universität wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Ehre und Duell in der Literatur des Jung Wien. Analyse der politischen Semantik des Ehrbegriffs in „Der Weg ins Freie“ und „Das neue Ghetto“

Verfasserin

Franziska Troger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 332
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Deutsche Philologie
Betreuer:	Univ. Prof. Dr. Michael Rohrwasser

Inhaltsverzeichnis

Einführung ... 1
1) Die Ehre ... 4
1.1) Begriffsklärung ... 4
1.1.1) Etymologischer Ursprung des Begriffs der Ehre ... 5
1.1.2) Germanische Wurzeln des Ehrbegriffs ... 5
1.1.3) Christlich-antike Tradition ... 6
1.2) Theoriekonzepte zum Ehrkomplex ... 7
1.2.1) Max Weber ... 7
1.2.2) Georg Simmel ... 9
1.2.3) Pierre Bourdieu ... 10
1.2.4) Niklas Luhmann ... 12
1.3) Ehrvorstellungen im Wandel der Zeit ... 13
1.3.1) Ehre in der ständischen Gesellschaft ... 13
1.3.1.1) Adelig-ritterliche Standesehre ... 14
1.3.1.2) Bürgerliche Standesehre ... 14
1.3.1.3) Ehrlose ... 15
1.3.1.4) Männliche und weibliche Ehre ... 16
1.3.2) Ehrauffassung im Absolutismus ... 17
1.3.3) Ehre im 17. und 18. Jahrhundert ... 18
1.3.3.1) Verinnerlichung ... 18
1.3.3.2) Verallgemeinerung ... 19
1.3.4) Entwicklung der Ehre im 19. Jahrhundert ... 20
1.3.4.1) Bürgerliche Ehre ... 20
1.3.4.2) Studentische Standesehre ... 22
1.3.4.3) Ehre im neuzeitlichen Offizierskorps ... 23
1.4) Ehre in der Literatur ... 25
2) Das Duell ... 28
2.1) Historische Formen privater Gewalt ... 28
2.1.1) Fehde ... 28
2.1.2) Gerichtlicher Zweikampf ... 29
2.1.3) Ritterliches Turnier ... 29
2.2) Neuzeitliches Duell ... 30

2.2.1) Veränderungen des neuzeitlichen Duells ... 31
2.3) Das Duell im 19. Jahrhundert ... 33
2.3.1) Aufstieg des Bürgertums ... 33
2.3.2) Ritualisierung und Verregelung ... 36
2.3.3) Duell im Offizierskorps und im Bürgertum ... 37
2.3.4) Duell in Studentenverbindungen ... 39
2.3.5) Duell unter Beamten ... 41
2.4) Duell zu Beginn des 20. Jahrhunderts ... 43
2.5) Jüdische Ehre und das Duell ... 45
2.5.1) Kadimah ... 45
2.5.2) Waidhofener Beschlüsse ... 47
2.5.3) Dreyfus-Affäre ... 49
2.6) Duellerfahrungen der Jung Wien Autoren ... 50
2.6.1) Hermann Bahr ... 50
2.6.2) Richard Beer-Hofmann ... 51
2.6.3) Felix Salten ... 51
2.6.4) Theodor Herzl ... 52
2.6.5) Arthur Schnitzler ... 54
3) „Das neue Ghetto“ ... 56
3.1) Entstehung ... 56
3.2) Inhalt ... 57
3.3) Ehre und die Lösung der Judenfrage ... 58
3.3.1) Äußere vs. innere Ehre ... 61
3.4) Das Duell ... 63
3.5) Rezeption ... 66
3.6) „Die Heimkehr“ ... 68
4) „Der Weg ins Freie“ ... 71
4.1) Entstehung und Aufbau ... 71
4.2) Inhalt ... 72
4.3) Ständische Ausgestaltung des Romans ... 74
4.3.1) Aristokratie ... 74
4.3.2) Judentum ... 78
4.3.3) Bürgertum ... 79
4.4.) Jüdische Problematik ... 81

4.4.1) Familie Ehrenberg ... 81
4.4.2) Familie Golowski ... 83
4.4.3) Familie Eißler ... 86
4.5) Rezeption ... 88
4.5.1) Rezeption durch Felix Salten ... 89
5)„Das neue Ghetto“ vs. „Der Weg ins Freie“ ... 91
5.1) Wahl des Titels ... 91
5.2) Leo Golowski vs. Jakob Samuel ... 92
5.3) Auflösungserscheinung vs. ständische Rigidität ... 94
6) Fazit ... 98
7) Bibliografie ... 102
7.1) Primärliteratur ... 102
7.2) Sekundärliteratur ... 104
7.2.1) Online-Quellen ... 112
8) Anhang ... 113
Abstract ... 113
Curriculum vitae ... 114

Einführung

> V. TELLHEIM: Die Ehre ist nicht die Stimme unsers Gewissen, nicht das Zeugnis weniger Rechtschaffnen - -
> DAS FRÄULEIN: Nein, nein, ich weiß wohl. –
> Die Ehre ist – die Ehre (Lessing 1962, S.79).

Es gibt wohl wenige Begriffe der deutschen Sprache, die ähnlich umstritten und kontrovers sind wie jener der Ehre. Jahrhundertelang bestimmten Ehrwerte in ihrer mannigfaltigen Gestalt unser gesellschaftliches und politisches Zusammenleben mit. In jeder Epoche und jeder Kultur wurden neue Bedeutungsgehalte und Handlungsnormen geprägt, die das Ehrkonzept modifizierten, um neue Inhalte erweiterten oder einschränkten. Die „schillernde Facettierung“ (Vogt/Zingerle 1994) der Ehrsemantik ergab sich durch den Einfluss historischer, gesellschaftlicher, kultureller und politischer Normierungen.

Ebenso polyphon wie der Diskurs zur Ehrsemantik stellt sich die Auseinandersetzung, wie Ehre zu erreichen sei bzw. für welche gesellschaftlichen Gruppierungen Ehrenhaftigkeit realisierbar sei, dar. Ehrbarkeit konstituierte sich einerseits durch das persönliche Verhalten, war andererseits aber durch gemeinschaftliche Zuschreibungen strukturiert. Die Beschäftigung mit dem Phänomen der Ehre führt somit direkt zu Fragen der individuellen und kollektiven Identitätsbildung (Dinges 1995).

Diese Arbeit beleuchtet nun den Gehalt des Ehrbegriffs an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert. Fragen nach der Funktion der Ehre zur Jahrhundertwende sollen spezifiziert und die Trägerschichten des Ehr- und Duellphänomens identifiziert werden.
Dazu werden zwei literarische Werke des Jung Wien Kreises herangezogen, die eine präzise Darstellung der Ehrsemantik des Fin de Siècle liefern. Im Zuge der literarischen Analyse wird insbesondere die Bedeutung des Ehrkonzepts für die jüdische Bevölkerung herausgearbeitet werden. Die Möglichkeiten und Grenzen der Ehre als kollektiven Abschließungsmechanismus bzw. als kohäsionsstiftendes Mittel zwischen einzelnen gesellschaftlichen Gruppierungen sollen beleuchtet werden. Die jüdische Identitätskonstruktion und -destruktion vor der Folie der Ehrsemantik wird im Zentrum dieser Analyse stehen.
Im ersten Kapitel wird der Frage nachzugehen sein, wie der Begriff der Ehre determiniert werden kann und welche Funktionen des Ehrkonzepts sich ausmachen lassen. Ziel dieses

Kapitels wird es sein Veränderungen, Divergenzen und Konvergenzen des Begriffs der Ehre aufzudecken, das Bedeutungsspektrum des Ehrbegriffs aufzufächern und historische Ehrsemantiken darzustellen.
Eine weitere Fragestellung wird sich mit der Unterscheidung zwischen innerer, individueller Ehre, dem Gewissen und Selbstwertgefühl, und der äußeren, kollektiven Ehre, der Reputation in der Gesellschaft befassen. Ich schließe mich hier Vogt an, die schreibt, dass Ehre immer eine Schnittstelle zwischen Innen und Außen, Akteur und System sei (Vogt 1997, S.23). Denn der Begriff der Ehre kann als Homonym bezeichnet werden. Einerseits bezeichnet er die innere Ehre des Individuums, hier spielen Begrifflichkeiten wie Moral, Sittlichkeit, Tugend und Gewissen eine große Rolle. Die innere Ehrauffassung begründet den guten Ruf und das Ansehen einer Person. Andererseits schließt der Ausdruck Ehre auch die äußere Ehrenhaftigkeit mit ein. Diese umfasst die Reputation, die Anerkennung und Würdigung von Seiten der Mitmenschen (Burkhart 2006, S.12).
Diese problematische Form der Ehre wird für meine Literaturanalyse (Kapitel 3 und 4) eine zentrale Rolle spielen. Innere Ehre und äußere Reputation stehen bei Herzl wie bei Schnitzler in einem Missverhältnis zu einander. Innere Ehrwerte finden nicht zu äußerer Anerkennung, jüdische Bürger werden trotz der Zurschaustellung von Ehre im Duell nicht gewürdigt, äußere Formen der Ehrenhaftigkeit zerfallen und verlieren ihre kommunikative Macht.

Im zweiten Kapitel werde ich den Komplex des Duells näher beleuchten. Beginnend mit den historischen Formen privatisierter Gewalt – der Fehde, dem gerichtlichen Zweikampf und dem Ritterturnier – werde ich folgend das neuzeitliche Duell sowie dessen Veränderungen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert darstellen.
Entscheidend wird hierbei die Frage nach der Funktion des Duells für die Gesellschaft der Jahrhundertwende sein, weshalb die Emphase des Kapitels auf der Entwicklung des Duells am Beginn des 20. Jahrhunderts liegt. Besondere Berücksichtigung soll hier der Umgang jüdischer Bürger mit dem Ehrzweikampf sowie die gesellschaftliche Reaktion auf jüdisches Ehrstreben finden.
Die These, die dieses Kapitel leiten wird, stellt den Ehrbegriff wiederum als doppeldeutiges Phänomen dar. Durch das Ehrkonzept sowie das Duell wurde die jüdische Bevölkerung einerseits von der ehrenhaften Bevölkerung abgesondert, da ihnen die Ehrenhaftigkeit abgesprochen wurde. Andererseits wurde von jüdischer Seite (zumindest kurzzeitig) das Duell als Möglichkeit der Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Position gesehen, da Juden

ihre Ehrenhaftigkeit im Duell unter Beweis stellen wollten um sich so an die Restbevölkerung unter Annahme des aristokratischen Habitus assimilieren zu können.
Es muss erwähnt werden, dass ich keine Diskussion von Akkulturations- und Assimilationstheorien angestrebt habe. Die Theoriediskussion zu diesen Begriffen wird folglich unberücksichtigt bleiben, der Begriff der Assimilation wird im Sinne von Anpassung und Angleichung an eine vorherrschende Norm oder Gesellschaftsschicht benutzt.

In Kapitel Drei und Vier soll eine Literaturanalyse weitere und spezifischere Einblicke in das Ehrkonzept des späten 19. Jahrhunderts geben. Für diese Untersuchung habe ich einerseits Theodor Herzls Drama „Das neue Ghetto“ und andererseits Arthur Schnitzlers Roman „Der Weg ins Freie“ gewählt, kurz werde ich auch auf ein weiteres Stück Herzls, „Die Heimkehr“, eingehen. Die Selektion dieser Werke ergab sich aus deren Ausrichtung auf die jüdische Ehrproblematik. Sowohl Herzl als auch Schnitzler diskutieren die jüdische Annäherung an aristokratisch geprägte Ehrwerte und den damit verbundenen Verhaltenskodex der Ehrenzweikämpfe. Sie diskutieren die Möglichkeiten und Grenzen des Konzepts der Ehre als Nobilitierungs- und Assimilationsstrategie für ihre jüdischen, aber auch bürgerlichen Figuren.

In Kapitel Drei erfolgt die Analyse des Stückes „Das neue Ghetto“ von Theodor Herzl. Herzl stellt darin den Kampf seines jüdischen Protagonisten um gesellschaftliche Anerkennung und soziale Ehrzuteilung dar. Ein Kampf, der schlussendlich an den äußeren Schranken jüdischer Existenz, an den unsichtbaren Mauern des „neuen Ghettos“ scheitern muss.

Kapitel vier befasst sich mit dem Werk „Der Weg ins Freie“ von Arthur Schnitzler. In diesem Roman beschäftigt sich der Autor erstmals dezidiert mit jüdischen Aspekten des Lebens in Wien. Er thematisiert sowohl die jüdische Ehrfrage als auch den Zustand der satisfaktionsfähigen Gesellschaft als Ganzes. In einer Gegenüberstellung mit dem Drama Herzls werden Ähnlichkeiten und Divergenzen der beiden Werke herauszuarbeiten sein. Auch den meisten Figuren Schnitzlers missglückt der Aufstieg in Ehrgesellschaft. Das Prinzip der Ehre hat für sie bereits seine kommunikative Macht eingebüßt und stellt sich mehr und mehr als anachronistische Form leeren Bedeutungsgehalts dar.

1) Die Ehre

1.1) Begriffsklärung

Ehre kann als Chiffre für Universalien des gesellschaftlichen Lebens gesehen werden. Denn jede Epoche, jede Gesellschaft, jede Kultur entwickelt ihr eigenes Verhältnis zu bestimmten Angelegenheiten, die die Ehre betreffen. Damit entwickelt jede Zeit neue Handlungsnormen und symbolische Formen, in denen sich Ehre bzw. Unehre äußern (Vogt/Zingerle 1994, S.9). Für die Ehre konstitutiv sind soziale, aber vor allem kulturelle Gegebenheiten. So kann das Phänomen der Ehre nicht erfasst werden, wenn nicht die Entwicklung und Herkunft jener Wertsysteme, die die Ehrauffassung prägten, betrachtet werden und der historisch-kulturelle Kontext miteinbezogen wird (Vogt/Zingerle 1994, S.16).

Der Ehrbegriff ist in Europa geprägt durch eine sich immer wieder neu arrangierende Semantik. Das heutige Verständnis von Ehre hat in vielen Bereichen keine Verbindung mehr zu früheren Bedeutungsinhalten. Was unter Ehre bzw. Unehre verstanden wurde, zeigte sich in der Zusammenführung von Selbst- und Fremdeinschätzung ganzer Gruppen, Schichten und Ständen. Somit prägten verschiedene Ehrauffassungen über Jahrhunderte den Lebensstil großer Teile der vormodernen Gesellschaft, sie beeinflussten die Lebensführung der Menschen und verbanden dadurch ihr persönliches, soziales, privates und öffentliches Leben (Vogt/Zingerle 1994, S.14).

Vogt und Zingerle haben drei Gegensatzpaare herausgearbeitet anhand derer der schwammige Begriff der Ehre definiert werden kann. Sie gehen davon aus, dass Ehre askriptiv sein kann (1a), also angeboren oder durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppen fixiert, oder aber das Ergebnis von Handlungen des Subjekts (1b). Weiters konstatieren sie, dass Ehre einerseits durch äußere Qualitäten wie der Reputation konstruiert sein kann (2a) andererseits aber auch in inneren Qualitäten bestehen kann (2b). Zu Letzt unterscheiden sie noch die Ehre, die in der Selbstwertauffassung besteht, der Moralität eines Menschen (3a) und die Ehre, die allen Menschen nach naturrechtlichen Ansichten zugesprochen wird, die Menschenwürde (3b) (Vogt/Zingerle 1994, S.17).

Als Träger von Ehre treten meist nicht Individuen, sondern Personeneinheiten, Kollektiva auf, beginnend bei der Familie über Verwandtschaft bis hin zu sekundären Gruppierungen wie der Gemeinschaft in einer Stadt, einem Dorf, einer Zunft oder aber einer Standesgruppe wie dem

Adel. Die inhaltliche Ebene der Ehre kann vom Kollektiv oder aber auch nur vom Individuum für sich selbst bestimmt werden (Dinges 1995, S.48).

Wie anhand dieser ersten Begriffsbestimmung ersichtlich wird, ist Ehre ein äußerst komplexes Feld, das durch historische, kulturelle und gesellschaftliche Einflüsse vielgestaltige Ausformungen angenommen hat.
Im Folgenden werde ich auf den etymologischen Ursprung des Begriffs sowie auf älteste Ehrkonzepte eingehen.

1.1.1) Etymologischer Ursprung des Begriffs der Ehre

Das althochdeutsche Wort „ēra“ stammt aus dem Gefolgschaftsbereich und besitzt laut Zunkel eine doppelseitige Bedeutung. Einerseits bezeichnet es die Ehrung, die Gott oder aber auch einem weltlichen Herrscher gegenüber gebracht wird, andererseits beschreibt es das Ansehen und die Würde, die Gott bzw. der immanente Herrscher selbst besitzen (Zunkel 1975, S.1).
Der Begriff „ēra“ entsprach im Lateinischen dem Begriff „honos“, der insbesondere in den Schriften Ciceros als öffentliche Anerkennung, auch in Form von Staatsämtern, dargestellt wurde.
Bis ins Hochmittelalter bezeichnete der mittelhochdeutsche Begriff „êre“ vornehmlich die äußere, öffentliche Anerkennung. Durch die Verbindung mit dem mhd. „tugent“ flossen jedoch im Spätmittelalter zunehmend moralische, innere Komponenten in den Begriff mit ein (Zunkel 1975, S.2).
Vom lateinischen „reputatio“ ausgehend entwickelte sich im 13. und 14. Jahrhundert im Mittel- und Neufranzösischen der Begriff der „réputation“ im Sinne von öffentlichem Ansehen und guter Meinung. In dieser Bedeutung fand die Bezeichnung ab dem 16. Jahrhundert schließlich auch Eingang in die deutsche Sprache (Zunkel 1975, S.2).

1.1.2) Germanische Wurzeln des Ehrbegriffs

Die Ehre galt der Gesellschaft der Germanen als Mittelpunkt ihres Daseins und als

wesentlicher Bezugspunkt ihres Handelns. Die germanische Ehrauffassung war an die Achtung durch die Gefolgschaft, den Stamm oder das eigene Volk gebunden. Sie beruhte nicht auf vornehmer Geburt oder materiellem Besitz, sondern auf der individuellen Fähigkeit Treue, Tapferkeit und Mut im Krieg zu beweisen (Zunkel 1975, S.3).

In der germanischen Gesellschaft scheint noch keine bewusste Unterscheidung zwischen persönlicher und gesellschaftlicher Ehre stattgefunden zu haben. Jede Beleidigung, sei es gegen die eigene Person oder gegen einen Verwandten, musste durch Rache gesühnt werden. Der Racheakt wurde zum Beweis der eigenen Tapferkeit vor den Mitmenschen, aber auch vor sich selbst. Unterlassene Rache wurde als Feigheit wahrgenommen (Reiner 1956, S.52).

Erlittene Schande stellte sich für die germanische Gesellschaft als unerträgliche Schmach dar, weshalb der Tod der Schande vorgezogen wurde. Diese Überzeugung wurde auch mehrfach in verschiedenen nordgermanischen Sagas festgehalten. Aus der Rachesitte entwickelte sich bei den Germanen der private Zweikampf als außergerichtliche Selbsthilfe. Der Ausgang dieses Zweikampfes legte nicht nur Zeugnis über die eigene Tapferkeit ab, sondern zog auch rechtliche Folgen nach sich, was dem Zweikampf den Charakter eines Rechtsentscheids verlieh (Zunkel 1975, S.3f).

1.1.3) Christlich-antike Tradition

In der christlichen Tradition wurde der Begriff der Ehre im Verhältnis zwischen Mensch und Gott definiert. Mit der expandierenden Missionierung christlicher Lehre kam es zu einer Verbindung zwischen christlichen Grundsätzen und der germanischen Ehrenmoral. So wurden typische Charakteristika des germanischen Ehrbegriffs auf christliche Heilige projiziert. „Das Ergebnis findet sich schließlich im Wesen des mittelalterlichen europäischen Rittertums und seiner teils weltlich-soldatischen, teils sakralen Ideale“ (Mader 1983, S.4).

Im christlichen Ehrbegriff lag die Emphase auf der Erreichung jenseitiger Ehre, in der Suche nach Gott, statt im Streben nach weltlichem Ruhm. Der selbstsüchtige Ehreifer wurde sogar als Gefahr für das eigene Seelenheil angesehen (Zunkel 1975, S.4).

Den Höhepunkt fand die christliche Ehrvorstellung in den mittelalterlichen Kreuzzügen. Die Vasallität gegenüber Christus und die damit verbundenen Opfer, die bis zum eigenen Tod führen konnten, entwickelten sich schließlich zum Ehrbegriff des mittelalterlichen Rittertums mit seinem adelig-ritterlichen Standesethos (Mader 1983, S.4).

Nach diesem kriegerischen Höhepunkt wandelte sich der Ehrbegriff etwas ab. Die zwingend gewalttätige Ehrerweisung Gott gegenüber wurde abgelöst durch die Auffassung, dass Gott auch im Mitmensch zu finden sei, als „Imago dei“ – unabhängig von Geburt, Besitz oder Tugend (Vogt 1997, S.54). Die christliche Verneinung weltlichen Ruhmes und Ehre wurde bis ins 17. und 18. Jahrhundert weiter tradiert (Zunkel 1975, S.23).

1.2) Theoriekonzepte zum Ehrkomplex

Ich möchte hierbei auf vier Autoren eingehen, die sich mit der Ehrproblematik auseinandergesetzt haben – nämlich Max Weber, Georg Simmel, Pierre Bourdieu sowie Niklas Luhmann.

1.2.1) Max Weber

Max Weber widmet sich in seinem Werk „Wirtschaft und Gesellschaft“ der Frage nach der gesellschaftlichen Differenzierung. Er definiert hierzu drei Sphären – Klassen, Stände und Parteien. Die Klassen finden ihren Platz in der Gesellschaft durch die Wirtschaftsordnung, die Stände in der sozialen Ordnung, somit in der Sphäre, in der die Verteilung der Ehre stattfindet. Die Parteien sind im Bereich der Macht beheimatet (Weber 1980, S.539). Der Begriff der Ehre spielt für Weber bei der Unterscheidung der verschiedenen Bereiche folglich eine zentrale Rolle.

Die Ehre wird bei Weber als typologisches Definitionsmerkmal des Ständischen angesehen. Sie dient, wie bereits erwähnt, zur Unterscheidung zwischen Klasse, Stand und Partei und ist Struktur gebend für historische Herrschaftsformen (Vogt/Zingerle 1994, S.19).

Stände sind Erscheinungsformen in hierarchisch-stratifizierten Gesellschaften, die durch ihre Binnendifferenzierung gekennzeichnet sind. Durch Prozesse der sozialen Schließung kommt es zur Über- bzw. Unterordnung bestimmter Schichten. Die Konstruktion dieser Binnendifferenzierung erfolgt über die Ehre, einerseits als Selbstbeschreibung einer Schicht, andererseits als gruppenbezogene Identifikationsmöglichkeit, die die Abschließung nach

außen ermöglicht (Wimmer 2009, S.55f). Für Weber gliedert sich die soziale Ordnung einer Gesellschaft also durch die Verteilung von sozialer Ehre (Vogt 1997, S.66).
Die Stände bzw. deren ständische Lage werden laut Weber durch die spezifische Beurteilung der Ehre, sei es im positiven oder negativen Sinne, beschrieben. Als inhaltliche Elemente dieser ständespezifischen Lebensart sind die Einschränkung des gesellschaftlichen Verkehrs, Ausführung standesgemäßer Berufe bis hin zur endogenen Abschließung durch Konnubium zu nennen (Wimmer 2009, S.55).
Klassen definieren sich nach Weber über ihre ökonomische Stellung, über ihre Marktchancen. Der Markt kennt kein Ansehen der Person, hat keinen Bezug zum Begriff der Ehre (Wimmer 2009, S.57).

> Der Markt und die ökonomischen Vorgänge auf ihm kannte, wie wir sahen, kein Ansehen der Person: sachliche Interessen beherrschten ihn. Er weiß nichts von Ehre. Die ständische Ordnung bedeutet gerade umgekehrt: Gliederung nach Ehre und ständischer Lebensführung und ist als solche in der Wurzel bedroht, wenn der bloße ökonomische Erwerb und die bloße, nackte, ihren außerständischen Ursprung noch an der Stirn tragende, rein ökonomische Macht als solche jedem, der sie gewonnen hat, gleiche oder - da bei sonst gleicher ständischer Ehre doch überall der Besitz noch ein wenn auch uneingestandenes Superadditum darstellt – sogar dem Erfolg nach höhere Ehre verleihen könnte, wie sie die ständischen Interessenten kraft ihrer Lebensführung für sich prätendieren. Die Interessenten jeder ständischen Gliederung reagieren daher mit spezifischer Schärfe gerade gegen die Prätentionen des rein ökonomischen Erwerbs als solchen und meist dann um so schärfer, je bedrohter sie sich fühlen (Weber 1980, S.538).

Weber beschreibt Klassen analog zu Marx also ökonomisch, während Stände durch ihre ständische Ehre, die die spezifische ständische Lage definiert, gekennzeichnet sind (Vogt 1997, S.66f). Folglich werden die Charakteristika der Stände nicht durch Besitz oder das Einkommen bestimmt. Die rein ökonomische Macht ist für Weber nicht per se mit einer ehrenvollen Position verbunden (Vogt 1997, S.65). Sie sind vielmehr an kulturelle Bestimmungsgrößen gebunden, die Weber in der ständischen Ehre zusammenfasst. Die ständische Ehre umfasst für ihn nicht nur einen bestimmten Ehrenkodex, sondern ist durch Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsformen bestimmt. Inhaltlich findet die ständische Ehre ihren Ausdruck üblicherweise insbesondere in der Zumutung einer spezifisch gearteten Lebensführung an jeden, der dem Kreise angehören will (Weber 1980, S.535).

Diese vorgegebenen Muster prägten das Leben der Individuen, die einem bestimmten Stand

angehörten in einer kollektiven Art und Weise, Bourdieu wird später den Begriff des Habitus formulieren (Vogt 1997, S.68).

1.2.2) Georg Simmel

Simmel nähert sich dem Komplex der Ehre über die Frage, wie Ehrwerte innerhalb des Dreiecks von Gruppenmoral, personaler Identität und sozialem Status funktionieren (Vogt/Zingerle 1994, S.22). Er definiert drei Typen von Normierungsarten, die einer sozialen Gruppe als Mittel der Selbsterhaltung zur Verfügung stehen. Durch die drei Bereiche des Rechts, der Ehre und der Sittlichkeit können Gruppe strukturiert werden (Vogt/Zingerle 1994, S.22).

Das Recht dient zur Erhaltung des großen Kreises, der Gesamtgesellschaft. Die Sittlichkeit nützt der inneren Selbsterhaltung des Individuums, der Identität der Persönlichkeit. Die Ehre nimmt eine mittlere Stellung zwischen diesen beiden Polen ein. „Ihre Verletzung wird von Strafen bedroht, die weder die reine Innerlichkeit des moralischen Vorwurfs, noch die körperliche Gewalt der rechtlichen Sphäre besitzen“ (Simmel 1958, 403). Anhand der Ehre verfügt die Gesellschaft über eine Garantieform für das richtige Verhalten ihrer Mitglieder. Verletzungen des Rechts werden durch äußere Sanktionen geahndet, die Sittlichkeit verfügt nur über das Gewissen als innere Kontrollinstanz. Im Begriff der Ehre werden jedoch innere und äußere Kontrollen miteinander auf funktionelle Weise verbunden (Vogt/Zingerle 1994, S.23).

Ehre dient darüber hinaus der Selbsterhaltung eines sozialen Kreises. Denn auch im Wirkungsumfang steht die Ehre zwischen dem allgemein gültigen Recht und der individuell geltenden Sittlichkeit. Simmel kommt somit zum Schluss, dass jede Ehre ursprünglich Standesehre sei (Simmel 1958, S.404). Dadurch dass bestimmte Ehrvorstellungen folglich geschlossenen Kreisen inhärent sind, gibt es keine Handlung, die ausnahmslos jede Ehre angreift. Ein Individuum kann an verschiedenen, von einander unabhängigen Ehren teilnehmen. Simmel nennt dies „soziale Kreuzungen“ (Simmel 1958, S.404).

Die einzelnen Kreise definieren Verhaltensweisen, durch die die jeweilige Ehre bewahrt bleibt. Die Aufrechterhaltung der eigenen Ehre erfordert jedoch oftmals eine Aktionsweise „die einerseits vom Rechte- und Selbsterhaltungsform des großen Kreises – , andererseits von der Moral – der inneren Selbsterhaltung des Individuums – verboten sind, wovon das

krasseste Beispiel das Duell ist“ (Simmel 1958, S.405).

Um nun die beiden dargestellen Theoriekonzepte zu vergleichen, muss gesagt werden, dass in Simmels Theorie die homonyme Form der Ehre stark betont wird. Er siedelt ihren Wirkungsbereich in einem Graubereich zwischen der individuellen Sittlichkeit und dem allgemeinen Recht an. Damit wird eine Verbindung zwischen Rechts- und Ehrenordnung hergestellt. Ehre bleibt nicht ein Phänomen vormoderner ständischer Selbstregulierung, sondern steht in einem gewissen Verhältnis zur Gesetzgebung.
Eine Übereinstimmung mit Weber ist darin zu finden, dass die Wichtigkeit der Ehre zur Erhaltung in sich geschlossener Kreise betont wird. Simmel fasst diese einheitlichen Gruppen jedoch abstrakter als Weber, wodurch die Bedeutung der Ehre auch auf nicht-ständische Gruppen wie die Familie oder Clans ausgedehnt wird. Simmel spart dadurch ebenfalls Webers geschichtstheoretische Basis, den Übergang von der Stände- zur Klassengesellschaft, aus. „Ehre wird damit als wichtiges Element im Wertesystem auch marktorientierter, kapitalistischer Gesellschaften analysierbar, einen entsprechend komplexen Kapitalbegriff vorausgesetzt“ (Ott 2001, S.54).

Diesen Kapitalbegriff entwickelt Pierre Bourdieu in seiner Theorie der „Ehre als symbolisches Kapital“. Diese Theorie steht in starkem Kontrast zu Webers Konzept, da sie Analogien zwischen der Ehre und der Marktmetaphorik herstellt. Weber setzte Ehre ja bewusst als etwas Außerökonomisches (Wimmer 2009, S.58).

1.2.3) Pierre Bourdieu

Bourdieu unterscheidet in seinen Überlegungen zum Ehrkomplex zwei Begrifflichkeiten – einerseits Ehre, andererseits Ehrgefühl. Letzeres offenbart sich für ihn als Habitus.

> Was man das Ehrgefühl nennt, ist nichts anders als die kultivierte Disposition, der Habitus, der jedes Individuum in die Lage versetzt, von einer kleinen Anzahl implizit vorhandener Prinzipien aus alle die Verhaltensformen, und nur diese, zu erzeugen, die den Regeln der Logik von Herausforderung entsprechen, und zwar dank eines solchen Erfindungsreichtums, wie ihn der stereotype Ablauf eines Rituals keineswegs erfordern würde (Bourdieu 1976, S.31).

Damit grenzt Bourdieu die Ehre als Habitus vom Ritual ab, bestimmt sie als ein komplexeres

und variableres System.

Mit dem Begriff des Habitus benennt Bourdieu einen Abstimmungsmechanismus zwischen Gesellschaft und Individuum. Darunter zu verstehen sind die durch Sozialisation erworbenen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster. „Wie eine Grammatik des Sozialen steuert der Habitus unser Handeln, ohne daß wir uns überhaupt einer solchen Steuerungsgröße bewußt wären“ (Vogt 1997, S.118). Somit erfolgt eine Inkorporierung gesellschaftlicher Strukturen und Praktiken in das einzelne Individuum hinein. Das Handeln jedes Einzelnen wird dadurch voraussagbar (Vogt 1997, S.118).

Das Ehrgefühl ist Bourdieu zufolge ein generatives Strukturprinzip, wie gesagt – ein Habitus, der allem Verhalten und jeder Praxis zugrunde liegt, im Gegensatz zu einem Ritual jedoch situativ angepasst werden kann (Vogt 1997, S.120).

Bourdieu unterscheidet von dem eben beschriebenen Begriff des Ehrgefühls jenen der Ehre, die er als symbolisches Kapital bezeichnet. Für ihn bezeichnet die Ehre ein verletzliches Gut, das jedoch durch das Ehrgefühl wieder hergestellt werden könne (Bourdieu 1976, S.34).

Mit der Bezeichnung der Ehre als symbolisches Kapital bringt Bourdieu die Ehrvorstellung in Verbindung mit der ökonomischen Marktsphäre. Diese Theorie steht, wie bereits erwähnt, in scharfem Gegensatz zu Weber, der die Ehre als etwas Äußerökonomisches definiert.

Laut Bourdieu liegt allen sozialen Prozessen eine ökonomische Funktionsweise zugrunde. So ist Ehrkapital akkumulierbar, man kann in Ehrschuld stehen oder selbst Gläubiger sein (Vogt 1997, S.104f).

Damit propagiert Bourdieu eine Modifizierung der ökonomischen Sichtweise, der Begriff des Kapitals wird durch ihn erweitert. So unterscheidet er ökonomisches, kulturelles und soziales sowie symbolisches Kapital. Als kulturelles Kapital werden von ihm Bildung und Wissen, Kulturgüter sowie Titel und Diplome definiert. Soziales Kapital wiederum ist durch ein Netz an Beziehungen und Bekanntschaften beschrieben (Vogt/Zingerle 1994, S.24f). Das symbolische Kapital ist stark auf Kommunikation angewiesen. Hier lässt sich eine Verbindung zu Luhmanns Definition der Ehre als „symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium“ schlagen (Vogt 1994, S.296).

Die vier von Bourdieu definierten Kapitalien sind Medien, über die sich soziale Machtrelationen herstellen sowie Hierarchien stabilisieren (Vogt/Zingerle 1994, S.25).

Nowosadtko bemerkt, dass Bourdieus Ehrkonzept eine enorme Durchsetzungskraft entwickeln konnte, da es sich auch auf moderne Gesellschaften umlegen lasse. Bourdieu

betont nämlich, dass nicht anders als in modernen Gesellschaften auch in vorkapitalistischen alle Handlungen von ökonomischen Kapital bestimmt worden wären (Nowosadtko 1994, S.232). Somit aktualisiert Bourdieu das Phänomen der Ehre auch für moderne Gesellschaften.

1.2.4) Niklas Luhmann

Für Niklas Luhmann bezeichnet die Ehre ein schichtspezifisches Kommunikationsmedium, das die generalisierte Interaktionsfähigkeit in der Oberschicht darstellt (Luhmann 1998, S.96). Wichtig ist für ihn die Sensibilisierung für gesellschaftliche Rituale. Die in einem Ritual unmittelbar wirkende symbolische Kommunikation erweitert das reduzierte Menschenbild des homo politicus oder oeconomicus (Dinges 1995, S.45). Hier ist die bereits beschriebene Nähe zu Bourdieus Konzept des Habitus spürbar.
Diese durch Ehrwerte normierte Interaktion stellte sich in den ständisch gegliederten Gesellschaften als Kommunikation Gleicher unter Gleichen dar, durch diese Binnenkommunikation wurde die Unterscheidung zur gesellschaftlichen Umwelt definiert. Personen konnten nur durch ihre Schicht – sei es Familie bzw. (Berufs-) Stand – jedoch nicht als private Individuen kommunizieren (Luhmann 1998, S.72f). Die Angehörigen eines Standes waren an die jeweils geltenden Regeln der Kommunikation ausweglos gebunden (Luhmann 1998, S.77), da eine Existenz außerhalb ihrer Schicht den gesellschaftlichen Tod bedeutet hätte. Somit war ein Durchbrechen der rigiden Ehrvorstellung der jeweiligen Schicht nicht möglich, wodurch sich auch der Duellzwang klar erläutern lässt.
Durch die Wendung der Ehre als Kommunikationsmittel stellt Luhmann auch deutlich heraus, dass er diese nicht für ein gegebenes, statisches Konzept hält, sondern dass Ehre immer erst hergestellt werden müsse (Vogt 1997, S.101).

> Es handelt sich nicht um eine angeborene natürliche Qualität des Menschen und auch nicht (oder nur bei sehr oberflächlicher Betrachtung) um sich implizierende Werte, sondern um die äußeren und inneren Vorbedingungen der Selbstdarstellung als individuelle Persönlichkeit im Kommunikationsprozeß (Luhmann 1974, S.70).

Luhmann nennt als großen Gefährdungspunkt, der die Interaktion stören könnte, die verminderte Kommunikationsleistung der Oberschicht aufgrund gesellschaftsstruktureller Entwicklungen (Luhmann 1998, S.78). Wenn die Kommunikation innerhalb der Schicht zu schwierig wird bzw. wenn die Kommunikation auf das bloße Austauschen von Zeichen ohne

wirkliche Bedeutung absinkt, verliert der Stand an gesellschaftlicher Relevanz (Luhmann 1998, S.80).
Eine solche Veränderung sieht Luhmann in der Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts gegeben, als sich eine neue Ordnung jenseits von Schichten in der Einteilung nach Funktionssystemen etablierte. Die dadurch in Gefahr gebrachte Oberschichtensemantik veränderte sich hin zu einer noch stärkeren Veräußerlichung, ins Manierierte. Kommunikation wurde zum Selbstzweck, was sich auch an der speziell in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stark angestiegenen Duellzahl zeigt, „wenn Duelle gesucht, provoziert oder außer der Proportion zum Anlass gezwungen werden“ (Luhmann 1998, S.97).

1.3) Ehrvorstellungen im Wandel der Zeit

Im Folgenden strebe ich die Darstellung der Entwicklung der Ehre beginnend in der ständischen Gesellschaft über die Zeit der Aufklärung bis zu den Veränderungen der Ehrwerte während des 18. und 19. Jahrhunderts an.

1.3.1) Ehre in der ständischen Gesellschaft

Mit den sozialen Umschichtungen des späten Mittelalters erfuhr auch der Ehrbegriff eine geburts- und berufsständische Auffächerung.
Ständische Ehrwerte des Mittelalters waren folglich an Geburt sowie an den jeweiligen Beruf geknüpft. Die Ehre zu verlieren war gleichbedeutend mit dem Verlust der Standesrechte. Da das Rechtssystem nach den Ständen hierarchisch geordnet war, verfügte jeder Stand über besondere rechtliche und sittliche Normen. Durch die Stände wurde somit die jeweilige Position in der Gesellschaft und die damit verbundene Ehrenhaftigkeit festgeschrieben (Vogt 1997, S.54ff).

1.3.1.1) Adelig-ritterliche Standesehre

Im Zentrum des mittelalterlichen ritterlichen Ehrbegriffs stand der Begriff des „miles christianus“. Die prägenden Termini des in der germanischen sowie christlichen Tradition stehenden Ritters stellten „guot“ und „êre“, im Sinne des lateinischen „honos“, sowie „gotes hulde“, dar. In dieser Definition offenbart sich auch die Spannung des ritterlichen Lebens zwischen transzendenter und immanenter Welt (Zunkel 1975, S.6).

Die drei zentralen Elemente für das Ethos des Ritters waren der treue Kampf im Auftrag des eigenen Herrn, der Dienst für die Kirche und der Frauendienst sowie die Selbstbeherrschung und die Bindung an strenge höfische Regeln (van Winter 1979, S.84).

Das Ideal des Dienens wurde in den neu gegründeten Ritterorden (Templer, Johanniter) zum wichtigsten Ordensmerkmal. Die bedingungslose Unterordnung des Einzelnen unter den Orden und dessen Regeln erhielt zentrale Bedeutung. Mader sieht in dieser Entwicklung die Herausbildung des Korpsgeistes, die vollkommene Unterordnung unter die Regeln des jeweiligen Korps wurden zur unbedingten Handlungsmaxime. Das Nichtbefolgen dieses Regelwerks hätte den Ausstoß aus der angesehenen Gemeinschaft und damit auch die soziale und religiöse Ächtung zur Folge gehabt (Mader 1983, S.5).

Die ritterliche Standesehre wurde zur Folie, auf der sich die spätere neuzeitliche Offiziersehre entwickelte. Eingeschlossen in die ritterliche Standesehre waren die Kardinalstugenden der Tapferkeit, Gerechtigkeit, Treue, Demut, des Maßhaltens sowie des Schutzes und der Fürsorge für Arme (Mader, S.7ff). Die Erhaltung der Ehre stellte folglich auch Anforderungen an das Verhalten, hier muss insbesondere die Beherrschung der eigenen Affekte betont werden sowie die Lebensführung des Ritters (Vogt 1997, S.54).

Da man im Mittelalter von der Einheit der körperlichen und der moralischen Kräfte ausging, war eine körperliche Niederlage im Kampf gleichbedeutend mit dem Verlust der Ehre (Vogt 1997, S.55). Erst in der Renaissance entwickelte sich die Auffassung, dass bereits durch die Bereitschaft zum Kampf die eigene Ehre verteidigt war (Zunkel 1975, S.9).

1.3.1.2) Bürgerliche Standesehre

Die bürgerlichen Schichten in den Städten wurden über berufsständische Gemeinschaften wie Zünfte, Gilden oder Bruderschaften gegliedert. Jede dieser Korporationen verfügte über Rechte und Pflichten und setzte Normen, die den Mitgliedern der Gemeinschaft eine

bestimmte Lebensführung vorschrieben (Rögge 1995, S.110). Die Gruppe des Bürgertums, die um Vieles heterogener zusammengesetzt war als andere Stände, entwickelte bestimmte Ehrenkodizes, die auf Berufs- und Lebensgemeinschaften beruhten und sich mit der Ehre des Stadtbürgers und der Stadt vermengten (Zunkel 1975, S.12).

Die bürgerliche Ehrauffassung berief sich stark auf berufsbezogene rationale Anschauungen und Tugenden, die bürgerliche Ehrbarkeit stand dem kriegerischen Rittertum gegenüber (Zunkel 1975, S.12). Mit der Herausbildung dieser Ehrvorstellung etablierte sich auch ein neues Wertemuster, das die vernünftige Haushaltsführung, Sparsamkeit, Fleiß sowie ehrliche Arbeit in scharfen Gegensatz zum repräsentativen Ehrbegriff des Rittertums stellte. Diese Anschauung wurde weiter tradiert um später insbesondere in der Zeit der Aufklärung eine zentrale Rolle zu spielen. Die vernunftorientierte Ehrauffassung des Bürgertums wurde als symbolisches Gegengewicht gegen die alte adelige Ehrauffassung gesetzt (Vogt 1997, S.56).

Aus Sicht der mittelalterlichen Kirche wurde die Berufsarbeit als ein auf Gott bezogenes Amt angesehen, weshalb jedes Geschäftsgebaren, das gegen die christliche Wirtschaftsethik verstieß, insbesondere das Zinsnehmen, ausgeschlossen wurde (Zunkel 1975, S.13). Dies kann als ein Grund, weshalb Juden als unehrenhaft galten, angesehen wurden.

1.3.1.3) Ehrlose

Die mittelalterliche Sozialstruktur unterschied scharf zwischen ehrenhaften und ehrlosen Menschen. Unehre war wie Ehre ein ständisches Phänomen. Denn bei der zur Bestimmungsgröße gemachten Ehrlichkeit handelte es sich nicht um eine moralische Qualität, sondern um eine soziale, da die Ehrlosigkeit durch Gewerbe oder Geburt bestimmt war (Burkhart 2006, S.42). Weiters konnte der Begriff der Unehrlichkeit auf magische Wurzeln zurückgehen, die die Ehrlosigkeit im Blut begründet sahen (Dinges 1995, S.34).

So galten Juden, Türken, Heiden und Zigeuner sowie unehelich Geborene als unehrenhaft. Als ehrlos wurden auch Henker, Abdecker, Totengräber sowie Dirnen und Vagabunden gesetzt (Vogt 1997, S.56). Sie bildeten gemeinsam mit den Invaliden und Bettlern die unterste Statusgruppe der Gesellschaft, der es völlig an Sozialprestige mangelte.

Das Absprechen der Ehrenhaftigkeit führte zur Marginalisierung der betroffenen Gruppen. Ehrlose waren zugleich rechtlos, da sie keine Standesrechte besaßen bzw. diese durch Ehrstrafen verloren hatten. Sie waren eingeschränkt in der Wahl ihrer Ehepartner, konnten

nicht in Ehrenämter gewählt werden, ein Lehen erwerben, einer Zunft beitreten oder vor Gericht als Zeuge aussagen. Juden und Dirnen mussten darüber hinaus bestimmte Farben tragen (Gelb – im Nationalsozialismus durch den gelben Judenstern wieder aufgenommen) (Burkhart 2006, S.43).

Im Folgenden werde ich kurz auf die spezielle Position der Juden in der österreichisch-ungarischen Monarchie eingehen.
Juden erhielten in der Donaumonarchie 1781 durch das „Toleranzpatent" Kaiser Josephs II. eine Verbesserung ihrer Situation. Sie wurden in verschiedene Bürgerrechte miteinbezogen. Trotz der Einwände der Zünfte wurden ihnen fast alle Berufszweige eröffnet, diskriminierende Ausnahmeregelungen wie spezielle Kleidungsvorschriften oder Ausgehverbote wurden aufgehoben (Karniel 1981, S.205). Die berufliche Differenzierung innerhalb der jüdischen Bevölkerung stieg dadurch. Die Situation der Juden besonders in der Kaiserstadt Wien verbesserte sich zusehends. Viele Wiener Familien stiegen in den folgenden Jahren zu Fabrikanten, Großhändlern und Bankiers auf. Am besten zeigt sich die Steigerung des Ehrwerts der jüdischen Gemeinschaft darin, dass ab 1786 Wiener Juden auf behördliche Veranlassung hin nicht mehr als „Jud", sondern als „Herr" angesprochen werden mussten (Karniel 1981, S.210f).

1.3.1.4) Männliche und weibliche Ehre

Die Bereiche der Ehre und des Geschlechts stehen in einem sehr engen Zusammenhang. Das Geschlecht ist zentral für die Ehrzuteilung und für die Verletzung der Ehre (Dinges 1995, S.48).
So zeigt sich eine starke Asymmetrie in der Verteilung der Ehre. Weibliche Ehre definierte sich über den Frauenkörper und dessen sexuelle Unversehrtheit. Männliche Ehre wurde häufig über die Dominanz über die weibliche Sexualität beschrieben (Ott 2001, S.78).
Die Geschlechterrollen waren ebenso im Bereich der Ehrrettung klar differenziert. Weibliche Ehre konnte nicht von Frauen allein verteidigt werden, sie wurde dem Schutz von Männern unterstellt (Dinges 1998, S.133). Somit war die weibliche Ehrverletzung Anlass zu Ritualen männlicher Ehre, z.B. zu Duellen des Ehemanns, des Vaters oder des Bruders um „die Verfügungsgewalt über den weiblichen Körper" (Ott 2001, S.78). Nach Dinges teilte die Ehre

in ihrer geschlechtsspezifischen Funktion die Gesellschaft somit in (männliche) Kontrolleure und (weibliche) Kontrollierte (Dinges 1995, S.48).
Eine weitere Verquickung der männlichen und weiblichen Ehre ist dahingehend festzustellen, dass die männliche Ehre von der weiblichen abhängig war. Männer rückten also nicht nur aus, um die Ehre ihrer Frau, Schwester oder Tochter zu verteidigen, sondern zugleich um die eigene männliche bzw. familiäre Ehre zu schützen (Ott 2001, S.78). Die weibliche Ehre stellte folglich aus zweierlei Gründen einen privilegierten Anlass zu männlicher Gewalt dar.
Frevert bemerkt hierzu, dass trotz der Veränderungen der Ehrsemantik, die sich über Jahrhunderte und Epochen vollzogen, eine relative Uniformität und Universalität in Bezug auf den geschlechtergebundenen Ehrenkodex zu konstatieren sei (Frevert 1991, S.24). So galt die Kodierung weiblicher und männlicher Ehre nicht nur in ständischen Gesellschaften, sondern behielt bis ins 19. Jahrhundert ihre Gültigkeit. So schrieb noch Arthur Schnitzler, dass selbst Duellgegner Fälle zugestehen würden, in denen das Recht jemanden zum Duell zu fordern unbedingt zuerkannt werden müsste. Hier handelte es sich meist um die Verführung der Gattin oder Schwester (Schnitzler 1983, S.323).

1.3.2) Ehrauffassung im Absolutismus

Vom 16. bis ins 18. Jahrhundert wurde die Ehrauffassung zunehmend stark von der höfischen Welt und dem Humanismus geprägt. Durch die Auflösung der mittelalterlichen altständischen Wertordnung verloren die Stände an Wichtigkeit. Das Ehr- und Reputationsstreben wurde stärker individualisiert (Zunkel 1975, S.17).
Im italienischen und französischen Raum entwickelte sich im 17. Jahrhundert das Hofmannsideal des „honnête homme“. Statt altadeliger Gebundenheit wurde eine in den Hof- und Staatsdienst integrierte Lebensführung propagiert (Zunkel 1975, S.18). Somit entwickelte sich die Vorstellung der Amtsehre, sie setzte die individuellen Fähigkeiten der Person für das öffentliche Leben in den Mittelpunkt. (Zunkel 1975, S.20). Hobbes beschrieb in seinem Leviathan diese sich im Absolutismus entwickelnde, öffentliche Ehrzuweisung durch den Souverän als Mittel zur Pazifizierung der Gesellschaft. Er wies darauf hin, dass jenseits der Zentralmacht des Souveräns weder Streit der Bürger bestehen dürfe, noch eine Diskussionen um öffentliche Ehre geführt werden dürften. Der Kampf um Ehre wurde von ihm somit als Kampf um Macht angesehen, der – ungebändigt – den Naturzustand des Krieges aller gegen

alle heraufbeschwören könnte (Vogt 1997, S.77).

> Bedenkt man, welchen Wert sich die Menschen von Natur aus gerne beimessen, wie sie darauf sehen, daß sie von anderen geachtet werden, und wie gering sie den Wert anderer Leute einschätzen, woraus sich beständige Rivaltität, Streit, Parteibildung und letztlich Krieg ergeben, [...], so ist es notwendig, daß es Gesetze der Ehre und eine öffentliche Rangordnung des Wertes solcher Menschen gibt, die sich um den Staat verdient gemacht haben. [...] Deshalb gehört auch zu den Rechten eines Souveräns, Ehrentitel zu verleihen und festzulegen, welche Rangordnung und Würde jeder einnehmen soll, und welche Ehrenbezeugungen sie sich bei öffentlichen und privaten Treffen erweisen sollen (Hobbes 1966, S.141f).

Die adeligen Ehrvorstellung und das für den eignen Stand beanspruchte Duellrecht, das sich gegen das geltende Recht stellte, waren folglich als Aufstand gegen das absolutistische Gewaltmonopol anzusehen. Während die absolutistische Macht Gewalt immer stärker konzentrieren wollte, wurden in der adeligen Ehrvorstellungen Nischen für private Gewaltanwendung in Form von Duellen und Zweikämpfen geschaffen.

Der adelige Geltungs- und Repräsentationsdrang fand im Barock seinen Höhepunkt. Die individuelle Ehre wurde idealisiert. Die äußere Ehre, die Achtung in Öffentlichkeit und Gesellschaft wurde als zentrale Bestimmungsgröße gesehen (Zunkel 1975, S.22).

Nach dem Dreißigjährigen Krieg setzte ein kritischerer Ehrdiskurs ein, der die Reputationssucht als Produkt menschlicher Eitelkeit verurteilte. Der Verlust der Sittlichkeit durch die Emphase der äußeren Ehre wurde konstatiert – „public spirits“ wie Opferbereitschaft für das Vaterland, das Gemeinwohl wären nicht mehr vorhanden (Burkhart 2006, S.65).

1.3.3) Ehre im 17. und 18. Jahrhundert

1.3.3.1) Verinnerlichung

Der Betonung der (äußerlichen) Reputation wurde in der Zeit der Aufklärung die verinnerlichte Ehre gegenüber gestellt. Somit verschob sich der Schwerpunkt des Ehrverständnisses von außen nach innen – der kollektiv gesetzte Ehrbegriff wurde durchdrungen von der bürgerlichen, individualistischen Ethik (Vogt 1997, S.56). Der Begriff

des tugendhaften Mannes ersetzte den des ehrlichen Mannes, der Bezug auf Gott entfiel. Die vernünftige Ehre wurde als Basis des tugendhaften Handelns angesehen, der Tugendadel dem Geburtsadel gegenübergestellt (Zunkel 1975, S.24f).
Durch die Loslösung der Tugendhaftigkeit aus ihrem religiösen Kontext wandte sich dieser Begriff der geistigen Welt des erstarkenden Bürgertums zu (Zunkel 1975, S.23). Zunehmend wurde der Terminus der Ehrbarkeit vom Bürgertum in Anspruch genommen. Die später in polemischer Weise als „wahre" Ehre bezeichnete Ehrauffassung des Bürgertums wurde in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts und schließlich im 19. Jahrhundert allgemein als „innere Ehre" begriffen (Zunkel 1975, S.24).
Innerer Frieden ergab sich aus der persönlichen Erfüllung der Pflichten. Die Ehre wurde damit unabhängig von der Beurteilung der Außenwelt, allein das persönliche Urteil zählte.
Die innere Ehre wurde als unantastbar angesehen. Sie konnte auch beim Versagen der äußeren Ehre nicht abgesprochen werden (Zunkel 1975, S.26).
So stellte Fichte im Sinne seiner radikal idealistischen Philosophie die These auf, dass nicht auf das äußere Urteil der Mitmenschen, sondern nur noch auf das innere Urteil des autonomen Individuums über sich selbst geachtet werden sollte (Vogt 1997, S.56f).

Die Anschauung der Ehre als innerer Ehre fand im 18. Jahrhundert zunehmende Verbreitung und Anerkennung, die mit der Durchsetzung des ebenfalls überständischen, staatsbürgerlichen Ehrbegriffs einherging (Zunkel 1975, S.27). Der Begriff der staatsbürgerlichen Ehre erwuchs aus dem Spannungsfeld zwischen dem naturrechtlichen Ehranspruch, der besagte, dass jedem Menschen von Geburt an Ehre zustand, und dem positivrechtlichen Ehranspruch, der bürgerliche Rechte von vertragsrechtlichen Ansprüchen abhängig machte (Vogt 1997, S.57).

1.3.3.2) Verallgemeinerung

Die Individualisierung der Ehre in der Zeit der Aufklärung wurde folglich parallelisiert mit der teilweisen Rekollektivierung des Ehrbegriffs am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die neu kollektivierte Ehre entfaltete sich in den Konzepten des Volkes und der Nation. Die Ehre der Nation wurde im Folgenden zu einem wichtigen Bestandteil bürgerlicher Ehre (Vogt 1997, S.58).
Der Staat machte sich zunehmend zum Wächter der bürgerlichen Ehre (Zunkel 1975, S.30f).

Dies zeigt sich anhand des ersten „Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches“ aus dem Jahr 1786, das unter Joseph II. beschlossen wurde. Hierin wurde erstmals das Gleichheitsprinzip für alle Untertanen der Monarchie verwirklicht. Durch die Durchsetzung des Begriff der allgemeinen staatsbürgerlichen Ehre wurde der rechtlich fixierte ständische Ehrbegriff zu einem rein sozialen (Burkhart 2006, S.91).
Unter dem Einfluss der Restauration wurden die Ideen der Aufklärung allerdings wieder zurückgedrängt, der ständische Ehrbegriff gewann wieder an größerer Bedeutung. Die organisch gewachsene ständische Gesellschaft wurde als Kontrapunkt gegen die bürgerliche Gleichheit und die allgemeine bürgerliche Ehre gesetzt. Die ständische Ordnung wurde folgend als gottgewollte Ordnung begriffen, der Ungleichheit und Vielgestaltigkeit inhärent waren (Zunkel 1975, S.31f).

1.3.4) Entwicklung der Ehre im 19. Jahrhundert

Durch die Erosion und Differenzierung der ständisch-sozialen Ehre vollzog sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine immer stärkere Anbindung der Ehrwerte an Ehrenkodizes verschiedener sozialer Gruppen. Vorangegangen war dieser Entwicklung die Herausschälung der ständischen Ehre aus ihrer rechtlichen Fixierung. Ständische Achtung wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts zum rein sozialen Phänomen umgedeutet, das in den sozialen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts vielfacher Ideologisierung unterworfen war (Zunkel 1975, S.34).

1.3.4.1) Bürgerliche Ehre

Trotz der Veränderungen des Ehrbegriffs, die am Ende des 18. Jahrhunderts zu einer Verallgemeinerung der Ehrauffassung führten, sah sich der Adel noch immer als der Inbegriff des Ehrenstands. Die privilegierte Stellung des Adels verdeutlichte sich auch in der Zuweisung von höfischen Ämtern an Aristokraten.
Dies stieß jedoch im Verlauf des 19. Jahrhunderts auf immer stärkere Kritik von Seiten des aufsteigenden liberalen Bürgertums. Der Begriff der bürgerlichen Ehre wurde im Laufe des

18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts immer stärker zu einem Kampfbegriff der liberalen Bürger gegen den vom Adel propagierten ständischen Ehrbegriff (Burkhart 2006, S.93).

Für den aus dem Mittelalter tradierten Geburtsadel genügte um als ehrenhaft zu gelten, nun nicht mehr allein die Geburt und die damit einhergehenden Privilegien. Vielmehr wurden eine bestimmte Anschauungs- und Verhaltensweise, der ständische „esprit du corps", zur zentralen Bestimmungsgröße der Ehre. Konstitutiv für den adeligen Ehrbegriff blieben die Leitwerte der Ritterlichkeit im persönlichen Verhalten und Tugenden wie Mut, Selbstbeherrschung und vornehmer Anstand (Burkhart 2006, S.92).

Das höhere Bürgertum löste sich früh aus seinen ständisch definierten Bindungen und aus der damit festgesetzten Ehrvorstellung. Die bürgerliche Ehrbarkeit, die stark mit der Einhaltung kirchlicher Gebote verquickt war, wurde durch einen auf Vernunft und Moral basierenden Ehrbegriff abgelöst, die Ehrauffassung wurde säkularisiert. Im Bürgertum entwickelte sich der spezielle Begriff der Arbeitsehre – bürgerliche Arbeit wurde als „summum bonum", adeliger Müßiggang als „summum malum" dargestellt. Neben der Arbeitsleistung bildete der Geldbesitz die zentrale Grundlage für die bürgerliche Ehre (Burkhart 2006, S.93f).

Doch trotz der Herausbildung der Berufsehre, die die Wirtschaftsleistung des arbeitenden Bürgers würdigte, blieb der adelige Ehranspruch ungebrochen (Zunkel 1975, S.50). Geldbesitz als überständisches Prinzip der sozialen Anerkennung konnte sich in der industriellen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts nicht völlig gegen die Dominanz der adeligen Werteordnung durchsetzen (Burkhart 2006, S.94).

Die Spitze des Besitzbürgertums versuchte durch die Übernahme gewisser Habitusformen des Adelsstandes für sich selbst höhere Ehre zu beanspruchen, sich zu nobilitieren (Zunkel 1975, S.50f). So übertrug sich der Adelsbrauch des Duellierens sowie der Ehrenkanon der Aristokratie auf gehobene Bürgerschichten (Elias 2005, S.76).

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgte somit ein Feudalisierungsprozess des Großbürgertums, das die adeligen Heiratspolitik, die Begrifflichkeit der Satisfaktionsfähigkeit und die aristokratischen Repräsentationsformen übernahm (Burkhart 2006, S.94).

Ein Grund, warum das Bürgertum besonders am Ende des 19. Jahrhunderts so starken Anschluss nach oben suchte, kann meiner Meinung nach auch in der Erosion des eigenen Ehrbegriffs gesehen werden.

Denn mit der Herausbildung der modernen Industrie verlor die Bürgerehre, deren Basis – wie bereits erwähnt – die Arbeitsehre darstellte, an Gewicht. In den neu gegründeten

Gesellschaftsunternehmen wurde die persönliche Ehre und die Arbeits- bzw. Geschäftsehre zunehmend getrennt (Zunkel 1975, S.49).
Der noch entscheidendere Aspekt kann in der Niederlage des liberalen Bürgertums 1848 gesehen werden. Die politischen Bestrebungen nach mehr Autonomie für das Bürgertum, nach einer bürgerlichen Verfassung wurden niedergeschlagen. Das Bürgertum verlor an politischer Relevanz und an Selbstbewusstsein.
Dieser Verlust eigener Ehrwerte wurde folglich durch die Übernahme von Ritualen und Ehrvorstellungen einer in ihrem Ehrkanon intakten Gruppe auszugleichen versucht.

1.3.4.2) Studentische Standesehre

Die Scholaren-Ehre wurde nicht als Imitat der Adelsehre angesehen, sondern vielmehr als Teil der bürgerlichen Kultur mit einer starken Beziehung zum militärisch-adeligen „point d'honneur". Der Begriff der Ehre war zentral für die studentische Identität, sie diente als Bindemittel zwischen allen Satisfaktionsfähigen (Frevert 1991, S.139).
Der studentische Ehrenkodex markierte die Grenzen des Studentenstandes und wies den Studenten ihren Platz im gesellschaftlichen Gefüge zu. Nach Innen nivellierte er Divergenzen, so wurden soziale Herrschaftsunterschiede eingeebnet und durch gemeinsame Umgangs- und Kommunikationsstile ersetzt. Privilegien und Hierarchien im Inneren richteten sich nach der Dauer der Mitgliedschaft, nicht nach Herkunft oder Titel (Frevert 1991, S.140).
Eine der Hauptfunktionen der schlagenden Studentenverbindungen war die Erziehung zu einem spezifischen Verhaltens- und Empfindenskanon. Verwandt mit dem Kanon der Offizierserziehung trug diese Kollektivierung von Verhaltensnormen nicht unwesentlich zur Vereinheitlichung der heterogenen Schicht der Studenten bei. So wurde das Duell als eine Art Freundschaftsbund angesehen, in dessen individueller Kampfhandlung Klassengegensätze aufgehoben wurden (Frevert 1991, S.141). Ein zentrales Element dieses Regelwerks stellte folglich der Zwang zum Zweikampf dar (Elias 2005, S.75).
Wie bereits erwähnt, bestand eine große Nähe des studentischen Ehrenkodexes zum aristokratischen „point d'honneur". Dies machte die Studentenverbindungen in den Augen bürgerlicher Studenten noch attraktiver, da dadurch eine Teilhabe an der aristokratischen Verhaltenskultur gegeben war. Zentral war hierbei der soziale Zeichencharakter (Frevert 1991, S.139). Die Schmisse konnten als sichtbar gemachte Symbole der Zugehörigkeit zur

Oberschicht gesehen werden. Sie repräsentierten die Aufnahme in das Establishment (Elias 2005, S.76). Studentenverbindungen wurden also vielfach als Aufzug in eine gute Position, in die gehobene Gesellschaft gesehen. Max Weber benannte Studentenverbindungen als „Avancementsversicherungsanstalten“ (Frevert 1991, S.154).

Auch von jüdischen Studenten wurden die nach den deutschen Befreiungskriegen gegründeten Burschenschaften und Studentenverbindungen als Möglichkeit der Integration und des Aufstiegs in der deutschen Gesellschaft gesehen.

Somit waren die Verbindungen für soziale Aufsteiger ein wichtiger Anhaltspunkt für ihre gesellschaftliche Assimilation. Am Ende des 19. Jahrhunderts gehörte bereits jeder zweite Student in den deutschsprachigen Gebieten einer Korporation an (Frevert 1991, S.157).

Die Distanz zwischen Offizieren und Studenten schwand ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zusehends durch die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht und dadurch, dass Bürgerliche als Landwehr- oder Reserveoffizier in das Militärsystem eingebunden wurden. Somit ergaben sich folgend vermehrt Berührungspunkte zwischen der Sphäre der bürgerlichen Studenten und jener der Offiziere. Aus studentischer Sicht war der Ehrenkodex der Verbindungen jenem des Militärs gleichgestellt.

Auch bereits promovierte Akademiker blieben dem im studentischen Leben kennen gelernten Ehrenkodex treu und nahmen ihre Ehrvorstellungen in ihr bürgerliches Leben mit. Die Diffundierung bestimmter Ehrvorstellungen verstärkte sich, wie bereits erwähnt, weiter durch den verallgemeinerten Militärdienst (Frevert 1991, S.165).

In diesem Zusammenhang ist ebenso wichtig zu erwähnen, dass sich Studentenverbindungen als Organisationen mit lebenslanger Mitgliedschaft ansahen. Die Verbindung konnte auch nach weit nach dem Verlassen der Universität das Verhalten ihrer Mitglieder beeinflussen (Frevert 1991, S.165).

1.3.4.3) Ehre im neuzeitlichen Offizierskorps

Die Wurzeln des Offiziersethos zeigen einerseits eine starke Verbindung zur germanisch-deutschen Ehrvorstellung sowie andererseits den Anschluss an den adelig-ritterlichen Ehrbegriff.

Zu zentralen Begriffen zählten Tapferkeit und Mut, aber auch Vorstellungen der speziellen höfischen Lebensart. Dies wurde dadurch unterstützt, dass sich das neuzeitliche

Offizierskorps zu Beginn fast ausschließlich aus Mitgliedern der Aristokratie rekrutierte. Die später erfolgende Verbürgerlichung des Offizierstands hatte jedoch auch keine Entaristokratisierung zur Folge, vielmehr blieb der adelig-ritterliche Ehrbegriff erhalten und diffundierte in weite Teile des Bürgertums (Mader 1983, S.15).
Konstitutiv für die Offiziersehre war der Begriff der Satisfaktionsfähigkeit. Sie definierte den Kreis, der aufgrund seines Ranges in der Gesellschaft befähigt war, seine Ehre mit der Waffe zu verteidigen. Diese Bestimmungsgröße schloss die ehrenhafte Gesellschaft von jener ohne Ehre, der kein Platz unter den Satisfaktionsfähigen zugewürdigt wurde, ab. Die Gesellschaft wurde folglich in zwei Teile – die satisfaktionsfähige und die nicht-satisfaktionsfähige Gesellschaft – geteilt. Als satisfaktionsfähig galten jene, die in der bürgerlichen Gesellschaft eine Stellung innerhalb der gebildeten Stände innehatten (Mader 1983, S.15).
Die Offiziersehre und Satisfaktionsfähigkeit boten Unterscheidungsmerkmale gegenüber den Außenstehenden und ein Distinktionsmerkmal innerhalb des Offizierskorps (Frevert 1991, S. 100). Denn auch Mitglieder der satisfaktionsfähigen Ränge konnten aufgrund eines Fehlverhaltens ihren Platz und ihre Privilegien in der ehrenhaften Gesellschaft verlieren. Eine Ehrverletzung stellte nie eine Privatsache dar, sondern betraf immer das gesamte Offizierskorps. Ehrdelikte waren auch nicht durch gerichtliche Klagen aus der Welt zu schaffen, nur ein Duell konnte Satisfaktion bedeuten (Frevert 1991, S.101f).

Die Wurzeln des Offiziersethos verdeutlichen den Zusammenhang von individueller und kollektiver Ehre. Das Wechselspiel zwischen diesen beiden Bereichen spielte in der Lebenswelt des Offiziers eine zentrale Rolle. Denn im Korps existierte der Mensch kollektiv, als Gemeinschaft demonstrierte das Korps nach außen Stärke. Rein individuelles Ehrstreben wurde zugunsten der kollektiven Ehre des Korps aufgegeben. Die Offiziersehre sollte im Falle eines Krieges als Gegenmittel gegen den Reflex der Selbsterhaltung dienen. Als seelische Stütze gegen „die Niederungen der eigenen Brust“, wie Demeter schrieb, könnte nämlich, abgesehen vom äußeren Zwang, nur das Ehrgefühl dienen (Demeter 1962, S.110f). Die Verlagerung des ideellen Schwerpunkts von der eigenen Persönlichkeit hin zur Außenwelt war also maßgebend für die Offiziersehre.
In der Kollektivierung der Ehrwerte zeigte sich auch das Weiterwirken mittelalterlicher Traditionen, die das Kollektive gegenüber dem Individuellen emphasierten (Mader 1983, S.17). Der Einzelne unterwarf sich vollkommen dem strengen Regelwerk des Korps.
Zugleich erfuhr der Offizier aber auch individuelle Ehre durch die Vergabe von Orden und

durch die persönliche Teilhabe am Sozialprestige des Korps (Mader 1983, S.17). Durch die eigene elitäre Stellung in der Zugehörigkeit zum Offizierskorps wurde dem Einzelnen individuelles Sozialprestige zu teil.
Im Offizierskorps zeigte sich folglich eine Verschmelzung der beiden Bereiche. Das Offizierskorps wies laut Frevert durch seine soziale Abgeschlossenheit die besten Bedingungen für die Ausbildung korporativ normativer und individuell praktizierter Ehre auf (Frevert 1991, S.100).

Wie bereits erwähnt, kam es im Laufe des 19. Jahrhunderts durch die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht und der Öffnung des (Reserve-) Offiziersstandes zur Aufnahme vieler Bürgerlicher ins Militärsystem. Die Position des Reserveoffiziers wurde dadurch zum wichtigsten Scharnier im Verhältnis zwischen Bürgertum und Militär und avancierte somit zur neuen bürgerlichen Identifikationsfigur (Frevert 1991, S.120). Durch die Teilhabe an dem durch aristokratische Normen geprägten Offiziersethos erhofften sich viele Bürgerliche eine Nobilitierung ihrer eigenen Stellung. Besonders für jüdische Männer galt der Militärdienst folgend als Entéebillet für die gute Gesellschaft, als Voraussetzung für ihre politische und soziale Emanzipation. Antisemitische Stimmen versuchten sich gegen die politische Emanzipation der Juden zu stellen, indem sie ihnen die Militärtauglichkeit absprachen (Frevert 2001, S.96).

1.4) Ehre in der Literatur

Die Ehrproblematik wird seit der Antike auch immer wieder durch die Literatur aufgegriffen und literarisch interpretiert. Soziale Werte, Normen und Habitusformen wurden durch die literarische Bearbeitung reflektiert, propagiert oder kritisiert.
Im Folgenden werden im Sinne einer überblicksartigen Darstellung nur einige Schlaglichter der literarischen Bearbeitung des Ehrkomplexes genannt. Darüber hinaus erfolgt eine Einschränkung auf Beispiele der deutschsprachigen Literatur.

Die deutsche Literatur befasst sich bereits in den allerersten Zeugnissen literarischen Schreibens, so zum Beispiel im Hildebrandslied, aber auch in der Nibelungensage, mit dem

Komplex der Ehre und dem Kampf um die eigene Ehre. In der germanischen Heldendichtung ist der Eintritt in den Kampf die einzige Möglichkeit nicht die eigene Ehre zu verlieren. Häufig wird die Notwendigkeit emphasiert durch äußere Umstände oder Schicksal Gewalt anwenden zu müssen (Voorwinden 1990, S.440).

Der Kampf wird auch als Mittel zu Ruhm und Ehre zu gelangen betrachtet. Als Wolfhart in der Nibelungenerzählung fällt, beklagt er nicht seinen nahenden Tod, sondern erfreut sich seines Heldentodes, der ihm durch die Hand eines Königs zugebracht wurde.

„unde ob mich mîne mâge nâch tôde wellen klagen, den naehsten unt den besten den sult ir von mir sagen, daz si nâch mir niht weinen. Daz ist âne nôt. Vor eines küneges handen lige ích hie hêrlîchen tôt“ (De Boor 2005, V.2302).

Auch in der deutschen Artusepik des Mittelalters spielt das Thema der Ehre eine zentrale Rolle. So lässt Hartmann von Aue seinen Helden Erec fragen, wozu er noch leben soll, nachdem er seine Ehre verloren hat. Erec sieht nach dem Schlag durch einen Zwerg, vor den Augen der Königin, keinen Sinn mehr in seinem Leben – „und enweiz zwiu mir daz leben sol“ (Hartmann von Aue 2008, V.126). Nur durch im Kampf gezeigte Tapferkeit kann Erec seine Ehre wiedererlangen.

Generell ist zu sagen, dass die mhd. „êre“ ein äußerst fragiles Gut ist, sie muss ständig unter Beweis gestellt werden. So verliert Erec ein zweites Mal seine Ehre, als er mit seiner Gattin Enite zu lange der Minne dient und so seine ritterlichen Pflichten vernachlässigt („die minnete er sô sêre daz er aller êre durch si einen verphlac, unz daz er sich sô gar verlac daz niemen dehein ahte ûf in gehaben mahte “ (Hartmann von Aue 2008, V.2968-73)).

Auch in der Zeit der Aufklärung ist die Ehrproblematik präsent und wird vielfach thematisiert. Wie bereits in dem Eingangszitat ersichtlich analysiert Gotthold Ephraim Lessing sowohl in seinem Lustspiel „Minna von Barnhelm“ als auch in seinen bürgerlichen Trauerspielen den adeligen Ehrbegriff vor dem Hintergrund der Aufklärung. Er präsentiert die moralisch geprägte, bürgerliche Vorstellung von Ehre als Gegenbild gegen den Adelshabitus. Das Trauerspiel der „Emilia Galotti“, die das Opfer adeliger Intrigen wird, soll nur als ein Beispiel genannt werden.

Schließlich wird das Thema der Ehre auch am Ende des 19. bzw. am Beginn des 20. Jahrhunderts in der deutschen Literatur virulent. Die deutsche Gesellschaft des Kaiserreichs wird durch Theodor Fontanes „Effi Briest“ oder „Jenny Treibel“ sowie durch weniger bekannte Werke wie Eduard von Keyserlings „Abendliche Häuser“ bestens charakterisiert.

Fontane lässt seine Figuren Wüllersdorf und Innstetten über die Notwendigkeit eines Duells

diskutieren, nachdem Innstetten von der vermeintlichen Untreue seiner Frau erfahren hat:

> Ich quäle Sie nicht länger mit meinem »Muß es sein«. Die Welt ist einmal, wie sie ist, und Dinge verlaufen nicht, wie *wir* wollen, sondern wie die *anderen* wollen. Das mit dem »Gottesgericht«, wie manche hochtrabend versichern, ist freilich ein Unsinn, nichts davon, umgekehrt, unser Ehrenkultus ist ein Götzendienst, aber wir müssen uns ihm unterwerfen, solange der Götze gilt.“ (Fontane 2004, S.292f).

Für die österreichisch-ungarische Monarchie sind insbesondere die Texte der Autorengruppe Jung Wien interessant, die ich anhand zweier Werke von Theodor Herzl sowie von Arthur Schnitzler genauer betrachten werde.

In der Zeit des NS-Regimes wird der Ehrbegriff für die nationalsozialistische Propaganda okkupiert („Meine Ehre heißt Treue“) und erhält eine Rassenprägung. Mit dem langsamen Verschwinden der Duellpraktiken seit dem Ende des Ersten Weltkrieges und der Vereinnahmung des Ehrbegriffs durch die Nationalsozialisten, findet die Beschäftigung mit dem Komplex der Ehre und des Duells nach 1945 keinen Anschluss an frühere Produktionen. Für die 1970er und 80er Jahre möchte ich neben der bekannten Erzählung „Die verlorene Ehre der Katharina Blum“, die den öffentlichen Reputationsverlust thematisiert, noch den Roman „Kassandra“ von Christa Wolf erwähnen. Wolf problematisiert in dem zu DDR-Zeiten entstandenen Werk das Thema missbrauchter (heroischer) Ehre. Grant meint in seiner Analyse - „Hektor, principal hero of the Trojans is portrayed as a victim of grim necessity of the war machine […] Heroes are not born but created, are objects to be manipulated to achieve a desired end” (Grant 1986, S.159).

2) Das Duell

2.1) Historische Formen privater Gewalt

Im Folgenden werde ich mich mit den historischen Formen privater Gewalt auseinandersetzen. Anschneiden möchte ich hierbei den Bereich der mittelalterlichen Fehde, des Ritterturniers sowie des gerichtlichen Zweikampfs. Als nächsten Schritt werde ich mich mit dem neuzeitlichen Duell und dessen Entwicklung bis ins 20. Jahrhundert beschäftigen.

2.1.1) Fehde

Die Fehde stellte im urgermanischen Sinn die Privatrache dar, Konflikte sollten nicht an die Obrigkeit herangetragen, sondern durch die Fehde bereinigt werden (Marzulla 2005, S.14). Sie richtete sich nicht nur gegen den unmittelbaren Feind, sondern auch gegen dessen Familie, Verbündete, dessen Land und Untertanen.
Mit der mittelalterlichen Feudalisierung ging das Fehderecht des freien Mannes und der Sippe langsam auf den Adel über. Fehden wurden umso gewaltiger, je stärker sich die Macht des Adels vermehrte.
Die Fehde kann somit als Gewaltordnung des Spätmittelalters betrachtet werden. Interessant ist die Bemerkung Wimmers, dass obwohl um 1500 kein moderner Staat bestand, dessen Gewaltmonopol die private Gewalt der Fehde beschneiden hätte können, die vorhandenen traditionalen Muster der Fehde in eine Krise gerieten und nicht restabilisiert werden konnten. So wurde 1495 mit dem „Ewigen Landfrieden“ von Kaiser Maximilian I. die Fehde verboten, zugleich besaß das Reich jedoch nicht die Machtmittel um ein vollständiges Ende der Fehde zu erzwingen. Eine endgültige Pazifizierung des Adels in den deutschen Gebieten gelang erst im Laufe des 17. Jahrhunderts (Wimmer 2009, S.36f).

2.1.2) Gerichtlicher Zweikampf

Neben der Fehde gab es in der Zeit des Mittelalters noch einen anderen Ausdruck der kämpferischen Rechtsdurchsetzung – den gerichtlichen Zweikampf. Diese Form der Rechtsfindung, die auch Gottesurteil genannt wurde, war nur in Europa üblich (Marzulla 2005, S.14).

Die germanische und romanische Tradition des personalisierten Zweikampfs wurde auch nach der Christianisierung dieser Gebiete weitergetragen. Das Recht des Stärkeren als Entscheid in Streitfällen wurde folgend mit einer religiösen Komponente versehen. So wurden im Mittelalter gerichtliche Zweikämpfe als Gottesurteile (Dei iudicium) angesehen. Belegt ist diese Entwicklung unter anderem in der Rechtssetzung des Lex Baiuvariorum aus dem 6.-8. Jahrhundert n. Chr. (Burkhart 2006, S.68).

Ein gerichtlicher Zweikampf fand unter der Aufsicht eines Richters statt, Kläger und Beklagter trugen ein Fechtduell aus. Der Verlierer des Duells war schuldig, da im Ausgang des Duells ein Gottesurteil gesehen wurde. „[...] man legte dem Kampfe die Bedeutung bei, daß Gott durch seinen Ausgang sein unmittelbares Eingreifen bezeugen, Schuld und Nichtschuld an den Tag bringen werde“ (Boguslawski 1886, S.16). Die Regeln des gerichtlichen Zweikampfes wurden im ältesten deutschen Rechtsbuch, dem Sachsenspiegel, festgehalten. Solche Duelle wurden nicht nur aufgrund von Ehrdelikten, sondern auch wegen anderer Verbrechen wie Mord, Ketzerei oder Notzucht ausgetragen. Weiters gab es keine ständische Abgrenzung. Nicht nur Adelige, sondern auch Bürger konnten daran teilnehmen (Marzulla 2005, S.14).

Der gerichtliche Zweikampf war jedoch keineswegs unumstritten und verlor im Laufe des Mittelalters stark an Bedeutung. Als Grund dafür kann insbesondere die Ablehnung der Kirche gegen jene Zweikämpfe gesehen werden, die im Jahr 1215 in dem endgültigen Verbot des gerichtlichen Zweikampfs als Beweismittel mündete (Burkhart 2006, S.69).

2.1.3) Ritterliches Turnier

Das ritterliche Turnier wurde im 12. Jahrhundert in Deutschland heimisch. Es avancierte zu einem zentralen Bestandteil der höfischen Kultur und diente zur ritterlichen Selbstdarstellung, die mit großem Prunk zelebriert wurde.

Der Begriff der ritterlichen Ehre war mit dem Tugendkatalog der Kardinalstugenden, nämlich

mit Tapferkeit, Gerechtigkeit, Treue, Mäßigkeit und Demut sowie dem Schutz für Schwache und Arme verbunden. Bei dem ritterlichen Turnier handelte es sich um ein streng normiertes Kampfspiel mit vielen Zuschauern. Ziel des Turniers war nicht der Tod des Gegners, sondern der persönliche Prestigegewinn und die Wertschätzung der anderen Standesgenossen (Frevert 1991, S.21f).
Durch wirtschaftliche und gesellschaftliche Veränderungen im 17. Jahrhundert, die schließlich zum Untergang des Rittertums führten, kam es auch zum Ende der ritterlichen Turniere (Marzulla 2005, S.16).

2.2) Neuzeitliches Duell

Seit dem 16. Jahrhundert verbreitete sich das neuzeitliche Duell, dessen Wurzeln im romanischen Sprachraum - in Spanien, Frankreich und Italien – lagen. 1554 erschien mit Girolamo Munzios Traktat „Il Duello“ die erste Kompilation von Duellregeln (Wimmer 2009, S.60). Durch enge Verbindungen Kaiser Karls V. zu Spanien fand das Duell schließlich auch in deutschsprachigen Gebieten Einzug und verbreitete sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts stark. Einen vehementen Aufschwung erfuhren die privaten Zweikämpfe insbesondere durch den 30-jährigen Krieg (Marzulla 2005, S.17).
Der Ursprung dieser Sitte könnte laut Marzulla in einer Kombination aus den Prinzipien des Fehderechts und der Förmlichkeit der Ritterturniere gesehen werden (Marzulla 2005, S.17). Trotzdem gab es markante Unterschiede zwischen dem neuzeitlichen Duell und anderen Formen privater Gewaltanwendung. So stand der mögliche tödliche Ausgang des Duells in Gegensatz zu den eher spielerisch angelegten Ritterturnieren. Weiters war der Ehrenzweikampf nicht auf einen oder mehrere Dritte ausweitbar, was eine klare Differenz zur Fehde markierte. Das Duell wurde darüber hinaus weder von einem Richter beaufsichtigt noch fand es in der Öffentlichkeit statt, dies zeigt wiederum den Unterschied zum gerichtlichen Zweikampf (Marzulla 2005, S.18).

In dieser neuen Art privater Gewaltanwendung ging es ausschließlich um die Bereinigung von Ehrdelikten. Voraussetzung für das neuzeitliche Duell war die soziale Gleichheit der beiden Duellanten. Der „point d’honneur“ blieb auf die gesellschaftliche Elite beschränkt, die Ehre

Angehöriger unterer Schichten wurde als nicht verletzbar angesehen (Burkhart 2006, S.67). Der Adel verstand sich als unmittelbarer Nachfahre des mittelalterlichen Rittertums, adelige Ehre wurde als Norm der Satisfaktionsfähigkeit gesetzt. Die Satisfaktionsfähigkeit garantierte, dass das Duell als Ehrenzweikampf unter Gleichrangigen ausgeführt werden konnte.

Was die Arten des Duells betraf, war besonders für die Frühzeit des Duells anzumerken, dass kaum ein Unterschied zwischen einer Rauferei und einem Duell des neuzeitlichen Verständnisses zu ziehen war (Frevert 1991, S.23). Zu Beginn bestanden keine Regelwerke, die die Affektkontrolle der Duellanten vorschrieben, diese wurden erst im 18. und 19. Jahrhundert üblich. Am Ende des 16. Jahrhunderts kam es zu einer zunehmenden Entregelung, die schließlich in Chaos endete. Weshalb es auch zur Einführung der Institution der Sekundanten kam, die einen mäßigenden Einfluss auf die Kämpfenden haben sollten (Frevert 1991, S.25).

2.2.1) Veränderungen des neuzeitlichen Duells

Das Duell kann als Überbleibsel einer Zeit angesehen werden, in der im Inneren der Gesellschaft der Gebrauch von privater Gewalt legitim erschien. Die Tradition des neuzeitlichen Zweikampfes entstand in einer Zeit, in der die Zentralgewalt der neuentstandenen Staaten versuchte, ihr Herrschaftsgebiet zu pazifizieren und dadurch die Machtbefugnisse des Kriegeradels massiv beschränkte (Elias 2005, S.78). Das Duellieren entwickelte sich folgend zum symbolischen Ausdruck des Selbstverständnisses des Adels. Angehörige dieser Schicht unterwarfen sich nicht den Gesetzen des Staates, sondern bildeten selbst eigene Satzungen, Verhaltensmuster und Lebensstrategien (Elias 2005, S.98f), die oftmals mit den staatlichen Gesetzen in Konflikt standen. Staat sowie Kirche versuchten durch zahlreiche Duellmandate den privaten Gewaltgebrauch einzuschränken bzw. auszumerzen. So wurde 1563 auf dem Konzil von Trient die Ächtung dieser „teuflischen Sitte“ ausgesprochen, als Strafe setzte man die Exkommunikation der Duellanten, Verbote von staatlicher Seite folgten. Doch trotzdem konnte der Verbreitung des Duells nicht Einhalt geboten werden (Burkhart 2006, S.70).

Der soziale Druck ein Duell anzunehmen verstärkte sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts, Duellkonflikte häuften sich folglich ab der Mitte des Jahrhunderts, besonders unter Studenten. Zunehmende Duellzahlen in den ersten Jahrzehnten nach dem Ende des 30-jährigen Krieges können auch als Zeichen der politischen und sozialen Desorganisation in Folge des Krieges gesehen werden. Mit dem Erstarken des Absolutismus wurde das Duell jedoch umgedeutet. Es entwickelte sich zu einem Instrument der Integration – der Adel wurde dadurch in das höfisch-monarchische System eingegliedert. Das Duell wurde zu einem hochgradig ritualisierten Zweikampf (Frevert 1991, S.29).

Im 18. Jahrhundert erhielt der Ehrenzweikampf eine passivische Färbung – es ging primär nicht mehr darum, den Gegner zu züchtigen, sondern um die Verteidigung der eigenen Person gegen einen möglichen Ehrverlust. Folglich erschien nicht mehr der Ausgang des Duells, sondern der Kampf selbst als entscheidende Voraussetzung für die Wahrung der eigenen Ehre (Frevert 1991, S.29).

Im Folgenden veränderte sich auch die Art die Ehrenzweikämpfe auszutragen. Wilde Affekte im persönlichen Nahkampf sollten durch die häufigere Verwendung von Schusswaffen statt Schlagwaffen getilgt werden. Dadurch wandelte sich auch die Rolle des Sekundanten. Als Repräsentant der kontrollierten Öffentlichkeit musste er auf die Chancengleichheit im Duell achten und eine zu starke Emotionalisierung verhindern (Frevert 1991, S.30).

Im 18. Jahrhundert fand ein Prozess der Zivilisierung privater Zweikämpfe statt, dies spiegelte auch die Veränderung adeliger Kultur wider. Als Vorbild diente vielfach Frankreich, was sich im überwiegend französischen Vokabular der Duellordnungen zeigt. Eine vielfältige Duellliteratur von juristischer aber auch theologischer und philosophischer Seite entstand (Frevert 1991, S.30).

Für die absolutistische Herrschaftsinstanz stellte das Duell eine Bedrohung der zentralisierten Macht dar. Obwohl dem Adel im absolutistischen System einige Privilegien zustanden, wurden die individuellen Rechte der Aristokratie zunehmend durch die innere Staatskonsolidierung beschnitten. Die im Duell betonte Autonomie adeliger Ehre kollidierte mit der Verstaatlichung der Gewaltanwendung. Es folgte eine starke Veränderung der adeligen Identität, die sich in der Einbindung des Adels in die höfische Gesellschaft offenbarte. Wichtig hierbei ist auch zu erwähnen, dass der Adel durch Ämter an die absolutistische Macht gebunden wurde (Frevert 1991, S.31). Die adelige Standesehre, vormals Ausdruck autonomer Aristokratie, wandelte sich zum Dienstethos der Hofleute und Offiziere. Das Militär wurde im 18. Jahrhundert immer häufiger zum Träger des

Zweikampfes, da dies die feste Machtbasis des Adels darstellte. Mit der Verstaatlichung des Adels folgte die gleichzeitige Vergesellschaftung des Duells. Es wurde zum Kennzeichen einer mit dem Staat verquickten Elite.
Das staatliche Vorgehen gegen das Duell war einerseits bestimmt durch Duellmandate, andererseits kam es aber immer wieder zum Schutz der Duellanten gegenüber der Strafverfolgung. Durch die Einbindung des Adels in den Hof, entspannte sich das Verhältnis zwischen Adel und Herrscher, weshalb nicht strikt gegen das Duell vorgegangen wurde (Frevert 1991, S.32ff).

2.3) Das Duell im 19. Jahrhundert

2.3.1) Aufstieg des Bürgertums

In einer 1804 anonym erschienenen Schrift „Von den in Deutschland gewöhnlichen Gebräuchen bei Duellen und über die Mittel die Duelle abzustellen“ beklagt der Autor, dass „bis dato das Duell eine den Adeligen vorbehaltene »Tollheit« gewesen sei, denen darin nur Studenten folgten. Der französische Bürger duelliert sich jetzt durchgängig, weil die Verschiedenheit der Stände aufgehöret hat“ (Anonymus 1804, S.77f; zit. nach Ott 2001, S.113).
Wie aus dieser Quelle zu entnehmen ist, unterliegt der Duellkomplex im 19. Jahrhundert starken Veränderungen – einer Öffnung für so manchen Bürger.

So muss das Duellieren historisch zwar als Kernstück des adeligen Ehrenkanons angesehen werden, trotzdem avancierte es im 19. Jahrhundert zu einem zentralen Identifikationsmerkmal der oberen Mittelschicht, des Offizierskorps sowie der bürgerlichen Verbindungsstudenten und Akademiker in den deutschen Gebieten (hier ist Österreich eingeschlossen). Bis 1918 blieb seine gewichtige Rolle in der Gesellschaft bestehen (Elias 2005, S.100).
Dass das Duell trotz vielfacher Widerstände und wiederholter Versuche staatlicher Reglementierung durch das gesamte 19. Jahrhundert erhalten blieb, zeigt, dass der Zweikampf nicht nur einen vormodernen Traditionsrest darstellte und nicht alleinig Ausdruck unkontrollierter Aggression war. Trotz der Ausbreitung der bürgerlichen Gesellschaft mit

deren auf Erwerb und Leistung ausgerichteten Prägung konnte sich das aus einer Zeit der ständischen Gesellschaft herrührende Duell in die Lebenswelt der Bürger einfügen (Fürbringer, S.186f).

> Es gibt Lagen, aus denen der Mann sich nur durch das Duell zu retten vermag, wo der im Kampf gefundene Tod den besten Abschluß bringt und einem ferneren Leben in Schmach und Schande vorzuziehen ist. Da deckt der ehrliche Kampf, der Beweis der Unverzagtheit, sein blankes Schild über den Fleck und der Nachruf hebt den Mut als alles Unschöne tilgende Tugend hervor (Kufahl/Schmied-Kowarzik 1896, S.VI).

An diesem Zitat aus einem Duellratgeber aus dem Jahr 1896 wird erkenntlich, dass das Duell nicht primär als Ausdruck eines Rachegedankens dienen, sondern den Ruf des Mannes schützen und wiederherstellen sollte. Die Anerkennung des bürgerlichen Individuums durch die sozial Gleichgestellten und die Zugehörigkeit zum bürgerlichen Stand musste, wenn nötig, in einem Zweikampf verteidigt werden (Fürbringer 1988, S.188).

> Ohne Rücksicht auf eine erfolgreiche Verankerung im bürgerlichen Berufs- und Erwerbsleben, auf erworbenen Status und Prestige gerinnt das „Wort des Nächstbesten“ zum schicksalhaften Ereignis. Diesem Wort kann der einzelne sich nicht entziehen. Erst sein Kampf um den Ruf, das Ritual des Duells sichert die Zugehörigkeit zur bürgerlichen Gesellschaft neu (Fürbringer 1988, S.189).

Laut Fürbringer stellte allein der Vollzug des Kampfes wieder die Ehre der Duellanten her. Denn nicht die Beleidigung zerstörte die Ehre des Beleidigten, sondern das passive Erleiden dieser Insultation. Die Passivität, also das Unterlassen einer Duellforderung, kam einer Selbstvernichtung gleich und stellte zugleich die Ehre aller Standesmitglieder in Frage (Fürbringer 1988, S.191).

Das Duell wurde in der bürgerlichen Welt zum Beweis der Festigkeit der bürgerlichen Werte, gerade weil „diese bürgerliche Gesellschaft ihrer noch nicht sicher ist“ (Fürbringer 1988, S.189). Das tapfere Eintreten des einzelnen für die Ehrrettung der staatsbürgerlichen Gesellschaft insgesamt sollte zum Beweis der Stärke des Bürgers in einer sich noch im Wandel befindenden Gesellschaftsordnung werden (Fürbringer 1988, S.189).

Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft war stark mit der Expansion des Staates verbunden sowie mit den erweiterten Aufstiegsmöglichkeiten des Individuums, sei es durch Bildung oder durch den Dienst im Militär. Die Bedeutung des Staates auch in Bezug auf die Problematik des Duells ist nicht zu unterschätzen. So wurde das „symbolische Kapital“ der

Ehre an immer weitere Kreise verteilt (Fürbringer 1988, S.189), z.B. an bürgerliche Reserveoffiziere. Die Notwendigkeit diese Ehre zu verteidigen wurde nochmals dadurch verschärft, dass der Begriff der „feinen Gesellschaft“ immer unspezifischer und die Inhalte bürgerlicher Ehre immer vielfältiger wurden (Fürbringer 1988, S.190).
Interessant scheint die gegensätzliche Argumentation des Duells zu sein, da einerseits die Standespflicht andererseits aber auch die individuelle Würde angerufen wurde. Eine Unterscheidung zwischen diesen beiden Beweggründen scheint in den einzelnen Fällen nicht möglich, da der hohe innere Selbstzwang und der äußere Druck der Standespflicht ineinander aufgingen (Fürbringer, S.190).

Boguslawski beschreibt das Ehrgefühl als das Empfinden des Besitzes der Ehre, dieses Empfinden sei aber nur starken Persönlichkeiten mit guter Erziehung eigen. Niedere Klassen würden solche Ehrverletzungen kaum kennen (Boguslawski 1896, S.3). Also wurde das Ehrempfinden auch am Ende des 19. Jahrhunderts an die Zugehörigkeit zu sozialen Schichten geknüpft. Ehrenpflichten trafen also vornehmlich Mitglieder der höheren Gesellschaft, die diese als Demonstration ihrer Exklusivität ansahen (Fürbringer, S.191).
Der Kampf um die Zu- bzw. Absprechung von Ehre zwischen dem Adel und dem Bürgertum wird hier klar ersichtlich.
Das Duell verschwand folgend trotz der fortschreitenden Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung nicht, sondern lag auch dieser Ordnung durch die vielfältige Bindung an die Ehre zugrunde.

> Das Duell scheint schließlich durch seine rituelle Ausgestaltung, durch seine hochgradige Verhaltensreglementierung auch erzieherische, sittlich-ethische Aufgaben wahrzunehmen, die letztlich an den Glaube an die bürgerliche Höherwertigkeit stärken und damit indirekt den Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung vorantreiben (Fürbringer 1988, S.192).

Im Gegensatz zum Ehrkonzept des Adels wurde die Ehre im bürgerlichen Rechtsstaat besonders als Berufsehre wahrgenommen. So bestand eine eigene Soldaten- und Offiziersehre, eine besondere Ehre des Adels sowie des höheren Bürgerstandes und eine Ehre des Staatsdieners (Fürbringer 1988, S.200).
Die Diskrepanz zwischen der bürgerlichen Rechts- und der Ehrenordnung wurde immer wieder als Grund für Duellforderungen genannt, da staatliche Gesetze bei Beleidigungen keine wirkliche Genugtuung verschaffen konnten (Fürbringer 1988, S.201).

Die ersten drei Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts waren entscheidend für die Verankerung des Ehrbewusstseins in der bürgerlichen Gesellschaft, die Duelltätigkeit ist dessen klarster Ausdruck. Der Staat hatte es laut Fürbringer versäumt den Ehrenschutz strafrechtlich besser auszugestalten, was dem Duell noch größeren Zuspruch einbrachte (Fürbringer 1988, S.201).

> Das Duell ist eine Form geregelter Selbsthülfe auf einem Gebiet, wo der Rechtsschutz versagt [...] Das Duell ist ferner eine Wiederherstellung der gegenseitigen Achtung durch das Eintreten mit der Person; und endlich ist das Duell ein ehrvoller Austrag von Streitigkeiten, in denen Keiner dem Anderen weichen will (Boguslawski 1896, S.91).

2.3.2) Ritualisierung und Verregelung

Für das Duell im 19. Jahrhundert ist bezeichnend, dass nicht die Tötung des Kontrahenten im Vordergrund stand, sondern der Kampf als solches. Die Emphase des Duells lag auf dem rituellen Vollzug der festen Regeln, da die Einhaltung des Regelwerks gegenseitige Achtung demonstrierte. Die Regelbefolgung garantierte darüber hinaus den Anspruch auf höchste Sittlichkeit.

> Jede persönliche Zufälligkeit tilgt das Ritual aus, das Individuum nimmt standardisierte Verhaltensformen an, und so wird das Duell zu einem feierlichen Akt, der über höchste Entpersönlichung – durch Form und Todesverachtung – zur höchsten Würde der Person führt (Fürbringer 1988, S.215).

Laut Fürbringer sind die Duelle der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht durch Aggressivität gekennzeichnet, sondern durch ihre ritualisierte Form, die Distanz schuf um so Genugtuung zu ermöglichen (Fürbringer 1988, S.215).

Ende des 19. Jahrhunderts begannen verstärkt Duellratgeber zu erscheinen. Dies lässt sich vor allem darauf zurückführen, dass sich der Kreis der Satisfaktionsfähigen im Laufe des Jahrhunderts stark ausgeweitet hatte, so dass die Standessitte durch ihre soziale Entgrenzung vom Verfall bedroht war (Fürbringer 1988, S.216). Deshalb erfolgte die schriftliche Fixierung des bislang mündlich tradierten Phänomens.

Im Zuge dieser intensiven Verschriftlichung von Duellregeln kam es zur stärkeren Formalisierung und Verregelung des Duells. Diese Entwicklung kann an der veränderten Funktion der Sekundanten abgelesen werden. Diente ihre Einführung einst der bloßen Überwachung des Duells, wurde ihre Stellung im 19. Jahrhundert aufgewertet. Zu ihren Aufgaben zählte es nun festzustellen, wer der Beleidigte und ob dieser satisfaktionsfähig war

sowie nach einer geeigneten Form der Genugtuung zu suchen. Konnte die Satisfaktionsfähigkeit nicht eindeutig festgestellt werden, wurde der Ehrenrat zu Rate gezogen. Der Ehrenkodex schrieb der Schwere der Beleidigungen entsprechend abgestufte Möglichkeiten des Zweikampfes vor. Die Waffenwahl, die Anzahl der Kugelwechsel, die auszuhandelnden Bedingungen des Duells sowie die Auswahl der Distanz zum Kontrahenten oblagen den Sekundanten (Fürbringer, S.219).

Generell kann für das 19. Jahrhundert eine zunehmende Komplexität und Rigidität der Duellthematik konstatiert werden. So wurde auch das Verhalten während des gesamten Duells zur Probe der eigenen Ehrenhaftigkeit, ein Fehler der Etikette konnte die Satisfaktionsunfähigkeit nach sich ziehen. „Das Vorleben der Duellanten wird plötzlich untilgbar, und ihr Verhalten während der Forderung und im Duell selbst prägt sie für alle Zukunft“ (Fürbringer 1988, S.217). Jede Unregelmäßigkeit wie eine zu späte Forderung oder das Nichteinhalten des strikten Kartells hatten den Ehrverlust zur Folge. Unwürdig wurde auch jener, der sich als Beleidigter an ein Gericht wandte, anstatt zum Duell zu fordern (Fürbringer 1988, S.217f).

Somit kann gesagt werden, dass im 19. Jahrhundert eine Distanzierung und Entschärfung des Duells vorgenommen wurde, dafür jedoch ein höherer Formzwang einsetzte, der zum eigentlichen Inhalt des Duells wurde (Fürbringer 1988, S.221).
Das Duell wurde somit zu einer „Wissenschaft der Ehre“, die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft über berufliche, wirtschaftliche und soziale Divergenzen hinweg innere Homogenität sicherstellte (Fürbringer 1988, S.219).

2.3.3) Duell im Offizierskorps und im Bürgertum

Georg Simmel sah in der militärischen Standesehre eine besonders intensive Verknüpfung zwischen individueller und allgemeiner Ehre (Frevert 1991, S.99). Denn das Offizierskorps wies durch seine soziale Abgeschlossenheit die besten Bedingungen für die Ausbildung korporativ normativ und individuell praktizierter Ehre auf.
Die militärische Standesehre diente durch ihre besondere Konstituierung als Stabilisator der ständischen Formation. Sie stellte einerseits korporative Gleichheit unter den Offizieren her –

jeder konnte sich mit jedem duellieren und sicherte andererseits die innere Homogenität des Standes. Die Ehre bot Unterscheidungsmerkmale gegenüber den Außenstehenden und ein Distinktionsmerkmal innerhalb des Offizierskorps (Frevert 1991, S. 100).
Eine Ehrverletzung stellte nie eine Privatsache dar, sondern betraf immer das gesamte Offizierskorps (Frevert 1991, S.101). Ehrdelikte waren auch nicht durch gerichtliche Klagen aus der Welt zu schaffen, nur ein Duell konnte Satisfaktion bedeuten (Frevert 1991, S.102).

Im Laufe des 19. Jahrhunderts erfuhren der Ehrenkodex des Militärstandes und der des Bürgertums nun eine starke Verquickung. Denn mit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht kam es zur Verbürgerlichung des Militärstandes und auch der Aufbau von Reserveoffizierskorps steigerte den Einfluss des Militärs auf die bürgerliche Gesellschaft. Durch diese Verquickung avancierte das Militär zur Bastion des Duells, wurde mehr oder minder zum Staat im Staat. (Frevert 1991, S.89).
Während das vormärzliche Bürgertum noch starke Kritik am Duell und an der Überordnung der militärischen Standesehre über die staatsbürgerliche Ehre geäußert hatte, veränderte sich die Stimmung nach 1848 stark. Das national-liberale Bürgertum setzte sich für das Duell und die Ehrennotwehr ein, war damit weit entfernt von der vormärzlich-liberalen Kritik (Frevert 1991, S.98).
Der Grund dieser Entwicklung lag darin, dass der Militärstaat im 19. Jahrhundert große Teile des Bürgertums aufgesogen hatte und dieses an gewissen Privilegien des ersten Standes partizipieren ließ. Es eröffnete sich damals erstmals die Chance bürgerliche Existenz mit militärischem Prestige zu verbinden. Die Position des Reserveoffiziers diente dem Brückenschlag zwischen Bürgertum und Militär. Er avancierte zur neuen bürgerlichen Identifikationsfigur. Der Anteil an Bürgerlichen im Militär stieg im Verlauf des 19. Jahrhundert stark an. Das Besitz- und Bildungsbürgertum sah die Möglichkeit ihre ökonomische Macht mit militärischer Ehrzuteilung zu nobilitieren. Die realen Aufstiegschancen für einen bürgerlichen Offizier blieben allerdings relativ gering (Frevert 1991, S.120f).
Der Konflikt zwischen der militärischen und der bürgerlichen Ehre wurde damit in einer neuen Synthese aufgehoben. Konservative und nationalliberale Kräfte bejahten folgend den Zweikampf, nur die sozialdemokratische Seite stellte sich dagegen. Die bürgerliche Kritik am Duell wurde an den linken Rand gedrängt (Frevert 1991, S.98).

Mit der Zunahme von Bürgerlichen im Militär wurde es auch notwendig den Ehrenkodex und die Regeln des Duells stärker zu verschriftlichen um auch Unkundige in die Tradition einzuführen. Die zahlreich publizierte Ratgeberliteratur erfreute sich großer Beliebtheit, so erschein Bolgars Duellkodex 1903 bereits in der 7. Auflage. Diese Regelhandbücher hatten die Funktion zu informieren, aber sie dienten auch zur Integration sozialer Fremdlinge in den militärischen Ehrenkodex, so richteten sie sich vornehmlich an Reserveoffiziere, die als „unsicherer Faktor“ angesehen wurden (Frevert 1991, S.129).
Weiters kam es im 19. Jahrhundert verstärkt zur Betonung der korporativen Duellpflicht, dies kann als Reaktion auf die zunehmende Verbürgerlichung und deren destabilisierende Wirkung auf den militärischen Ehrenkodex gesehen werden (Frevert 1991, S.122).

Durch diese Institutionalisierung verlor das Duell allerdings auch seinen natürlichen, traditionalen Charakter und wurde zu einem Instrument der Integration für das sozial heterogen gewordene Militär. Das Duell und der damit verbundene Ehrenkodex wurden somit zu äußerem Wissen (Frevert 1991, S.130).
Der ehemals im Adel beheimatete Ehrenzweikampf wurde durch die bürgerlichen Reserveoffiziere ins Bürgertum getragen, wodurch der militärisch-adelige Ehrbegriff zum Konzept bürgerlicher Ehre umgeformt wurde (Frevert 1991, S.132).

2.3.4) Duell in Studentenverbindungen

Die meisten aktenkundigen Duelle des 19. Jahrhunderts fanden unter Studenten statt (Frevert 1991, S.134). Studenten stellten neben Adeligen und Militärs die dritte Trägergruppe des Duells dar. Bereits Duellmandate aus dem 17. und 18. Jahrhundert bezeugen den Duellzwang unter Studenten. So erließ der sächsische Herzog bereits 1694 für die Universität Jena ein Duellmandat, das ein älteres Verbot erneuerte und die Strafen dafür verschärfte. Die Erklärung hierfür ist darin zu finden, dass sich seit dem 17. Jahrhundert der Anteil an Adeligen an den Universitäten vermehrt hatte und, obwohl sie noch immer einen kleinen Teil der Studentenschaft darstellten, dem Rest ihren Stempel aufdrückten (Frevert 1991, S.135).

Viel früher als im Militär kam es innerhalb der Studentenverbindungen zur schriftlichen Kodifizierung von Gesetzen und Verfassungen. Dieses Regelwerk war auch von Nöten, da

eine wesentlich größere Fluktuation und höhere soziale Heterogenität als im Militär vorhanden war (Frevert 1991, S.137f).
Das studentische Duell war ein Massenereignis und erfreute sich unter jungen Akademikern großer Beliebtheit. Durch Schutzbekleidung und durch die Fechtwaffe waren Verletzungen großteils ausgeschlossen. Als Anlass für das Duell musste nicht unbedingt eine Ehrverletzung dienen, es wurde auch gekämpft um Ansehen zu gewinnen oder einfach seine Kräfte zu messen. Das persönliche Motiv für die Kampfhandlung trat in den Studentenverbindungen fast gänzlich zurück (Frevert 1991, S.149). In den Burschenschaften war man gewillt das Duell wieder zu einer Ehrensache zu machen.

Mit der zunehmenden Konsolidierung des Nationalstaats wurden patriotische und nationalstaatliche Gedanken, die vormals in den Burschenschaften transportiert worden waren, Allgemeingut. Die Universitäten wurden zu Schulen der Nation, zu Schulen für kommende nationale Führungskräfte. So nannte Bismarck 1895 die zu seinem 80. Geburtstag versammelten Studenten „Bürger der Zukunft“. Mensuren wurden nun als nationale Erziehungsqualitäten gelobt. „Die Ehre des Staates, der Nation, reproduziert die Ehre des einzelnen ein zweites Mal“, schreibt hierzu Fürbringer (Fürbringer 1988, S.204). Die Imagination des gebildeten Bürgers, der über ein besonders fein ausgeprägtes Ehrgefühl verfügte, vermischte sich mit dem Mythos des starken, sich selbst verteidigenden Mannes. Diese Vorstellung wurde am Ende des 19. Jahrhunderts zum Sinnbild einer starken deutschen Nation (Fürbringer 1988, S.205).
Das Duell wurde somit zu einem Charaktererziehungsmittel, das mutvolle Aggressivität fördern sollte. Zentral wichtig war es, den Schmerz ohne Reaktion hinzunehmen. Die Mensur sollte der befürchteten Verweichlichung, die als Symptom des beginnenden 20. Jahrhunderts wahrgenommen wurde, entgegenwirken (Frevert 1991, S.150f).

Das Duell unter Studenten wurde durch gesellschaftlichen Zwang stabilisiert. Ein Akademiker, der eine Forderung zurückwies, war nicht nur während seiner Studentenzeit geächtet, sondern lief auch Gefahr für sein bürgerliches Leben gesellschaftlichen Schaden zu nehmen. Es gab aber nicht nur eine direkte Verbindung zwischen studentischer und bürgerlicher Ehre, sondern auch zwischen der Sphäre der Universität und jener des Militärs. Denn ein Student, der sich der Mensur verweigerte, konnte nicht zum Reserveoffizier aufsteigen (Schalit 1933, S.77).

Die Schlägermensuren wurden jedoch immer mehr als turniermäßige Waffenspiele angesehen, weshalb Studenten für Ehrenhändel lieber zu Säbel oder Pistole griffen. Die Schwere der Beleidigung bestimmte die Waffenwahl – bei gröberen Beschimpfungen (Lump, Hund, Hundsfott, Prolet) und vor allem bei Tätlichkeiten (selbst nur angedeutete Ohrfeigen zogen ein schweres Duell nach sich) wurde ein Säbel- oder Pistolenduell gefordert (Frevert 1991, S.152).

Die verschiedenen Verbindungen hatten einen immensen Einfluss auf das Verhalten ihrer Mitglieder. So wurde die Beleidigung der eigenen Korporation als schwerere Insultation wahrgenommen als die Schmähung der eigenen Person (Frevert 1991, S.152).

Das Duell diente den Studenten auch dazu die eigene Stellung gegenüber dem Offiziersstand zu verteidigen, sich auf eine gleiche Ebene mit den Offizieren zu stellen.

Das Duell wurde folglich also erstens dazu benutzt, sich nach unten abzugrenzen – die degradierende Bezeichnung Prolet zog immer ein Duell nach sich – und andererseits diente es dazu, nach oben hin Anschluss an die Schicht der Offiziere zu gewinnen. Die Anerkennung der Ebenbürtigkeit des studentischen Ehrenkodexes gegenüber dem militärischen galt als zentral wichtig (Frevert 1991, S.159f).

Die Koexistenz von studentischem und militärischem Ehrenkodex wurde gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend als Problem empfunden. So kam es 1893 zu Konflikten zwischen Offizieren und Studenten, worauf Ehrenräte einzelner Regimenter der österreichischen Armee den Austritt aus studentischen Verbindungen für Reserveoffiziere forderten, da die Mitgliedschaft an einer akademischen Verbindung mit der Offiziersehre nicht in Einklang zu bringen wäre (Schalit 1933, S.73).

2.3.5) Duell unter Beamten

Auch innerhalb der Beamtenschaft gab es einen hohen Anteil an Duellanten. Beamte, die sich als Angehörige einer staatstragenden Elite fühlten, kultivierten ein stark ausgeprägtes Standesbewusstsein sowie einen strengen Ehrbegriff, den sie durch Duellpraktiken schützen wollten (Frevert 1991, S.168). Staatsdiener, die bereits als Studenten mit Zweikampfpraxen in Berührung gekommen waren, erachteten das Duell als beste und ihrem sozialen Stand angemessenste Form der Konfliktregelung. Sie reklamierten damit ein Privileg, das von Staatswegen eigentlich nur dem Militär vorbehalten war, und äußerten dadurch ihren Wunsch

nach Gleichrangigkeit. Beamte und Offiziere konkurrierten intensiv um den gesellschaftlichen Vorrang.
Die Duellpraktiken unter der Beamtenschaft dienten weiters auch dazu die bürgerlich-adeligen Standesdifferenzen innerhalb dieser Gruppe zu nivellieren oder interne Streitigkeiten und Rivalitäten auszugleichen. Neben Beamten traten insbesondere Ärzte und Rechtsanwälte häufig als Duellanten auf, auch waren immer wieder Hochschulprofessoren unter ihnen (Frevert 1991, S.170f).
Ärzte, Staatsdiener, Rechtsanwälte und Professoren, die wichtigsten Vertreter des Bildungsbürgertums, hatten im 19. Jahrhunderts einen äußerst starken Einfluss auf gesellschaftliche Habitusformen und dienten vielfach als kulturelle Leitfiguren. Das Bildungsbürgertum hatte sich also einerseits durch seine Bildung und andererseits durch seine Nebenkarriere im Militär einen fixen Platz in der satisfaktionsfähigen Gesellschaft gesichert und inkorporierte den Duellkodex mit besonderer Intensität und Konsequenz (Frevert 1991, S.172f).

Dieser Entwicklung folgte die zunehmende Übernahme militärischer Gepflogenheiten und des militärischen Ehrenkodex in die Vorstellungen bürgerlicher Ehre. Im Laufe des 19. Jahrhunderts verlor das Duell somit sein adeliges Profil und wurde mehr und mehr zu einer Veranstaltung des Bürgertums (Frevert 1991, S.179).
Folgend kam es zu einer Umdeutung der Satisfaktionsfähigkeit. Es entschied nun in bürgerlichen Kontexten Bildung anstelle erblicher Privilegien darüber, ob ein Mann ehrenhaft war oder nicht. Höhere Bildung wurde zum Merkmal duell- und ehrengerichtsfähiger Männer. Immer mehr Angehörige der bürgerlichen Schichte hoben sich durch ihr ökonomisches und kulturelles Kapital von der Masse ab und hegten deshalb Anspruch auf ein besonderes Ehrbewusstsein (Frevert 1991, S.180). Frei nach Bourdieu kann gesagt werden, dass das höhere Bürgertum des 19. Jahrhunderts nach der Anhäufung wirtschaftlichen und kulturellen Kapitals auch nach dem symbolischen Kapital der Ehre strebte. Dies offenbarte sich in den zahlreichen und vehementen Duellforderungen.

Ein weiterer Punkt, der zur Inkorporierung des vormals adeligen Ehrkonzepts beitrug, war das bürgerliche Streben nach einer integralen Identität. Das Idealbild des Bürgers als positiver Held, der sich entwickeln kann und so zu einer unverwechselbaren Identität wird, wurde im Bildungsroman in eine literarische Form gegossen. Wichtig war in diesem Zusammenhang,

dass die Entwicklung des bürgerlichen Helden nicht auf seine fachlichen Kompetenzen, auf einen Spezialbereich begrenzt war, sondern die ganze Person erfasste (Frevert 1991, S.181). Diese Vorstellung korrespondierte in höchstem Maße mit den Vorstellung von Ehre, die niemals nur einen Lebensbereich betraf, sondern stets die Person als Ganzes bestätigte bzw. in Frage stellte.
So lässt Goethe seinen Wilhelm Meister ausziehen um sich selbst zu bilden. Er will kein Bürger werden, der über den Erfolg im ökonomischen Prozess allein definiert wird, sondern eine öffentliche Person sein, die in weiteren Kreisen gefallen und wirken kann (Frevert 1991, S.182).

2.4) Duell zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts nahm die Kritik an der Duellpraktik immer stärker zu. So expandierte in den 1890er Jahren die Anti-Duell-Literatur immens, 1902 wurde die deutsche Anti-Duellliga gegründet. Doch trotz der zahlreichen Stimmen gegen die Ehrenzweikämpfe betonte jeder zweite Autor von Duellbroschüren auch die Notwendigkeit des Zweikampfes in bestimmten Situationen.

> Freiheit, Selbstverantwortung, Männlichkeit waren Ideale, die es nach Meinung seiner Anhänger zu bewahren und gegen jede Kritik zu verteidigen galt, während der korporative Zwang zum Duell, den das Militär und Teile der Beamten- und Akademikerschaft ausübten, überwiegend negativ beurteilt wurden (Frevert 1991, S.235).

Interessant zu erwähnen sind auch die zahlreichen kritischen, aber anonymen Schriften zum Duell. Hier zeigt sich, dass der soziale Druck, den Normen der Ehre selbst noch in ihrer Kritik Genüge zu tun, enorm hoch war (Ott 2001, S.116).

Während es im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einer immer stärkeren Verregelung und Konformisierung des Duells gekommen war, zeigte sich am Ende des Jahrhunderts eine Trendwende hin zu einer vehementen Individualisierung der Thematik (Frevert 1991, S. 235).
Das Duell wurde von seinen Befürwortern als Möglichkeit gesehen die eigene unabhängige Persönlichkeit zu demonstrieren, den Anspruch auf individuelle Integrität fern von ständischen Zuschreibungen zu inszenieren (Frevert 1991, S.184).
Diese Argumentation findet sich auch in Theodor Herzls Stück, das in Kapitel Drei

besprochen werden wird, wieder. Herzl stellt das Duell seines Helden als Ausdruck seiner freien Persönlichkeit, seiner Ehrbarkeit, die ihm durch sein Jüdisch-Sein abgesprochen wurde, dar. Durch das Duell will er seine individuelle Ehrenhaftigkeit fern von Gruppenzuschreibungen demonstrieren.

Weiters kam zu Beginn des 20. Jahrhunderts die enorme gesellschaftliche Ausweitung des Ehrenkodex besonders zum Tragen. Die satisfaktionsfähige Gesellschaft hatte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch die explosionsartige Steigerung der Studentenzahlen sowie durch die Zunahme an Reserveoffizieren stark vergrößert. War das Duell zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch ein exklusives Mittel einer kleinen privilegierten Schicht gewesen, präsentierte es sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Massenphänomen. Mit der Verallgemeinerung der Satisfaktionsfähigkeit ging eine Banalisierung und Veralltäglichung des Ehrenzweikampfes einher (Frevert 1991, S.237).
Dass sich der Kreis der Satisfaktionsfähigen im Laufe der Zeit stark erweiterte, wird auch in den literarischen Zeugnissen dieser Zeit ersichtlich. So lässt Schnitzler in seinem Drama „Das weite Land“ den Fabrikanten Hofreiter ein Duell mit einem Marine-Fähnrich austragen. Dies wäre noch wenige Jahrzehnte zuvor unmöglich gewesen, da der bürgerlichen Unternehmer für einen Angehörigen des Militärs nicht satisfaktionsfähig gewesen wäre.
Auch die erwähnte Banalisierung lässt sich in Schnitzlers Werk wiederfinden. So duelliert sich Hofreiter mit dem Geliebten seiner Frau, jedoch ohne eine tiefe Ehrverletzung zu empfinden.

> GENIA: Warum also? Wenn dir an mir noch das geringste läge... wenn es Haß wäre… Wut… Eifersucht…Liebe…
> FRIEDRICH: Na ja, von all dem verspür’ ich allerdings verdammt wenig. Aber man will doch nicht der Hopf sein (Schnitzler 2002, S.672).

In dieser Passage wird noch ein weiterer wichtiger Aspekt ersichtlich, das Duell war zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein wichtiger Garant männlichen Charakters. Hofreiter duelliert sich um nicht als „Hopf“, als unmännlich, schwach dazustehen.

2.5) Jüdische Ehre und das Duell

> Ihr meint, der Säbel ist eine deutsche Waffe, nein, der Säbel ist die Waffe des Mannes (Schalit 1933, S.80).

Im Folgenden möchte ich auf Veränderungen des Ehr- und Duellkonzepts am Ende des 19. Jahrhunderts eingehen. Mein Fokus wird hierbei auf der Beurteilung jüdischer Ehre im Kontext der Studentenverbindungen sowie in der allgemeinen gesellschaftlichen Wahrnehmung beruhen.
Beginnen werde ich mit der Veränderung der Landschaft der Studentenverbindungen am Ende des 19. Jahrhunderts – mit der Entstehung der Verbindung „Kadimah“ als Hort jüdischen Ehrbewusstseins.

2.5.1) Kadimah

> From the “disgrace” of being a Jew there is but one escape – to fight for the honour of the Jewish people as a whole (Arendt 1978, S.121).

Nachdem sich zu Beginn der 1880er Jahre immer stärkere antisemitische Strömungen in den österreichischen Studenten- und Turnvereinen verbreiteten, erfolgte von jüdischer Seite die Gründung von Parallelorganisationen. Zuerst wurden assimilatorisch deutsch-liberale Verbände geschaffen, schließlich erfolgte 1882 die Gründung der jüdisch-nationalen Verbindung Kadimah (Faerber 1996, S.35). Gegründet von ostjüdische Studenten an der Wiener Universität nahm in den 1890er Jahren der Einfluss westjüdischer Studenten zu, wodurch sich die Kadimah zu einer schlagenden Verbindung entwickelte (Riedmann 2002, S.90).
Nach ihrem Vorbild wurden in Wien und an anderen Universitäten der österreichisch-ungarischen Monarchie weitere jüdische Verbindungen wie die Bar Kochba in Prag, die Libanonia und Gamala in Wien und die Hasmonia in Czernowitz initiiert (Faerber 1996, S.35).
Der Name „Kadimah“ war bewusst in seiner Doppeldeutigkeit gewählt, so bedeutete er einerseits ostwärts – gegen die Assimilation und für die nationale Kultur – und andererseits vorwärts – gegen die Orthodoxie und für Fortschritt (Schalit 1933, S.35).

Die Kadimah und andere Verbindungen verkörperten einerseits einen aggressiv antiassimilatorischen und gleichzeitig imitatorischen jüdischen Nationalismus. In den jüdischen Verbindungen grenzten sich die Studenten von ihrer nicht-jüdischen Umwelt ab, übernahmen aber zeitgleich die Vereinsformen, die Rituale, Terminologie und zuletzt den Ehrenkodex der deutschen Studentenbewegungen. Der konzentrierte Ausdruck dieser Wehrhaftigkeit und gleichzeitigen Nachahmung war das Duell (Gaisbauer 1988, S.440).

Duellpraktiken in jüdischen Verbänden waren insofern möglich, als dass sich jüdische Studenten durch keine religiös motivierte Duellkritik vom Duellschlagen abgehalten sahen. Nur die katholischen Verbindungen sowie manche protestantischen Vereine verfolgten ein prinzipielles Mensur- und Duellverbot. Das Duell war durch den Papst kompromisslos verurteilt worden, seit den 1890er Jahren galt dies auch für studentische Mensuren. Verstöße wurden mit der Exkommunikation geahndet (Frevert 1991, S.158).

In den ersten Jahren ihres Bestehens war die Werbekraft der Kadimah gering, jüdische Studenten schlossen sich kaum dieser Verbindung an (Schalit 1933, S.36). Doch Ende der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts erlebte die Kadimah einen starken Aufschwung (Schalit 1933, S.39).
Mit der zunehmenden Ausbreitung der antisemitischen Stimmung gewann die Verbindung an Bedeutung, neue Studenten aus Wien, Mähren und der Bukowina traten in die Kadimah ein. In der 1890er Jahren wurde die Ausrichtung der Kadimah kämpferischer. So bekannte sich die Verbindung zum Duell, wurde somit konservativ. Schalit drückt diesen Schritt in seinem subjektiv gefärbten Beitrag zur Kadimah folgend aus:

> Die erste Kadimah *warb* um die Seele der Juden, wir *kämpften* [Anm.: Hervorhebung F.T.] um diese Seele. Wir hatten eine andere Einstellung. Jene glaubten an die Macht des Geistes, wir, voll Trotz und überschäumender Lebenslust, vertrauten wohl der Macht der Idee, aber auch der Kraft unserer Fäuste (Schalit 1933, S.72).

Der Kampf zwischen deutschnationalen und jüdischen Stundenten um die Gleichberechtigung von Juden an der Universität wurde folgend „in der Aula und auf dem Mensurboden“ (Schalit 1933, S.45) ausgetragen.
Deutlich zeigt sich die aufgehitzte Stimmung an der Universität an den zahlreichen Duellen, die zwischen Deutschnationalen und Juden ausgetragen wurden. Auch die Reaktion der Universität auf solche Mensuren zeichnet ein klares Bild vom sich ausbreitenden Antisemitismus. So berichtet Schalit von einer Mensur zwischen einem Kadimahner und

einem Deutschnationalen im Wirtshaus „Zum blauen See“ in der Seegasse, in deren Gefolge drei jüdische Studenten relegiert wurden, die deutschnationalen Studenten jedoch unbescholten blieben (Schalit 1933, S.47).

Im Jahr 1893 kam es zu einer Reihe von schweren Duellen der Kadimah mit Studenten der Waidhofener deutschnationalen Verbindung Philadelphia, die aufgrund ihres schwerwiegenden Ausgangs in Wien einen Skandal hervorriefen (Schalit 1933, S.73).

Wie die obig erwähnten Beispiele zeigen, gewannen die Zweikämpfe an Aggressivität, die Stimmung an den Universitäten hitzte sich zunehmend auf. Immer öfter kam es zu schweren Duellen zwischen deutschnationalen und jüdischen Verbindungen. Die Kadimah war als eine besonders aggressive Studentenverbindung bekannt geworden. Vielfach wurde der Verbindung auch vorgeworfen, Mensuren bewusst zu provozieren was zu Unstimmigkeiten innerhalb der Vereinigung führte (Schoeps 1987, S.130).

Ob provoziert oder nicht - die Mensur war besonders für die jüdischen Studenten wichtig, da sie sich dadurch gegen der Vorwurf der Feigheit schützen konnten. Das Duellschlagen war jedoch keinesfalls unumstritten, zahlreiche Streitfälle und Diskussionen über die Mensur sowie offene Konflikte zwischen schlagenden und nichtschlagenden jüdischen Verbindungen demonstrieren dies (Gaisbauer 1988, S. 441).

Diese Uneinigkeit, die kämpferische Verteidigung der Ehre betreffend, spiegelte sich auch im Kreis des Jung Wien nieder. Theodor Herzl als – zumindest zur Entstehungszeit des „Neuen Ghetto“ – glühender Anhänger des Duells, steht Arthur Schnitzler, einem Skeptiker des Nutzens der körperlichen Gewalt, gegenüber.

2.5.2) Waidhofener Beschlüsse

Im März 1896 erklärte die deutschnationale Studentenschaft in den Waidhofener Beschlüssen, dass jüdische Studenten als ehr- und charakterlos und somit auch als nicht satisfaktionsfähig anzusehen wären.

> In vollster Würdigung der Tatsache, daß zwischen Ariern und Juden ein so tiefer moralischer und psychischer Unterschied besteht und daß durch jüdisches Unwesen unsere Eigenart schon so viel gelitten, in Anbetracht der vielen Beweise, die auch der jüdische Student von seiner Ehrlosigkeit und Charakterlosigkeit gegeben und da er der Ehre nach unseren Begriffen völlig bar ist, faßt die heutige Versammlung deutscher wehrhafter Studentenverbindungen den Beschluß Dem Juden auf keine Waffe mehr Genugtuung zu geben, da er deren unwürdig ist! (Waidhofener Verband der

> Wehrhaften Vereine Deutscher Studenten in der Ostmark, Beschluss vom 11.März 1896, zit. Laermann 1977, S.133f).

Für Schwarz wird in den Waidhofener Beschlüssen die charakteristische Mischung von aristokratischer Pseudo-Poesie und den modernen Klängen der Rassentheorie klar ersichtlich (Schwarz 1983, S.38), die für die Burschenschaften und Studentenverbindungen dieser Zeit bezeichnend war.

Die Waidhofener Beschlüsse wurden mit Bestürzung von den jüdischen Studenten aufgenommen, die in einer darauf respondierenden Resolution verlautbaren:

> Die jüdische Studentenschaft weist den Vorwurf der Ehrlosigkeit mit Verachtung zurück. Die Ehrenhaftigkeit ist nicht von der Zugehörigkeit zum deutschen Volke oder zur arischen Rasse abhängig. Die jüdischen Studenten sind fest entschlossen, ihre Stellung als gleichberechtigte und vollwertige akademische Bürger mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zu verteidigen (Schalit 1933, S.75).

Zu erwähnen ist, dass die Waidhofener Beschlüsse nur den Höhepunkt der antisemitischen Stimmung und Ressentiments an den Universitäten darstellten. So wurden bereits vor 1896 teilweise Beschränkungen für jüdische Studenten in Verbindungen gelegt, die Burschenschaft Libertas nahm bereits 1878 einen „Arierparagraph“ in ihre Statuten auf (Mayer 1993, S.26)

Die Beschlüsse hatten schwerwiegende Auswirkungen auf die Stimmung an den Universitäten wie auf die Gesellschaft als Ganzes. Für viele Juden wurde das Duell zu einer „Justament-Sache“ (Wagner 1981, S.87). Auch im Kreis der Jung Wien Autoren spiegelte sich die Entrüstung über die Aberkennung jüdischer Satisfaktionsfähigkeit und damit jüdischer Ehrenhaftigkeit klar wider.

Neben den Waidhofener Beschlüssen gab es aber noch einen weiteren wichtigen Bezugpunkt für die Beurteilung jüdischer Ehre – die Dreyfus-Affäre. Für Theodor Herzl und Arthur Schnitzler, für die gesamte Jung Wien Szene wurde darin der herrschende Antisemitismus virulent.

2.5.3) Dreyfus-Affäre

Ende 1894 wurde der jüdische Generalstabsoffizier Alfred Dreyfus durch ein französisches Militärgericht zu lebenslanger Deportation auf die Feuerinseln verurteilt, er war der Spionage zugunsten des Deutschen Reiches schuldig gesprochen worden (Arendt 1975, S.158).

Der Fall erregte großes mediales Aufsehen, mehrfach wurden Zweifel an der Schuld Dreyfus' laut. So erschien im Jänner 1898 Zolas bekannter Artikel „J' Accuse", der von einem schweren Justizfehler sprach. Im August 1898 gestand schließlich ein Major eine Verschwörung gegen Dreyfus, auch ein anderes Mitglied der Spionageabteilung bekannte sich zur Fälschung mehrerer Dossiers gegen Dreyfus und nahm sich das Leben. Im Revisionsprozess gegen Dreyfus wurde dieser zu zehn Jahren Gefängnis verurteilt und eine Woche später begnadigt. Somit wurde die erwiesene Unschuld Dreyfus' auf rechtlichem Wege niemals bestätigt (Arendt 1975, S.158f).

Dieser Justizirrtum erregte von Moskau bis New York Empörung. Die leidenschaftliche Aufnahme der Affäre wurde begleitet von einer Unzahl an Duellen (Arendt 1975, S.160).

Theodor Herzl verfolgte als Korrespondent der „Neuen Freien Presse" die Vorgänge und war von Beginn an von Dreyfus' Unschuld überzeugt.

> Ein Jude, der als Generalstabsoffizier eine Laufbahn der Ehre vor sich geebnet hat, kann ein solches Verbrechen nicht begehen. Die Juden haben infolge der langen bürgerlichen Ehrlosigkeit eine oft krankhafte Sucht nach Ehre, und ein jüdischer Offizier ist in dieser Hinsicht ein potenzierter Jude (Bein 1934, S.188f).

In dieser Einschätzung Herzls wird wiederum klar ersichtlich, dass der Militärdienst für Juden als Entréebillet in die gehobene Gesellschaft diente, eine Voraussetzung für politische und soziale Emanzipation darstellte (Frevert 2001, S.96).

Für Herzl wurde die Affäre rund um die Degradierung des jüdischen Offiziers Alfred Dreyfus zu einem zentralen Wendepunkt in seinem Leben. Sie zerstörte Herzls Glauben an die Möglichkeit einer erfolgreichen jüdischen Assimilation endgültig (Riedmann 2002, S.123f).

Die sich vertiefende Beschäftigung Herzls mit der Judenfrage kann anhand verschiedener Episoden nachgezeichnet werden. Als Reporter beschäftigte er sich mit antisemitischen Theaterstücken, dem Duelltod eines jüdischen Offiziers, der seine Ehre als Jude verteidigen wollte, bis hin zur Verurteilung Dreyfus' (Schorske 1997, S.148) – all diese Ereignisse hinterließen Spuren, die Herzl schließlich zur Hinwendung an die Judenfrage führten.

Weiters bestärkten ihn seine Erfahrungen, insbesondere die Dreyfus' Affäre, darin, dass die Zeit für eine gemäßigte, intellektuelle Auseinandersetzungen mit der Judenfrage vergangen

wäre. Er wollte sich folgend nicht dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus anschließen, da er in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts nur noch zwei Möglichkeiten sah dem Antisemitismus entgegen zu wirken, ein Vorbeuge- und ein Heilmittel. Dem therapeutischen Mittel der Assimilation sprach er seit der Verurteilung Dreyfus' jedoch seine Heilkraft ab. So blieb in Herzls Überzeugung nur das Vorbeugemittel als adäquate Lösung übrig, nämlich der Rückgriff auf brutale Gewalt in Form von persönlichen Zweikämpfen mit den antisemitischen Beleidigern. Für Herzl stellte die Ehre den Kernpunkt des Judenproblems dar. So schrieb er in einem Brief an Baron Leitenberger, dass ein halbes Dutzend Duelle die gesellschaftliche Stellung der Juden stark verbessern würde (Herzl 1983, S.516 [26.01.1893]). In seinem Tagebuch phantasierte Herzl über sich selbst als heroischen Vorkämpfer für die jüdische Ehre, der die Führer des österreichischen Antisemitismus, Schönerer und Lueger, zum Zweikampf forderte (Herzl 1984, S.113 [12.06. 1895]).
Aus dieser Zeit, in der Herzl in Duellen wichtige Stützen des jüdischen Ehrbewusstseins sah, stammt auch das behandelte Stück „Das neue Ghetto".

2.6) Duellerfahrungen der Jung Wien Autoren

2.6.1) Hermann Bahr

Hermann Bahr war ab 1881 Mitglied der Studentenverbindung B! Albia Wien[1], entwickelte sich in diesem Umfeld zum glühenden Deutsch-Nationalen. Mehrfach musste Bahr den Studienplatz wechseln, da er aufgrund stark antisemitischer, deutsch-nationaler Reden relegiert worden war. Eine Rede zum Tod Richard Wagners 1883 kostete Bahr auch seinen Studienplatz an der Wiener Universität. Der Kommers der Albia, auf dem Bahr gesprochen hatte, wurde durch die Polizei aufgelöst (Schorske 1997, S.142).
Im Anschluss erfolgte jedoch ein scharfes Umdenken Bahrs. Nach dem Jahr 1896 duellierte er sich folgend für jüdische Freunde, denen die Satisfaktionsfähigkeit in Folge der Waidhofener Beschlüsse verweigert wurde (Wagner 2006, S.114f). So wurde Bahr am 30.März 1896 bei

[1] Wiener akademische Burschenschaft Teutonia: Geschichte. Online unter www.teutonia.at/bekannte.htm [19.10.2009].

einem Duell in Oberösterreich verwundet[2], Schnitzler notierte in seinem Tagebuch: „Bahr schlägt sich wegen Satisfactionsfrage – verwundet“ (Schnitzler 1989, S.181 [30.03.1896]).
Bahrs Vater zeigte sich ob des Wandels seines Sohnes ungerührt, er meinte: „Dir stand es am wenigsten zu, die Antisemitischnationalen ›Buben‹ zu heißen, der Du selbst ein solcher ›Bube‹ warst“ (Riedmann 2002, S.25).

2.6.2) Richard Beer-Hofmann

Schnitzler schrieb über Beer-Hofmann:

> Er gehörte wohl zu den besonders tüchtigen und gefährlichen Fechtern, die die jüdische Studentenschaft deswegen ausbildete. [...] Jedenfalls endeten die Säbelduelle, die er während seines Freiwilligenjahres und nach dem Abschluss des Studiums ausfocht jeweils mit der Kampfunfähigkeit des Gegners (Fliedl 1992, S.7).

Richard Beer-Hofmann war 1890 in ein Säbelduell mit einem Baron Seckendorf verwickelt. Das Duell, das in Pörtschach stattgefunden hatte, endete mit der Kampfunfähigkeit des Barons. Ein weiteres Duell fand in der Militär-Reitschule in Klagenfurt statt, sekundiert wurde Beer-Hofmann von Leo Van Jung (Weber 1984, S.19).

2.6.3) Felix Salten

Auch Felix Salten war, ebenso wie viele seiner Kollegen des Jung Wien-Kreises, aktiv an Duellen beteiligt. Eine Notiz zu einem seiner Duelle findet sich in Schnitzlers Tagebuch: „Salten [...] hat sich gestern mit einem gewissen Jacobsohn auf Säbel mit Binden und Bandagen geschlagen, leichte Schädelwunde (Grund, Journalistenhechelei)“ (Schnitzler 1989, S.193 [29.05.1896]).
Salten duellierte sich ebenfalls mit einem jüdischen Bekannten aufgrund der ihm vorgeworfenen, übermäßigen Assimilation an die christliche Gesellschaft. Salten, der einen nichtjüdischen Künstlernamen angenommen hatte, wurde vor seiner Hinwendung zum Zionismus als Assimilant verachtet. Das Duell wurde durch Beer-Hofmann und Bahr sekundiert (Dickel 2007, S.131).

---

[2] Land Oberösterreich: Landesgeschichte Chronik 1886. Online unter: http://www.land-oberoesterreich.gv.at/cps/rde/xchg/SID-214459AB-10838739/ooe/hs.xsl/13917_DEU_HTML.htm [19.10.2009].

Felix Salten gehörte auch zu jenen Juden, für die es nach den Waidhofener Beschlüssen eine „Justament-Sache“ wurde, sich zu duellieren (Wagner 1981, S.87).

2.6.4) Theodor Herzl

> Ich erwähnte Ihnen soeben, daß ich mich für Ritterlichkeit, für Männlichkeit und dergleichen in hohem Grade zu begeistern vermag; aus dieser einen Schwärmerei könnte ich alle meine übrigen, von einander so wesentlich abweichenden, direkt oder indirekt ableiten (Herzl zit. nach Bein 1934, S.54).

In diesem Zitat aus einer Literaturkritik Herzls zu Daniel Spitzers „Herrenrecht“ aus 1877 wird klar deutlich, wie stark der junge Herzl von den studentischen Korporationen und deren Ehr- und Männlichkeitskonzept anzogen wurde. Auch Bein und Beller stimmen in ihrer Darstellung Herzls überein, dass er in jungen Jahren in besonderem Maße von Ritterlichkeit, Männlichkeit und dem Reiz des Adels fasziniert gewesen sei (u.a. Beller 1996, S.24).

Schwarz konstatiert, dass sich die Vornehmheit der Haltung unterstützt von elegantem äußeren Auftreten als Prinzip durch Herzls Leben zog. Selbst als Gründer der zionistischen Bewegung legte Herzl sein aristokratisches Gebaren nicht ab (Schwarz 1983, S.43).

Herzl trat 1878 der Burschenschaft Albia bei, als „Fuchs“ beteiligte er sich täglich mehrere Stunden am Fechtunterricht, nahm sogar private Zusatzstunden. In dieser Anfangsphase war er innerhalb der Burschenschaft hoch angesehen, auch wenn er selbst nur eine einzige Mensur ausgefochten hatte (Bein 1934, S.54f). Die immer stärker antisemitischen Strömungen innerhalb der Verbindung veranlassten Herzl jedoch 1883 die Albia zu verlassen. Wiederholt kam es zu antisemitischen Äußerungen sowie zur Weigerung weitere jüdische Studenten aufzunehmen (Faerber 1996, S.35f). Schneller als Herzl es erwartet hatte, wurde er – zuvor angesehenes Mitglied der Verbindung – auf sein Gesuch hin aus den Mitgliederlisten der Vereinigung gestrichen.

> Einer von den jüdischen Studenten, die [...] einer deutschnationalen Burschenschaft angehört hatten, war Theodor Herzl gewesen; den ich selbst noch mit der blauen Albenkappe und dem schwarzen Stock mit Elfenbeingriff [...] in Reih und Glied mit seinen Couleurbrüdern umherspazieren sah; - daß diese ihn als Juden aus ihrer Mitte stießen, oder, wie das beleidigende Studentenwort heiß, „schaßten“, war zweifellos der erste Anlaß, der den deutschnationalen Studenten [...] zu dem vielleicht mehr begeisterten als überzeugten Zionisten wandelte (Schnitzler zit. nach Schoeps 1995a, S.30).

Herzls affirmative Haltung den Duellpraktiken gegenüber zeigt sich auch in einem Brief an

Paul Goldmann. Herzl gratulierte dem Freund zum Duell gegen einen ehemaligen französischen Deputierten. Dieser hatte Goldmann aufgrund seiner Berichterstattung über den Dreyfus-Prozess öffentlich beleidigt. Herzl rühmte ihn folgend als einen „vornehmsten Kämpfer für die Gerechtigkeit“ (Herzl 1990, S.161 [22.11.1896]). Hier wird Herzls bejahende Einstellung gegenüber den Ehrzweikämpfen klar ersichtlich, da er das Duell als Möglichkeit gegen Antisemitismus aufzutreten, ansah.

Auch beschrieb Herzl in seinem Tagebuch einen Traum, indem er Lichtenstein, Schönerer und Lueger zum Duell zwingen wollte um dadurch auf die Judenfrage aufmerksam zu machen und Achtung und Ehre für die Juden zu erringen. Er wollte für die gute Sache im Kampf fallen oder aber seinen Sieg über die Antisemiten für die Judensache nutzen.

> Hätte ich aber den Gegner erschossen, so wollte ich vor dem Schwurgericht eine grossartige Rede halten [...]. Dann wäre ich auf die Judenfrage eingegangen, hätte [...] die Geschworenen erschüttert, gerührt, dem Gerichtshof Achtung abgezwungen [...] (Herzl 1984, S.113 [12.06. 1895]).

Der Ehrzweikampf stellte für Herzl jedoch nicht nur ein Mittel zur Verbesserung der Stellung der Juden in der europäischen Gesellschaft dar, vielmehr sah er darin auch einen wichtigen Bestandteil der neuen jüdischen Gemeinschaft in Israel. So schrieb er 1895 in seinem Tagebuch einen ausführlichen Bericht über die verschiedenen Arten des Duells und dessen Regeln, wie sie in dem neu zu schaffenden Judenstaat angewendet werden müssten. „Ich brauche das Duell, um ordentliche Officiere zu haben, und den Ton der guten Gesellschaft französisch zu verfeinern“ (Herzl 1983, S.92 [09.06.1895]). Er sah im Duell also einen wichtigen Bestandteil des neu zu schaffenden Staates, der den Volkskörper zu Tapferkeit, Mut und Selbstlosigkeit erziehen sollte.

> Darum werden diese Duellanten auf lebensgefährliche Missionen ausgeschickt, die der Staat eben braucht. Einmal kann es Choleraimpfung sein, andermal die Bekämpfung eines Volksfeindes. So bleibt die Lebenswette des Duells erhalten, und wir ziehen daraus herrlichen Nutzen (Herzl 1984, S.92 [09.06. 1895]).

Auch sprach sich Herzl dafür aus, dass in seinem neuen Staat ein „Judenadel“ installiert werden sollte. „Denn wir brauchen für gewisse hohe Zwecke unserer Politik einen staatlichen Adel, wie wir auch einen einzigen Orden haben werden. Dieser Orden heisst die „Judenehre“! Er hat ein gelbes Band, und so machen wir aus unserer alten Schande unsere neue Ehre“ (Herzl 1983, S.187).

2.6.5) Arthur Schnitzler

Arthur Schnitzler zeigte sich in seinen Werken meist stark duellkritisch, als bestes und bekanntestes Beispiel kann hier sicher sein „Leutnant Gustl“ genannt werden.

Die zeitgenössische Kritik seines Anti-Duell- und Anti-Militärstücks war vernichtend. In der Wiener Tageszeitung „Die Reichswehr“ schrieb Chefredakteur Gustav Davis:

> Wo lebt denn ein so widerlicher Ignorant und Cyniker, ein so jämmerliches, charakterloses Subjekt, wie es dieser Lieutnant Gustl ist? Man nenne ihn, man zeige mit Fingern auf ihn, dann wird es bald zu Ende sein mit seiner Lieutnantsherrlichkeit. Aber den Kerl nicht nennen, nicht zeigen können, und ihn doch öffentlich in der Uniform eines k.u.k. Lieutnants aufführen, das ist ein Insult, das ist eine Herabwürdigung des Officiersstands (Huemer 2006, S.81f).

Durch diesen Leitartikel, der nur zwei Tage nach der Veröffentlichung des „Leutnant Gustl“ erschien, erreichte die Affäre rund um Schnitzlers „Leutnant Gustl“ ihren Höhepunkt. Schnitzler weigerte sich den Redakteur zu einem Duell zu fordern, was jedoch aufgrund seiner Stellung als Reserveoffizier eigentlich von Nöten gewesen wäre. Es folgten mehrere Aufforderungen zur ehrenrätlichen Verhandlung, die Schnitzler allesamt ignorierte (Wagner 1981, S.128).

In der Schlussverhandlung vom 26.April 1901 wurde ihm durch einen Ehrenrat für Landwehroffiziere und Kadetten sein Offizierstitel schließlich aberkannt. Schnitzler wurde vorgeworfen durch den Inhalt seines Stückes die Ehre und das Ansehen der österreichisch-ungarischen Monarchie geschädigt und herabgesetzt zu haben. Darüber hinaus wurde kritisiert, dass er gegen die persönlichen Angriffe des oben angeführten Artikels keine Schritte unternommen hatte, den Autor also nicht zum Duell gefordert und sich so dem Duellzwang entzogen hatte (Huemer 2006, S. 82).

Doch bereits vor dem Skandal um „Leutnant Gustl“ war Schnitzler mit dem Problem des Ehrenzweikampfes konfrontiert worden. Während seiner Tätigkeit an der Poliklinik setzte er ein Misstrauensvotum gegen einen antisemitischen Assistenten durch, worauf es zu Beleidigungen seitens seiner Gegner kam. Vielfach wurde Schnitzler aufgefordert, diese mit einer Duellforderung zu ahnden, doch – wie er in seiner Autobiografie postulierte, dachte er nicht daran „um einer solchen Lappalie willen Leben, Gesundheit oder auch nur den Nagel des kleinen Fingers zu riskieren“ (Schnitzler 1968, S.315). Zugleich empfand er aber das Gefühl „zu größerer Schneidigkeit“ (Schnitzler 1968, S.315) verpflichtet gewesen zu sein.

Wagner konstatiert hierzu, dass Schnitzler zwar sehr wohl im Stande war nach außen gegen

die Konventionen des Duellzwangs anzugehen, im Inneren jedoch mit der Überwindung der Ehrenansichten haderte (Wager 1981, S.46).

Diese teils ambivalente Einstellung Schnitzlers zeigt sich in seinen Tagebucheinträgen und diversen Briefen sowie seiner Autobiografie mehrfach, teilweise äußerte er sich sogar positiv über die Duellthematik.

So schrieb Schnitzler im November 1896 ebenso wie Herzl an Paul Goldmann um ihm zu dem glimpflichen Ausgang seines Duells zu gratulieren und versicherte ihm, dass er sich einfach prachtvoll benommen hätte und dass alleinig auf sein Tun hin das Verfahren gegen Dreyfus neu aufgerollt werden müsste. „Eine schönere Selbstlosigkeit hat selten ein Mann in Deiner Lage bewiesen (Schnitzler 1981, S.308 [22.11.1896]). Nach dieser klaren Bejahung des Duells folgte nur kurz die Anmerkung, dass sein Handeln „ebenso edel wie blödsinnig" (Schnitzler 1990, S.308 [22.11.1896]) gewesen wäre, darauf brachte er noch grundsätzliche Einwände gegen das Duell vor.

> Und wenn Du genötigt bist, einen zu insultieren, so wirst Du jedenfalls genau wissen, warum Du es tust, wirst also immer im Recht sein und kannst auf die lächerliche Fälschung verzichten, welche durch einen Kugelwechsel in klare Tatsachen hineingetragen wird (Schnitzler 1990, S.308 [22.11.1896]).

Weiters vermerkte Schnitzler nach einem Duell von Felix Salten in seinem Tagebuch, dass er dieses zwar „dumm und bestialisch" empfände, jedoch trotzdem immer „einen leichten Neid auf den, der sich geschlagen hat" verspürte (Schnitzler 1989, S.193f [29.05.1896]) .

Allein in diesen beiden Beispielen wird klar ersichtlich, wie zwiespältig sich die Einstellung Schnitzlers gegenüber dem Duellkomplex gestaltete. Dies verdeutlicht sich auch in seinen Werken, deren frühe Arbeiten einen starken Anti-Duell-Tenor tragen, in späteren Werken wie dem in Kapitel Vier bearbeiteten „Weg ins Freie" zeigt sich jedoch eine differenziertere Sicht des Duellthemas.

3) „Das neue Ghetto“

Das folgende Kapitel widmet sich der Analyse des Dramas „Das neue Ghetto“ von Theodor Herzl. Der Autor thematisiert in dieser frühen Arbeit die Möglichkeiten jüdischen Ehrstrebens und jüdischer Assimilation innerhalb der satisfaktionsfähigen Gesellschaft.

3.1) Entstehung

Das im Wien des Jahres 1893 angesiedelte Stück „Das neue Ghetto“ ist Herzls erste schriftstellerische Publikation, die sich mit der Judenfrage auseinandersetzt.
Das Drama entstand in Paris im Jahr 1894. Herzl schrieb in einem Brief über die Entstehung seines Stückes: „geschrieben wurde es [...] nach dem ersten Process Dreyfus, u. unter diesem Eindruck“ (Herzl 1990, S.462 [06.05.1898]).

> Hier geriet ich in die Politik und lernte unwillkürlich die Dinge dieser Welt anders ansehen. Zugleich gewann ich ein freieres und höheres Verhältnis zum Antisemitismus meiner fernen Heimat. [...] Während einer Sitzung schilderte ich ihm den modernen Juden und seine Bedingungen. Als ich wegging, schoss in mir wie ein Basaltblock das ganze Stück herauf, das ich am nächsten Tag anfing und in nicht ganz drei Wochen in unbeschreiblicher Aufregung fertig machte (Herzl 1990, S.40 [19.05.1895]).

In einem Brief aus dem Jahr 1896 beschrieb Herzl die Motivation seiner Publikationen folgend: „Es handelt sich vor Allem um die Judenehre, um die Judenfreiheit [...]“ (Herzl 1990, S.71 [07.11.1896]).

Zu Beginn dachte Herzl an eine anonyme Veröffentlichung, wandte sich deshalb an Arthur Schnitzler.

> Mein lieber Schnitzler!
> Zu dieser Unternehmung brauche ich einen Gentleman und Künstler. Ich habe an Sie gedacht. Die Sache ist folgende.
> Ich habe ein neues Stück geschrieben – ein einem Rausch, den Ihnen die Herstellungszeit sagen wird. Der erste Act wurde begonnen am 21. October der vierte, letzte beendigt am 8. November. Also siebzehn Tage. Ist’s gut oder schlecht geworden – ich weiss es nicht. Wer weiss das?
> Aber die Stimmung, die ich sonst während des Schreibens und nachher immer hatte, ist stärker als jemals. Sie besteht darin, dass ich neben dem leidenschaftlichen Wunsch, mein Werk der Welt mitzutheilen, den noch viel leidenschaftlicheren habe, mich zu verbergen u. zu vergraben. Es ist Hochgemuth, Feigheit oder Scham, oder was Sie wollen. Es ist so.
> Im besonderen Fall dieses Stückes will ich meine Geschlechtstheile noch mehr verbergen, als irgendwann. Das Stück hat einen ganz besonderen Charakter, Sie werde es sehen, wenn Sie es lesen.

> Ich will also nicht als Autor bekannt werden, wenigstens vorläufig u. durch einige Monate oder Jahre nicht. Und dazu brauche ich die Mithilfe eines feuerfesten wasserdichten Freundes, der mir sein förmliches Ehrenwort gibt, zu schweigen u. mit keiner Miene zu verrathen, was er weiss, bevor ich ihn ebenso förmlich des Ehrenwortes entlasse (Herzl 1983, S.553 [08.11.1894]).

Nachdem jedoch Absagen vom Deutschen Theater, vom Lessingtheater in Berlin sowie vom Raimundtheater folgten, wandte sich Herzl schließlich Ende des Jahres 1897 persönlich an Franz von Jauner, dem Leiter des Wiener Carl-Theaters, wo sein Stück am 5.Jänner 1898 schlussendlich zur Uraufführung gelangte (Thunecke 1997, S.65f). Es folgten in der gleichen Spielperiode 25 weiteren Aufführungen. Nach der Wiener Spielzeit wurde das Stück auch in Altona, Augsburg, Baden-Baden, Berlin, Prag, Stettin und anderen Städten gegeben (Wachten 1987, S.148f).
Herzl hatte sich inzwischen als Autor des „Judenstaats“ einen Namen gemacht, was die Veröffentlichung seines Dramas erheblich erleichterte.

3.2) Inhalt

Das Stück beginnt mit der Hochzeit des jüdischen Anwalts Jakob Samuel und der guten, aber verwöhnten jüdischen Kaufmannstochter Hermine Hellmann. Der einfache Mann mit einer hohen Sensibilität für Moral und Ehre findet sich durch seine Heirat in einer neuen, nämlich jüdischen Gesellschaft wieder. Er wird in das ihm fremde Milieu der jüdischen Börsenspekulanten eingeführt, in dem er sich nicht zurechtfindet, da er vormals den Verkehr mit Juden mied. Sein bester Freund, der Christ Franz Wurzlechner, sagt sich von ihm los, da ihm der neue jüdische Umgang Jakobs schädlich erscheint. Aus Geldnot beginnt Jakob schließlich für seinen Schwager Rheinberg, einen geldgierigen Börsianer, zu arbeiten. Er soll die Statuten einer Aktiengesellschaft ausarbeiten, in die Rheinberg ein Kohlebergwerk verwandeln will. Der Schwager beteiligt sich mit einem Drittel an den Aktien, den Rest teilt Jakob dem vormaligen Inhaber, Rittmeister von Schramm, zu. Mit diesem war Jakob Jahre zuvor aneinandergeraten, ein Duell wurde angesetzt, doch aus Rücksicht auf seinen kranken Vater ließ sich Jakob schließlich entschuldigen. Die Zusammenarbeit mit Schramm ist für den Anwalt höchst unangenehm, aber er will ihm schlussendlich durch seine tadellose Arbeit seine Ehrenhaftigkeit beweisen. Als sich jedoch Arbeiter des besagten Bergwerks an Jakob wenden um ihm von den katastrophalen Zuständen unter Tag zu berichten, stellt er sich auf

ihre Seite, unterstützt sie in einem Streik gegen die Betreiber. Jakob bricht darüber hinaus mit Rheinberg, er will mit seinen schmutzigen Geschäften nichts mehr zu tun haben. Schlussendlich wird der Streik gebrochen, beim Einfahren in den Schacht bricht das Tunnelsystem in sich zusammen – viele Arbeiter sterben. Durch die furchtbare Katastrophe fallen auch die Aktienkurse ins Bodenlose – Rittmeister Schramm ist ruiniert. Statt dem schuldigen Rheinberg, steht Jakob Schramm Rede. Diese Unterhaltung, in der der Anwalt Schramm Amoralität gegenüber seinen Arbeitern vorwirft und der Rittmeister Jakob als „Judenpack" beschimpft, endet in einem Duell. Dr. Jakob Samuel wird von Rittmeister Schramm erschossen.

3.3) Ehre und die Lösung der Judenfrage

Das zentrale Thema seines Werkes, um das sich die gesamte Handlung rankt, ist die Frage nach jüdischer Ehre und die Frage, wie sich Juden in die ehrbare Gesellschaft integrieren könnten.

Relativ früh in seinem Stück, nämlich bereits in der dritten Szene des ersten Akts, lässt Herzl klar durchblicken, dass es ihm um eine neue, radikalere Lösung der Judenfrage geht, als er sie bislang propagierte (Thunecke 1997, S.67). So erwog Herzl zuvor – zumindest zeitweilig- eine Lösung des Problems mit Hilfe der katholischen Kirche. Er wollte sich vermittelt durch österreichische Kirchenfürsten Zutritt zum Papst verschaffen und ihm den Übertritt tausender Juden zum Christentum vorschlagen (Schoeps 1995b, S.17).

> Am helllichten Tage an Sonntagen um zwölf Uhr, sollte in feierlichen Aufzügen unter Glockengeläute der Übertritt stattfinden in der Stefanskirche. Nicht verschämt, wie es Einzelne bisher getan, sondern mit stolzen Gebärden (Herzl 1984, S.47).

Diese Möglichkeit verwirft er jedoch in seinem Stück durch den getauften Dr. Bichler, einen jüdischen Physiker, den er sagen lässt: „Was ich that, ist die individuelle Lösung der Frage. [...] Oder wenigstens ein Versuch der Lösung... Denn – unter uns – gelöst ist sie dadurch nicht" (Herzl 1935, S.17).

Bereits 1893 zweifelte Herzl in dem bereits zitierten Brief an Baron von Leitenberger an dem Konzept des Konfessionsübertritt. Für ihn stellte die Judenfragen keine nationale oder konfessionelle Angelegenheit mehr dar, sondern vielmehr eine soziale Sache (Herzl 1983, S.516 [26.01.1893]). Er schlug zur Bekämpfung des Symptoms des Antisemitismus brutale

Gewalt vor. Diese Ansicht war nicht unbedingt neu, so sprach sich bereits in den 1830er Jahren der jüdische Publizist Gabriel Riesser dafür aus, dass für den „schändlichsten aller Vorwürfe“ – den Vorwurf der Feigheit gegenüber der männlichen jüdischen Bevölkerung – ein Ehrenmann nur mit einer Duellforderung antworten könne (Frevert 2001, S.102).

Durch die Duelle und den dazugehörigen Ehrenkodex wollte Herzl Juden an dem sozialen Prestige der satisfaktionsfähigen Gesellschaft teilnehmen lassen. Frei nach Luhmann kann gesagt werden, dass Herzl durch die Aneignung der Kommunikationsmittel der Oberschicht eine Interaktionsfähigkeit der jüdischen Bevölkerung mit eben jener gehobenen, ehrenhaften Schichte entstehen sah. Herzls Anwalt Jakob Samuel möchte das symbolische Kapital der Ehre (Bourdieu) erlangen, indem er sich die Kommunikationsmittel der ehrenhaften Gesellschaft aneignet. So meint er über seine Freundschaft zu Dr. Wurzlechner, einem Christen:

> JAKOB: [...] Er war mir nicht nur ein Freund, er war mir auch der »christliche Mitbürger«, der gern mit mir verkehrte. Es war so schmeichelhaft – wir haben ja doch immer was vom Ghetto in uns. Dankbarkeit, wenn man uns wie andere Menschen behandelt. Dafür wollte ich ihm dankbar sein, indem ich mich nach ihm modelte, seine Gewohnheiten annahm, soweit ich es vermochte, seine Sprache redete, seine Gedanken dachte... (Herzl 1935, S.52).

Jakob versucht also die Gebärden, Gewohnheiten und Gedanken seines christlichen, damit ehrenhaften Freundes zu übernehmen um dem Ghetto seiner Abstammung zu entfliehen.
Die von Bourdieu wie auch Luhmann generierte These des Habitus bzw. der schichtspezifischen Kommunikation als Möglichkeit der Teilhabe an der ehrenhaften Gesellschaft verdeutlicht sich hier klar. Samuel will die Regeln der Binnenkommunikation der Ehrgesellschaft in sich aufnehmen, will durch das Inkorporieren der Gebärden und Gewohnheiten seines christlichen Freundes an Ehre gewinnen.
Herzl beschreibt seine Figuren einem stark ständisch geprägten Umfeld. Die durch ihre spezifische Lebensart abgeschlossene Gesellschaft der Ehrenhaften, für Herzl gleichbedeutend mit der Gesellschaft der Christen, ist kaum offen für soziale Aufsteiger wie Jakob Samuel.
Jakob will dem vorgegebenen Muster seines Standes entschwinden, sich in die ehrenvolle Gesellschaft integrieren. Er will die durch den Prozess der Geschichte entwickelte soziale Unterordnung der Juden nicht akzeptieren. Hier kommt Webers ständischer Ehrbegriff ins Spiel, der klar machte, dass für Gruppen wie die der Dirnen, Heiden oder Juden in der ständischen Gesellschaft keine Ehrposition vorgesehen war. Doch vorerst denkt Jakob nur an

seine individuelle Ehrenhaftigkeit, an seinen persönlichen Aufstieg in die Ehrgesellschaft. So sieht er in der Freundschaft zu Wurzlechner seine Eintrittskarte in die gehobene Gesellschaft.

> JAKOB: [...] Ich danke Dir für Deine gute Freundschaft in den vielen Jahren. Ich hab' auch viel von Dir gelernt. [...] Jawohl! Und anfangs, ohne es recht zu wissen. Kleines und Großes. Betonungen, Mienen, Gebärden. Wie man sich ohne Kriecherei verbeugt und wie man sich ohne Trotz aufrichtet – und was alles" [...] Ihr wart seit ein paar hundert Jahren freie Bürgersleut' – und wir ... (lächelt schmerzlich): Aber wenn ich ein Stück aus der Judengasse herausgekommen bin, so war's an Deiner Hand (Herzl 1935, S.45f).

Jakob versucht also durch die Übernahme des Habitus der satisfaktionsfähigen Gesellschaft in der Ehrhierarchie aufzusteigen, für sich Ehre zu reklamieren. Doch diese Ehrenhaftigkeit bleibt eine rein äußerliche. So distanziert sich sein Freund Wurzlechner schlussendlich von ihm, da die Gesellschaft von Juden seiner politischen Karriere schädlich sein könnte. Trotz der Absonderung Jakobs von seiner Abstammung, seinem Umfeld kann er „das Ghetto", wie Herzl es nennt, nicht abschütteln.

> FRANZ: Du hast – eine andere Umgebung, eine andere Gesellschaft – in die ich mich nicht finden kann. Diese Rheinbergs, dieser Wasserstein – und wie sie alle heißen... Sind halt Deine Leut'! Du kannst nichts dafür [...] Ich bleib' Dir im Herzen gut, in jeder Not steh' ich zu Dir – wie Du zu mir, das weiß ich. Aber mit dem Verkehr ist's Rest (Herzl 1935, S.5).

Die Bekundung Wurzlechners trotz des abgebrochenen Kontakts noch zu Samuel zu stehen gilt für diesen nichts. Denn Ehre und Ehrenhaftigkeit bedeutet für ihn zu diesem Moment ein nach außen getragenes Moment. Nur in der öffentlichen Interaktion, nur im Zurschaustellen des Kontakts mit der satisfaktionsfähigen Gesellschaft kann Ehrenhaftigkeit innerhalb dieser erlangt werden. So fühlt sich Samuel, gestützt durch die offen demonstrierte Freundschaft zu dem Christen Wurzlechner, einen Schritt der Judengasse entwichen und näher an der ehrenhaften Gesellschaft. Die innere Zuneigung Wurzlechners reicht ihm folgend nicht.

Die Nobilitierung zum Mitglied der satisfaktionsfähigen Gesellschaft kann auch – ganz nach Weber - nicht über die ökonomische Potenz der jüdischen Gemeinschaft gelingen. Besitz und Reichtum reichen nicht aus um sie als ehrenhaften Stand wahrnehmen zu können. So wendet sich Samuel gegen seinen vermögenden, aber morallosen Schwager und berät kostenlos unterdrückte Arbeiter aus dessen Bergwerk. Er spricht sich auch gegen die Börsentätigkeit seines Schwagers und dessen Berater aus.

> JAKOB: Verstehen Sie mich nicht? Sie schaden uns! Den Juden! Denn diese großen Geldbewegungen richten auch Menschen zugrunde. Und die Opfer klagen die Juden an... (Herzl 1935, S.66).

Jakobs Mutter spricht diese Überzeugung Jakobs nochmals direkt aus.

> FRAU SAMUEL: [...] Wir haben Dich zu einem Ehrenmann erzogen, und du hast auch nicht den Charakter, Dich für Geld zu erniedrigen (Herzl 1935, S.21).

Jakob will ein besseres Image für die Juden erarbeiten. Die individuelle Sittlichkeit jedes einzelnen soll steigen um so das Sozialprestige und den Ehrwert der Gruppe der Juden zu steigern. So lässt Herzl seine Figur Wasserstein, in dem Moment, da er von dem Duell zwischen Samuel und dem Rittmeister Schramm erfährt, sein bislang fehlendes moralisch ehrenhaftes Bewusstsein erkennen.

> WASSERSTEIN: [...] Ich geb', ich nehm', alles dreht sich um Geld. Aber es gibt noch etwas anderes: Ehre! (Herzl 1935, S.111).

Thunecke beschreibt die Forderungen nach dem Überwinden inneren moralischer Barrieren als "Herzl's clarion call for Jews to finally abandon their stereotypical evil roles as financial speculators and usurers, and – like Jacob Samuel – adopt a new, more benign image" (Thunecke 1997, S.69f).

Hier kann, wie bereits erwähnt, Webers These, dass mit ökonomischer Macht in keinem Fall zwingend eine ehrenhafte Position in der Gesellschaft verbunden ist und das Ehrkonzept dieser Gesellschaft nicht auf wirtschaftlicher Potenz, sondern auf einem noch immer ständischen Begriff basiert, verdeutlicht werden.

3.3.1) Äußere vs. innere Ehre

Herzl präsentiert in seinem Drama zwei verschiedene Ehrkonzepte. Zu Beginn des Stückes offenbart und manifestiert sich Ehre für Samuel in der öffentlichen Anerkennung anderer Ehrenhafter. Dann jedoch erkennt er, dass nur durch eine innere Entwicklung wirkliche Ehrenhaftigkeit entstehen kann. Denn, nachdem sich Wurzlechner von ihm abgewandt hat, entdeckt Samuel, dass durch das alleinige Übernehmen äußerer Formen der ehrenhaften Gesellschaft noch keine Ehre zu erreichen ist. Nur durch die Bezeugung der inneren Ehre, kann der Anschluss an eine wirklich ehrenhafte Gesellschaft gefunden werden.

Bezeichnend für die zunächst intendierte, äußerliche Anpassung an die deutsche, christliche Gesellschaft ist u.a. die Namensgebung des Protagonisten. Herzl benennt seine Hauptfigur als Jakob Samuel. Dessen Frau, die durch teure Garderoben und exquisite Einrichtung versucht an die gute Wiener Gesellschaft anzudocken, ruft ihn jedoch Jacques. Für Güdemann markiert

die Problematik der Namensänderungen, die ja in Realität häufig stattfanden – als Beispiel wurde bereits Felix Salten genannt, der seinen Geburtsnamen Siegmund Salzmann ablegte – ein Dilemma der bürgerlichen Assimilation der Juden. Der Wiener Oberrabbiner nannte dies „eine höchst bedauerliche Erscheinung, die die jüdische Gesamtheit in Verruf bringt" (Güdemann 1893, S.454).

An der Veränderung des Namens, sei es auch nur als Kosename, wird der Versuch Hermines klar, sich an der Oberschicht anzunähern, ihr Judentum zu nobilitieren, zumindest eine äußerliche Assimilation zu wagen. Doch wie bereits obig erwähnt, reicht für Samuel ist die Veränderung äußerer Umstände nicht, es geht ihm um die innere Wandlung.

> FRIEDHEIMER: [...] Schelten Sie mir die Judengasse nicht, mein Freund! Es ist unsere arme Heimat!
> JAKOB: Ich schelte sie nicht! Ich sage nur, wir müssen hinaus!
> FRIEDHEIMER: Und ich antworte Ihnen: wir können nicht! Als das wirkliche Ghetto noch bestand, durften wir es ohne Erlaubnis nicht verlassen – bei schwerer Leibesgefahr. Jetzt sind die Mauern und Schranken unsichtbar, wie sie sagen. Aber auch dieses moralische Ghetto ist unser vorgeschriebener Aufenthaltsort. Wehe dem, der hinaus will! [...]
> JACOB: Herr Doctor, diese Schranken müssen wir nur anders brechen, als jene alten. Die äußeren Schranken mussten wir von außen hinweggeräumt werden – die inneren müssen wir abtragen. Wir selbst! Aus uns heraus! (Herzl 1935, S.36f).

Herzl betont hier die innere Entwicklung, das „Mensch-Werden" an sich. Die Grundfeste allen Assimilationsdenkens stellte die Idee vom Menschen dar, die Aussicht auf eine Menschheit, die über alle alten Trennungen der Religion und der gesellschaftlichen Klassen hinweg geeignet wäre (Beller 1993, S.152). Was zählen sollte, war die moralische Ehrbarkeit und Rechtschaffenheit jedes einzelnen, nicht dessen Religion (Beller 1993, S.154). Durch Herzl wurden also stark aufklärerisch geprägte Ideen des Menschenadels, der sich durch Geist und Bildung nobilitiert, aufgegriffen (Beller 1993, S.151). So lässt er Jakob Samuel verlautbaren:

> JAKOB: [...] Ihr steht jeder nur dort, wo Euch Eure Geschichte hingestellt hat. Aber weiter muss man kommen! Verstehst? Weiter, höher! Dann ist man ein Mensch! (Herzl 1935, S.47).

Es geht ihm also nicht um das rein äußerliche Annehmen eines Habitus, sondern in weiterer Folge um die Entwicklung der wahren inneren Ehre des Menschen. Für Herzls stellt der Ehrzweikampf den stärksten Ausdruck dieser inneren Ehre dar.

Der Zweikampf und der Duelltod seines Protagonisten wurde jedoch vielfach nicht als erfolgreicher Ausbruch aus dem (Ehren-)Ghetto, sondern vielmehr als das Scheitern der

jüdischen Ehrbestrebungen rezipiert. So sieht Beller Herzls Stück zwar stark geprägt durch die Emanzipationsideologie, doch demonstriert es für ihn die Unmöglichkeit dieser vollständigen Emanzipation. Denn in Samuels Tod zeigt sich die Unvereinbarkeit, „den moralischen Imperativ der „inneren Freiheit“ mit der sozialen Realität der Juden wie Nichtjuden zu versöhnen“ (Beller 1996, S.42).
Die Entwicklung der inneren Ehre kann die äußeren Zeichen der Standeszuschreibung nicht auslöschen, die innere Ehre kann sich gegen die äußere, missgünstige Reputation nicht behaupten.

3.4) Das Duell

Samuel überwirft sich mit seinem Schwager, nachdem er von den katastrophalen Verhältnissen in dem Dubnitzer Bergwerk erfährt. Nach dem verheerenden Unglück in der Grube versucht Rheinberg noch schnell seine Investitionen zu retten, Rittmeister Schramm ist jedoch ruiniert. Samuel, der die Statuten für den Aktienverkauf aufgesetzt hatte, steht statt seinem Schwager Rittmeister Schramm gegenüber, als dieser Rechenschaft für seine immensen Geldverluste fordert. Der Rittmeister unterstellt ihm folgend, dass er mit seinem Schwager unter einer Decke stecke, dass er den Streik der Arbeiter nur initiiert habe um ihn um sein Vermögen zu bringen.

> SCHRAMM: Ihr sauberer Herr Schwager sagte mir, Sie seien ein Narr, und er hätte sich mit Ihnen überworfen ... Aber jetzt versteh’ ich’s. Sie haben mit ihm unter einer Decke gespielt!
>
> JAKOB: Das ist nicht wahr!
>
> SCHRAMM: Ah, Judenpack!
>
> JAKOB: Das nehmen Sie zurück! [...]
>
> SCHRAMM: Und wenn ich’s nicht zurücknehme – werde Sie sich schon entschuldigen, wie damals. Ich kenne Sie! Sie entschuldigen Ihren Schwager – Sie bitten auch für sich um Entschuldigung ... Judenpack!
>
> JAKOB (der beim Wort »wie damals« getroffen zusammenzuckte, stürzt sich auf Schramm los und ohrfeigt ihn) (Herzl 1935, S.101f)

Die Beleidigung Schramms trifft Jakob nicht nur wegen ihres offen antisemitischen Charakters, sondern auch aufgrund des Verweises auf eine frühere Verfehlung Jakobs.
Jakob war bereits Jahre zuvor Rittmeister Schramm in einem Kaffeehaus begegnet, sie

gerieten über eine Zeitung aneinander, Karten wurden ausgetauscht um die Formalitäten für ein Duell regeln zu können. Doch als Jakob nach Hause zurückkehrt, geht es seinem schwerkranken Vater schlechter und er will seiner Mutter nicht auch noch den Herzensdruck eines Duells antun. So lässt er sich bei den Sekundanten Schramms entschuldigen.
Herzl lässt Jakob diese Geschichte rückblickend erzählen, als Geständnis gegenüber seinem Freund Franz Wurzlechner montiert.

> JAKOB: Ich hab Dir's damals nicht erzählt – aus Scham. Gibst mir noch die Hand?
> FRANZ: Aber!... (Drückt ihm die Hand): Wegen so was schlägt sich kein vernünftiger Mann ... Das Ganze war ja eine Dummheit. Das vergißt man.
> JAKOB: Ich nicht. Ich kann's nicht – weil ich ein Jud bin. Ihr, ihr könnt so etwas leichter nehmen. Wenn Du, Franz Wurzlechner, eine solche Geschichte gütlich beilegst, bist du ein ruhiger, g'scheider Mensch. Ich, Jakob Samuel, bin ein Feigling.
> FRANZ: Unsinn! ... Der Rittmeister hat Dich wohl nach Deiner Entschuldigung keinen Feigling geheißen?
> JAKOB (wild auffahrend): Wenn er's nur getan hätte! ... Nichts! ... Für ihn war die Sache rit-ter-lich erledigt. (Zähneknirschend): Ist auch nicht viel Ehre, sich mit einem Juden zu schlagen... (Herzl 1935, S.31).

Für den Christen Franz stellt der Ehrzweikampf eine Dummheit, eine lächerliche Angelegenheit dar. Jakob hingegen sieht sich mit dem antisemitischen Vorwurf der Feigheit konfrontiert, weshalb er das nicht ausgetragene Duell als besondere Schmach empfindet.
Somit ist das Duell aus doppelter Sicht unausweichlich – Jakob muss für sich selbst wie auch für die jüdische Gemeinschaft als Ganzes vergangene, wenn auch unverschuldete, Unehrenhaftigkeit, tilgen. So wie die Juden jahrhundertelang im ehrlosen Raum des Ghettos gehaust hatten, so verweilte Samuel jahrelang in einer für ihn unerträglichen Situation der Ehrlosigkeit.
Samuel agiert also nicht individuell, das Duell findet nicht bloß statt um seine persönliche Ehrenhaftigkeit sicherzustellen, sondern er „handelt auch als Repräsentant seiner Schicksalsgenossen, um das gängige Klischee vom ›feigen Juden‹ als Lüge zu entlarven" (Riedmann 2002, S.117). Samuel will die jüdische Standesehre retten bzw. wie er in seinen Sterbeworten verdeutlicht, diese neu konstituieren. Nur durch das Erlangen von Ehre als gesellschaftliche Gemeinschaft kann dem Antisemitismus entgegen gewirkt werden.

Das Duell geht jedoch für Samuel nicht gut aus. Herzl lässt seinen Protagonisten im

Zweikampf mit Rittmeister Schramm sterben.

Er will als Vorbild für die Seinen sterben – mutig, aufrecht, stark, wahr und empfindlich für seine Ehre, als „wahrer Adelige“ (Bein 1934, S.181). Bein analysiert, dass für Herzl das Ghetto, die Unfreiheit der Haltung, des Seins, das Gedrückte und zuletzt auch das Unmännliche darstellte (Bein 1934, S.180). In einem Gespräch mit Literaturkritiker Ludwig Speidel äußerte Herzl 1894 seinen tiefen Glauben an die Ehrbarkeit der Juden, an: „[...] unser[en] Charakter, der in Vorzeiten stolz und großartig gewesen war. Wir waren ja Männer [...]!“ (Herzl 1983, S.49). Diese Männlichkeit und damit zugleich Ehrbarkeit ging allerdings laut Herzl durch den jahrhundertelangen Druck der Ausgrenzung im Ghetto verloren, das Wesen der Juden wurde verdorben (Herzl 1983, S.48). Nur durch einen anderen Druck könnte der Charakter gereinigt werden, nämlich durch den Kampf um die eigene Ehre und Virilität im Duell. Nur im Kampf um Leben und Tod könnte die jüdische Ehrenhaftigkeit wieder hergestellt werden. Der Ehrzweikampf stellt für ihn – wie bereits erwähnt – den intensivsten Ausdruck der inneren Ehrbarkeit dar.

Herzl schlägt als Ausgang aus dem Ghetto den ehrenhaften Tod vor – als er seinem Protagonisten Jakob die Sterbeworte in den Mund legt.

> JAKOB: [...] Juden, meine Brüder, man wird Euch erst wieder leben lassen – wenn Ihr... Warum haltet Ihr mich – so fest? ... *(Murmelt)*: Ich will – hinaus! ... *(Sehr stark)*: Hinaus – aus – dem – Ghetto! (*Schlägt mit beiden Armen in die Luft, fällt zurück und stirbt)* (Herzl 1935, 124).

In einer ersten Fassung des Stücks, die Herzl Schnitzler zur Rezension übermittelt, macht er seine Intention noch klarer – dort lauten Samuels letzte Worte: „Juden, meine Brüder, man wird Euch erst wieder leben lassen – wenn Ihr zu sterben wisst“ (Schnitzler 1981, S.237 [17.11.1894]).

Für Herzl gipfelt die angestrebte Assimilation und der Versuch, die eigene (Mannes-) Ehre und Integrität zu beweisen, in dem Zweikampf, den Jakob mit dem Leben bezahlt.

Im Folgenden werde ich auf die Rezeption des „Neuen Ghettos“ eingehen, deren Bandbreite von schierer Ablehnung über unreflektierte Zustimmung bis hin zu Verbesserungsvorschlägen changierte.

3.5) Rezeption

Trotz des stürmischen Beifalls des Publikums fand Herzls Werk in der Kritik kaum Erfolg. Das Feuilleton der Wiener Zeitung konstatierte, dass die Judenfrage – äußert aktuell in der Gegenwart – nichts auf der Bühne verloren hätte. Die Kritik stellt den Rittmeister Schramm als eigentlichen Helden des Stückes dar.

> Beide Männer geraten [...] heftig an einander, und ein Schimpfwort, das dem Offizier entschlüpft, wird mit einem Faustschlage vergolten. Gewaltsam an der Gegenwehr verhindert, sendet der Offizier dem Gegner seine Zeugen und erschießt ihn im Duell (Wiener Zeitung 1898, S.4).

Salten trat als einer der wenigen für Herzls Stück ein, vermerkte allerdings in seiner Kritik, dass „ein Judenstück auf dem Theater ist wie eine brennende Lunte auf einem Pulverfaß“ (Salten zit. nach Thunecke 1997, S.71). Müller-Guttenbrunn, Direktor des Raimundtheater, hatte bereits Jahre zuvor das Stück aus ähnlichen Gründen abgelehnt. Denn er hatte es einem Juden sowie einem Christen zu lesen gegeben – „ Der Christ sagte: Das ist eine Dynamitbombe. Der Jude sagte: das ist eine Beschimpfung des Judenthums“ (Herzl 1990, S.40). So wurde das Drama auch von jüdischer, zionistischer Seite stark kritisiert. Ruben Brainin, der sich – ohne das Stück zu kennen – für dessen Übersetzung ins Hebräische einsetzte, erklärte es später für „bar jedes Gedankens und literarischen Wertes“ (Bein 1934, S.380).

Für Ludwig Speidel, einen Burgtheaterkritiker, stellte Jakob Samuel wiederum den idealen Helden dar. So schrieb Speidel in seiner Kritik, dass Jakob das für einen Juden innerhalb einer zivilisierten Gesellschaft einzig Mögliche tat – er war bestrebt den äußeren Juden auszuziehen und die Gesinnung seiner Mitbürger in sich aufzunehmen. „Es war seine angelegentlichste Arbeit jede Fremdheit zwischen sich und seinen Nebenmenschen aufzuheben (Speidel 1898, S.1). Speidel nahm also nur den Versuch der Assimilation Samuels wahr, das Scheitern dieses Vorhabens blieb in seinem Kommentar unberücksichtigt.

Herzl pflegte in der Angelegenheit seines Stückes engen Kontakt mit Arthur Schnitzler, dieser gab ihm jedoch eine durchwachsene Kritik zu seinem Werk. In seinem Tagebuch benannte

Schnitzler es als „interessant, aber kalt“ (Schnitzler 1981, S.238 [18.11.1894]).

In einem Brief an Herzl äußerte er sich dahingehend, dass der Autor seinen Protagonisten lieber wortlos sterben lassen sollte, denn

> [...] dieser Tod sagt mehr, besseres, ich glaube selbst, was ganz andres als der Sterbende selbst. Der Sterbende sagt: „Juden, Brüder, man wird euch erst wieder leben lassen, wenn ihr zu sterben wißt“. - Sein Tod aber spricht: Dieser arme Teufel und edle Mensch muß sich von einem erbärmlichen Haderlumpen einfach deshalb niederschießen lassen – weil er als Jude geboren ist! (Schnitzler 1981, S.237 [17.11.1894]).

Schnitzler zeigte folglich eine gänzlich andere Interpretation des Duelltods als von Herzl intendiert worden war. Während für Herzl im Tod Samuels ein Weckruf an das jüdische Ehrgefühl zu sehen war, meinte Schnitzler, Herzl sollte seinen Helden nicht „so ergeben sterben lassen“ (Schnitzler 1981, S.239 [17.11.1894]). Schnitzler sah in Samuels Duelltod eher Resignation, eher ein Scheitern als einen ehrenhaften, moralischen Erfolg für das Judentum.

Auch teilte Schnitzler nicht Herzls Ansicht, dass das Leben im Ghetto die Juden innerlich herabgesetzt, ihre Ehrmoral gemindert hätte.

> Es ist gar nicht wahr, daß in dem Ghetto, das Sie meinen, alle Juden gedrückt oder innerlich schäbig herumlaufen. Es gibt andre – und gerade die werden von den Antisemiten am tiefsten gehaßt (Schnitzler 1981, S.239 [17.11.1894]).

Er sprach sich für die Ergänzung des jüdischen Figurenensembles durch einen „Kraftjuden“ (Schnitzler 1981, S.239 [17.11.1894]) aus.

Eine weitere Figur, die für Schnitzler den emotionalen Wert des Stückes erhöht hätte, wäre die eines jüdischen Coleurstudenten, der nach 30 Mensuren seiner Verbindung verwiesen wird, da er Jude ist (Schnitzler 1981, S.237f [17.11.1894]). Dreißig Duelle stellten damals wie heute ein äußerst hohe Zahl an ausgetragenen Ehrkämpfen dar, der jüdische Student sollte als „kampfwütiges Verbindungsmitglied“ dargestellt werden. So würde die Ironie des Schicksals besonders gut wirken, da der nach Assimilation und Anerkennung strebende Student schließlich wegen seines jüdischen Glaubens ausgeschlossen würde (Riedmann 2002, S.119).

Beiden von Schnitzler gewünschten Figuren ist gemein, dass sie sich nicht durch innere Schranken oder vermeintlich fehlende Ehrenhaftigkeit auszeichnen, jedoch trotzdem keine Chance auf Anerkennung in der Gesellschaft haben (Riedmann 2002, S.119). Sie scheitern trotz aller Assimilation, trotz des Nachweises innerer Ehrenhaftigkeit im Duell an den äußeren Schranken ihres Standes.

Im Folgenden möchte ich auf kurz auf ein weiteres Werk Herzls eingehen, das ebenfalls die Thematik des Duells sowie der Emanzipation von ständischen Ehrzuschreibungen – nicht nur der Juden, sondern der gesamten Gesellschaft, aufnimmt.
In diesem Werk zeigt sich noch eine optimistischere Sicht der Dinge. In „Die Heimkehr" zelebriert Herzl die geglückte Assimilation, den geglückten Aufstieg eines Juden in die ehrbare Gesellschaft. Hier verhilft ein Duell zur Freundschaft und schließlich sogar zur familiären Verbindung von Juden und Nicht-Juden.

3.6) „Die Heimkehr"

In Herzls Novelle „Die Heimkehr", die um 1881 verfasst, jedoch erst im Frühjahr 1900 in der „Neuen Freien Presse" unter dem Pseudonym Hans Jungmann veröffentlicht wird, lässt Herzl die Schranken zwischen der ehrenhaften, adeligen Gesellschaft, zwischen Juden und Bürgerlichen fallen. So sind seine Protagonisten, der Adelige Graf Robert Schenk von Hagenau und der jüdische Anwalt Dr. Hans Brunner seit einem Duell in jungen Jahren freundschaftlich eng verbunden.

> Es war in der thörichten, goldenen – schwarz-roth-goldenen! – Universitätszeit. Ich trug die blaue Kappe der Burschenschaft Gothia und er die rothe des Corps der Thessalen. Wir hatten längst mit den Augen „gerempelt", ehe es zum Zusammenprall der Leiber kam (Jungmann 1900, S.15 [28.03.1900]).

Allein in der detaillierten Beschreibung der Fechtgriffe wird Herzls eigene Affinität zur studentischen Mensur klar ersichtlich. Brunner versetzt Graf Schenk während des Duells eine „horizontale Quart", einen Fechthieb, der von der Schläfe bis in die Mitte der Stirn des Gegners reicht. Nachdem er seinen Gegner kampfunfähig gemacht hat, besucht Brunner Graf Schenk jedoch am Krankenbett.

> Edler Gothe, der den gefällten Feind ehrt! [...] Ihre „Durchgezogene" war auch die achtbarste Leistung, die mir je unter-, nein, die über mich gekommen ist. Und wie er mir da gutmüthig die Hand entgegenstreckte, war auch die letzte Spur des Gothenzorns in mir verpflogen, und ich schlug kräftig ein. So wurden wir Freunde (Jungmann 1900, S.15 [28.03.1900]).

Hier zeigt sich wiederum Herzls Einstellung zum Duell – es dient in seiner Novelle als Freundschaftsband zwischen dem Abkömmling aus altem Adelsgeschlecht und dem gesellschaftlichen Aufsteiger mit jüdischer Herkunft.

Durch diese Verbindung wird Brunner, wie Bein schreibt, „seinem Wesen nach ein bürgerlicher Adeliger“ (Bein 1934, S. 51). Das Duell dient also auch in diesem Werk als Weg der Nobilitierung, so benennt Brunners Onkel den Fechthieb prahlend „Brunner’sche Quart“ (Jungmann 1900, S.28 [01.04.1900]). Weiters bemerkt der Onkel, der das Anwesen des Grafen nach dem finanziellen Niedergang seiner Familie aufkaufte:

> [...] dem Grafen seine Herrschaft abzukaufen, dazu gehörte – außer dem erforderlichen Geld – doch nicht gar so viel; aber sich mit ihm zu schlagen!... Wir Brunners haben es doch weit gebracht! [...] Ja, unser Neffe hat sich schon mit einem Grafen duelliert, unsere Enkel werden es wahrscheinlich noch weiter bringen: die werden sich nur mit Fürsten schlagen!... (Jungmann 1900, S.15 [28.03.1900]).

In dieser Textstelle findet sich die Überzeugung Jakob Samuels wieder, dass nicht der angehäufte Geldbesitz, die ökonomische Macht, den Aufstieg der Juden bedeuten könne, sondern vielmehr deren ehrenhafter Umgang.

So schildert Herzl einen Ball bei dem alter und neuer Adel, aus Bürgerlichen und Juden gebildet, einträchtig zusammen feiern (Bein 1934, S.52). Für seinen Protagonisten Dr. Brunner scheint damit klar zu sein, dass es „keine bevorrechteten Stände mehr“ gäbe (Jungmann 1898, S. 15 [04.04.1898]).

> Alter und neuer Adel gar vertraulich neben einander! Herr Moritz v. Löwenstein war auch da, am Arme seines Erstgeborenen Karl, der die Lieutnantsuniform angethan hatte. Nivellierender Zug der Zeit: Karl’s Profil wies schon eine völlig gerade Linie auf! Und die Damen und der Herren, waren sie einander nicht alle zum Verwechseln ähnlich: in Tracht und Benehmen und Gespräch? (Jungmann 1900, S.15 [11.04.1900])

Der jüdische Moritz von Löwenstein und dessen Sohn sind ebenso am Ball anwesend wie Freifrau von Wartegg und Comtesse Hochburg sowie Dr. Kern, der Sohn eines Bauern. In diesem äußert sich jedoch am vehementesten die Skepsis gegen die demonstrierte Egalität.

> „Ich denke, der beste Beweis wird durch die Zusammensetzung unserer Tischgesellschaft gegen Sie erbracht, mein lieber Kern. Sind wir nicht Alle gleich?“ „Gleich? Niemals [...] denn mein Vater war ein Bauer und der Ihrige ein Edelmann. [...] und wenn Sie selbst in einer Stunde der Leutseligkeit mich als ebenbürtig anerkennen wollen – wir bleiben ewig verschieden und ... geschieden!“ (Jungmann 1900, S.15 [04.04.1900]).

Dr. Kern, dessen Großvater durch einen Peitschenschlag eines Baron von Schenk gedemütigt wurde, steht dem Grafen, der Aristokratie als solches, feindselig gegenüber. Um an ihm späte Rache für die Schmach seines Vorfahren zu nehmen, spinnt der Arzt eine Intrige gegen Schenk. Diese endet schließlich in einem Duell zwischen Schenk und einem Herrn von Gernitz, der ihm unterstellt, aus Geldgründen eine Comtesse heiraten zu wollen.

Im Zweikampf wird Graf von Schenk schwer verletzt, was Dr. Kern seine Schuld erkennen lässt.

> Der Arzt [...] hielt des Schwerverwundeten Hand in seinen beiden und zählte angstvoll die Pulsschläge – angstvoller noch die rothen Tropfen fort auf dem weißen Tuch. Dann mußte er wieder das blasse, edelgeformte Antlitz betrachten, dem er einst die „Brunner'sche Quart" so von Herzen gegönnt hatte. Wann war das gewesen? [...], gestern noch – und heute hätte er sein eigenes Blut tropfenweise hingeben mögen für den vormals tödlich Gehaßten. [...] Sah denn keiner die Spuren der Herzensgüte, der inneren Vornehmheit in diesem Gesicht? [...] Doch er, Kern, hatte er dies Alles nicht erst vor einer Stunde entdeckt? ... Dort drüben war es, auf dem Kampfplatz, wo Robert Schenk für den Peitschenhieb bluten mußte, [...] für den Peitschenhieb den sein Großvater vor grauen Tagen einem rachgierigen Bauernjungen versetzte! [...] was konnte der arme Junge für die Schlechtigkeit seines Großvaters? (Jungmann 1900, S. 16 [14.04.1900]).

Das Duell erst versöhnt Kern mit dem Grafen, er erkennt dessen persönliche Ehrbarkeit. Der Nachkomme des schlechten Grafen kann ihm nicht aufgrund seiner Abstammung verhasst sein, die Bindung an den Stand, an die Abkunft besteht nicht mehr. Somit stimmt Kern schließlich doch in dem Kanon des Stückes, das von Brüderlichkeit, von der Gleichheit aller tönt, ein. Er wird schließlich sogar zum Vermittler, der die Heirat Brunners und Schenks mit den beiden Brunner Töchtern, Stieftöchtern des Onkels, arrangiert. Das Happy-End, in dem der adelige Graf und der jüdische Anwalt zu den schönen Bürgerstöchtern finden, ist perfekt. Herzls Ansinnen die einzelnen durch sozialen Stand und Prestige abgetrennten Figuren zu einer großen, ehrenhaften Gesellschaft zusammen zu führen, gelingt zumindest in diesem frühen Werk noch unbeschadet.

Das Duell verwendet Herzl um die ständischen Unterscheidungen zwischen seinen Figuren aufzuheben. Am Beginn dient der Zweikampf als Initiationsritus für die Freundschaft zwischen Schenk und Brunner und schließlich wird er zum Beweis der inneren, individuellen Ehre, die abgetrennt von der Herkunft gewertet werden muss.

4) „Der Weg ins Freie“

Arthur Schnitzler wird dieser Tage ob seiner großen Popularität und Bekanntheit vielfach als der Inbegriff der Jung Wien Szene gesehen. Seine Werke spiegeln äußerst prägnant die gesellschaftlichen Verhältnisse im Wien des ausgehenden 19. Jahrhunderts wider. Schnitzler beschäftigte sich mit Ehebruch und moralischem Sittenverfall, wandte sich Psychologie und Traumdeutung zu, thematisierte schließlich Ehre, Duell und Duellzwang innerhalb der österreichischen Gesellschaft.
Ich möchte nun nicht auf die bekannten, bereits erschöpfend besprochenen Werke Schnitzlers, die sich dezidiert der Kritik falscher Ehrwerte und des Duellzwangs widmen („Leutnant Gustl“ und „Liebelei“ seien nur als die zwei prägnantesten Beispiele genannt), eingehen, sondern auch im Werke Schnitzlers die Auseinandersetzung mit der jüdischen Ehrfrage herausarbeiten.
Erst in seinen späten Werken nimmt sich Schnitzler dieses brisanten Themas an, über lange Strecken seines literarischen Schaffens war die Auseinandersetzung mit der „Judenfrage“ marginal oder indirekter Natur. In einem Brief räumte Schnitzler ein, dass in seinem Gesamtwerk wohl immer wieder episodisch Figuren, die direkt als Juden ausgezeichnet werden, auftraten und Anspielungen auf die Stellung der Juden getätigt wurden, dass jedoch außer im „Weg ins Freie“ weder in sozialer noch in psychologischer Sicht eine Beschäftigung mit der Judenfrage stattfand (Schnitzler 1990, S.538 [07.12.1908]).

Ich werde somit im Folgenden auf den Roman „Der Weg ins Freie“ eingehen und versuchen das problematisierte Ehrkonzept der Wiener Gesellschaft in all seinen von Schnitzler geschilderten Facettierungen darzustellen. Weiters soll das Duell als Mechanismus der Ehrverteidigung und der Ehrerlangung beleuchtet werden.

4.1) Entstehung und Aufbau

Durch sein Verhältnis zu Marie Reinhard inspiriert, begann Schnitzler im Jahr 1895 an einem Drama zu arbeiten, in dessen Mittelpunkt ein Duell zwischen einem Mann und dem Geliebten

seiner Schwester stand. Die weibliche Hauptfigur war Marie Reinhard nachgebildet. Kurzzeitig dachte Schnitzler auch an eine Novelle, in der ein junges Mädchen an seinem Verhältnis zu einem Mann scheiterte. Zwischen 1897 und 1900 beschäftigte sich Schnitzler schließlich mit der Ausarbeitung der Komödie „Die Entrüsteten“, die ähnliche Züge teilen sollte und bereits die meisten Figuren des späteren „Weg ins Freie“ beinhaltete.
Ab Februar 1901 beschloss Schnitzler Teile der Themen und Charaktere seiner bisherigen Entwürfe zu einem Roman zusammenzuführen. Am Tag der Geburt seines unehelichen Sohnes Heinrich, dem 9.August 1902, begann er mit der Ausarbeitung des Romanstoffes (Beier 2008, S.69).
Die Handlungszeit des Romans erstreckt sich über ein Jahr von Ende September 1898 bis Ende Oktober 1899. Die ersten sieben Kapitel sind als jeweils ein Tag bzw. eine Nacht beschrieben, im achten und neunten Kapitel weitet sich die Zeitspanne auf zwei bzw. drei Tage aus. Die Handlung selbst wird größtenteils aus der subjektiv gefärbten Sicht des Protagonisten Georg von Wergethin beschrieben.
Der Roman zeichnet sich durch eine besondere Fülle an Charaktere aus, über 40 Figuren treten auf (Beier 2008, S.70). Schnitzler verarbeitete zahlreiche reale Personen aus seinem Umfeld, so zeichnete er Anna Rosner nach Marie Reinhard, Heinrich Bermans Geliebte nach Marie Glümer. Das Vorbild für Georg von Wergethin stellte Clemens von Franckenstein dar, Gustav Schwarzkopf diente als Vorlage für Edmund Nürnberger, Leo Van Jung stand Pate für Leo Golowski (Beier 2008, S.71ff). In Heinrich Berman wollte die Forschung Jakob Wassermann, aber auch Arthur Schnitzler selbst, sehen (Wagner 2006, S.166).
Die Ähnlichkeiten zwischen faktischen und fiktiven Personen stellte sich als teils frappant heraus, da Schnitzler sogar die Verwandtschaftsverhältnisse der realen Personen sowie deren „arische“ bzw. jüdische Abstammung beibehielt (Beier 2008, S.73).

4.2) Inhalt

Wie Georg Brandes bemerkte, kann in Schnitzlers Werk eine Zusammenführung zweier Romane gesehen werden (Brandes 1956, S.97). Einerseits wird die Liebesgeschichte zwischen Georg von Wergethin und Anna Rosner, den beiden Ariern, geschildert, andererseits wird die jüdische Wiener Gesellschaft der Jahrhundertwende analysiert.

Schnitzler sah die angedeutete Zweiteilung des Romans nicht als zwingend an. So schrieb er als Antwort auf Brandes' Anmerkungen: „Mir war das Verhältnis Georgs zu seiner Geliebten immer geradeso wichtig wie seine Beziehung zu den verschiedentlichen Juden des Romans" (Schnitzler 1981 [04.07.1908]).
Ich werde später nochmals auf mögliche Verbindungsstränge zwischen den beiden Erzählsegmenten eingehen.

Der Roman schildert die Liebesbeziehung zwischen Georg von Wergethin, einem adeligen Komponisten, und der bürgerlichen Musiklehrerin Anna Rosner. Das verbindende Element zwischen ihnen beiden stellt die Musik dar. Anna singt Georgs Lieder und inspiriert ihn zu neuen Arbeiten, Georg aber kann keines seiner begonnen Werke beenden. Während des gesamten Romans beginnt er immer wieder mit diversen Stücken, von denen keines zur Vollendung findet.
Die Beziehung der beiden vertieft sich und Anna wird schließlich von Georg schwanger. Um die Schwangerschaft möglichst geheim zu halten, geht Georg mit ihr auf Reisen, versteckt sie schließlich bis zu ihrer Niederkunft in einer Vorortsvilla. Während der Schwangerschaft zweifelt Georg immer wieder an seiner Liebe zu Anna, will sich ihr durch eine Heirat nicht völlig verpflichten. Das Kind kommt schlussendlich tot zur Welt. Georg gibt sich die Schuld für dessen Tod, da er den Knaben nicht haben wollte. Nach der Totgeburt trennen sich Anna und Georg, Wergethin nimmt eine Stelle als Korporator in dem deutschen Provinzstädtchen Detmold an.

Als zweite Komponente des Romans dient, wie bereits erwähnt, die Analyse der jüdischen Gesellschaft Wiens. Anhand des Schicksals verschiedener jüdischer Familien wird die gesellschaftliche Wirklichkeit im Wien der Jahrhundertwende demonstriert. Eine zentrale Rolle spielen auch einzelne jüdische Figuren, meist Künstler wie die Schriftsteller Edmund Nürnberger oder Heinrich Bermann, die das Judentum, Assimilation und Zionismus problematisieren. Durch die Charaktere Oskar Ehrenberg, Leo Golowski und Willy Eißler wird die Frage jüdischen Ehrstrebens innerhalb einer immer stärker antisemtisch geprägten Gesellschaft thematisiert und in der Darstellung verschiedener Ehrendelikte und Duelle illustriert.

4.3) Ständische Ausgestaltung des Romans

Im Folgenden möchte ich auf die Konstruktion der einzelnen Standesgruppen in Schnitzlers Werk eingehen. Neben dem Adelskreis präsentiert der Autor die bürgerlich-liberale, meist jüdische Gesellschaft sowie eine kleinbürgerlich-reaktionäre Gruppe.
Zentrale Fragen werden hierbei sein, welche Stellung die Aristokratie, die jüdische Gemeinschaft sowie das Bürgertum innerhalb der Gesellschaft einnehmen und in welchem Verhältnis sie zueinander gesetzt werden.

4.3.1) Aristokratie

In Schnitzlers Roman wird die Aristokratie als Maßstab, an dem sich die Figuren der Erzählung orientieren, dargestellt. Obwohl der Adel zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits seine ökonomische und politische Macht eingebüßt hat, werden dessen Gebaren und Lebensweise noch immer als gesellschaftlich-kulturelles Leitmotiv wahrgenommen (Willi 1989, S.100).

Der adelige Kreis wird durch die Freiherren Georg und Felician von Wergethin, Graf Schönstein, Prinz Karl Friedrich von Guastalla und Lord Ralph Skelton repräsentiert. Die Väter oder Mütter der jungen Adeligen treten nicht auf, wenn überhaupt, finden sie nur durch Todesmitteilungen Eingang in den Roman. Die adeligen Söhne werden damit als das Ende ihrer Tradition präsentiert (Willi 1989, S.100).
Das Machtpotential, das die Väter besessen hatten, steht den Söhnen nicht mehr zur Verfügung. Wergethins Großvater war als k.u.k. Artillerieoberst in der Schlacht zu Königsgrätz gefallen, sein Vater machte sich durch botanische Studien wissenschaftlich verdingt (Schnitzler 2007, S.9). Georg beginnt zwar mit einem Jusstudium, gibt dieses aber für seine musikalische Karriere auf, die ihm jedoch nicht den erhofften Durchbruch als Komponist bringt. Georg kann an die politische und gesellschaftliche Bedeutung seiner Vorfahren nicht anknüpfen. Nach Willi versinkt Georg wie viele Adelige seiner Zeit in einem wirklichkeitsfremden Ästhetizismus (Willi 1989, S.105) Das „schöne Dasein“ ist das allein noch übrig geblieben, nachdem alle anderen Funktionen des Adels langsam ihre Wirkung verlieren (Schwarz 1981, S.63). Der Begriff des Ästhetizismus kann laut Scheible – ähnlich

dem Komplex des Duells – als äußerste Form von Differenziertheit und damit von sozialer Herausgehobenheit (Scheible 1984, S.68) betrachtet werden. Wergethin versucht sich also eine besondere Stellung innerhalb der Gesellschaft durch seine Tätigkeit in der Kunstwelt zu verteidigen, die sich als Scheinwelt präsentiert. Die Machtrepräsentation der ehrbaren, adeligen Gesellschaft beruht nicht mehr in politischer und gesellschaftlicher Macht, sondern nur noch im schönen Schein.

> Dort wo [...] politisches Denken gänzlich fehlt, [...] da tritt die ästhetische Kategorie mehr und mehr in den Vordergrund, und ohne darum [...] zur wahrhaft künstlerischen Produktion zu werden, erzeugt sie [...] den Hang zur Lebensornamentierung und Lebensdekoration [....]. Der Lebensstil der aristokratischen Oberklasse befand sich bereits in diesem Zustand (Broch 1975, S.170)

In der adeligen Söhnegeneration und in der satisfaktionsfähigen Gesellschaft des Militärs wird die Präsentation des Ehrstandes zur Maskerade. So schreibt Schnitzler: „Leicht und prächtig, eher wie ein Kostüm als wie ein militärisches Kleid trug Demeter seine Uniform“ (Schnitzler 2007, S.70). Stanzides wird als „Prunkstück jedes Salons“ (Arens 1981, S.23) bezeichnet. „Virtually the only thing one knows of Stanzides is that he always looks supremely elegant“ (Swales 1971, S.34). Auch die gehobene Schicht der Bürokratie strahlt den Schein aristokratischer Lebensweise aus. Hofrat Wilt wird von Wergethin „wie in der Maske eines englischen Staatsmanns, mit vornehm schlampigen Gebärden und mit dem gleichen, etwas wohlfeilen Ton der Überlegenheit für sämtliche Dinge und Menschen“ (Schnitzler 2007, S.40) geschildert.

Der Charakter der adeligen, satisfaktionsfähigen Schicht wird von Schnitzler als fassadenhaft und brüchig dargestellt. Einzig Felician von Wergethin stellt einen vollendeten Typus dar, verkörpert den ungebrochenen Aristokraten (Arens 1981, S.22). Der in sich geschlossene Charakter Felicians wird durch die Ähnlichkeit mit dessen Vater verdeutlicht. „Es ist frappant, wie er Ihrem seligen Papa ähnlich sieht“ (Schnitzler 2007, S.138), meint der alte Eißler zu Georg.

„Felician [...] schlank und schön, blickte mit seinen kalten, grauen Augen an Dingen und Menschen vorbei, sprach ein paar höfliche Worte, halblaut, beinahe wegwerfend [...]“ (Schnitzler 2007, S.19), so schildert Georg seinen älteren Bruder. Else Ehrenberg nimmt an Felician „den Duft von uralter Vornehmheit, kaltblütiger Verführung und eleganter Todesverachtung“ (Schnitzler 2007, S.19) wahr. Für Heinrich Bermann stellt Felician „einen der glücklichsten Menschen, die es gibt“ (Schnitzler 2007, S.43) dar. Er wird nicht von Selbstzweifeln verunsichert, sondern geht in den Normen seines Standes völlig auf. Felician

wird von Schnitzler somit als Inkarnation der alten Tradition der ehrenhaften Aristokratie gezeichnet.

Die Figuren, die Schnitzler rund um Felician arrangiert, entsprechen allerdings nicht dem Reintypus des vornehmen, selbstsicheren Aristokraten. Ihr Charakter ist geprägt von teils frappanten Unsicherheiten und sich andeutenden Bruchstellen.
So kann als Indiz für die Degeneration des Adels die Heimatlosigkeit Georg von Wergethins gesehen werden. Georgs österreichische und insbesondere Wiener Wurzeln reichen nicht sonderlich weit zurück. Sein Urgroßvater stammte aus dem Rheinland, dessen Frau war eine gebürtige Tirolerin aus der Gegend um Bozen. Sie lebten bis um 1800 im hessischen Wiesbaden. Wergethins Vater studierte in Innsbruck, schließlich zog die Familie nach Wien. Doch auch hier verweilten die Wergethins nicht lange, Georg führt während seiner Kindheit ein Wanderleben durch den Mittelmeerraum, bis er schließlich erst mit 18 Jahren in Wien sesshaft wird. Aufgrund seiner gutsituierten, adeligen, deutsch-österreichischen und zuletzt nicht-jüdischen Herkunft wird sein Heimatrecht in Österreich allerdings weder von Wergethin selbst noch von dessen Umfeld in Frage gestellt (Beier 2008, S.134). Georg kann folglich den Schein des Wiener Aristokraten aufrecht halten, obwohl hinter dieser Fassade keine tiefgreifende Verankerung innerhalb der Wiener Gesellschaft vorhanden ist.
Wergethin ist jedoch nicht das einzige Beispiel der Heimatlosigkeit innerhalb der satisfaktionsfähigen Gesellschaft. Auch Oberleutnant Demeter Stanzides, laut Swales „unruffled, perfectly composed, and totally unproblematic“ (Swales 1971, S.34), erweist sich als entwurzelt und dadurch meiner Meinung nach als nicht völlig intakter Charakter. So wird im Salon Ehrenberg behauptet, dass Stanzides sich auf sein Gut in Ungarn zurückziehen wolle. Wohingegen Stanzides noch über gar keine eigenen Besitzungen verfügt. „Mein Gut?“ [...] „Aber ich hab’ doch das Gut noch gar nicht. [...] Dem Grafen Jaczewicz hat sie [die Besitzung, Anm.] gehört dazumal. Zuletzt einem Fabrikanten“ (Schnitzler 2007, S.211f). Stanzides ist also ebenso wie Georg bar eines angestammten Heimatsitzes. In seiner Äußerung verdeutlicht sich darüber hinaus auch noch die Infiltration des Adelsstandes durch ökonomisch potente Bürger – das Adelsgut war zuletzt im Besitz eines Fabrikanten. Swales ist insofern zuzustimmen, als dass Stanzides seine Entwurzelung und den Niedergang der satisfaktionsfähigen Ehrgesellschaft nicht reflektiert. Er schöpft die Sicherheit seiner Existenz aus der Tradition der Standesgesellschaft, ohne die sich in ihr vollziehenden Umbrüche wahrzunehmen. „He often brings an aura of simple security with him” (Swales 1971, S.35).

Zu guter Letzt präsentiert sich auch der ranghöchste Vertreter der Aristokratie, der Prinz von Guastalla, als entwurzelt. So tritt seine Figur im Roman nie aktiv auf, nur einmal betritt er das Geschehen, als er in Lugano an Georg und Demeter vorbeischreitet. Er ist nicht Teil der Gesellschaft, streift diese nur. Schnitzlers Figuren wissen wenig über ihn, er bleibt als Charakter dunkel.

> „Er soll ja von Hof verbannt sein", sagte Georg, „nicht wahr?" „Davon ist mir nichts bekannt", entgegnete Demeter, „aber jedenfalls ist er nicht gern gesehen. Er hat neulich eine Broschüre herausgegeben über gewisse Zustände in unserem Heer [...]" (Schnitzler 2007, S.216).

Der Prinz bricht die Regeln seines ehrenhaften Standes, indem er Kritik an dessen Verfasstheit äußert. Er wird prompt aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen. Er steht der Gesellschaft einsam gegenüber. „Mein Freund, der Prinz? ... das stimmt nicht ganz, Fräulein Else. Der Prinz hat keinen Freund, und ich hab' keinen. Wie sind beide nicht von der Art" (Schnitzler 2007, S.70) meint Stanzides über sich und seinen Standesgenossen. Allein jedoch, ohne Anschluss an die aristokratische Schichte, scheint die Funktion der Figur des Prinzens verloren. Aus seinem ständischen Kontext gerissen, wird er nutzlos.

> Vielleicht hätte er auch allerlei leisten können, wenn man ihn hätte gewähren lassen. [...] Einer allein kann ja doch nichts machen. Nirgends und nie. Da ist's schon am besten, man laßt's gehen und zieht sich zurück, wie er's getan hat (Schnitzler 2007, S.71).

Die aristokratische Söhnegeneration erlebt eine völlig veränderte Welt, als es ihre Väter noch taten. Die rigide Standeszugehörigkeit löst sich zunehmend auf, die einzelnen Figuren werden aus ihrem sozialen Kontext und aus ihrem traditionellen Bezugsrahmen gelöst. Wie Willi bemerkt, wird bei Schnitzler in der Söhnegeneration die Auflösung der Standesgesellschaft dargestellt. Für die Elterngeneration war dies noch undenkbar, klare formelle und institutionalisierte Umgangs- und Eintrittsformen hatten bislang gesellschaftliche Schichten reglementiert und differenziert (Willi 1989, S.102). Die zunehmende Öffnung des Standes führt jedoch nicht zu einer größeren Freiheit, sondern zur Absonderung und Isolation der Charaktere, die in Passivität und untätigen Ästhetizismus verfallen. Sie werden somit als Schlusspunkt einer Tradition, die ihre Definitionsmacht verloren hat, gesetzt.

Als ein letztes, äußerst bestechendes Beispiel für den sich andeutenden Endpunkt der Tradition kann die Totgeburt von Georgs Kind gesehen werden. Es wurde in einem Haus gezeugt, „an dessen Eingang die zwei steinernen Riesen auf gewaltigen Armen das Adelswappen eines versunkenen Geschlechts trugen" (Schnitzler 2007, S.230). Dieser Ort wird zum Sinnbild für den aristokratischen Stand, Georgs Kind, das die Zukunft bedeuten könnte, stirbt und wird damit zum Symbol für die versinkende Zeit.

4.3.2) Judentum

Obwohl vielfach die fehlende Verbindung zwischen den jüdischen und den arischen Figuren des Romans reklamiert wurde, lassen sich zahlreiche Verknüpfungsstränge zwischen diesen beiden Gesellschaftsbereichen finden.

So zeigt sich wie in der adeligen Gemeinschaft auch in der jüdischen Gesellschaft ein starker Generationengap. Die jüdische Elterngeneration ist zwar im Geschehen präsent, aber sie gehört bereits einer anderen Zeit an als ihre Söhne. So repräsentiert die Riege der Väter die liberale Epoche der 1870er und 1880er Jahre, deren primärer Motor und Nutznießer jüdische Bürger waren (Krobb 2002, S.206). Sie gehören der jüdischen Aufstiegs- und Akkulturationsschicht an, sie identifizieren sich mit den bürgerlichen Idealen von Besitz, Bildung und Selbstentfaltung (Beier 2008, S.103). Ehrenberg, Bermann und Eißler haben sowohl ökonomisches wie auch kulturelles Kapital anhäufen können. Der alte Dr. Stauber und auch der alte Eißler standen mit den alten Wergethins und mit den alten Schönsteins in einem Bildungs- und Achtungsverhältnis (Willi 1989, S.102). Zugleich zeigt sich allerdings am Schicksal Bermanns wie auch an dem Golowskis, dass die Werte dieser Generation nicht mehr gelten. Bermann, einst ein angesehener Abgeordneter, wird aufgrund seines beruflichen Niedergangs geisteskrank, Golowski, potenter Fellhändler, muss Bankrott anmelden.

In Folge des Mangels am symbolischen Kapital der Ehre in der jüdischen Söhnegeneration wird auch in dieser Schicht der Begriff der Maskierung virulent. Nicht nur die adelige Gesellschaft kostümiert sich mit bereits leeren Inhalten aristokratischer Repräsentanz, sondern auch jüdische Söhne versuchen in der Aufnahme feudalen Verhaltens Ehre zu gewinnen, ihren niederen Rang zu kaschieren.

Die Verdrehung von Schein und Sein haftet also auch den jüdischen Assimilationsversuchen an (Willi 1989, S.105). So maskiert sich Oskar Ehrenberg als Katholik und als englischer Aristokrat.

> Ihr Bruder spielte schon damals den Lord, und Georg mußte noch heute lächeln, wenn er sich erinnerte, wie der Fünfzehnjährige eines Tages im lichtgrauen Schlußrock, mit weißen, schwarz-tamburierten Handschuhen und einem Monokel im Aug, auf der Promenade erschienen war (Schnitzler 2007, S.17).

Ein verbindendes Element zwischen Adel und Judentum stellt weiters die gesellschaftlich fixierte Bewertung ihres Standes dar. So wurde der Aristokrat aufgrund seiner Geburt als ehrenhaft und geachtet, der Jude als unehrenhaft und verachtet gesetzt (Abels 1982, S.110).

Schnitzler lässt Heinrich Berman diese a priori Beurteilung in folgender Aussage kritisiert.

> Ja, ja, aber es liegt doch ein anderer Ton darin [...] und auch ein anderer Sinn, wenn man einem den Freiherrn, als wenn man einem den Juden ins Gesicht schleudert, obzwar das letztere bisweilen ... Sie verzeihen... der bessere Adel sein mag (Schnitzler 2007, S.48f).

Gemein mit dem Adel ist der Schicht der Juden weiters die von Schnitzler dargestellte innere Fragmentierung ihrer Gesellschaft. Diese äußerst sich wiederum am prägnantesten in der Person Heinrich Bermans.

> Und zusammengehörig fühlte er sich mit niemanden, nein mit niemanden auf der Welt. Mit den weinenden Juden in Basel gerade so wenig, als mit den grölenden Alldeutschen im österreichischen Parlament; mit jüdischen Wucherern so wenig, als mit hochadeligen Raubrittern; mit einem zionistischen Branntweinschänker so wenig, als mit einem christlich-sozialen Greisler“ (Schnitzler 2007, S.106f).

Die Zerrissenheit und grenzenlose Unsicherheit der jüdischen Figuren reicht tief bis in ihr Innerstes.

> Ich deducirte die Fehler des R. [Romans, Anm.] aus Wurzelfehlern meiner Persönlichkeit. Meine „Weltanschauung“ „Sicherheit ist nirgends“ widerspricht der Idee des Kunstwerks, das das Motto zu tragen hat: Sicherheit ist überall – oder vielmehr: Sicherheit ist nirgends außer in mir...“ (Schnitzler 1991, S.307 [29.11.1907])

4.3.3) Bürgertum

Obwohl das Bürgertum um 1900 bereits die führende ökonomische, politische und aufsteigende gesellschaftliche Macht darstellte, treten in Schnitzlers Werk nur wenige Bürgerliche auf, einzig die Familie Rosner wird als Sinnbild der (klein)bürgerlichen Schichte präsentiert.

Auch die Vertreter des Kleinbürgertums streben nach der Verbesserung ihres Standes. Anna versucht sich in der Kostümierung um dadurch ihren niederen Stand zu nobilitieren

> „Was sagst du denn zu meinem neuen Kostüm“, frage sie, indem sie weiterspazierten. „Steht dir sehr gut.“ „In meiner Lektion hat man gefunden, ich sähe aus wie eine Hofdame.“ [...]
>
> „Ich würde lieber sagen: wie eine Erzherzogin.“ Anna nickte befriedigt (Schnitzler 2007, S.82f).

Sie wechselt zwischen der dünnen Luft der aristokratischen und jüdischen Welt und der muffigen Atmosphäre der kleinbürgerlichen Wohnung ihrer Eltern. Ihr erster Versuch ihrem Kleinbürgerleben durch die Ausbildung zur Sängerin zu entfliehen, scheitert. Auch der zweite

Anlauf als Geliebte und spätere Gattin des Freiherrn von Wergethin aus der bürgerlichen Enge auszubrechen, misslingt. Sie wird zurückgeworfen in die mühselige Existenz einer Klavierlehrerin (Bittrich 1997, S.50f). Leo Golowski bilanziert über Anna: „Sie war von Anbeginn dazu bestimmt, im Bürgerlichen zu enden“ (Schnitzler 2007, S.103).

Im Hause Rosner verkehren auch immer wieder Juden, die Elterngeneration scheint ihren jüdischen Gästen aufgeschlossen, die Kinder grenzen sich jedoch gegenüber der jüdischen Gesellschaft ab. So meint Anna, dass sie keinen Kontakt mehr zu Else Ehrenberg habe, mit der sie ihre Ausbildung absolviert hatte, da ihr der ganze Kreis, also die jüdische Gesellschaft, nicht besonders sympathisch sei (Schnitzler 2007, S.24). In diesem Punkt stimmt ihr auch ihr Bruder Josef zu, der am offensten antisemitische Ressentiments äußert. So will Josef keine Anstellung in einem jüdischen Betrieb annehmen „Aber zu einem Juden bringt mich keiner mehr ins Geschäft. Das würde mich bei meinen Bekannten... jawohl, in meinem ganzen Kreis würde mich das lächerlich machen“ (Schnitzler 2007, S.27).

In Josef manifestieren sich die modernen antisemitischen Parteibewegungen des frühen 20. Jahrhunderts, die sowohl Juden als auch Adeligen als Bedrohung gegenüber standen (Schwarz 1981, S.52). Ob Josef dem christlich-sozialen oder dem deutsch-nationalen Lager anhängig ist, bleibt unklar und scheint in der Beurteilung seiner politischen Ansichten keine Rolle zu spielen, der Antisemitismus ist in beiden Bewegungen allgegenwärtig. „Ist euer Klub christlich-sozial oder deutsch-national?“ fragte Leo verbindlich. „O, da wird bei uns kein Unterschied gemacht [...]“ (Schnitzler 2007, S.102). Josef scheint eine der wenigen Figuren zu sein, die sich den neuen Zeiten anzupassen vermögen. Er schließt sich nicht den Nobilitierungsversuchen der anderen Figuren an und verkehrt auch nicht in jüdischen Kreisen. Rosner erhofft sich durch den Kontakt zu den antisemitischen Lagern Karrierechancen. So kennt er den Sohn des judenfeindlichen Abgeordneten Jalaudek, der ihm eine Stellung beim „Christlichen Tagesboten“ zuschanzen soll. Auch ist er Mitglied in einem antisemitischen Radklub, der sich als „judenrein“ proklamiert.

4.4.) Jüdische Problematik

Anhand der Beschreibung der Familien Ehrenberg, Golowski und Eißler werde ich im Folgenden auf die verschiedenen Wege jüdischen Lebens in Wien eingehen.

4.4.1) Familie Ehrenberg

Als gesellschaftlichen Mittelpunkt seines Werkes wählte Schnitzler über weite Strecken seines Romans den Salon der Familie Ehrenberg. An den Ehrenbergschen Jours nehmen Ministerialbeamte wie Hofrat Wilt, Vertreter aus dem Offizierskorps und der Aristokratie, Demeter Stanzides und Georg von Wergethin, Industrielle und als größte Gruppe Künstler teil. Die Musiker und Schriftsteller werden meist als jüdische Figuren präsentiert, zu ihnen zählen Heinrich Bermann, Edmund Nürnberger oder Vater und Sohn Eißler (Janz 1977, S.157).

Frau Ehrenberg will ihrer Familie durch diese illustre Gästeliste gesellschaftliche Geltung verschaffen. Ökonomisch ist die Familie durch das Vermögen des Patronenfabrikanten Ehrenberg bereits in die wohlhabende Klasse aufgestiegen, doch der Eintritt in die ehrenhafte Wiener Gesellschaft blieb ihnen verwehrt. Der Industrielle Ehrenberg ist nämlich Jude und interessiert sich darüber hinaus für die Belange des Zionismus. Er bleibt den Jours seiner Frau demonstrativ fern oder versucht ihre Assimilationsbestrebungen durch betont jüdisches Auftreten zu unterminieren. „Wenn es nach ihm ginge, möchte er am liebsten zu den Gesellschaften, die Madame Ehrenberg gibt, im Kaftan und mit den gewissen Löckchen erscheinen“ (Schnitzler 2007, S.15). Ehrenberg konterkariert die Bestrebungen seiner Frau auch durch den Gebrauch jiddischer Ausdrucksweisen und der offen geäußerten Unlust an seinen Gästen.

> [...] vor die Jours im Haus Ehrenberg is mir mies. [...] wenn ich grad an einem Donnerstag ruhig zu Haus nachmahlen möcht’, und es sitzt in der einen Ecke ein Attaché, in der andern ein Husar, und dort spielt einer seine eigenen Kompositionen zuguten vor, und auf’m Diwan hat einer Esprit [...] so macht mich das nervös (Schnitzler 2007, S.68).

Doch trotz all seiner Kritik an den Assimilationsversuchen seiner Familie ist Ehrenberg zu einem Zugeständnis bereit – an dem Türschild der Wohnung prangt nur S. Ehrenberg, der dezidiert jüdische Vorname Salomon bleibt ungenannt. So kennt Georg zu Beginn des

Romans den Vornamen Ehrenbergs nicht, Willy Eißler klärt ihn in einem Gespräch auf. „Salomon? ... ach ja... Ehrenberg...“ „Sie kennen ihn auch nur unter dem Namen ›S‹?“ (Schnitzler 2007, S.15). Die Verleugnung oder zumindest Vermeidung des eigenen jüdischen Namens wurde auch im Werk Herzls thematisiert, sie diente als erstes Mittel der Assimilation an die deutsche Gesellschaft.

Der Aufstieg in die Ehrgesellschaft, den Frau Ehrenberg durch den Besitz kulturellen Kapitals verwirklichen will, bleibt den Ehrenbergs jedoch großteils verwehrt. Vertreter der ehrenhaften Stände wie der Oberleutnant Demeter Stanzides oder der Adelige Felician von Wergethin sind äußerst seltene Gäste (Janz 1977, S.157). Georg von Wergethin, der immer wieder im Salon verweilt, verleugnet im Gespräch mit Josef Rosner seinen regen Kontakt mit Ehrenbergs.

> „[...] ich weiß ja nicht, wie Herr Baron zu dieser Frage Stellung nehmen...ich bin den Israeliten nicht zugetan.“ Herr Rosner blickte zu seinem Sohne auf. „Herr Baron verkehrt in diesem Haus, und es wird ihm ziemlich sonderbar erscheinen, lieber Josef... „Mir?“ sagte Georg verbindlich. „Ich stehe ja in keinerlei näherer Verbindung mit dem Hause Ehrenberg, so gern ich mit den beiden Damen zu plaudern pflege“ (Schnitzler 2007, S.24)

Sohn Oskar Ehrenberg geht einen bereits radikaleren Weg als seine Mutter. Ihm reicht die indirekte Teilhabe an der satisfaktionsfähigen Gesellschaft nicht. Er will ein Teil ihrer selbst sein, darin aufgehen.

Oskar ist Reserveoffizier bei den Dragonern, hat also den ersten Schritt zur Integration in den Ehrstand der Offiziere hinter sich gebracht. Darüber hinaus würde er sich gern dem Katholizismus zuwenden.

> „Ist denn Oskar nicht schon längst getauft? Er ist ja Reserveoffizier bei den Dragonern.“ [...] „Was [...] Oskar anbelangt, so möchte er gewiß lieber katholisch sein. Aber das Vergnügen beichten gehen zu dürfen, käme ihm vorläufig doch noch zu teuer zu stehen. Es wird wohl im Testament vorgesehen sein, daß Oskar nicht überhüpft“ (Schnitzler 2007, S.15).

Schnitzler nennt Oskar Ehrenbergs Versuche sich in die ehrenhafte Gesellschaft zu integrieren „feudale Bestrebungen“ (Schnitzler 2007, S.15). Sein Auftreten, durch das er sich von seiner Familie abheben will, beschreibt Georg ironisierend folgend: „Oskar Ehrenberg, mit einer Eleganz, die viel vom ersten Kommis eines Modehauses, manches von der eines jugendlichen Gesangskomikers und auch einiges von der eines jungen Herrn aus der Gesellschaft hatte“ (Schnitzler 2007, S.40).

Oskar versucht mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln die unehrenhafte Position der Juden hinter sich zu lassen. Durch noble Kleidung, aristokratisches Auftreten und Verkehr mit

Nicht-Juden hofft er sich zu nobilitieren. Auch hier kann wieder das Motiv des Maskierens erwähnt werden. Oskar trägt die Maske eines gutsituierten Christen um sein Jüdisch-Sein zu verdecken. Ein Übertritt zum Katholizismus, der ihm verbesserte Chancen in Armee und Gesellschaft sichern würde, muss bis zum Tod des Vaters warten, da er sonst die Erbschaft verlöre.

Der Konflikt innerhalb der Familie Ehrenberg schwelt und gärt während des gesamten Romanverlaufs, bis er schließlich überkocht und ausbricht. Oskar, der im Vorbeigehen an der Michaelerkirche seinen Hut lüftet um sich vor ein paar Aristokraten, die aus der Kirche kommen, katholisch zu gebärden, wird dabei von seinem Vater beobachtet. Dieser erteilt ihm in fassungsloser Wut eine Ohrfeige. „Eine Ohrfeige! Oskar dem Reserveleutnant! Mittag, im Zentrum der Stadt!“ (Schnitzler 2007, S.207). Diese Worte, geäußert von Oberleutnant Stanzides, verdeutlichen die Ungeheuerlichkeit dieses Vorfalls für die Reputation Oskars. Dieser Zwischenfall bedeutet für ihn den gesellschaftlichen Tod. Eine Ohrfeige muss gemäß dem militärischen Ehrenkodex mit einer Duellforderung geahndet werden, ansonsten wird der Leutnant seiner Ehre verlustig. Vom eigenen Vater Satisfaktion zu fordern ist jedoch unmöglich. Für Oskar bleibt somit nur ein Ausweg um seine Reputation zu retten.

> Oskar Ehrenberg hat heute früh im Wald bei Neuhaus einen Selbstmordversuch verübt. Schuß in die Schläfe, wenig Hoffnung, sein Leben zu erhalten“ (Schnitzler 2007, S.224).

Ehrenberg jun. überlebt den Suizidversuch, verliert dabei sein Auge, behält dafür seine Offizierscharge. Das Zerwürfnis mit dem Vater ist nun unüberbrückbar. Am Ende des Romans bricht Oskar in Begleitung des Prinzen von Guastalla, „einem Außenseiter *seiner* Gruppe“ (Schwarz 1981, S.65) zu Reisen auf, seine Rückkehr bleibt ungewiss.

4.4.2) Familie Golowski

An Familie Golowski manifestieren sich die ökonomischen und gesellschaftlichen Umbrüche am Ende des 19. Jahrhunderts. Der Vater, der als Fellhändler tätig war, muss Bankrott anmelden, dies führt zur sozialen Deklassierung der Familie. Der Umzug aus dem vornehmen Rathausviertel in die armseligen Verhältnisse der Leopoldstadt, dem ehemaligen Judenviertel Wiens, ist dessen sichtbarster Ausdruck (Janz 1977, S.173).

Die jüngere Generation der Golowskis driftet in die Radikalität ab. Therese engagiert sich als Rednerin für Arbeiterversammlungen, Leo fordert einen Oberleutnant zum Duell und erschießt ihn dabei (Wagner 2006, S.165).

Diese Duellforderung erfolgt nicht aufgrund von Aufstiegsambitionen Leos. Für ihn bedeutet das Duell keine Mut- und Ehrbezeugung, die er vor der antisemitischen Gesellschaft ablegen muss um sich dem ehrvollen, satisfaktionsfähigen Stand angehörig zu fühlen. Das Duell stellt für ihn eine Waffe dar um gegen jene judenfeindlichen Ehrgesellschaft vorzugehen.
Dass sich Leo Golowski als jüdischer Reserveoffizier mit einem Oberleutnant duellieren kann, zeugt von den neuen Möglichkeiten des Aufstiegs jüdischer Männer in das System des Militärs. So meint Golowski am Vortag des Duells zu seinem antisemitischen Konterpart: „Gestern, Herr Oberleutnant, sind Sie mehr gewesen als ich, jetzt sind wir vorläufig einmal gleich – aber morgen um die Zeit wird wieder einer von uns mehr sein, als der andere“ (Schnitzler 2007, S.342). Nachdem Juden zur Position des Reserveoffiziers zugelassen wurden, hatten sie – wenn auch reglementierten – Zugang zur Ehrgesellschaft des Militärs, konnten also in ihrer Stellung Unterschiede zu christlichen Adeligen und Großbürgerlichen begrenzt nivellieren. Während Herzl in seinem Werk nun ein völlige Einebnung der Differenzen durch mutige Ehrzweikämpfe von Juden propagiert, geht Golowski einen Schritt weiter. Für ihn ist das Duell kein Mechanismus um mit der satisfaktionsfähigen Gesellschaft gleichzuziehen, sondern ist vielmehr eine Möglichkeit diese zu degradieren. Die besondere Schikane durch den antisemitischen Oberleutnant erfolgt laut Therese eben auch deshalb, „weil er [Oberleutnant Sefranek, Anm.] spürt, wie Leo ihn verachtet“ (Schnitzler 2007, S.217).

Antisemitismus zeigt sich nicht nur in der Ausgangssituation des Duells, sondern auch im gerichtlichen Umgang mit Golowskis Ehrdelikt. Leo wird in Haft genommen und nicht wegen eines Duells mit Todesfolge, sondern aufgrund einer Verleumdung wegen Mordes angeklagt. Die Diskreditierung Golowskis bleibt zwar ohne Erfolg, der Intrigant wird jedoch nicht gerichtlich belangt. Der behördliche Freibrief gegenüber den Verleumdern erinnert stark an die Dreyfus-Affäre. Dreyfus’ wie auch Golowskis Unschuld wird gerichtlich nie bestätigt, die Verleumder niemals angeklagt. Antisemitismus prägte hier wie dort den justiziellen Umgang mit den zu Unrecht angeklagten. So zweifelt der junge Dr. Stauber zunächst auch daran, ob Golowski als Jude überhaupt freikommen kann.

> Wenn sie es aber als Verleumdung erkannt hat [...] so wäre sie verpflichtet gewesen, die Verleumder vor Gericht zu stellen. Im übrigen leben wir bekanntlich in seinem Staat, wo ein Jude nicht davor sicher ist, wegen Ritualmords zum Tode verurteilt zu werden; warum sollten also die Behörden vor der offiziösen Annahme zurückscheuen, daß Juden sich bei Pistolenduellen gegen Christen – vielleicht aus religiösen Gründen – einen verbrecherischen Vorteil zu sichern wissen?

(Schnitzler 2007, S.317f).

Golowski bleibt - anders als in den meisten Ehrsachen – in Haft, obwohl Salomon Ehrenberg eine sechsstellige Kaution zu hinterlegen bereit ist (Beier 2008, S.150f). Erst drei Wochen vor Verhandlungsbeginn erfolgt die Begnadigung durch den Kaiser.

Um eine noch stärkere Akzentuierung des Duells zu erreichen dachte Schnitzler in einer Romanvorarbeit die Gestalt eines deutschen Violinspielers an, der das Geschehen, nochmals stärker antisemitisch gefärbt, kommentiert. Wergethin berichtet diesem, um ein Beispiel jüdischen Heldentums und jüdischen Ehrgefühls zu demonstrieren, vom Duell Golowskis mit Sefranek. Die Reaktion des Violinspielers beläuft sich darauf, dass er den Tod des Oberleutnants als gerechtfertigt erachtet, da dieser den Juden Golowski durch seine Insultierungen sozusagen als seinesgleichen behandelt hätte (Schnitzler: Nachlass „Der Weg ins Freie – Stellen und Einfälle, meist nicht verwendet“/CUL: File 133, Paper 438; zit. nach Beier 2008, S.152).

Das Duell Golowskis mit dem Oberleutnant stellt nicht den ersten Ehrzweikampf Leos dar. Sieben Jahre vor der Handlungsebene hat er sich bereits mit einem jungen Grafen duelliert, der Therese Avancen gemacht hatte. Schnitzler lässt Anna Rosner behaupten, dass es Golowski in erster Linie nicht um die Ehre seiner Schwester gegangen wäre, sondern um die Gesinnung des Grafen. Die Gesellschaft, der der Graf angehörte, hätte sich laut Anna „wirklich ziemlich frech und halt ein bissel antisemitisch“ (Schnitzler 2007, S.85) betragen. Provokant stellt sich Golowski, als er den Grafen bei einem Spaziergang mit seiner Schwester antrifft, folgend mit den Worten „Leo Golowski, Jüd aus Krakau“ (Schnitzler 2007, S.86) vor. Der darauffolgende Wortwechsel führt schließlich zu einem Duell in der Klagenfurter Kavalleriekaserne.

Im Entwurfsstadium des Romans sollte sich auch noch ein Duell zwischen Golowski und Graf Guido von Schönstein zutragen. Dieses sollte der Graf mit der Begründung, sich grundsätzlich nicht mit Juden zu schlagen, später leugnen wollen (Schnitzler: Nachlass „Weg ins Freie – Paralipomena“/CUL: File 134, Paper 220; zit. nach Beier 2008, S.148).

4.4.3) Familie Eißler

Auch die Familie Eißler umfasst zwei Generationen – Vater und Sohn. Im Gegensatz zu den obig dargestellten Familiengefügen sind Eißler senior und junior einander jedoch herzlich zugetan. Sie stellen die einzig konfliktfreie Gemeinschaft des Romans dar.

Vater Eißler hat sich in jüngeren Jahren als Wiener Walzer Komponist hervorgetan und ist darüber hinaus als berühmtester Boxer Wiens zu Ehren gekommen. „Mit seiner Riesengestalt, dem langen, grauen Vollbart und dem Monokel, sah er eher einem ungarischen Magnaten ähnlich, als einem jüdischen Patriarchen“ (Schnitzler 2007, S.16) lässt Schnitzler seinen Protagonisten Georg feststellen. Durch seine körperliche Kraft passt Vater Eißler nicht in das Bild des schwächlichen Juden, er gleicht vielmehr einem ökonomisch potenten Industriellen. Sein Sohn entflieht dem Klischee des Juden durch seine Ausstrahlung als „das täuschende Ebenbild eines geborenen Kavaliers“ (Schnitzler 2007, S.16).

Willy Eißler maskiert sich jedoch nicht als Aristokrat, er hat den adeligen Habitus und das Ehrgefühl der satisfaktionsfähigen Gesellschaft bis ins Innerste aufgenommen. Die Inkorporierung des aristokratischen Ehrkodexes hat ihn in die gehobene ehrenvolle Gesellschaft aufsteigen lassen. Er hat das Ziel Oskars erreicht jedoch ohne sein Judentum zu verleugnen. Eißler ist somit die reinste Darstellung des jüdischen Helden Herzlscher Prägung.

Aufgrund seines weltmännischen, selbstsicheren Auftretens empfindet Wergethin es als „beinah sonderbar“ (Schnitzler 2007, S.16), dass Willy Jude sei. Hier wird die Assoziation, dass ein Jude nur so lang als Jude galt, als er dem antisemitischen Vorurteil des schwächlichen Objekts entsprach, hervorgerufen. Je mehr ein Jude dem gesellschaftlich sanktionierten Ideal der Ehrbarkeit entsprach, desto unjüdischer wurde er in der Beurteilung durch die Gesellschaft (Abels 1982, S.108).

Eißler lässt seine Umgebung gern im Unklaren über seine soziale Herkunft, genießt es für „etwas Besseres“ gehalten zu werden. So meint er zu Georg, dass er es nach seinem Austritt aus der Armee vermissen werden „mit den gelben Aufschlägen umherzuwandeln, Sporen klirrend, Säbel schleppend, eine Ahnung drohender Gefahr verbreitend, und von mangelhaften Lavaters für einen besseren Grafen gehalten zu werden“ (Schnitzler 2007, S.14). Anders als Ehrenberg gilt ihm sein aristokratisches Auftreten nicht als Maskerade, sondern vielmehr als eine ins Innerste aufgenommene Weltanschauung. Dass die Aristokratie jedoch schon lange nicht mehr eine politische, ökonomische oder gesellschaftliche Machtposition innehabt, ist auch Eißler bereits bewusst. In kritischer Distanz, die aber nicht

zur Aufgabe seiner anachronistischen Ehrvorstellungen führt, persifliert er die adelige Gesellschaft.

> Willy, in Smoking, [...] erzählte von den Vorbereitungen zu einer Aristokratenvorstellung, der er [...] als Berater, Regisseur und Mitwirkender beigezogen war, schilderte eine Sitzung der jungen Herren, in der es [...] zugegangen war wie in einer Versammlung von Schwachsinnigen (Schnitzler 2007, S.70).

Salomon Ehrenberg zeigt sich durch Eißler beeindruckt, da er „die dunkle Empfindung, daß dieser ungarische Jude die ganze, ihm persönlich verhaßte Feudalbande in irgendeiner Weise überlistete und zum Narren hielt“, (Schnitzler 2007, S.70) hat.

Dem Glauben an die adeligen Ehrwerte anhaftend, setzt Eißler auch aktive Schritte gegen den sich ausbreitenden Antisemitismus. Willy Eißler bezieht seine Trotzposition gegenüber antisemitischen Ressentiments – im Gegensatz zu Bermann und Golowski – also aus seiner aristokratischen Ehrvorstellung. Willy ist damit von Oskar Ehrenbergs aristokratischer Maskerade ebenso weit entfernt wie von Salomon Ehrenbergs Hass auf die „arrogante Feudalbande“ (Abels 1982, S.114).
Er spricht sich im Gegensatz zu Golowski für die Ehrduelle von Juden aus, da nur so die Ehrenhaftigkeit dieser Schicht bewiesen werden könne und dadurch dem Antisemitismus Einhalt geboten werden könne. „Aber man muß doch sagen, es stände manches anders in Österreich, wenn alle Juden entsprechenden Falls sich so zu benehmen wüßten wie der Leo Golowski“ (Schnitzler 2007, S.343).
Er schlägt auch selbst mehrfach Ehrzweikämpfe, so fordert er Rittmeister Ladisc vor der Handlungsebene des Romans zu einem Duell. Seine Forderung begründet er damit, dass er eine „unüberwindliche, auch durch Blut nicht abzuwaschende Abneigung gegen die Leute, die sich bei den Juden anfressen und schon auf der Treppe über sie zu schimpfen anfangen“ besitze (Schnitzler 2007, S.14). Dass sich Eißler jedoch auch gegenüber der jüdischen Gemeinschaft eine ironisierende Stellung eingenommen hat, zeigt sich im Nachsatz seiner Aussage. „Bis ins Kaffeehaus kann man doch warten“ (Schnitzler 2007, S.14).

Ebenso unzeitgemäß wie durch sein feudales Ehrgefühl präsentiert sich Eißler mit seinen „ungarischen, französischen, wienerischen (und) jüdischen Akzenten“ (Schnitzler 2007, S.14). Er verkörpert damit die im Untergang begriffene Welt der Habsburgischen Doppelmonarchie.

4.5) Rezeption

Schnitzlers Roman war – gemessen an den Verkaufszahlen – äußerst erfolgreich. Der Roman wurde von Januar bis Juni 1908 in der Zeitschrift „Die neue Rundschau“ vorab veröffentlicht. Im Juni desselben Jahres erschien das Werk im Fischer Verlag und erreichte innerhalb von drei Jahren 22 Auflagen. Der „Weg ins Freie“ stellt damit Schnitzlers auflagenstärkstes Werk dar. Es wurde bereits im Juli 1908 ins Russische, folgend in englische, tschechische und japanische Sprache übersetzt. Bis 1929 wurden 136 Auflagen der deutschen Ausgabe veröffentlicht (Beier 2008, S.156f). Die guten Verkaufszahlen auf eine einhellig positive Kritik zurückzuführen, ist jedoch ein Trugschluss (Fliedl 1995, S.467).
Bereits vor der Veröffentlichung des Romans prophezeite Schnitzlers Frau Olga, dass „die Judenstellen einschlagen [würden] wie eine Bombe [!]“(Schnitzler 1991, S.299 [23.10.1907]). Auch Schnitzler war sich der Sprengkraft dieser Passagen bewusst und antizipierte Kritik von verschiedenster Seite (Riedmann 2002, S.262).
Doch nicht nur von Kritikern wurde der Roman kritisch bis ablehnend rezipiert, auch im Kreis des Jung Wiens äußerten sich negative Stimmen. So wurde „Der Weg ins Freie“ vielfach zum Knackpunkt seiner freundschaftlichen Beziehungen zu anderen Jung Wien Autoren. Hermann Bahrs Kritik, die von antisemitischen Vorurteilen geprägt war, fand Schnitzler „fabelhaft dumm“ (Schnitzler 1991, S.366 [13.11.1908]). Jakob Wassermann, der sich in Hermann Bermann wiederzufinden glaubte, geriet mit dem Autor seines Buches wegen in einen heftigen Streit. Die größte Krise erlebte jedoch die Beziehung zu Hugo von Hofmannsthal. Dieser äußerte sich mit keinem Wort zu Schnitzlers Roman, forderte schließlich zwei Jahr später ein zweites Exemplar, da er das erste „halb zufällig, halb absichtlich“ (Schnitzler 1981, S.631f [02.11.1910]) in der Eisenbahn liegen gelassen hätte. Dieser Zwischenfall sorgte für eine starke Entfremdung zwischen den beiden (Wagner 2006, S.172f).

Auch in der Öffentlichkeit erregte das Werk großes Aufsehen. Für zionistische Kritiker war der Roman nicht scharf genug, Assimilierte erachteten ihn als überflüssig und Christen war er ein Ärgernis (Wagner 2006, S.174). Generell ist zu sagen, dass sich die meisten Juden in Schnitzler Umfeld gegen die Behandlung der Judenfrage aussprachen, wie Schnitzler in einer Tagebucheintragung notierte. „Sie sagte mir einiges sehr entzückte über den Roman, war nur sehr gegen die Behandlung der Judenfrage. (Wie die meisten Juden nach allem was ich höre)“

(Schnitzler 1991, S.334 [21.05.1908]).

Die feuilletonistische Rezeption des Romans spiegelte die jeweilige politische Überzeugung des Autors bzw. des Blattes wider. Als überflüssig wurde entweder die Liebesgeschichte oder die „Judenfrage“ gewertet. Die jüdischen Figuren galten – je nach Einstellung des Kritikers – als „wahre Mittelpunktsmenschen“ oder als „fremdes Element“ im Roman (Fliedl 1995, S.468).
Die zionistisch ausgerichtete „Welt“ lobte Schnitzlers Werk als Votum für die Auswanderung nach Palästina, die völkischen Blätter sahen in Schnitzler wiederum einen „Kronzeugen für die schlechten Eigenschaften seiner jüdischen Figuren“ (Fliedl 2005, S.183). Die deutsch-nationale Deutung des Romans als Diagnose jüdischer Asozialität und Krankhaftigkeit wurde später vom Hitlerregime übernommen. „Der Weg ins Freie“ war Schnitzlers einziges Werk, das nicht durch die Nationalsozialisten verboten wurde (Riedmann 2002, S.261f).
Die liberale Presse verdrängte ebenfalls die „Judenfrage“. Raoul Auernheims Kritik für die „Neue Freie Presse“ assimilierte den Roman, indem er sich nur auf die Wergethin-Handlung bezog (Wagner 2002, S.172).
Nach 1945 perpetuierte sich die Ignorierung der jüdischen Aspekte des Werkes. Erst in den 1970er Jahren wurde „Der Weg ins Freie“ als Zeit- und Gesellschaftsdiagnose des Wiener Gesellschaft der Jahrhundertwende wiederentdeckt. Der sich bis dahin standhafte gehaltene Vorwurf des Doppelromans löste sich dadurch auf. Wie auch in meiner Analyse herausgearbeitet, spiegelt sich in Georg ebenso wie im Panorama der jüdischen Figuren der soziale, politisch und moralische Zerfall der Monarchie wider (Fliedl 1995, S.472).

4.5.1) Rezeption durch Felix Salten

Interessant erscheint mir ein bislang in der Rezeptionsgeschichte kaum betrachtetes Werk Felix Saltens, das sich als adaptierte und arisierte Version des „Weg ins Freie“ darstellt. Der 1915 erschienene Roman „Die klingende Schelle“ schildert die Beziehung zwischen einem Dandy (bezeichnenderweise hört dieser gleich seinem Vorbild auf den Namen Georg) und seiner bürgerlichen Geliebten, Maria Annunziata, die ein Kind von ihm erwartet. Aus Angst vor einem Duell mit ihrem Vater, einem verarmten Major, sieht sich Georg gezwungen, Maria zu heiraten. Er vernachlässigt sie jedoch nach der Hochzeit vollkommen, bis sie und das Kind

schließlich sterben. In Abweichung von Schnitzler erfährt Saltens Protagonist nach dem Tod seiner Frau und seiner Tochter eine Wandlung und erkennt seine Schuld. Seine Läuterung inszeniert Salten schließlich in einem Duell mit seinem Gegenspieler Anton Maurer, der Maria wirklich geliebt hat (Ehneß 2002, S.201).

Es lassen sich in diesem Werk zahlreiche inhaltliche Parallelen zwischen Saltens Erzählung und Schnitzlers „Weg ins Freie“ entdecken. Schnitzler selbst gab Saltens Roman eine schlechte Kritik, er hielt ihn für „eine unsympathische, oft widerwärtige und zuweilen dumme Arbeit. Das moralisierende Ende unwahr, ausredenhaft. [...] Einflüsse von mir inhaltlich und stilistisch“ (Schnitzler 1983, S.182 [22.03.1915]).
Bemerkenswert erscheint nicht nur die recht präzise Adaptierung der Wergethin-Handlung, sondern insbesondere die Kürzung des Romans auf die „arische“ Liebesgeschichte. Der die Judenfrage problematisierende Teil von Schnitzlers Stoff wird von Salten ausgespart. Auch das Duell, das bei Schnitzler eine problematisierte Stellung einnimmt, verliert seine gesellschaftspolitische Bedeutung. Es wird zum privaten Erlösungsinstrument Georgs.

5)„Das neue Ghetto“ vs. „Der Weg ins Freie“

Im Folgenden werde ich einen Vergleich der beiden von mir dargestellten Werke anstreben. Es wird zu eruieren sein, in welchen Punkten sich Übereinstimmungen herausstreichen lassen, in welchen Aspekten sich die Werke unterscheiden.

Ein erster Konnex zwischen Schnitzler und Herzl ergibt sich im Vorfeld der literarischen Analyse darin, dass beide in ihren Werken erstmals in literarischer Form die Situation der Wiener Juden problematisierten. Für beide stellte die Beschäftigung mit der „Judenfrage“ eine Herausforderung dar, beide zweifelten mitunter stark an ihrem Schaffen.

> In schlechter Stimmung, gegenüber dem Roman. Stunden, in denen ich meinen eigenen Producten als mißgünstig hämischer gegenüberstehe (Schnitzler 1991, S.304 [20.11.1907].
>
> Alles stünde anders, wenn nur ich selbst zu dem Roman nicht so schlecht stünde. Heute Nm. Den Beginn des 2. Cap. Wieder durchcorrigiert, mit Gefühlen der Beschämung, des Sichverstecken-, Fliehenwollens (Schnitzler 1991, S.305 [22.11.1907]).

Die letzte Äußerung Schnitzlers respondiert stark mit Herzls Empfindungen nach dem Verfassen seines Dramas.

> Aber die Stimmung, die ich sonst während des Schreibens und nachher immer hatte, ist stärker als jemals. Sie besteht darin, dass ich neben dem leidenschaftlichen Wunsch, mein Werk der Welt mitzutheilen, den noch viel leidenschaftlicheren habe, mich zu verbergen u. zu vergraben. Es ist Hochgemuth, Feigheit oder Scham, oder was Sie wollen. Es ist so (Herzl 1983, S.553 [08.11.1894]).

5.1) Wahl des Titels

In der Wahl des Titels ihrer Werke zeigen sich bei Schnitzler und Herzl zugleich Konnotationen und Dissonanzen.

Herzls Benennung „Das neue Ghetto“ verweist auf die noch immer bestehende Trennung der Juden von der (ehrenhaften) Restbevölkerung. Für Jakob Samuel hat der jüdische Bürger noch immer nicht den Weg ins Freie gefunden. Im Gespräch mit Rabbiner Friedheimer betont er, dass die Juden noch immer im Ghetto lebten und hebt hervor, dass ein Weg aus diesem

hinaus gefunden werden müsse.

> FRIEDHEIMER: Es ist wahr, man sieht uns wieder scheel an – wie in der alten Zeit, als wir im Ghetto lebten. Aber die Mauern sind doch gefallen. JAKOB: Die sichtbaren. [...] Friedheimer: [...] Schelten Sie mir die Judengasse nicht, mein lieber Freund! [...] Jakob: Ich schelte sie nicht. Ich sage nur, wir müssen hinaus! (Herzl 1935, S.35f).

Auch in seinen Sterbeworten emphasiert Jakob nochmals den Weg ins Freie. „JAKOB: Ich will – hinaus! ... *(Sehr stark)* Hinaus – aus – dem – Ghetto!“ (Herzls 1935, S.124).

Wie Herzls Protagonist versuchen sich auch Schnitzlers Figuren einen Weg aus dem moralischen Ghetto zu bahnen. Schnitzler fächert diesen Auszug seinen vielfältigen Ausformen auf. Er präsentiert die Verkörperung des Ideals Herzls in Willy Eißler und er schildert die Pervertierung des Ehrstrebens in Oskar Ehrenberg. Der Weg ins Freie ist für Schnitzler jedoch nicht der Weg in eine sichere, freie Zukunft, sondern vielmehr der Weg ins Ungewisse. So impliziert die Nominalisierung des Adjektivs „frei“ einerseits zwar positive Konnotationen (wie sie Herzl intendierte), andererseits schwingen auch negative Töne mit. Das „Freie“ kann assoziiert werden mit etwas Offenem, Unabhängigem und Unbegrenztem, aber auch mit Leere und Orientierungslosigkeit (Bittrich 1997, S.49), wie sie die Figuren Schnitzlers erleben. Krotkoff bemerkt, dass das Adjektiv „frei“ anklingt an das von Schnitzler mehrfach benutzte Adelsprädikat „Freiherr“ – also an die aristokratische Autonomie und Ehrenhaftigkeit, jedoch auch im Sinne des Ausgesetzt-Seins (wie es der Titel „Freiwild“ impliziert) verstanden werden kann (Krotkoff 1977, S.316).

Zu bemerken ist, dass Schnitzler im Allgemeinen einen starken Bezug zur Wegmetaphorik ausweist, so benutzt er vielfach Titel die Bewegung, Verlockung oder ein Gejagt-Sein implizieren – „Weg ins Freie“, „Einsamer Weg“, „Gang zum Weiher“, „Freiwild“ oder „Flucht in die Finsternis“ (Seidlin 1975, S.XXXIII).

Im Folgenden werden zwei zentrale Figuren der beiden Werke einander gegenüber gestellt, ihre Charakterisierung und ihr Verhältnis zur Gesellschaft soll genau beleuchtet werden.

5.2) Leo Golowski vs. Jakob Samuel

1908 bezeichnet Schnitzler die Figur Leos gegenüber Anton Bettelheim als den „Reintyp des heroischen Juden“ (Schnitzler 1991, S.371 [02.12.1908]). Einen solchen jüdischen Held,

einen Kraftjuden, hatte sich Schnitzler bereits in Herzls „Neuem Ghetto“ als Identifikationsfigur gewünscht.

Leo wird von Schnitzler als das Bild des heroischen Juden geschaffen, er besitzt die für Schnitzler relevanten Tugenden von Sachlichkeit und Mut (Tweraser 1998, S.137). Hier zeigt sich eine Divergenz zwischen Leo und Jakob. Leo wird als Mathematiker analytisch, sachlich, gänzlich fern von Pathos oder Sentimentalität gezeichnet.

> Ich hasse Sentimentalität. [...] Ich bin Jude, bei uns ist es eine Nationalkrankheit. Die Anständigen arbeiten daran, daß Grimm und Zorn daraus werde (Schnitzler 2007, S.185).

Im Entwurfsstadium sollte Golowski noch der schlagenden jüdischen Studentenverbindung Kadimah angehören (Schnitzler: Nachlass: „Der Weg ins Freie- Paralipomena“/CUL: File 134, Paper 226; zit. nach Beier 2008., S.98), die es sich, wie bereits erwähnt, zum Ziel gemacht hatte, aggressiv und entschlossen gegen den Antisemitismus vorzugehen.

Golowski zeigt auch im Angesicht des möglichen Mordverfahrens Kontenance, nimmt die Entwicklungen mit stoischer Ruhe hin. „Er soll vollkommen ruhig sein, geradezu gut aufgelegt“ (Schnitzler 2007, S.317).

Herzls Jakob Samuel wird im Gegensatz dazu als betont emotionaler Charakter dargestellt. So zeigt sich Samuel schwer getroffen, als ihn sein Freund Wurzlechner verlässt. „Siehst du, es gibt Dinge, Fälle, wo ich gleich weiß, das werd’ ich nicht verschmerzen. Es ist da was gebrochen, was nicht heilen kann [...]“ (Herzl 1935, S. 54). Auch in seinem Tod tritt Jakob nochmals äußerst dramatisch und pathetisch auf. „Verzeih mir diesen Schmerz, Mutter ... *(küßt seines Vaters Hand)* Du wirst es begreifen, Vater! Du bist ein Mann! ... *(Stärker)* Juden, meinen Brüder [...]“ (Herzl 1935, S.124).

Über Leos Duell und dessen Ausgang wird hingegen nur indirekt berichtet, Willy Eißler erzählt von dem Ehrenzweikampf. Schnitzler gibt Leo selbst keine Plattform seine Ansichten nochmals in emotional aufgeladener Form zu präsentieren. Es bleibt bei Golowskis theoretischen Ausführungen.

Diese Darstellungsunterschiede entsprechen auch dem intendierten Wirkungszweck der Werke. Herzl sieht in seinem Drama einen Weckruf, eine Predigt. „[...] das ist eine Judenpredigt, kein Rabbiner spricht anders. Aber diese Predigt wird nicht in der Synagoge gehalten, sondern in der Freiheit des Theaters [...]“ (Herzl 1990, S.41 [19.05.1895]). Schnitzler hingegen will vielmehr analytisch die Gegebenheiten der Wiener Gesellschaft darstellen. „Schnitzler is the diagnosing physician feeling the pulse of society“ (Nehring 1977, S.187).

Schnitzler selbst schreibt über seine Intention:

> Und es kam mir ja schließlich nicht darauf an, irgendwas nachzuweisen: weder daß Christ und Jude sich nicht vertragen – oder daß sie sich doch vertragen können – sondern ich wollte, ohne Tendenz, Menschen und Beziehungen darstellen – die ich gesehn habe (Schnitzler 1990, S. 580 [04.07.1908]).

5.3) Auflösungserscheinung vs. ständische Rigidität

Herzls Gesellschaftskonstruktion zeichnet sich durch einen noch mehr oder minder ständisch geprägten Aufbau aus. Seine bürgerlichen und adeligen sowie der Großteil der jüdischen Figuren weisen keine Brüche auf, sie gliedern sich in die Gesellschaft vollkommen ein. Nur Jakob Samuel scheitert an der Reputation seiner Standesgruppe. Er träumt den „Traum einer jüdischen Würde durch Assimilation“ (Schorske 1994, S.153), einer Assimilation an eine durch Ehrbegriffe und Ständewesen geprägte Gesellschaft. In Herzls Werken wird die Konstruktion dieser Ehrgesellschaft nicht in Frage gestellt, sie präsentiert sich als statisches, abgesichertes Modell (an dem Samuel schließlich auch scheitert). Die Mauern des Ghettos, wenn auch unsichtbar, bleiben bestehen. Der jüdische Protagonist findet sich in einem neuen Ghetto wieder.
Schnitzlers Roman ist hingegen von der Unsicherheit innerhalb des Systems insgesamt und innerhalb der satisfaktionsfähigen Gesellschaft im Besonderen geprägt. Auch Schnitzlers Figuren scheitern, sie brechen jedoch nicht an einem unveränderlichen, ständisch stabilen Konzept, sondern vielmehr an der Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung. Ihr Weg ins Freie führt ins Nichts.

Im Folgenden werde ich genauer auf das Scheitern der Charaktere in Schnitzlers „Weg ins Freie“ eingehen, Herzls „Neues Ghetto“ bleibt hier weitgehend unberücksichtigt.
In den Vordergrund Schnitzlers späterer Werke tritt immer stärker das Thema der Relation von Individuum und Gesellschaft. Seine Figuren scheitern an ihrer Unfähigkeit sich in ihrem sozialen Umfeld so zu bewegen, dass ihre persönliche Identität nicht angegriffen wird (Ritz 2006, S.54). Das zentrale Thema liegt in der Beschäftigung mit „the individual in relationships to his fellow beings, with the tension between the self and those people outside the self who make claims upon it (Swales 1971, S.41).

Der zweite bereits erwähnte Grund des Scheiterns der Figuren ist, dass sich ihre sorgfältig konstruierte Identität als Schein erweist und für sie keinerlei Halt bietet (Ritz 2006, S.54). Die klare Ordnung der Welt kommt Schnitzlers Personal abhanden. Im Roman wird dies durch die starke Fragmentierung der einzelnen Personengruppen klar ersichtlich. Zionisten, Sozialisten, Antisemiten und Deutsch-Nationale, Aristokraten, Fabrikanten und Künstler besiedeln Schnitzlers Roman. „It is a disintegrating world [...]. It answers this sense of its own collapse with a kind of cynical hedonism, and yet continues to pay lip-service to traditional moral and social virtues“ (Swales 1971, S.36).

Im „Weg ins Freie“ bleibt nichts von der Einheit der Welt erhalten, dies zeigt sich auch auf formaler Ebene. Was den Roman zusammenhält, ist nicht mehr seine epische Totalität, sondern einzig das Bewusstsein des Erzählers (Scheible 1980, S.97). In dem häufigen Perspektivenwechseln zeigt sich die Zersetzung der gemeinsamen Identität. „Weil diese Menschen nichts mehr miteinander verbindet, weil sie auf keine intakte gesellschaftliche Ordnung mehr verpflichtet sind, kann allein noch der Erzähler ihre Identität synthetisieren“ (Scheible 1980, S.97).

Auch die Begrifflichkeiten, mit denen sich ganze Gesellschaftsschichten ausdrücken und identifizieren konnten, werden zunehmend schwammig, verlieren ihre Konsistenz und Bedeutung.

So lässt Schnitzler den alten Dr. Stauber, wie die gesamte Elterngeneration ein Repräsentant einer vergangenen Ära, sagen:

> [...] in der Epoche, aus der ich eben komme, wo die Begriffe so unwiderruflich festgestanden sind, wo jeder zum Beispiel genau gewußt hat: man hat seine Eltern zu verehren, sonst ist man ein Schuft ... oder wahre Liebe gibt es nur einmal im Leben ... oder: es ist ein Vergnügen für das Vaterland zu sterben ... wissen Sie, in der Epoche, wo jeder anständige Mensch irgendeine Fahne hochgehalten hat (Schnitzler 2007, S.169).

In Staubers Generation hatten Begriff eine klar umrissene, feststehende Bedeutung, jetzt jedoch, räumt er ein, klängen diese Worte teilweise dumm und überlebt (Schnitzler 2007, S.170).

Die Schnitzlersche Realität hat also ihre direkte Kommunikations- und Steuerungsmittel verloren. Sozialrestriktive Werte wie die Ehre haben ihre Macht als Abschlussmechanismus und Kommunikationsinstrument eingebüßt. Hinter der Fassade einer scheinbar geordneten Welt verbirgt sich eine inkonsistente, in Umbrüchen verhaftete Gesellschaft, deren Begrifflichkeiten sich als Schein erweisen.

Was übrig bleibt, ist die „Kommunikation als ob“. „Reality is so debased that values exist

only as disembodied, pure intention“ (Swales 1971, S.44). Scheible meint hierzu, die gesellschaftlich approbierte Kommunikation kann nur so lange intakt bleiben, so lange sie unverbindlich bleibt. Die Kommunikation bricht zusammen, wenn sie die Bereiche des Allgemeinen überschreitet (Scheible 1980, S.92f). Die Wiener Gesellschaft der Jahrhundertwende ist also eine Gemeinschaft, die durch den Fiktionscharakter ihrer Kommunikation gekennzeichnet ist (Scheible 1980, S.93).

Es müssten neue Begriffe eingeführt werden um die Veränderungen der Gesellschaft adäquat ausdrücken zu können. So nutzen die Protagonisten Schnitzlers aber noch eine alte, unzureichende Terminologie wie die des Ehrdiskurses. Gespräche, die in dieser Begriffsdimension geführt werden, enden jedoch erfolglos (Ritz 2006, S.54).

Dies zeigt sich am Duell Golowskis mit dem Oberleutnant. Obwohl sich Leo an den der satisfaktionsfähigen Gesellschaft inhärenten Ehrenkodex hält, wird dies nicht durch Anerkennung dieser Gemeinschaft honoriert.

> Leo thus adopts one of the conventions of the society that he wishes to leave, and although he masters it, winning the duel and subsequently being pardoned by the emperor, he does not feel that he is accepted in a meaningful way” (Tweraser 1998, S.136).

Die Kommunikation innerhalb der Ehrgesellschaft ist nicht mehr konsistent, ihre Inhalte werden beliebig abgeändert, verlieren ihre normierende Kraft.

> Though Leo approaches the duel by the letter of the law, he finds that the dominant culture that drew up its terms has changed it not for reasons consistent with a social code designed to mediate disputes honorably, but for the most opportunistic of political reasons (Tweraser 1998, S.139).

Somit zeigt sich in Schnitzlers Werk der Verlust der Kommunikationsfähigkeit. Die von Luhmann für den Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert konstatierte Veränderung der Oberschichtskommunikation kann auch für den Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert konstatiert werden. Festgefügte Begriffe wandelten ihren Bedeutungsgehalt, verloren teils vollkommen ihre Relevanz für das gesellschaftliche Zusammenleben.

Die Veräußerlichung und damit Relativierung der Ehrsemantik und des Duells zeigt sich am Beispiel Golowskis. Die Banalisierung des Ehrenkodex lässt Schnitzler durch den einzigen Ausländer des Romans, durch den Engländer Ralph Skelton, formulieren. Er ist der Ansicht, dass Österreich ein Land der sozialen Unaufrichtigkeit sei, in dem das Duell noch nicht abzuschaffen sei.

> Hier wie nirgends anderswo gebe es wüsten Streit ohne Spur von Haß und eine Art von zärtlicher Liebe ohne das Bedürfnis der Treue. [...] Nur bei wenigen fände man ausgesprochene Ansichten über Dinge und Menschen, jedenfalls seien auch diese wenigen allzuschnell bereit,

Einschränkungen zu machen, Ausnahmen gelten zu lassen (Schnitzler 2007, S.343).

Es geht bei Duell und Ehrpflicht also nicht mehr um ein inneres Gefühl der Ehrenhaftigkeit, sondern um die Veranschaulichung eines sinnentleerten Habitus. Dies hat fatale Folgen für die jüdische Gesellschaft. In ihnen äußert sich die „Gespaltenheit des Daseins“ (Ritz 2006, S.82) am stärksten.

6) Fazit

Ständische Ehrkonzepte steckten jahrhundertelang den Raum, in dem sich Individuen bewegen und ihre Identität ausprägen konnten, klar ab. Mit dem Aufstieg des Bürgertums wurden die traditionellen Grenzen der Ehrenhaftigkeit aufgeweicht. Im 19. Jahrhundert reklamierten Bürger und auch wohlhabende Juden die Teilhabe an bislang aristokratisch geprägten Ehrwerten für sich.
Ziel dieser Arbeit war es den spezifischen Gehalt der Ehrsemantik an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert aufzudecken und die Funktion des Ehrbegriffs für die bürgerliche und im Speziellen für die jüdische Gesellschaft zu beleuchten.

Aus dem von mir gesetzten Fokus auf die Zeit des Fin de Siècle und die Schicht der Wiener jüdischen Gesellschaft ergaben sich Einschränkungen der so vielfältigen Ehrthematik. Weiters motivierte sich aus der obig skizzierten Emphase die Auswahl zweier Stücke des Jung Wien Kreises. Beide Werke geben einen qualifizierten Einblick in die spezielle Ausformung des Ehrkonzepts am Ende des 19. Jahrhunderts. Sie problematisieren den Identitätskonflikt und das Ehrstreben jüdischer Bürger in der Wiener Gesellschaft.

Aus zeitökonomischen Gründen war es nicht möglich alle Schattierungen des umfassenden Bereichs der Ehre auszuleuchten. Aufgrund des Schwerpunkts der jüdischen Ehrfrage erfolgten vielfache Eingrenzungen, die gewählte Fokussierung ließ weitere Aspekte der Ehr- und Duellproblematik hintanstehen. Weiters mussten in der Literaturanalyse andere deutschsprachige Werke sowie Literatur aus dem fremdsprachigen Ausland unberücksichtigt bleiben. Die für die Zeit des Fin de Siècle charakteristischen Themen der Identitätsproblematik und des Sprachskeptizismus konnten ebenfalls nur in beschränktem Ausmaß thematisiert werden.

Im Folgenden werden nochmals die zentralen Befunde dieser Arbeit zusammenfassend dargestellt und resümiert.

In der Darstellung der vielfältigen Ehrsemantiken, beginnend bei den germanischen Wurzeln bis zur Gestalt der Ehre am Ende des 19. Jahrhunderts, zeigt sich, dass das Konzept der Ehre

nicht als eine allgemein definierbare Form determiniert werden kann. Was als ehrenhaft, was als unehrenhaft bezeichnet wird, hängt stark von kulturellen, gesellschaftlichen, historischen und politischen Prägungen und Leitbildern ab. Durch die Vormachtstellung der Aristokratie hatte dieser Stand die Definitions- und Distributionsmacht über Ehrwerte innerhalb der ständischen Gesellschaft inne. Dadurch konnte der adelige Stand seine Dominanz gegenüber den anderen gesellschaftlichen Schichten zementieren.
Als zentrale Funktionen der ständischen Ehre und des Duells können somit einerseits die ständedifferenzierende, andererseits die herrschaftslegitimierende Funktion genannt werden. Die durch Geburt zugeschriebene Ehre sicherte der Aristokratie die Hegemonie über die anderen als unehrenhaft gesetzten Stände. Der Ehrbegriff fungierte als Abschließungsmechanismus, der die Hierarchie zwischen Satisfaktionsfähigen und Satisfaktionsunfähigen fixierte. Innerhalb der aristokratischen Gesellschaft wurde durch das Ehrkonzept und den Duellhabitus Identifikation und Zusammenhalt genereriert.
Die hierarchisierende Ehrsemantik nahm auch an der Veränderung der ständischen Gesellschaft hin zu einer bürgerlich-modernen keinen Schaden, sie wurde zur Legitimation sozialer Vorherrschaft bzw. gesellschaftlicher Geringschätzung, wie sie gegenüber den jüdischen Bürgern praktiziert wurde.

Dieser Punkt leitet über zu einem weiteren zentralen Aspekt dieser Arbeit – der Funktion der Ehre und des Duells für die jüdische Gesellschaft des Fin de Siècle.
Mit dem Aufstieg des Bürgertums im 19. Jahrhundert veränderte sich die Funktion der Ehre und des Duells dahingehend, dass vormals unehrenhafte Stände wie jener des Bürgertums Ehrenhaftigkeit und Satisfaktionsfähigkeit für sich beanspruchten. Durch die Teilhabe an dem symbolischen Kapital des aristokratisch geprägten Ehrkonzepts wollten die Bürger ihre soziale Stellung innerhalb der Gesellschaft verbessern.
Im Verlauf des 19. Jahrhunderts errungen bürgerliche Schichten immer stärkeren Zutritt zu Bereichen wie dem Militär und den universitären Studentenverbindungen, die sich bislang durch adelige Homogenität ausgezeichnet hatten. Bürgerliche, aber auch die gehobene jüdische Gesellschaft, sogen die Ehrnormen und Interaktionsformen der satisfaktionsfähigen Gesellschaft in sich auf. Besonders nach der missglückten bürgerlichen Revolution von 1848 diente die Übernahme des adeligen Habitus zur Nobilitierung und Verfestigung des bürgerlichen Standes.
Ökonomisch potente Juden wollten ihr wirtschaftliches Kapital durch die Erringung von

symbolischem Ehrkapital nobilitieren, sich einen Platz in der ehrenhaften Gesellschaft sichern.
Das Konzept der Ehre und des Duells offenbarte sich für sie als ein Mittel, das zur Emanzipation von der ständisch definierten Unehre verhelfen und Kohäsion zwischen Juden und der satisfaktionsfähigen Gesellschaft herstellen sollte.
Theodor Herzls Stück präsentiert diese Hoffnung, dem (Ehren-)Ghetto zu entfliehen und sich an die satisfaktionsfähige Gesellschaft assimilieren zu können, äußerst prägnant. Sein Protagonist Jakob Samuel versucht durch seine individuelle Ehrbarkeit, die für ihn im Duell ihren stärksten Ausdruck findet, kollektive Ehrzuweisung für den Stand der Juden zu erringen. Wie bereits mehrfach in der Kritik seines Dramas, insbesondere durch Schnitzler, vermerkt wurde, enthüllt der Tod des Protagonisten aber vielmehr das Scheitern seiner versuchten Emanzipation von der ständisch zugeschriebenen Unehre.

In Schnitzlers Werk zeigen sich die bei Herzl angedeuteten und durch Samuels Tod virulent gewordenen Zweifel an der Kohäsionskraft des Ehrkonzepts in einem noch ausgeprägteren Maße. In seinem Roman verdeutlicht sich die Unmöglichkeit der jüdischen Nobilitierung und, daraus resultierend, die scheiternde Assimilation an die gehobene Gesellschaft.
Doch auch die nicht-jüdischen Figuren Schnitzlers fügen sich nicht mehr mühelos in das ständische Ehrschema ein. Auch in ihnen demonstriert sich die nachlassende Kraft der Ehre als gesellschaftsstrukturierendes Konzept. Die schichtspezifische Kommunikation der Satisfaktionsfähigen scheint gestört zu sein, traditionelle Begriffe, auch jener der Ehre, verlieren ihre Gültigkeit. Generell kann in Schnitzlers Gesellschaft ein Unvermögen Sprache zu benutzen und erfolgreich zu kommunizieren, konstatiert werden.

Am Ende des Romans steht somit nicht Kohäsion, sondern vielmehr völlige Dissoziation. Die lange vorherrschende Rezeption Schnitzlers als romantisierenden, im „Habsburgermythos“ schwelgenden Autor kann damit widerlegt werden. Schnitzler präsentiert in seinem Werk den Beginn der Moderne, der sich in virulenter Identitätsproblematik, Sprachskeptizismus und der Atomisierung des gesellschaftlichen Ganzen offenbart.

Zu Letzt soll noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von innere Ehre und äußere Ehrenhaftigkeit in den analysierten Texten aufgegriffen werden.
In beiden Werken wird ein Missverhältnis von innerer Ehre und deren äußerer Würdigung

dargestellt. Sowohl bei Herzl als auch bei Schnitzler zeigen die jüdischen Protagonisten einen Mangel an äußerer Reputation. Sie versuchen ihre innere Ehrenhaftigkeit durch die Übernahme des aristokratischen Duellhabitus (Jakob Samuel), durch die Nachahmung von Kleidung und Sprache (Oskar Ehrenberg) und durch die Inkorporierung des adeligen Ehrenkodex (Willy Eißler) in äußere Anerkennung umzuwandeln. Den wenigsten Figuren gelingt jedoch der Aufbau symbolischen Kapitals innerhalb der satisfaktionsfähigen Gesellschaft.

Schnitzlers Darstellung polarisiert die Gegenüberstellung zwischen innerer und äußerer Ehre besonders stark, da sich für seine Figuren die äußere Handlungsform, die symbolische Kommunikationsform des Adels, als leere Hülle figuriert. Ihre reale Geltungsmacht hat sie bereits eingebüßt und besteht nur noch als Reflex einer sich im Wandel befindenden Gesellschaft weiter.

Schnitzler zelebriert die Aufspaltung des Subjekts, dessen innere Ehrenhaftigkeit keinen Konnex mehr zur äußeren Reputation hat. Die jüdischen Figuren sind gekennzeichnet von der Gespaltenheit ihres Bewusstseins. Diese Entwicklung wird in Schnitzlers Figur des „Fink und Fliederbusch“ eine weitere Manifestation finden. Er lässt damit das ständische Ehrkonzept der Einheit der Person zerbrechen und läutet die Moderne ein.

7) Bibliografie

7.1) Primärliteratur

Hartmann von Aue 2008: Erec. Ed. von Volker Mertens. Stuttgart: Reclam.

Herzl, Theodor 1935: Das neue Ghetto. Schauspiel in vier Akten. In: Theodor Herzl. Gesammelte zionistische Werke in 5 Bänden, Bd. V. Tel Aviv. Hozaah Ivrith, S.5 -124.

Herzl,Theodor 1983: Briefe und Tagebücher, Bd 1. Briefe und autobiographische Notizen 1866-1895. Ed. von Alex Bein [u.a.]. Berlin: Propyläen Verlag.

Herzl, Theodor 1984: Briefe und Tagebücher, Bd.2. Zionistisches Tagebuch 1895-1899. Ed. von Alex Bein [u.a.]. Berlin: Propyläen Verlag.

Herzl, Theodor 1990: Briefe und Tagebücher, Bd.4. Briefe. Anfang Mai 1895 - Anfang Dezember 1898. Ed. von Alex Bein [u.a.]. Berlin: Propyläen Verlag.

De Boor, Helmut (Hg) 2005: Das Nibelungenlied, Köln: Parkland.

Fontane, Theodor 2004: Effi Briest. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.

Jungmann, Hans 1900: Die Heimkehr. In: Neue Freie Presse [23.03. – 15.04.1900]. Online unter: http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?apm=0&aid=nfp&datum=19000323&zoom=1 [eingesehen am 1.12.2009].

Lessing, Gotthold Ephraim 1962: Minna von Barnhelm oder das Soldatenglück. Lustspiel in fünf Aufzügen, Verfertigt im Jahre 1763. Stuttgart: Reclam.

Schnitzler, Arthur 1968: Jugend in Wien. Eine Autobiographie. Ed .von Therese Nickl u. Heinrich Schnitzler. Wien [u.a.]: Molden.

Schnitzler, Arthur 1983: Aphorismen und Betrachtungen. Ed. von Robert O. Weiss. Frankfurt a. M.: Fischer.

Schnitzler, Arthur 1983: Tagebuch 1913-1916. Unter Mitwirkung. von Peter Michael Braunwarth. Ed. von der Kommission für Literarische Gebrauchsformen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Schnitzler, Arthur 1990: Briefe 1875-1912. Ed. von Therese Nickl und Heinrich Schnitzler. Frankfurt a. M.: Fischer.

Schnitzler, Arthur 1991: Tagebuch 1903-1908. Unter Mitwirkung. von Peter Michael Braunwarth. Ed. von der Kommission für Literarische Gebrauchsformen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Schnitzler, Arthur 2002: Das weite Land. In: ders.: Gesammelte Werke in drei Bänden. Bd.II: Dramen. Ed. von Hartmut Scheible. Düsseldorf [u.a.]: Artemis&Winkler Verlag, S.569-682.

Schnitzler, Arthur 2007: Der Weg ins Freie. 9. Auflage. Frankfurt a. M.: Fischer.

Schnitzler, Arthur: Nachlass: ALU: Mappe 102, C XXX: „Weg ins Freie – Paralipomena“/CUL: File 134, Paper 220 (zitiert nach Beier 2008).

Schnitzler, Arthur: Nachlass: ALU: Mappe 102, C XXX: „Der Weg ins Freie-Paralipomena“/CUL: File 134, Paper 226 (zitiert nach Beier 2008).

Schnitzler, Arthur: Nachlass: ALU: Mappe 102, C XXX „Der Weg ins Freie – Stellen und Einfälle, meist nicht verwendet“/CUL: File 133, Paper 438 (zitiert nach Beier 2008).

7.2) Sekundärliteratur

Abels, Norbert 1982: Sicherheit ist nirgends. Judentum und Aufklärung bei Arthur Schnitzler. Königstein: Athenäum.

Anonymus 1804: Von den in Deutschland gewöhnlichen Gebräuchen bei Duellen und über die Mittel die Duelle abzustellen. Leipzig (zitiert. nach Ott 2001).

Arendt, Hannah 1975: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Bd I Antisemitismus. Frankfurt a. M. [u.a.]: Ullstein.

Arendt, Hannah 1978: The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age. New York: Random House.

Arens, Detlev 1981: Untersuchungen zu Arthur Schnitzlers Roman „Der Weg ins Freie". Frankfurt a. M. [u.a.]: Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, Bd.466).

Beier, Nikolaj 2008: Vor allem bin ich ich. Judentum, Akkulturation und Antisemitismus in Arthur Schnitzlers Leben und Werk. Göttingen: Wallenstein Verlag.

Bein, Alexander 1934: Theodor Herzl. Biographie. Wien: Fiba-Verlag.

Beller, Steven 1996: Herzl. Wien: Werner Eichbauer Verlag (Jüdische Denker ed. Von Arthur Herztberg, Bd.1).

Bittrich, Burkhard 1997: »Unsere Wege gehen getrennt« Freiheit und Bindung in Schnitzlers Roman *Der Weg ins Freie* und in Hofmannsthals Lustspiel *Der Schwierige.* In: Strelka, Joseph (Hg): Die Seele...ist ein weites Land. Kritische Beiträge zum Werk Arthur Schnitzlers. Bern [u.a.]: Peter Lang (New Yorker Beiträge zur Österreichischen Literaturgeschichte, Bd.8), S.43-56.

Boguslawski, Albert v. 1886: Die Ehre und das Duell, 2. veränderte Auflage. Berlin: Schall

und Grund.

Bourdieu, Pierre 1976: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre 1983: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten. Göttingen: Schwartz (Soziale Welt, Sonderband 2), S.183-198.

Burkhart, Dagmar 2006: Die Geschichte der Ehre. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Brandes, Georg 1956: Georg Brandes und Arthur Schnitzler. Ein Briefwechsel. Ed. von Kurt Bergel. Bern: Francke.

Broch, Hermann 1975: Hugo von Hofmannsthal und seine Zeit. In: ders.: Schriften zur Literatur 1. Kritik. Ed. von Paul Lützeler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch 246), S. 111-284.

Demeter, Karl 1962: Das deutsche Offizierskorps in Gesellschaft und Staat 1650-1945, 2. neubearbeitete Auflage. Frankfurt a. M.: Bernard&Graefe Verlag für Wehrwesen.

Dickel, Manfred 2007: Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein. Felix Salten zwischen Zionismus und Jungwiener Moderne. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

Dinges, Martin 1995: Die Ehre als Thema der historischen Anthropologie. Bemerkungen zur Wissenschaftsgeschichte und zur Konzeptualisierung, in: Schreiner, Klaus/Gerd Schwerhoff (Hg): Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Köln [u.a.]: Böhlau.

Dinges, Martin 1998: Ehre und Geschlecht in der frühen Neuzeit. In: Backmann, Sibylle/ Hans-Jörg Künast/ Ullman, Sabine/ B. Ann Tlusty (Hg.): Ehrkonzepte der frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. Berlin: Akad.-Verlag, S.123-148.

Ehneß, Jürgen 2002: Felix Saltens erzählerisches Werk. Beschreibung und Deutung. Frankfurt a. M. [u.a.]: Peter Lang (Regensburger Beiträge zur Deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, Reihe B/Untersuchungen, Bd.81).

Elias, Norbert 2005: Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Ed. Von Michael Schröter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Norbert Elias: Gesammelte Schriften. Hg im Auftr. der Norbert-Elias-Stichting Amsterdam, Bd.11).

Faerber, Meir Marcell 1996: Österreichische Juden. Historische Streiflichter. Klagenfurt: Alekto Verlag.

Fliedl, Konstanze 1992 (Hg): Arthur Schnitzler und Richard Beer-Hofmann: Briefwechsel 1891-1931. Wien: Europa-Verlag.

Fliedl, Konstanze 1995: Merkbuch und Memento: Der Weg ins Freie. Nachwort zu Schnitzler, Arthur: Der Weg ins Freie. Ed. von Konstanze Fliedl. Salzburg, Wien: Residenz Verlag.

Fliedl, Konstanze 2005: Arthur Schnitzler. Stuttgart: Philipp Reclam.

Frevert, Ute 1991: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft. München: Beck.

Frevert, Ute 2001: Die kasernierte Nation. Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland. München: Beck.

Fürbringer, Christoph 1988: Metamorphosen der Ehre. Duell und Ehrenrettung im Jahrhundert des Bürgers. In: van Dülmen, Richard (Hg): Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a. M.: Fischer, S.186-224.

Gaisbauer, Adolf 1988: Davidstern und Doppeladler. Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich. 1882-1918. Wien [u.a.]: Böhlau (Veröffentlichung der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, Bd.78).

Güdemann, Moritz 1893: Christen- und Judennamen. In: Jüdische Presse 24 (1893), Nr. 49, S.543-545.

Hobbes, Thomas 1966: Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Ed. von Iring Fetscher. Neuwied, Berlin: Luchterhand.

Huemer, Peter 2006: Die Armee. Die Ehre. Der Leutnant. In: Polt-Heinzl, Evelyne/ Gisela Steinlechner (Hg): Arthur Schnitzler. Affairen und Affekte. Wien: Christian Brandstätter Verlag., S.73-83.

Janz, Rolf-Peter 1977: Der Weg ins Freie. In: Janz, Rolf-Peter/ Klaus Laermann (Hg): Arthur Schnitzler: Zur Diagnose des Wiener Bürgertums im Fin de Siècle. Stuttgart: Metzler, S.155-174.

Karniel, Josef 1981: Zur Auswirkung der Toleranzpatente für die Juden in der Habsburgermonarchie im Josephinischen Jahrzehnt. In: Barton, Peter F. (Hg): Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II, ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift. Wien: Institut für protestantische Kirchengeschichte (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, Reihe 2-Bd 8), S.203-220.

Korff, Wilhelm 1966: Ehre, Prestige, Gewissen. Köln: Bachem.

Krobb, Florian 2002: Der Weg ins Freie im Kontext des deutsch-jüdischen Zeitromans. In: Foster, Ian/Florian Krobb (Hg): Arthur Schnitzler: Zeitgenossenschaften/Contemporaneities. Bern [u.a.]: Peter Lang, S.199-216 (Wechselwirkungen. Österreichische Literatur im internationalen Kontext, Bd.4).

Krotkoff, Hertha 1977: Schnitzlers Titelgestaltung. Eine quantitative Analyse. In: Modern Austrian Literature. Journal of the International Schnitzler Research Association, Volume 10, Nos. 3/4 (1977); Special Arthur Schnitzler Issue, S.309-334.

Kufahl, H./ J. Schmied-Kowarzik 1896: Duellbuch. Geschichte des Zweikampfes nebst einem

Anhang enthaltend Duellregeln und Paukcomments, Leipzig.

Laermann, Klaus 1977: Zur Sozialgeschichte des Duells. In: Janz, Rolf-Peter/ Klaus Laermann (Hg): Arthur Schnitzler: Zur Diagnose des Wiener Bürgertums im Fin de Siècle. Stuttgart: Metzler, S.131-155.

Luhmann, Niklas 1974: Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. Berlin: Duncker&Humblot.

Luhmann, Niklas 1998: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd.1, 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Mader, Hubert 1983: Duellwesen und altösterreichisches Offiziersethos. Osnabrück: Biblio-Verlag.

Marzulla, Heinz 2005: Ehrensache! Das Pistolenduell. Geschichte, Regeln, Waffen. Graz: Ares Verlag.

Mayer, Anton 1993: Richard Beer-Hofmann und das Wien des Fin de Siècle. Biographie und Werkauswahl. Innsbruck: Wiener Journal Zeitschriftenverlag.

Nehring, Wolfgang 1977: Schnitzler, Freud's Alter Ego?. In: Modern Austrian Literature, Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association, Volume 10, Nos. 3/4 (1977); Special Arthur Schnitzler Issue, S.179-194.

Nowosadtko, Jutta 1994: Betrachtungen über den Erwerb von Unehre. Vom Widerspruch moderner und traditionaler Ehren- und Unehrenkonzepte in der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft. In: Vogt, Ludgera/Arnold Zingerle (Hg): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.230-248.

Ott, Michael 2001: Das ungeschriebene Gesetz. Ehre und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur um 1800. Freiburg im Breisgau: Rombach.

Reiner, Hans 1956: Die Ehre. Kritische Sichtung einer abendländischen Lebens- und Sittlichkeitsform. Dortmund: Mittler.

Riedmann, Bettina 2002: Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher. Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen. Tübingen: Niemeyer.

Ritz, Szilvia 2006: Der Österreich-Begriff in Schnitzlers Schaffen. Analyse seiner Erzählungen. Wien: Präsens Verlag.

Rögge, Jörg 1995: Ehrverletzungen und Entehrungen in politischen Konflikten in spätmittelalterlichen Städten. In: Schreiner, Klaus/ Gerd Schwerhoff (Hg): Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Köln [u.a.]: Böhlau, S.110-144.

Schalit, Isidor 1933: 1890 bis 1904. Erinnerungen von Ehrenburschen Medizinalrat Dr. Isidor Schalit, Wien. In: Rosenhek, Ludwig (Hg): Festschrift zur Feier des 100. Semesters der akademischen Verbindung Kadimah 1883-1933. Mödling, S.32-107.

Scheible, Hartmut 1980: Arthur Schnitzler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Monographien Bd. 235).

Scheible, Hartmut 1984: Literarischer Jugendstil in Wien: eine Einführung. München [u.a.]: Artemis-Verlag.

Schoeps, Julius H. 1987: Moderne Erben der Makkabäer. Die Anfänge der Wiener „Kadimah“, 1882-1897. In: Leser, Norbert (Hg): Theodor Herzl und das Wien des Fin de siècle. Wien [u.a.]: Böhlau (Schriftenreihe des Ludwig Boltzmann-Instituts für neuere österreichische Geistesgeschichte Bd.5), S.113-137.

Schoeps, Julius H. 1995a: Theodor Herzl. 1869-1904. Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen. Eine Text-Bild-Monographie. Wien: Verlag Christian Brandstätter.

Schoeps, Julius H. 1995b: Theodor Herzl und die Dreyfus-Affäre. Wien: Picus Verlag

(Wiener Vorlesungen im Rathaus. Bd.34).

Schorske, Carl E. 1997: Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle. München [u.a.]: Piper.

Schwarz, Egon 1981: Arthur Schnitzler und die Aristokratie. In: Hartmut Scheible (Hg): Arthur Schnitzler in neuer Sicht. München: Wilhelm Fink Verlag, S.54-70.

Schwarz, Egon 1983: Schmelztiegel oder Hexenkessel? Juden und Antisemiten im Wien der Jahrhundertwende. In: ders.: Dichtung, Kritik, Geschichte. Essays zur Literatur 1900-1930. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, S.27-47.

Seidlin, Oskar 1975 (Hg): Der Briefwechsel Arthur Schnitzler – Otto Brahm. Tübingen: Niemeyer.

Simmel, Georg 1958: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 4. Auflage. Berlin: Duncker&Humblot (Gesammelte Werke, Bd.2).

Swales, Martin 1971: Arthur Schnitzler. A critical study. Oxford: Oxford University Press.

Thunecke, Jörg 1997: 'Dynamite' or 'Affront'? The Jewish Question in Herzl's Das neue Ghetto. In: Robertson, Ritchie/ Edward Timms (Hg): Theodor Herzl and the Origins of Zionism. Edinburgh: Edinburgh University Press (Austrian Studies VIII), S.62-73.

Tweraser, Felix W. 1998: Political Dimensions of Arthur Schnitzler's late fiction. Columbia: Camden House (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture).

Vogt, Ludgera/ Arnold Zingerle 1994: Zur Aktualität des Themas der Ehre und zu seinem Stellenwert in der Theorie. In: Vogt, Ludgera/ Arnold Zingerle (Hg): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.9-34.

Vogt, Ludgera 1994: Ehre in traditionalen und modernen Gesellschaften. Eine soziologische Analyse des Imaginären am Beispiel zweier literarischer Texte. In: Vogt, Ludgera/ Arnold

Zingerle (Hg): Ehre. Archaische Momente in der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.291-314.

Vogt, Ludgera 1997: Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft. Differenzierung. Macht. Integration. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Voorwinden, Norbert 1990: Kampfschilderungen und Kampfmotivation in mittelalterlicher Dichtung. Zur Verschmelzung zweier Traditionen in der deutschen Heldenepik. In: Reichert, Hermann/Günter Zimmermann (Hg): Helden und Heldensage. Festschrift Otto Gschwantler, Wien: Fassbaender (Philologica Germanica 11), S. 431-446.

Wachten, Johannes 1987: Theodor Herzl als Literat. In: Leser, Norbert (Hg): Theodor Herzl und das Wien des Fin de siècle. Wien [u.a.]: Böhlau (Schriftenreihe des Ludwig Boltzmann-Instituts für neuere österreichische Geistesgeschichte Bd.5), S.139.158.

Wagner, Renate 1981: Arthur Schnitzler. Eine Biographie. Wien [u.a.]: Fritz Molden.

Wagner, Renate 2006: Wie ein weites Land. Arthur Schnitzler und seine Zeit. Wien: Amalthea-Verlag.

Weber, Eugene 1984: Richard Beer-Hofmann: Daten. In: Modern Austrian Literature. Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association 17/2 (1984), S.13-37.

Weber, Max 1980: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. revidierte Auflage. Tübingen: Mohr.

Willi, Andrea 1989: Arthur Schnitzlers Roman Der Weg ins Freie. Eine Untersuchung zur Tageskritik und ihren zeitgenössischen Bezügen. Heidelberg: Winter (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte; Folge 3, Bd.91).

Wimmer, Hannes 2009: Gewalt und das Gewaltmonopol des Staates, Wien [u.a.]: Lit-Verlag.

Winter, Johanna M. van 1979: Rittertum. Ideal und Wirklichkeit, München: Dt. Taschenbuch-

Verlag.

Zunkel, Friedrich 1975: Ehre, Reputation. In: Brunner/ Conze/ Kosellek (Hg): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2. Stuttgart: Klett, S.1-63.

7.2.1) Online-Quellen

Land Oberösterreich: Landesgeschichte Chronik 1886. Online unter: http://www.land-oberoesterreich.gv.at/cps/rde/xchg/SID-214459AB-10838739/ooe/hs.xsl/13917_DEU_HTML.htm [eingesehen am 19.10.2009].

Speidel, Ludwig 1898: Feuilleton. „Das neue Ghetto“, Schauspiel in vier Aufzügen von Theodor Herzl. In: Die Neue Freie Presse [16.01.1889]. Online unter: http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?apm=0&aid=nfp&datum=18980116&seite=1&zoom=2 [eingesehen am 01.12. 2009], S.1-2.

Wiener akademische Burschenschaft: Geschichte. Online unter: www.teutonia.at/bekannte.htm [eingesehen am 19.10.2009].

8) Anhang

Abstract

Das Phänomen der Ehre prägt jahrhundertelang unsere Gesellschaft. Ständische Ehrkonzepte definieren die Position innerhalb der jeweiligen Gesellschaft und sprechen Gruppen kollektiv Ehre zu bzw. ab. Ehre ist in diesem Zusammenhang an Geburt oder den jeweiligen Beruf gebunden, wird gemeinschaftlich distribuiert.

Der ständische Ehrkodex ist an eine spezifisch geartete Lebensführung, die sich insbesondere in der Einhaltung der ritualisierten Formen des Ehrzweikampfes manifestiert, gebunden. Durch das Duell und die Satisfaktionsfähigkeit schließt sich der aristokratische Stand von der satisfaktionsunfähigen Restbevölkerung ab.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts verändert sich dieser ständische Ehrbegriff dahingehend, dass auch vormals unehrenhafte Stände wie jener des Bürgertums Ehrenhaftigkeit für sich beanspruchen. Dies führt zu einer Verflüssigung des aristokratischen Ehrbegriffs, der immer weitere Verbreitung in bürgerlichen und auch gehobenen jüdischen Schichten findet.

Obwohl das Konzept der Ehre vielfach als vormodern bezeichnet wird, zeigt sich seine Geltungskraft für die Gesellschaft des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts insbesondere duch die zahlreichen literarischen Behandlung dieses brisanten Themas.

In der Lebenswelt wie auch im schriftstellerischen Schaffen des Jung Wien Kreises sind Ehrdelikte und Duellforderungen allgegenwärtig. Durch die sich verändernden politischen Verhältnisse in Wien (Aufstieg Luegers zum Bürgermeister) und den damit aufkeimenden Antisemitismus erhalten die Aspekte jüdischen Ehrstrebens in den Werken Arthur Schnitzlers und Theodor Herzls besondere Signifikanz.

Curriculum vitae

Franziska Troger

geboren am 19. 10. 1985 in Lienz/Osttirol

Ausbildung

10/2009 bis dato	Studium der Bildungswissenschaften an der Universität Wien
10/2005 bis dato	Studium der Politikwissenschaften an der Universität Wien
10/2004 bis dato	Studium der Deutschen Philologie an der Universität Wien
06/2004	Matura mit gutem Erfolg abgeschlossen
1996 – 2004	Besuch des BG/BRG Lienz (neusprachlicher Zweig)

Praktika und Berufserfahrung

09/2009 bis dato	Schülerhilfe Wien, Trainertätigkeit
08/2009	BFI Tirol, Deutschkurs der AK Sommerschule
08/2008	Lernstudio Lienz, Erwachsenenbildung
09/2007	profil, Internship Gesellschaftsressort
09/2006	Kurier Tirol, Praktikum Kultur- und Kommunalpolitik
08/2005	Life Radio Tirol, Volontariat
02/2005	Tiroler Tageszeitung, Volontariat