

# Wilhelm Korff: Ehre, Prestige, Gewissen

Verlag J. P. Bachem in Köln





**Erste Auflage · 1966**

**Imprimatur, Coloniae, die 6 m. Octobris a. 1965.**

**Jr. Nr. 51 739 I/65. Jansen, vic. glis.**

**© by J. P. Bachem Verlag GmbH in Köln**

**Gesamtherstellung J. P. Bachem KG in Köln**

**Printed in Germany**

60 1079

# Inhalt

|  |    |
|--|----|
| Vorwort . . . . .                          | 9  |
| Problemgeschichtliche Einführung . . . . . | 13 |

## *Erstes Kapitel:*

### *Analyse des Ehrphänomens*

|   |    |
|---|----|
| I. Strukturelemente der Ehre . . . . .  | 33 |
| II. Die geschichtliche Bestimmtheit der Ehre durch das konkrete Ethos . . . . . | 38 |
| 1. Die Variabilität der Ehrinhalte im Wandel der Kulturen                       | 38 |
| 2. Pluralismus der Ehrmoralen im Aufbau der Gesellschaft                        | 43 |
| 3. Der Gültigkeitsanspruch der Ehrmoralen als ethisches Problem . . . . .       | 49 |
| III. Ruhm und Prestige als defiziente Modi der Ehre . . . . .                   | 55 |
| IV. Innere Ehre und Gewissen . . . . .  | 60 |

## *Zweites Kapitel:*

### *Das Problem der Moralität der Ehre*

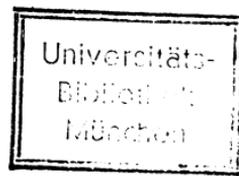
|   |    |
|---|----|
| I. Die Identität von Ehre und Gewissen im archaischen Bewußtsein . . . . .        | 65 |
| II. Die Moralität des Ehrstrebens . . . . .                                       | 70 |
| 1. Ehre – ein anhängender Nutzwert . . . . .                                      | 70 |
| 2. Ehrstreben als Hilfsmotiv . . . . .  | 72 |
| 3. Die beiden Formen ehrloser Gesinnung: Heuchelei und Zynismus . . . . .         | 75 |
| 4. Die Ehre im Dienst der sittlichen Vollendung . . . . .                         | 77 |
| III. Die Moralität der inneren Ehre . . . . .                                     | 81 |
| 1. <i>μεγαλοφυχία</i> – die innere Ehre des Menschen von großem Format . . . . .  | 81 |
| 2. Der innere Stolz . . . . .   | 83 |
| 3. Selbstachtung und Würde . . . . .  | 84 |
| 4. <i>καύχησης</i> – der Selbstruhm . . . . .                                     | 85 |
| 5. Die innere Scham . . . . .   | 85 |
| 6. Die ethisch-psychologische Einheit der inneren Ehre und das Gewissen . . . . . | 89 |
| 7. Zwei formae virtutum: innere Ehre und Gottesliebe . . . . .                    | 92 |

|  |     |
|--|-----|
| IV. Die Moralität der Ehrinhalte . . . . .   | 96  |
| 1. Honor est praemium virtutis . . . . .   | 96  |
| λ 2. Der natürliche Trend: Reduktion der Ehrinhalte auf sozial-funktionale Werte . . . . . | 97  |
| 3. Das Beispiel des römischen Ehrbegriffs . . . . .  | 98  |
| λ 4. Zur Beurteilung des geburtsständischen Ehrenwertes . . . . .                          | 100 |
| 5. Ehrbegriff und Chancengleichheit . . . . .  | 102 |

*Drittes Kapitel:*

*Sozialprestige als »entmoralisiertes« Ordnungsprinzip  
in der modernen Massengesellschaft*

|  |     |
|--|-----|
| I. Die zentrale Bedeutung des Prestigebegriffs für die Kennzeichnung der öffentlichen Existenz des heutigen Menschen | 111 |
| II. Vom Ehrsymbol zum Prestigesymbol . . . . .   | 115 |
| 1. Symbolschwund als Ausdruck egalitärer Tendenzen . . . . .   | 115 |
| 2. Die gewaltlose Durchsetzung von Prestigesymbolen . . . . .  | 120 |
| 3. Snobappeal als Wirtschaftsfaktor . . . . .  | 125 |
| 4. Sittlich relevante Symbole . . . . .  | 129 |
| III. Der Pluralismus sozialer Rangdifferenzierungen . . . . .  | 134 |
| 1. Zum Problem der empirischen Erfassung des sozialen Status . . . . .   | 134 |
| 2. Die Leistung als Kriterium des Zugangs zum Status . . . . .   | 140 |
| 3. Die Leistung als Rangbegriff im Zeitalter des »Herrschaftswissens« . . . . .                                      | 147 |
| 4. Die wertoffene Realstruktur der heutigen Gesellschaft . . . . .   | 154 |
| Schluß: Zur Ethik des sozialen Status . . . . .  | 165 |
| Literaturverzeichnis . . . . .   | 177 |



»In einer demokratischen Nation«, so schrieb in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts der Franzose Alexis de Tocqueville, »könnte man sich niemals im voraus darüber verständigen, was die Ehre gestattet und verbietet<sup>1</sup>.« Dieser geniale Analytiker der politisch-sozialen Welt des beginnenden Massenzeitalters, der in der »égalité des conditions sociales«, in der Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen das »schöpferische Prinzip« der modernen Demokratie benennt<sup>2</sup>, erfaßte bereits erstaunlich klar den ursächlichen Zusammenhang zwischen der »relativen Schwäche der Ehre in Demokratien«<sup>3</sup> und der universellen Mobilität, die diese chancenoffenen Gesellschaften beherrscht. Die Ausbildung fester und eindeutiger Ehrmaßstäbe wird in der Demokratie, »wo die Staatsbürger sich in der großen Masse verlieren und fortwährend in Bewegung sind«<sup>4</sup> extrem erschwert. Der Mangel an Einheitlichkeit der öffentlichen Meinung, die widersprüchliche Vielfalt sozialer Ranggesichtspunkte, die in ihr zur Geltung kommen, führen notwendig zur Schwächung der Ehre<sup>5</sup>.

Eine ähnliche für uns wegweisende Problemstellung, welche die Ehre aus ihrer politisch-soziologischen Bedingtheit, ihrem faktischen Ermöglichungsgrund also, allererst zu erhellen sucht und damit im Grunde ihr Seinsgeschick thematisch werden läßt, findet sich in der zahlreichen seither erschienenen deutschsprachigen Literatur über den Ehrbegriff nur in geringen Ansätzen<sup>6</sup>. Zwar liegen bedeutende Beiträge vor, die sich mit den kultur- und rechtsgeschichtlichen, mit den psychologischen, ethischen, juristischen und theologischen Aspekten des Ehrphänomens befassen, und nicht zuletzt solche, die

---

<sup>1</sup>] Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique*. (Bd. 1 erschien 1835, Bd. 2 1840). Endgültige französische Ausgabe Paris 1951, herausgegeben von J. P. Mayer. Wir zitieren nach der verkürzten deutschen Ausgabe desselben Herausgebers, Frankfurt/M. 1956, 169. Tocqueville widmet dem Ehrproblem in seinem großen Werk ein eigenes gewichtiges Kapitel. (Deutsche Ausgabe 159–172)

<sup>2</sup>] Ebenda 17

<sup>3</sup>] Ebenda 169

<sup>4</sup>] Ebenda 170

<sup>5</sup>] Ebenda 169 und 170

<sup>6</sup>] Vgl. z.B. Spranger, Ed., *Ehre*. In: *Die Erziehung* 9 (1934) 529–536

sich kritisch mit herrschenden Ehrensitten auseinandersetzen<sup>7</sup>, doch wird bei alledem die Ehre durchweg als eine in ihrem Wesensbestand nicht eigentlich gefährdete sozial-ethische Realität empfunden und vorausgesetzt. Dies erscheint angesichts des mächtig erstarken Nationalismus und seiner autoritär-restaurativen ständestaatlichen Tendenzen, der vor allem vor den beiden Weltkriegen dem Ehrethos erneut kräftigen Rückhalt gab, nicht einmal sehr verwunderlich. Die Fragestellung Tocquevilles blieb irrelevant, solange sie nicht durch die politisch-sozialen Gegebenheiten evoziert wurde.

Erst die weitere Entwicklung seit 1945 läßt die »relative Schwäche der Ehre in Demokratien« zu einem unübersehbaren Faktum werden. Nichts vermag dies besser zu belegen als die Tatsache, daß seitdem nur noch eine einzige selbständige Veröffentlichung zur Ehrerthik von einem deutschen Autor vorgelegt wurde: ein kleines Werk des Freiburger Ethikers Hans Reiner, das sich um die »kritische Sichtung« der Ehre als »einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform« bemüht<sup>8</sup>. Statt dessen aber gewinnt gleichzeitig ein anderer Begriff mehr und mehr an Bedeutung, der den infolge der nahezu uneingeschränkten Freisetzung sozialer Seinsmöglichkeiten stark relativierten sozialen Geltungs- und Ranganspruch des einzelnen kennzeichnender macht: das Prestige.

Es sind entsprechend die verhältnismäßig jungen Wissenschaften der Soziologie, der Sozialpsychologie und der Anthropologie, die diesem Begriff in zunehmendem Maße Beachtung schenken. Wo immer heute Probleme der Gesellschaft, ihrer Strukturen und Schichtungen, ihrer inneren Mobilität und ihres Funktionsgefüges erörtert werden, und wo immer man die zentrale Frage nach dem Menschen in dieser

---

<sup>7</sup>] Vgl. Literaturverzeichnis S. 177-179

<sup>8</sup>] Reiner, H., Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform. o. O. 1956. Es ist in dem Zusammenhang besonders bemerkenswert, daß dieses Buch in einem Verlag (E. S. Mittler & Sohn GmbH) erschien, der vornehmlich militärwissenschaftliche Werke herausgibt. – In den wenigen anderen selbständigen Veröffentlichungen seit Kriegsende werden ausschließlich historische, kanonistische und juristische Teilaspekte des Ehrproblems abgehandelt: Danckert, W., Unehrlische Leute. Die verfeimten Berufe. Bern und München 1963; May, G., Die kirchliche Ehre als Voraussetzung zur Teilnahme am eucharistischen Mahle. Leipzig 1960; Foregger, E., Ehrenbeleidigungen und Ehrenkränkungen. Graz, Wien, Köln 1957; Helle, E., Der Schutz der persönlichen Ehre und des wirtschaftlichen Rufes im Privatrecht. Tübingen 1957

Gesellschaft stellt, der, um menschlich und sozial »sein« zu können, wie eh und je einen *Status* braucht, »einen Platz zum Stehen und einen Raum zum Wirken<sup>9</sup>«, wird der Begriff des Prestiges relevant<sup>10</sup>.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, unter Berücksichtigung der von den verschiedenen methodischen Ansätzen her gewonnenen Einsichten in die Struktur der Ehre und des Prestiges, die ihnen gemeinsamen Bezüge herauszuarbeiten und schließlich unter Heranziehung normativer moraltheologischer Kriterien beide Phänomene auf ihren sittlichen Gehalt hin zu prüfen. Dabei erweist es sich, daß gerade die Vielfalt der Gesichtspunkte, der methodisch und sachlich gesicherten, im Sinne integrierender Wissenschaft einbezogenen Erkenntnisse am ehesten davor bewahrt, vorschnell zu moralisieren und einer romantischen Verfallstheorie das Wort zu reden<sup>11</sup>.

Bei aller gebotenen materialen Beschränkung werden wir deshalb, um einer möglichst problemgerechten moraltheologischen Stellungnahme vorzuarbeiten, die für unsere Thematik relevanten Befunde der Etymologie, der Kulturhistorie und der ethisch-philosophischen Tradition ebenso berücksichtigen müssen wie die Ergebnisse der soziologischen Forschung und der modernen Anthropologie, und zwar dies trotz der Gefahr eines immer auch möglichen Ungenügens im Detail. Denn gerade eine moraltheologische Arbeit – und um eine solche handelt es sich hier –, deren Gegenstand im Schnittpunkt verschiedener Wissenschaften liegt, kann zur Leistung der ihr eigenen Aufgabe auf die wegbereitende und erhellende Mithilfe dieser Disziplinen nicht verzichten. – Hinzu kommt in unserem Falle, daß für die im Rahmen des Themas zentrale Frage der Abgrenzung des Prestigephänomens vom Ehrphänomen die eigentlichen Vorarbeiten noch fehlen. Bislang liegt von keiner Seite ein Beitrag vor, der sich dieses Problems grundsätzlich annähme und auf den wir uns hier stützen könnten.

Für unsere eigenen Bemühungen nun, diese Frage einer Klärung zuzuführen, bietet sich glücklicherweise im Begriff des sozialen Sta-

---

<sup>9</sup> Schwer, W., Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1928, 240

<sup>10</sup>] Vgl. Bibliographie S. 179-181

<sup>11</sup>] Zum Begriff und zur Bedeutung integrierender Wissenschaften vgl. Schöllgen, W., Integrierende Wissenschaften als neuer Typ von Wissenschaft. In: Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 31-45

tus, wie ihn vor allem die Soziologie herausgearbeitet hat, der entscheidende terminus medius an, mit dem sich das beiden Phänomenen Gemeinsame hinreichend bestimmen läßt. Damit muß aber notwendig zugleich auch das Statusproblem selbst in die moraltheologische Reflexion einbezogen, werden und zwar dies nicht in der Weise einer Repetition der alten Standesethik (insofern der Begriff des Standes feudale Implikationen enthält, die ihn als eine historisch bedingte Sonderform des Status ausweisen), sondern in einer ursprünglicheren, die *überzeitliche Funktion* dieses ethisch bedeutsamen sozialen Strukturelementes anzielenden Weise. Dies soll am Schluß der Arbeit versucht werden.

Wenn wir darüber hinaus auch dem Begriff des Gewissens unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden, so nicht nur deshalb, weil das Gewissen als die für den Menschen letztgültige innere sittliche Instanz auch über das Gut und Böse seiner Ehre und seines Prestiges konkret befindet, sondern wesentlich deshalb, weil *Ehre und Gewissen* in einer moralgenealogisch höchst bedeutsamen Zuordnung stehen: die Geschichte der Ehre erweist sich zugleich als die Geschichte des sich aus dem Bannkreis der Ehre emanzipierenden Gewissens. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, aber auch das Maß seiner thematischen Behandlung im Rahmen dieser Untersuchung, die ja selbst nicht ausdrücklich die Absicht verfolgt, eine Theorie des Gewissens zu entwickeln, deren Ergebnisse aber vielleicht zu einer solchen beitragen könnten.

Vorliegende Arbeit, die als Dissertation von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn angenommen wurde, geht auf eine Anregung meines verehrten Lehrers Prälat Professor Dr. Dr. W. Schöllgen zurück. Ihm und seinem Nachfolger auf dem Bonner Lehrstuhl für Moraltheologie, Professor Dr. F. Böckle, sowie dem Ordinarius für christliche Gesellschaftslehre, Professor Dr. F. Groner, habe ich für Rat und Förderung zu danken. Außerdem danke ich Professor Dr. W. Kluxen, Ordinarius für Philosophie an der Universität Bochum, der mit freundschaftlicher Anteilnahme das Werden dieser Arbeit verfolgte.

Im Mai 1965

Wilhelm Korff

## Problemgeschichtliche Einführung

Für unsere Interpretation des Ehrphänomens suchen wir uns zunächst an der Geschichte seiner Reflexion, an den wichtigsten Zeugnissen seiner begrifflichen Erfassung und Entfaltung im klassisch-antiken, im hochmittelalterlichen und im neuzeitlichen Denken zu orientieren. Hierbei muß freilich vor allem die Aussagekraft der jeweils tragenden Begriffe in Rechnung gestellt werden, denn sie ist es, die wesentlich das Maß und die Möglichkeit ihrer spekulativen Durchdringung und Vertiefung bestimmt. So deckt etwa schon das lateinische Wort *honus* nicht den gleichen Sachverhalt ab wie das deutsche Wort *Ehre*. Seine Spannweite ist, wie der Altphilologe Friedrich Klose in einer sorgfältigen wortgeschichtlichen Untersuchung gezeigt hat, eindeutig geringer: im *honus* fehlt ganz jenes subjektbezogene Element, das die *Ehre* neben ihrem sozialen Aspekt auch als einen inneren Besitz erscheinen läßt<sup>1</sup>. Entsprechend aber kann sich auch das Denken dieses Begriffs, so sehr es ihn in seinen klaren Sinn zu heben und ihm eine richtungsweisende Auslegung zu geben vermag, nicht völlig von jenen Sachverhalten wegbewegen, die er dem herrschenden Sprachgebrauch und dem vorgegebenen Verständnis nach anzielt.

Dennoch bleibt auch hier dasjenige, was wir darüber hinaus selbst mit dem Begriff *Ehre* verbinden, nicht ungesagt, nur begegnet es uns, wie schon der Moralthologe Richard Egenter hervorhebt, »in anderem Wortkleid«: *dignitas*, *honestas* und *magnitudo animi* bzw. *magnanimitas* nehmen in je bestimmter Färbung Wesentliches von dem auf, was der Begriff *honus* selbst nicht erreicht<sup>2</sup>. Doch wird zugleich betont, daß eine solche terminologische Trennung, wie sie etwa hier die lateinische Sprache vornimmt, keineswegs als eine Sache willkürlicher Festlegung und nicht einmal nur als »eine Angelegenheit rein rationaler Zweckmäßigkeiten« gewertet werden darf, vielmehr kommt darin durchaus auch ein anders akzentuiertes Verständnis des Ehrphänomens selbst zum Ausdruck, ein Verständnis,

---

<sup>1</sup>] Klose, F., Die Bedeutung von *honus* und *honestus*. Diss. Breslau 1933; vgl. besonders 94–97

<sup>2</sup>] Egenter, R., Von christlicher Ehrenhaftigkeit, München 1957, 16. Vgl. auch Egenter, R., *Ehre*. Artikel in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 3. Freiburg 1959<sup>2</sup>, 711–713. Außerdem: Klose a. a. O. ebenda

das letztlich im »Denken und Empfinden der Zeit«<sup>3</sup>, in der spezifischen Weise, diese Wirklichkeit anzugeben und zu bewältigen, seine Wurzel hat. Für die Geschichte unseres Problems aber hat sich gerade diese Begriffstrennung nachhaltig ausgewirkt, vor allem, wie wir noch sehen werden, im Hinblick auf die spätere Form seiner Behandlung in der scholastisch bestimmten Moraltheologie.

Doch bevor wir dieser Entwicklung nachgehen, müssen wir unser Interesse zunächst jenem wohl bedeutendsten Beitrag einer ethisch-philosophischen Ausdeutung des Ehrphänomens zuwenden, den uns das klassische Altertum hinterlassen hat, dem des griechischen Philosophen Aristoteles. Seine wesentlichsten Ausführungen hierzu finden sich in der Nikomachischen Ethik<sup>4</sup>.

Auch Aristoteles interpretiert den entsprechenden Terminus, den die griechische Sprache bereithält, die *τιμή*, ausschließlich auf den Akt der Ehrerweisung hin. Danach ist Ehre etwas für den Menschen »Äußerliches« und ihr Schwerpunkt liegt »mehr in dem, der die *τιμή* spendet als in dem, der sie empfängt<sup>5</sup>«. Unter den äußeren Gütern aber, zu denen sie zu rechnen ist, muß ihr der schlechthin höchste Rang zuerkannt werden, denn sie ist dasjenige Gut, »das wir den Göttern darbringen und das höchsten Anreiz für Leute des öffentlichen Lebens und einen Siegespreis bei höchster Bewährung darstellt<sup>6</sup>«. Aristoteles meint also hier, wie er selbst einmal sagt »etwas Handgreifliches und Augenfälliges<sup>7</sup> nämlich die auch äußerlich bekundete Achtung, Anerkennung und Bewunderung, die jemandem wesentlich für etwas gezollt wird, was ihm »zuerst zugeordnet und nicht leicht ablösbar ist<sup>8</sup>«, für seine *ἀρετή*, seine Tugend und Trefflichkeit: »Denn«, so lautet nun die klassische Formel, »der Preis der Trefflichkeit ist die Ehre und nur wertvollen Menschen wird sie zuteil<sup>9</sup>.« – Nicht aber drückt *τιμή* das aus, was sich dabei auch im

---

<sup>3</sup>] Egenter, ebenda

<sup>4</sup>] Wir zitieren im folgenden nach der Übersetzung von Franz Dirlmeier, Aristoteles, Nikomachische Ethik. Berlin 1956 (mit Kommentar).

<sup>5</sup>] I, 3, 1095b 24

<sup>6</sup>] IV, 7, 1123b 18–20

<sup>7</sup>] I, 2, 1095a 20–23: »Aber was das Wesen des Glückes sei, darüber ist man unsicher, und die Antwort der Menge lautet anders als die des Denkers. Die Menge stellt sich etwas Handgreifliches und Augenfälliges darunter vor, z. B. Lust, Wohlstand, Ehre.«

<sup>8</sup>] I, 5, 1095b 26

<sup>9</sup>] IV, 7, 1123b 35: *ἀρετῆς γὰρ ἄθλον ἢ τιμή, καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς*

Innern des Geehrten oder des zu Ehrenden ereignet: das selbstbewußte Gewahren und Wahren dessen, was er »ist«.

Das Persönlichkeitserfüllte Verhalten zur eigenen ἀρετή und zur eigenen Größe umschreibt Aristoteles vielmehr mit μεγαλόφυχος bzw. μεγαλοφυχία ein Begriff, der nach Dirlmeier am ehesten mit hochsinnig, bzw. Hochsinnigkeit wiederzugeben ist. – Nun ist zwar auch schon seinen Zeitgenossen der Terminus μεγαλόφυχος durchaus vertraut, doch dient er hier dem wortgeschichtlichen Befund nach lediglich »neben anderen dazu, den Sinn des Griechen für alles Große, Bewundernswerte in ein Wort zu fassen<sup>10</sup>«, während ihn der Philosoph in einer ethisch vertieften Weise interpretiert und ihn als jene zentrale Haltung ausweist, mit der der Mensch seine eigene Größe verwirklicht, eine Größe, die sich sowohl im »großen Format« seiner Tugenden manifestiert als auch in seiner souverän-überlegenen Einstellung gegenüber der Ehre, die ihm dafür erwiesen wird<sup>11</sup>.

»Höchste Tugend« (ἀρετή παντελής<sup>12</sup>) und »Krönung der Tugenden« (κόσμος τῶν ἀρετῶν<sup>13</sup>) nennt Aristoteles die μεγαλοφυχία. Danach erscheint es durchaus verständlich, wenn die späteren in einem denkerisch freilich weniger anspruchsvollen Sinne, in ihr jeweils bestimmte, ihnen besonders wesentlich erscheinende Eigenschaften wiedererkennen und – diese aufwertend – mit ihr identifizieren. So sieht sie die Stoa in unlösbarer Verbindung mit der Tugend des Standhaften, der Tapferkeit<sup>14</sup>, während die peripatetische Schule sie in die Nähe der (ebenfalls aristotelischen) μεγαλοπρέπεια, der »Großgeartetheit« rückt und in ihr die Vorstellung des Selbstlos-Großzügigen und Großmütigen hervorhebt<sup>15</sup>.

Auch im römischen Ethos wird sie, seitdem sich die der griechischen

---

<sup>10</sup>] Dirlmeier, a. a. O. 371, hier Belege

<sup>11</sup>] Zur Geschichte und Interpretation der μεγαλοφυχία sei verwiesen auf Gauthier, R. A., Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la theologie chrétienne (Bibliothèque thomiste 28) Paris 1951; Kirsche, H. G., Megalopsychia. Beiträge zur griechischen Ethik des 4. Jh. v. Chr. Diss. Göttingen 1952; Dirlmeier a. a. O. 370–382; Knoche U., Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens. (Philologus. Supplementband 27,3) Leipzig 1935

<sup>12</sup>] IV, 7, 1124a 8

<sup>13</sup>] IV, 7, 1124a 1

<sup>14</sup>] Knoche, a. a. O. 52 ff.

<sup>15</sup>] Ebenda 37 f.

Gedankenwelt voll öffnende ciceronianische Zeit mit dem Begriff der *magnitudo animi*, der Seelengröße, das lateinische Äquivalent geschaffen hat, zu einem dominierenden Wertbegriff, der, wie Ulrich Knoche nachwies, den animus, die altrömische Tugend des kühnen und standhaften adligen Kriegers<sup>16</sup>, nunmehr ebenso aufnimmt und prädiert wie die großen politischen Tugendideale dieser Epoche des Umbruchs, die stoisch geprägte *patientia*, die staaterhaltende Gesinnung eines Cato und die peripatetisch beeinflusste herrscherliche *clementia* eines Cäsar<sup>17</sup>, um dann im ersten nachchristlichen Jahrhundert, bei Seneca, ihres politischen Charakters entkleidet, vom »Charisma des geistigen Menschen<sup>18</sup>« zu künden, seiner Würde und seinem inneren Adel, den sich dieser in allen Schicksalen bewahrt. Hieran anknüpfend können später die Kirchenväter die *magnanimitas* in den christlichen Tugendkanon aufnehmen. Ihren großen Interpreten aber findet sie erst wieder in Thomas von Aquin, der sie im unmittelbaren Rückgriff auf den wiederentdeckten Aristoteles neu konzipiert und ihr erneut eine ethisch umfassende aber darüber hinaus auch eine zentrale theologische Ausrichtung gibt<sup>19</sup>.

Nun macht zwar der Begriff der Hochsinnigkeit und Seelengröße, welche Wertvorstellungen sich auch immer im einzelnen mit ihm verbinden und ihn inhaltlich bestimmen, durchaus jenes Selbstwertbewußtsein ausdrücklich, das im Ehrphänomen liegt, doch bleibt er durchgängig zugleich auch auf das Element des Hohen und Großen fixiert, so daß er sich nicht dazu eignet, den Normalfall, die alltägliche Form ehrbewußter Haltung zu kennzeichnen. Auch Aristoteles wußte darum und führt deshalb gleich im Anschluß an seine Darstellung der *μεγαλοψυχία* noch eine »namenlose Tugend« ein, die, zwischen Ehrgeiz und Gleichgültigkeit die rechte Mitte wahrend, sich im richtigen Verhältnis zu jenen Dingen bekundet, »denen nur eine durchschnittliche oder eine geringe Bedeutung zukommt<sup>20</sup>«.

---

<sup>16</sup>] Ebenda 7 ff. auch das vor der *magnitudo animi* bereits von Ennius geprägte *magnanimus* ist wahrscheinlich eine Übersetzung, nämlich die des griechischen Wortes *μεγάθυμος* (Ebenda 2 und 4), während *magnanimitas* für *magnitudo animi* von Cicero selbst geprägt wurde (ein einziges Mal in *De officiis* I, 52).

<sup>17</sup>] Ebenda 24 ff. u. 45 ff.

<sup>18</sup>] Ebenda 88

<sup>19</sup>] *Summa Theologiae* II-II 129

<sup>20</sup>] IV, 10, 1125 b 1-25

Von größerem Belang als diese sind für die Geschichte unseres Problems jedoch zwei Begriffe, die sich das genuin römische Ehrbewußtsein geschaffen hat, die *dignitas*, die hier zunächst die öffentlich-politische Existenz des Menschen, die Würde seiner sozialen Stellung und Geltung maßgebend formuliert, und die *honestas*, die Ehrenhaftigkeit, die besonders seinen persönlich-moralischen Wert zum Ausdruck bringt. Hierin vornehmlich findet der Begriff *honos* seine notwendige Ergänzung, da dieser ja selbst, wie bereits bemerkt, nirgends in der römischen Literatur als eine dem einzelnen zuzuweisende Eigenschaft aufgefaßt wird, sondern ausschließlich den äußeren Vorgang im Ehrphänomen, nämlich das objektive Element der Anerkennung, Ehrung und Auszeichnung festhält<sup>21</sup>. Denn *honos* ist für den Römer, wie das Ergebnis der Untersuchung Kloses zeigt, vor allem eine politische Realität, nämlich jene Form der Belohnung von Tugenden und Verdiensten, die in der Betrauung mit öffentlichen Ämtern und Aufgaben ihren typischen Ausdruck findet; ein *beneficium* also, das zugleich auch ein *officium* einschließt, eine Anerkennung, die jeweils neue Pflichten formuliert. Treibende Kraft aber, *honos* anzustreben, ist das elementare Verlangen nach *dignitas*, der Ehre im Sinne eines persönlichen Besitzes, die sich vom *honos* her aufbaut und begreift und die der Römer als »sein eigentliches Selbst« betrachtet<sup>22</sup>. x

Nun vermißt man in der *dignitas*, die eine Form des Selbstwertbewußtseins darstellt, das seine ganze Kraft von draußen, aus der Anerkennung des Mitmenschen bezieht, jenen letzten moralischen Kern, der unsere »Ehre« im Sittlichguten selbst verankert sein läßt. Dies aber leistet nun in anderer Weise das *honestum*, mit dem der Römer nach Klose seinen eigentlichen, ihm »artgemäßen Moralbegriff« geschaffen hat<sup>23</sup>. Vom Stammwort *honos* abgeleitet, meint es ursprünglich soviel wie aner kennenswert, ehrenvoll, angesehen, und

<sup>21</sup>] Klose, a. a. O. 10 u. 94f. zum folgenden ebenda 20f. u. 88f.

<sup>22</sup>] Nach Klose »kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir in *dignitas* das unserer »Ehre« analoge Grundprinzip der ideellen Existenz des Römers vor uns haben. Die Rücksicht auf die *dignitas* bestimmt alles Handeln des Römers, für ihre Wahrung kämpft er bis zum Äußersten, sie legt ihm gewichtige Verpflichtungen auf und begründet das Verantwortungsbewußtsein. Die *dignitas* ist der wertvollste Besitz des Römers, sein eigentliches Selbst.« Ebenda 96–97

<sup>23</sup>] Ebenda 135

zwar in einem zunächst noch vormoralischen Sinne, nimmt aber sehr früh (schon bei Plautus und Terenz) auch eine ethische Färbung an und wird gleichzeitig in der Bedeutung von anständig, gut und recht gebraucht. Doch erst unter dem Einfluß, den die griechische Philosophie auf das römische Denken gewann, wird das *honestum*, in dem man es dem *καλόν*, einem der ästhetischen Sphäre erwachsenen Zentralbegriff der griechischen Ethik gleichsetzte, zum Ausdruck des *Sittlichguten schlechthin*. So definiert es Cicero als das an und für sich, unabhängig vom Beifall der Menge, nämlich »seinem Wesen nach Lobenswerte«<sup>24</sup>. In dieser Bedeutung hat es denn auch die spätere Moralthologie übernommen und in ihrer scholastischen Terminologie bis heute tradiert.

Diese den konkreten *honor* verflüchtigende Interpretation von *honestum* hat sich freilich in der Praxis des römischen Alltags nicht durchgesetzt. Hier kennzeichnet es zwar nunmehr bevorzugt das genuin ethische Verhalten, aber eben dieses doch vornehmlich in seiner sozialen, gesellschaftlichen Ausstrahlung und Relevanz. Dies kommt besonders deutlich in jenem Begriff zum Ausdruck, der das *honestum* als eine *Gesinnung und Grundhaltung* charakterisiert, nämlich in der *honestas*, der Ehrenhaftigkeit. Ihr Maßstab ist zweifellos das Sittlichgute in seiner ihm eigenen Leuchtkraft und Schönheit, die griechische *καλοκἀγαθία* also, zugleich aber bleibt sie, und dies eben ist römisch, fest mit der Sphäre des *honor* verwachsen, dem sozialen Bereich der Anerkennung und Ehre<sup>25</sup>. Diese ihre Eigentümlichkeit aber, beides miteinander zu verklammern, macht die *honestas*, im Gegensatz zur *dignitas*, zum eigentlich sittlichen Ehrbegriff. Und sie ist es denn auch, die Thomas von Aquin in engem Anschluß an Cicero entfaltet und in seinen großen Entwurf eines christlichen Tugendsystems einbaut<sup>26</sup>.

Nach dem bisher Gesagten dürfte es nunmehr klar sein, daß die vom griechischen Denken wesentlich mitgeprägte lateinische Begriffstradition im Ehrphänomen zwei Grundkomplexe *gesondert* herausstellt, einmal die Ehre als Befindlichkeit und Haltung der Person

<sup>24</sup>] De officiis 1, 4, 14: »... honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile.« Vgl. auch De finibus 2, 14, 45; Zum ganzen Problem die ausführliche Darstellung und Interpretation Kloses a. a. O. 104–150

<sup>25</sup>] Klose a. a. O. 116,

<sup>26</sup>] S. Th. II–II 145

selbst, in der dignitas, der honestas und der magnanimitas und zum andern die Ehre als soziale Vorgegebenheit als »äußeres Gut« im honos. – Nur dieser letztere aber wird gerade dadurch, daß er als ein »äußeres Gut« behandelt wird, das man begehren, erstreben, verdienen, wahren, schützen, fordern und verlieren kann, ein Gut, dessen Erwerb Tugenden voraussetzt und dessen Besitz Pflichten auferlegt, zu einem Gegenstand der Gerechtigkeit und des Rechts. Folgerichtig nimmt sich seiner nicht nur die Ethik und Moraltheologie an, sondern nun auch die Jurisprudenz und die Kanonistik.

Gerade hier aber wird deutlich, daß das im honos Angezielte wiederum kein so vollständig von der Person abtrennbares äußeres Gut ist – und zwar weder von der des Geehrten noch von der des Ehrenden – wie etwa ein materieller Gegenstand, ein Acker, ein Haus oder ein Wagen. Zwangsläufig mußte sich deshalb vor allem das *Recht* um eine noch differenziertere Terminologie bemühen, diesen Sachverhalt einzuholen. So wird jetzt im honos, der weiterhin die äußere Kundgebung der Wertschätzung eines Menschen bezeichnet, als eigenständiges Begriffs-element die *existimatio* herausgestellt, die Wertschätzung und Achtung selber, in welcher das Gesetz den status dignitatis<sup>27</sup>, den Stand des öffentlichen Ansehens einer Person (der z. B. dem Sklaven völlig fehlte<sup>28</sup>) verankert und schützt, und deren Gegenteil, die Verachtung, der Verruf, die Ehrlosigkeit, mit dem Terminus *infamia* belegt wird. In diesem Gegensatzpaar *existimatio-infamia* hat sich das römische Rechtsdenken ein begriffliches Instrument geschaffen, das ohne Zweifel den Vorzug besitzt, das rechtlich Belangvolle im Ehrphänomen gesondert zu erfassen und somit juristisch klarer verfügbar zu machen. Der Vereinfachung der Terminologie diente es dann, wenn die späteren Glossatoren und Kanonisten an die Stelle der *existimatio* das Wort *fama* (Ruf) setzten<sup>29</sup>. Von der mittelalterlichen Kanonistik aber übernahm die stark vom Rechtsdenken her geprägte spätscholastische Moraltheologie diesen Ter-

---

<sup>27</sup>] Ihre Definition im *Corpus Juris Civilis* lautet: »*Existimatio est dignitatis illaesae status, legibus ac moribus comprobatus, qui ex delicto nostro auctoritate legum aut minuitur aut consumitur.*« 1. 5. § 1. D. de extr. cogn. 50,15

<sup>28</sup>] Sklaven wurden nicht als Personen betrachtet, sondern als Sache. Sie waren deshalb juristisch rechtlos: »*Servile caput nullum jus habet.*« *Corpus Juris* 1.5. pr. D. de c. m. 4,5

<sup>29</sup>] Hierzu Gierens, M., Ehre, Duell und Mensur. Paderborn 1928, 24

minus, in deren Lehrbüchern er seit dem 16. Jahrhundert nunmehr mit honos zu einem Begriffspaar vereint im Rahmen des Traktats de justitia et jure immer wieder behandelt wird<sup>30</sup>.

Mit diesem eindeutigen Verständnis des honos als eines »äußeren Gutes« (die subtile Unterscheidung von fama und honos betont dies womöglich noch stärker) stellt sich nun aber notwendig auch die weitere Frage nach seinem moralischen Grund und Verdienst. Und es ist wiederum Aristoteles, der mit seiner Definition der Ehre als dem ἀρετῆς ἄθλον, dem »Preis der Trefflichkeit« die wegweisende Antwort bietet, eine Antwort, die ein eminent ethisches Postulat enthält: indem sie das, was dem Menschen »zunächst zugeordnet« ist, nämlich das ihm wesenhaft eigene, sittlich verfügbare Sein können seiner ἀρετῆς, zum entscheidenden Kriterium der Ehre macht, weist sie jeden bloß äußerlich begründeten sozialen Geltungsanspruch als unangemessen zurück<sup>31</sup>. – Dieselbe Tendenz, defiziente Wertungen und abkünftige Ranggesichtspunkte im Ehrdenken zu überwinden, zeigt sich auch bei Thomas, der hier zunächst grundsätzlich Aristoteles folgt, wenn er die Ehre als praemium virtutis, als »Lohn der Tugend« versteht<sup>32</sup>, jedoch noch ausdrücklicher als dieser die virtus als den *alleinigen* Grund der Ehre hervorhebt: »Honor est quoddam testimonium de virtute eius, qui honoratur et ideo sola virtus est debita causa honoris<sup>33</sup>«. Selbst die Forderung, daß auch schlechte Fürsten und Prälaten zu ehren seien – eine Forderung, die sich der mittelalterlichen, dem feudalen und statisch-hierarchischen Ordnungsdenken verpflichteten Gesellschaft gebieterisch aufdrängt –, bedeutet für ihn keine Aufhebung des Prinzips, denn auch hier kann und darf die Ehre nur einer *virtus* gelten und nichts anderem sonst, einer virtus freilich, an der diese principes et praelati mali nur mehr unverdient partizipieren, nämlich der virtus Gottes, dessen Stelle sie vertreten, und der der Gemeinschaft, der sie vorstehen<sup>34</sup>.

<sup>30</sup>] So lautet z. B. die Begriffsbestimmung bei Alphons von Ligouri: »... fama... est opinio seu aestimatio de alterius excellentia, honor autem est testificatio alienae excellentiae animo conceptae.« Theologia Moralis I. 4. n. 966. Eine Zusammenstellung der fast gleichlautenden Definitionen bei weiteren scholastischen Autoren findet sich bei Gierens a. a. O. 7. u. 8

<sup>31</sup>] Nik. Eth. IV, 7, 1123b 35 und I, 3, 1095b 26; zur ἀρετῆς ferner I, 13 – II, 5

<sup>32</sup>] S. Th. II-II 131, 1 ad 2

<sup>33</sup>] S. Th. II-II 63, 5

<sup>34</sup>] Ebenda – Unter demselben Gesichtspunkt sind auch untüchtige Eltern

Eine solch geschlossene, spirituell vertiefte Auffassung, die nur das der Ehre für würdig hält, was eine Beziehung zur virtus erkennen läßt, und zwar so, daß es letztlich immer nur die virtus ist, die darin geehrt wird, finden wir bereits bei seinem Zeitgenossen Bonaventura nicht mehr. Dieser konstatiert vielmehr grundsätzlich zweierlei Ehrenwerte, solche ontischer und solche ethischer Art, die er je für sich in ihrer Eigenständigkeit herausstellt<sup>35</sup>. Hier kündigt sich bereits jene Tendenz an, die dann bei den Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts noch weitaus stärker hervortritt, nämlich empirisch zu verfahren und ohne Rückgriff auf ein einheitliches ethisches Prinzip als Erklärungsgrund, dasjenige, was die Gesellschaft faktisch der Ehre für wert hält, zusammenzustellen, in eine Rangordnung zu bringen und soweit es notwendig ist, Gründe für ihre moralische Vertretbarkeit anzuführen. So kennzeichnet z. B. Lessius den allgemeinen Gegenstand der Ehre mit dem zwar umfassenden aber ethisch neutralen Begriff der *excellencia*, dem Hervorragenden, dem er dann die virtus als seine höchstmögliche Form, aber auch andere Vorzüge, wie geistliche und weltliche Gewalt, geistige Vollkommen-

---

und Vorgesetzte zu ehren; ferner der Greis, weil das Greisenalter ein Zeichen reifer Tugend ist, was freilich, wie Thomas anmerkt, gelegentlich auch trügen kann (ebenda); Adel, Macht und Reichtum aber nur im Hinblick auf ihre soziale Bedeutsamkeit als Ermöglichungsgrund von Tugenden im Dienste der Gemeinschaft (II-II 145, 1 ad 2); und schließlich unvernünftige Wesen nur insofern, als durch sie vernünftige Wesen, auf die sie zeichenhaft hinweisen, geehrt werden, so gilt z. B. die Ehrung des Kreuzes Christus selbst, die Ehrung des königlichen Purpurs dem König (II-II 103,4 ad 3). Höher jedoch als alles, was kraft seiner Hinordnung auf die virtus Ehre verdient und höher auch als die virtus selbst steht allein Gott und das, worin er sich selbst schenkt, die ewige Seligkeit (II-II 145, 1 ad 2). – Hierzu und zum Folgenden vgl. auch Gierens a. a. O. 28–30, dessen Stellungnahme wir uns jedoch nicht anschließen können.

<sup>35</sup>] Bonaventura äußert sich zum Problem der Ehrenwerte anlässlich der theologischen Frage, ob dem Kreuze Christi in sich selbst Ehre gebühre oder nicht, eine Frage, die er im Gegensatz zu Thomas (vgl. Anm. 34) zustimmend beantwortet. Bei dieser Gelegenheit kommt er zu folgender grundsätzlichen Unterscheidung: – »sicut duplex est laus, sic duplex est honor. Aliquid enim laudatur propter excellentiam suae naturae, sicut res pulchra et bona per propriam naturam. Aliquid laudatur propter virtutis strenuitatem; et haec quidem laus respicit merita, prima vero non. – Sic et duplex honor, qui exhibetur in signum alicujus nobilitatis et excellentiae; et hoc modo honor non exigit merita nec requirit virtutem in honorato, vel cognitionem, sed aliquam rationem dignitatis, ob quam debeat sibi reverentia exhiberi.« In III. Sent. dist. 9, art. 1, quaest. 4 ad 4

heiten, Adel und Reichtum, subsumiert<sup>36</sup>. Noch weiter geht de Lugo, wenn er neben diesen u. a. auch körperliche Kraft, Gesundheit und Schönheit, einflußreiche Stellung und Gunst bei den Fürsten als Ehrenwerte nennt<sup>37</sup>. Diese Formalisierung des Grundes der Ehre, wie sie hier mit dem Begriff einer excellentia erreicht wird, die nahezu beliebige Inhalte aufnehmen kann, sofern diese nur irgendeine ratio boni für sich haben, führt eben notwendig auch zu einer Minimalisierung seines ethischen Anspruchs. Zugleich aber offenbart dieses Vorgehen, wie sehr hier bereits der Blick auf das verstellt und das Verständnis dessen verschüttet ist, was sich Thomas im Begriff der virtus noch erschließt: das Eingegründetsein aller konkreten menschlichen Daseinsbezüge, allen Seinkönnens und Hervorragens in einem sittlich letzten Prinzip, von dem her sie ihren Wert und ihre Rechtfertigung empfangen.

Nach dieser kurzen Skizzierung der Problemgeschichte des Ehrphänomens, wie sie sich im Lichte seiner weit über zweitausendjährigen griechisch-lateinischen Begriffstradition darstellt<sup>38</sup>, nun noch einiges zu den sehr viel jüngeren theoretischen Erörterungen dieses Phänomens im Rahmen unserer eigenen deutschen Begriffsüberlieferung. Hier stellt sich zunächst als besonderes Problem der Bedeutungsreichtum, der dem deutschen Wort Ehre im Gegensatz zu *τιμή* und

<sup>36</sup>] Lessius, de justitia et jure, 1.2. c. 11, dub. 1, n. 5 sq.

<sup>37</sup>] »Quando fama dicitur bona existimatio circa bonum alterius, nomine boni intelligitur potissimum virtus, honestas, sapientia, ingenium, eloquentia, bona indoles et alia, quae homines laudabiles reddunt; unde intelliguntur etiam bona corporea vel externa, ut vires, pulchritudo (quae feminas commendabiles reddit – Spr. 11, 16 Vulgata), valetudo, nobilitas, opes, gratia apud Principes et his similia. Ratio autem est, quia, licet aliqua ex his non perficiant intrinsece hominem, afferunt tamen ei perfectionem aliquam, v. g. potentiam ad plura facienda: nam opes faciunt, quod homo dives plura possit facere, quae pauper non potest: potentia autem, undecunque proveniat, perfectio est, sicut impotentia et debelitas est magna imperfectio.« De justitia et jure disp. 14, sect. 1, n. 2. Vgl. auch Molina, de iustitia et jure, tract. 4, disp. 1, n. 5

<sup>38</sup>] Es konnten hier nur einige wichtige Entwicklungslinien aufgezeigt werden. Unberücksichtigt blieb z. B. der Beitrag der platonischen Ethik zum Ehrproblem, die mit ihrem generalisierenden, das soziologische Element eliminierenden *ἀρετή* – Begriff (>Alle Menschen sind auf einerlei Art gut. Denn indem sie dasselbe (nämlich die Tugend) an sich haben, werden sie gut.« Dialog Menon IV) die *τιμή* überhaupt distanziert. In Politeia II, 366 d 6 – 366 e wird Sokrates gepriesen, weil er als erster die Gerechtigkeit,

honor geschichtlich zugewachsen ist. Noch gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts mußte der bekannte Jurist Karl Binding in seiner Leipziger Rektoratsrede über »die Ehre und ihre Verletzbarkeit« feststellen: das was man alles unter dem Wort Ehre verstünde, gliche einem »Vogelschwarm von verschiedenen Dingen<sup>39</sup>«. Tatsächlich kann mit diesem Terminus nahezu alles benannt werden, was sich innerhalb des Ehrphänomens an spezifischen, zu relativ eigenständiger Bedeutung gelangten Sachverhalten abzeichnet: Anerkennung, Ansehen, Geltung, Ruf, Name, Achtung, Selbstachtung, sittlicher Stolz, Ehrenhaftigkeit, Ehren, innere und äußere Ehre<sup>40</sup>. Diese seine Vieldeutigkeit spiegelt sich entsprechend auch in den unterschiedlichen Definitionen wider, mit denen man ihn einzugrenzen sucht und in denen er je nach dem Anwendungsbereich entweder mehr im Sinne eines »äußeren Gutes« interpretiert wird, wie vor allem in den juristischen und sozial-ethischen Begriffsbestimmungen<sup>41</sup>, oder aber mehr im tugend-ethischen Sinne eines »habitus«, einer in der Person selbst gründenden Gesinnung und Haltung, die das Bewußtsein ihres eigenen Wertes, sei es vor anderen, sei es vor sich selbst oder sei es vor Gott ausdrücklich macht, so daß man hier geradezu in Umkehrung des aristotelischen Satzes über die *τιμή* von der Ehre sagen kann: ihr Schwerpunkt liegt mehr in dem Geehrten als in dem Ehrenden.

Die entscheidende Leistung auf der Ebene der Reflexion aber, die,

---

(bei Platon die Tugend schlechthin), um ihrer selbst willen rühmt: noch nie habe einer bisher die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gelobt als in Hinsicht auf den Ruhm, die Ehre und die Vorteile, die ihnen daraus entspringen, während doch in Wahrheit, auch wenn sie Göttern und Menschen verborgen blieben, die Ungerechtigkeit das größte der Übel sei, das die Seele in sich selbst haben könne, die Gerechtigkeit aber das größte Gut. – Eine noch betontere Relativierung der Ehre finden wir bei den Stoikern (vgl. Epiktet, Enchiridion 23,28), während die Stellungnahme der Kirchenväter z.T. weitaus differenzierter ist (vgl. besonders Ambrosius, De officiis ministrorum I, XLV II, 227; II, XXIV, 119, 122 u. 125, ferner Augustinus, De civitate Dei V, 14; epistula ad Aurelium episc. II, 7–8; epistula ad Probam VI, 12)

<sup>39</sup>] Binding, K., Die Ehre und ihre Verletzbarkeit. Eine Rektoratsrede. Leipzig 1892<sup>2</sup>, 10

<sup>40</sup>] Vgl. auch die differenzierte Übersicht über die Bedeutungsformen von Ehre bei Reiner, a. a. O. 124 Anm. 12

<sup>41</sup>] Als Beispiel sei eine Definition des Strafrechtlers Franz von Liszt angeführt: »Ehre im Rechtssinn ist nicht der durch Handlungen Dritter nicht verletzbarer innere Wert des Menschen, sondern dessen Wertung durch die

wie die Literatur der Nachfolgezeit beweist, wesentlich zur ethischen Fundierung dieses letzteren vom Subjekt her konzipierten Verständnisses von Ehre beigetragen hat, muß in Kants Begriff der Achtung gesehen werden, den er in seiner Kritik der praktischen Vernunft und in der Metaphysik der Sitten entwickelt hat<sup>42</sup>. Hierunter versteht Kant die Anerkennung der eigenen und fremden Würde, welche letztlich der Würde der Menschheit selbst gilt und die sich darin manifestiert und verwirklicht, daß der Mensch als autonomes vernünftiges Wesen weder sich noch andere niemals als bloßes Mittel gebraucht, sondern jederzeit auch als »Zweck an sich selbst« respektiert. Dieses achtungsgebietende Gesetz seiner vernünftigen Natur zwingt dem Menschen als Subjekt dieses moralischen Gesetzes unvermeidlich Verehrung und Achtung für sein eigenes Wesen ab. Dieser Begriff der Selbstachtung und Selbstschätzung aber, von Kant erstmals im ethischen Sinne konzipiert, sollte, wenn auch z. T. gänzlich anders begründet, die Diskussion um das rechte Verständnis von Ehre in der philosophischen und theologischen Ethik der Aufklärung und der nachfolgenden Restaurationsepoche entscheidend bestimmen. Für die nachkantische evangelische Ethik und katholische Moralthologie in Deutschland hat dies Richard Egenter in einem wichtigen Beitrag zum Ethos der Ehrenhaftigkeit an Hand zahlreicher Quellen belegt<sup>43</sup>. Danach wird der kantische Gedanke, daß es die Menschheit sei, die der Mensch in seiner eigenen Person

---

anderen; sie ist die Geltung im Urteil der Mitmenschen.« Lehrbuch des deutschen Strafrechtes. Berlin 1914<sup>20</sup>, 342

Friedrich Paulsen definiert sie in seinem System der Ethik (Stuttgart und Berlin 1913<sup>9</sup> u. <sup>10</sup> Bd. 2, 94 ff.) im sozial-ethischen Sinne: »Ehre in objektiver Bedeutung ist das Maß von Wert oder Geltung, die jemand in den Augen seiner Umgebung hat.« Näherhin unterscheidet er darin die politische Ehre (Gliedschaft und Rang im Staat), die gesellschaftliche Ehre (Geburt, Reichtum, wirtschaftliche und geistige Leistung) und die Ehre der verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften (Standes-, Berufs-, Familien- und Volksehre). – Vgl. weitere Begriffsbestimmungen zit. bei Gierens a. a. O. 9 u. 10

<sup>42</sup>] Vgl. Kritik der praktischen Vernunft. Drittes Hauptstück. – Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil XII d u. Ethische Elementarlehre II, 1, 2 § 37–41. Hierzu bes. Gurewitsch, A., zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle. Würzburg 1897

<sup>43</sup>] Egenter, a. a. O. 78–89. Er führt in diesem Zusammenhang besonders die Auffassungen der evangelischen Theologen J. W. Schmid, F. V. Reinhard und W. M. de Wette an, sowie die der katholischen Theologen B. Stattler, M. Scheurl, M. Ruef, F. G. Wanker und J. B. Hirscher.

zu ehren und zu achten habe, zunächst übernommen. Später rückt jedoch mehr und mehr der theologische Aspekt der Gottesebenbildlichkeit und der Gotteskindschaft des Menschen in den Vordergrund, der nunmehr als der eigentliche Grund der Selbstachtung erkannt wird. Zugleich bleibt in dieser Konzeption im Gegensatz zur kantischen die Würde der konkreten menschlichen Person besser gewahrt. – So lautet jetzt z. B. die Definition der Selbstachtung bei J. B. Hirscher, dem wohl bedeutendsten christlichen Interpreten dieses Ethos: »Indem das Gotteskind nun sich selbst in dieser Würde faßt und fühlt, indem es sich in ihr vor sich selbst wahr, achtet es sich selbst: Das ist Selbstachtung; und indem es dasselbe tut, seinen Mitmenschen gegenüber, d. h. indem es ihnen gegenüber seine Würde faßt und festhält, fordert es Achtung von diesen: Das ist Achtungsforderung<sup>44</sup>«.

An die Stelle des Begriffs der Selbstachtung tritt nunmehr vielfach auch der Begriff der »inneren Ehre«. Dies aber bedeutet insofern einen entscheidenden Abschluß, als damit erst der Selbstbezug der Ehre, der der Sache nach in der Selbstachtung längst gegeben und sittlich legitimiert war, auch verbal eingeholt wurde. So formuliert z. B. der Theologe F. G. Wanker: »Das Gefühl unserer Würde als Mensch und Christ wird inneres Ehrgefühl, der Besitz dieser Würde innere Ehre und das Streben, uns immer mehr in dieser Würde darzustellen, Ehrbegierde genannt<sup>45</sup>«. – Dieser Vorgang der Etablierung des Begriffs der inneren Ehre läßt sich ebenso in der nicht-theologischen Literatur verfolgen<sup>46</sup>. Das Resümee zieht hier noch in

---

<sup>44</sup>] Hirscher, J. B., Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. Sulzbach 1851<sup>5</sup> Bd. 2, 111 f. zit. nach Egenter a. a. O. 85

<sup>45</sup>] Wanker, F. G., Christliche Sittenlehre, Sulzbach 1830<sup>4</sup>, 68 f. zit. nach Egenter, a. a. O. 84

<sup>46</sup>] Die Terminologie ist hier zunächst nicht einheitlich. So führt Johann Gottlieb Fichte z. B. den Begriff der Ehre ein, wo der Sache nach eindeutig von innerer Ehre die Rede ist: »Es gibt etwas, das mir über alles gilt. . . , für das ich mein ganzes irdisches Wohl, meinen guten Ruf, mein Leben, das ganze Wohl des Weltalls, wenn es damit zum Streite kommen könnte, ohne Bedenken aufopfern würde. Ich will es *Ehre* nennen. Diese Ehre setze ich keineswegs in das Urteil anderer über meine Handlungen. . . sondern in dasjenige, das ich selbst über sie fällen kann.« Fichte, I. H., Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, 1862 Bd. 2, 45, zit. nach Reiner a. a. O. 47 f. Sein Sohn Immanuel Hermann Fichte hingegen bezeichnet zwar den inneren geistig-sittlichen Wert des Menschen bereits als seine innere Ehre,

jüngster Zeit Hans Reiner, wenn er den aus dieser Tradition gewonnenen ethischen Bedeutungsgehalt der inneren Ehre folgendermaßen zusammenfaßt: »Die Ehre in diesem doppelten inneren Sinne, als Selbstachtung und als die ihr zugrunde liegende Würde der sittlichen Persönlichkeit, unterscheidet sich von allen bisher ins Auge gefaßten Gestalten der Ehre wesentlich dadurch, daß sie völlig unabhängig ist von jeglicher Meinung und jeglichem Verhalten anderer. Meine Ehre in diesem Sinne kann nur ich selbst zerstören, indem ich durch widersittliches, »unehrenhaftes« Verhalten die Würde meiner sittlichen Persönlichkeit preisgebe<sup>47</sup>.« Ob in diesem Begriff freilich bereits der »Wesenskern der Sittlichkeit selbst« erreicht ist, wie Reiner meint<sup>48</sup>, diese Frage soll uns später noch eingehend beschäftigen.

Damit sind bereits die wesentlichsten Entwicklungslinien der Problemgeschichte der Ehre, wie sie sich innerhalb unserer eigenen Begriffsüberlieferung darstellen, angedeutet. Denn trotz der erheblichen Zahl der Veröffentlichungen zur Frage der Ehre besonders vor den beiden Weltkriegen, lassen sich darin, wenn wir hier von den rein historischen Arbeiten absehen, grundsätzlich neue wegweisende Überlegungen kaum feststellen. Durchweg knüpfen sie in der einen oder anderen Weise an bereits vorgegebene gedankliche Traditionsbestände an, deren wichtigste Elemente eben skizziert

---

nimmt aber zusätzlich auch das Moment des darin Anerkanntseins in den Begriff hinein (System der Ethik. Leipzig 1855 Bd. 2, 58 f.). Später betont man in diesem Begriff jedoch immer klarer das von Lob und Tadel anderer unabhängige Bewußtsein des eigenen sittlichen Wertes, das zugleich Maxime des Handelns ist (vgl. Belege bei Gierens a. a. O. 5 f.)

47] Reiner ebenda 48. – Dieser Begriff der inneren Ehre ist nicht ganz unbestritten geblieben. Sowohl Egenter (a. a. O. 19 f.) als auch Weidauer (Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat. Leipzig 1936, 15 ff.) nehmen Stellung gegen ihn. So sagt Egenter: »Der Begriff »innere Ehre« ist ein Widerspruch in sich. Es gibt nur »äußere Ehre« als Beziehung zwischen einer anerkennenden und einer anerkannten Person.« Er fügt aber dann doch einschränkend hinzu: »Der Sprachgebrauch »innere Ehre« hat nur insofern einen Sinn, als man darunter die Ehre versteht, die sich dem Auge und Urteil der Mitwelt verbirgt.« Eben darum geht es hier ja. Die statt dessen von Egenter vorgeschlagenen Begriffe Ehrenwert und Würde treffen insofern die Sache nicht ganz, als im Begriff des Ehrenwertes der Selbstbezug der Ehre nicht ausdrücklich wird, während Würde im Begriff der inneren Ehre noch vorausgesetzt wird, als das ihr Zugrundeliegende, Zu-Achtende und Zu-Wahrende

48] Reiner ebenda 42

wurden. Unter den theologischen Beiträgen der dreißiger Jahre müssen hier jedoch zwei Werke besonders hervorgehoben werden: die bereits mehrfach erwähnte Arbeit von Egenter, der im Rückgriff auf die großen abendländischen Überlieferungen ein christliches Ethos der Ehrenhaftigkeit konzipiert, mit dem er sich letztlich gegen den depravierten Ehrbegriff des Nationalsozialismus wendet, und die Arbeit des Protestanten Otto Henning Nebe, der aus der Sicht der dialektischen Theologie zum Problem der Ehre Stellung nimmt<sup>49</sup>.

Im Gegensatz zur wissenschaftlichen Erörterung des Ehrbegriffs können wir bei der des Prestigebegriffs auf eine Tradition von nur wenigen Jahrzehnten zurückblicken. Daß es sich hier um einen der Ehre verwandten, nämlich in deren Bedeutungsbereich als »äußerem Gut« anzusiedelnden Begriff handelt, legt schon die Tatsache nahe, daß Prestige vielfach mit Ansehen, Anerkennung, Geltung, Wertschätzung oder sozialer Ehre wiedergegeben wird<sup>50</sup>. Dennoch hat dieser Terminus seinen ganz spezifischen auf diese Weise nicht adäquat einholbaren Sinngehalt, der letztlich nur auf dem Hintergrund eines veränderten sozialen Selbstverständnisses voll begriffen werden kann.

Der Ausdruck selbst wurde aus dem Französischen übernommen. Dort bedeutet prestige ursprünglich Täuschung, Illusion, aber auch Zauber, Reiz, Charme. Es kommt vom lateinischen praestigiae<sup>51</sup>, einer Bezeichnung für die Gaukeleien, die Tricks und das Blendwerk der Spielleute. »Dieser Herkunft entsprechend«, so weist nun der Soziologe Heinz Kluth nach, »diente Prestige zunächst auch in den Sozialwissenschaften zur Charakterisierung des nicht vernünftig erklärbaren und als negativ empfundenen Einflusses, den ein Mensch oder eine Gruppe auf andere ausübt<sup>52</sup>.« Er beruft sich hierfür besonders auf die Interpretation von Ludwig Leopold, der bereits im Jahre 1916 eine Monographie über den Prestigebegriff vorlegte<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup>] Nebe, O. H., Die Ehre als theologisches Problem. Berlin 1956

<sup>50</sup>] Kluth, H., Prestige. Artikel in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. 1964 Bd. 8, 554

<sup>51</sup>] oder praestrigiae. Verbalform: praestringere, streifen, berühren, blenden, verdunkeln

<sup>52</sup>] a. a. O. 534f.

<sup>53</sup>] Leopold, L., Prestige. Ein gesellschaftspsychologischer Versuch. Berlin 1916.

Dort nämlich wird mit Prestige jene eigentümlich hemmende und distanzschaffende Wirkung beschrieben, die von überlegen erscheinenden Personen oder Gruppen ausgeht und die in den anderen nur ein »aussichtsloses Interesse« hervorruft, »das unheimliche Gefühl, daß man jemand vor sich hat, dem man denkend, wertend oder wollend nicht beikommen kann<sup>54</sup>«. Es ist nicht zu verkennen, daß es Leopold bei seiner das Irrationale betonenden Deutung des Prestiges letztlich auch um ein sozialkritisches Anliegen geht, um die Entlarvung einer gesellschaftlichen Scheinordnung, deren Macht nicht auf überzeugender, sachlich begründbarer Autorität beruht, sondern auf einem Nimbus, der von der »Reverenz der Unorientierten« genährt wird<sup>55</sup>.

In dieser Deutung bleibt das Wettbewerbsmoment noch ausdrücklich ausgeschlossen: Prestige ist nicht nachvollziehbar<sup>56</sup>. Das aber ändert sich in dem Maße, als das Postulat der Gleichheit der gesellschaftlichen Aufstiegschancen zur sozialpolitischen Realität wird. Jetzt erst kann es zu einem Begriff des »*Prestigestrebens*« kommen, da Prestige nunmehr unter den veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen als etwas Erreichbares erscheint. Dennoch bleibt diesem Begriff auch hier zunächst noch eine stark negative Akzentuierung erhalten. So werden mit ihm jetzt vielfach jene Demonstrationsformen sozialer Geltung bezeichnet, denen eine letzte moralische Legitimation fehlt, *Güter und Rangsymbole* vor allem, die nur um ihrer gesellschaftlich auszeichnenden Wirkung willen erstrebt werden und die überdies von einer Wirtschaft, die den Zusammenhang zwischen Absatzchancen und Geltungseffekt ihrer Erzeugnisse längst erkannt hat, planmäßig geschaffen und bereitgestellt werden.

Nun ist freilich Geltungsstreben nicht erst eine Erfindung unseres Jahrhunderts. Und wenn wir hier einmal von den besonders günstigen politisch-sozialen und ökonomischen Voraussetzungen absehen, die einer solchen Einstellung heute Vorschub leisten, so dürfte es kaum schwerfallen, eine Fülle von Zeugnissen beizubringen, die

---

<sup>54</sup>] Ebenda 65 u. 68. (Vgl. die Interpretation bei Kluth, H., Sozialprestige und sozialer Status. Stuttgart 1957, 9–15)

<sup>55</sup>] Ebenda 52. Ähnlich bereits Gustave Le Bon, *Psychologie des Foules*. Paris 1895. (Vgl. insbesondere den Abschnitt »Le prestige«)

<sup>56</sup>] Ebenda 59: »Ein Wettbewerb kann nur zwischen Personen entstehen, die es wenigstens nicht für unmöglich halten, gleichgestellt zu sein.«

auch für andere Zeiten ein ähnliches »Prestigedenken«, wenn auch nicht dem Terminus so doch der Sache nach, belegen. Günter Rinsche führt in seiner wirtschaftswissenschaftlichen Untersuchung über die Ursachen des aufwendigen Verbrauchs gewichtige Stimmen aus Antike und Mittelalter von Aristoteles bis Luther an, die sich kritisch zum geltungsorientierten Verhalten ihrer Zeitgenossen äußern<sup>57</sup>. Wenn wir nun zu diesen Formen des »demonstrativen Konsums« auch noch die übrigen Manifestationen sozialen Geltungshungers hinzunehmen, wie sie sich etwa in Ordens- und Titelsucht, in Standesdünkel und Starkult zeigen, so wäre für *diesen* Prestigebegriff der moraltheologische Ort schnell gefunden. Thomas behandelt ihn faktisch in seinen quaestiones über den Ehrgeiz (*ambitio*), den eitlen Ruhm (*inanis gloria*) und das Ansehen der Person (*acceptatio personarum*)<sup>58</sup>. Nur in dieser Bedeutung genommen wäre das Streben nach Prestige, wie der Soziologe Erwin K. Scheuch mit Recht hervorhebt, »an den Maßstäben des rationalen oder ethischen Verhaltens gemessen gewissermaßen eine Art kollektiver Verirrung<sup>59</sup>«. Unter diesem Aspekt würde es sich auch kaum verlohnen, dem Prestigebegriff eine eigene moraltheologische Untersuchung zu widmen, da das Ergebnis schon von vornherein feststünde.

Eine andere Tatsache ist vielmehr entscheidend. Dieser Begriff meint längst nicht mehr nur jene Spielarten sozialen Geltens, die sich in des Wortes *prestige* ursprünglicher Bedeutung letztlich als Blendwerk, Täuschung und Illusion herausstellen, er kann sich ebenso auch auf Geltungswerte beziehen, die die feste, sichere und unbezweifelte Zustimmung der Umwelt haben und deren Besitz den *Status* ihrer Träger innerhalb der Gesellschaft bezeichnen. Damit aber wird Prestige zu einem Strukturbegriff, der soziologisch, anthropologisch und ethisch gleichermaßen bedeutsam ist, und zwar insofern, als ein den Status implizierender Prestigebegriff

---

<sup>57</sup>] Kreikebaum, H., u. Rinsche, G., *Prestigemotiv in Konsum und Investition*. Berlin 1961 (Beiträge zur Verhaltensforschung 4). 116 ff. Der volkswirtschaftlich positive Aspekt dieses Verhaltens wird erst von den frühen Vertretern der Konkurrenzwirtschaft hervorgehoben, so von Mandeville, Abt Genovesi, Abbé Coyes und J. Rae. Belege ebenda 121 ff.

<sup>58</sup>] S.Th. II-II, 131, 132 u. 65

<sup>59</sup>] Scheuch, K. E., *Sozialprestige und soziale Schichtung*. In: *Soziale Schichtung und soziale Mobilität*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (1961) Sonderheft 5,66

1. *soziologisch* Aussagen zuläßt über die Rangordnungs- und Schichtungsverhältnisse in einer Gesellschaft<sup>60</sup>
2. *anthropologisch* das Maß und die Möglichkeit sozialen Seinkönnens des Menschen indiziert<sup>61</sup>
3. *ethisch* die Frage nach seinem sittlichen Grund einschließt sowie nach der Vernunft jener Rechte und Pflichten, die der Status seinem Träger formuliert<sup>62</sup>.

Damit aber sind die begrifflichen Vorklärungen abgeschlossen, denn es wird Aufgabe der folgenden Untersuchung sein, das einander bedingende Zueinander von Gewissen und Ehre, von Ehre und Prestige, von Prestige und Status in geduldiger Analyse zu erhellen und diesem Proteischen sein Eigentliches abzugewinnen.

---

<sup>60]</sup> So referiert Kluth: »In der neueren sozialwissenschaftlichen Literatur verbindet sich . . . , bei allen Abweichungen im einzelnen, der Begriff Prestige in der Regel mit Vorstellungen von einer hierarchischen Ordnung der Gesellschaft oder ihrer Teilsysteme. Prestige meint die wertmäßige Abstufung der jeweiligen Hierarchie oder das Maß an Wertschätzung, das einer Position innerhalb der Hierarchie zugestanden wird. Prestige setzt damit einen allgemeinen, wie immer hergestellten und gesicherten Wertkonsensus der Angehörigen dieses Systems voraus. Da eine soziale Position mit Rücksicht auf die mit ihr verbundenen Rechte und Pflichten »sozialer Status« heißt, schließt der auf die soziale Position bezogene, als Prestige bezeichnete Wertkonsensus den sozialen Status ein.« (Artikel: Prestige a. a. O. 555. Dort auch Bibliographie)

<sup>61]</sup> Eine systematische Darstellung von Prestige und Status als anthropologischen Kategorien gibt es noch nicht, wohl aber finden sich bedeutsame Ansätze hierzu bei Kluth, Sozialprestige und sozialer Status a. a. O. 58 ff. »Die Kategorie der Teilhabe«, sowie in den Arbeiten von Arnold Gehlen, vor allem in: Urmensch und Spätkultur. Bonn 1956 und Anthropologische Forschung. Hamburg 1961

<sup>62]</sup> Als ein Beitrag zur Ethik unseres Problems muß ein Aufsatz von Ralf Dahrendorf gewertet werden, wenn auch hier behandelt unter dem Begriffsaspekt von sozialer Position und Rolle: Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10 (1958) 178–208 u. 345–378; ferner Werner Maihofer, Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie. Frankfurt a. M. 1954, 144 ff. »Die Person als Sozialperson« u. 122 ff. »Selbstsein und Alsein«; außerdem Lothar Philipps, zur Ontologie der sozialen Rolle. Frankfurt a. M. 1965

Erstes Kapitel:  
Analyse des Ehrphänomens



# I. Strukturelemente der Ehre

Wo immer Menschen, gemäß ihrem elementaren Drang nach sozialer Geborgenheit, miteinander leben, formt sich ein für sie geltender Kanon von Anschauungen über Lobens- und Tadelnswertes aus, nach dem sich sowohl der innere Wert des einzelnen wie auch seine Gliedschaft und sein Rang in der Sozialeinheit, oder wie die Soziologie sagt, sein Status bemißt. Den Selbstwert, den der einzelne durch jeweilige Teilhabe an solchen maßgebenden Werten empfängt und der sich nach außen darstellt in dem Ansehen und der Achtung, die er bei anderen genießt, nennen wir Ehre.

Die Ehre umgreift somit den Intimbereich der Person wie auch ihre soziale Bezogenheit. Diese schon im Ansatz gegebene doppelte Dimension der Ehre ist es, welche das Erfassen ihrer Eigenbedeutung ungemein erschwert. Von daher erklären sich solch extrem entgegengesetzte Bestimmungsversuche wie etwa die des Juristen Binding: »Die Ehre ist – richtiger nach ihr bemißt sich – der rechtlich anerkannte Verkehrskurs eines Menschen<sup>17</sup>«, und die des Pädagogen Spranger: »Die eigentliche Ehre ist die, mit der die Person vor sich selber steht. Ja, sie ist der Kern der sittlichen Person selbst<sup>18</sup>.«

Mag man nun das Ehrphänomen auf die Selbstwertung des Individuums oder auf seine Bewertung als Sozialperson einengen, so muß doch in beiden Fällen der objektive Bestimmungsgrund der Ehre im wirklichen Besitz der Vorzüglichkeit, d. h. in der Teilhabe an Werten gesucht werden, die Gegenstand des Lobens und Tadelns sein können. Denn nur Eigenschaften und Vorzüge, die einer hat, Positionen, die einer einnimmt, sittliche Normen, die er erfüllt, Tugenden, die er besitzt, Ideale, die sich in ihm verkörpern, können ihn erst, sei es vor sich selbst oder sei es vor anderen, der Ehre wert machen. Somit erweist sich die »Teilhabe an Werten« als Grundkategorie aller menschlichen Ehre.

Jede in der Teilhabe gegebene Ehre eines Menschen fordert und erheischt zwar die mitwertende Zustimmung der Umwelt in spezifischen Akten der Anerkennung und Verehrung, geht aber nicht dadurch verloren, wenn diese ausbleiben. »Ihr Besitz oder Nichtbesitz

<sup>17</sup>] Binding, K., Die Ehre und ihre Verletzbarkeit. Leipzig. 1892, 12

<sup>18</sup>] Spranger, Ed., Ehre. In: Die Erziehung 9 (1934) 529–36

erwächst durchaus nicht erst aus dem Urteil, der Achtung oder Nichtachtung, der Verehrung oder Nichtverehrung der Umwelt, sondern besteht unabhängig von dieser Umwelt<sup>19</sup>.« Dabei ist es gleichgültig, ob die »Verweigerung« der Ehre durch die Umwelt auf irrтүнlicher bzw. verleumderischer Unterstellung der Nichtteilhabe beruht oder darauf, daß der Ehrenwert selbst im Bewußtsein der Sozialeinheit keinerlei normative Geltung hat. Die entehrende Verkennung großer Einzelpersönlichkeiten wie auch die hochmütige Verachtung fremder Kulturen – als »Gesamtpersonen« – findet darin ihre Erklärung.

Nicht anders ist es mit dem emotionalen Widerhall, den sie im eigenen Innern des Menschen findet: dem Ehr-*gefühl*. Als »Zustands-erlebnis«<sup>20</sup> der in der »Teilhabe« gegebenen Ehre der Person ändert es an dem Tatbestand der Ehre nichts: »Gegenüber dem wechselnden Maß von »Ehrgefühl« ist die Ehre selbst ein fester objektiver Wertbestand<sup>21</sup>«.

Freilich ist es, um die Ehre im Vollsinn zu haben, notwendig, daß der Wert, den eine Person durch Teilhabe empfängt und verkörpert, und der nunmehr ihren Eigenwert darstellt, auch in der Umwelt Geltung erlangt, von ihr anerkannt und gewürdigt wird: »Honor est externa testificatio de alterius excellentia<sup>22</sup>«. Stärker noch als das deutsche Wort Ehre verweist, wie bereits gezeigt wurde, das lateinische honor auf diese soziale Dimension des Phänomens: Die Sicherung des Daseinsraumes des Menschen mittels der äußeren Kundgabe (honor) seiner sozialen Wertschätzung (fama, existimatio), die negativ in der Unbescholtenheit durch die öffentliche Meinung, positiv in der allgemeinen Hochschätzung seiner spezifischen excellentia besteht.

Welch großes Gewicht diesem sozialen Bezug im Ehrphänomen beigelegt werden muß, zeigt sich aber auch am Bedeutungsgehalt des deutschen Wortes Ehre, das sowohl ihren persönlichen Besitz kennzeichnet (»ein Mann, der Ehre hat«) als auch ihren sozialen Vollzug (»ein Mann, dem Ehre zuteil wird«). – Auch der etymologische Be-

<sup>19</sup>] Scheler, M., Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern 1954, 568

<sup>20</sup>] Zur Analyse des Ehrgefühls: Egenter, R., Von christlicher Ehrenhaftigkeit. München 1937, 57–70

<sup>21</sup>] Scheler, a. a. O. 568 Anm. 2

<sup>22</sup>] Sasserath, R., Cursus Theologiae Moralis. Wien 1787, Bd. 2, 486

fund hält diesen Doppelbezug offen. Danach geht der Begriff Ehre über das mittelhochdeutsche *êre* auf das althochdeutsche *êra* zurück, das u. a. *Scheu, Verehrung, Gabe, Glanz* bezeichnet<sup>23</sup>. In diesen Bedeutungen läßt er, wortgeschichtlich dem griechischen *ἱερός*, heilig, verwandt<sup>24</sup>, noch das ursprünglich numinose Daseinsverständnis erkennen, dem er erwachsen ist: jene heilige Scheu und Ehrfurcht, die das Verhältnis zu den kosmischen Mächten, den Göttern, bestimmte, dann aber auch die Einstellung zu all jenen, denen eine sozial bedeutsame »mit den Elementargeheimnissen von Leben und Tod<sup>25</sup>« verknüpfte Funktion und Tätigkeit ein letztlich der Rationalität entzogenes, durch manifeste Symbole und Tabus gesichertes Prestige verlieh. Werner Danckert spricht von einem urtümlich »magisch-sakralen Kern« der Ehre<sup>26</sup>, dessen archaische Kraft, wie zu zeigen sein wird, selbst noch im (ideologisch vom Neuplatonismus inspirierten) ständisch-hierarchischen *ordo praelationis* der mittelalterlichen Gesellschaft entscheidend nachwirkte<sup>27</sup>. – Auch in ihrer »sakralen« Konzeption erweist sich also Ehre bereits als zentrale sozial differenzierende Kategorie, in der sich sowohl die gesellschaftliche Situierung des einzelnen wie auch sein soziales Selbstwertbewußtsein formuliert. Dies wird noch unterstrichen durch die alten Bedeutungsgehalte *Gabe* und *Glanz*, die beide, als Realisationen und Manifestationen des Vollzugs der Ehre bzw. ihres Besitzes, diese sozial objektivieren und damit erst vergleichbar machen. Eine Gabe hat vornehmlich Symbolwert. Sie bezeugt sowohl den Ehrwillen der Gebenden wie auch den Glanz und die Ehrwürde der Empfangenden. Daß sie auch Rang begründet, ist die notwendige Folge.

Diese Verdinglichung des Ehrphänomens in der »Gabe« setzt sich

---

<sup>23</sup>] Der indogermanische Verbalstamm *ais* »ehrfürchtig sein, verehren«, auf den *êra* über das gotische *aiza* zurückzuführen ist, »liegt den altitalischen Mundartformen *eris aisis* »den Göttern« voraus, ebenso dem griechischen *αἰδομαι* »scheue, verehere«, *αἰδῶς* »Ehrfurcht, Scheu.« Kluge-Mitzka, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin 1957, 153. Vgl. ferner Grimm J. u. W., Deutsches Wörterbuch. Bd. 3 Leipzig 1862, 54–57 und Trübners Deutsches Wörterbuch. Hrsg. A. Götze. Bd. 2. Berlin 1940, 130–134

<sup>24</sup>] Kluge-Mitzka, ebenda: »Aus der Ehrfurcht vor den Göttern hat sich der weltliche Ehrbegriff spät entwickelt.«

<sup>25</sup>] Danckert, W., Unehrliche Leute. Berlin und München 1963, 17

<sup>26</sup>] Ebenda 15

<sup>27</sup>] vgl. S. 46–47 dieser Arbeit.

durchaus fort in der unüberschaubar reichen Symbolik, die sich menschlicher Wille, das Würdige zu ehren, geschaffen hat. Der »Glanz« aber, den Ehrwürdigkeit verleiht, wird vom erwachenden Ehrbewußtsein der auf sie bedachten Träger in einer nunmehr selbständigen, ebenso vielfältigen Symbolik herausgestellt und dauerhaft stabilisiert. Der Doppelsinn der Ehre, die man »geben« und die man »haben« kann, spiegelt sich wider in der doppelten Reihe ihrer Symbole.

Zweifellos ist dieser etymologische Durchblick erhellend für die soziale Relevanz, die dem Ehrphänomen von jeher zugesprochen wird. Tatsächlich ließe es sich ohne diesen Bezug in seiner vollen Bedeutung auch gar nicht verstehen. Gerade weil der Mensch in dem Wert, den er verkörpert, eine bestimmte Ehre »hat«, muß sie ihm »gegeben« werden. In dem sozialen Akt der Zuerkennung vollendet sich erst ihr Besitz. Erst in diesem Vollbesitz seiner Ehre empfängt der Mensch etwas, worauf er schon im Ursprung als Sozialwesen angelegt ist: Gliedschaft und Rang in der Sozialeinheit, oder in der Sprache der Soziologie, seinen sozialen Status. Dieser Effekt gibt der Ehre erst ihre kapitale moralische und rechtliche Bedeutung als »Grundordnung, Ermöglichungsordnung und Erhaltungsordnung für menschliche, genauer: öffentliche Existenz<sup>28</sup>«. Ein Mensch, dem jede Ehre verweigert wird, ist rechtlos und »vogelfrei«. Der im Ehrverlust gegebene Statusverlust beraubt ihn seiner sozialen Bestimmung und setzt ihn einer tiefen Daseinsunsicherheit aus. Daß die Umwelt jedem *seine* Ehre zugesteht, wird als sittliche Forderung empfunden, insofern der Mensch durch sie das, was er »ist«, auch sozial sein kann. Mit der Ehre, die ihm zuerkannt wird, erhält er einen festen, unanfechtbaren Halt im Gesamtgefüge der Gesellschaft. Wo hingegen die Anerkennung seines Selbstwertes als Sozialwert verweigert wird, ist die »emotionale Sicherheit«, das Gefühl der sozialen Geborgenheit aufgehoben. »Die Anerkennung durch die Umwelt, die von »außen« zugestandene, mit der eigenen übereinstimmende »Definition« der Situation ist ein integrierender Bestandteil des Sicherheitsgefühls des Menschen<sup>29</sup>«. Weil menschliches Dasein wesentlich »Miteinandersein« ist, wird die grundlose Ab-

---

<sup>28]</sup> Nebe, O. H., die Ehre als theologisches Problem. Berlin 1956, 45

<sup>29]</sup> Kluth, H., Sozialprestige und sozialer Status, Stuttgart 1957, 86

erkennung des ihm Zukommenden, Wertverleihenden nicht nur einfach als Unrecht, sondern gefühlsmäßig verstärkt als »kränkendes«, »verletzendes«, »entehrendes« Unrecht, und wo sie mit Recht erfolgt, als Schmach und Schande empfunden, weil ihm mit dieser Unterstellung, bzw. Offenbarung mangelnden Wertseins zugleich das Gefühl der sozialen Geborgenheit genommen wird, dessen der Mensch als Sozialwesen bedarf. »Das Thomaswort: es gehört zur excellentia, zum persönlichen Glanz eines Menschen, daß er andere in Bereitschaft hat, die ihm helfen, darf man erweitert bejahen: daß er andere in Bereitschaft hat, die ihn achten; denn das ist die erste und grundlegende Hilfe unter freien Menschen<sup>30</sup>«. Die Ehre wird hierdurch zum Rechtsgut, das des besonderen Schutzes bedarf, sei es nun, daß dieser von der Gemeinschaft gewährt wird oder sei es, daß ihr Träger sich ihn selbst verschafft.

Nicht die bloße Teilhabe an Werten, deren konstitutive Bedeutung für die Ehre als ihrem unabdingbaren Grundelement außer Frage steht, sondern erst die anthropologische Notwendigkeit ihrer sozialen Erfüllung läßt die Ehre zu jenem geschichtsmächtigen Phänomen werden, das neben Hunger und Sexus die Menschen aller Zeiten am stärksten bewegte, denn »sie ist unter den äußeren Gütern das Größte<sup>31</sup>«. Die Geschichte der Ehre ist mehr als ein bloß interessantes Kapitel menschlicher Kultur mit ihren wechselnden Wertungen, Sitten und Symbolen, sie ist vielmehr *die Geschichte einer zentralen Lebensnot des Menschen*, das Zeugnis eines gewaltigen sittlichen Ringens, den elementaren Drang nach dem Status, der sich im Ehrtrieb äußert, zu humanisieren und zugleich das Recht des Menschen auf den Status als dem Vollbesitz der Ehre zu schützen.

---

<sup>30</sup>] Egenter, a. a. O. 101 S. Th. II-II, 129,6 ad 1

<sup>31</sup>] Aristoteles, Nik. Eth. IV, 7, 1123b 20-21; Thomas, S. Th. II-II, 129, 1: »Res autem, quae in usum hominis veniunt, sunt exteriores, inter quas simpliciter maximum est honor.«

## II. Die geschichtliche Bestimmtheit der Ehre durch das konkrete Ethos

Bei aller Variabilität seines inhaltlichen Wertbestandes zeigt das Ehrphänomen eine feste unveränderliche Struktur:

1. Teilhabe einer Person an Werten als Grund ihrer Ehrwürdigkeit und
2. von der Umwelt geschuldete Anerkennung ihres Ehrenwertes als Mittel zur Erlangung ihres anthropologisch geforderten sozialen Status.

Mit Recht sagt Max Scheler: »Nicht die Ehre ist veränderlich, sondern worin die Menschen ihre Ehre setzen<sup>32</sup>«. Welche Wertungen auch immer einer beliebigen Zahl von aufweisbaren, geschichtlich wirksam gewordenen Ehrvorstellungen zugrunde liegen mögen, die kategoriale Struktur des Phänomens selbst ist immer die gleiche. Freilich nur diese, denn eine Ehre, die nicht in einem *bestimmten* Wert gegeben ist, den jemand in den Augen anderer verkörpert, gibt es nicht: »Honor *excellantiae* debetur<sup>33</sup>«. Was aber einem Menschen Vorzüglichkeit verleiht und seinen Wert als Sozialperson sichert, richtet sich nach Vorzugsregeln, die bei den verschiedenen Kulturen außerordentlich variieren und in denen sich ihr jeweiliges Ethos maßgebend ausspricht.

### 1. Die Variabilität der Ehrinhalte im Wandel der Kulturen

Vieles, was einmal »Glanz« verlieh, hat seine Strahlungskraft eingebüßt. Was sich in einer ständisch verfaßten Gesellschaft besonderer Ehre erfreute, etwa »hohe Geburt«, findet in einer »egalitären« Gesellschaft wenig Respekt. Tugenden, auf denen die *honestas* eines Römers, die *ère* eines mittelalterlichen Ritters, die »Ehrbarkeit« eines puritanischen Bürgers der Neuzeit beruhte, lassen sich schwerlich miteinander zur Kongruenz bringen.

In der Antike z. B. war das Dienen Sache der Sklaven und eines freien Mannes unwürdig. Im christlichen Mittelalter rückt es dagegen zum zentralen Ehrenwert auf und überformt selbst das ur-

---

<sup>32</sup>] Scheler, M., Über Scham und Schamgefühle. Ges. Werke Bd. 10, Bern 1957, 153

<sup>33</sup>] S. Th. II-II, 145, 1

sprünglich heroische Daseinsideal des Rittertums. »Durchgreifend galt das Dienen in allen Graden der Hierarchie für ein würdiges Amt«, schreibt Alexander von Gleichen-Rußwurm, »im Altertum wurde der Gast von Sklaven bedient. Wir sehen im Mittelalter, daß die Damen des Hauses, die vornehmen Jünglinge und Knaben, ihren Ehrgeiz darin suchen, ihm jede Art von Dienstreichung zu erweisen. Handreichungen, die bei fürstlicher Tafel von den Vornehmsten des Landes geleistet wurden, das Vorschneiden, Becherreichen und Wappnen wurde ebenso an jedem Ritterhof von den Nächstvornehmen oder den Anwärtern des Ritterstandes, Knappen und Pagen als Ehrenamt geübt. Titel wie Marschall, Kämmerer, Truchseß, erhielten sich noch, als die Feudalideen längst erstorben waren, und leider entartete an großen und kleinen Höfen bis zum Schranzentum und zur lächerlichen Liebedienerei, was einst ehrwürdig gewesen<sup>34</sup>«. Zweifellos besteht zwischen der Aufwertung des Dienens und der Feudalidee ein innerer Zusammenhang. Freiwillige Unterordnung, Treuegefühl und Dienstbereitschaft gegenüber dem je Höheren und Mächtigeren wird in einem Gesellschaftssystem, dessen Lebenskraft auf dem Glauben an die *Hierarchie der Macht* beruht, zur politischen Tugend: Der einzelne empfängt jeweils seinen legitimen Anteil an Macht und damit an sozialer Würde aus der Hand des Mächtigeren als Lehen. Infolgedessen schuldet er diesem, und zwar nur diesem allein Gehorsam und Gefolgschaft, die aufzukündigen für ihn notwendig den Verlust seiner Ehre und seines sozialen Status bedeutet.

Wie wenig wiederum der auf einem solch persongebundenen Treue- und Dienstethos beruhende feudale Ehrbegriff des Mittelalters mit jener Ehrmoral zu tun hat, die sich in der Neuzeit an der Idee des Vaterlandes oder der Nation entzündete, hat bereits Alexis de Tocqueville in seinem Werk »Über die Demokratie in Amerika«<sup>35</sup> glänzend verifiziert:

»Die Gesellschaftsordnung und die politischen Institutionen waren im Mittelalter derart, daß die nationale Gewalt die Staatsbürger nie direkt regierte. Eine solche gab es sozusagen für sie nicht. Jeder kannte nur einen bestimmten Menschen, dem er zu gehorchen

---

<sup>34</sup>] Gleichen-Rußwurm, A. v., der Ritterspiegel, Geschichte der vornehmen Welt im romanischen Mittelalter. Stuttgart 1918, 127

<sup>35</sup>] Tocqueville, a. a. O. 163–164

hatte. Durch diesen war man, ohne es zu wissen, mit allen anderen verbunden. In den feudalen Staaten drehte sich also die gesamte öffentliche Ordnung um das Treuegefühl zu der Person des Lehnsherrn selbst. Wurde dieses zerstört, so fiel man alsbald in die Anarchie.

Die Treue zum Lehnsherrn war übrigens ein Gefühl, dessen Wert die Adligen dauernd selbst erkannten, denn ein jeder von ihnen war selbst zugleich Lehnsherr und Vasall und hatte ebenso zu befehlen wie zu gehorchen.

Treue zum Lehnsherrn, sich ihm notfalls aufopfern, sein Schicksal in Glück und Unglück zu teilen, ihm in allen Unternehmungen helfen – das waren die Hauptvorschriften der feudalen Ehre in politischer Hinsicht. Der Verrat eines Vasallen wurde von der öffentlichen Meinung mit außergewöhnlicher Strenge verurteilt. Man schuf ein besonders schimpfliches Wort für ihn, man nannte ihn Felonie.

Im Mittelalter findet man hingegen nur geringe Spuren einer Leidenschaft, die das Leben der antiken Staaten ausmachte. Ich meine den Patriotismus. In unserer Sprache ist sogar das Wort nicht alt<sup>36</sup>.

Die feudalen Institutionen verschleierten das Vaterland den Blicken; durch sie wurde die Vaterlandsliebe weniger notwendig. Sie brachten die Nation in Vergessenheit, indem sie die Leidenschaft für einen einzigen Menschen entzündeten. Daher findet man kein von der feudalen Ehre geschaffenes Gesetz, das fordert, man solle seinem Lande treu bleiben.

Es ist nun nicht so, als ob die Vaterlandsliebe im Herzen unserer Ahnen gar nicht existiert hätte, sie war aber nur als ein schwacher und unklarer Instinkt vorhanden, der bewußter und stärker wurde je mehr man die Standesunterschiede verwischte und die Macht zentralisierte.

Das erkennt man sehr gut an den unterschiedlichen Urteilen, die die europäischen Völker über die verschiedenen Ereignisse ihrer Geschichte fällen, je nachdem, welche Generation sie betrachtet. Was

---

<sup>36</sup>] Der Begriff *patrie* findet sich bei französischen Schriftstellern erst seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts. Er wurde von Du Bellay (*Deffence et Illustration de la Langue francoyse*. 1549) in Aneignung römischen Denkens in die französische Sprache eingeführt. Hierzu: Krämer-Badoni, Rudolf, *Über Grund und Wesen der Kunst*. Frankfurt 1960, 125 f.

den Komietabel von Bourbon<sup>37</sup> in den Augen seiner Zeitgenossen hauptsächlich entehrte, war die Tatsache, daß er gegen seinen König Waffengewalt anwandte; was ihn für uns am meisten entehrt, ist, daß er gegen sein Vaterland Krieg führte. Wie unsere Ahnen brandmarken wir ihn mit Schmach, aber aus anderen Gründen«.

Es bleibt hinzuzufügen, daß sich im Selbstverständnis der Gesellschaft erneut eine Wandlung anbahnt und nun auch die Idee des Vaterlandes und der nationalen Ehre mehr und mehr gegenüber der wesenhaft übernationalen Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte aller an Bedeutsamkeit verliert. Wo eine dem nationalstaatlichen Denken verpflichtete Politik nicht mehr hinreicht, um die soziale Existenz und die wirtschaftliche Sicherheit des einzelnen zu verbürgen und so deshalb die Völker mit zunehmender internationaler Verflechtung ihrer Wirtschaft auch zu politischen Zusammenschlüssen neigen, bleibt abgesehen von der Schätzung der je eigenen Sprache und Kultur kaum noch ein Ansatz zur Ausprägung eines auf die Nation als einer spezifisch politischen Größe bezogenen Ehrgefühls: Hoheitsansprüche und Grenzen werden mehr und mehr zu Fragen des zwischenstaatlichen Arrangements und verlieren jene Schärfe, die ihnen der Nationalstolz gab, der keine Schmach und Schmälerung des Ansehens duldete und die Menschen bereit machte, selbst ihr Leben für die »Ehre des Vaterlandes« zu opfern.

Nun bleiben freilich die Wandlungen der Ehrmoral durchaus nicht bloß auf den Bereich des Politischen beschränkt. Tatsächlich lassen sie sich für jeden Bereich nachweisen, wo immer nämlich diesem Verhalten eine soziale Relevanz beigelegt wird, ganz gleich aus welchem Grunde dies auch geschehen mag. Selbst die Äußerungsformen der elementarsten Affekte und Lebensbedürfnisse können dabei für die Ehre des einzelnen ungemein belangvoll werden.

Zweifellos würden etwa die Eß-, Schlaf- und Badesitten des Mittelalters, seine Einstellung zu den natürlichen Bedürfnissen, einem »zivilisierten« Bürger unseres Jahrhunderts geradezu barbarisch und schamlos anmuten und von ihm als unehrbar verurteilt werden<sup>38</sup>.

---

<sup>37]</sup> Herzog Karl von Bourbon (1490–1527), als Connétable von Frankreich Oberbefehlshaber der Armee und mächtigster Vasall des französischen Königs, leistete unter Ludwig XII. und Franz I. hervorragende Kriegsdienste, ging jedoch 1523, da er sich in seinem Erbe bedroht sah, zu Karl V. über.

<sup>38]</sup> Hierzu Elias, N., Über den Prozeß der Zivilisation. Basel 1939 Bd. 1. Unter Auswertung reichen Quellen- und Anschauungsmaterials leistet Elias

So galt es z. B. nicht nur bis in die höchsten Kreise des Adels, sondern selbst bei Mönchsorden wie den Klunyazensern als selbstverständlich, unbekleidet zu schlafen. Die gleiche Unbefangenheit gegenüber dem nackten Körper zeigen die mittelalterlichen Badegewohnheiten: wenigstens in den Städten scheint es vielfach üblich gewesen zu sein, daß man sich, um einem eventuellen Diebstahl der Kleidung vorzubeugen, bereits zu Hause auszog, bevor man in das Badehaus ging. Ferner wurde es nicht einmal in den vornehmen Schichten als anstößig empfunden, daß jemand vor den Augen anderer seine Bedürfnisse verrichtete<sup>39</sup>.

»Was dieser courtoisen Welt fehlte oder sich jedenfalls nicht in der gleichen Stärke ausgebildet hatte, war jene unsichtbare Mauer von Affekten, die sich gegenwärtig zwischen Körper und Körper der Menschen, zurückdrängend und trennend, zu erheben scheint, der Wall, der heute oft bereits bei der bloßen Annäherung an etwas spürbar ist, das mit Mund oder Händen eines anderen in Berührung gekommen ist, und der als Peinlichkeitsgefühl bei dem bloßen Anblick vieler körperlicher Verrichtungen eines anderen in Erscheinung tritt, oft auch nur bei deren bloßer Erwähnung, oder als Schamgefühl, wenn eigene Verrichtungen dem Anblick anderer ausgesetzt sind, und gewiß nicht nur dann<sup>40</sup>«.

Es wäre sicherlich naiv und würde dem einheitlichen Stil der in einem bestimmten Lebensgefühl wurzelnden Verhaltensformen des mittelalterlichen Menschen nicht gerecht, solche Einstellungen bloß als etwas Negatives, als »Mangel an Moral« zu verstehen. Am besten zeigt uns dies vielleicht der hartnäckige Widerstand gegen den Gebrauch eines typischen Zivilisationsgerätes, der Gabel nämlich, die zwar schon im 11. Jahrhundert auf der Tafel einer mit einem Dogen verheirateten byzantinischen Prinzessin in Venedig zu finden ist, aber erst, nachdem ihr Gebrauch fast fünf Jahrhunderte als widernatürlich verfehmt blieb, seit dem 16. Jahrhundert allmählich bei Tisch üblich wurde. Erst dann nämlich, als das Peinlichkeitsgefühl im Bereich körperlicher Vorgänge den Affekthaushalt der Gesellschaft stärker zu beherrschen begann und die Formen des

---

in diesem Werk einen wichtigen Beitrag zur Soziogenese und Psychogenese des heutigen Ethos »zivilisierten Verhaltens«.

<sup>39</sup>] Ebenda 222 ff. u. 17+ff.

<sup>40</sup>] Ebenda 89

Verhaltens und der menschlichen Beziehungen veränderte, entsprach der Gebrauch der Gabel einem allgemeineren Bedürfnis<sup>41</sup> (nicht zufällig kam etwa um die gleiche Zeit die Verwendung einer besonderen Nachtbekleidung auf und der Gebrauch des bis dahin unbekanntes Schnupftuches<sup>42</sup>). In einer solchen Auseinandersetzung geht es durchaus um die Verteidigung an sich sinnvoller seelischer Einstellungen, die den jeweiligen Code einer Gesellschaft durchgängig bis in Einzelheiten hinein bestimmen und die sich in unserem Falle gegen Praktiken richten, welche den Menschen seinem ursprünglicheren naturhaften Verhalten entfremden könnten.

In ganz anderer Richtung, aber ebenso von einer einheitlichen Daseinshaltung her, hat sich beispielsweise die Tischkultur in China entwickelt. Charakteristisch ist hier, daß der Gebrauch des Messers bei der Tafel schon seit vielen Jahrhunderten verschwunden ist. »Für das Gefühl vieler Chinesen ist die Art, wie die Europäer essen unzivilisiert«. »Die Europäer sind Barbaren«, sagt man dort zuweilen, »sie essen mit Schwertern«. Die Vermutung spricht dafür, daß dieser Brauch damit zusammenhängt, daß in China seit langem nicht eine Kriegerklasse die modellgebende Oberschicht bildete, sondern eine pazifizierte Schicht, überdies eine in besonders hohem Maße pazifizierte Schicht, eine gelehrte Beamten-gesellschaft<sup>43</sup>«. Entsprechend fehlt übrigens in der chinesischen Ethik unsere Kardinaltugend der Tapferkeit, die *wir* seit der Antike zu den Grundhaltungen des sittlich vollwertigen Menschen zählen. Tatsächlich aber muß sie dem Vergleich mit den Wertungen der chinesischen Kultur zufolge als ein durchaus partikuläres Ethos bezeichnet werden<sup>44</sup>.

## 2. *Pluralismus der Ehrmoralen im Aufbau der Gesellschaft*

Doch nicht nur die verschiedenen Kulturen geben der Ehre stets andere Inhalte, auch innerhalb der Kulturen selbst herrscht Mannigfaltigkeit. Jede Gesellschaft fügt sich aus einer Anzahl verschiedener relativ eigenständiger Sozialgebilde zusammen, die je ihr spezifisches

---

<sup>41</sup>] Ebenda 87

<sup>42</sup>] Ebenda 224

<sup>43</sup>] Ebenda 169

<sup>44</sup>] Heinrichs, M., Die Bedeutung der Missionstheologie. Aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden. 1954

Ethos entwickeln, das wiederum *ihre* Ehre als Nation, Volk, Stamm, Kaste, Stand, Zunft, Verband, Klasse, Partei, Verein, Interessengruppe etc. begründet: eine Ehre, die jeweils das Eigene, Unterscheidende der betreffenden Sozialeinheit sei es in »vertikaler« oder sei es in »horizontaler« Distanz gegenüber den anderen herausstellt und in der diese als »Gesamtperson« *ihren* sozialen Status im Gefüge der Gesellschaft hat<sup>45</sup>.

Zugleich wirkt aber auch dieses »Gefüge«, das als sogenanntes Gesellschaftssystem<sup>46</sup> das jeweils pazifizierende, ordnungstiftende *Resultat* von Wertkonflikten und Machtkonstellationen zwischen den einzelnen Sozialgebilden darstellt und als solches selbst dem historischen Wandel unterworfen ist, prägend und modifizierend auf deren Ethos zurück. Denn Begriffe wie Stamm, Nation, Kaste, Stand, Klasse implizieren mit einem je bestimmten sozialen Selbstverständnis auch je bestimmte, nicht austauschbare Moralen: normative Lebensordnungen, die den sittlichen Stil und die Tugenderwartungen innerhalb dieser Sozialgebilde ebenso konkretisieren, wie sie auch deren Stellung und deren Verhaltensbedingungen nach außen formulieren.

Es sind vor allem die zumeist aus Überlagerung<sup>47a</sup> hervorgegangenen und durch Funktions- und Arbeitsteilung weiter differenzierten herrschaftsständischen Gesellschaften der Hochkulturen, in welchen die mittels des Exogamieverbotes, teilweise auch durch Commerciumschränken in ein scharf ausgeprägtes Subordinationssystem gebrachten gesellschaftlichen Großgruppen eine Rangfolge sich gegeneinander abhebender privilegierter Verhaltensstile entwickeln, die den Blick für ein Gemeinsames an verpflichtender Moral und damit auch für ein gemeinsames an Ehre am ehesten verstellen.

---

<sup>45</sup>] Wo das allerdings nicht zutrifft und auch keine hinreichenden Machtmittel zur Verfügung stehen, sieht sie sich abgedrängt in gettohaftes Isolierung und ist entweder als verachtete Sekte nur widerwillig geduldet oder als schädliche Gruppe ständiger Verfolgung ausgesetzt.

<sup>46</sup>] Vgl. Art. »Gesellschaft« in: Staatslexikon. Recht Wirtschaft Gesellschaft. Bd. 3. Freiburg 1959<sup>6</sup>, 817 ff. bes. IV

<sup>47a</sup>] Zur Bedeutung der Überlagerung für die Entstehung von Hochkulturen Rüstow, A., Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. 5 Bde. Erlenbach-Zürich 1950 ff. Ferner kritisch Gehlen, A., u. Schelsky, H., Soziologie. Düsseldorf-Köln 1955, 56–41 u. Gehlen, A., Urmensch und Spätkultur. Bonn 1956, 248 f.

Das zeigt sich z. B. in dem Falle, wo eine Krieger- und Erobererschicht über eine völlig rechtlose Schicht von Sklaven oder Leibeigenen herrscht, denen jede Ehre abgesprochen wird. Hier wird die Einheit der Gesamtgesellschaft vornehmlich mit äußeren Mitteln aufrechterhalten. Die herrschende Gruppe erzwingt sich gleichsam ihre Ehre. Entsprechend ihrem agonalen Lebensstil gilt als zentraler Ehrenwert die Tapferkeit<sup>47b</sup>.

Allerdings entlastet schon bald das fundamentale Bedürfnis des Menschen nach Dauer und Stabilität gesellschaftlicher Ordnung die herrschende Schicht von dem Zwang ständiger aktueller Kampfbereitschaft. In der herrschaftsständischen Gesellschaft etwa, wie sie sich im europäischen Mittelalter formierte und wie sie trotz tiefgreifender Wandlungen in ihrer wesentlichen Struktur bis ins 19. Jahrhundert überdauerte, wird die Tatsache der blutsmäßigen Zugehörigkeit, die Abkunft, zum entscheidenden Ehrenwert, der den Status des »Edelgeborenen« bereits hinreichend sichert. Aus der erzwungenen Ehrung eines auf realer Macht beruhenden Ranges wird hier freiwillige Ehrung, die sich nur mehr auf einen »geglaubten« Wert bezieht, dessen Geltung aber von der Gesamtgesellschaft ebensowenig in Frage gestellt wird wie der Wert tatsächlicher Macht. Geschützt durch das Privileg ihrer Geburt und entlastet von ihrer ursprünglichen Aufgabe, entwickelt die bevorzugte Schicht eine höchst eigene »adelige« Kultur mit Ehrvorstellungen, Etiketten und Ehrensitten, die den Unterschied zu den niederen Sozialeinheiten nicht weniger wirkungsvoll ausprägen.

Aber auch diese niederen, nach sozial bedeutsamen Funktionen und Berufen sich herausdifferenzierenden gesellschaftlichen Schichten entwickeln mit der Tendenz, ihren sozialen Stellenwert gegeneinander festzulegen und ihn in Analogie zur modellgebenden Oberschicht durch Vererbung auf Dauer zu stellen, ein je eigenes Standesbe-

---

<sup>47b</sup>] »Völker, die sich in harten und bitteren Kämpfen haben emporrigen müssen, finden in der Mannhaftigkeit (virtus) so sehr das Urbild jeglicher Tugend, daß eben dieser Ausdruck, der ursprünglich einer speziellen Tugend zu dienen hatte, zum Gattungsbegriff für alle Tugenden werden konnte, die in dieses Ethos rezipiert werden und von ihm (durch Funktionalisierung von Werterlebnissen) ihre besondere Färbung erlangen.« Schöllgen, W., Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, (Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. v. Fritz Tillmann, Bd. 5). Düsseldorf 1953, 284f.

wußtsein und eine je eigene Standesehre – entsprechend nämlich den ihren Stand begründenden und von ihm exklusiv beanspruchten Rechten, Aufgaben und Pflichten, entsprechend also dem spezifischen Standesethos, das sich von einer für alle verbindlichen Moralität deutlich abhebt.

Damit wird freilich zugleich deutlich, daß Standesbewußtsein nicht ausschließlich aus der Selbstbezogenheit eines solidaritätschaffenden Gruppenegoismus lebt, sondern wesentlich (im Gegensatz etwa zu dem sich am sozialen Konflikt entzündenden neuzeitlichen Klassenbewußtsein) ein Denken vom Ganzen her einschließt, ein Mitbejahen der anderen Stände, einen Geist williger und bewußter Einfügung in die übergreifende hierarchische Ordnung, die den eigenen Stand überhaupt erst trägt und legitimiert. Der Glaube an die Gültigkeit und Unverbrüchlichkeit dieser Ordnung aber findet seine letzte Fundierung in religiösen Wertvorstellungen, wie dies die Ständeideologie des Mittelalters deutlich bezeugt.

Inspiriert war diese Ideologie, die im irdischen *ordo praelationis* ein getreues Abbild der himmlischen Rangordnung erkannte, freilich weniger vom Geist des Neuen Testaments als vom Neuplatonismus, dessen hierarchisches Weltbild über Pseudo-Dionysius in das mittelalterliche Denken Eingang gefunden hatte<sup>47c</sup>. Bedeutende Theologen wie Bonaventura und berühmte Volksprediger wie Berthold von Regensburg<sup>47d</sup> gehören zu ihren eindrucksvollsten Interpreten. Die entscheidende Wirkung dieser Lehre von den Himmels- und Erdenständen aber lag darin, daß sie das Ständesystem nicht allein als sinnvoll, sondern nunmehr auch als sakrosankt und unantastbar erscheinen ließ, eine Wirkung, die die Geltung dieses Weltbildes selbst noch um Jahrhunderte überdauerte.

---

<sup>47c</sup>] Hierzu Schwer, W., *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*. Paderborn 1934, 38 ff.

<sup>47d</sup>] Ausführliche Darstellung bei Schwer ebenda. – Nicht minder wirkungsvoll wurde dieses ständische Denken durch die Symbolik des über die Araber dem christlichen Abendland vermittelten *Schachspiels* bestätigt und erhärtet. So erklärt es sich, daß ein 1275 erschienener moralpädagogischer Traktat des Dominikaners Jacobus de Cessoles über die Schachsymbolik, der *Liber de moribus hominum et officiis nobilium super ludo saccorum* »in den beiden folgenden Jahrhunderten eine fast beispiellose Verbreitung gefunden hat, in fast alle Sprachen übersetzt worden ist und vor allem in deutschen Bearbeitungen bis über den Ausgang des Mittelalters hinaus fortlebte.« Schwer ebenda 45

Wenn ferner eine erstaunlich große Zahl von Berufen nicht in das ständische Gesellschaftsgefüge integriert wurde, sondern als verfehmt ausgeschlossen blieb, so dürfte, wie jüngst Werner Danckert an Hand eines ungemein reichen Materials volkskundlicher Zeugnisse sowie rechts-, wirtschafts- und religions-geschichtlicher Quellen aufgewiesen hat, auch hierfür ursprünglich der Einfluß des sich wandelnden religiösen Weltbildes bestimmend gewesen sein<sup>47e</sup>. Unter den mit »Unehrllichkeit« Bemakelten, den Standeslosen und Zunftunfähigen, denen die mittelalterliche Gesellschaft keinen rechtlich gesicherten und moralisch anerkannten Platz in ihrer festgefügtten Lebensordnung einräumte, finden sich, und zwar z. T. noch bis ins 18. Jahrhundert, neben dem Scharfrichter, dem Henker, dem Schinder, den Spielleuten und Dirnen auch der Totengräber, der Schäfer, Holzhüter, Nachtwächter, Türmer, Töpfer, Bader, Leineweber, Müller und andere Berufe, deren sozial nützliche und gesunde Funktion gewiß von niemandem bestritten wurde, deren urtümlich magisches mit Tod und Jenseits, Leben und Eros verknüpftes Prestige jedoch in einer christianisierten Welt den Nimbus des Anrühigen, Verdächtigen und Befleckten erhielt: aus Scheu wurde Abscheu. Bei der »Unehrllichkeit« der standeslosen Berufe handelt es sich nach Danckert nicht um ein »wurzelhaft *moralisches* Phänomen<sup>47f</sup>«, sondern um ein »*Überbleibsel alter, vorchristlicher Sakralität*<sup>47g</sup>«: »Das Wie und Warum dieses ins Numinose hinüberspielenden Prestiges war seit langem vergessen, verdrängt. Doch das nimmer rastende Kausalbedürfnis der Volksphantasie schuf statt dessen Pseudomotive, Scheingründe, um sich den üblen Leumund der Verdächtigen faßbar zu machen<sup>47h</sup>.« Auch hier hat also die Wirkung ihre eigentliche Ursache bei weitem überdauert.

Erst der in der neueren Geschichte Westeuropas einsetzende Kampf um die Menschenrechte, wie sie sich, getragen von der Idee der Gleichheit und Freiheit in der Gestalt der Emanzipationsbewegungen besonders seit der Französischen Revolution vollzog, brachte die ständische Gesellschaftsordnung ins Wanken. Zu den durchaus nicht nur

---

<sup>47e</sup>] Danckert, W., Unehrlliche Leute. Die verfehmtten Berufe. Bern und München 1963

<sup>47f</sup>] Ebenda 13

<sup>47g</sup>] Ebenda 17

<sup>47h</sup>] Ebenda 19

positiven Auswirkungen dieses Prozesses schreibt Eduard Spranger: »Ihre Folge war die Auflösung fester Ehrmaßstäbe, die Anstachelung ungesunder Ehrgeizmotive und die allgemeine Flucht aus dem organischen Volksleben in die Flugsandwüste »Gesellschaft«. Da die sichere Ausbildung neuer Ehrbegriffe ausblieb, entstand ein Scheinwesen, das die Zugehörigkeit zur sogenannten besseren Gesellschaft an die Stelle der Treue zum eigenen Wert und Wirkungsfeld setzte<sup>48</sup>.«

An die Stelle des sicheren Gefühls, in seinem Stand in Ehren verfaßt zu sein, tritt also die Sorge um die soziale Geltung, der Kampf um das soziale Prestige. Während sich nämlich die nunmehr historische Kategorie des Standes als ungemein brauchbar erwies, die Gesellschaft hierarchisch zu gliedern und dem einzelnen einen klar erkennbaren sozialen Ort zu geben, fehlt der modernen Gesellschaft ein solch übergreifendes soziales Ordnungsprinzip. Gesinnung und Talent, Beruf und Interesse oder welche Besonderheit immer können zwar dem einzelnen in den verschiedensten Sozialeinheiten Gliedschaft und Rang geben, doch ist damit noch nichts Eindeutiges über seinen Status innerhalb der Gesamtgesellschaft ausgesagt. Denn diese Sozialeinheiten erscheinen z. B. als Betrieb, Gewerkschaft, Verein, Interessenkreis, ja selbst als Kirche mehr nebeneinander geordnet als daß sie aufeinander aufbauen und sich gegenseitig bedingen. Je weniger sich aber die vielen großen und kleinen sozialen Gebilde, die juristisch faßbaren Körperschaften wie die »unsichtbaren Gemeinden« in ihren Auswirkungen überschneiden, um so partikulärer ist ihre Bedeutsamkeit. Die Ehre, die dem einzelnen innerhalb eines solchen soziologisch bestimmbareren Kreises zukommt, bleibt gruppenbezogen<sup>49</sup>. Die Gemeinde der Verehrer eines Spitzensportlers z. B., eines Filmstars oder auch eines Künstlers ist begrenzt. Keine Goldmedaille, kein »Oskar« und kein Nobelpreis kann darüber hinwegtäuschen. Der Ehrenwert, den sie verkörpern, ist längst nicht jedem bedeutsam.

---

<sup>48</sup>] Spranger a. a. O. 532

<sup>49</sup>] Über die Unterscheidung gesellschaftlicher und gruppenbezogener Macht siehe Gasset, O. y, Gesellschaftliche Macht. In: Ges. Werke Bd. 2. Stuttgart 1955, 510–535

### 3. Der Gültigkeitsanspruch der Ehrmoralen als ethisches Problem

Daß jede Ehre, auf welchen Werten sie auch immer beruhen mag, einen anthropologischen Sinn hat, läßt sich angesichts der Sozialnatur des Menschen, seiner Angewiesenheit auf einen sozialen Status nicht leugnen. Doch damit ist durchaus noch nicht alles, worin Menschen ihre Ehre setzen, auch wirklich und in gleichem Maße der Ehre wert, wenn anders man sich mit dem bloßen kultursoziologischen Befund wechselnder Wertungen relativistisch begnügen würde und der Ehre ausschließlich einen rein funktionalen Ordnungswert zuerkennt, der dazu dient, menschliches Zusammenleben zu ermöglichen. Einen Ordnungswert aber hat schließlich auch die »Hackreihe« auf dem Hühnerhof und die Dominanzordnung, die in einem Wolfsrudel oder in einer Rinderherde herrscht. Doch während im Tierrudel dieser vom einzelnen her nicht zu erklärende Drang, Anerkennung zu fordern oder zu leisten, ausschließlich vitalbezogen ist, eingebunden bleibt in die Nahrungs- und Sexualinteressen des Rudels, ist das, worin Menschen ihre Ehre setzen, gar nicht unmittelbar vital relevant<sup>50</sup>. Hier handelt es sich vielmehr um Wertgehalte, die dem Menschen auf Grund seiner leiblich-geistigen Natur bedeutsam sind, die Lob und Tadel, Bewunderung oder Abscheu in ihm auslösen. Erst wo jemand im Urteil einer mitwertenden Umwelt einen geistig erfaßbaren, positiven Wertgehalt verkörpert, wird dieser, kraft seiner Sozialbezogenheit zum Ehrenwert, der spezifische Akte der Anerkennung und Verehrung fordert und einen bestimmten sozialen Status verleiht.

Was aber ist nun »eigentlich« der Ehre wert? Lassen sich objektive Kriterien finden, die uns aus dem Bereich des bloßen Geltens faktischer Wertungen, nach denen die Menschen Lob und Tadel verteilen, herausführen; Kriterien die uns helfen, die Spreu vom Weizen zu scheiden und die objektive Gültigkeit von Ehrenwerten nach Maß und Umfang sicherzustellen?

Die Schwierigkeit der Frage liegt zunächst darin begründet, daß der Mensch zwar als personales, Geist besitzendes Wesen eine durchdauernde Struktur aufweist, von der her sich gültige Aussagen er-

---

<sup>50</sup>] »Das eigentliche Humane ist immer mehr wie bloße Sach- und Trieb-erfüllung; es ist schöpferische und freie Überformung des bloß Notwendigen und Richtigen.« Schöllgen, a. a. O. 278

geben über das, was dieser seiner allgemeinen Natur angemessen ist und was nicht, was ihn mithin grundsätzlich als Menschen überhaupt ehrt oder schändet; daß aber darüber hinaus diese seine leiblich-geistige, gemeinschaftsbezogene Natur sich schöpferisch ausformt und artikuliert in immer neuen, positiven Ethosformen und Lebensstilen, die sich nicht aus seiner abstrakten Wesensnatur deduzieren lassen, ihm aber trotz ihrer bloß partikularen Geltung erst seine eigentliche, individuelle Größe und Wertfülle und damit seine spezifische Ehrwürdigkeit geben können. Jeder Versuch, die Variabilität der Ehrinhalte im Sinne des monistischen Kulturhumanismus aus einer Idee vom Menschen herzuleiten, die seine wesenhafte Geschichtlichkeit ignoriert, kann der Wirklichkeit nicht gerecht werden. Werner Schöllgen schreibt dazu folgendes:

»Der Humanismus wird von der Tradition des Abendlandes an uns herangetragen. Wir können uns seinen monistischen, also exklusiven Charakter leicht klarmachen, wenn wir bei Thomas von Aquin lesen: »natura autem hominis est mutabilis; et ideo id quod est naturale homini, potest aliquando deficere« – für Thomas von Aquin ist also die Natur des Menschen veränderlich, aber diese Variationsmöglichkeit ist defektiv<sup>51</sup>. Der Mensch kann von sich abfallen und entarten. Es gibt für ihn aber keine positive Variationsmöglichkeit, aus dem Kern seines Wesens und seiner Natur.

Daß es aber gerade diese schöpferische Mannigfaltigkeit innerhalb der Geschichte des Menschen gibt, dafür hat seit dem Entstehen einer methodisch gesicherten Geschichtswissenschaft, insbesondere seit der geographischen und geschichtlichen Eröffnung aller menschlichen Horizonte jenseits des Abendlandes, eine solche unermessliche Heerschar von Zeugen ihre Stimme erhoben, daß nunmehr die Kultursoziologie nur noch den Standpunkt des Pluralismus vertreten kann: d. h. es gibt viele mögliche Lebensstile und Ethosformen, die ein menschenwürdiges Dasein gestatten und also die Menschennatur positiv auszudrücken gestatten<sup>52</sup>.«

Schwerlich lassen sich z. B. typisch bürgerliche Tugenden wie Ordnungsliebe, Reinlichkeit, Sparsamkeit und Fleiß mit der »gottähnlichen Kunst der Faulheit« (Schlegel), dem genialisch zweckfreien

---

<sup>51</sup>] S. Th. II-II, 57,2, ad 1

<sup>52</sup>] Schöllgen, a. a. O. 275

Lebensstil ihrer romantischen Kritiker vereinbaren<sup>53</sup>. »Man kann sein Leben nicht gleichzeitig im Stil des nüchteren und smarten Busineßman führen, dann mit der Weite und dem künstlerischen Erlebnishunger eines Goethe, schließlich mit der Straffheit eines preußischen Offiziers alter Schule<sup>54</sup>.« Schwerlich wird der kühle, symbolarme Westeuropäer des 20. Jahrhunderts mit seinem Ethos der Nüchternheit und Distanz, Echtheit und Sachlichkeit einen inneren Zugang finden zu dem Überschwang des Barock oder auch zu dem courtoisen Lebensstil mittelalterlichen Rittertums. Und dennoch entfalten sich alle innerhalb des weiten Rahmens der Humanitas.

Selbst die Vorstellungen über christliche Vollkommenheit erfahren von Epoche zu Epoche wesentliche Akzentverschiebungen und offenbaren eine erstaunliche Pluralität von Leitbildern, die, obschon alle über das verpflichtende Maß des Humanen hinaus an das feste und eindeutige Rahmenethos der evangelischen Räte gebunden, in ihrer Eigenprägung nicht miteinander zur Kongruenz zu bringen sind. Freilich zeigt uns andererseits die Geschichte auch eine Fülle von Handlungsstilen, die wir, unserer vertieften Wertung des Menschen entsprechend, als evident un-menschlich bezeichnen müssen. So halten wir heute, um nur einige zu nennen, die weitverbreitete Anthropophagie menschlicher Frühzeit z. B., die kultische Prostitution asiatischer Religionen, die Rachesitten als Mittel zur Wahrung bedrohter oder Wiederherstellung verletzter Ehre bei kriegerischen Völkern, die Geringschätzung des bloßen Menschenlebens im klassischen Altertum, seine Unbedenklichkeit, mit der lebensuntüchtige Kinder ausgesetzt wurden, sein Lob des Selbstmordes als »ehrenwerten« Ausweg aus einer schimpflichen Lage, die völlige Entrechtung und Versklavung unterworfenen Völker usf. für schlechthin verwerflich. Denn wie sehr auch solche Ethosformen von dem Weltverstehen, den Lebenskonflikten und den Vorzugsregeln der jeweiligen Kultur her verständlich sind, so offenbaren sie sich doch im Blick einer sachlich richtigeren höheren Wertung des Menschen als ein Nicht-Sein-Sollendes und damit als ein an sich der Ehre und Würde des Menschen nicht wertendes Verhalten.

---

<sup>53</sup>] Siehe Bollnow, O. F., *Wesen und Wandel der Tugenden*. Frankfurt/M. 1958, 60 ff.

<sup>54</sup>] Schöllgen, a. a. O. 287

Es gibt zweifellos ein Fortschreiten in der Erkenntnis der Wesensnatur des Menschen, eine Vertiefung der Einsichten in elementare Gesetzmäßigkeiten des ihm Zukommenden und von ihm zu Fordernenden, die, einmal gewonnen, einen strengen und absoluten Gültigkeitscharakter besitzen und kraft ihres unabweisbaren Geltungsanspruchs ein Korrektiv für jedes konkret-geschichtliche Ethos darstellen. Wo immer sich dann im Prinzip überwundene Ethosformen konservieren oder eine Renaissance erleben, werden sie mit Recht als anachronistisch und barbarisch empfunden.

Wenn z. B. Aristoteles, der Erzieher des Welteroberers und Schöpfers des hellenistischen Kulturraums Alexander, eine Theorie von zwei Menschenrassen aufstellt, einer Kulturrasse, den Hellenen, die zum Herrschen und Führen bestimmt sind, und den Übrigen, den Barbaren, die die Natur zu Sklaven vorbestimmt, so mag geschichtliches Verstehen eine solche Auffassung als ideologische Rückspiegelung, als geistigen »Überbau« einer realen Machtkonstellation erklären: ihre sachliche Unhaltbarkeit und moralische Verwerflichkeit liegt in der naturalistischen Entwertung des Menschen. Das Wiederaufleben ähnlicher Theorien im 20. Jahrhundert kann nur als grauer Rückfall und nicht mehr entschuldbarer Verirrung gebrandmarkt werden. – Ähnlich abwegig erscheint die Aufrechterhaltung des Duells, des sogenannten Ehrenzweikampfes, zumal in einer Gesellschaft, die den sozialen Status eines Menschen, seine Ehre, durch staatliche Rechtseinrichtungen hinreichend sichert<sup>55</sup>. Der romantische Versuch, die verpflichtende Kraft eines vergangenen Ethos in einer gewandelten Welt zu behaupten oder neu zu begründen, wird zum Barbarismus, wenn eine höhere Sittlichkeit bereits evident ist.

Freilich eine höhere Sittlichkeit, deren Normen nicht nur die eines partikular geltenden Ethos darstellen, sondern wirklich immer und für immer Geltung beanspruchen sollen, läßt sich nur im Blick auf die abstrakte Wesensnatur des »Menschen überhaupt« gewinnen<sup>56</sup>. Und unzweifelhaft trägt etwa die Durchklärung naturrechtlicher Positionen und ethischer Prinzipien entscheidend dazu bei, den wei-

---

<sup>55</sup>] Hierzu Reiner, H., Die Ehre, o.O. 1956, 105 ff.: Die Wahrung und Wiederherstellung der Ehre.

<sup>56</sup>] Zum folgenden vgl. Schöllgen a.a.O. 341 und Vorgrimler, H. Artikel »Ethos« in: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1959<sup>2</sup>. Bd. 3, Sp. 1156–1157

ten Rahmen des Menschlichen – vor allem negativ – zu umreißen und gegebenenfalls dort, wo der Mensch von sich abfällt, wo sein Ethos unmenschlich wird, zu korrigieren. Doch wäre es abwegig, auch die konkret- geschichtlichen Stile menschlichen Handelns selbst, die zahllosen positiven Möglichkeiten faktischer gesellschaftlicher Gestaltung aus ihnen deduzieren zu wollen. Denn keine noch so richtige allgemeingültige moralische Maxime gibt soviel her, daß sich aus ihr der unerschöpfliche Reichtum von aufweisbaren, geschichtlich bedeutsam gewordenen Ethosformen, mit ihrem vielfältigen Wandel nicht nur der Konventionen sondern auch der diese bedingenden sittlichen Grundhaltungen ableiten ließe.

Diese divergierende Fülle in sich je selbstverständlicher gültiger Tugenden und Grundeinstellungen, welche sich im Wandel der Kulturen als jeweils vorherrschend und typisch herauskristallisieren (z. B. Ritterlichkeit, Fleiß, Sachlichkeit, Demut usw.), scheint jeder Systematisierung zu trotzen. Es liegt letztlich in der Geschichtlichkeit und Kontingenz des Menschen selbst begründet, Sittlichkeit nicht an sich und schlechthin zu haben, sondern sie in je positiver, unverwechselbarer Konkretheit und in der zuweilen imponierenden Geschlossenheit schöpferischen Sein-Könnens,  *kreatürlich verkürzt* zu besitzen.

Diese kreatürliche Verkürzung ist nicht erst die Folge schuldhafter Depravationen, sondern der Ausdruck des ontologischen Verhältnisses, in dem der Mensch seinem Wesen nach steht. Der Mensch ist so beschaffen, daß sein gesamtes Seinkönnen gar nicht in einem einzigen Exemplar dieses Wesens zugleich realisiert werden kann. Eine Defizienz ließe sich dabei nur im Vergleich zu höheren Wesen (z. B. dem Engel), nicht aber für dieses selbst behaupten. Denn gerade in der Verwirklichung einer je bestimmten, eingrenzenden Weise seiner fast unerschöpflichen positiven Seinsmöglichkeiten empfängt der Mensch ja erst seine spezifische Vollkommenheit. Die Bestimmtheit des Ethos ist somit ein wesentliches Moment menschlicher Moralität:  *Erst im Rahmen eines partikular geltenden jedoch in sich gültigen konkreten Ethos und nicht schon im Rahmen eines allgemeinen abstrakt unreißenbaren Naturgesetzes kann der Mensch moralisch sein.* Für das schöpferische, stets neue Werteinsichten gewinnende sittliche Bewußtsein des Menschen liegt freilich in dieser Begrenztheit des Ethos auch der kritische Antrieb zur Weiterbildung, Abwandlung und Überwindung eben dieses Ethos.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die Ehre als Resultante menschlichen Mitseins zwar inhaltlich von allem bestimmt sein kann, was innerhalb einer Kultur als unabdingbar geboten erscheint, bzw. was für bedeutsam und wertvoll gehalten wird, und das heißt eben: von demjenigen Ethos, das dieser Kultur ihr Gesicht gibt. Da sich jedoch, wie wir gesehen haben, ein Ethos vornehmlich durch die jeweils in ihm dominierenden Tugenden und Grundeinstellungen charakterisiert, sind es zutiefst diese Tugenden selbst, auf welche die Ehre »eigentlich« und vor allem rekurriert: »honor est praemium virtutis<sup>57</sup>.« Die Beobachtung und Einhaltung der durch diese Tugenden ausgeprägten Spielregeln des Sich-Verhaltens aber, die auf die verschiedensten Lebensbereiche angewandt, den »Stil« des konkreten Handelns ergeben, gilt demzufolge als Ausweis dafür, daß man solche Tugenden auch wirklich besitzt und also der Ehre wert ist. Das ist auch der Grund, weshalb die faktische gesellschaftliche Gestaltung, die Sitten und Verhaltensregeln, die positiven Satzungen, für jeden, der an ihnen teilhat, im moralischen Sinne normative Bedeutung empfangen, nämlich nicht nur wegen der Ehre als »Ermöglichungsordnung öffentlicher Existenz«, sondern weil diese Handlungsstile selbst Ausprägungen und Anwendungen je gültiger sittlicher Grundhaltungen sind.

---

<sup>57]</sup> S. Th. II-II, 131,1; Aristoteles, Nik. Eth. IV,7, 1124a cf. I, 12, 1101b

### III. Ruhm und Prestige als defiziente Modi der Ehre

Das was die Ehre von ähnlichen, ihr verwandten Phänomenen wie dem Ruhm etwa oder dem Sozialprestige unterscheidet, ist der ethische Anspruch, der in ihr liegt. Im Gegensatz zu diesen ist sie gleichsam in der sittlichen Person selbst verankert, insofern diese den Wert, an dem sie teilhat und auf Grund dessen ihr Ehre zuteil wird, als einen zu ihrem Selbst gehörenden, ihr zukommenden Besitz, als ihren Selbstwert betrachtet. Wenn man z. B. *Ruhm* als den »Glanz« versteht, den außerordentliche, ganz individuelle Leistung dem einzelnen als Sozialperson verleiht, so ist doch in diesem Begriff ein moralischer Anspruch auf das »Berühmt-sein« gar nicht mitintendiert. Ruhm kann begehrt, aber nicht gefordert werden wie die Ehre. Ruhm kann »schwinden« aber nicht »verletzt« werden wie diese. Wohl aber kann dieselbe excellentia, die Vorzüglichkeit, die den Ruhm ihres Trägers begründet, sofern sie von diesem als sein Selbstwert ertaßt wird, zugleich Gegenstand seiner Ehre sein. Homers Ilias bietet ein Zeugnis dieser Koinzidenz von Ruhm und Ehre im Beispiel des Ajax, dem nächst Achilleus berühmtesten und größten der Griechenhelden. Nachdem Achill im Kampf gefallen war, hatte man seine von Ajax beanspruchten Waffen nicht diesem zugestanden, sondern sie dem Odysseus gegeben. Dies empfand Ajax als Ehrverweigerung, und zwar so tief, daß er in Wahnsinn und Selbstmord endete. – Doch bleibt dieses Phänomen nicht auf geschichtliche Frühzeit beschränkt. Jeder außerordentliche Mensch, der Genius, der große Künstler oder Staatsmann, dessen erstaunliches Ich keine Welt findet, die es rühmt und ehrt, fühlt sich nicht nur als ein Ruhmloser verkannt, sondern darin auch in seiner Ehre gekränkt.

Ähnlich muß das Verhältnis zwischen *Ehre* und *Sozialprestige* gedacht werden. Im Gegensatz zum Ruhm läßt sich Sozialprestige mit andern teilen. Mehrere Menschen können es in gleichem Maße besitzen, ohne aufeinander neidisch zu sein. Ruhm verträgt keine Gleichwertigkeit, er wird ausschließlich vom einzelnen beansprucht, und zwar auf Grund seiner Einzigartigkeit. »Ruhm wird geschmälert oder erschwert durch jeden, der ihn erlangt<sup>58</sup>.« Sozialprestige

<sup>58]</sup> Schopenhauer, A., Parerga und Paralipomena. I. 4. Bd. der Sonderausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1963, 475

hingegen besitzt jemand als Angehöriger einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht oder Gruppe, und zwar nach dem Maße der Wertschätzung, den diese im Urteil der Gesellschaft genießt. So gibt es ein Sozialprestige, das aus der Zugehörigkeit zu einer Rasse oder Religion, einem Stand oder Beruf, einer Familie, einem Klub oder Verein entsteht; und in unserer heutigen, nur scheinbar egalitären »klassenlosen« Gesellschaft, die den Begriff »Sozialprestige« eigentlich erst prägte, vor allem aus der Zugehörigkeit zu den jeweils nicht leicht umreißbaren, niederen oder höheren Gesellschaftsschichten, deren innere Konsistenz auf einer gewissen Gleichheit, weniger der Bildung als der Umgangsformen und Sitten, aber auch des Einkommensniveaus oder des Konsumverhaltens, z. B. der Ansiedlung in einer bestimmten Wohngegend oder dem Besitz eines bestimmten Wagentyps beruht. – Vom Sozialprestige unterscheidet der Soziologe Heinz Kluth das Individualprestige als das Ansehen der Einzelperson, sofern deren Sozialwert nicht auf irgendeiner Zugehörigkeit, sondern auf individuellen Vorzügen, Eigenschaften oder Leistungen beruht<sup>59</sup>. Zwischen Individualprestige und Ruhm besteht somit kein Wesensunterschied. Dieser ist lediglich eine spezielle, gleichsam komparative Form des Individualprestiges.

Im Gegensatz zur Ehre nun, die den Sozialwert eines Menschen immer auch rückbezieht auf seinen Träger als einer sittlichen Person, handelt es sich bei *beiden* Prestigeformen an sich um ein sozialpsychologisches Phänomen<sup>60</sup>: das Prestige gibt dem Menschen einen sozialen Ort, einen Status; und zwar gemäß der kollektiven Wertung seiner sozialen Umwelt, die er übernimmt. Aber das »individuelle

---

<sup>59</sup>] Kluth, H., Sozialprestige und sozialer Status, Stuttgart 1959, 9 ff. Diese für eine soziologische Analyse berechnete Einengung des Terminus »Sozialprestige« auf den oben beschriebenen Sachverhalt hat sich dagegen nicht im üblichen Sprachgebrauch durchgesetzt. Dort wird es durchweg zur Kennzeichnung aller Prestigeerscheinungen verwandt, auch für ein drittes, das Kluth unterscheidet, das sog. assoziative Prestige, unter dem er »das Übergreifen des Prestiges auf andere« versteht, »die selber gar nicht im Besitz jener außergewöhnlichen Werte oder Leistungen sind, die das Prestige erzeugen (S. 15).« Da diese Unterscheidungen jedoch für unsere weitere, letztlich moraltheologische Problemstellung weniger bedeutsam sind, glauben wir, sie nicht streng durchhalten zu müssen und »Sozialprestige« gelegentlich auch zur Bezeichnung der übrigen Prestigeformen nehmen zu dürfen, denn einen sozialen Bezug stellt im Grunde jedes Prestige her.

<sup>60</sup>] Ebenda 9 ff.

Ich<sup>61</sup> des »außengeleiteten« Menschen<sup>62</sup> wird dabei gleichsam überstimmt von seinem »sozialen Ich«. Eine moralische Einheit von Selbstwert und Sozialwert – dem eigentlichen Kernpunkt der Ehre – ist mit dem Begriff des Prestiges nicht gefordert. Wohl aber *kann* der soziale Stellenwert, der seinem Besitzer ein bestimmtes Prestige verleiht, ebenso wie beim Ruhm *zugleich* auch dessen Ehrenwert sein und Prestigeverlust zugleich Ehrverlust bedeuten.

In einer ständisch verfaßten Gesellschaft z. B. ist die Zugehörigkeit des einzelnen zu seinem Stand nicht nur die Grundlage für ein bestimmtes Sozialprestige, sondern zugleich auch, als Teilhabe an dem Ehrenwert des Standes, integrierender Bestandteil seiner Ehre: »Die Ehre des Standes ist meine eigene Ehre«... sie »ist Standesehre und persönliche Ehre zugleich<sup>63</sup>.« – Oder wenn der Begründer des Hauses Rothschild in einem Brief an den Kurfürsten von Hessen schreibt: »Wer mir mein Geld nimmt, nimmt mir meine Ehre<sup>64</sup>«, so handelt es sich hier um mehr als den bloß prestigestiftenden Faktor äußeren Besitzes: als *sein* Werk, das ihn mit sittlichem Stolz erfüllt, ist er auch *seine* Ehre. – Ja selbst äußere, durch keine Leistung erwerbbarere Vorzüge, etwa körperliche Schönheit, können über ihre Prestigebedeutung hinaus Gegenstand der Ehre sein. Der verächtliche Hinweis auf körperliche Gebrechen oder Mängel kann einen Menschen, insofern sich darin eine Herabsetzung seiner Person ausdrückt, tief verletzen, wie das biblische Beispiel des von den Knaben wegen seines Kahlkopfes verspotteten und in seiner Prophetenehre gekränkten Elisäus zeigt (4 Kg 2, 23–25).

Daraus ergibt sich, daß die Werte, auf die die Ehre bezogen sein kann, durchaus nicht eingeschränkt sein müssen auf sittliche Vorzüge im Sinne unseres reduzierten Tugendbegriffs; auch nicht etwa auf die »einfache Sittlichkeit« des Unbescholtenseins im Sinne einer durchschnittlichen bürgerlichen Ehrenhaftigkeit<sup>65</sup>, oder noch ele-

---

<sup>61</sup>] Scheler, M., *Idole der Selbsterkenntnis*. Ges. Werke Bd. 3, Bern 1955, 288

<sup>62</sup>] Riesman, D., *Die einsame Masse*. Hamburg 1958

<sup>63</sup>] Nebe, O. H., *Die Ehre als theologisches Problem*. Berlin 1936, 35. – Das gleiche gilt für den Gegentypus, die »Unehrllichkeit« des Standeslosen. Sie wurde als ein der Person anhaftender Makel empfunden.

<sup>64</sup>] Zitiert bei Kattenbusch, F., *Ehren und Ehre*. Gießen 1909, 53 Anm. 16

<sup>65</sup>] Zum Begriff der »einfachen Sittlichkeit« siehe das gleichnamige Buch von Bollnow, O. F., Göttingen 1957

mentarer auf das ontologische Datum des Menschseins überhaupt, sofern der Mensch kraft seines Geistbesitzes aus der Welt der übrigen Lebewesen herausragt und dadurch eine grundsätzliche Würde besitzt, die aller weiteren Ehrwürdigkeit individuellen Wertseins vorgegeben ist. Damit wäre ja nur die Gliedschaft, nicht aber der zustehende Rang in der Gesellschaft gesichert und geschützt. Vielmehr kann alles, was einen Menschen, sei es als Individuum oder als Glied einer Sozialeinheit auszeichnet und ihm in irgendeiner sozialen Umwelt Wert verleiht, Gegenstand seiner Ehre sein, wenn er nämlich nach Maßgabe seines konkreten Ethos dieses Wertsein als seinen Selbstwert betrachtet. – Ruhm und Sozialprestige aber sind nichts anders als *defiziente Modi* der Ehre, die ohne diese, und das heißt ohne Rückbezogenheit auf das »intime Ich« des Menschen, lediglich etwas über seinen »Verkehrskurs« aussagen würden: nur im Ehrbegriff ist die *Einheit* von Selbstwert und Sozialwert, von intimer und öffentlicher Existenz gefordert. Diese Einheit ist näherhin dadurch gekennzeichnet, daß sie jeweils über singuläre, ein bestimmtes Ansehen stiftende Werte hinaus, die Gesamtheit sittlicher Gesinnungen und Verhaltensweisen impliziert, zu denen das jeweilige Ethos als faktische Norm sittlichen Handelns den Menschen verpflichtet. Im Gegensatz zu Prestige und Ruhm erscheint die Ehre als einheitlicher unteilbarer Besitz der Person, der sich nicht ausdividieren läßt und dessen Bedrohung nie bloß als Infragestellung eines isoliert zu sehenden Vorzuges erfahren wird, sondern mit dieser zugleich und durch sie ausgelöst als Infragestellung der moralischen Integrität der Person überhaupt und damit als Infragestellung ihres Rechtes auf »öffentliche Existenz«. Nur so erklärt sich die imperativische Kraft, die dem Ehrphänomen innewohnt, daß der Mensch um seiner Ehre willen fähig ist, selbst die stärksten Lüste zu bändigen<sup>66</sup> und daß er bereit ist, seine Ehre mit allen Mitteln, die nach Maßgabe des herrschenden Ethos als moralisch gerechtfertigt erscheinen, zu verteidigen bzw. wiederzuerlangen. Dieses als unabdingbar erscheinenden Zusammenhangs wegen kann sich der ehrenhafte Mensch aber auch umgekehrt auf seine Ehre, als auf ein Zeugnis seiner Glaubwürdigkeit berufen. Formulierungen wie: »Bei meiner Ehre«, »auf Ehrenwort«, »ehrlich«, stellen den beschwörenden Appell an die Umwelt

---

<sup>66</sup>] S. Th. I–II, 51,5c

dar, seiner Aussage oder seinem Versprechen im Hinblick auf seine moralische Integrität, zu der er sich verpflichtet weiß, Glauben zu schenken.

Solange die Ehre in ihrer ethisch-soziologischen Einheit lediglich als höchstes unter den *äußeren* Gütern verstanden wird, wie dies der ethisch-philosophischen und moraltheologischen Tradition des Abendlandes entspricht, bleibt ihre bloß relative Bedeutung für menschliche Existenz und damit auch die Möglichkeit kritischer Korrektur ihrer inhaltlichen Bestimmtheit gesichert. Anders ist dies, wenn Menschen sie zur Sinnmitte ihres Daseins und somit zur schlechthin letzten Richtschnur des Handelns machen. Dann kann die Ehre zum Götzen werden und das Leben derer verschlingen, denen sie dienen soll. Die Tragödie des Ajax, der schauerliche Sohnesmord des Hildebrandsliedes, die furchtbaren Rache- und Duellsitten kriegerischer Völker, sind die Folge einer einseitigen Verankerung der Sittlichkeit im Ehrgedanken, dessen Maxime »Ehre verloren – alles verloren« den Menschen unfähig macht, von sich selbst wegzuschauen und Werte zu erkennen, die höher sind als seine Ehre, Werte, um derentwillen er das Opfer seiner Ehre bringen muß, um in Wahrheit eine höhere Ehre zu gewinnen<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup>] Zu welchen Verirrungen das menschliche Ehrbedürfnis fähig ist, zeigt eine höchst aufschlußreiche Selbstmordstatistik der k. u. k. österreichischen Armee der siebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Danach stieg die Zahl der Selbstmörder unter den jungen Soldaten innerhalb weniger Jahre um mehr als das Doppelte, nachdem das Kriegsministerium in einer Verordnung vom 22. 6. 1875 auch für den Selbstmörder eine Beerdigung unter Beistellung des militärischen Konduktes zugestanden hatte. Dies führte zu einer regelrechten Selbstmordpsychose, auf die als erste die Militärseelsorger aufmerksam machten. Der Widerruf dieser Verordnung im Jahr 1889 hatte den gewünschten Erfolg. In den Folgejahren war die Sehnsucht der jungen Soldaten nach einem »schönen Begräbnis« wie ausgelöscht. (Fuchs, H., Selbstmordhandlungen. Beiträge zur österreichischen Statistik. 62. Heft. Wien 1961, 71–72). Fuchs fügt hinzu: »Unwillkürlich kommt bei dieser Wirkung die Erzählung Plutarchs über die Selbstmordepidemie der Jungfrauen von Milet in Erinnerung. Der Selbstmordsehnsucht war schlagartig ein Ende gesetzt, als man verkündete, daß die Selbstmörderinnen nackt mit einem Strick gehängt am Marktplatz öffentlich zur Schau gestellt werden.« (72)

## IV. Innere Ehre und Gewissen

Wenn nun die Ehre des Menschen in seinem »intimen Ich«, in seiner sittlichen Person verankert ist, so muß sie notwendigerweise auch in einer Relation zum *Gewissen* stehen, als der letztgültigen Instanz nämlich, durch welche grundsätzlich und immer die Sittlichkeit einer Person bestimmt wird. Nicht von ungefähr werden oft Ehre und Gewissen zusammen genannt, ja sogar synonym gebraucht. Allerdings ist dann der Begriff »Ehre« in einem reduktiven Sinne als sogenannte »innere Ehre« gefaßt, die der Mensch unabhängig von der Anerkennung oder Verurteilung durch die Umwelt, der »äußeren Ehre«, bei sich selber hat. In diesem Falle wird eine zwischenpersönliche Beziehung, die zur Ehre – als der Resultante des Miteinanderseins – wesenhaft gehört, substituiert: das Ich nimmt, gleichsam aus sich selbst heraustretend, zu sich selbst, zu seinem eigenen Wertsein und Verhalten lobend oder tadelnd Stellung. In Urteilen wie: »Ich habe mir nichts vorzuwerfen«, »ich brauche mich dessen (vor mir) nicht zu schämen«, oder »das bin ich mir schuldig«, »das kann ich mit meiner Würde (meinem Selbstwert) nicht vereinbaren«, »darauf kann ich (vor mir selbst) stolz sein«, koinzidiert offenbar das Bewußtsein der inneren Ehre mit dem Spruch des Gewissens. Und doch besteht zwischen beiden ein grundlegender Unterschied. Im Gewissenserlebnis an sich hat der Mensch keinen notwendigen Bezug auf sein Selbstwertgefühl. Nicht was er *sich selbst* schuldig ist, sagt ihm das Gewissen, sondern *was* er schuldig ist; nicht was *ihn* lobt oder tadelt, sondern *was* an ihm lobenswert oder tadelenswert ist, und zwar ohne Interessiertheit an etwas und ohne Rücksicht auf sein Selbst.

Ja das Gewissen muß sogar gegebenenfalls das Bewußtsein der inneren Ehrenhaftigkeit zerstören, wenn anders der Mensch nicht der Selbsttäuschung erliegen soll. Denn wie es zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, *bildungsfähig* zu sein, und das heißt in Hinsicht auf sein Handeln, nicht nur ein konkretes Ethos aufzunehmen, sondern es auch unter Umständen durch neue, vertiefte Werteinsichten zu überwinden und zu relativieren, so gehört es auch zum Wesen des ihm immanenten Gewissens, wach und offen zu sein für den sittlichen Anruf, der von diesen Werteinsichten her an das Han-

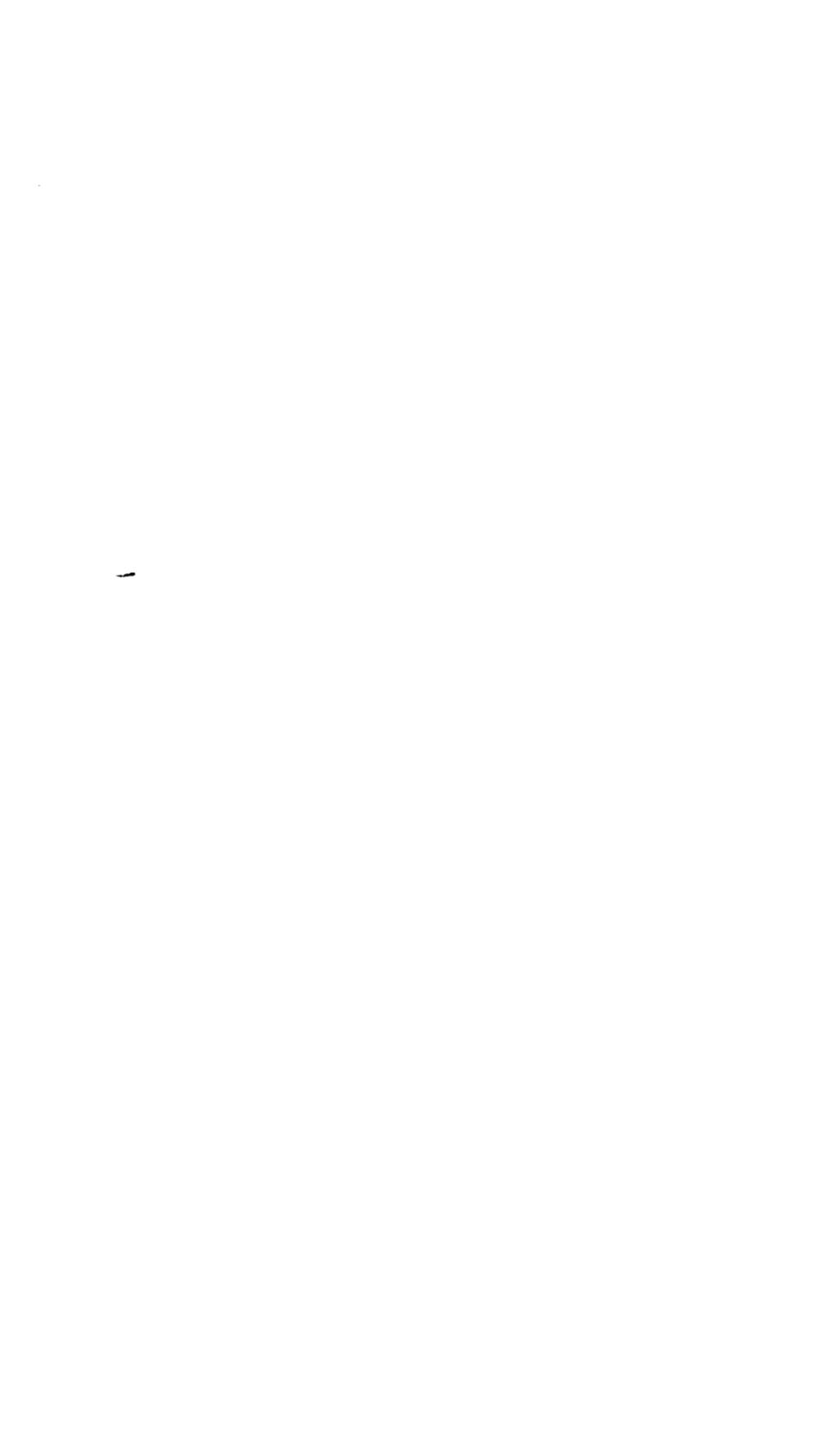
deln ergeht. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner zeigt mit aller wünschenswerten Klarheit, zu welcher Verfälschung des Gewissensurteils es führen kann, wenn das Gewissen auf das Ethos der inneren Ehrenhaftigkeit reduziert, zum »Ehrgewissen« wird. Wenn deshalb Hans Reiner meint: »An die Stelle des Begriffs der inneren Ehre allein können wir ebensogut auch den des Gewissens setzen, ohne daß sich damit Erhebliches ändert<sup>68</sup>«, so widerspricht das dem Wesen des Gewissens als einer der Ehre gegenüber selbständigen und vorgeordneten Größe. Weil die Sittlichkeit einer Person grundsätzlich und immer durch das Gewissen bestimmt wird, so ergibt sich daraus eine normative, nicht umkehrbare Zuordnung von Gewissen und Ehre: Die Moralität der Ehre – auch der »inneren Ehre« – steht unter dem Urteil des Gewissens als der einzigen Instanz, die ihrem Wesen nach dem sittlichen Anspruch der vom menschlichen Geist vollzogenen Werteinsichten offen ist, und das bedeutet schließlich für den gläubigen Menschen: Die Moralität der Ehre steht unter dem Urteil des christlichen, vom Ethos der Offenbarung geprägten Gewissens.

---

<sup>68</sup>] Reiner, H., Die Ehre, o. O. 1956, 105



Zweites Kapitel:  
Das Problem der Moralität der Ehre



# I. Die Identität von Ehre und Gewissen im archaischen Bewußtsein

Wenn Ehre einerseits als soziales Ordnungsprinzip erscheint, das jedem seinen sozialen Status auf Grund der Vorzüge geben soll, die er gemäß den Wertungen des herrschenden Ethos aufweisen kann, andererseits aber auch rückbezogen ist auf ihren Träger als sittliche Person, die in dem Besitz dieser Vorzüge ihren Selbstwert erblickt, so läßt sich diese im Ursprung gegebene ethisch-soziologische Einheit des Ehrbegriffs im Hinblick auf die Sittlichkeit des Menschen nicht schlechthin durchhalten. Denn nicht alles, was einen Menschen auszeichnet, muß notwendig in einem entsprechenden sozialen Status seinen Ausdruck finden, dann nämlich nicht, wenn die Werttafel der Gesellschaft mit der eigenen divergiert und eine Anerkennung ohne Verstoß gegen die Normen des eigenen Ethos nicht zu erreichen ist, oder aber wenn das sittliche Selbstverständnis des einzelnen eine immanente Ehrmoral überhaupt transzendiert.

Ungebrochen ist diese Einheit eigentlich nur da möglich, wo der einzelne noch völlig unkritisch und distanzlos im Bannkreis kollektiver Wertungen lebt und ein Bewußtsein seines eigenen Wertes überhaupt erst aus der Zuerkennung dieses Wertes durch die Umwelt empfängt, wo also individuelle und soziale Werte für das Gewissen noch ununterschieden sind.

Durchgängig dürfte das auf primitive Kulturen zutreffen, sofern diesen eine Unterscheidung von »Innenwelt« und »Außenwelt«, von Gesinnung und Darstellung dieser Gesinnung faktisch noch nicht vollziehbar ist. Für den einzelnen ist die Erfahrung seiner eigenen Würde dabei wesentlich geknüpft an sichtbare, in Symbolen »stabilisierte« Ehrerweise, die ihm zuteil werden. Nichts liegt dem Primitiven ferner, schreibt Gehlen, »als handlungslose Gesinnungen durch oratorischen Aufwand glaubhaft zu machen. Die entscheidenden Motive werden sofort in Handlungen übersetzt, diese Handlungen in der wirklichen, sinnlichen Gestaltung von Tatsachen erkennbar gemacht und von diesen Tatsachen her durchgehalten. Es gibt eben keine unsinnlichen, abstrakten Institutionen, das gegenseitige Verhalten wird, sofern es sich auf Dauer einspielen muß, durchaus über

Außenstabilisatoren gelenkt. Wenn die Initiation z. B. den jungen Menschen in einem scharf betonten Übergang aus der engen Familie herausbricht und in einen neuen Verband einteilt, etwa eine Altersklasse, so erhält er einen neuen Namen, andere Kleidungs- und Schmuckstücke, eine neue Haartracht, Tätowierungen – was immer; neue, definierte Verhaltensformen werden ihm freigegeben, die alten tabuiert. Die Einstellung der Anderen, Jüngerer und Älterer, orientiert sich an diesen sichtbaren Emblemen, ihr Verhalten wird von daher in den tradierten Formen an der Aktualitätsschwelle stabilisiert. *Das ist Status. Jedes Würdegefühl, jede Bindung an eine Vorstellung von sich selbst hängt davon ab.* Die noch intakte große Autorität der Richter und Ärzte beruht wesentlich auf ihrer Amts- tracht. Forms are the food of faith<sup>69</sup>.«

Freilich darf daraus nicht gefolgert werden, daß eine Emanzipation vom Symbol als dem »Außenhalt« und motivbewahrenden Repräsentanten der Ehre auch schon das Ende der ethisch-soziologischen Einheit des Ehrbegriffs bedeuten würde. Denn bei zunehmendem Reichtum an Wertungen in einer sich entwickelnden Kultur läßt sich schwerlich jeder Wert in einem äußeren Zeichen festhalten, es sei denn in dem der *Sprache*. *Die Einheit liegt vielmehr wesentlich darin begründet, daß sich das sittliche Selbstverständnis des einzelnen von seinem Sozialwert her aufbaut und umgekehrt die Statushierarchie der Gesellschaft aus der Zuerkennung des Sozialwertes der Individuen resultiert.* In der frühhellenischen Ethik z. B. meint ἀρετή noch nicht eine immanente Eigenschaft im Sinne unseres Tugendbegriffs, »sondern den ethisch politischen Wert des Mannes, der nicht durch das noch nicht entwickelte Gewissen, sondern durch die Gemeinschaft

---

<sup>69</sup>] Gehlen, A., Urmensch und Spätkultur 1956, 29 (Hervorhebung nur im Zitat). – Sittliches Normenbewußtsein in archaischen Kulturen (z. B. die Geltung von Nothilfe- und Blutrachepflichten, Tauschverpflichtungen etc.) ist nach Gehlen ausschließlich statusorientiert. Bedürfnisse, die nicht durch Status legitimiert sind, etwa in der Form von Familien- oder Verwandtschaftsregulationen, bleiben unerfüllt. Einen Ausweg bietet vielfach nur die »Statusfiktion«: man »übersetzt« dabei nicht einordnenbare Wünsche und Verhaltensweisen in Statusmodelle, die den geläufigen und bekannten nachgebildet sind. Gehlen verweist hierfür auf die »Ehen« von Homosexuellen bei den Tschuktschen und Kamtschadalen wie auf die vielfältigen Einsatzmöglichkeiten der Adoption (u. a. zur Lösung von Familien- und Stammeskonflikten), die es gestattet, »alle möglichen Interessen in der Sprache der Verwandtschaftsregelungen auszudrücken.« (Ebenda 25+ff.)

bestimmt wird<sup>70</sup>.« Entsprechend bedeutet *αἰδώς* (»der Begriff, der am ehesten das ausdrückt, was wir mit Gewissen bezeichnen<sup>71</sup>«): »Das Streben, anderen aus irgendeinem Grunde Ehre zu bezeugen<sup>72</sup>« und *αἰσχύνη* (unsere Scham): »Die Furcht vor Ehrlosigkeit«, »die Scheu, sich selber Tadel zuzuziehen<sup>73</sup>«. Diese reine Ehrmoral ist nach einem Ausdruck Ernst Stippels treffend gekennzeichnet durch die »Öffentlichkeit des Gewissens<sup>74</sup>«: Auf Ehrerweisen beruht die gesellschaftliche Ordnung ebenso wie die Selbsteinschätzung des Individuums; jedes Verdienst nimmt für sich unabdingbar die seiner Leistung entsprechende Ehre in Anspruch. Das gilt selbst bei den Göttern, die eifersüchtig über ihre Ehre wachen: fromm sein, die Götter ehren heißt, ihnen ihre Verdienste zugestehen<sup>75</sup>.

Was dabei im Rahmen der sich wandelnden Bedürfnisse alles als Vorzug oder Verdienst erscheint, welche Wertvorstellungen sich also jeweils mit der Bedeutung von *ἀρετή* verbinden, ändert an ihrer sittlichen Fundierung im Ehrgedanken nichts. Wenn beispielsweise bei Homer neben der Abstammung seiner Helden von den Göttern, vor allem wegen der vital notwendigen Wehrhaftigkeit, ihre Tapferkeit als zentraler Ehrenwert erscheint, in einer befriedeteren Zeit hingegen, bei Hesiod, statt kriegerischer Eigenschaften der zu Wohlstand führende Fleiß und die rechtliche Gesinnung des Ackerbauern, so bleibt trotz dieser tiefgreifenden Wandlung seiner inhaltlichen Bestimmtheit die maßgebende Rolle des Ehrbegriffs als Richtschnur des Wertes und Handelns unangetastet: das Streben nach den jeweils geltenden Vorzügen bleibt im Bewußtsein des einzelnen ungetrennt und ununterschieden von dem Verlangen und Streben nach der Ehre, die der Besitz dieser Vorzüge verleiht. »Das griechische Gefühl«, sagt Nitzsch, »verbindet mit Schönheit, Wohlstand, Tüchtigkeit und jedem Gelingen immer gleich die Vorstel-

---

<sup>70</sup>] Schwartz, E., Probleme der antiken Ethik. Jahrbuch des Hochstiftes zu Frankfurt/M. 1906, 53

<sup>71</sup>] Hoffmann, M., Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen. Tübingen 1914, 46

<sup>72</sup>] Stippel, E., Ehre und Ehrerziehung in der Antike. Würzburg 1939, 12

<sup>73</sup>] Ebenda

<sup>74</sup>] Ebenda

<sup>75</sup>] Vgl. auch die in diesem Zusammenhang interessante sprachliche Verwandtschaft des deutschen Wortes »Ehre« und des griechischen *ἔξος*. In: Kluge, F., Ethymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin 1960<sup>18</sup>, Art. Ehre

lung von der Aufmerksamkeit, dem Preise und Ruhme, den diese Dinge bei anderen erlangen. So kommt es, daß die Begriffe Ruhm, Tugend, Glück, Schönheit ineinanderspielen, und daß auf der einen Seite Tugend und Schönheit mit Wörtern bezeichnet werden, welche ihrem ursprünglichen Sinn nach mit den Begriffen Ruhm und Ehre verwandt sind (*ἀρετή, ἀγλαΐη*), und man auf der anderen oft Ruhm und Ehre nennt (*κλέος, κῦδος*), wo an Schönheit, Glück, Wohlstand zu denken ist<sup>76</sup>.«

Daß es sich hier nicht nur um ein vereinzelt und speziell frühgriechisches, sondern um ein die archaisch-menschliche Bewußtseinslage generell kennzeichnendes Phänomen handelt, zeigt die Heranziehung des Hebräischen. Der Wortstamm *kbd* als Wurzel von *kābôd* (»Ehre«, »Herrlichkeit«) nimmt seinen Ausgang von der Bedeutung körperlicher »Schwere«<sup>77</sup>, bezeichnet dann ferner die Schwere und Gewichtigkeit von Wertgegenständen (Gen 50, 9; Ex 12, 38) und schließlich die »Schwere« und das Gewichtigsein eines Menschen im Sinne von Ansehen und Ehre, die dieser durch den Besitz der jeweils als gewichtig geltenden und sozial geschätzten Gegenstände selbst empfängt<sup>78</sup>. Besonders interessant in unserem Zusammenhang ist die der gleichen Sprachwurzel *kbd* entstammende Wendung *k<sup>l</sup>bôdi* (Gen 49,6; Ps 4,3; 16,9), ein Ausdruck, der nach Caspari den »persönlichen Bestand«, die »Egoität« eines Menschen, im Sinne von »myself«, »Ich«, unter dem Nebengedanken kräftigen Selbstwertgefühls bezeichnet<sup>79</sup>.

Die entscheidende Zäsur im Verständnis des Ehrbegriffs liegt zweifellos dort, wo das von jeder Interessiertheit an etwas und von jeder Rücksicht auf das Selbstwertgefühl seines Trägers sich emanzipierende *sittliche Gewissen* die einzelnen Vorzüge als solche, in ihrem jeweiligen von der Ehre unabhängigen Wertsein beurteilt und damit also auch die Frage nach dem Wert der Ehre selbst allererst stellen

<sup>76</sup>] Nitzsch, G. W., Erklärende Anmerkungen zu Homers Odyssee. Hannover 1862, 1. Bd., 164

<sup>77</sup>] So Ex 4,10: »schwere Zunge«; Gen 48,10: »schwere Augen«; Ex 5,5: »schwere Hand«. Metaphorisch auch: »Schwere des Herzens« Ex 7,14 u. 9,7; ferner »Schwere des Kampfes« Ri 20,54 und »Schwere der Sünde« Gen 18,20. Vgl. Caspari, W., Die Bedeutung der Wortsippe *kbd* im Hebräischen. Leipzig 1908, 8 ff.

<sup>78</sup>] cf. Gen 15,2: *w<sup>e</sup>abrâm kâbed m<sup>e</sup>ôd bamniqnâ bakkäsâf ubazzâhâb*

<sup>79</sup>] Caspari, a. a. O. 155 ff.

kann. Dieser Rekurs auf das Gewissen im eigentlichen Sinne ist zwar an sich für jeden Menschen grundsätzlich und immer schon möglich, weil das zum Wesen seiner geistigen Natur gehört (Röm 2,15). Doch liegt die Voraussetzung für eine Aktualisierung des Gewissens gerade darin, daß der Mensch seine biologischen, psychologischen und sozialen Antriebe, in deren Bannkreis er »normalerweise« lebt, unter Hemmung setzt, um »bei sich selber«, in seinem »intimen Ich« ohne verfärbende Interessiertheit und »Benommenheit« urteilen zu können. Wieweit das primitive Bewußtsein eine solche Askese gerade hinsichtlich der sozialen Antriebe zu leisten vermag, steht dahin<sup>80</sup>.

Wo immer sich aber nun tatsächlich das Gewissen in seiner Reinheit, als die eigentliche sittliche Instanz im Menschen durchsetzt, die, ohne sich von irgendwelchen Nutzerwägungen beeinflussen zu lassen, allein den Gesichtspunkt des Guten, die *ratio boni*, in der Beurteilung des menschlichen Handelns und Strebens gelten läßt, drängt sich sofort auch die Frage nach der Moralität der Ehre unabweisbar auf. Und zwar stellt sich diese grundsätzlich in zweifacher Hinsicht:

1. *In bezug auf die Moralität des jeweiligen Wertes, an dem einer teilhat*, (insofern an diesem die Ehre »hängt«): ob derselbe nämlich – unter dem Gesichtspunkt des Guten – überhaupt der Ehre wert, d. h. kein Unwert ist, und, falls das zutrifft, in welchem »Maße« er Ehre fordert, »welche« Ehre er verdient, d. h. welchen Rang der jeweilige Wert *sub ratione boni* hat, denn allein von diesem her läßt sich das *moralisch* geschuldete oder verdiente Maß an Ehre bestimmen.
2. *In bezug auf die Moralität der Akte, mit deren Hilfe die Ehre erreicht, bzw. als Erreichtes festgehalten wird.*

Wenden wir uns zunächst diesem zweiten außerordentlich wichtigen Problem zu, dessen Behandlung in der über zweitausendjährigen Geschichte der *Ehrethik* (als dem wissenschaftlichen Bemühen um die Frage nach der Moralität der Ehre) eine hervorragende Rolle spielt, deren gültige Ergebnisse es hier freizulegen gilt.

---

<sup>80</sup>] So selbstverständlich ist sie jedenfalls für den Durchschnitt der Menschen auch heute noch nicht. Das, was man durchweg Ehre nennt, bemerkt Jakob Burckhardt einmal mit Recht, sei vielfach ein »Gemisch von Egoismus und Gewissen«. (Die Kultur der Renaissance in Italien. Leipzig 1908<sup>10</sup>, Bd. 2, 202)

## II. Die Moralität des Ehrstrebens

### 1. *Ehre – ein anhängender Nutzwert*

Unsere Analyse des Ehrphänomens<sup>81</sup> hat deutlich gemacht, daß das Streben des Menschen nach Ehre auf seiner Sozialbezogenheit, auf seiner »Rudelhaftigkeit« beruht. In diesem Streben spricht sich sowohl das Verlangen nach »sozialer Sicherheit«, nach »Ermöglichung öffentlicher Existenz« als auch – von diesem zunächst ununterschieden – das Verlangen nach der Zuerkennung eines der Selbstwertung entsprechenden sozialen Ranges aus. Dieses doppelte Begehren gelangt zur Erfüllung und Sättigung im Gefühl des Besitzes eines sozialen Status als dem »Vollbesitz der Ehre«. Mit diesem erst fühlt sich der einzelne in der ihm »zustehenden« Weise gesellschaftlich eingeordnet.

Nun kommt aber ein sozialer Status nicht schon durch bloße Teilhabe an Werten, durch den Besitz bestimmter Vorzüge zustande, sondern wesenhaft erst durch die moralisch diesen zugeordneten, jedoch allein in der Macht der Umwelt liegenden spezifischen Akte der Ehrerweisung, der Verehrung usf., Akte, wie sie dem jeweiligen »Rang« des zu ehrenden Wertseins der Person entsprechen. Gegenüber der Teilhabe an Werten als solcher hat demzufolge die Erlangung ihrer Anerkennung einen eigenen, zusätzlichen Wert, der zwar an der Teilhabe selbst nichts ändern, sie weder mehren noch mindern kann, der aber allein das zum Seinsbestand des Menschen gehörende, in seiner Sozialnatur verankerte Streben nach einem sozialen Status zur Erfüllung bringt. Gerade diese Tatsache aber, daß die Ehre, insofern sie empfangen wird, unter dem Gesichtspunkt der Sozialbezogenheit des Menschen als ein gegenüber der Teilhabe durchaus eigenständiger Wert erscheint, macht es grundsätzlich möglich, sie »um ihrer selbst willen« zu begehren und anzustreben.

Doch liegt in dieser Möglichkeit, von der die Menschen freilich sehr häufig Gebrauch machen, ein nicht geringes moralisches Problem. Denn wo immer nach »Ehre um der Ehre willen« gestrebt wird, ist die bewegende Ursache, die zum Besitz der jeweiligen Vorzüge

---

<sup>81</sup>] Siehe Kap. I, § 1 dieser Arbeit

drängt, nicht mehr primär der Eigenwert dieser Vorzüge selbst, sondern ihr »anhängender Nutzwert«<sup>82</sup>: die dafür erwartete Ehrung. Das sittlich Fragwürdige an diesem Vorgang liegt aber gerade darin, daß dabei den Vorzügen selbst in ihrem Eigenwert eine geringere Bedeutung beigelegt wird als der sozialen Prämie, die sie einbringen. Diese werden also im Bewußtsein dessen, der nach »Ehre um ihrer selbst willen« strebt, gewissermaßen entwertet, obschon allein sie es sind, deren Besitz die Umwelt im Akt der Ehrung intendiert; und zwar intendiert, nicht um damit das Ehrverlangen zu honorieren, sondern um die innere Werthhaftigkeit der Vorzüge selbst, bzw. die moralischen Anstrengungen, die ihr Zustandekommen erst ermöglichen, entsprechend zu würdigen. Wenn auch andererseits die bloße Faktizität des Besitzes eines Vorzuges, ganz gleich welchen Motiven seine Realisierung zu verdanken ist, an sich schon genügt, um die seinem Wertgehalt entsprechende Ehrung zu legitimieren, so »gehört« dieser Vorzug dem Betreffenden – im Sinne moralischer Zurechnung und Verdienstlichkeit – doch nur in dem Maße, wie er ihn um seiner selbst willen schätzt bzw. erstrebt. Offensichtlich verliert also das menschliche Handeln genau in dem Maße an sittlichem Wert, wie, statt des Gutseins des jeweiligen Vorzuges selbst, die durch ihn erst ermöglichte Ehrung in ihrem Eigenwert Beweggrund und Ziel des Handelns wird. Denn im Ehrverlangen als solchem liegt noch keinerlei sittlicher Wert, insofern es lediglich eine elementare soziale Lebensäußerung des Menschen darstellt, die sich im Gefühl des Besitzes eines sozialen Status erfüllt. Durch den Besitz oder Nichtbesitz eines solchen Status aber wird dem, was der Mensch jeweils selbst ist und was ihn an sich auszeichnet, nichts hinzugefügt und nichts genommen. Deshalb sagt Thomas mit Recht: »Ad perfectionem hominis pertinet quod ipse se cognoscat; sed quod ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad eius perfectionem; et ideo non est per se appetendum«<sup>83</sup>.

<sup>82</sup>] Hierzu Hartmann, N., Ethik. Berlin 1949, 1+2 ff.: Absolutheit sittlicher Werte und Relativität der anhängenden Güterwerte

<sup>83</sup>] S. Th. II-II, 152,1 ad 5. Wohl aber erscheint das Streben, »von anderen erkannt zu werden« sittlich gerechtfertigt, ja geboten, wenn es hierbei nicht um den Selbstgenuß des »Erkanntwerdens«, sondern jeweils um ein anderes, durch die Ehrung überhaupt erst ermöglichtes Gut geht. Deshalb fährt Thomas fort: »Potest tamen appeti, in quantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quod homines proficiant

## 2. Ehrstreben als Hilfsmotiv

Freilich, solange das Streben des Menschen, geehrt zu werden und einen Status zu haben, an den Willen zu einem dieser Ehrung entsprechenden Verdienst moralisch gebunden bleibt, kann schwerlich mit letzter Sicherheit präsumiert werden, daß sein Handeln nur und ausschließlich durch den Nutzwert der Ehrung motiviert ist, soviel ihm auch daran liegen mag. Selbst für die zahlreichen Fälle, wo der Gedanke an die Zuerkennung der Ehre das eigentlich auslösende Moment des Handelns ist und eine Realisierung der jeweiligen Vorzüge ohne diesen Antrieb faktisch nicht erfolgen würde, läßt sich keineswegs schlechthin unterstellen, daß dabei die Ehrung »allein um ihrer selbst willen« gesucht wird. Vielmehr wird es sehr oft so sein, daß sich die Bedeutsamkeit und Wertigkeit der Vorzüge selbst auf dem Wege über ihre soziale Schätzung dem Handelnden erschließt, d. h. während es ihm zunächst nur darum zu tun ist, an dieser Schätzung teilzuhaben, weil ihm das im Hinblick auf seine »öffentliche Existenz« notwendig oder nützlich erscheint, zieht ihn der den Vorzügen selbst innewohnende »Glanz« mehr und mehr in seinen Bann: »Sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit«, wie es Thomas im Anschluß an Cicero von der Tugend sagt<sup>84</sup>. Einem solchen Menschen mag es dann gehen wie Saul, der auszog, um seine Eselinnen zu suchen und ein Königreich fand.

Diese Chance liegt letztlich in der Wesensstruktur des Ehrphänomens selbst begründet. Solange sich der Mensch nämlich von der Gesinnung der Wahrhaftigkeit leiten läßt, wird er keine Ehrung erwarten oder erstreben, der nicht ein Ehren – *Wert*, der wirkliche Besitz eines Vorzuges zugeordnet ist: kein sozialer Status ohne entsprechende Teilhabe an Werten! Unter diesem Gesichtspunkt empfängt das Ehrstreben die Bedeutung eines *prädisponierenden, wenn auch selbst nicht schon sittlich verdienstlichen Hilfsmotivs*: der von ihm ausge-

---

ex bono quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quae in se cognoscit, per testimonium laudis alienae, studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est quod curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram Deo et hominibus; non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.« – Von diesem Grundsatz, mit dem Thomas die Moralität des Ehrstrebens bestimmt, lassen auch wir uns im folgenden leiten.

<sup>84</sup>] S. Th. II-II 145,1 ad 1

löste Drang zur Teilhabe aktiviert den sittlichen Willen zu dieser Teilhabe (aus dem Beweggrund der Wahrhaftigkeit) und bereitet damit die Begegnung mit dem Wertgehalt der Vorzüge selbst vor, deren eigene Anziehungskraft schließlich den Gedanken an die Ehrung zurücktreten läßt, evtl. sogar ganz aufhebt.

Gerade dem »wertblinden«, vom Strom vitaler Bedürfnisse getriebenen Menschen, bietet das Ehrstreben eine unentbehrliche Hilfe. Selbst anspruchsvolle Leistungen oder hohe, vom Gemeinwohl her jedoch vielfach zu fordernde Tugenden, denen er sich gewiß sonst versagen würde, empfangen für ihn unter dem Gesichtspunkt der »Ehre« eine spezifische Dringlichkeit, die ihm ihre Verwirklichung ungemein erleichtert und ihn auch für eine eigentliche und unmittelbare Schätzung ihres Wertgehaltes eher disponiert. Im Hinblick auf diese seine gleichsam maieutische Rolle hält z. B. der römische Rhetor Quintilian den Appell an das Ehrbedürfnis als Leistungsstimulus in der Erziehung für unerläßlich, wenn er sagt: »Ich wünsche mir einen Knaben, den das Lob antreibt, der Ruhm reizt, der, wenn er besiegt wird, weint. Einen solchen wird der Ehrgeiz in Atem halten, der Tadel kränken und Ehre antreiben; bei einem solchen werde ich nie Trägheit zu fürchten haben<sup>85</sup>.«

Der Kontakt zum Wertgehalt der jeweiligen Vorzüge und der Wille zu ihrer Verwirklichung erscheint ihm offenbar am ehesten im Rahmen des Ehrstrebens gesichert. Schließlich dürfte auch der heutige Pädagoge auf den Beistand eines solch mächtigen Motivs kaum ganz verzichten können, um die Leistungswilligkeit seiner Schüler anzuregen. Der stimulierende Vorwurf »mangelnden Ehrgeizes« wird seine Wirkung selten verfehlen. Und wenn auch dabei zu bedenken bleibt, daß der sittliche Wert einer Leistung nicht auf dem Ehrbedürfnis sondern auf der freien und spontanen Zuwendung des Handelnden zum Eigenwert dieser Leistung selbst beruht, so erscheint doch eine solch disponierende Motivierung im Hinblick auf ihre erhoffte Wirkung durchaus gerechtfertigt, solange es an höheren Beweggründen mangelt.

Ja selbst wenn der Wertgehalt der jeweiligen Vorzüge, Tugenden oder Leistungen einen Menschen bereits tiefer bewegt als das Verlangen, mittels ihres Besitzes geehrt zu werden, ist es doch keines-

---

<sup>85</sup>] Zitiert bei Stippel a. a. O. 55, ohne Angabe der Fundstelle

wegs verwerflich, auch dann noch zu Zeiten dem Gedanken an die Ehrung Raum zu geben, um durch ihn bestärkt sich noch entschiedener den Vorzügen selbst zuzuwenden. Selbst das Buch der Weisheit verschmäht diese Hilfe nicht, wenn es dem jugendlichen Salomon, der sich von Gott Weisheit erbeten (4 Kg 3,9) und sie als seine »Braut« heimführen will, folgende Worte in den Mund legt:

»Ich beschloß also, diese (die Weisheit) zur Lebensgemeinschaft heimzuführen,

da ich wußte, daß sie mir Ratgeberin sein wird im Glück und Trost in Sorgen und Kümmeris.

Ich werde ihretwegen Ruhm haben bei der Menge

und als Jugendlicher Ehre bei den Älteren;

als scharfsinnig werde ich erfunden werden bei Gericht

und in den Augen der Machthaber Bewunderung finden.

Wenn ich schweige, werden sie warten,

und wenn ich rede, werden sie horchen,

und wenn ich etwas länger spreche,

werden sie die Hand auf den Mund legen.

Ich werde durch sie Unsterblichkeit erlangen

und ein ewiges Andenken bei den Späteren hinterlassen.«

(Weish 8,9–15).

Noch weitaus weniger entbehrlich aber als bei der Verwirklichung positiver, über dem sozial gebotenen Minimum liegender Vorzüge und Leistungen, erweist sich die Hilfe des Ehrstrebens dort, wo es um die Durchsetzung von Forderungen geht, die von der jeweiligen Gesellschaft oder sozialen Gruppe als *sittliche Grundlage ihrer Einheit* betrachtet werden, und die deshalb von jedem einzelnen als Bedingung seiner Zugehörigkeit erfüllt werden müssen. Vielen wird ja damit ein meist recht beachtliches Maß an Verzicht auf Trieb-erfüllung zugemutet. Doch gerade hier erweist sich das in der Sozialnatur des Menschen tief verankerte Bedürfnis nach Anerkennung, nach sozialer Geborgenheit und Gemeinschaft oft stärker als die stärksten Begierden und dadurch zur Verwirklichung dieser Forderungen, als die entscheidende Stütze: »Quae ab hominibus turpissima, videlicet brutales voluptates repellit<sup>86</sup>.«

Freilich gilt auch hier, daß der Mensch, den einzig und allein die

---

<sup>86</sup>] S. Th. II–II 1+5, 4c

Furcht vor Schmach und Schande, vor dem Verlust des moralischen Ansehens und des guten Rufes oder, wie die Psychologie sagt, seine »Geltungsscham«<sup>87</sup> davon abhält, tadelnswerte Handlungen zu begehen, noch nicht in vollem Sinne sittlich handelt. Denn moralische Übel sind zu meiden, nicht weil sie Unehre bringen, sondern weil sie Übel sind. Doch kann ein solcher Affekt, analog dem Ehrgeiz, über seine Bedeutung als »Realisationsfaktor« hinaus, vielfach auch der Auslöser werden zur Besinnung auf die eigene Würde, auf das, »was man sich schuldig ist« (innere Ehre), oder schließlich zur Aktualisierung eines reinen, von keinem Egoismus mehr verfärbten Gewissenserlebnisses führen: zum Abscheu vor dem Bösen als Bösem.

### *3. Die beiden Formen ehrloser Gesinnung: Heuchelei und Zynismus*

Wenn auch grundsätzlich eine Versittlichung der Handlungsmotive moralisch geboten erscheint, so darf doch nicht übersehen werden, daß selbst derjenige, der das Böse nicht seines inneren Unwertes wegen unterläßt, sondern ausschließlich aus der Sorge um sein Ansehen, keinesfalls dem Heuchler gleichgesetzt werden darf, der sich mit Tugenden maskiert, die er nicht besitzt, und Vorzüge vortäuscht, an denen ihm in Wahrheit nichts liegt, dem es nur um den Schein der Ehre zu tun ist und der deshalb konsequent das im Ehrphänomen geforderte Grundelement der Teilhabe an Werten unterschlägt. Von einem solchen unterscheidet sich der »Mann von Ehre« durch den entschiedenen Willen zur Wahrhaftigkeit. Außerdem hebt sich der auf seinen sittlichen Ruf bedachte und zugleich von der Gesinnung der Wahrhaftigkeit geleitete Mensch in einem positiven Sinne nicht nur von dem die Ehre pervertierenden Heuchler ab, sondern auch von dem Gegentyp des zynischen Verächters aller äußeren und inneren Ehrenhaftigkeit und Würde, der sich nichts daraus macht, was man von ihm denkt oder sagt, und den Wilhelm Busch treffend in dem bekannten Vers kennzeichnet:

»Ist der Ruf erst ruiniert,  
so lebt man ganz ungeniert.«

---

<sup>87]</sup> Egenter, a. a. O. 65

Die Chancen für ein solch »ungeniertes Leben« sind übrigens nicht beliebig. Vielfach ergeben sie sich aus der Position der Macht, die den, der sie besitzt, dazu verführen kann, die geltende Moral frivol zu mißachten. Ein Beispiel hierfür ist etwa die Haltung des Fürsten von Taranto, eines jener skrupellosen Renaissancecondottieri, der seiner Soldateska in einem gefährlichen Augenblick zurief: »Hüten wir uns vor Schaden, die Schande werden wir schon überleben!«<sup>88</sup> – Aber auch die moderne pluralistische Struktur der demokratischen Gesellschaften kommt dem Verächter des Ehrgedankens in gewissem Umfang zustatten. Die Divergenz der verschiedenen Ethosformen und sittlichen Forderungen der einzelnen Gruppen und Sozialeinheiten in einem modernen Staat zwingt diesen zu größerer Toleranz und damit zu einer weitaus liberaleren Gesetzgebung, als dies in kulturell geschlossenen, von einem einheitlichen Ethos her geprägten Gesellschaften der Fall ist. Unter diesen Voraussetzungen ist der Handlungsspielraum des Individuums ungemein groß: *seinen gruppenbezogenen Ruf zu ruinieren, bedeutet für den einzelnen noch nicht, der Verachtung der Gesamtgesellschaft zu verfallen*, einer Verachtung, die zudem durchweg erst dann ernst genommen wird, wenn sie sich in Strafsanktionen äußert. Infolgedessen reduziert sich für den Zyniker das Problem des »richtigen Handelns« wesentlich auf die Erhaltung seiner physischen Freiheit und die Ermöglichung seiner Libertinagen, nur daß er im Unterschied zum Heuchler aus der Position der eigenen Stärke bzw. im »Windschatten« liberaler Gesetze mit offenem Visier darum kämpft. Gegenüber dem Immoralismus beider, nämlich sowohl dem des Heuchlers wie des Zynikers, bleibt in der Gesinnung seines Rufes wegen um sein moralisches Verhalten Besorgten das *Gewissen* präsent, insofern die sittliche Forderung nach »Teilhabe an Werten« bzw. nach Unterlassung von Unwerten als Grund und Rechtstitel der Ehre sein Handeln durchdauernd mitbestimmt. Eben das Gewissen ist es aber auch, das bei dieser Forderung nicht stehenbleibt, sondern darüber hinaus schließlich zur Überwindung des als solches noch vorsittlichen und utilitaristischen Ehrmotivs überhaupt drängt. *Denn nicht allein der moralisch korrekte Vollzug einer Handlung bestimmt deren sittlichen Wert, sondern schlechthin vorgängig* – gemäß dem alten scholastischen Satz: »Actus

---

<sup>88]</sup> Olschki, L., Italien: Genius und Geschichte. Darmstadt 1958, 226

specificantur ab objecto« – die Werthhaftigkeit des in ihr intendierten Sachverhaltes. Wenn also auch ein Handeln »allein« der Ehrung oder des Rufes wegen nicht etwa als unerlaubt und in sich unsittlich bezeichnet werden kann, solange das entsprechende Verdienst mit-intendiert wird<sup>89</sup>, bleibt es dennoch sub ratione boni gefordert, daß statt des anhängenden Nutzwertes der sozialen Schätzung, der Wertgehalt der jeweiligen Vorzüge selbst Beweggrund und Ziel des Handelns wird.

#### 4. Die Ehre im Dienst der sittlichen Vollendung

Eine eigentliche *sittliche* Notwendigkeit, den eigenen Ruf zu sichern oder auch nach Ehre zu streben, kann deshalb keinesfalls aus dem bloßen *Bedürfnis* nach sozialer Sicherheit bzw. nach sozialem Status abgeleitet werden. Wohl aber kann sich eine solche ergeben, wenn die jeweilige Ehrung als notwendiges *Mittel* zur Erreichung eines Zieles erkannt wird, das selbst dem vital nützlichen Wert der eigenen Ehrung grundsätzlich übergeordnet ist. So ist z. B. die Wahrung des eigenen guten Rufes ganz offensichtlich sittlich gefordert im Hinblick auf das vielfach damit verknüpfte moralische Ansehen der Sozialeinheit, zu der man gehört, etwa der Familie oder des Berufsstandes. Man muß Wert auf seine Ehre legen, um die Ehre derer, mit denen man sie teilt, nicht zu desavouieren.

Ein weiterer, nicht weniger bedeutsamer Umstand, auf Grund dessen die Hochhaltung der eigenen Ehre sittlich geboten erscheint, ist der, daß die Umwelt des guten Rufes des einzelnen als eines *verlässlichen Zeichens seiner Brauchbarkeit und Werthhaftigkeit für das Gemeinschaftsleben* bedarf. Grundsätzliche Stumpfheit gegenüber der eigenen Ehre aus Mangel an sozialem Verantwortungsgefühl bedeutet u. U. eine empfindliche Schädigung des Gemeinwohls. So sagt Augustinus: »Wer sein Leben vor Verbrechen und Untaten bewahrt, tut sich selbst Gutes; wer aber darüber hinaus auch seine Ehre bewahrt, handelt barmherzig gegen die andern; denn wie uns unser gutes Leben von Not ist, so den andern unser guter Name<sup>90</sup>.« Nicht

---

<sup>89</sup>] »Ambitio peccatum est quo quis inordinate honorem desiderat, vel quem non meretur, vel quem non in Deum, sed ad sui ipsius tantum utilitatem refert.« (S. Th. II-II 151, 1c)

<sup>90</sup>] Augustinus, De bono viduitatis Cap. XII PL 40, 448

selten bleibt diese moralische Pflicht, aus sozialer Verantwortung den »guten Namen« zu wahren, selbst dann noch bestehen, wenn man sich dessen bereits im Hinblick auf die eine oder andere Handlungsweise innerlich unwürdig gemacht hat. »Aber damit dieses Wahren und Schützen der unverdienten Ehre nicht zur Heuchelei werde, muß außer dem eifrigen Streben um Rückgewinnung des Ehrenwertes das Gefühl der Unwürdigkeit vor Gott und den Menschen in die Lücke springen<sup>91</sup>.«

Schließlich noch ein dritter Gesichtspunkt: Das »Aufsichhalten« trägt entscheidend dazu bei, die verpflichtende Kraft eines Ethos im Bewußtsein der Gesellschaft zu zementieren. Gute wie schlechte Beispiele können gleichermaßen Schule machen: »Je mehr Menschen von beflecktem Namen leben, um so zulässiger scheint die Befleckung und desto weniger abschreckend<sup>92</sup>.«

In allen drei Fällen erscheint die Sorge um das eigene moralische Ansehen jeweils immer nur als Mittel und nicht als Ziel. Einer ebensolchen sittlichen Motivierung bedarf auch das Streben nach jener Ehre, die über das »soziale Minimum« des moralischen Ansehens, des guten Namens oder Rufes hinausführt. In seiner Nikomachischen Ethik macht Aristoteles auf das eigentümliche sittlich bedeutsame Phänomen aufmerksam, »daß man nach Ehre strebt, um sich des eigenen Wertes zu vergewissern. Deshalb sucht man, von Urteilsfähigen geehrt zu werden, von Menschen, die uns kennen, und zwar auf Grund der Tüchtigkeit<sup>93</sup>«. Offensichtlich wird in diesem Falle die höhere Ehre nicht mehr »um ihrer selbst willen« gesucht, vielmehr dient hier das Verlangen, von andern »erkannt« zu werden, von vornherein als Mittel, sich eine Vorstellung über den Wert der eigenen Person zu bilden, die nicht durch Selbsttäuschungen verzeichnet ist. Ähnlich beurteilt Quintilian den sittlichen Wert des Sich-miteinander-Vergleichens: »Wer sich mit niemandem vergleicht, muß sich notwendig selbst überschätzen<sup>94</sup>.«

---

<sup>91</sup>] Häring, a. a. O. 1316

<sup>92</sup>] Hirscher, J. B., Die christliche Moral. Sulzbach 1851<sup>5</sup>, Bd. 3, 319

<sup>93</sup>] Nik. Ethik I, 3, 1095 b. Ähnlich VIII, 9, 1159 a: »Wer nach Geltung bei sittlich und geistig hochstehenden Menschen verlangt, der möchte die persönliche Meinung, die er von sich hat, bestätigt wissen, und so freut man sich, indem man sich bezüglich des eigenen Wertes auf das Urteil derer verläßt, die davon sprechen.«

<sup>94</sup>] Zitiert bei Stippel a. a. O. 5<sup>+</sup>, ohne Angabe der Fundstelle

Doch nicht nur als Mittel zur Selbsterkenntnis kann das Ehrstreben selbst eine unmittelbare moralische Relevanz empfangen, sondern auch als Mittel zur »Auferbauung« des Nächsten: »Quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt<sup>95</sup>.« Hier ist es das Ethos des Neuen Testaments, das die Moralität dieses Motivs unterstreicht: »Jeder von uns suche dem Nächsten zu gefallen zur Erbauung im Guten« (Röm 15,2). Von einer solch dienenden und uneitlen Absicht getragen, muß auch die scheinbar verwegene Aufforderung des Seelsorgers Paulus verstanden werden: »Ahmt mich nach, liebe Brüder, und schaut auf die, welche nach unserem Beispiel wandeln« (Phil 3,17; cf. 1 Kor 4,16). Sorge um das Wohl der Gemeinschaft kann es ferner dem einzelnen u. U. zur moralischen Pflicht machen, auch höchst ehrenvolle Aufgaben anzustreben. So sagt z. B. Paulus: »Wer nach dem Bischofsamt strebt, verlangt ein gutes Werk!« (1 Tim 3,1). Im Anschluß an dieses Wort schreibt Linsenmann: »Das Wohl der Gesellschaft beruht darauf, daß die Edelsten und Besten sich nicht den öffentlichen Ämtern und Funktionen entziehen, sondern sich darbieten und opfern. Wo die Edlen weichen und fliehen, da machen sie nur den Mittelmäßigen und Schlechten Platz<sup>96</sup>.« Daß schließlich sogar der höchste sittliche Beweggrund, den es für menschliches Handeln gibt, die Verherrlichung Gottes nämlich, ein Offenkundig-werden-Lassen des eigenen Verhaltens fordern kann, lehrt uns Christus selbst: »Man zündet kein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit es allen leuchte, die im Hause sind. So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist!« (Mt 5,16; cf. 1 Petr 2,12).

Zusammenfassend können wir nunmehr sagen, daß die Moralität des Ehrstrebens wesentlich von seiner instrumentalen Funktion her bestimmt werden muß, wie Thomas sagt: »In quantum est utile ad aliquid<sup>97</sup>.« Dabei ist jedoch näherhin zu unterscheiden, ob dieses »aliquid« nur als Mittel betrachtet wird, das letztlich der Ehrung dienen soll (z. B. wenn die Sorge um den guten Namen oder der Ausblick auf die Ehrung den schwachen Willen des Menschen zu Tugenden und Leistungen anspricht, die ohne solchen Lohn nie er-

<sup>95</sup>] S. Th. II-II 152 ad 5

<sup>96</sup>] Linsenmann, F. X., Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878, 292f.

<sup>97</sup>] S. Th. II-II 152 ad 5

reicht würden), oder aber ob es unmittelbar seines höheren Wertgehaltes wegen intendiert und umgekehrt die Ehrung nur als Mittel zu seiner Ermöglichung (z. B. um der Selbsterkenntnis, um des Gemeinwohls oder um der Ehre Gottes willen) gesucht und gewollt wird.

### III. Die Moralität der inneren Ehre

Auf eine einfache Formel gebracht, ist die Geschichte der Ehre die Geschichte der moralischen Relevanz des sozialen Status, und zugleich in strenger Entsprechung hierzu – als Geschichte der Kritik dieser moralischen Relevanz – die Geschichte des Gewissens.

Kritik am Ehrstreben bedeutet ja, wie wir sahen, Destruktion des archaischen Ehrgewissens, Katharsis der vom anhängenden Nutzwert der Ehrung überlisteten sittlichen Vernunft. In dieser Kritik realisiert sich das Gewissen des Individuums als die von jeder Sozialbezogenheit und jedem Selbstwertgefühl unabhängige Instanz, die das bloß Nützliche vom eigentlich Sittlichen zu unterscheiden weiß, ihrem Träger frei von allem Gefallen Lob und Tadel erteilt und ihn damit erst auf das Sittliche als in sich eigenständigen Bereich hinordnet.

#### 1. *μεγαλοψυχία* – die innere Ehre des Menschen von großem Format

Eine der frühesten und zugleich bedeutsamsten Auseinandersetzungen mit dem Ehrgedanken, die freilich noch *vor* der Konzipierung eines eigentlichen Gewissensbegriffs geführt wird, findet sich in der Nikomachischen Ethik. Aristoteles entwickelt hier zur Bestimmung der rechten Mitte (dem durchgängigen Prinzip seiner vornehmlich deskriptiven, an den Lebensstilen der Polis gewonnenen und letztlich auch auf die Polis bezogenen Ethik<sup>98</sup> zwischen dem dummen Stolz des *χαυνός*, der »sich selbst höherer Dinge für wert hält als ihm zukommt« und der ängstlichen Bescheidenheit des *μικρόψυχος*, »der sich geringerer Dinge für wert hält als in Wirklichkeit zutrifft<sup>99</sup>«) die überlegene Haltung des *μεγαλόψυχος*, des Mannes von hohem Sinn. Zum Wesen dieser Tugend nun gehört es, daß der Hochsinnige nicht nur in bezug auf das richtige Maß an Selbsteinschätzung souveräne Sicherheit zeigt, sondern ebenso auch »in jeder einzelnen *ἀρετή* das große Format bekundet<sup>100</sup>.« Ein solcher aber, dessen Tugenden

<sup>98</sup>] Nik. Ethik I, 1, 1094b

<sup>99</sup>] Nik. Ethik IV, 7, 1125b

<sup>100</sup>] Ebenda u. 1124a: »So erweist sich also der hohe Sinn gleichsam als krönende Zierde jeglicher Trefflichkeit, denn er verleiht einer jeden die größere Form und kommt andererseits ohne sie nicht zustande.«

kraft seines hohen Sinnes die »größere Form« haben, offenbart notwendig erst recht Überlegenheit im Verhalten gegenüber den äußeren Gütern, gegenüber Macht, Reichtum und Erfolg, vor allem aber gegenüber der Ehre, dem »Preis der Tugend«<sup>101</sup>. Zwar steht ihm an sich das Höchstmaß an Ehre zu, ja im Grunde kann es für ihn, den Träger der höchsten Trefflichkeit, gar keine Ehrung geben, die ihm ganz entspräche<sup>102</sup>, doch selbst diese ist ihm »etwas Kleines«<sup>103</sup>. Denn nur wenig nimmt er ganz ernst<sup>104</sup> und »nichts ist ihm »groß«<sup>105</sup>.

Sofern wir uns auf diese Aussagen des Textes beschränken, der die *μεγαλοψυχία* als eine alle Tugenden und Vorzüge überhöhende und zusammenfassende Daseinshaltung ausweist<sup>106</sup>, kann durchaus mit Gauthier<sup>107</sup> von ihr als der Entdeckung des sittlichen Selbstbewußtseins gesprochen werden, was freilich noch nicht die Entdeckung des Gewissens selbst bedeutet. Denn vom Gewissen unterscheidet sich die Hochsinnigkeit dadurch, daß sie ihrer ganzen Struktur nach zutiefst an die *inneren* Akte des Ehrstrebens gebunden bleibt, so weitgehend sie auch dessen *äußere* Befriedigung und damit den Wert äußerer Ehrung relativieren mag. Das hohe und stolze Gefühl der eigenen Würde behält hier in jedem Urteil die Führung und bleibt in allem Handeln bestimmender Beweggrund. Es selbst aber steht damit außerhalb einer möglichen Kritik. Das Gewissen hingegen verhält sich als schlechthin letzte, weil »uninteressierte« Instanz

<sup>101</sup>] Nik. Ethik IV, 7, 1124a

<sup>102</sup>] Ebenda

<sup>103</sup>] Ebenda

<sup>104</sup>] Nik. Ethik IV, 8, 1125a

<sup>105</sup>] »ὁ μὴδὲν μέγα οἰόμενος«, so lautet die entscheidende Formel IV, 7, 1123b und IV, 10, 1125a

<sup>106</sup>] Nicht alle Aussagen über das Verhalten des *μεγαλόψυχος* liegen auf der gleichen sittlichen Höhe, so daß Franz Dirlmeier (Aristoteles, Nikomachische Ethik, Berlin 1956, 375 ff.) vermutlich recht hat mit der Annahme, daß Aristoteles zwei Hochsinnige im Bewußtsein hat, einen *vorethischen* (z. B. IV, 7, 1123a: »Ehre ist es, was sie (die Hochsinnigen) vor allem beanspruchen, freilich nur nach Maßgabe ihrer Verdienste«) und den *wirklichen* (z. B. IV, 7, 1124a, »dem selbst die Ehre etwas Kleines ist«), den Aristoteles aus dem ersteren entwickelt. »Aristoteles hat Wortgebrauch und inhaltliche Vorstellung seiner Zeit weitgehend übernommen« ... indem er jedoch »vorgegebene Linien konvergieren läßt auf das, was wir einen Persönlichkeitskern nennen würden, entsteht durch die Kunst der Systematisierung etwas Erstmaliges.« (Dirlmeier a. a. O. 371)

<sup>107</sup>] Bei Dirlmeier, a. a. O. 374

des Subjektes auch gegenüber dem sittlichen Selbstbewußtsein des *μεγαλόψυχος* normativ. Ob dieses nämlich jeweils ein sittlich Begründetes ist und wieweit ihm selbst sittlicher Rang zukommt, entscheidet nicht das Selbstbewußtsein, sondern das Gewissen<sup>108</sup>.

## 2. *Der innere Stolz*

Dasselbe gilt auch gegenüber ähnlichen Gefühlen und Gesinnungen, in denen sich das Verhalten des Menschen zu seinem Selbstwert, unter Verzicht auf dessen soziale Betätigung ausdrücken kann, Gesinnungen, die keineswegs ihre *recta ratio* in sich selbst tragen. – So besitzt z. B. der *innere Stolz*, »vermöge dessen der Mensch sich selbst als zu gut dafür fühlt, eine als sittlich häßlich und also verächtlich erkannte Handlung auf sich zu laden<sup>109</sup>«, kraft seines Dienstes an der Tugend eine gewisse moralische Qualifikation, und man nennt ihn mit Recht »sittlichen Stolz«, wenngleich er auch überbietbar ist durch einen höheren, allein von der sittlichen Bedeutsamkeit der Sache selbst bewegten Realisationswillen, der des Rekurses auf das Selbstwertgefühl gar nicht bedarf.

Moralisch anfechtbar wird der innere Stolz hingegen, wenn er sich als Reaktion auf eine schlechte Handlung im Gefühl des »verletzten« Stolzes äußert, etwa in dem Selbstvorwurf: »Daß *mir* so etwas passieren muß!« Das gleiche gilt vom Gefühl des »Stolzes auf sich selbst«: der Bestand der Persönlichkeit, der sich ansammelnde Extrakt unseres Lebens, steht nicht einfach unserer Reflexion und unserem Selbstgenuß zur Verfügung. – Allerdings bedarf es hier einer differenzierteren Bestimmung. Der Stolz auf die eigene gute Leistung oder auf die eines anderen (z. B. der Stolz des Vaters auf die Tüchtigkeit seines Sohnes) behält durchaus sein sittliches Recht, solange er die Wahrheit über das Ganze unseres Selbst und unseres wirklichen Wertes vor Gott nicht verdunkelt. »Stolz im guten Sinne bedeutet nicht die befriedigte Bestätigung der Selbstherrlichkeit, sondern das freudige Vorfinden dessen, was man irgendwie ersehnt hatte. Der rechte Stolz hat etwas von der unbefangenen Freude des sich be-

---

<sup>108]</sup> So zeigt z. B. Thomas eindrucksvoll, daß es zur *recta ratio* der *magnanimitas* der ihr komplementären Tugend der Demut bedarf. Wie auch andererseits die Demut als eigene Tugend nur da sinnvoll ist, wo im Menschen der Wille zu Großem lebt. (S. Th. II-II 161, 1 ad 5)

<sup>109]</sup> Reiner, H., Ehre 1956, 46

schenkt sehenden Kindes, und in dieser Freude eignet ihm ein tiefes Erfülltsein von dem, was in uns wertvoll ist. Daraus wächst die Gebärde des Nimmer-lassen-Wollens vom eigenen Wert, das Sichaufrecken in der kämpferischen Bereitschaft, ihn zu verteidigen<sup>110</sup>.«

### 3. *Selbstachtung und Würde*

Der Haltung des inneren Stolzes verwandt ist die Selbstachtung, eine geschichtlich späte aus sittlicher Selbstreflexion erwachsene Gesinnung. Als Antrieb zur Verwirklichung und Wahrung der eigenen Würde (die inchoativ mit der auf sittliches Handeln hin angelegten, weil mit Vernunft und Freiheit ausgestatteten Wesensnatur des Menschen immer schon gegeben ist), ist Selbstachtung eine Tugend. Indem sie den Menschen bewegt, um seiner eigenen Würde willen, das »was er *sich* schuldig ist« zu tun, und zwar unabhängig von Lob oder Tadel anderer, bewegt sie ihn damit notwendig, das diese Würde jeweils fundierende Gute selbst zu tun. – Zum sittlichen Mangel verkehrt sich erst die Achtung vor sich selbst, wenn sie im Hinblick auf geleistete gute Handlungen und die damit erreichte Würdigkeit gehegt wird. Denn die Würde des Menschen ist zwar vorgegeben, zugleich aber ein nie vollendbares Postulat, so daß jede erreichte Würdigkeit nur ein schwacher Abglanz dessen ist, was er seiner Wesenswürde nach sein könnte und müßte. Denn das letzte Maß dieser Würde ist nicht ein formal erfüllbares theonomes oder autonomes Sittengesetz, mit dem er sich ja grundsätzlich in Übereinstimmung bringen könnte, sondern die urbildliche Vollkommenheit und Heiligkeit Gottes selbst, an der der Mensch als sein Ebenbild, und d. h. als ein zu *ähnlich* vollkommenem Seinkönnen Befähigter, teilhat. Dieser Prozeß der Verähnlichung mit dem Urbild aber ist wesenhaft unendlich. Deshalb drängt das Gewissen den Menschen, von der jeweils erreichten Würdigkeit gleichsam wegzuschauen und, statt sich ihretwegen zu achten, *sich* im Hinblick auf die je größere, die ihm ja noch fehlt, *selbst zu verachten und zu verleugnen*, damit er sich nicht, vom Glanz der geringeren Würdigkeit geblendet, unfähig macht für die größere.

---

<sup>110]</sup> Egenter, R., Von christlicher Ehrenhaftigkeit. 1936, 100

#### 4. *καύχησις* – der Selbstruhm

Ohne diese demütige Erkenntnis des eigenen Unvollendetseins (und letztlich der Unvollendbarkeit aus eigener Kraft), wie sie in der Selbstverachtung ihren emotionalen Ausdruck findet, würde die Selbstachtung ihr sittliches Korrektiv verlieren, und – eine leichte Beute der Selbsttäuschung – zur Selbstbewunderung und Selbstverherrlichung entarten: »Wer meint etwas zu sein, da er doch nichts ist, betrügt sich selbst (Gal 6,3).« Oder anders: jeder Glaube an die schlechthinnige, dem Menschen selbst verfügbare Vollendbarkeit seiner eigenen Existenz, einer Vollendbarkeit, die sich mithin restlos in Leistungskategorien legalistisch bestimmen und kontrollieren läßt, kann nur als ein die Vernunft der Selbstachtung verkehrendes Streben nach *καύχησις*, als Streben nach Selbstruhm (Röm 3,27) verstanden werden. Das »Gebet« des Pharisäers im Gleichnis: »O Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie die übrigen Menschen, die Räuber, Übeltäter, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner da. Ich faste zweimal in der Woche und gebe den Zehnten von allem, was ich erwerbe (Lk 18, 11–13)« – ist ein Ausdruck dieser Haltung.

Erst im Lichte eines christlichen Daseinsverständnisses ist die Dialektik von Selbstruhm und Selbstverachtung, wie sie sich aus der Gleichzeitigkeit von Größe und Elend des Menschen ergibt, im hegelischen Sinne »aufgehoben«, und zwar aufgehoben in einem Dritten: dem »Sich-Rühmen im Herrn« (1 Kor 1,31). Indem der Christ die Vollendung seiner Würde als Gnadengeschenk erfährt, wird sein Hinblicken auf sich selbst notwendig zur demütigen Preisung Gottes: »Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und seine Gnade ist in mir nicht unwirksam gewesen; im Gegenteil, ich habe mehr gearbeitet als alle anderen, das heißt, nicht ich, sondern Gottes Gnade in mir (1 Kor 15,10).«

#### 5. *Die innere Scham*

Die Eigenständigkeit und hierarchische Zuordnung des Gewissens läßt sich selbst noch jenem Phänomen gegenüber ausweisen, das am wenigsten geeignet scheint, Hemmnis für das Gute zu werden, dem Phänomen der *seelischen Scham*, die wir vorerst abgrenzen wollen von der sogenannten »Geltungsscham«, welche letztere wohl Thomas

meint, wenn er von der *verecundia* spricht, indem er sie als Furcht vor Schandwürdigem, sofern dieses Unehre und Tadel bei anderen einträgt, definiert<sup>111</sup>. Zwar ist auch die seelische Scham eine Äußerung der Furcht, aber einer Furcht nicht vor dem »Schlecht-Dastehen«, sondern vor dem »Sich-selbst-Preisgeben«, vor dem »Sich-Verlieren«, eine Furcht also, die das »Sich-Bewahren« nach sich zieht; oder aber, die sich um so heftiger in dem Erschrecken und Entsetzen des Menschen über seine eigene Würdelosigkeit bekundet, wenn er sich in der einzelnen schlechten Tat über sie hinweggesetzt hat, und zwar unabhängig davon, ob jemand um diese Tat weiß oder nicht. Es handelt sich also bei der inneren Scham, wie Scheler gut charakterisiert, um ein »Schutzgefühl des Individuums«<sup>112</sup>, das sich gleichermaßen ursprünglich äußert in der Scham des Menschen *vor* bzw. *über* sich selbst, wie auch in dem Sich-Schämen *vor* anderen (hier nicht als bloße Furcht vor fremdem Mißfallen, sondern als Scheu vor Selbstpreisgabe) und schließlich sogar im Sich-Schämen *für* einen anderen; und zwar letzteres sowohl im Hinblick auf einen Dritten als auch im Hinblick auf diesen selbst (treffend dafür z. B. die von

---

<sup>111</sup>] S. Th. II-II 144,2. Thomas spricht der *verecundia* den Tugendcharakter ab, insofern ihr das vernunftbestimmte willentliche Moment fehle. Sie ist für ihn lediglich eine lobenswerte Leidenschaft (*quaedam laudabilis passio* II-II 144, 1), die sich als Furcht vor einem schwer zu ertragenden Übel nicht auf die *deformatas*, die innere Häßlichkeit des freiwilligen Aktes selber richtet (insofern dieser *qua* freiwilliger weder schwer noch furchterweckend sein könne), sondern auf den Tadel, den er bei andern auslöst: »*Quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum super hominis potestatem, et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis.*« II-II 144, 2. – Thomas ist hier der Auffassung des Aristoteles verpflichtet, der die *αἰδώς* als ein dem Körperlichen verhaftetes Gefühl interpretiert. Nik. Eth. IV, 15, 1128b. Hierzu Dirlmeier: »Für Aristoteles, dessen Tugendlogos gesteuert ist, konnte die Einbeziehung der Scham nichts anderes sein als, modern gesagt, der Einbruch subjektiven Empfindens in die Wertsphäre. Der *φρόνιμος*, der die Mitte bestimmt, war nicht zu ersetzen durch den *αἰδέμων* (a. a. O. 396).« – Demgegenüber der Verfasser der *Magna Moralia*: »Nicht der logos ist, wie die anderen meinen, Prinzip und Führer der Tugend, sondern mehr die *πάθη*« M M II 7, 1206b 17–19 zit. n. Dirlmeier ebenda. – Einen *sittlichen* Begriff der *Scham vor sich selbst* finden wir bei Demokrit: »Vor sich selbst in erster Linie muß sich schämen, wer Schändliches tut.« Fragment 84, Diels. »Auch wenn du allein bist, sprich und tue nichts Schlechtes, sondern lerne dich weit mehr vor dir selbst zu schämen als vor anderen.« Frg. 244 (vgl. Reiner a. a. O. 123, Anm. 8)

<sup>112</sup>] Scheler, M., Über Scham und Schamgefühle. Schriften aus dem Nachlaß. Bern 1957, 80

Scheler zitierte Wendung: »Ich schäme mich tief in deine eigene Seele hinein«<sup>113</sup>).

Obschon nun diese seelische Scham als »Schutzgefühl« und »Schutzgesinnung« auf das Selbst des Individuums bezogen ist, unterscheidet sie sich dennoch wesentlich von den eigentlichen Formen des Selbstwertgefühls und Selbstwertbewußtseins, ja sie steht ihnen in gewissem Sinne entgegen. Während nämlich im inneren Stolz, im Selbstbewußtsein oder in der Selbstachtung der aktive Wille des Menschen zum Selbstwert, zur eigenen Würde zum Ausdruck kommt, kann sich das Schamgefühl als ein geradezu gegen diesen Willen Gerichtetes äußern. So ist z. B. die Scham, die jemand über das Lob und die Anerkennung der eigenen Würdigkeit seitens anderer empfindet, sowohl ein Ausdruck der Peinlichkeit (wie man diese mildere Form des Entsetzens umschreibt), sich dem Anblick anderer ausgesetzt zu wissen, als auch ein Ausdruck des Widerstrebens, die Aufmerksamkeit des eigenen Ichs auf sich selbst zu lenken: eine Abwehrhaltung also gegen die spezifische Bedrohung durch ein Selbstwertgefühl, nämlich gegen das aufkommende Gefühl des (nun nicht mehr sittlichen) Stolzes auf sich selbst. Hier hindert also die seelische Scham, gleichsam als die seine eigene unvollendbare Würde bewahrende Furcht, den Menschen daran, sich selbst »anzuschauen« und bewahrt ihn auf diese Weise vor der typischen, in jeder Selbstwertung liegenden Versuchung: sich darin für würdig zu halten und sich darin selbst zu genügen. »Wer *sich* anschaut, leuchtet nicht!« sagt ein chinesisches Sprichwort.

Doch nicht immer steht die seelische Scham wie hier auf der Seite des Gewissens, sie kann auch zur Versuchung werden. Denn wenn es ihr eigen ist, den Menschen zu bewegen, sich nicht »preiszugeben«, so wird sie ihn nicht nur davor zurückhalten, seine eigene Würdigkeit bestaunen zu lassen oder selbst zu bestaunen, sondern sie wird ihn mindestens ebensosehr auch daran zu hindern suchen, seine eigene *Unwürdigkeit* den Blicken anderer auszusetzen *oder auch selbst darauf zu schauen*. Denn weil dieser Blick Leiden schafft – eben das Sich-schämen-Müssen –, bedarf der Mensch in diesem Falle noch einer ganz anderen Tugend, um seine Scham überhaupt auszuhalten, nämlich der Tapferkeit. Dann frei-

---

<sup>113</sup>] Ebenda 81

lich kann sie fruchtbar werden und ihn künftig vor Handlungen bewahren, die seine Würdigkeit zerstören, weil sie ja die Leiden der Scham erneuern würden. Wenn es ihm aber an Tapferkeit mangelt, wird er sich von der Scham zu entlasten suchen: ~~durch Verstellung und Heuchelei nach außen~~, durch Verdrängung und Selbsttäuschung nach außen, durch Verdrängung und Selbsttäuschung nach innen. – Interessant ist nun, daß in unserem ersten Falle, nämlich dem Sich-Schämen über ein Lob, diese Tapferkeit gar nicht notwendig ist. Das Sich-nicht-schämen-Wollen genügt hier, um die sittliche Würde zu retten: als Flucht vor dem Lob hat die Scham eine sittlich gute, als Flucht vor dem Tadel eine sittlich schlechte Wirkung.

Damit sind wir also wiederum auf das Gewissen als auf diejenige Instanz verwiesen, die sich, wie zu allem aus menschlichem Dasein Resultierendem, so auch zur Scham normativ verhält. Das schließt freilich nicht aus, daß die Scham ebenso wie die Selbstachtung und der innere Stolz oder auch andere, so z. B. auf den zwischenmenschlichen Bereich bezogene Gefühle und Gesinnungen wie das Gerechtigkeitsgefühl, das Verantwortungsgefühl, der Wahrheitswille etc. *Ausdrucksfeld des Gewissens* werden kann. Das aber, was die Scham jeweils sittlich und damit zu einer Äußerungsform des Gewissens macht, ist nicht sie selbst in ihrer Eigengesetzlichkeit, sondern ihre Übereinstimmung mit der Stellungnahme des Gewissens. So kann z. B. der »Mangel« eines Menschen an Scham, wie man zu sagen pflegt, »Mangel« an Gewissen bedeuten, etwa wenn er lügt, »ohne rot zu werden«, d. h. wenn er die Lüge als Lüge ignoriert und aus seinem Bewußtsein verdrängt, um so der Pein des Sich-schämen-Müssens zu entgehen und nicht durch die Scham in seinem Handeln behindert zu sein<sup>114</sup>. – Andererseits kann aber auch ein »Zuviel« an Scham ein Zeichen mangelnden Gewissens sein, so etwa in der Form der »Prüderie«, die den Bereich des Geschlechtlichen, statt ihn zu ordnen und ihm damit eine positive, humane Funktion zu geben, zu

---

<sup>114</sup>] Einen Ausfall des Gewissens zeigt besonders auch die Schamlosigkeit als Ausdruck zynischer Selbstverachtung. So sagt Nietzsche (in: Menschliches, Allzumenschliches II, 1 Nr. 256): »Warnung an die Verachteten! Wenn man unverkennbar in der Achtung der Menschen gesunken ist, so halte man mit den Zähnen an der Scham im Verkehr fest! Sonst verrät man den anderen, daß man auch in seiner eigenen gesunken ist. Der Zynismus im Verkehr ist ein Zeichen, daß der Mensch in der Einsamkeit sich selber als Hund behandelt.«

leugnen und zu verfeinern sucht; oder in der Form der »falschen« Scham, die sich aus übergroßer Furcht vor der »Selbstpreisgabe«, vor dem »Sich-etwas-Vergeben« jeglicher Belobigung und Anerkennung entzieht, auch wenn verantwortungsethische Gründe es gebieten, die Ehrung anzunehmen; und schließlich in der Form der eigentlichen »Geltungsscham«, bei der die Furcht vor der äußeren Ehrlosigkeit stärker ist als die Furcht, die Ehre vor sich selbst, im eigenen Innern zu verlieren. – Nur in der Übereinstimmung mit dem Gewissen und unter seiner Führung findet die Scham ihre »richtige Mitte«, und nur dann ist sie *sittliche* Furcht und *heilsame* Betroffenheit, und nur als solche zugleich auch Zeichen des Gewissens selbst.

#### 6. Die ethisch-psychologische Einheit der inneren Ehre und das Gewissen

Zum Ausgangspunkt unserer Überlegung zurückkehrend, kann nunmehr Folgendes gesagt werden:

All diese hier näher analysierten inneren Einstellungen zum eigenen Selbst, die der Mensch erst im Laufe einer langen seelischen Entwicklung gewonnen hat, lassen sich unschwer jenem recht komplexen Phänomen zuordnen, das man *innere Ehre* oder in der älteren Formulierung Ehrenhaftigkeit nennt und das gleichsam ihr zusammenfassendes Ethos darstellt. Wesentliches Kennzeichen dieser inneren Ehre und damit auch Kennzeichen einer jeden ihrer spezifischen Äußerungsformen – der Achtung vor sich selbst, der seelischen Scham, dem inneren Stolz, wie auch der *μεγαλοφυχία*, der inneren Ehre des Mannes von großem Format – ist ihre Unabhängigkeit vom sozialen Status, eine Unabhängigkeit, die bereits Thomas andeutet, wenn er dem äußeren Kundwerden der Ehrenhaftigkeit eine bloß signifikative Bedeutung zubilligt: »Radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione<sup>115</sup>.« Der Prozeß dieser Emanzipation vom Status aber, der zugleich ein Prozeß der Verlagerung des Ehrstrebens nach Innen ist, bedeutet nicht weniger als die Überwindung der alten ethisch-soziologischen Einheit des Ehrbegriffs und damit die Liquidierung der unreflektierten, sich nur an Außenhalten orientierenden Moral über-

---

<sup>115]</sup> S. Th. II–II, 145, 1 ad 3

haupt. Somit stellt das Ethos der inneren Ehre die schöpferische Antwort auf eine notwendig ausweglose und wie die Geschichte zeigt in stets neue tragische Konflikte und unlösbare Spannungen führende Daseinshaltung dar. Der höhere moralische Gehalt dieses neuen Ethos beruht darauf, daß die seitens der Umwelt jeweils geschuldete Ehrerweisung und Achtung als der für die Moralität des handelnden Subjektes unwesentliche Teil des Ehrphänomens erkannt wird, dessen forcierte oder gar gewaltsame Einforderung diese Moralität mindern würde. Die deshalb in der Folge vielfach gebotenen Verzichtleistungen auf äußere Ehrung, die bis zur Hinnahme von Verachtung und Verkennung gehen können, werden nun gleichsam kompensiert durch ein erhöhtes und im Hinblick auf den zusätzlichen sittlichen Wert des Verzichtes auch relativ berechtigtes Maß an Selbstbestätigung und Selbstachtung. – Im Ethos der inneren Ehre beschränkt sich also der Mensch auf die Zuerkennung der ihm »zustehenden« Ehrung durch sich selbst; bzw. wenn auch dieser Rechtstitel als Folge schlechter, der inneren Ehre zuwiderlaufender Handlungen verlorengelut, auf die Scham vor sich selbst: »Meine Ehre«, sagt einmal Bismarck in einer Reichtagsrede, »steht in niemandes Hand als in meiner eigenen, und man kann mich damit nicht überhäufen; die eigene, die ich in meinem Herzen trage, genügt mir vollständig, und niemand ist Richter darüber und kann darüber entscheiden, ob ich sie habe<sup>116</sup>.«

Bruchlos freilich und ohne ständige Relativierung läßt sich jedoch auch diese verinnerlichte, nunmehr *ethisch-psychologische Einheit des Ehrbegriffs* nicht durchhalten und behaupten, denn auch hier unterliegen sowohl die Inhalte der jeweiligen inneren Ehre als auch ihre auf diese Inhalte bezogenen Akte der Selbstbestätigung und des Selbstwertgefühls der nüchteren Kontrolle des Gewissens. Die Unterscheidung von äußerer und innerer Ehre meint ja zunächst etwas anderes als die Unterscheidung von ethischen und nichtethischen Wertgehalten, in die jeweils die Ehre gesetzt wird. Denn ebenso sehr wie die moralischen Tugenden (als Früchte der sittlichen Einsicht und des guten Willens) können auch andere Vorzüge, so etwa ererbter Reichtum, Adel, Schönheit oder Talent, Gegenstand sowohl des ganzen, die sozialen Ehr- und Achtungserweise miteinschließenden

<sup>116]</sup> Aus Bismarcks Rede im Reichstag am 28. 11. 1881. Zitiert bei Reiner, a. a. O. 49

Ehrwillens sein als auch Gegenstand der inneren Ehre allein. Gegen die moralische Relevanz nun, die diesen nicht-ethischen Vorzügen beigelegt wird, sobald sich das Selbstwertgefühl ihrer bemächtigt, richtet sich die Kritik des Gewissens. Infolge dieser Kritik aber verlieren sie weitgehend ihre Bedeutung auch für die innere Ehre. Doch selbst wenn die innere Ehre vornehmlich durch Werte bestimmt wird, die im Urteil des Gewissens als die wesentlicheren, der Ehre würdigeren erkannt werden – eben die sittlichen Tugenden –, so bedarf sie auch dann noch ständig seines korrektiven Beistandes. Denn zwar ist jede Tugend, wie Thomas sagt, ein »honestum«, ein »ehrenhaftes«, insofern sie »honore dignum«, »der Ehre wert« ist<sup>117</sup>, nicht aber ist damit schon notwendig jede Form der inneren Stellungnahme zu den eigenen, als solchen ehrenhaften Tugenden auch selber Tugend. Es ist nämlich ein Unterschied, ob die Stellungnahme unter dem Gesichtspunkt des Guten allein erfolgt, wie im Spruch des Gewissens, oder ob sie sich auch auf den Annehmlichkeitswert des Guten, seinen *Ehren*-wert richtet. Gerade dies aber gehört wesentlich zur inneren Ehre als einer ethisch-psychologischen Einheit, in der der Mensch in seinem sittlichen Bestand *sich selbst bestätigt*. Eine solche Selbstbestätigung, samt den an ihr sich nährenden Selbstwertgefühlen, hat z. B. einen moralischen Sinn, wenn sie sich (wie es etwa, neben anderem, in dem oben zitierten Bismarckwort anklingt) auf die Erfüllung je bestimmter sittlicher Vorzüge bezieht, sofern diese nämlich von der sozialen Umwelt nicht erkannt oder gar bestritten werden. Hier ist sie ein Gegengewicht gegen das kränkende Schweigen der anderen und gegen das schmerzliche Gefühl der Verkennung. – Wichtiger noch ist sie als Mittel zur Wahrung des die eigene Ehrenhaftigkeit fundierenden sittlichen Bestandes gegenüber dem Drängen ungeordneter Leidenschaften; ein Gesichtspunkt, mit dem Thomas den spezifischen Tugendwert der honestas als pars temperantiae begründet<sup>118</sup>. – Dagegen hat sie keinerlei moralischen Wert, wenn sie keinem anderen Zwecke mehr dient als sich selbst, möge der tatsächliche Bestand an Tugenden auch noch so gewichtig sein. Denn damit würden auch diese Tugenden, deren eigener Intentionswert nur dort rein zur Geltung kommt, wo sie selbstvergessen, allein im Hinblick auf den sie fordernden Sachver-

---

<sup>117]</sup> S. Th. II-II, 145, 1

<sup>118]</sup> S. Th. II-II, 145, 4

halt (den intendierten Wert) aktualisiert werden, zu bloßen Mitteln der Selbstbestätigung und des Selbstgefällens und so in ihrem Wesen verfälscht.

So gilt dem hinsichtlich der Moralität des Strebens nach Selbstbestätigung als wesentlichem Element der »inneren Ehre« der gleiche Grundsatz, den Thomas zur Bestimmung der Moralität des äußeren Ehrstrebens herausgestellt hat, daß es nämlich »utile ad aliquid«, d.h. von einem sittlichen Nutzen sein muß, um selber sittlich zu sein<sup>119</sup>. Gerade mit dieser Stellungnahme des Gewissens zum jeweiligen Selbstwertbewußtsein und Selbstbestätigungswillen wird erst die im eigentlichen Sinne *sittliche Selbsterkenntnis* möglich, die Thomas im gleichen Zusammenhang als ein zur Vollendung des Menschen Notwendiges bezeichnet<sup>120</sup>, eine Selbsterkenntnis, in der der Mensch sein wahres Wesen einholt, indem er an sein je tatsächliches sittliches Sein den Maßstab seines Seinsollens sub specie dei anlegt. Somit kann nicht die innere Ehre in ihrer ethisch-psychologischen Einheit als »Wesenskern der Sittlichkeit selbst«<sup>121</sup> betrachtet werden, sondern allein das Gewissen, das eben gerade diese Einheit immer wieder in Frage stellt und erst da ganz es selber sein kann, wo der Mensch aufhört, in sich selbst das Endziel zu sehen. *Denn das Gewissen des Menschen ist die Vernunft seiner Tugenden, die als je spezifischer Ausdruck sachgerechter Gesinnung ihre letzte sittliche Begründung und Rechtfertigung erst vom Ganzen des menschlichen Daseins her und d. h. in Hinblick auf Gott empfangen.*

### 7. *Zwei formae virtutum: innere Ehre und Gottesliebe*

Wenn wir innere Ehre als ein Ethos bezeichnet haben, weil sie die verschiedenen voneinander abhebbaren Gefühle und Gesinnungen des Selbstwertes und Selbstschutzes umschließt, so bedeutet dies auch, daß sie mehr ist als der nur gelegentliche Antrieb für eine einzelne Tugendhandlung; daß sie vielmehr, in strenger Analogie zu dem archaischen, einzig am Außenhalten orientierten Ehrgewissen, die dieses überbietende, nach innen gerichtete Form des Ehrgewissens darstellt und hierdurch zu einer durchgängig alles Handeln for-

---

<sup>119]</sup> S. Th. II-II, 132, 1 ad 3

<sup>120]</sup> Ebenda: »Ad perfectionem hominis pertinet, quod ipse se cognoscat.«

<sup>121]</sup> Reiner, a. a. O. 42

mierenden Grundgesinnung und Maxime des Menschen werden kann, zur Maxime der autonomen sittlichen Persönlichkeit.

Mit Recht wendet deshalb Richard Egenter auf sie den scholastischen Begriff der *forma* an, einen Begriff, dessen sich Thomas zur Deutung des Verhältnisses von Gottesliebe und Einzeltugenden in seiner theologischen *Moral* bedient<sup>122</sup>. So wie sich nämlich die Liebe nicht erschöpft im unmittelbaren Ansprechen Gottes, sondern das gesamte, auf geschöpfliche Ziele gerichtete Tun des Menschen ergreift und es hierdurch auf Gott hinordnet, so kann auch der Gedanke an den eigenen inneren Ehrenwert zur *forma*, zum Gestaltprinzip der aus der Vielfalt der Sachverhalte resultierenden Motive und Forderungen werden und sie hierdurch auf den eigenen personalen Kern hinordnen. Auch hier können deshalb dieselben Unterscheidungen angewandt werden, die Thomas für die Liebe als *forma* aufstellt, daß sie nämlich nicht ein der Einzeltugend immanentes, ihr erst das ihr eigene Wesen verleihende Gestaltungsprinzip ist (*forma intrinseca*), sondern daß sie als ein hinzukommendes, die einzelnen Tugenden integrierendes und ihre Eigenstruktur überformendes Prinzip (*forma accidentalis, extrinseca*) verstanden werden muß<sup>123</sup>. Die moraltheologisch zentrale Frage ist nun, wie diese beiden *formae* als Grundmotive und Gestaltprinzipien des Handelns in ihrem Verhältnis zueinander und zwar im Hinblick auf die durch sie erreichbare Seinsverwirklichung des Menschen beurteilt werden müssen. Denn wenn auch innere Ehre und Gottesliebe objektiv inkommensurable Größen sind, insofern selbstvergessene Liebe den Selbstbehauptungswillen an Rang unendlich überragt, so ist dennoch der Personalisations- und Humanisierungsprozeß eines Menschen ohne dieses rangniedrigere Prinzip faktisch kaum denkbar: ein Mensch, dem es an Selbstwertbewußtsein gebricht und an gesundem Selbstvertrauen (vielfach als Folge gestörter Gemeinschaftsbeziehung, nicht zuletzt also des Mangels an empfangener Liebe), bleibt notwendig hinter seinem Seinkönnen zurück; und noch tiefer wird er von sich abfallen, wenn ihm Selbstrespekt und sittlicher Stolz fehlen.

Dennoch, trotz dieser seiner faktisch unentbehrlichen Rolle im Auf-

---

<sup>122]</sup> Egenter, a. a. O. 1+3 ff.

<sup>123]</sup> Thomas kommt zu dieser Unterscheidung bei der Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Liebe: Glaube ist auch ohne Liebe möglich (*fides informis*) S. Th. II-II 4,5

bau der sittlichen Persönlichkeit, kann der Rekurs auf den eigenen Ehrenwert insofern nur als Hilfs- und Notstandsmotiv bezeichnet werden, als er grundsätzlich durch eine auf die einzelnen Sachverhalte selbst gerichtete Gesinnung überholt und erübrigt werden kann. So meint Egenter: »Jedenfalls tut der Ehrenhafte gut daran, in all seinem Handeln dem ursprünglichen und eigentlichen Beweggrund der Handlung, dem zu verwirklichenden Sachverhalt jeweils die größtmögliche Aufmerksamkeit zu schenken und an die ›Rolle‹, die er dabei spielt, möglichst wenig zu denken. Desto besser spielt er sie, desto ehrenwerter wird er, je sachlicher, hingeebener er sein Ziel erstrebt. Nur wo das zur Erreichung des Zieles wegen der Unzulänglichkeit der ursprünglichen Beweggründe wünschenswert ist, wird er den motivkräftigen Gedanken an seinen Ehrenwert mitheranziehen<sup>124</sup>.« – Der Mensch wird also um so mehr Persönlichkeit, je weniger er daran denkt und aus diesem Motiv handelt; oder wie es der Talmud einmal ausdrückt: »Wer Größe sucht, vor dem flieht Größe, wer aber vor der Größe flieht, dem folgt sie nach<sup>125</sup>.« Je mehr aber nun im entgegengesetzten Falle die innere Ehre vom Rang einer Hilfstugend (die als solche ein Resultat sachgerechter Vernunft ist) zum überformenden Gestaltprinzip, zum Leitmotiv, zur Seele und Maxime allen Handelns aufsteigt (und zwar durchaus im Sinne einer *forma extrinseca*), um so weniger wird sie dem Wesen des Menschen gerecht; und im Endpunkt muß sie als Ausdruck einer Gesinnung gewertet werden, in der sich der Mensch selbst als Zentrum universale und als Ziel schlechthin versteht.

Wenn der Mensch also seinem eigenen Wesen gerecht werden soll, so kann das nicht geschehen ohne die Hinordnung seiner Gesamtperson auf Gott in der Tugend der Liebe. Sie ist gleichsam der Ausdruck der begnadeten, tiefsten Vernunft des Menschen. Und im Gegensatz zur inneren Ehre ist sie um so seinsgerechter, unvertretbarer und notwendiger, je mehr sie *forma* ist und je weniger nur Hilfsmotiv und zusätzlicher Beweggrund zur Verwirklichung anderer Tugenden; d. h. *je mehr das Handeln des Menschen in der Liebe zu Gott geschieht und nicht nur aus Liebe zu Gott oder um Gottes willen* (was ja wieder die Eigenwertigkeit und sachbezogene Notwendigkeit der übrigen Tugenden verdunkeln und relativieren würde).

<sup>124</sup>] Egenter, a. a. O. 108

<sup>125</sup>] Talmud, Erubin, 15 b.

In dieser Vollendung des Menschen durch die Liebe als Seele seiner Tugenden, vollendet sich zugleich aber auch seine innere Ehre, d. h. er bedarf ihrer immer weniger als eines Beweggrundes oder gar als einer Maxime für sein Handeln, ohne daß er sie hierdurch verlieren würde. So sagt Egenter: »Die Sehnsucht des ehrenhaften Christen ist es, daß die Liebe immer mehr die alles bestimmende Seele seines Lebens werde und er in der Liebe ehrenhafter handle, als er es mit dem Blick auf seinen Ehrenwert je vermöchte<sup>126</sup>.« Als objektiver Wertbestand ist also die innere Ehre des Menschen um so mehr gegeben, je weniger er auf sie reflektiert, und je selbstvergessener er sich von der Liebe in Dienst nehmen läßt.

---

<sup>126</sup>] Egenter, a. a. O. 151

## IV. Die Moralität der Ehrinhalte

### 1. *Honor est praemium virtutis*

Mit der Stellungnahme zum Ehrstreben und damit zum Wert der äußeren und inneren Erfüllung der Ehre ist die Frage nach der Moralität der Ehre nicht erschöpft. Denn Ehre ist nur möglich in bezug auf vorgegebene Werte, an denen der Mensch teilhat, in die er seine Ehre setzt, bzw. auf Grund deren ihm Ehre geschuldet wird. Auch diese *Ehrinhalte* oder *Ehrenwerte*, deren durch die Geschichtlichkeit des Menschen bedingte Fülle bereits aufgewiesen wurde<sup>127</sup>, fordern eine grundsätzliche sittliche Stellungnahme. Den Ansatz hierzu bietet die klassische ethische Tradition, welche die Ehre vornehmlich der Tugend zuordnet, als der seinserschließenden und seinsverwirklichenden Grundgesinnung des Menschen, die sich dann sekundär an der Fülle von vorgegebenen Sachverhalten zur Vielheit der Einzeltugenden entfaltet. Thomas definiert sie mit Aristoteles als »dispositio perfecti ad optimum<sup>128</sup>« und mit Augustinus als »bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur<sup>129</sup>.« Was hier also als das eigentlich und letztlich, in einem übergeschichtlichen und dennoch ganz konkreten Sinne Ehrwürdige erkannt und intendiert wird, ist nicht die desintegrierte, jeweils in Relationalität zu den sich wandelnden Bedürfnissen einer Gesellschaft dominierende Einzeltugend in ihrer Besonderung, sondern die personale, allem zweckhaft-besonderen Sein, Können und Sollen voraus- und zugrunde liegende Grundgesinnung des Menschen, seine *virtus* schlechthin, die ihn disponiert für das Ganze des Guten und ihn damit erst befähigt, im Hinblick auf das Ganze seinsgerecht zu werden<sup>130</sup>.

---

<sup>127]</sup> Kapitel II, 3 dieser Arbeit

<sup>128]</sup> Arist. Physik VI, 17 u. 18; S. Th. II-II 145,1

<sup>129]</sup> Augustinus, *Retractationes* I, 9 PL 32, 597; S. Th. I-II 55,4

<sup>130]</sup> Zur Begründung der Gleichsetzung von bonum, honestum und virtus und weiter von virtus und spirituale decus (der griechischen Gleichsetzung von gut und schön entsprechend) siehe Thomas von Aquin, S. Th. II-II 145. Von hier aus ergibt sich auch eine Beziehung zur Wertethik. Hierzu: Schöllgen, W., *Das Verhältnis der modernen Wertethik zur Ethik des Aristoteles und des hl. Thomas*. In: *Catholica* 5 (1954) 1-9

<sup>131]</sup> *Pensées* Frg. 319. Nach der Übersetzung von Ewald Wasmuth. Heidelberg 1946

## 2. *Der natürliche Trend: Reduktion der Ehrinhalte auf sozial-funktionale Werte*

Dieses ethisch gültige Grundmodell läßt sich zwar nirgends unmittelbar an den tatsächlichen Vorzugsregeln einer Gesellschaft ablesen oder sich rein in ihr verwirklichen, dennoch erweist es sich, kraft seiner inneren Evidenz, als fordernder und letztlich auch revolutionärer Faktor, der die Verfestigungen und Verirrungen geltender Wertetafeln und Statusbedingungen immer wieder in die Krisis bringt. Das erscheint um so notwendiger, als der natürliche Trend im geschichtlichen Ablauf der Gesellschaften durchweg gegenläufig ist. Der Diskrepanz zwischen dem Hochethos einer Gesellschaft und der geringen sittlichen Kraft zu entsprechender Daseinsgestaltung bei der Mehrzahl ihrer Mitglieder muß die Gesellschaft Rechnung tragen, wenn sie das elementare Bedürfnis nach sozialer Existenz und Anerkennung auch für diese Mehrzahl respektieren will. Das aber bedeutet, daß sie das Sittlich-Verbindliche mehr und mehr auf ein für sie unentbehrliches Minimum sozialfunktionaler Werte beschränken und damit die verpflichtende Kraft der virtus als Ganzer abschwächen wird.

Hinsichtlich der Statushierarchie und der Rangorientierung innerhalb einer Gesellschaft fördert noch ein anderes anthropologisches Datum, auf das schon Blaise Pascal aufmerksam gemacht hat, den Trend zur Entwicklung von spezifisch tugendfremden Ehrbegriffen. Die Tatsache nämlich, daß Tugendgesinnung nicht sichtbar auf Dauer gestellt, nicht jederzeit vorgezeigt werden kann und schon deshalb weniger geeignet ist, den sozialen Wert des einzelnen zu begründen als äußere Dinge, wie Reichtum, Abkunft, körperliche Schönheit, Titel, Kleidung oder, um Pascals Beispiel zu zitieren, die größere Anzahl Diener: »Wie gut hat man daran getan, die Menschen äußerlich und nicht nach ihren innerlichen Eigenschaften zu unterscheiden. Wem von uns beiden gebührt der Vorrang? Wer wird vor dem andern zurücktreten? Der weniger Tüchtige? Aber ich bin ebenso tüchtig wie er, man wird sich deshalb schlagen müssen. Er hat vier Lakaien, ich habe nur einen: das sieht man, man braucht nur zu zählen, ich habe zurückzutreten, und ich wäre ein Tor, wenn ich murrte. Dadurch bleiben wir friedlich miteinander, und das ist das wichtigste von allem<sup>131</sup>.«

Ein geradezu klassisches Beispiel für den Einfluß dieser Realfaktoren auf die Entwicklung des Ehrbegriffs innerhalb einer Gesellschaft ist das römische; zumal gerade im antiken Rom die besondere Zuordnung von Tugend und Ehre ihren wohl symbolstärksten Ausdruck gefunden hat. Wenden wir uns ihm deshalb einmal näher zu.

### 3. *Das Beispiel des römischen Ehrbegriffs*

Nach der erfolgreichen Eroberung von Syrakus im 2. punischen Krieg erhoben die Römer die *virtus* zur Gottheit und richteten ihr im Heiligtum des *Honos* einen Kult ein. Ein Jahrhundert später, nach der Cimbern- und Teutonenschlacht, wurde ihr unter C. Marius vor der *Porta Capena* ein eigener Tempel errichtet, der so gebaut war, daß man nur durch das Heiligtum der *Virtus* in den Tempel des *Honos* gelangen konnte<sup>132</sup>.

Um nun die spezifische Bedeutung der ursprünglich als Mannhaftigkeit verstandenen *virtus* und dem ihr gebührenden *honos* zu erfassen, muß sie im Lichte des schon früh ausgeprägten römischen Staatsbewußtseins interpretiert werden; das heißt: nur die auf das Gemeinwohl, auf die *res publica* bezogene Leistung gilt als *virtus*, und nur diese Leistung, nicht aber ihr Urheber als individuelle Person wird geehrt. »In älteren römischen Geschichtswerken waren die Konsuln und die sonstigen Beamten des Staates nicht mit Namen genannt; sie verrichteten ihre Taten nicht als Einzelpersonlichkeiten zu ihrem eigenen Ruhm und als persönliche Leistung, die Anerkennung verdiente, sondern als Konsuln und Praetoren, als Träger und Symbol der Staatsgewalt des gesamten römischen Volkes. »Der Konsul« siegte, wer es jeweils war, war nicht von Belang<sup>133</sup>.« »Ehrenbeschlüsse als Dank für eine besondere Leistung für den Staat, die in Griechenland eine so große Rolle spielten, gab es in Rom sozusagen nicht<sup>134</sup>.« Infolgedessen kann sich die Ehre als Anerkennung des einzelnen Bürgers vornehmlich nur in der Übertragung eines öffentlichen Amtes an ihn ausdrücken. *Honos* ist denn auch vor allem die Bezeichnung für das staatliche Amt, die *honores* sind die magistra-

---

<sup>132</sup>] Stippel, a. a. O. 44f. u. Egenter a. a. O. 18

<sup>133</sup>] Meyer, E., *Römischer Staat und Staatsgedanke*. Zürich 1961<sup>2</sup>, 266. Hierzu und zum folgenden auch Klose, F., *Die Bedeutung von honos und honestus*. Diss. Breslau 1953, besonders 30–64 u. 86–94

<sup>134</sup>] Meyer, ebenda

tus. »So entsteht ein sich gegenseitig steigernder Kreislauf des Sicheinsetzens für den Staat und der öffentlichen Vergeltung dafür in der Form höherer Wirkungsmöglichkeiten für den Staat in den höheren Ämtern. Persönlicher Ehrgeiz und öffentliches Interesse bedingen und belohnen sich wechselseitig<sup>135</sup>.« Das aber führt schließlich zu einer zunehmenden Verlagerung des Schwerpunktes von der *virtus* als Voraussetzung auf den nunmehr eigenständigen Wert des *honos*. Tatsächlich wird im späteren Rom vom Inhaber des nicht selten durch Stimmenkauf gewonnenen *honos*, dem Amtsträger, als Wesentliches nur verlangt, daß er die *existimatio*, die öffentliche Anerkennung seiner *dignitas* besitzt, die nicht mehr meint als das, was wir heute etwa bürgerliche Ehre nennen, deren Verlust also nicht schon in der Verurteilung durch die öffentliche Meinung besteht, sondern erst in der auf Grund bestimmter Delikte richterlich deklarierten und verhängten *infamatio*<sup>136</sup>. Von der ursprünglichen *virtus* bleibt dann freilich nicht viel mehr übrig als das Nicht-in-Konflikt-Geraten mit den staatlichen Gesetzen. Dennoch ist es andererseits gerade dieses juristisch faßbare, weil von jedem zu leistende Minimum an *virtus*, das es ermöglicht, in der *existimatio* erstmalig einen Rechtsbegriff der Ehre zu entwickeln, der die öffentliche Wertschätzung des einzelnen gesetzlich verankert und schützt<sup>137</sup>. Freilich in diesem juristischen, auf die äußere Übereinstimmung mit einem kommensurablen Kanon gesetzlicher Vorschriften bezogenen Ehrbegriff, wird weder die Tugendgesinnung, die »*bona qualitas mentis*«, als der eigentlich sittliche Grund der Ehre erreicht, noch die materiale Fülle ihrer möglichen inhaltlichen Bestimmtheit eingeholt, eine Fülle, die sich überhaupt nicht in für alle verbindlich zu fordernde Rechtsätze bringen läßt.

Doch nicht nur in dieser Gleichsetzung von *existimatio* und rein legalem, die Tugendgesinnung nicht notwendig implizierendem Verhalten wird der moralische Grund der Ehre verfehlt, sondern ebenso sehr auch in der Gleichsetzung von *honos* und Amt, den rangstif-

---

<sup>135</sup>] Ebenda 289; eine Analogie hierzu finden wir in der Gleichsetzung von honor und öffentlichem Amt (des Herzogs, des Grafen, des Laienabtes usw.) während der Karolingerzeit. Später, besonders in Frankreich und England, wird honor synonym für Lehen (*feodum*) gebraucht. Siehe Ganshof, F. L., Was ist das Lehnswesen? Darmstadt 1961, 126–128

<sup>136</sup>] Kattenbusch, F., Ehren und Ehre. Gießen 1909, 47 Anm. 8

<sup>137</sup>] Vgl. in meiner Einführung S. 19

tenden Zeichen öffentlicher Macht. Denn in beiden Fällen baut sich das Ehrbewußtsein am Außenhalt, von der öffentlichen Existenz und vom sozialen Status her auf, wobei das sittliche Sein und der sittliche Wille des Menschen außer Betracht zu bleiben und das Gewissen in der Pseudomorphose des Ehrgewissens aufgehoben zu werden droht.

#### 4. Zur Beurteilung des geburtsständischen Ehrenwertes

Noch disparater erscheint das Verhältnis von Tugend und Ehre, wenn die ursprünglich individuelle Leistung von ihrem personalen Träger abgelöst und auf eine mit ihm durch Blutsbande assoziierte Schicht übertragen wird, in der sogenannten feudalen Gesellschaft. Grundelement der Ehre eines jeden einzelnen ist hier die Zugehörigkeit zur jeweiligen gesellschaftlichen Schicht, in die er hineingeboren wird. Das Blutserbe macht ihn mit den Angehörigen seiner Schicht »kongenial« und liegt als entscheidender Ehrenwert aller persönlichen Leistung und Tugend voraus.

So galt z. B. im Frühhellenentum nur der Ritterstand, Nachfahren der eingewanderten dorischen Herrenschaft, als edel. Das Volk war so gut wie rechtlos. Diese Ehre konnte sich niemand erwerben oder verdienen, man mußte sie einfach haben<sup>138</sup>. – Geburtsständisch gegliedert sind ferner die kastenähnlich geschichteten Gesellschaften des kaiserlichen Rom, Altägyptens, Persiens, Chinas, Japans und Perus, besonders aber die hinduistische Kastengesellschaft<sup>139</sup>. Geburtsständisch, mit der Ausnahme des Klerus, ist schließlich auch die mittelalterliche bis ins ausgehende 18. Jahrhundert<sup>140</sup>.

Jedes Ordnungssystem, in dem eine Gesellschaft verfaßt ist, hat seine eigene Schwerkraft. Wer um das fundamentale Bedürfnis des Menschen nach Dauer und Stabilität weiß, wird es nicht verwunderlich finden, daß über Jahrhunderte hin Standeszugehörigkeit durch Geburt als zentraler Ehrenwert geglaubt und vorbehaltlos anerkannt

---

<sup>138]</sup> Stippel, a. a. O. 7

<sup>139]</sup> Wach, J., Religionssoziologie. Tübingen 1951, 237

<sup>140]</sup> Kluth, a. a. O. 52. Nach Kluth treten vollständig geschlossene Geburtsstände als pazifizierte Form der Machtbewahrung in der Regel entweder am Beginn der Verfallsperiode eines Gesellschaftsgefüges oder erst im Verlauf dieser Periode auf: »Geschlossene Geburtsstände kennzeichnen daher eher die neuere Zeit als das Mittelalter der abendländischen Geschichte.« Ich verweise hierzu auch auf Kapitel III, 3,2 meiner Arbeit.

werden konnte. Wo dem einzelnen innerhalb der Gesellschaft sein grundsätzlicher Platz zugewiesen ist, empfängt er das verlässliche Gefühl der Geborgenheit und Beheimatung in seinem Stand, die Sicherheit eines festen, unanfechtbaren Haltes im Gesamtgefüge der Gesellschaft. Trotz mancher Härten und Schwächen ist die geburtsständische Ordnung nach einem treffenden Wort von W. H. Riehl die »Organisation des Behagens« gegenüber der Klassengesellschaft als der »Organisation des Unbehagens«<sup>141</sup>. Indem sie sich durch Dauer bewährt, bietet sie dem einzelnen mit der Eingrenzung seiner eigenen Daseinsmöglichkeiten den Vorzug tieferer Verhaltenssicherheit. »Wenn Institutionen im Geschiebe der Zeiten in Verfall geraten, abbröckeln oder bewußt zerstört werden, fällt diese Verhaltenssicherheit dahin, man wird mit Entscheidungszumutungen gerade da überlastet, wo alles selbstverständlich sein sollte<sup>142</sup>.« Unter diesem Aspekt erscheint es sachlich unzureichend, die geburtsständische Ordnung intellektualistisch auf eine in selbstsüchtiger Absicht erfundene Ideologie zurückzuführen, mit der die Privilegienträger das Volk im Interesse ihrer Machtbewahrung niederhielten, wie dies die politische Philosophie der Aufklärung mit ihrer Lehre vom »Priester und Herrentrug« erklären wollte<sup>143</sup>.

Gewiß geht es im feudalen System um Machtbewahrung, aber doch um eine solche, die nicht nur die Herrschenden sondern auch die Beherrschten von der quälenden Not der Autoritätsfrage entlastet. Wiederum müssen wir hier Pascal zitieren, der für seine Zeit in der geburtsständischen Herrschaft die verantwortungsethisch größere

---

<sup>141</sup>] Zitiert bei: Schwer, W., Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Paderborn 1934, 8

<sup>142</sup>] Gehlen, A., Urmensch und Spätkultur. Bonn 1956, 49

<sup>143</sup>] Geiger, Th., Ideologie und Wahrheit. Stuttgart-Wien 1955, 15f. – Eine religiöse Legitimierung und metaphysische Begründung seines geburts- und herrenständischen Gesellschaftsaufbaus empfing das Mittelalter nicht eigentlich vom Christentum, sondern vom Neuplatonismus, dessen statisch-hierarchische Weltauffassung vor allem über Pseudo-Dionysius seit dem 5. Jahrhundert bestimmend wurde. Der vielstufige hierarchische Ordo des Jenseits muß sich nunmehr im irdischen Sozialaufbau widerspiegeln. Erst im Zeichen dieses Leitgedankens des ordo praelationis vollzieht sich die eigentümliche *Synthese* der christlichen und der feudalen Idee des Dienens. Zum Ganzen vgl. besonders die in der Anmerkung 141 genannte Arbeit von Wilhelm Schwer; ferner auch Monzel, N., Geburtsstände und Leistungsgemeinschaften in der kath. Soziallehre des Mittelalters und der Gegenwart, Bonn 1953, 16–21

Vernunft findet: »Das Vernunftloseste auf der Welt wird das Vernünftigste, weil es bei den Menschen keine natürliche Ordnung gibt. Gibt es etwas, das weniger vernünftig schiene als die Wahl des erstgeborenen Sohnes der Königin zur Regierung eines Staates? Zur Führung eines Schiffes wählt man doch nicht denjenigen unter den Reisenden, der aus dem besten Hause stammt. Dies Gesetz würde lächerlich und ungerecht sein. Aber weil sie so sind und es immer sein werden, werden sie vernünftig und gerecht, denn wen sollte man wählen, den Tugendhaftesten und Geschicktesten? Sofort sind wir unweigerlich im Handgemenge, jeder wird behaupten, der Tugendhafteste und Geschickteste zu sein. *Binden wir also diese Eigenschaft an irgendein unbestreitbares Faktum.* Das ist der älteste Sohn des Königs; das ist eindeutig, da gibt es keinen Streit. Die Vernunft könnte es nicht besser machen, denn der Bürgerkrieg ist das größte Übel<sup>144</sup>.«

Das Leitbild der geburtsständischen Ordnung, das den Eindruck vermittelt, als ob nicht Personen, sondern Institutionen die erwartete Leistungen reproduzieren, ist sakrosankt, weil und solange es sich bewährt. Seine erstaunliche Lebensdauer erklärt sich hinreichend aus seiner »Entlastungsfunktion«<sup>145</sup>. Der Preis, der für seine Liquidierung bezahlt werden muß, ist nicht gering: es hinterläßt ein »Autoritätsvakuum«<sup>146</sup>, das die Gesellschaft, bedroht durch politische Ideologien und blutige Revolutionen, auf den Weg zur vollständigen Revision und Neugestaltung ihrer staatlichen Ordnung zwingt und dem einzelnen ganz neue politische Tugenden abverlangt.

### 5. *Ehrbegriff und Chancengleichheit*

Die moderne Welt ist diesen Weg gegangen. Das naturrechtlich legitimierte Verlangen nach Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen und Chancen führte schließlich zur »Demokratisierung der Macht«, zur »Umbildung der Gesellschaft von einer durch Aristokratie und Honoratiorenfamilien bestimmten zu einer, wie man gesagt

---

<sup>144]</sup> Pensées, Fr. 320b, nach der Übersetzung von E. Wasmuth. Heidelberg 1946. Hervorhebung nur im Zitat.

<sup>145]</sup> Gehlen, a. a. O. 48

<sup>146]</sup> Behrendt, R. F., Der Mensch im Licht der Soziologie. Stuttgart 1962, 74

hat, meritokratischen, auf Leistung gestellten, Herkunft und Besitz zunehmend entwertenden offenen Wettbewerbsgesellschaft: jeder soll nach oben kommen können<sup>147</sup>«. Mit aller Deutlichkeit spiegelt sich dieser Prozeß in der extremen Wandlung wider, die dabei auch der Ehrbegriff notwendig erfuhr.

Den ersten bedeutenden Versuch, diese Wandlung des Ehrbegriffs aus der Idee der Gleichheit, als einem schöpferischen Prinzip der Geschichte zu erklären, hat der große Analytiker der politischen Welt, Alexis de Tocqueville, im 2. Band seines Werkes »Über die Demokratie in Amerika« unternommen<sup>148</sup>. Sein im Hinblick auf unseren Gegenstand entscheidendes und bleibendes Verdienst liegt darin, als erster die Interdependenz von Gesellschaftsstrukturen und Ehrvorstellungen entdeckt und nachgewiesen zu haben; eine Leistung, die bedauerlicherweise in den zahlreichen seither erschienenen Werken deutscher Autoren über das Ehrproblem weder ausgewertet noch überhaupt zur Kenntnis genommen worden ist. Die Grundthese Tocquevilles lautet: *Je statischer die Gliederung einer Gesellschaft ist, um so stärker weichen die Ehrvorstellungen der einzelnen Schichten von einer allgemein verbindlichen Norm ab*. Aus dieser zweifellos richtigen Einsicht, die er in glänzenden Analysen belegt, folgert Tocqueville nun, daß mit der Durchsetzung des Prinzips der egalité des conditions, das ja notwendig zur Aufhebung vorsittlicher Privilegien und damit auch zur Aufhebung kastengebundener Moralen führt, der Weg zu einer alle verbindenden Sittlichkeit gewiesen wäre, welche die Möglichkeiten zur Bildung besonderer Ehre immer geringer werden ließe. Doch lassen wir Tocqueville mit dem Resumé seines Kapitels über den Ehrbegriff in der Demokratie zunächst selbst zu Wort kommen.

»Angenommen, eine Nation würde sich eine besondere Stellung im Menschengeschlecht verschaffen. Unabhängig von gewissen allgemeinen, den Menschen eigentümlichen Bedürfnissen hat sie besondere Interessen und besondere Bedürfnisse. Sofort werden in ihrer Mitte, was Tadel und Lob angeht, bestimmte Anschauungen entstehen, die ihr eigentümlich sind und die man als Ehre bezeichnet.

Innichten dieser Nation nun bildet sich eine Kaste, die sich ihrerseits

---

<sup>147]</sup> Plessner, H., Die Emanzipation der Macht. In: Merkur 16 (1962) 919

<sup>148]</sup> Erschienen 1840

von allen anderen Klassen trennt und besondere Bedürfnisse hat; dann werden auch diese ihrerseits besondere Anschauungen entstehen lassen. Die Ehre dieser Kaste, eine merkwürdige Mischung der der Nation eigenen Anschauungen und der besonderen Anschauung der Kaste, wird sich, so viel man sich nur vorstellen kann, von den einfachen und allgemeinen Anschauungen der Menschen entfernen. Das ist der äußerste Punkt; steigen wir wieder herab.

Die Stände vermengen sich, die Privilegien sind aufgehoben. Da die Bürger des Staates einander ähnlich und gleich geworden sind, verschmelzen ihre Interessen und ihre Bedürfnisse; man sieht, wie nach und nach alle besonderen Anschauungen zusammenbrechen, die eine jede Kaste die Ehre nannte; die Ehre hängt dann nur noch mit den besonderen Bedürfnissen der Nation selbst zusammen; sie stellt deren Individualität unter den Völkern dar.

Wenn die Annahme gestattet wäre, daß alle Rassen sich einmal verschmelzen, daß alle Völker der Erde einmal dieselben Interessen und dieselben Bedürfnisse haben und sich überhaupt nicht mehr durch besondere Merkmale voneinander unterscheiden werden, so würde man menschliche Handlungen überhaupt nicht mehr nach konventionellen Maßstäben werten; dann bildeten die allgemeinen Bedürfnisse der Menschheit, die jeder durch sein Gewissen erfährt, den allgemeinen Maßstab. Dann fände man hienieden nur noch die einfachen und allgemeinen Begriffe von Gut und Böse, an die sich notwendigerweise die lobenden und tadelnden Wertungen knüpfen würden.

So haben, um schließlich meinen ganzen Gedankengang auf eine Formel zu bringen, Unähnlichkeit und Ungleichheit unter den Menschen die Ehre geschaffen; je geringer diese Verschiedenheiten werden, desto schwächer wird die Ehre, und mit ihnen würde sie ganz verschwinden<sup>149</sup>.«

Diesen ethischen Optimismus Tocquevilles, daß mit der Liquidierung und Entwertung aller vorethischen Ungleichheiten unter den Menschen das sittliche Idealmodell: *honestas* = *virtus*, Ehre = Moral gesellschaftliche Wirklichkeit würde, können wir freilich nicht teilen. Ist doch in der Forderung nach Gleichheit der Rechte und

---

<sup>149]</sup> a. a. O. 171–172

Entfaltungsbedingungen nicht die Beseitigung von Ungleichheit überhaupt, sondern die Ermöglichung zu sozialem Aufstieg und Status kraft *eigener* Leistung intendiert. Ein Ziel, an dessen Ende notwendig die Vervielfältigung der Möglichkeiten von – sittlich nunmehr legitimer – Ungleichheit steht: Die Ehre als Lohn desintegrierter, besonderer Einzeltugenden. Dieses »elitäre Prinzip«<sup>150</sup>, das die egalitäre Gesellschaft beherrscht, nämlich die Prämierung des *speziellen Könnens* mit sozialem Prestige, hat in ethischer Hinsicht wohl die Monopolisierung der Leistung und damit der Leistungsmoral zur Folge, nicht aber die Aufwertung von Sittlichkeit schlechthin, wie das Tocqueville erwartet.

Je mehr nämlich das funktionale Können statusbestimmend wird, wie dies in unserer hochspezialisierten Industriegesellschaft zunehmend geschieht, um so stärker werden die ethischen Erwartungen auf das Minimum der für diesen Status geforderten Tugend gesenkt. Demzufolge kann sich das persönliche sittliche Leben des Statusteilhabers weithin nach eigenen Gesetzen entwickeln, ohne daß sich dies nennenswert auf seine soziale Bewertung auswirkt. Der erfolgreiche Kaufmann, der geizig und hartherzig ist, der Filmstar, dessen Scheidungen die Sensationspresse beschäftigen, der Sportler, der im Alltag seines Berufslebens als völliger Versager gilt, fühlen sich dadurch ebensowenig in ihrem Prestige bedroht wie früher ein Offizier durch amouröse Abenteuer seine Ehre gefährdet sah. Faktisch wird vom Privatleben des Statusteilhabers – in auffälliger Parallele zur spät-römischen *existimatio* – kaum mehr verlangt, als daß es frei von Handlungen bleibt, die unter das Verdikt staatlicher Strafgesetzgebung fallen.

Hier vollzieht sich eine verhängnisvolle Wertverschiebung. Der technische Wert der funktionalen Leistung – als solcher nicht bestritten – rückt beherrschend in den Vordergrund und macht dem höheren Wert der sittlichen Persönlichkeit den Rang streitig. Eine Gesellschaft, in der an erster Stelle Leistungswerte tyrannisch die soziale Schätzung bestimmen, erhöht bloßes sachgerechtes Können zum zentralen Daseinswert. Im Gefälle dieser Entwicklung versteht sich auch der einzelne vornehmlich als Funktionsträger. Sein »intimes Ich« wird verdrängt von seinem »sozialen Ich«. Dieses wird ihm,

---

<sup>150</sup>] Plessner a. a. O. 919

wie Scheler sagt, »Ausgangspunkt und Endpunkt sozialer Beziehungen, Handlungen, Rechte, Pflichten<sup>151</sup>.«

Dieses Phänomen ist so alt wie die Gesellschaft, deren Bedürfnisse immer neue Rollen schafft. Seit den großen Emanzipations- und Entfeudalisierungsbewegungen der bürgerlichen Neuzeit und besonders seit dem gewaltigen Schub der Industrialisierung hat sich jedoch die Zahl der Rollen vervielfacht. Kaum jemand, der nicht durch seinen Beruf einen speziellen, im Gesamt der Gesellschaft mehr oder weniger unentbehrlichen Status hat. Die Versuchung, den Sollensanspruch des Sittlichen aus dem Intimbereich des »individuellen Ich« zu lösen, ihn auf den Tugendkanon der sozialen Rolle einzuschränken und damit auf ein anspruchloseres, leichter erfüllbares Maß zu reduzieren, ist in einer solchen Gesellschaft, für die Leistungsmoral wichtiger ist als Sittlichkeit schlechthin, nicht gering. Wenn z. B. ein in seriösem Beruf verfaßter Mann außereheliche Beziehungen pflegt, so wird sich dies im allgemeinen auf seine Karriere kaum auswirken. Noch weniger fällt religiöse Gleichgültigkeit ins Gewicht. Und Mangel an sozialen Tugenden wird nur dann ernsthaftes Prestigekriterium, wenn sie zum Ethos seines Status gehören. – Die Folge: das ständig wiederkehrende Erlebnis der bewältigten Aufgabe, erfüllt ihn mit Stolz und gibt seinem Verantwortungsbewußtsein und Schuldgefühl außerhalb der Rolle immer weniger Raum. Je mehr das Können im Sinne des Status zum zentralen Daseinswert aufsteigt, um so weniger wird die Diskrepanz zwischen Statuskorrektheit und Willkür des individuellen sittlichen Lebens empfunden. Die ignorantia affectata, in der seine sittliche Vernunft wie gelähmt verharrt, wird aufrechterhalten und abgesichert durch das moralische Ansehen und mehr noch durch die Selbstbestätigung, die eine treu und gekonnt verwaltete Rolle ihrem Träger verschafft. Sie verdichtet sich zur Selbsttäuschung der eigenen Ehrenhaftigkeit. Die Gesetze des Status werden dem verführten Gewissen letzte Maßstäbe für gut und böse. So erweist sich denn die Hoffnung, die politische Doktrin der Chancengleichheit sei das Sesam-Öffne-Dich zu einer sittlichen Idealgemeinschaft, als trügerisch. Zuständereform ist nicht schon Gesinnungsreform. Es wurde nicht mehr mit ihr erreicht, als in Wahrheit dabei intendiert wurde: die *gerechtere Teilhabe an gesellschaftlicher Macht!*

---

<sup>151]</sup> Scheler, M., Die Idole der Selbsterkenntnis. In: Vom Umsturz der Werte. Bern 1955<sup>2</sup>, 288

Aber selbst die Tatsache, daß wenigstens dieses in einem größeren Umfang als je zuvor Wirklichkeit wurde, lag nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie an der inneren Gültigkeit und sittlichen Kraft der Gleichheitsidee selbst. Ihr wichtigster Realisationsfaktor wurde vielmehr die mit der Industrialisierung einsetzende tiefgreifende Veränderung der ökonomischen Struktur: es erwies sich einfachhin, daß eine Industriegesellschaft nur bei Anwendung des elitären und meritokratischen Prinzips funktionieren kann.

Diese Gesetzlichkeit dürfte kaum die Entwicklung neuer Formen stationärer Machtbewahrung begünstigen. Ebenso aber ist sie auch das unüberwindliche Hindernis für jeden entgegengesetzten Versuch, nämlich eine noch weitgehendere Gleichheit, wie sie z. B. der Marxismus vertritt, innerhalb großer Gesellschaften durchzusetzen. Der bekannteste Versuch dieser Art, eine wirklich klassenlose Gesellschaft zu schaffen, ist die Sowjetunion. »Trotz ihres Versprechens«, so referiert Packard hierüber, »sie werde eine Gesellschaft wahrer Gleichheit aufbauen, weist die Sowjetunion eine von Jahr zu Jahr schärfer sich abzeichnende Schichtung auf. Der Bedarf der wachsenden Industrie nach einer Hierarchie aus leitenden Köpfen und Fachleuten wie auch nach Facharbeitern verschiedenster Gebiete begünstigt, ja fordert geradezu den Aufbau einer entsprechenden Gesellschaftsstruktur.

Alex Inkeles, der mehrere Jahre damit verbracht hat, im Auftrag des Russian Research Center der Harvard Universität die neue Sowjetgesellschaft zu studieren, kam zu dem Ergebnis, daß Rußland unter den Kommunisten ein Gesellschaftssystem von zehn Klassen hervorgebracht habe. Die Klassen beginnen mit der führenden Elite (Staatsmänner, Wissenschaftler, erste Künstler und Schriftsteller), danach folgen Industrieleiter, Verwaltungsleute, dreierlei Arbeiter- und zweierlei Bauernklassen und am Schluß die Zwangsarbeiter. Um diesen Klassen eine feste Form zu geben – und um die Linien der Autorität zu kennzeichnen –, zwingt Rußland mehr und mehr Millionen seiner Zivilbürger, Uniform zu tragen, um schon dadurch ihre genaue Stellung im System zu dokumentieren<sup>152</sup>.«

Unabhängig davon also, ob die Industriegesellschaften unter kapitalistischen oder kommunistischen Vorzeichen stehen, gehört das Prin-

---

<sup>152]</sup> Packard, V., Die unsichtbaren Schranken. Düsseldorf 1959, 29–30

zip der Chancengleichheit zu ihren fundamentalen Bedingungen, und damit zugleich als ihre ebenso fundamentale Folge, wie Plessner überzeugend aufgewiesen hat, der diesem Prinzip immanente Anspruch aller auf gesellschaftliche Macht. »Die Auffassung der Gesellschaft und ihrer staatlichen Verfassung als eines Ensembles offener und versperrrter Chancen, die sich nach den Fähigkeiten und Verdiensten eines jeden richten sollen, intensiviert im Bewußtsein des einzelnen wie der Öffentlichkeit das Denken in Machtbegriffen, d. h. die Beurteilung jeder Situation unter Gesichtspunkten gegebener oder versagter Verfügungsgewalt. Radikale Demokratie muß genau in dem Maße, in welchem sie sich zum Prinzip der Chancengleichheit für alle bekennt – ein Prinzip offener Beweglichkeit und der Auslese nach Fähigkeit und Leistung –, den Dynamismus der Macht als der Gesellschaft inhärent anerkennen. Für Gesellschaften nicht-elitären Typs der vorindustriellen Ära war diese Notwendigkeit nicht gegeben. Ihnen blieb die Kategorie der Macht verborgen oder auf den begrenzten Bereich beschränkt, in welchem Kämpfe um Herrschaft von jeher sich abspielten und entschieden wurden<sup>153</sup>.«

Dieser Emanzipationsprozeß mit seiner erstaunlichen Vervielfältigung der Machtchancen, entspricht ohne Zweifel dem Prinzip der sozialen Gerechtigkeit, die jedem das Seine an materiellen Mitteln und Entfaltungsmöglichkeiten, an Menschenwürde und sozialem Status, kurz: den gerechten Anteil an Macht zugesteht und einfordert. Mit dieser Demokratisierung der Macht vervielfacht sich freilich auch die Not ihrer inneren Bewältigung durch jeden einzelnen. Denn selbst wenn die soziale Gerechtigkeit vollkommen verwirklicht wäre, so bliebe es dennoch eines jeden einzelnen unvertretbare ureigenste Aufgabe, die sittlich richtige Einstellung zum eigenen »Willen zur Macht« zu finden. An ihr entscheidet sich letztlich die Seinsgerechtigkeit seiner sittlich-religiösen Tiefenperson. – Doch ehe wir hierauf näher eingehen, soll uns die besondere Struktur und Bedeutung jenes neuen Machtfaktors beschäftigen, der das Sozialverhalten des heutigen Menschen weithin bestimmt und der wesentlich als ein Produkt der Emanzipation angesehen werden muß: das Sozialprestige.

---

<sup>153</sup>] Plessner a. a. O. 919

Drittes Kapitel:  
Sozialprestige als »entmoralisiertes«  
Ordnungsprinzip in der modernen  
Massengesellschaft



# I. Die zentrale Bedeutung des Prestigebegriffs für die Kennzeichnung der öffentlichen Existenz des heutigen Menschen

Wird sich nun wenigstens mit Hilfe des Prinzips der Chancengleichheit eine gesellschaftliche Ordnung, eine neue, allgemeingültige Statushierarchie herausbilden, die hinreicht, das Sozialbedürfnis des einzelnen zu befriedigen und ihm einen festen Platz in der Gesellschaft zu geben? Oder bedeutet diese neue Situation nicht für sehr viele, vielleicht sogar für die überwiegende Mehrheit eine Überforderung ihrer Kräfte? Müßten sie nicht auf jedes Mehr an sozialem Ansehen verzichten, wenn ausschließlich die meßbare Leistung, ein Mehr oder Weniger an Können – und auch dieses nur, als es in einer Wertbeziehung zur Gesellschaft steht – für die je höhere soziale Position alleiniger Maßstab wäre?

Gewiß hat die moderne Gesellschaft eine unvergleichlich größere Fülle von Berufen und sozial notwendigen Rollen entwickelt als jede frühere Gesellschaft. Doch das führte gleichzeitig auch weithin zu einer Nivellierung dieser Berufe zu Jobs, zu übernehmbaren und auswechselbaren Stellen und Funktionen, die ihren Inhabern kaum das Gefühl geben können, belangvoll in die Gesellschaft eingeordnet zu sein: »Eingliederung in die Gesellschaft«, sagt Heinz Kluth, »heißt eben nicht, irgendeine Funktion in der Gesellschaft innezuhaben, und sei sie objektiv auch von noch so großer Wichtigkeit. Eingearbeitetsein bedeutet, daß einem eine Position zugestanden wird, die nach den in der erfahrbaren gesellschaftlichen Umwelt und im eigenen Bewußtsein für »gültig« gehaltenen Maßstäben einen existenziellen Sinn zu vermitteln vermag, weil sie nicht nur in einer gleichsam technischen, sondern in einer wertbezogenen Relation zur Gesellschaft steht<sup>154</sup>.«

Trotz der Tatsache also, daß in unserer Gesellschaft der Beruf zu einem bevorzugten Indikator für die Wertschätzung der gesellschaftlichen Position des Menschen geworden ist, genügt er dennoch nicht, um das kollektive Orientierungs- und Einordnungsbedürfnis schlechthin zu befriedigen. Die große Anzahl derer, die ihre Arbeit zwar als sozial wichtig anerkennt, sie zugleich aber langweilig und

---

<sup>154</sup>] Kluth, a. a. O. 80

unbedeutend findet, muß ihre Befriedigung weitgehend auf andere Weise zu erreichen suchen. Die Entwicklung mannigfaltiger außerberuflicher Betätigungsformen, die z. B. zur wichtigen neuen Sozialfigur des »Amateurs« führte, vor allem aber die Aufwertung vorethischer Sozialsymbole und Rangmaßstäbe, wie etwa der Anciennitäten, des Einkommensniveaus oder des Konsumverhaltens, hat darin ihre Ursache.

Die durch diesen Pluralismus teils leistungsethischer teils vorethischer Rangbegriffe entstehende größere Wertunsicherheit ist einer der Faktoren, welcher zu einer viel weniger moralisch betonten Einstellung des heutigen Menschen zu seinem sozialen Stellenwert führte; d. h. *es kann dies nicht mehr alles mit der anspruchsvollen Kategorie der Ehre belegt werden*. Hier müssen wir Tocqueville recht geben, (wenn er dies auch selbst nur als ein für seine Zeit geltendes Übergangssymptom wertete<sup>155</sup>): In der Demokratie weiß niemand genau, was Ehre ist.

Doch noch unmittelbarer hat ein zweiter Faktor zur Entschärfung des Ehrbegriffs beigetragen und ihm damit wesentlich an moralischem Gewicht genommen, nämlich die Übernahme des Schutzes der sozialen Existenz und Entfaltungsmöglichkeit des einzelnen durch die auf Gleichheit aller vor dem Gesetz gründende Rechtsordnung des modernen humanitären Staates. Wo die Ahndung von Beleidigungen und Angriffen auf die eigene Ehre nicht mehr Sache des Betroffenen selber, sondern Sache der Gerichte ist, wird Ehrverletzung meist weniger ernst genommen als in einer Gesellschaft, in der dies gleichbedeutend ist mit Bedrohung der Freiheit<sup>156</sup>. Die Ehre verliert hierdurch einfach an vitaler Bedeutsamkeit. So erklärt sich z. B. auch die sehr abgestufte Skala von Reaktionsbräuchen bei

---

<sup>155</sup>] Tocqueville, a. a. O. 169: »... hier (nämlich im demokratischen Frankreich seiner Zeit) bringen die verschiedenen Klassen, aus denen sich die alte Gesellschaft zusammensetzte, nachdem sie sich vermengten, ohne sich zu verschmelzen, einander täglich verschiedene und oft entgegengesetzte Ehrbegriffe zu; hier gibt jeder, je nach seinen Launen, einen Teil der Anschauungen seiner Väter auf und bejaht den anderen, so daß inmitten von soviel Willkür sich niemals eine gemeinsame Norm herausbilden könnte. Deswegen ist es fast unmöglich, im voraus zu bestimmen, welche Handlungen für ehrenvoll, welche für schimpflich gelten werden. Das sind unglückliche Zeiten, aber sie dauern nicht lange an.«

<sup>156</sup>] Hierzu Reiner, a. a. O., besonders der Abschnitt: »Beleidigung, Ehre und Freiheit«, 29–34

einem Angriff auf den sog. Ehrenpunkt. Instruktiv hierfür ist eine bei Reiner zitierte Bemerkung eines westlich gebildeten jugoslawischen Beamten der 20er Jahre im ehemaligen Montenegro: »Wenn mich jemand in London beleidigt, dreh ich mich gar nicht um. In Berlin werde ich ihn verklagen; in Paris ihn ausschimpfen, in Belgrad ihm die Zähne einschlagen, in Montenegro ihn niederschließen. Wenn man in Montenegro erlaubt, daß man einen beleidigt und beschimpft, wird es ihm geschehen, daß man ihn häufiger erniedrigt, sei er so friedliebend wie er wolle. Geht er nicht hoch und greift er nicht zum Revolver, wie es der Brauch ist, ist er unter Montenegrinern ein verlorener Mann<sup>157</sup>.«

Selbst der Begriff der nationalen Ehre wird infolge der expansiven Wirtschaft der modernen Industriegesellschaft, vor allem jedoch infolge der absoluten Vernichtungskapazität moderner Kriege immer mehr entwertet. Der einzige Weg zur Bewahrung von Freiheit und Leben ist, wie Behrendt sagt, »das Erlernen der Gewaltlosigkeit bei der Austragung von Konflikten, auch zwischen Nationen und anderen großräumigen Sozialgebilden, in deren Beziehungen Gewalt bisher noch als eine normale Verhaltensweise gegolten hat<sup>158</sup>«. Unsere Zeit ist die erste, »in der die Machthaber es nicht mehr wagen, sich und ihren Untertanen die Opfer und die Trophäen ihrer Kriege in Triumphzügen, Monumenten, Gemälden, Theatervorstellungen usw. immer wieder vor Augen zu führen. Noch im 18. Jahrhundert ließen Herrscher und Feldherren ihre Repräsentationsräume, ja ihre Schlafzimmer gern mit Gobelins schmücken, auf denen sie hoch zu Roß über ihre mit Sterbenden und Toten besäten Schlachtfelder sprengen<sup>159</sup>«.

Im Ergebnis genügt also der Ehrbegriff allein nicht mehr – und zwar weder sozialetisch noch sozialpsychologisch –, um die Stellung des einzelnen in der Gesellschaft, seine »öffentliche Existenz« (und analog die Stellung von »Gesamtpersonen«) gültig und umfassend auszusagen.

Die damit gegebene terminologische Not kündigte sich schon in dem

---

<sup>157</sup>] Ebenda 52, nach Gesemann, G., Heroische Lebensformen, S. 130 nach M. M. Pavicevic, Crnogorci u pricama a anegdotama, IX, Zagreb 1930, 60–61

<sup>158</sup>] Behrendt, a. a. O. 103

<sup>159</sup>] Behrendt, a. a. O. 122

1909 erschienenen Büchlein von Kattenbusch über die Ehre an. Er schränkt den Begriff »Ehre« auf den Besitz allgemein verpflichtender Grundwerte (auf bürgerliche Ehrenhaftigkeit) ein, und bezieht demgegenüber den Plural »Ehren« auf das sozial Auszeichnende. Diese Pluralform ist jedoch bereits von ihrem Ursprung her, als Ausdruck für Gunsterweisungen feudal »vorbelastet« und kann deshalb von einem in meritokratischen Begriffen denkenden Bürger auch nur in ethisch abwertendem Sinne interpretiert werden<sup>160</sup>. Statt dessen bietet sich ein anderer, längst auch im deutschen Sprachgebrauch eingebürgerter Terminus an, über den bereits im Jahre 1916, also sieben Jahre nach Kattenbuschs »ethisch-soziologischer Untersuchung« über »Ehren und Ehre«, die erste Monographie von Ludwig Leopold vorlag, nämlich der Begriff »Prestige«<sup>161</sup>. Ein Wort also, daß sich seinem eingangs dieser Arbeit herausgestellten etymologischen Gehalt nach geradezu anbietet, um den Glanz und den Zauber eines sehr instabilen und nicht leicht bestimmbareren und eines (im Gegensatz zu den im wörtlichen Sinne blutig-ernsten Ehrordnungen der Vergangenheit) sehr viel pazifizierter umkämpften sozialen Status in der modernen Gesellschaft zu repräsentieren.

---

<sup>160</sup>] Kattenbusch, F., Ehren und Ehre. Eine ethisch-soziologische Untersuchung. Gießen 1909. Entsprechend heißt es auch S. 7: »In Hinsicht der Ehre gibt es keinen Neid. Der Mann von Ehre kann als solcher Eifer in uns wachrufen, aber nicht Mißgunst, er kann uns durch seine Art vielleicht schamrot, aber nicht begehrllich machen. An dem Besitz von Ehren kann man innerlich verderben, an dem von Ehre nie; denn Ehre weckt keine Leidenschaft oder doch nur edele.«

<sup>161</sup>] Leopold, L., Prestige. Ein gesellschaftspsychologischer Versuch. Nach den ungarischen und englischen Ausgaben vom Verfasser neu bearbeitet. Berlin 1916

## II. Vom Ehrsymbol zum Prestigesymbol

Die Demokratisierung der Macht und die pazifizierte Form ihrer Durchsetzung und Bewahrung entsprechen einander. Die größeren Chancen des einzelnen in der heutigen Gesellschaft, zu individuellem Ansehen und sozialer Geltung zu kommen (als Ausdruck seines Willens zur Macht), sind bezahlt mit der gleichzeitigen Verzichtleistung auf Gewalt, d. h. er muß jedem anderen, sofern dieser die natürlichen Voraussetzungen dafür mitbringt und von ihnen Gebrauch macht, die gleichen Möglichkeiten unter gleichen Bedingungen zugestehen. Dieses Prinzip der Gleichberechtigung als verpflichtende Spielregel des Sozialverhaltens, hat demnach eine höchst ambivalente Wirkung: einerseits wirkt es privilegienhemmend und erzieht den Menschen zu gesellschaftskonformem Verhalten, andererseits aber begünstigt es noch weitaus mehr als das machtbewahrende Prinzip der Ungleichheit, das nur wenige Klassen duldete, die Herausbildung neuer sozialer Rangunterschiede und noch differenzierterer Stufungen, wie wir in anderem Zusammenhang bereits zeigen konnten<sup>163</sup>. Der eigentliche Unterschied zwischen dem sozialen Selbstverständnis des heutigen Menschen und dem des Menschen früherer Kulturen liegt also nicht in dem *Faktum* des Statushabens oder in dem geringeren Verlangen danach, sondern in dem *Modus* der Statusbereitung und -bewahrung und damit notwendig auch in der Form seiner sinnenfälligen Kennzeichnung und Repräsentation durch Symbole. Letzterem wenden wir uns zunächst zu, denn gerade die Einstellung zum Symbol läßt diesen Wandlungsprozeß in seiner ungemainen Differenziertheit erkennen.

### 1. Symbolschwund als Ausdruck egalitärer Tendenzen

Die Abneigung des heutigen Menschen gegen Statussymbole, welche die gesellschaftliche Rolle des einzelnen permanent öffentlich dokumentieren, ist unverkennbar. Man gibt sich am liebsten »zivil«, das heißt hier, möglichst gesellschaftskonform und nicht festgestellt. Das soziale Schamgefühl verbietet es, sich eindeutig herauszustellen,

---

<sup>163</sup>] Kap. II, 4

signalhaft zu dekretieren, was man ist, und im Raster sozialer Kennzeichnung die gemeinsame menschliche Würde zu unterdrücken. Die Identifikation mit der starren Eindeutigkeit des Symbols wird als Schablonisierung empfunden. Jede Festlegung und Verpflichtung auf ein bestimmtes soziales Erkennungszeichen verdeckt die Persönlichkeit und beschränkt ihre Entfaltungschancen. Das von außen verfügte Symbol gilt als Eingriff in die Freiheit. Erst recht werden herabsetzende und schmachbereitende Kennzeichnungen als gegen die Menschenwürde verstoßend abgelehnt<sup>164</sup>.

Zwar gibt es auch heute noch z. B. Berufskleidungen, die als soziales Wertsymbol betrachtet werden. Aber man trägt sie mit Ausnahme einiger weniger (wie der kath. Geistliche und die Ordensfrau, mit Einschränkung auch das Militär) fast nur noch in Ausübung des Berufes. Manche davon zur notwendigen Kennzeichnung der Funktion, die ihre Träger in der Öffentlichkeit haben, wie Richter, Polizisten, Postbeamte, Schaffner, Bahnhofsvorsteher und Straßenkehrer, andere wieder mehr aus Gründen der Anpassung an die besondere Betätigungsform, wie der Arzt, der Friseur, der Schornsteinfeger etc. Im übrigen tragen selbst Könige heute Zivil.

Hier erinnert nur wenig an den hierarchischen Sozialsymbolismus des Mittelalters, der sich u. a. auch in zahlreichen Kleidervorschriften und Luxusgesetzen niederschlug. So beispielsweise in einem Luxusedikt des französischen Königs aus dem Jahre 1229, nach welchem sogar Qualität und Preis der Stoffe für Edelleute und für Nichtedle streng gegeneinander abgegrenzt wurden<sup>165</sup>. Freilich schon zur Zeit der Frühgotik begann das aufstrebende Bürgertum diese künstlichen Ordnungen aufzulösen. Ein klassisches Beispiel hierfür ist der Besuch der Gattin Philipps des Schönen, Johanna von Navarra, in Gent und

---

<sup>164</sup>] Schon Kattenbusch weist darauf hin, »daß die Formen des Ehre- und Schandebereitens sich begleiten und verlassen« (a. a. O. 45). Schmachsymbolen, wie Brandmal, Pranger, Darstellung in besonderer Tracht (hierzu gehört auch das Büßerheind), zeremoniellen Degradationen militärischer und kirchlicher Personen korrespondieren gewöhnlich entsprechend starke positive Ehrsymbole. – Der nationalistische und rassenideologische Ehrbegriff des Nazismus entwickelt einerseits als infam machende Kennzeichnung den Judenstern und andererseits als Ehrenzeichen Mutterkreuz, Ritterkreuz und Ehrendolch.

<sup>165</sup>] Gleichen-Russwurm, A. v., *Der Ritterspiegel. Geschichte der vornehmen Welt im romanischen Mittelalter*. Stuttgart 1918, 405

Brügge, wo sie feierlich empfangen wurde, jedoch beschämt von der Eleganz der niederländischen Damen ausrief: »Ich dachte, hier die einzige Königin zu sein, aber ich sehe Hunderte von Königinnen hier versammelt<sup>166</sup>«. – Und im 15. Jahrhundert klagt ein französischer Zeitkritiker: »Von allen Nationen der bewohnbaren Erde gab es keine so maßlose, außer alle Form geratene, veränderliche, unverschämte und voller Widersprüche wie die französische, man erkannte weder Stand noch Beruf der Leute, denn es war geduldet, daß jeder nach seinem Gutdünken sich kleidete, Mann oder Frau, sei es in Gold oder Silberbrokat, sei es in Tuch und Seide<sup>167</sup>«.

In der Renaissance ist die Entwicklung noch einmal gegenläufig. Den Bürgern wird vielerorts wiederum verboten, Pelzwerk und Seide zu tragen oder Stoffe, in die Silber oder Gold verwebt war. Ja, es wird ihnen sogar verwehrt, bestimmte kostbarere Speisen zu essen. Frauen niedrigen Standes durften keinen Ring tragen, ihr Haar nicht in Locken legen usw. Neben der religiösen Überzeugung von der Gottgewolltheit der Stände, die übrigens auch Calvin vertrat, weshalb er in Genf diese Verordnungen mit ganzer Strenge durchführte, waren dabei vornehmlich ökonomische Gründe maßgebend. Die im Gegensatz zu heute weitaus geringere Menge an Luxusgütern erlaubte es einfach nicht, daß alle daran Anteil haben konnten, so daß sie der Adel als Standesprivilegien für sich beanspruchte<sup>168</sup>. Freilich die weitere Entwicklung ging bald wieder darüber hinweg. Indessen war es vor allem die Berufskleidung, die sich noch lange als ständig getragenes Sozialsymbol hielt. Zumal galt dies für die Insignien besonders hoch gewerteter Tätigkeiten und andererseits für die Kennzeichen besonders geringgeachteter, sogenannter unehrlicher Berufe. Zu letzteren gehörte z. B. der Beruf des Henkers. Er trug gewöhnlich eine gelbe Kapuze und – so in Bern – einen silbernen Galgen am Wams. Noch heute erinnern mancherorts eigene Henkerbänkchen in Kirchen, sowie Henkerstühle und Hen-

---

<sup>166</sup>] Derselbe, Die gotische Welt. Sitten und Gebräuche im späten Mittelalter. Stuttgart 1919, 45

<sup>167</sup>] Ebenda 352

<sup>168</sup>] Zum ganzen auch: Sombart, W., Luxus und Kapitalismus 1922. – Schwer, W., Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Paderborn 1954. – Oyen, H. van, Der Christ und der Luxus. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik. Heft 1 (1961) 40–51

kerkrüge in Gasthäusern als Zeugen seiner Absonderung an seine gesellschaftlich verachtete Stellung<sup>169</sup>.

Man sollte noch am ehesten erwarten, daß sich wenigstens die Inhaber besonders hoch eingestufte Berufe das Tragen ihrer Standesabzeichen auch außerhalb ihrer eigentlichen Tätigkeit bis heute bewahrt hätten. Hier scheint jedoch die Tatsache mitzuspielen, daß die Inhaber dieser Berufe und Ämter besonders im 17. und 18. Jahrhundert, einer Zeit, in der man sehr scharf zwischen Können und äußerer Würde zu unterscheiden begann, sich vielfach einer heftigen Sozialkritik ausgesetzt sahen, weil sie nicht selten durch Kauf oder Abkunft in ihre Positionen gelangt waren und diese deshalb kaum sachgerecht verwalten konnten. So hat neben anderen Pascal diese Diskrepanz schonungslos aufgedeckt: »Unsere Richter haben dieses Geheimnis gut erkannt: Ihre roten Gewänder, die Hermeline, in die sie sich einhüllen, die Paläste, in denen sie Recht sprechen, die Wappentilien – diese ganze feierliche Aufmachung war sehr notwendig; und wenn die Ärzte keine Soutanen und Maulesel hätten und die Doktoren keine Baretts und vierteilige, viel zu weite Gewänder, so hätten sie nie die Welt betrogen, die diesem legalisierten Prunk nicht widerstehen kann. Wenn sie die wahre Gerechtigkeit hätten, wenn die Ärzte die wahre Kunst des Heilens besäßen, bräuchten sie keine Baretts: die Majestät dieser Wissenschaften wäre verehrungswürdig genug; da sie aber nur eine eingebildete Wissenschaft haben, müssen sie zu diesen eitlen Mitteln greifen, welche die Einbildung anregen, mit der sie es zu tun haben, und sie ziehen dadurch tatsächlich die Achtung auf sich. Die Krieger allein sind nicht auf diese Weise verkappt, denn sie spielen in der Tat eine wesentlichere Rolle: Sie stützen sich auf die Gewalt (force), die anderen auf die Farce<sup>170</sup>«.

Und ganz ähnlich Mandeville: »Es ist nach alledem wohl offenbar, daß dieses In-Ehrfurcht-Halten der Menge vermittels distinguirter Lebensgestaltung bloß ein Mantel und Vorwand ist, unter dem die großen Männer ihre Gesinnungslosigkeit verbergen und allen Leidenschaften ohne Tadel frönen wollen. Einem Bürgermeister von

---

<sup>169</sup>] Gernhuber, J., Strafvollzug und Unehrlichkeit. In: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abt. 74 (1957) 126, 127 u. 130

<sup>170</sup>] Pensées, Fr. 310. Nach der Übersetzung von Rüttenauer, Leipzig o. J.

Amsterdam in seinem einfachen schwarzen Anzug, begleitet vielleicht von nur einem Bedienten zu Fuß, wird ebensoviel Respekt und mehr Gehorsam erwiesen als einem Lord-Mayor von London mit all seiner glänzenden Ausrüstung und seinem zahlreichen Dienertroß<sup>171</sup>«.

Was auch immer im einzelnen das Verschwinden der Standestracht aus der Öffentlichkeit beschleunigt haben mag, so entspricht dies auf jeden Fall dem generellen Zug des auf äußere Konformität und Gleichheit bedachten sozialen Gewissens des heutigen Menschen. Das gesellschaftliche Schamgefühl hat sich seitdem so stark ausgeprägt, daß man es heute sogar scheut, die Zeichen öffentlicher Ehrung, die gewiß gerne entgegengenommen werden, auch öffentlich zu tragen. Das gilt für Doktorhüte ebenso wie für Orden. Nicht von ungefähr sind letztere in einigen Staaten, so in den USA aber auch in der sonst recht konservativen Schweiz gänzlich abgeschafft. Ursprünglich waren die Orden ja nicht Ehrenzeichen, sondern bloße Merkmale und Kennzeichen von Genossenschaften (sogenannten ordines). Und nur insofern sich jene ordines aus adligen und erlauchten Mitgliedern zusammensetzten, die sich zudem durch ihre hohen und freiwillig gestellten Aufgaben aus der Menge heraushoben (z. B. die Ritterorden), waren ihre Kennzeichen eo ipso auch Ehrenzeichen. Erst seit dem 17. Jahrhundert wurden, vornehmlich von den Oberhäuptern fast aller europäischen Staaten, »Orden« auch gestiftet, wobei es weniger um den ehrenvollen Zusammenschluß der Ordensträger ging als um das Auszeichnen des einzelnen mittels des Ordenssymbols<sup>172</sup>. Heute pflegt der damit Ausgezeichnete seine Orden gewöhnlich in der Schublade zu verbergen, um sie nur gelegentlich stolz-verschämt vorzuweisen; äußerstenfalls trägt er sie bei gegebenem Anlaß in Miniaturform am Rockaufschlag.

Die gleiche Tendenz zur Einebnung äußerer sozialer Kennzeichnungen zeigt sich auch im kirchlichen Leben. Klassenunterschiede bei Hochzeiten und Begräbnissen verschwinden immer mehr. Auch mit dem Unwesen, sich besondere Plätze im Gotteshaus zu reservieren (die mancherorts sogar versteigert wurden!), ist bei uns fast

---

<sup>171</sup>] Mandeville, Bernard de, *The grumbling hive, or knaves turn'd honest* (1705). Bienenfabel. Nach der Übersetzung von O. Bobertag. München 1914, 154

<sup>172</sup>] Kattenbusch, a. a. O. 45

überall aufgeräumt worden. Von großer sozialer Tragweite für die Gesamtkirche dürfte hier eine Forderung werden, welche das 2. Vatikanische Konzil in seiner Konstitution über die Liturgie aufstellt: »In der Liturgie soll außer den Auszeichnungen, die auf dem liturgischen Amt oder der heiligen Weihe beruhen, und außer den Ehrungen, die auf Grund liturgischer Gesetze der weltlichen Autorität zukommen, weder im Ritus noch im äußeren Aufwand ein Ansehen von Person oder Rang gelten<sup>173</sup>«. – Doch auch diejenigen Zeichen der Aussonderung, die keinerlei diffamierende Herabsetzung anderer einschließen, verlieren an Anziehungskraft. Das weiße Hochzeitskleid wird immer weniger die Regel, und statt der Ordens-trachten wird das unauffällige Zivil der Säkularinstitute vielfach bevorzugt.

## 2. Die gewaltlose Durchsetzung von Prestigesymbolen

Es wäre nun gänzlich falsch, aus diesem Befund zu schließen, die Entwicklung ginge dahin, daß man allmählich überhaupt auf Formen gesellschaftlicher Repräsentation verzichten und so wenigstens äußerlich das Bild einer konformen Gesellschaft bieten würde. Zwar ist es richtig, daß soziale Kennzeichnungen an moralischem Gewicht, an vitaler Dringlichkeit und unerbittlichem Ernst verloren haben, aber es zeigt sich dennoch, daß sie der Mensch im Grunde doch nicht entbehren möchte und auch nicht ganz entbehren kann. Mit Recht sagt Behrendt: »Menschen tun nicht nur, was ›man‹ von ihnen erwartet – und was sie also den anderen angleicht –, sondern auch, was sie in den Augen der anderen erhöht und über sie hinaushebt. Beides: der Wunsch nach Konformismus und der Wunsch nach individueller Geltung treten – so widersprüchlich sie erscheinen – häufig zusammen bei der gleichen Person auf<sup>174</sup>«. Hier stoßen wir wiederum auf die innere Dialektik des Gleichberechtigungsprinzips

---

<sup>173</sup>] Kap. I. Nr. 32

<sup>174</sup>] Behrendt a. a. O. 30; ähnlich bei Dahrendorf, R., Soziale Klassen und Klassenkonflikte. Stuttgart 1957, 66: »Die Annahme von Lipset und Zetterberg (A theory of Social Mobility. Transaction of the Third World Congress of Sociology, Bd. 3 London 1956, 169) scheint sinnvoll, daß ›viele der wesentlichen politischen Probleme, denen sich die Gesellschaft der Gegenwart gegenüber sieht, zum Teil eine Folge der Konflikte und Spannungen sind, die aus den Widersprüchen zwischen dem Bedürfnis sowohl nach Aristokratie‹ – besser wohl: sozialer Schichtung oder Ungleichheit – als auch nach Gleich-

als eines Prinzips des gezähmten Machtwillens des Menschen, in welchem Gewaltverzicht und Selbstbehauptungswillen einander korrespondieren. Konkret bedeutet dies, daß sich z. B. aus einem unterschiedlichen Kultur- und Interessenniveau »ganz von selbst« auch soziale Kennzeichnungen entwickeln und dann festgehalten werden, ohne daß es hierzu irgendeiner äußeren Machtanwendung bedarf. Dabei überrascht es, festzustellen, wie wenig sich manche dieser Kennzeichen im Laufe der Jahrhunderte geändert haben. Ein Vergleich der Statussymbolik aus dem Bereich der Speisekultur möge dies belegen.

A. von Gleichen-Rußwurm berichtet über soziale Tabuierungen des mittelalterlichen Speisezettels folgendes: »Eine hierarchische Ordnung wird sogar in den Arten des Brotes gewahrt. Es gab Brot für den Hof (*pain de cour*) und besonderes Brot für jede Rangstufe. Man backte gewöhnliches Brot für gewöhnliche Leute und in den Klöstern Strafbrot für Mönche, die wegen eines besonderen Vergehens in Pönitenz standen<sup>175</sup>.« – »Zu den Speisen, die sich der Adel vorbehielt, gehörte die Taube, denn nur ein Edelmann hatte das Recht, einen Taubenschlag zu halten, ein Privilegium, das in Frankreich erst 1789 aufgehoben wurde, in Deutschland nach und nach meist noch später außer Gebrauch kam. Manches alte Schloß hat heute noch seinen Taubenschlag, und man kann sich vorstellen, daß namentlich in unsicheren oder armen Zeiten der Taubenbraten immerhin ein Trost und ein letztes Aufgebot darstellte für die hochherrschaftliche Tafel<sup>176</sup>.« – »Hochwild, Pfauen, Fasanen durfte ausschließlich der Edelgeborene verspeisen. Der Nichtedelgeborene hatte das Kleinvieh, Borstenvieh und gewöhnliches Federvieh zur Verfügung. Aber der Pfau war besonders als Ehrengabe dem tapfersten Ritter gewidmet oder dem liederkundigsten, denn an den Minnehöfen erhielt der Sieger eine Krone aus Pfauenfedern von zarter Hand... Der Anblick der schönen Frau, die den Pfauenbraten hercinträgt, ist durch Rembrandt festgehalten worden, als der bürgerliche Tisch sich dieses Prunkgericht zu gestatten anfang. Im Mittel-

---

heit hervorgehen.« Hierzu ferner der wichtige Aufsatz von Gehlen, A., Gleichheit. Kritische Anmerkungen zu einer politischen Leitidee. In: Wort und Wahrheit. 19 (1964) 43–52

<sup>175</sup>] Gleichen-Rußwurm, A. v., Der Ritterspiegel a. a. O. 174

<sup>176</sup>] Ebenda 173f.

alter geschah es steif und zierlich bei feierlichem Getute und Geblase<sup>177</sup>.«

Die Aufhebung dieser als ungerecht empfundenen Privilegien hat nun keineswegs zur Egalisierung des Speisezettels in der heutigen Gesellschaft geführt. Die einzelnen Schichten haben durchaus wie eh und je ihre bevorzugten Gerichte, an denen man sie erkennen kann, nur daß sie grundsätzlich niemandem mehr verweigert werden. So berichtet Vance Packard über die gesellschaftlichen Vorzugsregeln der amerikanischen Speisekarte: »Der Geschmack wandelt sich bis zu einem gewissen Grade von Klasse zu Klasse vom Harten zum Weichen hin. Der Leiter einer führenden Brotfabrik erzählte mir, nur in den oberen Klassen äßen die Leute hartes, knuspriges Brot; in den unteren Klassen hätte man am liebsten das Brot so weiß und weich, daß man denken könnte, es sei aus Schaumgummi. Wenn man ein Restaurant betritt, kann man meist bereits nach einem Blick auf den Brotkorb sagen, was für Gäste hier gewöhnlich verkehren. Nur ein Restaurant, das hauptsächlich von Intellektuellen besucht wird, legt Brotscheiben mit harter Kruste in die Brotkörbe; ein Restaurant, das auf die Massen zugeschnitten ist, legt Wert auf weiche Brötchen und weiches Weißbrot. – Schließlich werden fremde, unbekannte Gerichte in den beiden oberen Klassen viel häufiger akzeptiert als in den drei unteren der Sockelgruppe. Eine Person aus dieser unteren Gruppe fühlt sich vor einer unbekannten Speise unsicher und erblickt in ihr eine Bedrohung. Eine Dame der Gesellschaft aus dem Mittelwesten des Landes schildert einmal ihr Erstauen, als sie merkt, daß ihr Dienstmädchen die meisten der sehr kostbaren Gerichte, die sie den Gästen aufträgt – Wildbret, Ente, Pompano, Kaviar –, selbst nicht anrühren mag. Auch wenn alles fertig zubereitet ist, dampfend und zum Essen bereit dasteht, geht das Mädchen hin und kocht sich ihren Schweinebauch mit Möhren und Kartoffeln; das sind Nahrungsmittel, die sie kennt<sup>178</sup>.« Gewiß sind solche Fixierungen auf das Vertraute, die das Risiko neuer Geschmackserfahrungen scheuen, nicht unüberwindlich. Mit der Zeit paßt man sich, schon weil man auf die Dauer nicht zurückstehen will, dem »höheren« Geschmack an, zumal die Werbung einer auf Absatz bedachten Wirtschaft hierzu unermüdlich einlädt. Schließ-

<sup>177]</sup> Ebenda 177 f.

<sup>178]</sup> Packard, a. a. O. 166

lich galt auch das besonders weiße Brot einmal als das vornehmere. Statt dessen werden freilich auch immer wieder neue, als selten und erlesen empfundene Speisen an die Stelle der zum Massengut gewordenen treten und für geraume Zeit als Prestigefaktor eine Rolle spielen können.

Daß solche Prestigekennzeichnungen innerhalb einer auf Gleichberechtigung angelegten Gesellschaft möglich sind, liegt eben nicht allein an der Gewaltlosigkeit ihrer Entstehung und Bewahrung, sondern zugleich auch daran, daß sie sich – als Sekundäreffekt eines unterschiedlichen Vorzugsniveaus – gleichsam aus der Natur der Sache ergeben. Denn offensichtlich bleibt vieles an äußerlich Unterscheidendem unvermeidlich, selbst wenn dies der einzelne gar nicht für sein eigenes Geltungsbedürfnis ausnutzt. Hierzu gehört beispielsweise die Fachsprache und die besondere Diktion des heutigen Wissenschaftlers, deren sich dieser im allgemeinen wohl in einer ganz anderen Absicht bedient, als sich etwa noch die vornehme Welt an den deutschen Höfen des 18. Jahrhunderts der französischen Sprache bediente. Wenn ihm hieraus trotzdem ein ähnliches soziales Prestige zuwächst wie jener höfischen Gesellschaft aus dem Gebrauch der Fremdsprache, so ist doch dessen sekundärer Charakter unverkennbar. – Eher verrät heute schon eine betont gepflegte Ausdrucksweise, besonders in sozial aufsteigenden Kreisen, das unmittelbare Prestigebedürfnis, denn Personen, die ihrer sozialen Stellung sicher sind, pflegen sich nicht selten in ihrer Sprache wieder weniger Zwang aufzuerlegen.

Diese Ausnutzungs- und Ausbaufähigkeit einer Sache für Prestigezwecke zeigt sich besonders deutlich am Beispiel des Geldes, das in unserer arbeitsteiligen Gesellschaft als universales Tauschmittel zunächst nur ein formales »Wertsymbol« darstellt<sup>179</sup>. Auch hier läßt sich vorab die der Sozialentwicklung unserer Gesellschaft innewohnende Tendenz zur Verminderung von Ungleichheit nachweisen. Dahrendorf nennt vor allem drei Faktoren, die eine gewisse Angleichung der Einkommen in den letzten Jahrzehnten bewirkt

---

<sup>179</sup>] Über »Wertsymbole« und »Symbolwerte« siehe Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, a. a. O. 123–124 und derselbe, *Idole der Selbsterkenntnis*, a. a. O. 273. Scheler übersieht allerdings in diesem Zusammenhang die Prestigefunktion des Geldes, wenn er diesem ausschließlich die Bedeutung eines Wertsymbols zuerkennt.

<sup>180</sup>] Dahrendorf, a. a. O. 69

haben: »1. Die rechtliche oder zumindest soziale Fixierung eines Mindesteinkommens, das nicht unterschritten werden darf; 2. das über dieses Minimum hinausgehende Ansteigen der Realeinkommen der schlechterbezahlten Schichten durch erhöhte Produktivität, gewerkschaftliche Organisation usw.; 3. die starke Besteuerung der Vermögen (Erbchaftssteuer) und der Spitzeneinkommen<sup>180</sup>.« Eine Tendenz zur völligen Einebnung der Einkommensunterschiede ist hingegen in keiner der heutigen Gesellschaften sichtbar, auch nicht in der kommunistischen. Eine solche Tendenz vertrüge sich durchaus nicht mit der weitgehend auf dem elitär-meritokratischen Prinzip beruhenden Funktionstüchtigkeit jeder Industriegesellschaft. – Indem nun aber das formale Wertsymbol Geld als »Verdienst« für die sehr unterschiedlich, nämlich nach den Bedürfnissen der Gesellschaft gewerteten Leistungen den einzelnen in entsprechend unterschiedlicher Menge zugeteilt wird, schafft es Status und wird als Lohn, Gehalt oder Einkommen, als Spese, Honorar oder Tantieme, als Rente oder Pension und schließlich als Vermögen zum rangstiftenden repräsentativen »Symbolwert« seines Besitzers selbst. Zugleich bleibt es aber auch als solches weiterhin Tauschmittel, das den Erwerb all der Güter ermöglicht, die nun ihrerseits, sei dies intendiert oder nicht, kraft ihrer Kostbarkeit, Seltenheit, Vornehmheit oder Fülle, kurz: kraft ihrer *distanzschaffenden Unerreichbarkeit für jedermann*, wiederum eine je spezifische Prestigebedeutung besitzen und diese, infolge ihrer Sinnenfälligkeit eo ipso symbolisieren. So gehört es denn zum Wesen des Prestigesymbols, daß es sich in dieser seiner Funktion als durchaus sekundär ausweisen muß. Das klassische Ehrsymbol ist demgegenüber eindeutig und primär auf den Zweck der sozialen Markierung angelegt und deshalb nicht selten im Hinblick auf seine Verwendbarkeit hochspezialisiert. Eine Krone z. B. wird wesentlich als Symbol der Macht getragen, mit dem Verlust dieses ihres Repräsentationswertes verliert sie überhaupt jeden funktionalen Sinn. Prestigesymbole hingegen sind weitgehend »getarnt« durch ihre Primärfunktion als Gebrauchsgüter. Die Wahl des Schmuckes, der Garderobe, des Wagens, die Ausstattung der Wohnung, die Bevorzugung einer bestimmten Wohnlage usf., all dies läßt sich unschwer mit einer hinlänglichen Zahl anderer Gründe legitimieren. Dieser Ausbau von Gebrauchsgütern zu Rangsymbolen wird geradezu planmäßig bei öffentlichen Behörden und in den großen Verwal-

tungszentren der industriellen Produktion betrieben. Hier kann die unterschiedliche Größe eines Büroraumes und jedes Detail seiner Einrichtung (Material des Schreibtisches, Teppich, Bilder, Bestuhlung), das Recht auf Benutzung eines Dienstwagens, eines besonderen Waschräume usw. zum Statuskennzeichen werden, auf das häufig ebensoviel Wert gelegt wird wie auf das entsprechende Gehalt<sup>181</sup>. Mit dieser Fixierung und Nicht-Nachvollziehbarkeit ist freilich bereits eine äußerste Grenze der Prestigesymbolik erreicht. Sie ist nur möglich auf Grund der relativen Autonomie dieser unserer modernen Gesellschaft unentbehrlichen »Herrschaftsverbände«, die in ihrem Bereich eine eigene Struktur von Macht und Ohnmacht entwickeln konnten.

### 3. *Snobappeal als Wirtschaftsfaktor*

Es ist nicht zuletzt die industrielle Produktion selbst, die sich auf die sekundäre Prestigebedeutung ihrer Güter als auf einen in hohem Maße markterschließenden Faktor verwiesen sieht. Der »snob-appeal«, der Appell an den Snobismus im Prestigebedürfnis des einzelnen, gehört bereits zu den unentbehrlichen Elementen moderner Verkaufsstrategie. Seitdem die Produktionskapazität vieler Industrieunternehmen, besonders infolge der Automatisierung größer geworden ist als die tatsächlichen Bedürfnisse der Verbraucher, wurde die Bedarfsweckung zu einer der wichtigsten Voraussetzungen der Produktion. Treffend charakterisiert J. K. Galbraith in »The Affluent Society« diesen Abhängigkeitseffekt der Produktionsunternehmen von den durch ihre Werbeabteilungen disponierten Marktchancen: »Die Produktion füllt nur eine Lücke aus, die sie selbst erst geschaffen hat<sup>182a</sup>.« Die heutige Konsumgüterindustrie verzichtet bereits immer mehr darauf, den sachlichen Nutzen ihrer Erzeugnisse anzu-

---

<sup>181</sup>] So berichtet Packard z. B. den Fall eines Angestellten, »der dem Anschein nach den Rang und alle Privilegien seiner Kollegen besaß, aber dennoch sich schrecklich unglücklich vorkam. Eine Untersuchung förderte die Wurzel des Kummers zutage: sein Schreibtisch hatte nur drei Schubladen, während die Schreibtische der Mitarbeiter in vergleichbaren Stellungen vier Schubladen hatten. Sobald er einen Schreibtisch mit vier Schubladen bekam, hörte seine Nörgelei auf.« (Die geheimen Verführer. Frankfurt 1962, 162; ferner auch: Die unsichtbaren Schranken a. a. O. 150ff: Die »Hackreihe« in der Großfirma)

<sup>182a</sup>] Galbraith, J. K., Gesellschaft im Überfluß, München, Zürich 1959, 169

preisen. Sie sucht vielmehr den Absatz dadurch zu sichern, daß sie mit Hilfe einer raffinierten Motivmanipulation die weithin überflüssigen Güter mit den unbewußten Erwartungen und Bedürfnissen der Konsumenten suggestiv verkoppelt. Neben dem »sex-appeal« spielt dabei der »snob-appeal« eine dominierende Rolle.

Günter Rinsche, der sich in einer wirtschaftswissenschaftlichen Studie<sup>182b</sup> mit diesem Prestigeaspekt im Verbraucherverhalten eingehend befaßt, unterscheidet in ihm näherhin eine zweifache Tendenz, eine »differenzierende«, die »dem Streben nach Absonderung, Hervorhebung und Exklusivität« entspringt, deren retardierende Wirkung auf die Nachfrage nach den jeweils bereits verbreiteten Konsumgütern er als den eigentlichen »Snob-Effekt« bezeichnet<sup>182c</sup>, und eine »gleichrichtende« Tendenz, in der sich das Nachahmungsbedürfnis, der Wunsch nach Konformität ausspricht, und die sich marktwirtschaftlich in der steigenden Nachfrage nach einem bestimmten Gut äußert, »wenn und weil andere Käufer das gleiche Gut verlangen<sup>182d</sup>.« Rinsche bezeichnet diese letztere Wirkung mit einem in der amerikanischen Markt- und Konsumforschung eingebürgerten Terminus als »Bandwagon-Effekt«<sup>182e</sup>. Erst diese doppelte Tendenz des Sich-Abheben-Wollens *und* des Nicht-Zurückstehen-Wollens im geltungsorientierten Verhalten der Konsumenten sichert dem heutigen Markt ein so bedeutendes Maß seiner Absatzchancen. Die immer neu sich formierende Hierarchie der Pelze und Autotypen, die sich mehr und

---

<sup>182b</sup>] Kreikebaum, H., und Rinsche G., Das Prestigemotiv in Konsum und Investition. Demonstrative Investition und aufwendiger Verbrauch. (Beiträge zur Verhaltensforschung 4) Berlin 1961

<sup>182c</sup>] Ebenda 175 f.

<sup>182d</sup>] Ebenda 170

<sup>182e</sup>] Ebenda 170, Anm. 2: »Das englische Wort Bandwagon entstammt dem politischen Sprachgebrauch in den Vereinigten Staaten. Ein Bandwagon ist ein Festzugswagen mit einer Musikkapelle, der in den bei amerikanischen Wahlkämpfen üblichen Umzügen mitgeführt wird und dem die Zuschauer in großen Scharen folgen. Heute wird der Begriff Bandwagon-Effekt vor allem in der amerikanischen Markt- und Konsumforschung verwandt.« – Von Snob-Effekt und Bandwagon-Effekt unterscheidet Rinsche noch den Veblen-Effekt (nach dem Verfasser des Buches »The Theory of Leisure Class«), mit dem er die besondere Prestigefunktion des Preises charakterisiert. Der »demonstrative Preis« (z. B. »es paßt nicht für uns, etwas Billiges zu kaufen«) kann, wie der Verfasser betont, sowohl mit dem Snob-Effekt als auch mit dem Bandwagon-Effekt zusammengehen (Ebenda 181 ff.)

mehr ausweitenden Formen eines geltungsbetonten Tourismus und nicht zuletzt die erst durch die Massenkonfektion ermöglichte Nachvollziehbarkeit der jeweils neuesten Moden, um nur einige Beispiele zu nennen, lassen kaum je einen Prestigevorsprung als endgültig erscheinen und halten so das Konsumverlangen ständig wach.

Ein Nährboden für die erhöhte Ansprechbarkeit des heutigen Menschen auf solche möglichst flüchtig gehaltenen Spannungsreize und Wertsurrogate, wie sie die mit tiefenpsychologischen Methoden arbeitende Kaufmotiv-Forschung den Werbemanagern bereitstellt, dürfte vor allem die Antriebsarmut und Spannungslosigkeit sein, mit der das Leben in einer pazifisierten Wohlstandsgesellschaft verläuft. Der Umstand, daß der Mensch in unserem technisierten Zeitalter nicht mehr ganzheitlich angesprochen und in Pflicht genommen wird, daß er nur mehr als Träger von Funktionen in Anspruch genommen und so gewissermaßen auf eine im voraus disponierte Leistungsquote reduziert wird, verführt notwendig zu Kompensationen und Ersatzbefriedigungen der funktionslos gewordenen Triebanlagen und Kraftreserven, was eine geschickte Werbung für ihre Zwecke oft hemmungslos auszubeuten weiß. Hans Freyer hat diese Grundtendenz der industriellen Gesellschaft, die einen dem Zivilisationsapparat vollständig angepaßten Menschen zu schaffen sucht, der, eingeformt in dieses durchaus künstliche »sekundäre System«, »Produkt und Bedingung ihres Funktionierens« ist, überzeugend aufgewiesen<sup>183</sup>. Unter diesen Umständen wird nicht nur die Flucht in eine endgültige Exklusivität zu einem immer schwierigeren und immer weniger aussichtsreichen Unternehmen, sondern es wird sogar der Ausweg in den Protest vereitelt: selbst mit dem Ressentiment lassen sich noch Geschäfte machen.

Gewiß hat es auch in früheren Kulturen, sobald erst ein von kriegerischen Auseinandersetzungen einigermaßen entlasteter Status und auch ein gewisser wirtschaftlicher Sättigungsgrad erreicht war, an snobistischen Auswüchsen und Sensationsmache nicht gefehlt, wobei es im Beginn oft typisch nonkonformistische, bewußt gegen den »herrschenden Stil« der Gesellschaft gerichtete Ressentimentbewegungen waren, die sich mit Hilfe einer auffälligen Symbolik

---

<sup>183</sup>] Freyer, H., *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1958. Hierzu auch Schöllgen, W., *Das Neue und die Sensation*. In: *Konkrete Ethik*. Düsseldorf 1961, 286–299

Geltung zu verschaffen suchten. Nicht nur kulturgeschichtlich, sondern auch sozialpsychologisch aufschlußreich hierfür sind z. B. die Ressentimentsymbole herumstreunender jugendlicher Banden im alten Konstantinopel, die sich zur Kennzeichnung ihrer Wildheit hunnische Haartracht und Kleidung zugelegt hatten<sup>184</sup>. Davon begeistert, flanierte nämlich schon bald auch die vornehme Jugend Konstantinopels im Kostüm der Barbaren, »mit abrasierten Haaren, schweren Schuhen, die den Gang behinderten und sie von einem Fuß auf den andern taumeln ließ, mit weiter Tunika und großen Ärmeln<sup>185</sup>«. Ein Symbol der Auflehnung wird zum Gegenstand modischer Spielerei und snobistischen Geltungsbedürfnisses.

Ähnlich wurde auch die berühmte, aus England stammende »Werthertracht« mit ihren gelben wildledernen Reithosen und dem blauen Tuchfrack, die im Frankreich vor der Revolution zunächst als Oppositionssymbol gegen den aristokratischen Prunk von Versailles getragen wurde, schon bald zum modischen Requisite des Zeitalters der Empfindsamkeit. Die divergierenden Tendenzen, denen es Ausdruck geben konnte, zeigen sich besonders deutlich bei Robespierre, der im Namen der Tugend Ströme von Blut vergoß und bei der Lektüre des Werther weinte: er kleidete sich mit Vorliebe wie der literarische Modeheld. Neu ist also nicht der Vorgang der Umwandlung herausfordernder oppositioneller Kennzeichnungen in verhältnismäßig harmlose manieristische Prestigesymbole oder auch ihrer vollständigen Einschmelzung in die geltende Symbolkultur (wie dies z. B. mit den langen Hosen der »Sansculottes« geschah, die als manifestes Symbol der Revolution der Tracht der Galeerensträflinge entlehnt, an die Stelle der Kniehosen des Rokkoko traten, seither aber nur wenig variiert zum Grundstock der neuzeitlichen Männerkleidung gehören); – neu ist vielmehr, daß in unserem industriellen Zeitalter ungewöhnliche und herausfordernde Stilelemente als Symbolklischees eines unbefriedigten Werthungers planmäßig vorgedacht und als Konsumvorrat gerade der Massenartikel eingesetzt werden.

So wurde z. B. die Lederjacke erst durch den amerikanischen Film »Die Faust im Nacken« (mit Marlon Brando) zum Symbol verwegener, unerschrockener Männlichkeit gemacht und gehört seitdem bevorzugt zur Ausrüstung der »zornigen jungen Männer« unserer

---

<sup>184</sup>] Haussig, H. W., Kulturgeschichte von Byzanz, Stuttgart 1959, 177

<sup>185</sup>] Gleichen-Russwurm, A. v., Der Ritterspiegel a. a. O. 47

Tage. Als noch wirksamere Verkaufsschlager erwiesen sich gewisse Requisiten einer verlogenen Wild-West-Romantik: Nietenhosen (blue jeans) und absatzlose Mokassins. In zunehmendem Maße nutzen nunmehr die Modekapitäne die Nachfolge- und Identifikationsbereitschaft junger Menschen aus, indem sie vielfach eigens zu diesem Zweck hochgespielte Filmstars einbeziehen in das große Geschäft: Conny-Pulls, James-Dean-Jacken oder Peter-Kraus-Pulls lassen sich besser verkaufen als gewöhnliche Jacken und Pullover. Hier arbeiten die Konfektionäre der Schere mit den Schneidern der Seele Hand in Hand<sup>186</sup>. Eine besonders üble Mittlerrolle spielen dabei neuerdings die zahlreichen Star-Clubs, welche, wie Werner Schöllgen feststellt, »pseudoreligiöse Gefühle und Hingabe-Tendenzen entwickeln, die (ohne dogmatische Formeln, aber deshalb als Wirklichkeit um so gefährlicher) einen populären polytheistischen Kult aufziehen, nicht anders als in der Antike Heroengestalten wie Herakles und Asklepios göttliche Verehrung gewannen<sup>187</sup>.«

#### 4. *Sittlich relevante Symbole*

In Goethes Dichtung und Wahrheit findet sich ein bemerkenswerter Satz über die Würde des menschlichen Eigennamens, für den er, als für das unmittelbarste Symbol seines Trägers, eine besondere Ehrfurcht beansprucht. Da heißt es anlässlich einiger Verse, in welchen Herder, etwas übermütig-dreist mit dem Namen Goethe (»... Der von Göttern du stammst, von Goten oder vom Kote...«) sein Spieltrieb: »Es war freilich nicht fein, daß er sich mit meinem Namen diesen Spaß erlaubte: denn der Eigenname eines Menschen ist nicht etwa wie ein Mantel, der bloß um ihn her hängt und an dem man allenfalls noch zupfen und zerren kann, sondern ein vollkommen passendes Kleid, ja wie die Haut selbst ihm über und über angewachsen, an der man nicht schaben und schinden darf, ohne ihn selbst zu verletzen<sup>188</sup>.«

Hinter diesen Worten des Dichters steht eine Schau der mensch-

---

<sup>186</sup>] Eine zusammenfassende und kritische Darstellung bietet: Lamprecht, K., *teenager und manager*. Bremen 1960

<sup>187</sup>] Schöllgen, W., Die wirtschaftliche Lage als Sicherung und Gefahr für die Jugend. In: *Anima* (1961) 50

<sup>188</sup>] Dichtung und Wahrheit II, 10. 7. Bd. der Sonderausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft e. V. Tübingen o. J., 303

lichen Existenz, die keine Verkürzung auf ihre reine Personalität zuläßt. Symbole, die aus der Beziehung des Menschen zu seiner Welt erwachsen, sind als Ausprägung seines Wesens Ermöglichungsform für dieses selbst. Denn es ist ja nicht so, als ob der Mensch nur die »Maske« seiner Sozialpersönlichkeit fallenzulassen brauchte, um dann in seiner wahren Natur zu erscheinen. Deshalb wehrt er sich dagegen, wenn ihm die geschichtlich gewachsenen Formen seiner Repräsentation lächerlich gemacht oder gar genommen werden; auf jeden Fall tut er dies solange noch, als er sich selbst und sein soziales Kleid als ein unteilbares Ganzes empfindet.

Mit welch unerbittlichem Ernst Symbole gehütet und verteidigt werden können, zeigt der berühmte spanische Hutaufstand des Jahres 1766. Er ereignete sich, als eine Regierungsverordnung das Tragen des weiten Mantels (*capa*) und des breitkrepfigen Schlapphutes (*sombrero*) verbot und statt dessen die französische Kleidung, nämlich Perücke und Dreispitz vorschrieb. Man begründete diese Maßregel mit der Behauptung, daß Mantel und Schlapphut keine spanische Tracht seien und daß sie es den Verbrechern ermöglichten, ihr Gesicht zu verdecken und auf diese Weise leichter zu entkommen. – Das spanische Nationalgefühl war damit tief verletzt, zumal eine Übertretung der Verordnung mit Geld- oder Gefängnisstrafen geahndet werden sollte, im dritten Wiederholungsfalle sogar mit vier Jahren Verbannung. Die Erbitterung des Volkes und sein angesammelter Haß kamen am Nachmittag des Palmsonntags, dem 23. März 1766, offen zum Ausbruch und löste einen regelrechten Aufstand aus, der sogar zur zeitweisen Flucht des Königs aus der Hauptstadt Madrid führte<sup>189</sup>. – (Dieser Hutaufstand hatte übrigens noch ein bedeutsames kirchenpolitisches Nachspiel. Er diente wenig später der Regierung als willkommener Vorwand zur Vertreibung der Jesuiten aus Spanien, indem man sie einfach für die Unruhen verantwortlich machte.)

Weit entfernt von einem moralisch bestimmten Symbolverhältnis scheint dagegen der moderne Mensch in seiner Welt zu stehen. Abgesehen vielleicht vom religiösen Symbol, gibt es nur wenige, die seinen sittlichen Willen ernsthaft bewegen könnten. Selbst die Embleme der Nation verlieren mehr und mehr den Charakter des Sakro-

---

<sup>189</sup>] Pastor, L. Frh. v., Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus. Freiburg 1931, 16. Band, 730 ff.

sankten. Mutet es uns doch schon sonderbar und abwegig an, wenn im Jahre 1962 der Abgeordnete Murphy im amerikanischen Repräsentantenhaus eine parlamentarische Untersuchung forderte, als man im New Yorker Hafen unter einer Masse von für den Export bestimmten Lumpen ein Bündel zeretzter und verwitterter US-Fahnen entdeckte.

Auch ein solch ehrfürchtiges Umgehen mit dem Eigennamen, wie es Goethe forderte, wird dem heutigen Menschen kaum einfallen. Denn in Wahrheit spielt bei uns der Eigenname nicht die dominierende Rolle, daß er das individuelle Wesen des einzelnen hinreichend wie »ein vollkommen passendes Kleid« repräsentieren und vertreten könnte. »Bei uns«, sagt Richard Harder, »füllen Namen wie Schmidt, Müller, Schulze das halbe Adreßbuch. Berufsamen sind keine Eigennamen. Wenn einer im Dorf der Müller heißt, so ist es gleich, wer gerade die Mühle betreibt, und sein Nachfolger heißt ebenso wie er<sup>190</sup>.« Auf ein ähnliches Phänomen zufälliger Namensentstehung, und zwar aus den verschiedenen Rollen der mittelalterlichen Mysterienspiele, die den Darstellern häufig als Kennzeichnung verblieben, weist Josef Andreas Jungmann hin: »Ein bedeutender Teil unserer Familiennamen muß auf diese Weise entstanden sein. Da gibt es z. B. im Deutschen als Familiennamen nicht bloß den Teufel und auch den Neu(e)nteufel (der alte Darsteller des Teufels ist gestorben und ein neuer für ihn eingetreten), sondern auch den Herrgott; da gibt es weiter ebenso den Mönch, den Bischof und auch den Papst, und ebenso den Kaiser und den König – Figuren, die beinahe alle allein schon im Spiele vom Antichrist vorkommen. Und das scheint nicht nur im Deutschen so gewesen zu sein. Denn auch anderswo gibt es ja Koningh, King und Bishop, Leroy und Lhermite, Labbé und Lemoine und wahrscheinlich noch viele andere Namen, deren Ent-

---

<sup>190</sup>] Harder, R., *Eigenart der Griechen*. Freiburg 1962, 17. Ein völlig anderes Verhältnis zum Eigennamen haben dagegen die Griechen entwickelt: »... Selbst die Sklaven bekommen ihren eigenen Namen. Und diese Namen sind vielfach durchsichtig und werden noch lange als wirkliche Wesensbezeichnung des Menschen empfunden. Daher kann man sogar Kritik an ihnen üben. Paßt der Name nicht zum Menschen, so ist er nicht der richtige: Hermogenes, so wird bei Plato gescherzt, kann nicht der richtige Name dieses Mannes sein, denn er ist gar kein ›Hermesabkömmling‹, kein guter Geschäftsmann. Und in tiefem Ernst sagt Orest in Euripides' Iphigenie: Eigentlich müßte ich ›Unglücksmannt‹ heißen.« (16)

stehung psychologisch auf anderem Wege kaum zu erklären wäre<sup>191</sup>.« – In der weiteren Entwicklung wurde der Eigenname offenbar immer mehr zum konventionellen, unterscheidenden Zeichen, das über die Eigenart oder auch die soziale Rolle seines Trägers nichts mehr aussagt.

Dennoch behält der Name auch als nur mehr äußerliches Merkzeichen eine letzte und gerade in diesem Sinne unverzichtbare sittliche Relevanz, insofern nämlich die jeweilige Umwelt mit ihm Sein und Ruf seines Trägers assoziiert. Als solches bleibt er gewissermaßen das Symbolsubstrat jeder möglichen Ehre und jedes denkbaren Prestiges des einzelnen, wie immer auch sonst die Gesellschaft strukturiert sein mag. Der »gute Name« ist ein Phänomen, das zum Grundbestand jener »einfachen Sittlichkeit« (Bollnow) gehört, die alle geschichtlichen Umwälzungen überdauert. Hierbei ist es völlig belanglos, ob der Name das Wesen seines Trägers ausdrückt, wie das etwa die Griechen bevorzugten, oder ob er nur eine Zahl ist wie im antiken Rom, wo man häufig die Kinder einfach nummerierte (z. B. Quintus, »der Fünfte« Decimus, »der Zehnte«, Postumus »der Nachgeborene«; und wenn es einen Sklaven zu bezeichnen galt: Quintipor, »Sklave des Quintus«) oder ob der Name das Relikt einer sozialen Rolle ist, die ein Vorfahr irgendwann einmal innehatte. – Dasselbe gilt auch für den »großen Namen«, den sich der einzelne in der Gesellschaft »machen« kann: seine persönlichen Leistungen verbinden sich für die Umwelt mit dem konventionellen Merkmal seines Eigennamens.

Freilich, je zahlreicher eine Gesellschaft ist, um so weniger wird der einzelne zusätzliche Symbole entbehren können, die seinen sozialen Wert der Umwelt vermitteln. Deshalb wird auch in unserer Gegenwart der Eigenname gerne mit Titel, Rang- oder Berufsbezeichnung umkleidet. Hier zeigt sich, daß die moderne Gesellschaft trotz aller symbolfeindlichen, egalitären Tendenzen sowenig wie jede andere auf ein gewisses Maß differenzierender Kennzeichnungen verzichten kann. Denn sie verbindet mit diesen Kennzeichnungen jeweils bestimmte sozial bedeutsame Leistungsforderungen und Verhaltenserwartungen an ihren Träger, deren Erfüllung nunmehr nicht nur

---

<sup>191]</sup> Jungmann, J. A., Der Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation. In: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Innsbruck, Wien, München 1960, 100–101

für dessen Prestige, sondern vielfach auch für seine Ehre (im Sinne seines moralischen Ansehens z. B. als Kaufmann, als Arzt, als Offizier, als Politiker, als Professor ect.) konstitutiv ist. – Von einem gänzlichen Fortfall des Ehrsymbols und damit der Ehre selbst kann demnach auch in der heutigen Gesellschaft nicht die Rede sein, wenn es auch durchweg nur mehr noch das kennzeichnende Wort ist, das als Bedeutungsträger sozial wichtiger Positionen mit diesen selbst eine moralische Relevanz behält.

### III. Der Pluralismus sozialer Rangdifferenzierungen

#### *1. Zum Problem der empirischen Erfassung des sozialen Status*

Im Verlauf unserer Untersuchung hat sich der Begriff des sozialen Status als der eigentliche terminus medius zur Bestimmung des Gemeinsamen im Prestige- und im Ehrphänomen bewährt. Ohne sozialen Status gibt es weder Ehre (im Vollsinn ihrer auch äußeren Erfüllung) noch Sozialprestige. Der Unterschied zwischen beiden liegt nicht in dem Faktum der gesellschaftlichen Einordnung und Stellung, eben dem Statusbesitz, als vielmehr in dem Modus der Statusberei- tung und -bewahrung, dem Grad seiner moralischen Relevanz und vitalen Dringlichkeit. Entsprechend der pluralen Struktur der modernen Gesellschaft, die sich nicht mehr nur nach einem einzigen vorherrschenden Prinzip aufschlüsseln läßt, wie dies kennzeichnend war für frühere Formen besonders der geburtsständisch gegliederten Gesellschaft, erscheint nun freilich auch der konkrete Status des einzelnen als etwas wesentlich Komplexeres, insofern er sich aus einer Vielzahl von Teilstatus und Positionen zusammensetzt, zu denen jeweils bestimmte soziale Rollen, von der Gesellschaft erwartete Verhaltensweisen gehören, und an die überdies Prestigebewertungen geknüpft sind, die innerhalb der Gesellschaft wiederum differieren.

Hierzu äußert die Soziologin Renate Mayntz: »Das Kennzeichen unserer modernen Gesellschaft ist... die weitgehende Differenzierung der verschiedenen Lebensgebiete voneinander, und im Maße dieser Differenzierung löst sich auch der einheitliche Gesamtstatus in mehrere Teilstatus auf: in der mehrdimensional gewordenen Gesellschaft hat der einzelne auch mehrere Stellungen inne. Es ist heute schwer, einen Bereich sozialen Handelns zu finden, wo das Verhalten des Menschen nicht überwiegend an einem bestimmten Teilstatus oder einem kleinen Ausschnitt aus seiner Statusvielfzahl orientiert wäre. Natürlich besteht eine ständige wechselseitige Beeinflussung zwischen den Teilstatus, man wird sich das aber so vorstellen müssen, daß sich die einzelnen Teilstatus in Abhängigkeit von der jeweiligen Situation in eine Art Prioritätsreihe ordnen. Wo ein Mensch – und das dürfte oft der Fall sein – in ein bestimmtes Teilsystem dauernd stärker integriert ist als in andere, zu denen er auch noch gehört,

kann diese ad hoc-Ordnung auch zu einem relativ stabilen Statuskomplex kristallisieren. Um ein ähnliches Phänomen mag es sich auch bei einem etwaigen Schichtungsstatus handeln, wobei man aber nicht übersehen darf, daß gerade die starke soziale Differenzierung und das Vorrangigwerden organisierter Teilsysteme die Schichtungsstruktur sehr undeutlich haben werden lassen; in einem undeutlich strukturierten System kann es aber keine scharf umrissenen Stellungen geben<sup>192</sup>.«

Angesichts der empirisch kaum lösbaren Aufgabe, überhaupt noch das Geflecht von Statusbezügen in der modernen Gesellschaft zu entwirren und zu überschauen, drängt sich jedoch ernsthaft die Frage auf, ob denn hier der Begriff des sozialen Status eigentlich noch sinnvoll anwendbar ist. Renate Mayntz nennt Soziologen wie Durkheim, Tönnies, Gehlen und Kluth, die den Status in der Tat bereits als eine historische Kategorie werten, für die es keine wirkliche Entsprechung mehr in der Sozialstruktur der Gegenwart gebe. Hiernach muß als Kennzeichen des heutigen Menschen gerade seine Statuslosigkeit angesehen werden, und was sich desungeachtet im Berufsprestige, Einkommensniveau, im Konsumverhalten in »standesgemäßer« Lebensführung etc. an Status ausdrückt, entweder als anachronistisches Überbleibsel oder als Surrogat des eigentlichen Status gewertet werden<sup>193a</sup>. Nun ist es sicher wahr, daß es im Gegensatz zu einer ständischen Gesellschaft in einer wertoffenen, nicht festgestellten, plural strukturierten Gesellschaft überhaupt kein alle verbindendes, moralisch zwingendes und eben deshalb auch nicht durch rechtliche Sanktionen erzwingbares Statussystem geben kann. Andererseits aber beherrscht keineswegs statt seiner nur noch ein unverbindlich »situationsspezifisches Prestige von Akteuren« das soziale Feld, wie der

---

<sup>192</sup>] Mayntz, R., Begriff und empirische Erfassung des sozialen Status. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10 (1958) 72

<sup>193a</sup>] So meint Kluth, »daß der soziale Status des Menschen als tragendes Element seines Daseins, seines Selbstverständnisses und seiner Sicherheit in dem Augenblick zu erlöschen beginnt, wo die verbindlichen Werte die Kraft verlieren, den Menschen mit der für ihn relevanten gesellschaftlichen Umwelt zu verbinden. Was immer dann noch unter Status verstanden werden mag, kann entweder nicht mehr sein als das zeitweilige Überleben eingefahrener Verhaltensformen, äußerer Merkmale und Zeichen oder als ein von außen herangetragenenes Denkschema; beides ist aber von geringem Belang für das Situationsbewußtsein und -gefühl und für die Verhaltenssicherheit des Menschen.« (a. a. O. 94-95; vgl. ferner 81 u. 89)

Soziologe Erwin K. Scheuch mit Recht hervorhebt<sup>193b</sup>. Denn auch hier entwickelt sich notwendig, mit einem Terminus desselben Autors, »generalisiertes Prestige«, das der einzelne, als eine an wenigstens partiell relevante Funktionen gebundene Form der Belohnung über die je aktuelle Dauer seiner Rolle hinaus behält. »Die Besonderheit unseres heutigen Statussystems«, so formuliert Scheuch, »ist die *nicht-erzwingbare Generalisierung von Status*, der mit einer funktionalen Rolle verbunden ist, auch auf solche Situationen, in denen die Akteure nicht die notwendigen Funktionen ihrer Rolle erfüllen<sup>193c</sup>.«

Es ist offensichtlich nicht terminologische Verlegenheit, die die meisten Soziologen am Statusbegriff festhalten läßt, sondern das bei aller Modifizierung geschichtlich Durchdauernde wesentlicher Elemente an ihm. Die Tatsache seiner Nichterzwingbarkeit im heutigen Sozialsystem genügt sicher nicht, den Status der Vergangenheit zuzuweisen. So betont auch R. Mayntz: »Es besteht kein zwingender Grund, lediglich jene eine historische Möglichkeit des Status, die auf einer historischen Sonderform gesellschaftlicher Strukturierung aufruht, als Status zu bezeichnen. Im Gegenteil: indem er die Aufmerksamkeit auf Veränderungen im strukturellen Gefüge der Gesellschaft lenkt, eignet sich der hier vertretene Statusbegriff vorzüglich zur Analyse kennzeichnender Wandlungsvorgänge in der modernen Gesellschaft<sup>194</sup>.« – Was hingegen nach den bisherigen Ergebnissen unserer Arbeit sachlich gerechtfertigt erscheint, ist die besondere, wenn auch nicht ausschließliche Zuordnung der Ehre zu den festeren und geschlosseneren Statussystemen der Vergangenheit und eine vorwiegende Zuordnung des Prestiges zu den unstabileren, zahlreicheren und damit im ganzen weniger deutlich umrissenen Statusformierungen der Gegenwart<sup>195a</sup>.

---

<sup>193b</sup>] Scheuch, E. K., Sozialprestige und Soziale Schichtung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 5 (1961) 87

<sup>193c</sup>] a. a. O. 88 (Hervorhebung nur im Zitat)

<sup>194</sup>] Mayntz, a. a. O. 59–60. Außerdem bleibt zu fragen, ob wir nicht doch auch die Sozialstrukturen der Vergangenheit allzusehr simplifizieren, wenn wir sie gleichsam monoform, möglichst von einem einzigen Prinzip her geordnet verstehen möchten.

<sup>195a</sup>] Es ist demgegenüber nur konsequent, wenn Kluth, der das Ehrphänomen gegenüber dem Prestigephänomen nicht wesentlich abgrenzt, mit dem Status auch das Sozialprestige in die Vergangenheit verweist: »Wo immer man in der Gegenwart Sozialprestige zu entdecken vermeint, da haben wir

Die eigentliche Analyse dieser Statusformierungen im heutigen Sozialsystem ist Aufgabe der empirisch-soziologischen Forschung und wird von ihr, wie die große Zahl der Veröffentlichungen beweist<sup>195b</sup>, in hohem Maße geleistet. Dennoch muß eine Arbeit, die die ethische und letztlich auch theologische Relevanz dieses wichtigen Strukturaspektes zu bedenken hat, deren Ergebnisse berücksichtigen und sich je nach Notwendigkeit auch zu eigen machen.

Hier sei zunächst nur folgendes festgehalten:

Eine durchgängige, auf eine Gesamtstathierarchie verweisende Prestigezuordnung läßt sich für unsere Gesellschaft nicht feststellen. Wohl aber sind einige vorherrschende rangbestimmende Kriterien für sie nachweisbar, die die Vorstellungen einer *sozialen Schichtung* maßgebend beeinflussen; solche sind z. B. Beruf, Schulbildung, Grad der »Verhaltenskontrolle« und »Anweisungsbefugnis«<sup>195c</sup>, Einkommen, Lebensstandard, kulturelles Niveau etc. Von diesen wiederum werden die beiden Kriterien Beruf und Lebensstandard als zentral angesehen<sup>195d</sup>, insofern die übrigen mit dem ersten bzw. dem zweiten vielfach zusammengehen oder es bedingen – eine Zuordnung, die sich grundsätzlich natürlich auch für diese beiden Kriterien selbst ergeben kann. Die Frage nach den sozialen Schichtungsverhältnissen wird damit – und hier folgen wir K. M. Bolte – zur Frage nach dem »Grad der Status-Korrelation« in der Gesellschaft, ein Zusammenhang, den Bolte folgendermaßen kennzeichnet: »Korrelieren die Statuslagen eng miteinander« – (z. B. hohem Berufsstatus entspricht hoher Ausbildungs-, Einkommensstatus usw.) »so haben wir einen Zustand vor uns, den Gerhard E. Lenski »Statuskristallisation« nennt und der sonst gelegentlich als »eindimensionale« Schichtungssitua-

---

es mit einem »Nachhinken« ständischer Formen des Verhaltens und Selbstverständnisses oder mit einem Pseudoprestige zu tun, wenn der Begriff Sozialprestige überhaupt einen eigenständigen Sinn haben soll.« (a. a. O. 28)<sup>195b</sup>] Eine Bibliographie der neueren deutschen Beiträge zur Status- und Schichtungsproblematik von Hansjürgen Daheim zählt allein fast hundert Titel (in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 5 (1961) 334–338)

<sup>195c</sup>] Hierüber siehe S. 124–125 meiner Arbeit

<sup>195d</sup>] Während in Deutschland stärker das Berufsprestige als Orientierungsmerkmal und Kristallisationspunkt sozialer Rangvorstellungen hervortritt (vgl. Bolte, K. M., Sozialer Aufstieg und Abstieg. Eine Untersuchung über Berufsprestige und Berufsmobilität. Stuttgart 1959, 97), ist nach Scheuch fast überall sonst »in industriellurbanisierten Umwelten der Lebensstandard das wichtigste Einteilungskriterium.« (Scheuch, a. a. O. 89)

tion« bezeichnet worden ist. Je geringer die Status-Korrelation wird, um so mehr nähert man sich »multidimensionalen« Schichtungsverhältnissen, wie wir sie vor allem in den Mittellagen der heutigen Industriegesellschaft vorfinden, wo etwa Einkommens- und Ausbildungsstatus relativ weit auseinanderfallen können<sup>195c</sup>.

Der Tendenz, in sozialen Schichten zu denken, sind somit angesichts der komplexen und kaum systematisierbaren Zuordnungsverhältnisse der einzelnen Statuslagen vor allem innerhalb der sehr breit angelegten »Mittelschicht« unserer Gesellschaft Grenzen gesetzt. Um so größere Bedeutung kommt deshalb dem Faktor sozialer Status selbst zu und zwar eben nicht nur als einem differenzierenden Merkmal zur Erhellung *allgemeiner* die Gesamtpopulation betreffender Schichtungsbeziehungen, sondern als dem entscheidenden Begriff, der die Stellungen innerhalb der vorgegebenen, auch *partiellen* Rangsysteme gesellschaftlicher Über- und Unterordnung unmittelbar kennzeichnet. Für die soziologische Forschung ist dabei die Frage nach dem relativen Prestigewert, dem Maß an Übereinstimmung, mit dem ein Status von den Mitgliedern einer Population eingestuft wird, von besonderer Bedeutung, denn nur so lassen sich eindeutige Statusdifferenzierungen und Positionsordnungen ermitteln. Hinzu kommt, daß die »vertikale Mobilität«, die Tendenz der Auf- und Abstiegsbewegungen in unserer modernen Gesellschaft, mit dem Prinzip der Chancengleichheit allein nicht erklärt werden kann, sondern ebenso auch im Zusammenhang mit den Wandlungen in der Prestigewertung der einzelnen Status gesehen werden muß, wie dies K. M. Bolte besonders für die Berufsmobilität nachgewiesen hat<sup>195f</sup>.

Doch ist der Status nicht nur als soziologischer Strukturbegriff relevant, sondern auch als anthropologische Kategorie. Hier benennt er wesentlich die Einheit der mannigfaltigen Sozialbezüge, in denen der einzelne steht und in denen er sich selbst »zu Stande bringt«, als eine personbezogene und von der Person her konstituierte Einheit. Dies aber bringt notwendig einen dynamischen Aspekt in die Statusinterpretation, denn das wertende Einordnen einer Person in ihren Sta-

---

<sup>195c</sup>] Bolte, K. M., Einige Anmerkungen zur Problematik der Analyse von »Schichtungen« in sozialen Systemen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 5 (1961) 56. Vgl. auch im gleichen Heft 316ff. den Aufsatz von Gerhard Baumer, Kritische Bemerkungen über empirische Ansätze zur Bestimmung der sozialen Schichtung.

<sup>195f</sup>] Bolte, K. M., Sozialer Aufstieg und Abstieg a. a. O.

tus, das die Umwelt vollzieht, ist ja nicht ein einziger Akt, sondern vielmehr ein Prozeß, der im Grunde niemals zu einem endgültigen Abschluß kommt<sup>196</sup>. Denn der Mensch ist immer mehr als die Summe dessen, was ihn unter dem Aspekt gesellschaftlich vorgeformter Attribute als sozial bedeutsam erscheinen läßt: seiner Positionen oder Teilstatus, die er in den verschiedenen sozialen Funktionskreisen, in Familie, im Beruf, in Organisationen, innerhalb der Gesamtgesellschaft etc. innehat; er ist immer auch mehr als der faire Spieler seiner sozialen Rollen, als der Erfüller von Erwartungen, die seine Umwelt an die einzelnen Positionen knüpft. Denn offensichtlich können für seinen konkreten Status nicht zuletzt auch sehr persönliche, nur ihm zukommende Vorzüge und Eigenschaften wirksam werden, die als sein »Individualprestige« (Kluth) nicht weiter auswechselbar und von ihm ablösbar sind; wobei freilich bedacht werden muß, daß es sich auch hier nur um einen Ausschnitt seines eigentlichen Persönlichkeitswertes handelt, da das Ganze eines menschlichen Seins überhaupt nicht in seine mögliche soziale Existenz eingehen kann.

Dennoch kann weder er selbst noch die Gesellschaft auf dieses sie beide Vermittelnde verzichten, auf dies eben was sich als sozialer Status kristallisiert. Für den einzelnen bedeutet er sozialen Halt, der das Gefühl des Eingebettet- und Eingeorordnetseins schenkt und ihm zugleich einen Entfaltungsraum seines personalen Seinkönnens gibt. Für die Umwelt aber bietet er hinreichend Orientierungsmerkmale zur Bewertung und Einstufung des einzelnen und somit auch die Normen der Verhaltenserwartungen an ihn.

Wenn wir also nunmehr den konkreten Status eines Menschen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit durchweg als ein *je einmaliges* »Aggregat« der mannigfaltigen (von seiner individuellen Person grundsätzlich ablösbaren) sozialen Positionen und darüber hinaus (entgegen dem quantifizierenden Verfahren einer reinen Soziologie, die den Status und damit schließlich auch den Menschen auf eine Summe von Rollenattributen reduziert) auch der besonderen persönlichen sozial bedeutsamen Eigenschaften seines Trägers verstehen und wenn

---

<sup>196</sup>] Zum folgenden vgl. besonders die Studie von Ralf Dahrendorf, Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle (in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10 (1958) 178–208 u. 345–378), durch die wir uns zu dieser Sicht wesentlich anregen ließen

wir überdies jedes einzelne Moment darin, in seinem Sozial- wie in seinem Individualprestige relational zu den differierenden Wertvorstellungen der einzelnen Gruppen und Funktionskreise denken müssen, so erscheint es eigentlich selbstverständlich, daß die empirische Erfassung dieses Status immer nur annäherungsweise möglich ist und in ihrem jeweiligen Resultat durchaus ein Provisorium darstellt, das zwar als solches nicht nur unentbehrlich, sondern in seiner Relationalität auch sachgerecht ist, jedoch im Hinblick auf das Selbstsein des so gewerteten Menschen als eines ganzen, einmaligen und freien Wesens (der schließlich im Grunde erst aus der Gottzugewandtheit seine tiefste und eigentliche Selbstfindung erreicht), ein letztlich unzureichendes Erklärungsmodell bleibt.

## 2. *Die Leistung als Kriterium des Zugangs zum Status*

So vielfältig die Vorzugsgesichtspunkte auch sein mögen, die den sozialen Rangvorstellungen in unserer pluralistischen Gesellschaft zugrunde liegen, läßt sich doch ein schlechthin vorrangiges Kriterium aufweisen, das durchweg die soziale Schätzung der einzelnen Positionen maßgebend beeinflusst, nämlich das Kriterium der Leistung. Nach Talcott Parsons ist es ein integraler Bestandteil jeder Wertorientierung in der modernen Industriegesellschaft<sup>197</sup>. Es bleibt jedoch nunmehr zu prüfen, wieweit die Prävalenz dieses Kriteriums auch empirisch verifiziert werden kann.

Unmittelbarstes Indiz hierfür ist zunächst die Tatsache, daß den Bedingungen für die Statuszuerkennung einer Person, soweit diese von den Statusbesitzenden selbst gestellt werden, deutlich das Kriterium der Leistung, der Qualifikationsnachweis eines aktuellen statusbestimmenden Könnens zugrunde gelegt wird. Schon Ralph Linton, einer der ersten Statustheoretiker, hat darauf hingewiesen, daß dem auf Leistung basierenden »errungenen Status« (achieved status) gegenüber dem auf Geburt beruhenden »zugewiesenen Status« (ascribed status) in unserer Gesellschaft eindeutig der Vorzug gegeben wird<sup>198</sup>. Damit sind aber nur die beiden äußersten Möglichkeiten der Kooptation, wie Heinz Kluth<sup>199</sup> den Zugang zum Status nennt, ange-

---

<sup>197</sup>] Parsons, T., und Shils, Ed. A., *Toward a General Theory of Action*. Cambridge 1952

<sup>198</sup>] Linton, R., *The study of Man*. New York 1936

<sup>199</sup>] Kluth, a. a. O. 42 ff.

sprochen. Denn außer diesen klassischen Extremen sind ja noch eine Reihe anderer Zugangsbedingungen möglich, bei denen aufstiegs-hemmende oder aufstiegsfördernde, in jedem Falle aber selektive Faktoren ins Spiel kommen, die als eine Art *numerus clausus* den Status konsolidieren helfen. Daß die meisten von ihnen bereits der Geschichte angehören und heute als überwunden gelten können, dürfte wesentlich als ein Sieg des Leistungsdenkens gewertet werden.

-- Und auch wenn wir selbst im folgenden einige typische Kooptationsbedingungen kritisch skizzieren, bleiben wir zu ihrer ethischen Beurteilung durchaus auf das Kriterium der Leistung verwiesen.

Bekannt sind z. B. *aus Vorrechten abgeleitete tradierte Ansprüche*, die eine schon ein bestimmtes Prestige besitzende Schicht auf besondere gesellschaftliche Positionen erhebt: So etwa der Anspruch von Angehörigen des Hochadels im Mittelalter auf die Spitzenpositionen der kirchlichen Hierarchie; so die Aufstiegsprivilegien auf Grund verwandtschaftlicher Beziehungen, unter anderem z. B. in der Form des Nepotismus, wie er in der Geschichte des Papsttums eine wenig segensreiche Rolle gespielt hat; so ferner die Gewinnung von Adelspatenten über Hof- und Staatsämter in der neueren Zeit; und so schließlich in unserer Gegenwart die Ansprüche von Vertretern der Parteien und Interessenverbände auf die Besetzung gesellschaftlicher Schlüsselpositionen.

Zu einer weiteren, die Zahl der Statusfähigen erheblich einschränkenden Bedingung kann auch die *ökonomische Potenz* des einzelnen werden. Kooptation durch Kauf hat es in offener oder in verhüllter Form anscheinend bei fast allen Gesellschaften gegeben.

So stellt z. B. der Ethnologe Pater W. Schmidt über die Aufnahmebedingungen in die Geheimbünde der Männer bei vielen primitiven Gesellschaften fest: »Immer ist der Eintritt und Aufstieg mit bestimmten Gaben an Schweinen, Früchten, ›Geld‹ bezahlt worden; wer arm ist, wird also nie höhere Grade ersteigen, während der Reiche leicht die verschiedenen Grade durchläuft<sup>200</sup>.« Vor allem aber sind es die durch Geburtsstand oder tradierte Ansprüche bereits weitgehend verfestigten Gesellschaften, in denen sich eine besonders starke Tendenz zur Kommerzialisierung der sozialen Aufstiegsbedingungen abzeichnet. So ging im byzantinischen Reich im 11. Jahrhundert die

---

<sup>200]</sup> Schmidt, W., und Koppers, W., *Der Mensch aller Zeiten*. Regensburg 1924, 276

Regierung dazu über, Beamtenstellen zu verkaufen, da sich dies unter den gegebenen Umständen als einzige Möglichkeit bot, Einkünfte zu erzielen. Denn der vorhandene Beamtenapparat war bereits feudalisiert, die Besetzung sowohl der militärischen Kommandostellen als auch der zivilen Beamtenposten war den Angehörigen bestimmter Familien vorbehalten, die diese dann als Pfründe innehatten<sup>201</sup>. Ähnlich lagen die Dinge im Frankreich des Ancien Régime. Auch hier kaufte z. B. der Richter seinen Sitz, um dann bald durch die Gebühren, die er erhob, den Kaufpreis seines Amtes herauszuwirtschaften.

Solche offensichtlich fragwürdigen Praktiken, durch die überdies allzuleicht Untaugliche zu Amt und Würden kommen, gehören gewiß der Vergangenheit an. Doch kennt auch unsere heutige Zeit noch einige Formen, wo nicht die Leistungsbefähigung allein, sondern auch der Reichtum den Zugang zu bestimmten sozialen Positionen beeinflußt. Hierzu gehört besonders das Schul- und Studiengeld, das noch in vielen Ländern erhoben wird, und durch das u. U. die Zahl der Ausbildungs- und Aufstiegsfähigen ungerecht beschränkt wird.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang sind auch die finanziellen Aufstiegsbedingungen in die sog. »besseren Kreise« der heutigen amerikanischen Gesellschaft, für die ja von jeher der wichtigste Indikator des Sozialprestiges die monetäre Leistungskraft war. Was z. B. Vance Packard über die Kosten berichtet, die prestigebeflissene Eltern in den USA aufbringen müssen, nur um ihre Töchter an bestimmten vornehmen Bällen teilnehmen zu lassen, auf denen die Mädchen das »Imprimatur der großen Gesellschaft« empfangen, dürfte in Europa zur Zeit keine Parallele haben. Die Teilnahme am vornehmsten, dem Grosvenor-Ball in New York, kostet mindestens 1400 Dollar: »Wenn die Eltern jedoch wirklich sichergehen wollen, daß ihre Tochter einen guten Start in der Gesellschaft hat, tun sie gut daran, nach dieser offiziellen Anerkennung noch einen eigenen Ball zu geben – der kostet sie freilich nicht weniger als 5000 Dollar<sup>202</sup>.«

Als weitere Kooptationsformen können ferner die verschiedenen Spielarten der *Ämterpatronage* genannt werden. Hierzu dürfte z. B. die durch Designation vorgenommene Statuszuweisung des Nachfolgers zählen, wie sie in der Geschichte der Dynastien eine nicht

---

<sup>201]</sup> Haussig, H. W., Kulturgeschichte von Byzanz. Stuttgart 1959, 207 ff.

<sup>202]</sup> Packard, a. a. O. 208

unwesentliche Rolle gespielt hat; vor allem aber die Aufstiegssteuerungen, wie sie die Inhaber von politischen und sozialen Schlüsselstellungen und Machtpositionen zu allen Zeiten betrieben haben. Schließlich sei noch ein Kooptationsfaktor erwähnt, der in unserer modernen Massengesellschaft eine zunehmende Rolle spielt: die Publicityfeldzüge der Wahl- und Werbemanager, den eigentlichen »Ruhmverleihern« in der Demokratie.

Unter allen Formen der Kooptation dürfte freilich die *Kooptation durch Geburt* die vollkommenste Form der Entlastung bieten: indem sie die Zugehörigkeitsbedingung auf das Faktum des Bluterbes festlegt, wird der Status auf eine gleichsam zeitlose Dauer gestellt, die das Leistungsprinzip vollständig zu relativieren droht, da sie eine zielgerechte Auslese unterbindet. Es sind vor allem die vorwiegend natural wirtschaftenden Kriegergesellschaften, die sich fast mit innerer Notwendigkeit zu einer geburtsständisch privilegierten Herrscherkaste entwickeln. Der wichtigste Maßstab der sozialen Geltung ist hier ja zunächst der Besitz von Grund und Boden, der durch Eroberung gewonnen, durch Verteidigung bewahrt, schließlich aber mittels des formalen Erbgangs auf Dauer gestellt wird. Kooptation durch Geburt resultiert also vornehmlich aus dem Bedürfnis nach Pazifizierung von Herrschafts- und Besitzansprüchen. Auch der allmählichen Desintegration von größeren Herrschaftsgebieten, dem Übergang des Landes aus der Verfügungsgewalt des erobernden Zentralherrn in die Verfügungsgewalt der Kriegerschicht als ganzer – ein Prozeß, der unter dem Namen Feudalisierung bekannt ist – liegt dieselbe Tendenz zugrunde: die Umwandlung von Kriegern in eine privilegierte Schicht von Erben<sup>203</sup>.

Zwar kennen wir auch bei anderen als allein den kriegerischen Schichten ähnliche Versuche, den Status durch das Kriterium der Geburt zu zementieren, jedoch, abgesehen von dem Beispiel der indischen Kastengesellschaft, selten mit lang dauerndem Erfolg. So entwickelten noch im 18. Jahrhundert deutsche Handwerkerzünfte, wohl in bewußter Analogie zum Adel, besonders extreme Formen der Kooptation: »Die Integration der Familie des Meisters in die

---

<sup>203]</sup> Zur Soziogenese des Feudalismus sei besonders verwiesen auf: Elias, N., Über den Prozeß der Zivilisation. Basel 1939 Bd. 2. Ferner: Ganshof, F. L., Was ist das Lehnswesen? Darmstadt 1961. Hier weitere Literaturhinweise.

Zunft geht mancherorts so weit, daß die Meistersöhne mit der Geburt als Gesellen eingeschrieben werden, oder wird so peinlich genau gehandhabt, daß Kinder, die vor Eintritt des Vaters in die Zunft geboren werden, ihr nicht angehören, auch wenn sie ehelich sind<sup>204</sup>.« Selbst in den heutigen USA hat sich, allem Gleichheitspathos zum Trotz, bei einigen Herrenklubs der gesellschaftlichen Elite noch die Kooptation durch Blutserbe durchgesetzt. So läßt sich die Mitgliedschaft im Eagle Lake Club in Houston und im Piedmont Driving Club in Atlanta nur durch Erbfolge gewinnen<sup>205</sup>. Solche Entwicklungen bleiben freilich in unserer modernen Gesellschaft, deren wirtschaftliche Funktionsfähigkeit weitgehend auf dem Prinzip der Chancengleichheit beruht, aufs Ganze gesehen Randerscheinungen, die keine ernsthafte Gefahr darstellen.

Zu einer unvergleichlich diskriminierenderen Form vererblicher gesellschaftlicher Überlegenheit können hingegen *rasseideologische Vorurteile* führen, die auch noch in unserem Jahrhundert, als geschichtlich nahezu unüberwindbare Kollektivformen des Lebenskampfes, das politische und soziale Leben mancher Völker aufs Schwerste belasten.

Schließlich sei noch eine letzte Problematik angesprochen, die sich vom Begriff der *sozialen Klasse* her eröffnet. Viele Soziologen sind der Meinung, daß sich der alte Klassenbegriff nicht mehr zur Kennzeichnung der sozialen Rangstrukturen unserer heutigen westlichen Gesellschaft eignet. Soziale Klassen und Klassenkonflikte sind wesentlich nur dort möglich, wo extrem schwere, als ungerecht empfundene Aufstiegsbedingungen gelten, so in der klassischen Phase des Kapitalismus, in welcher erst der *Besitz*, und zwar vornehmlich der Besitz von Produktionsmitteln, den ökonomischen und damit den sozialen Status sicherte. Hierzu äußert Arnold Gehlen: »Vor hundert Jahren hat die ausweglose Fesselung der Industriearbeiter an die Besitzlosig-

---

<sup>204</sup>] Stadelmann, R., und Fischer, W., Die Bildungswelt des deutschen Handwerkes um 1800. Berlin 1955, 80. Übrigens kennt auch die kirchliche Rechtspraxis heute noch eine Kooptationsbedingung dieser Art für die Priesterweihe. Der defectus natalium, ein nach germanischer Rechtsauffassung dem unehelich Geborenen anhaftender Makel, der diesen zu einem Menschen minderen Rechtes macht, ist seit Alexander III. Weihehindernis, von dem eine Dispens allerdings möglich ist (Can. 984 n. 1 des CIC). Siehe Eichmann, E., Die Ehre im Kirchenrecht. In: Theologie und Glaube 28 (1936) 69+

<sup>205</sup>] Packard, a. a. O. 206–207

keit tatsächlich eine unterprivilegierte Klassenlage großer Bevölkerungsgruppen begründet, aus der der einzelne sich mit eigener Kraft kaum ablösen konnte, so daß sich ein besonderes Kollektivbewußtsein des gemeinsamen Schicksals ausbildete. Man sieht heute, daß eine solche Bindung der Lebensaussichten und des sozialen Ranges an den Besitz wie ein Erbstück aus uralter agrarkultureller Tradition gerade noch in die Frühphasen des noch kapitalknappen Kapitalismus hineinreichte, während nunmehr für die Lebensführung der Menschen das Einkommen und nicht mehr der Besitz ausschlaggebend geworden ist. Die Klassen waren also das Auflösungsprodukt der vorindustriellen Ständeordnung in einer Gesellschaft, die bereits unter dem Einfluß neuer Produktionsmethoden stand, aber noch ihre Probleme von der Besitzverteilung aus stellen mußte.

Heute dagegen interessieren in erster Linie das Einkommen und die Sicherheit des Arbeitsplatzes, die Vollbeschäftigung gehört daher zu den selbstverständlichen Grundsätzen jeder Regierung, und da außerdem der ungeheure Bedarf einer Industriegesellschaft an fachgeschulten Kräften ein weit offenes System von Ausbildungsmöglichkeiten fordert, ist der gesellschaftliche Aufstieg spätestens in der Kindergeneration praktisch bloß noch Sache eines Entschlusses<sup>206</sup>.«

Bemerkenswert an diesem Vorgang ist, daß die traditionellen Chancen der Eigentumsbildung, die Bedingungen des Zuganges auch zu großen Vermögen, die sich ja keineswegs ausschließlich nach dem Prinzip der Leistung regeln, sondern gleichermaßen legitim auch die Möglichkeit des Erbes einschließen, unangetastet bleiben. Wenn hier nicht mit derselben Konsequenz wie in allen anderen Fällen der Nachweis der individuellen Leistung postuliert wird, so zunächst deshalb, weil heute im allgemeinen bei dieser Regelung die positiven Auswirkungen überwiegen. Der Kapitalist ist nicht mehr unbedingt der Gegner und Ausbeuter, der andere Menschen in unzumutbare Zwangslagen versetzen kann. Die Bedingungen, unter denen heute ein Produktionsunternehmen funktioniert, werden von Sachzwängen her bestimmt, die sich weitgehend der Verfügungsgewalt seiner Besitzer entziehen. Hierdurch entschärft sich die soziale Rolle des »Industriellen« wie die des Aktionärs zu der eines fast anonym wir-

---

<sup>206</sup>] Gehlen, Arnold, Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit. In: Anthropologische Forschung. Hamburg 1961. 150. Auch in den folgenden Ausführungen bleiben wir dieser wertvollen Analyse Gehlens verpflichtet.

kenden Dieners an der Produktion. Entscheidend aber ist, daß das Recht, die Früchte der eigenen Anstrengung den Nachkommen zu hinterlassen, als ein natürliches unaufgebbares Recht empfunden wird, dessen Liquidierung den wirtschaftlichen Leistungswillen in gefährlichem Maße lähmen würde. Die Konkretisierung dieses Rechtes bleibt freilich ein Problem, das sich immer wieder neu stellt, sobald das Erbe zur sozialen Last wird, denn der Sinn der Sozialgeschichte der Menschheit liegt sicher nicht in der kostspieligen Schaffung einer endgültigen Kaste von Erben beschlossen.

Eine andere Frage ist es, ob man dem Klassenbegriff nicht trotzdem in unserer heutigen Gesellschaft noch eine gewisse Realität zusprechen muß, auch wenn er seine extrem kämpferische Note verloren hat. Soziale Schichtungen müssen ja nicht unbedingt das Resultat von Spannungen und feindlichen Gegensätzen sein, sondern können sich auch aus einem unterschiedlichen Leistungs- und Vorzugsniveau ergeben. Solche Unterschiede werden sichtbar, sobald man das Verhalten der Menschen ins Auge faßt, die Art und Weise wie sie denken, wie sie wohnen, ja, sogar wie sie lieben. Unter den westlichen Gesellschaften scheint es vor allem die amerikanische zu sein, die eine recht differenzierte Klassenstruktur in diesem Sinne aufweist, während man sich in Europa besonders in der städtischen Bevölkerung zunehmend »mittelständisch« zu orientieren und anzupassen scheint, wobei man zugleich eine sehr heterogene Prominenz neidlos über sich duldet, eine Prominenz, zu der die Angehörigen des Adels als der ehemals herrschenden Klasse ebenso gehören wie die großen Kapitalisten, aber auch die prominenten Musiker, Politiker, Spitzensportler, Filmstars, Nobelpreisträger usw. Diese genießen, so meint Gehlen, »ein allgemeines Ansehen kritikfester Bereitwilligkeit, weil alle wissen, daß sie an besonderen und den Außenstehenden unbekanntem Maßstäben der Ranggeltung teilhaben, bisweilen selbst erfinden und der Umwelt oktroyieren. Niemand, allerkleinste Kreise von Rivalen vielleicht ausgenommen, antwortet dabei mit Gefühlen von Inferiorität oder Neid, im Gegenteil, die öffentliche Meinung ist großzügig, sie läßt Prominenz nicht nur gelten, sondern liebt sie und erzeugt sie<sup>207</sup>«.

---

<sup>207</sup>] Derselbe a. a. O. 132

### 3. Die Leistung als Rangbegriff im Zeitalter des »Herrschaftswissens«

Die Tendenz, den Grad der Leistungsbefähigung als den legitimen Qualifikationsnachweis zum Eintritt in vorhandene soziale Positionen anzusehen, ist somit ohne Zweifel in unserer heutigen Gesellschaft dominierend. Die Frage ist nun, ob auch ebenso vorwiegend den konkreten Rangvorstellungen, dem Verständnis des Oben und Unten in der Gesellschaft Leistungskriterien zugrunde liegen. Hierfür spricht zunächst die Tatsache, daß das soziale Ansehen des einzelnen am stärksten von demjenigen Merkmal her akzentuiert wird, dem sich je bestimmte, dauernde Leistungserwartungen zuordnen lassen, nämlich von der Berufsposition. Freilich ist die Zahl der Berufe vor allem infolge der hochspezialisierten industriellen Strukturen bereits viel zu groß, als daß jedermann imstande wäre, die mit ihnen jeweils gemeinte Leistungsart zu erfassen und zu bewerten, ja sie überhaupt zu kennen<sup>208</sup>. So ist es durchaus zu verstehen, wenn andere einfachere und allgemeinere Merkmale als Zeichen eines vermuteten Leistungshintergrundes herangezogen werden. – Der amerikanische Soziologe Kahl bemerkt hierzu: »Die Leute beurteilen jemand mehr nach seiner Berufstätigkeit, wenn er in Tätigkeitsbereichen ist, über die sie etwas wissen, und mehr nach seinem Einkommen und Lebensstil, wenn er in Bereichen ist, über die sie nichts wissen<sup>209</sup>.«

Ein solches Vorgehen erscheint zumindest insofern legitim, als die sittliche Vernunft ja an sich postuliert, daß Leistung und Einkommen einander entsprechen und daß unter dieser Voraussetzung der Aufwand als ein Indikator des Einkommens angesehen werden kann. Auch Talcott Parsons<sup>210</sup> weist darauf hin, daß das Einkommen pri-

---

<sup>208</sup>] Umgekehrt gibt es manche vertraute Berufsbezeichnung, wie »Kunstmaler«, »Musiker« oder »Kaufmann«, die über die besondere soziale Position der in diesen Bereichen Tätigen zu wenig sagt. Hier wirkt sich weitgehend erst der persönliche Erfolg kennzeichnend aus, im Gegensatz etwa zur Berufsbezeichnung »Volksschullehrer«, die nicht nur über die Art der Tätigkeit Auskunft gibt, sondern auch Rückschlüsse auf Einkommen, Ausbildung und wirtschaftliche Sicherheit erlaubt. (Siehe hierzu Bolte, a. a. O. 27–29, ferner Kluth, a. a. O. 89)

<sup>209</sup>] Kahl, J. A., and Davis, J. A., A Comparison of Indexes of Socio-Economic Status, In: American Sociological Review 20 (1955) 70

<sup>210</sup>] Parsons, Talcott und Shils, Edward, A., Toward a General Theory of Action, Cambridge 1952

mär ein Prestigemerkmale ist, weil es als sichtbare Folge von Leistung betrachtet wird und daß es sich erst sekundär als eigener Prestigewert verselbständigt. Ebenso betont Kahl, daß in unserer heutigen Gesellschaft mehr oder weniger bewußt impliziert wird, daß *erstens* die Position, die einer einnimmt, seiner persönlichen Leistung, Ausbildung und Fähigkeit entspricht, daß *zweitens* sein Einkommen hoch ist, weil seine Position bedeutsam ist und daß *drittens* sein Konsumniveau in gewissem Ausmaß eine Funktion seines Einkommens ist<sup>211</sup>.

In der gesellschaftlichen Wirklichkeit erweisen sich freilich solche Schlußfolgerungen oft als recht trügerisch. Zwar lassen Konsumverhalten und Aufwand meist einigermaßen begründete Vermutungen über die Einkünfte eines Menschen zu; mit weitaus geringerer Sicherheit aber kann von der Einkommenshöhe auf Art und Maß und damit auf das Prestige der sie fundierenden Leistung geschlossen werden. Wenn z. B. das Einkommen aus einer bedeutenden kapitalintensiv angelegten Erbschaft resultiert, so ist das hierfür aufzubringende Leistungsmaß unter Umständen verschwindend gering. (Ihr Nutznießer bezieht dann wohl ein soziales Ansehen aus dem sekundären Prestigewert des Besitzes und des Einkommens »an sich«.) Andererseits gibt es Funktionen, wie die des Sportlers etwa oder die des ehrenamtlich in einer Organisation Tätigen, die zwar meist ein erhebliches Maß an Können und Leistung einschließen und auch eine entsprechende Prestigeposition vermitteln, jedoch mit keinerlei Einkommen verbunden sind.

Daß der finanzielle Vergütungswert einer Leistung gegenüber ihrem Prestigewert als etwas relativ Selbständiges und oft sogar als das weniger Wichtige empfunden wird, spiegelt sich besonders deutlich in der Berufswahl wider, wo häufig die Entscheidung zugunsten einer qualifizierten Tätigkeit mit geringerer Bezahlung gegen eine unqualifiziertere mit höherer Bezahlung ausfällt<sup>212</sup>. – Doch auch bei Positionen, die neben einem beachtlichen Ansehen zugleich auch ein relativ hohes Einkommen vermitteln, wie beispielsweise die Position des Hochschullehrers oder die des Ministers, resultiert die Prestiguerkennung absolut nicht aus der Einkommenshöhe.

---

<sup>211</sup>] bei Bolte a. a. O. 98

<sup>212</sup>] Ebenda 99–102

Daraus darf freilich nicht gefolgert werden, daß das Einkommensmaß in keinem Falle den Prestigewert einer Leistung beeinflussen könnte. Es sind vor allem diejenigen Berufsformen, die keinen stärkeren eigenen Prestigeakzent besitzen, deren soziale Schätzung durch die Einkommenshöhe beeinflußt wird. Karl Martin Bolte äußert hierzu: »Das geringe Einkommen eines Berufes kann dazu führen, daß ein materiell schlechtgestellter Beruf schließlich als minderwertig erscheint. Das hohe Einkommen eines Berufes führt aber durchaus nicht schlechthin dazu, daß sich dessen Prestige hebt. Da aber Geld in unserer Gesellschaftsordnung die Teilnahme am Zivilisationskomfort ermöglicht und außerdem faktische Einflußmöglichkeit auf vielen Gebieten unseres sozialen Lebens vermittelt, beeinflußt das Einkommen doch im Endeffekt häufig auch das Prestige eines Berufes; der Lebensstandard, den das Einkommen eines Berufes erlaubt, wirkt wertakzentuierend auf diesen zurück. Zweifellos ist dies aber ein langwieriger Bewußtseinsprozeß, und er wird weniger vom Erkennen des hohen Einkommens an sich als vielmehr vom Bewußtwerden der daraus folgenden faktischen sozialen Einflußmöglichkeit her gesteuert.« – Der Autor faßt seine Überlegungen in der Feststellung zusammen: »Die Verbindung zwischen Einkommen und Prestige hat also tatsächlich mehr den Charakter einer korrelativen als einer kausalen Verknüpfung<sup>213</sup>.«

Von weitaus eindeutigerem Gewicht als der ökonomische Erfolg ist für die Rangeinstufung von Berufen und Positionen hingegen das jeweilige Maß der mit ihnen gegebenen sozialen Einflußmöglichkeiten oder wie es bei Bolte in anderem Zusammenhang genauer heißt, »*der Grad der Verhaltenskontrolle*«, wie er sich aus den faktischen sozialen Über- und Unterordnungsverhältnissen, den Machtbefugnissen und den gesellschaftlichen Einflußkonstellationen ergibt<sup>214</sup>. Arnold Gehlen sagt zur Genese dieses Prestigekriteriums, das er mit dem Begriff der »*funktionalen Autorität*« zu fassen sucht: »In jeder Fabrik, jeder Behörde, einem Krankenhaus oder wo immer komplizierte Geschäfte kontinuierlich und sachgerecht bearbeitet werden, entstehen aus rein sachlichen Notwendigkeiten heraus Lenkungsstellen, die mit Anordnungsrechten ausgestattet sind und den damit betrauten eine eindeutige Rangüberlegenheit verschaffen,

---

<sup>213</sup>] Ebenda 83–84

<sup>214</sup>] Ebenda 73–74

ähnlich wie es in Armeen und Verwaltungen immer schon gewesen ist. Mit dem Industriebetrieb hat diese Form der Autorität sich durch die Gesellschaft hindurch verbreitet, und es ist bemerkenswert, daß eine solche Hierarchie praktisch auf keine Ressentiments bei den Untergebenen stößt, denn es ist zu offenbar einsichtig, daß ein Betrieb ohne solche abgestufte Lenkungsstellen nicht funktioniert, der Sachzwang legitimiert sie, nicht die heute mit Recht als zufällig empfundene Besitzverteilung<sup>215</sup>.« – Trotz des relativ hohen Maßes an Selbständigkeit, die der »Grad der Verhaltenskontrolle« als Prestigewert auszuweisen scheint, bleibt er wesentlich stärker als das Einkommen oder als das Konsumverhalten an das Kriterium der Leistung gebunden. Die mit ihm gestellten Aufgaben erlauben es im allgemeinen einfach nicht, daß er als Erfolgsdatum auf wesentlich anderem gründet als auf dem Nachweis der dafür erforderlichen Kenntnisse und Fähigkeiten.

Schließlich weist Bolte noch auf ein letztes und zwar schlechthin fundamental Bestimmendes der sozialen Rangorientierung hin, daß uns als solches auch erst nach dem Grund der vorrangigen Bedeutung des Leistungsprinzips und damit zugleich nach seinem Sinnbezug fragen läßt, nämlich »daß es in einer Gesellschaft meist gewisse allgemeinverbindliche Auffassungen gibt, nach denen bestimmte Funktionen als ›wichtiger‹, ›besser‹ oder ›höher‹ bezüglich irgendwelcher, als gesellschaftlich wesentlich angesehener Werte empfunden werden<sup>216</sup>«. Für unsere Frage bedeutet das folgendes:

1. Wenn heute die Ranghöhe und Bedeutsamkeit einer Funktion oder eines Vorzuges vorwiegend nach dem Maß der darin jeweils investierten Leistung bemessen wird, so ist dies nicht etwa das Resultat einer sich gleichsam geschichtslos durchsetzenden sittlichen Vernunft, sondern selbst eine Folge davon, daß »Leistung« für uns zu einem als »gesellschaftlich wesentlich angesehenen Wert« geworden ist. In dem Maße nämlich, wie in unserer Gesellschaft auf Grund ihrer vorwiegend industriellen Struktur der »errungene Status« gegenüber dem »zugewiesenen Status« als der sozial unentbehrlichere, wichtigere und in vielem sogar als der allein brauchbare erkannt wird, wird erst *das ethische Element des Erringens*, d. h. des

---

<sup>215</sup>] Gehlen, A., Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit, a. a. O. 130–131

<sup>216</sup>] Bolte, a. a. O. 74

Aktualisierens eines Könnens aus eigener Kraft, das in den Begriff der »Leistung« eingeht, für die gesellschaftliche Wertung verbindlich.

2. Damit ist freilich über den Sinnbezug des im Begriff der Leistung gemeinten Könnens noch gar nichts ausgesagt. Das aber zu erfahren ist insofern von entscheidender Bedeutung, als die Leistung erst von diesem Sinnbezug her ihre *spezifische Gestalt als Rangordnungsbe- griff* gewinnt, der nicht nur den »errungenen« vom »zugewiesenen Status«, sondern auch das Oben und Unten in der Gesellschaft, das höhere oder geringere Prestige der errungenen Positionen unter- scheiden hilft, was ja doch tatsächlich der Fall ist. Hier kann uns ein Hinweis Boltes weiterführen, der in Auswertung seiner Prestigebe- fragungen zu dem Ergebnis kommt, daß der sozialen Rangzuer- kennung weithin ein Wertmaßstab zugrunde liegt, der als eine Abstufung von Leistung vornehmlich »in Richtung technisch-orga- nisatorisch-wissenschaftlicher Kenntnisse« verstanden wird<sup>217</sup>. Als Leistung werden hier also nicht ohne weiteres solche Könnens- akte begriffen, die sich nur als ein Prozeß geistigen Verstehens, ästhetischer Erfahrung oder gar glaubensgeleiteten Vollzugs deuten lassen. Leistung ist vielmehr etwas, was man messen, testen, ana- lysieren und berechnen kann. Wissenssoziologisch fällt dieses Ver- ständnis von Leistung zusammen mit der bereits seit dem Frühkapi- talismus einsetzenden Versachlichung der Kulturideale und der steigenden Rationalisierung der Gesellschaft besonders seit dem 17. Jahrhundert, deren wesentliche Triebfeder der Wille zur Macht über die Natur ist, ein Wille, der seinerseits wiederum lebt aus dem Glauben an die Erkennbarkeit und Organisierbarkeit aller, auch der menschlichen Dinge. Max Scheler hat hierfür bekanntlich den Be- griff des »Herrschaftswissens« geprägt<sup>218</sup>.

Mit Vorliebe werden deshalb zur Rangeinstufung von Positionen Kriterien herangezogen, die im strengen Sinne meßbar sind: Länge der Ausbildungszeit, Zahl der Prüfungen sowie zur weiteren Diffe- renzierung innerhalb der Positionen die numerisch gestuften Noten der Prüfungsergebnisse. Wie ausgeprägt dieses Verständnis vom »Leistungswissen« her ist, zeigt Bolte an folgendem: »Die hohen

---

<sup>217]</sup> Ebenda 85

<sup>218]</sup> Scheler, M., Die Wissensformen und die Gesellschaft. Gesammelte Werke Bd. 8 Bern 1960

Prestigeakzente, die Positionen der vorindustriellen Bildungselite auf Grund von Bewertungen, die aus der ständischen Gesellschaftsordnung in die heutige hineinreichen, zuerkannt werden, erscheinen vom Verständnis des einzelnen her z. T. deshalb gerechtfertigt und verständlich, weil er diese Positionen in einen bestimmten Grad von Leistungswissen der skizzierten Art umzudeuten vermag. So etwa beim Beruf Universitätsprofessor, mit dessen aus zahlreichen Quellen herrührendem Prestige viele Prüfungen und lange Ausbildungszeiten einherlaufen. Geradezu charakteristisch für diese Auffassung ist es, wenn ein Befragter die Einordnung des Professors oberhalb des Arztes folgendermaßen kommentiert: »Ein Professor kann gleichzeitig als Arzt eine Praxis ausüben oder als beratender Ingenieur usw. tätig sein, je nach seinem Fachgebiet. Wenn jedoch ein Arzt oder ein Ingenieur Professor werden will, so ist das unter Umständen noch ein mühevoller Weg. Der Universitätsprofessor ist also höher zu ordnen<sup>219</sup>«.

Wenn auch im Falle des Universitätsprofessors der an den hohen Ausbildungsforderungen ablesbare Schwierigkeitsgrad der Leistung seinen Rang entscheidend zu bestimmen scheint – immerhin muß bedacht werden, daß es sich bei den von den Befragten als Beispiel angeführten Professoren um Vertreter naturwissenschaftlicher Disziplinen handelt –, so genügt das keineswegs für jeden Beruf. Am deutlichsten zeigt sich dies bei der Rangeinstufung des Pfarrers, der, obschon er allgemein als ein »studierter Mann« gilt, in seinem sozialen Wert sehr unterschiedlich beurteilt wird. Dies beweist eine Untersuchung, die unter Leitung von Bolte im Raum Schleswig-Holstein/Hamburg durchgeführt wurde. Danach wurde der Beruf des Pfarrers unter 36 in eine Prestigeskala einzuordnende Berufe von männlichen Hamburger Berufsschülern durchschnittlich an die 12. Stelle, von Studenten der Nationalökonomie hingegen an die 6. Stelle gesetzt<sup>220</sup>. Nach der hierzu parallel durchgeführten Befragung bei Landbewohnern wurde der Pfarrer unter 45 Berufen von selbständigen Landwirten im Durchschnitt an die 12. Stelle eingeordnet, von selbständigen Handwerksmeistern an die 9., von Landarbeitern an die 18. und von Landlehrern an die 5. Stelle <sup>221</sup>. Diese extrem

---

<sup>219</sup>] Bolte, a. a. O. 85–86

<sup>220</sup>] Ebenda 42

<sup>221</sup>] Ebenda 58

divergierenden Wertungen, wie sie sich in solchem Ausmaß bei kaum einem anderen Beruf feststellen lassen, sind gewiß aus dem unterschiedlichen Bildungsniveau der Befragten allein nicht zu erklären; es sind vielmehr Symptome eines soziologisch sehr heterogen verlaufenden Säkularisierungsprozesses, in welchem das Heil und das »Heilswissen« gegenüber einer vom »Herrschaftswissen« geprägten immanenten Kultur für viele an Bedeutung verloren hat.

Selbst in vorwiegend katholischen Gebieten läßt sich deutlich eine Rangabwertung des Pfarrers nachweisen. So wurde dem Ergebnis einer Untersuchung von G. Wurzbacher im Kölner Raum zufolge bei der Einstufung von 17 Berufen durch 156 befragte Personen (Zufallsstichprobe) der durchschnittliche Stellenwert des Pfarrers mit sieben ermittelt, während Arzt, Regierungsrat, Fabrikbesitzer, Apotheker und Oberlehrer vor dem Pfarrer rangieren<sup>222</sup>. Es läßt sich also allgemein sagen, daß der Pfarrer nicht mehr den sozialen Einfluß besitzt, den er noch zu Beginn unseres Jahrhunderts hatte, »galt doch ›das Wort des Pfarrers‹ nicht nur in der Kirche, sondern als Mahnung und Führung – kaum angezweifelt – für alle Lebensbereiche. Zur Gegenwart emanzipieren sich dagegen immer weitere soziale Bezirke von diesem kirchlichen Einfluß. Die Verdrängung des Pfarrers durch den Arzt von der Spitze der sozialen Hierarchie ist geradezu symbolisch für die Verdiesseitigung des Lebens, für das große Gewicht, das damit das leibliche Ich und die Sorge um seine Gesundheit bekommen<sup>223</sup>«. – Diese Wertverschiebung indiziert zweifellos eine Tendenz, die sich im modernen Leistungsbegriff eindeutig artikuliert: die Reduktion der Wirklichkeit auf das Meßbare, Beweisbare, Verfügbare.

Unsere Analyse läßt uns nunmehr zu folgendem Schluß kommen: Einerseits ist es in hohem Maße vom Leistungsethos der modernen Industriegesellschaft zu verdanken, wenn das (vom sittlichen Bewußtsein des Menschen an sich immer schon einsehbare) Prinzip der sozialen Gerechtigkeit, das als politische Doktrin das Recht auf Gleichheit der gesellschaftlichen Aufstiegschancen und als ethisches Postulat für den einzelnen die Pflicht des Erringens und den Nachweis von Können involviert, zu einer beherrschenden Maxime geworden

---

<sup>222</sup>] Wurzbacher, G., Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung. Stuttgart 1954, 35

<sup>223</sup>] Ebenda 57

ist. Andererseits ist das Weltverständnis, an dem sich dieses Leistungsethos darüber hinaus zu einem Rangordnungsprinzip ausgeformt hat, so defizient, daß seine Normen als Orientierungsmaßstab der sozialen Wertung des menschlichen Seinkönnens und Seinsollens völlig unzureichend bleiben. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die Auslassung der im Sinne dieses Leistungsbegriffes unverfügbaren Transzendenz, auch die eigentliche Fülle immanenter Wirklichkeitsbezüge, in die der Mensch einzutreten vermag, bleibt hier unberücksichtigt: das Spezifische ästhetischer Gehalte, geistiger Vorzüge, aber auch sittlicher Werte und Tugenden kann durchaus nicht mit dem Begriff der Leistung erfaßt werden. Denn diese tragen ihren Maßstab wesentlich je in sich selbst und nur so erst läßt sich jener Pluralismus sozialer Ranggesichtspunkte erklären, der für die heutige Prestigewertung tatsächlich kennzeichnend ist. - Dennoch bleibt die Rolle, die dem Leistungsethos im Hinblick auf die Genesis dieser Pluralisierung sozialer Rangordnungen zukommt, höchst bemerkenswert: *indem es die Gesellschaft von einem monoformen geburtsständischen Denken emanzipierte, konnte erst die Vielfalt menschlicher Wertbezüge eine eminent statusstiftende Bedeutung erhalten.*

#### 4. Die wertoffene Realstruktur der heutigen Gesellschaft

Man mag es als einen Vorzug der geburts- und herrschaftsständischen Ordnung ansehen, daß die Gesellschaft in <sup>ihm</sup> gleichsam eine *zentrale Wertachse* besaß, die dem Ehrgeiz des einzelnen unübersteigbare Schranken setzte und damit nicht nur ein Höchstmaß an Statussicherheit bot, sondern auch die unartikulierte Fülle menschlicher Antriebe zu je bestimmten Standestugenden und Verhaltensstilen ausformte. Die imponierende Geschlossenheit der ethischen, ästhetischen und geistigen Ausdrucksformen vergangener Stilepochen wäre gewiß undenkbar, wenn nicht jedwedes hierzu brauchbare und verfügbare Können von dieser »*idée directrice*« in Dienst genommen und geprägt worden wäre<sup>224</sup>.

---

<sup>224</sup>] Als einzige ernsthaft konkurrierende Macht haben sich daneben eigentlich nur die großen religiösen Institutionen der Menschheit erwiesen, die in den meisten Fällen nicht nur einen besonderen geistlichen Stand, mit einer eigenen (in manchen Fällen erblichen) Ämterhierarchie, regulierte Gemeinschaften und Orden mit spezifischen religiösethischen Forderungen, sondern auch eigene künstlerische Ausdrucksstile hervorgebracht haben.

Doch muß auch der Preis an Freiheit und Entfaltungsmöglichkeit bedacht werden, den der einzelne dafür zu zahlen hatte. Die strengen Kleiderreglements, die für die verschiedenen Stände galten, wurden bereits erwähnt. Oder denken wir an andere nicht minder »verletzende« Vorschriften: während es der Adel z. B. als sein Privileg in Anspruch nahm, sich bei Zwistigkeiten mit Lanze und Schwert zu duellieren, durften die Bürger untereinander nur den Stock verwenden, da nach der feudal-mittelalterlichen Auffassung »die Bürger keine Ehre haben«<sup>225</sup>.

Wesentlicher aber ist vielleicht noch, daß, was immer auch der einzelne in einer ständisch gegliederten Gesellschaft an neuen oft staunenswerten, der jeweiligen Bedürfnislage entsprechenden Fähigkeiten zeigen mochte, dies damit durchaus noch nicht unmittelbar für diesen selbst auch statusbegründend werden konnte, denn die soziale Schätzung solcher Fähigkeiten blieb zunächst gänzlich an das Prestige desjenigen Standes gebunden, als dessen Vertreter er sie entwickelt hatte. So erklärt sich z. B. das geringe Ansehen, das der bildende Künstler etwa noch in der Blütezeit der griechischen Kultur genossen hat: man bewunderte seine Werke, aber man verachtete seine Tätigkeit. Denn als rühmenswert galt zu dieser Zeit vornehmlich nur die politische Tätigkeit des freien Bürgers im Dienst des Gemeinwesens (so wie es in der Epoche des Frühhellenismus allein die kämpferische Leistung des Kriegers und Eroberers war, die adelte) – nicht aber die schmutzige Arbeit des βάνανσος, des Handwerkers, die weithin eine Sache der Sklaven war; als βάνανσος aber betrachtete man auch den Künstler.

In einer analogen Situation befanden sich die Baumeister und Künstler der mittelalterlichen Welt. Fast alle blieben sie in der Anonymität ihres Standes und ihrer Zunft, und eigentlich erst seit der Renais-

---

Es ginge nun weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, die vielfältigen Formen möglicher Zuordnung des geistlichen und des weltlichen Bereichs, wie sie die Geschichte kennt, nachzuzeichnen. Wir dürfen uns hier mit der Feststellung begnügen, daß die Religion, in welchem Maße und in welcher Form sie auch immer als sanktionierende Instanz in den Dienst des herrschaftsständischen Prinzips genommen wurde, eben doch nicht in diesem Dienst aufgehen konnte. Nicht einmal die Vergottung des Herrschers, wie sie sich etwa in den antiken Großreichen durchsetzte, bedeutete eine totale Reduktion des Göttlichen auf dessen Person.

<sup>225</sup>] Tocqueville a. a. O. 170

sance begann das Werk auch seinem Schöpfer Name und Ruhm einzubringen. Doch selbst im 16. Jahrhundert genoß der Künstler bei weitem noch nicht jenes Ansehen, das etwa der humanistische Literat zu dieser Zeit längst besaß. Dies hängt wohl damit zusammen, daß die Dichter, Chronisten und Gelehrten des 14. und 15. Jahrhunderts ursprünglich meist dilettierende Stadtadelige, angesehene Großbürger und juristische Beamte waren, im Gegensatz also zum Künstler von vornherein der sozialen Oberschicht angehörten. Wenn diese darüber hinaus ein eigenes lebhaftes Standesbewußtsein entwickeln konnten, so auf Grund ihrer sozialen Machtposition als Schriftsteller, die sie über Unsterblichkeit und Ruhmlosigkeit ihrer Mitmenschen entscheiden ließ<sup>226</sup>.

Wenn nun auch der Künstler seit Beginn der Neuzeit gegenüber dem Handwerker einen eigenen festen Status gewonnen hat, so gründet damit dieser Status streng genommen doch noch nicht ausschließlich in seinem Kunstkönnen an sich, insofern nämlich das Kunstwerk zugleich noch einem der Kunst selbst übergeordneten Zwecke dient, der ihm seinen »Sinn« gibt und ihm seine Regeln aufprägt und es so erst eigentlich als ein dem allgemeinen Bedürfnis Entsprechendes und dem durchschnittlichen Verstehen Zugängliches rechtfertigt. – Eine radikale Emanzipation von jeglicher Dienstfunktion und damit auch die Preisgabe jeglicher aus solchen Bedingungen erwachsenen Stilformen und Könnensregeln hat sich eigentlich erst in der Kunst unseres Jahrhunderts vollzogen. Erst heute gibt es gewissermaßen Kunstwerke, die nichts anderes mehr intendieren und vermitteln wollen als ein »uninteressiertes Wohlgefallen« im Sinne der kantischen Definition des Schönen. Erst heute ist deshalb auch ein Typus des Künstlers möglich, der seinen Status ausschließlich aus seinem Künstlertum an sich zu gewinnen vermag, getragen von einem Publikum, das Kunst begehrt, insofern sie Kunst ist und nichts sonst. Und erst heute kann es entsprechend ein Verhältnis zu den Werken der Vergangenheit geben, das einzig von deren ästhetischer Aussagekraft bestimmt wird. »So sind«, äußert Gehlen hierzu, »zweifellos in der bildenden Kunst unserer Tage die früheren Rahmenbedingungen des gesamten Kunstzweiges verschwunden: es gibt keine Ideenbestände mehr, deren selbstverständliche Geltung der

---

<sup>226</sup>] Zilsel, E., Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus. Tübingen 1926, 111–113

Künstler bei sich und dem Publikum voraussetzen könnte und die die Kunst vor Augen zu halten und zu vergegenwärtigen hätte; keine herrschaftliche Gesellschaft, die sie als Demonstration oder Ausstrahlung kultivierte, keine langhin durchgehaltenen Könnensregeln, es gibt kein »metier« und kein Dienenwollen. Alles das ist verschwunden, dafür aber hat sich ein Funkenregen von Einfällen und Erfindungen befreit, der seit Jahrzehnten sprüht, jeder Einfall ist subjektiv, also außerhalb des Erfinders von rein zufälligem oft so schlagendem Reizwert. Und diese ganz luftige Welt wird gehalten und versteift von einem neu entstandenen Institutionsgefüge, das es vor fünfzig Jahren noch nicht gab, von etwas wie einer interkontinentalen Loge, die sich zwischen New York, Paris und London etabliert hat, in der Kunsthändler, amateurs marchands, Museumsleiter, spekulative Sammler, Ausstellungsunternehmer, Kunstschriftsteller, Verleger usw. kooperieren, ein erregendes Milieu, in dem buchstäblich jede menschliche Leidenschaft ihre Chance findet<sup>227</sup>.«

Doch abgesehen von dieser in ihrem Wert nicht unumstrittenen Sonderentwicklung des »reinen« Künstlers, hat das Ästhetische generell seine Dienstfunktion als Demonstrations- und Ausdrucksmittel gesellschaftlicher Macht unter freilich sehr veränderten Bedingungen behalten: In der Form bewußt kurzlebiger Stile, die man gewöhnlich unter dem Begriff »Mode« faßt, wurde es nunmehr zu einem jedermann zugänglichen Prestigefaktor. Diesen Stilen fehlt notwendig die Dauer. In einer Welt, in der grundsätzlich alles nachvollziehbar und für jedermann erreichbar bleiben soll, kann nur das stets Neueste an ästhetischen Ausdruckswerten in Kleidung, Möbeln, Wagen usf. soziale Unterschiede markieren. Zugleich entspricht dieser ständige Wechsel aber auch den Bedürfnissen einer auf Absatz angewiesenen industriellen Produktion –, ein Zusammenhang, dessen scheinbar unausweichliche ethische Problematik schon sehr früh, nämlich von dem englischen Moralkritiker Bernard de Mandeville in seiner berühmten 1705 erschienenen »fable of the bees or private vices public benefits« formuliert worden ist, wenn er die faktische Bedeutung des menschlichen Geltungsbedürfnisses und des sozialen Neides für das Wirtschaftsleben zum Ausdruck bringt:

---

<sup>227</sup>] Gehlen, A., Mensch und Institutionen, a. a. O. 75f.

»Die Sucht, sich als modern in Speisen,  
in Kleid und Möbeln zu erweisen,  
stets ein Objekt des Spottes zwar  
des Handels wahre Triebkraft war<sup>228</sup>.«

Erst die Wirtschaft unseres Jahrhunderts hat jedoch, wie dies bereits an anderer Stelle gezeigt wurde<sup>229</sup>, bewiesen, in welchem ungeahntem Ausmaß sie sich mit den Mitteln einer ausgeklügelten Marktforschung und Tiefenwerbung diese menschlichen Schwächen zunutze machen kann. Und mit Recht weist Arnold Gehlen einmal darauf hin, daß sich in unserer Überflußgesellschaft hier gewisse neue Fronten zu formieren beginnen, bei denen die Produzenten, Arbeitgeber und Arbeitnehmer gemeinsam auf die eine Seite rücken und den nichtorganisierten Konsumenten gegenüberstehen<sup>230</sup>.

Trotz dieser zweifellos bedrohlichen und keineswegs leicht hin auflösbaren Interessenkonstellation lassen sich darin doch auch gewisse entschärfende positive Aspekte aufweisen. Wir meinen vor allem die ästhetischen Möglichkeiten, die sich in diesen modernen Stilen realisieren. Während nämlich in der machtbewahrenden geburtsständischen Gesellschaft eine in gewisser Hinsicht erschöpfende Ästhetik des Erhabenen, Herrscherlich-Vornehmen und Prächtigen dominierte (die dann in der besitzständischen bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu leerem Prunk und Bombast entartete), hat die heutige Gesellschaft eine bisher nie gekannte Fülle von Ausdruckswerten – nicht nur in ihren Kleidermoden sondern in der Formung fast aller Dinge des täglichen Gebrauchs bis hin zu den Büchereinbänden und Verpackungen – entwickelt, deren Quelle unversieglich zu sein scheint. Zudem hat sie vor allem in ihren Bauten, Möbeln und Industrieformen, bei aller Variabilität einen Grundstil ausgeprägt, der – durchaus auch ethisch akzentuiert – sich durch Sachlichkeit, Nüchternheit und Materialgerechtigkeit auszeichnet. – Gerade weil aber ästhetische Gehalte, auf welchen soziologischen Voraussetzungen sie auch immer beruhen mögen, durchaus ihren Eigenwert haben, wäre es offensichtlich völlig falsch, jedes Streben des

---

<sup>228</sup>] Mandeville, Bernard de, Bienenfabel. Übersetzt und herausgegeben von O. Bobertag. München 1914, 16

<sup>229</sup>] Siehe den Abschnitt »Snobappeal als Wirtschaftsfaktor«

<sup>230</sup>] Gehlen, a., Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit. In: Anthropologische Forschung. Hamburg 1961, 151

Menschen »sich als modern in Speisen, in Kleid und Möbeln zu erweisen«, grundsätzlich als Ausdruck eines unersättlichen Prestigebedürfnisses zu moralisieren. Denn Sinn für das Schöne und guten Geschmack gibt es schließlich auch einmal, ohne daß damit etwas anderes bezweckt und intendiert sein soll als eben ein Schönes, das sich im Ganzen des Daseins als gut ausweist. Mit Recht verdient eine solche Gesinnung dann auch den Namen Tugend.

Genau dasselbe gilt von der sportlichen Betätigung. Auch diese war ja ursprünglich ein Privileg der herrschenden Schicht. Zur Zeit der klassischen Antike genossen nur die wehrtüchtigen Söhne der freien Bürger das Recht, in den Gymnasien Wettkämpfe auszutragen. Im Mittelalter waren es die Feudalherren, denen es allein zustand, sich im Turnier miteinander zu messen. Heute hingegen ist der Sport zu einer Art Volksbewegung geworden, der Unzählige in seinen Bann zieht und immer neue Formen hervorbringt. Das archaische Ethos des Kampfes von Mann zu Mann findet hier sein humanes Ventil. Fast alle Tugenden, die der Kampf auf Leben und Tod dem Menschen abverlangt, finden sich im Sport wieder: Mut, Tapferkeit, körperliche Zucht, Korpsgeist – vermehrt um die Tugend der Fairneß. Gewiß spielt gerade im Sport das Prestigesignal des Sieges als Stimulans eine bedeutende und sicher häufig auch ungebührlich große Rolle. Dennoch dürfte der Anreiz, Sport zu betreiben, mit der Dimension des sozialen Erfolges allein längst nicht ausdefiniert sein. Die Lust am Spiel, die Freude an der eigenen Kraft und Geschicklichkeit – um nur einiges zu nennen – sind ohne Zweifel nicht weniger bedeutsam. Die Rekordsucht bleibt somit offensichtlich ein negativer Grenzfall<sup>231</sup>.

Freilich, das Dasein erschöpft sich weder in der Kultivierung des ästhetischen Geschmacks noch in den Freuden des Sports noch in den vielen anderen Möglichkeiten, die das moderne Leben dem Menschen bietet. Mit Recht tadelt man deshalb einen Vater, der seine Vereinsämter ernster nimmt als seine Aufgaben innerhalb der Familie, oder eine Hausfrau, die sich um ihre Garderobe und um ihre gut-

---

<sup>231</sup>] Zum Problem der Sportethik verweise ich auf: Petzelt A., Freiheit als Bindung in Ansehung der Leibesübungen. Frankfurt 1956; Nohl, H., Vom Ethos des Sports. In: Die Sammlung 6 (1954) 392ff.; Müller, H., Papst Pius XII. und der Sport. (Altenberger Dokumente 9). Düsseldorf 1955; Pleßner, H., Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft. In: Wirtschaft und Weltbild 9 (1956) 262–274

ausgestattete Wohnung mehr sorgt als um die Erziehung ihrer Kinder, oder einen jungen Mann, der über seinem Hobby die Berufsausbildung vernachlässigt. Denn obschon all diese Dinge einen guten Sinn haben können, so doch nur im Rahmen der jeweiligen Vorzugsordnungen, die sich aus dem *konkreten Lebensaufbau* des einzelnen, seiner Einordnung in das Strukturgefüge der Gesellschaft und letztlich aus seinem dies alles übergreifenden »Status« als Geschöpf und Kind Gottes ergeben. Denn der Mensch steht immer schon in einer Reihe von Bezugskreisen, in welchem ihm Positionen zugewiesen sind, aus denen für sein Handeln bestimmte vordringliche Forderungen resultieren. Gibt es doch für ihn eigentlich nie einen derart leeren Anfang und ein solch beziehungsloses Dasein, als daß es ihm erlaubt wäre, alles zu tun, was er will.

Bereits dem Kind sind bestimmte Aufgaben vorgezeichnet: das Hineinwachsen in die Gesellschaft, die Vorbereitung auf den künftigen Status des Erwachsenen, die Entfaltung seiner besonderen Anlagen usf. Und je mehr der Mensch zum Gebrauch seiner Vernunft gelangt, artikulieren sich ihm soziale Positionen, die er einzunehmen und deren Forderungen er zu erfüllen hat. – Einige dieser Positionen weist ihm die Natur zu; so ist er z. B. Mann oder Frau und als solcher sowohl an die Ordnungen gebunden, die sich aus der Natur seines Geschlechtes ergeben, als auch an den Kanon der jeweiligen mehr zeitgebundenen Sitten (in Kleidung, Kosmetik usf.), der diese Geschlechtlichkeit schützen und unterscheiden helfen soll. Andere soziale Daten sind mit der Tatsache der Gesellschaft gegeben: so ist er z. B. immer auch Bürger, der als solcher die Gesetze desjenigen Landes zu beobachten hat, in welchem er lebt; und über diesen juristischen Status hinaus befindet er sich in zusätzlichen moralischen Positionen gegenüber seinen Mitmenschen: als Nachbar, Kollege, Verwandter usf. stellen sich jeweils bestimmte und unterschiedliche Verhaltenserwartungen an ihn.

In noch viel weitgehendem Maße wird der Handlungsspielraum des einzelnen durch die Übernahme gerade derjenigen Positionen determiniert, deren Wahl die Gesellschaft seiner Neigung und Eignung ausdrücklich freistellt: aus dem Status des Verheirateten, dem des Vaters bzw. der Mutter und nicht zuletzt dem seines Berufes. Denn damit verpflichtet er sich auch auf all diejenigen Vorschriften, Normen und »Soll-Erwartungen«, die sich aus den spezifischen Auf-

gabenstellungen dieser Positionen ergeben und die ihre Sanktionen durch die Gesellschaft und ihre Bezugsgruppen, letztlich aber durch Gott selbst erhalten<sup>232</sup>.

Nun wird man dem entgegenhalten können, daß die bisher aufgezählten Positionen mit Ausnahme der des Berufes für das soziale Prestige reichlich wenig attraktiv sind. Sie überdauern zwar als »Naturstände« allen geschichtlichen Wechsel, bleiben aber, wie Werner Schöllgen hervorhebt, »soziale Situationen minderen Ranges<sup>233</sup>«. Den Status des Vaters, des Kollegen oder den des Nachbarn hat fast jedermann inne, er vermittelt nicht jene vertikale Distanz zum anderen, die das soziale Rangbedürfnis befriedigen könnte. Ja für viele vermittelt dies, wie wir bereits sahen, im Zeitalter der Jobs, der auswechselbaren Funktionen nicht einmal der Beruf. In einer derart konformen Welt müssen notwendig andere Attribute das »eigentliche« Ansehen bestimmen, auch wenn diesen an sich ein weitaus geringeres moralisches Gewicht zukommt. Denn nicht der Ruf, daß man ein guter Familienvater ist, wird durch die Presse verbreitet, wohl aber, daß man als Torschütze seinem Fußballverein den Sieg erfochten hat. Eben deshalb auch dieser grassierende Materialismus, der den Besitz eines Wagens, einer Tiefkühltruhe oder gar eines Swimming-Pools zum Erfolgssignal macht. Eben deshalb dieses Wuchern eines Snobismus, für den jeder *dernier cri*, jeder modische und ästhetische Gag zum Rangsymbol wird. Eben deshalb auch jene ständigen Machtkämpfe in den Betrieben und Behörden, die um die Beförderung, um den je höheren Grad der »Verhaltenskontrolle« geführt werden. Und eben deshalb schließlich auch jener Abbau ethischer Maßstäbe zugunsten eines bloßen Leistungsethos, das nicht mehr den Menschen in seiner »*bona qualitas mentis*«, in sei-

---

<sup>232]</sup> Vgl. hierzu Maihofer, W., *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie*. Frankfurt/M 1954, 117: »Schon von Geburt sind mir ... bestimmte »Rollen« vorgezeichnet, in die ich hineinzuwachsen habe, und die zu wechseln mir nur da offen bleibt, wo das sie »bestimmende« Sein nicht im Reich der Notwendigkeit der Natur (: der *entia physica*) sondern im Reich der Freiheit des Geistes (: der *entia moralia*) seinen »Grund« hat. - Aber selbst bei den Sozialgestalten meiner Wahl, in die ich in freier Selbstbestimmung eintreten wie heraustreten kann, bin ich – solange ich in dieser »Rolle« stehe – unter ein meiner eigenen Verfügung entzogenes Maß gestellt.« Ferner auch Dahrendorf, R., *homo sociologicus* a. a. O.

<sup>233]</sup> Schöllgen, W., *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf 1953, 133

ner virtus schlechthin, sondern nur noch den Könner und Spezialisten, den Star und den Virtuosen prämiert.

Dennoch sollte man die retardierende und erzieherische Wirkung jener Verhaltensprävalenzen, die dem Menschen aus seinen sozialen Grundpositionen erwachsen und die auch in einer chancenoffenen Gesellschaft weitgehend und aus innerer Notwendigkeit sanktioniert und damit Gegenstand seines moralischen Ansehens, seiner sozialen Ehre bleiben – hier behält der Ehrbegriff durchaus seinen legitimen Platz –, nicht unterschätzen. Denn der größte Teil des Lebens der meisten Menschen spielt sich in Familie und Beruf ab, besteht also hauptsächlich aus der Erfüllung jener vorrangigen Pflichten. Das aber formt durchweg auch ein Gewissen, das den sekundären Charakter der genannten Prestigewerte klar zu durchschauen und sie damit auf ihre dem Ganzen des Daseins je angemessene funktionale Bedeutung zu reduzieren vermag.

Zudem sollte man nicht übersehen, daß sich auch die frühere Gesellschaft mit ihrem Privilegiendenken und ihrem zentralen Prestigewert des Blutserbes letztlich vor dasselbe ethische Problem gestellt sah. Denn wenn auch in der Vergangenheit vergleichbare Chancen, sich einander den Rang abzulaufen, fehlten und damit die Gefahr der Ablenkung von den eigentlichen Werten und Aufgaben des Daseins geringer zu sein schien, so erwies sich in Wahrheit gerade der feste und unveräußerliche Besitz eines an sich ja höchst abkünftigen ständischen Rangwertes als eine noch größere Versuchung, das Ganze der virtus, die doch im Grunde den Rang erst rechtfertigt, zu vernachlässigen. Deshalb mahnte bereits Boethius den Adel: »Es macht dich fremde Berühmtheit nicht angesehen, wenn du nicht deine eigene hast. Wenn überhaupt im Adel etwas Gutes liegt, so ist es, glaube ich, das eine allein, daß den Adligen der Zwang auferlegt scheint, in ihrer Art nicht die Vollkommenheit der Vorfahren zu verleugnen<sup>234</sup>.«

Es lassen sich also auch in unserer so differenzierten sozialen Welt durchaus noch feste und klare Sinnbezüge für das menschliche Handeln und Streben erkennen, die das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Einordnung auf eine sehr reelle und vernünftige Weise befriedigen

---

<sup>234</sup>] *Trost der Philosophie*, 3. Buch, 6. Prosa, übersetzt von Karl Büchner, Leipzig o. J. 66

und die damit auch der Figur des »status seeker« jenen Nimbus der Hoffnungslosigkeit nehmen, mit dem ihn ein moderner Kulturpessimismus so gerne umgibt. Jedenfalls hat sich die heutige Gesellschaft weder als eine »Flugsandwüste«<sup>235</sup> erwiesen, die dem einzelnen keinerlei Halt mehr bietet, noch kann man recht an den »Verlust der Schwerpunkte und das Herumtaumeln der Zentren«<sup>236</sup> glauben, welche die Menschheit in Zukunft zu einem »universalen Nomadismus«<sup>237</sup> verurteilen. Denn die sittliche Vernunft erweist sich letztlich als eine unzerstörbare Kraft, die auch in einem wertoffenen Sozialsystem wie dem unsrigen, in welchem fast jedes Ethos die Chance hat sich auszuleben, den Menschen davor zu bewahren vermag, der Faszination eines defizienten Ehr- oder Prestigedenkens zu erliegen.

---

<sup>235</sup>] So Eduard Spranger. Vgl. Zitat S. 29 meiner Arbeit.

<sup>236</sup>] Mit dieser Formel kennzeichnet Gehlen (Mensch und Institutionen. In: Anthropologische Forschung. Hamburg 1961, 75) hier zunächst die Situation in der modernen Kunst und Literatur (er nennt Kafka), deren »Notwendigkeit und innere Logik« er aber in der Erschütterung und dem Zerfall der bisherigen Institutionen erblickt: »Der unmittelbare Effekt besteht in einer *Verunsicherung* der betroffenen Personen, und zwar bis in die Tiefe hinein: Die Desorientierung ergreift die moralischen und geistigen Zentren, weil auch dort die Gewißheit des Selbstverständnisses gestrandet ist.« (72) Daß eine solche Interdependenz bestehen kann, wird hier nicht bestritten. Die Frage bleibt nur, wieweit sie zwingend ist und ob wir nicht doch generell ein größeres Vertrauen in den Menschen setzen dürfen, der sich der Kontinuität seines Wesens und des Überdauerns von Sinnbezügen zu vergewissern und so seine soziale Existenz auch unter neuen Bedingungen institutionell zu formulieren vermag.

<sup>237</sup>] König, R., Soziologie heute. Zürich 1949, 104



## Schluß: Zur Ethik des sozialen Status

Nicht ohne innere Notwendigkeit haben sich seit dem Zerfall des geburtsständischen Systems die Ansätze zur Herausbildung einer neuen einheitlichen sozialen Ranghierarchie stets schnell überlebt. Das gilt für das von der Besitzverteilung her akzentuierte Klassensystem der hochkapitalistischen Phase des 19. Jahrhunderts ebenso wie für die reichlich theoretischen sozialpolitischen Konzeptionen einer berufsständischen Gesellschaftsordnung während der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts<sup>238</sup>. Denn ein System offener Chancen begünstigt in hohem Maße die Entstehung neuer sozialer Schwerpunkte und Institutionen, die entsprechend den in ihnen jeweils aktuell gewordenen Wertdimensionen je eigene Vorzugsordnungen entwickeln. Zwar formieren auch die industriellen Gesellschaften der Gegenwart noch soziale Schichtungen – Makrostrukturen, die sich weder dem spezifischen Typus der Klasse noch dem des Standes zuordnen lassen –, doch gehört es gerade zur Eigenart dieser Schichtungen, daß sie sich nicht einfachhin auf die zahlreichen innerhalb der Gesamtpopulation vorfindbaren Mikrostrukturen gesellschaftlicher Über- und Unterordnungen zurückführen lassen bzw. sich von ihnen her aufbauen, sondern weitgehend unab-

---

<sup>238</sup>] »Jedes ständestaatliche System«, bemerkt Joseph H. Kaiser, »ruft nach der den ständischen Körperschaften übergeordneten starken Staatsgewalt. Den »gewachsenen« Ständen pflegt die staatsrechtliche Form der öffentlichen Korporation oktroyiert zu werden; an die Stelle spontaner ständischer Impulse tritt staatliches Reglementieren. Das ist die geschichtliche Erfahrung unseres Jahrhunderts. Alle ständestaatlichen Systeme seiner 1. Hälfte standen oder stehen unter autoritärem Regime, gleichgültig, ob sie unter faschistischem, nationalsozialistischem oder kommunistischem Vorzeichen entstanden, wie in Italien, Deutschland und in dem Jugoslawien Marschall Titos, ob sich ihre Schöpfer die päpstlichen Sozialzykliken zum Vorbild nahmen, so Dollfuß in Österreich, Salazar in Portugal und General Franco in Spanien, oder ob sich die Entwicklung zum kooperativen Staat in Frankreich unter dem Regime des Marschall Pétain auf der Grundlage und in Fortführung einer namentlich in den dreißiger Jahren weitverbreiteten französischen Theorie und Gesetzgebung vollzog. Danach hat die Idee des Ständestaates viel ihrer Anziehungskraft eingebüßt. Ihre konservativen, patriarchalisch-restaurativen und autoritären Gehalte haben in der freien Welt keine Überzeugungskraft.« (Kaiser, J. H., Ständestaat. Artikel in: Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft. Herausgegeben von der Görresgesellschaft. Freiburg 1962<sup>6</sup>, 7. Bd. Sp. 657)

hängig von diesen und ohne die integrierende Kraft der Klasse oder des Standes nur mehr einige durchgängige Unterschiede, vornehmlich des Ausbildungsniveaus und des Lebensstandards festhalten<sup>239</sup>. Infolgedessen erfährt heute der einzelne seine soziale Existenz nicht als Einordnung in das umfassende gesellschaftliche Bezugssystem eines letztlich überschaubaren *ordo praelationis*, sondern als Einordnung in eine Vielheit koexistierender sozialer Teilhierarchien.

Es wäre nun freilich ein arger Trugschluß, aus diesem Fehlen einer Pluralität der faktischen sozialen Strukturen umgreifenden und als solches faßbaren hierarchischen Ordnungsganzen in der heutigen Gesellschaft auch einen ebensolchen Mangel an Einheit im sozialen Daseinsverständnis des einzelnen zu folgern. Mit Recht betont Gustav Gundlach, daß man das *Wesen* des Sozialen als das »Eine in den Mehreren« nicht hinreichend erhellen kann, »wenn man von einer irgendwie begründeten, die Mehreren integrierenden Ganzheit ausgeht; man muß vielmehr vom Menschen als Selbstand, näherhin als Person ausgehen<sup>240</sup>«. Diese erst ist als substantiale geistig-leibliche Einheit der wesenhafte Ausgangspunkt aller ihrer Realisierungen, auch der sozialen.

Unter diesem Aspekt aber ist sozialer Status für seinen personalen Träger nicht nur eine quantifizierbare, heterogene Menge von Positionen oder Teilstatus, denen je bestimmte Rollen entsprechen, sondern wesentlich auch die eine, den Reichtum der gesellschaftlichen Bezüge integrierende Sozialgestalt seiner Selbstentfaltung als Person. Dem heutigen Menschen die Möglichkeit von Status in diesem ontologischen Sinne zu bestreiten, hieße ihm letztlich auch seine Personalität absprechen.

Soziale Existenz in einer plural strukturierten Welt führt ja keineswegs zwangsläufig wie ein unausweichliches Schicksal zu Verfremdung und Entpersönlichung. Denn eigentlich bietet diese Welt gera-

---

<sup>239</sup>] Von Bedeutung ist hier besonders eine Feststellung Vance Packards, nach der vor allem die Schul- und Universitätsdiplome in zunehmendem Maße eine deutliche Schranke innerhalb der sozialen Schichten aufrichten. Während nämlich noch vor wenigen Jahrzehnten etwa dem fähigen Geschäftsmann auch ohne höhere Schulbildung der Aufstieg in die Spitzenpositionen von Unternehmensleitungen möglich war, wird heute für die eigentlichen Leitungsfunktionen eine Hochschulausbildung bereits unabdingbar verlangt. (Packard a. a. O. 50–51) Vgl. auch Scheuch a. a. O. 91

<sup>240</sup>] Gundlach, G., Sozialphilosophie, Artikel in: Staatslexikon a. a. O. 7. Bd. Sp. 342

de auf Grund der nahezu unerschöpflichen Fülle der in ihr bereitliegenden sozialen Seinsmöglichkeiten mehr als jede andere dem Menschen die Chance, sich *selbst* in all seinen Anlagen und Fähigkeiten »zu Stande« zu bringen.

Status als das den Einzelmenschen und die Gesellschaft Vermittelnde ist zwar unter soziologischem Aspekt durchaus ein von der Person Abhebbares, Vorgeprägtes und außer ihr Liegendes, für die existentielle Interpretation des Menschen ist er aber zugleich auch der Ermöglichungsgrund des Vollbringens der Ganzheit des menschlichen Daseins im Miteinandersein. So sagt Werner Maihofer in seiner eindringlichen Analyse der Person als Sozialperson: »Menschliches Dasein in der Welt ist nicht nur Sein als jenes unvergleichbar einzigartige Selbst, sondern ebenso gleich-ursprünglich Sein in den aus der Welt her vorgezeichneten Bezügen jenes mit Andern vergleichbaren und gleichartigen Seins, des *Alsseins*: des Seins als Mann und Frau, als Eltern und Kinder, als Eigentümer und Besitzer, als Käufer und Mieter, als Bürger und Nachbar, als ›Angehöriger‹ eines bestimmten Berufsstandes, einer Nationalität, einer Konfession, vergleichbar mit und unterscheidbar von Anderen.« – »Alle Individualentfaltung vermag Wirklichkeit in der Welt zu erlangen nur im Eintreten in bestimmte Sozialgestalt, deren Sein und Sinn nicht vom Dasein nach Belieben bestimmt und erfunden, sondern in der Welt vorgefunden wird, aus deren umgreifenden Zusammenhängen sie bestimmt ist.« – »Mit andern Worten: Da-sein-in-der-Welt ist möglich nur als *Selbstsein im Alssein*<sup>241</sup>.«

Dem folgend kann Status auch als das *Standgewinnen* des Selbstseins im Alssein bestimmt werden. Als solcher aber ist er ein wesentliches Element im sittlichen Daseinsvollzug des Menschen, insofern der Mensch erst mit dem Eintreten in die konkrete Sozialgestalt seines Alsseins das darin vorgezeichnete und seiner eigenen Verfügung entzogene Maß von Pflichten als die je seinen übernimmt und sie behält, solange er in dieser Rolle steht. »Er hat«, so können wir nun mit Maihofer sagen, »sein Dasein in der Welt ›zu Stande‹ zu bringen in der Heteronomie jener Sozialgestalten, in die er bei seiner Individualentfaltung ins äußere Da unumgänglich gelangt und deren, aus

---

<sup>241]</sup> Maihofer, W., *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie.* Frankfurt/M. 1954, 114

dem Sinnzusammenhang der Welt vor-gezeichnete Eigentlichkeit er als Sozialperson bei aller Selbstverwirklichung mit zu übernehmen und zu erfüllen hat<sup>242</sup>.«

Auch der sozialen Rolle, dem »dynamischen Aspekt« des Status<sup>243</sup>, kann man nicht gerecht werden, wenn der Blick ausschließlich auf ihre soziologische Kausalität eingeengt bleibt. Sie muß vielmehr zugleich auch als die Weise verstanden werden, in der sich die Moralität des Menschen, seine virtus als seinserschließende Grundgesinnung konkretisiert und in der diese als Konkretisierte erst vergleichbar und normativ werden kann.

Lothar Philipps hat in seiner für die Erhellung dieses Zusammenhangs wichtigen Studie »Zur Ontologie der sozialen Rolle«<sup>244</sup> deutlich gemacht, daß sich in einer bestimmten dem Juristen eigentümlichen Redewendung, mit der dieser die Rolle des Menschen zum Maß seiner Pflichten macht, die Struktur dieses ihres eigentlichen Wesens abzeichnet. Nach dem Handelsrecht hat ein Kaufmann für die »Sorgfalt eines ordentlichen Kaufmanns«, ein Frachtführer für die »Sorgfalt eines ordentlichen Frachtführers« einzustehen und die Vorstandsmitglieder einer Aktiengesellschaft für die »Sorgfalt eines ordentlichen Geschäftsführers« – Wendungen, die ihr Vorbild in der römischen Formel von der *diligentia boni patris familias* haben. Hier zeigt sich, daß das Sein der sozialen Rolle gar nicht anders als in ethischer Bewandnis verstanden werden kann: die Erfüllung der

---

<sup>242</sup>] Ebenda 125

<sup>243</sup>] So Ralph Linton: »A status, in the abstract, is a position in a particular pattern. A rôle represents the dynamic aspect of a status.« (The Study of Man. New York 1936, 151). Daß die Unterscheidung von Rolle und Status nicht nur »akademischen Wert« hat, wie Linton selber (ebenda) meint, hat Lothar Philipps in seinem Beitrag »Zur Ontologie der sozialen Rolle« (Frankfurt/M. 1965, 21–22) aufgewiesen: »Ohne die entfaltete Zweiheit von Rolle und Status könnten soziale Erwartungen nicht ins Leben treten und nicht ausgesprochen werden. Aus der Rolle fließt das Verhalten, aus ihrer Natur wird es erkannt –, um es als Norm auszusprechen, braucht man den Status; dem Status und dem, der ihn innehat, wird das Verhalten als gesollt zugeordnet... Man kann eine Gegenprobe machen, um zu sehen, daß dort vom Sollen keine Rede sein kann, wo der Rolle kein Status entspricht. Von wem man sagt, er sei ein guter Kaufmann, der braucht nicht immer von Berufs-, von Status wegen Kaufmann zu sein... sondern in einer häufigen und typischen Verwendung steht das Wort gerade dann, wenn der Betreffende einen anderen Beruf, aber einen gut entwickelten Sinn für das Geschäftliche hat.«

<sup>244</sup>] Siehe Anm. 245

Anforderung, als Kaufmann mit der »Sorgfalt eines ordentlichen Kaufmanns« zu handeln, ist für das Kaufmannsein konstitutiv. Ein Kaufmann, der ohne im erforderlichen Maße tüchtig und gewissenhaft zu sein (denn das meint diese Formel) seinen Beruf ausübt, zerstört damit auch die Erwartungen, die seine Rolle als Kaufmann – seinen Status – überhaupt erst konstituieren<sup>245</sup>.

Diese ethische Dimension von Status und Rolle als dem entscheidenden, ihr soziales Sein *begründenden* Faktor, ist letztlich auch in dem traditionellen Begriff der *Standespflicht* angesprochen. Freilich läßt das die feudale Überprägung, die gerade dieser Begriff erfahren hat, nicht mehr unmittelbar erkennen. Verbindet sich mit ihm doch vor allem die Vorstellung, daß die als Forderungen formulierten sozialen Erwartungen – die Standespflichten – den Stand nicht eigentlich bedingen, sondern lediglich aus ihm folgen –, eine Nachwirkung jener mittelalterlichen Leitidee vom *ordo praelationis*, die dem einzelnen seinen Standort in der Gesellschaft durch die Geburt – in Ausnahmefällen auch durch von der Obrigkeit gewährte Privilegien – zuweist und die damit gerade jenes Element des Erringens und des dem Standgewinnen voraus und zugrunde liegenden Könnens abweist, das den Stand in seinem ursprünglichen Wesen ausmacht. Jede zeitgemäße und fruchtbare Interpretation dieses auch für eine moderne Sozialmoral unentbehrlichen Begriffs der Standespflicht muß aber gerade davon ausgehen, daß die sittlichen Kernpflichten eines jeden »Standes« (z. B. des Vaters, des Arztes, des Rechtsanwaltes, des Sängers, des Sportlers usw.) jene rollengemäßen Funktionen und Leistungen darstellen, die ihn konstituieren<sup>246</sup>.

Dieselbe ethische Dimension von Status und Rolle zeigt sich unter ähnlichem Aspekt im Begriff der *Standestugend*. Auch hier ist die Tendenz unverkennbar, diesen Begriff nicht so sehr in seinem kausalen, den Stand schlechthin bedingenden Ursprungssinn zu verstehen, sondern damit lediglich eine den Stand auszeichnende, an ihm auffallende und als solche gewiß auch seinsollende Eigenschaft zu präzisieren. In diesem Sinne sprechen wir z. B. von der Sittenstrenge des Pfarrers, der Unbestechlichkeit des Beamten, der Selbstlosigkeit der

---

<sup>245]</sup> Ebenda 27

<sup>246]</sup> Hierzu auch Schöllgen, W., Der Begriff der Standespflicht in seiner Bedeutung für die heutige Pastoral- und Moralpädagogik. In: Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 107–122

Krankenschwester, der Fairneß des Sportlers, dem Pflichtbewußtsein des Offiziers usf. – Um jedoch beide, Tugend und Stand, in ihrem ursprünglichen unauflöselichen einander bedingenden Zusammenhang zu erkennen, müssen wir uns von der schon bei Aristoteles gewonnenen Einsicht in das Verhältnis von Tugend und sozialem Sein leiten lassen, wie er sie vor allem im 3. Buch der Politik entwickelt hat: daß nämlich die Stellung und Aufgabe des Menschen in der jeweiligen, vom gemeinsamen Ziel her begründeten Gemeinschaft, sei es der Polis, der Familie oder der Berufsgemeinschaft, auf der seiner sozialen Funktion gemäßen *Tugend* beruht, die ihrerseits ihre spezifische Prägung von dem sozialen Ziel her empfängt, dem sie dienen soll<sup>247</sup>.

Diese für das sittliche Sein des Menschen maßgebende Wahrheit seiner sozialen Existenz, in der sich seine Pflichten formulieren und seine Tugenden ihr Gepräge erhalten, wird auch im Hinblick auf sein ewiges Ziel durchaus nicht aufgehoben. Denn der Mensch realisiert sein Heil keineswegs in jener weltlosen Weise, die nur noch Gott und die eigene Seele als das allein Wirkliche bestehen läßt, sondern wesentlich im Eintreten in die immer auch konkrete Sozialgestalt des jeweiligen Füreinander- und Miteinanderseins. Es ist deshalb nur richtig, wenn Thomas in einem Quodlibet über die religiöse

---

<sup>247]</sup> Aristoteles stellt diese innere Zuordnung von Tugend und sozialer Rolle im Zusammenhang seiner Frage nach dem Ursprung der Vielheit und Veränderlichkeit der Tugenden heraus, die er am Beispiel der Tugend des guten Mannes und der Tugend des guten Bürgers exemplifiziert: »Wie der Schiffer ein einzelner aus der Schiffsgemeinschaft ist, so verhält es sich auch beim Bürger. Obwohl die Schiffer je nach ihren Verrichtungen ungleich sind (der eine ist nämlich Ruderer, der andere Steuermann, ein dritter Vordersteuermann oder hat sonst eine derartige Bezeichnung), so ist es doch klar, daß zwar der genaueste Begriff eines jeden von seiner eigentümlichen Tugend hergeleitet sein wird, daß es jedoch auch einen gemeinsamen Begriff gibt, der auf sie alle paßt. Denn die Sicherung der Fahrt ist ihr gemeinsames Werk; das erstrebt jeder Schiffer. Ähnlich ist auch bei den Bürgern, obwohl sie ungleich sind, die Sicherung der Gemeinschaft ihr gemeinsames Werk; die Gemeinschaft aber ist der Staat. Deshalb ist die Tugend des Bürgers notwendig auf den Staat bezogen. – Da es aber mehrere Staatsformen gibt, so kann offenbar die vollkommene Tugend eines guten Bürgers nicht eine einzige sein. Vom guten Manne aber sprechen wir im Hinblick auf eine einzige vollkommene Tugend. Es ist also klar, daß einer ein guter Bürger sein kann, auch wenn er nicht die Tugend eines guten Mannes besitzt.« (1276b f. Vgl. auch 1259b f. Zitat kommentiert bei Philipps a. a. O. 57 ff.)

Askese<sup>248</sup> Maß und Begrenzung asketischer Forderungen von den pflichtmäßigen Berufsleistungen der einzelnen ableitet, von jenen »opera debita« nämlich, wie sie sich – ganz im aristotelischen Verständnis – aus der funktionalen Aufteilung des gesellschaftlichen Lebens ergeben und wie sie Thomas dort im einzelnen aufzählt: »puta praedicator praedicare, doctor docere, cantor cantare et sic de aliis.« Und es liegt durchaus auf der Linie einer christlich vertieften Bewertung der sozialen Rolle als einem wesentlichen Element im Heilsvollzug des Menschen, wenn er nunmehr als Grundsatz formuliert, daß sich ohne jeden Zweifel versündige (absque dubio peccet), wer seine vitale Kraft (virtutem naturae) in einem solchen Maße durch asketische Übungen schwäche, daß er den von ihm zu leistenden Aufgaben nicht mehr gerecht werden kann<sup>249</sup>. Ist es doch das entscheidende Merkmal des Christentums, daß es Moral nicht als eine bloße Vorbedingung des Aufstiegs zum religiösen Leben versteht (wie etwa der Buddhismus), sondern als die Weise, in der sich die Gnade, das Leben der »neuen Kreatur« in Christus, in der von der Liebe zu Gott unablässigen Liebe zum Nächsten auswirkt und bezeugt. Denn die Gleichsetzung der Gottesliebe und der Nächstenliebe, die Christus im Hauptgebot vollzogen und damit als »untrennbare Grunddimensionen der Willensoffenbarung Gottes«<sup>250</sup> freigelegt hat, schließt jede Möglichkeit aus, die personale Geschichte des Heils eines Menschen anders zu verstehen als im Lichte seiner sozia-

---

<sup>248</sup>] Quodl. V, 9,18. Zitat kommentiert bei Schöllgen, W., Der Begriff der Standespflicht a. a. O. 110ff.

<sup>249</sup>] Denselben Grundsatz wendet Thomas in diesem Zusammenhang auch auf die Pflichten der Naturstände an, und zwar hier besonders auf die Sexualethik: »Sicut etiam peccaret vir, qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum.« (Ebenda) Über die beachtlichen Ansätze zu einem positiven christlichen Weltverständnis im Mittelalter informiert ferner vorzüglich: Auer, Alfons, Weltoffener Christ. Düsseldorf 1960, 30–42.

<sup>250</sup>] Deissler, A., Bundesweisung in der mosaischen und frühprophetischen Gottesbotschaft. In: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, herausgegeben von J. B. Metz u. anderen, Freiburg 1964, Bd. 1, 461. Deissler macht in seinem Aufsatz überzeugend klar, daß sich dieser »doppeldimensionale Gotteswille« bereits im mosaischen Bundesgesetz und im Kerygma der Propheten deutlich abzeichnet; vor allem Micha 6, 8, der sich in einem gegen den einseitigen Opferkult gerichteten Weisungswort feierlich auf diese beruft: »Man hat dir verkündet, o Mensch, was gut ist und was Jahwe von dir heischt: nichts anderes als Recht zu üben, den Brudersinn (chesed!) zu lieben und in Dienmüt zu wandern mit deinem Gott.« (Ebenda 460)

len Berufung<sup>251</sup>. Nirgends aber erweist sich der brüderliche Dienst am Nächsten dem Menschen so zwingend als eine ihm *ständig* aufgebene Pflicht, wie in der Gestalt jener sozialen Funktionen, in denen er sein Können und seine Fähigkeiten auf die je wirksamste Weise einzusetzen vermag, in Familie, Beruf und Gesellschaft.

Dieser Sachverhalt, daß der Prozeß der Heiligung des Menschen an die empirisch faßbaren Strukturen seines sozialen Handelns gebunden bleibt und sich in ihnen ereignet, lichtet nunmehr auch den Begriff der *Standesgnade*, die als solche eine Explikation der Tatsache der sozialen Struktur der Gnade überhaupt darstellt; der Tatsache nämlich, daß die übernatürliche vergöttlichende Gnade Christi der Menschheit im Ganzen zugedacht ist und den einzelnen erreicht, insofern er ein Glied der Menschheit ist. Demzufolge ist Standesgnade die Gnade Christi im Hinblick auf den Menschen in seiner konkreten Sozialgestalt (als einem integralen Moment dieses seines Gliedseins) und als solche der Ermöglichungsgrund dafür, daß der einzelne die mit seinem »Stand« gegebenen Pflichten und Aufgaben zum größtmöglichen Heil der anderen erfüllt und darin sein eigenes Heil wirkt.

Aber noch ein weiterer wichtiger Ertrag unserer Überlegungen kann nunmehr eingebracht werden. Wenn es nämlich wahr ist, daß das sittliche Sein und das soziale Sein des Menschen einander bedingen, und wenn es weiter wahr ist, daß alle personale Heilsverwirklichung hineingebunden bleibt in diese seine sittlich-soziale Existenz, dann erweist es sich als schlechthin unhaltbar, im Sinne einer konsequent reformatorischen Auffassung, wie sie etwa O. H. Nebe vertritt, die Irrelevanz sozialer Ordnungsstrukturen im Hinblick auf das ewige Heil des Menschen zu behaupten und sie nur noch als »Ordnung im Zerfall«<sup>252</sup>, als »in sich gefährdete Ordnungen der Erhaltung«<sup>253</sup>,

---

<sup>251</sup>] Dies gilt auch und gerade dort, wo sich der einzelne in Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam Gott zur radikalen Verfügung gibt, im status perfectionis. Denn dieser ist wesentlich Status innerhalb der vom gemeinsamen übernatürlichen Ziel her – in Christus – konstituierten Heilsgemeinschaft der Kirche, er ist es in ihr und für sie.

<sup>252</sup>] So Nebe, O. H., Die Ehre als theologisches Problem. Berlin 1936, 54: »Ordnung ist für lutherische Lehre allemal Verordnung, ist Ereignis nicht Zustand. Sie ist nicht Ordnung des Ursprungs, sondern Ordnung im Zerfall. Sie ist Ordnung des adamitischen Bereichs und damit eschatologisch begrenzt.«

<sup>253</sup>] Ebenda 55

als »entstellte Notordnungen Gottes«<sup>254</sup> zu werten, lediglich dazu dienend, die Macht des Bösen im zwischenmenschlichen Bereich zu brechen, damit soziale Existenz möglich sei. Es ist bemerkenswert, festzustellen, daß Nebe auf Grund seiner reformatorischen Konzeption folgerichtig auch der *Ehre*, deren soziale statusstiftende Funktion er sehr wohl erkennt und bejaht, jede mögliche positive Bedeutung im Heilsprozeß des Menschen absprechen muß; sie ist für ihn lediglich »Lebensordnung« und damit »Verordnung Gottes im Rahmen des Glaubensbekenntnisses«<sup>255</sup>. Daß es dagegen auch ein Streben nach sozialer Ehre, nach Prestige und Status geben kann um der Ehre Gottes willen, aus Liebe zu ihm und aus selbstlos sorgender Verantwortung für den Nächsten, ein Streben also, das den Menschen nicht nur in den Augen der andern, sondern ohne Zweifel auch in den Augen Gottes ehrt – ja, daß der Mensch gegebenenfalls sogar sein eigenes Heil im Abweisen von Ehre verfehlen kann, das bleibt im Rahmen einer solchen These unbegründbar.

Soziale Existenz ist heilsgeschichtlich grundsätzlich belangvoll. Das heißt jedoch nicht, daß das Sich-zu-Stande-Bringen in der konkreten, dem eigenen Können angemessenen Sozialgestalt ipso facto auch schon Heilsverwirklichung bedeutet. Vielmehr kann Status nur in dem Maße Ermöglichungsgrund der Heiligung für seinen Träger werden, als dieser seine soziale Stellung nicht als eine dem Selbstgenuß verfügbare Macht, als *seine* Macht versteht, sondern sie als die je größere von Gott gewollte und ihm damit aufgegebenen *Chance zu brüderlichem Dienst* wahrnimmt und ausübt. Hier kann es dann allerdings zu jener Konvergenz von sozialer Existenz und Existenz vor Gott kommen, wie dies die Kirche grundsätzlich bezeugt, wenn sie sogar Könige unter ihre Heiligen zählt.

Unter diesem Aspekt steht alles sozial sinnvolle Tun, in welchem menschliches Seinkönnen Gestalt gewinnt, in einer potentiellen Zuordnung zum Heil. Denn es ist der ganze Mensch, der in der übernatürlichen Zielsetzung erfaßt wird, und es ist das Gesamt seines diesseitigen Handelns, das durch die gnadenhaft geschenkte übernatür-

---

<sup>254</sup>] Ebenda: »Die entstellten Notordnungen Gottes, die sog. Schöpfungsordnungen sind also *cindeutig* Hinweisordnungen. Sie weisen auf Gottes strafende *und* liebende Güte, auf der Sünde Brechung *und* Gewalt, auf der Menschen Erhaltung *und* Verfall hin.«

<sup>255</sup>] Ebenda 55 (Hervorhebung nur im Zitat)

liche Seinsmächtigkeit seiner Liebe in ein Maßverhältnis zum ewigen Ziel gebracht zu werden vermag<sup>256</sup>. So liegt denn auch das entscheidende Kriterium menschlicher Vollendung nicht in dem Maß an Verzicht auf Sozialgestalt – auf all jene Status, wie sie das kreatürlich und geschichtlich bedingte Miteinandersein ermöglicht und verlangt –, sondern wesentlich in dem Maß an selbstloser Liebe, welche die Sozialgestalt erst in ihren reinen und notwendigen Sinn bringt. Ist doch der Prüfstein christlicher Vollkommenheit, wie Friedrich von Hügél sagt, nicht »der Grad der Nichtbeschäftigung mit dem Bedingten«, sondern »der Grad der Freiheit von Selbstsucht und die Zusammenstimmung aller Bedingtheiten im höchsten Beweggrund der reinen Liebe und des Gottesdienstes im Menschen und des Menschendienstes in Gott<sup>257</sup>«.

Wenn darüber hinaus derselbe höchste Beweggrund den einzelnen auch auf den außerordentlichen Weg der Entsagung führen kann, ein Weg, wie er vor allem im kirchlichen »Stand der Vollkommenheit« vorgezeichnet ist, der als »Stand der evangelischen Räte« den Verzicht auf Besitz, Ehe und Selbstverfügung einschließt, so bedeutet dies keinesfalls eine Abwertung der übrigen Formen sozialen Seins in dem Sinne, als ob in solchen die Vollendung weniger gewiß oder weniger vollkommen erreichbar wäre. Dieser ist vielmehr status perfectionis im Vergleich zu anderen Status allein hinsichtlich seiner besonderen »endzeitlichen Zeugniskraft«<sup>258</sup>, insofern sich in der »ständischen Dauerrepräsentanz« der »evangelischen Entsagung«<sup>259</sup> ein Ausdruck der Liebe realisiert, der die eschatologische Erwartung menschlichen Daseins gleichsam direkt verkörpert und der nur so auch die eschatologisch-transzendente Dimension der ganzen, auf das umfassende letzte Ziel ausgerichteten Heilsgemeinschaft der Kirche unmittelbar bezeugt und greifbar macht<sup>260</sup>. Mit Recht aber

---

<sup>256</sup>] So betont auch Karl Rahner: »Jeder natürlich gute Akt kann de facto von der Gnade erhöht und von der göttlichen Liebe informiert, ein Stück der Realisation dieser Liebe sein.« Zur Theologie der Entsagung. In: Schriften zur Theologie. Bd. 3, Einsiedeln – Zürich – Köln 1957, 68

<sup>257</sup>] Hügél, F. v., Andacht zur Wirklichkeit. Herausgegeben v. M. Schlüter-Hernkes. München 1952. Vgl. Auer a.a.O. 55

<sup>258</sup>] Häring, B., Evangelische Räte. Artikel in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3, Freiburg 1959<sup>2</sup>, Sp. 1249

<sup>259</sup>] Rahner a.a.O. 72

<sup>260</sup>] Mit Recht sagt Rahner: »Wenn positive Werte des menschlichen Daseins innerweltlicher Art geopfert werden, dann kann der Sinn dieses

betont Karl Rahner, daß man diese Lebensform der Entsagung, als der greifbaren Erscheinungsform der über die Welt und ihre Güter hinauslangenden Liebe, nur auf Grund eines positiven Anrufs Gottes (allgemeiner und individueller Art) wählen darf: »Gott muß dieses Vorbeigehen an der Welt eigens gestatten<sup>261</sup>.« Demgegenüber aber bleibt wohl der »Geist« der evangelischen Räte für jeden Menschen verpflichtend, insofern damit sachlich derselbe Geist der vollkommenen Liebe gemeint ist, die sich auch in allem übrigen menschlichen Seinkönnen, in jeder sozialen Situation und Funktion, in jeglichem Stand und Beruf auswirken kann und muß.

Es ist nun nicht zu übersehen, daß alle sozialen Unterschiede und Prestigepositionen, so sehr sich diese auch, weil aus Sachzwängen erwachsend, als notwendig und angemessen erweisen, und so sehr sie auch der sozialen Existenz- und Entfaltungsmöglichkeit des Individuums im einzelnen entsprechen mögen, durch das transzendierende Ethos der Liebe eine entscheidende Relativierung erfahren. In dem Maße nämlich, wie die gesellschaftlichen Unterschiede und sozialen Schranken nicht mehr um der Selbsterhöhung und um des Selbstgenusses willen erstrebt und aufrechterhalten werden, sondern um ihres Dienstwertes willen gewahrt bleiben (als Chance und Ermöglichungsgrund brüderlicher Liebe), verlieren sie ihre entfremdende Schärfe, sind sie nicht mehr Zeichen der Trennung, sondern Werkzeuge der Einswerdung, »aufgehoben« in dem alles Unterscheidende überbietenden Mysterium der Liebe Christi<sup>262</sup>: »Da ist nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau, denn ihr alle seid ein einziger in Christus Jesus« (Gal 3,28).

Die Wahrheit einer solchen Gesinnung, die im Statusbesitz »nicht das Ihre sucht« (1 Kor 13,5), offenbart sich freilich mit letzter Eindringlichkeit und Überzeugungskraft erst in den Grenzsituationen

---

Verzichtet nur der sein, daß dadurch ein Ausdruck der Liebe gewählt wird, der diese Liebe darum und insofern gerade im Ausdruck der *Entsagung* realisiert, weil und insofern diese Liebe übernatürlich-eschatologisch und als solche kirchlich (ekklesiologisch) ist und *dieser* Grundzug in der Greifbarkeit der Kirche gerade seinen Ausdruck in der Aufgabe eines positiven innerweltlichen Wertes und nur so findet.« Ebenda 65

<sup>261</sup>] Ebenda 69

<sup>262</sup>] Zum Ganzen sei besonders verwiesen auf Ratzinger, J., Die christliche Brüderlichkeit. München 1960 und Daim, W., Die kastenlose Gesellschaft. München 1960, 504–357

sozialer Existenz: im Verlust des Ansehens und des sozialen Prestiges, im Erleiden von Schmach und Schande. Denn auch in diesen Situationen, wo einem Menschen das ihm eigentlich Gemäße und sozial Gebührende an Status unausweichlich versagt ist, bleibt es ihm aufgegeben, Gott die Ehre zu geben, ihn über alles zu lieben und im Nächsten, ja selbst im Feind noch den Bruder zu erkennen.

# Literaturverzeichnis

## I. Literatur zum Ehrproblem

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. O. Apelt. Leipzig 1912<sup>3</sup>. Deutsche Ausgabe: *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert v. Fr. Dirlmeier (6. Bd. der deutschen Aristoteles – Gesamtausgabe. Herausgegeben von K. E. Grumach) Berlin 1956. – (Besonders wichtig: I, 1, 1094b–1095a; I, 3, 1095b; IV, 7–10, 1123a–1125b; VIII, 9, 1159a)
- Below, G. v., *Das Duell und der germanische Ehrbegriff*. Kassel 1896
- Bielfeldt, J., *Ehre und Liebe*. In: *Pastoraltheologie* 31 (1935) 32–42
- Binding, K., *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*. Leipzig 1892<sup>2</sup>
- Binding, K., *Der Zweikampf und das Gesetz*. Dresden 1905
- Bollnow, O. F., *Einfache Sittlichkeit*. Göttingen 1957<sup>2</sup> (47–61: *Ehre und guter Ruf*)
- Burger, E., *Die Ehre Gottes und des Menschen*. In: *Die Furche* 22 (1936) 412–423
- Caspari, W., *Die Bedeutung der Wortsippe kbd im Hebräischen*. Leipzig 1908
- Cordes, C., *Der neue deutsche Ehrbegriff und seine Begründung*. In: *Pastoraltheologie* 4 (1935) 144–150
- Cysarz, H., *Schicksal, Ehre, Heil. Drei Begegnungen des Menschen mit dem Weltgesetz*. Weimar 1942
- Danckert, W., *Unehrlliche Leute, Die verfeimten Berufe*, Bern München 1963
- Eberstein, A. Frh. v., *Über die Ehre und falsche Ehrbegriffe*. Leipzig 1892
- Egenter, R., *Von christlicher Ehrenhaftigkeit*. München 1937
- Egenter, R., *Um den Begriff der Ehre*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 61 (1937) 602–614
- Egenter, R., *Ehre und Liebe*. In: *Die Kirche in der Zeitenwende. Abhandlungen zu religiösen Zeitfragen*. Herausgegeben von E. Kleineidam u. O. Kuss. Salzburg Leipzig 1939<sup>2</sup>, 356–370
- Egenter, R., *Ehre*. Artikel in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg 1959<sup>2</sup>, Bd. 3, Sp. 711–713
- Eichmann, E., *Die Ehre im Kirchenrecht*. In: *Theologie und Glaube* 28 (1936) 688–704
- 5 Elias, N., *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde. Basel 1939
- Engelhard, H., *Die Ehre als Rechtsgut im Strafrecht*. Mannheim 1921
- Falck, K., *Soziale Ehrengerichtbarkeit*. Berlin 1936
- Fehr, H., *Der Zweikampf*. Berlin 1908
- Foregger, E., *Ehrenbeleidigungen und Ehrenkränkungen*. Graz – Wien – Köln 1957
- Ganshof, F. L., *Was ist das Lehnswesen*. Darmstadt 1961
- Gauthier, R. A., *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la théologie chrétienne*. (Bibliothèque thomiste 28) Paris 1951
- Gehl, W., *Ehre und Ruhm bei den Nordgermanen*. Berlin 1937
- Gernhuber, J., *Strafvollzug und Unehrllichkeit*. In: *Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 74 (1957) 119–177

- Gierens, M., SJ, Ehre, Duell und Mensur. Paderborn 1928
- \* Grau, K. J., Eitelkeit und Schamgefühl. Leipzig 1928
- Grimm, J. u. W., Deutsches Wörterbuch- Leipzig 1862. Art. Ehre Bd. 3, 54–57
- Gurewitsch, A., Zur Geschichte des Achtungsbegriffes und zur Theorie der sittlichen Gefühle. Würzburg 1897
- Häring, B., Das Gesetz Christi. Freiburg 1958<sup>5</sup> (1305–1325: Die menschliche Ehre im Glanz der Liebe)
- Heins, E., Der historische und der soziale Gehalt der Ehre. Untersuchungen zum strafrechtlichen Ehrbegriff. (Strafrechtliche Abhandlungen H. 427) Breslau – Neukirch 1941
- Helle, E., Der Schutz der persönlichen Ehre und des wirtschaftlichen Rufes im Privatrecht, Tübingen 1957
- Hengstenberg, H. E., Von der Ehre, sofern sie den Christen angeht. Dülmen 1937
- Hengstenberg, H. E., Das Problem der Ehre im Lichte der beiden Konfessionen. In: *Catholica* 4 (1938) 54–60
- Hirscher, J. B., Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. Sulzbach 1851<sup>5</sup>, Bd. 3, 122 ff.
- Kattenbusch, F., Ehren und Ehre. Eine ethisch-soziologische Untersuchung. Gießen 1909
- Kleineidam, E., Ehre und Liebe. In: Kirche in der Zeitenwende. Abhandlungen zu religiösen Zeitfragen. Herausgegeben von E. Kleineidam und O. Kuss. Paderborn 1955<sup>1</sup>, 272–284
- Klose, Fr., Die Bedeutung von honos und honestus. Diss. Breslau 1935
- Kluge, F., Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von W. Mitzka. Berlin 1960<sup>18</sup>, Art. Ehre
- Kluth, R., Preußische Ehrauffassung. Der Ehrbegriff im preußischen Heer des 18. Jahrhunderts. Berlin 1941
- Knoche, U., Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens. (Philologus. Supplementband 27,3) Leipzig 1935
- Maurer, Fr., Tugend und Ehre. In: *Wirkendes Wort* 2 (1951/52) 72–80
- May, G., Die kirchliche Ehre als Voraussetzung der Teilnahme am eucharistischen Mahle. Diss. München 1956
- Müllereisert, F. A., Die Ehre im deutschen Privatrecht. Berlin 1931
- Müncker, Th., Ehrgefühl. Artikel in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg 1959<sup>2</sup>, Bd. 3, Sp. 718
- Nebe, O. H., Die Ehre als theologisches Problem. Berlin 1936
- Osenbrüggen, E., Die Ehre im Spiegel der Zeit. Berlin 1872
- Pascal, Blaise, *Pensées*, ed. Leon Brunschvicg (Oeuvres de Blaise Pascal suivant l'ordre chronologique. Bd. 12–14) Paris 1925<sup>8</sup>. Deutsche Ausgaben: Über die Religion und über einige andere Gegenstände. Übertragen und herausgegeben von E. Wasmuth. Heidelberg 1946<sup>3</sup> (vor allem Frg. 305–323); Gedanken. Übertragen von W. Rüttenauer. Leipzig o. J. (Frg. 310)
- Peters, K. Ehre und Ehrenschatz. Artikel in: *Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft*. Herausgegeben von der Görresgesellschaft. Freiburg 1958<sup>6</sup>, Bd. 2, Sp. 1048–1053
- Pflegler, M., Von der Würde des Christen. In: *Wort und Wahrheit* 2 (1947) 705–715

- Reiner, H., Die Ehre. o. O. 1956
- Reiner, H., Pflicht und Neigung. Meisenheim 1956 (245–310)
- Sasserath, R., Cursus Theologiae Moralis. Wien 1787 (Bd. 2, 486–549: De injuriis famae, et honoris, ac restitutione debita)
- Sauer, W., Das Wesen der Ehre. In: Logos 9 (1920/21) 64–82
- Scheler, M., Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. (Ges. Werke Bd. 2, herausgegeben von Maria Scheler) Bern 1954<sup>4</sup>
- Scheler, M., Über Scham und Schamgefühl. In: Schriften aus dem Nachlaß. (Ges. Werke Bd. 10, herausgegeben von Maria Scheler) Bern 1957<sup>2</sup>, 61–145
- Scheler, M., Die Idole der Selbsterkenntnis. In: Vom Umsturz der Werte. (Ges. Werke Bd. 3, herausgegeben von Maria Scheler) Bern 1955<sup>4</sup>, 213–292
- Schilling, O., Die Ehre nach christlicher Auffassung. In: Theologische Quartalschrift 119 (1938) 153–167
- Schopenhauer, A., Parerga und Paralipomena (Ges. Werke Bd. 4, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von W. Frh. v. Löhneysen) Darmstadt 1961, (420–482: Von dem was einer vorstellt)
- Schreiner, H., Ehre und Glaube. Völkischer Menschenglaube im Angriff der Christusbotschaft. Berlin 1934
- Schuster, J. B., SJ, Ehre und Demut. In: Stimmen der Zeit 127 (1934) 1–6
- Spranger, E., Ehre. In: Die Erziehung 9 (1934) 529–536
- Spranger, E., Falsche Ehrbegriffe. In: Deutsche Rundschau 70 (1947) 132–141
- Statemeier, E., Die Ehre im christlichen Menschenbild. In: Theologie und Glaube 34 (1942) 11–20
- Stippel, F., Ehre und Erziehung in der Antike. Würzburg 1939
- Tillmann, F., Die katholische Sittenlehre. Düsseldorf 1940 (Bd. 4,2: 165–179 Ehre und Ehrenhaftigkeit; 311–317 Mitverantwortung für Ehre und Ruf des Nächsten).
- Thomas von Aquin, Summa Theologiae. Editio Leonina manualis. Rom Turin 1950 (Besonders wichtig: II–II quaest. 63, 102, 103, 108, 129, 131, 132, 144, 145, 160, 161 u. 162)
- Tocqueville, A. de, De la démocratie en Amérique. Endgültige französische Ausgabe Paris 1951, herausgegeben von J. P. Mayer. Verkürzte deutsche Ausgabe desselben Herausgebers, Frankfurt/M. 1956 (159–172: Die Ehre in der Demokratie)
- Voglsang, E., Ehre und Liebe. In: Deutsche Theologie 1 (1954) 89–96
- Weidauer, F., Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat. Leipzig 1936
- Wundt, M., Die Ehre als Quelle des sittlichen Lebens in Volk und Staat. Langensalza 1927<sup>1</sup> und 1937<sup>2</sup>
- Zimmermann, O., Wille zur Ehre. In: Zeitschrift für Ascese und Mystik 3 (1928) 332–345

## II. Literatur zum Prestige- und Statusproblem

- Achterbergh, L. J., Achtergronden van prestigekwesities, Eindhoven 1958
- Barber, B., Social Stratification. New York 1957
- Behrendt, R. F., Der Mensch im Lichte der Soziologie. Stuttgart 1962
- Bergel, E. E., Social Stratification. New York 1962
- Bodzenta, E., Gesellschaftsaufbau. In: Wort und Wahrheit 18 (1963) 672–681

- ✓ Bolte, K. M., Sozialer Aufstieg und Abstieg. Eine Untersuchung über Berufsprestige und Berufsmobilität. Stuttgart 1959  
 Bolte, K. M., Vom Anfang der Mobilität in unserer Gesellschaft. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10 (1958) 39-57  
 Centers, R. The Psychology of Social Classes. A Study of Class Consciousness. Princeton 1949
- ✓ Cron, H., Der Hunger nach Sozialprestige. In: Merkur 9 (1955) 1109-1122  
 Dahrendorf, R., Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10 (1958) 178-208 u. 345-378  
 Dahrendorf, R., Soziale Klassen und Klassenkonflikte in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart 1957  
 Dahrendorf, R., Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. Tübingen 1961  
 Daim, W., Die kastenlose Gesellschaft. München 1960  
 Gasset, O. y, Gesellschaftliche Macht. 2. Bd. der deutschen Ausgabe der gesammelten Werke. Stuttgart 1955, 310-335  
 Gehlen, A., Mensch und Institutionen. In: A. Gehlen, Anthropologische Forschung. Hamburg 1961, 69-77  
 Gehlen, A., Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit. In: A. Gehlen, Anthropologische Forschung. Hamburg 1961, 127-140  
 Gehlen, A., Gleichheit. Kritische Anmerkungen zu einer politischen Leitidee. In: Wort und Wahrheit 19 (1964) 43-52  
 Geiger, Th., Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Stuttgart 1932  
 Glass, D. V. u. König, R., (Hrsg.), Soziale Schichtung und soziale Mobilität. Sonderheft 5 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1962  
 Hollingshead, A.B., Elmtown's Youth. New York u. London 1949  
 Jöhr, W. A., Die ständische Ordnung. Geschichte, Idee und Neuaufbau. Leipzig Bern 1937  
 Janowitz, M., Soziale Schichtung und Mobilität in Westdeutschland. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10 (1958) 1-38  
 Kahl, J. A., and Davis, J. A., A Comparison of Indexes of Socio Economic Status. In: American Sociological Review 20 (1955)  
 Kahl, J. A., and Davis, J. A., The American Class Structure. New York 1957  
 Kaiser, J. H., Ständestaat. Artikel in: Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft. Herausgegeben von der Görresgesellschaft. Freiburg 1962<sup>6</sup>, Bd. 7, Sp. 657
- ✓ Kluth, H., Sozialprestige und sozialer Status. Stuttgart 1957  
 ✓ Kluth, H., Prestige. Artikel in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 1964, Bd. 8, 534-536
- Kreikebaum, H. und Rinsche G., Das Prestigemotiv in Konsum und Investition. Demonstrative Investition und aufwendiger Verbrauch (Beiträge zur Verhaltensforschung 4) Berlin 1961  
 Leopold, L., Prestige. Eingesellschaftungspsychologischer Versuch. Berlin 1916  
 Lamprecht, K., teenager and manager. Bremen 1960  
 Linton, R., The Study of Man. New York 1956  
 Maihofer, W., Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie. Frankfurt/M. 1954

- Mandeville, B. de, *The grumbling hive or knaves turned honest*. 1705; erweitert als: *The fable of the bees or private vices public benefits* 1714. Deutsche Ausgabe: *Mandevilles Bienenfabel*, übertragen und herausgegeben von O. Bobertag München 1914 (Bibliothek der Philosophen, Bd. 15)
- Mayntz, R., Begriff und empirische Erfassung des sozialen Status in der heutigen Soziologie. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 10 (1958) 58–75
- Monzel, N., *Geburtsstände und Leistungsgemeinschaften in der katholischen Soziallehre des Mittelalters und der Gegenwart*. Bonn 1953
- Oyen, H. van., *Der Christ und der Luxus*. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. Heft 1 (1961) 40–51
- Packard, V., *The Status Seekers*. New York 1959. Deutsche Ausgabe: *Die unsichtbaren Schranken*. Düsseldorf 1959
- Packard, V., *The Hidden Persuaders*. New York 1957. Deutsche Ausgabe: *Die geheimen Verführer*. Frankfurt 1962
- Parsons, T., and Shils, E. A. (ed), *Toward a General Theory of Action*. Cambridge/Mass. 1951
- Philipps, L., *Zur Ontologie der sozialen Rolle*. Frankfurt/M. 1963
- Plessner, H., *Die Emanzipation der Macht*. In: *Merkur* 16 (1962) 907–924
- Schöllgen, W., *Der Begriff der Standespflcht in seiner Bedeutung für die heutige Pastoral- und Moralpädagogik*. In: W. Schöllgen, *Konkrete Ethik*. Düsseldorf 1961, 107–122
- Schöllgen, W., *Das Neue und die Sensation*. In: W. Schöllgen, *Konkrete Ethik*. Düsseldorf 1961, 286–299
- Schöllgen, W., *Die wirtschaftliche Lage als Sicherung und Gefahr für die Jugend*. In: *Anima* 16 (1961) 44–52
- Schwer, W., *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*. Paderborn 1934. 2. Aufl. herausgegeben v. N. Monzel, Paderborn 1952
- Sombart, W., *Luxus und Kapitalismus* 1922
- Strenli, J., *Das Zeitalter des Prestiges*. In: *Schweizer Monatshefte* 40 (1960/61) 125–131
- Svalagosta, K., *Prestige, Class, and Mobility*. London 1959
- Vierkandt, A., *Autorität und Prestige*. *Schmollers Jahrbuch* 41 (1917) 1–25
- Veblen, Th., *The Theory of the Leisure Class*. New York 1899. Deutsche Ausgabe: *Theorie der feinen Leute*. Köln 1958
- Vogt, W., *Soziale Schichtung*. Artikel in: *Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft*, Freiburg 1962<sup>6</sup>, Bd. 7, 257–262
- Weippert, G., *Das Prinzip der Hierarchie*, Hamburg 1952
- Wurzbacher, G., *Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung*. Stuttgart 1954