



Philipp Ruch

EHRE UND RACHE

Eine Gefühlsgeschichte des antiken Rechts



campus

Ehre und Rache

Philipp Ruch ist Philosoph und Gründer des Zentrums für Politische Schönheit.

Philipp Ruch

Ehre und Rache

Eine Gefühlsgeschichte des antiken Rechts

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Promotion, Humboldt-Universität zu Berlin, Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftliche Fakultät, 2016

ISBN 978-3-593-50720-0 Print

ISBN 978-3-593-43639-5 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2017 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesetzt aus: Garamond

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Erster Teil: Ehre

I. Menschen ohne Ehre

1. Einleitung

Gegenstand und Zielsetzung.....	13
Zur Problemstellung der Arbeit.....	31
Grundzug des antiken Rechts: der <i>nomos tyrannos</i>	46

2. Methodische Vorüberlegungen

Antike Texte als Rechtsquellen	57
Gewohnheitsrecht.....	66
Gesetzes- und Vertragsrecht	71

II. Der Gewinn der Ehre

1. Ehre und Materie

Die Ehre im Spiegel politischer Anthropologie	82
Zeus' Armut	98

2. Desymbolisierungsresistente Ehren

Der antike Ehrenmaterialismus.....	106
Die Antastung desymbolisierungsresistenter Ehrenkörper	115

3. Desymbolisierbare Ehren

Die Produktion von Sichtbarkeit und Präsenz.....	120
Die Ehre im Raum	129
Die Ehre im Leib.....	136
Exkurs: Grundriss des Ehrgefühls in systematischer Absicht	149

4. Ehre und Recht

Die rechtliche Limitierung der Ehre	160
-------------------------------------------	-----

III. Der Verlust der Ehre

1. Entehrungen im Staatsrecht

Die »Angst vor <i>deshonneur</i> «	170
Vertrag mit dem Recht?	186

2. Entehrungen im Völkerrecht

Die Totalität des Politischen	190
Heraklits »Drehkreuz« von Freien und Sklaven.....	196

Zweiter Teil: Rache

IV. Zum Verhältnis von Ehre und Gewalt

1. Die Konstruktion aggressionsarmer Gesellschaften

Gefühle <i>aus</i> Ehre in der Forschung.....	205
Der antimoderne Ehrbegriff	216
Antike Formen der Gefühlskontrolle	222

2. Menschen ohne Rache

Die Blutevidenz der Rache in den antiken Tragödien.....	227
Die Gewaltevidenz der Rache in Epos und Historiographie.....	242
Recht und Rache	253
Antike Formen der Gewaltkontrolle: im Treppenhaus der Kultur.....	270

V. Die Entwicklung des archaischen Racherechts

1. Das homerische Racherecht

Die Humanität der Rache bei Homer.....	287
----------------------------------------	-----

2. Das posthomerische Racherecht

Handelsverbote mit der Rache: die Entstehung des archaischen Blutrechts.....	299
---------------------------------------------------------------------------------	-----

Gewaltuntertretung: die Kippfigur von Gewaltbereitschaft in Rachezwang.....	310
Zur Rechtskollision in der <i>Orestie</i>	323
VI. Das zwischenstaatliche Racherecht	
1. Fallbeispiele zum Zielkonflikt von Geld und Rache	
Treuhänder der Rache: das Schwert des antiken Völkerrechts.....	333
Die Annektierung von Schicksalsfolgen: Mytilenes Urteil.....	346
Die Kosten der Gewalt: der Flächenbrand der Rache	353
Exkurs: In der Gärtnerei der Macht. Ein Lehrstück antiker Staatsräson.....	361
Der Angriff Schuldloser: <i>hybris</i> im antiken Völkerrecht.....	366
Der Zielkonflikt zwischen Reichtum und Rache nach der Sizilischen Expedition	374
VII. Ausblick	
1. Petrischalen des Rechts	
Die Demontage der Ehre und die Kultivierung der Würde.....	378
Schluss	387
Literaturverzeichnis.....	392
Abbildungsverzeichnis	434
Dank.....	436

»Für jedes Land ist das Gestern des anderen Landes
eine Art Zukunft.«

Günter Anders

Erster Teil: Ehre

I. Menschen ohne Ehre

1. Einleitung

Gegenstand und Zielsetzung der Untersuchung

Aus der Geschichte der Physik ist die Erkenntnis überliefert, dass ein und dasselbe Naturphänomen, unter zwei Paradigmen betrachtet, mehr oder minder widerspruchsfrei als vollkommen unterschiedlichen Gegenstandsbereichen zugehörig wahrgenommen und konzeptualisiert werden kann. Zwei Physiker aus gegensätzlichen Schulen können denselben Untersuchungskörper vor Augen stellen und Unterschiedliches *sehen*. Als Thomas KUHN sich damit auseinandersetzte, was wissenschaftstheoretisch geschah, als die Idee des Gases vor dem geistigen Auge des Physikers hinzutrat, gibt er seinen Beobachtungen die Form eines Arbeitsauftrages: »nicht nur das Gas selbst zu sehen, sondern auch, was das Gas war.«¹ Die vorliegende Arbeit ist nach diesem Auftrag gegliedert. Es wird auf die Erkenntnis ankommen, dass »Ehre« *ist und was sie ist*.

KUHN bezeichnet den Augenblick, in dem ein Physiker zum ersten Mal das Gas »sieht«, als »Gestaltwandel« – als Kipppunkt, an dem die alte Wahrnehmung in die neue umschlagen kann.² Zwar wird immer wieder bestritten, dass es historisch jemals zu abrupten Umschwüngen in den Naturwissenschaften kam (vielmehr soll sich die alte Vorstellung mit den Implikationen einer neuen Theorie überlagert haben und vermischen),³ aber gerade aus der Rückschau existiert die Wahlmöglichkeit zweifelsohne, die Welt unvermittelt mit und ohne Gastheorie zu betrachten. Der Begriff »Ehre« enthält vielleicht diese seltene Gelegenheit, die Welt des Politischen

1 Vgl. Kuhn (1973), S. 82.

2 Vgl. Ebd., S. 120, 152 u. 159. Zur bildlichen Evidenz im vexierhaften Hasen-Enten-Kopf: Wittgenstein (1984), S. 520.

3 Vgl. Shapin (1998), S. 9ff.

mit anderen Augen wahrzunehmen und die neue in eine alte Welt umschlagen zu lassen. Der Vexierpunkt bedarf allerdings der Vorbereitung, des Sehen-Lernens und der Verabschiedung von herkömmlichen Vorstellungen über die Natur von Ehre und Rache.

Analog zu den physikalischen Kernbegriffen ›Kraft‹, ›Raum‹, ›Masse‹ und ›Energie‹⁴ stellen sich auch beim politikwissenschaftlichen Pendant ›Ehre‹ Verständnis- und Übertragungsschwierigkeit ein. Das Selbstverständnis westlicher Gesellschaften scheint nicht *auf* ›Prestige‹,⁵ ›Reputation‹,⁶ ›Ansehen‹⁷ oder ›Anerkennung‹⁸ zu gründen, wie sich älteren Autoren die Macht der Ehre aufdrängt. Äquivalenzbegriffe decken die Eigenschaften eines alten Schlüsselbegriffs gemeinhin zu. Zusatzbegriffe wie ›Nachhaltigkeit‹ reichen nicht an das antike Interesse an Unvergesslichkeit heran, das teilweise in den Quellen aufscheint.⁹ Es kommt zu einer Spannung zwischen Begriffs- und Phänomenaktualität,¹⁰ die zu Irrtümern und Unterstellungen führt.¹¹ Dieser Bedeutungsverlust wirkt sogar retroak-

4 Vgl. die epistemologischen Probleme der Begriffskonstanz bei Newton und Einstein: Kuhn (1973), S. 73, 140 [»Aber die physikalischen Beziehungen dieser Einsteinschen Begriffe sind auf keinen Fall mit denen der Newtonschen Begriffe gleichen Namens identisch.«], 141 [»Dieser Zwang, die Bedeutung von feststehenden und vertrauten Begriffen zu ändern, ist der Brennpunkt der revolutionären Wirkung der Einsteinschen Theorie.«] u. 189.

5 Vgl. Deutsch (1968), S. 35ff. u. 64ff.; Bowman (2006), S. 213 u. 216f.

6 Vgl. Dinges (1994), S. 23; Disselkamp (2002), S. 17, 20 u. 172.

7 Vgl. Sterchi (2005), S. 23 (Anm. 34) u. 231; Stolle (1999), S. 25, 50 u. 197.

8 Vgl. Honneth (2003); Ricoeur (2006). Das gilt auch für Fukuyamas Analysen, dessen Anerkennungsbegriff den Ehrbegriff absorbiert und Vorstellungen von Ehrlosigkeit und Superiorität inkorporiert: Fukuyama (1992).

9 Vgl. Fn. 419 [»Fn.« werden im Folgenden die Fußnoten abgekürzt, die sich auf die vorliegende Arbeit beziehen; »Anm.« steht für Fußnoten und Anmerkungen in anderen Texten].

10 Eingehender zu diesem Problem anhand von Behelfsbegriffen wie ›Stolz‹, ›Status‹, ›Image‹, ›Integrität‹, ›Kreditabilität‹ oder ›Selbstbewusstsein‹: Vogt (1997), S. 41 u. 233; Roodenburg (1998), S. 368; Fetscher (1991), S. 5; Burkhart (2006), S. 114ff.

11 Beispielhaft: »Das Reden über Ehre ist innerhalb der ständischen Ordnung Reden über den Anspruch auf Macht. Mit dem Wort Ehre wird er erhoben oder bestätigt und in ein euphemistisches Gewand gekleidet.« Schuster (1998), S. 47. In der *Enzyklopädie der Neuzeit* etwa heißt es unter dem Lemma Adelsehre: »Offen ist aber beispielsweise die Frage, welche konkrete Rolle das Handlungsmotiv des Gewinnens von Nachruhm in politischen Entscheidungsprozessen besaß.« Graf (2005), Sp. 55. Dass ausgerechnet für die Ehre des Adels eingestanden wird, dass es sich um ein unerforschtes Phänomen handelt, ist einigermaßen bemerkenswert.

tiv¹² auf die Erforschung der Geschichte zurück. Das Lemma ›Ehre‹ kommt in zahllosen Nachschlagewerken wie im *Metzler-Lexikon Antike* schon gar nicht mehr vor.¹³

Otto BRUNNER weist darauf hin, dass die Begriffe, welche Geisteswissenschaftler gedankenlos aus der Alltagssprache aufgreifen und auf das historische Material anwenden, stets Teil des Erkenntnisproblems sind.¹⁴ Die bekannten Begriffe bringen zu Fall, was eigentlich ergriffen werden sollte. Sie sägen das menschliche Verhalten auf Bekanntes nach anderen Vorstellungen zurecht. Deshalb fällt BRUNNERS Wahl bewusst nicht auf einen der hegemonialen politikwissenschaftlichen Deutungsbegriffe wie ›Macht‹ oder ›Prestige‹, sondern er reaktiviert die Originale ›Ehre‹ und ›Fehde‹, um das politische Verhalten einer vergangenen Zeit einzuholen: »Jede politische Geschichte des Mittelalters, die an der Fehde vorbeisieht, versperrt sich selbst den Zugang zu Einsichten, aus denen politisches Handeln im Mittelalter erst verstanden werden kann.«¹⁵

Was zunächst aufgegeben werden muss, ist die Selbstgewissheit überlegener historischer Einsichten.¹⁶ Wie Frank J. FROST darstellt, ist das Wesen der attisch-adligen Politik in frühklassischer Zeit »dominated not by motives of economic gain and certainly not by political ideology, but by pride, honor, self-esteem and the respect of others«.¹⁷ In modifizierter Form, aber

12 Die Theorie der Retroaktivität, bei der alte Inhalte im Lichte neuer Erfahrungen rückwirkend uminterpretiert werden, ist sehr alt. Thukydides berichtet, die Athener seien sich zur Zeit der Pest uneins gewesen, ob es Seuche oder Hunger in einem alten Sprichwort hieß: »Es siegte aber unter diesen Umständen, wie nicht anders zu erwarten, die Ansicht, es habe ›Seuche‹ geheißsen, denn die Menschen lenken ihre Erinnerung immer nach dem Erlebten.« Thukydides II. 54 [Übers. Vretska/Rinner].

13 Vgl. Brodersen (2006). Zum Befund: Vogt (1997), S. 19f.; Burkhart (2006), S. 15f. Appiahs Proklamation dürfte nicht völlig falsch sein: »Wir mögen glauben, mit der Ehre abgeschlossen zu haben, aber die Ehre hat nicht mit uns abgeschlossen.« Appiah (2011), S. 18.

14 Vgl. Brunner (1984), S. 119 u. 161–163.

15 Ebd., S. 108. Brunner zielt auf Grundsätzliches: »was Politik in der Vergangenheit jeweils heißen kann und unter welchen Voraussetzungen politisches Handeln möglich ist«. Ebd., S. 2.

16 »[B]ut here perhaps we need to give his [Homers, Anm. P.R.] accounts of how decisions are reached, and on what grounds, more credence than our own cultural assumptions and our confidence in the possession of superior historical insight would always suggest.« Gould (1989), S. 67.

17 Vgl. Frost (1981), S. 37 [eig. Hervorh.]. Zu derselben Erkenntnis für die Politik des frühen 19. Jahrhunderts: Aschmann (2010), S. 24f.

am deutlichsten, zeichnet Jean-Marie MOEGLIN den epistemologischen Anspruch vor, indem er die Ehre von Politikern für mehr hält »als lediglich eine anekdotische und leicht veraltete Arabeske; sie bestimmte – neben den sehr realen territorialen Einsätzen – zentral ihr politisches Handeln.«¹⁸ Die Ehre sei – genauso wie ihre Wiederherstellung durch »Rache« (oder »Fehde«) – als politische Kategorie unverzichtbar, um Verhalten zu interpretieren, Entscheidungen zu erklären und Prognosen zu wagen. Als hätte MOEGLIN den Erkenntnisauftrag KUHNS vernommen, nämlich sehen zu lernen, *dass* Gas ist und *was* es ist,¹⁹ bezeichnet er Ehre als Kategorie, in der und durch die alles geschieht.²⁰ Ehre und Rache bilden tragende und tragfähige Fundamente des Politischen.

Die Entscheidung, sich moderneren Begriffen zu verweigern (die Nachkommen ebenso befremdlich erscheinen dürften²¹) und auch keinen neuen Begriff mit altem Quellenmaterial anzureichern,²² sondern stattdessen einen alten Denkhorizont, ein altes Paradigma, zu rekonstruieren, soll Ernst machen mit dem geisteswissenschaftlichen Pendant naturwissenschaftlicher Grundlagenforschung: untergegangene Schlüsselkategorien kommen zu neuem Recht, nicht nur um das Alte begreif- und erkennbar zu machen, sondern um *in ihnen* die eigene Zeit sehen zu lernen.

Mit überalterten Begriffen kann am politischen Geschehen der Gegenwart etwas sichtbar werden, das bislang unkenntlich geblieben ist. Der Anspruch, mit aktuellen Begriffen in die Vergangenheit zu leuchten, lässt sich so auf den Kopf stellen, »denn die Vergangenheit birgt wertvolle Kräfte zum Aufbau der Gegenwart und Zukunft.«²³ Erkenntnisse werden mitunter weniger dadurch gewonnen, moderne Begriffe der Geschichte aufzunähen, als in scheinbar antiquierten Begriffen die Moderne zu betrachten und

18 Vgl. Moeglin (1995), S. 90.

19 Vgl. Fn. 1.

20 Vgl. Moeglin (1995), S. 78ff. Ähnlich schreibt Ludgera Vogt: »daß man von der Ehre wie von einem Tenor, der ihrem gesamten Lebensgefühl Färbung gab, sprechen kann. Diese Ehrauffas[s]ungen formten jahrhundertlang den Lebensstil großer Teile der vormodernen Gesellschaft.« Vogt (1994), S. 14.

21 Vgl. Appiah (2011), S. 15 u. 17.

22 Exemplarisch ist Bernhard Sterchi Vorhaben: »Der Begriff des Ansehens wird in den vorliegenden Betrachtungen primär deswegen bevorzugt, weil er historisch und konzeptuell am wenigsten vorgeprägt ist.« Sterchi (2005), S. 233. Vgl. Fn. 7.

23 Vgl. Conrad (1954), S. VII [dort gemünzt auf Rechtsgeschichte].

durch *interpretatio moderna*²⁴ einen Beitrag zur Bewältigung der Gegenwart zu leisten. Es ist zumindest prüfenswert, ob einstmals »gefundene Antworten nicht nur »modern« anmuten, sondern es in vielem auch (noch) sind.«²⁵ Selbsterkenntnis wird durch vergangene Begriffe nicht erschwert, sondern erleichtert. Antiquierte Begriffe reißen den Menschen aus seiner Zeit und stellen ihn auf einen anderen Boden.²⁶ Die Verheißung ist daher, dass die »Ehre« anderes und mehr sehen lässt – an der Vergangenheit ohnehin, aber auch an Gegenwart und Zukunft.

Als ersten Begriff, der aus der dystopischen Kunstsprache »Neusprech« verschwindet, nennt George ORWELL – vor den politischen Schlachtbegriffen Gerechtigkeit, Moral, Demokratie oder Wissenschaft – den der Ehre.²⁷ Georg SIMMEL warnt vor diesem Verschwinden: »Eine Gesellschaft, in der der Ehrbegriff verschwände, würde damit ihren sittlichen Verfall bekunden und ihren äusserlichen einleiten.«²⁸ Auch Bernard Mandeville ist die Ehre das verlässlichste Bindemittel des *body politic*. Ohne sie sagt er der Menschheit voraus, »innerhalb großer Gemeinschaften bald zu tyrannischen Schurken und zu verräterischen Sklaven« auszuarten.²⁹ Nun lassen sich die Zeitdiagnosen, nach denen die sittlichen Grundlagen der modernen Gesellschaft erodiert sein sollen, kaum noch zählen. Aber ORWELLS apokalyptische Vision einer Gesellschaft, die den Begriff Ehre nicht mehr versteht, ist Wirklichkeit geworden.

In früheren Gesellschaften ist Ehre eine »absolute[n] Herrscherin über die sozialen Beziehungen«,³⁰ ein Schlüsselbegriff »zum Verständnis des Funktionierens von Ordnungssystemen«,³¹ der »Knotenpunkt sozialhistorischer Forschungsmöglichkeiten«,³² – und zwar grundlegend für das

24 Zum Begriff: Böhme (2011), S. 19.

25 Vgl. Barta (2010), S. 102.

26 Vgl. 9. Brief: Schiller (2009), S. 35 u. 38.

27 Vgl. Orwell (2001), S. 367.

28 Simmel (1989), S. 190.

29 »Obgleich es sich der Hauptsache nach aus unsern Schwächen ableitet, hat doch keine – wenigstens keine mir bekannte – Tugend gleich erfolgreich an der Zivilisierung der Menschheit mitgewirkt: der Menschheit, die innerhalb großer Gemeinschaften bald zu tyrannischen Schurken und zu verräterischen Sklaven ausarten würde, wenn die »Ehre« keinen Platz mehr bei uns fände.« Mandeville (1957), S. 194f.

30 Vgl. Graf (2005), Sp. 54.

31 Vgl. Kramer (1974), S. 46.

32 Vgl. Dingess (1989), S. 438.

»Selbstverständnis als auch für den Zusammenhalt der Gemeinschaft«.³³ Im 21. Jahrhundert ist Ehre dagegen weit davon entfernt, die »Ordnungsgrundlage«³⁴ des Daseins zu bilden. Ehre wie öffentliche Schande scheinen »in modernen westlichen Gesellschaften und wissenschaftlichen Diskursen eine geringe Rolle zu spielen«.³⁵ Sind wir Menschen ohne Ehre?

In der Selbstbeschreibung von Individuen oder Staaten taucht der Begriff selten auf. Die postheroische Gesellschaft ist im Kern eine »post-honor society«,³⁶ wenngleich deutsche Politiker das semantische Potenzial von Ehrenwörtern unlängst ausbeuteten, um sich als Männer von Ehre zu inszenieren, deren Wort (noch) etwas gilt. Der Vergleich mit dem ganzen unehrenhaften Rest der Gesellschaft sollte Korruptionsbeziehungen mit der beinahe »klassischen« Vorstellung verdecken, dass Ehre sich eigenmächtig über Recht hinwegsetzt und hinwegsetzen kann.³⁷ Es bleibt beim altmodischen, angestaubten, feudalen und anachronistischen Klang eines Begriffs,³⁸ zu dem allerhöchstens gegriffen wird, um den eigenen Handlungen einen chevaleresken Glanz zu verleihen: »Die Ehre hat man ins Exil auf ein philosophisches St. Helena geschickt, wo sie ihre verblassenden Epauletten betrachtet und erlebt, wie ihr einst glänzendes Schwert in der salzigen Luft rostet.«³⁹ Ludgera VOGT bestreitet diese Antiquiertheit, indem sie aus Zeitungsartikeln 389 Belegstellen herausfiltert.⁴⁰ Damit setzt sie allerdings Gebrauchsfrequenz (oder Begriffskonjunktur) unzulässig mit Aktualität gleich. Ehre mag vielleicht nicht ins *Kleine Lexikon untergegangener Wörter*⁴¹ gehören. Aber die Dauerpräsenz eines Wortes widerlegt nicht dessen altmodischen Klang, wenngleich die dramatische Wortfeldreduktion innerhalb von zwei Jahrhunderten (von 324 Lemmata in Grimms Wörterbuch auf 99 im Duden) einen gewissen Abwärtstrend markiert.⁴²

33 Vgl. Brüggemack (2006), S. 58.

34 Vgl. Zunkel (1975), S. 2f.

35 Vgl. Meyer (2011), S. 87 (Anm. 5).

36 Der Begriff stammt von Akbar S. Ahmed. Vgl. Bowman (2006), S. 25.

37 Zum Missbrauch deutscher Ehrenwörter: Vogt (1997), S. 127; Speitkamp (2010), S. 229f.

38 »Wer heute mit Zeitgenossen über »Ehre« redet, gerät leicht in den Verdacht, hoffnungslos altmodisch zu sein.« Fetscher (1991), S. 4.

39 Appiah (2011), S. 193.

40 Vgl. Vogt (1997), S. 225ff.

41 Vgl. Osman (1997).

42 Vgl. Burkhart (2006), S. 227f. (Anm. 3). Zum Begriffssterben im anglo-amerikanischen Wortschatz, vgl. Bowman (2006), S. 10, 33, 221 u. 298.

Bemüht – und gebraucht – wird ›Ehre‹ zumeist für das große Gegenüber des Westens, den Antimodernismus fremder Kulturen, entweder um sich von deren überkommenem Denken abzusetzen⁴³ oder um »jüngst generierte Konfliktpotentiale der globalisierten Moderne wie zwischen Schiiten und Sunniten« zu verschleiern und die Konsequenzen eigener politischer (Kriegs-)Entscheidungen fernzuhalten.⁴⁴ Wenn ein pakistanischer Politiker den Westen als *bay ghairat* (ohne Ehrgefühl) beschimpft,⁴⁵ bleibt der Vorwurf nicht nur unwidersprochen, sondern wird zum Anlass, den so Sprechenden nicht mehr ganz ernst zu nehmen und auf der Höhe der Zeit zu wännen. Wie James BOWMAN demonstriert, greift unter amerikanischen Politikern sogar eine Scham um sich, den Begriff der Ehre öffentlich zu benutzen,⁴⁶ da er den Sprecher in archaischen Denkstrukturen positioniert und dem Anspruch auf Fortschrittlichkeit zuwiderläuft.⁴⁷

43 S.u. S. 206ff.

44 Vgl. Turner (2008), S. 69f. Zu demselben Verdacht bei ›Ehrenmorden‹: Speitkamp (2010), S. 272f.

45 Vgl. Appiah (2011), S. 167. Appiah sieht undogmatisch keinen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Menschenrechten und Ehre. Er rät, die diskursive Macht der Ehre nicht absichtlich zu verschenken. Statt gegen die Ehre zu wettern, könne sie immer auch gegen Phänomene wie Ehrenmorde in Stellung gebracht werden (wenn sie das Ansehen eines Landes senken). Allzu oft verschenken westliche Politiker fahrlässig dieses Druckmittel im Kampf gegen Menschenrechtsverbrechen. Er rät zu weniger Apellen an die Menschenrechte und mehr diskursivem Einfühlungsvermögen in die Ehrsemantik. Vgl. Ebd., S. 181, 184 u. 187f.

46 »[...] honor having become an embarrassment to the official culture«. Bowman (2006), S. 177. In *Die Zeit* bedingt sich ein deutscher Soldat für die Berichterstattung über seinen Berufsstand aus, ohne Nachnamen oder Bild zu erscheinen. Seinen Horror vor der medialen Sichtbarkeit begründet er mit einer Furcht vor Ehre: zwei unglückliche Kameraden, denen das Ehrenkreuz für Tapferkeit verliehen worden sei, wurden dafür mit »Hass-Mails und Drohanrufe[n]« überschüttet. Vgl. Dausend (2011), S. 4.

47 »When America and its allies went to war in Iraq, it seems never to have occurred to anybody [...] that such a move could be, let alone should be, justified in terms of national honor. To that primitive way of thinking«. Bowman (2006), S. 3. »It would be interesting to see what would happen if a politician today had the temerity to cite the avenging of American national honor as a reason for the employment of American troops, but it doesn't take much acquaintance with the media and popular culture to realize the dangers«. Ebd., S. 32. Daraufhin legt Bowman die Sprachmanöver amerikanischer Politiker »schamlos« offen, die eine Begründungslücke aufreißen, wo der passende Begriff fehle: Ebd., S. 215, 239ff., 297, 303 u. 308.

Die Ehre ist nicht mehr »self-evident«. Ihre *enargeia* scheint aufgebraucht.⁴⁸ Aber wie konnte es dazu kommen? Warum und vor allem wann die Transformation zur »post-honor society«⁴⁹ ihren Lauf nahm, darüber existieren unzählige Spekulationen, Datierungsversuche und Erklärungsmodelle: politikwissenschaftliche (Anarchie – Gewaltmonopol), demokratietheoretische (Hierarchie – Egalität),⁵⁰ religionstheoretische (Bergpredigt – Rache)⁵¹ und soziologische (Kollektivismus – Individualismus).⁵² Bis

48 Zur *enargeia* (Eindringlichkeit), die etwas in Bewegung zu versetzen vermag, weil Bilder vor dem inneren Auge entstehen: Gödde (2001), S. 246 u. 249.

49 Wie Fn. 36.

50 Nach dieser Hypothese müsse die Durchsetzung der egalitären Demokratie die Bedeutung einer hierarchisch strukturierten Ehre nivellieren und vice versa. Dazu: Vogt (1997), S. 369. Zur Zerstörung der Egalität durch den Bedeutungsgewinn der Ehre seien die Theorien zum Ehrgefühl der Magistrate genannt, das sich in der Dialektik eines »Ehrungsschraubstocks« befinde (im Osten zu gottgleichen Herrschern gemacht – in Rom auf den egalitären Boden der Optimatenherrschaft zurückgeworfen): Till (2003), S. 147 u. 207f.; Sehlmeier (1999), S. 209 (Anm. 33) u. 211. Sehlmeier glaubt, die hellenistisch geprägte Verehrung Caesars habe in Rom »zumindest auf die republikanisch gesinnten Senatoren irritierend gewirkt«, »da sie solche Ehrenstatuen mit ihrem Standesbewußtsein nicht vereinbaren konnten.« Vgl. Ebd., S. 236.

Zum konträren Befund, dass gerade egalitäre Gesellschaften versessen auf Ehre sind und Ehren ganz allgemein innerhalb sozialer Homogenität – diesseits der Gleichrangigkeit – stratifizieren können: Erkelenz (2003), S. 68; Brüggencrook (2006), S. 37; Sehlmeier (1999), S. 279 u. 282; Flaig (1995), S. 116ff., 122f.; Stolle (1999), S. 12 u. 24; Till (2003), S. 148; Speitkamp (2010), S. 79; Bailey (2010), S. 63. Zur passenden »Theorie« dazu: »Es hat noch keinen Staat gegeben, der auf Rangstufen, Beförderungen und, das Äußerlichste von allem, auf Orden und Ehrenzeichen hätte verzichten können.« Drexler (1967), S. 465. Historisch betrachtet wurden Hierarchien unter dem Schlagwort Ehre sogar beseitigt. Vgl. Dinges (1994), S. 269; Appiah (2011); Kloosterhuis (2006a), Sp. 85 [»Damit bildeten Ehrenzeichen bis weit ins 19. Jh. keineswegs feudale Relikte in liberal fortgeschrittenen gesellschaftlichen Ordnungssystemen, sondern wirkten [...] beziehungsstiftend zwischen Individuum und Staat«].

51 Zur Hypothese, dass sich das Christentum an der Überwindung der homerischen Ethik abgearbeitet habe: Taylor (1996), S. 127; Döhle (1962), S. 42ff. u. 72ff.; Bowman (2006), S. 21, 40 u. 47ff.

Schon Machiavelli greift die christliche Demütigungshabitualisierung aus diesem Grund scharf an (Fn. 742). Mandeville scheint dem beizupflichten: »Die Religion befiehlt uns, alle Rache Gott zu überlassen, die Ehre fordert, sie niemandem als nur uns selbst anzuvertrauen [...] die Religion beruht auf Demut, die Ehre auf Stolz«. Mandeville (1957), S. 197. Gegen die Bergpredigt (Matthäus 5. 38f.) lassen sich aber immer auch ausreichend konträre testamentarische Belegstellen identifizieren, die eine erhebliche Affinität zu Ehre und Rache aufweisen: Probst (1992), Sp. 2f.; Jacoby (1983), S. 35 [»the great tragic theme of sixteenth- and seventeenth-century religious

weit ins 18. Jahrhundert gilt das Streben nach Geld in vielen Gesellschaften als verunehrend. Aus der Dichotomie zwischen Adel und Händlern lässt sich auch ein ökonomisches Paradigma der Ehre⁵³ gewinnen. Es gibt zu-

teaching is God's revenge for sin«], 89ff., 108f., 112 u. 130ff. Das Rittertum versöhnt den vermeintlichen Antagonismus von christlicher Bergpredigt und Gewalt gar in der Ritterehre: Bowman (2006), S. 51; Althoff (1988), S. 298; Keen (1991), S. 155. Wie Jacoby nachweist, wird religions- wie kulturgeschichtlich Rache durch das Christentum nicht abgeschafft, sondern eine Trennlinie gezogen zwischen (illegaler) privater und (legaler) öffentlicher Rache: »Control of unlawful revenge is a basic tenet of both Judaism and Christianity, but revenge on behalf of religion itself has been a bloody leitmotif of western history.« Jacoby (1983), S. 68. »In the Elizabethan era, with its inescapable Christian theology, the distinction between godly public revenge and sinful private vengeance was basic to literature, religious thought, and historical analysis.« Ebd., S. 34. Dazu: Fn. 1293.

- 52 Zur Auffassung, dass das Verhältnis zwischen Einzelnem und Gemeinschaft im »Urzustand« durch naturalistische »Ungeschiedenheit« charakterisiert sei und diese wahlweise durch Arbeitsteilung, institutionelle Pluralisierung oder »Ausdifferenzierung« aufgebrochen wurde (bzw. dass Standesehre Individualität blockiere): Sier (2002), S. 66 »Im Horizont einer aristokratischen Weltsicht, die ihre Legitimation aus der Ungeschiedenheit von sozialer Geltung und innerem Wert bezieht – beides zusammen macht die »Ehre« (timē) der Person aus«; Schuller (2008), S. 45 »Loslösung des Individuums aus hergebrachten Bindungen«; Wechsler (1991), S. 397; Kloosterhuis (2006), Sp. 81; Bowman (2006), S. 36f.; Frevert (2013), S. 16, 35f., 79 u. 178 »Möglich aber wurde »innere« Ehre erst in dem Umfang, wie jene Kreise [ständische, Anm. P.R.] sich mit anderen »kreuzten« und dabei ihre Definitionsmacht einbüßen.«]. Zur ideengeschichtlichen Genese dieser Vorstellung bei Durkheim: Kelsen (1941), S. 23.

Strasburger bringt seine Vorbehalte gegen derartige Ansichten auf den Punkt: »In die sagenhafte Frühzeit eines Volkstums geheimnißt man gern einen idealen Kollektivgeist hinein«. Strasburger (1969), S. 99f. Statt davon auszugehen, dass Phänomene wie Eigennutz, Individualität oder Gemeinsinn immer schon da sind, wird auch der römische Bürgerkrieg noch vor dem Hintergrund der »Schockerfahrung« der »Entdeckung des Eigennutzes« rekonstruiert. Vgl. Dingmann (2007), S. 343. Dieselbe Entdeckung soll auch in der Neuzeit die »Selbstgewißheit [...] eines an Ehre und Ruhm orientierten« Lebens erschüttert haben. Vgl. Roth (1981), S. 306. Allerdings: wenn Aischines Demosthenes' Ehrung vereiteln will, entlarvt er dessen Ehre als eigennützige Fassade, hinter der umso mächtiger und unberechenbarer *pleonexia* lodere. Vgl. Brüggencbrock (2006), S. 275. Allgemein zum Gefühlsmanagement in den attischen Gerichtsreden und zur Eigennützigkeit von Politikern als rhetorischer Figur: Sanders (2012), S. 379ff.; Roth (1981), S. 320f.; Münkler (1987), S. 156.

- 53 Bis ins 18. Jahrhundert gilt das Streben nach Geld in vielen Gesellschaften als verunehrend: »die Vorstellung, daß er [der Händler, Anm. P.R.] ein gewöhnlicher, schäbiger und geistloser Geselle sei, konnte sich noch lange halten.« Hirschman (1987), S. 67. Ein Jahrhundert darauf vermag der Gelderwerb nicht mehr in Schande zu ziehen: »Wie konnte es geschehen, daß Handel, Bankwesen und ähnliche, dem Gelderwerb

dem kulturgeschichtliche (Scham – Schuld)⁵⁴ und psychologische Modelle (Ehre – Gewissen). Letztere lassen auf ein gewandeltes Selbstverständnis

dienende Tätigkeiten an einem gewissen Punkt der Moderne ehrbar wurden, nachdem sie jahrhundertlang als Geiz, Gewinnsucht und Habgier verurteilt oder verachtet worden waren?« Hirschman (1987), S. 17. Zum Befund: Fn. 443.

Zur Hypothese, dass der Kapitalismus das Streben nach Geld auf- und das Streben nach Ehre abwerte: Weber (2005), S. 683ff., 698, 737ff. u. 805; Burkhart (2006), S. 40–42 u. 78f.; Bowman (2006), S. 73ff.; Strauss (2001), S. 17, 134f., 138, 140f. (Anm. 46*), 148, 186 (Anm. 120), 196f. u. 407. Strauss legt den Triumph des Strebens nach Geld als größtmöglichen Schaden für das Politische aus: »jeder Kampf gegen das Politische im Namen des Ökonomischen setzt die vorgängige Entwertung des Politischen voraus. Diese Entwertung vollzieht sich so, dass das Politische verhüllt oder offen als die Domäne der Eitelkeit, des Prestiges, des Geltungswillens dem Ökonomischen als der Welt vernünftiger, sachlicher, bescheidener Arbeit entgegengesetzt wird.« Strauss (2001), S. 259. Genau betrachtet wird aber nicht »das Politische« entwertet, sondern die aristokratische (Standes-)Ehre. Die Furcht vor Tod, die Hobbes zum Selbsterhaltungstrieb (*conatus*) umstilisiert, soll ein sicherer Boden gegen das gefährliche Streben nach Ehre und für die politische Stabilität sein. Nicht zufällig ist dieser selbsterhaltende »Trieb« allem entgegengesetzt, worin ein Aristokrat seine Ehre »setzt. Als antiaristokratische Selbsterhaltung triumphiert die »Furcht vor Tod« denn auch über die »Furcht vor Schande«. Vgl. Ebd., S. 24 (mit Anm. 20) u. 197. Zur antiaristokratischen Konzeption bei Hobbes: Ebd., S. 8ff., 28ff., 59, 74, 99, 117, 134, 140, 146, 151ff., 187ff. u. 250. Mit untrügerischem Spürsinn deckt Strauss die ideengeschichtliche Kontinuität dahinter auf: »Es ist also eine spezifisch moderne Gesinnung, die sich in der Entgegensetzung von Eitelkeit und Furcht (oder Bescheidenheit) ausspricht. Dieser Gegensatz stellt sich auf den ersten Blick dar als die säkularisierte Form des Gegensatzes von *superbia* und *humilitas*.« Ebd., S. 259f.

- 54 Zur Hypothese von Schamkulturen, die aus Furcht vor Scham die Menschen zur »Wahrung« der Ehre (durch Suizid) drängten: Benedict (1989), S. 134ff. Auf die griechische Antike »appliziert« Lanni (2006), S. 28; Wißmann (1997), S. 17f.; Cohen (1995), S. 61ff.; Dodds (1951). Die »Schamkulturen« müssten eigentlich »Schamfurchtkulturen« heißen, ein Begriff, gegen den sich Aristoteles schon aus topographischen Gründen gewehrt hätte (»Sollte also jemand Scham als »Furcht« bezeichnen [...] Denn die Scham ist im denkenden Seelenteile, die Furcht aber im mutigen; und der Schmerz ist im begehrenden«. Topik 126 a6). Scham wird dabei regelmäßig als kollektiv, Schuld als individuell gedacht [vgl. Meyer (2011), S. 87], was der Reflexion durch Wörter wie »Beschämung« kaum standhalten kann. Abseits der Ideale und der Ethiken (Fn. 622) wird selten hinterfragt, ob die Griechen überhaupt eine Schamkultur der Definition nach sein konnten. Die persische Invasion Attikas (s.u. S. 335), die Gefangennahme von 120 höchsteherraffinen Spartanern in Messenien während des Peloponnesischen Krieges (vgl. S. 37) und die Melier (die auf eine spartanische Intervention warten und behaupten, durch Unterlassung würden die Spartaner einen Gesichtsverlust erleiden und dann prompt mitansetzen müssen, wie diese Intervention ausbleibt; vgl. Fn. 759) sind nur drei historiographische Beispielfälle, die illustrieren, wie gut sich Griechen, vor die

des Menschen durch die Interiorisierung der Gefühle schließen.⁵⁵ Alle diese Ansätze sind eigenartig grobschlächtig, geschichtsphilosophisch und wi-

Wahl zwischen Ehre und Leben gestellt, schämen konnten. Für die untersuchte griechische Zeit scheint mir eher zu gelten: Scham verpflichtet zu Rache, nicht zu Selbstmord. Die Ehre muss nicht um jeden Preis gewahrt und Schande schicksalhaft abgewehrt werden, sondern man wartet auf ein Fenster zur Rache, um mit seinen Beschämern abzurechnen (vgl. Fn. 1807). In aller Regel ziehen die griechischen Städte ein Leben in Schande dem Tod vor. Vgl. Fn. 460. Wenn schon, dann sind die Griechen eine Siegerkultur: »Die Ehre, der Achilles sowohl wie Odysseus nachfolgen, hat nichts mit ›Schande‹ zu tun (wie die Anthropologen meinen), sondern mit dem Verlangen an der Spitze zu stehen, der Beste zu sein und als solcher anerkannt zu werden. Ehrenliebe [...] ist die Wurzel agonistischen Strebens im alten Griechenland und sogar auch heute bei uns.« Raubitschek (1980), S. 4. Vgl. dazu: Fn. 476ff. u. 817.

- 55 Zur Aufspaltung innerer und äußerer Wertschätzung durch den Protestantismus: Bowman (2006), S. 63ff. u. 80ff.; Appiah (2011), S. 203. Bei Montaigne klingt das so: »Jeder wahrhaft ehrbare Mensch aber entscheidet sich eher für den Verlust seiner Ehre als für den seines reinen Gewissens.« Montaigne: Essais II. 16 [Übers. Stilett]. Über einen Mann, dem die öffentliche Ehre (Fremdschätzung) unwichtig sei, schreibt er: »Ein solcher Mann steht fünfhundert Klafter über allen Königreichen und Herzogtümern.« Essais I. 42 [Über die zwischen uns bestehende Ungleichheit]. Allgemein zu seiner Ehrenverachtung: Essais I. 42 [Schluss; König Pyrrhos]; III. 10.

Diese Dialektik in der Ehrenforschung: Roth (1981), S. 193; Taylor (1996), S. 325, 328 u. 337; Speitkamp (2010), S. 107ff. Da Montaigne antike Quellen und Grundlagen für seine Form von »Ehrlichkeit« (*honnêteté*) abschöpft, ist die Unterscheidung zwischen innerer (Eigenschätzung) und äußerer Ehre (Fremdschätzung) mitnichten protestantisch, geschweige denn neuzeitlich. Vgl. Montaigne: Essais II. 16 [*De la gloire*]. Die »Innerlichkeit« ist kein neuzeitliches Phänomen, obschon davon viele auszugehen scheinen. Vgl. Burkhart (2006), S. 12ff.; Frevert (2013), S. 34ff.; Dülmen (2001). Schmitz verlegt den dahinterstehenden Prozess der *Interiorisierung der Gefühle* in die klassische Antike zurück: »Das wichtigste Ereignis in der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses ist die Introjektion, die sich in Europa im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert durchsetzt.« Schmitz (1981), S. 406. S. Aristoteles' Degradierung der Ehre als äußeres Gut, u. S. 86.

Gegen allzu großen Stolz auf die Interiorisierungsleistung ist der Verweis auf die »Verkerkerung der Gefühle hilfreich: Böhme (1997), S. 539. Die paralytische Wirkung der Interiorisierung geht aus der unbedarften Gegenüberstellung von Heiner Hastedt hervor: »So lässt sich geradezu ein Spannungsbogen denken vom ›Odysseus‹ des Homer ins Jahr 1914 zum ›Ulysses‹ des James Joyce. Während Homers Odysseus Gefühle nur als äußerliche Schicksalsmächte kennt, die über ihn ohne sein Zutun hereinbrechen, stellt Joyce zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Innerlichkeit in den Mittelpunkt. Die Innerlichkeit eines Menschen ist so reich und differenziert, dass er für deren Darstellung an einem einzigen Tag 1.000 Seiten braucht.« Hastedt (2007), S. 56f. Auch wenn das fortschrittsuggestierende »nur« den Wert des homerischen Epos herunterspielen soll – der Kampf um die »Entdeckung« an sich ist phänomenologisch noch

dersprüchlich. Jeder dieser Erklärungsversuche kann durch gegenteilige Befunde falsifiziert werden. Die Datierung eines Vexierpunkts von ehr-affinen zu ehr-aversen Gesellschaften wird schlicht unmöglich.⁵⁶ Die chronologischen Unstimmigkeiten seien kurz am politikwissenschaftlichen Ansatz illustriert. Nach dieser Auffassung gehe der Bedeutungsverlust der

längst nicht entschieden: »Der Mensch findet sich in *eros*, *eris*, *phobos* oder *deimos* (*deos*, *deima*) vor oder wird von ihnen erfüllt, weil er selbst aus Elementen und mithin aus den mächtigen Strebungen des Streits oder der Liebe gemischt ist«. Böhme (2009), S. 160. Die emotionale Verkerkerung erscheint nicht nur als Garant für literarischen Mehrwert, sondern auch als erfahrungsverarmend, wenn nicht gar erfahrungsverletzend. Vgl. Taylor (1996), S. 229; Böhme (2009), S. 157ff.; Böhme (1997), S. 529ff. Aus politiktheoretischer Perspektive – mit ihrem Primat auf der Handlungsermöglichung – kann ein 1.000-Seiten-Konvolut ebenfalls schwerlich beeindruckend: »In der philosophischen Tradition wird durchgehend die Aktivität als edler, vornehmer und wünschenswerter als die Passivität aufgefasst.« Newmark (2008), S. 20. Newmark verpasst es, die Handlungsblokaden eines *passivierten* Gefühlsbegriffes herauszuarbeiten. Die Präferenz für Aktivität gegenüber der Wertschätzung der Innerlichkeit verkörpert den Konflikt zwischen Bewegten und Bewegtwerden, zwischen Handeln und Erleiden. Zum Ideal des *bonnête homme*: Frevert (2012), S. 32 (sie deutet Castiglione als Ursprung). Zunkel sieht in dem Menschentypus die »psychologischen und sozialen Spannungen abgeschwächt und aufgefangen«, die »die gewaltsame Einfügung der vom altadligen Ideal der Ungebundenheit, Unabhängigkeit und regellosen wie eigenmächtigen Lebensführung bestimmten Aristokratie in den Hof- und Staatsdienst des absolutistischen Staates mit sich brachte.« Zunkel (1975), S. 18f. Zu diesem Deutungsstrang: Roth (1981), S. 199, 246, 308 u. 315 (Anm. 49); Lepenies (1972), S. 56ff. 62, 64 u. 71; Münkler (1987), S. 156.

- 56 Plausibel erscheint mir, den Zeitpunkt des Verschwindens der Ehre aus westlichen Gesellschaften in die Mitte des 20. Jahrhunderts zu verlegen – im Zweifelsfall nach Ende des Zweiten Weltkrieges. Da die NS-Propaganda weitgehend den tradierten Mustern folgt und auch kaum in entsprechender Weise auf den englischen Sprachraum gewirkt haben dürfte, ist auch an dieser Stelle trotz der naheliegenden Schlussfolgerung eher mit Kontingenz als mit Interdependenz zu rechnen. Zu den NS-Ehrvorstellungen: Fetscher (1991), S. 6; Speitkamp (2010), S. 187. Interessant wäre die Hypothese, dass der Völkermord nach dem Zweiten Weltkrieg keine »Schande« sein durfte und im Begriff einer »Schuld« moralisch heruntergespielt werden sollte. Nach aristotelischer Definition wäre der Holocaust Schande: »Auch (schämt man sich), wenn man Werke und Dinge hat, die einen beschämen werden, entweder von einem selbst oder von den Vorfahren oder von irgendwelchen anderen, zu denen eine gewisse Nähe für einen besteht.« Aristoteles: Rhetorik 1385 a2 [es wird durchgehend aus d. Übers. v. Rapp zitiert]. Noch heute erscheint die Annahme plausibler, dass Amerikaner sich für den ungehegten Drohnenkrieg schämen, als dass sie sich »schuldig« fühlen. Aber auch in diesem Falle wäre eine »Kontamination« des englischen Sprachraums unwahrscheinlich, weshalb man es eher mit einem Symptom als einer Ursache zu tun hat.

Ehre mit ›der‹ staatlichen Gewaltmonopolisierung einher.⁵⁷ Da private Gewaltrechte bis in die Gegenwart juristisch nicht kategorisch ausgeschlossen sind,⁵⁸ entpuppt sich der Begriff ›Gewaltmonopol‹ allerdings schnell als unterreflektiert und muss für die trennschärfere Differenzierung einem *Gewaltvorrang des Staates* weichen.⁵⁹ Die Hypothese selbst wird aber durch

57 »Mit zunehmender Verrechtlichung der Gesellschaft und der damit einhergehenden Tendenz zur Durchsetzung eines staatlichen Gewaltmonopols verlor die Ehre seit der Frühen Neuzeit ihre Funktion als ergänzendes und konkurrierendes Normensystem zum Recht. Sie wurde zumindest von der Obrigkeit zunehmend als anachronistische Last gesehen bzw. unter obrigkeitliche Verfügungsgewalt genommen.« Schuster (1998), S. 65f. Auch: Roodenburg (1998), S. 368; Disselkamp (2002), S. 23; Schünemann (1985), S. 4 (Anm. 21). Selbst Brunner steht ein Kampf gegen Selbsthilfe vor Augen. Vgl. Brunner (1984), S. 17.

Für die Antike: Latte (1920), S. 69; Fatheuer (1988), S. 20; Stein-Hölkeskamp (1989), S. 34–40; Burkert (1994), S. 22; Hölkeskamp (1999), S. 223f.; Hansen (2002), S. 41; Barta (2011a), S. 123–125, 479, 488 [ohne Rache werde »Staatlichkeit möglich.«] u. 489 [»Erst das Bannen der Rachegeister, ermöglicht eine entwickelte Staatlichkeit (der Polis), denn Rechtssicherheit – und alles, was darauf aufbaut, kann unter einem Rache-regime nicht gedeihen.«]. Vgl. Fn. 1108, 1440, 1443 u. 1649. Zu antiken Flächenstaaten: Gschnitzer (1969), S. 275ff.; Gschnitzer (2003), S. 190ff.; Schuller (2008), S. 41; Fn. 1057. Die Hypothese geht im Übrigen zumeist mit einer denkwürdigen Glorifizierung der antiken Tyrannis einher: Ferla (1996), S. 53f. u. 295; Ruschenbusch (2005), S. 213; Gehrke (1985), S. 359. Zu Zweifeln an der Rolle der griechischen Tyrannis als Katalysator zentralisierter Institutionen und Gewalten und zur angeblichen Unvereinbarkeit von Adel und *polis*: Barta (2011a), S. 51. Rechtsgeschichtlich gibt es so manchen Befund, der nicht »ins Bild einer erst im Laufe der (Rechts-) Geschichte absterbenden Selbsthilfebefugnis« passen mag. Vgl. Schünemann (1985), S. 2. Mit dankenswerter Klarheit legt er die Zuordnung von Selbsthilfe als »das Natürliche« und dem Recht als künstlich *ad acta*. Vgl. Ebd., S. 5 (Anm. 29). Weitere Kritikpunkte in: Dinges (1994), S. 426; Schreiner/Schwerhoff (1995), S. 23 u. 25; Schuster (1998), S. 63f.; Deutsch (2008), Sp. 1228ff.; Turner/Schlee (2008), S. 20 u. 34.

58 Vgl. Fn. 1490 [mit Text]. Auch das *innerfamiliäre* Überwintern der »Eigenmacht« in den Beziehungen und die Abwesenheit des Strafrechts dort enthält »an unmistakable social judgment – a judgment that a man may [...] inflict violence that would be punished if it were directed toward anyone else.« Jacoby (1983), S. 226.

59 »Darf der staatliche Rechtsschutz mit innerem Grund hier wie dort die Selbsthilfe also nur dann zurückdrängen, wenn er deren Platz auch tatsächlich auszufüllen vermag, so beginnt ein legitimes Betätigungsfeld des privaten Rechtsschutzes auch im modernen Gemeinwesen jedenfalls dort, wo die staatliche Rechtsschutzorganisation an die zeitlichen Grenzen ihrer Wirksamkeit stößt. Der Respekt vor dieser Forderung liegt dabei durchaus im Interesse der Rechts- bzw. Friedensordnung selber. Denn das Friedensgebot behält nur so lange auch soziale Geltung, wie die Rechtsgenossen von der praktischen Wirksamkeit der staatlichen Rechtsschutzaktivitäten überzeugt werden können. Sofern man hier keinen Traum von staatlicher Omnipotenz träumen will,