

- (1991), »Historische und systematische Vorüberlegungen zu einer Soziologie der Ehre«, in: *Annali di Sociologia/Sociologisches Jahrbuch* (7) II, S. 15-32.

Zunkel, Friedrich (1975), »Ehre, Reputation«, in: O. Brunner/W. Conzel/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 2*, Stuttgart, 1-64.

## Ludgera Vogt Ehre in traditionellen und modernen Gesellschaften

Eine soziologische Analyse des »Imaginären«  
am Beispiel zweier literarischer Texte

### 1. Einleitung

»Wir lieben die Ehre nicht um der Ehre, sondern allein um des Vorteils willen, den sie bringt« (Schopenhauer 1963, 435). Der Skeptiker Arthur Schopenhauer macht uns hier auf eine Dimension der Ehre aufmerksam, die häufig übersehen wird. Die aufwendige Rhetorik, mit der Fragen der Ehre von der persönlichen Beleidigung bis zum »Duell der Nationen« inszeniert werden, täuscht darüber hinweg, daß es oft um handfeste Interessen und wohlkalkulierte Tauschprozesse geht. Schopenhauer scheint eine anthropologische Konstante des Ehrverhaltens offenzulegen, die in einfachen Gesellschaften ebenso wirksam ist wie im europäischen Mittelalter und in der bürgerlichen Moderne.

Ich möchte im folgenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Semantik der Ehre in verschiedenen Kontexten beschreiben und deren diskursive Funktionen offenlegen. Als Instrumentarium der Interpretation wird der für Pierre Bourdieu's Gesellschaftstheorie zentrale Begriff des symbolischen Kapitals herangezogen, der in der Kabylen-Studie (Bourdieu 1976) zur Beschreibung des Ehrverhaltens in einfachen Gesellschaften konzeptualisiert worden ist. Die von Bourdieu beschriebenen Funktionsweisen des symbolischen Kapitals werden zunächst im Zusammenhang mit den Theorien des Gabentausches und der Verschwendung diskutiert. In einem zweiten Schritt möchte ich mit den theoretisch erörterten Kategorien das Ehrverhalten der Protagonisten in zwei ausgewählten literarischen Texten analysieren: in Hartmann von Aues »Iwein«, einem hochmittelalterlichen Schlüsseltext für diese Thematik, und in Balzacs Roman »Geschichte von der Größe und dem Niedergang César Birotteaus«.

Vorab sind jedoch noch einige Bemerkungen zu der Frage ange-

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Ehre:

archaische Momente in der Moderne /

hrsg. von Ludgera Vogt und Arnold Zingerle. -

1. Aufl. - Frankfurt am Main :

Suhrkamp, 1994

Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1121

ISBN 3-518-28721-4

NE: Vogt, Ludgera [Hrsg.]; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1121

Erste Auflage 1994

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das

des öffentlichen Vortrags, der Übertragung

durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.

Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwurfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 - 98 97 96 95 94

Satzung am 05.01.05

bracht, inwieweit sich literarische Texte überhaupt dazu eignen, die historische oder soziologische Erkenntnis zu fördern. Das Problem der Interpretierbarkeit stellt sich bei jeder Art von Quelle, da man auch bei nichtfiktionalen Textsorten nicht einfach von einer »Abbildung« der Wirklichkeit ausgehen kann. Fiktionale wie nichtfiktionale Quellentexte sind vielmehr zeichenhafte Konstruktionen von Wirklichkeit aus je spezifischen Perspektiven und in je spezifischer Weise. Literarische Texte sind im Sinne der Mentalitätengeschichte (Le Goff 1990) als Medien des »Imaginären« einer Gesellschaft zu lesen. Le Goff hält die Beschäftigung mit dem Imaginären für unumgänglich, gibt jedoch zu bedenken, daß die Quellen für den Historiker schwierig seien: »Die Auswertung der meisten von ihnen setzt eine Ausbildung und eine technische Kompetenz voraus, die der Historiker nicht hat« (Le Goff 1990, 9). Leider begnügten sich die Historiker oft damit, aus den Texten lediglich historische Informationen herauszuziehen. Die Psychologie, Soziologie und Anthropologie haben jedoch das Wissen darüber bereitgestellt, daß das Leben der Menschen mit Bildern genauso verwoben ist wie mit »greifbaren Realitäten«. Jeder Gedanke ist zudem auf ein Bild angewiesen, in dem er sich verkörpern kann. Die Geschichte ohne Einbezug des Imaginären ist für Le Goff eine »körperlose Geschichte«. Die empirische Welt wird durch die mentale Vorstellungsbrille wahrgenommen und gleichzeitig geschaffen (Le Goff 1990, 14). Literarische Textwelten konstruieren also gesellschaftliche Realität mit (vgl. dazu Dörner/Vogt 1990, 137 f. und Dörner/Vogt 1994). Entscheidend ist nicht die Abbildungsrelation Text – Wirklichkeit, sondern die realitätsbildende Funktion, die ein Text in einem bestimmten Kommunikationszusammenhang erfüllt.

In diesem Aufsatz soll beschrieben werden, wie Ehre als Element des Imaginären in literarischen Texten konstruiert wird. Zunächst ist jedoch eine theoretische Klärung des Phänomens Ehre erforderlich.

## 2. Ehre als symbolisches Kapital<sup>1</sup>

Um den Zusammenhang zwischen Sozialstruktur und kulturellen Phänomenen gesellschaftstheoretisch klären zu können, erweitert Pierre Bourdieu den Marx'schen Kapitalbegriff. Die Pointe dieser Strategie besteht darin aufzuzeigen, daß Größen wie Lebensstil, Titel, Bildungsabschlüsse, Wohnungseinrichtungen und sogar Ernährungsgewohnheiten konkrete sozialstrukturelle Ursachen und Folgen haben. Neben dem ökonomischen Kapital faßt Bourdieu mit seiner Begrifflichkeit des sozialen, kulturellen und symbolischen Kapitals auch Bereiche wie Beziehungsnetze, Wissen und Kulturkenntnis als Kapitalformen auf, die – wie der analoge Begriff schon angedeutet – bei allen Differenzen eine ähnliche Logik aufweisen (vgl. dazu Bourdieu 1976, 335 ff.; 1983; 1985, 10 ff.). Das symbolische Kapital, dies verdeutlicht Bourdieu in seiner Kabylenstudie am Beispiel des Ehrverhaltens in einer nordafrikanischen Stammesgesellschaft, kann dabei als eine semiotische Transformation der anderen Kapitalsorten betrachtet werden.

Im Unterschied zur ökonomischen Sphäre erscheint allerdings die Nutzenorientiertheit des symbolischen Kapitals nicht offen. Bourdieu (1976, 376) spricht hier von »Euphemisierungsarbeit«. Außerdem ist der symbolische Bereich durch eine größere Labilität und Unsicherheit gekennzeichnet. Ehrkapital ist akkumulierbar, und entsprechend den Strukturen eines Kreditystems kann man in Ehrenschild stehen oder selbst Gläubiger sein. Der Besitz von Ehre kann auch wie eine Versicherung wirken. Menschen, die bei jemandem in Ehrenschild stehen, können so, vor allem in unvorhergesehenen Krisensituationen wie Mißernten, nützlich und hilfreich sein. Ehre als symbolisches Kapital wird investiert und auf Kredit vergeben. Ehre ist, wie die anderen Kapitalsorten, ein knappes Gut, »ganz als könne sich in Ehrensachen wie in Grundstücksangelegenheiten der eine nur auf Kosten des anderen bereichern« (Bourdieu 1987, 220). Folgt man in der Definition von Knappheit neueren wirtschaftssoziologischen Erkenntnissen (vgl. Hahn 1987), so ist Ehre vor allem deshalb als knapp zu betrachten, weil sie über bestimmte Mechanismen (Zweikampf, Gabentausch) bewirtschaftet wird.

<sup>1</sup> Einige Überlegungen zur Ökonomik der Ehre finden sich bereits in Vogt (1990). Eine Verbindung zwischen Theorien des Gabentausches und mittelalterlichen Epen zieht auch Haferland (1989).

In einfachen Gesellschaften wie der Kabylei sind die Kapitalsorten kaum geschieden: symbolisches Kapital wird nicht nur als vollkommen konvertierbar in ökonomisches angesehen, sondern vielmehr muß ökonomisches Kapital oft erst in symbolisches investiert werden, um ökonomischen Gewinn zu erzielen. Insofern kann sogar die Verschwendung von ökonomischem Kapital eine sinnvolle Investition in der symbolischen Sphäre sein, die sich in letzter Konsequenz auch wieder ökonomisch auszahlt.<sup>2</sup> Ehrerweisungen stellen sich vor allem über Formen des Schenkens her, ganz in dem Sinn, wie es Marcel Mauss (1968) als Logik von Gabe und Gegengabe formuliert. An dieser Stelle sei ein kurzer Exkurs zu den Regeln des Gabentausches erlaubt.

Die Annahme einer Gabe – hier sind sowohl materielle Geschenke als auch Einladungen zu Festen und Gastfreundschaften gemeint – verpflichtet meist nicht nur zu einer Gegengabe; vielmehr muß sie »verzinst« zurückgezahlt werden. Mit diesem nicht expliziten, aber dennoch realen Zwang zur Erwidering (die Nichtannahme einer Gabe kann, so Mauss, einer »Kriegserklärung« gleichen) sichern sich der soziale Zusammenhalt und das gegenseitige Verantwortungsgefühl in vormodernen Gesellschaften. Wo weder ein geschriebenes Gesetz noch ein eigenständiger juristischer Geltungsbereich vorhanden ist, übt die symbolische Dimension juristische und ökonomische Funktionen aus. Jürgen Hannig beschreibt ausführlich für das Mittelalter und die frühe Neuzeit, wie auch dort die Reziprozitätsregel für Schenkungsakte verbindlichen Rechtscharakter hat. Diese Verbindlichkeit ermöglicht es, das Schenken auch als einen aggressiven Akt zu inszenieren, indem das Gegenüber unter Zugzwang gesetzt wird – genauso ist es allerdings möglich, die Annahme eines Geschenkes aggressiv zu verweigern (vgl. Hannig 1988). Man könnte hier freinach Clausewitz formulieren: das Schenken erscheint als Fortführung der Politik mit anderen Mitteln.

<sup>2</sup> Ein Beispiel hierzu wäre der Kauf eines zusätzlichen Ochsengespannes zu einer Zeit, in der dieses gar nicht praktisch gebraucht wird, aber die Zeichenfunktion erfüllt, eine reichliche Ernte vorzutauschen. Was in unmittelbar ökonomischer Sicht zunächst als Verschwendung erscheint, erweist sich als Investition ökonomischen Kapitals in die symbolische Ebene: der Verschwendender steigert seine Chancen auf dem Heiratsmarkt, und dieser erzielte symbolische Gewinn kann sich dann wiederum in Form der Heirat einer »guten Partie« ökonomisch auszahlen (vgl. Bourdieu 1987, 219).

Kurz eingehen möchte ich noch auf den von Mauss gebrauchten Begriff der »Verschwendung«, der mit seinen heutigen Konnotationen sicher nicht das mittelalterliche Denken erfaßt. Aus dem Blickwinkel eines reinen Ökonomismus kann man leicht übersehen, daß es auch Ökonomien gibt, die über andere Medien der Regelung verfügen, und in denen trotzdem Nutzenkalküle vorliegen. Wenn also Bataille (1985) sagt, daß es heute das Ziel ökonomischen Handelns sei, Güter zu akkumulieren, während es früher darum gegangen sei, diese zu verschwenden, so gerät er dabei in Gefahr, die funktionalen Gemeinsamkeiten dieser Handlungsakte zu übersehen. Verschwendung kann als ökonomische Investition für den Erwerb symbolischer Güter aufgefaßt werden, die dem Verschwendender Nutzen bringt.<sup>3</sup> Auch Bernhard Laum verweist darauf, daß der Begriff des Wirtschaftens einen Bedeutungswandel erfahren hat:<sup>4</sup>

In jedem Fall muß vom Historiker das, was die deutschen Menschen des Altertums und des Mittelalters als »Wirtschaft« gefaßt haben, für diese Zeit als Wirtschaft anerkannt werden, auch wenn die Wirtschaftswissenschaft der Gegenwart diese ältere Auffassung als das direkte Gegenteil von »Wirtschaft«, als »un-wirtschaftlich« bezeichnet (...). Dort wird »Wirtschaft« als Ausgeben, hier als Erwerben von Gütern verstanden (1960, 56).

Zurück zur Logik der gegenseitigen Ehrung: Man kann aus theoretischer Distanz die Beobachtung machen, daß die Gegengabe zwar schon in der Gebensabsicht liegt, aus der Perspektive der Handelnden aber ist die Logik der Erwidering einer Gabe weder explizit noch determinierend. Es kann also immer wieder vor-

<sup>3</sup> Es soll zumindest darauf hingewiesen werden, daß Verschwendung auch in modernen Gesellschaften entsprechende Funktionen erfüllen kann: Thorstein Veblen beschreibt in seiner bekannten Studie an der Schwelle zum 20. Jahrhundert, wie Bildung und Manieren – als semiotischer Ausdruck von Zeitverschwendung – sowie der Kauf von Konsumgütern, deren horrenden Preise in keiner Relation zum Gebrauchswert stehen, erhebliche Distinktionsgewinne abwerfen können (vgl. Veblen 1986). Auch Bernhard Laum legt in seinem Werk ausführlich dar, daß Schenken heute noch eine relevante Form des Güterverkehrs ist, die wichtige gesellschaftliche Funktionen erfüllt (Laum 1960).

<sup>4</sup> Für den Hinweis auf Laum wie für intensive Diskussionen dieses Themas im berühmten Trierer »Suppenseminar« danke ich ganz herzlich Alois Hahn.

kommen, daß die Regel nicht befolgt wird. Bourdieu schlägt angesichts dieses Problems einen methodologischen Mittelweg ein zwischen der phänomenologischen Beschreibung der handelnden Akteure und der Annahme einer »objektiven« Regelmäßigkeit, die der externe Betrachter im Verhalten erkennen kann. Die Synthese beider Perspektiven wird theoretisch im Begriff des Habitus vollzogen. Habitus bezeichnet dauerhafte Dispositionen der Akteure, die das Verhalten zu den jeweiligen Bedingungen des Kontextes wenn auch nicht mit völliger Sicherheit, so doch mit hoher Wahrscheinlichkeit erwartbar macht. Damit wird gerade die Spannung zwischen Regelmäßigkeit und gleichzeitiger relativer Offenheit des Ehrverhaltens erfaßt (vgl. Bourdieu 1976, 143 ff.). Dies läßt es sinnvoll erscheinen, das Ehrverhalten als eine Habitusform zu beschreiben.

In einfachen Gesellschaften ohne ausdifferenzierte ökonomische und juristische Subsysteme sowie ohne ein politisches System mit geregelter Monopol der legitimen Gewaltausübung sichern die Regeln von Ehre und Gabentausch dauerhafte wirtschaftliche, rechtliche, politische und soziale Verhältnisse. Abschließend muß noch auf zwei wichtige Eigenschaften des symbolischen Kapitals der Ehre hingewiesen werden. Mehr noch als beim ökonomischen Kapital einschließlich des Geldkapitals, dessen Funktionen ja in besonderem Maße auf seinem Zeichencharakter beruht (dies macht jeder Inflationsprozeß drastisch deutlich), ist das symbolische Kapital auf Kommunikation angewiesen.<sup>5</sup> Ehre bildet sich letztlich immer aufgrund von (öffentlichen) Urteilen. Weiterhin kann der Besitz des symbolischen Kapitals über die Zugehörigkeit zu Gruppen entscheiden. Ehrlosigkeit wird häufig mit Ausschluß sanktioniert, was wiederum massive psychische Probleme für das betroffene Individuum nach sich zieht.

Diese radikale Bestimmung der Ehre als symbolisches Kapital

<sup>5</sup> Diese kommunikative Konstitution legt es nahe, das »symbolische Kapital« in Verbindung zu Luhmanns Begriff des »symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums« zu setzen. Luhmann selbst verweist in einer Fußnote seiner unveröffentlichten »Gesellschaftstheorie« darauf, daß Bourdieus Kapitalkonzept dasselbe Problem bearbeitet wie sein eigenes Medienkonzept. Dieser so zugespitzte Theorienvergleich kann an dieser Stelle jedoch nicht ausgeführt werden und wird demnächst an anderer Stelle diskutiert.

wurde von Pierre Bourdieu zunächst mit Bezug auf einfache Gesellschaften entwickelt und nur partiell auch zur Erklärung moderner Phänomene herangezogen (Bourdieu 1987). Meine Aufmerksamkeit wird in den folgenden Ausführungen darauf gerichtet sein, Gemeinsamkeiten der Funktionsweise des symbolischen Kapitals der Ehre in zwei verschiedenen Kontexten herauszuarbeiten.<sup>6</sup>

### 3. Iwein: Ehre in der mittelalterlichen Ständegesellschaft

Der »Iwein«, eine eigenständige Adaption des französischen Epos »Yvain« von Chrestien de Troyes, entsteht im 13. Jahrhundert in einem Kontext, der durch sozialstrukturelle Umbrüche und ideologische Verunsicherungen des Adels gekennzeichnet ist. Hier seien die wichtigsten Elemente der Handlung angeführt:

Am Artushof erzählt der Ritter Kalogrenant von seiner Schande, die er beim Zweikampf an einer Zauber-Quelle durch Niederlage erlitten hat. Die versammelten Artusritter beschließen darauf, diese auch kollektiv empfundene Schande in vierzehn Tagen zu rächen. Iwein jedoch, der Ruhm und Ehre für sich allein gewinnen will, reitet schon in der Nacht los, ist als erster an der Quelle und verwundet dort im Zweikampf seinen Gegner. Aus Angst davor, als Feigling stigmatisiert zu werden, verfolgt er den verletzten Gegner und tötet ihn in dessen Burg. Dort droht Iwein zunächst die Verurteilung als Mörder, dann jedoch besinnt sich die Burgherrin Laudine darauf, daß sie zu ihrem Schutz einen Ritter braucht und

<sup>6</sup> Freilich bleibt im Hinblick auf den theoretischen Status des symbolischen Kapitals vieles zu klären. An einigen Stellen spricht Bourdieu von »bloß symbolischen« Wirkungen, an anderen Stellen scheint er das Symbolische zur Zentralkategorie der Theorie aufzuwerten. Viele Bestimmungen, die dem symbolischen Kapital zugeschrieben werden, erscheinen andernorts als Charakteristika des kulturellen oder sozialen Kapitals. Das Konzept ist insgesamt zu inkonsistent, Bourdieu setzt es oft in einer unverbindlichen, mitunter ins Metaphorische gehenden Weise ein. Diese eigentümliche Unterbelichtung des Kapitalkonzepts, die sich nicht nur in Bourdieus Schriften, sondern auch in der einschlägigen Sekundärliteratur findet, kann und soll an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden. Dies bleibt einer längeren Arbeit vorbehalten, in der die Autorin die Bourdieusche Kapitaltheorie am Beispiel von Ehrphänomenen in der modernen Gesellschaft kritisch diskutieren und prüfen will.

daß der Besieger ihres Mannes dazu wohl geeignet sein müßte. Sie heiratet also Iwein. Dieser sieht sich bald genötigt, den ritterlichen Vorstellungen gemäß auf Turniere auszureiten, gibt aber das Versprechen ab, in einem Jahr wieder zurück zu sein.

Iwein hält dieses Versprechen nicht. Daraufhin wird er von seiner Frau und der gesamten Adelsgesellschaft ausgestoßen, für die ein solches Terminusverhältnis Rechtscharakter hat. Iwein wird wahninnig und irrt tiergleich im Wald herum. Diese »Waldszene« ist der Mittel- und Wendepunkt: Iwein wird nach einiger Zeit schlafend, in verwahrlostem Zustand und nackt von drei Edelfrauen aufgefunden, die ihn gleichwohl an einer Turniernarbe erkennen. Sie kalkulieren, daß ihnen der Ritter in einem Streit behilflich sein könnte, und erwirken durch Zaubersalben, neue Kleidung und Pferd die Reintegration Iweins in die Adelsgesellschaft. Iwein »bezahlt« mit ritterlichen Diensten und erwirbt durch weitere zahlreiche Hilfeleistungen an bedrängte Adelige seinen Status zurück. Er besteht eine ganze Reihe sogenannter »Dienst- und Helfeaventuren« und kann auf diesem Wege schließlich Frau, Gut und vor allem Ehre wiedergewinnen; eine Ehre, die nun durch die Semantik des sozialen Helfens eingefärbt ist.

In der Ehrsemantik des Epos stehen zwei Dimensionen im Mittelpunkt: zum einen die Funktionsweisen des symbolischen Kapitals der Ehre, die sich durch das gesamte Epos verfolgen lassen; zum anderen die Transformation der ritterlichen Ehre vom bloßen Kampfprodukt zu einer euphemisierenden Synthese von ritterlicher und christlich-sozialer Tugend.

Ein ausdifferenziertes Feld des mittelalterlichen Ehrerwerbs stellt – neben dem Gabentausch – die Aventure dar. Die zu Beginn des Epos gegebene Beschreibung dessen, was Aventure bedeutet, ist als »Ausreiten auf der Suche nach einer Kampfsituation« bestimmt, wobei dem Sieger dann Preis und Ehre zukommt:

»aventure? waz ist daz?« daz wil ich dir bescheiden baz./ nû sich wie ich gewâfent bin./ ich heize ein riter und hân den sin/ daz ich suoehende rîte/ einen man der mit mir strîte/ der gewâfent si als ich./ daz priset in, und sleht er mich:/ gesige aber ich im an,/ sô hât man mich vûr einen man, [...] »aventure, was ist das?« Das will ich dir genau erklären./ Sieh her, welche Rüstung ich trage./ Man nennt mich Ritter, und ich habe die Absicht/ auszureiten auf die Suche/ nach einem Mann, der mit mir kâmpfe/ und der Waffen trägt wie ich./ Schlägt er mich, so bringt ihm das Ruhm ein,/ siege aber ich über ihn,/ so sieht man einen Helden in mir, [...] (V. 527 ff.).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Hier und im folgenden wird zitiert nach der Ausgabe Benecke/Lachmann/Wolff (Hartmann von Aue 1981). Die Übersetzungen stammen von Thomas Cramer.

Diese Logik, in der dem Sieger ungeachtet aller Fragen der Rechtmäßigkeit und Moral die Ehre zufällt, liegt aber der »Initialaventure« des Epos zugrunde: Iwein will heimlich allein zur Quelle reiten, um der Möglichkeit zur ehrenvollen Tat durch die anderen Arturritter nicht beraubt zu werden (V. 920 ff.). Ehre erscheint hier als knappes Gut, dessen Attraktivität so groß ist, daß Normbrüche nicht nur in Kauf genommen werden, sondern strukturell unvermeidbar sind. Um Ehre zu erwerben, muß man also notwendigerweise auch gegen christliche Werte und moralische Normen verstoßen.

Nachdem der Gegner verwundet in die Richtung seiner Burg reitet, jagt Iwein ihm, wie es heißt, »âne zuht« (Regel und Rücksicht vergessend, Iwein, V. 1056) nach. Dort tötet er ihn unehrenhaft, indem er von hinten auf den Gegner einsticht. Dies geschieht aus der Notwendigkeit heraus, einen Beweis seiner vollbrachten Taten mit nach Hause nehmen zu müssen. Dabei denkt Iwein an die spöttischen Worte des Höflings Keie, der ihn, falls er keine Beweise vorlegen könne, als Feigling stigmatisieren würde:

doch gedâht er an einen schaden,/ daz er niht überwunde/ den spot den er vunde,/ sô er sînen gelingen/ mit deheinen schînlichen dîngen/ ze hove erziugen môhte,/ waz im danne tôte/ âlliu sîn arbeit.

er dachte doch an einen unglücklichen Umstand:/ daß er nichts gegen den Spott ausrichten könne,/ mit dem er bei Hofe überschüttet werden würde,/ wenn er seinen Sieg/ nicht mit handgreiflichen Beweisen/ bei Hofe bezeugen könne,/ und wozu ihm dann/ alle seine Mühe genützt hätte (V. 1522 ff.).

Ehre ist kommunikativ hergestellt und verlangt Augenzeugen und Beweise. Die auf den ersten Blick so lakonisch wirkende (und in der germanistischen Sekundärliteratur oft als »Ironie« interpretierte) Aventuredefinition kann also als eine Art generative Regel gelesen werden, die im Zentrum der Ehrgrammatik des ersten Textteils steht.

Die besondere Dynamik des symbolischen Kapitals, derzufolge jeder Ritter nach Akkumulation von Ehre streben muß, kommt dann in einer Warnung zum Ausdruck, die der Arturritter Gawein an Iwein direkt nach dessen Heirat adressiert. Sie betrifft das »verlügen«, das häusliche Leben fern aller Turniere und Abenteuer, bei dem Iwein seine errungene Ehre wieder verlieren könnte (V. 2787 ff.). Ehre erweist sich so als symbolisches Kapital, das ähnlich dem ökonomischen Kapital arbeiten muß, um einen Wert-

verfall zu vermeiden. Iwein hält dann später den gesetzten Termin für die Rückkehr zu seiner Frau nicht ein und verstößt damit nicht nur gegen seine Treupflicht, sondern auch gegen die soziale Verpflichtung, für seine Frau Laudine sowie die Ehre ihres Landes, die ohne einen Ritter im Zweifelsfalle nicht verteidigt werden kann, einzustehen.

Diese Geschehnisse zeigen, daß die kollidierenden Feldanforderungen von Haus, Minne, Treue einerseits und Aventure andererseits über den alten Habitus des rücksichtslosen, moralfreien Ehrverhaltens nicht mehr vereinbart werden können. Iwein wird aus der Adelsgesellschaft ausgestoßen, was im Text auf mehreren Ebenen veranschaulicht wird: er wird wahnsinnig, irrt im Wald herum (d. h. in dem typischen Raum außerhalb der Adelsgesellschaft) und verliert außerdem noch alle äußeren Zeichen des Adels (z. B. Kleidung, Waffen, Haltung) (V. 3257 ff.).

Iwein wird dann über wohlkalkulierte Hilfeleistungen adeliger Damen in die Adelsgesellschaft reintegriert:

und ich weiz daz als mînen tôt,/ vrouwe, daz alle iuwer nôt,/ die iu durch  
sînen übermuot/ der grâve Aliers lange tuot/ und noch ze tuonne willen  
hât,/ der wirt iu buoz unde rât,/ ob er von uns wirt gesunt.  
Und ich weiß so gewîß wie ich sterben muß,/ Herrin, daß Ihr aller Eurer  
Drangsal,/ die Euch in seiner Anmaußung/ der Graf Aliers seit langem  
zuffügt/ und weiter zuzufügen willens ist,/ sogleich ledig werdet,/ wenn er  
durch uns geheilt wird (V. 3407 ff.).

Er verpflichtet sich damit jedoch zu ritterlicher Hilfetat als Gegengabe:

nû vüeret mich mit iu hin:/ sô handelt ir mich harte wol,/ und gedienez  
immer als ich sol.  
Nehmt mich mit Euch,/ so handelt Ihr gütig an mir/ und ich will es immer  
nach Schuldigkeit vergelten (V. 3634 ff.).

Fortan dient er als eine soziale Institution, die auf Anfrage solchen Adeligen zu Hilfe eilt, die vor dem Hintergrund einer standesimmanenten Gerechtigkeitsnorm benachteiligt worden sind:

swem mîns dienstes nôt geschiht/ und swer guoter des gert/ dern wirt es  
niemer entwert.  
Wem immer meine Hilfe nötig ist,/ und jedem guten Menschen, der sie  
sucht,/ dem wird sie niemals verweigert (V. 6002 ff.).

Der Text schlägt also eine ritterliche Ehrsemantik vor, die durch Sozialität und den Dienstgedanken geprägt ist. Diese Institution

ist aber nur deshalb funktionsfähig, weil der nutzenorientierte Grundmechanismus der Ehre weiterhin in Kraft bleibt. Die nunmehr karitativen Aventure-Taten führen zum Ehrerwerb, das symbolische Kapital regelt die Statuszuweisung.

Die semantische Umstellung des Ehrbegriffs wird am deutlichsten in der »Burg zum schlimmen Abenteuer«. Auf dieser sonderbaren Burg wird nicht nur der Hausherr von zwei Riesen terrorisiert, sondern es arbeiten auch dreihundert adelige Frauen erzwungenermaßen in einer Art frühkapitalistischen Fabrik (»man gît uns von dem pfunde/ niuwan vier pfenninge«, »Man gibt uns bloß vier Pfennige vom Pfund«; V. 6398). Iwein nimmt die großzügige Gastfreundschaft an, befürchtet aber schon den Zwang zur Gegengabe:

ez vert allez wol noch:/ nû vürht ich aber vil sêre/ daz ich dise grôze ère/  
vil tiure gelten müeze/ (der anfang ist ze stüeze), [...]  
Noch geht alles gut,/ doch ich habe schlimme Bedenken,/ daß ich diese  
große Ehrerbietung/ sehr teuer bezahlen muß, –/ der Empfang ist gar zu  
freundlich – (V. 6556 ff.).

Tatsächlich wird er zu einem Kampf gegen die Riesen verpflichtet. Nach dem Sieg soll er die Tochter seines Burgherren (wiederum als Gegengabe) zur Frau nehmen:

ir müezt si nemen,  
s sprach ter wirt,/ >ode ir sît gevangen<  
>Ihr müßt sie heiraten< sagte der Burgherr./ >oder ich lasse Euch gefangen-  
setzen< (V. 6812 f.).

Iwein muß dieses Angebot trotz der Schönheit, Anmut und Bildung der Tochter jedoch ausschlagen, denn er will die immer noch bestehende Treupflicht gegenüber seiner Frau Laudine endlich erfüllen. Da aber das Ausschlagen einer Gegengabe den Burgherrn entehren würde, erfüllt Iwein seine Annahmepflicht durch ein karitatives Werk, indem er vom Burgherren die Freilassung der adeligen Frauen fordert.

Das Beispiel macht deutlich, daß der Ritter nicht freiwillig oder aus idealistischen Motiven heraus zur »edlen Tat« schreitet. Vielmehr bietet diese sich an, um den Erfordernissen der Ehrökonomik – Gabe und Gegengabe – gerecht zu werden und zudem noch eine Art »moralischen surplus« einzustreichen. Dies aber ist genau die Problemlösungsstrategie, die das gesamte Epos seinem adeligen Publikum andient.

Darüber hinaus wird deutlich, daß Iwein mit seinen Hilfeleistun-

gen immer innerhalb der Adelsphäre verbleibt: er fordert also keineswegs einen gerechten Lohn für Fabrikarbeiterinnen, sondern die Freisetzung von Edelfrauen. Die Frauen »bezahlen« ihre Rettung wiederum durch die Bitte an Gott, Iwein mit dem distinktiven Kapital der *saelde* und *ère* vor Gott zu belohnen (der Text kommentiert dies mit der Wertung: »und daran taten sie recht«). Iweins scheinbar selbstlose Tat bringt sogar noch einen »höheren« Nutzen, einen Platz im Himmelreich (V. 6858 ff.). Die Thematisierung der Ehrkalküle, ihrer Probleme und möglicher Lösungen erreicht im letzten Kampf des Epos ihren Höhepunkt. Hier tritt Iwein in einem Erbstreit auf der Seite einer jungen Frau an, die sich im Recht befindet. Er kämpft – unweisend – gegen seinen Freund, den Artusritter Gawein, der in einer Auftragsarbeit für die unrechtmäßigen Forderungen der älteren Schwester einsteht. Gawein steht hier übrigens stellvertretend für die funktionalen Insuffizienzen einer noch nicht durch den »neuen« Ehrbegriff gesteuerten Instanz des Artushofes.

Die Beschreibung dieses Kampfes zwischen absolut gleichstarken und ebenbürtigen Rittern bedient sich einer ökonomischen Terminologie, wobei die Pointe darin besteht, daß die »Gebenden« in diesem Kampf einerseits die Begrifflichkeit dem Bereich des Handels entlehnen, andererseits aber trotz einer durchgehenden Überfluß- und Überbietensemantik nicht wie ein Händler bankrott gehen:

si entlihen bēde ūz voller hant,/ und wart nāch gelte niht gesant:/ wand sī heten ūf daz velt/ beide brāht ir ūbergelt/ und vergulten an der stat/ mē und ē dan man sī bat./[...]

sī nāmen wuocher dar an/ sam zwēne werbende man:/ sī pflāgen zir gewinne/ harte vremder sinne./ dehein koufman hete ir site,/ ern verdurbe dār mite:/ dā wurden sī rīche abe.

Sie teilten beide mit vollen Händen aus,/ und man brauchte doch nicht nach Geld zu schicken,/ denn sie hatten auf den Kampfplatz/ Kapital und Zinsen mitgebracht/ und zahlten auf der Stelle/ reichlicher und schneller zurück/ als man es haben wollte (V. 7165 ff.). [...]

Sie erzielten Gewinn damit/ wie zwei Händler,/ aber sie machten ihren Profit/ auf äußerst befremdliche Weise./ Hätte ein Kaufmann ihre Methode gehabt,/ so hätte er damit bankrott gemacht,/ sie aber wurden damit reich (V. 7193 ff.).

In Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Ökonomie wird also praktisch behauptet, daß das spezifische Knappheitsproblem *die-*

ser Adelswelt bewältigt werden kann, ohne auf bürgerlich-händlerische Knauserigkeit zurückgreifen zu müssen: der distinktive Lebensstil des Überflusses bleibt erhalten. Hier zeigt sich, daß Verschwendung als symbolische Investition aufzufassen ist. Die Verschwender ehren sich durch ihre Verschwendung und distinguieren sich gegenüber einer profanen Händlerökonomik.

Durch Verschwendung wird Ehre akkumuliert, und allgemeiner: Ohne Repräsentation und »Zurschaustellung« ist eine gesellschaftlich hohe Position nicht nur sinnlich kaum faßbar, sondern sie stellt sich erst gar nicht her. Für das symbolische Kapital im Mittelalter gilt deshalb auch die Regel: »keine Akkumulation ohne Repräsentation«. Erst mit dem Aufkommen der bürgerlichen Ökonomie, mit zunehmender Ausdifferenzierung der wirtschaftlichen Sphäre und des Handels bricht diese Adelsökonomie zusammen. Der »symbolische Kapitalismus« des Mittelalters wird abgelöst durch den ökonomischen Kapitalismus der bürgerlichen Moderne. Man könnte in Zuspitzung von Luhmann (1973) sagen: der Adel hat sich unter den veränderten Bedingungen »kaputt-repräsentiert«.

Der Kampf wird ohne Sieger und Verlierer abgebrochen, und beide Ritter haben durch ihre Stärke und Tapferkeit eine große Menge symbolischen Kapitals erworben. Dieser Kampf bündelt die im Epos angebotene Synthese von Ehrakkumulation und moralisch guter Tat, die potentielle Aufhebung der Logik des Nullsummenspiels (Ehre hier – Schande dort) und sogar schließlich die utopische Vermeidung des Kampfes als notwendiges Medium des ritterlichen Ehrerwerbs: neben den moralisch notwendigen Kämpfen ist einzig der Bereich der Gabe nun das adäquate Feld zur »pazifizierten« Distribution von Ehre.

Ehre als symbolisches Kapital unterliegt folgender Logik: sie ist akkumulierbar und erfordert, der Logik aller Kapitalien gemäß, Akkumulation. Mit Ehre wird nutzenorientiert kalkuliert:<sup>8</sup> man investiert das symbolische Kapital Ehre, und diese Investition kann sich, wie eine ökonomische Investition, in hohen Gewinnen auszahlen; wenn das »symbolische Geschäft« jedoch mißlingt,

8 Der Nutzenaspekt der Ehre kommt auf der Textebene in der Wortkombination *vrume* und *ère* offen zum Ausdruck; neben weiteren semantischen Koppelungen wie *saelde* und *ère*, *triuwe* und *ère*, *guot* und *ère*, *lip* und *ère*. Besitz, Leben und adelige Körperlichkeit, Treue und Ehre vor Gott sind integrale Elemente der Ehrsemantik des Epos.

kann es zum Verlust des Investierten kommen. Ehrerweisungen beruhen auf Gegenseitigkeit im Sinne des Gabentausches, wie sie Marcel Mauss (1968) beschrieben hat; Ehre kann auf Kredit gewährt werden.<sup>9</sup>

Während vor der »Waldszen« soziale Verpflichtungen und Ehransprüche kollidieren, wird im zweiten Teil des Epos gezeigt, daß soziale, rechtliche und moralische Bindungen, die Stabilität sichern, notwendig mit der Akkumulation von Ehre verknüpft sind: einerseits kann der Ehrerwerb nicht mehr absolut verfolgt werden, sondern er bedarf der Ankoppelung an euphemisierende karitative Semantiken. Ehrerwerb ist nur noch als »gute Tat« möglich. Andererseits aber ist die »gute« Ausrichtung darauf angewiesen, daß die Ökonomie der Ehre und somit die ständische Differenzierungsfunktion des Ehrhabitus erhalten bleiben, da sonst die stratifikatorische Ordnung zusammenbräche. Darüber hinaus ist, wie gezeigt wurde, Ehre als Medium innerständischer Distinktion unverzichtbar.

In der dichotomen Struktur des Epos aus erstem und zweitem Aventiurekreis wird die Geltung der von Bourdieu formulierten Verschleierungsregel eindrucksvoll sichtbar. Im ersten Teil führt die Mißachtung der Regel zur Katastrophe: der Held verfolgt ohne jede Verstellung sein Nutzenkalkül und endet im Wahnsinn. Im zweiten Teil bewirkt der Einsatz euphemisierender Mittel (die karitative Semantik und Ausrichtung der Aventiuren) einen für alle Beteiligten glücklichen Ausgang. Es wird so eine attraktive »Corporate Identity« der sozial dienenden, guten Ritterschaft entworfen, die in der Außenkommunikation des Adels legitimiert

9 Wenn man mit Clifford Geertz (1990) eine Ethnographie auch als einen quasi literarischen Text begreift, dann erscheint ein Vergleich des mittelalterlichen Epos mit Bourdieus Beschreibung zur Kabylei reizvoll. Neben vielen Gemeinsamkeiten fallen auch einige Unterschiede auf: der Zwang, durch ständige Aktivitäten immer weitere Ehre zu gewinnen und zu sichern, existiert bei den Kabylen nicht in dieser Form, auch erworbene Ehre verliert durch Statik nicht ihren Wert. Dies könnte damit zusammenhängen, daß die spätmittelalterliche Adelsgesellschaft zumindest binnenständig wesentlich dynamischer als das kabylysche System ist, zumal dort keine so extremen ökonomischen Unterschiede existieren. Vor diesem Hintergrund wird auch erklärbar, warum eine Überbietenssemantik (wie sie im angeführten Gawein-Iwein Kampf zum Ausdruck kommt) bei den Kabylen eher negativ sanktioniert wird.

torisch verwendet werden kann.<sup>10</sup> Das Epos entwirft eine utopische Textwelt, die dem (neu codierten) Helden immer die »richtigen« Angebote unterbreitet: Iwein wird nie von »bösen« Menschen angesprochen, und es entsteht kein Konflikt zwischen Ehrerwerb und sozialem Engagement.<sup>11</sup>

10 An dieser Stelle sei bemerkt, daß die herkömmlichen germanistischen Interpretationen meist davon ausgehen, daß Iwein sich nach seiner »Konversion« im Wald schuldeinsichtig, selbstlos und hilfsbereit verhält. Kritik an dieser dem Heroen unterstellten Sozialesemantik üben vor allem Fischer (1983) und Czerwinski (1989); sie sagen, daß das Moralische nie Richtschnur höfischen Handelns sei, vielmehr setze sich der höfische Ritter konsequent egoistisch durch. Meine Interpretation des Epos zeigt auf, daß diese beiden Interpretationsstränge zusammengedacht werden müssen: Iwein nützt sich selbst mehr, indem er seine sozialen Taten mit Ehrerwerb verbindet. Ehre als symbolisches Kapital funktioniert nur dann, wenn der nutzengeleitete Aspekt verschleiert wird.

11 Ehrerwerb, Reichtum, christliches Verhalten und Gottesglaube sind nicht nur im »Iwein«, sondern auch in anderen Epen (insbesondere Hartmanns) eng gekoppelt, und es werden ähnliche Lösungsangebote entwickelt. So wird auch im »Armen Heinrich« die Botschaft verkündet, daß Ehre und Reichtum niemals ohne Gott erworben werden können. Dienstelemente bis hin zur körperlichen Opferbereitschaft (das »Herzblut« eines Mädchens) werden explizit kalkulatorisch eingesetzt. Das Mädchen ist nur dazu bereit, sich selbst für seinen Lehnsherrn zu opfern, weil es vorher verschiedene Überlegungen anstellt: im Falle des Todes seines Lehnsherrn würde nicht nur ihm selbst, sondern der ganzen Familie die Existenzgrundlage entzogen. Das Mädchen erhofft sich durch das Selbstopfer a) eine Absicherung der eigenen Familie (da der Lehnsherr weiter für sie sorgen könnte), b) Ehre vor Gott und c) einen »guten« Platz im Himmelreich. Der Erwerb von Ehre als symbolisches Kapital ist auch hier an den Dienstgedanken gekoppelt, Ehre und ökonomisch-nutzenorientiertes Verhalten sind nicht voneinander losgelöst zu denken. Die Verbindung der unterschiedlichen Dimensionen des Ehrbegriffs (Eigennutz und Dienst) zieht sich auch noch durch moderne Betrachtungsweisen des Ehrphänomens: so fordert Hans Reiner (1956) eine Koppelung von Verantwortung und Ehre; er will das Ständische aus diesem Begriff verbannen und gleichzeitig die positiven (Disziplinierungs-)Leistungen des Begriffs integrieren.