Der Wert der Ehre

Autor(en): **Möwe, Ilona**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **52 (1998)**

Heft 2: **Asia in Swiss anthropology = Asien in der Schweizer Ethnologie**

PDF erstellt am: **02.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-147425

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DER WERT DER EHRE

Ilona Möwe, Universität Zürich

Sehr verschiedene Themen lassen sich im Zusammenhang mit dem Konzept und Wert der Ehre diskutieren. Das Konzept der Ehre ist so umfassend, daß es in Anlehnung an Durkheim auch schon als 'total social fact' (Gilmore 1987:5) oder unter Verwendung eines Terminus von Mary Douglas als 'starke Klassifikation' (Neckel 1991:62f.), die der Abgrenzung verschiedener Gruppen innerhalb eines größeren, in sich schon erheblich differenzierten Sozialverbandes dient, bezeichnet wurde. Ehre hängt mit der sozioökonomischen Struktur einer Gesellschaft, mit sozialer Stratifikation, mit Prestige, Rang und Namen sowie Respekt, Autorität, Dominanz und Macht zusammen, ebenso wie mit sexueller Stratifikation, mit Geschlechterrollen, mit Reinheitsvorstellungen und Jungfrauenkult, mit Moral und kulturellen Werten, aber auch mit Prinzipien von Reziprozität und einem System gegenseitiger Gefälligkeiten. Nicht zuletzt gibt ein Konzept von Ehre uns Einblick in das Verhältnis von Individuum und Gruppe respektive Gesellschaft, in Personenkonzepte, und es hat sehr viel mit Öffentlichkeit zu tun, mit Klatsch, öffentlicher Meinung und sozialer Kontrolle. In der Klärung des Konzeptes können Dinge miteinander in Beziehung gesetzt werden, bei denen sich der naive Beobachter fragt, was sie miteinander zu tun haben (Peristiany/Pitt-Rivers 1992:4): Ehre spielt sowohl bei der Annahme einer Einladung zum Tee, der Gewährung eines Kredits und der Betonung weiblicher Reinheit eine Rolle. Es gibt genügend Gründe, die Beschäftigung mit diesem so bedeutsamen Konzept nicht aufzugeben.

'Entdeckt' wurde ein Ehre- und Schamkomplex in den 60er Jahren von Ethnologen, die in den Ländern rund um das Mittelmeer forschten. Die meisten Untersuchungen liegen aus kleinen überschaubaren Gemeinschaften vor, in denen die Menschen einander in der Regel bekannt sind und wo die meisten sozialen Beziehungen sehr direkte persönliche Beziehungen sind. Ehre- und Schamkonzepte spielen hier für die Regulierung der sozialen Beziehungen zwischen Individuen, Gruppen und Haushalten eine Rolle.

Die Eigenschaften von Gesellschaften mit einem spezifischen Ehre/Schamkomplex lassen das Bild der 'typischen' kleinen Gemeinden von *peasants* oder Hirtengruppen entstehen, in denen die meisten ethnologischen Forschungen im Mittelmeerraum stattfanden. Selten wurden diese Gemeinden als Teile einer komplexen Gesellschaft gesehen, und nur so ist auch die Annahme geschlossener kultureller homogener Systeme möglich. Ebenso selten wurde bis jetzt der Ehre/Scham-Komplex bei Untersuchungen in großen Städten, oder den Themen Industrialisierung, Migration und Urbanisierung mitberücksichtigt. Brandes (1987:125) bemerkt zutreffend: "The standard anthropological treatments of honor and shame have dealt overwhelmingly with rural and/or preindustrial milieux." Ehre- und Schamkonstruktionen scheinen tief verwurzelt in Modellen ruraler sozialer Organisation und kaum anwendbar auf Stadtleben (ebda.). Um Letzteres festzustellen, müßten allerdings mehr explizite Forschungen zu Ehre- und Schamkonzepten in Städten stattfinden.

Ehre/Schamkonzeptionen verschwinden, wie ich zeigen werde, nicht einfach jenseits der Dorfgrenzen und können auch in der Stadt eine Rolle spielen. Das soziale 'setting' für eine Konzeption von Ehre und Scham ist auch in der Stadt möglich.

In Aydın[1] und in der Türkei sind persönliche Beziehungen im komplexen, respektive komplizierten Umfeld in der Stadt für die Verfolgung individueller und familiärer Interessen wichtig. Die sozialen Akteure versuchen häufig, den Beziehungen in der Stadt einen 'face-to-face'-Charakter zu verleihen und eine 'moral community' herzustellen. In dieser 'moralischen Gemeinschaft' zählt der Wert der Ehre. Wenn in Aydın auch manchmal geklagt wird, daß es 'wirklich' ehrenhafte Menschen nicht mehr gibt, erwarten doch nur einige der von uns Befragten[2] eine ehrlose türkische Gesellschaft in der Zukunft.[3]

1 Aydın ist eine Provinzhauptstadt an der westlichen Ägäisküste der Türkei in der Nähe von Izmir. Die Stadt hat ca. 100.000 Einwohner. In der Stadt führte ich eine Feldforschung zum Thema 'Geschlecht und sozialer Raum' unter Einbeziehung von Ehrkonzepten durch.

2 Die Feldforschung enthielt auch eine quantitative Umfrage. Sie wurde mit einem Fragebogen mit 50 Fragen zu unterschiedlichen Themen mit 500 Personen durchgeführt, gemeinsam mit meinem Mann, dem Ethnologen Heinz Käufeler, der ein

Bei den Untersuchungen im Mittelmeerraum deutete zunächst ein gemeinsames Phänomen, die Kombination von Ehre und Scham, auf eine gewisse kulturelle Einheit dieses Raumes hin.[4] Rezipienten der Literatur konnten meinen, Autoren behaupteten nicht nur eine 'culture-area', sondern zudem eine 'Schamkultur' im Mittelmeerraum im Gegensatz zu 'Schuldkulturen'[5] anderswo. Dieses Mißverständnis räumen Peristiany/ Pitt-Rivers (1992:6f.) endgültig aus.[6] Die neueste Publikation der beiden Autoren spricht denn auch weniger von Ehre und Scham als von 'Honor and Grace' und versucht, bis dahin vernachlässigte Aspekte und Zusammenhänge mit einzubeziehen. Das sind vor allem die über die materiellen hinausgehenden Aspekte, die Personen zur Ehre gereichen können und als ideale Vorzüge einer Person gelten.

Die ersten Ansätze zur Untersuchung von Ehre waren stark materialistisch orientiert.[7] Zu den anfangs eher materialistisch orientierten Studien traten später andere hinzu, die materialistische modifizierten, da

---

eigenes Forschungsprojekt zu den Prozessen der Säkularisierung in der Türkei verfolgte.

3 26% der befragten Männer und 21% der Frauen erwarten eine Abnahme der Bedeutung von Ehre in ihrer Gesellschaft.

4 Das erzeugte offenbar den Eindruck die Autoren wollten mit ihrer ersten Publikation zu Ehre und Scham den Mittelmeerraum als eine 'culture-area' behaupten, was jedoch nicht der Fall war wie schon der Untertitel des Buches *The Values of Mediterranean Society* andeutete, in dem die Betonung auf dem Wort Gesellschaft liegt (s. auch Peristiany/Pitt-Rivers 1992:5f.).

5 Diese Unterscheidung wurde ursprünglich von Margaret Mead vorgenommen und u.a. von Alfred Kroeber und Ruth Benedict aufgegriffen (Peristiany 1992:6; Neckel 1991:47ff.). Die wohl erstaunlichste Ausformung und Weiterführung der Gedanken Meads leistete wohl Ruth Benedict in bezug auf Japan, wenn auch die grundlegende Unterscheidung in Schuld- und Schamkulturen in der Ethnologie schon seit langem als nicht haltbar gilt.

6 Wie auch das Mißverständnis, die damaligen Autoren hätten den Mittelmeerraum als eine 'culture-area' mit gemeinsamen Merkmalen behaupten wollen. Es gibt Ähnlichkeiten, doch ebenso viele Unterschiede.

7 Z.B. Peristiany (1966), Pitt-Rivers (1966) und später Giovanni (1987) mit einem feministisch-materialistischen Ansatz.

diese zu reduktionistisch angelegt waren (Peristiany 1992:5); das Ehrkonzept ist nicht einfach als Reflexion der sozioökonomischen Organisation einer Gesellschaft aufzufassen. Diese späteren Studien gingen das Ehrphänomen mit semiotischen, psychoanalytischen, diachronischen, feministisch-diachronischen, komparativen oder kulturpartikularistischen Perspektiven an. Die verschiedenen Ansätze sollten jedoch nicht als sich ausschließende Möglichkeiten und Erklärungsmuster oder gar alleinige 'Schlüssel' (z.B. Blok 1981) gesehen werden, sondern als ergänzend. Die Literatur reflektiert Vorlieben der Autoren für einen Ansatz, wissenschaftliche Moden und die lokalen Variationen, denn die Autoren haben in unterschiedlichen Ländern und Regionen geforscht. Alles in allem ist bei den britischen Autoren ein materialistischer Ansatz, der die sozioökonomische Organisation nicht außer acht läßt, eher anzutreffen als bei den amerikanischen.

Die Forschungen zum Ehre- und Schamkomplex förderten zunehmend mehr Details und lokale Varianten des Ehrbegriffs und -konzeptes zutage und differenzierten so die Sichtweise. Schon innerhalb eines Landes kann es verschiedene Begriffe geben, in denen über die Ehre gesprochen wird, so wie in der Türkei. Manchmal stehen vor allem Begriffe im Vordergrund, die Aspekte von Scham und Schande beinhalten[8], so daß sich die Gewichtungen verschieben.

Im Türkischen gibt es drei Worte, um in unterschiedlichen Zusammenhängen über die Ehre zu sprechen: *namus, şeref* und *onur*.[9] Die Begriffe sind nicht deutlich zu trennen und werden in Aydın von vielen auch austauschbar gebraucht.[10] Die Entscheidung für einen der drei Begriffe in Aydın hängt häufig davon ab, ob die Sprecher sich als 'modern' oder 'traditionell' verstehen und verstanden werden möchten. Gerade der letztere Ehrbegriff dient dazu, sich von 'alten Köpfen' deutlich abzusetzen. Außerdem werden aus Europa in die Türkei gelangte Ideen, wie die der

8 So stellt z.B. Wikan (1984) den Begriff *ayıp* für Kairo ins Zentrum, einen Begriff, der vor allem zur Bezeichnung schändlichen Verhaltens dient.

9 Ich gehe hier nicht auf die genauere Unterscheidung der Begriffe ein. Für unsere Umfrage wählten wir den Begriff *namus*.

10 In einer türkischen Dorfgesellschaft hat Schiffauer (1987) offenbar eine striktere Trennung ausmachen können, anders als Pfluger-Schindlbeck (1989).

allgemeinen Menschenrechte basierend auf der Menschenwürde, der *onur* des Menschen, mit diesem Wort diskutiert.

Wenn auch der Alltagsgebrauch manchmal etwas verwischt sein mag, lassen sich doch unterschiedliche Tendenzen festhalten. Meines Erachtens sind *namus* und *onur* mit dem in der islamischen Konzeption des Menschen so wichtigen *nefs*[11] verknüpft, der ambivalenten inneren individuellen Substanz, mit der jede Person zu kämpfen hat. Vom Erfolg dieses Kampfes hängt die Selbstachtung ab. Das Geschlechtliche und Sexuelle ist Teil dieser Substanz. Deshalb sind die beiden Begriffe auch diejenigen, in denen eher die geschlechtliche Ehre enthalten ist, die mit Scham und Schande bei Verlust der Selbstachtung verbunden ist. *Şeref* ist stark an die äußere Komponente von Ehre und Scham geknüpft, an soziales Ansehen, Respektabilität und Respekt. Deshalb kann Schiffauer (1987) letzteres auch als den Aspekt von Ehre bezeichnen, der vermehrbar ist und ersteres als eine Ehre, die man nur verlieren kann.

Aufgrund der zunehmenden und differenzierten Forschungen läßt sich einerseits nicht mehr von einem einheitlichen Ehrkonzept rund ums Mittelmeer sprechen, andererseits hat sich der Blick für dasselbe Phänomen auch außerhalb des Mittelmeerraumes geschärft, und es werden Vergleiche mit Japan (Asano-Tamanoi 1987:104ff.) oder dem polynesischen *mana* und dem melanesischen *kula*-Ringtausch angestellt, sowie auch Vergleiche zwischen der Ehre von Maori Häuptlingen, dem Potlatsch der Kwakiutl (letztere vier von Pitt-Rivers 1992) und ehrwürdigen Personen in westlichen rezenten und früheren westlichen Gesellschaften.[12]

Aus der Literatur zum Thema wird eines deutlich: Das Phänomen der Ehre spielt nicht nur in muslimischen Gesellschaften eine Rolle, sondern auch in anderen. Es ist nicht der direkte Ausdruck einer Religion, in diesem Fall des Islam. Ehrvorstellungen lassen sich gleichermaßen im

11 Verkürzt kann *nefs* als Triebe, Begierden und Leidenschaften verstanden werden. *Nefs* ist eines der zwei wichtigen Pole im islamischen Menschenbild, eine gefährliche Seite, die diszipliniert und integriert werden muß. Der positive Gegenpol ist *akıl*, die Vernunft.

12 Zu Letzterem s. Beispiele im Sammelband von Peristiany/Pitt-Rivers (1992). Auch deutsche Soziologen scheinen sich dem Thema unter Einbeziehung ethnologischer Literatur wieder mehr anzunehmen; so z.B. Neckel (1991), der über Status, Scham und Ehre und die symbolische Reproduktion sozialer Ungleichheit schreibt.

katholischen Spanien, im christlich-orthodoxen Griechenland wie im heute überwiegend muslimischen Nahen Osten finden. Alle drei erwähnten Religionen sind Bestandteil einer Traditionslinie. Sie enthalten bestimmte gemeinsame Vorstellungen von 'Familie' und Geschlechterrollen und -beziehungen. Da Ehrkonzepte mit diesen verbunden sind, erstaunt es dann auch weniger, daß sie rund ums Mittelmeer zu finden sind. Die Religionen haben spezifische Geschlechterrollen und Keuschheitscodes gemeinsam, sie haben diese im Laufe der Geschichte formal legitimiert, verstärkt und gerechtfertigt, ebenso wie staatliche Rechtssysteme. Die vielen mir bekannten ethnographischen Beispiele aus den verschiedenen Gesellschaften rund ums Mittelmeer zeigen vor allem eines: lokale und regionale Varianten, deren Differenzen am ehesten durch unterschiedliche Verwandtschaftsorganisation zustandekommen.[13] Die Bedeutung des Lokalen jenseits religiöser Grenzen zeigt sich klar an Beispielen aus ethnisch-religiös sehr gemischten Regionen, in denen diejenigen, die an einem Ort zusammen leben, Familienkultur und Verhaltenscodes miteinander teilen.[14]

Historisch gesehen wurde die Relevanz von Ehre- und Schamkonzepten mit einem schwachen Staat in Verbindung gebracht, der nicht in der Lage ist, Rechtssicherheit zu schaffen und für Schutz und Sicherheit der Menschen gerade auch in peripheren Gebieten zu sorgen, so daß Verwandtschaftsverbände diese Aufgabe übernehmen mußten (s. z.B. Giovanni 1987; Schneider 1971). Verwandtschaftsverbände übernahmen und übernehmen auch heute noch in vielen Gesellschaften, und teilweise gerade unter den Bedingungen der Modernisierung, so wie in der Türkei, Funktionen, die bei uns an den Staat delegiert sind. Die Verwandtschaft scheint eine Versicherung gegen Desaster aller Art zu sein. Inwieweit welche Verwandten Schutz und Sicherheit bieten und wieweit das Vertrauen in die Verwandtschaft reicht, ist aber je nach Gesellschaft wohl auch etwas unterschiedlich.[15]

13 Siehe z.B. Meeker (1976). Meeker vergleicht türkische und arabische Ehrkonzepte, ebenso wie Tapper (1991) und Lindisfarne (1994).

14 Ein gutes Beispiel bietet Josephs (1994) Feldforschung in einem Stadtviertel von Beirut und Mandelbaums (1988) Vergleich von weiblicher Seklusion unter Muslimen und Hindhi in verschiedenen Regionen Indiens.

15 Bereits Banfields (1958) Untersuchungen in Süditalien in den 50er Jahren zeigten dies.

Im Ehrkonzept wurde eine besondere Verbindung von Individuum und Gruppe durch Ehre und Scham als reziproke moralische Werte festgestellt, Folge davon ist eine ursprüngliche Integration des Individuums in eine spezifische Gruppe, in unserem Kontext in Familie und Verwandtschaft. Die Integration erfolgt nicht nur durch ökonomische Abhängigkeiten, sondern wird gestützt durch ethisch-moralische Konzepte, welche die Mitglieder einer Gruppe einander verpflichten (Pitt-Rivers 1992). Folge ist auch, daß die Ehre einer Person nicht völlig unabhängig von der Gruppe ist, zu der diese Person gehört. Das Verhalten einzelner Personen kann Rückwirkungen auf die ganze Gruppe haben, und der Ruf der Gruppe ist umgekehrt für das Individuum wichtig.

Einzelne Individuen und Familien als Teil allenfalls noch größerer Verwandtschaftsverbände, die im Ehrkonzept miteinander verbunden werden, bilden häufig auch Haushalte.[16] Haushalte sind soziale, moralische und ökonomische Einheiten, deren Mitglieder mit anderen ebensolchen Einheiten soziale und ökonomische Beziehungen haben. Innerhalb und für diese Beziehungen ist der Ruf von Personen und Gruppen wichtig. Er bestimmt die Kreditwürdigkeit, das Vertrauen usw.

Ökonomisch werden Ehrkonzepte mit knappen Ressourcen in Verbindung gebracht. Einzelne Haushalte nehmen Teil an einem Rennen um knappe Güter, und die Ehre wirkt hier als eine Art Ressourcenverteiler, ein guter Ruf ist sozusagen Gold wert. Hier sehen wir Ehre als moralisches Gut in ihrer praktischen Verwertbartkeit als soziales, kulturelles, symbolisches Kapital und die Konvertibilität dieses Gutes; Ehre als soziales und symbolisches Kapital gewinnt Bedeutung für das ökonomische Kapital. Wer über soziales Kapital wie einen guten Ruf verfügt, dessen Geschäfte gehen besser, der ist ökonomisch erfolgreicher, kreditwürdiger etc.[17]

Es drängt sich die Frage auf, ob Ehre ein egalitäres Gut ist, etwas, das alle gleichermaßen besitzen. Die Gesellschaften rund ums Mittelmeer, für die Ehrkonzepte beschrieben wurden, sind komplexe, stratifizierte

16 Nach Meeker (1976) besteht die Problematik arabischer Ehrkonzeptionen gerade darin, daß die Frauen der Verwandtschaftsgruppe bei der Heirat den Haushalt wechseln, ihre Herkunftsgruppe aber weiterhin für ihre Ehre verantwortlich ist.

17 Diese materiellen Aspekte des Ehrkonzeptes werden bei Davis (1977:89ff.) am stärksten hervorgehoben.

Gesellschaften mit klaren sozioökonomischen Ungleichheiten. Trotzdem enthalten sie einigen Autoren zufolge ein egalitäres Prinzip, jede Person – oder besser Männer unter Männern – haben Anspruch auf Ehre als moralischem Gut.[18] Deutlich feststellbar ist zumindest ein Ideal von Ehre als egalitärem Gut, ein 'radikaler Sinn für Gleichheit' (Brandes 1987:127) oder eine 'nominale Gleicheit des Zugangs zu moralischen Ressourcen' (Herzfeld (1987). Die unterschiedlichen Aussagen darüber, ob es sich bei dem Ehrkonzept um ein egalitäres Konzept oder um das Konzept einer stratifizierten Gesellschaft handelt, führe ich auf die unterschiedlichen gesellschaftlichen Bezugsrahmen der Autoren zurück. Kleinen Gruppen (z.B. Hirtennomaden), die als isoliert von der übrigen Gesellschaft gesehen und behandelt werden, wird eher ein egalitäres Konzept unterstellt. Dies entspricht einem klassischen ethnologischen Modell ihrer sozialen Organisation, die auch dann noch als egalitär gilt, wenn die Geschlechterordnung ein krasses Ungleichgewicht aufweist. In diesem Fall wird das Ehrkonzept auch am ehesten nur auf Männer bezogen.

Tatsächlich müssen aber Ideologie und Ideale der Ehre von den realen Möglichkeiten zur Akkumulation von Ehre und faktischen Ehrzuweisungen unterschieden werden. Die Leute können zwar sagen, der Reichtum einer Person spiele dafür, ob die Person ehrenhaft sei, keine Rolle, wenn dann aber Großzügigkeit einer Person zur Ehre gereicht und diese mit finanziellem Aufwand verbunden ist, muß erst einmal die materielle Basis für diese Art Großzügigkeit gegeben sein. Für Davis (1977:89ff.) ist Ehre denn auch ein Stratifikationssystem und eine absolute Hierarchie mit einmaligen Positionen, um die permanent gerungen wird; Ehre bietet eine Möglichkeit materielle Differenzen sozial zu konstruieren. Als weniger statisch erscheint das Feld der Ehre bei Peristiany und Pitt-Rivers (1992:4). Sie sehen kein konstantes Konzept der Ehre als vielmehr ein konzeptuelles Feld, in dem die Leute die Mittel finden, ihre Selbstachtung oder ihre Achtung für andere auszudrücken. Das heißt auch, der Konsens in bezug auf Ehrvorstellungen ist begrenzt. Sie variieren mit der Herkunft, mit Reichtum, Bildung, Geschlecht und Lebenszyklus von Personen. Diese weniger statische Sicht ermöglicht auch eher die Einbeziehung der Verhandlungen um Ehre, die im so wichtigen Klatsch stattfindet.

18 Siehe z.B. Brandes (1987); Campbell (1967).

In Aydın möchte man Ehre ganz offenbar nicht nur denjenigen zusprechen, die sie sich leisten können. Von der Großzügigkeit, die auch mit dem ökonomischen Status zu tun hat, wird die Ehre nicht sehr abhängig gemacht und noch viel weniger von Reichtum und Kapital. Diese Größen erhielten den geringsten Wert großer Bedeutung für die Ehre auf der gesamten Skala (12% Männer; 8% Frauen) und 60% Männer und 68% Frauen meinten, daß sie für die Ehre vollkommen unwichtig sind. Für vollkommen unwichtig wird ebenso Macht und Stärke von einem großen Anteil Personen gesehen (59% Männer; 56% Frauen).

Reichtum und Kapital, Macht und Stärke werden am häufigsten von Bauern stark mit Ehre verknüpft und am wenigsten von Lehrern. Letztere assoziieren Bildung am stärksten mit Ehre, die Kapitalsorte, über die sie verfügen und die nicht zur ökonomischen Besserstellung führt; Lehrer verdienen vergleichsweise wenig. Insgesamt ergibt sich mit zunehmender Bildung eine klar abfallende Kurve in bezug auf die Einschätzung der Wichtigkeit von Reichtum und Macht in ihrer Bedeutung für die Ehre.

Auf der Seite des wichtigen sozialen und ökonomischen Kapitals von Reichtum und Macht für Prestige und Status wollen viele Ehre nicht unbedingt angesiedelt wissen. Ganz anders wird allgemein, d.h. nicht nur bei Lehrern, aber bei diesen am ausgeprägtesten, die Wichtigkeit kulturellen Kapitals für die Ehre eingeschätzt, und von Männern noch sehr viel höher als von Frauen. Auf dem 3. Platz der Gesamtskala für große Wichtigkeit hängt die Ehre sehr von der Erziehung und Ausbildung ab. Für 60% der Männer ist das so und für 43% der Frauen. Daß gar keine Abhängigkeit besteht sagen nur 13% der Männer, aber 25% der Frauen. Die geschlechtliche Differenz erstaunt nicht, da mehr Frauen als Männer Analphabeten sind und sich diese sonst von vornherein die Chance ehrenhaft zu sein absprechen würden.

Aus dem Bisherigen könnte man schließen, daß generell die Größen mit Ehre assoziiert werden, die eine Eigenpromotion mit sich bringen. In manchen Fällen ist dies richtig – in bezug auf die Lehrer, wie wir sahen – es läßt sich aber nicht verallgemeinern. So verbinden z.B. auch diejenigen mit Minimalbildung Ehre fast so stark mit Bildung, wie die mit Hochschulbildung und ein geringer Zusammenhang von Reichtum und Kapital mit Ehre wird nicht nur von den Lehrern gesehen, sondern auch von Händlern, aber weniger von Bauern, Arbeitern, Beamten und Handwerkern in dieser Reihenfolge.

Der Ruf von Personen ist offensichtlich ein zentrales Element im Ehrkomplex. Ehre und Scham sind allgemein gesprochen nicht zuletzt universale Aspekte sozialer Evaluation, die einen Zusammenhang mit sozialer Kontrolle und sozialen Sanktionen aufweisen (Brandes 1987:13; Peristiany 1966:9;11). Es geht also um Wertschätzung und Bewertungen und deshalb auch um kulturelle Werte, an deren Idealen etwas gemessen wird. Gemessen und bewertet wird das Verhalten von Individuen und Gruppen, von Männern und Frauen. Was ich mit meinem Verhalten zeigen muß, ist Respekt gegenüber der Meinung, den Werten und Konventionen der Gruppe, ganz besonders in einer Gesellschaft wie der türkischen, in der Respekt ein hervorragender Wert ist.

Verhaltensnormen und -erwartungen sind an Rollenmuster geknüpft, die je nach sozialer Schicht und Geschlecht von Personen unterschiedlich sein können. Menschen stellen in ihrem Alltagsverhalten etwas dar, und beurteilt wird ihre Darstellung. Wie Herzfeld einmal für Hirten auf Kreta feststellte: Es reicht nicht ein Mann zu sein, man muß auch gut darin sein, ein Mann zu sein.

Es kann davon ausgegangen werden, daß bei Männern wie Frauen ein generelles Interesse an sozialer Reputation vorhanden ist. Nach Gilmore (1987:13) ist die soziale Reputation im mediterranen Ehrkonzept libidinös aufgeladen – er spricht von einer 'libidinized social reputation' –, Geschlechterrollen, soziale und Geschlechtsidentität sowie Männlichkeit und Weiblichkeit sind eng mit sozialem Prestige verbunden, genau das mache auch das spezifisch Mediterrane aus. Mediterrane Gesellschaften sind demzufolge gleichzeitig zum einen androzentrische Gesellschaften und zum anderen Gesellschaften, in denen eine fragile Männlichkeit und eine ambivalente männliche Geschlechtsidentität vorherrschen, die umso stärker öffentlich demonstriert werden muß.

Es gibt Rollendarsteller und es gibt ein Publikum in diesem Spiel um soziale Wertschätzung. Nach Bourdieu (1966:211) brauchen Spiel und die Mitspieler Publikum, den Blick der Anderen, um Identität zu gewinnen und faßbar zu machen. Es erstaunt deshalb nicht, daß in ethnologischen Definitionen von Ehre und Scham explizit oder implizit häufiger die Vokabel 'öffentlich' enthalten ist. Was Gilmore (1987:101) über Scham/Schande sagt, "shame is above all visual and public", gilt nicht weniger für die Ehre. Die Wichtigkeit der physischen Präsenz von Personen für die Ehre zeigt sich auch in den äußeren Ehr- und Respektsbezeugungen, die oftmals

direkt auf den Körper appliziert werden, der Kopf ist ein zentraler Ort dabei, so wie beim Hand-und-Stirn-Kuß in der Türkei, mit Körper und Leben wird für die Ehre eingetreten und für die Ehre gehaftet (Pitt-Rivers 1966:25).

Personen wirken nicht nur von außen, das Publikum wird nach innen verlagert, ein Individuum sieht sich permanent durch die Augen der Anderen, sie sind für die Person Zeugen und Richter gleichzeitig (Bourdieu 1966:211). In dieser Sicht wird als Mechanismus sozialer Kontrolle die Verinnerlichung sozialer Instanzen in Form anderer Personen und ihres Blicks betont und nicht die Internalisierung von sozialen und kulturellen Werten; Werte werden über den Weg der Gegenwärtigkeit Anderer verinnerlicht. Scham spielt in diesem Zusammenhang als Sensibilität für die Meinung relevanter Anderer eine Rolle (Brandes 1987:130).

Was nach außen hin, gerade von Männern, als leicht reizbare Aggressivität auftritt, ist das Zeichen für andere, daß dieser Mensch ehr-empfindlich ist und sich nichts gefallen lassen wird. Mit dem Anspruch auf Ehre werden auch Selbstachtung, Anspruch auf Achtung und Achtung für andere ausgedrückt (Pitt-Rivers 1966:21). Die Selbstachtung macht empfindlich für die Achtung, die andere einem erweisen oder eben nicht. Hier entsteht die spezifische Empfindlichkeit für Ehrverletzungen, Ehre und Scham sind u.a. nicht zuletzt auch ein Gefühl, sozusagen 'Werte des Herzens'. D.h. die soziale Evaluation spielt auf unterschiedlichen Ebenen eine Rolle, und neben der Ebene des Gefühls gibt es die Ebene des moralischen Bewußtseins und die Ebene von Rang und Reputation durch Macht, Herkunft, Reichtum u.a. (Peristiany/Pitt-Rivers 1992:5).

Konsequenz eines sozialen Mechanismus, der auch stark mit einem Gefühl für die eigene Identität verbunden ist, müßte ein ambivalentes Verhältnis zur 'Öffentlichkeit' als abstrakte Gesamtperson sein, denn man braucht sie und fürchtet sie. Personen sind zum einen auf existentielle Art mit der Welt und anderen Menschen verbunden, wichtig wird deshalb die Suche nach Gesellschaft anderer, und nichts ist schlimmer als Alleinsein. Es ist auch nichts schlimmer als unbemerkt zu bleiben und für andere unsichtbar zu sein. Das Ignorieren von Personen kann deshalb sehr gut zur Bestrafung von Fehlverhalten eingesetzt werden und wird so auch eingesetzt.

Geselligkeit und Gesellschaft sind deshalb für Männer und Frauen gleich wichtig. Eine Differenz besteht aber bei der Produktion des öffent-

lichen Bildes. Männer sind sichtbarer und machen sich bemerkbar, Frauen sollen weder auf dieselbe Art auffallen noch sichtbar sein. Zum öffentlichen Bild der respektablen Frau gehört ihre in der Öffentlichkeit auch durch Kleidung und anderes gezeigte Zurückgenommenheit. Allerdings kann unter fast vollständiger Bedeckung mit dem schwarzen *çarşaf*[19] auch die Verheimlichung nicht respektablen Verhaltens vermutet werden, so daß Extremformen der Unsichtbarkeit von Frauen als öffentliches Bild bei manchen das Gegenteil des gewünschten Eindrucks erreichen können.

Der Ruf einer Person macht ihre Respektabilität und einen Teil ihrer Ehre aus. Diese ist nicht ein für allemal festgelegt und fix, da der Ruf sich durch die anderen verändern kann. Diese Respektabilität wird sogar eher als permanent bedroht gesehen, darum ist die Angst vor dem Klatsch so groß. Beurteilungen, die im Spielzusammenhang um Wertschätzung gebildet werden, haben viel mit dem zu tun, was wir als öffentliche Meinung kennen, mit Schmeichelei, Klatsch und übler Nachrede. Das Wort Spiel in Verbindung mit der Ehre deutet die Möglichkeit an, etwas zu zeigen, von dem man möchte, daß es gesehen wird und die Möglichkeit zur Verheimlichung von Dingen, die keinen Applaus erhalten. Die öffentliche Meinung ist grundsätzlich offen für Manipulationen. Die andere Seite des Klatsches sind Geheimnisse und Bemühung um Geheimhaltung und die besondere Abschirmung einer privaten Schutz und Intimzone (vgl. Asano-Tamanoi 1987:117). Öffentliches und Privates sind auf eigentümliche Art in das Spiel um Ehre verwickelt.

In der türkischen Dorfgesellschaft gibt es ein 'Ringen' um diese öffentliche Meinung, die aus zwei Teilen besteht, einer offiziellen, repräsentativen Rede und dem maliziösen und kontrollierenden Klatsch, der kursiert (Schiffauer 1987:217ff.).[20] Alle wissen, daß dieser Klatsch kursiert und darum gilt es auch immer, diesem permanent etwas entgegenzusetzen und selber Worte auszustreuen, nicht, um "... eine eigene Geschichte zu entwerfen, sondern die Geschichte der anderen von vornherein zu widerlegen" (ebda. 241). Es geht also um die Meinungsbildung über Per-

19 Ein weites Gewand, das Körper, Haupt und die untere Hälfte des Gesichts verbirgt.

20 Schiffauer (ebda.) behandelt Rede und Klatsch vor allem im Zusammenhang mit dem Problem der Identität. Im Dorf, wo sich alle lange kennen, entsteht hier eine spezifische Problematik.

sonen, etwas, das in jeder Art menschlicher Interaktion und Kommunikation eine Rolle spielt. Diese Meinungsbildung hat auch etwas Bedrohliches für die Person. Manche betonen deshalb ein sozialpsychologisches Klima paranoider Observationen, das aufgrund des Ehrkomplexes entstehe (z.B. Gilmore 1987). Gilmore spricht von der 'watchful community'. Die Augen der Gemeinschaft oder einer Gemeinde sind auf alle dazugehörigen Mitglieder gerichtet. Das Gefährliche und Bedrohliche dieser Augen drückt sich vielleicht am deutlichsten in dem im Mittelmeerraum auch überall verbreiteten Glauben an den 'Bösen Blick' aus. Will man in der Türkei die Unglaubwürdigkeit einer Behauptung oder einer Sache herausstreichen, spricht man davon, daß es auch bei '1000 Augen' nicht wahr wird.

Das gefährliche Moment der urteilenden Rede zeigt der verbreitete und gefürchtete Klatsch, das Tribunal und der Gerichtshof der Reputation, wie Pitt-Rivers (1966:27) es nennt, in dem die öffentliche Meinung, das Urteil über Personen entsteht. Das Urteil kann positiv oder negativ ausfallen, die Person kann erhöht, freigesprochen oder erniedrigt werden, jedoch nicht unabhängig von ihrem Verhalten, doch nicht nur abhängig vom eigenen Verhalten, sondern auch von den Interessen der Anderen, Urteilenden.

Die Menschen in Aydın wissen um die Abhängigkeit ihrer Reputation von diesem Tribunal. Daß es sich um ein Tribunal handelt, drückt sich in der Angst aus, die sie davor haben. Nach der großen Angst vor Allah, zu der sich Menschen bekennen, der Angst vor der göttlichen, metaphysischen Instanz, von der sie beurteilt werden, folgt gleich die große Angst vor dem Klatsch, der weltlichen Instanz, die durch die *çevre* verkörpert wird. Die *çevre* ist das soziale Umfeld einer Person, das relevante Beziehungsnetz, gebildet aus Verwandten, Nachbarn, Freunden, Arbeitskollegen, kurz, das gesamte soziale Feld, in dem sich jemand bewegt und das sein oder ihr Verhalten beurteilt, d.h. das Tribunal bildet und den Ruf einer Person ausmacht. Die *çevre* ist auch die abstrakte Größe, das diffuse soziale Umfeld, das sich hinter dem Ausdruck 'die Leute reden ...' verbirgt.

In der Sozialisation wird früh Wert auf die Verinnerlichung der *çevre* und auf die Sensibilisierung für ihre Meinung und Beurteilung gelegt. Bei allen sozialen Anlässen, die ich in Aydın erlebte und bei denen Kinder anwesend waren, wurden diese zum einen häufig mit dem Ausdruck *ayıp* (schändlich, im Sinne von: das macht man nicht) auf Fehlverhalten hin-

gewiesen und zusätzlich wurde das Kind darauf aufmerksam gemacht, daß es von diesen und jenen Personen im Raum gesehen wird: *'teyze' bakıyor* oder *'amca' bakıyor* (die 'Tante', der 'Onkel' schaut).[21] Mütter sagen Kindern weniger, daß ihnen selber etwas mißfällt, als daß es anderen mißfällt.

Für Männer hängt Ehre offenbar stärker von der *çevre* ab, als für Frauen, aber auch nicht für alle Männer gleich stark. Die Gruppe der Arbeiter assoziiert Ehre am ausgeprägtesten mit der *çevre* und doppelt so häufig wie die Lehrer, die Ehre am unabhängigsten von dieser Größe definieren. Ebenso gibt es ganz klar einen generellen Zusammenhang mit Bildung, die Ehre wird insgesamt mit zunehmendem Bildungsstand unabhängiger von der *çevre* definiert. Unter den Frauen gibt es eine kleine Differenz zwischen Hausfrauen und Frauen in modernen Dienstleistungsberufen. Letztere knüpfen Ehre etwas mehr an die *çevre* als Hausfrauen.

Die *çevre* hat aber viel mehr zu bieten als nur Kontrolle und Sanktion; sie kann als Autorität außerdem ein Korrektiv für einzelne Autoritäten sein, sie schränkt nicht nur ein, sie macht auch Dinge möglich. Will ein Vater seiner Tochter, die in einer Folkloregruppe in der Schule tanzt, die auf Tournee nach Europa geht, die Reise nicht gestatten, kann die gesamte *çevre* ihn dahingehend bearbeiten, daß er letztlich doch seine Zustimmung gibt. Die *çevre* bietet Unterstützung und Hilfe, und auch hier finden wir wie in anderen sozialen Beziehungen Liebe und Respekt beisammen: zeige ich in meinem Verhalten der *çevre* Liebe und Respekt, erhalte ich auch eher Liebe und Respekt.

Die andere, 'gefällige' Seite des Spieles um die Ehre, die Ebene des Gefühls, ist nicht zu unterschätzen: wie man sich bemüht, einander gefällig zu sein, durch Austausch, Hilfsbereitschaft, Gastfreundschaft. Pitt-Rivers (1992) räumt dieser Seite viel Platz ein. Gewährte Gefälligkeiten tragen zur Ehre einer Person und zu ihrem guten Ruf bei, sie helfen die Machtbasis zu erweitern und die Legitimität von Macht zu sichern, sind aber nicht nur auf der Ebene konkreter Manifestation anzusiedeln. Sie gehen darüber hinaus und werden zum 'freien Geschenk', d.h. sie müssen ohne Spekulation auf Gegenseitigkeit und Aufrechnung gewährt werden und

21 Dies muß nicht wirkliche Verwandtschaftsverhältnisse bezeichnen. Der soziale Umgang miteinander erfolgt auch in der Stadt meistens über Verwandtschaftstermini.

trotzdem erwidert werden. Was zählt ist die großzügige Geste der Gefälligkeit, der Habitus, und nicht nur das involvierte Gut oder die Hilfeleistung (Pitt-Rivers 1992:232). Der Austausch von Gefälligkeiten als Reziprozität des Herzens und von Gefühlen bedeutet auch, daß eine Person gefällig sein möchte, um einer anderen Vergnügen zu bereiten und im Vordergrund steht nicht immer die Spekulation auf die Gegenleistung, die Motive des Gebers können 'rein' sein. Pitt-Rivers (ebda. 217f.) weist in dem Zusammenhang darauf hin, in wie vielen Sprachen und bei wievielen Gelegenheiten, Geber auf den Dank der Nehmer reagieren, indem sie den Akt der Gabe verneinen. *Bir şey değil* (keine Sache) oder *estağfurullah* (im Sinne von 'Ich bitte Sie' oder 'Gern geschehen'; das Wort kann auch abwehrend 'Gott behüte' bedeuten – so in Aydın in dieser Art Austauschsituation.

In der Folge ergibt sich nach Pitt-Rivers (ebda. 233) ein offenes und selten ausbalanciertes System von Reziprozität. Dies ist auch eine Versicherung gegen Desaster, die das Leben bereithält. Ein durch Großzügigkeit und Gefälligkeit erworbener Ruf garantiert die Hilfe anderer in einer Notlage. Deshalb sei diese Art Gefälligkeitsaustausch häufig mit der Aufgabe und Opferung unmittelbarer individueller Interessen derer, von denen die Gefälligkeit ausgehen soll, verbunden, denn was im Austausch selber auch demonstriert wird ist Gemeinschaftssolidarität, und kurzfristige individuelle Interessen können zugunsten von langfristigen kollektiven – das wäre in diesem Fall das Interesse vieler am Erhalt von Gemeinschaftssolidarität und Reziprozität als 'essence of sociation' – in den Hintergrund treten (ebda. 218; 232).

Die von Pitt-Rivers in den Vordergrund gestellten Aspekte der Ehre sind aber auch nicht zu überschätzen, jedenfalls für Aydın nicht. Tugenden, die in dem von ihm beschriebenen Verhalten eine Rolle spielen, werden in Aydın nicht vorrangig und stark mit Ehre verbunden. Weder die Freigiebigkeit und Großzügigkeit, noch die Hilfsbereitschaft und Aufopferung werden herausragend mit Ehre assoziiert; wenn überhaupt, dann noch am ehesten von Bauern. Dennoch handelt es sich auch in Aydın um geschätzte Tugenden, um klassisch-traditionelle Tugenden, die aber zumindest in der Stadt keinen so großen Zusammenhang mit der Ehre haben, aber mit einem geschätzten sozialen Klima, das Pitt-Rivers als ein durch Ehre als Gefälligkeitssystem erzeugtes soziales Klima zeigt. Dies ist, egal, ob es mit Ehre verbunden ist oder nicht, ein anderes als das durch Ehre und Scham als Kontrolle und Sanktion erzeugte. Es ist häufig ein Klima

guten Einvernehmens und sozialer Harmonie, das Pitt-Rivers so plastisch beschreibt. In seiner Beschreibung finde ich am ehesten die andere Seite eines Lebensgefühls und eines sozialen Klimas wieder, das ich auch in Aydın erlebte. In dieser Art sozialem Klima steckt eine Ambivalenz. Es erweckt den Eindruck, alle reißen sich darum, einem selber oder sich gegenseitig einen Gefallen zu erweisen, worin manchmal auch das Moment des Wettstreits um die Ehre, jemandem gefällig sein zu dürfen, enthalten ist. Unter diesen Umständen ist es schwer, Gefälligkeiten abzuweisen, es wäre schon eine Beleidigung (der Ehre), und so enthält eine Gefälligkeit indirekten Zwang und Nötigung. Mit dem Talent zur Selbstironisierung kursierte in unserem Freundeskreis in Aydın das Wort *zor davet* und *zor çay*, wenn von Einladungen und Gastfreundschaft die Rede war, um auf die leise Nötigung humorvoll anzuspielen.[22]

Nun können Autoren mehr den Wettstreit oder die soziale Harmonie betonen, oder aber versuchen, beides miteinander zu verbinden. Unterschiede hängen davon ab, auf welcher der oben erwähnten mit Ehre verknüpften Ebenen sich ein Autor bewegt, ob auf der des Gefühls oder derjenigen von Rang und Reputation, die eher auch mit materiellen Aspekten verbunden ist. Gilmore z.B. (1987:101) kann die soziale Harmonie nur an der Oberfläche entdecken, darunter lauert das ganz egoistische Streben nach persönlichem Gewinn respektive Ehre. Die durch Wohlverhalten und öffentliche Zustimmung gewonnene persönliche Integrität nennt Gilmore 'self-serving'. Doch selbst Gilmore (ebda. 100) sieht an der sozialen Oberfläche, die im Grunde die Öffentlichkeit meint, die Kooperation vorherrschen und nicht offen konfliktives Verhalten.

Pitt-Rivers, der die Seite der sozialen Harmonie betont, zeigt an dieser Seite noch eine andere Art der physischen Präsenz von Personen: Menschen, die sich mit Herz und Seele schenken, ihr Lächeln schenken, ihre Aufmerksamkeit, ihre Zeit, die 'ganz' für andere da sind. Und sollte dies nur ein den persönlichen Egoismus verbergender trügerischer Schein sein, ändert das doch nichts an der auch vorhandenen warmen Seite des sozialen Klimas. Hier begegnet uns die 'heiße' im Gegensatz zur 'kalten' Kultur, auf die einheimische Aydınlı selber so gerne verweisen. Und wir können letztlich die Frage nach dem Schein nicht entscheiden, da uns das 'wirkliche' Innere nicht zugänglich ist.

22 Die Worte können als 'Zwangseinladung' und 'Zwangstee' übersetzt werden.

Ehre, Scham, Geschlecht

Wir sahen die verschiedenen Ebenen, auf denen Ehre eine Rolle spielt: als Gefühl, auf der Ebene des moralischen Bewußtseins und als Reputation und Rang, und letzteres ist mit ersterem verbunden. Tatsächlich handelt es sich bei Ehrkonzepten um eine Kombination von sozialem Status und Tugend (Davis 1977), und beides muß differenziert werden nach Geschlecht, denn auffällig an dem Ehrkonzept des Mittelmeerraumes ist die besondere Verknüpfung der Geschlechter miteinander.

Nicht alle Autoren, die über Ehre/Scham schreiben, widmen der Kategorie Geschlecht besondere Aufmerksamkeit. Eine noch relativ geringe Differenzierung nach Geschlecht ist bei Peristiany (1966:9ff.) zu finden. Bei seinen allgemeinen Äußerungen scheint mir vor allem das männliche Individuum der Protagonist der Ehre zu sein, der unter anderem Frauen und ihre Tugend zu schützen und zu verteidigen hat – wobei bereits angedeutet wird, daß sich dieses Verhältnis in den oberen sozialen Schichten möglicherweise verändert –, ein Schema, das auch später weiterverfolgt wurde.

Ganz offensichtlich spielt die Kategorie Geschlecht, spielen Vorstellungen über die Geschlechterrollen und Definitionen von Männlichkeit und Weiblichkeit im Ehrkonzept eine besondere Rolle. Geht es im Ehrkonzept auch um Verknüpfungen bestimmter Personen miteinander und ihre Integration in eine spezifische Gruppe wie die Familie oder in eine Einheit wie den Haushalt, ist dies in seiner speziellen Bezogenheit der Geschlechter aufeinander zu sehen. Der soziale Status von Haushalten und Männern als Vertretern dieser Haushalte im Kampf um Ressourcen hängt von der Tugend der Frauen eines Haushaltes ab. Ihr Verhalten und wie es beurteilt wird, ist für die Männer und den gesamten Haushalt wichtig, die Ehre der Männer ist abhängiger vom Verhalten mancher Frauen als umgekehrt die Ehre von Frauen vom Verhalten einiger Männer. Die Ergebnisse und Beobachtungen aus Aydın zeigen diese Zusammenhänge auch in einem urbanen Kontext.

Männer assoziieren Ehre mit dem Verhalten weiblicher Familienmitglieder, wie Ehefrau, Schwester und Tochter in weit stärkerem Ausmaß als Frauen das umgekehrt tun. 55% der Männer sehen Ehre sehr als vom Verhalten der Ehefrauen abhängig, doch nur 32% der Frauen vom Verhalten von Ehemännern; das ist aber immerhin fast noch ein Drittel der

Frauen, d.h. das Verhalten besonders von Ehemännern ist für Frauen nicht völlig unwichtig. Vom Verhalten von Töchtern hängt für 51% der Männer und 27% der Frauen, von dem von Schwestern für 48% der Männer und 22% der Frauen Ehre ab. Hausfrauen machen die Ehre weniger vom Verhalten von Ehemännern, Töchtern und Schwestern abhängig als Frauen in den modernen Dienstleistungsberufen, in denen in Aydın die meisten weiblichen Beschäftigten zu finden sind.

Wie stark nächste weibliche Angehörige für Männer im Punkte der Ehre im Vordergrund stehen, zeigt die große Konzentration auf diese drei weiblichen Figuren. Während von ihnen die Ehre stark abhängt, ist das bei der weiteren Verwandtschaft, der *sülâle* [23], für Männer und Frauen viel weniger der Fall. Die Konzentration auf diese weiblichen Figuren variiert mit der Bildung und je nach Berufsgruppe. Sie ist deutlich geringer bei denjenigen mit Hochschulbildung und am deutlichsten bei denjenigen mit Minimalbildung. Lehrer und Personen aus modernen Dienstleistungsberufen knüpfen Ehre ebenfalls sehr viel weniger an diese weiblichen Personen – am auffälligsten sind hier wiederum die Lehrer. Erziehung und Bildung ist für sie tatsächlich der herausragende Wert für die Ehre. Für alle, außer für die Bauern gilt, die Reihenfolge Ehefrau, Tochter und Schwester und ihr Verhalten beeinflussen die Ehre. Während z.B. Händler zu 63% und Arbeiter zu 58% Ehre vom Verhalten einer Ehefrau abhängig sehen, sind dies bei den Bauern nur 35%, für sie ist das Verhalten von Töchtern wichtiger als das von Ehefrauen.

Da Frauen im Laufe ihres Lebens die Familie und die Gruppe, mit der sie leben, wechseln, denn muslimische Gesellschaften sind idealerweise patrilokal, in der Praxis sind sie heute, vor allem in der Stadt, häufig neolokal, stellt sich die Frage, ob sich bei der Heirat die nominale Gruppenzugehörigkeit von Frauen verändert und damit die Gruppe von Männern, die an ihre Ehre und ihr Verhalten gebunden sind und die sie schützen und kontrollieren können. Tapper (1990) und Meeker (1976) sehen in diesem Punkt den entscheidenden Unterschied türkischer und arabischer Ehrkonzepte. Im türkischen Fall wird mit der Heirat der Ehe-

23 Abstammungsgruppe, die von manchen nur patrilateral, von anderen bilateral verstanden wird. Eine *patri-group* kann in anderen Teilen der Türkei beim Ehrkomplex viel mehr im Vordergrund stehen, z.B. am Schwarzen Meer, und wir sahen auch, daß die Abstammungsgruppe für Bauern in Aydın für die Ehre wichtig ist.

mann mit der Ehre der Frau verbunden, d.h. die Ehre ist transferierbar, und zwar deshalb, weil sie hier viel eher eine individuelle Essenz der Frau ist, die sie deshalb mitnimmt. Der Ehemann ist dann die Person, die auf Ehrverletzungen zu antworten hat, die aber auch die Kontrolle über die Frau hat. Im arabischen Fall bleibt die Frau stark mit ihrer Verwandtschaftsgruppe verbunden, die Ehre ist eine Essenz der Gruppe und nicht transferierbar. Die männlichen Verwandten der Frau sind weiterhin von ihrem Verhalten betroffen und müssen auf Ehrverletzungen reagieren. Sie sind aber nicht mehr diejenigen, die sie unmittelbar kontrollieren können. Es entsteht daraus eine spezifische Verletztlichkeit.[24] Die Äußerungen aus Aydın stützen einerseits diese Sicht, denn die meisten Männer verbinden Ehre stark mit dem Verhalten von Ehefrauen und mit Töchtern und Schwestern, vor allem, so lange diese unverheiratet sind. Da gibt es aber auch die Äußerungen von Bauern, für die Ehefrauen weniger wichtig als Töchter sind. Die Verallgemeinerungen von Tapper und Meeker sind zu modifizieren, eventuell ist eine größere Differenzierung nach sozialem Milieu nötig, nach traditionellen und modernen Kontexten.

Verhalten, das im Ehre- und Schamkomplex so wichtig ist, wird, Pitt-Rivers (1966:71) zufolge, je nach Status und Schicht verschieden bewertet. Status, Tugend und Geschlecht sind auf eigentümliche Art verwoben. Es scheint, daß den Mächtigen Tugend und moralische Exzellenz eher zugeschrieben werden, als daß sie diese durch rechtes Verhalten verdienen und zeigen müßten. Und was den einen zugeschrieben wird, ist den anderen vorgeschrieben, die sozial Schwachen müssen tugendhaft sein; nur in diesem Feld der Tugend, wo Ehre zu gewinnen ist, liegen die Möglichkeiten der Schwachen, ihre Ehre zu beweisen.

Demnach wäre bei niedrigem Status Ehre stark an Tugend geknüpft und die Schamhaftigkeit ausgeprägt. Hoher Status hingegen reicht eher alleine aus, um einem Ehre zu garantieren und schamloses Verhalten ist möglich. Herkunft, Reichtum und Bildung immunisieren Personen bis zu einem gewissen Grade gegen den Klatsch, der die Reputation gefährdet (vgl. Pitt-Rivers 1966:61). Selbst, wenn über die Reichen besonders ausgiebig geklatscht wird, kann ihnen das weniger anhaben als anderen. Wer selber schon reich und mächtig ist und Anteil und Verfügungsgewalt über

24 Darum kann auch die Heirat mit der patrilateralen Parallelcousine mit dem arabischen Ehrkonzept in Verbindung gebracht werden.

gesellschaftliche Ressourcen besitzt, hat selber etwas zu verteilen und ist weniger auf das öffentliche Ansehen als Ressourcenverteiler angewiesen. Andere werden seine oder ihre private Gunst suchen und müssen versuchen, sich ins rechte Licht zu rücken.

Diese von der Scham und Tugend etwas abgekoppelte Ehre ist dann konsequenterweise auch viel weniger mit dem Geschlecht – verkörpert in drei zentralen weiblichen Figuren – verbunden, dem Tugend und Scham als besondere Qualitäten zu eigen sein sollen, und sie ist konsequenterweise auch weniger mit sexuellem Verhalten gekoppelt, so wie in Aydın. Darum wird auch das weibliche Geschlecht weniger an den Qualitäten gemessen wird, die ihm sonst vorgeschrieben werden. Frauen hohen Ranges haben durch ihren sozialen Vorrang schon ein Element männlicher Ehre, so daß sie z.B. Männern befehlen können oder eventuell auch ein Liebesverhältnis eingehen können, ohne die soziale Ordnung, genauer die Geschlechterordnung, umzukehren. Ihre Macht resultiert aus ihrem Rang und nicht aus ihrem Geschlecht, ihrer Sexualität und Weiblichkeit (s. auch Pitt-Rivers ebda. 71).

Die Reichen und Mächtigen genießen zum einen mehr Öffentlichkeit und damit ein Forum zur Selbstdarstellung und eigenen Promotion und zum anderen mehr Privatsphäre, in dem Sinne, daß sie sich unabhängiger von der öffentlichen Meinung nach eigenem Gutdünken und persönlicher Auffassung verhalten können – und sie haben eher die Mittel, diese Sphäre zu schützen und zu verteidigen (vgl. Pitt-Rivers 1966:62). Die Schwachen hingegen werden besonderen Wert auf ihre Privatsphäre und deren Schutz legen, weil sie faktisch weniger gut geschützt sind durch Reichtum und soziale Stellung, und auch ihre Möglichkeiten zur öffentlichen Selbstdarstellung und Eigenpromotion begrenzter sind. Die Reichen und Mächtigen, so könnte man sagen, verfügen genau über die richtige Mischung an Öffentlichkeit und Privatheit, die ihnen zur Ehre gereicht.

Der Zugang zu den Quellen von Macht, Einfluß und Reichtum, die außerhalb des eigenen Hauses im Wettstreit gewonnen werden können, ist ungleich, für Männer wie für Frauen (vgl. Giovanni 1987:69). Die Mitspielerzahl des Wettstreits wird aber noch besonders dadurch begrenzt, wenn zur Ehre der Männer die durch Seklusion und Begrenzung des Raumes demonstrierte Tugend der Frauen gehört. Die Chancen einzelner Männer im Wettstreit steigen, was besonders aus der Sicht unterprivilegierter Männer eine Rolle spielen dürfte, die darum wohl häufig auch

besonderen Wert auf das Ideal der Frau im Haus und die praktische Umsetzung dieses Ideals legen. Seklusion ist aber in Aydın im Gegensatz zu manch anderen islamisch geprägten Gesellschaften selten zu finden, der Bewegungsspielraum von Frauen ist sehr unterschiedlich. Ein Ideal der Frau im Haus gibt es zwar, die soziale Realität enthält jedoch viel Spielraum.

Ein komplexes Schema, in dem Ehre und Scham weiter differenziert und auf die Geschlechter bezogen wird, entwarf Pitt-Rivers bereits 1966 (ebda. 44). Pitt-Rivers vermeidet in diesem Schema die einfache Zuordnung der Geschlechter zu einer als binär verstandenen Opposition Ehre und Scham. Das Schema erfaßt sowohl die Tatsache, daß auch Frauen Ehre haben und Männer Scham als auch die verschiedenen sozialen Sphären der Geschlechter, in dem es einen Wettstreit um die Ehre nach unterschiedlichen Maßstäben und Kriterien gibt und die Unstimmigkeiten des Ehrkonzeptes.[25]

Pitt-Rivers definiert in seinem Schema einen männlichen, ethisch neutralen Ehrbereich, in dem Männlichkeit und der Wunsch und Wettstreit um Vorrang unter Männern eine Rolle spielen. Diese Art Männlichkeit beruht auf den Männern von der Gesellschaft zugeschriebenen 'natürlichen' Qualitäten – die darum auch ethisch neutral sind –, die sie für die Autorität über die Familie prädestinieren (vgl. auch Brandes 1987:131). Wir sollten jedoch nicht vergessen, daß nach den verschiedenen religiösen Konzeptionen im Mittelmeerraum diese 'natürlichen' Qualitäten gottgegeben und gottgewollt sind, was sie doppelt legitimiert. Wegen dieses religiösen Hintergrundes ist es auch mißverständlich, sie als ethisch neutral zu bezeichnen, denn religiöse Systeme wie der Islam sind die Basis ethisch-moralischer Vorstellungen und alles andere als ethisch neutral. 'Natürliche Qualitäten', die zur Autorität über die Familie und Herrschaft über Personen prädestinieren, der sich männliche Ehre verdanken soll, werden auch unwichtiger, wenn bestimmte kulturelle Qualitäten mit ins Spiel kommen. Besonders moderne Bildung, die sich auch bereits in allen anderen Zusammenhängen bei unseren Forschungen immer wieder als zentral erwiesen hat, hat großen Einfluß auf das männliche Ehrverständnis, die Herrschaft über Personen wird mit diesem kulturellen Kapital tendenziell unwichtiger.

25 Pitt-Rivers differenziert in dem Schema nach Geschlecht, allerdings vorerst nur innerhalb des Schemas und nicht auch nach ökonomischem Status.

'Natürliche' Qualitäten sollen ebenso für Frauen Geltung haben, und zwar Schüchternheit, Zurückhaltung, Ängstlichkeit. Ihnen wird eine 'natürliche,' ethisch neutrale Scham nachgesagt, und sexuelle Reinheit erscheint so als der den Frauen naturgemäße Zustand. Sexuelle Reinheit der Frauen und die männliche Autorität über die Familie sind Kernpunkte der ethisch bewerteten und aus 'natürlichen' Qualitäten entspringenden Geschlechterrollen. Beide, Männer wie Frauen, werden nach Pitt-Rivers in einem Feld, wo Ehre mit Scham identisch ist, in ihrem jeweils eigenen Bereich danach bewertet, wie gut sie diese Rollen ausfüllen.

In zwei Bereichen sind beide Geschlechter zu finden: 1. in dem Feld der Ehre, wo Ehre auch ethisch und moralisch bewertet wird, wo es um Rechtschaffenheit und Loyalität sowie das Interesse an Reputation geht. Und hier handelt es sich auch nicht um 'natürliche' Qualitäten, sondern diese Qualitäten entspringen der Erziehung, in der jedoch auch die Qualitäten berücksichtigt werden müssen, d.h. Frauen und Männer müssen ihrer behaupteten Natur nach erzogen werden; 2. in dem Feld, wo Scham=Entehrung ist, bzw. wo es sich um ethisch negativ bewertete Schamlosigkeit handelt. Die Akzeptanz von Demütigung und Erniedrigung ist entehrend, ebenso ein Versagen in der Verteidigung der Ehre. Schamlosigkeit verweist auf die Absenz 'natürlicher' Qualitäten und gebührt keinem der beiden Geschlechter.

Diese Felder, in denen beide Geschlechter berücksichtigt werden, müssen noch weiter geschlechtlich differenziert werden, denn das von anderen beurteilte Verhalten richtet sich, wie wir auch bereits sahen, nach dem Status der agierenden Personen. Und von Frauen wird darum in mancher Hinsicht eine andere Art von Verhalten erwartet als von Männern, d.h. was für eine Frau als schamlos gilt, muß es nicht für den Mann sein und umgekehrt. Der Geschlechtsstatus hat Einfluß auf die Beurteilung, ebenso der sozioökonomische Status.

Frauen haben, wie noch einmal betont werden muß, nicht weniger Interesse an sozialer Reputation als Männer. Da diese vom Verhalten abhängige Reputation mit dem Status von Personen zusammenhängt, ist es in dem Feld der Ehre, der mit Reputation zusammenhängt, sinnvoll, dort am Wettkampf um Reputation teilzunehmen, wo sich der Status auf derselben Ebene befindet, d.h. Frauen messen sich am ehesten an anderen Frauen oder an Frauen aus der gleichen sozialen Schicht in geschlechtlich homogenen Kreisen, die zum Tribunal werden können. Klatsch unter Frauen ist

verbreitet und gefürchtet, zu ihrem sozialen Zusammensein gehören oftmals haarsträubende Geschichten vom unehrenhaften Verhalten irgendwelcher Frauen. Es ist mir nie gelungen, irgendeine dieser Geschichten zu verifizieren, vom Inhalt her war es nur schwer vorstellbar, daß bei der vorhandenen sozialen Dichte und Kontrolle das in den Geschichten erzählte Verhalten überhaupt möglich ist. Auf meine skeptischen Nachfragen in weiblicher Runde erhielt ich jedoch die Antwort: "Alles ist möglich" - erfuhr allerdings kaum etwas über das Wie. Hinweise von Einzelpersonen deuten aber auf die andere Seite der ambivalenten Öffentlichkeit, auf die Seite von Verheimlichungen und Geheimnissen, für die es eine Art verschworener Gemeinschaft braucht, die eine Frau aus ihrem sozialen Netz - vor allem von Frauen - bilden kann.[26] Gleichgültig, ob die erzählten Geschichten wahr sind oder nicht, enthalten die Erzählungen auf jeden Fall einen weiteren Aspekt. Wird das Verhalten anderer Frauen als unehrenhaft und schamvoll geschildert und als solches beurteilt, und werden die Frauen als 'schmutzig' bezeichnet, sollen die geäußerten Verhaltensmaßstäbe auch die eigene Makellosigkeit herauskehren. Mit der Degradierung einer anderen zur Hure ziehe ich mir ein fleckenloses Ehrenkleid über. Auch über Männer und ihr Verhalten urteilen die Frauen; vorrangig geht es dabei um ökonomische Pflichten gegenüber der Familie und dem Haushalt.

Bei Pitt-Rivers sind Schutz- und Verteidigungsfähigkeit der Männer und die moralische Integrität der Frauen Kernpunkte im Verhaltensmaßstab. In die Festellung, ob das eine oder andere vorhanden ist, fließt die Beurteilung von Verhalten ein, das nicht nur unmittelbar mit Schutz oder sexueller Scham zusammenhängt. Auch das Verhalten z.B. des Mannes in anderen Zusammenhängen ist wichtig für die Ehre der ganzen Gruppe, denn verhält ein Mann sich in diversen Kontexten unehrenhaft, erscheint dies gleichzeitig so, als ob die Familienehre einen schlechten, bzw. gar keinen Beschützer hat (ebda. 52f.). Ein Mann, der die Frauen des Haushaltes nicht schützen kann, wird auch nicht für fähig gehalten, um materielle Güter zu kämpfen und diese zu verteidigen. Frauen sind als Teil des Familienpatrimoniums ein Symbol der Fähigkeit der Familie und ihrer Männer, ihre materiellen Grenzen zu verteidigen (Schneider 1971). Als ehrloser Mann klassifiziert zu werden hat weitreichende Konsequenzen.

26 Vgl. auch Tapper. Bei den Maduzai decken sich Frauen gegenseitig, wenn sie sexuelle Abenteuer haben.

Verachtet von Männern und Frauen kann man ihm Land wegnehmen, die Tochter verführen etc. – niemand wird ihm beistehen bei der Verteidigung von irgendetwas. Eventuell setzt seine Frau ihm auch noch vor lauter Verachtung Hörner auf, er ist am Ende und im äußersten Fall einen sozialen Tod gestorben.

Die Tatsache, daß es eine spezielle männliche Arena für den Wettstreit um die Ehre unter Männern gibt, spricht dafür, daß sich hier eigene Gesetzmäßigkeiten entwickelt haben, die nicht unmittelbar mit der Reinheit von Frauen zu tun haben, aber auch nicht unbedingt mit den Interessen des Haushaltes. In der Arena sind die Männer Einzelkämpfer, die als Person und nicht 'als Haushalt' agieren, mit allen persönlichen Empfindlichkeiten. Hier ist auch ein Ansatzpunkt, die Ambivalenz der männlichen Rolle zu erfassen und den Männern einer Verwandtschaftsgruppe nicht automatisch dieselben Interessen zu unterstellen. So kann ein Haushaltsvorstand im Wettstreit um die Ehre unter Männern mit großzügigen Gesten zwar ein 'Großer Mann' werden, aber seinen Söhnen werden die Mittel fehlen, denselben Habitus beizubehalten, wenn der Vater das Kapital verschleudert. Der Vater mag dann eine Geschichte von Ehre und Ruhm erzählen, die Söhne können mit Ressentiment vom Verfall berichten.[27] Der Konflikt für die Männer entsteht dadurch, daß sie ihre Rolle als Haushaltsvorstand in einer Sphäre zu spielen haben, die aber außerhalb des Haushalts liegt und eigenen Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Der 'Familienmann', der im Interesse der Familie agiert, ist einerseits ein gesellschaftliches Ideal und vor allem Frauen messen Männer auch durchgängig an diesem Ideal, hängen doch ihre Interessen am ehesten damit zusammen, daß ein Mann es schafft, seine Rolle auszubalancieren. Andererseits gibt es in einer männlichen Subkultur aber noch andere Ideale, die mit ersterem in Konflikt geraten können. Dieser Konflikt ist am ehesten zu vermeiden, wenn sich Männer so wenig wie möglich in dieser Subkultur aufhalten und ein Familienleben pflegen, so wie die Männer in Sohar/Oman (Barth 1983; Wikan 1982).

In Aydın zeigte sich, daß Großzügigkeit und Freigiebigkeit nicht herausragende Werte im Zusammenhang mit der Ehre sind, und für

27 Diese Geschichten von Söhnen hat Michael Gilsenan in seinen Forschungen im Libanon aufgenommen (Vortrag EASA-Konferenz Oslo 1994). Mir selber wurde in Aydın eine analoge Geschichte von einem Enkel erzählt.

Frauen noch weniger als für Männer.[28] Andere Ideale sind vorrangig. Vielleicht lassen sich die männlichkeitsbetonten Kulturen im Mittelmeerraum und der Ehrkomplex auch danach unterscheiden, welcher Aspekt der ambivalenten männlichen Rolle die Oberhand gewinnt, der Familienmann oder der Lebemann, Eroberer und Held.[29]

Bei Pitt-Rivers sieht es so aus, als gehöre zur Rollenerwartung an Männer eher die physische Aktivität und zu der an Frauen eine physische Passivität, d.h. es wird nicht erwartet, daß sie etwas Bestimmtes tun, sondern daß sie es vermeiden, bestimmte Dinge zu tun. Ihre Vermeidungsstrategien hängen in erster Linie mit Selbstbeherrschung zusammen; sexuelle Reinheit wird am besten konserviert durch Selbstbeherrschung und Meidung von Kontakten, die entehrend sein können. So läßt sich sagen, die Rolle erfordert zwar eine gewisse physische Passivität, jedoch einen außerordentlichen psychischen Aufwand, eine psychische Aktivität der Person.

Diese Arbeitsteilung im Ehre/Scham-Komplex entspricht nach Pitt-Rivers (ebda. 45) der Arbeitsteilung in der Familie. Aufgrund dieser Delegation werde auch ein Teil der Verantwortung für die weibliche Reinheit an Männer delegiert und die weibliche Verantwortung gemindert. In dieser Konzeptualisierung ist eine unterstellte weibliche moralische Schwäche das Korrelat zur Delegierung der Verantwortung. Delegation braucht aber ein delegierendes Subjekt, und es muß gefragt werden, ob es denn die Frauen selber sind, die Verantwortung für sich delegieren. In Aydın hat sich gezeigt, daß für Männer wie für Frauen die Ehre in sehr hohem Maße von einer Größe abhängig gemacht wird, *dürüstlük* (Rechtschaffenheit, Makellosigkeit, Aufrichtigkeit), die man als Ausdruck für die umfassende moralische Integrität einer Person bezeichnen kann. Einzelne Verhaltenstugenden werden nicht als völlig unwichtig gesehen, aber auch nicht als zentral.

Herzlichkeit z.B., ansonsten im sozialen Umgang sehr geschätzt und unerläßlich, spielt keine überragende Rolle für die Ehre und ist für ca. ein

28 43.8% Männer und 56.2% Frauen meinen, daß Ehre gar nichts damit zu tun hat, und nur 21.7% Männer und 14.1% Frauen sagen, sie hat sehr viel damit zu tun, der Rest liegt irgendwo in der Mitte und schreibt diesen Werten einen gewissen Einfluß zu.

29 Vgl. Rünzler (1988:138), der islamisch geprägte und christlich geprägte Kulturen wie in Mexiko danach unterscheidet.

Drittel der befragten Menschen gar nicht wichtig, nur für ein weiteres Drittel sehr wichtig, und für den Rest bewegt sich der Wert von wenig- bis mittelwichtig. Ähnlich sieht es aus bei den so groß geschriebenen kulturellen Werten der Hilfsbereitschaft und Aufopferung. Beide Werte gelten im sozialen Zusammenleben als entscheidend und als eine 'essence of sociation'. Hier zeigen die Ergebnisse der Befragung eine große Geschlechterdifferenz, aber anders als vielleicht erwartet. Hilfsbereitschaft und Aufopferung würden viele wohl eher mit weiblicher Tugend assoziieren, und es wäre denkbar, daß Frauen selber Ehre damit verbinden. Ganz im Gegenteil aber verknüpfen Männer Ehre mehr mit diesen Tugenden als Frauen das tun. Für 32% der Männer gilt die Hilfsbereitschaft als sehr wichtig für die Ehre (28% die Aufopferung), und nur 34% sehen sie in diesem Zusammenhang als gar nicht bedeutsam an (Aufopferung 36%). Dem stehen 57% von Frauen gegenüber, die der Hilfsbereitschaft (und 48% der Aufopferung) im Ehrkomplex gar keine Rolle einräumen, nur 14% finden sie sehr wichtig (15% die Aufopferung).

Differenzieren wir die Frauen nach Hausfrauen und Frauen in modernen Dienstleistungsberufen, werden noch weitere Unterschiede deutlich. Hausfrauen verbinden einzelne Tugenden wie Herzlichkeit, Ehrlichkeit und Aufopferung stärker mit der Ehre als die anderen Frauen, für die Großzügigkeit und Hilfsbereitschaft wichtig sind, aber auch die umfassende moralische Integrität, die Hausfrauen weniger stark gewichten. Berufstätige Frauen bewegen sich in einem weiteren sozialen Umfeld und mehr im Lichte der Öffentlichkeit als Hausfrauen. Ansonsten sind es vor allem Männer, die sich in dieser Art Öffentlichkeit bewegen. Der weiter oben geschilderte soziale Austausch als Essenz von Sozialität gewinnt in einem weiteren Feld an Bedeutung. Einige der hier erwähnten Tugenden stehen mit diesem sozialen Austausch in Zusammenhang und werden deshalb von denjenigen, die mehr an ihm beteiligt sind, auch für die Bedeutung der Ehre höher eingeschätzt.

Ehrlichkeit ist nicht ganz unerheblich für die Ehre.[30] Immerhin gibt es aber genügend Menschen, für die Lügen gar nichts mit Ehrenhaftigkeit zu tun hat, und deutlich mehr Frauen als Männer. Für so manche ist also die Lüge nicht ein Makel – ich vermute, für Frauen sind in ihrem Spiel um

30 Ehre sehr abhängig davon machen 49% Männer und 44% Frauen; für 25% Männer und 32% Frauen haben Lügen aber gar nichts mit Ehre zu tun.

die Ehre Geheimnisse und Lügen eher ein Bestandteil als für Männer, und zwar deshalb, weil ihr Verhältnis zur ambivalenten Öffentlichkeit und zur Veröffentlichung ein anderes ist.

Die hohe Bewertung von Erziehung und Bildung im Zusammenhang mit Ehre deutet darauf hin, daß man vermutet, diese befördere die moralische Integrität. Die umfassende moralische Integrität ist sehr viel zentraler als nur sexuelle Tugend und sexuelles Verhalten, nur 36% der Männer und 32% der Frauen meinen, die Ehre hänge sehr von jenem ab. Wenn es sich um eine umfassende moralische Integrität handelt, schließt diese sowieso sexuelles Verhalten mit ein und geht gleichzeitig darüber hinaus.

Der hohe Wert der umfassenden moralischen Integrität hängt mit dem Wert zusammen, der für Männer und Frauen – für Frauen noch ein klein wenig mehr – an erster Stelle in der Bedeutung für die Ehre steht, nämlich die Selbstbeherrschung; Ehre hängt vor allem von einem selber ab, von der Beherrschung der eigenen Person und als nächstes von der moralischen Integrität und der *çevre*, in dieser Reihenfolge. Wir erinnern uns aber auch, daß Ehre ebenfalls vom Verhalten anderer Personen, vor allem weiblicher Familienmitglieder abhängt. Selbstbeherrschung muß vielleicht da, wo andere vom eigenen Verhalten mitbetroffen sind, so zentral sein, und sie ist noch zentraler für das Geschlecht, von dessen Verhalten vorrangig die Ehre anderer abhängt.

Es gibt also nicht nur die klare geschlechtliche Arbeitsteilung, die Frauen Selbstkontrolle und Vermeidungsstrategien abfordert, während die Ehre der Männer mit aktivem Handeln nach außen verbunden ist. Eine geschlechtliche Arbeitsteilung ist in dem kulturellen Konstrukt zu finden, wo Status, Tugend und Geschlecht verwoben werden. Auf der Verhaltensebene kommt es auf die spezifische Konstellation dieser drei Größen an. Ansonsten wird Selbstkontrolle auch von Männern erwartet und Vermeidungsstrategien können sinnvolles Verhalten im Kampf um die Ehre unter Männern sein, wie bereits Bourdieu in bezug auf die Kabylen gezeigt hat. Ein Mann kann den anderen erniedrigen und sich über ihn stellen, indem er eben nicht reagiert, weil das unter seiner Würde wäre, weil der andere es nicht wert ist. Das ist eine Feststellung über die eigene Position und eine mögliche Darstellung nach außen hin.

Die generelle Wertschätzung der Selbstbeherrschung fügt sich zu der islamischen Konzeption vom *nefs* als individuelle Essenz und Substanz –

die eventuell auch u.a. deshalb transferierbar ist (s.o.) – gegen die und mit der Männer wie Frauen zu kämpfen haben. Das ist die Ehre, die Schiffauer als Ehre, die man nur verlieren kann, bezeichnet; diese zu verlieren, bedeutet auch, sich selbst zu verlieren. Das ist auch die Ehre, zu der es einen nominellen gleichen Zugang gibt.

Es stellt sich die Frage nach der Abhängigkeit der Ehre von der Religiosität, die eventuell die Selbstbeherrschung befördert und den Kampf mit dem *nefs* erfolgreicher macht. Mehr als die Hälfte der Befragten in Aydın findet es durchaus möglich, daß ein Mensch ohne Religion ein ehrenvoller Mensch, ein moralisch integrer Mensch sein kann (55% Männer; 59% Frauen). Es kursieren auch genügend Geschichten, in denen in den Augen der Leute gerade die Mekkapilger, an die besondere Ansprüche in puncto Rechtschaffenheit und moralische Integrität zu stellen sind, diesen Ansprüchen ganz und gar nicht genügen. Besonders als Hausbesitzer und Mietwucherer geben sie kein gutes Bild für ihre Nachbarn und Mieter ab. Es werden besonders hohe Verhaltensmaßstäbe an diejenigen angelegt, die sich durch strenge Befolgung mancher islamischer Gebote exponieren. Von ihnen wird die Einhaltung islamisch hochgeschätzter Tugenden wie z.B. das Einstehen für soziale Gerechtigkeit gefordert, sie setzen sich schnell dem Verdacht aus von hohler, nur formelhafter Religiosität zu sein und wichtige inhaltliche Botschaften zu vergessen.

Die Einschätzung der Bedeutung von Religiosität für die Ehre variiert vor allem ganz klar sehr mit dem Bildungsstand und je nach Berufsgruppe. Unter den Frauen sind es bei den Hausfrauen doppelt so viele wie bei den Frauen in den modernen Dienstleistungsberufen, für die Religiosität wichtig ist – und umfassende moralische Integrität weniger wichtig. Je höher der Bildungsstand, desto weniger wird Ehre mit Religiosität assoziiert, darum auch am wenigsten von der Gruppe der Lehrer. Am wichtigsten ist sie für die Bauern.

Die Ergebnisse zeigen, daß die Erziehung und Bildung des Menschen, von der Selbstbeherrschung und moralische Integrität abhängen, in der Sicht der Leute auf zweierlei Wegen erreicht werden kann, über den sozusagen klassischen Weg der Religion, die sich erklärtermaßen mit dem *nefs* auseinandersetzt und über den Weg moderner Bildung. Nicht die am meisten geschätzten Werte der Kultur variieren, sondern die Einschätzung der Wege und die tatsächlichen Wege, die zur Erreichung allgemein geschätzter sozialer Tugend führen. Im Wert der Selbstbeherrschung,

Disziplin und Selbstdisziplin finden wir einen gleichzeitig kulturellen, moralischen, religiösen und sozialen Wert vor, der allererste Voraussetzung für die umfassende persönlich-moralische Integrität ist. Ist der erste Wert der Selbstbeherrschung eine unabdingbare Voraussetzung für moralische Integrität, bezeichnet der zweite die moralische Integrität selber: ein rechtschaffener, makelloser und anständiger Mensch *ist* moralisch integer. Wenn Hausfrauen diese Rechtschaffenheit weniger und Religiosität stärker gewichten als berufstätige Frauen, vermute ich, daß für sie die Rechtschaffenheit in der Religiosität begründet und ausgedrückt wird, ebenso wie in der Tatsache, daß sie Hausfrauen sind, d.h. zu Hause bleiben, dem Ideal nach das integerste Verhalten von Frauen. Für die anderen, die das Haus verlassen, ist darum die *çevre* und auch das sexuelle Verhalten für die Ehre wichtiger als für Hausfrauen, sie setzen sich mehr dem Zweifel aus und müssen sich noch besonders diszipliniert verhalten.

Die Antwort in bezug auf den Wert der Selbstbeherschung zeigt Parallelen zu den Antworten zu der Frage nach dem Vertrauen in Personen, Instanzen und Institutionen und in die Angst vor ihnen. Vertrauen scheint in Aydın weniger stark ausgeprägt als diverse Ängste, bei Frauen noch deutlicher als bei Männern, und Vertrauen ist vor allem als Gott- und Selbstvertrauen, als Vertrauen in Selbstbeherrschung und –disziplinierung, vorhanden. Die Menschen schöpfen dieses Selbstvertrauen aus einem unterschiedlichen Reservoir.

Wir finden in Pitt-Rivers Schema dieselbe Art von Unstimmigkeit wieder, auf die wir bereits bei der Frage nach der Internalisierung von Werten gestoßen sind. Aufgrund der den Frauen zugeschriebenen natürlichen Qualitäten ist nicht einzusehen, warum sie überhaupt die Männer zu ihrem Schutz und ihrer Verteidigung brauchen. Eine 'natürliche' Zurückhaltung und Scham braucht weder die psychisch aktive Selbstbeherrschung, noch die Delegierung der Verantwortung, noch den Schutz der Männer. Eine durch Erziehung gestützte Schamhaftigkeit und erlangte Selbstbeherrschung braucht nicht die Delegierung und den Schutz. Wenn also natürliche Qualitäten, Rollenerwartungen und Verhaltensanforderungen so sind wie beschrieben, könnten zumindest Frauen ihre Rolle ganz gut alleine spielen. Es sei denn, zu den 'natürlichen' Qualitäten tritt etwas hinzu, was die als positiv bewerteten Qualitäten außer Kraft setzt, so wie z.B. die Annahme einer grundsätzlichen natürlichen (moralischen) Schwä-

che, die jeder Versuchung von außen sofort erliegt, warum diese fernzuhalten sind.

In der Konzeption brauchen die Männer die erklärte Schwäche der Frauen, an der ihre Männlichkeit, ihre Autorität, ihre Verantwortung, ihre Schutzfunktion hängt. Ihre Rolle und ihr Verhalten ist nicht nur auf ihre eigenen 'natürlichen' Qualitäten begründet, sondern ganz wesentlich mit auf die angebliche Minderqualität von Frauen im Moralischen. Doch auch mit der moralischen Qualität der Männer muß etwas im Argen liegen, denn wovor sonst wären Frauen zu beschützen? Doch nicht nur vor ihrer eigenen Schwäche, die ja bei der gleichzeitig zugeschriebenen Passivität und Scham irrelevant wäre, käme nicht ein aktiv Versuchender hinzu.

Diese Unstimmigkeiten in der Konzeption sind es wahrscheinlich, die Autoren und Autorinnen von einem ideologiekritischen Standpunkt aus (z.B. Ortner/Whitehead 1981) aus dazu bringen, das ganze Konzept vor allem als eines zu sehen, das der Aufrechterhaltung männlicher Dominanz und patriarchalischer Werte dient. Der Aspekt der sozialen Macht und Kontrolle über Frauen wird hier betont. Kontrolliert wird die Sexualität der Frauen, und Scham und sexuelle Reinheit als Werte sind nicht nur Werte für sich. Durch die Kontrolle von Frauen wird die legitime Reproduktion gesichert. Frauen sind in dem Zusammenhang eine der wichtigen Ressourcen im Spiel der Männer um Ehre und legitime Reproduktion (Schneider 1971). Solche Positionen bewegen sich zu stark nur in dem Schema der geschlechtlichen Arbeitsteilung in der Ehre, in dem Männer Ehre und Frauen Scham haben, sie übernehmen ein widersprüchliches kulturelles Konstrukt und sprechen Frauen genau die Ehre und Selbstverantwortung für ihre Ehre ab, die diese sich selber zutrauen. Ebenso geraten die Brüche unter Männern etwas aus dem Blickfeld und die Probleme, die Männer mit ihrem Rollenspiel und mit der von ihnen erwarteten Verantwortung haben können (s.o.).

Ehre, Scham, Grazie und Geschlecht

Bei Pitt-Rivers (1992) wird später eine neue interessante Kategorie in die Diskussion um die Ehre eingeführt, welche er aber leider nicht auch geschlechtsdifferenziert betrachtet, die Kategorie 'grace'[31]. Grazie gereicht Menschen zur Ehre, das Wichtigste an der Qualität der Grazie ist das willkürliche Moment, das Schicksalhafte. Manchen ist sie gegeben und anderen nicht, sie ist ein 'natürliches' Geschenk. Wo die Gabe der Grazie zur Ehre beiträgt, geschieht dies ohne individuelles Zutun. Grazie eröffnet einen Zugang zu einer ganz spezifischen Macht:

> "Grace in this sense is the power to operate upon others, pleasing or amusing them or compelling their admiration and assent, hence it means not only grace in movement, as in English, but charm, wit humor, a knack for something, which others may not succeed in aquiring. Thus it is located in parts of the body: in facial expression, in the tongue, in the head, or in the hand" (Pitt-Rivers 1992:229).

Wir haben eine magische Qualität vor uns, die Macht über andere verleiht. In der Folge bringt Pitt-Rivers diese Qualität konsequenterweise in Zusammenhang mit Max Webers Konzeption von Charisma, die er nicht nur auf politische Macht und Herrschaft angewandt wissen will. Nach Pitt-Rivers (ebda. 230) handelt es sich um "a much more general principle of social and cultural organization related to individual freedom and innovation". Und an anderer Stelle (ebda. 226) heißt es: "women have a prior claim to grace". Im folgenden füge ich die Aussagen von Pitt-Rivers zusammen und denke sie zu Ende.

Charismatische Herrschaft, die auf der magischen Qualität und Macht des Charisma beruht, ist außeralltäglich und anderen Formen von Herrschaft wie der traditionalen, patriarchalen, patrimonialen und rationalen schroff entgegengesetzt. Sie verkehrt den Alltag und die Regeln des Alltags und ist spezifisch irrational im Sinn der Regelfremdheit (Weber 1985:141).

31 *Grace* ist im Englischen ein schillernder und mehrdeutiger Begriff, der infolgedessen auch in ganz unterschiedliche deutsche Ausdrücke übersetzt werden kann. Ich werde in der Folge der Einfachheit halber von *Grazie* sprechen, doch weitere Konnotationen sind mitzudenken.

Sie hat revolutionäre Aspekte, weil sie in der Lage ist, sonst übliche Regeln und traditionelle Ordnungen partiell außer Kraft zu setzen. Darin liegt auch ein innovatives Moment.

Ganz sicher hat Max Weber keinen Moment daran gedacht, seinen Begriff des Charisma auf Frauen und den häuslichen Bereich anzuwenden. Aber rufen wir uns noch einmal das Wesentliche seiner Aussagen in Erinnerung, ist nicht einzusehen, warum der Gedanke nicht einmal in bezug auf Frauen und den häuslichen Bereich im Zusammenhang mit islamischen Konzeptionen durchgespielt werden sollte, wodurch er sich zwar von der Weberschen Konzeption absetzt, diese aber zum Ausgangspunkt für weiterreichende Erklärungen macht. Es geht dabei um die Erklärung eines widersprüchlichen Eindrucks, wie er in der Literatur durchschimmert, die sich mit strukturell untergeordneten Positionen von Frauen in der Gesellschaft befaßt. Gleichzeitig können Beobachter jedoch oftmals nicht umhin, den Eindruck von einer unerklärlichen Macht und Ausstrahlung von Frauen in Kulturen weiterzugeben, in denen sie 'eigentlich' untergeordnet sind.

Frauen ist, egal in welchen Gesellschaften, eine gewisse Macht und Machtausübung, die sich jedoch nicht in politischen Ämtern und institutionell und formal verankerter Herrschaft äußert, nicht abzusprechen wie zahlreiche Beobachter und Beobachterinnen immer wieder feststellen, nur scheint es sehr schwer, diese Macht begrifflich zu fassen und von anderer zu unterscheiden. Auch in der Türkei habe ich sehr viele 'mächtige' Frauen ohne anderes 'Amt' als das der Hausfrau und Mutter kennengelernt. Frauen, die die Regeln des Alltags und der Tradition durchbrechen, die im Haus und in der Familie die Positionen zwischen Mann und Frau verkehren können. Frauen wie Männer wiesen immer wieder darauf hin, wer die eigentlich Mächtigen zu Hause sind, und ich halte die Aussagen nicht nur für verschleiernde Ideologie - obwohl sie das sicherlich manchmal auch sind -,[32] sondern möchte sie einmal ernstnehmen.

In der türkischen Erziehung wird die Grazie der Frauen im obigen Sinne betont: Gesichtsausdruck, Gesten, Bewegungen, Herz und Zunge

32 Aussagen, vor allem der Männer, verweisen häufig auf das islamische überlieferte Sprichwort: das Paradies liegt zu Füßen der Mütter. Unterschiedliche Kategorien von Frauen werden nicht getrennt, und meine Bemerkung, daß Frauen und Mütter nicht dasselbe sind, irritierte.

sollen anderen angenehm sein und Vergnügen bereiten. Am meisten geliebt und geschätzt ist ein 'lachendes Gesicht' *(güler yüzlü)* bei Frauen wie Männern, doch ganz besonders bei Frauen.[33] Dieses 'lachende Gesicht' als Metapher für die Grazie und das Charisma von Frauen besitzt mächtige Eigenschaften, besticht, gefällt, verführt. Es erreicht Dinge, die gegen die Regeln sind, und kann die Positionen zwischen Frauen und Männern verkehren. Diese Macht ist eine ambivalente Macht, die mit der sexuellen Aufladung des weiblichen Geschlechts zusammenhängt und vor der Männer deshalb auch Angst haben. In der Angst der Männer vor der Verführung durch Frauen drückt sich ihre Angst vor dieser spezifischen Macht aus.

Wird das Charisma bei Weber als Gottesgnadentum bezeichnet, müßte man im Zusammenhang mit islamischen Konzeptionen von Gottes Fluch für die Männer und die männliche Ordnung sprechen, die er wie eine Stachel im Fleisch dieser Ordnung absichtsvoll zurückließ, wie der Ausspruch Mohammeds zeigt.[34] Die Macht des 'lachenden Gesichtes' kann in ihrem Wirkungskreis arg beschnitten werden durch räumliche Beschränkung von Frauen, ihren Auschluß aus diversen gesellschaftlichen Räumen, durch Bedeckung dieses Gesichtes. Soll irgendwann die gewünschte islamische Familie entstehen, ist aber auch die Begegnung der Geschlechter unvermeidbar, und zumindest im Haus ist es möglich, daß sich die Macht des weiblichen Charisma ausbreitet und eigene Interessen durchzusetzen kann. Der Prophet war weise und hat als großer Frauenliebhaber diese Macht erkannt, auf sie hingewiesen und vor ihr gewarnt. Sie völlig zum Verschwinden bringen zu lassen, ist selbst bei den allergrößten Restriktionen schwierig. Ein Mann, der heiratet, holt sich diese Macht ins Haus. Da Hochzeit und Heirat im Islam allerhöchste Legitimation besitzen, ist die Begegnung mit der gefährlichen Macht des Weiblichen gewollt und nicht verboten. Zwar besteht die Hoffnung, die Gefahr dieser Macht durch den

33 Es gibt auch ein Ideal der eisernen Miene, das 'lachende Gesicht' ist nicht als heftiges Herauslachen, das undiszipliniert wäre, mißzuverstehen, sondern eher als feines Lächeln.

34 Auf Türkisch: *Benden sonra erkeklere, kadınlardan daha çok zaralı olacak bir fitne bırakmadım* – den mir nachfolgenden Männern habe ich nichts hinterlassen, das eine noch schädlichere *fitne*/Verführung sein könnte als die Frauen (Topaloğlu 1987:34).

legitimen Rahmen und die Domestizierung zu bändigen. Die Bändigung soll zumindest nach islamischer Konzeption bei der rein sexuellen Macht, die eine höchste Verkörperung der weiblichen Macht ist, jedoch nicht durch Unterdrückung und Niederhaltung erfolgen, sondern durch Befriedigung im rechten Rahmen der Ehe, d.h. ihr muß Rechnung getragen werden, auch sie fordert ein Recht.

BIBLIOGRAPHIE

ASANO-TAMANOI, Mariko
1987 Shame, Family and State in Catalonia and Japan. In: GILMORE, D. (Hg.).

BANFIELD, E.C.
1958 *The Moral Basis of a Backward Society.* Glencoe/Ill.

BARTH, Fredrik
1983 *Sohar. Culture and Society in an Omani Town.* Baltimore/London.

BLOK, Anton
1981 Rams and Billy-Goats. A Key to the Mediterranean Code of Honour. In: *Man* (N.S.) 16:427-440.

BOURDIEU, Pierre
1966 The Sentiment of Honour in Kabyle Society. In: PERISTIANY, J.G. (Hg.).

BRANDES, Stanley
1987 Reflections on Honor and Shame in the Mediterranean. In: GILMORE, D. (Hg.).

CAMPBELL, John
1967 *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community.* London.

DAVIS, John
1977 *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology.* London.

GIDDENS, Anthony
1990 *The Consequences of Modernity.* Stanford.

GILMORE, David (Hg.)
1987 *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean.* A Special Publication of the American Anthropological Association No. 22. Washington.

GIOVANNI, Maureen J.
1987 Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean. In: GILMORE, D. (Hg.).

HERZFELD, Michael
1987 "As in Your Own House": Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society. In: GILMORE, D. (Hg.).

LINDISFARNE, Nancy
1994 Variant Masculinities, Variant Virginities: Rethinking 'Honour and Shame'. In: CORNWALL, A. und N. LINDISFARNE (Hg.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies.* London/New York.

NECKEL, Sighard
1991 *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit.* Frankfurt/M./New York.

ORTNER, S.B. und H. WHITEHEAD
1981 Introduction: Accounting for Sexual Meanings. In: ORTNER, S.B. und H. WHITEHEAD (Hg.), *Sexual Meanings.* Cambridge.

PERISTIANY, J.G. und Julian PITT-RIVERS (Hg.).
1992 *Honor and Grace in Anthropology.* Cambridge.

PERISTIANY, J.G. (Hg.)
1966 *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society.* London.
1966 Introduction. In: PERISTIANY, J.G. (Hg.).

PITT-RIVERS, Julian
1966 Honour and Social Status. In: PERISTIANY, J.G. (Hg.).
1992 Postscript: The Place of Grace in Anthroplogy. In: PERISTIANY, J.G. und Julian PITT-RIVERS (Hg.).

RÜNZLER, Dieter
1988 *Machismo. Die Grenzen der Männlichkeit.* Kulturstudien bei Böhlau. Wien.

SCHIFFAUER, Werner
1987 *Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf.* Stuttgart.

SCHNEIDER, Jane
1971 Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies. In: *Ethnology* 10:1-14.

TAPPER, Nancy
1991 *Bartered Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society.* Cambridge.

TOPALOĞLU, Bekir
1987 *Islâmda Kadın (Die Frau im Islam).* Istanbul.

WEBER, Max
1985 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie.* Tübingen.

WIKAN, Unni
1982 *Behind the Veil in Arabia. Women in Oman.* Baltimore/London.
1984 Shame and Honour: A Contestable Pair. In: *Man* (N.S.) 19:635-652.