



Kurt-H. Weber

Eine Sache der Ehre

Zur Kulturgeschichte und
literarischen Darstellung des Duells

wbg Academic

HERDER

Kurt-H. Weber

Eine Sache der Ehre

Kurt-H. Weber

Eine Sache der Ehre

Zur Kulturgeschichte und
literarischen Darstellung des Duells

wbgAcademic

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich an:
produktsicherheit@herder.de

Satz und E-Book: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlaggestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlagmotiv: © Gwengotat – iStock. Radierung nach Felician Myrbach, Pistolenduell
zwischen zwei Männern im Wald

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-534-64355-4
ISBN E-Book (PDF): 978-3-534-64356-1

Inhalt

Vorwort	7
Teil I: Die Kultivierung der Gewalt	21
<i>Das Gefecht auf der Place Royal</i>	21
<i>Die Herren des Landes</i>	23
<i>Zum Bild des Ritters</i>	28
<i>Exkurs über den Begriff der Ehre</i>	32
<i>Die Monopolbildung und die Entstehung staatlicher Ordnung</i>	44
<i>Die Erfindung der Höflichkeit</i>	51
<i>Die Zähmung der Gewalt</i>	58
<i>Der Kampf der Männer von Ehre oder die Gesetze des Duells</i>	67
Die Duelle mit der blanken Waffe	80
Pistolenduelle	81
<i>Der Bürger als Edelmann</i>	92
Teil II: Das Duell in der Literatur	105
<i>Eine Ohrfeige und ihre Folgen</i>	105
Pierre Corneille. William Shakespeare	105
<i>Gefährliche Liebschaften</i>	121
Samuel Richardson. Choderlos de Laclos.	
Tirso de Molina. Pedro Calderon de la Barca	121
<i>Von Naturmenschen und Künstlern</i>	162
Johann Wolfgang von Goethe	162
<i>Aus dem Leben überflüssiger Menschen</i>	176
Alexander Puschkin. Michail Lermontow. Iwan Turgenjew.	
Fjodor Dostojewski. Anton Tschechow	176
<i>Jenes uns tyrannisierende Gesellschafts-Etwas</i>	269
Theodor Fontane	269

<i>Unter Offizieren</i>	290
Eduard von Keyserling. Joseph Roth. Arthur Schnitzler	290
<i>Erotische Verwirrungen und gesellschaftliche Intrigen</i>	334
Arthur Schnitzler	334
<i>Der Weg nach oben</i>	349
Guy de Maupassant. Émile Zola. Carl Sternheim	349
<i>Ein Kampf der Ideologien</i>	368
Thomas Mann	368
<i>Die Einsamkeit des Pistoleros – Ein cineastischer Nachtrag</i>	380
Literatur	395
Namenregister	399

Vorwort

Wir müssen uns mit dem Gedanken vertraut machen, dass Gewalt seit jeher eine Funktion hat im Zusammenleben der Menschen. Sie ist nicht rein destruktiv, sie hat auch eine positive Seite, die eines Ordnungsfaktors. Sie wird eingesetzt, um Konflikte beizulegen. Dann dient sie der Abwendung von Gefahren, die eine Gemeinschaft von innen oder von außen zu zerstören drohen. Man mag es bedauern, aber unter Menschen geht es nicht immer friedlich zu. Selbst in sogenannten egalitären Gesellschaften, in Gesellschaften also, die keine großen Unterschiede aufweisen im Hinblick auf den sozialen Rang, den materiellen Besitz und die Tätigkeiten ihrer Mitglieder, kommt es zu Auseinandersetzungen zwischen Einzelnen, Familien oder Gruppen, wie man ethnologischen Untersuchungen entnehmen kann.

Daran schließt sich gleich die Frage an, ob der Mensch ein gewalttätiges Wesen ist, ob also aggressives Verhalten zu seinen Naturanlagen gehört. Sigmund Freud hatte sich – wie er schreibt – „nach langem Zögern und Schwanken“ dazu entschlossen, dergleichen anzunehmen. Er setzt zwei „Grundtriebe“ an: „den Eros und den Destruktionstrieb“. „Bindung“ ist das Ziel des ersten, „Zerstörung“ das des zweiten.¹ Libidinöse und aggressive Strebungen sind demnach dem Menschen von Geburt an mitgegeben. Die Neigung zur Gewalttätigkeit kann sich in den Dienst bestimmter Absichten stellen, zum Beispiel der, sich den Besitz eines anderen anzueignen, dessen Arbeitskraft auszunützen, ihn zu demütigen oder zu quälen. Sie kann sich aber auch spontan äußern und „enthüllt den Menschen als wilde Bestie“. Zur Bekräftigung seiner These führt Freud die Erfahrungen des Lebens und der Geschichte an. Er erinnert an die Schrecken der Kriege, an die Greuel der Vertreibungen, Raubzüge und Eroberungen. Und er verweist auf die Aggressionsneigung, die wir bei uns selbst verspüren und deren Existenz wir zu Recht auch beim anderen annehmen. Wer sich das ins Gedächtnis ruft, wird sich „vor der Tatsächlichkeit dieser Auffassung“, der eines Aggressionstriebes, „demütig beugen müssen“.²

Eine Übereinstimmung zwischen der Lehre Freuds und den Ergebnissen der eigenen Forschungen stellt der Biologe Konrad Lorenz fest. Sein Buch *Das sogenannte Böse* „han-

1 Nach Sigmund Freud, *Abriß der Psychoanalyse*, 2. Kapitel.

2 Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Abschnitt V.

delt von der Aggression, das heißt von dem auf den Artgenossen gerichteten Kampftrieb von Tier und Mensch“. Er erklärt:

„Gerade die Einsicht, daß der Aggressionstrieb ein echter, primär arterhaltender Instinkt ist, läßt uns seine volle Gefährlichkeit erkennen: Die Spontaneität des Instinktes ist es, die ihn so gefährlich macht. Wäre er nur eine Reaktion auf bestimmte Außenbedingungen, was viele Psychologen und Soziologen annahmen, dann wäre die Lage der Menschheit nicht ganz so gefährlich, wie sie tatsächlich ist. Dann könnte man grundsätzlich die reaktions-auslösenden Faktoren erforschen und ausschalten.“³

Wie in dem Zitat angedeutet wird, war die Annahme eines in der Biologie des Menschen gründenden Kampfinstinkts höchst umstritten. Dass einiges dafür spricht, auch wenn man an die evolutionäre Erbschaft des homo sapiens denkt, dürfte deutlich geworden sein. Aber ob man nun ein naturgeschichtliches oder ein gesellschaftliches Erklärungsmodell bevorzugt, eins steht fest: Gewalt war und ist bei der Regelung der menschlichen Angelegenheiten eine entscheidende Komponente. Das gilt für die Beziehungen der Menschen innerhalb eines Herrschaftsbereiches wie auch für die Relationen zwischen Staaten und Völkern. In der Geschichte hat die Gewalt verschiedene Ausprägungen erfahren, sie wurde von bestimmten Gruppierungen und Mitgliedern einer Gesellschaft ausgeübt und verwaltet, und sie wurde eingesetzt zur Durchsetzung und Sicherung von Interessen und Machtansprüchen. Darum soll es im ersten Teil gehen, insbesondere darum, welche Funktion, welche Bedeutung eine besondere Form der Gewaltausübung hatte, die des Duells.

Von der Gewalt kann man eigentlich gar nicht sprechen. Sie tritt auf in verschiedenen Gestalten. Natürlich gibt es Ausbrüche impulsiver, blinder, ungehemmter Zerstörungswut. Aber das Angriffsverhalten wurde doch vielfach überformt, es wurde reguliert und in bestimmte Bahnen gelenkt. Das erinnert an den Vorgang der Ritualisierung, den die Verhaltensforschung bei den Kommentkämpfen im Tierreich beobachtet hat. Die Aggression zu zügeln, sie nicht unkontrolliert ablaufen zu lassen, ihr eine Form zu geben, ist eine Leistung der Kultur. Die Gefährlichkeit dieser Strebung wurde gemindert, ohne doch die Angriffslust ganz zu unterbinden. In diesen Vorgang, in die Überformung der Gewalt gehört auch das Duell.

Die Entstehung des neuzeitlichen Duells ist auf das Ende des 15. Jahrhunderts zu datieren. Von Spanien breitete es sich in ganz Europa aus und erreichte gegen Ende des 17. Jahrhunderts Russland. Selbstverständlich gab es auch vorher Zweikämpfe, auch sol-

3 Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, München 1977⁵, S. 7, S. 55.

che, die sich an bestimmte Regeln hielten. Um etwas über die Ursprünge des Duells auszumachen, um seine gesellschaftlichen Voraussetzungen und die mit ihm verbundenen Einstellungen und Werte zu klären, muss man zurückgehen bis zu den Rittern. Sie stellten die Führungsschicht im mittelalterlichen Feudalstaat. Aus der Lebensweise, den Kampfspielen und den sittlichen Haltungen dieser Kriegerkaste ist das Duell im heutigen Verstande hervorgegangen. Es ist von vorneherein verknüpft mit dem Standesbewusstsein einer traditionsbewussten Aristokratie. Auf diese Zusammenhänge gehen die ersten drei Kapitel ein.

Immer geht es um die Ehre. Sie ist der zentrale Wert, der im Duell verteidigt wird. Dieser Begriff ist obsolet geworden. Abgewertet wurde er schon von der Philosophie der Aufklärung, die ihn weitgehend ersetzt durch „Menschenwürde“, so Kant. Der Klärung des *Begriffs der Ehre* ist ein besonderes Kapitel gewidmet.

So befremdlich es auch erscheinen mag, das Duell war über Jahrhunderte ein Bestandteil der sozialen Wirklichkeit in allen europäischen Ländern. Die Zahlen der in diesen Treffen Getöteten belegen das – erschreckende Zahlen. Die Institutionalisierung des Duells, seine soziale Funktion, seine Akzeptanz und die Austragung dieser Kämpfe sind im Zusammenhang zu sehen mit einer Umwälzung von Staat und Gesellschaft historischen Ausmaßes. Es ist die der Transformation des mittelalterlichen Feudalsystems in ein zentralistisch regiertes Staatswesen. Dabei rangen zwei Mächte um die Vorherrschaft: die Aristokratie und die Monarchie. Im Laufe dieser Entwicklung mussten die Adligen immer mehr Befugnisse und Privilegien an die Zentralgewalt, an den König abgeben. Insbesondere entzogen wurden ihnen zwei Schlüsselfunktionen: die Anwendung von Gewalt und die Eintreibung von Steuern und Abgaben. Dieser Prozess belief sich auf eine Monopolisierung. Durch ihn entstand erst das soziale Gebilde, das wir als Staat bezeichnen. Er, also der Staat, wurde zum alleinigen Inhaber des Gewalt- und des Steuermonopols. Dieser Vorgang war ein langer Prozess und stieß auf den erbitterten Widerstand der Ritterschaft, der Adligen, die lange Zeit als lokale Machthaber fungiert hatten. Erst im Absolutismus hatte sich die Monopolstellung des Staates und seiner Organe endgültig durchgesetzt.

Dass der Staat das Gewaltmonopol innehat, ist für uns eine Selbstverständlichkeit. Aber das ist eine relativ neue Einrichtung. Über Jahrhunderte beanspruchte der Adel für sich das Recht – als einziger Stand –, Waffen zu tragen und diese auch zur Konfliktlösung einzusetzen. Fehden sowie Akte der Selbstverteidigung und der Selbstjustiz waren nicht etwa strafbare Handlungen, sondern gehörten zu den Befugnissen eines freien Mannes, waren ein Adelsprivileg.

Um seine Macht zu festigen, um eine mit ihm konkurrierende Gesellschaftsformation auszuschalten, erließ der Souverän Duell-Verbote, so Heinrich IV. 1602 in Frankreich; solche Bestimmungen finden sich auch in den Gesetzbüchern anderer Staaten.

Die Bereinigung von Streitigkeiten und die Verfolgung von Vergehen wurden ausschließlich zur Sache staatlicher Institutionen, der Justiz und der Polizei. Aber ganz so schnell wollten die Aristokraten ihre angestammten Rechte und Freiheiten nicht aufgeben. Obwohl gesetzwidrig, wurden Duelle auch weiterhin ausgetragen, bis hinein ins 20. Jahrhundert. Allerdings wurden sie eingeschränkt auf persönliche Angelegenheiten, darauf, dass sich jemand in seiner Ehre verletzt fühlte. Das Duell wurde zum Ehrenhandel. Diese Zusammenhänge werden im Kapitel *Die Monopolbildung und die Entstehung staatlicher Ordnung* auseinandergesetzt.

Dass sie auf ihre Ehre hielten, dass sie jede Beleidigung mit der Waffe beantworteten, war Teil des Selbstverständnisses und des Standesbewusstseins der Aristokraten – für sie auch ein Unterscheidungsmerkmal zum gemeinen Mann. Das Duell war aber keine ordinäre Gewaltanwendung, es war nicht vergleichbar mit einer Prügelei, bei der die Widersacher ihren Affekten, der Wut, dem Hass, dem Ärger freien Lauf lassen. Die vornehmen Herren achteten auch bei Streitigkeiten auf gute Manieren, das Rohe, Ungebärdige sollte niedergehalten werden. Das Vorbild für die Haltung eines Aristokraten gab das Benehmen bei Hofe, gab die höfische Etikette ab, was im Kapitel *Die Erfindung der Höflichkeit* dargetan wird.

Zurückgenommen wurde auch das Angriffsverhalten. Es bestand nicht aus einem unkontrollierten Losschlagen, sondern verlangte von den Kombattanten Disziplin und Selbstbeherrschung. Im Duell unterstellen sich beide Parteien den gleichen Bedingungen; das betrifft die Waffen, die zugelassenen Operationen, die Dauer des Kampfes. Die feindliche Auseinandersetzung gehorcht Regeln, sie wird gewissermaßen domestiziert. Damit hat sich die Kultur ein Mittel geschaffen, den zerstörerischen Aggressionstrieb in weniger gefährliche Bahnen zu lenken. Er darf sich ausleben im Sport, im Spiel. Die ritterlichen Kampfspiele, die Turniere, sind dafür ein Beispiel. In ihnen liegt einer der Ursprünge des neuzeitlichen Duells. Die Regulierung der Gewalt markiert den Übergang von einem anarchischen Zustand in den der Kultur. Davon handelt das Kapitel *Die Zähmung der Gewalt*.

Aufschluss darüber, was eigentlich hinter dem Duell steht, Auskünfte über den Geist, der es beherrscht, über die Motive, sich zu schlagen, über die Anforderungen, sich ihm zu stellen, erhält man erst, wenn man sich die Regularien einmal genauer anguckt. Das geschieht im Kapitel *Der Kampf der Männer von Ehre oder die Gesetze des Duells*. Vorge stellt wird ein Duell-Kodex, der die Anlässe für ein Duell, die zulässigen Arten des Duells und deren Durchführung darlegt. Ein Punkt ist darüber hinaus noch bemerkenswert, nämlich der, wie ein nach international anerkannten Regeln veranstaltetes, aber strafrechtlich doch verbotenes Duell juristisch zu bewerten ist. Im Anschluss daran kommen Kritiker zu Wort. Die Argumente, die die Philosophie gegen das Duell vorgebracht hat, belaufen sich darauf, dass es eine Regression darstellt, einen Rückfall in die Barbarei und in die Zeiten des Faustrechts, so Schopenhauer und andere.

Der Brauch, sich zu duellieren, blieb nicht begrenzt auf den Adel. Ihn übernahmen Angehörige des Bürgertums, vor allem Akademiker. Satisfaktionsfähigkeit bedeutete, zur guten Gesellschaft zu gehören, insbesondere im Wilhelminischen Deutschland. Dass Beziehungsformen, die charakteristisch waren für eine Kriegerkaste, weiterhin in Kraft blieben und adaptiert wurden von Männern aus einer Gesellschaftsschicht, die ursprünglich dem Adel feindlich gegenüberstand, ist ein bemerkenswertes sozial- und kulturgeschichtliches Faktum. Exemplarisch dafür ist das Schicksal des Arbeiterführers Ferdinand Lassalle. Er starb an den Folgen eines Duells, das er selbst provoziert hatte. Darauf geht das Kapitel *Der Bürger als Edelmann* ein.

Dass zwei sich streiten, erweckt immer das Interesse, auch das der Literatur. Ihr, der Literatur, wendet sich der Teil II zu. Im Duell findet sie einen Gegenstand, der gleich in doppelter Weise spannend ist. Denn der Duellant trägt nicht nur einen Streit mit einem Gegner aus, sondern auch einen mit der Obrigkeit. Dass zwei Menschen so weit kommen, sich umbringen zu wollen, das Spiel mit dem Tod, wie auch das Außergewöhnliche, das Verbotene dieser Handlung, das Sensationelle, reizt am Duell, aber nicht nur das. Es sind mehrere Hinsichten, die bei der Besprechung von Werken der dramatischen und der narrativen Literatur berücksichtigt wurden.

Da ist zunächst die historische Ebene. Das Drama, der Roman nehmen Themen auf, die zu einer bestimmten Zeit virulent waren, Probleme, die die Gesellschaft dieser Ära beschäftigten. So stand Corneilles Tragödie *Der Cid* ganz unter dem Eindruck des Duellverbots, das Ludwig XIII. auf Betreiben von Kardinal Richelieu erlassen hatte. Dass das Duell nicht eindeutig verurteilt wurde, dass es sogar als gerechtfertigt hingestellt wurde, führte zu einem Theater-Skandal. Die Resonanz beim Publikum sagt auch immer etwas über ein Werk, sie verweist auf etwas, das darin angelegt ist und das die Menschen dieser Zeit erregte. Im 19. Jahrhundert, in Fontanes Gesellschaftsromanen stellt sich die Duellproblematik ganz anders dar als im 17. Jahrhundert bei Corneille. In der Literatur erfährt man immer auch etwas über geschichtliche Ereignisse und gesellschaftliche Zustände.

Eine weitere Hinsichtnahme richtet sich auf das Literarisch-Künstlerische. Da geht es darum, welche Funktion das Duell im Ganzen eines Literaturwerks hat. Was soll durch ein Gefecht oder einen Schusswechsel gezeigt werden? Welchen Beitrag liefern diese Treffen für den Fortgang der Handlung, für die Lösung eines Konflikts? Was sagt das Duell über den Charakter eines Helden, über seine seelische Verfassung? Dabei ist gleich hier auf das dramatische Potential des Duells zu verweisen. Es stellt den Kulminationspunkt eines Konfliktes dar, in ihm verdichtet sich eine Auseinandersetzung. Ein Zweikampf bietet die Möglichkeit der anschaulichen Darstellung einer Kontroverse, auch einer, die auf einer inneren, rein seelischen oder geistigen Gegensätzlichkeit beruht und die dann in einem Zweikampf zum Ausbruch kommt. Als Zurschaustellung eines

Widerstreites hat das Duell eine enorme Bühnenwirksamkeit. Man kann sogar sagen, dass es ein konzentriertes Abbild der antagonistischen Struktur des Dramas ist. Goethe, im richtigen Leben ein Gegner des Duells, setzt es bewusst ein als künstlerisches Mittel, um eine gedankliche, weltanschauliche Kontroverse darzustellen. In seinen Bühnenstücken *Torquato Tasso* und *Clavigo* ist ein Duell der Kulminationspunkt des dramatischen Konflikts.

Das kann nur die Literatur. Nur sie klärt auf über die verschiedenen Motive, welche die bewegen, die sich einem Duell stellen. Die Untersuchung dieser Motive ist ein weiterer Gesichtspunkt. Die kulturgeschichtliche Betrachtung des Duells im I. Teil verlangt nach einer Ergänzung, und die bietet die Literatur, der sich der Teil II zuwendet. Immer geht es um die Ehre, das wurde schon gesagt. Aber es finden sich noch ganz andere Beweggründe wie etwa Hass, Rache, Eifersucht, das Bestreben nach gesellschaftlicher Anerkennung. Es kommt noch etwas hinzu, was nur die Literatur leistet, etwas Entscheidendes. Das Duell versetzt einen Menschen in eine Grenzsituation, es konfrontiert ihn mit der Todesnähe. Wie verhält sich ein Mensch in dieser Situation, wie bereitet er sich geistig und seelisch auf den Kampf vor. Welche Gedanken, Gefühle, welche Ängste bewegen ihn vor der entscheidenden Auseinandersetzung? Wie erscheint ihm die Welt und das Leben, wenn er gewärtig sein muss, am nächsten Morgen tot auf einer Waldlichtung zu liegen. Und natürlich stellen sich ihm ethische Fragen, die nach der moralischen Rechtfertigung eines Kampfes auf Leben und Tod. In diese Lage haben sich die Schriftsteller versetzt, manche kannten sie sogar aus eigener Erfahrung. Darstellungen dieser Grenzsituation, Reflexionen, Analysen dazu finden sich bei vielen Literaten, bei Puschkin, Lermontow, Maupassant, Fontane, Roth.

Um die Bedeutung des Duells für eine Dichtung zu erfassen, genügt es nicht, sich auf die Darstellung und die Kommentierung einer Kampfszene zu beschränken. Man muss weiter ausgreifen, muss das Ganze eines Prosatextes oder eines Schauspiels in den Blick nehmen. Was es mit dem Duell in Samuel Richardsons voluminösen Roman *Clarissa* auf sich hat, begreift man erst, wenn man die ganze Geschichte der beiden Hauptpersonen kennt. Nötig ist, den Inhalt des betreffenden Werkes – wenigstens in Grundzügen – wiederzugeben; ferner gehört dazu, Angaben zu machen über die literarische Eigenart, die Form, den Aufbau, die Charaktere der Protagonisten, die Intentionen des Verfassers. Wenn es etwas zum Verständnis eines literarischen Werkes beiträgt, wurde auf die Biografie eines Autors eingegangen. Puschkin beispielsweise hat persönliche Erfahrungen mit Zweikampfsituationen in seinen Erzählungen verarbeitet. Er selbst ist durch ein Duell umgekommen. Um die charakteristische Gestaltung eines Textes und die Bedeutung einer Thematik wie die des Duells zu verstehen, ist es bisweilen erforderlich, das einzelne Stück im Kontext des Gesamtwerks eines Schriftstellers zu lesen. So sind Tschechows Kurzgeschichten nach einer prägnanten Erzähltechnik gefertigt, und

jede von ihnen stellt ein Versatzstück dar in einem Panorama der russischen Gesellschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

Die einzelnen Kapitel vereinigen Werke, die gewisse Gemeinsamkeiten aufweisen. Das Verbindende ergibt sich aus der jeweiligen Hinsichtnahme. Das kann sich auf die Thematik beziehen, auf einen Personentypus, auf die Eigenheiten einer Nationalliteratur, auf den Verhaltenskodex eines Berufsstandes, auf die Zeitumstände. Im Folgenden soll kurz angedeutet werden, worum es in den einzelnen Kapiteln geht und welche Werke herangezogen wurden.

Eine Ohrfeige und ihre Folgen

Zwei Väter, Granden am spanischen Königshof, verfeinden sich in Pierre Corneilles Schauspiel *Der Cid*. Zu leiden haben darunter ihre Kinder, deren Verlöbnis durch den Streit zerbricht. Es gibt Tote, aber Corneille bringt doch die Tragödie zu einem versöhnlichen Ende.

Eine ähnliche Konstellation weist William Shakespeares *Romeo und Julia* auf. Wieder ist es die Zugehörigkeit zu verfeindeten Familien, die die Liebenden trennt. Diese Geschichte nimmt aber – wie wir alle wissen – ein schlimmes Ende.

Um einen Familienkonflikt handelt es sich auch in Shakespeares *Hamlet*. Diesmal werden die Zerwürfnisse aber in der Familie ausgetragen. Sie enden in einem blutigen Fiasko.

Gefährliche Liebschaften

Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht ein berühmt-berüchtigter Typus der europäischen Literatur, der des Verführers. Die Faszination dieser Figur liegt in ihrer moralischen Verkommenheit. Den Anfang macht Robert Lovelace aus Samuel Richardsons Briefroman *Clarissa oder die Geschichte einer jungen Dame*. Lovelace stammt aus vornehmem Hause, ein verschwenderischer junger Herr mit einem ausschweifenden Lebenswandel. Was für ihn einnimmt, sind sein ansprechendes Äußeres und seine guten Manieren. Er setzt alles daran, auch List und Betrug, um die tugendhafte und fromme Clarissa zu besitzen, was ihn trotz seiner üblen Machenschaften am Ende doch nicht gelingt.

Der Verführer in Gestalt des Vicomtes de Valmont bekommt im Briefroman *Gefährliche Liebschaften* von Choderlos de Laclos ein weibliches Pendant. Die beiden bilden

ein wahrhaftes Duo infernale, und man weiß nicht so recht, wer eigentlich niederträchtiger ist, der Mann oder die Frau. Ihre Verführungskünste gehorchen einem rationalen Kalkül. Vergnügen finden sie daran, andere sich gefügig zu machen, sie zu hintergehen, bloßzustellen und zu erniedrigen. Sie werden beherrscht von einem beispiellosen Zynismus. In einer mitleidslosen Gefühlskälte sehen sie ihre Überlegenheit, die sich dann gegen sie selbst kehrt.

Er nimmt doch den ersten Platz ein. Er ist das Urbild des Verführers: Don Juan. Tirso de Molina hat ihn zum Helden seines Dramas *Der Spötter von Sevilla und der steinerne Gast* gemacht. Anders als seine Seelenverwandten, die sich bei ihren Winkelzügen vom Intellekt leiten lassen, ist Don Juan der sinnliche Verführer, er ist gewissermaßen eine Naturgewalt. Er ist nicht wählerisch und lässt sich mit Frauen aus allen Gesellschaftsschichten ein. Zum Verhängnis wird ihm seine gotteslästerliche Lebensführung.

Den Abschluss bildet das Bühnenstück *Dame Kobold* von Pedro Calderón de la Barca. Da wird die Verführung zu einer heiteren Verwechslungskomödie.

Von Naturmenschen und Künstlern

Johann Wolfgang von Goethe fand sie so wichtig, dass er sie ins Deutsche übertragen hat. Gemeint sind die Memoiren des Benvenuto Cellini. Der war einer der großen Renaissance-Künstler – und ein äußerst gewalttätiger Mensch, der mehrere Morde auf dem Gewissen hatte. Was Goethe an diesen Menschen interessierte, war die Frage, ob man einen Künstler an normalen Maßstäben messen kann. Muss er, der Künstler, nicht dem folgen, was ihm seine Natur eingibt, und steht er damit nicht in einem kritischen Verhältnis zur Gesellschaft? Das war natürlich auch Goethes ureigenstes Problem, der in Weimar hohe Regierungsämter bekleidete und zugleich seiner Berufung als Dichter nachgehen wollte. Mit der Künstler-Problematik setzt er sich in den beiden Dramen *Clavigo* und *Torquato Tasso* auseinander.

Aus dem Leben überflüssiger Menschen

Die Romane und Erzählungen, die in diesem Kapitel vorgestellt werden, gruppieren sich um einen Prototyp der russischen Literatur, um den des ‚überflüssigen Menschen‘. Wohl keine andere Nationalliteratur außer der großen russischen, welche im 19. Jahrhundert Weltgeltung erlangte, hat eine vergleichbare Symbolfigur hervorgebracht, eine Figur, die

repräsentativ ist für die Befindlichkeit einer Gesellschaft, eines Volkes. Diesen Gemütszustand hat Iwan Turgenjew mit seiner Erzählung *Tagebuch eines Überflüssigen* auf den Begriff gebracht. Er, der überflüssige Mensch, hat zahlreiche Modifikationen erfahren, aber gemeinsam ist ihnen eine resignative, schwermütige Einstellung, ein Leiden am Dasein, eine Existenz, die auf einen melancholischen Grundton gestimmt ist. Aber das Ungenügen am Leben ist auch zurückzuführen auf die eigene Trägheit, auf das Phlegma des russischen Menschen, wie es der populären Gestalt von Gontscharows *Oblomow* mitgegeben ist.

In Alexander Puschkins Epos *Eugen Onegin* ist der überflüssige Mensch ein Dandy, der sich von Lord Byrons Weltschmerz anstecken lässt; in Lermontows Roman *Ein Held unserer Zeit* ist er ein Egozentriker, der an der Leere und Langeweile des Daseins leidet und nirgends Erfüllung findet; in Turgenjews Roman *Väter und Söhne* ist er ein Weltverbesserer, der aus dem Geist der Wissenschaft auf Veränderung dringt und daran scheitert; in Dostojewskis Roman *Die Dämonen* ist er ein wüster, verlorener Mensch, der vergeblich nach Erlösung sucht; in Tschechows Novelle *Das Duell* ist er ein lethargischer, pflichtvergessener Beamter, der sich nach einem anderen Leben sehnt. Sie alle duellieren sich, und das Duell spielt in der russischen Literatur eine zentrale Rolle. Das Motiv findet sich zudem in Puschkins Erzählung *Der Schuss* und in seinem Roman *Die Hauptmannstochter*, in Turgenjews Erzählungen *Tagebuch eines Überflüssigen* und *Der Händelsucher* (ein anderer Titel ist: *Der Duellant*), in Dostojewskis Roman *Die Brüder Karamasow*, in Tschechows Einakter *Der Bär*. Weitere Werke, Werke von Tolstoi, von Tschechow wurden hier nicht aufgenommen. Welche Bedeutung das Duell für das russische Leben und die russische Literatur hatte, geht schon daraus hervor, dass zwei große Schriftsteller durch ein Duell den Tod fanden: Alexander Puschkin und Michail Lermontow.

Jenes uns tyrannisierende Gesellschafts-Etwas

Der Fall erregte öffentliches Aufsehen und evozierte eine hitzige Debatte. In einem Duell hatte eine tödliche Kugel den Kommandanten der Berliner Polizei getroffen. Das war geschehen: Der oberste Gesetzeshüter hatte gegen die Gesetze verstoßen, für deren Einhaltung er von Amts wegen zu sorgen hatte. Damit ist prägnant eine Problematik gekennzeichnet, mit der sich Theodor Fontane in seinen Romanen *Effi Briest* und *Cécile* auseinandersetzt. Auf den Fall des Friedrich von Hinckeldey, so hieß der Polizeichef, geht er in *Irrungen, Wirrungen* ein. Man kann den Handlungsbereich des Sollens in drei Gebiete unterteilen: Moral, Sitte, Recht. Moralische Gebote und rechtliche Bestimmun-

gen verlangen, dass man sie einhält. Weniger zwingend sind die Verhaltensweisen, die die guten Sitten den Menschen auferlegen, sind Konventionen und Anstandsregeln. Und doch üben sie eine Macht aus, der der Einzelne sich nur schwer entziehen kann. Die Gesellschaft erwartet von ihm, dass er sich dem fügt, was Brauch und Sitte gebieten. Tut er das nicht, wird er gesellschaftlich geächtet, verliert er Ansehen und Reputation. Mitunter ist eine konventionelle Reglementierung stärker als moralische Einsichten und gesetzliche Verbote. Eben darin besteht die soziale Tyrannei von der Fontane redet. Er zeigt das an der gesellschaftlichen Einrichtung des Duells.

Unter Offizieren

Die drei gehören einem Berufsstand an, dem der Offiziere. Sie dienen in verschiedenen Armeen, in der preußischen und in der österreichischen, unterstehen aber demselben Verhaltenskodex. Für einen Offizier galt, dass er die Verletzung seiner Ehre nur mit der Waffe ahnden konnte, es sei denn ein Ehrengericht hatte anders entschieden. Dem Ruf der Feigheit durfte er sich nicht aussetzen. Selbst seine Vorgesetzten erwarteten, dass er sich schlug, obwohl das Duell strafrechtlich verboten war. Lehnte ein Offizier es ab, sich zu duellieren, wurde er aus dem Militärdienst entlassen; duellierte er sich, wurde er aus dem Militärdienst entlassen und gerichtlich belangt. Allerdings fiel die Strafe milde aus, und der Delinquent durfte mit einer Begnadigung durch den Monarchen rechnen, um dann wieder beim Militär aufgenommen zu werden. Seiner beruflichen Karriere hat das Vergehen nicht geschadet, wie man von prominenten Fällen weiß. Widersinnig ist noch das Mildeste, was man über dieses Verfahren der Obrigkeit sagen kann. „Dem Duell durch die Finger zu sehen“, sei ein „nicht wohl überdachtes Prinzip“, schrieb schon Kant.⁴

Karl Erdmann von West-Wallbaum, die Hauptperson von Eduard von Keyserlings Novelle *Am Südhang* hat gerade sein Leutnantspatent erhalten. Für ihn ist das Duell, das ihm bevorsteht, eine Bestätigung seines neuen Ranges als Offizier einer preußischen Kavallerieeinheit. Er betreibt die Angelegenheit wie eine Pflicht, die eben zu seinem Beruf gehört. Zwar macht er sich Gedanken darüber, dass er in dem Treffen umkommen könnte, aber ein Duell erscheint doch nur wie eine Ausschmückung des Daseins, das dem Kombattanten die Gloriole eines Helden verleiht.

4 *Anthropologie*, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 259.

Auch Carl Joseph von Trotta, der Held von Joseph Roths Roman *Radetzkmarsch* ist in eine Ehrenaffaire verwickelt. Er ist Leutnant in einem k. u. k Ulanenregiment. Auszutragen hat das Duell sein Freund, der Regimentsarzt Dr. Demandt. Aber für diese Offiziere ist das, was eine strenge Standesehre von ihnen verlangt, längst fragwürdig geworden. Sie sind nur die Enkel, die Erben einer Ordnung, die dem Untergang geweiht ist. Allenthalben sind die Anzeichen des nahen Endes bemerkbar, des Zusammenbruchs, den der große Krieg, den man den ‚Ersten Weltkrieg‘ genannt hat, herbeiführt.

Leutnant Gustl, der Titelheld von Arthur Schnitzlers Novelle, ist beleidigt worden von einem Bäckermeister, und der, der Bäcker, ist nicht einmal satisfaktionsfähig, kann also nicht zu einem Duell gefordert werden. Der Leutnant hat das geschehen lassen, ohne den Beleidiger zu züchtigen. Und nun hat er seine Ehre verloren. Was in seinem Kopf vorgeht, während er nächtens durch Wien irrt, was er zu tun gedenkt, nach welchen Auswegen er sucht, erfährt man nur in den Gedankenketten eines inneren Monologs, des ersten in der deutschen Literatur.

Erotische Verwirrungen und gesellschaftliche Intrigen

Sie ist nicht einfach nur das süße Wiener Mädel aus der Unterschicht, das sich in einen noblen Herrn verliebt und deren Liebe tragisch endet. Christine aus Arthur Schnitzlers Schauspiel *Liebelei* ist komplexer angelegt, und das ist es, was ihren Autor interessiert. Den psychischen Regungen, ihren Widersprüchen, verschlungenen Wegen und verzwickten Windungen geht Arthur Schnitzler auch nach in seiner Tragikomödie *Das weite Land*, und als „ein weites Land“ bezeichnet eine der Figuren die Seele. Kultiviert, gebildet, aufgeklärt, tolerant sind die Damen und Herren, die in der Villa des Fabrikanten Friedrich Hofreiter in Baden bei Wien verkehren. Aber sie sind doch nur Komödianten, welche eine Rolle spielen, die von modernen, freisinnigen Menschen. Unter dieser Oberfläche regen sich Eifersucht, Missgunst, Neid, gekränkte Eitelkeit, Rachegefühle. Das Duell, das ausgetragen wird, ist ein Rückfall in ein vorzivilisiertes Verhaltensmuster; es erlaubt, in einem kultivierten Umfeld archaische Mordgelüste auszuleben.

Das Motiv, das in *Das weite Land* schon anklingt, die Problematik des Alterns, das Nachlassen der Attraktivität und der Kräfte sowie die Konkurrenz der Jungen wird in Schnitzlers Novelle *Casanovas Heimfahrt* wieder aufgenommen. Dagegen kämpft Casanova an, aber der einst so strahlende Held muss sich nach der Rückkehr in seine Heimatstadt Venedig mit einer eher kläglichen Rolle begnügen.

Der Weg nach oben

Er ist etwas heruntergekommen, und für den ehemaligen Unteroffizier reicht es in Paris nur zu einem niedrigen Posten bei der Eisenbahnverwaltung. Aber Georges Duroy, die Hauptperson in Guy de Maupassants Roman *Bel-Ami*, verfügt noch über etwas anderes; das ist sein gutes Aussehen und sein unbändiger Wille, nach oben zu kommen. Durch einen Zufall gelangt er in den Journalismus. Skrupellos benutzt er alles, was ihn bei seinem Aufstieg nützlich ist, auch die Hilfe von Frauen. Eine endgültige Empfehlung für gehobene Positionen ist für ihn ein Duell. Er besteht gewissermaßen eine Aufnahmeprüfung und wird für geeignet befunden, zur Elite zu gehören. Unaufhaltsam ist nun sein Aufstieg in die oberen Gesellschaftsränge. Ein Emporkömmling aus der Provinz ist auch Octave Mouret aus Émile Zolas Roman *Ein feines Haus*. Aber nun ist das Duell herabgesunken zu einer angeberischen Pose, mit der man seine Zugehörigkeit zum Bürgertum beweisen will. Die Ausführung ist dann weniger wichtig.

Er wird gebraucht, ist aber nur ein Prolet, einer aus der Gosse. Über seinen Weg nach oben entscheidet letztlich nicht sein Können. Die Weißen der bürgerlichen Gesellschaft empfängt er in einem Duell, dem er sich nicht einmal freiwillig stellt. Als er diese Prüfung – er weiß gar nicht wie – bestanden hat, wird er für würdig gehalten, aufgenommen zu werden in den Kreis der ehrenwerten Männer. Aus dem Proleten ist der *Bürger Schip-pel* geworden in Carl Sternheims gleichnamiger Komödie.

Ein Kampf der Ideologien

Eigentlich will er nur drei Wochen bleiben, daraus werden sieben Jahre. So lange bleibt der junge Hans Castorp aus Hamburg in einem Sanatorium. Das liegt fernab vom Weltgetriebe hoch oben in den Schweizer Bergen. Unter den Kranken, in einer Art Ferien vom Leben, hat Hans Muße, sich mit den essentiellen Fragen des Daseins auseinanderzusetzen. Er findet Mentoren, die ihn belehren und weiterbilden. In Thomas Manns Roman *Der Zauberberg* werden Grundzüge der weltbeherrschenden Ideologien erörtert. Exemplarisch wird von den Romanfiguren die Gegnerschaft der Systeme ausgetragen.

Die Einsamkeit des Pistoleros – Ein cineastischer Anhang

Er ist schnell mit der Pistole und steht auf der Seite der Guten. Aber er gehört nicht dazu. Er kommt von außen, aus der Tiefe der Prärie. Den Zustand der Anarchie beendet er und bringt den Bürgern einer Stadt im Westen Gesetz und Ordnung. Das erhebt ihn über eine historische Gestalt. Der Held des Western ist eine mythische Person. Er ist ein Kultur-Heros, der die Zivilisation in den amerikanischen Westen bringt. Am Ende steht immer ein Duell. Am Ende obsiegt immer der Held. Das wird dargetan an den Wild West-Filmen *Der Stern des Gesetzes (The Tin Star)* *Zwölf Uhr mittags (High Noon)*, *Mein großer Freund Shane (Shane)*.

Teil I: Die Kultivierung der Gewalt

Das Gefecht auf der Place Royal

Sie treffen sich im Morgengrauen an einem entlegenen Ort, um sich – festlich gewandet, im Frack oder in Uniform – totzuschießen. Unzählige Male ist diese Szene in der Literatur dargestellt worden. Die frühe Stunde zwischen Tag und Nacht, die Abgeschlossenheit des Schauplatzes, die Ungewissheit des Ausgangs, die Nähe des Todes – das verleiht dem Duell etwas unvergleichlich Dramatisches, Schicksalhafteres. Dazu kommt noch etwas, etwas Entscheidendes: der Reiz des Verbotenen.

Nicht unbedingt mussten die Kontrahenten aufeinander schießen. Zum Einsatz kamen auch andere Waffen, Hieb- und Stichwaffen wie der Degen oder der Säbel. Nach dem ungeschriebenen Reglement des Duells durfte der Herausgeforderte die Mordwerkzeuge wählen. Das Pistolenduell wurde erst im 19. Jahrhundert zur verbreitetsten Form des Zweikampfes. Im 17./18. Jahrhundert war es eher üblich, mit dem Degen aufeinander loszugehen. Unsere Redewendung „einen Streit oder einen Strauß ausfechten“ ist eine Reminiszenz an diese Usancen, wobei ‚Strauß‘ ein untergegangenes Wort für ‚Streit‘, ‚Hader‘ ist. Beim Degen handelt es sich um eine aus dem Schwert entwickelte, ca. 1 m lange, reine Stichwaffe. Der Säbel, der beim Duell eingesetzt wurde, war nicht der gebogene Kavalleriesäbel, eine ziemlich plumpe Hieb- und Stichwaffe, sondern ähnelte dem Degen, wies aber, wie ein Messer, eine an einer Seite geschliffene Klinge auf, sodass er als Stich- und Hieb- und Stichwaffe eingesetzt werden konnte. Degen und Säbel sind noch beim heutigen Sportfechten in Gebrauch.

Dass ein Mann fähig und bereit war, sich auch mit der Waffe in der Hand zu behaupten, manifestierte sich schon im Kostüm der Zeit. Der Degen gehörte im 17. und 18. Jahrhundert zur Ausstattung des Mannes von Stand. Selbst der friedliebende Immanuel Kant trug als junger Magister in der Öffentlichkeit eine Waffe. Später, als die Sitten milder wurden, ersetzte er, wie es die herrschende Mode nun vorsah, den Degen durch einen Spazierstock. Nicht jeder trug eine Waffe. Das war den Angehörigen der oberen Stände vorbehalten, den Adligen und den Offizieren, die sich ja größtenteils aus der Aristokratie rekrutierten. Das Privileg, Waffen zu tragen, hatten auch die Studenten und die akademischen Bürger. Hinzu kamen die aus der Bourgeoisie Aufgestiegenen, die sich mit einem gekauften oder sonstwie erworbenen Adelstitel schmücken konnten wie der Chevalier de Seingalt, alias Giacomo Casanova, ein schlichter Jakob Neuhaus also, wenn man den Namen ins Deutsche überträgt.

Der Degen war nicht nur ein modisches Accessoire, er wurde auch eingesetzt. Das Duell gehörte über Jahrhunderte in allen Ländern Europas zum Leben, zumindest zu dem der oberen Stände. Dazu gibt es Zahlen, erschreckende Zahlen. In Frankreich sollen in der Regierungszeit Ludwigs XIV. 4000 Adlige in Duellen ums Leben gekommen sein. In England starben in der Ägide von George II. (1727–60) in 172 Duellen 91 Menschen.⁵ Allein diese Daten zeigen, dass der Zweikampf ein Bestandteil der sozialen Wirklichkeit war.

Es gab berühmte Duelle, solche, die ein ganzes Land, wenn nicht sogar ganz Europa erschütterten. Eines fand am 12. Mai 1627 am hellen Mittag mitten in Paris auf der Place Royale statt. Beteiligt waren sechs Angehörige der französischen Hocharistokratie.⁶ Als Herausforderer tat sich der Seigneur und Graf Francois de Bouteville hervor, ein Montmorency, ein Spross eines der ersten und ältesten Adelshäuser. Dieser Bouteville, zu der Zeit 27 Jahre alt, galt als hochfahrend und stolz, ein berühmter und erfahrener Duellant, wofür das Französische sogar einen eigenen Begriff hat, den eines „bretteurs“, das deutsche Wort „Haudegen“ hat eine etwas andere Bedeutung. Die Bezeichnung ‚Raufbold‘ wäre für Bouteville wohl zutreffender gewesen. Bis zu dem denkwürdigen Treffen auf der Place Royale soll er bereits 22 Zweikämpfe ausgefochten haben, die meisten mit tödlichem Ausgang. Andere Quellen wollen wissen, dass er es allein in einem Jahr auf 22 Waffengänge gebracht habe.

Am 12. Mai 1627 steigen die sechs Edelleute um zwei Uhr aus ihren Kutschen, stellen sich, jeder mit einem Degen und einem Dolch bewaffnet, in zwei Reihen auf, und es beginnt ein Kampf auf Leben und Tod. Am Ende liegt ein Toter auf dem Pflaster, ein anderer ist lebensgefährlich verletzt; beide gehören zu den Gegnern Boutevilles. Die übrigen Beteiligten fliehen oder tauchen unter. Bouteville und sein Cousin und Mitstreiter, der Graf Des Chapelles, verlassen Paris in Richtung Lothringen. Sehr eilig haben sie es damit nicht, so dass sie schon kurze Zeit später von einem königlichen Kommando gefangen genommen werden.

Das Duell, selbst die Flucht stellten eine ungeheure Provokation dar, eine Provokation des Königs und seines Machtapparates. Die Botschaft lautete: Ein Seigneur lässt sich außer vom Lieben Gott von niemanden etwas sagen, auch nicht vom König. Der, es war Ludwig XIII., hatte das aber getan, indem er nämlich in einem Edikt vom März 1626 das Duell unter Androhung der Todesstrafe verboten hatte. Die beiden Gefangenen wurden in der Bastille eingesperrt, vor Gericht gestellt und zum Tode ver-

5 Angaben nach Dagmar Burkhart, *Eine Geschichte der Ehre*, Darmstadt 2006, S. 71 f.

6 Vgl. dazu: Karsten Garscha, *Die Unterwerfung des Adels. Das königliche Duellverbot und der Streit um Pierre Corneilles Drama Le Cid*, in: Uwe Schultz (Hg.), *Das Duell*, Frankfurt am Main/Leipzig 1996, S. 46–48.

urteilt. Daraufhin eilte Madame de Bouteville in Begleitung mehrerer Herzoginnen und Fürstinnen in den Louvre, um vom König Gnade für ihren Sohn und den zweiten Delinquenten zu erflehen. Als Kardinal Richelieu – er hatte den Erlass lanciert – vom König um seinen Rat gefragt wurde, erläuterte er sehr sorgfältig die Gründe für und gegen eine Hinrichtung. Den Ausschlag gab wohl eines jener geschliffenen Bonmots, die die Franzosen so lieben und die in die Annalen eingegangen sind. Richelieu hatte gesagt: „Es geht hier um die Entscheidung, ob den Duellen der Kopf abgeschlagen wird oder den Edikten Eurer Majestät“.⁷ Die Hinrichtung wird zu einer Haupt- und Staatsaktion. Sechs Garderegimenter sichern den Hinrichtungsort, die Place de Grève. Eine große Menschenmenge verfolgt die Vollstreckung des Urteils. Die Gnade, welche Bouteville und Des Chapelles zuteilwurde, bestand darin, dass sie nicht schimpflich gehenkt, sondern ehrenvoll enthauptet wurden.

Bei dem Duell handelte es sich nicht um eine gewöhnliche Rauferei, es ging um mehr, es ging um eine zentrale Frage der Politik. Das erklärt auch das Aufsehen und die große Anteilnahme, die Boutevilles Aktion erregte. Demonstrativ und kompromisslos deckte sie einen Konflikt auf, der an die Grundlagen des Staates rührte. Zwei Mächte standen sich gegenüber: König und Adel. Aber dieser Konflikt ist mehr als nur eine Zeiterscheinung, ist mehr als ein historisches Ereignis. Er ist durchaus exemplarisch und von fundamentaler Bedeutung. Es ist dies eine Konstellation, bei der auf der einen Seite der freie Mann steht und auf der anderen ein Herrschaftsapparat, eine Konstellation, bei der die Selbstbehauptung Einzelner gegen die staatliche Ordnung und die Eigenmächtigkeit gegen das Recht stehen. Dieser Konflikt wurde auch mit der Waffe ausgetragen, und das Duell ist eingeschrieben in die Geschichte der Gewalt. Es ist dies auch eine Geschichte der Zivilisierung, und sie hat auch zu tun mit seelischen Regungen, die primitiv und archaisch sind und zuweilen verstörend atavistisch.

Die Herren des Landes

Der Adel war hervorgegangen aus einer Kriegerkaste. Deren Angehörige waren im Lehnsstaat des Mittelalters die Herren des Landes. Zwar waren sie dem Monarchen, dem König oder dem Kaiser, durch Treueid zu Gefolgschaft verpflichtet, konnten aber auf ihren Ländereien weitgehend unabhängig agieren. Ausgestattet war der Adelsstand mit bestimmten Rechten und Privilegien. Das betraf vor allem die Erhebung

7 Zitiert nach Garscha, ebd., S. 48.

von Abgaben und Steuern sowie die Gerichtsbarkeit. Als geschulte Krieger und geübt im Umgang mit Waffen waren die Grundherren in der Lage, ihre Verfügungen und Forderungen auch durchzusetzen, auch mit Gewalt oder mit der Androhung von Gewalt. Streitigkeiten untereinander wurden häufig mit der Waffe ausgetragen. Der Mord an einem Angehörigen, Besitzansprüche, Erbangelegenheiten, Tötung von Dienstleuten oder Vieh, Ehebruch, Beleidigungen wurden auf diese Weise geregelt. Solche Handlungen, nach heutiger Auffassung Akte der Selbstjustiz, waren keineswegs illegal, dem Adel waren sie sogar ausdrücklich erlaubt. Vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit gab es das Rechtsinstitut der Fehde, und das gestattete, dass die Beteiligten ihre Händel unter sich ausmachen durften, ohne Anrufung einer dritten, neutralen Instanz, eines Gerichts oder einer Schiedsstelle. Dazu schreibt der Rechtshistoriker Uwe Wesel:

„Fehde, das heißt Gewalt, Waffengang, Rache. Das war die Selbstverteidigung einzelner gegen wirkliches oder vermeintliches Unrecht in einer Zeit, in der der Staat nicht eine allumfassende Herrschaftsorganisation war, nicht Garant von Recht und Ordnung wie vorher in der Antike oder später in der Neuzeit. Fehde war also nicht Unrecht, war nicht Störung staatlicher Ordnung, auch nicht staatliche geduldete Selbsthilfe, sondern Ausdruck der Selbständigkeit von Teilverbänden im mittelalterlichen Staat, also Überrest vorstaatlichen Eigenrechts autonomer Teilgemeinschaften, besonders des Adels.“⁸

Allerdings wies der Adelsstand große Unterschiede auf. Das reichte vom Ritter, einem Gutsbesitzer oder Burgherrn, der nicht viel mehr war als ein Bauer, bis hinauf zum Grafen oder Herzog, mächtige Potentaten, die über ganze Provinzen und deren Bevölkerung geboten. Was sie gemeinsam hatten, was den Landedelmann mit dem Fürsten verband, war das Bewusstsein, einer Führungselite anzugehören. Im Auftreten, im Lebensstil, in ihren Wertvorstellungen unterschieden sie sich vom gemeinen Mann. Von diesem trennte sie vor allem eines, ihr wichtigstes Attribut, dies, dass sie frei, dass sie freie Männer waren. Von Geburt waren sie niemandem hörig oder untertan, und wenn sie sich in den Dienst eines Herrn begaben, so geschah das aus eigenem Antrieb. Das entscheidende Kennzeichen des freien Mannes war die Wehrhaftigkeit. Das trat schon äußerlich dadurch in Erscheinung, dass er Waffen trug. Auch das ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Angehörigen niedriger Stände und zugleich eine Geste, die sagte, dass da einer war, der selbst für sich aufkommen, der sich und

8 Uwe Wesel, *Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht*, München 1997, S. 300.

die Menschen, die zu ihm gehörten, schützen, der seinen Besitz und seine Rechte verteidigen konnte. Noch das hartnäckige Festhalten der US-Amerikaner am Recht auf Waffenbesitz ist zurückzuführen auf eine solche Denkweise. In der neuen Welt sollte es, anders als in der alten Heimat, keine Knechte geben. Jeder sollte frei, jeder ein Herr sein, und damit stand ihm auch zu, über Waffen zu verfügen – ein Ausweis seiner Unabhängigkeit und Souveränität. „The land of the free“, welches die amerikanische Nationalhymne preist, ist dann eines, in dem jeder mit einer Pistole im Gürtel herumlaufen darf. Es braucht kaum hinzugefügt werden, dass man sich unter Freiheit auch etwas anderes vorstellen kann.

Zwar lag die Zentralgewalt beim obersten Lehensherrn, beim König oder Kaiser. Er wurde auch bei Kontroversen angerufen oder griff von sich aus ein, insbesondere dann, wenn seine Machtposition gefährdet erschien. Aber solche Interventionen konnten auch nur wieder mit kriegerischen Mitteln durchgeführt werden, und dazu brauchte man ein schlagkräftiges Heer, über das der Monarch nicht immer gebot. Insgesamt lässt sich sagen, dass der staatlichen Zentralgewalt in der Person des Königs nicht die Kontroll- und Sanktionsinstrumente zur Verfügung standen, die den Frieden und die Sicherheit innerhalb eines Reiches dauerhaft gewährleisten konnten. Privatkriege, und das waren die Fehden, Gefechte zwischen Gruppen und Familienverbänden, Kämpfe zwischen mehreren oder zwei Personen waren im Mittelalter Teil des gesellschaftlichen Lebens und nicht etwa Handlungsweisen von Kriminellen, von Menschen, die außerhalb der Gesellschaft standen. Gleichwohl war das Bedürfnis nach einem friedlichen, gedeihlichen Miteinander innerhalb eines Landes vorhanden. Die deutschen Könige und Kaiser versuchten diesen Zustand herzustellen durch Ausrufung eines „Landfriedens“, der einen Verzicht der Machtträger auf die Anwendung von Gewalt festschrieb und die Lösung von Konflikten der Gerichtsbarkeit übertrug. Die Umsetzung dieser Verfügungen ist aber nie wirklich gelungen; dazu fehlten dem Monarchen, wie gesagt, die Mittel.

Will man sich ein Bild von dieser Verfassung machen, so muss man zurückgehen ins 9., 10., 11. Jahrhundert. Man muss sich in ein Land versetzen – in das Königreich der Ottonen in Deutschland oder in das der Kapetinger in Frankreich – mit vielen Burgen und Gutshöfen, dazwischen einzelne Klosteranlagen, städtische Siedlungen gibt es noch wenige. Die befestigten Orte sind die Sitze der Lehns- und Grundherren. Jeder dieser Ritter ist ein kleiner Souverän, er kann nahezu unumschränkt über seine Domäne gebieten, über die Erträge seiner Ländereien und über deren Bewohner, über die dort ansässigen Bauern, über Handwerker, Knechte, Mägde, und er befiehlt eine Truppe bewaffneter Gefolgsleute. „Zunächst übt jeder Krieger im Land, der über ein Stück Boden verfügt, alle jene Herrschaftsfunktionen aus, die dann allmählich, verwaltet durch das Instrument einer Spezialistenmaschine, zum Monopol einer

Zentralgewalt werden,⁹ schreibt Norbert Elias. Aber zunächst ist das Land aufgeteilt unter die Adelsfamilien.

Jeder Gutsbezirk ist weitgehend autark, er versorgt sich selbst. Ökonomische Basis ist die Natural- und Subsistenzwirtschaft. Boden ist das wertvollste Gut, Boden bedeutet Reichtum, Ansehen, Macht. Um dessen Besitz konkurrieren die Feudalherren. Die einen wollen ein Stück Boden erwerben; dazu zählen vor allem die nachgeborenen Söhne der Adelsfamilien, die nicht das Erbe ihres Vaters antreten können. Andere wollen ihren Besitz vermehren, sie wollen expandieren, wollen mehr Macht und Reichtum erlangen. Wieder andere sind nur bemüht, das, was sie haben, zu verteidigen. Boden ist die Existenzgrundlage, er ist eine sichere Einkommensquelle und der Garant einer standesgemäßen Lebensweise. „Ich hân mîn lêhen“, jubelt der Habenichts und fahrende Sänger Walther von der Vogelweide, als er endlich auf eigenem Grund sitzt.

Die Verteilung des Bodens vollzieht sich nicht als friedlicher Wettbewerb. Jeder Grundherr muss gewärtig sein, dass ihm sein Besitz streitig gemacht wird, oft von einem Nachbarn oder von einem Verwandten, die Ansprüche darauf erheben. Es gibt keine Institution, die das hätte verhindern können. Der König ist an Bodenbesitz, wirtschaftlicher und militärischer Stärke dem Adel in seinem Land nur um wenig überlegen. Seine zentrale Funktion beschränkt sich vor allem auf die Heerführung gegen äußere Feinde. Seine Position ist instabil. Nur der Sieg gegen die Ungarn auf dem Lechfeld 955 bewahrte Otto I., den man auch den Großen nennt, davor, entthront zu werden. Der einzelne Ritter muss also gerüstet sein, sich zu verteidigen, wenn er nicht sogar darauf aus ist, sein Gut durch Raub zu vergrößern. Die Zeit ist wenig friedvoll, ihr charakteristisches Bauwerk ist die Burg, die steingewordene Manifestation einer Lebensweise und einer Gesellschaftsordnung, das Sinnbild einer Epoche, in der man nur sicher ist an schwer zugänglichen Orten, hinter hohen Mauern und tiefen Wassergräben.

Der mittelalterliche Staat war ein Gebilde, das aus vielen, autarken Gemeinwesen von höchst unterschiedlicher Größe zusammengesetzt war, die sich weitgehend selbst verwalteten, eigenständig wirtschafteten und nur wenig von staatlichen Stellen reglementiert wurden. Diese Unabhängigkeit, so anziehend sie uns auch erscheinen mag, barg jedoch Risikofaktoren. Diese bestanden für die einfachen Menschen, für alle Unfreien, für Bauern, Handwerker darin, der Willkürherrschaft eines Grundherrn ausgesetzt zu sein und nicht sicher zu sein vor den Übergriffen fremder Machthaber.

Bereits im 13. Jahrhundert zeichnet sich jedoch eine Entwicklung ab, die schließlich zum neuzeitlichen Rechts- und Verwaltungsstaat führte, eine Entwicklung, die nicht geradlinig verlief und Jahrhunderte in Anspruch nahm. Exemplarisch dafür ist eine gro-

9 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2. Bd., Frankfurt am Main 1976, S. 143.

ße Herrschergestalt des Mittelalters, der Hohenstaufe Friedrich II. (1194–1250). Er war deutscher Kaiser und König von Sizilien. Und da, in seinem Regnum, das Sizilien und große Teile Unteritaliens umfasste, errichtete er einen Staat im modernen Sinne.¹⁰ Dabei konnte er auf Vorbilder aus der Antike, aus Byzanz und aus der islamischen Welt zurückgreifen. Die rechtlichen Grundlagen für sein Regierungshandeln schuf er mit einer Gesetzessammlung, welche er von seinen Gelehrten zusammenstellen ließ: die Konstitutionen von Melfi, das erste große, staatliche Gesetzbuch seit der Antike. Die Gerichtsbarkeit, die Verwaltung, den Fiskus, die Kontrolle der Wirtschaft übertrug er eigens dafür ausgebildeten, von ihm eingesetzten Personen. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass die ersten Universitäten Europas, die von Bologna und die von Neapel, letztere eine Gründung Friedrichs, Rechtsschulen waren. Sie brachten die Fachleute hervor, die für die Verwirklichung eines veränderten Staatsverständnisses benötigt wurden. Es entstanden ganz neue Berufe, die des Rechtskundigen, des Richters, des Administrators. Darin wird eine Tendenz deutlich, nämlich der Zug zu einem auf kodifiziertem Recht basierenden, zentral gesteuerten Verwaltungs- und Machtapparat mit dem Monarchen an der Spitze. Diese neue, die alte Feudalordnung ablösende, staatliche Organisation konnte Friedrich nur gegen den erbitterten Widerstand der lokalen Machthaber, gegen die Barone durchsetzen, die er blutig bekämpfte. Was Friedrich in Sizilien gelang, blieb ihm in Deutschland versagt. Hier musste er den Erben der alten Stammeshertzöge, den Landesfürsten Konzessionen machen. Die Folge war, dass weitgehend souveräne Fürstentümer entstanden. Die föderative Verfassung Deutschlands, die bis heute Bestand hat, ist darauf zurückzuführen.

Friedrichs energischer Zugriff auf die staatlichen Strukturen im Königreich Sizilien nimmt sich aus wie die Overtüre zu einem Prozess, der alle europäischen Länder, der Frankreich, England, Spanien, Deutschland erfasste. Es ist dies ein geschichtlicher Vorgang von größter Bedeutung. Er betraf nicht nur die äußere Organisation des Staatwesens, er hatte auch tiefgreifende, nachhaltige Auswirkungen auf das gesellschaftliche Gefüge und auf die Lebensweise der Menschen, auf ihr Verhalten und Empfinden. Der Soziologe Norbert Elias – er war der Vertreter einer historisch orientierten Gesellschaftslehre – hat diese Transformation als „Monopolisierung“ beschrieben, bei der der Einsatz von Gewalt und die Erhebung von Abgaben an zentrale, staatliche Institutionen übergeht.¹¹ Im Folgenden wird darauf noch näher eingegangen.

10 Vgl. dazu: Kurt-H. Weber/Hans-Gerd Sehn, *Sizilien. Ein Streifzug durch Kunst, Kultur und Geschichte*, Darmstadt 2015, S. 173–178.

11 Vgl. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2. Bd., Frankfurt an Main 1976, S. 142–159.

Zum Bild des Ritters

Die Ritter waren wenig ritterlich, wenn man darunter ein taktvolles, rücksichtsvolles, kultiviertes Benehmen versteht. Ihr Beruf war das Kriegshandwerk, die gewerbsmäßig ausgeübte Gewalttätigkeit. Von Kind auf waren sie dazu abgerichtet, andere zu bezwingen, sie zu verletzen, zu verstümmeln, zu töten. Besonders feinfühlig sind solche Menschen nicht, sie sind eher roh. Sie setzen auf Stärke, auf körperliche Stärke, und daraus beziehen sie das Gefühl ihrer Überlegenheit. Friedfertigkeit, Verträglichkeit und Mitgefühl halten sie für Schwäche. Gefördert werden die aggressiven Anlagen des Menschen. Ausleben dürfen sich die Gelüste des Angriffs, des Streites, der Zerstörung. Die Ertüchtigung des Leibes, der Umgang mit Waffen, mit dem Schwert, mit der Lanze gehören zu den alltäglichen Übungen; Fechten, Reiten, Schießen, alle Fertigkeiten des Kampfes, des Krieges und der Jagd werden ausgebildet. Das Bild, das Norbert Elias vom freien, landsässigen Ritter zeichnet, ist das eines Menschen, der sich wenig Rücksichtnahmen auferlegen muss, der auch feindseligen Regungen, Anfällen der Gewalttätigkeit und Affektausbrüchen nachgeben darf. Das kann er, weil er nicht eingebunden ist in ein Geflecht von Abhängigkeiten. Er braucht sich nicht um die Gunst und das Wohlwollen anderer zu scheren, er ist in seiner auf der Subsistenz- und Naturalwirtschaft basierenden Existenz weitgehend unabhängig. Es kommt noch etwas hinzu; für die Menschen in seiner Umgebung kann er kaum Empathie aufbringen, sie gehören nach seiner Auffassung zu einer anderen Menschenart, sie sind dazu geschaffen, niedrige Arbeiten zu verrichten, das gilt vor allem für die Bauern, welche er für grob, ungeschlacht, tölpelhaft hält. Was solche Kreaturen von ihm denken, muss ihn nicht weiter kümmern. Elias zitiert den französischen Militärhistoriker Achille Luchaire, der schrieb: „Beinahe überall bleibt der Burgherr ein brutaler, räuberischer Haudegen; er zieht in den Krieg, schlägt sich im Turnier, verbringt die Friedenszeit mit der Jagd, ruiniert sich durch Verschwendungen, bedrückt die Bauern, erpreßt die Nachbarn und plündert die Ländereien der Kirche.“ Eine Burg ist nicht viel mehr als eine „Räuberhöhle“.¹² Selbst der auf die Idealisierung des Rittertums bedachte Minnesänger Ulrich von Liechtenstein (um 1200–1275) berichtet in seinem autobiographisch gehaltenen Werk *Frauenlob* davon, dass er von Standesgenossen auf hinterhältige Weise gefangen genommen und aufs übelste misshandelt wurde. Nur das Eingreifen des Territorialfürsten, des Grafen von der Steiermark, habe ihn aus dieser misslichen Lage befreit. Fragt sich nur, wo die Figur bleibt, die sich dem allgemeinen Bewusstsein so nachhaltig eingepägt hat, die des „edlen Ritters“. Auch die hat es gegeben, worüber gleich noch etwas ausgeführt wird.

12 Elias, ebd., S. 94, S. 97.

Festzuhalten ist, dass der Lebensinhalt des Ritters der Kampf ist, so sieht er sich selbst, und das ist der Kern seiner Identität. Das belegt auch ein Blick auf die Literatur. Wenn man unvoreingenommen Wolfram von Eschenbachs *Parzival* liest, drängt sich einem die Frage auf, was eigentlich einen der beiden Haupthelden, was Gawan dazu treibt, den Hof des Königs Artus zu verlassen und durch die Welt zu ziehen. Zu lernen braucht er nichts mehr, in seinem Metier ist er perfekt, er ist das Muster eines Ritters, und Not leidet er auch nicht. Er will weder sein Wissen vermehren, noch will er irgendwelche Fertigkeiten sich aneignen, und Reichtümer gewinnen will er auch nicht. Was ihn anzieht, sind Menschen, die er schon an ihrem Äußeren erkennt, an ihrer Kleidung, Bewaffnung, an ihren Pferden, und mit ihnen lässt er sich auf Kämpfe ein, mit Menschen, die er nicht kennt, die ihm nichts getan haben, und die auch keine Verkörperungen böser Mächte sind. Bleibt nur der Schluss, dass das Ziel des Auszugs des Ritters der Kampf selbst ist. Der Kampf ist es, in dem sich diese Existenzweise bewährt, der ihr einen Sinn gibt und aus dem sie ihre Rechtfertigung bezieht. Nun ist Gawan eine Figur des Epos und Wolframs Werk eine Fiktion. Aber was zum Ausdruck gebracht wird, ist doch das Selbstverständnis einer Oberschicht, die in diesem Tun ihre Bestimmung findet.

Gawan ist kein rauflustiger Haudrauf. Die Literatur entwirft ein anderes Bild vom Ritter, das eines Mannes, der sich an die Regeln eines fairen Kampfes hält und gute Manieren hat, und das passt schon eher zur Figur des ‚edlen Ritters‘. Diese Figur bleibt nicht nur Fiktion. Stilbildend waren die Fürstenhöfe; an ihnen entwickelte sich eine verfeinerte Lebensart, das Rohe, Wilde wurde kultiviert, und es entstand ein Kanon von Verhaltensweisen und Umgangsformen, der für alle, die zu diesen Kreisen gehören wollten, verbindlich wurde.

Das Rittertum war aber mehr als ein bloßer Verhaltenskodex, es war eine Weltsicht, die das Dasein des Adels bestimmte, seine Moral- und Wertvorstellungen, seine Lebensweise, seine Auffassung von der Welt, sein Verhältnis zu anderen Schichten der Gesellschaft. Ihre Konsolidierung fand diese Kultur in der Zeit der großen Kreuzzüge, also ungefähr im 12. Jahrhundert. Dabei ging es darum, zwei sich ausschließende Gegensätze in Übereinstimmung zu bringen: die religiösen und die kriegerischen Antriebe. Da war auf der einen Seite die Lehre des Christentums von der Nächstenliebe und der Friedfertigkeit und auf der anderen Seite die kriegerische Gesinnung des Kampfes und der Gewalt. Dieser Widerspruch wurde mit der Hilfe gelehrter Kirchenmänner so gelöst, dass die eigentliche und höchste Aufgabe des Ritters darin bestünde, im Dienst der Religion zu kämpfen, sich einzusetzen für Gerechtigkeit und für den Glauben, für die Belange der Kirche, für den Schutz der Witwen, Waisen und Unterdrückten. Der ‚miles christianus‘, der christliche Ritter wurde zum Idealbild, welches insbesondere die Dichtung entworfen hatte. Dahinter blieb die Wirklichkeit weit zurück. Die legendären Hel-

den der Kreuzzugszeit – Gottfried von Bouillon, Friedrich Barbarossa, Richard Löwenherz – waren nicht gerade Muster christlicher Demut und Nächstenliebe.

Nun war die Ritterschaft keine feste Organisation, und sie wies große Unterschiede auf, angefangen vom kleinen Burgherrn bis hinauf zum Fürsten und König. Trotz dieser Heterogenität hatte sich doch ein Bewusstsein der Gemeinsamkeit herausgebildet, das sich in erster Linie darauf gründete, einer Führungsschicht anzugehören, deren Mitglieder die gleichen Verhaltensnormen und moralischen Werte teilten. Sammlungen solcher Maßgaben finden sich in der höfischen Literatur, in der Epik und in der Spruchdichtung. Diese ritterlichen Tugendkataloge haben allerdings eher den Charakter von Aufzählungen, die keine näheren Erläuterungen und keine systematische Ordnung nach religiösen, gesellschaftlichen oder ethischen Gesichtspunkten aufweisen. Genannt werden immer wieder Demut (*diemüete*), Treue (*triuwe*), Beständigkeit (*staete*), Mäßigung (*mâze*), Großzügigkeit (*milte*) Wohlerzogenheit (*zuht*) und höfische Bildung (*höveschheit*). Man sieht gleich, dass Demut den religiösen Werten zuzurechnen ist; Treue ist eher ein Rechtsbegriff, der wohl aus dem Lehnswesen stammt, während Wohlerzogenheit und Großzügigkeit gesellschaftlichen Normen entsprechen.¹³ Ganz oben rangierte aber – wie in einer Kriegerkaste nicht anders zu erwarten – die Tapferkeit. Dafür steht in den mittelhochdeutschen Texten das Wort ‚manheit‘ oder ‚manhafticheit‘ (Männlichkeit); das dazugehörige Adjektiv lautet ‚manhaft‘, ‚manhaftic‘. Bezeichnet wurde damit die Mischung aus Mut, Stärke, Unerschrockenheit und Furchtlosigkeit, die sich im Kampf bewähren muss. Es handelt sich also nicht um einen inneren oder moralischen Wert, wie ihn etwa der aufbringt, der unter allen Umständen aufrichtig ist, der also den Mut hat, bei der Wahrheit zu bleiben. Die Tapferkeit, der Kampfesmut zeichnet den Krieger aus. Das ist schon so bei Homer, der für diese Eigenschaft seiner Helden dasselbe Wort verwendet: „*Andreia*“, wörtlich: Männlichkeit, und sie zählt Platon neben der Verständigkeit, der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit zu den vier Haupttugenden.

Es waren nicht nur Ideale, die die Ritter verbanden. Auch war man Ritter nicht schon durch die Geburt. Dazu wurde man gemacht – durch Erziehung und durch eine feierliche Einführungszeremonie.¹⁴ Üblich wurde es, für das 13. Jahrhundert ist das gut belegt, die Söhne aus Adelsfamilien im Alter zwischen acht und vierzehn Jahren als Pagen an einen benachbarten Burgherrn zu geben. Sie machten dort eine Art Lehre durch und erhielten Unterricht in den drei Hauptbeschäftigungen des Edelmannes: Kämpfen, Reiten, Jagen. Sie lernten, wie man mit den Waffen umgeht, mit dem Schwert, der Lanze, mit

13 Vgl. dazu: Joachim Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München 1986, Bd. 2, S. 416–432.

14 Zur ritterlichen Erziehung s. Bumke, ebd., S. 433–238; Barbara Tuchman, *Der ferne Spiegel. Das dramatische 14. Jahrhundert*, München 1982, S. 56–76.

dem Schild; und sie wurden unterwiesen in Militärtechnik und Kriegsführung. Übungen in der Kunst des Reitens waren ein wichtiger Bestandteil der Ausbildung. Hinzu kamen Unterweisungen im geselligen Umgang. Den Adepten wurden gute Manieren beigebracht, und sie lernten Tanzen und Schachspielen, wohl auch etwas Singen und Musizieren. Mit der Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten war es nicht weit her. Den Gralssucher Parzival müssen wir uns als Analphabeten vorstellen. Ausnahmen bildeten die Fürstensöhne, die dazu bestimmt waren, die Regentschaft zu übernehmen. Sie wurden auch in die Wissenschaften eingeführt. Immer wieder wird erwähnt, dass die Angehörigen des Adels Kenntnisse von zwei oder mehreren Sprachen hatten. Barbarossa soll fließend Italienisch gesprochen haben und – wie ein Chronist eigens anmerkt – kunstvolle Satzperioden in seine Rede eingeflochten haben. Sein Enkel Friedrich II., Verfasser eines epochalen Werkes über Ornithologie, beherrschte mehrere Sprachen, auch die Wissenschaftssprache Latein.

Mit 14, 15 intensivierte sich das Kampftraining, und der Page wurde zum Knappen. Hatte er vorher schon Dienste für seinen Herrn verrichtet, für ihn bei Tisch die Speisen aufgetragen oder für seine Kleider gesorgt, so wurde er jetzt mehr zu den eigentlichen ritterlichen Tätigkeiten herangezogen. Beispielsweise musste er sich um die Waffen seines Herrn kümmern, ihn beim Anlegen der Rüstung helfen, sein Schlachtross führen, wenn er zu Fuß kämpfte, die Ersatzpferde bereitstellen. Auf diese Weise einem Herrn zu dienen, galt auch für einen Adelsspross nicht als erniedrigend. Die Einrichtung der ritterlichen Lehre existierte bis ins 16. Jahrhundert und darüber hinaus. Noch Götz von Berlichingen, das Vorbild von Goethes Drama, hat diese Ausbildung durchlaufen. Allerdings blieb er ein grober Klotz.

Ritter wurde der junge Mann aber erst durch einen festlichen Akt, durch die ‚Schwertleite‘, in deren Mittelpunkt die Umgürtung mit dem Schwert stand.¹⁵ Das mittelhochdeutsche Wort „swertleite“ bedeutet eigentlich „Schwertführung“; der Begriff wurde aber zum Fachausdruck für die Ritterwerdung, dafür, dass jemandem das Schwert als Signum seines Standes übergeben wurde. Wer das „Schwert geleitet hatte“, durfte sich Ritter nennen. Die Schwertleite ist die Fortführung einer alten Adelstradition, die der Wehrhaftmachung. Sie hat alle Kennzeichen dessen, was mit einem aus der Ethnologie stammenden Terminus ‚rite de passage‘, ‚Übergangsritual‘ genannt wird. Es handelt sich dabei um eine Zeremonie, die den Wechsel in eine andere Lebensphase oder in einen anderen sozialen Status begleitet. Solche Übergänge – jede Gesellschaft kennt sie – sind beispielsweise die von der Kindheit ins Erwachsenenalter oder vom Ledigsein in die Ehe. Das Übergangsritual hat den Sinn, dass den Neulingen zum Bewusstsein gebracht

15 Zur Schwertleite vgl. Bumke, ebd., Bd. 1, S. 318–341.

wird, was diese Veränderung für sie bedeutet, welche Verhaltensweisen und Anforderungen damit verbunden sind; und sie werden dazu verpflichtet, sich an das zu halten, was ihnen mit der neuen Stellung aufgetragen ist. Ein Beispiel dafür wäre unsere Konfirmation, durch die ein Jugendlicher für religiös mündig erklärt und in die Gemeinde aufgenommen wird.

Die Schwertleite ist seit 1160 belegt. Es gab jedoch keinen verbindlichen Ritus; ein fester Bestandteil war einzig die schon erwähnte Umgürtung mit dem Schwert. Daneben wird von einer Reihe anderer zeremonieller Handlungen berichtet, so davon, dass die Initianden gebadet und ihnen neue Kleider angelegt wurden; dass sie die Nacht vor der feierlichen Handlung mit Andachtsübungen in der Kirche verbrachten; dass sie in einer Messe kirchliche Weihen empfangen; dass sich an die Schwertübergabe ein Turnier anschloss unter Beteiligung der neuen Ritter. In manchen Gegenden war es üblich, dass mit der Ernennung zum Ritter auch die Erlaubnis zur Heirat verbunden war. Das verweist darauf, dass für die Adelsgesellschaft die Ritterwerdung mit der Großjährigkeit verbunden war; anders gesagt: nur der Wehrhafte, der Ritter war ein rechter Mann. In die Geschichtsbücher eingegangen ist die Schwertleite der Söhne Barbarossas, Heinrich und Friedrich, auf dem Mainzer Hoffest Pfingsten 1184. Sie wurde vom Kaiser selbst vorgenommen. Aber die Schwertleite war keine reine Reife- oder Weihefeier, bei der Jugendliche in den Kreis der Erwachsenen aufgenommen werden. Das Alter der neu Initiierten konnte stark differieren, es konnte bei 13, 18, 24 liegen; wie historischen Zeugnisse belegen, empfing sogar ein Fünfzigjähriger noch die Ritterweihe. Das deutet daraufhin, dass die Ritterschaft als eine Eigenschaft aufgefasst wurde, die man sich erwerben musste, als Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die auf besonderen Werten und Gesinnungen beruhte. Das zeigt noch ein anderer Umstand, der, dass sich auch Fürsten und Männer von hoher Abkunft dem Aufnahme ritual der Schwertleite unterziehen mussten wie eben die Prinzen aus dem Kaiserhaus.

Wovon sich der courtoise, der höfische Ritter leiten ließ, was ihm Anerkennung einbrachte, was ihm das Wichtigste war, was er höher schätzte als das Leben selbst, enthält ein Wort: Ehre, mittelhochdeutsch: *êre*. Unter diesen Begriff sind alle ritterlichen Tugenden und Verhaltensweisen zusammengefasst.

Exkurs über den Begriff der Ehre

Ehre ist ein höchst diffuser Begriff. Was genau darunter zu verstehen ist, lässt sich nur schwer angeben. Hinzukommt, dass er eine Haltung markiert, die uns antiquiert erscheint und sich längst überlebt hat. Als Hanna Schygulla, die Hauptdarstellerin in Rai-

ner Werner Fassbinders Verfilmung von Fontanes Roman *Effi Briest*, in einem Interview darauf angesprochen wurde, sagte sie, sie könne mit dem im Buch und im Film thematisierten Ehrbegriff nichts anfangen.¹⁶ Aber deswegen ist er nicht aus unserem Denken verschwunden. Den Adressaten eines Briefes reden wir mit „sehr geehrter“ an; wir geben unser Ehrenwort; wir entwickeln Ehrgeiz, bekleiden ein Ehrenamt, verharren in Ehrfurcht; verdiente Menschen empfangen Ehrungen, ihnen werden Ehrenbezeugungen erwiesen, sie erhalten Ehrenzeichen, erscheinen ehrwürdig, und diese Reihe ließe sich noch fortsetzen – bis hin zu solchen schlimmen Vokabeln wie Ehrenmord. Man spürt, dass damit ein Aspekt des Lebens angesprochen wird, der durch andere Begriffe nicht abgedeckt ist.

Ehren kann man nicht sich selbst. Das müssen schon andere tun. Danach wäre Ehre etwas Äußerliches, etwas, das sich uns entzieht, das abhängig ist vom Urteil anderer, davon, was diese von uns halten und von uns meinen. Ganz so einfach ist die Sache jedoch nicht. Jemand muss sich auch als einer erweisen, der die Achtung seiner Mitmenschen verdient – durch seine Handlungen, durch seine Lebensführung. Ehre beruht auch auf persönlichen Leistungen und Eigenschaften, und der Begriff hat im Deutschen eine signifikante Doppeldeutigkeit. Er bezieht sich einmal auf das, was eine Person in den Vorstellungen Fremder darstellt, dann auch auf das, was sie für sich selbst ist. Auseinanderhalten lassen sich demnach äußere und innere Ehre.¹⁷

Die äußere Ehre bezieht sich auf den Ruf, den jemand hat, auf seine Reputation, sein Renommee, seine soziale Stellung. Ehre kann jemandem zugesprochen oder verliehen werden. So wird eine öffentliche Ehrung dem zuteil, der mit einem Orden dekoriert oder mit einem Festakt gefeiert wird. Auch ein Amt ist mit Ehre verbunden, etwa das eines Richters. Aber da gilt der Respekt der Funktion, nicht der Person, was schon durch die Amtstracht deutlich gemacht wird. Wenn der Richter die Robe trägt, handelt er als Vertreter des Gesetzes und nicht als Privatmann, der seine eigenen Ansichten hat. Schließlich kann jemand seine Ehre auch verlieren oder sie kann ihm entzogen werden. Das geschieht dann, wenn er sich sittenwidrig oder schändlich aufführt, wenn sein Betragen nicht den Erwartungen der Gemeinschaft entspricht. Unbescholtenheit ist ein Merkmal der Ehre. Sie, das heißt die öffentliche Achtung zu verlieren, kann weitreichende Folgen haben, die der gesellschaftlichen Ächtung, des Ausschlusses aus einer Gemeinschaft und des wirtschaftlichen Ruins. In früheren Jahrhunderten war die Aberkennung der Ehre ein rechtlicher Akt und mit Strafen belegt. Jemand wurde für vogelfrei erklärt, war rechtlos oder wurde an den Pranger gestellt. Durch die Fesselung an den Schandpfahl, den

16 Nach Burkhart, *Geschichte der Ehre*, S. 11.

17 Ebd., S. 12 f.

Pranger, war er der öffentlichen Demütigung ausgeliefert, und die konnte ganz handgreiflich ausfallen; der Delinquent wurde nicht nur verhöhnt, sondern auch beworfen, bespuckt und anderweitig gequält. Die lieben Mitmenschen sind darin bekanntlich sehr erfindungsreich. Mit Ehrverlust bestraft wurden solche Delikte wie Ehebruch, Kuppelei, Streit- und Trunksucht, Betrug, Verleumdung, einfacher Diebstahl.

Die innere Ehre gründet darauf, dass einer aus eigener Einsicht handelt, dass er also nicht auf das Lob und die Zustimmung anderer sieht. Er hält sich an die Werte, die er für sich als verpflichtend erachtet; Redlichkeit und Loyalität wären solche Maßstäbe. Für ihn zählt, was sich mit seinem Empfinden für das Gebotene, das Anständige und Gehörige verträgt. Davon lässt er sich nicht abbringen, auch dann nicht, wenn seine Haltung mit schwerwiegenden Einbußen oder gar mit dem Tode bedroht ist. Diese Art der Ehre ist eine innere Qualität, welche auch ohne öffentliche Anerkennung Bestand hat. Sie ist nicht auf den Beifall anderer angelegt, sondern tut, was ihr richtig erscheint.

Die beiden Hinsichten kennzeichnen bereits den antiken Ehrbegriff.¹⁸ Das Griechische unterscheidet zwischen ‚eudoxia‘ und ‚timé‘. Doxa ist die Meinung, der Ruf, der Ruhm, der Glanz, und eudoxia heißt wörtlich die ‚gute Meinung‘, der ‚gute Ruf‘, dann auch Ehre. Timé bedeutet so viel wie Achtung, Würde, Ehre, kann auch das Ehrenamt bezeichnen. Eudoxia betont den gesellschaftlichen Bezug; der Ausdruck verweist auf die Stellung im Gemeinwesen, in der Polis, auf das Ansehen, das ein Mann bei seinen Mitbürgern genießt. Timé dagegen stellt ab auf die Eigenschaften eines Menschen. Der Begriff ist verbunden mit dem der Areté, und damit ist nicht nur die Tugend, sondern auch die Tüchtigkeit gemeint. Hervorgehoben wird der Charakter einer Person, das Vorzügliche und Mustergültige eines Lebenswandels in moralischer und praktischer Hinsicht. Ähnlich gelagert ist im Lateinischen die Differenz von (bona) fama und honor. Auch sie vollzieht eine Trennung von äußerer und innerer Ehre. Das deutsche Wort Ehre – mittelhochdeutsch êre, althochdeutsch era – hat über das Lateinische die antiken Begriffsnancen in sich aufgenommen. Die Unterscheidung von äußerer und innerer Ehre ist deshalb wichtig, weil sie die Diskussion über den Ehrbegriff nachhaltig geprägt hat. Die vom Bürgertum getragene Literatur und Philosophie der Aufklärung hat die innere gegen die äußere Ehre ausgespielt, um das Standesbewusstsein des Adels als oberflächlich, hohl und eitel zu entlarven, worauf später noch einmal zurückgekommen werden muss.

So viel ist klar: Ehre und Recht liegen eng beieinander. Beide gehören zu einem Handlungsbereich, zu dem des Sollens. Nach Georg Simmel gliedert sich dieser auf in drei „Normierungsformen“: Moral (oder Sittlichkeit), Sitte, Recht, wobei die Ehre dem

18 Zum Begriff Ehre und zur Begriffsgeschichte s. Hans Reiner, Artikel Ehre, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie in 12 Bd.*, hrsg. von Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, Darmstadt 1972, Sp. 319–323.

mittleren Begriff, also der Sitte zuzuschlagen ist. Alle drei sind Systeme der Verhaltensregulierung, sie stellen Forderungen auf, sind aber doch nach Inhalten, Geltungsbereich und Sanktionen geschieden. Die Moral ist – wenigstens nach ihrem Anspruch – universal. Sie richtet sich an jeden Menschen, an jeden Einzelnen und appelliert an sein Gewissen und an seine Eigenverantwortlichkeit. Sie enthält die obersten Sollensvorschriften. Wenn ein moralischer Grundsatz gebietet, dass man nicht töten darf, so muss das Recht diesen in Gesetze gießen. Es muss Tatbestände definieren und Delikte unterscheiden, also: Mord, Totschlag, Körperverletzung mit Todesfolge, Notwehr. Rechtssatzungen sind nicht universal, sie sind begrenzt auf ein Land oder eine Gesellschaft. In Italien gelten andere Gesetze als in Deutschland. Während das Recht bezogen ist auf einen großen Kreis, auf eine Gesamtgesellschaft, ist die Sitte beschränkt auf einen kleineren Kreis, auf eine Sondergruppierung, wie sie eine Berufsgruppe darstellt, die Ärzteschaft zum Beispiel. Sie hat ihre besonderen, nur für die Mitglieder dieser Vereinigung geltende Regeln, einen Kodex des Benehmens, der mit dem Ehrbegriff gleichzusetzen ist.

Was nun die Sanktionsmittel betrifft, so verfügt die Moral zur Durchsetzung ihrer Gebote lediglich über „innere Mittel“; sie kann nur an das Gewissen appellieren, an das Gute im Menschen, um so „innere Zwecke“, das heißt: moralische Gesinnungen und Denkweisen herbeizuführen. Die Sitte verfolgt „äußere Zwecke“ durch „innere Mittel“; ein Verhalten soll durchgesetzt werden, das auch äußerlich in Erscheinung tritt. Dazu kann sie zunächst nur die Einstellung, das Gefühl für Anstand und das Geziemende ansprechen; äußere Mittel hat sie kaum oder doch nur indirekt wie etwa das der gesellschaftlichen Ächtung. Schließlich will das Recht „äußere Zwecke durch äußere Mittel erwirken“, womit gemeint ist, dass innere Einstellungen nicht Gegenstand der Justiz sind, sie ist nur mit dem befasst, was in die Tat umgesetzt wird. Gesinnungen und seelische Dispositionen haben nicht die Gerichte zu beurteilen. Hass, Habgier, Missgunst mögen moralisch verwerflich sein, justiziabel sind sie nicht. Zu einer Rechtssache werden sie erst, wenn es zu Mord, Diebstahl oder Betrug kommt. Zur Befolgung der Gesetze – Simmel bezieht sich ausdrücklich auf das Strafrecht – kann die Justiz Zwangsmaßnahmen einsetzen wie körperliche Gewalt und Freiheitsentzug. Sie bedient sich also „äußerlicher Mittel“.¹⁹

Die Ehre ist, um es noch einmal hervorzuheben, Teil eines besonderen Verhaltensbereiches, nämlich dem der Sitte. Sie nimmt eine „Mittelstellung [...] zwischen Recht und Moral“ ein, so der Befund Simmels. Das wird auch deutlich, wenn man die Akzente etwas anders setzt. Die Verletzungen der moralischen Forderungen haben lediglich „in-

19 Georg Simmel, *Soziologie*, Berlin 1968⁵, S. 403; s. dazu auch die Darstellung von Ludgera Vogt, Arnold Zingerle, *Einleitung: Zur Aktualität des Themas Ehre*, L. Vogt / A. Zingerle (Hg.), *Ehre*, Frankfurt am Main 1994, S. 22 f.

nere Konsequenzen“. Geahndet werden sie durch Gewissensbisse, Selbstvorwürfe und Selbstbestrafung. Gesetzesübertretungen werden belangt mit äußerlich spürbaren Einbußen, mit Haft- und Geldstrafen und als letztes Mittel mit der Todesstrafe. Dazwischen steht die Ehre. Verstöße gegen ihre Gebote haben teils nur innere Konsequenzen, auch sie erzeugen ein schlechtes Gewissen und eine Minderung der Selbstachtung. Aber sie werden auch äußerlich sanktioniert durch den Verlust an Ansehen, Kreditwürdigkeit oder sogar durch den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ruin. Die Mittelstellung der Ehre wird auch bestätigt im Hinblick auf die Ausdehnung. Die Sittlichkeit betrifft den Einzelmenschen, betrifft die Selbstverantwortlichkeit des Individuums; das Recht erstreckt sich auf alle, auf die ganze Gesellschaft. Die Ehre schiebt sich dazwischen, sie tangiert einen „kleineren Kreis“ innerhalb des „großen Kreises“.

Obwohl die Ehre zunächst eine rein soziologische Funktion hat, nämlich die, einem Gruppeninteresse zu dienen, erscheint es doch so, als wäre sie die ureigenste Angelegenheit eines Individuums. Ihre Verpflichtungen werden oft nicht wahrgenommen als von außen auferlegt, als gesellschaftlicher Zwang, dem der Einzelne sich beugen muss. Er glaubt vielmehr, ganz aus sich heraus zu handeln und nicht fremder Weisung zu folgen. Diese Form der Verinnerlichung sozialer Normen, die aus vielen Zeugnissen, nicht nur literarischen, spricht, hat bisweilen etwas zutiefst Tragisches, Aussichtsloses. Georg Simmel schreibt dazu:

„Was über den Sinn der Ehre als einer soziologischen Zweckmäßigkeit leicht täuscht, ist gerade der Umstand, mit dem diese Zweckmäßigkeit ihren höchsten Triumph feiert: daß es ihr nämlich gelungen ist, dem Individuum die Bewahrung seiner Ehre als sein innerlichstes, tiefstes, allerpersönlichstes Eigeninteresse zu infundieren. Es gibt vielleicht keinen Punkt, an dem sich das Sozial- und das Individualinteresse derartig verschlingt, wo ein Inhalt, der allein aus dem ersteren verständlich ist, eine imperativische Form angenommen hat, die allein aus dem letzteren zu quellen scheint.“²⁰

Zu fragen ist, wozu man die Sitte braucht, welche Funktion sie hat, wenn es doch die Bestimmungen der Moral und des Rechts gibt. Was sie leistet ist dies, dass eine Sondergruppierung zusammenhält. Es sind – außer den handfesten wirtschaftlichen und politischen Interessen – bestimmte Verhaltensweisen und Umgangsformen, die eine Gemeinschaft stiften. Die Sprechweise gehört dazu, die Art sich zu kleiden, die Manieren, der Lebensstil. Daran erkennen sich die Mitglieder einer sozialen Gruppe, und dadurch verfestigt sich ihre Zusammengehörigkeit: Wer sich so aufführt, ist einer von uns. Die-

20 Ebd., S. 405.

ser Komplex steht zwischen den beiden anderen „Typen von Normierungsformen“, dem Recht und der Moral. „Durch die Sitte nun sichert sich ein Kreis das ihm angemessene Verhalten seiner Mitglieder da, wo der Zwang des Rechts unzulässig und die individuelle Sittlichkeit [die Moral] unzuverlässig ist.“²¹ Wie sich jemand zu betragen hat, kann eine Gemeinschaft nicht der individuellen Entscheidung überlassen, ebenso wenig, wie sie sich auf allgemeine, für alle gültigen Gesetze beziehen kann. Für ihr Zusammenleben müssen eigene Normen gelten, Regeln des Benehmens, Regeln dessen, was Sitte ist. Wer zu ihr gehören will, muss sich danach richten. Derjenige, der sich nicht an den Kommand hält oder gegen ihn verstößt, kündigt die Gemeinschaft auf. Ein solcher Schritt hat weitreichende Folgen. Jemand verlässt seine gewohnte Lebenswelt, gibt Ansichten und Werte auf, mit denen er sich identifiziert hat, er tritt heraus aus dem Kreis von Menschen, die ihm vertraut waren, die ihm Beistand und Schutz boten. Er muss sich also völlig neu einrichten in der Welt.

Wenn hier von „Sondergruppierungen“ gesprochen wurde, so evoziert das die Vorstellung freier Assoziationen von Individuen. Aber das deckt sich nicht mit der sozialen Wirklichkeit. Eine Gesellschaft ist niemals unstrukturiert. Sie ist differenziert und weist historisch gewachsene Gliederungen auf, in welche die Menschen hineingeboren werden. Die europäischen Gesellschaften waren traditionell nach Ständen aufgeteilt, nach einer „Ständeordnung“, deren Bild die Pyramide ist. An der Spitze stand der Adel, dann folgte die Geistlichkeit, und den großen unteren Teil nahmen die Bauern und Bürger ein. Diese Dreiteilung ist nur ein äußerst grobes Schema. In Wahrheit war die Aufteilung ungleich verästelter, und es gab unter den drei Rubriken wieder zahlreiche Untergliederungen; so bestand das städtische Bürgertum aus verschiedenen Zünften, Gilden, Körperschaften und Patriziergeschlechtern. Der etwas unpräzise Begriff ‚Stand‘ steht für diese zahlreichen, sozialen Einheiten. Sie entwickelten ein Bewusstsein ihrer Eigenart und ihrer Stellung in der Gesellschaft. Seinen Ausdruck fand das in der Ausbildung einer Gruppenmoral oder eines besonderen Verhaltenskodexes, das heißt: einer spezifischen Vorstellung von Ehre. „Jede Ehre“, sagt Simmel, „ist ursprünglich Standesehre.“ Eine für alle verbindliche Auffassung von Ehre gibt es demnach nicht. Zur Ehre gehört, wie schon dargelegt, die Anerkennung durch die anderen, das ist ihr strukturelles, konstantes Merkmal. Was aber anerkannt wird, verändert sich; das ist das inhaltliche, variable Moment. Daraus geht hervor, dass es zahlreiche Ehrbegriffe gibt. Aber immer sind diese gebunden an soziale Gruppierungen. Folgerichtig spricht Simmel von „Ehren“.²² Ein ehrbarer Kaufmann – eine Figur, die in der Literatur immer wieder beschworen wurde,

21 Ebd., S. 43.

22 Ebd., S. 404.

man denke an die *Buddenbrooks* – hält darauf, dass seine Kunden nicht übervorteilt werden, dass seine Handelsgüter nicht schadhaft, seine Mengenangaben korrekt, seine Preise angemessen sind. Dass er seine Ware anpreist, Reklame für sie macht, dass er sich also darauf versteht, sie an den Mann zu bringen, gehört zu seinen Berufsqualifikationen. Für einen Wissenschaftler oder einen Beamten wäre Werbung eine unzulässige Übertreibung, die mit ihrer Berufsehre nicht vereinbar ist. Die Offiziersehre gestattete eine große sexuelle Freizügigkeit, ein uneheliches Kind war noch keine Verpflichtung zu heiraten, während das für einen jungen Mann aus gutbürgerlichem Haus ein Gebot der Ehre war. Man kann also sagen, dass es verschiedene, spezifische Ehrbegriffe gab und gibt, die Familienehre, die Berufsehre, die Ehre der Frau. Auch randständige Gruppen haben ihre Ehre, die haben auch Ganoven, die hat auch die Mafia, nicht umsonst bezeichnet sich die sizilianische Cosa Nostra als „ehrenwerte Gesellschaft“. Jemand kann verschiedenen Kreisen angehören und damit teilhaben an ganz unterschiedlichen Ehrbegriffen. Dass einer sich in einem sozialen Umfeld unehrenhaft verhalten hat, muss ihm in einem anderen nicht schaden. Einer, der seine Familienehre verloren hat, kann dennoch ein geachteter Wissenschaftler oder Kaufmann sein.

Wie das Beispiel der Verbrecherehre zeigt, kann die Ehre auch mit dem Recht kollidieren. Dann fordert sie etwas, das die Gesetze verbieten. Ähnliches gilt auch für das Verhältnis von Ehre und Moral; auch in dieser Hinsicht gibt es Konflikte zwischen zwei Systemen der Verhaltensregulierung. Zudem existieren zwischen den drei Bereichen Übergangszonen. Eine Injurie (wörtlich: Unrecht) ist sicher ehrenrührig, sie ist aber auch ein juristischer Tatbestand. Beleidigung, üble Nachrede (Verbalinjurie) und Verleumdung können gerichtlich verfolgt werden und gehören zu den „Ehrdelikten“ (StGB §§ 185–187). Noch mehr Berührungspunkte bestehen zwischen Ehre und Moral. Vieles, was Bestandteil eines Ehrenkodexes sein kann wie Hilfsbereitschaft oder Aufrichtigkeit, ist auch ein sittliches Postulat.

Das Schillernde, das schwer Fassbare des Begriffs der Ehre ist auch darauf zurückzuführen, dass er Verhaltensweisen berührt, die für das Recht und die Moral indifferent sind, die zu den *Adiaphora*, also zu den sittlich belanglosen Dingen zählen, aber gleichwohl einen wichtigen Teil des Lebens ausmachen. Es geht hierbei um die Fragen der Lebensführung, des Stils, darum, wie sich das Dasein anfühlt, welche Formen es sich gibt; und da kann das scheinbar Nebensächliche, kann das rein Äußerliche eine immense Bedeutung erlangen. Was die Menschen ganz unmittelbar berührt, sind nicht die großen Fragen der Moral oder des Rechts, das sind die kleinen Gesten und Handlungen, die ihre Symbolik haben, die Hinweise enthalten, versteckte oder offenkundige. Da ist dann von Bedeutung, wer den Vortritt hat beim Betreten eines Raumes, wer als erster durch die Tür geht und wer sich hinten einreihen muss – eine Frage der Präzedenz, die zu heftigen Streitigkeiten führen kann wie im Nibelungenlied, wo sich Brünhild und

Kriemhild darüber in die Haare kriegen, wer als erste in die Kirche darf. Das lässt sich auch heute noch bei Staatsempfängen beobachten und ist eine Angelegenheit des Protokolls. Ein festliches Diner hat seine Sitzordnung, es wird darauf geachtet, wo jemand bei Tisch sitzt – ein Arrangement, das man Placement nennt. Sitzordnungen gibt es auch im Gerichtssaal oder im Parlament, in dem die weniger wichtigen Personen bezeichnenderweise Hinterbänkler heißen. Von Belang ist, wie tief eine Verbeugung ausfällt, die im Deutschen auch ‚Diener‘ heißt, wer vor wem den Hut zieht, in welchem Anzug man bei einem Besuch erscheint. Darin drücken sich der Rang einer Person aus, ihr Ansehen, die Wertschätzung, die Verehrung, die sie genießt. Aber solche Gesten können auch provozieren, sie können dazu führen, dass sich jemand gekränkt, herabgesetzt, geringgeschätzt fühlt.

Über Jahrhunderte verstanden sich die Menschen aus ihrer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. Es war das Kollektiv, das ihr Leben bestimmte, ihre Arbeit, ihre Verhaltensweisen, ihren Glauben. Was man zu tun, was man zu unterlassen hatte, das sagten einem die Statuten der Gemeinschaft, deren Mitglied man war. Schriftlich festgelegt waren diese nicht, das wusste man einfach, das war jedem eingepflegt worden, auch ein Begriff davon, was die Ehre von einem verlangte. Erst allmählich löste sich der Einzelne aus dem sozialen Verband. Er verstand sich als Individuum, als einen, der seinen eigenen Willen hat und über sein Leben verfügen kann. Damit verlor auch der ständisch gebundene Ehrbegriff seine alte Gewissheit.

Das neue Selbstverständnis des Menschen formulierte die Aufklärung. Was zunächst nur eine philosophische Lehre war, nämlich die Gleichheit aller Menschen, wurde in der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung und in der Französischen Revolution zur politischen Parole. Egalität besagt zunächst nur, dass es etwas gibt, das allen Menschen gemeinsam ist. Auf diesen Standpunkt stellt sich Kant. Dass Unterschiede vorhanden sind – „des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes“ –, bestreitet er gar nicht.²³ Aber der Wert eines Menschen bemisst sich nicht nach äußeren Kriterien, nicht daran, dass er über ein großes Vermögen oder über besondere Eigenschaften und Fähigkeiten verfügt und schon gar nach seiner Herkunft. Über den „angeerbten Adel“ merkt Kant an, dieser sei „ein Rang, der vor dem Verdienst vorher geht und dieses auch mit keinem Grund hoffen läßt, ein Gedankending ohne alle Realität.“

23 Kant wird zitiert nach der Akademie-Ausgabe; *Kants gesammelte Schriften in 22 Bd.*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900–1942. Die Zitate sind entnommen den Schriften: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Metaphysik der Sitten*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; hier: Bd. VI, S. 488.

Was alle Menschen gleichermaßen auszeichnet, ist dies, dass sie „vernünftige Wesen“ sind. Solche Wesen sind „Personen“. Der Unterschied zu bloßen „Sachen“ besteht darin, dass sich ihre Zustände und Handlungen nicht auf äußere Ursachen zurückführen lassen. Sachen oder Naturdinge unterliegen fremden Zwängen, sie gehorchen der Naturnotwendigkeit, sie folgen unausweichlich dem über sie gebietenden Gesetz von Ursache und Wirkung, wie eben ein Stein durch einen Stoß ins Rollen gerät. Das erstreckt sich auch auf die Tiere, die – nach Kant – nichts anderes tun als das, was ihre Instinkte ihnen eingeben. Nicht so ein vernunftbegabtes Wesen oder eine Person. Sie kann sich selbst Ziele setzen, sie muss nicht fremden Bestimmungen folgen, ist nicht über sie verhängten Zwängen ausgesetzt. Sie ist vielmehr in der Lage, aus sich heraus zu agieren. Einfach gesagt: Sie hat einen Willen. Da nun vernunftlose Wesen – Sachen, Naturdinge – dieses Vermögen nicht besitzen, da sie nicht von sich aus etwas anstreben können, sind sie nur „Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen“. Dagegen kann ein vernunftbegabtes Wesen, kann der Mensch sich etwas vornehmen, Absichten verfolgen, nach Plänen vorgehen. Er ist deshalb niemals bloß eine Sache, er kann nicht willkürlich hin und her gestoßen werden, er ist niemals bloß ein Mittel für bestimmte Zwecke, so wie beispielsweise ein Stück Holz als Brennmaterial oder als Träger eines Kunstwerks verwendet werden kann. Dagegen sperrt sich die Natur des Menschen. Ein vernünftiges Wesen setzt sich selbst Zwecke, und ist deshalb kein Mittel zu einem Zweck, sondern es ist, so lautet Kants Bestimmung, ein „Selbstzweck“. Darin liegt die Freiheit des Menschen.

Freiheit hat eine negative und eine positive Seite. Negativ ist sie in der Hinsicht, dass mit ihr die Möglichkeit gegeben ist, sich gegen etwas zu entscheiden, sich zu lösen aus Zwängen. Sie bedeutet, dass ich „unabhängig von fremden, [mich] bestimmenden Ursachen wirkend sein kann“.²⁴ Positiv ist die Freiheit, wenn ich mir selbst die Regeln gebe, nach denen ich handeln will. Diese müssen aus vernünftigen Erwägungen hervorgehen. Denn wenn ich den Regungen meiner sinnlichen Natur folge, bin ich gerade unfrei. Dann liefere ich mich unkontrollierbaren Mächten aus, den Bedürfnissen, Trieben, Leidenschaften. Der positive Aspekt der Freiheit ist also der, sich nach eigenen Vorgaben zu richten. Dafür gebraucht Kant den Begriff „Autonomie“, und Autonomie heißt Selbstgesetzgebung.

Aus der Einsicht, dass der Mensch ein vernünftiges, ein freies und autonomes Wesen ist, ergeben sich Konsequenzen für das Miteinander und die Ethik. Der Mensch darf niemals nur benutzt werden. Das geschieht dann, wenn er zum bloßen Mittel, zu einer Sache oder Ware herabgesetzt, wenn er verdinglicht, funktionalisiert und manipuliert

24 Zitate aus: Kant, Bd. VI, S. 329; Bd. IV, S. 428; Bd. IV, S. 446.