

ÖIF-Dossier

31

Forschungen und Entwicklungen zum Konzept der Ehre als Potential für Konflikte zwischen Kulturen.

Dr. Daniel Haun
Mag. Martin Wertenbruch

Forschungen und Entwicklungen zum Konzept der Ehre als Potential für Konflikte zwischen Kulturen.

Dr. Daniel Haun

Mag. Martin Wertenbruch

Dezember 2013

© Österreichischer Integrationsfonds

Bitte zitieren sie diese Publikation wie folgt:

Haun, D./Wertenbruch, M. (2013): Forschungen und Entwicklungen zum Konzept der Ehre als Potential für Konflikte zwischen Kulturen. In: ÖIF-Dossier n°31, Wien.

IMPRESSUM:

Medieninhaber, Herausgeber, Redaktion und Hersteller: Österreichischer Integrationsfonds – Fonds zur Integration von Flüchtlingen und Migrant/innen (ÖIF) / Schlachthausgasse 30, 1030 Wien, Tel.: +43(0)1/710 12 03-0, mail@integrationsfonds.at; **Verlags- und Herstellungsort:** Schlachthausgasse 30, 1030 Wien; grundlegende Richtung: wissenschaftliche Publikation zu den Themen Migration und Integration; **Offenlegung gem. § 25 MedienG:** Sämtliche Informationen über den Medieninhaber und die grundlegende Richtung dieses Mediums können unter www.integrationsfonds.at/impressum abgerufen werden.

Haftungsausschluss:

Die Inhalte dieses Mediums wurden mit größtmöglicher Sorgfalt recherchiert und erstellt. Für die Richtigkeit, Vollständigkeit und Aktualität der Inhalte wird keine Haftung übernommen.

Weder der Österreichische Integrationsfonds noch andere, an der Erstellung dieses Mediums Beteiligte, haften für Schäden jedweder Art, die durch die Nutzung, Anwendung und Weitergabe der dargebotenen Inhalte entstehen.

Sofern dieses Medium Verweise auf andere Medien Dritter enthält, auf die der Österreichische Integrationsfonds keinen Einfluss ausübt, ist eine Haftung für die Inhalte dieser Medien ausgeschlossen. Für die Richtigkeit der Informationen in Medien Dritter, ist der jeweilige Medieninhaber verantwortlich.

Die Beiträge dieser Publikation geben die Meinungen und Ansichten der Autoren wieder und stehen nicht für inhaltliche insbesondere politische Positionen der Herausgeber oder des Österreichischen Integrationsfonds und des Bundesministerium für Inneres.

Urheberrecht:

Alle in diesem Medium veröffentlichten Inhalte sind urheberrechtlich geschützt. Ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Urhebers ist jede technisch mögliche oder erst in Hinkunft möglich werdende Art der Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Verwertung untersagt, sei es entgeltlich oder unentgeltlich.

© 2013 Österreichischer Integrationsfonds

Zentrale Ergebnisse

- Es existiert kein einheitliches Verständnis von Ehre, vielmehr handelt sich bei diesem Begriff um eine Zusammensetzung von unterschiedlichen interkulturell variablen, sozialen Verhaltensmustern. Gemeinsam haben die unterschiedlichen Ehrkonzepte, dass einerseits Ehre sehr häufig mit den Begriffen Scham oder Schande gemeinsam verwendet wird. Andererseits scheint das Phänomen Ehre das Individuum im Bezug zu seiner sozialen Gruppe zu stellen. Scham beschreibt hierbei eine kurzfristige Emotion, während Schande einen dauerhaften Zustand charakterisiert, der durch einen Ehrverlust eintritt. Der Verlust bzw. das Verletzen der Ehre zieht in der Regel eine Handlung nach sich, die zur Wiederherstellung der Ehre führen soll.
- Ehre und Schande stellen ebenso ein kulturelles Konstrukt dar, da sie durch kulturell bedingte Normen und Verhaltensstandards charakterisiert sind. Diese kulturellen Eigenschaften werden im Prozess der Sozialisation angeeignet. Insofern ist es wichtig, sich der Wandelbarkeit von Kulturen und Konzepten – im vorliegenden Fall der Ehre – bewusst zu sein und eine differenzierte Perspektive einzunehmen.
- Für ein besseres Verständnis grundlegender kultureller Unterscheidungen kann zwischen zwei Arten von Kulturen differenziert werden, nämlich kollektivistische und individualistische Kulturen. Bei ersterer ist die starke emotionale Verbundenheit eines Individuums mit seiner „Ingroup“ kennzeichnend. Hierbei sind Gruppenbedürfnisse den Interessen des Individuums übergeordnet. In individualistischen Kulturen stehen die Interessen und Bedürfnisse des Einzelnen im Vordergrund bzw. sind es diese Faktoren, die größtenteils das Handeln der Personen beeinflussen. Auch hier muss jedoch vermerkt werden, dass diese Einteilung in der Realität weniger statisch ist, als hier beschrieben.
- In kollektivistischen Kulturen spielen Ehre und Schande aufbauend auf Normen, Werte und Verhaltenskodizes eine größere Rolle als in individualistischen. In diesem Sinne wird auch von kollektivistischen Ehrkulturen gesprochen. Hierbei existieren unterschiedliche einander bedingte Normen für weibliche und für männliche Gruppenmitglieder. So hängt der Ruf eines Mannes und der der gan-

zen Familie enorm vom Verhalten der Frau ab. Im Gegensatz zu kollektivistischen Ehrkulturen gibt es in individualistischen Kulturen eher wenige Situationen, die Gewalt aufgrund von Ehrverletzung legitimieren.

Inhalt

1	EINLEITUNG	6
2	EHRE – EIN BEGRIFF MIT UNTERSCHIEDLICHEN BEDEUTUNGSDIMENSIONEN	7
2.1	EHRE UND SCHANDE (HONOR AND DISHONOR)	7
2.2	INDIVIDUUM UND SOZIALE GRUPPE	8
2.3	INDIVIDUELLE VS. KOLLEKTIVE EHRE	9
2.4	EHR-BEZOGENE EMOTIONEN.....	11
3	KULTURSPEZIFISCHE ASPEKTE VON EHRE	15
3.1	KULTURBEGRIFF	15
3.2	BEZIEHUNGEN ZWISCHEN KULTUR UND INDIVIDUUM	16
3.3	BEISPIELE FÜR EHRKONZEPTE	19
3.3.1	Balkan	20
3.3.2	„Arabische Welt“ und Türkei	21
3.3.3	Zentralasien	22
4	GEMEINSAMKEITEN UND REIBUNGSPUNKTE UNTERSCHIEDLICHER EHRKONZEPTE.....	25
4.1	EHRBEDROHUNG UND VERTEIDIGUNG VON EHRE.....	25
4.2	MÖGLICHE REIBUNGSPUNKTE BEI UNTERSCHIEDLICHEN EHRKULTUREN	28
5	INTEGRATION	32
5.1	INTEGRATION VS. ASSIMILATION.....	32
5.2	FALLBEISPIEL DEUTSCHLAND – TÜRKISCHSTÄMMIGE MIGRANT/INNEN.....	33
6	FAZIT.....	35
7	LITERATUR	37

1 Einleitung

Der Titel „Forschungen und Entwicklungen zum Konzept der Ehre als Potential für Konflikte zwischen Kulturen“ verweist auf komplexe Zusammenhänge, die in diesem Text ergründet und erläutert werden.

Bevor über Integration gesprochen werden kann, erscheint es sinnvoll, zunächst einige Grundlagen hinsichtlich Ehrkulturen zu präsentieren. Ehre als kulturelles Konstrukt beinhaltet diverse Facetten, deren Kenntnis Voraussetzung für ein Verstehen von möglichen Reibungspunkten im Aufeinandertreffen unterschiedlicher kultureller Gruppen darstellt.

Um einen möglichst großen Praxisbezug herzustellen, werden Aspekte von Ehrkulturen anhand einiger Dichotomien präsentiert, die einen hilfreichen Orientierungsrahmen bilden sollen. Vorteil einer solch schematischen Darstellung ist der schnelle Zugang zur Varianz des Themas. Nachteil der damit unweigerlich verbundenen Reduktion ist das Risiko einer „schwarz-weiß-Perspektive“. Gerade in der Kommunikation über Integration kann daraus schnell eine unbeabsichtigte, homogenisierende Darstellung von Bevölkerungsgruppen resultieren. Es ist also sinnvoll, sich die Relativität von Klassifikationen bewusst zu machen.

2 Ehre – Ein Begriff mit unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen

Dieses Kapitel dient der Annäherung an den Begriff Ehre mit seinen verschiedenen Bedeutungsdimensionen. Hier werden grundlegende Informationen zusammengestellt, die sowohl als Orientierungsbasis für die weiteren Ausführungen als auch darüber hinaus in der Kommunikation über Ehre dienlich sein können.

Entgegen der weit verbreiteten Intuition, dass der Begriff Ehre ein eindeutiges soziales Phänomen beschreibt, verbirgt sich bei näherem Hinsehen ein Sammelsurium aus stark unterschiedlichen, interkulturell variablen sozialen Verhaltensmustern. Busatta (2006) verweist in ihren Überlegungen zu „Honor and Shame in the Mediterranean“ darauf, dass es keine singulär richtige Definition von Ehre gibt: „The difficulty scholars met in analysing the concept of honour arises from the pretence to apply it indiscriminately to different cultures, to the prejudice of a better nuanced definition“ (Busatta 2006: 76). Nichtsdestotrotz lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten identifizieren, die verschiedenen Ehrkonzepten zugrunde liegen. So lassen sich aus der Literatur (u.a. Sozial- und Kulturanthropologie, Soziologie, und Sozial- und Kulturvergleichender Psychologie) zwei grundlegende Aspekte von Ehre ausmachen: Zum einen wird Ehre sehr häufig mit den Begriffen Scham oder Schande gemeinsam verwendet. Zum anderen scheint das Phänomen Ehre das Individuum in Relation zu seiner sozialen Gruppe zu betreffen.

2.1 Ehre und Schande (Honor and Dishonor)

In der Literatur zu Ehre wird meist ein dichotomes Gegensatzpaar aus Ehre und Schande kreiert. Im Englischen ist dabei sowohl von Honor and Shame als auch von Honor and Dishonor die Rede, was im Deutschen sowohl mit Scham als auch mit Schande übersetzt wird. Obwohl diese beiden Begriffe in Zusammenhang stehen, bedarf es einer deutlichen Unterscheidung in ihrem Gebrauch (siehe Kapitel 2.4): Während es sich bei Scham um eine Emotion und damit um eine eher kurzfristige Episode handelt, ist mit dem Terminus Schande ein dauerhafter Zustand beschrieben, der durch einen Ehrverlust eintritt.

2.2 Individuum und soziale Gruppe

Ehre, so Pitt-Rivers „is the value of a person in his own eyes, but also in the eyes of his society“ (1954: S. 21). Der Autor verweist hier auf die wechselseitige Beziehung zwischen der Selbstbezogenheit des Individuums zum einen und der Selbstreflexion im Verhältnis zur sozialen Gruppe zum anderen. Pitt-Rivers verwendet hier zwar den Begriff *society*, aber der erscheint für eine differenzierte Betrachtung des Phänomens, vor allem im Kontext von Migration, zu global gewählt.¹ Entscheidend ist nicht die Größe der Gruppe, sondern ihre Relevanz für das handelnde Individuum. Denn es teilt bestimmte Normen und Werte mit „seiner“ sozialen Gruppe, die abweichendes Verhalten sanktioniert. Im Falle einer Ehrverletzung kann das bedeuten, diese Ehre wieder herstellen zu müssen.

Je nach Ehrkultur kommt der sozialen Gruppe eine eher passive oder eine eher aktive Rolle zu. Eine passive Rolle kann beispielsweise bedeuten, dass die Anwesenheit der Gruppe bzw. ihr Wissen um einen Sachverhalt ausreichen, damit ein Individuum eine Handlung vollzieht, die der Wiederherstellung seiner Ehre dienlich sein soll. Historisch lässt sich dies zum Beispiel anhand von Duellen zwischen „Ehrentännern“ nachvollziehen, wie sie etwa Ute Frevert (1991) für die bürgerliche Gesellschaft dargestellt hat.

Eine aktive Rolle kommt der Gruppe bzw. Mitgliedern der Gruppe dann zu, wenn sie die Wiederherstellung der verletzten Ehre aktiv einfordern oder sie selbst herbeiführen müssen, da der Ehrverlust die gesamte Gruppe betrifft. Dieser Mechanismus tritt in seiner Extremform für Ehrenmorde innerhalb von Familien zu, wie beispielsweise im Falle der Berlinerin Hatun Sürücü, die 2005 von ihrem Bruder getötet wurde, da ihre Familie ihre Familien-Ehre durch das Beziehungsverhalten ihrer Tochter verletzt sah.

¹ Zwar lässt sich die Formulierung *society* im Kontext der Forschung von Pitt-Rivers verstehen (vgl. 1954, 1977), der sich mit der Untersuchung sogenannter *peasant societies* in Mittelmeerländern befasste. Jedoch, selbst in diesem Zusammenhang ließ er, um der Konstruktion eines Kulturraums willen, die Bedeutung urbaner Zentren, von Arbeitsmigration und strukturellem Wandel außer Acht.

2.3 Individuelle vs. kollektive Ehre

Vor allem im Zusammenhang mit Ehrenkulturen in Mittelmeergesellschaften wird häufig zwischen individueller und kollektiver Ehre unterschieden (z.B. Pitt-Rivers, 1966; Kuzkaya 2001). Casimir und Jung (2009, S. 235) verdichten wichtige Erkenntnisse hierzu wie folgt:

Individuelle Ehre bezieht sich auf die Selbsteinschätzung sowie das Selbstbewusstsein eines Individuums, welche letztendlich aus einer positiven Evaluation durch andere herrühren. Sie bezieht sich auf das Ansehen (*prestige*) eines Individuums entweder „qua Geburt“, wie im Falle Adelliger, und/oder durch das individuelle Erlangen kulturell hoch angesehener Ziele. Insofern bezieht sich der Begriff Individueller Ehre auch darauf, dass Menschen ihr Ansehen und somit ihre Ehre vergrößern können, indem sie sozial positiv evaluierte Handlungen vollziehen (vgl. Kuzkaya 2001, S. 20ff.). Menschen setzen Ehrgeiz, Eigenschaften, Fähigkeiten und Unabhängigkeit im fortwährenden Wettbewerb um sozialen und wirtschaftlichen Status ein, um sich von ihren Mitmenschen abzusetzen (Rodriguez-Mosquera, Manstead, & Fischer, 2000, S. 835). Allerdings ist es nicht jedem Individuum einer Gruppe/ Gesellschaft vergönnt, dasselbe Ehrlevel zu erlangen. Der Zugang zu Ehre ist abhängig von gewissen kulturellen Determinanten. Darunter Altersklassen, geschlechtliche Unterscheidungen, mehr oder weniger prestigebehaftete Berufe sowie Unterschiede im Besitzstand. Beispielsweise in Gesellschaften, in denen ein Ehrenkodex insgesamt wenig ausgeprägt ist, bezieht sich die Ehre eines Mannes vor allem auf seine Person selbst als Haushaltsvorstand; auf sein Recht auf Respekt, Autonomie und Privatsphäre sowie auf seine Position als Begründer einer Abstammungslinie (*lineage*). In Gesellschaften, in denen weibliche Jungfräulichkeit und voreheliche Schwangerschaften nicht mit Ehrverlust konnotiert sind, wie Johnson-Hanks beispielsweise für die *Beti* im südlichen Kamerun beschreibt, bezieht sich Ehre vornehmlich auf die individuelle Achtbarkeit und Würde. Das Ehrkonzept bei den *Beti* hat sich über die Zeit enorm gewandelt, so dass heute Ehre, Würde und Stolz – bei Frauen, aber auch bei Männern - vor allem über formale Bildung und gelebten Katholizismus definiert werden.

Der Begriff **kollektive Ehre** bezieht sich auf unterschiedlich hohes Ansehen und Ehre einer gesamten, mehr oder weniger gut definierten und korporierten sozialen Gruppe; zum Beispiel eine Abstammungsgruppe, ein Klan oder auch eine gesamte

Gesellschaft oder eine Nation als Ganzes. Obschon die Mitglieder auch hier ihre individuelle Ehre von ihrer eigenen Selbstachtung ableiten, so tun sie dies in dem Wissen, Teil einer hochrangigen, prestigeträchtigen Gruppe zu sein. Das Prestige einer Gruppe wiederum, und somit ihre kollektive Ehre, hängt mit den Errungenschaften und dem moralischen Handeln ihrer Mitglieder zusammen. Reputation und Ehre einer Gruppe wachsen mit den positiv evaluierten Taten ihrer Mitglieder. Ehre kann entsprechend darstellen: „both a personal attribute, in the sense of the individual's own integrity or honesty, and a collective attribute, in the sense that honour is shared with others“ (Fischer, Manstead, & Rodriguez Mosquera, 1999, S. 151).

Die Faktoren, so fassen Casimir und Jung zusammen (2009, S. 236), die individuelle und kollektive Ehre ausmachen, schließen sich nicht gegenseitig aus. Eine Gruppe kann von der Ehre profitieren, die eines ihrer Mitglieder erlangt hat. Ebenso resultiert die Ehre einzelner Gruppenmitglieder daraus, dass sie mit der spezifischen Gruppe assoziiert werden. Denken wir z.B. an eine Fußballnationalmannschaft: der Spieler, der ein Tor erzielt, steigert einerseits seine individuelle „Sportlerehre“ und andererseits die kollektive Ehre seiner Mannschaft, die so womöglich eine Meisterschaft gewinnt. Zugleich profitiert er hinsichtlich seiner individuellen Ehre davon, Teil der Nationalmannschaft zu sein – auch wenn er mal kein Tor schießt oder gar als Ersatzspieler auf der Bank sitzt.

Selbst- und Fremdbewertung

Beiden Ehrformen gemeinsam ist die Bedeutung von Selbst- und Fremdbewertung. Die Selbstbewertung wird durch den Begriff der Selbstachtung verdeutlicht, bei der Ehre zunächst unabhängig von äußerer Anerkennung ist. Da, wo die Ehre primär von der Stellung eines Individuums in der Gesellschaft abhängt, ist sie fremdbewertet. Vogt verweist hier beispielhaft auf die bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts bekannte „Standesehre“. An anderer Stelle wird Ehre in „innere“ und „äußere“ Ehre differenziert (vgl. Lembke 2007). Im Zusammenhang mit innerer Ehre wird von Tugendhaftigkeit, Unbescholtenheit oder Ehrlichkeit gesprochen, die den guten Ruf bzw. das Ansehen eines Individuums in der Gemeinschaft begründen. Die „äußere“ Ehre hingegen wird von außen durch Anerkennung und Würdigung an Individuen herangetragen. Dazu Burkhardt: „Innere Ehre besitzt man und ist bestrebt, sie sich zu bewahren, während man äußere Ehre in Form von Würdigung persönlicher Verdienste durch andere Mitglieder der Gemeinschaft erhält“ (2002, S. 11).

Für Vogt stellt Ehre einen sozialen Ordnungsfaktor ersten Grades dar und eine Schnittstelle zwischen Innen und Außen, sowie zwischen Akteur und System (1997, S. 18ff). Einen wichtigen Bestandteil zur Analyse dieser Schnittstelle stellen Emotionen dar. Emotionen fungieren als Brückenphänomene, die sich besonders gut dazu eignen, die Beziehungen zwischen Individuum und sozialer Gruppe zu untersuchen und zu erklären. Dabei handelt es sich nicht nur um eine einseitig gerichtete Beziehung sondern um eine wechselseitige Beeinflussung von Individuum und sozialer Umwelt.

2.4 Ehr-bezogene Emotionen

Normen und Werthaltungen stehen in direktem Zusammenhang mit unserem Emotionserleben (vgl. Friedlmeier & Trommsdorff, 2002). Werte, die mit Ehre zusammenhängen, beeinflussen insbesondere die drei Emotionen *Stolz*, *Scham* und *Ärger* (Rodriguez Mosquera, Manstead & Fischer, 2002) und lassen sich auch als affektive Korrelate von Ehre und Schande verstehen.

Selbstbezogene Emotionen

Stolz und Scham werden in der Emotionstheorie als *self-conscious emotions*, also als selbstbezogene Emotionen, bezeichnet. Sie stehen im bewussten Zusammenhang mit dem eigenen Selbst. Im Gegensatz zu anderen Emotionen, die bereits sehr früh im Leben eines Menschen beobachtbar sind, treten die sogenannten selbstbezogenen Emotionen relativ spät in der Entwicklung auf, da für sie gewisse sozial-kognitive Fähigkeiten Voraussetzung sind (Lewis, 2000). Weiter unterscheidet diese Emotionen, dass deren Auslöser sehr vom Individuum, seinen Zielsetzungen und seinen Bewertungen abhängen und schwer zu verallgemeinern oder kategorisieren sind.

Eine zentrale Rolle bei der Prägung (selbstbezogener) Emotionen spielt die Kultur, da durch sie Normen, Regeln und Ziele vorgegeben und bereits im Kindesalter verinnerlicht werden, die bei den Bewertungsprozessen im Vorfeld dieser Emotionen Anwendung finden (Lewis, 1992b). Das Erleben und der Ausdruck von Emotionen unterliegen vielfältigen kulturellen Einflüssen, die in spezifischen Gefühls- und Ausdrucksregeln kodiert sind (Hochschild, 1983). Diese kulturspezifischen, *feeling rules*

(Hochschild 1979) werden im Zuge des Enkulturationsprozesses vermittelt und beeinflussen das Gefühlsleben in maßgeblicher Weise.

Dabei ist die Zuschreibung eigener Verantwortlichkeit, nach Weiner (1986) eine *internale Attribution*, entscheidend für die Selbstbewertung. In seinen Arbeiten aus dem Jahre 1992 (1992a), schlägt Michael Lewis eine kognitiv-attributionale Theorie vor, um einige selbstbezogene Emotionen anhand ihrer Erscheinungsbedingungen zu kategorisieren. Die Verinnerlichung von kulturspezifischen Normen und Regeln steht dabei an erster Stelle. Von diesen Normen und Regeln hängt im nächsten Schritt die *Bewertung (appraisal)* von eigenen Verhaltensweisen, Gedanken oder Gefühlen im Hinblick auf Erfolg oder Misserfolg ab. Schließlich folgt die *Attribution* als entweder global (bezogen auf das gesamte Selbst) oder spezifisch (bezogen auf bestimmte Verhaltensweisen). Es lassen sich die vier Emotionen *Übermut, Scham, Stolz und Schuld/Bedauern* in ein Vierfelderschema einteilen.

Stolz tritt gemäß dieser Kategorisierung dann auf, wenn eine spezifische Handlung entsprechend bestimmter Normen als Erfolg bewertet wird. Das stolze Individuum freut sich, wobei Stolz in Bezug auf ein bestimmtes Verhalten und nicht bezogen auf das gesamte Selbst empfunden wird. Das negativ besetzte Pendant zu Stolz ist die Schuld, welche ebenfalls eine Reaktion auf die normgerechte Bewertung einer spezifischen Handlung als Misserfolg begleitet. Schuld ist also gekoppelt an eine temporäre, handlungs- oder objektbezogene Bewertung des Handelns. So kann ein Individuum sich beispielsweise schuldig fühlen, weil es im Winter ein Fenster hat offen stehen lassen und der Raum in der Folge ausgekühlt ist.

Im Gegensatz dazu tritt Scham bei einer Misserfolgsbewertung in Bezug auf bestimmte Normen als temporäres Phänomen mit globaler Attribution auf. Das sich schämende Individuum hat den „Wunsch sich zu verstecken, sich in Luft aufzulösen oder zu sterben“ (Lewis, 2000, S. 629), es befindet sich in einem höchst unangenehmen Zustand, bei dem das gesamte Selbst angegriffen wird, was sowohl öffentlich als auch privat stattfinden kann. Lewis betont, dass Auslöser dieses negativen Zustandes die ganz eigene Interpretation und Bewertung der Ereignisse ist. Hier lässt sich ein Rückbezug zum eingangs zitierten Pitt-Rivers herstellen, der als wesentliches Merkmal einer Ehrkultur die Bewertung individuellen Handelns in den eigenen Augen aber auch in den Augen der sozialen Gruppe oder Gesellschaft sieht.

Scham und Schande

Scheff (1988, in Anlehnung an Elias 1978) geht davon aus, dass Scham eine *master emotion* darstellt, die in allen Gesellschaften wirksam ist, aber in manchen Gesellschaften wenig sichtbar wird. Er spricht diesbezüglich von *low-visibility-shame* (Scheff 1988, S. 400 f.). Diese Ausblendung der Scham deutet er als Konsequenz der negativen Bewertung, die diese Emotion im Kontext euro-amerikanischer Gesellschaften erfährt. Personen, die sich schnell und häufig schämen, gelten als wenig selbstsicher und zu stark auf andere bezogen, was je nach Ausprägungsgrad als pathologisch eingestuft wird. Dies führt zu einer weitreichenden Ausblendung der Scham. Sowohl im individuellen psychischen Erleben als auch im sozialen Diskurs.

Wie auch Scheff (1988) führen Holodynski und Kronast (2009) Selbstwertgefühl und Scham in einer Modellannahme zusammen, die auch in der psychologischen Literatur zu Scham stark vertreten ist. Die Vermeidung von Scham korreliert diesen Annahmen zufolge mit der Sicherung des Selbstwertgefühls. Hohes Selbstwertgefühl bedeutet folglich, sich selten zu schämen und vice versa. Betrachtet man aber (z.B. nichtwestliche) Kulturen, in denen schamhaftes Verhalten und hohe Schamsensitivität positiv evaluiert werden und dementsprechend auch ein zentrales Sozialisationsziel darstellen (Röttger-Rössler 2004), so würde die Aufrechterhaltung dieser Annahme in der Konsequenz zu der Hypothese führen, dass die in „Schamkulturen“ lebenden Personen insgesamt nur ein geringes Selbstwertgefühl ausbilden, was als äußerst zweifelhaft erscheint. Hier lohnt es, eine kulturell relativistische Perspektive einzunehmen.

Auf der Grundlage der Analyse von Daten aus 135 Kulturen konstatieren Casimir und Schnegg (2002), dass Scham als universale Emotion bezeichnet werden kann, da sie für alle untersuchten 135 Kulturen belegbar ist. Gleichzeitig betonen sie die kulturspezifische Ausgestaltung der Scham: „Culture prescribes and constructs the enacting of shame-feelings – it spells out when and why these feelings can or should be experienced and exhibited and when they should be suppressed“ (ebd., S. 271). Im Schamerleben bewerten Menschen sich selbst und ihre Handlungen durch die Augen der anderen, d. h. auf Basis der von einer sozialen Gruppe als verbindlich betrachteten Normen und Werte, weshalb Scham auch als soziale Emotion kategorisiert wird (vgl. Scheff 1988; Casimir und Schnegg 2002; Casimir 2009). Eine Verletzung dieser Werte durch ein Individuum führt zum Schamerleben, vor allem wenn

andere, für das Individuum wichtige Personen, davon Kenntnis haben (Barrett 1995; Holodynski und Friedlmeier 2006).

Scham lässt sich also definieren als eine im subjektiven Erleben unangenehme und somit negative Emotion, die sich in einem Individuum einstellt, wenn es realisiert, dass es zentralen sozialen Standards nicht genügt und relevante Andere darum wissen. Scham und Beschämung gehen mit wichtigen sozialen Inklusions- und Exklusionsprozessen einher. In ihrer Extremform wird aus der sozialen Exklusion die Schande, die kollektive Ehrkulturen (siehe 3.2) prägt und die Ludgera Vogt (1994) auch von der „Radikalität“ von Ehre- und Schandekonstrukten sprechen lässt.

3 Kulturspezifische Aspekte von Ehre

3.1 Kulturbegriff

„The culture of a group consists of the shared, socialized knowledge and behaviour“ (Peoples and Bailey, 2003). In dieser kurzen, allgemein gefassten Definition der Kulturanthropologen James Peoples und Garrick Bailey stecken fünf wichtige und hilfreiche Elemente für das weitere Nachdenken über Kultur.

1. *Group*: Kultur wird als etwas definiert, das nicht nur Einzelpersonen sondern immer eine Gruppe betrifft.

2. *Shared*: Hiermit wird noch einmal betont, dass es sich um geteilte und damit kollektive Bestandteile handelt, die Kultur ausmachen. Im Umkehrschluss weist dieser Kommentar darauf hin, dass ein Zuwiderhandeln von Individuen gegen diese geteilten Kulturbestandteile womöglich Konflikte nach sich ziehen kann, was im Zusammenhang mit Ehrkonzepten von Bedeutung ist.

3. *Socialized*: Ein weiterer wichtiger Aspekt für unser Kulturverständnis ist die Frage nach dem Erlangen von Kultur. Peoples und Bailey verweisen darauf, dass die Bestandteile von Kultur im Prozess der Sozialisation angeeignet werden. Dies ist zu unterscheiden etwa von der volksmündlichen Rede eines kultivierten Verhaltens: dies kann sowohl durch Erziehung erworben als auch durch bewusstes Lernen kurzfristig angeeignet werden (denkt man z.B. an den Knigge-Ratgeber). Sozialisation im Sinne einer Enkulturation aber ist ein langfristiger Prozess, was im Kontext von Migration eine besondere Rolle spielt. Ein weiterer Aspekt von Sozialisation ist, dass sie neben expliziten auch implizite Komponenten beinhaltet. Letztere lassen sich meist schwierig beschreiben und erklären, was im Volksmund oft zu der Vorstellung führt, gewisse Verhaltensweisen seien rein genetisch bedingt; eine Annahme, die bezüglich menschlichen Verhaltens eher öfter als selten in eine argumentative Sackgasse führt.

4. *Knowledge*: „Wissen“ verweist auf die explizit – meist verbal - darstellbaren, kognitiv erworbenen und prozessierten Bestandteile menschlicher Kultur hin.

5. *Behaviour*: Mit „Verhalten“ wiederum wird das habitualisierte, also verinnerlichte, zur Gewohnheit gewordene Handeln benannt.

Als Kulturanthropologen fokussieren Peoples and Bailey in ihrer Überlegung zu Kultur weniger auf Gesellschaft denn auf kleinere Gruppen, was sich aus dem Erkenntnisinteresse des Faches ableiten lässt. Wie in Kapitel 2 bereits angesprochen, erscheint es sinnvoll, sich der Differenzierung zwischen einer kulturellen oder ethnischen Gruppe und einer Aussage über eine gesamte Gesellschaft bewusst zu sein. Auch wenn in der Alltagssprache schnell die Rede von „den Deutschen“ oder „den Mexikanern“ ist, so vermag eine differenzierte Perspektive doch gerade im Kontext von Migration einem besseren Verständnis und einer gezielten Kommunikation dienlich sein.

3.2 Beziehungen zwischen Kultur und Individuum

Für ein besseres Verständnis grundlegender kultureller Unterscheidungen ist es sinnvoll, sich die in der Kulturpsychologie gängige Dichotomie von individualistischen und kollektivistischen Kulturen näher anzuschauen. Dies eröffnet in der Folge ein Verstehen von Ehrkulturen, die, im Sinne des eingangs skizzierten Ehrbegriffs, bei dem sowohl die Selbsteinschätzung als auch die Einschätzung der relevanten Anderen maßgebende normative Größen darstellen, als spezifische Fälle kollektivistischer Kulturen verstanden werden (siehe 4.1).

In der Sozialpsychologie sowie der Kulturvergleichenden Psychologie geht man davon aus, dass es Kulturen gibt, die als „individualistisch“ bzw. als „kollektivistisch“ bezeichnet werden können. Daraus leiten sich die Begrifflichkeiten individueller vs. kollektiver Ehre ab, die in Kapitel 2 beschrieben sind. Bei der Verwendung dieser Dichotomie sollte berücksichtigt werden, dass es sich um eine modellhafte Darstellung von Kulturen handelt. Anhand von Modellen oder Schemata lassen sich zwar komplexe Sachverhalte - und Kultur zählt zweifelsohne zu einem solchen - vereinfacht darstellen, aber sie bergen auch die Gefahr, sich durch ihre Statik und Vereinfachung zu Generalisierungen verleiten zu lassen. Gerade bei der gewünschten Auseinandersetzung mit Ehrkonzepten ist es daher wichtig, sich der Dynamik und Wandelbarkeit von Konzepten, Kulturen, gesellschaftlichen Systemen etc. bewusst zu sein. Ziel der Darstellung ist also ein grundlegendes Verständnis von Kernaspek-

ten zu erlangen und zugleich den Fokus auf Ressourcen und Wandel zu legen, damit Integration gelingen kann.

Kollektivistische Kulturen - In der Kulturpsychologischen Forschung befassen sich einige Autoren mit der Unterscheidung von kollektivistischen und individualistischen Kulturen (z.B. Diener & Diener, 1995; Hofstede, 1984; Kitayama, Markus & Kurokawa, 2000; Markus & Kitayama, 1991). In kollektivistischen Kulturen wird den Individuen eine extreme emotionale Verbundenheit mit ihrer Ingroup zugeschrieben (Rodriguez Mosquera, 1999), welche im Zusammenhang mit der Betonung von Integrität, Loyalität und Solidarität gegenüber anderen Personen des jeweiligen Kollektivs steht. Dies bedeutet auch, dass Gruppeninteressen den Bedürfnissen eines Individuums übergeordnet sind und, dass dem Individuum abverlangt wird, als Mitglied seiner Bezugsgruppe auf das Wohlergehen anderer Gruppenmitglieder zu achten. Im Gegenzug ist man Teil der Gruppe, was eine wichtige Ressource darstellt, die zum Tragen kommt, wenn man selbst Hilfe benötigt.

Durch die starke Gruppenzugehörigkeit und die Identifikation der Mitglieder über den Zusammenhalt der Gruppe sind Konkurrenzverhaltensweisen statt auf interindividueller Ebene auf Gruppenebene zu finden, weil zwischen den Gruppenmitgliedern eine hohe Interdependenz besteht. Da in kollektivistischen Kulturen die Identität einer Person stark von ihrer Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einem Kollektiv sowie von ihrer Position darin abhängt, beschreiben Markus und Kitayama (1991) die Konstruktion des Selbst in kollektivistischen Kulturen als interdependent. Die Interdependente Sicht auf das Selbst heißt: das Selbst erhält seine Bedeutsamkeit in Relation zu den Beziehungen, in die es eingebettet ist. Die Aufgabe eines jeden Individuums in dieser Gesellschaftsform ist, sich anzupassen, Mitglied zu sein. Was mitunter auch bedeutet, persönliche Wünsche zugunsten der Harmonie zurückzustellen (Kitayama et al., 2000), welche in kollektivistischen Kulturen einen großen Einfluss auf das subjektive Wohlbefinden hat (Kwan, Bond & Singelis, 1997). Das Individuum selbst zeigt sich deshalb typischerweise bescheiden und diskret anstatt auffällig oder auf den eigenen Vorteil bedacht, wie es in individualistischen Gesellschaften eher beobachtet wird. In Studien zum Kulturvergleich bezüglich der Emotionen, die in diesen Kulturen zentral sind, wurde eine Betonung der sogenannten socially engaged emotions ausgemacht (Markus & Kitayama, 1991), d.h. jener Emo-

tionen, die zum Beispiel Zugehörigkeit und Respekt ausdrücken. Dazu gehört auch Scham.

Im Zusammenhang mit japanischen Studienteilnehmern konstatieren Heine et al. (2001) beispielsweise, dass diese nicht nur sensitiver für negative selbstrelevante Informationen sind, sondern, dass sie auch anders als die US-amerikanische Vergleichsgruppe auf diese Informationen reagierten: Nach der Feststellung eines Fehlers arbeiteten sie härter daran sich zu verbessern, als die Personen in der individualistischen Vergleichsgruppe.

Individualistische Kulturen - Interessanterweise war in der oben zitierten Studie für die US-amerikanischen Studienteilnehmer/innen ein Lob motivierender als Kritik, um eine Verbesserung anzustreben. Dies erscheint sinnvoll, wenn man die unabhängige Sicht auf das Selbst nach Markus und Kitayama (1991) bedenkt: Fähigkeiten, Talente, die Persönlichkeit oder Traits, also internale Attribute, werden in individualistischen Kulturen aufgedeckt und bestätigt. So werden auch, wie in der Studie von Heine et al. (2001) gezeigt, entdeckte Fähigkeiten und Fertigkeiten einer Person weiter ausgebaut und damit erneut bestätigt. Die Autoren konnten auch zeigen, dass sich die Motivation in einer solchen Gesellschaft aus dem Glauben an sich selbst und die eigenen Fähigkeiten speist.

In individualistischen Kulturen stehen über die Motive hinaus auch Bedürfnisse und Ziele von Individuen im Vordergrund und leiten somit das Handeln Einzelner. Menschen definieren sich stark über Leistungen und arbeiten an der Ausbildung einer eigenen wieder erkennbaren Identität. Deshalb betrachtet sich jede/r Einzelne eher als Einzelkämpfer und unabhängig von Gruppenzugehörigkeiten. Vor dem zwischen Individuen bestehenden Konkurrenzdruck ist wenig Schutz in einer Gruppe zu finden. Eventuelle Gruppenzugehörigkeiten, wie Vereine und Clubs, fordern vom Einzelnen in individualistischen Gesellschaften weniger Pflichten ein, weil sie sich meistens nur auf bestimmte Bereiche des Lebens beziehen (Kitayama & Uchida 2003).

Da in individualistischen Kulturen der Selbstwert mehr Betonung findet (Diener et al., 1995), sind hier eher solche Emotionen typisch, welche eine Person einer anderen gegenüber erhöhen oder zumindest von der anderen Person abgrenzen. Markus und Kitayama (1991) nennen solche Emotionen, z.B. Stolz und das Gefühl von

Überlegenheit, socially disengaged emotions. Auch haben Kitayama und Uchida (2003) eine erhöhte Sensitivität für selbsterhöhende Informationen festgestellt, welche die Unabhängigkeit und Einzigartigkeit des Individuums betonen, die in einer individualistischen Kultur vorteilhaft sind (Kitayama et al., 1997).

Obwohl in einer individualistischen Kultur die Individualität von Personen in den Vordergrund gerückt wird, sollte man bedenken, dass auch dort diejenigen einen sozialen Vorteil haben, die sich normkonform verhalten. Denn wer den kulturellen Erwartungen entsprechend lebt und interagiert, hat es nicht nur leichter, weil er sich besser einfügt, sondern er hat als Folge allgemein ein besseres Lebensgefühl oder Wohlfühl durch positive Rückmeldung von außen (u.a. Heine et al., 2001; Kitayama et al., 1997; Kitayama et al., 2000; Markus & Kitayama, 2003).

Insgesamt ist die dichotome Unterscheidung zwischen individualistischen und kollektivistischen Kulturen in der Realität weniger statisch, als hier skizziert. Kitayama und Uchida (2003) konstatieren, dass Phänomene der sozialen Interaktion, die als typisch kollektivistisch gelten, auch in individualistischen Kulturen beobachtet werden können. So trat das Phänomen der explizit negativen Selbst-Evaluation bei gleichzeitiger implizit-positiver Selbst-Evaluation nicht nur in sozialen Kontexten zwischen Japaner/innen auf, sondern auch bei Proband/innen aus den USA, wenn sie innerhalb einer engen emotional-interdependenten Beziehung betrachtet wurden (z.B. zwischen guten Freunden). Ebenso zeigten Japaner/innen nach US-amerikanischem Muster eine positive Selbsteinschätzung, wenn diese unabhängig von sozialen Bezügen blieb. Kitayama und Uchida schließen daraus, dass die (psychologische) Fähigkeit sowohl der Selbsterhöhung als auch der Selbstkritik allen Individuen zugänglich ist, dass diese aber differenziell aktiviert und ins soziale Leben integriert wird.

3.3 Beispiele für Ehrkonzepte

Im folgenden Abschnitt werden einige Beispiele für Ehrkulturen skizziert, die Casimir und Jung (2009) zusammengestellt haben. Dabei lassen sich zum Teil terminologische wie auch konzeptionelle Parallelen feststellen. Neben Beispielen aus der Ehre-Literatur wird ein aktueller Fall aus Pakistan diskutiert.

3.3.1 Balkan

Montenegro und Nordalbanien

Casimir und Jung bezeichnen Montenegro und Albanien als klassische Fehdegesellschaften. Alle Normen, Werte und Verhaltenskodizes drehen sich um Ehre und Schande. Wenn die Ehre eines Individuums verletzt oder nur in Frage gestellt wird, bedeutet dies Schande: nicht nur für das betreffende Individuum sondern ebenso für den gesamten Haushalt, die erweiterte Familie und den Clan.

Wie in anderen (kollektivistischen) Ehrkulturen auch, diente in Montenegro Tratsch (gossip) als zentraler, indirekter Mechanismus sozialer Kontrolle, auch wenn dies nicht unmittelbar intendiert war, schreibt Christopher Boehm 1984, wobei er sich offenbar auf Praktiken im frühen 20. Jahrhundert bezieht. Wenn bei einer Auseinandersetzung die Ehre eines oder beider Widersacher infrage gestellt wurde, war der Beginn einer Blutrache wahrscheinlich. In derlei Fällen wurden selten Duelle ausgefochten, wie es zu dieser Zeit in Westeuropa der Fall war. Stattdessen würde der beleidigte Mann eine gewisse Zeit über die Beleidigung brüten und später irgendwann den Gegner töten, was man als kaltblütig bezeichnen könnte (Casimir & Jung, 2009).

Im benachbarten Albanien, vor allem im bergigen Norden, wird männliche Ehre mit Mannhaftigkeit und Stärke assoziiert. Gemäß des traditionellen Ehrenkodex (Kanun) stellt Mord eine der am meisten verbreiteten sowie schwerwiegendsten Ehrverletzungen gegenüber einer Familie dar. Der Mörder bringt die Familie des Opfers in einen zeitweiligen Zustand der Ehrlosigkeit, bis wieder Blut geflossen ist (Anderson 2000). Der ehrbarste Weg, dies zu ahnden, besteht darin, den Mörder oder ein männliches Mitglied seiner Familie zu töten. Dies führt oftmals zu Blutfehden, die über Jahrhunderte andauern können, wie Casimir und Jung herausstellen (2009).

Der Begriff Besa umfasst Pflichten, die mit dem Schutz der Ehre eines Hauses, seines Vorstands und dessen Familie einhergehen. Schwandner-Sievers verweist darauf, dass der Begriff eine Vielzahl von Bedeutungen umfasst und beispielsweise für Ehre im Allgemeinen verwendet werden kann, wie auch für das „Ehrenwort“, Loyalität oder Vertrauenswürdigkeit (1996, zitiert nach Casimir & Jung, 2009). Drei der schwerwiegendsten Fälle, in denen Besa gebrochen wird, sind, wenn ein Gast nicht ausreichend geschützt wurde, wenn ein Freund betrogen wurde oder wenn eine

Vergewaltigung stattgefunden hat. In diesen Fällen ist die Ehre verletzt und es gilt sie wieder herzustellen. Der Täter hat das Ansehen des Opfers, dessen Familie bzw. dessen Haushalts beschmutzt und muss seinerseits getötet werden, um die Ehre wiederherzustellen. Wie auch in anderen Ehrkulturen bedeutet Ehrverlust den „sozialen Tod“ für die Opferfamilie, ein Zustand, der durch eine Bluttat geahndet werden muss.

3.3.2 „Arabische Welt“ und Türkei

Die Aḥaywāt Beduinen

Stewart (1994), der Feldforschung bei den Aḥaywāt Beduinen im Sinai betrieb, stellt anhand der verwendeten Begriffe für „Ehre“ 'ird und sharāf die unterschiedlichen Dimensionen von Ehre dar. Während sharāf für vertikale Ehre steht, wozu etwa Rang und Ansehen gehören, bezieht sich 'ird auf horizontale Ehre und hier explizit auf weibliche Ehre. Ein sexueller Affront gegenüber eines weiblichen Familienmitglieds eines Mannes bedeutet stets die Anfechtung der Ehre ('ird) eines Mannes. Abu-Zaid (1966, S. 247, zitiert nach Casimir & Jung 2009) beschreibt für die Awlad Ali Beduinen in Ägypten ebenso, dass der Begriff 'ird „is used only in connection with female chastity, prudence and continence.“ Die Bedeutung von 'ird bezieht sich ausschließlich auf das Verhalten der weiblichen Gesellschaftsmitglieder und auf sexuelle „Beleidigungen“, die durch sie oder gegen sie entstehen können.

Die Kabylen Algeriens

Niemand, so Casimir und Jung, hat das komplexe Netzwerk sozialer Beziehungen rund um das Ehre und Schande Paradigma gründlicher studiert als Pierre Bourdieu (1966) in seiner Analyse der Kabylen Kultur in Algerien. Er berichtet, dass die Kabylen zwischen ḥurma und nif unterscheiden. Ḥurma steht für „honour, that entirety of wich is h'aram, that is to say all that is prohibited under the penalty of committing sin, or is sacred“ (1966, S. 216). Nif steht für Selbstbewusstsein oder point of honour. Ehre (nif, ḥurma) ist bei den Kabylen in einen Bezugsrahmen in Rituale des Gabentauschs eingebettet, in denen Ehre und Rangordnung manifestiert werden. Die Qanun (verwandt den Kanun in Albanien), also die ehrbezogenen Normen und Regeln werden in der Regel auf Dorfebene bestimmt. Wie in vielen Kulturen in der Region bezieht sich die Ehre eines Mannes auf seine Mannhaftigkeit, seine Tapferkeit und auf den Respekt (laḥya), den er von anderen erwarten kann (siehe auch Kapitel

4.1 zum Respekt). Folglich ist die Ehre eines Mannes bezogen auf „one’s house, one’s women, one’s rifles“ (1966, S. 219) also auf, im weitesten Sinne, den „Besitzstand“ eines Mannes.

Türkei

Die türkische Gesellschaft wird zu den Gesellschaften gerechnet, in denen Scham und Stolz stark betont werden (Petersen 1985; Schiffauer 1983). In der türkischen Sprache gibt es mehrere Begriffe, die sich ins Deutsche mit Ehre übersetzen lassen. Hier sind besonders die Begriffe *namus*, *şeref* und *onur* als Umschreibung der Ehre einer Person gebräuchlich (Ataby & Mühlig-Versen, 2004; Tunc, 2008). Dabei bezeichnet *namus* wörtlich übersetzt die Ehrbarkeit, wird aber vornehmlich auf die geschlechtsspezifische Ehre und die Einhaltung der Geschlechterrolle eines Individuums bezogen. *Şeref* steht für Ansehen, Würde, Ruhm und Ehre gleichermaßen und wird in Kombination mit weiteren Begriffen für den Ausdruck eines Ehrenkodex sowie von Ehrverletzungen gebraucht. Dieser Begriff beschreibt die persönliche Ehre oder Würde einer Person. Das türkische Wort *onur* gilt als sprachgeschichtlich modernerer Begriff für Ehre, mit Ähnlichkeiten zu vergleichbaren Begriffen in romanischen Sprachen sowie im Englischen, und ist inhaltlich wie *şeref* zu verstehen. Auf der Suche nach weiteren türkischen Übersetzungen für das Wort Ehre, finden sich weitere Begriffe, die mit dem Ruf und Ansehen eines Individuums und dem Einhalten von Sitten in Verbindung stehen. Diese Vielfalt an Begriffen, die mit Ehre, ehrenhaftem Verhalten und Ehrbarkeit zu tun haben, deutet darauf hin, dass Ehre im Türkischen ein zentrales Konzept ist und zumindest wichtiger als im Deutschen.

Diese Vielfalt deutet darüber hinaus aber auch darauf hin, dass es schon rein linguistisch schwierig ist, mit dem einen deutschen Wort Ehre die verschiedenen Differenzierungen in anderen Sprachen zu übersetzen, was eine differenzierte Betrachtung wichtig erscheinen lässt.

3.3.3 Zentralasien

Pakistan (aktuell)

Hasnain Kazim berichtete für *spiegel-online* (05.11.2012): Ein Ehepaar aus einem Bergdorf in der Region Kaschmir hat seine eigene Tochter mit Säure verätzt und damit tödlich verletzt. Sie begründeten ihre Tat damit, dass das 15-jährige Mädchen

einem auf einem Motorrad vorbeifahrenden Jungen „zweimal hinterher“ geschaut haben soll. Der Vater hätte ihr dies grundsätzlich untersagt. Reportern gegenüber erklärte der Mann, dass der Ruf der Familie schon einmal durch ein schändliches Verhalten einer älteren Tochter gelitten habe. „Die Leute“ sprächen schon schlecht über die Familie. Laut des Berichts, zeigten weder Vater noch Mutter der Getöteten irgendwelche Anzeichen von Reue.

Auch wenn mangels tieferer Kenntnis des Sachverhalts und des sozialen Kontextes wichtige Informationen fehlen, fallen für eine Interpretation doch mindestens zwei Dinge ins Auge. Zum einen scheint nach „westlichen Standards“ das Vergehen des Mädchens, sich nach einem Jungen umgeschaut zu haben, in keinem angemessenen Verhältnis zur Sanktionierung durch die Eltern zu stehen. Zum anderen erzielt die Wahl von Säure als Bestrafung, unabhängig davon, ob die Todesfolge beabsichtigt war oder billigend in Kauf genommen wurde, zwei Effekte: (1) der Artikel berichtet, dass Verstümmelungen durch Säure in Pakistan häufig zu beobachten seien, um den Ruf einer Familie oder eines Mannes nach einer „Ehrverletzung“ durch eine Frau wieder herzustellen. Die Entstellung des Gesichts deutet hier darauf hin, dass die Familie bereit ist, das öffentlich sichtbare Antlitz der Frau nachhaltig zu entstellen und damit für alle sichtbar zu machen, dass der mittelbare „Gesichtsverlust“ der Familie durch den unmittelbaren Verlust der Gesichtszüge des Opfers repariert wurde. Häufiger noch als durch die eigene Familie würden diese Attentate von Männern gegenüber Frauen verübt, mit denen sie in irgendeiner Art Beziehungsstreitigkeiten hätten. (2) Im Aufmacher des Artikels fokussierte Kazim darauf, dass die Eltern keine Reue zeigten. Dies wirkt auf den/die westeuropäische/n Leser/in zutiefst irritierend, da im Repertoire seiner/ihrer moralischen Standards Reue und Vergebung feste Größen bedeuten. Im Kontext der pakistanischen Dorfgemeinschaft lässt sich die fehlende Reue womöglich so verstehen, dass die Eltern ihren Ruf nur dann glauben retten zu können, wenn sie ihre Linie konsequent durchhalten. Einer etwaigen Strafmilderung durch ein individuelles Reuebekenntnis steht die Wiederherstellung der Familienehre durch eine konsequente Aufrechterhaltung der harten Linie gegenüber der Öffentlichkeit entgegen. Dass diesem Verhalten sozusagen eine soziale Logik zugrunde liegen mag, entgeht dem Leser weitestgehend. Ebenso die Frage nach den weiteren Gefühlen, die Mutter und Vater nach der Tat hegen, würden sie außerhalb ihres sozialen Kontexts und nicht öffentlich danach gefragt.

An dieser Stelle lässt sich ein Rückschluss zur Emotionstheorie vollziehen: ein spezifischer, sozio-kultureller Kontext führt zu spezifischen Gefühlsregeln und entsprechenden Handlungsimplicationen. Ich vermag an dieser Stelle nicht einzuschätzen, wie genau diese aussehen. Aber ein Verweis darauf erscheint mir legitim, da die Handlung der Eltern keinen Einzelfall darstellt.

4 Gemeinsamkeiten und Reibungspunkte unterschiedlicher Ehrkonzepte

4.1 Ehrbedrohung und Verteidigung von Ehre

In diesem Kapitel liegt der Schwerpunkt auf kollektivistischen Ehrkulturen, ihren Charakteristika und den sich daraus ableitenden möglichen Reibungspunkten gegenüber individualistischen Ehrkulturen. Dabei ist es wichtig sich vor Augen zu führen, dass sich die Handlungsimplicationen in Ehrenkodizes in erster Linie auf Mitglieder derselben Referenzgruppe, also der eigenen Ehrkultur beziehen. Die Auseinandersetzung en gros mit anderen Ehrkulturen ist ein Phänomen im Kontext von Migration.

Ein zentrales Thema bei Ehrkulturen – sowohl individualistischen als auch kollektivistischen – sind Ehrbedrohung und Beleidigung der Ehre. In mehreren psychologischen und sozialanthropologischen Untersuchungen, wurde eine starke emotionale Wirkung durch Ehrbedrohungen festgestellt (Cohen & Nisbett, 1994; Cohen et al., 1996; Nisbett & Cohen, 1996; Peristiany, 1965; Pitt-Rivers, 1977; Stewart, 1994). Ijzerman und Kollegen (2007) stellen heraus, dass Ehrbedrohungen, die durch andere als einen Selbst oder nahe Angehörige verursacht werden, sehr häufig Ärgerreaktionen hervorrufen, die wiederum aggressives Verhalten nach sich ziehen.

In kollektivistischen Ehrkulturen wird Ärger vor allem dann verspürt, wenn der Angriff: 1. in der Öffentlichkeit stattfindet, 2. den Ruf einer weiblichen Verwandten im Sinne von sexueller Scham gefährdet oder 3. die Männlichkeit bedroht (Fischer, Manstead & Mosquera, 2002).

Weber und Titzmann (2003) haben verschiedene grundlegende Ärgerreaktionsformen in funktionale und dysfunktionale Reaktionen unterteilt. Aggressives Verhalten stufen sie als dysfunktional im Sinne einer für das Individuum unvorteilhaften oder schädigenden Verhaltensweise ein. Darin liegt bereits auf der emotionalen Ebene

ein Hinweis auf mögliche Reibungspunkte zwischen verschiedenen Ehrkulturen.² Denn im Lichte der immensen Bedeutung des *social image / face* innerhalb einiger kollektivistischer Ehrkulturen erscheint es den betroffenen Akteuren vollkommen funktional, auf eine Ehrbedrohung für alle sichtbar aggressiv zu reagieren. Wikan (2008) verweist darauf, dass *face* in einigen Sprachen mit der Bedeutung von *honor* gleichgesetzt werden kann; so im Kurdischen, im Arabischen sowie im Chinesischen und Japanischen. Eine Studie von Rodriguez Mosquera, et al. (2008) zeigt, dass Personen aus kollektivistischen Ehrkulturen – eher als Personen aus individualistischen Ehrkulturen – das Motiv verfolgen, ihr soziales Image zu beschützen.

Für Mitglieder individualistischer Ehrkulturen vermag eine aggressive emotionale Reaktion wiederum nicht unmittelbar zugänglich zu sein, da sich für sie kulturell bedingt andere Reaktionsformen wie *Feedback geben* oder *Ärgersituationen* vermeiden als funktional darstellen (Weber und Titzmann, 2003).

Da dem Ansehen im sozialen Umfeld ein hoher Wert beigemessen wird, besteht in Ehrkulturen eine ausgeprägte Sensitivität gegenüber sozialer Wertschätzung bzw. Abwertung (z.B. durch Beleidigung) der Person und des Verhaltens (Peristiany, 1965; Pitt-Rivers, 1977; Stewart, 1994). Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass Ehre in kollektivistischen Ehrkulturen etwas Persönliches darstellt: Ehre gehört zu einem Individuum und ist nicht nur eine (veraltete) Redensart, wie etwa „es ist mir eine Ehre, die Laudatio halten zu dürfen“ in individualistischen Ehrkulturen. Die Reaktion auf eine Ehrverletzung fällt im Zusammenhang mit Öffentlichkeit und Zeug/innen stärker aus (vgl. Rodriguez Mosquera, 1999). Dabei kann sich die Art des Angriffs auf die Ehre sehr unterschiedlich gestalten. Tratsch (*gossip*) ist sehr bedeutsam in einer Ehrkultur, da so der Ruf beschädigt werden kann. Lästern und Gerüchteverbreiten wird auch als Bestrafung für schändliches Verhalten eingesetzt (Al-Khayyat, 1991). Aber auch verbale oder körperliche Angriffe können der Ehre eines Menschen in Ehrkulturen Schaden zufügen, wie zum Beispiel ein soziologisches Experiment von Cohen et al. (1996) zeigt. Darin wurden Studierende aus US-amerikanischen Nord- und Südstaaten auf einem Universitätskorridor angerempelt und beschimpft, woraufhin ihre emotionale, kognitive und physiologische Reaktion gemessen wurde. Es wurde in allen Bereichen eine extremere Reaktion auf die als

² Dies trifft nicht für alle kollektivistischen Ehrkulturen zu. So wird in einigen südostasiatischen wie auch ostasiatischen Kulturen trotz einer kollektivistischen Struktur offen aggressives Verhalten negativ sanktioniert, wohingegen die Emotionskontrolle positiv evaluiert wird.

Ehrverletzung empfundene Attacke bei den Studenten aus den Südstaaten festgestellt – also bei jenen aus einer Kultur kollektiver Ehre.

Da in Ehrkulturen selbst kleine Auseinandersetzungen, wie das Anrempeln auf dem Flur, für den Kampf um das Ansehen und den sozialen Status stehen (Cohen et al., 1996), können auch geringfügige Angriffe Wirkung zeigen, da es mitunter darum geht, nicht unterwürfig zu reagieren (Daly & Wilson, 1988). Aus diesem Grund ist die Verteidigung der eigenen Ehre wie auch der Familienehre so entscheidend. Cohen et al. (1996) beschreiben einen Insult-Aggression-Circle in Ehrkulturen: Beleidigungen und Anwendung von Gewalt führen über die Beeinträchtigung des Ansehens zu Gegengewalt, welche darauf zielt, den guten Ruf wieder herzustellen.

Aus der sozialanthropologischen Forschung sind allerdings auch Fälle bekannt, bei denen in Ehrkulturen Ehrverletzungen nicht in letzter Konsequenz beantwortet wurden, sondern in denen organisierte Mediation dazu beigetragen hat, dass offene Konfrontationen vermieden werden konnten und es nicht zu dem eben beschriebenen Insult-Aggression-Circle gekommen ist (vgl. Stewart, 1994; Ginat, 1982).

Geschlechtsspezifische Ehre

In den meisten kollektivistischen Ehrkulturen herrschen unterschiedliche einander bedingende Normen für weibliche und männliche Gruppenmitglieder. Für den Mann sehen die geschlechtsspezifischen Rollen einer Ehrkultur unter anderen die Demonstration von Stärke vor. Er soll seine Familie beschützen und verteidigen können und er soll zeugungsfähig sein (Cohen & Nisbett, 1994; Cohen et al., 1996; Nisbett & Cohen, 1996; Peristiany, 1965; Pitt-Rivers, 1977; Rodriguez Mosquera, 1999; Stewart, 1994). Söhne werden zu mehr Unabhängigkeit erzogen als Töchter, außerdem wird ihnen mehr Aggressivität gewährt (Uslucan, 2007).

Gilmore (1990) konstatiert, Verhaltensnormen einer Ehrkultur stünden in engem Zusammenhang mit der Vorstellung, was einen „echten Mann“ ausmache.

Dem komplementär gegenüber stehen Normen, an denen sich Frauen in Ehrkulturen orientieren sollen: Töchter zeigen sich eher abhängig bzw. ergeben und werden dies auch zunehmend mit steigendem Alter, auf Grund sozialer Strukturen (Uslucan, 2007). Außerdem bedeutet weibliche Ehre in Ehrkulturen sexuelle Keuschheit und Diskretion (Peristiany, 1965). Peristiany schreibt: „Women’s foremost duty to self

and family is to safeguard herself against all critical allusions to her sexual modesty. In dress, looks, attitudes, speech, a woman, when men are present, should be virginal as a maiden and matronly as a wife“ (1965, S. 32).

Was den sozialen Druck auf die Frauen einer Ehrkultur noch erhöht, ist ihre Verantwortung der Familie keine Schande zu bereiten. Denn, wie Peristiany weiterhin äußert: „For an unmarried woman shame reflects directly on parents and brothers...“ (1965, S. 32). Hier wird deutlich, dass der Ruf des Mannes und der ganzen Familie enorm vom Verhalten der Frau abhängt (vgl. Gilmore, 1987). Innerhalb der Kernfamilie gilt ein unterwürfiges und gehorsames Verhalten der Frau zunächst dem Vater und den Brüdern, nach der Heirat dann dem Ehemann gegenüber (Al-Khayyat, 1990).

Und nicht nur seitens der Frauen sind Zurückhaltung und Scham in Ehrkulturen geboten, sondern allgemein gilt das persönliche Attribut bzw. die innere Disposition des Sinnes für Schamhaftigkeit, des *sense of shame* als zentral (Gilmore, 1987; Peristiany, 1965; Pitt-Rivers, 1977). Wenn jemand einen *sense of shame* hat, sind ihm die eigene Ehre und der eigene Ruf nicht gleichgültig (Rodriguez Mosquera, 1999; Rodriguez Mosquera et al., 2002; Peristiany, 1965). Ehrkulturen zeichnen sich also vor allem hinsichtlich der immensen sozialen Orientierung an der eigenen kulturellen Gruppe aus, sowie der ungleichen Genderverhältnisse in Bezug auf Erhalt und Verlust der Ehre.

Wikan benennt noch einen weiteren Aspekt von Ehrkulturen, der sich aus dem strengen Normenset ergibt. In Ehrkulturen existiert so etwas wie der Anspruch auf Respekt. Mitglieder von Ehrkulturen, die sich normkonform verhalten, haben ein „right to honor“ (2011, S. 57), ein Anrecht auf Ehre und damit auf Respekt von ihrer Umwelt.

4.2 Mögliche Reibungspunkte bei unterschiedlichen Ehrkulturen

Inwiefern könnten Probleme auftreten, wenn kulturelle Gruppen mit unterschiedlichen Ehrkonzepten aufeinandertreffen?

Im Kontext von Migration treten ehrbezogene Handlungen vor allem dann ins öffentliche Bewusstsein, wenn sie mit Normen und Gesetzen der Mehrheitsgesellschaft

nicht in Einklang stehen. Besondere Aufmerksamkeit erlangen seit einigen Jahren sogenannte Ehrenmorde. Unni Wikan konstatiert diesbezüglich eine Rückwärtsbewegung in den „Nordic countries“ in „men’s attempts to control female sexuality“ (2011, S. 52). Dazu zählen Zwangsheiraten und die Sanktionierung eines von der Ehrkultur einer Gruppe abweichenden Lebensstils vor allem weiblicher Familienmitglieder.

Ein zentraler Reibungspunkt ist folglich zum einen der Konflikt zwischen den Gesetzen einer Mehrheitsgesellschaft sowie den Maßstäben und Verhaltenscodes einer Minderheit. Zum anderen steckt in der Betonung von Genderdifferenzen aber auch eine moralische Komponente. Die moralische Integrität der Mitglieder einer Ehrkultur findet unter anderem Ausdruck in der Kontrolle weiblicher Sexualität durch Männer und im Umkehrschluss durch adäquates Verhalten von Frauen. Gerade in mittel- und nordeuropäischen Gesellschaften hat im Zuge von Emanzipation und Gendergerechtigkeit aber ein Wandel in den moralischen Vorstellungen bezüglich weiblicher und männlicher Sexualität stattgefunden, der diesbezügliche Normen kollektivistischer Ehrkulturen konträr gegenüber steht.

Ein dritter Aspekt liegt in der Kodierung von kollektiver Ehre begründet: dort, wo die Nichtbeantwortung einer Provokation, also einer Beleidigung oder Bedrohung der Ehre, zu Ehrverlust führen kann, wird ein Mitglied dieser Gruppe auch dann aggressiv und möglicherweise mit Gewalt reagieren, wenn die Situation in den Augen der Mehrheitsgesellschaft keine Gewalt legitimiert (zu Ärger siehe Kapitel 4.1). Situationen, in denen Gewalt als legitim betrachtet wird, gibt es in individualistischen Ehrkulturen eher wenige (Ausnahmen wären z.B. Notwehrsituationen, die Gewalt legitimiert, aber mit Ehre wenig bis gar nicht in Verbindung gebracht werden).

Weitere Konflikte zwischen Individuen und Gruppen mit unterschiedlichen Ehr-Konzepten (im weitesten Sinne) treten womöglich da auf, wo das Wissen über die Ehr-Konzepte der Anderen fehlt: Ein wichtiger Aspekt im Kontext von Migration bzw. aus der Perspektive der Integrationsförderung ist die Notwendigkeit, Ehrkonzepte und damit verbundene Normen zu erkennen und zu verstehen. Infolge dieser Unkenntnis kann es dazu kommen, dass bestimmte Handlungen von den Einen als Ehr-Bedrohungen von den Anderen empfunden werden, worauf sie mit dem Versuch der Wiederherstellung ihrer Ehre reagieren – obschon die anderen keine Ehrbedrohung beabsichtigt haben.

Auch können, bedingt durch unterschiedliche Konstrukte, Konflikte entstehen, wenn gruppenbezogene Ehrvorstellungen auf individuumsbezogene Ehrvorstellungen treffen und es somit zu „Missverständnissen“ insofern kommen kann, als dass Mitglieder einer gruppenbezogenen Ehrkonzeption, Ehrbedrohungen als Angriffe auf die Gesamtgruppe wahrnehmen, was heftigere Auseinandersetzungen (quantitativ und ggf. auch qualitativ) zur Folge hat, als wenn Ehrbedrohungen nur auf Individualebene wahrgenommen werden.

Reibungspunkte bestehen beispielsweise auch hinsichtlich der Erziehung von Kindern und Jugendlichen. Fast schon als „klassisch“ können die Versuche von Familien mit kollektiver Ehrkultur bezeichnet werden, ihre Töchter (bisweilen auch Söhne) von koedukativem Sport- und Schwimmunterricht, aber auch Sexualkundeunterricht fernzuhalten. In einem konkreten Fall entschied das Hamburger Verwaltungsgericht 2004 gegen die Forderung einer türkischstämmigen Mutter, die ihre beiden Töchter vom Sexualkundeunterricht im Biologiekurs befreien lassen wollte, da die Unterrichtsinhalte nicht mit „ihren muslimischen Werten übereinstimmen“ würden (Leffers, 2004). Wikan verweist bezüglich des religiösen Arguments darauf, dass es eher die Kodes von Ehre und Schande sind, die kulturelle Unterschiede zwischen den Geschlechtern verfestigen, als der Islam als Religion. Sie zitiert den syrischstämmigen dänischen Parlamentsabgeordneten, Naser Khader: „The entrenchment of honor and shame creates more problems for integration in Denmark than does Islam, which in many ways is a pragmatic religion“ (Wikan, 2008, S. 65). Demnach kann davon ausgegangen werden, dass nicht der muslimische Glaube „an sich“ sondern die spezifischen Verhaltenskodizes im Sinne einer Ehrkultur derlei Spannungen hervorrufen.

Nicht alle Reibungspunkte zwischen Ehrkulturen führen zwangsläufig zu offen aggressivem Verhalten. Unterschiede im Ehrverständnis können auch still oder unauffällig beantwortet werden. Dies kann mit einer spezifischen Art von Verhaltensstandards zusammen hängen, die keine konfrontativen Handlungen fordern, sondern Zurückhaltung als Tugend deklarieren. So gibt es beispielsweise einige asiatische Gesellschaften, in denen es als unangemessen bewertet wird, in der Öffentlichkeit lautstark und aggressiv zu agieren. Hier gilt es, sowohl das eigene Gesicht (face / social image) zu wahren als auch sein Gegenüber keinen Gesichtsverlust erleiden

zu lassen. Obschon also Ehrbedrohungen wahrgenommen werden, müssen sie nicht zwangsläufig offen konfrontativ beantwortet werden.

5 Integration

Unterschiede in den jeweiligen kulturellen Traditionen bezüglich Ehre und Schande stellen für zwei aufeinandertreffende Kulturen eine Herausforderung im besonderen Ausmaß dar. Im Gegensatz zu vielen anderen kulturellen Konstrukten ist die Kompromissbereitschaft im Bereich der Ehre außergewöhnlich gering. Eine Mischung von Ehrsystemen scheint daher oft ausgeschlossen, und selbst die parallele Existenz zweier Ehrsysteme im gleichen geographischen Raum problematisch. Dies ist, wie oben bereits beschrieben, zum großen Teil auf die starke emotionale Reaktion, die mit Ehrverletzungen einhergeht, zurückzuführen. Wikan konstatiert: „Honor is an absolute and not subject to compromise.“ (Wikan 2008, S. 64). Folglich erscheint es uns zunächst wenig förderlich, auf Kompromisse in der Auslegung oder Definition von Ehrkonzepten hinzuwirken. Ehre bedarf besonderer Integrationsstrategien.

5.1 Integration vs. Assimilation

Eine landläufige Vorstellung von Integration gleicht einer Einbahnstraßenführung: Menschen aus unterschiedlichen Herkunftsländern migrieren in ein Land x, wo von ihnen erwartet wird, dass sie sich (selbst) integrieren. Hier wird Integration gesagt, aber Assimilation gemeint. Assimilation bedeutet in seiner Reinform aber, dass Werte, Normen, Überzeugungen, Sprache etc. der eigenen Herkunft aufgegeben werden und stattdessen diejenigen der neuen Heimat angenommen werden. Im Gegensatz dazu, sollte das Ideal gelungener Integration in einer strukturellen Angleichung der Teilhabechancen, bei gleichzeitiger kultureller Vielfalt und Eigenständigkeit, gesehen werden (vgl. Uslucan 2011). Insbesondere in der kompromissarmen Zone der Ehre ist ein solches Modell aber häufig schwer zu verwirklichen. Dies schließt die erfolgreiche Integration der immigrierenden Gruppe in anderen Bereichen nicht aus. Integration darf nicht als Ganz-oder-gar-nicht Vorgang verstanden werden. Uslucan (2011) verweist darauf, dass Integration segmentiert verläuft: „Die Erkenntnisse der Migrationsforschung zeigen, dass soziale Integration vielfach segmentiert verläuft. Migranten mögen in einigen Bereichen relativ gut integriert sein, in anderen aber

können und wollen sie weniger am gesellschaftlichen Leben teilhaben und ziehen ein Leben unter sich vor.“ (Uslucan: 2011, S. 8).³

Eine Herausforderung zwischen Integration und Assimilation sind Bereiche, in denen Ehrkonzepte und entsprechende Handlungen einer immigrierenden kulturellen Gemeinschaft mit der Gesetzgebung der „aufnehmenden“ Gesellschaft im Konflikt stehen. Hier kommt es gelegentlich zum Versuch der Minderheit⁴, ihre Normen auch juristisch durchzusetzen. Doch erscheint es der Integration nicht förderlich, wenn sich bestimmte Gruppen „Parallelgesetze“ schaffen, wie es Ahmet Yazici, stellvertretender Vorsitzender der islamischen Gemeinden Norddeutschlands, im oben genannten Fall des Hamburger Verwaltungsgerichts formulierte.

Zugleich kann die Mehrheitsgesellschaft juristisch auf Themen bestimmter Gruppen reagieren, beispielsweise hat Norwegen als erstes Land in Europa 2004 Zwangsheiraten unter Strafe gestellt. Damit wird nach dem Ermessen der Mehrheitsgesellschaft der Gleichstellung der Geschlechter bzw. dem Schutz vor allem der Frau Rechnung getragen. Dies ändert zunächst nichts an den ehrkulturellen Normen selbst.

5.2 Fallbeispiel Deutschland – türkischstämmige Migrant/innen

Nach Enzmann et al. (2003) ist der ausgeprägte Ehrbegriff türkischer Migrant/innen und ihrer Nachfahren in Deutschland auf deren besondere Situation zurückzuführen. Diese besondere Situation ist laut Uslucan (2007) durch einen interkulturellen Konflikt geprägt, welcher individuell und intrapsychisch zu bewältigen ist und der Probleme und Herausforderungen im Akkulturationsprozess aufwirft. Zur Bewältigung dieses Konflikts unterscheiden Berry et al. (1987) folgende vier Optionen, die sowohl dem Zuwanderungsland als auch dem/r Migrant/en zur Auswahl stehen: Es besteht die Möglichkeit der Integration, der Assimilation, aber auch der Separation und Marginalisierung.

³ Eine Aussage, die im Übrigen nicht nur auf Migrant/innen zutrifft, sondern in der sich auch vielfach „einheimische“ Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft wiederfinden würden.

⁴ Der Begriff der Minderheit ist in diesem Text rein quantitativ zu verstehen.

So nennen Enzmann et al. (2003) die Marginalisierung als Grund der stark ausgeprägten Orientierung türkischstämmiger Jugendlicher an Ehrenkodizes. Uslucan (2007) sieht für türkische Jugendliche in Deutschland die besondere Herausforderung sowohl einen Generationen- als auch einen Kulturkonflikt bewältigen zu müssen. Dabei sei eine der möglichen Bewältigungsformen die Strategie, Widersprüchen durch totale Identifikation mit scheinbar starken Kollektiven, zum Beispiel der Türkei oder dem Islam und mit eindeutigen, rigiden Norm- und Handlungsanweisungen zu entgehen und sich in dieser Weise stark mit ihren Wurzeln zu identifizieren.

Auch in anderen Gesellschaften konnte beobachtet werden, dass Migrant/innen zum Teil „traditioneller“ auftreten als Angehörige der gleichen Kultur, die weiterhin im Heimatland leben (Himka, 1988). Dies scheint nicht selten auch als Abgrenzungphänomen gegenüber der Kultur des Einwanderungslandes aufzutreten. Auch Tsai et al. (2006) stellten heraus, dass chinesischstämmige US-Amerikaner/innen nicht nur interdependenter orientiert sind als die europäischstämmigen US-Amerikaner/innen, sondern auch als die chinesische Referenzgruppe.

Für eine empirische Überprüfung dieser Hypothesen bezogen auf türkeistämmige Migrant/innen in Deutschland und letztlich auf jegliche Menschen mit Einwanderungsgeschichte in Österreich, wäre eine transnationale, multi-lokale Studie (im Sinne beispielsweise einer *multi-sited ethnography*, George Marcus 1995) vielversprechend.

6 Fazit

Die überblicksartige Zusammenstellung von Forschungen und Entwicklungen zum „Konzept der Ehre“ als Potential für Konflikte zwischen Kulturen macht deutlich, dass es nicht nur einen Ehrbegriff gibt, sondern dass zahlreiche kulturelle Unterschiede existieren. Diese Unterschiede lassen sich in zentralen Bereichen in Form von Dichotomien und Klassifizierungen aufzeigen, was den Zugang zur Thematik erleichtern soll. Während manche Wissenschaftler/innen das Thema als veraltet und nur noch für historische Untersuchungen geeignet abhaken (z. B. Frevert, 1991), weisen bereits die Themenstellung, aber auch die hier aufgezeigten Eigenschaften von Ehrkulturen, auf die Aktualität des Themas hin.

Zentraler Knackpunkt für Integration scheint die Kompromisslosigkeit vor allem kollektivistischer Ehrkonstrukte bezüglich ihrer Kernwerte zu sein. Doch wäre es falsch, angesichts dieser „Radikalität der Ehre“ (Vogt, 1994) den sprichwörtlichen Kopf in den Sand zu stecken. Stattdessen könnte überprüft werden, ob sich Möglichkeiten der gegenseitigen Sensibilisierung kreieren lassen, die mittel- bis langfristig zu einer Annäherung führen. Annäherung beinhaltet sowohl die Beibehaltung und Pflege bestimmter Traditionen als auch eine Anpassung an geltendes Recht.

Eine solche Anpassung ist, wie Migration an sich schon, mit einem enormen Aufwand vor allem auf Seiten der Migrant/innen verbunden. Eine Leistung, die es Wert ist gefördert und anerkannt zu werden. Auch die Mehrheitsgesellschaft sollte einen Beitrag leisten. Die Aussicht auf sinkende Reibungsflächen zwischen den Kulturen sollte der Anreiz dafür sein.

Bisherige Untersuchungen, wie sie hier exemplarisch vorgestellt wurden, konzentrieren sich entweder auf Einzelkulturen oder streben Vergleiche zwischen Gesellschaften an, wie etwa zwischen den USA und Japan oder der Türkei. Es fehlt also an Untersuchungen, die Ehre und Schande als Konstrukte mit Verhaltensnormen und gelebter Praxis im Kontext von Migration untersuchen.

Eine solche Untersuchung müsste Verhaltensnormen und praktische Implikationen bei Menschen mit und ohne Migrationshintergrund abdecken, um überprüfen zu können, welchen Einfluss Ehrkonzepte auf das Verhalten haben und inwiefern bei

anderen sozio-kulturellen Aspekten interveniert werden müsste, um Integration gelingen zu lassen.

7 Literatur

Abu-Zaid, A. (1966). Honor and Shame among the bedouins of Egypt. In: J.G. Peristiany (Hg.), Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society (S. 245-259). Chicago IL: University of Chicago Press.

Al-Khayyat, S. (Hrsg.) (1991). Ehre und Schande. Frauen im Irak. München: Kunstmann.

Anderson, S. (2000). Ein mörderischer Kreis. *Geo*, 9, 104-124

Atabay, I. & Mühlig-Versen, S. (Hrsg.). (2004). Familienstrukturen und Erziehungsvorstellungen. Verfügbar unter: http://www.muenchen.de/cms/prod1/mde/_de/rubriken/Rathaus/85_soz/04_wohnenmigration/31_interkulti/downloads/tuerkische_jungen.pdf [06. Juni 2011].

Berry, J.W., Kim, U., Minde, T. & Mok, D. (1987). Comparative studies of acculturative stress. *International Migration Review*, 21(3), 491-511.

Boehm, C. (1984). Blood revenge: The Anthropology of Feuding in Montenegro and other tribal Societies. Lawrence, KS: University Press of Kansas.

Bourdieu, P. (1966). The Sentiment of Honor in Kabyle Society. In: J.G. Peristiany (Hg.), Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society (S. 193-241). Chicago IL: University of Chicago Press.

Burkhardt, D., (2002). Ehre. Das symbolische Kapital. München: dtv.

Busatta, S. (2006) Honour and Shame in the Mediterranean. *Antrocom*, 2, 2, 75-78
 Frevert, U. (1991). Ehrenmänner: Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft. München: C.H. Beck.

Caro Baroja, J. (1965). Honour and shame: A historical account of several conflicts. In J.G. Peristiany (Ed.), Honour and shame: The values of Mediterranean society (S. 79-137). London: Weidenfeld & Nicolson.

Casimir, M. (2009) „Honor and Dishonor“ and the Quest for Emotional Equivalents. In: Röttger-Rössler, B. & Markowitsch, H. (Hg.) Emotions and Bio-Cultural Processes. New York: Springer. S. 281-316

Casimir M. & Jung S. (2009) „Honor and Dishonor“: Connotations of a Socio-symbolic Category in Cross-Cultural Perspective. In: Röttger-Rössler, B. & Markowitsch, H. (Hg.) Emotions and Bio-Cultural Processes. New York: Springer. S. 229-280

Casimir, M.J. & Schnegg, M. (2002). Shame across cultures: The evolution, ontogeny and function of a "Moral Emotion", in: *Between Biology and Culture: Perspectives on Ontogenetic Development*, Cambridge Univ. Press, 270-300.

Cohen, D., & Nisbett, R. E. (1994). Self-protection and the culture of honor: Explaining southern violence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 551-567.

Cohen, D., & Nisbett, R. E. (1996). Field experiments examining the culture of honor: The role of institutions in perpetuating norms about violence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23, 1188-1199.

Daly, M. & Wilson, M. (Eds.) (1988). *Homicide*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter
Diener, E., Diener, M. &

Diener, C. (1995). Factors predicting the subjective well-being of nations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69(5), 851-864.

Elias, N. (1978). *The history of manners*. New York: Pantheon.

Enzmann, D., Brettfeld, K. & Wetzels, P. (2003). Männlichkeitsnormen und die Kultur der Ehre. Empirische Prüfung eines theoretischen Modells zur Erklärung erhöhter Delinquenzraten jugendlicher Migranten. In D. Oberwittler, S. Karstedt (Hrsg.), *Soziologie der Kriminalität* (264-287). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Fischer, A., Manstead, A., & Rodriguez Mosquera, P. M. (1999). The role of honour-related vs. individualistic values in conceptualising pride, shame and anger: Spanish and Dutch cultural prototypes. *Cognition and Emotion*, 13, 149-179.

Frevert, U. (1991). *Ehrenmänner: Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*. München: C.H. Beck.

Friedlmeier, W., & Matsumoto, D. (2007). Emotion im Kulturvergleich. In G. Trommsdorff & H.-J. Kornadt (Hrsg.), *Enzyklopädie der Psychologie: Themenbereich C Theorie und Forschung, Serie VII. Kulturvergleichende Psychologie. Band 2: Erleben und Handeln im kulturellen Kontext* (S. 219-281). Göttingen: Hogrefe.

Friedlmeier, W., & Trommsdorff, G. (2002). Emotionale Kompetenz im Kulturvergleich. In M. von Salisch (Hrsg.), *Emotionale Kompetenz entwickeln: Grundlagen in der Kindheit und Jugend* (S. 229-262). Stuttgart:

Kohlhammer. Gilmore, D.D. (Ed.). (1990). *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity*. New Haven, CT, US: Yale University Press.

Ginat, J. (1982). *Women in Muslim Rural Society: Status and Role in Family and Community*. New Brunswick, NJ: Transaction.

Heine, S.J., Kitayama, S., Lehman, D.R., Takata, T., Ide, E., Lueng, C., & Matsumoto, H. (2001). Divergent consequences of success and failure in Japan and North America: An investigation of selfimproving motivations and malleable selves. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80, 599- 615.

Himka, J.-P. (Ed.). (1988). Galician villagers and the Ukrainian national movement in the nineteenth century. Basingstoke: Macmillan

Hochschild, A. (Ed.). (1983). The Managed Heart. Berkeley: University of California.

Holodyski M. & Friedlmeier, W. (2006). Development of emotions and emotion regulation. New York: Springer.

IJzerman, H, van Dijk, W. W., & Gallucci, M. (2007). A bumpy train ride: A field experiment on insult, honor, and emotional reactions, *Emotion*, 7, 869-875.

Kazim, Hasnain (2012) „Eltern verteidigen tödlichen Säureanschlag auf Tochter“ In: Spiegel-Online, <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/kaschmir-eltern-verteidigen-toedlichensaeureanschlag-auf-tochter-a-865402.html> (letzter Zugriff: 30.11.12)

Kitayama, S., & Markus, H. R. (Eds.). (1994). Emotion and culture: Empirical studies of mutualinfluence. Washington, DC: American Psychological Association.

Kitayama, S. & Uchida, Y. (2003). Explicit self-criticism and implicit self-regard: Evaluating self and friend in two cultures. *Journal of Experimental Social Psychology*, 39, 476-482.

Kuzkaya, H. (2001) Ehre und Scham in der türkischen Sprache. Deutsche Nationalbibliothek, Archivserver deposit.d-nb.de.

Kwan, V.S.Y., Bond, M.H. & Singelis T.M. (1997). Pancultural explanations for life satisfaction: Adding relationship harmony to self-esteem. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(5), 1038-1051.

Lembke, B. (2007) Konflikt, Gewalt, Ehre. Ursachen und Zusammenhänge. Ludwigsfelde: Ludwigsfelder Verlagshaus.

Lewis, M. (1992a). Shame: The exposed self. New York: Free Press. Lewis, M. (1992b). The self in self-conscious emotions. In D. Stipek, S. Recchia, & S. McClintic, *Selfevaluation in young children*. Monographs of the Society for Research in Child Development, 57 (1, Serial No. 226), 85-95.

Lewis, M. (2000). Self-conscious emotions: Embarrassment, pride, shame and guilt. In M. Lewis & J. Haviland (Eds.), *Handbook of emotions* (2nd ed., pp. 623-636). New York: Guilford Press.

Marcus, G. (1995). "Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.

Markus, H.R. & Kitayama, S. (2003). Culture, self, and the reality of the social. *Psychological Inquiry*, 14(3-4), 277-283.

Nisbett, R. E., & Cohen, D. (1996). *Culture of honor: The psychology of violence in the South*. Boulder, CO: Westview.

Peoples, J., & Bailey, G. (2003). *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*.

Petersen, A. (1985) *Ehre und Scham: d. Verhältnis d. Geschlechter in d. Türkei*. Berlin: Express Ed.

Peristiany, J. G. (Ed.). (1966): *Honour and Shame. The values of Mediterranean society*. London: Weidenfeld and Nicolson. Pitt-Rivers, J. A. (1954) *The People of the Sierra*. London: Weinfeld & Nicholson.

Pitt-Rivers, J. A. (1965). *Honour and social status*. In J.G. Peristiany (Ed.), *Honour and shame: The values of Mediterranean society* (pp. 19-77). London: Weidenfeld & Nicolson.

Pitt-Rivers, J. A. (1977) *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. New York: Cambridge University Press.

Rodriguez Mosquera, P.M. (Ed.). (1999). *Honor and emotion: The cultural shaping of pride, shame and anger*. Doctoral dissertation, University of Amsterdam.

Rodriguez Mosquera, P. M., Manstead, A., & Fischer, A. (2002a). *Honor in the mediterranean and northern Europe*. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 33, 16-36.

Rodriguez Mosquera, P. M., Manstead, A., & Fischer, A. (2002b). *The role of honour concerns in emotional reactions to offences*, *Cognition and Emotion*, 16, 143-163.

Rodriguez Mosquera, P.M., Fischer, A.H., Manstead, A.S.R, & Zaalberg, R. (2008). *Attack, disapproval, or withdrawal? The role of honour in anger and shame responses to being insulted*. *Cognition and Emotion*, 22(8), 1471-1498

Röttger-Rössler, B. (2004). *Die kulturelle Modellierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. Münster: Lit.

Scheff, T. (1988). *Shame and conformity: The deference-emotion system*. *American Sociological Review*, 53(3), 395-406.

Schiffauer, W. (1984). *Die Gewalt der Ehre*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Schwandner-Sievers, S. (1999). *Humiliation and reconciliation in Northern Albania: The logic of feuding in symbolic and diachronic perspective*. In G. Elwert, S. Feuchtwang. & D. Neubert (Hg.), *The dynamics of collective violence: Processes of escalation and deescalation in violent group conflicts*. *Supplements to Sociologus*, I, 133-152.

Stewart, F.H. (1994). *Honor*. London: The University of Chicago Press. Tsai, J.L., Knutson, B. & Fung, H.H. (2006). *Cultural variation in affect valuation*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(2), 288-307.

Tunc, H. (Hrsg.). (2008). Eine Frage der Ehre: Die Bedeutung der Ehre bei Migranten in Deutschland. Ravensburg/München: Grin.

Uslucan, H.-H. (2007). Familie und Sozialisation von Migrantenkindern. Verfügbar unter:<http://www.bke.de/content/application/explorer/public/bke-tagung/fachtagung-2007-augsburg/uslucan-1.pdf> [6. Juni, 2011].

Uslucan, H.H. (2011). Dabei und doch nicht mittendrin. Berlin: Walgenbach Vogt, L. (1997). Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft: Differenzierung, Macht, Integration. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Weber, H., Titzmann, P. (2003). Ärgerbezogene Reaktionen und Ziele: Entwicklung eines neuen Fragebogens. *Diagnostica*, 49, 97-109. Weiner, B. (1986). An attributional theory of motivation and emotion. New York: Springer-Verlag.

Wikan, U. (2008). In Honor of Fadime: Murder and Shame. Chicago: The University of Chicago Press.

Weiterführende Literatur:

Haun, D.B.M., van Leeuwen, E.J., & Edelson, M.G. (2013). Majority influence in children and other animals. *Developmental Cognitive Neuroscience*, 3, 61-71.

Haun, D.B.M. & Over, H., (in press). Like me: A homophily-based account of human culture. In: Richerson, P.J and Christiansen, M., eds. *Cultural Evolution*. Cambridge, MA, USA: MIT Press.