Selbst- und Fremdeinschätzung ganzer Gruppen, Schichten, Stände“, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. (Vogt / Zingerle, 1994, S. 14) Wird eine Systematik versucht, was Ehre war oder ist, wird deutlich, „was Menschen sind“, „Identität“, gesellschaftlicher Rang, also „Status“, sowie „Moralität“. (S. 16) Das Verhältnis zwischen Ehre und Würde bleibt hier zunächst ungenau. Bezüglich einer frühen soziologischen Analyse wird auf Georg Simmel verwiesen, über die „Selbsterhaltung der sozialen Gruppe“. (S. 18) Während sich seit der Antike im Mittelmehrraum ein „ungebrochene(s) >familistische(s)< Muster in der Organisation der sozialen Beziehungen“ zeigt, traten in Mittel- und Westeuropa die Stände an die Stelle der Verwandtschaftsgruppe. Für die teilweise archaischen Ehrvorstellungen in Süditalien, insbesondere in den Beziehungen der Geschlechter, könnte darin eine Erklärung liegen, denn die ständischen Strukturen Mitteleuropas erwiesen sich allgemein als weniger resistent gegenüber Modernisierungen, Erneuerungen, als die Verwandtschaftsgruppe. (Vogt / Zingerle, 1994, S. 21) Wie unterscheiden sich unter derart verschieden entwickelten Voraussetzungen die moralischen Sanktionsmittel Recht und Ehre? Ehre ist nach wie vor alltagsrelevant, jedoch hat sich ihre Kontrollfunktion infolge wirtschaftlicher Änderungen gewandelt, nach außen zum Recht, nach innen zur Selbstkontrolle, wird gemutmaßt. Weiß der Markt nichts von Ehre, wie Max Weber spekulierte? Während Georg Simmel die Integrationsleistungen der Ehre hervorhob, unterstrich Bourdieu den Mechanismus der Konkurrenz. (Vogt / Zingerle, 1994, S. 27) Die vormals mediterranen Ehr-

vorstellungen begegnen uns längst nicht mehr ausschließlich in ihrer traditionellen geographischen Beschränktheit. Inzwischen begegnen sie uns in irritierender Weise in unserer eigenen Gesellschaft. Das Konfliktpotential unterschiedlicher Ehrvorstellungen in einer multikulturellen Gesellschaft tritt immer deutlicher zutage, wie Beispiele aus der Türkei und Italien zeigen. Wer integriert wen?

Schmid

Über Ehre und Ehrgefühl im ländlichen Sardinien berichtet Axel Schmidt über seine Feldforschung: >Wo die Männer sind, gibt es Streit<. In der dortigen Dorfstruktur spiegeln sich typische Konflikte. Wie steht es um das staatliche Gewaltmonopol im Verhältnis zur lokalen Sozialstruktur? Welchen Einfluss hat für den ländlichen Frieden in Italien immer noch die Selbstjustiz, Vendetta, vor allem in den Bergen? Wer garantiert die persönliche Sicherheit der Familienmitglieder? Zu den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen gehören knappe Ressourcen: Böden, die für den Ackerbau wenig oder gar nicht taugen und die Viehhaltung mit wandernden Herden. Dörflicher Streit wird darüber beinahe unvermeidlich, aber als Motiv wird ehrenrühriges Verhalten genannt. Auf Beleidigung und Verachtung folgen Hass und Vergeltung. Selbstjustiz, Vendetta, gehört zur Ehre. Eine familiäre Mischwirtschaft ist vorherrschend. Der Anbau von Gemüse, Wein und Obst steht neben Einkünften wie saisonaler Arbeitsmigration und anderen. Aus der dörflichen Enge und Vertrautheit erwächst „eine umfassende Verbindlichkeit und Konformität“. (Schmidt, 1994, S. 195) Das Ehrkonzept in Sardinien ist zentraler Ordnungsfaktor. Es besteht aus Ehre, Scham und Schande. Ehre, wenn auch sprachlich anders gefasst, verlangt, soziale Regeln und Rollen zu befolgen, Schande bedeutet, davon abzuweichen, Scham bezieht sich auf eigenes Ansehen, der Grund, „die Sanktionen der Öffentlichkeit anzunehmen.“ (Schmidt, 1994, S. 196) Aus der Ehre folgt das Maß und der Umfang der Tauschbeziehungen. Der Klatsch, obwohl als schändlich erachtet, bestimmt die öffentliche Meinung über den Ruf einer Person. Im Mittelpunkt der Ehre steht die Familie, nicht



der Einzelne. Der Haushalt besteht aus den Eltern und ihren unverheirateten Kindern. Auch darüber hinaus bestehen diverse verwandtschaftliche Verpflichtungen. Zur Ehre und Schande der Familie gehört die Regelung ihrer Probleme ohne Öffentlichkeit. Die soziale Kontrolle ist stark. Dem Haushalt steht der Mann vor, er soll ihn gegen Übergriffe sichern. Das Familienbudget obliegt der Frau. Viehdiebstahl gilt als Sport, der nach klaren Regeln verläuft. Eine aggressive Persönlichkeit zu sein, gilt als Tugend. (Schmidt, 1994, S. 199) Ehre gründet sich erst in einer eigenen Familie. Persönlicher Status erwächst aus Reichtum und Ehre. Materielle Uniformität soll Neid mindern. Kehrseite der Ehre im Dorf ist Gewalt. (S. 202) Trotz Konfliktlösung durch Selbstjustiz und Gewalt soll diese sozial akzeptiert sein, um Eskalationen zu begrenzen. Die Vendetta ist seltener eine Blutrache oder gar Mord als eher Kleinkrieg. Jede Beleidigung erfordert Rache. Beleidigungen können sein: Verleumdung, Indiskretion, Falschaussagen, Nichteinhalten eines Eheversprechens, Viehdiebstahl, schwere Verletzungen von Tieren, Arbeitsgeräte beschädigen, einem Gast aggressiv begegnen, Mord oder Totschlag, Brandstiftung, Autoreifen zerstechen. (Schmidt, 1994, S. 204) Staatliche Gerichte hineinzuziehen ist legitim, jedoch keineswegs selbstverständlich. Heimliche Rache innerhalb angemessener Zeit gilt als umsichtig und ist sozialadäquat. Muss ein Tod gerächt werden, wird gewöhnlich „die Rache an einen ledigen Verwandten delegiert, so daß er im Falle seiner Verhaftung oder seines Todes keine zu versorgende Familie hinterläßt.“ (Schmidt, 1994, S. 206) Jemanden am Ohr zu ziehen bedeutet, sein Verhalten als schändlich zu sehen. Es ist ein Relikt aus dem sardischen Mittelalter, als Dieben, Meineidigen und Ehebrechern ein Ohr abgeschnitten werden konnte anstelle einer Geldstrafe. (S. 207) Rächt sich ein Nachbar, dem seine Weinstöcke zerstört wurden, mit dem Zerschneiden der Kehle von Schafen? Welche Vergeltung erscheint angemessen? Zwischen der Vendetta und einer Fehde liegt der Übergang von individueller zu kollektiver Schuld. „Jeder Angehörige einer Partei kann Opfer eines Vergeltungsschlags



werden, für eine Tat, die zwar nicht er, aber einer aus seiner Gruppe begangen hat.“ Beleidigen können sich nur Statusgleiche. Verzicht auf Rache kann als Schwäche ausgelegt werden, was Verachtung hervorruft. Gewalt und Einschüchterung sollen Schweigen erzwingen. (Schmidt, 1994, S. 209-211) Schüsse auf das Haus können als Todesdrohung gelten.

Schmidts Forschungen über sardische Ehrvorstellungen als Instrument der Selbsthilfe bestätigen sich bei Giordano. Das typische Dorf in Sardinien ist danach noch ziemlich weit entfernt von einer legalistischen Sozialordnung. Dieser Teil des mediterranen Ehrkodexes stellt sich dar als „drückende Erbschaft einer archaischen Epoche der sozialen >Barbarei<“, und erscheint aus juristischer Sicht eine Kulturstufe darzustellen, deren Überwindung anzustreben bleibt. (Giordano, 1994, S.173) Ethnologische Annäherungen zeigen die Ehre als Gefühl oder Zustand des Bewusstseins, welche unmittelbar verhaltensrelevant sind. Ehre zeigt einen jeweiligen Grad des Ansehens. Die gesellschaftlichen Rollenerwartungen weisen den Frauen einen unterlegenen Status im Vergleich zu den Männern zu. So veranläßt die traditionelle Agrarstruktur die Männer eines süditalienischen Dorfes anstelle ihrer Frauen eher Saisonarbeiter zur Tabakernte anzustellen, obwohl das unökonomisch ist (Giordano, 1994, S. 175) Die weibliche Ehre steht zur Debatte, wenn sich eine Frau zu oft in der Öffentlichkeit zeigt, weil sie in Verdacht gerät, ihr Schamgefühl entspreche nicht den örtlichen Erwartungen. Ehrbarkeit und öffentliche Zurückhaltung bleiben eng verknüpft. Die eigene Ehre gilt es zu erwerben und zu verteidigen. Der >Ehrenmann< ist von der Ehre der Ehefrau und der Töchter abhängig, deshalb bewacht und beschützt er sie und rächt Ehrverletzungen. Als vorbildliche männliche Eigenschaften gelten Mut und Tapferkeit ebenso wie Selbstbewusstsein und Gastfreundschaft. Die miteinander verknüpfte Ehre der Eheleute ergänzt sich in der Gruppe der Verwandten. Ehre des Einzelnen ist stets gleichzeitig Ehre der Familie und Verwandten. Im ländlichen Mittelmehrraum finden Ethnologen Strukturen von Stammesgesellschaften. Giordano sieht dabei



eine Gefahr der >Tribalisierung<. (Giordano, 1994, S. 178) Bei Axel Schmidt zeigen sich mediterrane Gesellschaften trotz vieler anderer Unterschiede als gleichzeitig hierarchisch und egalitär. Permanent gibt es Versuche von Einzelnen und Gruppen, sich als überlegen darzustellen, ein sicher universelles Verhalten, das im Mittelmehr die Aufmerksamkeit westlicher Ethnologen und Anthropologen auf sich zieht, vermutlich aufgrund der lokalen Übersichtlichkeit sozialer Beziehungen. Zur Kritik: Auch die bösertige Gerüchtebildung und der Klatsch als soziale Kontrollinstanz stellen keine mediterrane Spezialität dar, wie fremde Reisende in anderen Teilen der Welt bestätigen können. Und das agonale, also wettkampfmäßige Verhalten im Alltag, ist ebenfalls universell und nur die Äußerungsformen sind regional oder lokal. Erst eine öffentlich gewordene Ehrverletzung wird als relevant erachtet, wodurch eine Parallele zur Duelllehre in mitteleuropäischen Standesgesellschaften sichtbar wird, wie sie bei Fontanes Effi Briest unterstellt oder berichtet wird. Eine mediterrane Sorge um Formalien in der Öffentlichkeit führt zu Überlegungen über äußere Fassade oder >Maske<, meines Erachtens ebenfalls eine universelle Erscheinung in lokaler Detaillierung mit Hinweisen auf ökonomische Zusammenhänge. Große Unterschiede erblickt Giordano im historischen Ehrverständnis bezüglich Sexualität in der sizilianischen Oberschicht im Unterschied zu Unterschichten. (Giordano, 1994, S. 189)

Zur rechtlichen Relevanz eines außereuropäischen Ehrenkodex: Paschtunwali (Willi Steul)

Zum Zeitraum seiner Feldforschungen in den siebziger Jahren war wohl kaum abzusehen, dass Willi Steuls gründliche Bestandsaufnahme und Analyse paschtunischer Ehrvorstellungen für Deutschland alltagsrelevant werden könnte. Seine Dissertation erwies sich aber bereits im Zusammenhang mit sowjetischer Kriegsführung und dem Bürgerkrieg in Afghanistan als vorausschauende Analyse. Hinzu kam inzwischen eine über Einzelfälle hinausgehende Migration von af-

ghanischen Ethnien nach Deutschland, deren Ursache wohl nicht ausschließlich kriegsbedingt war, aber in jedem Falle ethnologische, kulturelle, wirtschaftliche, soziale und politische Probleme sichtbar werden ließ, für deren Einschätzung eine wissenschaftlich fundierte Urteilskraft dringend gebraucht wurde und wird. Wie sollen beispielsweise deutsche Politiker, Asylbehörden und Gerichte bei vermeintlichen oder tatsächlichen Ehrkonflikten zwischen Migranten und Einheimischen entscheiden (z.B. bei Rache, Messer)? Wie ist traditionale Gewalt und Rache mit modernem Rechtsverständnis der gastgebenden Gesellschaft in Einklang zu bringen? Wie dehnbar ist das Asylrecht? Welche Möglichkeiten und Grenzen technischer Hilfe bestehen?

Die Wirtschaftsstruktur von Khost und Umgebung besteht aus kleinbäuerlichem Familienbesitz mit dem Anbau von Weizen und Gerste bzw. Mais und Reis. Über Weiderechte gibt es mündliche Absprachen. Die Menschen sind in Clans organisiert. Von Blutsverwandten wird Solidarität erwartet, beim Hausbau und bei der Ernte. Konflikte sind häufig, dabei auch blutig und dienen nebenbei dem Prestigegewinn. Man steht solidarisch zu seinem Clan, mit dem man relativ nahe siedelt. Ortsfremde sollen möglichst kein Land kaufen. Eine Hinduminderheit unter den Paschtunen in Khost versucht keine Assimilation. In paschtunischen Gemeinschaften übt eine religiös argumentierende Führungspersönlichkeit Macht und Einfluss aus. (Steul, 1981, S. 67) Ein Sprecher des Dorfes wird von den Männern alle drei Jahre gewählt. Die Wahl ist nach dem Verstummen aller Gegenstimmen erfolgt. Wichtiger sind informelle Stammesführer. (S. 87) Blutfehden werden oft ausgelöst, weil über die Verteilung von Wasser gestritten wird. Der Vorsteher der Moschee gilt keineswegs als sehr beliebt. Bei öffentlichen Entscheidungsprozessen treten informelle Führer in Erscheinung. Die offene Ratsversammlung in Dörfern der paschtunischen Stammesgesellschaft ist die jirga, ein mongolisches Wort für Kreis. Sie kennt keine Gewaltenteilung. Die Sozialstruktur zeigt egalitäre Tendenzen, die sich aus der Bodenverteilung ableiten. (Steul,



1981, S. 124) Paschtunwali enthält Stammesrecht, aber nicht das allein, sondern auch Eigenschaften und Werte wie Ehrgefühl, Selbstachtung, Stolz, Mannhaftigkeit, Tapferkeit, Empörung (Steul, 1981, S. 130 ff.) Besondere Bedeutung enthält dabei die Vorstellung von Ehre. Ein Mann erhält Anerkennung als vorbildliches Gruppenmitglied, wenn er die erwähnten Eigenschaften und Verhaltensweisen zeigt, indem er altruistisch die Gruppeninteressen vertritt, also die der Verwandtschaft, des Dorfes, des Clans, der Frauen und Schwachen. (Steul, 1991, S. 137-138) Mangels ökonomischer Möglichkeiten, Macht anzuhäufen, gewinnt eine Person Prestige und Einfluss durch sein moralisches Sozialverhalten, dessen einzelne Erwartungen im Paschtunwali aufgezählt werden. Die wichtigste Verpflichtung ist der Schutz der Frau: er muss sie „beschirmen, bewahren, beschützen, verteidigen“. Dem weiblichen Teil der Familie obliegen „Keuschheit, Gewissen, Grundprinzipien, Gesetz, Ehre, Ruf, Würde“. (Steul, 1981, S. 140) Die männliche Verpflichtungen des Mannes gelten nicht nur gegenüber seiner Mutter und der Ehefrau, ebenfalls den unverheirateten Schwestern und Töchtern, allen Frauen seiner Verwandtschaft, seines Clans. Willi Steul dokumentiert zahlreiche Konfliktfälle, beispielsweise den einer Ehefrau, die mit Hilfe ihrer Mutter ihren Ehemann wegen schlechter Behandlung tötete. (Steul, 1981, S. 141) Steul verweist auf einen anderen Autor, Abou-Zeid, 1974, der zum Ehrbegriff der ägyptischen Beduinen in ähnlicher Weise berichtet wie die von Steul zitierten Autoren über die Paschtunen. (S. 142) Frauen verteidigen und schützen bedeutet, die „sofortige gewaltsame Sanktion eines auch nur angenommenen Ehebruchs oder einer vorehelichen geschlechtlichen Handlung“, weil die Souveränität und Integrität der Gruppe, des Clans, auf dem Spiel steht, was zu zahlreichen Tötungshandlungen führt. (Steul, 1981, S. 143) Zum Prestige des Einzelnen zählt, wie angedeutet, „Heldenmut, Mannesmut, Tapferkeit“, Eigenschaften, die ihm gegen seine vielen Feinde helfen, von denen er sich ständig umgeben fühlt, was zur Vorsicht mahnt. (S. 152-153) Fühlt sich ein Mann in seinem



Selbstwertgefühl verletzt, meint er sich als tapferer, furchtloser Kämpfer beweisen zu müssen, indem er reagiert und Vergeltung übt. Bei Tötungen stellt die gleiche Anzahl von Toten die Voraussetzung für Frieden her. (S. 155) Jedes Mitglied einer Solidaritätsgruppe kann zum Ziel aggressiver Handlungen der Gegenseite werden. Solidarität in Konflikten ist Sache der Ehre, ihre Verweigerung würde scharf sanktioniert. Zur Ehre gehört übrigens ein großzügiges Verständnis von Gastfreundschaft, Schutz und Asyl. (Steul, 1981, S. 165) Heldenmütig kämpfen und großzügige Gastfreundschaft bringen besonderes Prestige. Zu den Grundregeln des Anstands zählt, ähnlich wie bei türkischen Bauern, eine rituelle Höflichkeit gegenüber Älteren und Höhergestellten in patriarchalischer Variante. Zusammengefasst formuliert Willi Steul sechs Postulate zum paschtunischen Gemeinschaftsleben:

Erstens: Niemand ist berechtigt, einen Paschtunen in seiner Entscheidungs- und Handlungsfreiheit einschränken. Konsenszwang bedeutet, alle männlichen Mitglieder einer Gemeinschaft tragen den Beschluss zusammen und befolgen ihn, falls sie anwesend waren. Im Übrigen folgt ein paschtunischer Mann nur seinem Vater oder dem Patriarchen seines Familienverbandes. Andere Hierarchien bzw. institutionelle Zwänge politischer oder sozialer Art kennt er nicht oder muss ihnen nicht folgen. Zweitens: Die paschtunischen Familien und Clans unterliegen keinen institutionellen Zwangsmitteln, ihre Zustimmung kann niemand erzwingen. Drittens: Gegen die wahrgenommene ständige Bedrohung müssen sich Individuum und Gemeinwesen wehren, weil sie souverän bleiben wollen. Konkurrierende Interessen werden mit Gewalt durchgesetzt oder es wird gewaltsam versucht. Keine Zentralinstanz gewährt Schutz vor Aggressionen. Im Paschtunwali gilt als ideales Verhalten das des verwegenen Kriegers und Verteidigers. Viertens: Individuum und Gemeinwesen sind wechselseitig verpflichtet. Öffentliche Entscheidungen benötigen immer Konsens, der durch Kompromiss erreicht wird. Wird das Gemeinwesen von außen bedroht, werden interne Streitereien ausgesetzt. Große und stabile Solidaritäts-



gruppen werden angestrebt. Fünftens: Familiäres Eigentum an Land garantiert die Existenz von Individuen und Gemeinwesen. In der Umgebung von Khost ist es schwierig, Neuland zu erwerben, denn Acker, Wald und Weide gehören Individuen, Clans oder Dörfern. Die kleinbäuerlichen Betriebe wirtschaften meist an der Subsistenzgrenze. „Jede Erweiterung der wirtschaftlichen Basis heißt zwangsläufig Anwendung von Gewalt.“ (Steul, 1981, S. 181) Die Bereitschaft zur Aggression ist deshalb hoch. Eine Zentralinstanz, die Eigentumstitel über Land verwaltet, verteilt und garantiert, gibt es nicht, dafür aber diesbezüglich fortdauernde Gefährdungen oder Bedrohungen, gegen die man sich wehren muss. Sechstens: Frauen stehen im Vergleich zu den Männern wertmäßig an zweiter Stelle. Weil ihnen unterstellt wird, sie seien moralisch anfälliger, müssen sie gegen Angriffe geschützt werden. Sexualität beschränkt sich auf die Ehe und dabei auf den Ehemann. Um als vollwertiger Mann zu gelten, muss ein Paschtune heiraten. Wird eine Frau entführt oder außerhalb der Ehe verführt, macht der Mann sich lächerlich, weshalb er vorbeugend dazu neigt, sie zu überwachen. Über die Frau ist der Mann sozial verletztlich. Die Verteidigung von Frauen und Land steht an vorderster Stelle. Diese sechs Postulate sind nicht hierarchisiert, aber sie umrahmen letztlich sämtliche sozialen Regeln in Khost. Vergeltung wird unbedingt erwartet. (Steul, 1981, S. 178-183) Verletzungen der Regeln (Normen) werden negativ sanktioniert, angepasstes Verhalten positiv. Abstufungen reichen, wie anderswo, was Stoll aufgreift, „vom Zuckerwerk über ein Lächeln, einen freundschaftlichen Klaps auf die Schulter und Beifall bis zu ... Belobigung“, negative Sanktionen reichen von Spott bis zu Gewaltmaßnahmen. (Stoll, 1981, S.185-186) Negative Sanktionen in der paschtunischen Gesellschaft reichen von psychischen Sanktionen über Distanzierungsaktionen, materielle Sanktionen bis zu physischen. Zu den erstgenannten zählen missbilligen, verhöhnern, verfluchen, auslachen, auspfeifen und der Penisfluch. Zu den Distanzierungsaktionen können im Bereich von wirtschaftlichen Tauschbeziehungen liegen oder sie beinhalten



„Meidung, Boykott, Ausschluss, Friedlosigkeit“. Als materielle Sanktion kann ein Rind zu zahlen sein; zu den physischen Sanktionen gehören Verstümmeln und Töten, Lynchen. Haftstrafe fehlt. Ein Unterschied zwischen Sanktionen und Gewalt liegt in ihrer Legitimation, die sie über Brauch und Sitte hinaus zum Recht erhebt. (Steul, 1981, S. 86) In ethnologischen Debatten gilt als strittig, was als Recht zu bezeichnen sei. Sowohl kontinental-europäische als auch angelsächsische Rechtsphilosophie nennen Staaten oder staatsähnliche Verbände, in denen irgendwelche rechtlichen Regeln gelten sollen. Wie weit reicht im Alltag der Paschtunen in der afghanischen Provinz, in Khost, eine staatliche Gesetzgebung, um öffentliches Leben berechenbarer zu machen? Während Stolls Feldforschungen gab es kein schriftlich fixiertes Recht. Die „jirga“ war die einzige Entscheidungsinstanz paschtunischer Gemeinschaften, es galten das Paschtunwali und die im Konsens ermittelte und an ihn gebundene öffentliche Meinung. Zu den erwähnten Postulaten nennt Steul jeweils beispielhafte Konflikte aus Khost. (S. 192 ff., S. 248 ff.) Zum Zeitpunkt sowjetischer Besetzung in Afghanistan im Dezember 1979 verstärkte sich der gegen ihre Zentralregierung gerichtete Widerstand der Stämme, die zu politischen Allianzen fanden.

Für das Stammesrecht der Paschtunen gab es bereits seit 1815 in britischer Literatur den Begriff Paschtunwali als Ausdruck egalitärer Wertideen, Verhaltenserwartungen und Rechtsgrundsätzen, die immer mit Ehrvorstellungen verknüpft sind und Grundlage jeglicher Konfliktlösung.

Erst in jüngster Zeit gelangten eine Reihe afghanischer Asylsuchender nach Deutschland, wahrscheinlich infolge westlicher militärischer Aktivitäten, die strategisch nicht sonderlich effektiv verliefen, was einige Dolmetscher und anderes Hilfspersonal zur Flucht veranlasste. Vielleicht spielt dabei die international gut vernetzte Organisierte Kriminalität eine Rolle, wie im Fall Syrien.



Ehre, Arbeitsteilung und Migration (Schiffauer)

Auf jeden Fall verlief die türkische Migration nach Deutschland ganz anders, nämlich vom erwünschten Gastarbeiterstatus zur Verwandtenmigration. Die soziale Welt des traditionellen türkischen Dorfes unterscheidet sich beträchtlich von den Zielen der Migranten in deutschen Großstädten, jedoch besteht Werner Schiffauer darauf, dass die Herkunftskultur eine so starke individuelle und kollektive Prägung darstellt, dass selbst das heutige Konfliktverhalten ohne einen Rückblick auf sie nicht zu durchschauen ist. Das gilt auch für Generationenkonflikte zwischen Türken, stärker jedoch gegenüber der angestammten Bevölkerung innerhalb des Aufnahmelandes. Schiffauer beruft sich auf eigene ethnologische Feldforschungen in einem kleinen Dorf sowie Einblicke in türkische Gerichtsakten, um dem türkischen Weltbild und dessen möglichen Veränderungen näher zu kommen. Die von ihm besuchten Bauern von Subay haben ihre Gegend als von der Zentralmacht vernachlässigt und dadurch zurückgeblieben eingestuft, denn sie vermissten Elektrizität und zentrale Wasserversorgung, Arbeitsplätze und gute Verkehrsverbindungen. Subay ist ein typisches Dorf in West- oder Zentralanatolien. Die Verwandtengruppen sind patrilinear organisiert. Sie treten nur für gemeinsame Aktionen als Gruppe in Erscheinung. Die Clanstruktur scheint etwas lockerer zu sein als in Afghanistan. Während in der städtischen Türkei die Hochzeit deutlicher eine des Paares ist, folgt sie in Subay stärker dem Gedanken der Übergabe an einen anderen Haushalt. Ist die Braut von den Eltern getrennt, gilt ein beachtetes Schweige- und Kontaktverbot zwischen ihr und ihren Eltern, dass nach einiger Zeit, evtl. zwei Wochen, aufgehoben und mit einem rituellen Besuch des Paares inklusive geschlachtetem Schaf, zu Ende geht. Die Haushalte, nicht die Individuen, sind in der bäuerlichen Gesellschaft die unterste Rechtseinheit. Rechte und Pflichten sind immer die eines Haushaltes, „die Verfehlung eines einzelnen ist immer auch die Verfehlung aller anderen Familienmitglieder.“ (Schiffauer, 1987, S. 23) Dem entspricht das



Konzept der Ehre. Die Ehre wird verletzt, wenn ein Außenstehender ein Familienmitglied, vor allem eine Frau, beleidigt oder angreift. Familienmitglieder selbst können ebenfalls die Ehre des Haushalts beschädigen, nämlich wenn ein Mann als Feigling erscheint oder eine Frau als Hure. Nach einem unehrenhaften Verhalten muss die Familienehre wiederhergestellt werden. Akzeptiert ein Mann ein ehrloses Verhalten, wird er selbst ehrlos, beispielsweise, falls er seine untreue Frau nicht verstößt oder gar tötet. Der Vater tritt als Haushaltsvorstand auf und verheiratet seine Kinder. Die Söhne demonstrieren Stärke nach außen, notfalls mit einer Waffe, zeigen Mut und Selbstbewusstsein sowie Empfindlichkeit „bis hin zur Reizbarkeit“ (Schiffauer, 1987, S. 25) Vorehelicher oder außerehelicher Geschlechtsverkehr der Frau ruiniert nicht nur das Ansehen einzelner Menschen, sondern den Rechtsstatus der ganzen Familie, falls diese Verletzung der Familienehre nach außen bekannt wird. Die Ehre wird durch den Tod >gereinigt<, entweder den des Aggressors oder auch der Frau. Das Blutvergießen zur Wiederherstellung von verletzter Ehre unterstreicht, wie das Ehrkonzept an den Körper gebunden ist. Schiffauer sieht im türkischen Begriff der Achtung, die Kinder den Eltern schulden, weniger ein Gefühl als eine Verpflichtung zum Gehorsam und zur Unterstützung im Alter. (Schiffauer, 1987, S. 27) Alles gehört zur Idee des Gabentausches, dessen Teil der vom Vater und nicht vom Bräutigam aufgebrachte Brautpreis ebenfalls ist. Die Brauteltern geben ihre Tochter in einen anderen Haushalt. Die Ehre aller Beteiligten wächst mit der Höhe des Brautpreises. „Die Verweigerung oder die Ablehnung einer Gabe wird umgekehrt als tiefe Demütigung empfunden“, vor allem eine abgelehnte Hochzeit. (S. 31) Eine Gabe löst Verpflichtungen aus, die auf einer anderen Ebene liegen können wie wechselseitig soziale oder politische oder ökonomische. Zur umfassenden Gegenseitigkeit der Beziehungen gehört im traditionellen Milieu der Brauch des Teilens, also in der Familie aus der gleichen Schüssel essen, als Geschäftspartner gemeinsam essen oder Tee trinken. Worauf beruht die Dorf-



gesellschaft in Subay? Es sind vier Grundlagen: Erstens ist nur der Haushalt Rechtssubjekt, nicht einzelne Haushaltsmitglieder. Zweitens beruhen sämtliche Rechte und Verpflichtungen auf Gegenseitigkeit und „tragen totalen Charakter“ (Schiffauer, 1987, S. 40), sind also wechselseitig aufrechenbar. Drittens werden alle gesellschaftlichen Verhältnisse bewusst als Tauschakte vollzogen. Viertens ist der einzige Platz im Reziprozitätsnetz Dorf sein familiärer Haushalt, seine ständige Essgemeinschaft. Wer sich im Dorf behaupten will, braucht >Ehre<, sonst rückt seine Familie „zunehmend an den Rand des Systems von Tauschen und Teilen“. Eine als zerstritten geltende Familie wird „immer häufiger Opfer von Grenzverletzungen oder Provokationen“ und muss sich immer stärker wehren. Die Ausgliederung aus der Rechtsgemeinschaft verläuft schrittweise ohne Kodifizierung, ohne Revision, ohne Rehabilitation. (Schiffauer, 1987, S. 46-49) In diesen Gefahren liegt der Grund, warum die Väter als Haushaltsvorstände den Status der Familie sorgfältig und kompromisslos im Blick behalten, auf Geschlossenheit nach außen drängen, Gehorsam und das Erweisen von >Achtung< verlangen, die Frauen kontrollieren und sehr empfindlich reagieren, wenn die >Ehre< der Familie berührt zu sein scheint. Es zeigen sich Parallelen zum Leben mit dem Paschtunwali, allerdings mit etwas weniger Wildheit beim unkodifizierten Austragen der Ehrkonflikte. Konflikte zu ignorieren hilft nicht immer weiter, nämlich dann nicht, wenn ein Dritter hinzutritt, damit Öffentlichkeit herstellt und unvermeidlich die Ehre gefährdet ist.

Spitzt sich ein Konflikt zu, bleibt als letzter Garant der Ehre die Waffe. Das traditionelle Rechtssystem zeigt seine Schwächen und fördert das Interesse an ihrer Ergänzung durch staatliche Instanzen. (Schiffauer, 1987, S. 63) Ebenso tritt der Staat als Kläger auf, ein Vorgang, der im afghanischen Beispiel keine Rolle spielte. Zu den Deliktgruppen in denen der Staat klagte, gehörten Forstdelikte, Auseinandersetzungen mit dem Dorfvorsteher, Verdacht der Brandstiftung. Bei den Forstdelikten ging es darum, öffentliches Recht durchzusetzen. Bedeutet die Intervention des staatli-

chen Gerichts mehr Rechtssicherheit für die Bauern? In einem vielleicht beispielhaften Fall, der Schiffbauer seitens eines Bauern berichtet wurde, beklagte sich der Bauer, Leute aus dem Nachbardorf leiteten Quellwasser um, an dem er vorher teilgehabt hatte und ihm bleibe nichts übrig. Er sagte dem Dorfvorsteher, ein Streit oder eine Schlägerei stehe möglicherweise bevor. Der Dorfvorsteher sollte eingreifen. Der Dorfvorsteher steht jedoch als Schlichtungsinstanz relativ schwach da, weil die Bauern seine Autorität, abstrakte Rechtsgrundsätze durchzusetzen, nicht immer anerkennen. Schiffbauer erklärt den Vorgang, wie es zu einer Entscheidung kommt: „Wenn es zum Konflikt kommt, richtet sich die Solidarität der Bauern weniger nach abstrakten Schuldfragen als nach ihrer Stellung im Netz der Gegenseitigkeitsverpflichtungen. Man läßt sich ... von seinen bilateralen Verpflichtungen (bzw. Feindschaften) leiten, nicht aber von Bedenken allgemeiner Art. Ebenso wird nach einem Vorfall die öffentliche Meinung entlang der Linien von Freundschaften und Feindschaften gespalten sein.“ (Schiffbauer, 1987, S. 78-79) Der Dorfvorsteher erhält Unterstützung vom Dorfboten, der jedoch über geringes Ansehen verfügt. Die Dorfvorsteher genießen Ansehen, verfügen jedoch über wenig Macht, weil sie „zu sehr in die Ordnung der Gegenseitigkeit eingebunden (sind), als das sie Konflikte wirksam schlichten könnten“. Demgegenüber erweisen sich die staatlichen Gerichte als „Macht ohne Ansehen“ im Dorf. (Schiffbauer, 1987, S. 81) - Am Rande sei ein Prozesstyp in Subay erwähnt, der in Deutschland früher wohl kaum oder nie erwähnt wurde, ein privat angestrebter Akt der Altersfestsetzung. Eine türkische Studentin in Berlin berichtete von ihrem Praktikum bei einer Bank, wo nach ihrer Beobachtung mehrere Konten eingerichtet wurden, bei denen die Kunden zur Kontoeröffnung als Geburtsdatum den 1. Januar angaben, was zu Zweifeln bei der Studentin beitrug.

Zur Idee der Rechtsstaatlichkeit in der Türkei sei die Ablösung des islamischen Rechts 1926 durch Schweizer Zivilrecht erwähnt. Allerdings scheint noch immer eine Kluft zwischen Rechtsbewusstsein und Recht-

sprechung zu bestehen, beobachtet Schiffbauer und zweifelt, ob mancher erbrechtliche Streit gerichtlich durchsetzbar wäre. Im Dorf sähe manches dann aus wie Diebstahl. Infolge dessen lohnt es sich nicht immer, in Konflikten das Gericht anzurufen (Schiffbauer, 1987, S. 82) Ist ein Streitbegehren jedoch mit der traditionellen Ordnung vereinbar, wird keineswegs gescheut, das Gericht, also die staatliche Autorität, zu Hilfe zu rufen.

Zusammengefasst bietet die Ehrenhaftigkeit mehr Rechtssicherheit als die staatlichen Gerichte, bei denen vielleicht selbst die Zeugenaussagen die Kraft der Ehre verstärken. Zum Thema Ehre reicht das beobachtete Spektrum der Meinungen jüngerer Leute von Zurückhaltung bei dörflichen Streitereien bis zur vielleicht unwilligen Teilhabe, je nachdem, ob man Bewohner oder Besucher von früher ist, der Schwierigkeiten vermeiden will. Wer länger abwesend war, gewinnt an Distanz. An Gewalttaten besteht mittlerweile, zumindest seitens Besuchern, weniger Interesse. Die Ehre wird gelassener beurteilt. Die Konsequenzen der Vergeltung erscheinen deutlicher sichtbar oder stärker bedenkenswert. Der wachsende Abstand zur Ehre wird noch verschleiert. In manchen Fällen lebt sie ungebrochen weiter. Es würde nämlich beispielsweise als Feigling oder Schwacher jener Bauer von Subay betrachtet, der sein Brennholz nicht im Staatswald schlägt und das bloß wegen der Rechtsordnung. Auch eine Blutfehde endet nicht unbedingt nach einem längeren Aufenthalt im Gefängnis.

Für das Dorf, das Schiffbauer analysierte, erwies sich die Migration als folgenreich. Im Laufe mehrerer Jahrzehnte wandelte sich das Migrationsverhalten beträchtlich von einer lediglich saisonalen Arbeit allmählich zur Abwanderung kompletter Familien, zunächst in die Kreisstadt, dann nach Istanbul, schließlich nach Westeuropa oder Übersee. Das verdiente Geld fördert Unabhängigkeit der Kernfamilie von der Großfamilie. Dörfliche Nahrung dient dem Eigenbedarf. Über die Subsistenz hinauszugelangen, erscheint längst erstrebenswert. Jüngere Männer wollen in die Migration und drängen ihre Eltern, ihnen in die Stadt zu folgen. Die



Migration löst traditionelle Probleme und schafft neue. Dazu gehört eine andere Zeiterfahrung als vorher. Abhängig von der Jahreszeit und der Lebensphase obliegen jedem Mitglied der Dorfgemeinschaft >Verpflichtungen<. Sie wirken von außen auf den Einzelnen ein, ohne dass ihm eine Wahl bleibt. Sein Handlungsspielraum erscheint ebenso gering wie der Rhythmus. Auf >Brauch und Sitte< wird beharrt, denn sonst gerieten traditionale Verpflichtungen und Gegenverpflichtungen aus dem Gleichgewicht, wie am Beispiel der gestiegenen Hochzeitskosten sichtbar. Aus geänderter Praxis erwachsen Präzedenzfälle. „Die Abfolge der Verpflichtungen setzt einen Rhythmus, der alle Bereiche des Lebens umfaßt, der von außen aufgegeben und weitgehend unberechenbar ist.“ Eines Tages könnte man krank werden und dann die Hilfe des Nachbarn brauchen, deshalb erscheint es klug, vorher seine Reziprozitätsverpflichtungen zu erfüllen. Ein derartiges Zukunftsdenken bedeutet nicht Planen und Entwerfen, sondern Vorsorge. (Schiffauer, 1987, S. 165)

Letztlich sind es die Jahreszeiten und das Wetter, die den sozialen Rhythmus bestimmen. Sogar religiöse Riten sind behutsam angepasst. Im Sommer fühlen sich die Bauern gehetzt. Einen Besucher aus der Arbeitsmigration stört es, dass seine Meinung unbeachtet bleibt, weil er nicht verheiratet ist, während auf einen verheirateten Mann, auch ohne Schulbildung, gehört wird. Wer (nur) Schwiegertochter ist, hat einen geringeren Status als die Schwiegermutter, was sich erst durch Zeitablauf (Lebenszeit) ändert. So kommt es, dass die abstrakte Zeit wenig relevant bleibt. Überall im Dorf gibt es Uhren, aber bei der Arbeit und Verabredungen orientiert sich niemand daran. Abstrakte Zeit bleibt gegenüber traditioneller Zeit nachrangig. Eine Änderung tritt in der Migration ein, die eine Erfahrung von Gleichzeitigkeit bringt, weil parallel zwei verschiedene Rhythmen wirksam sind. Man könnte vielleicht der dörflichen Gleichförmigkeit und Zukunftslosigkeit enttrinnen. Daraus ergibt sich eine veränderte, individuellere, Selbstwahrnehmung: hatte eine sich entwickelnde Individualität traditionell vor allem bedeu-

tet, von überkommenen Verpflichtungen abzuweichen, sie zu vernachlässigen, so ist nun nicht länger „die Gleichheit mit den anderen wichtiger als der Unterschied zu ihnen.“ (Schiffauer, 1987, S. 174) Wo sich Chancen eröffnen, Zukunft zu gestalten, gewinnt Individualität an praktischer Bedeutung. In direkter Umkehrung der sozialen Situation sind nicht mehr, wie zuvor, die Migranten die Schwächlinge oder Versager, sondern die im doppelten Sinne Zurückgebliebenen. Der Anwendung der abstrakten Zeit im Umgang mit staatlichen Instanzen können dörfliche Verpflichtungen vorübergehend entgegenstehen. Insgesamt eröffnet die abstrakte Zeit den ehemaligen Dorfbewohnern neue wirtschaftliche Möglichkeiten und Wege, zu Ansehen und Ehre zu gelangen.

Ehre ohne Gewalt? Ehrenamt (Simmel, Siggelkow)

Ehrenamtliche Tätigkeit findet sich in allen Gesellschaftstypen und vielen unterschiedlichen Funktionen, wenn der Begriff weniger formal als inhaltlich gilt und fast jedes freiwillige Engagement erfasst, dessen Teilhabe von einer öffentlichen Autorität verliehen ist. Eine historische Eingrenzung bedarf der Prüfung im Einzelfall. Ohne Zweifel kann als Ehrenamt gelten, was die preußische Städteordnung von 1808 enthielt, nämlich eine ehrenamtliche Vertretung der Besitzbürger in der Stadtverordnetenversammlung und im Magistrat. Kalkül der Reformen Stein und Hardenberg war es, Kosten zu senken und vielleicht das bürgerliche Interesse am Staat zu fördern. Anfangs gelangten vermögende Männer als Gewählte in Ehrenämter der Stadt. Später, im Laufe der Industrialisierung, erschlossen sich dem Ehrenamt weitere Tätigkeitsfelder. Dazu gehörte außerhalb der bürgerschaftlichen Selbstverwaltung die öffentliche Armenfürsorge, früher Aufgabe der Kirchen. Außerhalb behördlicher Aufgaben bildeten sich zu Anfang des 19. Jahrhunderts im Rahmen gesetzlicher Regelungen private Vereine, teilweise anstelle ständischer Organisationen. Mitgliedschaft in Vereinen ist freiwillig, die in ständischen Korporationen Pflicht und früher durch Geburt und Stand bestimmt. Vertrat die



Standesorganisation alle ständischen Belange, so förderte das Vereinswesen die Vertretung von Gruppen- und Einzelinteressen. Als sichtbar wurde, wie sich in politischen Vereinen demokratische Tendenzen verstärkten, rief dies im preußischen und deutschen Staatswesen Misstrauen und obrigkeitsstaatlichen Widerstand hervor. (Siggelkow), S. 108 ff.)

Wo verlaufen die Grenzen zwischen Moral, Ehre und Recht? Der Soziologe Georg Simmel verwendet die Begriffe Sittlichkeit und Moral synonym. Die Ehre verortet Simmel zwischen Sittlichkeit und Recht: „ihre Verletzung wird von Strafen bedroht, die weder die reine Innerlichkeit des moralischen Vorwurfs, noch die körperliche Gewalt der rechtlichen Sphäre besitzen.“ Ehre dient „durchgehend als Mittel für die Erhaltung eines sozialen Kreises in seinem Zusammenhalt, seinem Ansehen, der Regelmäßigkeit und Fördersamkeit seiner Lebensprozesse.“ Ehre fordert, was der Gruppe, also einer Einheit über das Individuum hinaus, aber als Teilbereich innerhalb der sozialen Gesamtheit, zweckmäßig erscheint. Als Standesehre sollte sie den Zusammenhalt fördern und gegen andere „Kreise“ (Gruppen) abgrenzen. Im Rahmen differenzierter Arbeitsteilung kann ein Individuum „an verschiedenen voneinander unabhängigen Ehren teilhaben“. (Simmel, 1992/1908, S. 599-600) Verschiedene Ehre kann erworben oder verloren werden, wie besonders deutlich das Einhalten der Verbrecherehre zeigt. Im Kulturvergleich sticht das Beispiel der weiblichen Sexualehre deutlich hervor. Verliert eine Frau sie, (hat das Konsequenzen, die sich nach dem Entwicklungsstand einer Gesellschaft richten) kann sie in einem anderen Gesellschaftsbereich weiterhin als ehrenhaft gelten, wie Simmel betont. Die Formen der Ehre verschiedener Kreise wie die der Gelehrten, Soldaten, Kaufleute bleiben voneinander unberührt. In den positiven Regeln der Ehre findet Georg Simmel stets den Selbsterhalt der Gruppe. Kritisch ergänzend wäre nach der Politikerehre zu fragen, da sie weniger innerhalb der Gruppe von Belang erscheint, als zwischen Politikern und Öffentlichkeit. In der Ehre vermischen sich Recht und Pflicht, Ehre macht „dem Menschen seine soziale

Pflicht zu seinem individuellen Heile“. Steht die Erhaltung der Gruppe im Vordergrund, so bedeutet das nicht „Fortschritt und Entwicklung“. Schreitet die Arbeitsteilung voran, entstehen Organe (Ausgangspunkt einer formalen Institutionalisierung). (Simmel, 1992/1908, S. 601-603) Hundert Jahre später, nach Kaiserreich, Weimarer Republik und Diktaturen taucht neben dem Begriff der Bürgergesellschaft die Zivilgesellschaft auf, häufig synonym. Es ist jedoch zu unterscheiden zwischen ehrenamtlicher Tätigkeit in tatsächlichen Ämtern und Ehrenämtern innerhalb von Organisationen sowie deren Netzwerken privaten Ursprungs, jedoch oftmals öffentlich anerkannten Aufgaben. Zum Ehrenamt gehören heutzutage „Freiwilligkeit, Gemeinwohlorientierung und Unentgeltlichkeit“ (Siggelkow, 2008, S. 118) Formal „unentgeltlich“ schließt die eine vielleicht beträchtliche Aufwandsentschädigung keineswegs aus.

Bilanz: Ehre und Gewalt als Indikatoren familialer, arbeitsteiliger und individueller Differenzierungsprozesse

In den Analysen von drei Sozial- und Kulturwissenschaftlern, Emile Durkheim, Norbert Elias und Georg W. Oesterdiekhoff, finden sich ähnliche Erklärungen für langfristige gesellschaftliche Prozesse der Differenzierung. Deren geschichtliche Abfolge in Europa und europäischen Randgebieten erstreckte sich über Jahrhunderte, aber heutzutage begegnen uns von deren Realitäten der Interaktion und Produktion einige widersprüchliche Reste, die aktuell gleichzeitig und am selben Ort in Erscheinung treten. Was kann getan werden? Auf Dauer schließen sich Fremdbestimmung des Einzelnen, seine Heteronomie in alltäglichen Entscheidungen, und Freiheitsrechte gegenseitig aus.

Als Indikatoren des Wandels dienen in der vorliegenden Studie Ehre und Gewalt. Ehrvorstellungen gibt es in allen Gemeinschaften und Gesellschaften, sie spiegeln die in jeweiligen Gruppen variierenden sozialen Regeln, verpackt in sich verändernden, entwickelnden äußeren Formen. Ein Prozess allmählich abnehmen-



der Gewalt, vielleicht der Aggressionsbereitschaft, zumindest eine Zunahme der Selbstkontrolle ist erkennbar. Dieser Entwicklungsprozess verläuft parallel zu stärkerer Verbreitung von Rationalität, also abnehmender Irrationalität. Es ist ein langfristiger Reifeprozess, der nicht ohne Rückschläge verläuft. Insbesondere das Aufeinandertreffen von archaischer und moderner Lebensgestaltung mit ihrem jeweils unterschiedlichen, sogar einander ausschließenden Konfliktlösungsverhalten, verursacht offensichtlich Schwierigkeiten, die als unvermeidbar erkennbar sind, deren Dauer scheint jedoch gegenwärtig nicht einschätzbar. Das qualitative Problem sehr unterschiedlicher Niveaus der Arbeitsteilung und Verhaltenssteuerung wird deutlich quantitativ verschärft infolge der Migration ganzer Bevölkerungsgruppen mit deutlich unterschiedlichem Denken über Gewalt (und Ehre) im Alltag, der Familie und in der Öffentlichkeit. Wie kann der bisherige zivilisatorische Erfolg eines angestrebten öffentlichen Gewaltmonopols sichergestellt werden? Es erscheint unvermeidlich, die von Norbert Elias diagnostizierte, enorm angewachsene „fundamentale Verflechtung der einzelnen, menschlichen Pläne und Handlungen“ zur Kenntnis zu nehmen, weil die sich ergebenden „Wandlungen und Gestaltungen“ von keinem Einzelnen geschaffen wurden und nicht werden. Insgesamt nimmt die Verflechtung, die gegenseitige Abhängigkeit zu. (Elias, 1980, Band 2, S. 314) Die abendländische Gesellschaft zeigt, wie längere Handlungsketten und zahlreichere Verflechtungsketten zur „Ausbreitung des Zwangs zur Langsicht und des Selbstzwangs“ führten, wodurch gesellschaftliche und individuelle Entwicklungen voranschritten. Sie erfassen und fördern sich wechselseitig und betreffen alle Gesellschaftsschichten. (Elias, 1980, S. 340-341) Darüber hinaus tendieren die derzeitigen abendländischen Standards des Verhaltens und der Schaffung von Institutionen zu einer universellen Gültigkeit. (S. 344) Norbert Elias hat mit seiner Kulturtheorie vorgeschlagen, die Begriffe „Individuum“ und „Gesellschaft“ nicht als Gegensatzpaar zu begreifen, sondern als voneinander abhängige Gegebenheiten. Elias habe eine



„Syntheseleistung“ vollbracht, in dem er „künstliche Schranken“ zwischen fachspezialistisch getrennten Fächern wie „Soziologie, Psychologie, Geschichtswissenschaft, Ethnologie, Anthropologie und Philologie“ zu überwinden vorschlug. (Rehberg, 1996, S. 434-437)

Der Erziehungswissenschaftler und Soziologe Emile Durkheim veröffentlichte bereits 1893 eine erste Fassung seiner Überlegungen über zwei deutlich zu unterscheidende Typen von Gesellschaft, die im Zusammenhang mit ihrem unterschiedlichen Grad der Arbeitsteilung nach seiner Einschätzung zwei Hauptformen gesellschaftlicher Moral („Solidarität“) zeigten. In seiner Hierarchie unterschieden sich niedrige/re/primitive von höheren/zivilisierten Gesellschaften. „Die Moral segmentärer Gesellschaften ist nur stark, wenn das Individuum es nicht ist. ... Die Moral arbeitsteiliger Gesellschaften entwickelt sich im Gegenteil dazu in dem Maß, in dem sich die individuelle Persönlichkeit verstärkt. Zunehmend werden Initiative und Willensentscheidung grundlegend für Handlungen. Durkheim stellt jedoch in Abrede, dass es eine (anerkanntswerte) individuelle Moral gäbe, die keiner Gruppe zugehöre, moralisches Bewusstsein sei Kollektivbewusstsein. Treffen unterentwickelte soziale Regeln auf hochentwickelte Arbeitsteilung (wie in einer Industriegesellschaft), entstehen politische Kämpfe. Als Beobachter schöpft Durkheim aus Erfahrungen zum Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts und bilanziert: Die „Moral der organisierten Gesellschaften (ist) im Vergleich zu jener der segmentären Gesellschaften durch etwas Menschlicheres und daher Rationaleres charakterisiert.“ (Müller / Schmid, 1988, Nachwort, S. 506, zu Durkheim 1893/1898) Die Kernfrage, der sich Durkheim (1858-1917) widmete, war die „nach dem inneren Zusammenhalt einer Gesellschaft“. Wie ist individuelle Freiheit mit einer geregelten Sozialordnung zu vereinbaren? Welche Kräfte wirken, welche Faktoren wirken hauptsächlich, welche Tendenzen zeichnen sich ab? Müller / Schmid zitieren Durkheims zentrale Einsicht aus dem Jahre 1902: „Wir arbeiten zusammen, weil wir es gewollt haben, aber



unsere freiwillige Zusammenarbeit schafft uns Pflichten, die wir nicht gewollt haben.“ (Müller / Schmid, 1988, S. 481) Wie sehen die Grundlagen der gesellschaftlichen und der individuellen Moral in Durkheims zwei Haupttypen von Gesellschaften aus? Einfache (französisch: primitive) Gesellschaften „sind klein, überschaubar und segmentär differenziert, so daß etwa eine Stammesgesellschaft aus vielen selbständigen Horden und Klans bestehen kann, die eine ähnliche soziale Organisation aufweisen ... Jedes Segment zeichnet sich durch ein starkes Kollektivbewußtsein, geringe Arbeitsteilung auf der Basis von Alter und Geschlecht“ sowie eine starke moralische Kontrolle aus. Im Unterschied dazu sind höhere Gesellschaften funktional differenziert, bestehen aus einer Vielzahl verschiedener Organe und integrieren die Individuen „über arbeitsteilig organisierte, spezialisierte Tätigkeitsbereiche, die untereinander ein Netz wechselseitiger Abhängigkeit bilden.“ (Müller / Schmid, 1988, S. 492-493) Kritisch nachzufragen bleibt, ob oder wie die offensichtliche Zunahme beruflicher Arbeitsteilung zu irgendeiner neuen Form der „Solidarität“ (Moral) führen kann. Bezüglich des Ursprungs von Moral als der Gesamtheit sozialer Regeln nimmt Durkheim eine andere Gewichtung vor, als Elias. Die Gesellschaft sei der Ursprung und das Individuum demgegenüber nachrangig, während Norbert Elias eine Wechselwirkung hervorhebt. Bezogen auf die Arbeitsteilung, die bei Elias Verflechtung heißt, stellt der Entwicklungspsychologe Oesterdiekhoff fest, dass Elias das psychische Entwicklungsniveau moderner Populationen in zivilisierten Staatsgesellschaften auf die Dichte der sozialen Verflechtungen zurückführt. „Ungleichgewichte, Entwicklungsunterschiede, das Nebeneinander von bereichsspezifischen hohen und niedrigen Niveaus in Personen und Populationen wird ausgeschlossen“. Für das Verständnis von Gewalt ist es jedoch grundlegend, eine Gleichzeitigkeit von wenig differenzierten kognitiven Strukturen und hoher emotionaler und sozialer Entwicklung nicht in jedem Fall auszuschließen. (Oesterdiekhoff, 2000, S. 156) Norbert Elias macht Tendenzaussagen. Am Entwickeln von empirischen

Messverfahren war er nicht beteiligt. Als Entwicklungspsychologe vermisst Oesterdiekhoff bei Jean Piaget, dass sowohl in Personen als auch in Populationen bereichsspezifische und inhaltsabhängige Entwicklungsunterschiede und Ungleichgewichte vorhanden sind. (Oesterdiekhoff, 2000, S. 156) In einem sozialisationsgeschichtlichen Vergleich stellt er offenbar schwer zu disziplinierende Schüler am Anfang des 16. Jahrhunderts jenen des 18. Jahrhunderts gegenüber und zitiert Ariès: „Wir haben es mit derselben Reizbarkeit zu tun, die die arabischen Massen bis in die heutige Zeit bewahrt haben und die einen harmlosen Vorfall leicht in Plünderungen und Massaker ausarten läßt“. (Ariès, 1984, zitiert nach Oesterdiekhoff, 2000, S. 229) Ein psychogenetisches Grundverständnis von vorwissenschaftlichen Denkformen teilt Oesterdiekhoff mit Cassirer, Piaget und Elias. Die Strukturen der Wahrnehmung und des Denkens sind magisch und animistisch, das heißt „Ausdruck kindlicher Egozentrik und Phantasie“. Erst allmählich verstärkt sich die emotionale Selbstkontrolle. (Oesterdiekhoff, 2000, S. 275) Parallel dazu entwickeln sich die „Denk- und Anschauungsformen wie Kausalität, Raum, Zeit und Zahl ... von sinnlich-konkreten zu abstrakten und differenzierten Formen“. (S. 272)

Die Äußerungsformen von Gewalt und Ehre entsprechen demnach den individuellen und gesellschaftlichen, also moralischen Entwicklungsniveaus.

Zusätzlich sind zwei Voraussetzungen notwendig, um Gewaltniveaus zu senken, eine Institutionalisierung der (äußern) Regeln und eine (innere) emotionale Identifizierung damit. Diese These wird durch empirische Befunde gestützt. Als negatives Beispiel in der Gegenwart gilt Kolumbien, wo die institutionelle (staatliche) Garantie eines Überwindens privater physischer Gewalt noch aussteht. Italien zeigt große regionale Unterschiede. Im Überblick gilt, ein friedliches Zusammenleben, wirtschaftlicher Erfolg, funktionierende Institutionen und zufriedene Bürger haben eine adäquate Moral zur Voraussetzung. (Nunner-Winkler u.a., 2000, S. 13) Beim überwiegenden Teil der Bevölkerung bedarf es eines hohen kognitiven und eines

motivationalen Niveaus, das heißt „der Bereitschaft, sich auch bei widerstreitender eigener Interessenlage an kollektiv vereinbarte Regelungen zu halten.“ Besondere Bedeutung kommt in der Rechtsstaatlichkeit „einer moralisch fundierten Urteilsfähigkeit“ zu. (Nunner-Winkler u.a., 2006, S. 21)

Ist in Deutschland ein genereller Wiederanstieg der Gewalttaten zu verzeichnen oder handelt es sich ein milieuspezifisches Problem mit dem Schwerpunkt Jugendgewalt? Ist der zivilisatorische Fortschritt berührt oder die Integration? Rücken zur Zeit die Täter, die Menschen zielgerichtet schädigen, weniger ins Rampenlicht, als die Opfer mit ihren Erfahrungen der Ohnmacht gegen Gewalt? Sind Mittelpunkt der Aufmerksamkeit von Experten, anders als aus Sicht der Öffentlichkeit, die Opfer? Ist Gewalt als strukturelles Problem überhaupt zu begreifen, wenn den Persönlichkeitsprofilen, insbesondere den kognitiven Niveaus, von Tätergruppen weniger Aufmerksamkeit gewidmet wird? In manchen Interviews von Sozialforschern tauchen Banalitäten als Rechtfertigungsgründe für Gewalthandeln auf, wie „dumm angemacht“ oder „weil er halt irgendwas beleidigt hat, was mir sehr am Herzen liegt“. (Nunner-Winkler u.a., 2006, S. 103) Solche Antworten zu Gründen für Gewalt erscheinen pubertär, können aber auch an vormoderne Entwicklungs- also Reifenniveaus erinnern. Als sozialwissenschaftliche Standarderklärung für Gewaltbereitschaft gelten frühkindliche Gewalterfahrungen. Aber, so sollte nachgefragt werden, kommen sie aus scheinbar kulturkonformen Minderheiten oder aus importierten Mehrheitsmilieus? Für die Sorge um die Dauer von Lernprozessen spielt das eine große Rolle. Konzentrationen von gewaltbereiten Nachbarschaften, in denen kognitives Niveau, moralische Sozialisation und staatliche Loyalität den Beobachtern als kritikfähig erscheinen, hat Kirsten Heisig als Jugendrichterin analysiert, siehe oben. Welche Rolle spielt die Schule oder was kann sie überhaupt beitragen, auf ein Gewaltmilieu begrenzend einzuwirken?

Zur öffentlichen Institutionalisierung sozialer Regeln gehört zur Zeit in Deutschland das Zivilrecht und das

Strafrecht. Innerhalb dieses rechtsstaatlichen Rahmens bestehen also zwei Möglichkeiten, Klage zu erheben oder anzuregen. Dies gilt sowohl für einen Tatbestand >Ehre< oder >Würde< als auch >Gewalt<. In beiden Fällen erweist es sich verhandlungstaktisch als nützlich, der Zivilklage einen Strafprozess vorangehen zu lassen. Immer noch bleibt umstritten, was unter >Ehre< zu verstehen ist und worin eine >Verletzung von Ehre< im juristischen Streitfall besteht. Für das sozialwissenschaftliche Bemühen um die Frage, wo die Grenze zwischen den Begriffen Ehre und Würde verlaufen könnte oder wann beides gleichzeitig berührt ist, erscheinen Texte aus dem institutionellen Rechtsschutz nicht durchgängig als ideal, weil es, ähnlich wie im Alltag, keine einheitlichen Einschätzungen, Formulierungen und Urteile gibt.

Weil, wie betont, Ehre und Gewalt geeignete Indikatoren für persönliche und gesellschaftliche Zustände sind, insbesondere bei kulturübergreifenden Konflikten Rückschlüsse erlauben über Denk- und Verhaltensweisen oder potentielle Handlungsmuster, ist neben dieser qualitativen Betrachtung unbedingt die quantitative Dimension zu reflektieren. Welche Ausmaße hat die gegenwärtige internationale Migration und welche politischen Steuerungsmöglichkeiten gibt es? Was wurde in den letzten zwanzig Jahren praktisch umgesetzt, was blieb im Status von politischen Alibihandlungen mit geringer Realisierungsrate? Als ein Beispiel könnten die politischen Empfehlungen dienen, die in den Materialien der Sachverständigen-Konsultation zur Thematik „Die Dimension des Zuwanderungsproblems und die daraus folgenden mittel- und langfristigen politischen Strategien“ aus dem Jahre 1993 stehen. Innerhalb der hier in den Mittelpunkt gerückten Dimension >Ehre und Gewalt< liegt ein Schwerpunkt, der in vielen politischen und einigen fachwissenschaftlichen Beratungen nicht dominiert, für eine zunehmende Zahl von Wählern jedoch alltagsrelevant geworden ist. „Integration als Anpassungs- und Leistungsprozeß“ umschreibt eine zu erbringende Leistung, zu der Sprachkenntnisse zählen. In neun Thesen zur „interkulturellen Erziehung“ wird ein pädagogischer Schwerpunkt ge-



setzt, in denen unter anderem gefordert wird, eine „assimilatorische“ Orientierung zu überwinden, weil sie ideologischer Natur sei. Erziehung solle zu „Empathie, Toleranz, Solidarität und Konfliktfähigkeit“ führen. (Brandenburgische ... , 1994, S. 137, 149 ff.)

Jedoch, fragt der kritische Beobachter, wie soll das möglich sein mit Menschen, deren Fluchtursachen vielleicht wesentlich in ihren eigenen Verhaltensweisen begründet sind?

Die Idee einer neuen Kulturform, die als Multikulti-Gesellschaft auftreten soll, hält Buschkowsky für „grenzenlos naiv“, denn „diese dem Alltag entrückten Vorstellungen lassen den Menschen an sich außer Acht.“ Sie entsprechen nicht seinen Erfahrungen, die er außerhalb bestätigt sieht, nämlich in anderen europäischen Großstädten, die er besuchte und ähnlich beschrieb wie Kirsten Heisig, und wo ähnliche Zustände herrschen, wie in Berlin-Neukölln. Dazu gehören Rotterdam, London, Glasgow, Oslo, Neapel. Dort führte er Gespräche über Integrationspolitik mit Stadtverwaltung, Justiz, Polizei und Sozialdiensten. (Buschkowsky, 2012, S. 159) Auch dort verändern sich die Strukturen der Bevölkerung. Nur 18 % der Türken in Rotterdam sprechen zu Hause mit ihren Kindern Niederländisch. Ganze Stadtviertel verkommen zu Ghettos mit wachsender Kriminalität und radikale Islamisten finden Zulauf. Selbst aufstiegsorientierte Ausländer verlassen solche Quartiere, ebenso wie Alteingesessene. Heinz Buschkowsky verweist auf den Sozialforscher Paul Schnabel und dessen Darstellung einschlägiger Regierungsziele und Maßnahmen in den Niederlanden. Dazu gehören Sprachkurse, Beschränkungen der Heiratsimmigration, schnellere Abschiebung, strengere Kriterien dafür, Kürzungen bei Sozialleistungen, Förderung der Frauenemanzipation. (Buschkowsky, 2012, S. 158-162) Solche Maßnahmen sollen helfen, die wachsende Gewaltkriminalität einzudämmen. Auch in Neukölln beobachtet der langjährige Bürgermeister, dass Türken und Araber die vergleichsweise größten Sprachdefizite unter den Migranten aufweisen. Erst nach populistischen Wahlerfolgen gelangten die bürgerlichen Parteien zu Überein-



künften gegen Mißstände, die der Situation angemessen schienen. Dazu zählte die Rückeroberung des öffentlichen Raumes, Eingriffe in private Lebensbereiche. „So erhielt die Polizei die Befugnis, jederzeit ohne Anlass Straßen zu sperren und Personen zu kontrollieren. Genauso kam der Entzug des Aufenthaltsrechts in der Stadt zur Anwendung, um auffälligen Familien zu verdeutlichen, dass ihr Tun nicht mehr geduldet wird.“ Der Terror einer jugendlichen Mopedgruppe wurde beendet, indem die Mopeds eingezogen und vernichtet wurden. (Buschkowsky, 2012, S. 163-164) Ähnlich wie in Berlin-Neukölln gibt es in London No-go-Areas mit Straßengangs. Wie in Rotterdam versuchten einige Behörden und Politiker als zentrale Gegenmaßnahmen: „Netzwerke bilden, klare Ansagen machen und Ausstiegshilfen anbieten.“ Buschkowsky, 2012, S. 173)

Entscheidend bleibt, wer den öffentlichen Raum beherrscht und das staatliche Gewaltmonopol weiterhin anstrebt, im Konfliktfall gegen die Ehrvorstellungen jugendlicher und anderer Straftäter, egal welcher Herkunft.

Wird Ehre erlangt oder erwiesen, in welchen gesellschaftlichen Gruppen auch immer, bedeutet das Anerkennung. Missachtung oder Regelverletzungen lösen Gewalt aus, wobei die Einzelheiten zivilisatorische Standards ausdrücken.

Das Infragestellen des öffentlichen Gewaltmonopols - einer kulturellen Errungenschaft - über tradiertes Sozialverhalten bedeutet einen zivilisatorischen Rückschritt, weil staatliches Gewaltmonopol der Garant ist für Freiheit und Rechtsstaat.



BIBLIOGRAPHIE

AKKENT, Meral / FRANGER, Gaby, 1987: Das Kopftuch. Basörtü. Ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart Frankfurt am Main: Dayyeli

ANNALI DI SOCIOLOGIA. Soziologisches Jahrbuch. 7. 1991 – II. Sociologia dell` onore. Soziologie der Ehre. Herausgegeben von Arnold Zingerle. Milano: Franco Angeli; Berlin: Duncker & Humblot, 1992

APFELD, Nourig, 2011: Ich bin Zeugin des Ehrenmords an meiner Schwester. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt

BACKMANN, Sibylle / KÜNAST, Hans-Jörg / ULLMANN, Sabine / TLUSTY, B. Ann (Hrsg.), 1998: Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. Berlin: Akademie Verlag

BAKHTIAR, Mansour, 1994: Das Schamgefühl in der persisch-islamischen Kultur. Berlin: Verlag Das Arab. Buch; Berlin: Schwarz Verlag

BEIN, Edgar, 1990: Die Ambivalenz des Würdebegriffs unserer Verfassung. Versuch einer geistesgeschichtlichen Ortsbestimmung, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 41.Jg., H. 5, S. 272-282

BERGER, Peter L. / BERGER, Brigitte / KELLNER, Hansfried, 1975: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt am Main: Campus (S. 75-85 Exkurs: Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang).

BELOW, Georg von, 1896: Das Duell und der germanische Ehrbegriff. Kassel: Brunnemann

BLOK, Anton, 1983: Widder und Böcke – Ein Schlüssel zum mediterranen Ehrkodex, in: Europäische Ethnologie: Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht (Tagungsband zum Workshop „Europäische Ethnologie“ vom 28.3.-2.4. 1982 in Berlin). Heide Nixdorff; Thomas Hauschild. Berlin: Reimer, S. 165-183

BORCHERS, Ralf, 1996: >Die standesgemäße Erledigung des Konflikts<. Der Tod des preußischen Polizeichefs Friedrich von Hinckeldey, in: Schultz (Hrsg.), 1996, S. 251-266)

BOURDIEU, Pierre, 1979: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp (S. 11-47: Ehre und Ehrgefühl, S. 390-397 Anmerkungen)

BRANDENBURGISCHE LANDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hrsg.), 1994: Migration und Integration in Brandenburg. Die Dimension des Zuwanderungsproblems und die daraus folgenden mittel- und langfristigen Strategien. Potsdam: Universitätsdruckerei



BRAUN, Christina von, 2007: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen. Berlin: Aufbau Verlagsgruppe.
BREZINA, Markus, 1987: Ehre und Ehrenschatz im nationalsozialistischen Recht. Augsburg: AV-Verlag
BURKHART, Dagmar, 2002: Ehre. Das symbolische Kapital. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
BUSCHKOWSKY, Heinz, 2012: Neukölln ist überall. Berlin: Ullstein. 8. Auflage

DINGES, Martin, 1994: Der Maurermeister und der Finanzrichter. Ehre, Geld und soziale Kontrolle im Paris des 18. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
DIRIE, Waris, 1999: Wüstenblume. Berlin: Ullstein, 5. Auflage
DÖRNER, Andreas, 1994: Die symbolische Politik der Ehre. Zur Konstruktion der nationalen Ehre in den Diskussionen der Befreiungskriege, in: Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 78-95
DÜLMEN, Richard van (Hrsg.), 1988: Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
DURKHEIM, Emile, 1992 (1893/1902): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ELIAS, Norbert / DUNNING, Eric, (1984): Sport im Zivilisationsprozeß. Münster: Lit-Verlag
ELIAS, Norbert, 1984: Antiker und moderner Sport. Die Genese des Sports als soziologisches Problem, in: Elias / Dunning, 1984, S. 9-46
ELIAS, Norbert, 1990: Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 3. Auflage
ENDERWITZ, Susanne, 1983: Der Schleier im Islam – Ausdruck von Identität? In: ELSAS, Christoph (Hrsg.) Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen. Hamburg: ebv Rissen, S. 143-173
ENGELHARD, Herbert, 1921: Die Ehre als Rechtsgut im Strafrecht. Mannheim: Bensheimer
ERHARDT, Elmar, 1989: Kunstfreiheit und Strafrecht. Zur Problematik satirischer Ehrverletzungen. Heidelberg: von Decker (Zugl. Göttingen, Univ., Diss., 1988).

FONTANE, Theodor, 1925 (1895): Effi Briest. Roman, in: Gesamtausgabe der erzählenden Schriften in neun Bänden. Zweite Reihe. Zweiter Band. Leipzig: Fikentscher. Berlin: S. Fischer, S. 123-456
FRENZEL, Ivo, 1996: Fehlschüsse unter Freunden. Die mißglückte Konfrontation zwischen Wilhelm von Humboldt und dem preußischen Kriegsminister Hermann von Boyen, in: Schultz (Hrsg.), 1996, S. 156-169



- FREVERT, Ute, 1991: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft. München: Beck. Habilitationsschrift
- FRIESE, Heidrun, 1994: Die Kinder zur unrechten Zeit. Zeit und Ehre in einem sizilianischen Ort, in: Zeitschrift für Volkskunde, 90. Jahrgang 1994. Göttingen: Schwartz, S. 183-209
- FÜRBRINGER, Christoph, 1988: Metamorphosen der Ehre. Duell und Ehrenrettung im Jahrhundert des Bürgers, in: Dülmen (Hrsg.) 1988, S. 186-225
- GEHRKE, Hans-Joachim, 1987: Die Griechen und die Rache. Ein Versuch historischer Psychologie, in: SAECULUM. Bd. 38, S. 121-149
- GIORDANO, Christian, 1992: Mediterrane Ehrvorstellungen: archaisch, anachronistisch und doch immer aktuell, in: Annali di Sociologia Soziologisches Jahrbuch, S. 113-138
- GIORDANO, Christian, 1994: Der Ehrkomplex im Mittelmeer: sozial-anthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen? In: Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 172-192
- GIRTNER, Roland, 1994: >Ehre< bei Vaganten, Ganoven, Häftlingen, Dirnen und Schmugglern, in: Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 212-229
- GREIF, Stefan, 1992: Ehre als Bürgerlichkeit in den Zeitromanen Theodor Fontanes. Paderborn: Schöningh
- GRUNDGESETZ der Bundesrepublik Deutschland
- GUTTANDIN, Friedhelm, 1993: Das paradoxe Schicksal der Ehre. Zum Wandel der adligen Ehre und zur Bedeutung von Duell und Ehre für den monarchischen Zentralstaat. Berlin: Reimer. Zugl. Habilitationsschrift FernUniversität – Gesamthochschule- Hagen 1993
- GUTTANDIN, Friedhelm, 2000: Das Duell aus sozialwissenschaftlicher Perspektive, in: Schmiedel, 2000, S. 143-171
- HAGEMANN, Ludwig, 1999: „... mein Leben und mein Sterben gehören Gott“ (Koran 6, 162). Strukturen islamischer Anthropologie, in: Hoffmann, Herbert (Hrsg.), 1999, S. 121-142
- HAIDER, Franz, 1972: Die Ehre als menschliches Problem. Versuch einer pädagogischen Orientierung. München: Schöningh
- HEIMPEL, Hermann, 1956: Über den Tod für das Vaterland. Hannover: Landeszentrale für Heimatdienst in Niedersachsen
- HEISIG, Kirsten, 2010: Das Ende der Geduld. Konsequenz gegen jugendliche Gewalttäter. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder
- HILDEBRANDT, Hans-Hagen, 1994: Ehre im >Goldenen Zeitalter< - symbolisches Kapital oder Falschgeld? In: Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 249-269
- HIRSI, Ali, Ayaan, 2006: Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen. München: Piper



HOFMANN, Corinne, 2000: Die weisse Massai. München: Droemer

HUIZINGA, Johan, 1960 (1938): Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Hamburg: Rowohlt

HULVERSCHEIDT, Marion, 1999: Gesundheitliche Folgen der weiblichen Genitalverstümmelung, in: Schnüll / Terre des Femmes (Hrsg.), 1999, S. 51-60

ILTING, Karl-Heinz, 1982: Sittlichkeit und Höflichkeit, oder: Von der Würde der Persönlichkeit und der Verletzlichkeit des amour propre, in: Stagl, 1982, S. 99-121

KÄSLER, Dirk, 1996: Norbert Elias – ein europäischer Soziologe für das 21. Jahrhundert, in: Rehberg (Hrsg.), 1996, S. 434-445)

KEHL, Krisztina / PFLUGER, Ingrid, 1991: Die Ehre in der türkischen Kultur. Ein Wertsystem im Wandel. Berlin: Senatsverwaltung für Soziales. Die Ausländerbeauftragte, 6. Auflage

KELEK, Necla, 2006: Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. München: Goldmann

KORFF, Wilhelm, 1966: Ehre, Prestige, Gewissen. Köln: Bachem

LEILA, 2007: Zur Ehe gezwungen. München: Droemer

LENTZ, Mattias, 2004: Konflikt, Ehre, Ordnung. Untersuchungen zu den Schmähbriefen und Schandbildern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (ca. 1350 bis 1600). Mit einem illustrierten Katalog der Überlieferung. Hannover: Hahnsche Buchhandlung

LUBIG, Evelin, 1990: Wohin mit den Alten? Individualisierung des Alterns - Beobachtungen in einem türkischen Dorf, in: Elwert, Georg / Kohli, Martin / Müller, Harald K. (Hrsg.), 1990: Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern. Saarbrücken; Fort Lauderdale: Breitenbach, S. 124-139

LURKER, Manfred (Hrsg.), 1991: Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart: Kröner

MADER, Hubert, 1983: Duellwesen und altösterreichisches Offiziersethos. Osnabrück: Biblio Verlag

MAHMODY, Betty, 1988: Nicht ohne meine Tochter. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe

MAIHOFER, Werner, 1967: Die Würde des Menschen - I. Menschenwürde im Rechtsstaat. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung

MAUSS, Marcel, 1989 (1925): Soziologie und Anthropologie. 2. Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellungen.



Körpertechniken. Begriff der Person. Frankfurt am Main: Fischer

MINAI, Naila, 1991: Schwestern unterm Halbmond. Muslimische Frauen zwischen Tradition und Emanzipation. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 4. Auflage

MINCES, Juliette, 1992: Verschleiert. Frauen im Islam. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt

NEUMANN, Gerhard, 1996: Ehrenhandel und Abendmahl. Bismarck und das politische Duell, in: Schultz (Hrsg.), 1996, S. 267-285

NEUMANN, Horst, 1990: Materialien zur Geschichte der deutschen Nationalhymne. Arbeitsheft zum Schulfernsehen. Berlin: Landesbildstelle. Colloquium Verlag

NEUMANN, Volker, 2006: Das Kopftuch. Ein Stück Stoff mit Symbolkraft, in: Siggelkow (Hrsg.), 2006, S. 121-143

NOWOSADTKO, Jutta, 1993: Die Ehre, die Unehre und das Staatsinteresse. Konzepte und Funktionen von „Unehrllichkeit“ im historischen Wandel am Beispiel des Kurfürstentums Bayern, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 44. Jg., H. 6, S. 362-381

NOWOSADKO, Jutta, 1994: Betrachtungen über den Erwerb von Unehre. Vom Widerspruch >moderner< und >traditionaler< Ehren- und Unehrenkonzepte in der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft, in: Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 230-248

OESTERDIEKHOF, Georg W., 2000: Zivilisation und Strukturgenese. Norbert Elias und Jean Piaget im Vergleich. Frankfurt am Main: Suhrkamp

OESTERDIEKHOF, Georg W., 2006: Kulturelle Evolution des Geistes. Die historische Wechselwirkung von Psyche und Gesellschaft. Hamburg; Münster: Lit Verlag

OESTERDIEKHOF, Georg W., 2012: Die geistige Entwicklung der Menschheit. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft

OESTERDIEKHOF, Georg W., 2013: Die Entwicklung der Menschheit von der Kindheitsphase zur Erwachsenenreife. Wiesbaden: Springer VS

OESTERDIEKHOF, Georg W., 2015: Psyche und Gesellschaft in der Entwicklung. Strukturgenetische Soziologie als Grundagentheorie der Menschheits- und Kulturgeschichte. Berlin; Münster: Lit Verlag

PERISTIANY, Jean G. (Hrsg.), 1965: Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society. London: Weidenfeld & Nicolson

PERISTIANY, Jean G. (Hrsg.), 1976: Mediterranean Family Structures. Cambridge: Cambridge University Press

PETERSEN, Andrea, 1988: Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei. Berlin: Express Edition



PITZ, Ernst, 1988: Ehre - Ein moralisches, historisches und dramatisches Problem, in: Danusser, H. u.a. (Hg.): Das musikalische Kunstwerk. Geschichte. Ästhetik. Theorie. Festschrift Carl Dahlhaus zum 60. Geburtstag. Laaber: Laaber-Verlag, S. 171-184

PRITTWITZ, Cornelius, 1993: Soldaten, Mörder, Ehre und Meinungsfreiheit, in: Böllinger, Lorenz / Lautmann, Rüdiger (Hrsg.), 1993: Vom Guten, das noch stets das Böse schafft. Kriminalwissenschaftliche Essays zu Ehren von Herbert Jäger. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 91-107

PRITTWITZ, Volker von, 2002: Zivile oder herrschaftliche Religion? Fundamentalismus, Religionsfreiheit und die Verantwortung des zivilen Staates, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 18, 2002, S. 33-39)

REHBERG, Karl-Siegbert (Hrsg.), 1996: Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp
REINER, Hans, 1956: Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform. Dortmund: Mittler

SALZWEDEL, Hartmut, 1996: Soziale Regeln: Die Ehre. Berlin: Freie Universität. Institut für Soziologie. Mitteilungen aus dem Schwerpunkt Methodenlehre. Heft 35

SCHIFFAUER, Werner, 1983: Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt. Frankfurt am Main: Suhrkamp

SCHIFFAUER, Werner, 1987: Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf. Stuttgart: Klett-Cotta

SCHIFFAUER, Werner, 1994: Erfahrung von Fremdheit und Verständnis von Person, in: Kehl / Pfluger 1994, 6. Auflage, S. 37-52

SCHIRRMACHER, Christine / SPULER-STEGEMANN, Ursula, 2006: Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. München: Goldmann

SCHIRRMACHER, Christine, 2006: Frauen unter der Scharia, In: Schirmacher / Spuler-Stegemann (Hrsg.), 2006, S. 13 ff.)

SCHMIDT, Axel, 1994: „Wo die Männer sind, gibt es Streit.“ Ehre und Ehrgefühl im ländlichen Sardinien, in: Vogt / Zingerle ((Hrsg.), 1994, S. 193-211

SCHMIEDEL, Helga, 2000: Berüchtigte Duelle. München; Berlin: Koehler & Amelang

SCHNITZLER, Arthur, 1981 (1932): Der Sekundant, in: Die Erzählenden Schriften. Zweiter Band. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 882-901

SCHNÜLL, Petra / TERRE DES FEMMES (Hrsg.), 1999: Weibliche Genitalverstümmelung. Eine fundamentale Menschenrechtsverletzung. Göttingen: Pachnicke-Druck

- SCHNÜLL, Petra, 1999: Weibliche Genitalverstümmelung in Afrika - eine Einführung, in: Schnüll / Terre des Femmes (Hrsg.), 1999, S. 20-51)
- SCHREINER, Klaus / SCWERHOFF, Gerd (Hrsg.), 1995: Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Köln; Weimar; Wien: Böhlau
- SCHULTE, Axel, 1994: Konzepte für eine Einwanderungspolitik in Deutschland, in: Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), 1994, S. 131-152)
- SCHULTZ, Uwe (Hrsg.), 1996: Das Duell. Der tödliche Kampf um die Ehre. Frankfurt am Main; Leipzig: Insel Verlag
- SCHWANITZ, Dietrich, 1994: Das Duell als Drama: zur Codierung der Ehre zwischen literarischer Verklärung der Noblesse und sozialer Selbststilisierung der Stände, in: Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 270-290
- SCHWARZ-SCHILLING, Marie-Luise, 2006: Weibliche Würde und weibliche Ehre in patriarchalen und demokratischen Gesellschaften, in: Siggelkow (Hrsg.), 2006, S. 105-120
- SIGGELKOW, Ingeborg, 1994: Vergeltung. Zeit und Regel als soziologische Kategorien. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang (Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1994)
- SIGGELKOW, Ingeborg, 1996: Ehre und Würde aus feministischer Sicht. Berlin: Freie Universität. Institut für Soziologie. Mitteilungen aus dem Schwerpunkt Methodenlehre Heft 40
- SIGGELKOW, Ingeborg (Hrsg.), 2001: Gedächtnisarchitektur. Formen privaten und öffentlichen Gedenkens. Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften
- SIGGELKOW, Ingeborg, 2001: Das Denkmal im öffentlichen Raum: Kunstwerk und politisches Symbol, in: Siggelkow (Hrsg.), 2001, S. 111-128
- SIGGELKOW, Ingeborg (Hrsg.), 2003: Erinnerungskultur und Gedächtnispolitik. Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften
- SIGGELKOW, Ingeborg, 2003: Gedenken am Wegesrand: Verkehrs- und Technikopfer in der Erinnerungskultur, in: Siggelkow (Hrsg.), 2003, S. 1-28
- SIGGELKOW, Ingeborg (Hrsg.), 2006: Werte und Weltbilder. Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften
- SIGGELKOW, Ingeborg (Hrsg.), 2008: Symbole und Werte. Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften
- SIGGELKOW, Ingeborg, 2008: Ehrenamt und Politik. Zum Arbeitsbegriff der Bürgergesellschaft, in: Siggelkow (Hrsg.), 2008, S. 107-124
- SIGGELKOW, Ingeborg (Hrsg.), 2009: Wertorientierungen im Wandel. Berlin: Technische Universität Berlin. Reihe Soziale Regeln 5



- SIGGELKOW, Ingeborg, 2009: Wertorientierungen im Wandel: Ehre und Würde, in: SIGGELKOW, 2009, S. 51-68
- SIMMEL, Georg, 1989 (1906): Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, Georg, 1989 (1908): Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe, in: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 556-686
- SPULER-STEGEMANN, Ursula, 2006: Lebenswirklichkeiten zwischen Tradition und Aufbegehren, in: Schirmmacher / Spuler-Stegemann (Hrsg.), 2006, S. 221 ff.)
- STAGL, Justin (Hrsg.), 1982: Aspekte der Kulturosoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem. Berlin: Reimer
- STEUL, Willi, 1981: Paschtunwali. Ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. (Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1978)
- STÖCKLEIN, Ansgar, 1982: Ehrenvolle Ruhe, in: Stagl, 1982, S. 199-218
- STÖLTING, Erhard, o. J.: Mafia-Faszination. Würde im historischen und literarischen Diskurs, in: HARTH, Helene / HEYDENREICH, Titus (Hrsg.): Sizilien. Geschichte - Kultur - Aktualität. Tübingen: Stauffenburg, S. 13-32
- STÖLTING, Erhard, 2003: Scheinbarer Archaismus und scheinbare Authentizität. Der Mechanismus der Ehre im modernen Sozialleben, in: sozialersinn, Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung. Heft 3/2003
- SUDERMANN, Hermann, 1991 (1891): Die Ehre. Schauspiel in 4 Akten. Stuttgart: Reclam
- TACKMANN, Sigrid, 1975: Ehre und Würde als moralische Werte der sozialistischen Persönlichkeit, in: Geschichtsunterricht und Staatsbürgerkunde. Heft 3. JG. 1975, S. 200-205
- TENCKHOF, Jörg, 1974: Die Bedeutung des Ehrbegriffs für die Systematik der Beleidigungstatbestände. Berlin: Duncker & Humblot
- TERRE DES FEMMES (Hrsg.), 1988: Tod als Ehrensache. Frauenschicksale. Berlin: Express Edition
- TERTILT, Hermann, 1996: Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- TETTINGER, Peter J., 1997: Die persönliche Ehre. Zum Schutz eines Verfassungsrechtsgutes. Köln: Bachem (Kirche und Gesellschaft, Nr. 236)
- VOGT, Ludgera / ZINGERLE, Arnold (Hrsg.), 1994: Ehre. Archaische Momente in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp

VOGT, Ludgera / ZINGERLE, Arnold, 1994: Einleitung: Zur Aktualität des Themas Ehre und zu seinem Stellenwert in der Theorie, in: Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 9-34

VOGT, Ludgera, 1994: Ehre in traditionellen und modernen Gesellschaften. Eine soziologische Analyse des >Imaginären< am Beispiel zweier literarischer Texte, in: Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 291-314

VOGT, Ludgera, 1997: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft. Differenzierung. Macht. Integration. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Zugl.: Regensburg, Univ., Diss., 1995)

WEBER, Max, 1972 (1921/1922): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen. 5. Auflage

WEHINGER, Markus, 1994: Kollektivbeleidigung - Volksverhetzung. Der strafrechtliche Schutz von Bevölkerungsgruppen durch die §§ 185 ff. und § 130 StGB. Baden-Baden: Nomos (Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1993)

WELWEI, Karl-Wilhelm, 1991: Heroenkult und Gefallenenehrung im antiken Griechenland, in: Bunder, Gerhard / Effe, Bernd (Hrsg.): Tod und Jenseits im Altertum. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, S. 50-70

WILLEMS, E., 1969: Symbol, in: Bernsdorf, Wilhelm (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke, S. 1138-1140

WINKLER, Joachim, 1994: Ehre und Amt. Ehrenamtliche Tätigkeit als Teil spezifischer Lebensstile, in: Vogt / Zingerle (Hrsg.), 1994, S. 132-150

WIRSING, Sibylle, 1996: >Und es wäre zum Totschießen...< - Der Ehemann als Ehrenmann in Theodor Fontanes Effi Briest, in: Schultz (Hrsg.), 1996, S. 286-300

WITTE, Bernd, 1991: Nachwort, in: Sudermann, 1991, S. 113-134

Y. Inci, 2005: Erstickt an euren Lügen. Eine Türkin in Deutschland erzählt. München: Piper

WOSSIDLO, Joachim, 2001: Das endliche Fleisch und das unendliche Leben. Von der Tötung des Todes im kollektiven Gedächtnis - Gedanken eines Ethnologen zum Umgang mit Leichen in Berlin, in: Siggelkow (Hrsg.), 2001, S. 1-19

ZINGERLE, Arnold, 1992: Historische und systematische Vorüberlegungen zu einer Soziologie der Ehre, in: Annali di Sociologia. Soziologisches Jahrbuch 1991, S. 15-32



Über den Autor

Studium der Soziologie, Psychologie und Politologie in Kiel und Berlin, Assistenz und Promotion zum Dr. phil. bei René Ahlberg, Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin, Habilitation bei Rainer Mackensen, Technische Universität Berlin, dort Privatdozent für Theoretische Soziologie ab 1993. Geschäftsführender Direktor des Fachbereiches Sozialwissenschaften an der Brandenburgischen Landeshochschule/Universität Potsdam), ab August 1990, 1991 und darüber hinaus. Herausgeber mehrerer wissenschaftlicher Schriftenreihen. Akademische Lehre zwischen 1978 und 2009. Entwicklung von 40 Seminartypen (mit Dr. Ingeborg Siggelkow), also je 10 zu den sozialwissenschaftlichen Kategorien ZEIT, RAUM, SYMBOL und REGEL und 4 Lektürekurse (Durkheim, Simmel, Elias, Goffman).

Veröffentlichungen (Auswahl):

2005 – „René Ahlberg Gesammelte Werke I-X“. Frankfurt am Main: Peter Lang, herausgegeben von Hartmut Salzwedel, Ingeborg Siggelkow, Brigitte Ahlberg

2006 – „Werte“, in: Siggelkow, Ingeborg (Hrsg.), 2006: Werte und Weltbilder. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 145-150

2006 – „Der Gründungsmythos der Universität Potsdam“. Interview mit David Eckel, Potsdam Life, Wiederabdruck in: „Zeit als Vergangenheit und Zukunft“, Berlin 2010, Technische Universität, S. 111-115

2008 – „Magisches, symbolisches und reales Denken“, in: Siggelkow, Ingeborg (Hrsg.), 2008: Symbole und Werte. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 37-40

2009 – „Werte und Gewalt - Menschenbild und Wahrheitsanspruch in der proletarischen Diktatur, analysiert von René Ahlberg“, in: Siggelkow, Ingeborg (Hrsg.), 2009: Wertorientierungen im Wandel. Berlin: Techni-



sche Universität Berlin. Reihe Soziale Regeln Band 5, S. 69-77

2010 – „Zeit als Zeiterleben, Zeitorientierung und Zeitperspektive“. Berlin: Universitätsverlag der Technischen Universität Berlin. Reihe Individuum und Technik 2. (Zugl. Diss. Freie Universität Berlin, 1988), 2. Auflage des Teils 1)

2010 – „Zeit als Vergangenheit und Zukunft“. Berlin: Universitätsverlag der Technischen Universität Berlin. Reihe Individuum und Technik 3. (Zugl. Diss. Freie Universität Berlin. 1988, 2. Auflage des Teils 2)

2010 – „Zeit und Symbol als Kategorien“. Berlin: Universitätsverlag der Technischen Universität Berlin. Reihe Individuum und Technik 1. (Zugl. Habilitationsschrift 1992)

2015 – „Werte“, in: Siggelkow, Ingeborg / Salzwedel, Hartmut, 2015: Ethik und Verantwortungsfähigkeit. Gesammelte Aufsätze und Auszüge. Berlin: Universitätsverlag der Technischen Universität Berlin, S. 45-49

2017 - Salzwedel, Hartmut: Sozialwissenschaften in Potsdam. Das erste Jahr nach der Vereinigung Deutschlands (1990-1991), in: Brehmer, Ludwig (Hrsg.), 2017: Von der Hochschulstadt in Sanssouci zur Universität Potsdam. Reihe Die Hochschulstadt in Sanssouci Band 7, S. 121-128. Potsdam: E-Mail: brehmer@uni-potsdam.de

Texte, die vergriffen sind, können beim Autor direkt erfragt werden.

E-Mail: hartmut.salzwedel@t-online.de



