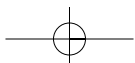
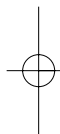
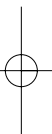


Die Manieren und der Protestantismus

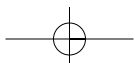
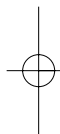
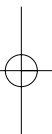
Annäherungen an ein weithin
vergessenes Thema



Die Manieren und der Protestantismus

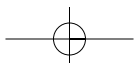
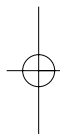
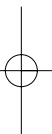
Annäherungen an ein weithin
vergessenes Thema

EKD



Inhalt

Wolfgang Huber	
Manieren als Thema evangelischer Verständigung	7
Asfa-Wossen Asperate	
Manieren	17
Warum Manieren?	
Die Manieren und die Religion	
Hermann Barth	
Nur Toren haben keine Manieren	41
Bibelarbeit über Jesus Sirach 21,20–29	
Jan Rohls	
Der Prozeß der Zivilisation	
und der Geist des Protestantismus	63
1. Das Ideal des Hofmanns und seine protestantische Adaption	
2. Sozialdisziplinierung und gottwohlgefälliger Lebenswandel	
3. Der christliche Hofmann und der honnête homme	
4. Die Nachahmung der Franzosen und der Biedermann	
5. Gentleman und homme naturel	
6. Der Bürger und sein Umgang mit Menschen	
7. Geselliges Betragen und Anständigkeit	
8. Gentleman und Christ	
9. Sittliche Persönlichkeit und Herrenmoral	
10. Der Takt und der christliche Gentleman	
11. Der amerikanische Protestantismus und die Etikette der Demokratie	
12. Schluß	
Axel Noack	
Ansprache zur Morgenandacht	171



Wolfgang Huber

Manieren als Thema evangelischer Verständigung

I.

Manieren sind ein seltenes Thema in Theologie und Kirche. Aber wenn man sich nicht einfach auf das Wort „Manieren“ fixiert, kann man durchaus fündig werden. Zwei Beispiele sollen genügen. Dietrich Bonhoeffer kritisiert in einem Brief an Eberhard Bethge aus dem Gefängnis in Tegel die „Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt“ unter drei Gesichtspunkten: Sie sei sinnlos, unvornehm und unchristlich.¹ Daß das Ausnutzen der Schwäche von Menschen, um ihnen ihre Abhängigkeit von Gott zu demonstrieren, gegen die guten Manieren verstößt, wird hier gleichgewichtig mit den beiden anderen Einwänden vorgebracht, daß eine solche Argumentation sinnlos und unchristlich sei. Trutz Rendtorff hat in seine „Ethik“ einen Abschnitt eingefügt, der den Umgangsformen gewidmet ist; er versteht sie als einen unverzichtbaren Beitrag zur „Kultur des Alltags“².

Solche Beispiele gibt es. Aber häufig begegnet das Thema in der evangelischen Theologie nicht; denn die Manieren gehören gemäß einem gerade im Protestantismus verbreiteten Verständnis zum Bereich des äußerlichen Verhaltens; sie stehen unter dem Vorbehalt bürgerlicher, „sekundärer“ Tugenden, die das „Eigentliche“ des christlichen Glaubens und einer christlichen Lebenshaltung eher verdecken als zum Ausdruck bringen. Jugendproteste haben sich immer wieder am Protest gegen diese Äußerlichkeit von Verhaltensnormen entzündet. So unterschiedliche Bewegungen wie der

1 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), Gütersloh 1998, S. 478.

2 T. Rendtorff, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Bd. II, Stuttgart/Berlin/Köln 1981, S. 98–100 (2. Aufl. 1991, S. 127–130).

Wandervogel des frühen 20. Jahrhunderts oder der Studentenprotest nach 1968 sind durch dieses Aufbegehren gegen die als fassadenhaft empfundenen bürgerlichen Konventionen miteinander verbunden.

Doch jede Lebenshaltung bedarf einer Form, jede innere Überzeugung drängt auf eine äußere Gestalt. Auch der Wandervogel oder die Studentenbewegung haben unverkennbare Umgangsformen hervorgebracht. Es ist genau dieser Zusammenhang von Lebenshaltung und Form, der durch das Buch von Asfa-Wossen Asserate über „Manieren“³ und dessen Vorabdruck in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung einer größeren Öffentlichkeit wieder zum Bewußtsein gebracht worden ist.

Für sein Buch wurde der Verfasser mit dem Adelbert-von-Chamisso-Preis 2004 ausgezeichnet.⁴ Diese Auszeichnung gilt deutsch schreibenden Autoren nicht-deutscher Muttersprache. Es ist freilich nicht nur der Umgang mit der deutschen Sprache, sondern darüber hinaus das Bewandertsein in deutscher und europäischer Kultur, was an diesem Autor beeindruckt. 1948 wurde Asfa-Wossen Asserate als Prinz aus dem äthiopischen Kaiserhaus in Addis Abeba geboren. Schon in seiner Heimat begegnete er der deutschen wie der englischen Tradition. Zum Studium der Rechtswissenschaften und der Geschichte ging er nach Tübingen und Cambridge. Sein Vater Herzog Asserate Kassa war einer der wichtigsten Ratgeber des Kaisers Haile Selassie. Nach dem Sturz des Kaisers blieb Asserate in Deutschland. Die äthiopische Revolution kostete ebenso wie den Kaiser auch seinen Vater das Leben. Seine Mutter und seine Geschwister wurden in eine fünfzehnjährige demütigende Gefangenschaft gezwungen. Asserate wurde Journalist und Pressechef der Düsseldorfer Messegesellschaft. Heute ist er in Frankfurt am Main als Unternehmensberater für Afrika und den Nahen Osten tätig. Er ist Begründer der ersten Menschenrechtsorganisation für Äthiopien und des „Orbis Aethiopicus“, der Gesellschaft zur Erhaltung und Förderung der äthiopischen Kultur. Seit drei Jahrzehnten engagiert er sich von Deutschland aus für die politische und wirtschaftliche Erneuerung seines Heimatlandes. Zugleich aber ist er in Deutschland – und in Europa – offenbar in einer Weise heimisch geworden, die erstaunlich ist.

3 A.-W. Asserate, *Manieren*, Frankfurt/Main 2003.

4 Seine Dankrede ist abgedruckt in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23. Februar 2004.

Die jährliche Begegnungstagung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Leitenden Geistlichen der Gliedkirchen der EKD war im Jahr 2004 dem Thema „Manieren“ gewidmet. Die Begegnung mit Asfa-Wossen Asserate stand im Mittelpunkt der Tagung. Das Entgegenkommen des Eichborn-Verlages hat es möglich gemacht, die beiden Kapitel aus Asserates Buch, die er bei der Begegnungstagung vorgetragen hat, in dieser Veröffentlichung abzudrucken.

Doch nicht nur sein Buch hatte die Wahl des Themas beeinflusst. Vielmehr stand im Hintergrund zugleich eine mehrjährige intensive Beschäftigung mit dem Verhältnis von Protestantismus und Kultur. Im Jahr 1999 hatte der Rat der EKD zusammen mit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen durch die Veröffentlichung eines Impulspapiers einen Konsultationsprozeß angestoßen, der einer Neubestimmung des Verhältnisses von Protestantismus und Kultur gewidmet war.⁵ Wichtige Einsichten dieses Konsultationsprozesses wurden in einer Denkschrift⁶ zu diesem Thema zusammengefaßt, die im Jahr 2002 erschien.

Zu den wichtigen Ergebnissen dieses Prozesses gehört die Überzeugung, daß Kultur, aus evangelischer Perspektive betrachtet, ihre Bedeutung gerade darin entfaltet, daß sie Verhältnisse wechselseitiger Wahrnehmung und Achtung ermöglicht. Kultur ist in ihrem Kern immer eine Kultur der Anerkennung, die Beheimatung im Eigenen und Wahrnehmung des Fremden miteinander verbindet. Eine solche Kultur zeigt sich nicht nur im Außerordentlichen oder im Trivialen, sie zeigt sich auch in Gestalt einer „Kultur des Alltags“, die sich in Umgangsformen, in „Manieren“, Ausdruck verschafft.⁷ Wer es mit einer Neubestimmung des Verhältnisses

5 Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, EKD-Texte 64, Hannover 1999.

6 Räume der Begegnung. Religion und Kultur in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, Gütersloh 2002.

7 Das ist die zentrale These von T. Rendtorff (s. oben Anm. 2).

von Protestantismus und Kultur ernst meint, kann also, so muß man folgern, dem Thema der Manieren gar nicht ausweichen – so überraschend oder sogar provozierend das zunächst auch klingen mag.

Wenn man sich auf diese Problemstellung einläßt, ist es angezeigt, der Frage nachzugehen, ob Analogien zu diesem Thema auch in der eigenen Glaubensstradition aufzuspüren sind. Eine erste Antwort auf diese Frage wurde bei der Begegnungstagung der EKD in einer Bibelarbeit gegeben, die einem Text aus einem der apokryphen Bücher des Alten Testaments, dem Buch Jesus Sirach, gewidmet war. Die Bibelarbeit wurde vom Vizepräsidenten des Kirchenamts der EKD, Dr. Hermann Barth, gehalten; er konnte zeigen, mit welcher Intensität gerade die biblische Weisheit den Fragen einer „Kultur des Alltags“ zugewandt ist und wie viel sich daraus für ein heutiges Nachdenken über dieses Thema lernen läßt. Eine Andacht von Bischof Axel Noack erweiterte den biblischen Bezugsrahmen. Seiner Bibelarbeit verdankt sich auch die Wahl des Umschlagbildes. Es zeigt (in einer Fotografie des Kanzelfußes im Dom zu Halle/Saale) – kaum zu glauben – „Prügelnde Engel“. Aber wenn selbst Engel sich nicht immer manierlich benehmen und einer Kultivierung ihrer Umgangsformen bedürfen, dann ist auch noch Hoffnung für uns Menschen.

Dem trat eine theologiegeschichtlich-systematische Betrachtung zur Seite, die der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Geist des Protestantismus und dem Prozeß der Zivilisation gewidmet war – also genau demjenigen Spannungsverhältnis, an dem sich zeigen muß, ob es einen eigenen protestantischen Zugang zu den Umgangsformen gibt. Professor Dr. Jan Rohls schlug in seiner großangelegten Darstellung einen Bogen von der 1530 veröffentlichten Schrift des Erasmus über die Eingewöhnung der Jugend in die *civilitas*, also die Umgangsformen, bis hin zur aktuellen US-amerikanischen Diskussion über *civility*.

Der Theologe und Philosoph Jan Rohls wurde 1949 in Gronau/Westfalen geboren. Er ist reformiert geprägt, wie man daran ablesen kann, daß er das Erste Theologische Examen in Leer/Ostfriesland ablegte. Vikar und Pfarrer war er in Herbishofen/Allgäu und München, was sich aus der Zusammenarbeit mit Wolfhart Pannenberg erklärt. Seit 1982 lehrt Jan Rohls an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München. Dabei hatte er zunächst eine Professur für Systematische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Theologiegeschichte inne; darauf folgte eine Professur für Systematische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie. Von 1999 bis 2003 war er Dekan seiner Fakultät. Er hat unter anderem ein umfassendes Lehrbuch zur Geschichte der Ethik vorgelegt⁸, dem jetzt ein Lehrbuch zur Geschichte der Dogmatik zur Seite treten soll. Von ihm verantwortete Vorlesungsreihen einhundert Jahre nach Adolf Harnacks „Wesen des Christentums“ und zum Verhältnis von Protestantismus und deutscher Literatur verdeutlichen die Breite seiner Interessen. Pseudonym hat er gelegentlich auch eigene literarische Arbeiten von hohem Sprachwitz und heiterer Ironie veröffentlicht.

II.

Es gibt eine Reihe von Gründen dafür, die Frage nach einem „evangelischen Stil“ aufzunehmen. Michael Strauß hat diesen Stil folgendermaßen charakterisiert: „Freier Geist und Pflichtbewußtsein, Mut und Verantwortungsbereitschaft, Bildung und Toleranz: das sind die Eckpunkte eines evangelischen Lebensstils.“⁹ Eine solche Beschreibung mag in ihren einzelnen Elementen umstritten, korrektur- oder auch ergänzungsbedürftig sein. Doch genauso wichtig wie die Debatte über den Inhalt eines „evangelischen Stils“ ist die Frage, in welchen Formen er sich äußert. Gibt es solche Formen – oder trifft eher die von Gustav Seibt vertretene These zu, daß wir gerade „in Deutschland und in den postsozialistischen Gesellschaften“ mit einer besonderen Form von Formlosigkeit konfrontiert sind?¹⁰ Seibt konstatiert in Deutschlands

8 J. Rohls, Geschichte der Ethik, Tübingen 1991.

9 M. Strauß, Evangelischer Stil. Wie der Protestantismus unsere Kultur prägen kann, in: SYNODE direkt 2/2003, S. 31.

10 G. Seibt, Wider die Gleichgültigkeit. Elite und Untergang: Die Manieren des Geistes können nie besser sein als die der Gesellschaft, in: Süddeutsche Zeitung vom 10./11. Januar 2004.

protestantisch geprägten Eliten eine bereits als „altes Erbe“ überlieferte Formenarmut, die nach dem Abräumen ihrer erratischen Reste in eine allgemeine Formlosigkeit gemündet sei. Dieser Formlosigkeit setzt er die Überzeugung entgegen, daß es einen bestimmten Zusammenhang zwischen innerer Haltung und äußerer Form gebe. Dafür bemüht er sogar den Apostel Paulus, der die Philipper dazu auffordert, daß einer den andern höher achtet als sich selbst¹¹ – eine Aufforderung, die nach Gustav Seibts Deutung ihren Sinn darin hat, daß „die ganze Gesellschaft vornehm wird“. Gewiß kann man feststellen, daß „Manieren“ ein Thema dieser Tage sind. Die Deutschen studieren Manieren-Fibeln und besuchen Etikette-Kurse, so wird gemeldet. In der Werbung stehen Manieren hoch im Kurs.¹² In den Schulen wird diskutiert, ob ein „Benimm-Unterricht“ eingeführt werden soll; und zumindest an manchen Orten scheint eine Mehrheit von Schülern und Eltern das zu bejahen. Aber in der Frage nach dem Zusammenhang von Haltung und Form geht es offenbar um mehr als nur um ein aktuelles Interesse des Zeitgeistes. Für den Protestantismus geht es bei diesem Beispiel auch um die Frage, was mit der kulturprägenden Kraft des christlichen Glaubens wirklich gemeint ist.

III.

Am Ende soll ein vorläufiger und fragmentarischer Versuch stehen, erste Folgerungen zu formulieren.

1. Wenn Formlosigkeit oder Formenarmut als ein Kennzeichen des (gegenwärtigen) Protestantismus angesehen werden muß, dann kann dieses Kennzeichen nicht zu den Stärken des Protestantismus gezählt werden. Die verbreitete Warnung vor Äußerlichkeiten erscheint vielmehr – angesichts von deren offenkun-

¹¹ Philipper 2,3.

¹² Ein Beispiel: „Starke Muskeln. Feinste Manieren“ als Werbeslogan für eine Automarke (vgl. Aktiv. Ski-Magazin 05/2003, Umschlagseite 4).

digem Fehlen – eher als hohl. Und die Abwehr des bloßen Ritus klingt angesichts eines verbreiteten Mangels an Riten wenig überzeugend. Es gibt Situationen, in denen solche Warnungen angebracht sind. Im Blick auf den Protestantismus – jedenfalls in Deutschland – beschreiben sie kein vordringliches Problem. Ein Übergewicht des bloß Äußerlichen abzubauen besteht hier kein Grund. Eine Balance zwischen Innen und Außen, zwischen Haltung und Form, zwischen Glauben und Ritus zu erreichen bildet vielmehr eine große, keineswegs gelöste Aufgabe. Denn auch die evangelische Freiheit verträgt sich mit Formen, ja sie verlangt nach Formen.

2. Als Kern der Manieren erweist sich eine Kultur der Achtsamkeit, ein Umgang miteinander, in dem sich die Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst spiegelt. Manieren können als ein Mittel dienen, friedlich miteinander umzugehen. Friedensfördernd wirken sie in dieser Hinsicht nicht nur zwischen einzelnen, sondern auch zwischen Gruppen. Vielleicht ist es nicht zu kühn, auch Beziehungen zwischen Völkern, die sich an der Herrschaft des Rechts und an wechselseitigem Respekt orientieren, unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten.

3. Manieren gibt es auch im Gottesverhältnis. „Besonnen, gerecht und mit Achtung vor Gott zu leben“ – darin sieht der Titusbrief den Kern der Manieren im Verhältnis des einzelnen zu Gott.¹³ Allein Gott die Ehre zu geben, auf sein Wort zu hören, die Gemeinschaft mit ihm zu feiern und dem Heiligen mit Ehrfurcht zu begegnen: diese Grundhaltungen des Glaubens sind nicht formlos und deshalb nicht ohne Manieren. Es hat deshalb einen guten inneren Sinn, wenn man die Liturgie als Schule der Manieren bezeichnet.

4. Die Treue zur eigenen Glaubensüberzeugung und die Achtung vor den Überzeugungen anderer sind in ihrem Verhältnis zueinander ein wichtiges Betätigungsfeld der Manieren. Üblich ist es

¹³ Titus 2,11 f.

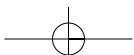
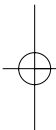
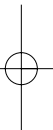
derzeit in manchen Kreisen – gerade auch unter Protestanten –, die eigenen Überzeugungen aus Rücksicht gegenüber den Überzeugungen anderer zurücktreten zu lassen. Das nennt man dann – fälschlicherweise – Toleranz. In Wahrheit setzt Toleranz jedoch eine geklärte eigene Identität voraus; wo es daran fehlt, pflegt die Intoleranz sich besonders vehement auszubreiten. Auskunftsfähigkeit über die eigene Haltung muß sich mit dem Respekt vor der Haltung des andern verbinden. Formen sind eine indirekte Weise, die eigene Haltung erkennbar zu machen. Auch darin dienen sie einer Kultur der wechselseitigen Achtung.

5. Im christlichen Gottesdienst sind die Sakramente ein besonders wichtiges Bewährungsfeld der Manieren. Die Feier von Taufe und Abendmahl sollte von sakramentaler Achtsamkeit geprägt sein. Die verbreitete Meinung, aus der Ablehnung der Vorstellung von einer Wandlung der Elemente von Brot und Wein im Abendmahl lasse sich ein nachlässiger Umgang mit diesen Elementen ableiten, ist keineswegs plausibel, sondern eher ein Ausdruck von Formlosigkeit auch im innersten Kern des Gottesdienstes. Auch der Wunsch, eucharistische Gastbereitschaft zu praktizieren und das ökumenische Miteinander zu fördern, legt es nahe, der Ausbildung und Pflege von sakramentaler Achtsamkeit das nötige Gewicht zuzuerkennen.

6. Es gibt ein bleibendes und unaufgebbares Recht zur Rebellion gegen Manieren. Auch im Blick auf die Manieren läßt sich der Satz Jesu über den Sabbat in einer durchaus legitimen Weise abwandeln: Die Manieren sind um des Menschen willen da und nicht der Mensch um der Manieren willen. Um dieser Einsicht willen kann der Einspruch gegen einen im Namen von Manieren erhobenen Herrschaftsanspruch nötig sein. Aber wenn eine solche Rebellion in der Formlosigkeit endet, ist sie noch nicht am Ziel.

7. Nicht nur der Inhalt des Glaubens, sondern auch die Sprache der Frömmigkeit und die Gestalt des Gottesdienstes bedürfen der Weitergabe. Nicht nur das Gebot der Nächstenliebe, sondern auch seine Praxis muß vermittelt werden. Die Formensprache des Glau-

bens wie der Nächstenliebe weiterzugeben gehört zum Bildungsauftrag der Kirche. Allein schon in diesem Sinn bilden die Manieren ein wichtiges Thema kirchlicher Bildungsarbeit.



Asfa-Wossen Asserate

Manieren

Warum Manieren?

Mit dem Gedanken, eine Betrachtung über deutsche und europäische Manieren zu schreiben, gehe ich schon eine Weile umher. Ich hatte mir sogar schon einen Zettelkasten angeschafft, in dem ich nach dem Vorbild der berühmten japanischen Hofdame Sei Shonagon zum Beispiel zusammentrug: „Was häßlich ist.“ Was war nach meinem Dafürhalten häßlich?

„Fremden Leuten ins Gesicht fassen.

Das Fernsehen laufen lassen, wenn Besucher den Raum betreten.

Rotweingläser zu voll schenken.

Über sein Gewicht sprechen.

In der Brusttasche ein Taschentuch aus demselben Stoff wie die Krawatte tragen.

Sich wundern.

Medizinische Ratschläge geben: Wußten Sie nicht, daß so viel Salz gesundheitsschädlich ist?

Sich im Theater mit dem Rücken zu den Sitzenden durch die Stuhlreihe zwängen.

Mit nacktem Oberkörper am Eßtisch sitzen.

Fremde Leute beim Abendessen fragen: Glauben Sie an Gott?“

Es wurde mir sehr schnell klar, daß diese Liste, so lange sie sich fortsetzen ließe, kein hilfreiches Konzept für ein Buch über die Manieren, wie ich es plante, barg. Ich wollte mich ja nicht als Arbitr elegantiarum betätigen. Nichts wäre in der gegenwärtigen Verfassung der deutschen Gesellschaft lächerlicher, nichts vergeblicher. Ich habe deshalb auch keinen der vielen Ratgeber gelesen, die sich mit den Manieren befassen, obwohl viele davon gewiß sehr

lesenswert sind. Die Leute fühlen offenbar ein gewisses Bedürfnis, sich über die Regeln der Verhaltensweisen in Gesellschaft zu unterrichten. Ist dieses Interesse nicht verblüffend? Man muß sich doch fragen, wer die Autorität sein soll, die über die Fragen der Manieren heute verbindlich Auskunft geben könnte. Gelegentlich meldet sich in solchen Fragen der Tanzlehrerverband zu Wort. Die Damen und Herren Tanzlehrer tagen offenbar in regelmäßigen Abständen und geben bei dieser Gelegenheit zu Protokoll, was sie dem deutschen Volk bezüglich der Manieren raten. In den Zeitungen erscheinen dann in der Saure-Gurken-Zeit Auszüge solcher Empfehlungen. „Spargel darf man neuerdings auch mit dem Messer schneiden“, heißt eine solche kleine Sensation auf dem Gebiet der Sitten oder: „Smoking darf jetzt auch nachmittags getragen werden.“ Gibt es irgend jemanden, der solche Ratschläge ernst nimmt? Es stimmt schon, daß in der Vergangenheit die Tanzlehrer häufig die Aufgabe übernommen haben, jungen Leuten außer den Tanzschritten auch einen gewissen Grundstock an Benimm-Regeln beizubringen. Nach der Französischen Revolution waren in der neuen Schicht der Mächtigen die Tanzlehrer des Ancien régime sehr gefragt, um die neugebackenen Herzoginnen den Umgang mit der Schleppe zu lehren, und sogar Napoleon, der auf seinen kurzen Beinen durch die Enfiladen zu stürmen pflegte, soll sich von einem Tanzlehrer der untergegangenen Zeit im Schreiten haben unterrichten lassen. Allerdings waren es nicht die Tanzlehrer, die die Etikette bestimmten; sie hatten aber die Leute gekannt, die einstmals kompetent gewesen waren, und waren nun Informanten, vor denen man sich nicht genieren mußte.

Es kennzeichnet unsere Epoche, daß diese eigentümliche Mischung aus Herablassung gegenüber den Manieren und verstohlener Neugier, wie sie die Jahre nach der Französischen Revolution hervorbrachten, die öffentliche Atmosphäre wieder bestimmt. Die politischen Rupturen waren in Deutschland so stark, daß man sich als Deutscher offenbar nicht vorstellen konnte, es gebe Regionen in Europa, die von diesen Brüchen und Erschütterungen

verschont geblieben sein könnten. Seitdem die Deutschen sich in wachsendem Maße vertraut in Europa bewegen, haben sie, zum Teil mit nicht geringem Erstaunen, feststellen dürfen, daß die Welt der Manieren, die in Deutschland so gründlich untergegangen zu sein schien, in den Nachbarländern keineswegs obsolet geworden ist. Sind diese Länder nun rückständiger als Deutschland? Mancher ist sich da sicher, daß die verschiedenen Umstürze in Deutschland neben großem Schaden auch großen Fortschritt gegenüber den anderen europäischen Ländern gebracht haben. Wer nun für die Einführung der Gleichheit in Deutschland ursächlich verantwortlich zu machen ist (Napoleon, die Weimarer Verfassung, Hitler, die Kommunisten, die amerikanische *re-education* stehen zur Auswahl): man kann sagen, daß er oder sie Erfolg mit ihrem Programm gehabt haben.

So gilt es zunächst festzustellen: Eine Instanz, die in Deutschland den berechtigten Anspruch erheben dürfte, eine Aussage über die Manieren zu machen, gibt es nicht mehr. Manieren haben autoritären Charakter. Sie entziehen sich der Diskussion. „Über Geschmack läßt sich nicht streiten“ gehört zu den vielen Zitaten aus der Antike, denen aus Unkenntnis ihres Zusammenhangs ein falscher Sinn untergeschoben worden ist. Man kann über den Geschmack nicht etwa nicht streiten, weil er Privatsache ist und im Belieben des Individuums liegt, sondern weil es nur einen einzigen guten Geschmack gibt, der aber ist ein Axiom. Wer ihn in Frage stellt, zeigt nur, daß er diesen axiomatischen Charakter nicht verstanden hat und sich auf der Ebene der Rationalität mit dem Geschmack beschäftigt, anstatt auf der einzig angemessenen, der des halb vegetativen, selbstverständlichen Vollzugs.

Die großen Lehrer der Manieren haben sich deshalb zu allen Zeiten niemals als Gesetzgeber verstanden, sondern als Deuter und Interpreten eines bereits vorliegenden, nach ihrer Vorstellung immer schon vorhanden gewesenen Korpus von Regeln, das mit anderen Grundsätzen aus der Kunst, der Philosophie und der Religion in Harmonie stand und noch in der kleinsten Geste mit dem

Gesetz des ganzen Kosmos verbunden war. Die dem eigenen Stande angemessenen Manieren wiesen dem einzelnen seinen Platz in diesem Kosmos zu und machten ihn dadurch überhaupt erst zum Menschen. Erzogen werden, Manieren annehmen, das waren Menschwerdungsakte. An erster Stelle vermittelte die Familie die Manieren. In der Familie fand das Kind die ganze Welt beispielhaft abgebildet: Gottes Barmherzigkeit in der Mutter, Gottes Gerechtigkeit im Vater verkörpert, Vater und Mutter als König und Königin, Mann und Frau in beispielhafter Weise. Die Eltern waren durch ihren Stand geformt, eine kollektive Formung, die schon deswegen nicht bezweifelt werden konnte, weil niemand daran dachte, seinen Stand zu verlassen. Es ist für die soziale Entwicklung Italiens gewiß bezeichnend, daß der Zeitgenosse von Tizian und Raffael, der Conte Baldassare Castiglione gerade hier seinen *Cortigiano*, das Buch über die Manieren des vollendeten Höflings, schrieb – in Italien kannte man immer schon den Aufstieg über die Klassenschranken hinweg, weswegen für den Neuankömmling an höherem Ort aber auch ein Bedürfnis der Unterrichtung bestand. Erzieher wurden in der Neuzeit, für die der gesellschaftliche Wandel, der Ortswechsel vieler Menschen, der moderne Staat stehen, die großen Institutionen: der Jesuitenorden, das preußische Militär – man unterschätze aber auch nicht den Einfluß des englischen und des österreichischen Militärs auf die Manieren. Ernst Jünger nennt auch die Stadt Paris als große Anstalt der Menschenformung. Weiterhin könnte man die immer systematischer ausgebauten diplomatischen Dienste in der Prägung durch Talleyrand und den Fürsten Metternich nennen; auf jeden Fall auch die englischen Public Schools und die Colleges von Oxford und Cambridge, die ihre Zöglinge im Punkt der Formgebung radikaler in die Zange nehmen als jede andere Institution Europas – von der Erziehung zum Mandarin sei hier geschwiegen. Nach einem Wort von Joubert ist die Grundlage der Manieren die katholische Liturgie – in diesem Sinne war jeder Ministrantenunterricht, der die kleinen Buben in den Ritus einführte, Unterweisung und Formung der

Manieren. Wieweit die deutschen Höfe an der Ausbildung der schließlich nach ihnen benannten „Höflichkeit“ beteiligt waren, wage ich nicht zu sagen. Wien hatte selbstverständlich großen Stil, Berlin viel weniger, und die übrigen Höfe waren jedenfalls nicht „mondän“; die Verhältnisse im neunzehnten Jahrhundert waren überall bereits sehr bürgerlich, was teilweise übrigens sympathisch war, aber eben nicht stilbildend.

Wenn wir uns die großen gesellschaftlichen Korporationen von heute ansehen, erkennen wir leicht, daß sie von ganz anderem Charakter sind als die der Vergangenheit; auch das, was sie als Stil vermittelt haben und vermitteln, muß deshalb etwas anderes sein. Die politischen Parteien und Gewerkschaften – gleichgültig ob demokratischer oder diktatorischer Tendenz – haben sämtlich versucht, bis tief ins Familienleben der Staatsbürger hineinzuwirken, und sie müssen das auch tun, denn im Kampf um die Zustimmung gilt es, Bindungen zu begründen, die über die bloße Befürwortung des Parteiprogramms weit hinausgehen. Die öffentliche Schule hat einen allumfassenden Anspruch auf die Erziehung der Kinder angemeldet, die sich nolens volens in die Hände des Staates und der von ihm propagierten Pädagogik begeben müssen. Die großen Unternehmen haben in der Arbeitszivilisation Staaten im Staat gebildet, die alle Betriebsangehörigen einem eigenen, allumfassenden Firmenstil unterwerfen. Statt einer maßgebenden „Capitale du monde“ ist der Großstadtlebensstil selbst für kleine Gemeinden verbindlich geworden, während zugleich immer riesigere Städte den wesentlichen Teil der Bevölkerung jedes Landes anziehen; hier ist Deutschland sogar eher untypisch mit seinen beinahe über die ganze Fläche des Landes verstreuten mittelgroßen Städten. Warum ist es derart machtvollen Körperschaften, die jeden unserer Zeitgenossen auf die eine oder andere Weise fest in ihrem Griff halten, trotz vielfacher Versuche nicht gelungen, in bezug auf den Umgang der Menschen miteinander verbindliche, von jedermann akzeptierte Manieren hervorzubringen und sie im öffentlichen Bewußtsein zu verankern?

Eine Erklärung unter vielen möglichen mag eine in der gesamten Geschichte neuartige Erscheinung sein: die Erfindung des Privatlebens. In Afrika und Asien kann man, wenn die Verhältnisse nur genügend rückständig sind, immer noch beobachten, was ein ungeteiltes Leben, die Existenz aus einem Guß bedeuten kann. In der vorindustriellen Welt gab es kein Privatleben. Das Leben war immer öffentlich. Tallemant des Réaux kolportiert eine Äußerung eines Edelmannes zu König Ludwig XIII.: „Sire, ich möchte nicht an Ihrer Stelle sein: immer allein essen und immer in Gesellschaft scheißen müssen!“ Allein essen hieß im übrigen nicht, daß der König allein im Zimmer war, sein Hof stand während der Mahlzeit um ihn herum, „machte Umstände“, wie wir immer noch sagen, und bediente ihn zeremoniell so feierlich, daß die Speisen meist kalt auf seinen Teller kamen. Die Königin mußte ihr Kind in Anwesenheit des ganzen Hofes zur Welt bringen. Im Schlafzimmer des Königs mußte stets ein Diener schlafen, der mit dem Monarchen mit einer Schnur von Handgelenk zu Handgelenk verbunden war.

Royale Existenz war beispielhaft; so lebte, nach den Verhältnissen abgestuft, jedermann. In fast allen Schichten schliefen die Leute zu mehreren in einem Bett, keineswegs nur bei den Armen, auch in den Schlössern trieb die Kälte die Bewohner zusammen. Alle Stände lebten in größter Nähe zueinander. Der Reiche war bis in seine letzten Gewohnheiten beständig vom Armen beobachtet. Der Satz, niemand sei ein Held vor seinem Kammerdiener, stammt schon aus der Zeit des beginnenden Privatlebens. Weder Gottfried von Bouillon noch Ludwig XIV. hätten das Gefühl gehabt, in den Augen ihres Dieners weniger ehrfurchtgebietend zu sein als für den Rest der Welt, nur weil der Mann sie unbekleidet gesehen hatte. Niemand konnte allein sein wie heute jeder Mann und jede Frau, die allein in ihrer kleinen Wohnung leben und nach der Arbeit die Tür hinter sich schließen. Eine Aufteilung des Lebens in einen öffentlichen und einen privaten Teil mit unterschiedlichen Verhaltensweisen, Kleidungsutensilien, Sprachstilen, womöglich sogar

Denkstil ist erst in der westlichen industriellen oder postindustriellen Massengesellschaft möglich geworden. Damit ist es den stilbildenden großen Korporationen aber auch verwehrt, mit ihrer Formation in das Privatleben einzudringen. Gegenüber dem enormen mentalen Druck des Lebens in der Öffentlichkeit, dem er sich beugen muß, setzt der Zeitgenosse seine Hoffnung auf die verschließbare Tür seiner Wohnung. Noch nicht einmal die Diktatoren des Jahrhunderts konnten ihm hierhin folgen, obwohl doch schon bald ein Radioapparat dort stand. Im Privatleben verliert der Zeitgenosse seinen Beruf, seinen Stand, jede Art von Verpflichtung. Die Freiheit, die die Demokratie allen verheißen hatte, ist im Privatleben zu Hause. Die Freiheit ist die Freizeit. Hier gilt kein Gesetz und keine Regel. Selbstverständlich hat auch diese Regellosigkeit als bald einen äußerst geregelten, durch einen überall verbreiteten Freizeitstil gekennzeichneten Charakter angenommen, aber dieser Charakter ist sehr weit von dem entfernt, was man mit Manieren bezeichnen würde; Manieren gelten in dieser Freizeitzone des Privatlebens sogar als Last und Bedrückung, der nach der Arbeitswoche zu entkommen man sich für berechtigt hält.

Ein weiterer Grund für die Gespaltenheit, mit der die Gegenwart auf die Manieren blickt, sei skizziert. In der Gründungsphase der Demokratie während der Französischen Revolution spielten ästhetische Fragen für die Revolutionäre eine zentrale Rolle. Der befreite Bürger, der Citoyen, sollte ein Wesen sein, dessen Würde und Anstand die Könige beschämte. Das Beispiel des Königs war, auch im negativen Sinn, allgegenwärtig. Das außergewöhnliche Prestige der französischen Könige kam der Revolution zugute: Wer einen König von Frankreich in seiner Gottähnlichkeit köpfte, mußte selbst mindestens Prometheus, vielleicht gar ein jugendlicher Jupiter sein. Nach diesem Titanenaufstand mußten aus dem Bourgeois des alten Regimes Römer voll *gravitas*, Tugend und Pflichtbewußtsein werden. Nun, sie wurden es nicht, wie wir wissen. Die Hochstimmung der Gründungsphase der Demokratie dauerte nicht an, obwohl sie mit der Verkündung der Menschenrechte ein Do-

kument von quasi religiöser Feierlichkeit in ihre Fundamente eingemauert bekam.

Was war es, das den Bürger einer Demokratie seinen Stolz, ein Republikaner zu sein, verlieren ließ? War es die hochgespannte Rhetorik vom „Souverän“, die sich im republikanischen Alltag nur in den enttäuschenden Alternativen am Wahltag erfüllte? War es das Gefühl der Ohnmacht, das den einzelnen im egalitären Massenstaat erfüllte, das eindringliche Gefühl, es komme auf ihn und seine Wünsche nicht an? War es die Leichtigkeit, mit der sich die demokratische Ideologie mißbrauchen ließ, die Allgegenwart der Demagogie, die Scham darüber, unablässig von den Politikern belogen zu werden, aber zugleich den Politikern etwas anderes als die Lüge gar nicht zu gestatten – ein Verhältnis zwischen Politikern und Bürgern, das mit dem zwischen Rauschgiftsüchtigen und Dealern verglichen wurde? Ganz gewiß ist für den Mangel an Stolz, mit dem die europäischen Demokraten auf ihre Gemeinwesen blicken, auch verantwortlich, daß die Geschichte der Demokratisierung Europas mit dem politischen Niedergang Europas verbunden war. Die Demokratie in Europa ist die Geschichte eines gigantischen, in der Geschichte der Menschheit einzigartigen ökonomischen Erfolges, der mit einem für Europa ebenfalls neuartigen Verlust an Macht und politischem Einfluß einherging. Die modernen Europäer teilen das Schicksal Venedigs nach der Entdeckung Amerikas: Sie sind reich, aber der Takt der Musik wird anderswo angegeben.

Und es bewahrheitet sich, daß der Mensch für ökonomische Gaben nicht lange dankbar ist. Der Luxus wird selbstverständlich, um so mehr als der neue europäische Luxus mit heizbaren Swimmingpools und Garage für den Zweitwagen keinerlei Charme besitzt. Was die Europäer besitzen, sind nicht die „Berge aus Gold“, die Eldorado zum Ziel der Abenteurer machten. Ein Swimmingpool für jedermann ist ein beinahe erreichbares Ziel; der Kapitalismus hat das Märchenland des Karl Marx, in dem der Überfluß herrschte, in greifbare Nähe gerückt, man ahnt, wie es aussehen

könnte, in manchen Gegenden der Erde ist es bereits verwirklicht – mit dem Ergebnis, daß sich alle Leute von Geist in Regionen flüchten, die von diesem Ziel so weit wie irgend möglich entfernt sind. Das Grab Christi zu befreien konnte über Jahrhunderte die Herzen der Armen und der Reichen mit wilden Träumen und der Bereitschaft zu äußersten Opfern erfüllen; der Traum vom heizbaren Swimmingpool bewegt die müden Hinterteile schon heute nicht mehr zehn unbezahlte Schritte über die Straße.

Es wäre vollkommen falsch, aus dieser grundsätzlichen Mißvergnügtheit gegenüber der Demokratie auch nur die bescheidenste Tendenz einer Sehnsucht nach anderen Zeiten, gar vergangenen, ableiten zu wollen. Keiner derjenigen, die den Enthusiasmus für die Demokratie verloren haben, wünscht sich eine andere Welt ernsthaft herbei oder zurück. Es ist wie mit einem Fünfzigjährigen, der schlecht gelaunt und halb ungläubig von seinem leidenschaftlichen Betragen von vor dreißig Jahren hört und doch keinen Tag noch einmal erleben möchte.

Die Manieren der vorindustriellen Jahrtausende, besonders des abendländischen Jahrtausends, waren mit dem Begriff der Repräsentation auf das engste verbunden. Der einzelne stellte durch seine Manieren mehr dar als sich selbst: Er repräsentierte seine Familie und seinen Stand, gegebenenfalls auch seinen Glauben, seinen König und sein Land, ja sogar, um noch größere Einheiten zu nennen, sein Geschlecht: Durch die Manieren wurden der Mann und die Frau zum Mann schlechthin und zur Frau schlechthin. Alle Übereinkünfte, auf die sich diese Kategorien stützten, sind aufgehoben. Wer in seinem nach den Regeln von Manieren stilisierten Verhalten irgend etwas anderes als sich selbst darstellen wollte, wäre so verrückt wie die große in Vorahnung der kommenden Welt erfundene Figur des Cervantes, der Don Quixote. Und ebenso verrückt und lächerlich wäre jeder, der in einem Buch die Regeln der Manieren einer atomisierten und radikal individualisierten Gesellschaft als etwas Verbindliches vorschreiben wollte. Verbindliche Regeln, wie man Menschen begrüßt, wie man sie

anredet, wie man sie anzieht, wie man ißt, wie man Gäste empfängt, wie man heiratet und wie man stirbt, gibt es in Deutschland nicht mehr, und auch das übrige Europa hat eine deutliche Tendenz, sich von solchen Verbindlichkeiten zu verabschieden. Jeder löst diese Vorgänge, wie es ihm Spaß macht oder wie er glaubt, daß es am bequemsten ist, und es ist auch niemand in Sicht, der sich über den vollständigen Mangel an Form entrüstet. Frauenzeitschriften und Gastronomieführer unterrichten zwar ihr Publikum in den Künsten des gehobenen Konsums und stellen die interessantesten Neuentwicklungen vor, die man auch noch auf den Tisch stellen kann, aber auch der begeistertste Schüler solcher Ratgeber wird hoffentlich nicht behaupten wollen, so etwas habe auch nur im entferntesten etwas mit Manieren zu tun. Es zeigt sich allerdings, daß in der sich in starker Bewegung und ständiger Umwälzung befindlichen Gesellschaft ein eigentümliches Potential an romantischen Vorstellungen vorhanden ist. Die einzige Kraft, die nach Abschaffung der Stände die Gesellschaft allgemein anerkannt zu gliedern vermag, ist weder Bildung noch Leistung, sondern das Geld. Das Geld ist, wie man nicht erst seit Lessing weiß, unterschiedlich verteilt – „Es ist doch sonderbar bestellt“ / Sprach Hänschen Schlau zu Vetter Fritzen / „Daß nur die Reichen in der Welt / Das meiste Geld besitzen.“ Aber dieser Besitz ist nichts Statisches. Unablässig sieht das Publikum große Vermögen entstehen und vergehen. Möglicherweise hält diese Bewegung den Neid in Grenzen. Jeder muß sich sagen, daß ein großer Geldhaufen etwas ist, das von den dümmsten und primitivsten Gestalten erworben werden kann. Das Geld ist – jedenfalls scheinbar – in der Reichweite eines jeden. Wer kein Geld hat, heißt es, muß sich das selbst zuschreiben und gehört völlig zu Recht ganz nach unten auf der sozialen Stufenleiter. Die Zeiten, in denen in Deutschland der reiche Kaufmann viele Stufen unter dem armen Major stand, sind gründlich vergangen. Mit Staunen betrachtet das Publikum die Reichen. Sie lösen das ein, was den anderen bloß verheißen ist: Sie sind frei. Erst bei ih-

nen entfaltet das Privatleben seine unbegrenzten Möglichkeiten. Regeln, über die sie sich hinwegsetzen könnten, gibt es nicht, aber sie sind auch dem tristen Rhythmus aus Ins-Büro-Gehen und den „schönsten Wochen des Jahres“, wie der Urlaub vielsagend heißt, nicht unterworfen. Ihre Launen, ihre Verschwendung, ihr stets gestillter sexueller Appetit, ihre Fähigkeit, den äußeren Zeichen des Alterns lange zu entkommen, lassen die Reichen in der Phantasie der Nicht-Reichen wie olympische Riesensäuglinge erscheinen, die der grauen Notwendigkeit enthoben sind und noch nicht einmal Opfer und Gebet der gedrückten Menschenschare fordern, weil sie auch von den Massen vollständig unabhängig sind. Wird ihnen ein Land zu unbequem, wechseln sie es mit Leichtigkeit und ohne Reue. Politische Systeme bestimmen das Schicksal der Massen, nicht der Reichen. Ohne die Erde verlassen zu müssen, leben sie jetzt schon wie auf einem anderen Stern.

Um auf diesen Stern zu gelangen, der so greifbar nah an den Wohnstätten der vielen vorbeizieht, muß man sich freilich eine Weile plagen. Und in diesem Zusammenhang kommen auch die Manieren wieder ins Spiel. Die Soziologen haben festgestellt, daß es in dem Dauerwandel der Gesellschaft auch Konstanten gibt. Man glaubt zu sehen, daß die Abkömmlinge „guter“ Familien bessere Karrierechancen besitzen. Wo in den früheren Generationen schon einmal Geld war, da komme auch jetzt leichter wieder welches hin. In den früheren Generationen – das war die Zeit, die von den Manieren geprägt war. Manieren haben bedeutet, aus einem Milieu zu stammen, das schon seit eh und je mit Geld versehen oder jedenfalls in der Nähe von großem Geld angesiedelt war, das den Geruch des Geldes schon in der Nase gehabt hatte, das wußte, wie das Geld sich anfühlte und welche Leichtigkeit es verlieh. Die gesamte Leichtigkeit der Manieren war schließlich nichts anderes als die genetische Gewohnheit, vom Geld über die Lebenshindernisse hinweggetragen zu werden.

Es liegt mir fern, über Aufsteiger zu spotten, deren Klugheit und Energie oft genug bewundernswert sind und deren schöpferischer

Ehrgeiz die Welt verändert. Aber ich kann nicht anders, als über die Vorstellung zu lächeln, das Erlernen der Manieren sei auf dem Weg nach oben hilfreich. Gewiß, die Welt besteht nicht nur aus Aufsteigern. Dem Aufsteiger begegnen auf seiner gefährvollen Expedition ans Licht manche „Mitglieder der alten Eliten“, wie Nachkommen des Adels und der vermögenden Bourgeoisie gern fälschlich genannt werden. Adel ist eben gerade keine Elite, er ist nicht das Ergebnis einer „Auswahl“, eines wie immer gearteten Wettstreites, in dem die beste Leistung siegt, sondern Ergebnis von Zucht und Tradition; Elite und Adel stehen nebeneinander, decken sich nur gelegentlich und haben unterschiedliche Funktionen. Diesen „alten Eliten“ in Bank- und Industrievorständen und als Inhaber großer Vermögen wird nun eine Schwäche für Manieren nachgesagt; meist haben sie in Wahrheit ein überaus nüchternes Verhältnis dazu und erwarten außerhalb des Familienkreises gar nichts mehr.

Manieren schön und gut – aber welche? Der Aufsteiger hat ein Gerücht gehört, schlimmer als schlechte oder gar keine Manieren seien die falschen. Was ihn seine Eltern gelehrt haben, sind vermutlich die falschen. Ein Gespenst geht um in der klassenlosen Gesellschaft Deutschlands: die Angst, für kleinbürgerlich oder spießig gehalten zu werden. Alles, nur das nicht. Wer sind denn nun diese gefürchteten Kleinbürger, die Klasse, zu der niemand gezählt werden möchte? Wenn man nach einem möglichst grundsätzlichen Maßstab Ausschau halten wollte, könnte man vielleicht sagen: Die Kleinbürger bilden die Klasse, die weder befiehlt noch dient.

Wer diese Definition zuläßt, wird sich womöglich verblüfft die Augen reiben. Gibt es nach ihr eigentlich überhaupt noch etwas anderes als Kleinbürger? Befehls- und Gehorsamsverhältnisse gibt es nur noch beim Militär und in der religiösen Hierarchie; bei den Beamten wird ihr Abbau mit Energie betrieben. Alle übrigen Leistungsverhältnisse sind privatrechtlich oder arbeitsrechtlich geregelt, nach dem Prinzip von gegenseitigen Forderungen aus ei-

nem Vertragsverhältnis. Die Lebensformen gleichen sich immer mehr an: die Ein-Kind-Ehe, die Drei-Zimmer-Wohnung, später das Vororthäuschen mit dem Grillplatz im Garten, Büro und Urlaub, schließlich das gepflegte Seniorenstift und ein Grab, das eine Art Wiederholung des längst schon wieder verkauften Vorgartens ist – das sind die Lebensumstände des Elektromonteurs und des Feuilletonredakteurs, des Augenarztes und des Immobilienmaklers, des Prokuristen und des Studienrates.

Das so geführte Leben muß wahrlich kein schlechtes Leben sein; es ist eine Torheit, von interessanteren Lebensumständen größere Höhen und gefährlichere Tiefen der Empfindung zu erhoffen. In Harar in der äthiopischen Provinz Hararge stand lange noch das schäbige weiße Haus, das der große Rimbaud bewohnte, nachdem es ihm unerträglich gewesen war, in Charleroi über einem Gemüseladen zu leben. Ich habe das Haus in Harar gesehen, bevor ich wußte, welche Gedichte Rimbaud geschrieben hat. Aus einem gewissen Abstand gesehen, ist es beinahe gleichgültig, ob einer mit Waffen oder Gemüse handelt. Nur eines steht fest: Nichts von dem, was Rimbaud in Harar erlebte, kann an das herangekommen sein, was er sah, als er seine *Jahreszeit in der Hölle* oder auf dem *Trunkenen Schiff* verbrachte, während er sich kümmerlich in Europa durchschlug.

Dies sei nur vor dem Hintergrund bemerkt, wie schändlich und beschämend der Vorwurf der Kleinbürgerlichkeit in einer Welt empfunden wird, die beinahe vollständig dem kleinbürgerlichen Erscheinungsbild und der kleinbürgerlichen Wirklichkeit entspricht. An diesem Zustand soll und kann nun gar nichts geändert werden; auch der Aufsteiger hat kein anderes Ziel, als das kleinbürgerliche Lebensideal in größerem Rahmen fortzusetzen, falls er nicht durch die Wolkendecke zu den göttlichen Reichen vorstoßen sollte. Es soll nun nur scheinen, als habe ein Schwanenei im Entennest gelegen; der Aufsteiger will sich als von Anfang an anderer Artung und Herkommens darstellen. Wenn er Erfolg hat, wird er die bis dahin gut ausgewachsenen Schwanenflügel aus-

breiten und jeder wird sehen, daß er schon von Anfang an für Großes vorgesehen war. Und nun beugt er sich in den schmal bemessenen Mußstunden über Weinführer und studiert Ratgeber für die richtige Lagerung der Zigarren. Er läßt sich in teuren Geschäften von versierten Verkäufern bei der Auswahl der Krawatten beraten – den Typ solcher in den mondänen Gepflogenheiten unterrichteten Verkäufer gab es schon in der Antike; Juvenal nennt sie die „servi culti“, die kultivierten, erzogenen, eleganten Sklaven, die er zu den Plagen der Großstadt Rom zählte. Dann gibt es Bücher, die über Briefformeln unterrichten oder über die „richtige Art“ des Briefpapiers und das Tischdecken und das Vorstellen. Manchmal stellt einer über der Lektüre fest, daß er dies alles sich wohl würde aneignen können, seine Frau aber wohl nicht. Dann muß eine andere Frau her, hübsch wie ein Mannequin, weltläufig wie eine Stewardess, mit den Fremdsprachenkenntnissen einer Sekretärin mit Auslandserfahrung, geübt im Speisekartenlesen und im Kleider-Einkaufen.

Es ist inzwischen klar, daß dieses Buch ein solcher Führer durch die Manieren nicht sein kann und nicht sein will, und das, obwohl auch in ihm vom Tischdecken und vom Briefeschreiben die Rede ist. Seine Andersartigkeit verdankt dieses Buch einem anderen Blick auf seinen Gegenstand. Was ich zusammengetragen habe, entspricht nur dem, was ich gesehen habe oder was mir von glaubwürdigen Zeugen berichtet worden ist. Meine Fragen waren: Was ist das ästhetische Gesetz der Manieren, wie sie heute in Deutschland anzutreffen sind? Welche Milieus in Deutschland halten Manieren für wichtig? Wieviel Geschichte ist in dem, was an Manieren geübt wird, noch lebendig? Wie verhalten sich die Manieren der Deutschen zu denen in anderen europäischen Ländern?

Keine dieser Fragen bin ich systematisch angegangen, und ich glaube, damit dem Geist meines Themas zu entsprechen, denn die Manieren sind kein System, sie sind logisch nicht erschließbar und sie entziehen sich der exakten Fixierung. Gerade in Deutsch-

land wird es immer wieder vorkommen, daß irgendeine Sitte, die man sicher sistiert zu haben glaubt, andernorts in vergleichbarem Milieu überhaupt nicht bekannt ist oder ganz anders gehandhabt wird. Obwohl ich die europäischen Manieren schon als kleiner Junge kennengelernt habe, ist es ein Blick von außen. Da erscheinen die europäischen Manieren als die weithin auffällige, weithin strahlende Oberfläche eines großen Massivs aus Geschichte, Traditionen, Glaube und Moral, so wie der Schnee auf einer vielfältig geformten Berglandschaft liegt und ihre Silhouette teils betont und teils verschleiert. Wer die Manieren der Europäer und insbesondere der Deutschen beschreiben will, muß das Schönheitsideal dieses Kontinents kennen, das für Europa typische Verhältnis von Mann und Frau, die Rolle der Religion, die Geschichte der Stände und aus ihr heraus den Umgang mit der Ungleichheit der Menschen, das Bild Europas vom geformten, gelungenen Leben. Ideale werden selten verwirklicht oder nie, aber es verrät tiefe Unkenntnis der menschlichen Verhältnisse, sie deshalb nicht ernst zu nehmen, eine Schläue, die den Wert der Dinge nicht ermitteln kann, wenn sie deren Preis nicht kennt. Im ganzen muß es bei einer Beschreibung der europäischen Manieren viel eher um das Herausbilden eines bestimmten Menschentypus gehen als um die Aufzählung von Regeln; und auch die Regeln, wo sie dennoch aufgezählt werden, sollten stets auf den menschlichen Charakter hin betrachtet werden, den sie verlangen, um ungezwungen ausgeführt zu werden.

Dem Autor konnte freilich nicht verborgen bleiben, daß die historischen, politischen und sozialen Umstände der Herausbildung dem Weiterleben dieses europäischen Typus im letzten Jahrhundert nicht günstig waren und in diesem, gerade angebrochenen, vielleicht noch viel weniger günstig sein werden. Europa befindet sich seit zweihundert Jahren in einem Umbruch, der keineswegs sein Ende erreicht hat. Neue Lebensformen zeichnen sich ab, alte bestehen noch fort. Dem Europäer wird eher auffallen, was sich geändert hat, dem Nicht-Europäer fallen auch die Konstanten auf.

Vieles von dem, was dem Europäer untergegangen zu sein scheint, lebt in Wahrheit, manchmal in nicht sofort erkennbarer Form, fort. Man denke auch daran, daß starke Rupturen für die europäische Geschichte charakteristisch sind, ebenso wie Renaissancen. Damit soll nicht die Hoffnung ausgedrückt werden, daß die Umstände, deren Zeugnis die Manieren sind, wiederkehren. Die Manieren sind ein gegenwärtiges Phänomen, undeutlich sichtbar, aber nicht aus der Welt und, was noch wichtiger ist, nicht aus der Phantasie geschafft. Die Absicht dieses Buches ist ganz ausdrücklich nicht, irgendwelche Regeln zu den Manieren zu verkünden. Einige wenige Leser könnten ihm jedoch die Anregung entnehmen zu versuchen, eine Person zu sein, zu der Manieren passen, und dann womöglich eigene zu erfinden und alles ganz anders zu machen. Etwas von einer der Schlüsselfiguren der Moderne, dem schon erwähnten Don Quixote, gehört dazu, der ritterlich sein wollte, obwohl es schon lange keine Ritter mehr gab. Und man erinnere sich: Don Quixote hatte Erfolg. Ein „neues goldenes Zeitalter“ wollte er für Spanien heraufführen, wie er Sancho Pansa erklärte; und er führte wirklich ein „goldenes Zeitalter“ herauf, das zu Recht so genannte *siglo de oro* der spanischen Kunst, das golden vor allem auch wegen der Narreteien war, die Don Quixote in der Mancha mit erfundenen Damen getrieben hatte.

Die Manieren und die Religion

„Wer wird künftig deinen Kleinen lehren / Speere werfen und die Götter ehren?“ In diesem Vers ist das pädagogische Programm enthalten, das alle alten Gesellschaften miteinander gemeinsam haben. Diese beiden „Unterrichtsfächer“ enthielten die wichtigsten sozialen Funktionen; alles Weitere entfaltete sich aus der Pflicht, die Gemeinschaft zu verteidigen und die Gebote der Religion zu respektieren. Während man auch zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts in Afrika noch auf viele Milieus stoßen kann, in denen die Erziehung auf diesen beiden Säulen ruht, hat sich Eu-

ropa inzwischen vollständig anderen Idealen zugewandt. Weder das Speere-Werfen noch das Götter-Ehren begründen hier die Gesetze des Zusammenlebens. Das Speere-Werfen ist an den Staat delegiert, der das Gewaltmonopol besitzt und den Bürgern die handgreifliche Verteidigung der eigenen Interessen, aber auch den bewaffneten Schutz ihrer Ehre verbietet. Das republikanische Pathos, mit dem den Monarchien das Bürgerrecht auf das Waffentragen und auf die Teilnahme an der Landesverteidigung einst abgetrotzt wurde, ist sehr leise geworden. Heute wünschen die meisten Bürger in den westlichen Ländern die Rückkehr zum Berufsheer, das unter dem gefürchteten Namen „Söldnerheer“ doch eben noch als höchst bedenklich galt. Die Religion hingegen ist strikte Privatsache und im öffentlichen Raum der Gesellschaft nur geduldet; keinesfalls begründet sie Gemeinsamkeiten, oft noch nicht einmal unter ihren Mitgliedern, die auf den gesellschaftlichen Druck, unter den die Religion geraten ist, höchst unterschiedlich reagieren. Dennoch wäre es falsch, in einer Betrachtung über die europäischen Manieren den Umgang mit religiösen Verhaltensweisen ausschließen zu wollen. Wie wir schon mehrfach gesehen haben, sind es religiöse Verhaltensweisen, die das Fundament vieler unserer Umgangsformen bilden. Obwohl die Religion im europäischen Westen an einem nun schon mehr als zweihundertjährigen Schwächeanfall leidet, betrachten sich viele Leute als gläubig. Die Verhältnisse in Deutschland bringen es mit sich, daß sich beständig Anhänger verschiedener Religionsgemeinschaften begegnen. Inzwischen verhalten sie sich bei solchen Begegnungen überwiegend friedlich. Die Zeiten, die regelrechte Feindseligkeiten zwischen den Konfessionen auch im alltäglichen Nebeneinander ausbrechen ließen, sind vorbei. Keinem Gelehrten wird der Ruf auf einen Lehrstuhl mehr verweigert, weil er Katholik oder Protestant ist. Die seit meiner Ankunft in Deutschland mir häufig vorgetragene Anekdote (so häufig, daß ich inzwischen an ihrer Wahrscheinlichkeit zweifle), am katholischen Fronleichnamsfest hätten die protestantischen Bauern Mist ge-

fahren, um die Prozession zu stören, am Reformationstag hingegen hätten die Katholiken ein heftiges Teppichklopfen angefangen, beschreibt schon geradezu legendär gewordene Verhältnisse. Es gibt immer noch Milieus, in denen es mit Mißvergnügen aufgenommen wird, wenn die Tochter einen Mann außerhalb des eigenen Bekenntnisses heiratet, aber sie sind selten geworden. Hochzeiten sind denn auch der Regelfall, bei dem Protestanten und Katholiken in einer Kirche zu einem Gottesdienst zusammenzukommen pflegen. Solche Fälle sind es, in denen sich die Manieren mit der Religion berühren, und diese ausschließlich sollen hier betrachtet werden.

Das ist eine bedeutende Einschränkung. Allen Religionen ist es eigen, für ihren Gottesdienst, aber auch außerhalb des gemeinschaftlichen Gottesdienstes, Verhaltensmaßregeln für ihre Gläubigen zu entwickeln. Wie bereits erwähnt, ist nach der Überzeugung des französischen Moralisten Joubert die eigentliche Schule der Manieren die Liturgie, und man könnte mühelos darlegen, wie sich aus dem liturgischen Dienst der lateinischen und der griechischen Kirche die wesentlichen Formen der Ehrfurcht und des Respekts ableiten lassen, die in den europäischen Manieren so lange bestimmend waren. Indessen fehlt mir die erforderliche distanzierte Kälte, um das Knien und Weihwassernehmen eines frommen Katholiken oder die ungezählten Kreuzzeichen und das Küssen der Ikonen eines andächtigen Orthodoxen, die Bedeckung des Hauptes eines Juden, die unablässigen Verneigungen eines Muslims und das Ablegen der Schuhe in Moschee und Hindu-Tempel unter dem profanen Begriff der Manieren zu behandeln. Ich siede die Manieren einige deutliche Stufen unter diesen das Gebet begleitenden Verhaltensweisen an. Sie beginnen, wo die religiöse Übereinstimmung aufhört, das heißt, wenn der Fall eintritt, der für den religiös Überzeugten eigentlich gar nicht eintreten dürfte. Wer einer Religion anhängt, tut dies im besten Fall, weil er von ihrer Wahrheit durchdrungen ist. Wer dieser Religion nicht folgt, muß sich also im Irrtum befinden. Wir machen es uns mit

unserer inzwischen allgemeingültig gewordenen Auffassung des Begriffes der Toleranz etwas zu leicht, wenn wir diese Tugend als Konsequenz eines mild auf- und abgeklärten Indifferentismus pflegen. Ihre Stärke entfaltet die Duldsamkeit erst, wenn sie gegenüber dem als zutiefst irrig und falsch Erkannten geübt wird. Gerade unter diesem Aspekt der Manieren ist Toleranz in religiösen Fragen niemals ein Recht, auf das der Nichtreligiöse pochen darf, sondern eine beträchtliche moralische Leistung, die mit Dankbarkeit quittiert zu werden verdient. Vielmehr hat die Hindu- oder Muslim- oder Sikh-Gemeinschaft, die Andersgläubigen den Zutritt zu ihren heiligen Stätten verbietet, ein Recht zu einem solchen Ausschluß, und keine kunsthistorischen Interessen und kein Bildungsbedürfnis des kamerabewehrten Weltreisenden können diesem Recht etwas abhandeln. Unter den Christen glauben inzwischen nur noch die Orthodoxen – keineswegs alle, aber doch in Rußland und Griechenland nicht wenige – das Recht zu besitzen, Andersgläubigen die Teilnahme an ihren Riten zu verweigern. Wer Religion ernst nimmt, wird daran nichts auszusetzen finden, und wer es nicht tut, hat keine andere Behandlung verdient. Und auch wer die Religion nicht ernst zu nehmen imstande ist, sollte zunächst stets damit rechnen, daß der Angehörige einer Religionsgemeinschaft das tut. Seine Speisegesetze, seine Fastenzeiten, seine Gottesdienste und Gebetsgewohnheiten müssen durchaus unkommentiert bleiben. Religiöse Ehrfurcht ist ein empfindliches und leicht zu störendes Gefühl. Gelassenheit und Überlegenheit gegenüber verständnisloser Verletzung der Ehrfurcht zu fordern obliegt allein den Gläubigen – der Außenstehende hat dazu kein Recht. Es wäre eine Verdoppelung des Hohnes, wenn jemand, der die religiöse Überzeugung eines anderen verletzt hat, auch noch triumphierend darauf hinwies, solche Angriffe müßten eben mit dem Geist der Liebe ertragen werden. Eine wachsende Unsicherheit der Amtsträger der Religion hat im Westen die Gewohnheit entstehen lassen, anderer Leute Religion, der man selbst weder angehört noch anzugehören wünscht, vor ihnen dreist und

ungefragt ausführlich zu kritisieren und sogar mit Verbesserungsvorschlägen nicht zu geizen. Liegt nicht eine ungeheure Komik darin, wenn sich Leute über die Moralauffassungen des Papstes entrüsten, die weder Christen sind noch sich dem Papst im mindesten verpflichtet fühlen? Immer wieder erleben wir Wellen von Forderungen, die religiösen Bücher aller möglichen Religionsgemeinschaften sollten dem politischen Konsensus der gerade eben herrschenden Verhältnisse angepaßt werden – sie dringen bis in die Tischgespräche vor, wo sie im Rahmen der Manieren jedenfalls nichts zu suchen haben.

Wer die Kirche einer Religionsgemeinschaft betritt, der er nicht angehört, muß es in dem Bewußtsein tun, daß dieser Ort den Leuten, die ihn zu ihren Gottesdiensten aufsuchen, heilig ist. Wer kein Katholik ist, braucht kein Weihwasser zu nehmen und keine Kniebeugen zu machen, aber er muß wissen, daß der Altar und der mit einer roten Lampe gekennzeichnete Schrein mit den gewandelten Opfergaben für Katholiken Zonen der Ehrfurcht bilden. Hier wird nur mit gedämpfter Stimme gesprochen, und es wird vermieden, mit dem Rücken vor Altar oder Tabernakel zu stehen, um ausführliche kunstgeschichtliche Betrachtungen abzuhalten. Nach christlichem Brauch nehmen Männer in der Kirche den Hut ab, auch wenn es beinkalt ist und Erkältungen drohen – der Hut muß herunter. Frauen hingegen sollen nach einer vom Apostel Paulus ausgesprochenen Regel im Kirchenraum ihr Haar bedecken. Auch wenn die schwarzen Kirchenschleier aus Spitze, die früher vor allem im Süden üblich waren, heute nur noch selten zu sehen sind, befolgen gerade die eleganten Damen, selbst wenn sie der Kirche gleichgültig gegenüberstehen, keines ihrer Gebote mit mehr Phantasie und Begeisterung. Wenige werden freilich wissen, wenn sie sich für eine Mariage à la mode ein winziges Gebilde aus rosa Tüll ins Haar stecken, daß sie soeben dabei sind, die paulinische Anweisung, die Frauen mögen „mit Rücksicht auf die Anwesenheit der Engel“ den Schleier tragen, zu befolgen.

Anständig bekleidet sein soll, wer eine Kirche betritt. Was an-

ständig ist, unterliegt dem Zeitgeschmack; vielerorts ist man sich wenigstens noch darüber einig, daß Badekleidung jedenfalls nichts in der Kirche zu suchen hat. Die Kirchen sollten ermutigt werden, in dieser Hinsicht fest zu bleiben und den kurzen Hosen auch weiterhin den Eintritt zu verwehren, durchaus in ihrem eigensten Interesse: Für viele ist heute ein solches Hindernis die erste Begegnung mit dem Heiligen und damit ein unschätzbare Bildungserlebnis, das gerade dem aufgeklärten Proletariat nicht vorenthalten werden sollte. Es unterliegt doch keinem Zweifel, daß die stauenden Urlauber aus Manchester oder Zwickau, denen in einer andalusischen Kirche das Eislutschen verboten wird, mehr über die betreffende Kirche erfahren haben, als ihnen der beredteste Fremdenführer hätte mitteilen können. Wer an heiligen Handlungen teilnimmt, die ihm nichts bedeuten, versuche sich im Hintergrund zu halten. Es gibt bei Katholiken und Orthodoxen Augenblicke in der Liturgie, in denen die Gläubigen sich tief verneigen oder knien. Wer das aus gutem Grund nicht mitvollziehen möchte, bleibe aber keinesfalls sitzen, sondern stelle sich irgendwo am Rand des Geschehens auf, wo sein Rücken nicht aus der Schar der Knienden einsam herausragt. Sitzen gilt in solchen Momenten als demonstrative Ehrfurchtslosigkeit. Ich muß in diesem Zusammenhang immer an Goethe denken, für den „Ehrfurcht“ ein Schlüsselbegriff war und der in Rom bei der Begegnung mit dem ihm verdächtigen Katholizismus doch so wenig davon besaß, wenn er etwa beschreibt, wie er sein Mittagsschläfchen auf dem Papstthron in der Sixtinischen Kapelle machte. Ich bin der Überzeugung, daß kein gerecht Denkender ein ernsthaftes Vergnügen an solchen Tabuverletzungen empfinden kann. Die Unverschämtheit, die Unfähigkeit, Grenzen zu akzeptieren, ist vielleicht der eigentliche Charakterkern der Vulgarität.

Zur Anerkennung solcher Grenzen gehört auch, allfällige Segnungen, heilige Handlungen, die Kommunion: alles, was für den Gläubigen von sakramentalen Eigenschaften besetzt ist, als Außenstehender nicht einfach auch für sich verlangen zu wollen.

Man sollte sich immer aufs neue klarmachen, daß in sakraler Sphäre niemand und schon gar nicht der Außenstehende die mindesten Ansprüche besitzt. Selbstverständlichkeit, Unbekümmertheit und Ungezwungenheit, sonst so schöne und anmutige Gaben, sind hier fehl am Platz. Der heilige Ort, sei er Kirche oder Tempel oder Moschee, ist *locus terribilis*, schrecken- und ehrfurchtgebietender Ort; wer sich solcher Auffassung grundsätzlich verschließt, sollte davon absehen, solche Orte zu betreten. Man muß nicht überall sein wollen. Das eigene Besser- und Mehr- und Neues-Wissen ist nicht der Maßstab für den Rest der Welt.

An der leichten Gereiztheit, die in diesen Bemerkungen unversehens mitklingt, ist zu erkennen, daß in diesen Fragen im europäischen Westen längst Verworrenheit herrscht. Bilderstürmerei und Säkularisation haben die Entweihung von Kirchenräumen als vom kunsthistorischen Standpunkt beklagenswert, vom politischen aber erfreulich und fortschrittlich erscheinen lassen. Die nackte Göttin der Vernunft auf dem Altar von Notre-Dame de Paris räumte ihren Thron zwar bald wieder, ließ die Priester und Gläubigen aber eingeschüchtert zurück. Von nun an war es der Glaube, der sich immerfort zu rechtfertigen hatte. Seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts sehen die verbliebenen Gläubigen sich nun auch noch durch einen antisakralen Affekt ihrer eigenen Theologen attackiert. Wie soll man sich etwa verhalten, wenn die Gemeinde nach Musikstücken oder gar einer Predigt oder einer Begrüßung in der Kirche unter Anleitung der eigenen Priester zu klatschen beginnt? In Bayreuth darf nach dem ersten Akt des *Parsifal* nicht geklatscht werden, und moderne Prälaten baden sich mit törichter Selbstzufriedenheit beim Einzug in ihre Kathedralen im Applaus der Frommen. Hier sind die Dinge derart aus dem Lot geraten, daß an die Verse Robert Gernhardts erinnert werden muß: „Paulus schrieb an die Apatschen / Ihr sollt nicht nach der Predigt klatschen.“ Das Klatschen gehört ins Theater und auf den Parteitag, in der Kirche ist es ein Zeichen von Nichtachtung.

Vom Standpunkt der Manieren aus gesehen, ist es das Angemes-

senste, sich von allen demonstrativen Zeichen der Nichtachtung fernzuhalten, was immer man in diesen Fragen denken mag. Wer nicht imstande ist, in der Religion die Wahrheit zu erkennen, der kann sie um ihres Alters willen verehren. Das sehr Alte ist immer verehrungswürdig. Was sich über die vielen tiefen Brüche in der Kultur über Jahrtausende am Leben erhalten konnte, verdient auch jenseits religiöser Einsicht Bewunderung wie ein riesiger Baum. Uns Afrikanern ist der leichtfertige Umgang westlicher Großstädter mit der Religion ohnehin unheimlich. An einem der heiligsten Orte Äthiopiens, in Kulubi Gabriel, kommen Christen, Muslime und heidnische Animisten zusammen, um den Erzengel Gabriel zu verehren. Wir hängen nicht alle demselben Glauben an, aber „religionsfreier Raum“ ist uns fremd. In bezug auf die Religion bewährt sich für uns eine Regel, die für die Manieren ganz allgemein gilt: lieber zu respektvoll sein als ein klein wenig zu respektlos.

In England hatte man wahrscheinlich schon aus den Tagen der Religionskriege zu der Übereinkunft gefunden, die Religion zu den verbotenen Themen in der gesellschaftlichen Konversation zu zählen, da immer einer anwesend sein könne, der sich durch die Behandlung religiöser Fragen so oder so verletzt fühlen würde. Verbotene Themen in der Unterhaltung bei Tisch sind natürlich eine praktikable, aber doch etwas unbehaglich stimmende Lösung. Sie haben für sich, daß in dieser Hinsicht jedenfalls keine Mißstimmung aufkommen kann, aber sie stellen den gesellschaftlichen Fähigkeiten der Anwesenden ein trauriges Zeugnis aus. Warum sollten nicht auch heikle Themen in einer Form besprochen werden können, die für jeden am Tisch akzeptabel ist? Das Religionsthema vermag allerdings mehr als heikel zu sein: unversehens öffnet es Schluchten zwischen Personen, die bis dahin glaubten, sich in allen wichtigen Fragen einig zu sein. Ein Religionsgespräch kann in heftige Feindschaft münden, die auch geschliffenen Gesellschaftsmenschen nur noch schwer zu verbergen gelingt. Das Religionsthema ist womöglich noch gefährlicher als das politische,

weil es nicht nur Meinungen streift, sondern die Fundamente der Person berührt; hier werden Unvereinbarkeiten sichtbar, und das ist für die Manieren schwer zu verwinden, die den Gedanken des Irreversiblen scheuen und immer Ausschau nach letzten verbindenden Strohhalmen halten.

Nicht allen Religionen, aber der christlichen und auch der islamischen etwa ist es eigen, daß sie von ihren Anhängern das offene Bekenntnis und auch ein apostolisches Wirken verlangen. Das Bekenntnis „Ich bin Christ“ werden die Manieren noch gestatten, wenn auch widerstrebend, denn Bekenntnisse sind nicht so recht nach ihrem Geschmack. Was die Manieren wahrscheinlich verbieten, ist das Werben für den Glauben, das Missionieren, das den Christen aber ganz ausdrücklich aufgegeben ist. Dies ist einer der Fälle, die zeigen, daß mit den Manieren nicht jedes erdenkliche Lebensverhältnis zu lösen ist. In England hört man allein mit dieser Überlegung bereits auf, ein Gentleman zu sein, denn das Gentleman-Sein besteht in der Überzeugung, daß die Manieren einen Raum umgrenzen, der in einem ganzen Leben nicht ein einziges Mal verlassen werden muß. Deshalb sagt man in England auch: „Ein Baptist kann kein Gentleman sein“ – denn als Mitglied einer Sekte empfindet er das eigentlich allgemeingültige Missionsgebot als noch frisch und verbindlich, während die Mitglieder der Staatskirche sich der Segnungen der Religion nur in entspannter Beiläufigkeit bedienen. In der katholischen Kirche gab es in ihrer Weltzugewandtheit übrigens gelegentlich Versuche, das Missionsgebot mit den Manieren zu versöhnen. François de Sales, der Bischof von Genf, und der englische Kardinal Newman, beide unter protestantischer Majorität wirkend, stehen in dem Ruf, ihr Apostolat mit den Geboten der Weltläufigkeit vollendet verbunden zu haben. Wer unter den Freunden der Manieren Bedürfnis nach geistlicher Lektüre empfindet, schlage die Werke dieser Herren auf.

Hermann Barth

Nur Tore haben keine Manieren

Bibelarbeit über Jesus Sirach 21,20–29

Es ist genau 100 Jahre her, seit Hermann Hesse in Calw seine Erzählung *Unterm Rad* niederschrieb. Veröffentlicht wurde sie dann erst im Jahr 1906. In ihrem Mittelpunkt steht das Schicksal von Hans Giebenrath, einem begabten Knaben, den der Ehrgeiz seines Vaters und der Lokalpatriotismus seiner Heimatstadt ins Unglück, eben „unters Rad“ bringen. Vieles erinnert an den Lebensweg des jungen Hermann Hesse selbst. Das sogenannte württembergische Landexamen – eine Art frühes Zentralabitur, aber unter verschärften Bedingungen, weil auch an einem zentralen Ort stattfindend – bringt Hans Giebenrath noch erfolgreich hinter sich, aber im Klosterseminar Maulbronn scheitert er. Vom Ephorus, wie es beschönigend heißt, in einen Erholungsurlaub geschickt, kommt er vor der Zeit in die Heimatstadt zurück. Auf der Gasse trifft er „den uralten Mechaniker Porsch“. Als der „Sohn eines strengen Landschullehrers alter Schule“ konnte der, wie Hesse vermerkt, „die halbe Bibel und ein paar Ohren voll Sprichwörter und moralische Sentenzen auswendig“. Er „rief alle Vorübergehenden mit Namen an und bediente sie reichlich mit Sprüchen“. So auch Hans Giebenrath:

„Hans Giebenrath junior, mein teurer Sohn, höre, was ich dir sage! Wie spricht Sirach? Wohl dem, der nicht bösen Rat gibt und davon nicht ein böses Gewissen hat! Gleichwie die grünen Blätter auf einem schönen Baum, etliche abfallen, etliche wieder wachsen, also geht es mit den Leuten auch: etliche sterben, etliche werden geboren. So, nun kannst du heimgehen, du Seehund.“ Was waren das für Zeiten, in denen evangelische Christen im Buch Jesus Sirach – und, notabene, in manchem anderen biblischen Buch – zu Hause waren und auch ein Mechaniker jede Menge biblischer Sprüche auswendig konnte!

Das kam, zumal in Württemberg, nicht von ungefähr. Der Mechaniker Porsch ist bei Hermann Hesse, wie zitiert, der „Sohn eines strengen Landschullehrers alter Schule“. Was haben er ebenso wie die anderen Schulkinder bei diesem Lehrer gelernt? Eben jede Menge biblischer Sprüche. Und woraus? Ohne Zweifel aus dem württembergischen Spruchbuch, im vollständigen Titel (der Ausgabe von 1830): „Spruchbuch, bestehend in einer neu eingerichteten Sammlung von biblischen Sprüchen, Psalmen und Gebeten zum Gebrauch der Schulen in dem Königreich Württemberg“, zuerst herausgegeben im Jahr 1701, dann in immer neuen, von Zeit zu Zeit veränderten Ausgaben bis hinein ins 20. Jahrhundert. Hermann Hesse wird es selbst zu Hause und in der Schule kennengelernt haben, und so – das unterstellt die Erzählung – auch der Mechaniker Porsch. Wenn Sie es vorhin nicht gleich wiedererkannt haben sollten – Porsch zitiert in *Unterm Rad* Verse vom Anfang und vom Ende des 14. Kapitels des Buches Jesus Sirach, und zwar nach der Lutherübersetzung in der Fassung vor der Revision von 1912.

Noch ein kurzes Wort zum württembergischen Spruchbuch. In der Ausgabe von 1830, die ich mir genauer angesehen habe – denn damit dürfte man ungefähr in die Zeit kommen, in der der zum Zeitpunkt der Erzählung „uralte“ Mechaniker Porsch dem Spruchbuch in der Schule begegnet ist –, enthält es, nach dem Katechismus von Johannes Brenz, etwa 100 Seiten mit biblischen Sprüchen, gegliedert in folgende Abteilungen:

- „Sprüche nach dem Alphabet“, also Sprüche, die mit A, mit B usw. anfangen,
- „Auserlesene Sprüche nach der Heils-Ordnung“, das sind Sprüche, die verschiedenen Glaubensthemen, aber auch bestimmten Zeiten – nämlich den Fest- und Feiertagen und den Zeiten im Tagesablauf – zugeordnet sind,
- schließlich „Besondere Sprüche, die zu den sechs Hauptstücken des Catechismi gehören“.

In jeder dieser Abteilungen kommt an geeigneten Stellen Jesus Sirach reichlich vor. Insofern ist die Vertrautheit des Mechanikers Porsch mit Jesus Sirach nicht verwunderlich.

Die Vertrautheit mit Jesus Sirach ist im übrigen keine württembergische Spezialität. Johannes Brahms, 1833 in Hamburg geboren, wählte für sein „Deutsches Requiem“ neben den Klassikern unter den Bibelstellen zum Thema Tod auch punktgenau einen Vers aus dem Buch Jesus Sirach aus: „Ich habe eine kleine Zeit Mühe und Arbeit gehabt und habe großen Trost gefunden“ (51,35), und der dritte unter seinen „Vier ernstesten Gesängen“ nimmt im Text die eindrückliche Doppelaussage des Jesus Sirach über den Tod auf: „O Tod, wie bitter bist du, wenn an dich gedenket ein Mensch, der gute Tage und genug hat und ohne Sorge lebet und dem es wohl geht in allen Dingen und der noch wohl essen mag! O Tod, wie wohl tust du dem Dürftigen, der da schwach und alt ist, der in allen Sorgen steckt und nichts Bessers zu hoffen noch zu erwarten hat!“ (41,1–4) In dem 1833 erschienenen „Katechismus der christlichen Religions-Lehre zum Gebrauche beim Religions-Unterrichte“ meiner pfälzischen Heimatkirche wird, in geeigneten thematischen Zusammenhängen, das Buch Jesus Sirach ausgiebig für die biblischen Belegstellen verwendet. Und damit man nicht auf den Gedanken kommt, die Beliebtheit des Buches Jesus Sirach sei ein Produkt der Aufklärungstheologie, sei schließlich noch ein Beleg für die Popularität Jesus Sirachs im Reformationszeitalter hinzugefügt: Luthers Bibelübersetzung wurde, kaum war sie auf dem Markt, nicht nur in Gesamtausgaben, sondern in hoher Auflage in Separatdrucken einzelner biblischer Bücher verbreitet. „Zwischen 1533 und 1545“ – so Ernst Koch¹ in einem lehrreichen und leSENSwerten Beitrag zur Bedeutung alttestamentlicher Spruchweisheit im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts – „erschieden in Wittenberg 22 deutschsprachige Einzel- und Teilausgaben

1 Die „Himlische Philosophia des Heiligen Geistes“. Zur Bedeutung alttestamentlicher Spruchweisheit im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts, Theologische Literaturzeitung 115, 1990, Sp. 705–720, dort 714 f.

von Übersetzungen von Büchern des Alten Testaments, davon 12 Ausgaben des Buches Jesus Sirach; hinzu kommen im gleichen Zeitraum 15 weitere Ausgaben, die außerhalb von Wittenberg erschienen.“ Das Buch Jesus Sirach war, um es in der Sprache unserer Zeit auszudrücken, offenbar ein Renner auf dem Buchmarkt. Das war es, was die Käufer brauchten und suchten.

Von einer auch nur annähernd vergleichbaren Beliebtheit des Buches Jesus Sirach und einer Vertrautheit mit seinen Sprüchen kann heute nicht mehr die Rede sein, weder in der Kultur allgemein noch auch in der evangelischen Kirche. Über die dafür maßgeblichen Gründe will ich am Ende der Bibelarbeit noch einige Überlegungen anstellen.

Genug der Vorrede und des Anweges. Ich wende mich jetzt ungeteilt dem Abschnitt aus Jesus Sirach zu, den ich für die Bibelarbeit ausgewählt habe. Gesondert (s. unten S. 60 f.) habe ich Ihnen in vier Spalten den Text der Septuaginta, also der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, die im vorliegenden Fall die älteste Textüberlieferung darstellt, und die modernen Übersetzungen der Lutherbibel, der sogenannten Einheitsübersetzung und des Kommentars von Georg Sauer (Das Alte Testament Deutsch [ATD]. Apokryphen Bd. 1, 2000) abgedruckt. Was ich Ihnen vortragen möchte, habe ich in fünf Abschnitte eingeteilt. Sie sind unterschiedlich lang und befassen sich

- I. mit der Feststellung der Textgrundlage,
- II. mit der Entstehungszeit des Textes,
- III. mit den Manieren, an denen – nach diesem Text – der Weise erkennbar wird,
- IV. mit dem Verständnis von Weisheit, das dabei zugrundeliegt, und schließlich
- V. mit den Ursachen für den „Kursverfall“ des Buches Jesus Sirach und zugleich einigen guten Gründen für seine neue Wertschätzung.

I. Die Feststellung der Textgrundlage

Es ist – wie bei allen biblischen Büchern so auch im Falle des hier betrachteten Textes – gar nicht so ganz einfach und nicht einmal eindeutig festzustellen, von welchem Text wir auszugehen haben. Die biblischen Texte sind in ungezählten Handschriften weitergegeben worden. Beim Abschreiben kam es immer wieder zu Fehlern und zu Änderungen. Das Maß der Unsicherheit über den ursprünglichen, den gewissermaßen richtigen Text ist allerdings in den meisten Fällen bescheiden. Das gilt auch für Jesus Sirach 21,20–29. So kann ich mich ohne Mühe durchgängig auf die Textfassung der Lutherbibel beziehen und mich jetzt auf wenige Hinweise zu Abweichungen und Varianten beschränken.

Luthers Übersetzung ist – das zeigt gerade der Vergleich mit der Fassung der sogenannten Einheitsübersetzung und der von Georg Sauer – auch in diesem Fall ein sprachlicher Genuß:

- 20 „In der Gemeinde gibt man auf das acht,
was der Weise redet;
und was er rät, nimmt man sich zu Herzen.
- 21 Für den Narren ist Weisheit wie ein eingefallenes Haus;
und die Erkenntnis des Unverständigen hüllt sich in leere
Worte.
- 22 Wenn man den Narren erziehen will, so stellt er sich an,
als wollte man ihm Fesseln an Hände und Füße legen;
- 23 aber ein Weiser hält Zucht für goldenen Schmuck
und für ein Geschmeide am rechten Arm.
- 24 Ein Narr läuft einem ohne weiteres ins Haus;
aber ein Besonnener scheut sich davor.
- 25 Ein Narr guckt einem ohne weiteres zum Fenster hinein;
aber ein Guterzogener bleibt draußen stehen.
- 26 Der ist unerzogen, der an der Tür horcht;
für den Vernünftigen wäre es sogar eine große Schmach.
- 27 Die Schwätzer reden, wovon sie nichts verstehen;

- die Weisen aber wägen ihre Worte mit der Goldwaage.
- 28 Die Narren tragen ihr Herz auf der Zunge;
aber die Weisen haben ihren Mund im Herzen.
- 29 Ein Narr lacht überlaut;
ein Weiser lächelt nur ein wenig."

Etwas irritierend ist die unterschiedliche Verzählung in den verschiedenen Bibelausgaben. Die Lutherbibel folgt der Vulgata, also der auf Hieronymus zurückgehenden lateinischen Bibelübersetzung. Sie verteilt den Text des Buches Jesus Sirach im allgemeinen anders auf Verse als die Septuaginta. Die sogenannte Einheitsübersetzung und der Kommentar von Georg Sauer folgen der Septuaginta.

Aber nicht nur bei der Zählung, auch bei der Abfolge der Verse gibt es Differenzen. Die Lutherbibel schließt mit dem Vers: „Ein Narr lacht überlaut; ein Weiser lächelt nur ein wenig.“ Die Septuaginta und die beiden anderen Übersetzungen enthalten den Vers auch, aber an anderer Stelle. Luther folgte bei seiner Umstellung, die keinerlei Anhalt an der handschriftlichen Überlieferung hat, einer älteren Auslegungstradition. Sie läßt sich davon leiten, daß die Verse 22 und 23 (in der Zählung der Lutherbibel) stilistisch eine Einheit bilden, und diese Beobachtung wird zum Argument für die Vermutung gemacht, der dazwischen stehende Vers müsse ursprünglich an einer anderen Stelle gestanden haben. Die Neigung, sich auf solche Vermutungen einzulassen, ist in der Bibelwissenschaft im allgemeinen stark zurückgegangen. Immerhin – für eine andere Umstellung gibt es Anhalt in der handschriftlichen Überlieferung. Dabei tauschen die zweiten Vershälften von Vers 24 und 25 (wieder in der Zählung der Lutherbibel) den Platz, so daß der Text hieße: „Ein Narr läuft einem ohne weiteres ins Haus; aber ein Guterzogener bleibt draußen stehen. Ein Narr guckt einem ohne weiteres zum Fenster hinein; aber ein Besonnener scheut sich davor.“ Klingt überzeugend, muß aber doch nicht richtig sein.

Schließlich ist noch zu vermerken, daß die syrische Textüberlie-

ferung in Vers 21 eine abweichende Version bietet. Dort heißt es: „Für den Narren ist Weisheit wie ein *Gefängnis*“, nicht: „wie ein *eingefallenes Haus*“. Die „Einheitsübersetzung“ folgt dieser textlichen Variante. Ich komme bei der Auslegung kurz darauf zurück. So bescheiden die Abweichungen und Varianten sind – sie machen auf ihre Weise deutlich, daß wir in der Bibel das Gotteswort nicht sozusagen chemisch rein vor uns haben, sondern immer nur in, mitten und unter dem Menschenwort. Die Überlieferung des biblischen Textes bringt unentrinnbar eine gewisse Unschärfe in der Feststellung des ursprünglichen Textes mit sich.

II. Die Entstehungszeit des Textes

Das Buch Jesus Sirach enthält wie das kanonische Buch der Sprüche Salomos eine ausgedehnte Sammlung von Einzelsprüchen. Während aber die Sprüche Salomos aus mehreren Teilsammlungen, die aus verschiedenen Zeiten stammen, zusammengefügt zu sein scheinen, faßt das Buch Jesus Sirach die reiche Lebenserfahrung und Lebensweisheit *einer* bestimmten Epoche zusammen. Im Unterschied zu den anderen biblischen Weisheitsbüchern kann nämlich bei dieser Sammlung der historische Ort genau definiert werden. Dies ist vor allem den Angaben der Vorrede zu verdanken. In ihr wendet sich der Enkel des Verfassers an die Leser: Mein Großvater – so schreibt er – hat „mit besonderem Fleiß das Gesetz, die Propheten und die anderen Bücher unserer Väter gelesen, sich darin ein reiches Wissen erworben und es unternommen, auch etwas vom rechten und weisen Leben zu schreiben“.

Aufgrund der Namensangaben am Ende von Kapitel 50 hat sich die Gewohnheit entwickelt, den Großvater Jesus Sirach zu nennen. Der Name des Enkels, der sich ganz in den Dienst seines Großvaters stellt, ist hingegen unbekannt. Ihm verdanken wir jedenfalls die griechische Übersetzung des von Jesus Sirach hebräisch konzipierten Buches. Damit tritt dieses Buch aus dem engeren Kreis der jüdischen Welt in Jerusalem hinaus in die weite Welt

der Griechisch sprechenden hellenistischen Kultur. Die Vorrede enthält auch wichtige historische Daten. Aus ihnen geht hervor, daß das Werk Jesus Sirachs um 190 v. Chr. entstanden ist und um 130 v. Chr. vom Enkel übersetzt wurde.

Die hebräische Version des Buches Jesus Sirach galt lange als verschollen. Seit 1896 ist das Buch jedoch im Umfang von nahezu 70 % des Gesamttextes auch wieder in einer hebräischen Sprachform bekannt. Beim Umbau einer Synagoge in Kairo kamen damals durch Zufall Handschriften zum Vorschein. Sie waren wegen Beschädigungen und Gebrauchsspuren offenbar nicht mehr für den Vortrag im Kult geeignet. Eigentlich ist es Brauch in der synagogalen Tradition, solche Handschriften in einem bestimmten Ritual zu bestatten. Aber in diesem Fall waren sie in einer separaten Kammer gelagert und offensichtlich vergessen worden. Im vergangenen Jahrhundert wurden darüber hinaus einige Handschriftenfragmente mit dem hebräischen Text gefunden. Vom Abschnitt, um den es in dieser Bibelarbeit geht, ist allerdings bisher keine hebräische Version aufgetaucht. Zudem enthalten auch die aufgetauchten hebräischen Fragmente einen Text, der bereits Zusätze und Wiederholungen aufweist. Offenbar hat man schon im ersten vorchristlichen und bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert sowohl den griechischen als auch den hebräischen Text der zeitgenössischen Denk- und Sprechweise angepaßt.

Daß sich das Buch Jesus Sirach vorrangig in der griechischen Version verbreitet hat, ist vielleicht mit eine Ursache dafür gewesen, daß es am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts von den jüdischen Gelehrten nicht in den Kanon, also die Reihe der verbindlichen Schriften, aufgenommen wurde. Die Reformation hat an diese Entscheidung wieder angeknüpft und, weil das Buch Jesus Sirach in der Sammlung der hebräischen Schriften des Alten Testaments nicht enthalten war, es in die Apokryphen verwiesen, jene biblischen Bücher, die – nach der berühmten Formulierung Martin Luthers – „der Heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind“.

III. Die Manieren eines weisen Menschen

Wer ein Weiser und wer ein Tor ist, zeigt sich daran, ob ein Mensch Manieren hat. In diesem Satz kann man den Inhalt des gesamten Abschnittes zusammenfassen. Auch sonst enthält das Buch Jesus Sirach einige Verhaltensregeln, die man, modern gesprochen, unter die Manieren rechnen kann. Am bekanntesten sind vermutlich die Warnungen vor Unmäßigkeit im Essen und Trinken:

„Wenn du am Tisch eines reichen Mannes sitzt, so sperre deinen Mund nicht auf und denke nicht: Hier gibt's viel zu fressen, sondern bedenke, daß ein neidisches Auge schlimm ist ... Greif nicht nach dem, wohin der andere sieht, damit du nicht mit ihm in der Schüssel zusammenstößt ... Iß, was dir vorgesetzt wird, wie ein Mensch und greif nicht gierig zu ... Um des Anstandes willen höre du zuerst auf und sei kein unersättlicher Vielfraß, damit du keinen Anstoß erregst“ (31,12–20).

1. Die Manieren, um die es in unserem Abschnitt geht, haben es nicht mit Benimmregeln bei Tisch zu tun, sondern betreffen allesamt Fragen von Diskretion und Takt. Ich gehe sie der Reihe nach durch:

- „Ein Narr läuft einem ohne weiteres ins Haus; aber ein Besonnener scheut sich davor“: Man kann das ganz wörtlich nehmen und an die Zudringlichkeit denken, mit der einem manche Menschen auf die Pelle rücken. Sie klingeln an der Wohnungstür, sie beschaffen sich die private Telefonnummer, sie belagern das Vorzimmer, weil sie unbedingt noch heute ein dienstliches Gespräch führen wollen. Sie nehmen sich furchtbar wichtig, aber auf die Belange des anderen nehmen sie wenig Rücksicht. Sie sind schamlos und werden darum unverschämt. Man kann den Vers auch in einem übertragenen Sinne ausdeuten: Dann bezieht er sich auf Menschen, die gewissermaßen mit der Tür ins Haus fallen.

- „Ein Narr guckt einem ohne weiteres zum Fenster hinein; aber ein Guterzogener bleibt draußen stehen“: Zu einem anständigen Umgang miteinander gehört es, die geschützten Räume der anderen zu respektieren, also sich weder Zutritt noch Einblick dort zu verschaffen, wo ein anderer oder eine andere sich unbeobachtet fühlen und fühlen dürfen. Es gibt charakteristisch moderne Spielarten solcher Taktlosigkeit: Ich denke beispielsweise an die Teleobjektive und Richtmikrofone der Paparazzi – ganz zu schweigen von den kriminellen Machenschaften bei der Installation von Wanzen und ähnlichen Abhöreinrichtungen. Gerade wo man – wirklich oder vorgeblich – eine Abwägung mit gewichtigen anderen Gesichtspunkten vornehmen muß, wird sich zeigen, wie ernst es uns mit dem Schutz der Intimsphäre wirklich ist.
- „Der ist unerzogen, der an der Tür horcht; für den Vernünftigen wäre es sogar eine große Schmach“: Bespitzeln kann mit dem Auge und mit dem Ohr geschehen, mit der Kamera und mit dem Mikrophon. Wörtlich übersetzt heißt die zweite Vershälfte: „der Verständige aber würde sich mit Unehre beschwert fühlen“. Es ist Ehrensache, den geschützten Raum anderer zu achten. Wer dagegen verstößt, beschädigt nicht nur die Ehre der anderen, sondern nicht minder seine eigene.
- „Die Schwätzer reden, wovon sie nichts verstehen; die Weisen aber wägen ihre Worte mit der Goldwaage“: Das Thema vom rechten Reden und fast mehr noch das vom rechten Schweigen gehören zum Standardrepertoire der israelitischen Weisheit. Schon im Buch der Sprüche Salomos sind die Belege zahlreich: „Wer unvorsichtig herausfährt mit Worten, sticht wie ein Schwert; aber die Zunge der Weisen bringt Heilung“ (12,18). Oder: „Wer seine Zunge hütet, bewahrt sein Leben; wer aber mit seinem Maul herausfährt, über den kommt Verderben“ (13,3). Das rechte Reden und das rechte Schweigen sind besonders wichtig, wenn es um die Wahrung von Diskretion und Takt geht.

Da gilt es in der Tat, die „Worte mit der Goldwaage zu wägen“. Bei diesem Ausdruck haben wir es im übrigen mit einem der zahlreichen Fälle zu tun, wo eine biblische Formulierung, genauer: der Text der Lutherübersetzung, im Deutschen sprichwörtlich geworden ist. Lutz Röhrich schreibt in seinem „Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten“²: Das Bild „mit der Goldwaage wägen“ finde sich schon bei den Römern. In die deutsche Umgangssprache sei die Redensart aber durch Luthers Bibelübersetzung, und zwar konkret unsere Stelle aus dem Buch Jesus Sirach, gekommen. Seit dem 16. Jahrhundert lasse sich die Redensart dann oft belegen.

- „Die Narren tragen ihr Herz auf der Zunge; aber die Weisen haben ihren Mund im Herzen“: Eine wunderbare Formulierung! Hier zeigt sich einmal mehr, was die Stilform des *parallelismus membrorum*, also der Umstand, daß die beiden Vershälften verstärkend oder antithetisch aufeinander bezogen sind, zu leisten imstande ist. Die Narren reden einfach drauflos, ihre Zunge plappert aus, was sie in ihrem Inneren empfinden und was sie diskret in ihrem Herzen verschlossen lassen sollten. Bei den Weisen hingegen regiert das Herz. Die Zunge spricht nur das aus, was ihr das Herz eingibt; sie spricht sich nur in einem Ton und mit solchen Worten aus, wie das Herz es ihr eingibt. In Abwandlung des bekannten Zitats aus dem „Kleinen Prinzen“ könnte man formulieren: Man spricht nur mit dem Herzen gut. Nach dem Ausdruck „seine Worte mit der Goldwaage wägen“ ist der Ausdruck „das Herz auf der Zunge tragen“ gleich der nächste Fall, in dem eine biblische Formulierung – und hier nicht nur in der deutschen Sprache – sprichwörtlich geworden ist.³

2 L. R., Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, Band I, 1991, S. 567 f.

3 Vgl. L. Röhrich, Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, Band II, 1992, S. 704 f. Röhrich macht dabei allerdings (vermutlich in Folge einer Verwechslung der lateinischen Namen „Ecclesiasticus“ [für Jesus Sirach] und „Ecclesiastes“ [für Prediger Salomo]) die fälschliche Angabe „Prediger 21,29“ und bezieht sich auf die lateinische Version, als ob sich der Sinn der sprichwörtlichen Redensart erst von daher erschlüsse.

– „Ein Narr lacht überlaut; ein Weiser lächelt nur ein wenig“: Hat die israelitische Weisheit etwas gegen schallendes Gelächter? Will sie uns – auch wo uns nach herzhaftem Lachen zumute ist – immer nur ein feines Lächeln gestatten? Möglich. Daran würde ich mich nur ungern halten. Einen viel plausibleren Sinn gewinnt der Satz, wenn man ihn auf das in diesem Abschnitt dominierende Thema von Diskretion und Takt bezieht. Es gibt immer wieder Situationen, in denen sich jemand, vielleicht sogar: unsterblich, blamiert. Das reizt zum Lachen. Sogar der Weise lächelt, freilich nur ein wenig; er will den armen Menschen, der sich da lächerlich gemacht hat, nicht noch zusätzlich beschämen. Aber der Narr prustet los; sein Lachen wird zum Auslachen, und das Opfer möchte im Erdboden versinken.

2. „Manieren“ ist ein modernes Wort. Es kommt bei Jesus Sirach nicht vor. An seiner Stelle steht in dem griechischen Text des Abschnitts, mit dem wir es zu tun haben, das Wort *paideia*. Die gängige Übersetzung ist „Erziehung“ oder „Zucht“. Wer Manieren hat, gilt als wohlgezogen. Manieren sind eine Frucht von Erziehung – Erziehung keineswegs nur in dem Sinne, daß etwa Eltern oder Lehrkräfte erzieherisch auf jemanden einwirken, vielmehr auch in dem Sinne, daß wir von den Lebensumständen, unter denen wir aufwachsen, geprägt, geformt werden. Insofern könnte man *paideia* etwas freier auch mit „Form“ wiedergeben: „Wenn man den Narren formen will, so stellt er sich an, als wollte man ihm Fesseln an Hände und Füße legen; aber ein Weiser hält Form für goldenen Schmuck und für ein Geschmeide am rechten Arm.“ Menschen brauchen zu ihrem persönlichen Gedeihen und zu ihrem gedeihlichen Zusammenleben Form. Formlosigkeit bekommt uns Menschen nicht; insofern ist Martin Mosebach für sein vielgelesenes Buch über die römische Liturgie mit „Häresie der Formlosigkeit“⁴

4 M. M., Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, 3., erweiterte Auflage 2003.

ein genialer Titel gelungen – der Inhalt freilich ist weniger genial, vielmehr schrecklich tendenziös! Jan Rohls hat für den Vortrag, den er uns nachher halten wird, die Überschrift gewählt: „Der Geist des Protestantismus und der Prozeß der Zivilisation“. Mit dem Wort „Zivilisation“ wird hier der Bereich bezeichnet, in den auch die Manieren gehören. Das bringt mich darauf, für *paideia* noch zwei weitere Übersetzungen ins Spiel zu bringen: „Zivilisation“ und „Kultur“.

Erziehung, Zucht, Manieren, Form, Zivilisation, Kultur – das, wofür alle diese Begriffe stehen, wird in den Versen 22 und 23 zum einen aus der Perspektive des Narren, zum anderen aus der Perspektive des Weisen beschrieben. Der Narr wehrt sich dagegen; ihm ist so, als wollte man ihm damit Fesseln anlegen oder – und damit nehme ich den an früherer Stelle gegebenen Hinweis auf die abweichende Lesart der syrischen Textüberlieferung auf – ihn in ein Gefängnis stecken. Der Weise hingegen sieht darin eine Zierde und trägt es wie einen Schmuck. Sicher wird man bedenken müssen, daß es eine Unterweisung in Formen und Manieren gibt, bei denen es einem wirklich vorkommt, als werde man in ein Gefängnis eingesperrt. Aber dort, wo „der Knigge“ nicht auf stupide, leblose Benimmregeln reduziert ist, sondern nach der ursprünglichen Intention des Adolph Freiherr von Knigge zum „Umgang mit Menschen“ anleitet, da sind Formen und Manieren alles andere als einschnürende Fesseln, vielmehr Hilfe zum Leben und sogar ein „goldener Schmuck“.

Vor zwei Wochen publizierte Gustav Seibt in der Wochenendbeilage der Süddeutschen Zeitung einen Artikel, in dem er unter dem Titel „Wider die Gleichgültigkeit“ zu dem Urteil gelangt, in der deutschen Gesellschaft herrschten eine beklagenswerte „Formlosigkeit“ und ein erschreckend „rüder Ton“. Für die Geschichte der Manieren in Deutschland sei es charakteristisch, daß sie über Jahrhunderte eine Sache vor allem des Adels und der akademischen Elite gewesen seien. Hingegen sei es nicht gelungen, ein „klassenübergreifendes Verhaltensideal zu entwickeln, das der

Gesellschaft ein Modell selbstbewusster, freier Umgangsform vor Augen gerückt hätte". Seine entscheidende Diagnose lautet dann: „Das alte Erbe deutsch-bürgerlicher Formenarmut mündete nach dem Abräumen der erratischen Reste altständischer Steifheit in eine umfassende, so nur in Deutschland und in den postsozialistischen Gesellschaften anzutreffende Formlosigkeit. Heutige Deutsche merken es in Amerika ... Das Bürgersein hat in Amerika eine mitmenschliche Seite, eine wohlwollende Großzügigkeit, dem Fremden gegenüber eine Gastfreundlichkeit, von denen uns Deutsche Welten trennen! Der Apostel Paulus hat im Brief an die Philipper das Ideal demokratischer Höflichkeit entwickelt: immer im Nächsten den Höheren sehen, damit die ganze Gesellschaft vornehm wird.“⁵ Das nötigt doch zu der Frage: Was trägt das Christentum, was trägt speziell der Protestantismus – auch mit Hilfe biblischer Texte wie dem Buch Jesus Sirach oder dem zitierten Gedanken aus Philipper 2 – dazu bei, die gegenwärtige Kultur zu prägen und Formen im Umgang der Menschen miteinander auszubilden? In einem Vortrag von Hartmut Löwe⁶ fand ich die schönen (und wahren!) Sätze: „Eine klare Lebensführung, Kultiviertheit, gute Manieren fallen nicht vom Himmel und wachsen nicht auf jedem Boden.“ Das ist „für die wünschenswerte Präsenz von Kirche und Theologie in unserer Gesellschaft ein deutlicher Hinweis. Mängel in Erziehung und Lebensführung lassen sich nicht mit Basta-Sprüchen und hektischen Aktionen beheben. Dazu muß man tiefer graben.“ Also noch einmal: Was trägt das Christentum, was trägt speziell der Protestantismus heute dazu bei, den Boden zu bereiten, auf dem gute Manieren wachsen?

5 Süddeutsche Zeitung vom 10./11. Januar 2004, S. III der Wochenendbeilage.

6 Gibt es Erwartungen der politischen Öffentlichkeit an Theologie und Kirche? Vorgetragen am 19. November 2003 bei der Zusammenkunft aus Anlaß der Gründung des Vereins von Freunden der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn.

IV. Weisheit als Erfahrungswissen

Ein weiser Mensch, so hatte ich den Inhalt des vorigen Abschnitts zusammenfassend wiedergegeben, hat Manieren. *Warum* hat er Manieren? Im Sinne des Buches Jesus Sirach und des gesamten Menschen- und Weltverständnisses der israelitischen Weisheit muß die Antwort lauten: Weil Weisheit ein Erfahrungswissen ist und sich die Verständigkeit eines Menschen auch daran zeigen wird, daß er weiß und beherzigt: Manieren sind lebensdienlich. Weise zu sein bedeutet hier: zu wissen, wie die Welt funktioniert, nach welchen Ordnungen und Regeln sie eingerichtet ist, auch, was die Welt im Innersten zusammenhält. Damit ein solches Erfahrungswissen entsteht, bedarf es eines intensiven Erkenntniswillens und umfassender Weltbeobachtung. Gerhard von Rad⁷ hat sie so beschrieben:

Die Träger der weisheitlichen Lehre wandten „sich dem unübersehbaren Feld täglicher und manchmal geradezu trivialer Erfahrungen zu, auf dem der Mensch ja doch nie auslernt. Im Zusammenleben der Menschen, im Wirtschaftsleben, aber auch im Umgang des Menschen mit sich selbst, sei es im Maßhalten, sei es in der Maßlosigkeit, ließen sich gewisse Eigengesetzlichkeiten feststellen, die es wert waren, fixiert zu werden. Aber . . . der Kreis dieser fixierten Erkenntnisse war noch wesentlich weiter, denn zu ihm gehörten auch Erfahrungen, die der Mensch mit Gott machte, denn auch hier glaubten die Alten, gewisse Ordnungen, Regelmäßigkeiten wahrgenommen zu haben. Schließlich war ja auch der Segen Gottes eine Erfahrung, sein Erhören sowie sein Durchkreuzen menschlicher Pläne. Und war es nicht offenkundig, daß Gottes Rechtswille nicht ohne Schaden verachtet werden konnte?“ So weit Gerhard von Rad in seinem epochemachenden Werk über „Weisheit in Israel“. In die Reihe der von ihm angeführten Beispiele

⁷ Weisheit in Israel, 1970, S. 85.

gehört selbstverständlich auch der innere, in der Sache liegende Zusammenhang von Erkenntnis und Gottesfurcht: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang“ (Psalm 111,10 u. ö.). Auch dieser Kerngedanke der israelitischen Weisheit stellt Erfahrungswissen dar.

Dem Weisen steht in den Texten der israelitischen Weisheit, so auch in unserem Abschnitt, stets der „Narr“ oder „Tor“ gegenüber. Torheit ist ein Defekt im Inneren des Menschen, dem gegenüber oft jede Bemühung um Besserung oder Therapie oder Belehrung versagt. Sehr anschaulich heißt es im Buch Jesus Sirach: „Das Herz des Narren ist wie ein Topf mit einem Sprung: es kann keine Lehre behalten“ (21,17). „Wer mit einem Narren redet, der redet mit einem Schlafenden, der am Ende fragt: Was ist denn?“ (22,8) Torheit kann sich auf sehr verschiedene Weise bemerkbar machen: in Frechheit, Großsprecherei, fehlendem Taktgefühl, gelegentlich in einer falschen Sicherheit. „Ihre Ursache ist wohl immer an der gleichen Stelle zu suchen, nämlich ... in einem Mangel an Erkenntnis.“ Wenn man in Vers 21 bei der besser bezeugten Lesart bleibt, dann fehlt dem Toren das Verständnis für die Regeln und Gesetzmäßigkeiten, nach denen die Welt funktioniert: Ihm ist Weisheit „wie ein eingefallenes Haus“, er macht sich entweder nicht die Mühe, das Gebäude der Weisheit zu inspizieren, oder ihm kommt es wie eine Bruchbude vor. Er hat „eine mangelnde Fähigkeit oder Bereitschaft, sich in die Ordnungen zu fügen, zu deren Kenntnis eben die Weisen erzogen“. Insofern kann man nicht nur von einem Mangel an Erkenntnis, sondern „auch von einem Mangel an Realismus sprechen“⁸.

Wer keine Manieren hat – so könnte man also unseren Ausflug in die israelitische Weisheit zusammenfassen –, dem fehlt die Erkenntnis über die Gesetzmäßigkeiten im Umgang mit Menschen, es fehlt ihm darum aber auch der Realismus. Die israelitische Weisheit war davon überzeugt, daß solchem Mangel an Erkennt-

⁸ Zitate aus: G. v. Rad, Weisheit in Israel, S. 90.

nis und Realismus die Strafe auf dem Fuß folgen wird: „Der Mund des Toren bringt ihn ins Verderben, und seine Lippen bringen ihn zu Fall“ (Sprüche 18,7). „Wer der Toren Geselle ist, der wird Unglück haben“ (Sprüche 13,20). Und kurz und bündig: „Verlasset die Torheit, so werdet ihr leben“ (Sprüche 9,6).

V. Einige gute Gründe für eine neue Lust auf Jesus Sirach

Die Wahl des Abschnitts aus Jesus Sirach 21 für diese Bibelarbeit hatte offenkundig zwei Gründe: Der Text – das sollte deutlich geworden sein – ist ein gehaltvoller biblischer Beitrag zum Thema „Manieren“. Zum anderen aber stammt er aus einem biblischen Buch, das, wie ich finde, zum Schaden der evangelischen Kirche und der evangelischen Frömmigkeit in der Versenkung verschwunden ist. Ich wollte und will mit dieser Bibelarbeit auch neu Lust machen auf Jesus Sirach.

Wie kommt es eigentlich, daß Jesus Sirach weithin in der Versenkung verschwunden ist? Was sind die tieferen Gründe – jenseits der Auskunft, ein apokryphes Buch sei eben der Heiligen Schrift nicht gleich gehalten? Meine vorläufige Antwort lautet so: Von unseren theologischen Lehrern ist uns, mit sehr guten Gründen, eingeschärft worden, die Bibel von der Mitte der Heiligen Schrift her zu lesen und, mit der Formulierung der I. Barmer These, in Jesus Christus das eine Wort Gottes zu erkennen, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Demgegenüber erscheint der Inhalt des Buches Jesus Sirach leichtgewichtig, ein gutes Stück weit entfernt vom „Markenkern“ der christlichen Verkündigung, sozusagen nur Vorhof des Glaubens, nicht sein Allerheiligstes.⁹ Aber steht sich bei-

9 Man kann den Sachverhalt auch mit der theologischen Figur der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium beschreiben: Jesus Sirach und die israelitische Weisheit insgesamt, die traditionsgeschichtlich mit dem im Alten Testament überlieferten Recht verknüpft zu sein scheint, gehören im Sinne dieser Unterscheidung prinzipiell auf die Seite des Gesetzes, speziell seines *usus civilis*.

des eigentlich im Wege? Gehört es nicht in bestimmter Weise zusammen: der Vorhof des Glaubens und das Allerheiligste? Es ist wie mit einem Glas Wasser, das halb gefüllt ist. Die einen freuen sich darüber, daß es halb voll ist. Die anderen beklagen sich darüber, daß es halb leer ist. So ist es auch mit dem, was im Vorhof des Glaubens erfahren und gedacht wird. Es darf nicht diskreditiert werden als „Verdünnung“ des Glaubens, es ist vielmehr der wichtige Versuch, Berührungsflächen mit dem Glauben zu erhalten oder neu zu schaffen.

Wer überall und sofort Glaubensverdünnung wittert und darauf insistiert, die christliche Kirche, insbesondere die christliche Verkündigung und Lehre, müsse sich stets auf das Wesentliche, also die christologische Mitte konzentrieren, der verkennt dreierlei. Erstens: Die Mitte ist nur Mitte, wenn etwas um sie herum ist. Wer in der Bibel und im christlichen Glauben nur dem Wesentlichen Beachtung schenkte, der würde ihre Farbigkeit, ihre Erfahrungsgesättigtheit, kurz: den Bezug zum prallen Leben, verlieren. Es gibt nicht nur eine Glaubensverdünnung. „Glaubensverdickung“ ist nicht besser. Zweitens: Man kann nicht alles zugleich wollen, man darf nicht alles zugleich verlangen. „Ein jegliches hat seine Zeit.“ Die Predigt des Evangeliums von Jesus Christus hat ihre Zeit, und die Weitergabe weisheitlicher Lehre hat ihre Zeit. Das Lied „Such, wer da will, ein ander Ziel“ hat seine Zeit – ein durch und durch christozentrisches Lied –, und das Lied „Befiehl du deine Wege“ hat seine Zeit und in der christlichen Frömmigkeit seinen Platz, obgleich es im Text eigentlich nichts spezifisch Christliches aufweist und genau so, wie Paul Gerhardt es gedichtet hat, auch von unseren jüdischen Geschwistern gesungen werden könnte. Und drittens: Man darf nicht in jedem Fall das Ziel auf der *direttissima* anstreben, man muß, wie jeder Wanderer weiß, manchmal auch Umwege gehen. Einladung zum Glauben ist nicht unbedingt erfolgreich, wenn sie mit der Tür ins Haus fällt. Sie muß Geduld haben, sie muß auf geeignete Gesprächseinstiege warten können. Dabei darf man das Implizite nicht geringschätzen. Das indirekt

Gesagte, das lediglich Angedeutete ist manchmal viel wirkmächtiger als die platte Direktheit. Insofern ist es gar nicht so einfach und eindeutig zu bestimmen, wo wir wirklich auf das Wesentliche stoßen und wo eigentlich die Grenze zwischen dem Vorhof des Glaubens und der Mitte des Glaubens verläuft.

Das letzte Wort soll Jesus Sirach haben: „Wohl dem, der über die Weisheit nachsinnt und sie aufnimmt in sein ganzes Denken; der ihre Wege von Herzen betrachtet und ihren Geheimnissen immer weiter nachforscht, ihr wie ein Späher nachschleicht und auf ihren Wegen auf sie wartet und ... schlägt seine Pflöcke bei ihren Mauern ein und richtet an ihrer Wand sein Zelt auf, so daß er eine gute Herberge hat. Er bringt auch seine Kinder unter ihr Dach und bleibt unter ihrem Schatten; da wird er vor der Hitze beschirmt und hat eine herrliche Wohnung" (14,22–27).

Anhang

Texte zur Bibelarbeit über Jesus Sirach 21,20–29 (bzw. 21,17–26)

Septuaginta

- 17 στόμα φρονίμου ζητηθήσεται ἐν ἐκκλησίᾳ, καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ διανοηθήσονται ἐν καρδίᾳ.
- 18 ὡς οἶκος ἠφανισμένος οὕτως μωρῶ σοφία, καὶ γνώσις ἀσυνέτου ἀδιεξέταστοι λόγοι.
- 19 πέδα ἐν ποσὶν ἀνοήτου παιδεία καὶ ὡς χειροπέδα ἐπὶ χειρὸς δεξιᾶς.
- 20 μωρὸς ἐν γέλωτι ἀνυποῖ φωνὴν αὐτοῦ, ἀνὴρ δὲ πανοὔργος μόλις ἡσυχῇ μειδιάσει.
- 21 ὡς κόσμος χρυσοῦς φρονίμω παιδεία καὶ ὡς γλιδῶν ἐπὶ βραχίονι δεξιῶ.
- 22 ποὺς μωροῦ ταχὺς εἰς οἰκίαν, ἄνθρωπος δὲ πολύπειρος αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου.
- 23 ἄφρων ἀπὸ θύρας παρακύπτει εἰς οἰκίαν, ἀνὴρ δὲ πεπαιδευμένος ἔξω στήσεται.
- 24 ἀπαιδευσία ἀνθρώπου ἀκροᾶσθαι παρὰ θύραν, ὁ δὲ φρόνιμος βαρυνθήσεται ἀτιμία.
- 25 χεῖλη ἀλλοτριῶν ἐν τούτοις διηγῆσονται, λόγοι δὲ φρονίμων ἐν ζυγῶ σταθήσονται.
- 26 ἐν στόματι μωρῶν ἡ καρδία αὐτῶν, καρδία δὲ σοφῶν στόμα αὐτῶν.

Lutherbibel

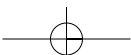
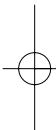
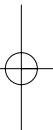
- 20 In der Gemeinde gibt man auf das acht, was der Weise redet; und was er rät, nimmt man sich zu Herzen.
- 21 Für den Narren ist Weisheit wie ein eingefallenes Haus; und die Erkenntnis des Unverständigen hüllt sich in leere Worte.
- 22 Wenn man den Narren erziehen will, so stellt er sich an, als wollte man ihm Fesseln an Hände und Füße legen;
- 23 aber ein Weiser hält Zucht für goldenen Schmuck und für ein Geschmeide am rechten Arm.
- 24 Ein Narr läuft einem ohne weiteres ins Haus; aber ein Besonnener scheut sich davor.
- 25 Ein Narr guckt einem ohne weiteres zum Fenster hinein; aber ein Guterzogener bleibt draußen stehen.
- 26 Der ist unerzogen, der an der Tür horcht; für den Vernünftigen wäre es sogar eine große Schmach.
- 27 Die Schwätzer reden, wovon sie nichts verstehen; die Weisen aber wägen ihre Worte mit der Goldwaage.
- 28 Die Narren tragen ihr Herz auf der Zunge; aber die Weisen haben ihren Mund im Herzen.
- 29 Ein Narr lacht überlaut; ein Weiser lächelt nur ein wenig.

„Einheitsübersetzung“

- 17 Die Rede des Weisen begehrt man in der Versammlung und seine Worte überdenkt man im Herzen.
- 18 Wie ein Gefängnis ist dem Toren die Weisheit, Erkenntnis ist dem Unverständigen wie eine Fessel.
- 19 Wie Ketten an den Füßen ist dem Unvernünftigen die Zucht und wie Handschellen an der rechten Hand.
- 20 Der Tor lacht mit lauter Stimme, der Kluge aber lächelt kaum leise.
- 21 Wie ein goldener Schmuck ist dem Weisen die Zucht und wie eine Spange am rechten Arm.
- 22 Der Fuß des Toren eilt rasch ins Haus, der Besonnene aber wartet bescheiden.
- 23 Der Tor blickt durch die Tür ins Haus hinein, der Wohlerzogene bleibt draußen stehen.
- 24 Ungezogen ist es, an der Tür zu horchen, der Verständige aber verschließt seine Ohren.
- 25 Die Lippen der Frevler erzählen ihre eigene Torheit, die Worte der Verständigen sind wohl abgewogen.
- 26 Die Toren haben ihr Herz auf der Zunge, die Weisen haben ihre Zunge im Herzen.

Kommentar von Georg Sauer

- 17 Der Mund eines Verständigen wird in der Versammlung gesucht, und seine Worte werden im Herzen bedacht werden.
- 18 Wie ein zerstörtes Haus, so scheint einem Toren die Weisheit, und die Kenntnis eines Unverständigen erweist sich in seinen Worten.
- 19 Fesseln an den Füßen ist für den Unverständigen die Zucht und wie Handschellen an seiner rechten Hand (kommt sie ihm vor).
- 20 Ein Tor erhebt unter Lachen seine Stimme, ein kluger Mann aber lächelt leise still vor sich hin.
- 21 Wie ein goldener Schmuck ist dem Verständigen die Zucht und wie eine Spange an seinem rechten Arm.
- 22 Der Fuß eines Toren tritt schnell ins Haus hinein, aber der vielerfahrene Mann zeigt Vorsicht bei jeder Begegnung.
- 23 Der Unverständige neigt sich von der Tür her hinein ins Haus, der gebildete Mann aber verharret außerhalb.
- 24 Ungezogen ist es für einen Menschen, an der Tür zu horchen, der Verständige aber würde sich in Unehre beschwert fühlen.
- 25 Die Lippen der Fremden gefallen sich in solchen Ausführungen, die Worte der Verständigen aber werden mit der Waage gewogen werden.
- 26 Im Munde der Toren liegt ihr Herz, aber im Herzen der Weisen ruht ihr Mund.



Jan Rohls

Der Prozeß der Zivilisation und der Geist des Protestantismus

Der Titel meines Vortrags erinnert an zwei soziologische Klassiker: an Max Webers Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ und an die große Untersuchung von Norbert Elias „Über den Prozeß der Zivilisation“. Sachlich haben meine Überlegungen allerdings weniger mit dem ersten als mit dem zweiten Werk zu tun. Mit dem ersten berühren sie sich nur insofern, als ich nach dem Zusammenhang frage, der zwischen dem Prozeß der Zivilisation und dem besteht, was man – zugegebenermaßen vage – den Geist des Protestantismus nennen könnte. Genauer gesagt frage ich danach, wie der Protestantismus auf markante Momente dieses Prozesses reagiert und wie er den Prozeß selbst mitbestimmt hat. Ich werde mich dabei auf einen kleinen Ausschnitt des Prozesses der Zivilisation beschränken, nämlich auf die Literatur, die selbst zur Ausbildung jenes Verhaltens, das wir als zivilisiert bezeichnen, etwas beitragen wollte. Es handelt sich um Werke, die sich mit dem als angemessen erachteten Benehmen auseinandersetzen und selbst Vorschläge für ein solches Benehmen und seine Einübung unterbreiten. Wie der Prozeß der Zivilisation so hat es auch jedes dieser Werke mit der Selbstkontrolle des Individuums zu tun. Elias hat in seinen abschließenden Ausführungen zu einer Theorie der Zivilisation vom gesellschaftlichen Zwang zum Selbstzwang gesprochen, davon, wie Fremdzwänge sich in Selbstzwänge verwandeln und die Regelung des gesamten Trieb- und Affektlebens durch beständige Selbstkontrolle im-

mer umfassender, gleichmäßiger und stabiler wird.¹ Dieser für den Prozeß der Zivilisation charakteristische Aufstieg der Selbstkontrolle hängt für Elias aufs engste zusammen mit der wachsenden Differenzierung der gesellschaftlichen Funktionen, durch die der einzelne gezwungen wird, sein Verhalten immer differenzierter, gleichmäßiger und stabiler zu regulieren. Es handelt sich um Verhaltensregelungen, die den Kindern zumeist von klein auf durch das Vorbild der Erwachsenen gleichsam automatisch angezchtet werden. Doch daneben gibt es natürlich auch besondere Anleitungen zu einem zivilisierten Verhalten, die der bewußten Einübung eines bestimmten Benehmens dienen oder auf eine solche Praxis reflektieren. Diese Werke sind es, die ich im folgenden näher in Augenschein nehmen möchte.

Es hat solche Werke natürlich auch schon in der Antike und im Mittelalter gegeben. In der an seinen Sohn gerichteten Schrift „De officiis“ befaßt sich Cicero mit Fragen der moralischen Erziehung. Sein Hauptaugenmerk ist dabei auf das Decorum gerichtet, auf Haltung und Gesten, die den Lebensstil der römischen Oberschicht spiegeln. Das Decorum verlangt Zügelung der Leidenschaften durch den Verstand ebenso wie die Vermeidung von Extremen. Weder soll man zu weich noch zu hart auftreten, und zu schnelles Gehen soll man genauso vermeiden wie zu langsames. Die goldene Mitte zwischen zwei Extremen ist die aristotelische Definition der Tugend. Doch Cicero griff nicht nur auf Aristoteles zurück, sondern auch auf die Stoa. Wie die Stoiker empfahl er die Tugend der Beharrlichkeit, der *constantia*, die eine rigorose Selbstdisziplinierung erfordert. In der späten Antike und im frühen Mittelalter wurde Ciceros Werk maßgeblich für das gute Benehmen des Klerus. Ambrosius von Mailand übertrug in seiner Schrift „De offici-

1 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation (1939), Bd. 2, Nachdruck Frankfurt/M 1997, S. 323 ff. Zu Elias vgl. J. Duindam, Norbert Elias und der frühneuzeitliche Hof. Versuch einer Kritik und Weiterführung, in: Historische Anthropologie 6 (1998), S. 370 ff.; A. LaVopa, Der Höfling und der Bürger. Reflexionen über Norbert Elias, in: Historische Anthropologie 8 (2000), S. 119 ff.

is clericorum" die Anweisungen des Römers in den kirchlichen Kontext, wobei die Priester sich vor allem durch Bescheidenheit auszeichnen sollten. Im Mittelalter waren es dann die Regeln der Klosterorden, die das Verhalten der Mönche bei Tisch, in der Kirche und in der Öffentlichkeit einer strengen Disziplin unterwarfen. Doch die Disziplinierung blieb nicht auf den Klerus beschränkt, sondern griff auch auf die Laien über. Als sich im Hochmittelalter eine neue soziale Schicht, die christliche Ritterschaft, ausbildete, schuf sie ihre eigenen Verhaltensregeln. Ritterliches Verhalten war vor allem auf das Schlachtfeld bezogen, und im Laufe des Mittelalters wurde es mit dem Entstehen und dem Bedeutungszuwachs der Höfe ergänzt durch das höfische Verhalten, das chevalereske Elemente integrierte. An die Seite des guten Benehmens auf dem Schlachtfeld trat das gute Benehmen bei Hof, neben die Ritterlichkeit die Höflichkeit. Was beides ist, erfährt man am leichtesten über den höfischen Roman, etwa Wolfram von Eschenbachs „Parzival“, in dem der unerfahrene Held nach und nach in das ritterlich-höfische Benehmen eingewiesen wird. Dieses Ideal des guten Benehmens wurde schließlich durch zahlreiche Manierenbücher jungen Adligen vermittelt. Ritterliche Disziplin und höfisches Benehmen verschmolzen hierin zu dem, was als zivilisiertes Verhalten angesehen wurde und mit Selbstkontrolle, Selbstsicherheit und Großzügigkeit ebenso verbunden war wie mit Humanität und Grazie.²

1. Das Ideal des Hofmanns und seine protestantische Adaption

Was wir als zivilisiertes Verhalten ansehen, wird im Französischen mit dem Begriff „civilité“, im Italienischen mit „civiltà“ und im Englischen mit „civility“ bezeichnet, während der entsprechende deutsche Terminus „Zivilität“ sich niemals auf vergleichbare Weise

2 P. Burke, Die Geschicke des „Hofmann“. Zur Wirkung eines Renaissance-Breviers über angemessenes Verhalten, Berlin 1996, S. 19 ff.

eingebürgert hat. Im Hintergrund steht das lateinische Wort „civilitas“. Elias bringt die spezifische Prägung, die der Begriff „civilité“ mit seinen anderssprachlichen Äquivalenten im 16. Jahrhundert erlangt hat, in Zusammenhang mit einer Schrift des Erasmus von Rotterdam. Im Jahre 1530 veröffentlichte der niederländische Humanist eine Abhandlung „De civilitate morum puerilium“, die sofort außerordentliche Verbreitung fand. Bis zum Tode des Erasmus, sechs Jahre nach ihrem ersten Erscheinen, erlebte sie dreißig Auflagen. Sie wurde rasch in Katechismusform gebracht, als Schulbuch gebraucht und in zahlreiche Sprachen übersetzt. Noch im 18. Jahrhundert gab es dreizehn Auflagen dieses Kompendiums, insgesamt zählt man hundertdreißig. Das weist sowohl auf die Popularität der Schrift wie auch auf das breite Interesse an ihrem Thema hin. Erasmus widmet sich in ihr dem Benehmen des Menschen in der Gesellschaft. Die bereits 1531 publizierte deutsche Übersetzung trägt den Titel „Züchtiger Sitten zierlichen wandels / und höfflicher Geberden der Jugent / In alle weg und nach Ordnung des gantzen leibs / Den Jungen / sich darinn zuüben / Den Alten / jre Kind nach solichem ebenbild / inn zucht zu erziehen“. „Civilitas“ wird hier also umschrieben mit „zierlicher Wandel und höfliche Gebärden“. Das einem jungen Adligen, Heinrich von Burgund, gewidmete Anstandsbuch gibt Regeln zur Eingewöhnung der Jugend in diese *civilitas*, und Erasmus ist der Meinung, daß eine solche Unterweisung durchaus vonnöten sei: „Wiewol aber solche eusserliche gutte sitten / von einem rechtschaffenen gemüt entspringenn / sehen wir doch offft auß unfleiß der Zuchtmeister / soliche gnad frommen und gelerten leutten manglen.“³ Zwar sei die Kenntnis des guten Benehmens „die geringste wissenheit“, aber sie mache zusammen mit anderen freien Künsten einen Menschen doch merklich angenehm. Erasmus beginnt seinen Katalog von Regeln, die sich auf den Körper,

3 Erasmus von Rotterdam, Züchtiger Sitten zierlichen wandels / und höfflicher Geberden der Jugent, Straßburg 1531, ohne Seitenangabe.

die Kleidung, auf Gesellschaften, Spaziergänge, Spiel und Haus beziehen, mit der allgemeinen Bemerkung, daß es einem Menschen ziemlich, rechtschaffen an Gemüt, Leib, Gebärde und Kleidung zu sein. Die Rechtschaffenheit des Gemüts muß sich auch äußerlich manifestieren, und eben darum geht es beim guten Benehmen. So soll der Blick der Augen gütig und schamhaft, nicht frech, zornig oder zu scharf sein, sollen die Augenbrauen nicht zusammen- oder hochgezogen sein und soll die Stirn fröhlich und schlicht als Ausdruck eines freien Gemüts sein. Denn bei den Alten finde sich die Spruchweisheit, daß die Augen der Sitz des Gemüts, der Seele seien. Erasmus handelt von der Reinheit der Nase, die man nicht an seinen Kleidern abputzen dürfe, vom Gähnen, bei dem man doch die Hand oder ein Tuch vor den Mund halten möge. Aber nicht nur das Körperverhalten, auch die Kleidung ist Ausdruck des Gemüts. Und wenngleich die Kleidersitten von Land zu Land variieren, gilt doch die allgemeine Regel, daß man Überfluß, Geilheit und Pracht vermeiden soll. In Gesellschaft soll man fröhlich sein, zumal bei Gastmählern. Vorher die Hände waschen und Nägel schneiden, das Wasser heimlich und nicht öffentlich abschlagen und vieles mehr rät Erasmus. Norbert Elias hat vor allem die Tischsitten bei dem Humanisten untersucht, um den Wandel der Verhaltensformen zu beschreiben, der beim Übergang vom Mittelalter in die Frühe Neuzeit stattfand.⁴ Vom Tischgebet bis zum Tischgespräch, vom Schneiden des Fleisches bis zum Lecken des Tellers wird dort alles Erdenkliche verhandelt. Zwar ist es bezeichnend, daß Erasmus dem guten Benehmen bei Tisch den längsten Teil seiner Ausführungen widmet. Aber nicht weniger interessant sind die Regeln, die er für das gute Benehmen auf der Straße gibt. Jüngere sollen älteren Personen den Weg freimachen, sollen vor ihnen das Haupt entblößen und sich verneigen. „Nitt gedencken was gat mich ein frembder an / der mir nie guth gethan hat. Diese eer geschicht nit dem menschen / nit den ver-

4 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. 1, Frankfurt/M. 1997, S. 160 ff.

diensten / sunder Gott / der es also auch durch Salomon geheissen hat / man sol gegen einem alten auff stehn."⁵ Die dem Mitmenschen mit dem Gruß entgegengebrachte Ehre gilt also eigentlich Gott, dem Schöpfer. Unter Berufung auf die Sprüche Salomos (Proverbien) und die paulinische Paränese wird das ehrbare Verhalten von Menschen untereinander geregelt. Es werden Ratschläge für das Gespräch erteilt: Man soll nicht zu laut oder zu schnell reden, soll bei der Anrede die Titel nicht vergessen, Zank soll man vermeiden, andere beim Reden zu unterbrechen gilt als unhöflich.

Die Manierenschrift des Humanisten in Basel ist zwar einem Fürstensohn gewidmet, aber sie ist kein Brevier, das sich speziell an die adelige Oberschicht wendet. Und gerade darin, daß sie allgemein menschliche, nicht schichtenspezifische Verhaltensregeln aufstellt, unterscheidet sie sich von vergleichbaren zeitgenössischen Werken. Sie macht aber wie diese deutlich, daß die Verfeinerung der Sitten, das gute Benehmen, kurzum die Zivilität in der Renaissance zu einem zentralen Thema wird. Das Aufbrechen überkommener sozialer Strukturen nährt das Bedürfnis nach neuen verbindlichen Regeln gesellschaftlichen Verhaltens, handle es sich nun um Regeln, die tendenziell für alle gelten sollen, oder um Regeln, die auf die neue höfische Oberschicht beschränkt sind. Das bedeutendste Anstandsbuch der Renaissance, das speziell für diese Schicht gedacht war, ist der „Cortegiano“ oder „Hofmann“ aus der Feder von Baldassare Castiglione, publiziert im Jahre 1528. Castiglione, ein Adliger aus der Gegend von Mantua, der am Hofe der Sforzas erzogen worden war und in den Diensten der Gonzagas und der Herzöge von Urbino gestanden hatte, war bei Erscheinen des Buches als päpstlicher Nuntius in Spanien tätig. Sowohl Karl V. als auch Jacopo Sadoletto, sein Freund, rühmten seine Gewandtheit mit der Waffe und der Feder, priesen ihn kurzum als den vollendeten Hofmann der Hochrenaissance. Die Anregung zu seinem Buch erhielt er offenbar von Vittoria Colonna, der Nich-

⁵ Erasmus (Anm. 3).

te des Herzogs von Urbino, einer jener adligen Frauen in Italien, die sich vom reformatorischen Glauben angezogen fühlten, ohne jedoch zu konvertieren. Und wie Sadoletto und Pietro Bembo gehörte auch Castiglione zu jenen Klerikern, die die katholische Kirche von innen heraus zu reformieren versuchten. Der Autor, kurz vor seinem Tode und ein Jahr nach Erscheinen des Buches zum Bischof von Avila ernannt, kleidete seine Erörterungen über den vollkommenen Hofmann und – so muß man den Titel ergänzen – über die vollkommene Palastdame in die Form eines platonischen Gesprächs, das an mehreren Tagen im Herzogspalast in Urbino stattfindet. Die Gesprächsleitung liegt in den Händen der Herzogin Elisabetta Gonzaga, die einem Edelmann aus Verona, Graf Ludovico da Canossa, die Aufgabe zuweist, den vollkommenen Hofmann zu beschreiben. Da ist zunächst davon die Rede, daß der Hofmann das Kriegshandwerk blendend beherrschen muß. Er muß – wie es heißt – „stets der tapferste und mutigste sein und der erste, wenn es gegen den Feind geht; sonst aber soll er gesittet, bescheiden und zurückhaltend sein und jedes Aufsehen vermeiden, ebenso unverschämtes Selbstlob“⁶. Er darf also kein Prahlgänger sein. Neben seinen kriegerischen Fähigkeiten, die mit dem Körper zu tun haben, spielen natürlich auch die seelischen Dispositionen eine wichtige Rolle. Der vollkommene Hofmann muß anständig und rechtschaffen sein, muß sich also unter anderem durch die Tugenden der Klugheit, Trefflichkeit, Tapferkeit und Besonnenheit auszeichnen. Sodann ist die wissenschaftliche Bildung, die höchste göttliche Gabe, von zentraler Bedeutung. Gedacht ist vor allem an die humanistischen Studien, die Beherrschung der lateinischen und griechischen Sprache. Schließlich soll er sich auf die Zeichenkunst verstehen, verbunden mit Kenntnissen der Malerei. Vieles davon ist traditionelles Gedankengut. Doch wodurch Castiglione vor allem gewirkt hat, ist sein Insistieren auf dem anmu-

6 Baldassare Castiglione, Der Hofmann, aus dem Italienischen von A. Wesselki, Berlin 1996, S. 29 f.

tigen Benehmen des Hofmanns. Der Hofmann soll nicht nur bescheiden sein, er soll auch über eine Anmut verfügen, die ihn überall liebenswürdig macht. Der Begriff der Anmut – italienisch „grazia“ – ist der Begriff, dessen Interpretation durch Castiglione Berühmtheit erlangte. Anmut ist der Charme, der den vollkommenen Hofmann auszeichnen soll und den Castiglione folgendermaßen charakterisiert: „Man muß jede Ziererei gleich einer spitzigen und gefährlichen Klippe vermeiden und, um eine neue Wendung zu gebrauchen, eine gewisse Nachlässigkeit zur Schau tragen, die die angewandte Mühe verbirgt und alles, was man tut und spricht, als ohne die geringste Kunst und gleichsam absichtslos hervorgebracht erscheinen läßt.“⁷ Das ist die berühmte *sprezzatura*, die Lässigkeit, der Anschein der Absichtslosigkeit, Spontaneität und Mühelosigkeit, den der vollkommene Hofmann erweckt, zumal dann, wenn etwas durchaus Mühe gekostet hat. Mit Ziererei hat diese Lässigkeit gerade nichts zu tun, ebensowenig wie mit Selbstgefälligkeit. Vielmehr ist sie Ausdruck von Bescheidenheit, Einfachheit und Zurückhaltung. „Die der Ziererei entgegengesetzte Tugend, die wir Lässigkeit nennen wollen, ist nicht nur die wahre Quelle, woraus die Anmut entspringt, sondern trägt noch einen Schmuck in sich, der, da er jede menschliche Tätigkeit, so geringfügig sie auch sei, begleitet, die angewandte Geschicklichkeit nicht allein enthüllt, sondern oft um vieles größer erscheinen läßt, als sie in Wirklichkeit ist, weil er in den Gemütern der Zuhörer die Meinung erweckt, daß er, der etwas mit leichter Mühe zustande bringt, noch bedeutend mehr leisten könnte, wenn er mehr Eifer und Fleiß anwendete.“⁸ Am zweiten Abend, an dem Federico Fregoso, einem Genueser Patrizier, das Wort erteilt wird, geht es zunächst um die Kleidung des Hofmanns. Auch hier spielt wieder die Zurückhaltung eine entscheidende Rolle. Die gewöhnliche Kleidung soll den Eindruck der Eitelkeit vermeiden,

⁷ A. a. O., S. 35.

⁸ A. a. O., S. 38 f.

statt dessen geschmackvoll würdig und ernst sein, weshalb die Farbe Schwarz empfohlen wird, so wie wir es von zahlreichen Renaissanceportraits her kennen.⁹ Im Umgang mit dem Fürsten soll der Hofmann zwar dessen Wünschen nachkommen und ihm gefallen, aber jede Schmeichelei tunlichst vermeiden. Auch ist für ihn unabdingbar, daß er sich gleichgesinnten, ihm geistig nahestehenden Freunden anvertraut. Wenn man das hervorstechende Merkmal von Castigliones vollkommenem Hofmann benennen soll, so ist es jener Eindruck nachlässiger Eleganz, unprätentiöser Bildung und liebenswürdiger Freundlichkeit, der sich mit dem Begriff der Anmut, der Grazie verbindet.

Es ist nicht unwichtig zu betonen, daß Castiglione nicht nur den vollkommenen Hofmann, sondern auch die vollkommene Palastdame, die *donna di palazzo*, vorstellt. Nicht nur, daß ein Hof ohne Damen anmutlos bleibt; auch der Hofmann kann seine Anmut nur durch die Anwesenheit von Damen vollendet entfalten. Doch die Palastdame wird nicht auf ihre Rolle als Anregerin des Hofmanns reduziert, sondern Castiglione verteidigt die Würde und Gleichheit der Frau gegenüber ihrer durchaus traditionellen Abwertung im Vergleich zum Mann. Das ändert nichts an der Unterschiedlichkeit dessen, was man unter gutem Benehmen im einen wie im andern Fall versteht. So ziemt der Frau „die weiche und liebliche Zartheit süßer Weiblichkeit, die sich bei jeder Bewegung äußert und sie beim Gehen, Stehen, Reden und bei jeder Handlung als Dame erscheinen läßt ohne irgendwelche Ähnlichkeit mit dem Mann“¹⁰. Zwar soll die Palastdame wie der Hofmann frei sein von Ziererei, anmutig in allen Handlungen, geistreich, ohne Stolz und Neid, weder lasterhaft noch eitel, nicht streitsüchtig und abgeschmackt. Aber abgesehen davon, daß die Schönheit bei ihr eine bedeutendere Rolle spielt als beim Hofmann, sollte sie über die Fähigkeit verfügen, „Menschen jeder Art durch angenehme und

9 A. a. O., S. 68 f.

10 A. a. O., S. 90.

ernsthafte Gespräche zu unterhalten, passend zu Zeit und Ort und zu der Gemütslage der Person, mit der sie spricht; dabei beweise sie außer der Ehrbarkeit, die sie bei allen ihren Handlungen leitet, noch eine launige Lebendigkeit des Geistes, die sie vor dem Vorwurf der Schwerfälligkeit sichert, derart, daß ihre Trefflichkeit bewirkt, daß sie nicht nur für schamhaft, klug und gebildet, sondern auch für heiter, witzig und bescheiden gehalten wird"¹¹. Es ist eine durch Verstand und Güte gemäßigte Würde, die der vollkommenen Palastdame attestiert wird und mit der sie sich gegen die Schamlosigkeit höfischer Lüstlinge schützt. Verhaltensregeln, die den Umgang der Palastdame mit Liebesbezeugungen der Kavaliere betreffen, leiten dann nach kurzen Reflexionen über die Beziehung zwischen dem Hofmann und dem Fürsten über zu einer Diskussion über die Liebe, gipfelnd in Pietro Bembos flammendem Lobpreis der geistigen Liebe. Gerade die Tatsache, daß Castiglione sich mit dem guten Benehmen nicht nur des Hofmanns, sondern auch der Palastdame befaßt, hat zu einem Erfolg seines Buches auch bei Frauen beigetragen. Es enthielt einen Katalog von Tugenden, die speziell das anständige Benehmen in höfischer Gesellschaft betrafen, der sowohl adlige Männer wie Frauen interessieren mußte.

Castigliones „Cortegiano“ steht am Anfang der ständig anwachsenden Verhaltensliteratur der Renaissance. Giovanni della Casas „Galateo ovvero de' costumi“ folgte 1558 und betonte noch stärker als Castigliones „Cortegiano“ die Notwendigkeit der Affektkontrolle und Triebbeherrschung. Stefano Guazzos Schrift „De civili conversatione“ erschien 1574, und während della Casa genaue Verhaltensregeln formuliert, die dem Leser Sicherheit im Umgang mit Menschen geben sollen, finden sich bei Guazzo im Rückgriff auf die Manierenschrift des Erasmus eher allgemeine Reflexionen und Normen für das öffentliche und private Auftreten. Sowohl della Casa als auch Guazzo waren wie Castiglione katholische Kle-

¹¹ A. a. O., S. 91.

riker, was aber ihre Rezeption auf protestantischer Seite in keiner Weise beeinträchtigte. Der „Galateo“ wurde von Nathan Chytraeus, einem Lutheraner, der des Calvinismus verdächtigt wurde, deswegen Rostock verlassen mußte und schließlich in Bremen starb, 1597 ins Deutsche übertragen. Der lange Titel lautet: „Galateus. Das ist / Das Büchlein Von erbarn / höflichen vnd holdseligen Sitten. Inn welchem vnter der Person eines alten wolerfahrenen Hofmannes / ein Edler Jüngling vnterweiset wird / wie er sich in seinen Sitten/ Geberden / Kleidung / Reden / Schweigen / Thun / Lassen / vnnd gantzem Leben also fürsichtiglich verhalten solle / daß er bey jedermenniglich möge lieb vnd werth gehalten werden“. Die Umgangsethik, die der Calvinist Johannes Althusius 1601 mit seiner „Civilis conversatio“ vorlegte, knüpft bereits im Titel an Guazzo an und ist von ihm und della Casa beeinflusst. Doch beide Autoren rangieren in ihrer Wirkung deutlich hinter Castiglione. Das Interesse an dessen „Hofmann“ beschränkte sich, wie man an der Vielzahl von Übersetzungen ablesen kann, nicht auf Italien. Eine lateinische Übersetzung erschien 1561 im lutherischen Wittenberg, erstellt von Johannes Turler, einem Professor für Römisches Recht an der protestantischen Universität Marburg. Doch für das Verhältnis zum Protestantismus ist England von besonderem Interesse. Hier war es Sir Thomas Hoby, der gleichfalls im Jahre 1561 seine englische Übertragung vorlegte. Hoby war Mitglied der „Cambridge Connection“, einer Gruppe protestantischer Intellektueller, die unter Elisabeth I. einflußreich wurde. Hoby hatte in Italien studiert und war überzeugter Protestant, der wie sein Lehrer John Cheke während des Rekatholisierungsversuchs Maria Tudors ins Exil nach Straßburg ging und dort bei Martin Bucer wohnte.¹² Wie schon einer der italienischen Herausgeber fügte auch Hoby dem Werk Castigliones eine Liste mit den wichtigsten Eigenschaften bei, die einen Hofmann und eine Palastdame auszeichnen sollen. Beim Hofmann notiert Hoby solche Attribu-

¹² P. Burke (Anm. 2), S. 87.

te wie „Affektiertheit oder Neugier mehr als alles meiden“, „Lässigkeit zeigen, um Kunst zu verbergen“, „mehr als pflichtgemäßes Interesse für die lateinische und griechische Sprache“ sowie „die Laute spielen und dazu ein Lied singen“. Bald nach dem Erscheinen von Hobys Übersetzung, 1568, erschien postum das Werk „The Schoolmaster“ aus der Feder von Roger Ascham, der wie Hoby selbst dem Cambridger Humanistenzirkel angehörte. In ihm liest man über die Erziehung junger Männer: „Bildung und graziöse Bewegung zu verbinden lehrt Graf Baldesar Castiglione in seinem Buch *Cortegiano* ganz vorzüglich: Dieses Buch, mit Bedacht gelesen und mit Eifer befolgt, erst seit einem Jahr in England zu Hause, wird einem jungen Mann mehr Gutes bescheren als drei Jahre Reisen im Ausland, die er in Italien verbringt. Es erstaunt mich, daß das Buch bei Hofe nicht mehr gelesen wird.“¹³ Asham hat sich durch Castigliones Buch zu seinem eigenen Werk über den Schulmeister anregen lassen, in dem es um den vollkommenen Schüler und Lehrer geht.¹⁴ Im Vorwort berichtet er von einem Gespräch in Windsor Castle, wo drei adlige Freunde, die vor der Pest aus London geflohen sind, sich beim Abendessen über die richtigen Erziehungsmethoden unterhalten, nachdem sie zuvor erfahren haben, daß einige Schüler aus Angst vor Schlägen aus dem benachbarten Eton geflohen seien. Unter den Freunden befinden sich auch die Begründer des Emmanuel College, einer Hochburg des Calvinismus in Cambridge. Asham selbst war wie Hoby Protestant, und obgleich er Bedenken gegen eine Überbewertung der Rolle, die die Grazie für das Ansehen einer Person bei Hof spielte, äußerte, empfahl er Castigliones „Hofmann“, zumal in der Übersetzung Hobys, doch wärmstens. Es fehlt auch gerade im englischen Protestantismus nicht an Beispielen von Hofmännern, die sich Castigliones Regeln für anständiges Benehmen völlig zu eigen gemacht haben. So gilt Sir Philip Sidney als der Inbe-

13 A. a. O., S. 91.

14 Vgl. E. Barker, *Traditions of Civility* (1948), Nachdruck Cambridge 1967, S. 124 ff.

griff des protestantischen Hofmanns im Elisabethanischen Zeitalter, als Muster an Edelmut und angeborener Höflichkeit. Er war ganz im Sinne dessen, was Castiglione vom vollkommenen Hofmann forderte, nicht nur großzügiger Kunstmäzen und bekannter Dichter in der Nachfolge Petrarcas, sondern auch ein ritterlicher Soldat, der auf seiten der niederländischen Protestanten gegen die Spanier kämpfte. Die tödliche Wunde auf dem Schlachtfeld bei Zutphen zog er sich nur zu, weil er an jenem Tag keine Rüstung trug. Er hatte sich geweigert, sie anzulegen, weil einer seiner Kampfgefährten ohne Rüstung auszog. Und als man dem sterbenden Sidney Wasser reichte, lehnte er ab mit dem Hinweis auf einen anderen sterbenden Soldaten, dessen Bedürfnis größer sei als das seine.¹⁵ Sidneys Schützling Edmund Spenser, selbst ein kleiner Höfling, lieferte mit seinem Epos „The Faerie Queene“ nicht nur eine Apotheose der jungfräulichen Königin Elisabeth, sondern zugleich eine Art Manierenschrift des elisabethanischen Hofes. Der Hof wurde hier ausdrücklich als große Schulmeisterin aller Höflichkeit bezeichnet, die allen dort Anwesenden beibringe, wie sie zu lachen, zu schweigen und sich zu bewegen hätten.

2. Sozialdisziplinierung und gottwohlgefälliger Lebenswandel

Es gab allerdings auch kritische Stimmen im protestantischen Lager, die sich vehement gegen das Ideal des Hofmanns wandten. 1622 verfaßte der puritanische Geistliche William Gouge eine Schrift mit dem Titel „Domesticall Duties“, in der er schlichtweg erklärte: „Religion und Grazie bestehen nicht in guten Manieren. ... Gute Manieren sind der Grazie ein Hindernis.“¹⁶ Bereits 1573 hatte der französische Adlige Jean de La Taille, ein Hugenotte, ein Gedicht verfaßt, das den bezeichnenden Titel trug „Hofmann im

15 P. Burke, Der Höfling, in: E. Garin (Hg.), Der Mensch der Renaissance, Frankfurt/M. 1996, S. 162.

16 P. Burke (Anm. 2), S. 132.

Ruhestand“. Doch ebensowenig wie die Adaption von Castigliones Ideal war diese Kritik am Hofmann etwas spezifisch Protestantisches. Denn schließlich wurde sein Buch schon Ende des 16. Jahrhunderts Opfer der römischen Zensur und landete Anfang des 17. Jahrhunderts auf dem Index. Das ändert allerdings nichts an der Tatsache, daß gerade in streng puritanischen Kreisen Castigliones vollkommener Hofmann als der Inbegriff des Scheins, als bloß äußerliche Maske angegriffen wurde. Die Anmut, die den Hofmann kennzeichnet und die noch in dem Wort „Höflichkeit“ und seinen englischen und französischen Äquivalenten fortlebt, wurde mit Heuchelei und Scheinheiligkeit identifiziert, während Castiglione doch alles getan hatte, um sie davon abzugrenzen. Man hat in dieser protestantischen Kritik den Ausdruck eines Kultes der Aufrichtigkeit entdeckt, der sich gegen den Kult der Vorspiegelung kehrt.¹⁷ Trotzdem läßt sich eine strukturelle Gemeinsamkeit zwischen dem Anstandsbuch des Italieners und seinen protestantischen Kritikern entdecken, insofern beide gleichermaßen an Regeln für menschliches Verhalten interessiert waren. Doch dort, wo sich jene Protestanten an einer solchen Verhaltensregulierung interessiert zeigten, ging es ihnen weniger um Regeln für einen bestimmten sozialen Stand, den Adel, sondern um Regeln für alle Glieder der Kirche. In dieser Hinsicht ähneln die protestantischen Traktate dort, wo sie sich ausdrücklich mit Fragen des Benehmens befassen, der Anstandsschrift des Erasmus von Rotterdam, die ja zwar einem jungen Prinzen gewidmet ist, aber allen Menschen Anstandsregeln vermitteln will, obgleich Erasmus durchaus weiß, daß der eigentliche Ort, wo man gutes Benehmen kennenlernen kann, der Fürstenhof ist. Er, der bürgerliche Humanist, verfolgt damit ein emanzipatorisches Interesse. Norbert Elias hat in seiner Studie darauf hingewiesen, daß sich in Deutschland mehr als in Frankreich und England vor allem die bürgerlich-mittelständische Intelligenz – nicht zuletzt der Pfarrer und Lehrer – dem Thema der Verhaltensregulierung zugewandt hat.¹⁸ Die

¹⁷ A. a. O., S. 128 f.

Zeit, in der die Texte entstanden, die sich mit diesem Thema befassen, war eine Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs, eine Zeit, in der die mittelalterliche, ritterlich-feudale Adelschicht sich am Ende ihres Verfallsprozesses befand und die höfisch-absolutistische noch in Bildung begriffen war. Es war eine Zeit, in der auch das Bürgertum erst seine eigenen Umgangsformen ausbilden mußte. Elias bemerkt zu diesem Problem der Verhaltensänderung in der Renaissance: „Die verstärkte Neigung der Menschen, sich und andere zu beobachten, ist eines der Anzeichen dafür, wie nun die ganze Frage des Verhaltens einen anderen Charakter erhält: Die Menschen formen sich und andere mit größerer Bewußtheit als im Mittelalter. ... Der Zwang, den die Menschen aufeinander ausüben, wird stärker, die Forderung nach ‚gutem Benehmen‘ nachdrücklicher erhoben.“¹⁹

Man hat in diesem Zusammenhang von der frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung gesprochen. Es handelt sich dabei um einen Begriff, der auf den Historiker Gerhard Oestreich zurückgeht.²⁰ Gemeint ist damit die für die Frühe Neuzeit typische Regulierung und Normierung sämtlicher Lebensbereiche, der Exerzierdrill der Armeen und die Uniformierung der Truppen ebenso wie die zahlreichen Polizeiordnungen, mit denen die staatliche Obrigkeit gegen vielerlei vorging, was in ihren Augen als anstößig galt: gegen Konkubinat und Kuppelei, Fluchen und Prügeleien, unstandesgemäßen Aufwand bei Kasualien und Kleiderluxus und vieles mehr. Die Sozialdisziplinierung gehört zu den entscheidenden Motoren im frühneuzeitlichen Prozeß der Zivilisation. Zu ihren Vollzugsorganen zählten nicht nur staatliche Instanzen, sondern gerade auch die kirchlichen Amtsträger. Es waren zunächst die Pfarrer, die die neuen moralisch-ethischen Normen vermittelten, und zwar

18 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Bd.1, Frankfurt/M. 1997, S. 188.

19 A. a. O., S. 194.

20 G. Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: ders., Geist und Gestalt, 1969, S. 179 ff.

durch Predigten, Katechismusunterricht, Hausbesuche, Visitationen und Kirchenzucht. Auf diese Weise kontrollierten und disziplinierten sie die alltägliche Lebensführung und dienten so der Einübung dessen, was als gutes, das heißt gottwohlgefälliges Benehmen angesehen wurde. Heinz Schilling hat in zahlreichen Studien gezeigt, welchen Beitrag gerade die Kirchenzucht calvinistischer Presbyterien zur Ausbildung moderner Verhaltensmuster geleistet hat.²¹ Doch es sind nicht nur die Kirchenratsprotokolle, die Aufschluß über die Verhaltensregulierung in calvinistischen Territorien geben. Ausführungen über das angemessene Verhalten finden sich vielmehr auch schon in der frühen calvinistischen Ethikliteratur. So ist Lambertus Danaeus, dessen „Ethica christiana“ 1577 in Genf erschien, an einer durchgehenden Reglementierung des menschlichen Verhaltens interessiert, an der Aufrichtung einer inneren moralischen Ordnung, die die äußere Ordnung stützt.²² Dabei spielt der Gedanke eine Rolle, daß Müßiggang, Luxus und Begierden den Verfall von Staaten zur Folge haben. Daher wendet sich Danaeus vor allem gegen Spiel, Tanz, Ausschweifung und Verstöße gegen die Kleiderordnung. Die Reglementierung von Kleidung und Schmuck behandelt Danaeus in seiner Auslegung des Ehebruchverbots des Dekalogs. Denn dagegen verstößt man nicht nur mit dem Herzen, mit Worten und mit Taten, sondern auch mit dem äußeren Auftreten wie etwa unziemlicher Kleidung. Derlei Ausführungen bewegen sich ganz im Rahmen der durch den Humanismus neu belebten stoischen und aristotelischen Ethik. Zwischen der Ethik der heidnischen Autoren – Ciceros „De officiis“ spielt hier eine maßgebliche Rolle – und der Ethik der Bibel sah Danaeus keinerlei Widerspruch. Ganz im Gegenteil, gerade die alttestamentliche Spruchweisheit, wie sie

21 Vgl. H. Schilling, Calvinism and the Making of the Modern Mind, in: ders., Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands, Kirksville 1991, S. 41 ff.; ders. (Hg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1995.

22 Vgl. Chr. Strohm, Ethik im frühen Calvinismus, Berlin/New York 1996, S. 615 ff.

in den Sprüchen Salomos und bei Jesus Sirach begegnet, decke sich mit heidnischen Paränesen, und ihr Vorteil bestehe darin, daß sie nicht nur Gebote aufstelle, sondern konkrete Anweisungen für einen gottwohlgefälligen Lebenswandel gebe.²³ Die Parallelen zur neostoischen Ethik eines Justus Lipsius sind offenkundig. Denn auch Lipsius war an einer Ausweitung der behördlichen Kontrolle auf die Sphäre des Anstands interessiert, von der Einrichtung der Häuser über die Kleiderordnung bis hin zur Sittenzucht. Für die Vermittlung der Sittenvorschriften und Anstandsregeln an den Kreis der Familie und das Gesinde waren die Hausväter zuständig, denen die religiöse Unterweisung der Hausgenossen oblag. Sie konnten sich an speziellen Predigten über den christlichen Hausstand orientieren, die sich nicht auf die Auslegung der Haustafeln in den neutestamentlichen Briefen und von Luthers Katechismus beschränkten, sondern eine vollständige Hausethik boten.²⁴ Für den häuslichen Kreis waren auch die Erbauungsbücher gedacht, die der Puritanismus in großer Zahl produzierte. Sie geben uns genauen Aufschluß darüber, wie man sich in diesen Kreisen einen gottwohlgefälligen Lebenswandel vorstellte. Denn das Spezifikum des Puritanismus liegt ja nicht in dogmatischen Neuerungen, sondern in der psychologischen Analyse und in der Aufstellung von Lebensregeln, was beides einer Schärfung des Gewissens diene. Zu den erfolgreichsten Erbauungsbüchern des englischen Puritanismus zählt Lewes Baylys „Practice of Piety“, das bereits 1611 in der ersten Auflage erschien. Versehen mit einer Widmung an den damaligen Prinzen von Wales, den späteren König Karl I., 1735 erlebte der Traktat seine neunundfünfzigste Auflage. Nach John Bunyans erbaulichem Roman „Pilgrim's Progress“ handelt es sich um das am weitesten verbreitete Werk englischer

23 A. a. O., S. 70 ff.

24 J. Hoffmann, Die „Hausväterliteratur“ und die „Predigten über den christlichen Hausstand“. Lehre vom Hause und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17. und 18. Jh., Weinheim/Berlin 1959, S. 48 ff.

Literatur. Der genaue Titel lautet: „The Practice of Piety. Directing a Christian how to walke, that he may please God“. 1629 erschien in Basel eine deutsche Übersetzung: „Praxis pietatis. Das ist: Übung der Gottseligkeit: Darinn begriffen / wie ein Christgläubiger Mensch / in wahrer erkanntnuß Gottes / und seiner selbst / zusammen: sein Leben täglich in der forcht Gottes anstellen / mit ruhigem Gewissen zubringen / und nach vollendetem lauff seliglich beschliessen kann“. Daß die guten Werke eine Frucht des Glaubens seien, daß man ohne solche Werke nur den Zorn Gottes als Lohn zu erwarten habe, daß es also das ewige Leben nur gebe, wenn man im irdischen Leben gute Werke vollbracht habe, all das ist calvinistisches Allgemeingut. Interessant für unser Thema wird Bayly dort, wo er auf das Verhältnis von innerem und äußerem Tun reflektiert. Natürlich weiß er, daß entscheidend das innere Tun ist; aber zugleich warnt er davor, das äußere Tun deshalb zu vernachlässigen. „Wann der unwidergeborene ruchlose Mensch vernimpt / daß Gott mehr lust und gefallen habe an dem innwendigen Menschen / alß an dem außwendigen: so bildet er jhme bald eyn / daß alle ausserliche ehrerbietung und bekanntnuß / in dem Gottes-dienst entweder Abergläubisch / oder doch überflüssig und unnöthig seye. Daher kompts / daß er gar selten in der Kirchen nider knyet / oder daß er den Hut auff behalte under dem Gesang der Psalmen / und dem Gebätt.“²⁵ Dadurch – so Bayly – gebe er nur zu erkennen, daß er die Welt mehr liebe als Gott. Denn zwar hasse Gott den heuchlerischen äußeren Menschendienst, aber der innerliche Gottesdienst gefalle ihm nur in Verbindung mit äußerlicher Ehrerbietung. Der Erbauungsprediger entwirft das Bild eines geordneten, disziplinierten christlichen Lebens, das ausgerichtet ist auf die ewige Seligkeit. Der gesamte Tagesablauf wird durch Vorschriften normiert, die nicht nur die Gebete und Bibellektüre betreffen. Vielmehr werden einzelne Regeln aufgestellt, die sich auf den heiligen Wandel vor Gott während des

25 L. Bayly, Praxis pietatis, Basel 1629, S. 161.

ganzen Tages beziehen und sowohl die Gedanken als auch die Worte und das Tun des einzelnen betreffen.

Was die Gedanken betrifft, so soll er der Sünde keinen Raum gewähren, da sie ansonsten zur Gewohnheit wird, was langfristig zu einem Verlust der Scham vor Gott und den Menschen führen muß. Die Vorstellung von Tod, Gericht und Höllenstrafe soll einem die Eitelkeit der Welt bewußt machen, so daß man sie nicht zu hoch schätze. Auch soll man nicht seinen Lüsten nachhängen, sondern täglich intensiver sein Elend kennenlernen. Um im ganzen Leben ein rechtschaffener Diener Christi zu sein, darf man sich um die Gunst des gemeinen Volks nicht allzusehr kümmern. Auch wird davor gewarnt, sich in zeitliche Dinge zu stark zu verwickeln. Gemütsruhe und Selbstgenügsamkeit sind die Haltungen, die empfohlen werden. Bayly rät: „Thut man dir unrecht / so laß es in gedult über dich gehen / alß ein frommer Christ.“²⁶ Oder: „Je mehr andere Leuthe dich loben / umb etwan einer Tugend willen die an dir ist: je mehr demütige du dich / und suche dein genügen nicht in solchen eytelen dingen zu haben.“²⁷ Und schließlich: „Gehe in allen deinem thun aufrichtig und rund / und bekümmere dich nicht viel umb des thun eines andern.“²⁸ Die Regeln, die das Tun des einzelnen betreffen, bieten nichts Außergewöhnliches. Daß man nichts Böses tun, jedem seine standesgemäße Ehre zuteil kommen lassen soll, Hochmut und Stolz bei äußerem Wohlstand vermeiden und nicht zu sehr kurzweiligen Dingen nachhängen soll, all das und vieles mehr bewegt sich im Raum des Konventionellen. Anders steht es hingegen mit den Regeln für die Worte. Denn hier begegnen wir am ehesten dem, was mit den Regeln für gutes Benehmen vergleichbar ist. „Hüte dich ... für unnützem und faulen geschwetz“, heißt es da.²⁹ Unflätige Reden werden als ei-

26 A. a. O., S. 237.

27 A. a. O., S. 239.

28 Ebd.

29 A. a. O., S. 242.

tel Gift ausgegeben. Auch soll man nicht alles nachplappern, was man hört, sondern immer die Wahrheit sagen, fern aller Schmeichelei. „Spotte nicht eines andern schwachheiten: sondern denke an deine eigene gebrächlichkeiten.“³⁰ Und: „Erfreue dich nicht über deines feindes unfall und unglück.“³¹ Auch soll man den für seinen Freund halten, der einen an seine eigenen Fehler erinnert. Und schließlich: „Sey bescheiden im loben: in ehrerbietung / fertig und bereit: im vermahnen / freundlich.“³² Fragt man nun, woher Bayly derartige Regeln nimmt, so verweisen die Stellenangaben äußerst häufig auf die Sprüche Salomos als Quelle. Daß man sich vor unnützem und faulem Geschwätz hüten soll, das entnimmt der Erbauungsautor Spr. 10,19: „Wo viele Worte sind, da geht's ohne Sünde nicht ab; wer aber seine Lippen im Zaum hält, ist klug.“ Und daß man sich nicht über das Unglück seines Feindes freuen soll, findet er Spr. 24,17: „Freue dich nicht über den Fall deines Feindes, und dein Herz sei nicht froh über sein Unglück.“ Es ist also die alttestamentliche Spruchweisheit, die als Leitbild bei der Formulierung puritanischer Umgangsregeln fungiert. Nicht zu unterschätzen für die Normierung des Verhaltens ist auch der Katechismus mit seinen Ausführungen zum Dekalog, der ja, weil er von alters her als identisch mit dem Naturgesetz galt, als allgemein verbindlicher Regelkanon angesehen wurde. Doch in der Auslegung der einzelnen Gebote zeigten sich konfessionelle Verschiedenheiten, die nicht ohne Auswirkung auf das Verhalten blieben. Nicht von ungefähr enthält Baylys Erbauungsbuch lange Ausführungen über das angemessene Begehen des Sonntags. Schließlich nahm die Sonntagsheiligung bei den Puritanern einen entscheidenden Platz in der Verehrung des Gesetzes ein. Natürlich waren alle Reformatoren der Auffassung, daß das Gebot der Feiertagsheiligung kein reines Zeremonialgesetz sei. Aber selbst

30 A. a. O., S. 244.

31 Ebd.

32 A. a. O., S. 246.

Calvins „Genfer Katechismus“ erachtet die Einhaltung strikter Ruhe an einem Wochentag für etwas, das dem jüdischen Zeremonialgesetz angehört und daher durch Christus aufgehoben ist. Für den christlichen Sonntag gelten nicht dieselben Regeln wie für den jüdischen Sabbat. Was von dem vierten (in anderer Zählung: dritten) Gebot für die Christen in Kraft bleibt, ist dies, daß wir uns zu Predigt, Gebet und Sakrament versammeln, um so ein Zeugnis unseres Glaubens abzulegen.³³ Doch die Puritaner wollten das Verhalten am Sonntag minutiös geregelt sehen. Am Sonntag sollte der Christ sich nach einem frühen Aufstehen und der Erforschung des Gewissens in den Gottesdienst begeben, um anschließend den Rest des Tages mit erbaulicher Lektüre und geistlichen Gesprächen zu verbringen. Weder durfte er am Sonntag seinen Beruf ausüben noch Spiele oder Sport betreiben. Damit gerieten die Puritaner in Konflikt mit der herrschenden Sonntagskultur in England, die durch Wettkämpfe, Umzüge, Spiele, Tanz und Theater gekennzeichnet war. Als Jakob I. im „Book of Sports“ 1618 diese sonntägliche Fest- und Spielkultur nach dem obligatorischen Gottesdienstbesuch verteidigte und Karl I. diese Apologie erneuerte, war für die Puritaner erwiesen, daß die englische Monarchie zu einem Werkzeug des Bösen geworden sei. Denn die Puritaner sahen es als ihre Pflicht an, zur Ehre Gottes die gesamte Gesellschaft nach dem Gesetz Gottes zu ordnen und zu disziplinieren. Es war der Einfluß des englischen Puritanismus, der in den Niederlanden Gisbertus Voetius zu einem erbitterten Streiter gegen die laxen Sonntagspraxis werden ließ. Der Sonntag war für ihn der christliche Sabbat, ein Tag der unbedingten Ruhe, allein Gott geweiht. Doch nicht nur das, sondern das ganze Leben des Gläubigen wollte der Utrechter Theologe präzise geregelt sehen. Gegen luxuriöse Kleidung und Haartracht wandte er sich ebenso wie gegen Tanzen, Theaterbesuche und Tabakrauchen. In

33 P. Jacobs, Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen, Neukirchen 1949, S. 35 ff.

Albrecht Ritschls „Geschichte des Pietismus“ heißt es: „Mit derselben Genauigkeit und Sorgfalt wie dem Tanz und den Schauspielen setzt Voet auch dem Luxus in Speisegebrauch, Gastmählern, Kleidung und Ausstattung der Wohnung möglichst enge Grenzen. ... Über die Kleidung und den Schmuck der Frauen giebt er die genauesten Bestimmungen, und hält namentlich auf die Vermeidung aller Entblößung, welche die Lüsterheit erregen und der göttlichen Ordnung zuwiderlaufen würde, daß die Menschen seit dem Sündenfall bekleidet und verhüllt sein sollen.“³⁴ Wie der englische Puritanismus brachte auch der niederländische Präzismus zahlreiche Traktate hervor, in denen das Leben der christlichen Familie ganz in diesem Sinne geregelt wurde. Bezeichnend dafür ist ein Werk des Amsterdamer Pfarrers Petrus Wittewrongel von 1661: „Oeconomia Christiana ofte Christelicke Huys-Houdinghe“. Nach dem Vorbild der puritanischen *family conduct books* wird hier das tägliche Leben einer reformierten Familie in den Niederlanden durch Verhaltensvorschriften präzise geregelt.

Allerdings stellen englischer Puritanismus und niederländischer Präzismus Sonderformen calvinistischer Frömmigkeit dar, für die eine rigide Lebensführung charakteristisch ist. Sie ist weder für das gesamte Reformiertentum noch für den Protestantismus als solchen typisch. Gerade die Identifikation des Dekalogs und seiner Zusammenfassung im Doppelgebot der Liebe mit dem vernünftigen Naturrecht bot den reformierten und lutherischen Theologen die Gelegenheit, an die aristotelisch-stoische Tugendlehre ebenso wie an die Anstandsliteratur der Renaissance anzuknüpfen. Die protestantischen philosophischen Ethiken handelten daher auch von dem geselligen Umgang, der *civilis conversatio*, und den dafür erforderlichen Tugenden, den *virtutes homileticae*. Wichtig sind dabei vor allem die Gefälligkeit im geselligen Umgang, *comitas* oder auch *humanitas*, und das Vermögen, kurzweilig zu sprechen, die *urbanitas*. Die *comitas* ist die Mitte zwischen

34 A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bd.1, Bonn 1880, S. 109 f.

schmeichelnder Anbiederung und widerborstigem Eigensinn. Wer die *comitas* besitzt, der erregt bei seinen Mitmenschen Gefallen und ist bei ihnen beliebt. Die *urbanitas* hingegen ist die rechte Mitte zwischen skurrilem Benehmen und tölpelhafter Blödigkeit. Für das Verhalten im geselligen Umgang sind Anstand, Nützlichkeit und Wahrhaftigkeit erforderlich, also auch eine Entsprechung von äußerem Auftreten und inneren Affekten. Doch auch wenn für die positive Wertung des geselligen Umgangs vor allem auf die weisheitliche Literatur und die Aussage des Schöpfungsberichts, daß das Alleinsein für den Menschen nicht gut sei, zurückgegriffen wird, bleibt die irdische Geselligkeit doch stets bezogen auf das ewige Heilsziel. Insofern sie der Erholung und damit der Erhaltung des geschöpflichen Lebens dient, wird sie positiv bewertet, während sie der Kritik anheimfällt, sobald sie die Ausrichtung des christlichen Lebens auf Gott behindert. Wo das hingegen nicht der Fall ist, wird die Geselligkeit als etwas betrachtet, das zur Freiheit eines Christenmenschen gehört.³⁵ Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß der gesellige Umgang in allen Territorien, ganz gleich welcher Konfession, offiziellen Normen unterlag, deren Einhaltung kontrolliert wurde und deren Verletzung Strafen nach sich zog. Die Regeln des Decorums, die in Kleider-, Hochzeits-, Tauf- und Begräbnisordnungen gesetzlich verankert waren, waren allesamt einklagbar. Die Polizeiordnungen suchten die Zahl der Gäste bei bürgerlichen Familienfesten ebenso zu erzwingen wie die Menge der Speisen. Frauen, die den Kleiderordnungen zuwiderhandelten, mußten mit Strafen rechnen. Spezielle Hofordnungen regelten das respektvolle Verhalten in der hierarchisch strukturierten Hofgesellschaft, und der Hofmarschall überwachte ihre Einhaltung und ahndete die Verstöße gegen die Hofsitte.

35 W. Sparr, Christ-löbliche Fröhlichkeit. Naturrechtliche und offenbarungstheologische Legitimationen der Geselligkeit in der Frühen Neuzeit, in: W. Adam (Hg.), Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter, Wiesbaden 1997, S. 71 ff.

3. Der christliche Hofmann und der honnête homme

Peter Burke hat darauf hingewiesen, daß es in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden ein gesteigertes Interesse an Castigliones „Hofmann“ gab. Die Generalstaaten, obgleich Republik, besaßen in den protestantischen Regenten der großen Städte wie Amsterdam, Rotterdam und Leiden eine Schicht, die sich in dieser Zeit in ihrem Verhalten immer stärker der Aristokratie anglich.³⁶ Die erste niederländische Übersetzung des „Hofmann“ erschien 1662, und sie war Jan Six, dem auch künstlerisch tätigen damaligen Bürgermeister von Amsterdam, gewidmet. Was Castiglione vom vollkommenen Hofmann erwartete, bezeichneten die Niederländer als „welgemaniertheit“. Inzwischen hatte sich allerdings die Situation in Europa grundlegend geändert. Nicht nur hatte bereits das konfessionelle Zeitalter das Bild, das Castiglione vom Hofmann gezeichnet hatte, für zu wenig christlich gehalten und statt dessen das Ideal eines christlichen Hofmanns an einem dezidiert christlichen Fürstenhof aufgestellt. Bereits 1539 hatte der spanische Bischof Antonio Guevara seinen „Aviso de privados y doctrina de cortesanos“ publiziert, in dem er den Lesern die moralischen Gefahren des Hoflebens eindrücklich vor Augen führte. Bei dem Autor handelte es sich um den langjährigen Hofprediger Karls V., einen Franziskaner, der einen christlichen Stoizismus in der Ethik mit Klugheitsregeln für das Verhalten am Hof verband. Sein Werk erschien 1600 in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Hof Schul. Begreiff gantz schöne / anmütige / zierliche vnd kurtzweilige vnterrichtungen / warnungen vnd denckwürdige Historien vn Exempeln / wie sich nicht allein die Junge angehende vom Adel vnd Herrn zu Hof in allerhande Adelige Sitten / Zier vn Hofzucht / sonder auch die Räth / Officier vnd Beampten in einem vnd anderen zuerzeigen / damit sie der

36 Vgl. P. Spierenburg, *Elites and Etiquette. Mentality and social structure in the early modern Northern Netherlands*, Rotterdam 1981.

Könige und Fürsten Gnad erwerben / behalten / vnd beynebens selig werden können". Guevara konnte angesichts der Klagen über die Beschwerlichkeit und den Überdruß des Hoflebens sogar die Flucht in die Privatsphäre des Landsitzes empfehlen. Sein Ideal war allerdings der christliche Hofmann, und es war die christliche Ethik, die den Hintergrund seiner Kritik am Hofleben bildete. In der Nachfolge Guevaras steht der Hofleutespiegel des Jesuiten Adam Contzen, des Beichtvaters des bayerischen Kurfürsten Maximilian, ebenso wie Michael Mayers „Hoffschul“, die 1659 in Augsburg erschien. Mayer empfahl christliche Tugenden wie Aufrichtigkeit, Sanftmut, Ehrlichkeit auch für den Aufstieg bei Hof. Der Hofmann solle sich zudem mit stoischer Geduld wappnen, um bei Hof zu überleben. Hans Lösers Buch „Der zugleich Christliche / Edle / und Tapffere Hoffman“ von 1688 verweist bereits im Titel auf das Ideal des christlichen Hofmanns, der im Weltverzicht geübt ist und sich durch Demut, Askese, Kreuzesliebe und Buße auszeichnet.³⁷ Zwar geht auch der 1616/18 erschienene „Traicté de la Court“ von Eustache DuRefuge auf die Tugenden ein, die wie Dankbarkeit, Bescheidenheit und Dienstbeflissenheit für die Höflichkeit erforderlich sind. Aber die Definition der Höflichkeit als Beflissenheit, jeden zu gewinnen, deutet bereits an, was DuRefuge eigentlich bezweckt, nämlich eine Anleitung, wie man sich beim Fürsten einschmeicheln und seine Konkurrenten ausschalten kann. DuRefuges Traktat wurde von Georg Philipp Harsdörffer übersetzt und unter dem Titel „Kluger Hofmann“ 1655 veröffentlicht. Der lutherische Dichter und Mitglied der Fruchtbringenden Gesellschaft, dem in Nürnberg als Gassenhauptmann die Polizeiaufsicht über das Ägidienviertel oblag, wandte sich auch mit mehreren eigenen Anstandsbüchern an das Publikum. Sein „Discurs von der Höflichkeit“ aus dem Jahre 1657 behandelt zunächst die Grundbedingungen von Anstand und Höflichkeit, dann das Anstandsverhalten in kirchlichen Räumen, die verbale und nonverbale Höflichkeit, das

37 M. Beetz, Frühmoderne Höflichkeit, Stuttgart 1990, S. 50 f.

Kleiderdecorum und am Schluß die Höflichkeitsverstöße. Der Übersetzung von DuRefuges Traktat fügte er die „Beschreibung eines löblichen Hofmanns“ eines anderen Autors an, die christliche Ausführungen über Gottesfurcht, Beständigkeit, Gemütsruhe, Freundschaft und anderes mehr enthält. Auch dem Lutheraner Harsdörffer stand somit das Ideal des christlichen Hofmanns vor Augen. Ihm wie auch anderen protestantischen Autoren ging es darum, die Höflichkeit und das Kompliment gegenüber religiös gefärbten Verdikten gegen die Schmeichelreden christlich zu legitimieren, und zwar unter Rückgriff auf die paulinischen Briefe und die alttestamentliche Weisheitsliteratur, die Zuvorkommenheit, Ehrerbietung und Bescheidenheit empfehlen.³⁸

Im Barockzeitalter hatte Italien seine Rolle als gesellschaftliches Vorbild an Spanien und Frankreich abgetreten. Was eleganter Lebensstil und gute Manieren sind, das bestimmten jetzt die Höfe in Madrid und Versailles, und hier wurde weit mehr verlangt als lässige Anmut und liebenswürdige Höflichkeit gepaart mit Kriegskunst, humanistischer Bildung und Tugend, die Charakteristika von Castigliones Hofmann. 1621 erschien in Paris der Roman „Argenis“, den der katholische Schotte John Barclay in Rom verfaßt hatte. Der Roman ist Ludwig XIII. von Frankreich gewidmet und stellt eine allegorische Begründung von dessen absolutistischer Herrschaft dar. Dem Hofmann fällt hier die Aufgabe zu, dem christlichen Monarchen das Gefühl zu vermitteln, die Sonne zu sein, um die alles kreist. Der äußerst erfolgreiche Roman wurde 1626 von Opitz ins Deutsche übertragen und steht im Hintergrund der Kritik am französisch geprägten Hofleben, wie sie von dem elsässischen Protestanten Johann Michael Moscherosch geübt wird. Dessen eigener Roman erschien ab 1640 in mehreren Teilen und trägt den Titel „Les Visiones de Don Francesco de Quevedo Villegas oder Wunderbahre Satyrische gesichte Verteutschet durch Philander von Sittewalt“. In seine Kritik am höfischen Le-

³⁸ A. a. O., S. 292.

ben fließen nicht nur seine eigenen Erfahrungen als fürstlicher Hauslehrer und Beamter ein, sondern auch Eindrücke, die er auf einer Bildungsreise nach Frankreich gewonnen hatte. Kapitel mit den Überschriften „Hoff-Schule“ und „Ala mode Kehrauß“ greifen die Übernahme französischer Manieren an heimischen Höfen an, wodurch die Deutschen von der aufrechten tugendhaften Art ihrer Vorfahren abgebracht würden. „Zu Hoff, zu Höll. Dann da heißet es: wiltu was gelten, so mustu deinem Fürsten zu gefallen Ja sagen, wenn es schon erlogen. Veritatem enim dicere ibi periculosum est, vel minus ridiculosum; wo er herkommt dich bucken, daß der Nestel kracht. Glauben, was er glaubet, sich stellen, wie er sich stellet.“³⁹ Das sind die eisernen Regeln, die der Hofmann im Zeitalter des Barock gegenüber seinem Fürsten einhalten muß, will er dessen Gunst nicht verlieren. Der gesamte Verkehr mit der Umgebung muß darauf abgestellt sein, die Gunst des Herrschers zu erlangen. „Redlichkeit mit List bezahlen. Es frisch hinein wagen. Den Leuten gute worte geben, doch anderst meinen. Deinem Nächsten, ja deinem Schwager, ja deinem Bruder freundlich zu reden, doch jhn heimlich einhawen, verschimpfen, verliegen. Viel versprechen, doch wenig halten. Heuchlen, bis du deine gelegenheit ausspürest. Vergeben, doch nicht vergessen. Verzeihen, doch allemal, wann es deiner losen Sach zum behulf und Vortheil dienen kann, die alte Schuld wieder herfür suchen.“⁴⁰ Wenn man aber sein Ziel erreicht und die Gunst des Fürsten gewonnen hat, dann gelten die folgenden Verhaltensregeln: „dich sehen lassen, dich herfür thun, dich sprützen, die wort und den gang nach der tabulatur regieren, dich nicht so gemein machen, den respect observiren, reputation erhalten, gravitet speysen, der alten plackerey vergessen, die vorigen Freunde verachten“⁴¹.

39 K. Borinski, Baltasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland (1894), Nachdruck Tübingen 1971, S. 112.

40 A. a. O., S. 112 f.

41 A. a. O., S. 113.

Moscherosch, selbst Herausgeber einer 1645 in Straßburg gedruckten „Anleitung Zu einem Adelichen Leben“, artikuliert eine kritische Haltung gegenüber dem französisch geprägten absolutistischen Hof, an dem man offenbar nur durch Verstellung, Anpassung, Schmeichelei und Heuchelei, von Castiglione vehement abgelehnt, zum erwünschten Ziel gelangen könne. Er stand damit nicht allein, sondern repräsentiert eine breite Gruppe altdeutscher Kritiker des Alamode-Kavaliers, dessen Vorbild der französische Hof war. Diese Kritik am höfischen Benehmen, die Erkenntnis, daß das, was äußerlich als Höflichkeit und tugendhaftes Verhalten erscheint, in Wirklichkeit auf Verstellung beruht, war aber mitnichten ein Spezifikum des Protestantismus. Der Duc de La Rochefoucauld, der an der Fronde, dem letzten Aufstand des Adels gegen Ludwig XIV. teilgenommen hatte, unterzog nach dem endgültigen Sieg der absolutistischen Monarchie und der Einbindung des Hochadels in die Repräsentationspflichten von Versailles den angepaßten *honnête homme* der höfischen Gesellschaft in seinen 1665 publizierten „Réflexions ou sentences et maximes morales“ einer desillusionierenden Kritik. Die Eigenliebe sei der wahre Impuls des menschlichen Handelns, der allen scheinbaren Tugenden zugrunde liege. Die Tugenden seien zumeist nur verkappte Laster. Denn: „Die Eigenliebe übertrifft alle Schmeichler.“⁴² „Die Tugenden verlieren sich im Eigennutz, wie die Ströme sich im Meer verlieren.“⁴³ So sei Zuverlässigkeit nur ein Kunstgriff der Eigenliebe, um Vertrauen zu gewinnen, Demut nur eine erheuchelte Unterwürfigkeit, um sich andere zu unterwerfen, Höflichkeit der Wunsch, höflich behandelt zu werden und als gesittet zu gelten. „Man nimmt in jedem Stande eine Miene und Haltung an, um als der zu erscheinen, für den man gehalten sein will. So kann man sagen, die Welt bestehe aus lauter Masken.“⁴⁴

42 La Rochefoucauld, Maximen und Reflexionen, Stuttgart 2000, Nr. 2.

43 A. a. O., Nr. 171.

44 A. a. O., Nr. 256.

Was als Tugend erscheint, ist für La Rochefoucauld nur geheuchelt. „Die Heuchelei ist eine Huldigung des Lasters an die Tugend.“⁴⁵ Sie resultiert daraus, daß sich in der streng hierarchischen höfischen Gesellschaft die Eigenliebe, der *amour propre*, unter dem Mantel von Etikette und Anpassung an den Regelkanon verbergen muß. Damit greift La Rochefoucauld nur die Perversion des Ideals des *honnête homme*, nicht das Ideal selbst an, wie es sich als ständeübergreifendes Persönlichkeitsideal inzwischen in Frankreich ausgebildet hatte und in den Salons des Hochadels, einem wichtigen Element der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, diskutiert wurde. Es war ein Ideal, das für alle Vertreter der höfischen Gesellschaft Verbindlichkeit besaß und im wesentlichen durch Castiglione geprägt war. 1630 veröffentlichte Nicolas Faret in Anlehnung an den „Cortegiano“ sein Buch „L'honneste homme ou l'art de plaire à la court“, in dem eine aristokratische Lebensführung als vorbildhaft hingestellt wird, die durch Selbstdisziplin, Bescheidenheit, Einfachheit und Achtung vor dem anderen charakterisiert ist. In seinen „Conversations“ von 1668 und den „Discours“, die zwischen 1670 und 1671 erschienen, formuliert der Chevalier de Méré das für die adligen Salons verbindliche Konzept des *honnête homme*. Er müsse fähig sein, über alles gefällig zu plaudern, und daher über eine dilettantische Bildung verfügen. Selbstkontrolle und Mäßigung sind die Mittel, die der Ausbildung der wichtigsten Eigenschaft des *honnête homme* dienen, nämlich sich allen Situationen und allen Milieus anzupassen. Wo aber die universale Fähigkeit zur Anpassung zum entscheidenden Merkmal der *honnêteté* wurde, konnte diese der moralischen Basis, die ihr ursprünglich eignete, auch verlustig gehen. Und es ist genau diese Perversion des Ideals des *honnête homme*, die La Rochefoucauld einer schonungslosen Kritik unterzog. Auf dem Hintergrund des Bildes vom Hof als des Ortes der Heuchelei und Verstellung ist der Erfolg des „Oráculo manual“, des

45 A. a. O., Nr. 218.

„Hand-Orakels“, verständlich, das der Spanier Baltasar Gracián 1647 zusammenstellen und publizieren ließ. Gracián war Mitglied des Jesuitenordens, der mit seinen Publikationen immer wieder in Konflikte mit seinen Oberen geriet. Sein zeitweiliger Aufenthalt am Hof in Madrid bestärkte sein Interesse an Fragen des angemessenen Verhaltens in der Gesellschaft. 1640 erschien „El Politico“, eine Abhandlung über die politische Klugheit, 1646 „El Discreto“, ein Traktat über die höfische Klugheit. Das „Oráculo manual“ ist eine Sammlung von Sentenzen, die aus diesen Schriften ausgewählt sind. Sie beginnt mit dem Satz: „Alles hat heut zu Tage seinen Gipfel erreicht, aber die Kunst sich geltend zu machen, den höchsten“, und sie schließt mit einem Hymnus auf die Tugend unter der Überschrift: „Mit Einem Wort, ein Heiliger seyn, und damit ist Alles auf ein Mal gesagt.“⁴⁶ Die Tugend wird hier als das gemeinsame Band aller Vollkommenheiten und Mittelpunkt aller Glückseligkeit ausgegeben. Sie mache einen Mann vernünftig, umsichtig, klug, verständig, weise, tapfer, überlegt, redlich, glücklich, beifällig, wahrhaft, kurzum zu einem Helden in jeder Beziehung. Die Größe eines Menschen solle man nach seiner Tugend messen, da sie den Menschen im Leben liebenswürdig und im Tode denkwürdig mache. Liest man Graciáns Verhaltensregeln, so wundert einen das Lob der Tugend am Ende. Denn gleich zu Beginn wird einem für den gesellschaftlichen Umgang geraten, man solle nicht mit offenen Karten spielen, sondern die Umgebung über sein Vorhaben im Ungewissen lassen. Auch solle man sich vor einem Sieg über Vorgesetzte hüten. Fürsten „mögen wohl, daß man ihnen hilft, jedoch nicht, daß man sie übertrifft: der ihnen ertheilte Rath sehe daher mehr aus wie eine Erinnerung an das was sie vergaßen, als wie ein ihnen aufgestecktes Licht zu dem was sie nicht finden konnten“⁴⁷. Wichtig sei es, leidenschaftslos zu sein, also sei-

⁴⁶ B. Gracián, Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, hg. v. A. Hübscher, München 1985, Nr. 1.300.

⁴⁷ A. a. O., Nr. 7.

ne Affekte zu beherrschen. Doch Gracián versteht alle seine Verhaltensregeln als Mittel, deren Befolgung den Menschen zu einem vollendeten Menschen mache. Dazu empfiehlt er, die Häuser großartiger Hofleute aufzusuchen, die mehr Schauplätze der Größe als Paläste der Eitelkeit sind. „Der Umgang ist von eingreifender Wirkung: Sitten und Geschmack theilen sich mit; die Sinnesart, ja sogar den Geist nimmt man an, ohne es zu merken.“⁴⁸ So könne man das gute Benehmen lernen, das die Wahrheit versüße. „Das Wie thut gar viel bei den Sachen: die artige Manier ist ein Taschendieb der Herzen. Ein schönes Benehmen ist der Schmuck des Lebens, und jeder angenehme Ausdruck hilft wundervoll von der Stelle.“⁴⁹ Daher sei die Höflichkeit die größte politische Zauberei. Man müsse den Ruf der Höflichkeit erwerben, um beliebt zu sein, statt sich verhaßt zu machen. Dabei dürfe man jedoch nie die Selbstachtung aus den Augen verlieren. Man dürfe nie aus der Fassung geraten, müsse sich anzupassen verstehen, ohne sich selbst aufzugeben. „Ein vorurtheilsfreier Mann, ein weiser Christ, ein philosophischer Hofmann – seyn, aber nicht scheinen, geschweige denn affektieren.“⁵⁰ Affektiertheit sei widerlich an anderen und peinlich an einem selbst. Jeder Mann solle in seiner Art majestätisch, in den Grenzen seines Standes und Berufs königlich sein, wobei das wahrhaft Königliche in der Untadelhaftigkeit der Sitten bestehe. Mit seinem Stand und seiner Würde zu prahlen hält Gracián für beleidigend. Man unterlasse es ebenso tunlichst, Selbstzufriedenheit zu zeigen wie andere anzuklagen. Verschwiegenheit wird gleichfalls zu den Merkmalen des klugen Mannes gerechnet. Klug sei man, wenn man, ohne zu lügen, nicht alle Wahrheit sage. Auch solle man weder auf immer lieben oder hassen. „Seinen heutigen Freunden traue man so, als ob sie mor-

48 A. a. O., Nr. 108.

49 A. a. O., Nr. 14.

50 A. a. O., Nr. 100.

gen Feinde seyn würden, und zwar die schlimmsten."⁵¹ Auch solle man es nie zum Bruch mit anderen kommen lassen. Nicht aus Eigensinn, einem Produkt der Leidenschaft, sondern aus kühler Einsicht heraus möge man handeln. Zwar lasse es sich heutzutage nicht ganz ohne Verstellung leben, aber man hüte sich davor, als Mann der Verstellung zu gelten. Wohl vorsichtig, nicht aber listig solle man sein. Zurückhaltung sei Zeichen der Beherrschung. Man dürfe kein Lästermund sein, müsse zu bitten verstehen, zudem wissen, welche Eigenschaft einem fehle. Nicht nur Taube solle man sein, sondern schlau wie die Schlange und ohne Falsch wie die Taube. Der kluge Mann soll Anziehungskraft besitzen, die der Zauber der Höflichkeit sei. „Mitmachen, soweit es der Anstand erlaubt. Man mache sich nicht immer wichtig und widerwärtig: dies gehört zur edlen Sitte. Etwas kann man sich von seiner Würde vergeben, um die allgemeine Zuneigung zu gewinnen."⁵² Auch durch seine Abwesenheit kann man seine Hochschätzung befördern.

4. Die Nachahmung der Franzosen und der Biedermann

Es ist eine grundsätzlich pessimistische Auffassung der menschlichen Gesellschaft, die bei Gracián den Hintergrund abgibt für seine Verhaltensregeln, die dazu dienen, den klugen Mann auf dem Theater des Lebens bestehen zu lassen. Was seine Klugheitsratschläge lehren, ist nicht etwa die höfische Verstellung und Heuchelei, sondern die Höflichkeit und Diskretion trotz der Einsicht in die Schlechtigkeit der Menschen. Nur wer über beides verfügt, kann ein weiser Christ und philosophischer Hofmann genannt werden. Auch wenn Gracián nur beiläufig Bibelstellen zitiert, will er doch das Bild eines tugendhaften christlichen Hofmanns zeichnen. Verbreitung fand das „Hand-Orakel“ durch seine französische Übersetzung, die, betitelt „L'Homme de Cour“ und versehen mit

⁵¹ A. a. O., Nr. 217.

⁵² A. a. O., Nr. 275.

einer devoten Huldigung des Sonnenkönigs, Amelot de la Housaie 1684 Ludwig XIV. widmete. Auf ihr beruhte auch die deutsche Übersetzung, die Christian Thomasius geradezu als Verkehrung der Auffassungen Graciáns kritisierte und daher durch eigene Übersetzung ersetzen wollte. Für das Wintersemester 1687/88 kündigte der junge Jurist an der Leipziger Universität eine Vorlesung in deutscher Sprache an, deren Gegenstand die Lebensregeln des Spaniers sein sollten. An der französischen Übersetzung oder – besser gesagt – Bearbeitung von Graciáns Buch bemängelte Thomasius bereits den Titel, da es sich doch gar nicht um ein Buch über den Hofmann handle, sondern um Regeln, die von Personen sämtlicher Stände in ihrem gesellschaftlichen Leben zu beachten seien. Thomasius leitete seine Vorlesung ein mit einem Diskurs über die Frage: „Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle?“ In ihm distanziert er sich zunächst von der Kritik an der Übernahme französischer Lebensart im Namen altdeutscher Sitten. Denn schließlich sei die Nachahmung der Franzosen an sich nicht kritikwürdig, zumal das menschliche Verhalten sich ja ändere. Überdies müsse man die Überlegenheit der Franzosen auf vielen Gebieten anerkennen: „ihre ohnerzwungene ehrerbietige Freyheit ist geschickter sich in die Gemüther der Menschen einzuschleichen als eine affectirte bauerstoltze gravität“⁵³. Das französische Ideal sei der *honnête homme*, der *homme savant*, *d'un bel esprit*, *de bon gout* und der *homme galant*. Einen *bon gout* gestehe der Franzose allen zu, die vernünftig das Gute vom Bösen, das Artige vom Unartigen zu unterscheiden wissen. Die Galanterie hingegen werde mit der *Politesse* identifiziert. Sie bestehe darin, „dass man wohl und anständig zu leben, auch geschickt und zu rechter Zeit zu reden wisse, dass man seine Lebens-Art nach dem guten Gebrauch der vernünftigen Welt richte, dass man niemand's einige grob- und Unhöflichkeit erweise, dass man denen Leuten niemals das jeni-

53 Chr. Thomas, Kleine deutsche Schriften, hg. v. J. O. Opel (1894), Nachdruck Frankfurt/M. 1983, S. 84.

ge unter Augen sage, was man sich selbst nicht wollte gesagt haben, dass man in Gesellschaft das grosse Maul nicht allein habe, und andere kein Wort aufbringen lasse, dass man bei den Frauenzimmer nicht gar ohne Rede sitze als wenn man die Sprache verlohren hätte, oder das Frauenzimmer nicht eines Worts würdig achte; hingegen auch nicht allzu kühne sey, und sich mit selbigen, wie gar vielfältig geschiehet, zu gemein mache"⁵⁴. Thomasius ist der Meinung, daß diese Eigenschaften nicht nur bei den Franzosen, sondern auch bei den Deutschen anzutreffen seien, wenn man sich nur vom gemeinen Pöbel absondere und sich nicht jeder einbilde, vollkommen galant zu sein und über einen guten Geschmack zu verfügen. Daher solle man die Franzosen darin nachahmen, „dass man sich auf honnête Gelehrsamkeit, beauté d'esprit, un bon gout und galanterie befleissige; Denn wenn man diese Stücke alle zusammen setzt, wird endlich un parfait homme Sâge oder ein vollkommener weiser Mann daraus entstehen, den man in der Welt zu klugen und wichtigen Dingen brauchen kan"⁵⁵.

Die Ausführungen des Thomasius zu Graciáns Klugheitsregeln und dem französischen Ideal des vollkommenen weisen Mannes sind deshalb von Belang, weil es sich hierbei um die Stellungnahme eines theologisch interessierten lutherischen Juristen handelt, der nicht nur zu den Wegbereitern der Aufklärung im protestantischen Deutschland gehört, sondern neben August Hermann Francke auch eine der prägenden Figuren an der preußischen Reformuniversität Halle war. Zwar kam es trotz anfänglicher Gemeinsamkeiten schon bald zu einem Zerwürfnis zwischen dem Aufklärer und dem Pietisten, als Francke in einer seiner Predigten den Grundsatz verfocht, daß sich Christen von weltlich Gesinnten auch in der äußerlichen bürgerlichen Konversation zu trennen hätten. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß sie in der Absicht übereinstimmten, das studentische Leben an der neu ge-

54 A. a. O., S. 91.

55 A. a. O., S. 119.

gründeten Universität zu reformieren. 1693 hielt Thomasius seine Vorlesung „Vom elenden Zustand der Studenten“, in der er von einer Unterscheidung dreier Klassen von Menschen ausgeht: Bestien im Stand der sündigen Natur, Menschen im Stand der gesunden Natur und Christen im Stand der Gnade. Da der letzte Stand in das Gebiet der Theologie falle, wolle er sich auf die beiden ersten Stände beschränken. Ein bestialischer Mensch lasse sich wider alle Vernunft von Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz hinreißen, wobei die Mischungsverhältnisse der Laster verschieden sind, und solch ein Mensch sei weder für den Hausstand noch für den Lehr- oder Wehrstand geeignet. Doch auch in demjenigen, der den Weg der Tugend beschritten habe und ein wirklicher Mensch werden wolle, flammten die drei Laster immer wieder auf.⁵⁶ Wie Thomasius wollte auch Francke, der bereits in Leipzig „XXX Regeln zur Bewahrung des Gewissens und guter Ordnung in der Conversation oder Gesellschaft“ hatte drucken lassen, das Benehmen der Studenten verbessern. In Halle formulierte er „Einige Regeln und Erinnerungen zur christlichen Verhaltung auf der Universität“, die er 1716 als Einleitung einer Schrift des ehemaligen Kanzlers Veit Ludwig von Seckendorf voranschickte. Schon Seckendorf hatte davor gewarnt, in der Kirche zu schlafen, zu plaudern und Bücher zu lesen. Auch gehörte es zu seinen grundsätzlichen Ratschlägen für den gesellschaftlichen Umgang von Menschen, alles Aufschneiden und Rühmen seiner eigenen Tugend, seines Vermögens oder seiner Taten zu vermeiden und bei der Wahl des Personenkreises, mit dem man Umgang pflegt, nicht auf Stand oder Vermögen, Humor oder Zeitvertreib, sondern auf Tugend und Bildung zu achten. Francke klagt in der Einleitung über den mangelnden Respekt der Hallenser Studenten vor dem Sonntag, „da man ... wenn man endlich aus den Federn kommt, die Zeit unnütz hinbringet, indessen dass öffentlich gepredigt wird, mit andern Gesellschaft macht, mit ihnen Thee, Coffé oder anders dergleichen

⁵⁶ A. a. O., S. 126 ff.

zu trinken, oder ein gut Frühstück zu verzehren"⁵⁷. Und selbst wenn man schließlich mehr aus Langeweile den Gottesdienst besucht, läßt das Benehmen zu wünschen übrig, „weil man das Äusserliche für nichts hält, in der Kirchen mit andern plaudert, oder gar, wenn ein wenig Raum da ist, umher gehet, sich nach dem Weibsvolk umsiehet, frecher und unverschämter Weise bei ihre Stühle tritt und sonst mit Geberden und Worten ihnen und allen andern, die es mit ansehen und anhören müssen, Aergernis giebet, ... indem man alles für Pfafferei und Mönchswesen hält und daher ebenso wenig Ehrerbietung bei der Predigt oder bei den übrigen Stücken des öffentlichen Gottesdienstes beweiset, als man in einem Comödienhause oder sonst an einem profanen Ort erzeugen möchte"⁵⁸. Die anonym in Halle gedruckte pietistische „Handleitung zu wohl-anständigen Sitten“ stützte sich auf Antoine de Courtins „Nouveau traité de la civilité“, der 1671 erschienen war und von Christian Friedrich Hunold unter dem Titel „La Civilité Moderne, Oder die Höflichkeit Der Heutigen Welt“ 1705 auf deutsch veröffentlicht wurde. Hunold wurde ein Jahr später an die Universität Halle berufen, wo er zwar weitere Anstandsbücher verfaßte, nun aber deutlich gekennzeichnet durch die inzwischen erfolgte Bekehrung. Tugenden wie Sittsamkeit, Großmut und Aufrichtigkeit müssen danach die Grundlage der Politesse abgeben. Allerdings war auch schon Courtins Werk seiner Grundtendenz nach christlich, und bei ihm wie bei Hunold und in der anonymen „Handleitung“ ist die Auffassung herrschend, daß wirkliche Höflichkeit die Demut als innere Haltung voraussetze. Courtin kann Höflichkeit definieren als christliche Selbstverachtung, begleitet von Sanftmut und Bescheidenheit. Es wäre völlig verfehlt, im Pietismus einen Gegner der Anstandserziehung zu sehen. Francke achtete im halleischen Waisenhaus sorgfältig auf den Unterricht in den feinen Sitten, und die „Handleitung“ war eigens zum Gebrauch am Paed-

⁵⁷ A. a. O., S. 55.

⁵⁸ Ebd.

agogicum regium in Glaucha bestimmt, da man – wie eingangs vermerkt wird – erkannt habe, daß der wöchentlich einstündige mündliche Anstandsunterricht nicht genüge.⁵⁹ Außerdem war Francke mit jener Anstandsliteratur unzufrieden, die meinte, Höflichkeit ohne christliches Fundament lehren zu können. Denn das sei keine wirkliche Höflichkeit, sondern äußerliche Welthöflichkeit, die auf Verstellung beruhe und den Unterschied von mundanem und wahrhaftigem Decorum übersehe. Die pietistische Anstandslehre vertrat die Auffassung, daß die für den Christen allein schickliche Höflichkeit Liebe und Demut voraussetze, so daß auch ein Kompliment aus aufrichtigem Herzen fließen müsse. Vom Pietismus geprägt ist auch das von dem sächsischen Verwaltungsbeamten Julius Bernhard von Rohr verfaßte Anstandsbuch für junge Hofkavaliere von 1728: „Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der Privat-Personen / Welche Die allgemeinen Regeln / die bey der Mode, den Titulaturen / dem Range / den Complimenten, den Gebarden, und bey Höfen überhaupt, als auch bey geistlichen Handlungen, in der Conversation, bey der Correspondenz, bey Visiten, Assembleen, Spielen, Umgang mit Dames, Gastereyen, Divertissements, Ausmeubliung der Zimmer, Kleidung, Equipage, u. s. w. Insonderheit dem Wohlstand nach von einem jungen Teutschen Cavalier in Obacht zu nehmen/ vortragt“. Das Anstandsbuch ist von erbaulichen Passagen durchsetzt, durch die der junge Kavalier daran erinnert wird, über den Weltmanieren nicht die christlichen Pflichten zu vergessen. Bei den Gastmählern möge man sich an den Mahlzeiten der ersten Christen orientieren. Graf Zinzendorf geht in seinen 1723 erschienenen „Schönen Gedancken vom Reden und Gebrauch der Worte“ sogar so weit, jedes Wort, das dem ewigen Seelenheil nichts nützt, die geistreichen Scherze ebenso wie die liebenswürdigen Komplimente, für unangemessen zu halten.⁶⁰ Allerdings stimmte bereits von Rohr die Klage an, daß die meisten

59 A. H. Francke, Pädagogische Schriften, hg. v. H. Lorenzen, Paderborn 1957, S. 64. 82. 93. 95. 121.

60 M. Beetz (Anm. 37), S. 80 f.

seiner christlichen Zeitgenossen Religion und Sitte nicht mehr nach den Regeln des göttlichen Wortes, sondern nach der Mode ausrichteten. Tatsächlich hatte sich inzwischen ein Wandel vollzogen. Anfang des 17. Jahrhunderts verabschiedete sich eine Dame von einem Adligen mit Worten wie „Gott behüt euch mein Herr / Gott beleit euch / fahet etwas guts“, und wenn der Tanzpartner seine Dame ihrem neuen Tanzherrn vorstellte, tat er dies, indem er erwähnte, „daß sie nebenst andern von GOTT dem HERRN gezierten Tugenden / sonderlich der Demut sich befleissiget / ihn des Tantzens gewürdiget“⁶¹. Im 18. Jahrhundert warnt man hingegen davor, Komplimente mit dem Namen Gottes zu verziern, da man dafür in der galanten Welt nur Spott ernte. Das heißt aber nicht, daß man deshalb die Religion mißachten dürfte. Vielmehr wird einem, wenn man dabei als geschickter Mensch angesehen werden wolle, dringend geraten, eine rechte Ehrerbietung gegen Gott und sein Wort sowohl inner- als auch außerhalb der Kirche zu zeigen. Wer in der Kirche ungeduldig auf die Uhr blicke, den Gottesdienst vorzeitig verlasse oder amouröse Blicke wechsele, erwerbe sich wenig Hochachtung bei der ehrbaren Welt. Die Höflichkeit wurde von einem Großteil der Galanten nur noch als gesellschaftlich gebotene und daher nützliche äußerliche Zeremonie betrachtet, ohne Entsprechung auf seiten der inneren Affektion. Doch dagegen protestierten nicht nur die Pietisten, sondern auch Frühaufklärer wie Thomasius. Zwar unterschied Thomasius ausdrücklich zwischen dem Honestum und dem Decorum. Das Honestum bezwecke den inneren, das Decorum den äußeren Frieden, das Inhonestum sei sittliche Verfehlung oder Sünde, das Indecorum Anstoß oder Formfehler. Ein Verstoß gegen das Decorum sei nicht immer auch ein solcher gegen das Honestum, während umgekehrt jede unehrenhafte Handlung den Anstand verletze. Aber Thomasius war gleichwohl der Meinung, daß die äußere Form, das höfliche Auftreten und galante Benehmen ohne innere Tugend hohl

⁶¹ A. a. O., S. 292 ff.

bleibe. Höflichkeit und Galanterie sollen Ausdruck einer inneren Humanität sein. In dem Artikel „Wohlanständigkeit“ in Zedlers „Universal Lexikon“, das ab 1732 in Halle und Leipzig erschien, heißt es, „daß nemlich alle wohlanständigen Sitten auf eine angenehme äusserliche Darstellung einer innerlichen gründlichen Geschicklichkeit und wahren Tugend abzielen müsse“⁶². In seinem 1710 veröffentlichten „Kurzen Entwurf der politischen Klugheit, sich selbst und andern in allen menschlichen Gesellschaften wohl zu raten und zu einer gescheiten Conduite zu gelangen“ geht Thomasius auch auf die Klugheit ein, sich in täglicher Konversation wohl aufzuführen. Zunächst einmal stellt er fest, daß ein kluger Mann der Konversation bedarf und die Annahme völlig falsch sei, daß uns das Einsiedlerleben mit Gott vereinige. „Tägliche Conversation giebet uns Gelegenheit / andere Menschen kennen zu lernen und vielen gutes zu thun.“⁶³ Durch sie lerne man die menschliche Natur kennen. Zudem diene sie der Erhaltung guter Freunde und der Verminderung der Feinde. Dabei müsse man allerdings die Regeln der Höflichkeit beachten. „Bey dieser Höfflichkeit soll allezeit ... eine ungezwungene Fröligkeit sich finden. Traurige Höfflichkeit und Leuthseligkeit ist eben als kaltes Feuer ... Doch muß man auch mitten in der Fröligkeit und Bezeigung seines Vertrauens eine Klugheit blicken lassen / daß man nicht allzufreudig und vertraulich sich bezeige / und alsofort familiar mache.“⁶⁴ Abgesehen davon, daß sich Ehrerbietung, Freundlichkeit und Leutseligkeit auch in den Gebärden ausdrücken sollten, müsse wie bei der Konversation die Schmeichelei bei den Gebärden die allzu tiefe Submission vermieden werden. Doch Thomasius verlangt, daß das äußere Verhalten der inneren Einstellung

62 J. H. Zedler, Grosses vollständiges UNIVERSAL LEXIKON Aller Wissenschaften und Künste, Nachdruck Graz 1961, Bd. 57, Sp. 90.

63 Chr. Thomasius, Kurzer Entwurf der politischen Klugheit, sich selbst und andern in allen menschlichen Gesellschaften wohl zu raten und zu einer gescheiten Conduite zu gelangen (1710), Nachdruck Frankfurt/ M. 1971, S. 116.

64 A. a. O., S. 117 f.

entspricht. „Ein uns sonst höchst angenehmer Dienst verliehret den Namen einer Gutthat oder Freundschafts-Bezeigung / wenn er uns mit widerwärtigen oder traurigen Hertzen geleistet wird / hingegen wird uns etwas unangenehmes annehmlich gemacht / oder wenigstens der Eckel benommen / wenn man es uns mit aufrichtiger Freundlichkeit vorstellt.“⁶⁵ Vor Unverschämtheit solle man sich genauso hüten wie vor allzu großer und unzeitiger Schamhaftigkeit. Wenn andere reden, möge man schweigen. Von sich selbst rede man nur sehr wenig, aber es sei auch unerträglich, wenn man sich ständig selbst verkleinere, weil das Ausdruck der Eitelkeit sei. Thomasius wendet sich auch dagegen, nur ernsthafte Gespräche zu führen oder nur von geistlichen und göttlichen Dingen zu reden. Auch mache nichts die Wahrheit angenehmer als ein höflicher Scherz. Mit alledem bahnte Thomasius den Weg aus dem galanten Zeitalter in die durch Bestreben nach Aufrichtigkeit gekennzeichnete Epoche der Aufklärung. Die Verstellung verfiel der endgültigen Kritik, und Aufrichtigkeit und Redlichkeit wurden zu den entscheidenden Merkmalen des geselligen Umgangs. In Gottscheds „Biedermann“ von 1729 heißt es, man müsse Wahrheit und Tugend höher schätzen als die guten Beziehungen zu einflußreichen Leuten.⁶⁶ So tritt in der deutschen Aufklärung das Ideal des Biedermanns an die Stelle des *galant homme*.

5. Gentleman und homme naturel

Ende des 17. Jahrhunderts erlebte Castigliones Ideal des Hofmanns in England eine Renaissance. Der vollkommene Hofmann wurde hier zum vollkommenen Gentleman. Das englische Wort „gentleman“ ist französischen Ursprungs. Das altfranzösische „gentil hom“ begegnet Ende des 13. Jahrhunderts im Englischen als „gentile man“ oder „gentil man“ und bezeichnet einen Mann

⁶⁵ A. a. O., S. 119.

⁶⁶ J. Chr. Gottsched, Der Biedermann. Teil 2, Leipzig 1729, S. 158.

von nobler Herkunft, einen wohlgeborenen Edelmann. Man ist Gentleman von Geburt. Ende des 14. Jahrhunderts wird die Einteilung der Gesellschaft in Gentlemen von Geburt und solche, die es nicht sind und daher auf einer unteren Stufe der sozialen Leiter stehen, bereits angegriffen: „When Adam delved and Eve span / Who was then the gentleman?“, zu deutsch: „Als Adam grub und Eva spann, wo war da der Edelmann?“ Doch trotz dieser sozialen Differenz erwies sich die englische Gesellschaft in der Frühen Neuzeit verglichen mit der französischen als durchlässiger. Es gab nicht mehr nur Gentlemen von Geburt her, sondern man konnte auch zum Gentleman werden. Schon Tocqueville hat auf den grundlegenden Bedeutungsunterschied zwischen dem französischen „gentilhomme“ und dem englischen „gentleman“ hingewiesen.⁶⁷ Zwar haben beide Wörter denselben Ursprung, aber das französische Wort ist beschränkt geblieben auf den Geburtsadel. Im England der Frühen Neuzeit konnte man hingegen durch Wohlstand zum Gentleman werden. Doch der ungehobelte englische Landadlige, ein typischer Repräsentant dieses neuen Typs von Gentleman, hat wenig gemein mit dem, was wir uns heute unter einem englischen Gentleman vorstellen. Dessen Bild ist wesentlich geprägt durch die Vorschläge, die John Locke in „Some Thoughts concerning Education“ unterbreitet. Locke veröffentlichte sie 1693, doch er hatte bereits während seines holländischen Exils daran gearbeitet, als er von dem befreundeten Ehepaar Clarke um Empfehlungen für die Erziehung ihres Sohnes gebeten worden war. Er knüpfte damit an eine englische Tradition an. Roger Ashams Buch „The Schoolmaster“ – von Castiglione beeinflusst, wie wir sahen – befaßte sich laut Untertitel mit der Privaterziehung von Jugendlichen in Häusern von Gentlemen. 1622 erschien Henry Peachams „The Compleat Gentleman“, ein Traktat, der Erziehung und Lernen als wesentliche Merkmale des Gentlemans auflistet. Das gleichnamige Werk von Jean Gailhard, das 1678 gedruckt

67 Vgl. D. Castronovo, *The English Gentleman*, New York 1987, S. 5 ff.

wurde, betont vor allem die moralische Erziehung des Kindes, da nur die Tugend einen Menschen wertvoll mache. Um aber die Moral zu erlernen, bedarf es laut Gailhard zuvor der Ausbildung der Frömmigkeit. Denn ohne Frömmigkeit keine Moral. Dieser Zusammenhang findet sich auch bei dem Anglikaner Locke, der nicht nur Philosoph, sondern auch Lientheologe war und in seinem niederländischen Exil engen Kontakt zu den Arminianern unterhielt. Locke schreibt an einer entscheidenden Stelle seines Erziehungs-traktats: „Was jeder Gentleman, der sich um die Erziehung küm-mert, neben dem Besitz, den er ihm hinterläßt, für seinen Sohn wünscht, besteht – so nehme ich an – in diesen vier Dingen: Tugend, Klugheit, Benehmen und Lernen.“⁶⁸ Locke beginnt mit der Tugend, die er für die grundlegende Ausstattung eines Gentlemans hält. Nur dank der Tugend wird man von anderen geliebt und kann man sich selbst achten. Ohne Tugend kann man weder in dieser noch in jener Welt glücklich sein. Tugend aber erfordert einen adäquaten Gottesbegriff. Wer tugendhaft sein will, muß wissen, daß Gott das höchste Wesen, der Schöpfer aller Dinge ist, von dem wir alles Gute erhalten, der uns liebt und uns alles schenkt. Für die Ausbildung der Tugend eines Kindes ist es also erforderlich, daß seinem Geist der wahre Gottesbegriff eingeprägt und es zur Liebe und Verehrung Gottes motiviert wird. Locke plädiert dafür, das kindliche Gemüt nicht mit komplizierten Reflexionen über das Wesen Gottes zu verwirren, sondern es bei diesem einfachen Gottesbegriff zu belassen und die Kinder zu altersgemäßen Morgen- und Abendgebeten anzuhalten.⁶⁹ Erst wenn das Kind mit dem wahren Gottesbegriff vertraut ist und zu Gott als seinem Schöpfer und Erhalter zu beten gelernt hat, kann mit der Ausbildung der Tugend begonnen werden. Locke rückt die Pflicht zur Wahrheit und zur Gutmütigkeit anderen gegenüber an die Spitze. Nichts sei schlimmer als die Verzerrung der Wahrheit und die zu große

68 J. Locke, *Some Thoughts concerning Education*, ed. J. W. and J. S. Yolton, Oxford 2000, § 134.

69 A. a. O., § 136.

Selbstliebe. Nur wenn man Kinder frühzeitig zur Wahrheitsliebe und Großmütigkeit erzieht, können aus ihnen einmal Gentlemen werden.⁷⁰ Das zweite, was neben der Tugend dem künftigen Gentleman vermittelt werden muß, ist die Klugheit, *wisdom*. Gemeint ist damit, daß jemand seine geschäftlichen Aufgaben gut plant und durchführt. Um diese Fähigkeit zu erreichen, müssen – so Locke – bereits die Kinder zu Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit – „Truth and Sincerity“ – erzogen werden.⁷¹ Allerdings nimmt die Behandlung dessen, was Locke *wisdom* nennt, einen schmalen Raum ein verglichen mit seinen Ausführungen über das Lernen und das gute Benehmen, wobei Locke den Wert des Lernens stark herabstufte. Denn schließlich sei es wichtiger, tugendhaft und klug zu sein sowie über ein gutes Benehmen zu verfügen als besonders gelehrt zu sein. Aber im Lernprozeß spielen für ihn nicht nur das Vaterunser, die Glaubensbekenntnisse und der Dekalog, sondern es spielt vor allem die Bibel eine entscheidende Rolle, und zwar bereits für das Erlernen des Lesens. Nicht die ganze Bibel sollen Kinder lesen, wohl aber ausgewählte zentrale Stücke wie die Josephsgeschichte, die Erzählung von David und Goliath oder von David und Jonathan, auch Regeln wie das Doppelgebot der Liebe. Locke unterbreitet sogar Vorschläge für einen Katechismus. Was einen Gentleman aber vor allem auszeichnet und wozu er von Kind auf erzogen werden muß, das ist das gute Benehmen, *good breeding*. Schlechtes Benehmen, das kann zweierlei bedeuten: schüchtern zu sein wie ein Schaf oder auf unschickliche Weise gleichgültig oder unhöflich zu sein. Beides, meint Locke, lasse sich vermeiden, wenn man eine einzige Regel eisern befolge: Denke nicht gering von dir selbst, und denke nicht gering von den andern! Wir sollen uns zwar nicht für so gut halten, daß wir uns selbst einen Vorrang vor anderen einräumen, weil wir meinen, wir hätten ihnen etwas voraus. Doch trotz aller Bescheidenheit, die hier

⁷⁰ A. a. O., § 139.

⁷¹ A. a. O., § 140.

angebracht ist, sollen wir uns doch für so gut halten, daß wir das, was von uns erwartet wird, gelassen und ordentlich tun. Dabei sollen wir den Personen, mit denen wir zu tun haben, den Respekt und die Zurückhaltung erweisen, die sie ihrem Stand nach verdienen. Was Locke bereits Kindern austreiben möchte, ist eine unangebrachte Schüchternheit vor anderen Personen, die ihr Verhalten ihnen gegenüber linkisch werden läßt und jeder Ungezwungenheit und Anmut beraubt.⁷² Umgekehrt muß auch das gegenteilige schlechte Benehmen vermieden werden, daß man zu wenig Wert darauf legt, anderen zu gefallen oder ihnen Respekt zu erweisen. Das gelingt aber nur, wenn im Geist des einzelnen die dauerhafte Absicht Fuß faßt, andere nicht zu verletzen, und diese innere Haltung sich auch äußerlich manifestiert. Die innere Haltung nennt Locke Höflichkeit, ihre äußere Manifestation Eleganz. Elegant, *well-fashioned*, ist man dank des Anstands und der Anmut von Blick, Stimme, Bewegung, Gestik, die bei den Konversationspartnern ein Wohlgefallen erregen. Die Eleganz – so Locke – ist gleichsam die Sprache, in der sich die Höflichkeit artikuliert. Die Höflichkeit selbst ist nichts anderes als der Respekt vor allen Menschen, und sie wird als die grundlegende soziale Tugend bezeichnet. Um Kinder zur Höflichkeit zu erziehen, müssen vier Eigenschaften vermieden werden. Erstens die Grobheit, die keine Rücksicht auf andere nimmt. Zweitens die Verachtung, die anderen den nötigen Respekt vorenthält. Drittens die Tadelsucht, die die anderen stets irgendwelcher Fehler bezichtigt. Und schließlich viertens die Spitzfindigkeit, die die anderen der Unhöflichkeit verdächtigt. Locke konstatiert: „Höflichkeit ist das, was vor allem mit großer Sorgfalt Kindern und jungen Menschen zur Gewohnheit gemacht werden soll.“⁷³ Es sind aber nicht nur die vier genannten Eigenschaften, die im Widerspruch stehen zum guten Benehmen. So hat etwa die steife Förmlichkeit im Verhalten

72 A. a. O., § 142.

73 A. a. O., § 143.

zu anderen Personen nichts mit Höflichkeit zu tun. Höflichkeit ist ihrem Wesen nach nichts anderes als das Bemühen, in der Begegnung mit anderen keinen geringzuschätzen oder zu verachten. Und Kinder lernen, sich höflich zu benehmen, indem man sie zur Demut und zum Respekt andern gegenüber erzieht. Vor allem muß ihnen frühzeitig beigebracht werden, daß es schlechtes Benehmen ist, andere beim Reden zu unterbrechen.

Kein Gentleman also ohne Bildung, Klugheit, Tugend und gutes Benehmen. Das jedenfalls ist die Meinung Lockes. Es verdient dabei hervorgehoben zu werden, daß die Erziehung zum Gentleman sich durch und durch an christlichen Werten orientiert, die nicht zuletzt im Puritanismus eine zentrale Rolle spielten. Häufig ist von der Demut, dem Fleiß, der Bescheidenheit, der Selbstkontrolle und der Selbstverleugnung die Rede. Aber die Ratschläge, die er gab, waren an eine bestimmte soziale Schicht, den Landadel, die *Gentry*, gerichtet. Das Buch, das auch Regeln für die Ausbildung von *civility*, Zivilität, Höflichkeit und elegantem Benehmen im künftigen Gentleman enthielt, wurde ein europäischer Erfolg. Was das Bild des Gentlemans angeht, so spürt man deutlich Spuren von Castigliones „Hofmann“. Wenn Locke die *civility in well-fashionedness*, die innere Einstellung im äußeren Verhalten sich manifestieren läßt, so ist das ebenso Erbe des Renaissancetraktats, wie die Rede von der Ungezwungenheit des Verhaltens, der *ease*, ein Nachklang der *sprezzatura* ist. Wie der Hofmann der italienischen Renaissance soll sich auch der protestantisch geprägte englische Gentleman durch eine bewußte Lässigkeit im Benehmen auszeichnen. Auch wenn dieses gute Benehmen schon bald seine Fundierung in der Moral, die für Locke ihrerseits in der Religion ihren Grund hatte, verlor, steht sie doch auch in einem weiteren Buch über den Gentleman, wenngleich verblaßt, durchaus noch im Hintergrund. 1774 erschienen postum in London, und zwar in zwei Bänden, „Letters to his Son“, verfaßt von Philip Dormer Stanhope, Graf von Chesterfield. Die großenteils auf französisch geschriebenen Briefe waren so erfolgreich, daß sie noch im selben

Jahr ins Deutsche übersetzt wurden. Der Autor, ein Cambridge-Absolvent, der nach der Thronbesteigung des Hannoveraners Georg I. in den Hofdienst getreten und Mitglied des Oberhauses geworden war, vom König mit einer diplomatischen Mission in Den Haag betraut, galt nicht nur als geschickter Staatsmann und wirkungsvoller Parlamentsredner, sondern ebenso als liebenswürdiger Hofkavalier und kunstsinniger Schönggeist, kurzum als Inbegriff des Gentleman, der sich ganz auf die feinen Manieren verstand. Jene elegante Lässigkeit, die Locke als *ease* bezeichnet hatte, die Nachfolgerin von Castigliones *sprezzatura*, ist bei ihm das Hauptmerkmal seines Auftretens auf dem Parkett der Gesellschaft. Bereits im ersten Brief schreibt er seinem Sohn: „So wisse denn, daß, sowie Ehrliche und Tugend unumgänglich notwendig sind, um dir der Menschen Hochachtung und Bewunderung zu erwerben, also Höflichkeit und Wohlanständigkeit ebenso notwendig sind, dich in Gesellschaft und dem gewöhnlichen Leben willkommen und beliebt zu machen.“⁷⁴ Und während die wenigsten, da sie sie nicht besitzen, über die Tugend urteilen können, können alle über die Höflichkeit urteilen, weil sie deren gute Wirkung wahrnehmen, die Gesellschaft ungezwungen und angenehm zu machen. Der Königsweg, in Gesellschaft wohlgelitten und beliebt zu werden, besteht also in der ungezwungenen Höflichkeit. Das bedeutet allerdings nicht, daß Lord Chesterfield der Meinung wäre, es genüge das gute Benehmen, während Tugend und Wissen keine Rolle spielten. Vielmehr ist der Weg zu einem vollendeten Gentleman für ihn ein dreifacher: „Zuvörderst der, deine Pflicht gegen Gott und die Menschen zu vollbringen, ohne die alles andere nichts bedeutet. Zweitens der, großes Wissen zu erwerben, ohne daß du ein sehr verächtlicher Mensch sein würdest, wenn du gleich ein ehrlicher wärst. Drittens der, gesittet zu sein; sonst bist du ein sehr unangenehmer, unbeliebter Mensch, wenn du

74 Lord Chesterfield, Briefe an seinen Sohn, hg. von A. von Gleichen-Rußwurm, Berlin o. J., S. 1.

gleich ein ehrlicher und gelehrter wärest."⁷⁵ Doch das gesittete Wesen, auf das der Autor sich konzentriert, ist für ihn identisch mit dem ungezwungenen, höflichen und ehrerbietigen Betragen, jenseits von steifer Förmlichkeit, unverschämtem Vorwitz, linkischer Schüchternheit und falsch verstandener Scham. Der gesittete Mann ist bescheiden und sicher, ohne unverschämt zu sein.⁷⁶ Es ist übrigens interessant zu sehen, wie sich die Höflichkeit in religiösen Kontexten äußert. Der Vater rät seinem Sohn, daß kein öffentlicher Gottesdienst, so irrig er auch sein möge, Gegenstand des Gelächters werden dürfe. Und die Begründung lautet: „Der Gegenstand des öffentlichen Gottesdienstes in der Welt ist der nämliche; er ist das große, ewige Wesen, das alles erschaffen hat. Die verschiedenen Arten des Gottesdienstes sind keineswegs Stoff zum Lachen. Jede Sekte hält sich für die beste; und ich kenne auf der Welt keinen untrüglichen Richter, der entscheiden könnte, welche die beste wäre."⁷⁷

Zwar kommentierte Samuel Johnson, der berühmte Kritiker, der rauhes und ungeschliffenes Wesen liebte, Chesterfields Briefe mit den bissigen Worten, sie enthielten die Moral einer Dirne und die Manieren eines Tanzmeisters. Aber er schwächte sein bissiges Urteil später ab, und vor allem änderte es nichts daran, daß er Castigliones „Hofmann“ als das beste Buch, das je über feine Lebensart geschrieben wurde, bewunderte.⁷⁸ Das Ideal des Gentlemans konnte auch eine ausgesprochen christliche Färbung annehmen. In seinem letzten Briefroman „The History of Sir Charles Grandison“, der 1754 erschien, zeichnete Samuel Richardson in dem unverheirateten Grandison das Idealbild eines protestantischen Gentlemans, der zugleich ein perfekter Christ ist. Das Ideal des Gentlemans übte seine Faszination auch außerhalb Englands

⁷⁵ A. a. O., S. 9.

⁷⁶ A. a. O., S. 17.

⁷⁷ A. a. O., S. 47. Vgl. J. R. Woodhouse, *From Castiglione to Chesterfield. The Decline in the Courtier's Manual*, Oxford 1991.

⁷⁸ P. Burke (Anm. 2), S. 154 f.

aus, und auch Lockes Erziehungsschrift, in der dieses Ideal formuliert wurde, blieb nicht ohne Wirkung im Ausland. Noch der „Plan zur Erziehung des Herrn Saint-Marie“, in dem der Hauslehrer Rousseau 1740 seinem Arbeitgeber, dem Herrn von Mably in Lyon, seine pädagogischen Grundsätze darlegt, ist ohne den Einfluß Lockes nicht denkbar. Auch Rousseau orientierte sich hier noch am Ideal des Gentleman und teilt insofern die Hochschätzung des weltmännischen Wesens. Doch schon bald trat der sich selbst als *citoyen de Genève* bezeichnende Bürger Rousseau als entschiedener Zivilisationskritiker auf, der der korrumpierten Gesellschaft des absolutistischen Frankreich die gesitteten Verhältnisse seiner republikanischen Vaterstadt als positives Muster entgegenhielt. Allerdings wollte er kein Phantasiebild der Vollkommenheit zeichnen, sondern nur das nach der menschlichen Natur und gesellschaftlichen Verfassung Bestmögliche suchen. In seinem Erziehungsroman „Emile ou De l'éducation“ von 1762 schildert er die schrittweise Sozialisation des natürlichen Menschen, des *homme naturel*, die sich von der pervertierten Erziehung des *homme social* positiv abhebt. „Wieviel Vorsichtsmaßregeln sind für einen gutartigen jungen Mann zu treffen, bevor man ihn dem Ärgernis der Sitten dieses Jahrhunderts aussetzt!“⁷⁹ Mit diesem Seufzer über die zeitgenössische Gesellschaft und ihre Glieder, denen zwar kein Laster, wohl aber jedes große und edle Gefühl fehlt, beginnt der aufgeklärte Genfer Calvinist Rousseau seine Ausführungen über das Benehmen seines Romanhelden. Sein erster Auftritt in der Gesellschaft werde einfach und unauffällig sein, da ihm die Eigenschaften, die auf den ersten Blick beeindruckten, fehlten und er sie auch gar nicht besitzen wolle. Emile ist in seinen Umgangsformen das genaue Gegenbild zum Höfling mit seinen verfeinerten und zeremoniell stilisierten Manieren samt einem äußeren Erscheinungsbild, das als unnatürlich empfunden wurde. Bescheidenheit und Schlicht-

79 J.-J. Rousseau, Emile oder Über die Erziehung, hg. v. M. Rang, Stuttgart 1980, S. 681.

heit des Auftretens zeichnen ihn ebenso aus wie Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit des Umgangs. „Seine Art, sich zu geben, ist weder bescheiden noch anmaßend, sie ist natürlich und offen; er kennt weder Hemmungen noch Verstellung, und in einem großen Kreis ist er nicht anders, als er auch allein und ohne Zeugen ist.“⁸⁰ Deshalb sei er aber keineswegs unhöflich, sondern durch sein Benehmen stelle er seine Mitmenschen nicht höher als sich selbst, so wie ihm umgekehrt alle Gleichgültigkeit ihnen gegenüber fernliege. Denn „kennt er auch nicht die Formeln der Höflichkeit, so doch die Dienste der Menschlichkeit“⁸¹. Mitleid mit seinen Mitmenschen zeichne Emile aus, so daß er ihnen auch keine Geringschätzung zeige. Aber „er wird ihnen auch nicht schöntun und schmeicheln; er sagt seine Meinung, ohne die irgend jemandes zu bekämpfen, weil er die Freiheit über alles liebt und die Offenheit eines ihrer schönsten Vorrechte ist“⁸². Emile rede wenig, und wenn, dann nur über vernünftige Dinge. Er sei zu gebildet, um geschwätzig zu sein. Zudem möchte er jedes Aufsehen vermeiden, weshalb er sich den Manieren der anderen gerne anpasse, und nicht etwa, um sich dadurch den Anschein eines feinen Mannes zu geben. Auch fürchte er sich nicht vor der Lächerlichkeit, wenn er sich im Hintergrund halte, da dies nichts mit Schüchternheit zu tun habe. Emile – so Rousseau – ist ein ganz in sich selbst ruhender Mensch, anders als die gesellschaftlichen Schöntuer. „Er ist sicher, aber nicht selbstgefällig; er hat eine freie, aber nicht herablassende Art, sich zu geben: die Unverschämtheit ist nur Sklaven eigen, die Unabhängigkeit hat nichts Affektiertes.“⁸³ Emile liebe die Menschen und wolle ihnen daher gefallen, weshalb er sich gut benehme. Daher vermeide er auch den ironischen Ton der Galanterie; seine Zuvorkommenheit sei aufrichtiger, zärtlicher und

80 A. a. O., S. 382.

81 Ebd.

82 A. a. O., S. 383.

83 A. a. O., S. 384.

komme von Herzen. Er wird „immer einer der Zurückhaltendsten sein, nicht aus eitler Sucht, bescheiden zu erscheinen, sondern aus einem natürlichen, auf die Vernunft gegründeten Gefühl heraus“⁸⁴. Er sei eher herzlich als höflich, weil er niemals den gespreizten Ton des Weltmannes nachahme. Zwar werde er sich niemals nachlässig, sondern gesucht kleiden, aber nicht um als Mann von Geschmack zu erscheinen, sondern um sich ein angenehmes Äußeres zu geben. „Man macht uns ein großes Geheimnis aus der Lebensart in der Gesellschaft, so als ob man in dem Alter, da man sie sich aneignet, sie nicht natürlicherweise annähme und ihre obersten Gesetze nicht in einem aufrichtigen Herzen zu suchen hätte! Die wahre Höflichkeit besteht darin, den Menschen eine wohlwollende Gesinnung zu bezeigen.“⁸⁵ Rousseau schließt sich hier den Benehmensregeln an, wie sie Charles Pinot Duclos in seinen 1751 publizierten „*Considérations sur les moeurs de ce siècle*“ formuliert hatte. Danach besteht die verderblichste Wirkung der üblichen Höflichkeit darin, daß sie die Fertigkeit lehrt, auf die Tugenden, die sie nachahmt, verzichten zu können. Demgegenüber sei es entscheidend, daß die Erziehung Menschlichkeit und Wohltätigkeit vermittele. Auch wenn man nicht die aristokratische Höflichkeit der Anmut besitze, so besitze man doch die Form der Höflichkeit, die den Ehrenmann und Bürger zeige. Mit alledem formulierte Rousseau das Ideal eines anständigen bürgerlichen Benehmens, dessen Grundlage Menschlichkeit, Vernunft und Gefühl sind und das niemals die Grenzen der Natürlichkeit überschreitet. Der Rousseauist Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos entwarf hingegen in seinem Briefroman „*Les liaisons dangereuses*“, der 1782 einen Skandalerfolg erlebte, das Bild eines durch Machtwillen, Begierde und Eitelkeit verdorbenen Hochadels, dem es an Tugend und aufrichtigem Gefühl völlig fehlt und der damit seine Vorbildrolle eingebüßt hat.

⁸⁴ A. a. O., S. 386.

⁸⁵ A. a. O., S. 387.

6. Der Bürger und sein Umgang mit Menschen

Die englische Gesellschaft zeichnete sich seit der Frühen Neuzeit durch ihre Durchlässigkeit aus. Für die nicht erbberechtigten Söhne des Hochadels war es üblich, bürgerliche Berufe zu ergreifen, und der niedere Landadel, die Gentry, ließ sich nicht strikt vom Bürgertum abgrenzen. Im kleinstaatlich zersplitterten Deutschland des 18. Jahrhunderts waren die Grenzen zwischen Adel und Bürgertum hingegen wesentlich schärfer gezogen. Zwar gab es auch hier eine Kritik am Hofleben, das ökonomisch wie moralisch als verwerflich angesehen wurde. Gleichwohl war ein Interesse aufseiten des aufstrebenden Bürgertums vorhanden, durch geeignete Umgangsformen die Standesschranken zumindest äußerlich zu überwinden und so sich selbst und seinen Stand aufzuwerten. Auf diesem Hintergrund sind die Ausführungen des Freiherrn von Knigge „Über den Umgang mit Menschen“ entstanden, die 1788, am Vorabend der Französischen Revolution, publiziert wurden. Der Autor war ein verarmter Adliger aus dem Calenbergischen, ein kavaliersgemäß erzogener Hofmann, der in Göttingen studiert und nach Stellen am Hofe des Landgrafen von Kassel und des hessischen Erbprinzen in Hanau sich als hannoverscher Beamter in Bremen niedergelassen hatte. Was der vom englischen Enlightenment ebenso wie von der französischen Aufklärung und Rousseau beeindruckte freie Herr von Knigge für das deutsche Publikum vollzog, war die Verbürgerlichung des Hofmanns. Der seinem eigenen Stand kritisch gegenüberstehende Adlige formt so das Bild vom vollkommenen Bürger, das in Deutschland das 19. Jahrhundert weitgehend bestimmen sollte. Die Abgrenzung vom Adelsstand, das allgemein menschliche Interesse hebt Knigge selbst ausdrücklich hervor. „Der Gegenstand dieses Buches“, bemerkt er in der Vorrede, „kommt mir groß und wichtig vor, und irre ich nicht, so ist der Gedanke, in einem eignen Werke Vorschriften für den Umgang mit allen Klassen von Menschen zu geben, noch

neu.“⁸⁶ Knigge entwickelt die Konzeption der sittlichen Vervollkommnung des Bürgers zum vorbildlichen Menschen. Nicht mehr der adlige Hofmann, der Bürger verwirklicht das Ideal des Menschen. Ziel der Selbstbildung des Menschen muß seine Vervollkommnung sein, zu der sowohl die Entwicklung der Tugend wie auch die Kenntnis von Wissenschaft und Kunst gehört. Erst diese Selbstbildung befähigt den Menschen zu einem vollkommenen gesellschaftlichen Umgang, für den unerlässlich sind „eine gewisse Geschmeidigkeit, Geselligkeit, Nachgiebigkeit, Duldung, zu rechter Zeit Verleugnung, Gewalt über heftige Leidenschaften, Wachsamkeit auf sich selber und Heiterkeit des immer gleich gestimmten Gemüts“⁸⁷. Eine gewisse Leichtigkeit im Umgang und Zwanglosigkeit im Gespräch, das sind Merkmale, die Knigge von Castigliones Hofmann und vom Gentleman Lockes und Chesterfields auf den deutschen Bürger überträgt. Das Problem, das sich dabei in Deutschland stellt, liegt in der Zersplitterung des alten Reiches in eine Vielzahl unterschiedlich geprägter Territorien, die große Unterschiede im Konversationston, in der Erziehungsart und in Religionsmeinungen zur Folge hat. Auch sei es von Nachteil, daß in Deutschland die Abgrenzung des Adels vom Bürgertum wesentlich schroffer sei als etwa in England.

Knigge beginnt sein Buch mit dem Satz: „Jeder Mensch gilt in dieser Welt nur so viel, als wozu er sich selbst geltend macht.“⁸⁸ Das bedeutet, daß er sich von seiner vorteilhaften Seite zeigen sollte. „Zeige Dich also mit einem gewissen bescheidenen Bewußtsein innerer Würde, und vor allen Dingen mit dem auf Deiner Stirne strahlenden Bewußtsein der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit! Zeige Vernunft und Kenntnisse, wo Du Veranlassung dazu hast! Nicht so viel, um Neid zu erregen und Forderungen anzukündigen, nicht

86 A. Freiherr von Knigge, Über den Umgang mit Menschen, hg. v. G. Ueding, Frankfurt/M. 1977, S. 12.

87 A. a. O., S. 24.

88 A. a. O., S. 37.

so wenig, um übersehn und überschrien zu werden! Mache Dich rar, ohne daß man Dich weder für einen Sonderling noch für scheu, noch für hochmütig halte!"⁸⁹ Man solle nicht nach dem Scheine der Vollkommenheit, sondern nach wirklicher Vollkommenheit streben. Zwar solle man immer auf andere Rücksicht nehmen, sich aber nicht zum Sklaven der Meinungen anderer machen. Sich auf Kosten der Schwächen anderer über seine Mitmenschen zu erheben wird ebenso verurteilt wie die Selbstzuschreibung von Verdiensten, die eigentlich anderen zukommen. Seinen Reichtum und seine Talente solle man nicht herausstellen, um keinen Neid zu erwecken. „Vor allen Dingen wache über Dich, daß Du nie die innere Zuversicht zu Dir selber, das Vertrauen auf Gott, auf gute Menschen und auf das Schicksal verlierst!"⁹⁰ Um nicht auf fremden Beistand angewiesen zu sein, möge man sich doch in Mäßigkeit üben. Auch sei es für den Erhalt von Achtung und Freundschaft notwendig, daß man sein Wort halte und nicht zu Lügen Ausflucht nehme. Außerdem müsse man in seinem Beruf streng, pünktlich, ordentlich, arbeitsam und fleißig sein, denn nur so sei man ein angenehmer Geschäftspartner. Wer wolle, daß andere sich für einen selbst interessieren, der müsse sich auch selbst für seine Mitmenschen interessieren und so einen Sinn für Freundschaft, Wohlwollen und Liebe entwickeln. Doch man dürfe nicht zu offenerzig sein, die Umgebung auch nicht mit eigenen Geschichten langweilen. „Zeige, so viel Du kannst, eine immer gleich heitere Stirne! Nichts ist reizender und liebenswürdiger als eine gewisse, frohe, muntre Gemütsart, die aus der Quelle eines schuldlosen, nicht von heftigen Leidenschaften in Tumult gesetzten Herzens hervorströmt."⁹¹ Leeres Geschwätz möge man doch ebenso vermeiden wie Schmeichelei, Lästerung oder Spott. Vorsicht bei Tadel und Widerspruch sei unbedingt geboten. Knigge empfiehlt

89 A. a. O., S. 39.

90 A. a. O., S. 41.

91 A. a. O., S. 45.

einen gewissen Lakonismus in den Unterredungen als wahre Kunst geselliger Beredsamkeit. Wichtig sei auch die Verschwiegenheit. Wie in fast allen Anstandsbüchern seit Castigliones „Hofmann“ spielt auch bei Knigge die Leichtigkeit im Umgang mit anderen Menschen eine zentrale Rolle. „Gewissen Leuten ist eine Leichtigkeit im Umgange und die Gabe, geschwind Bekanntschaften zu machen und Zuneigung zu gewinnen, wie angeboren; andern hingegen hängt von Jugend auf eine gewisse Blödigkeit und Schüchternheit an, die sie nicht abzulegen vermögen.“⁹² Oft sei diese Schüchternheit Folge einer fehlerhaften Erziehung, manchmal auch Wirkung einer heimlichen Eitelkeit. Doch die Leichtigkeit im Umgang mit anderen Menschen, die Gabe, sich schon bei der ersten Begegnung vorteilhaft darzustellen und zwanglos ins Gespräch einzulassen, gelte es unbedingt zu fördern. Nach dem äußeren Anstand und den schicklichen Manieren wendet sich Knigge der Kleidung zu. „Kleide Dich nicht unter und nicht über Deinen Stand; nicht über und nicht unter Dein Vermögen; nicht phantastisch; nicht bunt; nicht ohne Not prächtig, glänzend noch kostbar; aber reinlich, geschmackvoll, und wo Du Aufwand machen muß, da sei Dein Aufwand zugleich solide und schön.“⁹³ Schließlich folgen noch einige allgemeine Bemerkungen wie die, man möge nur mit wenigen vertraulich sein. Denn um angenehm zu leben, müsse man fast immer ein Fremder unter den Leuten sein. Daher sei das Leben in Großstädten mit vielen unbekanntem Gesichtern so angenehm. Auch vermeide man es tunlichst, mit aller Gewalt zu glänzen und im Mittelpunkt zu stehen, was Ausdruck einer ungeselligen Gemütsart ist. „Suche weniger selbst zu glänzen als andern Gelegenheit zu geben, sich von vorteilhaften Seiten zu zeigen, wenn Du gelobt werden und gefallen willst.“⁹⁴ Für den Umgang suche man sich weise Personen aus, die einem nicht

92 A. a. O., S. 61.

93 A. a. O., S. 65.

94 A. a. O., S. 68.

schmeicheln, sondern von denen man etwas lernen kann. Natürlich erfordert der angemessene Umgang mit Menschen auch einen angemessenen Umgang mit sich selbst. Knigge rät einem, für seine leibliche und seelische Gesundheit zu sorgen, ohne sich zu verzärteln, sowie sich selbst zu respektieren, um von anderen respektiert zu werden. Gut und anständig solle man nicht sein, um anderen zu gefallen, sondern um nicht die Achtung vor sich selbst zu verlieren. „Verliere nie die Zuversicht zu Dir selber, das Bewußtsein Deiner Menschenwürde, das Gefühl, wenn nicht ebenso weise und geschickt als manche andre zu sein, doch weder an Eifer, es zu werden, noch an Redlichkeit des Herzens, irgend jemand nachzustehn.“⁹⁵

Knigges Werk ist kein Anstandsbuch im gewöhnlichen Sinn, sondern es möchte ganz im Sinne der Ideale der Aufklärung Vorschriften zu einem glücklichen, ruhigen und nützlichen Leben geben, und zwar Vorschriften, die für alle Menschen gültig sind. Doch sein eigentliches Publikum ist das Bürgertum, für das er, der Adlige, Verhaltensnormen entwickelt. Nach den allgemeinen Vorschriften über den Umgang mit Menschen entwirft der Autor das Bild des Bürgers im Kontext von Familie und Nachbarschaft, während der letzte Teil des Werkes Regeln für den Umgang des Bürgers mit den verschiedenen Ständen und Berufsgruppen bietet. Dabei hält er mit seiner kritischen Haltung gegenüber der Aristokratie nicht zurück. Für die Mehrzahl der Adligen gelte: „Sie werden in der Erziehung verwaorlost, von Jugend auf durch Schmeichelei verderbt, durch andre und sich selbst verzärtelt.“⁹⁶ Als oberste Regel für den Umgang mit dem Adel empfiehlt Knigge dem Bürger daher eine gewisse Distanz. Daß seine Vorstellung von dem, was angemessene Umgangsformen sind, entscheidend durch Rousseau geprägt ist, wird nirgends deutlicher als in seinen Ausführungen über den Umgang mit Hofleuten. Knigge bietet eine

95 A. a. O., S. 84.

96 A. a. O., S. 284.

lange Liste von lasterhaften Eigenschaften, die die Majorität der Hofleute auszeichnen: „Entfernung von Natur; Gleichgültigkeit gegen die ersten und süßesten Bande der Menschheit; Verspottung der Einfalt, Unschuld, Reinigkeit und der heiligsten Gefühle; Flachheit; Vertilgung, Abschleifung jeder charakteristischen Eigenheit und Originalität; Mangel an gründlichen, wahrhaftig nützlichen Kenntnissen; an deren Stelle hingegen Unverschämtheit, Persiflage, Impertinenz, Geschwätzigkeit, Inkonsequenz, Nachlallen; Kälte gegen alles, was gut, edel und groß ist; Üppigkeit, Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Weichlichkeit, Ziererei, Wankelmut, Leichtsinns; abgeschmackter Hochmut; Flitterpracht als Maske der Bettelei; schlechte Hauswirtschaft; Rang- und Titelsucht; Vorurteile aller Art; Abhängigkeit von den Blicken des Despoten und Mäzenaten; sklavisches Kriechen, um etwas zu erringen; Schmeichelei gegen den, dessen Hilfe man bedarf, aber Vernachlässigung auch des Würdigsten, der nicht helfen kann; Aufopferung auch des Heiligsten, um seinen Zweck zu erlangen; Falschheit, Untreue, Verstellung, Eidbrüchigkeit, Klatscherei, Kabale; Schadenfreude, Lästerung, Anekdotenjagd; lächerliche Manieren, Gebräuche und Gewohnheiten“⁹⁷. Wer könne, der solle den Kontakt mit Hofleuten meiden, ansonsten aber solle man seinen geraden Gang fortsetzen, ohne sich vom Hofleben negativ beeinflussen zu lassen. Trotz aller rousseauistischen Kritik an der höfischen Zivilisation hält Knigge aber gerade angesichts des ungeschliffenen, plumpen Benehmens der jüngeren Generation der Stürmer und Dränger die Kenntnis des wahren feinen Welttons für unverzichtbar. „Er lehrt uns, die kleinen Gefälligkeiten nicht außer acht zu lassen, die das Leben süß und leicht machen. Er erweckt in uns Aufmerksamkeit auf den Gang des menschlichen Herzens, schärft unsern Beobachtungsgeist, gewöhnt uns daran, ohne zu kränken und ohne gekränkt zu werden, mit Menschen aller Art leben zu können.“⁹⁸

97 A. a. O., S. 313.

98 A. a. O., S. 328.

Es fehlt bei Knigge auch nicht an Ratschlägen, die das Verhalten zu religiösen Fragen und zu Geistlichen betreffen. Abgesehen davon, daß er es für unschicklich hält, während der Predigt zu schlafen, rät er jedem, auch dann nicht über Religionslehren zu spotten, wenn man an ihrer Wahrheit zweifle. Allerdings betrachtet es Knigge als ebenso unangemessen, das Reden über Religion bewußt zu vermeiden. „Einige Leute schämen sich, Wärme für Gottesverehrung zu zeigen, aus Furcht, für nicht aufgeklärt genug gehalten zu werden, und andre affektieren religiöse Empfindungen, scheuen sich, auch nur im mindesten gegen religiöse Schwärmerie zu reden, um sich bei den Andächtlern in Gunst zu setzen. Ersteres ist Menschenfurcht und letzteres Heuchelei, beides aber eines redlichen Mannes gleich unwert.“⁹⁹ Was den Umgang mit Geistlichen angeht, so hält Knigge für lehrreich und wohlthätig den Umgang mit solchen Amtsträgern, die sich mit ganzem Herzen ihrem heiligen Beruf widmen und deren Verstand und Wille sich durch den Einfluß der moralischen Liebesreligion geläutert hat. Knigge zeichnet das Idealbild eines aufgeklärten protestantischen Pfarrers, der „der Wahrheit und Tugend mit Eifer und Wärme nachstrebt und die Kraft des Worts durch eigenes Beispiel bestätigt; der seiner Gemeinde Bruder, Freund, Wohltäter und Ratgeber, in seinem Vortrage populär, warm und herzlich ist; durch Bescheidenheit, Einfalt der Sitten, Mäßigkeit und Uneigennützigkeit sich als einen würdigen Nachfolger der Apostel auszeichnet; duldend gegen fremde Religionsverwandte, väterlich nachsichtig gegen Verirrte, kein Feind unschuldiger Fröhlichkeit und dabei in seinem häuslichen Zirkel ein guter, zärtlicher und weiser Hausvater ist“¹⁰⁰. Doch Knigge muß mit Bedauern feststellen, daß nur die wenigsten protestantischen Pfarrer diesem Idealbild entsprächen, während es viele gebe, die ohne Bildung und Manieren sich allein für die Pfründen interessierten, den Großen und Rei-

99 A. a. O., S. 54.

100 A. a. O., S. 330.

chen schmeichelten und ansonsten die theologische Orthodoxie als Parole benutzten, um den unschuldigen ruhigen Bürger zu verfolgen, der ganz im Sinne der Aufklärung „einen Unterschied unter Religion und Theologie macht, die Pfaffen nicht schmeichelt und ihnen nicht opfert“¹⁰¹. Grundsätzlich rät Knigge, zumal in Gegenwart von Geistlichen, religiöse Themen in der Konversation zu umgehen, aber ansonsten denjenigen, denen es mit ihrer Frömmigkeit Ernst ist, mit Achtung zu begegnen. Der Unterschied zwischen einem ernsten Christen und einem Heuchler sei unschwer zu erkennen: „Der fromme Edle ist grade, offen, still und heiter, nicht übertrieben höflich, nicht übertrieben zuvorkommend, noch übertrieben demütig, aber liebevoll einfach und zutraulich in seinem Betragen. Er ist nachsichtig, milde und duldend, redet auch nicht viel außer mit vertrauten Freunden über religiöse Gegenstände; der Heuchler hingegen pflegt süß, kriechend, schmeichelnd, immer auf seiner Hut, ein Sklave der Großen, ein Anhänger der herrschenden Partei, ein Freund der Glücklichen, nie ein Verteidiger der Verlaßnen zu sein.“¹⁰²

1792 verfaßte der Göttinger Philosoph Christian Garve einen Beitrag „Ueber die Maxime Rochefaucaults: das bürgerliche Air verliert sich zuweilen bey der Armee, niemahls am Hofe“. La Rochefoucauld hatte die Auffassung vertreten, daß der vornehm gewordene Bürger die vornehmen Sitten eher unter Soldaten als unter Hofleuten erlernen könne, eine Auffassung, der Garve zustimmt. Unter einem Bürger versteht er nicht nur Handwerker, Krämer und kleine Kaufleute, sondern auch Großhändler und Gelehrte in Kirche, Schule und Universität. Doch selbst wenn man deren Vorzug anerkennt, „bleibt das verächtliche Beywort, bürgerlich, auch den Sitten dieser höhern Bürgerclassen haften, besonders wenn, wie es in Rochefaucaults Maxime geschieht, Hofsitzen, als das höchste Ideal der Feinheit und des Geschmackvollen

101 A. a. O., S. 332.

102 A. a. O., S. 127.

im äußern Betragen, denselben entgegengesetzt werden"¹⁰³. Die vollkommenste Politur des gesellschaftlichen Umgangs, den wahrhaft guten Ton und die Manieren erlerne man nicht in Handelsstädten und an Universitäten, sondern in den Residenzen der Hauptstädte. Mag auch der verfehlte Hofmann abgeschmackt sein, der wahre, mit Verstand und Charakter begabte ist für Garve der Inbegriff der Liebenswürdigkeit. Das natürliche Wesen des idealen Hofmanns, die Abwesenheit von Zwang wie Verlegenheit, die Leichtigkeit des Gesprächs, die Gelassenheit und Ruhe und vieles mehr, kurzum die Verfeinerung des Umgangs lerne man nur, wenn man wie am Hof viel Zeit in Gesellschaft zubringen könne. Denn in großer Gesellschaft bilde sich das Ideal guter Sitten und feinen Anstands deshalb heraus, weil man von den Gewohnheiten, die in den verschiedenen Ständen, Nationen und Lebensarten entstanden sind, die allgemein schicklichsten herausuche und verbinde. „Die zuletzt sich ergebenden Sitten einer solchen Gesellschaft werden also am reinsten und richtigsten enthalten, was der gemeinsamen Natur der Menschen am gemäßesten oder in der Beschaffenheit und der Absicht der gesellschaftlichen Verrichtungen am augenscheinlichsten gegründet ist.“¹⁰⁴ Für eine gute Gesellschaft ist ein Umgang der Menschen miteinander charakteristisch, der durch Vertraulichkeit und Achtung gekennzeichnet ist. „Personen, welche angenehm mit einander leben sollen, müssen sich als Freunde behandeln, wenn sie es auch nicht im eigentlichen Verstande wären. Es muß ein Ton unter ihnen herrschen, wie er unter alten Bekannten zu seyn pflegt. Sie müssen weder Zwang noch Zurückhaltung gegen einander zeigen.“¹⁰⁵ Garve geht davon aus, daß der Bürger dieses in höfischer Gesellschaft eingespielte Verhalten nicht besitze. Der spezifisch „bür-

103 Chr. Garve, Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Gegenstände, hg. v. K. Wölfel, Bd.1, Stuttgart 1974, S. 570.

104 A. a. O., S. 599.

105 A. a. O., S. 608 f.

gerliche Air" sei vielmehr gekennzeichnet durch „ein affectirtes und ceremoniöses Wesen“, „eine gewisse Blödigkeit, die doch nicht ohne Stolz ist“, „Unwissenheit der bestimmten Rechte und Forderungen jedes Standes“ und „die Spuren, welche man am Geist und am Körper von dem Gewerbe trägt, das man im bürgerlichen Leben getrieben hat“¹⁰⁶. Zum guten Anstand gehöre aber, daß man weiß, wie man sich benehmen muß, und sich auch wirklich so benehmen kann. Der Bürger zeichne sich hingegen durch Unwissenheit und Ungeschicklichkeit ebenso aus wie durch Mangel an Würde, wie sie den Mann von Welt kennzeichne. Die Unwissenheit und Ungeschicklichkeit lege der Bürger aber in höfischer Gesellschaft nicht ab, die ihn vielmehr nur verlegen mache, sondern der beste Weg für ihn, um gutes Benehmen zu lernen, sei der Eintritt in den Offiziersstand. Das sei auch nicht befremdlich, weil die adligen Sitten aus militärischen erwachsen seien. Das Bewußtsein der Würde aber könne jeder rechtschaffene Mann erlangen, der die Würde der menschlichen Natur kenne. „Jeder Mensch ist etwas werth, bloß weil er ein Mensch, ein vernünftiges und moralisches Wesen ist.“¹⁰⁷ Die bürgerliche Würde ruht so laut Garve auf der natürlichen Würde aller Menschen. Es ist der die Standesgrenzen überschreitende Geist aufgeklärter Humanität, der die auf Vernunft gegründete gute Gesinnung und das wohlwollende Herz zu einer Quelle des guten Benehmens erklärt. Und Garve, der bereits unter dem Eindruck der Französischen Revolution schrieb, sehnte eine Zeit herbei, in der die Standesgrenzen sich immer mehr verflüchtigen. „Man kann hoffen, daß durch einen ferneren Fortgang des Lichts, und eine fortgesetzte Uebung des geselligen Umgangs in den höhern Classen, die Lebensart, welche man als die vornehme ansieht, immer mehr von den Fesseln willkürlicher Regeln befreyet, dem wesentlichen Wohlstande der menschlichen Natur, dem, welcher in dem besten

106 A. a. O., S. 666 f.

107 A. a. O., S. 431.

Ausdrucke ihrer Vollkommenheiten, und in der besten Erfüllung der geselligen Pflichten liegt, noch näher gebracht wird. Dann wird es jedem Menschen, in welchem Stande er auch gebohren sey, wenn ihn seine Lage nur nicht verhindert, seinen Verstand aufzuklären, und sein Herz zu veredeln, mehr noch als jetzt möglich seyn, jene Lebensart durch sich selbst zu lernen, und, vermittelst seines Nachdenkens und seiner moralischen Uebungen, den gesellschaftlichen Ton sich eigen zu machen, der auch in den höchsten Kreisen für den guten erkannt werden muß.“¹⁰⁸

7. Geselliges Betragen und Anständigkeit

Knigges Werk „Über den Umgang mit Menschen“ ist dem Ideal der Kultivierung der Menschlichkeit verpflichtet, einem Ideal, das für Kant ebenso wichtig war wie für die Repräsentanten der deutschen Klassik. Goethe hat in seinem 1790 vollendeten Schauspiel „Torquato Tasso“ den Konflikt zwischen dem die sozialen Normen sprengenden Künstlergenie des Sturm und Drangs und den Forderungen der höfischen Konvention, zwischen der Emanzipation des Gefühls aus den Affektzwängen und der Affektkontrolle durch gesellschaftliche Normen, zurückprojiziert in die Zeit der Renaissance, und zwar an den Hof von Ferrara. Der historische Tasso, der letzte große Epiker der italienischen Renaissance, war Mitte des 16. Jahrhunderts selbst am Hof von Urbino erzogen worden und hatte sich als Hofmann in Ferrara in einem Gespräch mit der Frage beschäftigt, ob Castigliones „Cortegiano“ nur für seine Zeit Gültigkeit besessen habe oder ob es sie so lange besitzen werde, wie es Höfe und Höflichkeit gebe. Einer der Gesprächsteilnehmer kritisiert Castigliones Ideal als überholt, weil inzwischen die Verstellung eine der wichtigsten Tugenden des Hofmanns geworden sei.¹⁰⁹ Goethes Hof von Ferrara entspricht allerdings nicht der Realität

¹⁰⁸ A. a. O., S. 710 f.

¹⁰⁹ P. Burke (Anm. 2), S. 142.

eines Renaissancehofes, sondern der höfischen Zivilisation des Absolutismus, deren Spätform ihm in Weimar lebendig vor Augen stand. Dem impulsiven Dichter, der für sich Freiheit zumindest im Denken und Dichten verlangt, steht der geschulte Hofmann Antonio gegenüber, der das Decorum der hierarchisch gegliederten Gesellschaft genau kennt. Sein Gefühl, das die vornehme Schicklichkeit Antonios als kalt empfinden muß und sich der Affektkontrolle bewußt entzieht, reißt Tasso schließlich zu dem Ausruf hin: „Erlaubt ist, was gefällt“, ein Ausruf, der dem Schäferspiel „Aminta“ des historischen Tasso entstammt. Goethes Tasso beschwört damit eine natürliche Umgangsweise der arkadischen Urzeit herauf, die die höfische Konvention noch nicht kannte. Doch dieses Goldene Zeitalter der Urzeit ist endgültig vergangen und läßt sich nur im Spiel vergegenwärtigen. In der zeitgenössischen Gesellschaft, die der Hof repräsentiert, gelten bestimmte Regeln der Schicklichkeit, die Prinzessin Leonore in der Maxime zusammenfaßt: „Erlaubt ist, was sich ziemt.“¹¹⁰ Sowohl mit seinem Griff zum Degen in der befriedeten Sphäre des Hofes als auch mit seiner leidenschaftlichen Umarmung der Prinzessin durchbricht Tasso die festen Grenzen dessen, was die Gesellschaft als schicklich und anständig definiert.

Goethe bringt in seinem Schauspiel den Konflikt des modernen bürgerlichen Künstlers, also eines Repräsentanten der Kultur, mit den Anstandsregeln der Gesellschaft, der Zivilisation, zur Darstellung. Zugleich kann man an der Figur des Tasso ablesen, was laut Kant alle Menschen kennzeichnet, ihre ungesellige Geselligkeit. „Der Mensch hat eine Neigung sich zu *vergesellschaften*: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu *vereinzeln* (isolieren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem

110 J. W. v. Goethe, Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 5, München 1998, S. 100 f.

Sinne richten zu wollen.“¹¹¹ Der Widerstand, den er von anderen erwartet und den er anderen entgegensetzt, bringe ihn, getrieben von Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, dazu, seine Kräfte zu entwickeln, um sich dadurch einen Rang unter seinen Mitmenschen zu verschaffen. Ebendies sei der erste Schritt aus der Roheit der Natur zur Kultur. Was den gegenwärtigen Zustand angeht, so meint Kant: „Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft *cultivirt*. Wir sind *civilisirt* bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon *moralisirt* zu halten, daran fehlt noch sehr viel.“¹¹² Kant unterscheidet so zwischen Kultivierung durch Kunst und Wissenschaft, Zivilisierung durch Anstand und Moralisierung oder Versittlichung. Die Idee der Moralität rechnet er noch zur Kultur; „der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus“¹¹³. Entscheidend aber sei die innere Denkungsart und deren Bestimmung durch die Idee der Moralität. Damit hat Kant die für die deutsche Tradition des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wichtige Unterscheidung von Zivilisation und Kultur formuliert. Die Kultur ist danach etwas Ideelles, die Zivilisation etwas Äußerliches, ohne daß Kant die Zivilisation damit abwerten würde. Doch ist die Zivilisation etwas Sekundäres gegenüber der Moral. Gleichwohl sieht er einen Zusammenhang zwischen beiden. Und zwar kommt er in seiner 1798 erschienenen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ auf das Verhältnis von Wohlleben und Tugend zu sprechen. Wenn beides, Glückseligkeit und Sittlichkeit, zusammen gedacht wird, dann entstehe der Begriff der gesitteten Glückseligkeit, und die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im gesellschaftlichen Umgang ist für Kant die Humanität. Dasjenige Wohlleben aber, das

111 I. Kant, Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 20 f.

112 A. a. O., S. 26.

113 Ebd.

der wahren Humanität am meisten diene, sei die gute Mahlzeit in guter Gesellschaft. Kant zitiert Lord Chesterfield, der erklärt hatte, eine gute Tischgesellschaft dürfe, was die Gäste betrifft, nicht unter der Zahl der Grazien und nicht über der Zahl der Musen liegen. Nur dann nämlich sei gewährleistet, daß das gesellige Vergnügen, dem die Mahlzeit dient, erreicht wird und die Unterhaltung weder stockt noch sich in kleine Gruppen auflöst. Vielmehr muß ein Tischgespräch so verlaufen, daß immer einer mit allen anderen Teilnehmern spricht. Und dabei muß garantiert sein, daß das, was gegebenenfalls Negatives über eine bestimmte Person indiscreterweise gesagt wird, nicht nach außen dringt. Denn: „Es ist nicht bloß ein geselliger *Geschmack*, der die Conversation leiten muß, sondern es sind auch Grundsätze, die dem offenen Verkehr der Menschen mit ihren Gedanken im Umgange zur einschränkenden Bedingung ihrer Freiheit dienen sollen.“¹¹⁴ Kant kennt eine ganze Reihe von Regeln für ein geschmackvolles Gastmahl, das die Tischgesellschaft animieren soll. So muß der Konversationsstoff alle interessieren. Es darf keine tödliche Stille aufkommen. Man darf nicht ohne Grund von einem Gegenstand zum andern springen. Man darf nicht rechthaberisch sein, sondern muß eine drohende Ernsthaftigkeit durch einen geschickten Scherz abwenden. Und schließlich: „In dem ernstlichen Streit, der gleichwohl nicht zu vermeiden ist, sich selbst und seinen Affect sorgfältig so in Discipulin zu erhalten, daß wechselseitige Achtung und Wohlwollen immer hervorleuchte; wobei es mehr auf den *Ton* (der nicht schreihälsig oder arrogant sein muß) als auf den Inhalt des Gesprächs ankommt: damit keiner der Mitgäste mit dem anderen *entzweiet* aus der Gesellschaft in die Häuslichkeit zurückkehre.“¹¹⁵ Kant ist sich dessen wohl bewußt, daß die Zivilisation ein gediegenes Maß an Schauspielerei voraussetzt. Man nehme den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Unei-

114 I. Kant, Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, Berlin 1968, S. 279.

115 A. a. O., S. 281.

gennützigkeit und der Sittsamkeit an, ohne jemanden dadurch zu betrügen, weil jeder andere darum wisse, daß es nicht so herzlich gemeint sei. Es handle sich um einen erlaubten moralischen Schein, der auch durchaus positiv zu werten sei. „Denn dadurch, daß Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in die Gesinnung über.“¹¹⁶ Anstand, Sittsamkeit, überhaupt alles, was man unter dem Begriff der Wohlanständigkeit oder des Decorums subsumiert, ist für Kant nichts als schöner Schein. Höflichkeit ist für ihn ein Schein der Herablassung, der Liebe einflößt. Die Komplimente mitsamt der ganzen höfischen Galanterie sind zwar nicht die Wahrheit, aber sie betrügen gleichwohl nicht, weil jeder weiß, wofür man sie nehmen soll. Und überdies leiten diese anfangs leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung allmählich zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hin. Gegenüber der berüchtigten Kritik des streng reformierten Rotterdamer Pfarrers Petrus Hofstede an der aufgeklärten Verteidigung der Tugendhaftigkeit des Heiden Sokrates, daß doch alle Tugenden der Heiden bloßer Schein und in Wahrheit Laster seien, erklärt der moralische Rigorist Kant: „Selbst der Schein des Guten an Anderen muß uns werth sein: weil aus diesem Spiel mit Verstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann.“¹¹⁷ Die Zivilisation kann also überleiten zur Moralität.

Es war neben Knigges Buch vor allem Kants „Anthropologie“, die den jungen reformierten Prediger Friedrich Schleiermacher während eines Aufenthalts in Potsdam zu seinem anonym publizierten „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“ veranlaßte. Der Aufsatz erschien 1799, ein Jahr nach Kants Schrift. Die geplante Abhandlung über die gute Lebensart blieb Fragment, weil das Projekt der Reden „Über die Religion“ sich in den Vordergrund

116 A. a. O., S. 151.

117 A. a. O., S. 153.

schob. Den Hintergrund für die Entstehung des Aufsatzes bildet die Geselligkeit des frühromantischen Salons, die der junge Schleiermacher in Berlin genossen hatte. Schleiermacher hat Kants Schrift nicht nur im „Athenäum“ rezensiert, sondern er hat auch kritisch bemerkt, Kant sehe „in den geselligen Vollkommenheiten nur schlechten Schein und schätzt sie nur als solchen“¹¹⁸. Statt in der guten Lebensart nur erlaubten schönen Schein zu sehen, sieht Schleiermacher in ihr einen Widerstreit des Wesens mit dem Schein, eine Antinomie, die darin besteht, daß sich jeder seiner eigenen Humanität durch seine freie Tätigkeit, aber zugleich der Humanität der anderen durch deren Wirkung bewußt werden soll.¹¹⁹ Der Widerstreit, den es als Schein zu entdecken gilt, besteht zwischen dem Bestimmen der anderen und dem Bestimmtwerden durch andere, zwischen Freiheit und Abhängigkeit. In der gelungenen Geselligkeit ist es hingegen laut Schleiermacher so, daß Selbst- und Fremdbestimmung sich in eine Indifferenz aufheben.¹²⁰ Gerade weil der Beruf die geistige Tätigkeit auf einen engen thematischen Bereich beschränkt und das häusliche Leben uns nur mit wenigen Personen in Kontakt bringt, entsteht im gebildeten Menschen das Bedürfnis nach freier, also durch keinen äußeren Zweck gebundener Geselligkeit. Denn „hier ist der Mensch ganz in der intellektuellen Welt, und kann als ein Mitglied derselben handeln; dem freien Spiel seiner Kräfte überlassen, kann er sie harmonisch weiter bilden, und von keinem Gesetz beherrscht, als welches er sich selbst auflegt, hängt es nur von ihm ab, alle Beschränkungen der häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse auf eine Zeitlang, soweit er will, zu verbannen“¹²¹. Genau dies ist laut Schleiermacher der sittliche Zweck der freien Geselligkeit. Doch da es keine öffentliche Instanz gibt, die die Realisierung des

118 F. Schleiermacher, KGA I, Bd. 2, S. 39, Nr. 172.

119 A. a. O., S. 26, Nr. 92.

120 A. a. O., S. 34, Nr. 146.

121 F. Schleiermacher, Schriften, hg. v. A. Arndt, Frankfurt/M. 1996, S. 66.

Zweckes überwacht, hängt seine Erreichung, also auch jede Verbesserung der freien Geselligkeit davon ab, daß jeder einzelne sein gesellschaftliches Betragen diesem Zweck gemäß einrichtet. Schleiermachers Versuch einer Theorie des geselligen Betragens distanziert sich ausdrücklich von Knigges Anstandsbuch. Er rechnet es zu jenen formlosen Sammlungen, die die Regeln der geselligen Mitteilung mit Vorschriften zusammenwerfen, die in Erziehungsfibeln für Kinder gehören. Zudem werde das Wesen der Geselligkeit dadurch verzeichnet, daß Knigge sie nicht um ihrer selbst willen lieben lehrt, sondern um eines äußeren Zwecks willen. Denn worauf es dem hannoverschen Freiherrn einzig und allein ankomme, sei ja der Nutzen der Geselligkeit für das einzelne Individuum und dessen Glück.¹²² Knigges aufgeklärtes, emanzipatorisches Interesse richtet sich nur darauf, die Chancen der sozial benachteiligten Bürger in der ständischen Gesellschaft durch die Vermittlung angemessener Umgangsformen zu steigern. Die Gesellschaft selbst steht bei Knigge den bürgerlichen Individuen gleichsam als Fremdkörper gegenüber, so daß die Geselligkeit nur ein notwendiges Mittel zur Erreichung des individuellen Glücks ist. Für Schleiermacher hingegen ist die freie Geselligkeit eine natürliche Tendenz, die zum Wesen des Menschen gehört. Die Geselligkeit wird daher vom Menschen um ihrer selbst willen gesucht, so daß er daran interessiert ist, sie, wo sie nicht schon besteht, zu bilden und, wo sie bereits existiert, zu erhalten. Der Begriff der Geselligkeit bezieht sich auf den der Gesellschaft, und Schleiermacher unterscheidet die Gesellschaft von der Gemeinschaft in einem Sinne, der der späteren Unterscheidung, wie sie sich seit Ferdinand Tönnies in der deutschen Soziologie eingebürgert hat, konträr entgegensteht. Eine Gemeinschaft ist eine durch einen äußeren Zweck gebundene Verbindung von Menschen, denen also etwas, der Zweck, gemein ist. Wenn den Personen hingegen nichts gemein ist und die Personen nicht durch einen äußeren Zweck,

122 A. a. O., S. 69.

sondern um des wechselseitigen Austauschs willen sich verbinden, handelt es sich Schleiermacher zufolge um eine Gesellschaft. Gemeinschaften zeichnen sich danach – um mich der modernen soziologischen Terminologie zu bedienen – durch instrumentelles, Gesellschaften durch kommunikatives Handeln aus. Es handelt sich bei dem, was Schleiermacher unter einer Gesellschaft versteht, nicht um die bürgerliche Gesellschaft schlechthin, sondern um eine in ihr stattfindende besondere Form von freier Verbindung von Personen jenseits der Sphären der bürgerlichen Notwendigkeit, also jenseits von Beruf und Familie. Das formelle Gesetz einer solchen Verbindung lautet: Alles soll Wechselwirkung sein. Das materielle Gesetz besagt: Alle sollen durch meine Mitteilung zu einem freien Gedankenspiel angeregt werden. Da aber jede wirkliche Gesellschaft immer nur ein endlicher Ausschnitt, ein Quantum von dem Unendlichen wechselseitiger Kommunikation ist, kommt noch ein quantitatives Gesetz hinzu: Deine gesellige Tätigkeit soll sich innerhalb der Schranken halten, in denen allein eine bestimmte Gesellschaft bestehen kann. Man soll also nichts zur Sprache bringen, was nicht der gemeinschaftlichen Sphäre angehört. Das scheint freilich dem innersten Wesen der geselligen Verbindung zu widersprechen, da der Mensch die Gesellschaft ja gerade durch seine eigentümliche Individualität bereichern soll. Das Gebot der Schicklichkeit verlangt es aber, daß man sowohl die platte Anpassung der Hofmänner an die Konvention als auch die unkonventionelle Arroganz der Jugend vermeidet. Man entspricht also dem Wesen der geselligen Verbindung nur, wenn man einerseits sich dem gemeinsamen Charakter der Gesellschaft anpaßt und andererseits seinen eigenen individuellen Charakter mitbringt. Den Charakter einer Gesellschaft, der durch den gemeinsamen Stoff bestimmt wird, bezeichnet Schleiermacher als Ton, den Charakter eines Individuums, sofern er durch die Art bestimmt wird, wie es den Stoff behandelt, als Manier. Das Gebot der Schicklichkeit verlangt dann von mir, daß ich zwar den Ton der Gesellschaft halten, im Hinblick auf den gemeinsamen Stoff aber mei-

ne eigentümliche Manier walten lassen soll.¹²³ „Es gehört gradehin zur Vollkommenheit einer Gesellschaft, daß ihre Mitglieder in ihrer Ansicht des Gegenstandes und ihrer Manier ihn zu behandeln, so mannigfaltig als möglich von einander abweichen, weil nur so der Gegenstand in Beziehung auf die Geselligkeit erschöpft und der Charakter der Gesellschaft völlig ausgebildet werden kann. Die Scheu, seine eigne Art frei gewähren zu lassen, wenn sie auch untergeordnet und fehlerhaft sein sollte, ist eine der Gesellschaft höchst verderbliche Blödigkeit.“¹²⁴ Es entspricht der frühromantischen Konzeption geselliger Gesprächskultur, daß jeder in der Behandlung des Gesprächsstoffs seine eigene Individualität offenbart. Die gesellige Vollkommenheit, die dem Gebot der Schicklichkeit entspricht, bezeichnet Schleiermacher als Gewandtheit. Sie ist die Fähigkeit, jeden Stoff zu behandeln und dabei stets seine eigene Individualität zu offenbaren. Am gewandtesten ist demnach derjenige, der zugleich am vielseitigsten und am originellsten ist. Ohne hier weiter auf die Überlegungen Schleiermachers zur Wahl des passenden Gesprächsstoffs einzugehen, soll nur noch die Regel erwähnt werden, daß der Gastgeber bei der Wahl seiner Gäste darauf zu achten hat, daß ihnen die Einhaltung des Gebots der Schicklichkeit auch möglich ist, ohne ihren geselligen Genuß zu vermindern.¹²⁵

Die freie Geselligkeit, wie sie in seinem „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“ im Zentrum steht, hat bei Schleiermacher schon früh den Platz eingenommen, den bei ihm ursprünglich in Anlehnung an die aristotelische Ethik die Freundschaft als Sozialform innehatte. Sie war für ihn der Ort, an dem sich die Individualität völlig frei entfalten durfte und gleichwohl eine sittliche Gemeinschaft bildete. Dem Bereich der freien Geselligkeit fallen bei ihm schließlich alle Tätigkeiten des aufsteigenden Bürger-

123 A. a. O., S. 72 ff.

124 A. a. O., S. 78.

125 A. a. O., S. 90.

tums zu, die privater Natur sind und sich der Freiheit der Individuen verdanken. Es handelt sich um die Privatsphäre, die der Kontrolle des Staates wie auch der Kirche entzogen ist. In dieser Sphäre halten sich der freie Austausch von Gedanken und Gefühlen und die Selbstdarstellung der Individuen die Waage. Die freie Geselligkeit ist der Ort der Muße und Freiheit neben dem Ort der Arbeit und Notwendigkeit. Zugleich markiert sie den Übergang des Adelsprivilegs, Gesellschaft zu empfangen, an das Bürgertum.¹²⁶ Schleiermacher ist derjenige protestantische Autor, der als Ethiker der sozialen Sphäre der freien Geselligkeit die größte Aufmerksamkeit geschenkt hat, und da es diese Sphäre ist, in der das gute Benehmen eine besondere Rolle spielt, hat er sich auch mit der Frage des guten Benehmens eingehend befaßt. Auch wenn sein in Potsdam begonnener „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“ Fragment geblieben ist, hat Schleiermacher sich ein Jahr danach noch einmal zur Frage des guten Benehmens geäußert, und zwar in einem Dialog „Über das Anständige“. Der offenkundig an Platon sich anlehrende Dialog zwischen zwei Freunden, die sich seit dem gemeinsamen Besuch der Akademie nicht mehr gesehen haben, beginnt mit einem zufälligen Treffen im Berliner Tiergarten. „Sophron hatte den Kallikles, vom dem Du wol auch gehört hast, daß er der Akademie das Eigenthümliche dieser Lebensart in seinem ganzen Betragen auf die schneidendste Weise zur Schau getragen hatte, seit seiner Rückkehr von dort fast gar nicht gesehen und traf ihn einst in den entfernteren Theilen des Thiergartens in der zierlichsten Kleidung und ganz in die Gestalt eines wol-erzogenen Menschen verwandelt mit seinen Zöglingen, einem Knaben und einem Mädchen von vornehmen Eltern.“¹²⁷ Als Sophron Kallikles gegenüber den guten Anstand und das natürliche, ungezwungene Benehmen der Kinder lobt, entspinnt sich zwischen

126 A. a. O., S. 661ff. Vgl. G. Scholtz, Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt 1984, S. 124 ff.

127 KGA I, Bd. 3, S. 76.

beiden Freunden ein Gespräch über das, was denn das Anständige sei und wie es sich zum Sittlichen verhalte. Anstand darf danach nicht einseitig als Anpassung des Verhaltens an den jeweiligen sozialen Kontext gefaßt werden, die sich in gefälligem Verhalten gegenüber anderen verwirklicht. Es ist nach dem Gesagten klar, daß Schleiermacher an einer derartigen Nivellierung der Individualität, die er ganz im Sinne frühromantischer Hochschätzung individueller Lebensgestaltung an Knigge kritisiert, nicht gelegen sein kann. Zudem kann es in bestimmten Fällen geradezu unanständig sein, jemandem einen Gefallen zu tun. Denn „da es Fälle giebt, wo es Pflicht sein kann eine Gefälligkeit zu versagen, so kannst Du Dir auch denken, daß es bisweilen sittlich sein kann unanständig zu sein“¹²⁸. Das Anständige läßt sich daher zwar nicht von der Sittlichkeit trennen, aber anders als das Sittliche ist es weder eine von uns intendierte Handlung, noch läßt es sich der Geschicklichkeit zurechnen, die erforderlich ist, um die Intention in die Tat umzusetzen. Das Gebiet des Anständigen ist für Schleiermacher vielmehr das an einer Handlung, was durch das bewußte sittliche Wollen und die mechanische Geschicklichkeit unberührt gelassen wird. Ein solches Gebiet gibt es aber, weil jeder Mensch, wenn er handelt, in seinem Gemüt durch vielfältige Vorstellungen bestimmt ist. „Findest Du nicht in jeder Handlung so etwas?“ fragt Sophron den Kallikles. „Ich wenigstens sehe in jedem Augenblick Anständiges in Dir. Ich bemerke, indem Du mit mir redest, den gemäßigten Ton Deiner Stimme, den ruhigen Charakter Deiner begleitenden Bewegungen, ich bemerke daß Du Dich fragend und ungewiß ausdrückst wo wir einander abweichen, und nicht spöttisch oder hart verneinend.“¹²⁹ Auf die Frage, ob das alles von seinem momentanen bestimmten Wollen abhängt, muß Kallikles verneinend antworten. Ob aber ein Verhalten anständig und

128 A. a. O., S. 91.

129 A. a. O., S. 96.

nicht unanständig ist, bemißt sich ebensowenig wie die Sittlichkeit einer Handlung an dem jeweiligen Nutzen des Verhaltens oder der Handlung, auch nicht an dem bloßen Eindruck, der hervorgerufen wird. Das Anständige ist vielmehr dasjenige unwillkürlich vorkommende Verhalten, das sittlich genannt werden würde, wenn es ausdrücklich gewollt wäre. „O ja“, ruft Kallikles schließlich aus, „was, wenn es zum absichtlichen und ausdrücklich Gewollten gehörte, sittlich war, das wird, wenn es unabsichtlich vorkommt, anständig sein.“¹³⁰ Das Anständige kann von Schleiermacher geradezu als höchste Vollendung des Menschen gefeiert werden. Sie ist gleichsam durch lange Übung zur Gewohnheit gewordene Sittlichkeit, so daß nur sittliche Selbstbildung zu anständigem Verhalten führt. „Denn in der Sittlichkeit eines bestimmten Wollens sehe ich immer nur einen einzelnen Entschluß, der eine sehr unsichere Bürgschaft des Charakters ist, in dem Anständigen aber erblicke ich die Spuren einer langen standhaften Uebung und immer gegenwärtiger Grundsätze und Begriffe. So lange es einem Menschen hieran fehlt habe ich immer Recht an dem Werth einzelner Entschlüsse zu zweifeln; wer aber jene Beglaubigung bei sich führt, den muß ich gewiß für dasjenige anerkennen, was er ist.“¹³¹

8. Gentleman und Christ

Im Jahre 1801 erschien ein evangelikaler Traktat, in dem zwei anglikanischen Geistlichen mit den bezeichnenden Namen „Doolittle“ und „Merryman“ ein Pfarrer namens „Lovegood“ als Vorbild entgegengehalten wird. Die Kritik der Evangelikalen galt jenen Repräsentanten des englischen Klerus, die die Manieren der Aristokratie angenommen hatten und von den Pfründen des Landadels gut lebten, während sie die eigentlich kirchlichen Aufgaben von

¹³⁰ A. a. O., S. 97.

¹³¹ A. a. O., S. 97 f. Vgl. B. Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit*, Berlin/New York 1995, S. 492 ff.

schlechtbezahlten Hilfsgeistlichen verrichten ließen. Doch die Kritik richtete sich nicht ausschließlich gegen die derart privilegierten Pfarrer der englischen Staatskirche, sondern auch gegen das traditionelle Ideal des Gentlemans. Bereits 1782 trat ein Autor, der sich vor allem Erziehungsfragen widmete, mit einem Essay an die Öffentlichkeit, der den Titel trug „Hints to Those Who Are Designed for the Life of a Gentleman without a Profession“. Darin forderte er den Gentleman auf, Müßiggang zu meiden und sich von dem Ideal eines Alamode-Kavaliers zu distanzieren. Die Welt sei schließlich voller Übel, und nur der könne ein wahrer Gentleman genannt werden, der sich mit allen in seiner Macht stehenden Mitteln dafür einsetze, das Übel zu verringern. Wer ein wahrer Gentleman ist, entscheiden für den Autor nicht etwa Geburt, Besitz und Vermögen, sondern das entscheidet allein der moralische Charakter.¹³² Das Ideal des Gentlemans wird so aus seinem aristokratischen Rahmen gelöst und zu einem Ideal, dessen Erfüllung von der Sittlichkeit des einzelnen Menschen abhängt. 1846 veröffentlichte Francis Lieber sein Buch „The Character of a Gentleman“, in dem er den Begriff des Gentlemans wie folgt definierte: „I believe it signifies that character which is distinguished by strict honour, self-possession, forbearance, generous as well as refined feelings and polished deportment – a character to which all meanness, explosive irascibility and peevish fretfulness are alien; to which, consequently, veracity, courage, both moral and physical, dignity, self-respect, a studious avoidance of offending others, and a liberality are habitual and have become natural.“¹³³ Damit ist eine Skala von Qualitäten benannt, die den Charakter des wahren Gentlemans auszeichnen. Neben Würde und Selbstbeherrschung sind das Geduld, Wahrhaftigkeit, Mut, Selbstachtung, edle Gefühle und gepflegtes Benehmen. Der wahre Gentleman zeichnet sich dadurch aus, daß ihm Gemeinheit und Jähzorn

132 D. Castronovo, *The English Gentleman*, New York 1987, S. 46 ff.

133 F. Lieber, *The Character of a Gentleman*, Cincinnati 1846, S. 6.

ebenso fremd sind wie Verdrießlichkeit, daß er es tunlichst vermeidet, andere zu verletzen, und daß Freigebigkeit ihm zur Gewohnheit geworden ist. Es sind dies Eigenschaften, die man ohne weiteres in Verbindung bringen konnte mit dem, was man unter christlicher Moral verstand. Der moralische Gentleman des Viktorianischen Zeitalters war zugleich der christliche Gentleman. Es wundert daher nicht, daß 1850 ein Anstandsbuch mit dem Titel „Christian Gentleman's Daily Walk“ erscheinen konnte. Als ein moralischer, christlicher Gentleman wird man aber nicht geboren, sondern er ist das Resultat einer besonderen Erziehung. Einen entscheidenden Beitrag zur Erziehung des christlichen Gentlemans leisteten die englischen Public Schools. Die Reform der höheren Schulen in England, die der Anglikaner Thomas Arnold, einer der Wegbereiter der Broad Church, von Rugby aus betrieb, zielte darauf, die Schüler zu moralischen, christlichen Persönlichkeiten zu bilden. Es genügte nicht länger, sie mit Hilfe des Neuen Testaments in die griechische Sprache einzuführen und sie dem liturgischen Ritual der Staatskirche beiwohnen zu lassen. Vielmehr sollten sie moralisch erzogen und sollte in ihnen das Bewußtsein entwickelt werden, Glieder einer christlichen Gesellschaft zu sein. Der Schulleiter von Rugby erklärte: „It is *not* necessary that this should be a school of three hundred, or one hundred, or of fifty boys; but it is necessary that it should be a school of Christian gentlemen.“¹³⁴ Arnold, der 1833 seine Schrift „Principles of Church Reform“ veröffentlichte, verstand das Christentum als eine praktische Frömmigkeit, die sich in der moralischen Reinigung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens manifestiere. Ebenso wie der Staat für seine sittlichen Zwecke dieser praktischen christlichen Frömmigkeit bedürfe, so könne die Kirche ihre erzieherische Einwirkung auf die englische Gesellschaft nur im Rahmen des christlichen Staates ausüben. Der christliche Gentleman des Viktorianischen Zeitalters war weitgehend das

134 A. Stanley, *The Life and Correspondence of Thomas Arnold, D. D.*, Vol. 2, London 1887, S. 12.

Produkt der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nach dem Vorbild Rugbys reformierten englischen Public Schools.

Allerdings stieß das Ideal des Gentleman auch auf Kritik, und zwar gerade von christlicher Seite. 1852 hielt John Henry Newman, der inzwischen zum Katholizismus konvertierte Anglikaner und kirchenpolitische Widerpart Arnolds, in Dublin Vorlesungen über „The Idea of a University“, die die Gründung einer katholischen Universität in Irland vorbereiten helfen sollten. In der neunten dieser Vorlesungen kommt Newman auf den Kampf des eigenen Zeitalters, von ihm als Zeitalter gehobener Zivilisation bezeichnet, gegen die sittlichen Gebrechen zu sprechen. Zumal die Erziehung diene der Bildung eines Charakters, der sich durch Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Güte, Milde und Liebenswürdigkeit auszeichnet. Worauf es Newman allerdings ankommt, ist der Nachweis, daß zwischen dieser Verfeinerung des Geistes und der echten Religiosität bei aller scheinbaren Verwandtschaft ein grundlegender Unterschied besteht. Auch die Verachtung, die ein gebildeter Geist für das Laster habe, enthalte an sich nichts Religiöses. Denn religiös sei die Furcht, die ein Mensch wegen der Übertretung des göttlichen Gesetzes empfinde, nicht aber die Scham und der Selbsttadel, der sich nur nach unserem Gefühl für das Richtige, was sich schickt und anständig ist. „Die Furcht trägt uns aus uns selbst heraus, wohingegen die Scham vielleicht nur innerhalb der Grenzen unseres Gedankenkreises auf uns wirkt. Solcher Art ist die Gefahr, die einem zivilisierten Zeitalter droht.“¹³⁵ Die Sünde werde dann nicht mehr als eine Beleidigung Gottes, sondern als eine Beleidigung der menschlichen Natur gesehen. Das aber sei bloße Scheinreligion, die das Gewissen als Stimme des göttlichen Gesetzgebers durch ein moralisches Empfinden oder einen sittlichen Geschmack ersetze. Als Beispiel dient Newman die Religion eines Gentleman. „Sie beruht auf der Ehre. Das Laster ist ein Übel, weil es unwürdig, verächtlich und abstoßend ist.“¹³⁶ Das aber sei die

135 J. H. Newman, Vom Wesen der Universität, Mainz 1960, S. 191.

136 A. a. O., S. 193.

Religion der antiken Philosophen gewesen, die Julian Apostata glänzend verkörpert habe, nicht aber die Religion der Christen. Newman sieht in Shaftesburys Ethik eine Renaissance des heidnischen Tugendideals. Denn Shaftesbury habe die christliche Ethik kritisiert, weil sie das Motiv des moralischen Handelns in dessen zukünftiger Belohnung erblicke. Ein Handeln, das bloß die Folge von Drohung oder Bestechung sei, sei nämlich mit der Schönheit der Tugend, *beauty of virtue*, ebensowenig zu vereinbaren wie mit der Vornehmheit der Gesinnung, *nobleness of spirit*. Shaftesburys These lautet einfach, daß man die Tugend um ihrer selbst willen lieben solle.¹³⁷ Und da er ein solches Verhalten durch Schönheit definiert sah, konnte Shaftesbury die Tugend als eine Form der Schönheit betrachten. Wie in ästhetischen Fragen entscheide daher auch in ethischen Fragen letztlich der Geschmack und nicht das mit dem göttlichen Gesetzgeber und Richter konfrontierte Gewissen. „Da nun das Gewissen, das auf einen Gesetzgeber hindeutet, durch einen sittlichen Geschmack oder ein sittliches Gefühl ersetzt ist, das keine über unsere Naturanlage hinausgehende Strafbestimmung kennt“, dies Newmans Schluß, „so folgt weiter, daß es unsere große Aufgabe ist, uns selbst zu betrachten, wenn wir einen Maßstab für unser Leben und sittliches Handeln gewinnen wollen.“¹³⁸ Die Tugend werde so bei Shaftesbury zu einer Sache des guten Geschmacks, während das Laster nur etwas Gemeines, eines Gentlemans Unwürdiges sei. Maßstab für gut und böse sei somit die sichtbare Schönheit und Angemessenheit. Der Schein werde zum Sein. „Schicklichkeit ist Tugend, Skandale, Gemeinheiten, alles, was einen abstößt und anwidert, sind Verfehlungen erster Ordnung. Trinken und Fluchen, schmutzige Armut, Gleichgültigkeit, Trägheit, Nachlässigkeit und Unordnung bilden den Inbegriff des Verwerflichen ... Die Pracht des Hoflebens, die Reize vornehmer Geselligkeit, Witz, Phantasie, Ge-

137 Vgl. L. E. Klein, *Shaftesbury and the culture of politeness*, Cambridge 1994, S. 195 ff.

138 J. H. Newman, a. a. O., S. 198.

schmack und feine Lebensart, das Prestige von Rang und Stand und die Möglichkeiten des Reichtums dienen dem Laster und Unglauben als Schirm, Werkzeug und Rechtfertigung."¹³⁹

Doch gerade weil dies so sei, weil die Moral der zivilisierten Welt, wie sie von Shaftesbury vertreten werde, sich ausschließlich für die Oberfläche interessiere, könne der Eindruck entstehen, ihre Jünger erfüllten die Vorschriften des Christentums besser als die Christen selbst. Um diese These zu verifizieren, entwickelt Newman zunächst das Ideal des Christen. „Der heilige Paulus entwirft uns . . . ein Musterbild evangelischer Vollkommenheit. Er zeichnet den christlichen Charakter in seiner liebenswürdigsten Form und malt ihn in seinen schönsten Farben. Er spricht von jener Liebe, die geduldig und sanftmütig, demütig und ohne Falsch, selbstlos, genügsam und beharrlich ist. Er macht es uns zur Pflicht, einem jeden vor sich selbst den Vortritt zu lassen, gegenseitig nachzugeben, sich liebloser Worte und böser Reden zu enthalten, Eigendünkel zu meiden, ruhig und ernst, heiter und fröhlich zu sein, den Frieden mit allen Menschen zu wahren und ihnen mit Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit sowie Höflichkeit und Sanftmut zu begegnen, kurz, alles zu tun, was bescheiden, liebenswürdig, tugendhaft und geachtet ist. Das ist das Musterbild, wie es uns der heilige Paulus von einem Christen in seinen äußeren Beziehungen darstellt.“¹⁴⁰ Doch – und das ist Newmans These – heutzutage scheint die Schule der Welt lebendige Abbilder dieses christlichen Ideals weit eher zu produzieren als die Kirche. Denn der Gentleman, eine Schöpfung nicht des Christentums, sondern der Kultur, sei offenbar die genaue Erfüllung dieses Ideals. Das aber hängt laut Newman damit zusammen, daß sich die philosophische Ethik à la Shaftesbury ganz an der äußeren Erscheinung orientiert, während es der Kirche doch gerade auf das Innere des Menschen, die Rettung seiner Seele, ankomme. Sie befasse sich mit dem We-

139 A. a. O., S. 199 f.

140 A. a. O., S. 200 f.

sentlichen, der Heilung des Menschen von der Sünde, kurzum mit dem Heilsnotwendigen und nicht mit dem bloß Erwünschten, zu dem das äußere Benehmen gehöre. Der philosophischen Sittlichkeit komme es hingegen nur auf die Verzierung der Außenseite an. „Daher kommt es, daß sie mehr Wert auf Bescheidenheit als auf Demut legt, daß sie gerade, wenn sie anspruchslos ist, gleichzeitig stolz sein kann. Um Demut freilich bemüht sie sich überhaupt nicht.“¹⁴¹ Die christliche Demut habe mit der Bescheidenheit des Gentlemans gar nichts zu tun, bestehe sie doch darin, daß wir uns tatsächlich auf eine niedrige Stufe herablassen und die Lebenslage dessen annehmen, zu dem wir uns herablassen. Wenn hingegen die Welt von Herablassung spreche, so meine sie nur ein Herabneigen der äußeren Erscheinung, während man in Wirklichkeit nicht von seinem angestammten hohen Thron weiche. „Eine Zeit jedoch wie die heutige, die nicht heidnisch, sondern erklärtermaßen christlich sein will, kann es nicht wagen, die Demut unzweideutig zu verwerfen und den Stolz auf den Schild zu erheben.“¹⁴² Um allen Anschein des Stolzes zu vermeiden, gebe man sich als völlig bescheiden und täusche mit der Bescheidenheit christliche Demut vor. Die Bescheidenheit des Gentlemans ist nämlich für Newman keineswegs identisch mit der christlichen Demut. Sie ist vielmehr nur kaschierter Stolz, und ebenso wie durch Bescheidenheit kaschiert man den Stolz durch die Selbstachtung. Damit höre der Stolz auf, eine unangenehme, ungesellige Eigenschaft zu sein, die er an sich fraglos sei. Der als Selbstachtung maskierte Stolz, das – so Newman – sei „der wahre Hausgott der Gesellschaft von heute“¹⁴³. Er „verleiht dem Dienstmädchen Niedlichkeit und Ehrbarkeit, seiner Herrin angemessene Haltung und Vornehmheit des Auftretens, dem Haupt der Familie Geradheit, Männlichkeit und Großmut“¹⁴⁴. Die Selbstachtung läßt

141 A. a. O., S. 202.

142 A. a. O., S. 203.

143 A. a. O., S. 204.

144 Ebd.

einen zurückschrecken vor jedem Verhalten, das einen lächerlich machen könnte: vor dem Sich-zur-Schau-Stellen, dem langweiligen Geschwätz, der groben Schmeichelei, jeder Form der Übertreibung. Die Eitelkeit, die der Stolz ist, wird in ihrem natürlichen Ausdruck gehemmt. Der Mensch lernt, sein Temperament zu zügeln, sich im Ton zu mäßigen, seine Gefühle zu unterdrücken. Doch für Newman lauert hinter der Fassade zivilisierten Umgangs, den der Gentleman am vollkommensten repräsentiert, der blanke Eigendünkel. Mag nach außen auch alles den Anschein christlicher Demut erwecken, in Wirklichkeit ist es deren blankes Gegenteil, der sündige Hochmut.

Newman beschließt seine Ausführungen mit einer berühmten Auflistung der Verhaltensweisen eines Gentlemans, beginnend mit dem Satz: „... er ist der Mann, der niemals Unannehmlichkeiten bereitet.“¹⁴⁵ „Seine Tätigkeit besteht vor allem darin, ganz einfach die Schwierigkeiten wegzuräumen, die der freien und ungestörten Wirksamkeit seiner Umgebung hindernd im Wege stehen. Dabei paßt er sich lieber ihrer Gangart einfach an, als daß er selbst die Initiative ergreift... Ebenso vermeidet der wahre Gentleman sorgfältig alles, was einen Mißton oder eine Verstimmung in die Seelen hineinbringen könnte, mit denen er zusammenleben muß... Er hat Augen für jeden einzelnen in der Gesellschaft. Er ist zartfühlend gegen die Schüchternen, freundlich gegen die Zurückhaltenden und taktvoll gegen Leute mit absonderlichem Wesen... Er tritt in der Unterhaltung selten hervor und ist niemals ermüdend. Er macht kein Aufhebens von seinen Gunstbezeugungen und scheint zu empfangen, wenn er gibt. Er spricht von sich nur, wenn er dazu gezwungen ist. Er verteidigt sich nie durch ein bloßes Umdrehen des Spießes. Er hat kein Ohr für Klatsch und Nachrede... In weitschauender Klugheit befolgt er den Grundsatz des alten Weisen, daß wir uns stets gegen unseren Feind betragen sollten, als ob er eines Tages unser Freund werden sollte.

145 A. a. O., S. 205.

Er hat zuviel gesunden Menschenverstand, als daß er sich über Beleidigungen aufregte ... Auf Grund seiner philosophischen Prinzipien ist er geduldig, nachsichtig und gelassen. Er unterwirft sich dem Schmerze, weil er unvermeidlich, dem Verlust, weil er unersetzlich, und dem Tode, weil er sein unabwendbares Schicksal ist."¹⁴⁶ Newman beschreibt auch das Verhältnis des Gentleman zur Religion. Selbst wenn der Gentleman ungläubig sei, so mache er die Religion doch niemals lächerlich. „Er hat Achtung vor Frömmigkeit und Religiosität; ja, er setzt sich für Einrichtungen ein, die er an sich nicht bejaht, nur deswegen, weil er sie als ehrwürdig, schön oder nützlich erkennt."¹⁴⁷ Er sei ein Freund religiöser Toleranz und könne auch durchaus selbst religiös sein, ohne sich als Christ zu bekennen. Allerdings hat dieses Bild des Gentleman für Newman nichts zu tun mit dem Bild des Christen, wie es Paulus entwirft. Das Ideal des Gentleman sei das hohe Ideal der Welt, wie es der gebildete Verstand unabhängig von religiösen Grundsätzen entwerfe. Es ist für Newman ein Ideal, das sich ausschließlich am Äußeren orientiert, während es beim Christen auf das Innere ankommt. Die Beschreibung des idealen Gentleman dient bei ihm nur dazu, den Christen vom Gentleman möglichst klar abzugrenzen.

9. Sittliche Persönlichkeit und Herrenmoral

Otto Pfleiderer hat über Thomas Arnolds Vorschläge zur Kirchen- und Erziehungsreform geurteilt, daß ihnen „eine weitherzige Ansicht vom Wesen des Christenthums als der wahrhaft humanen Religion und Sittlichkeit zu Grunde liegt; ein Standpunkt, wie ihn ganz ähnlich Rothe in seinen ‚Anfängen der Kirche‘ und seiner ‚Theologischen Ethik‘ vertreten hat“¹⁴⁸. Der Hinweis auf Rothe ist

¹⁴⁶ A. a. O., S. 205 f.

¹⁴⁷ A. a. O., S. 207.

¹⁴⁸ O. Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825, Freiburg 1891, S. 453.

auch insofern berechtigt, als dessen Ethik davon ausgeht, daß die christliche Frömmigkeit schlechthin zusammenfällt mit der reinen und vollen Sittlichkeit. Im dritten Teil seiner „Theologischen Ethik“, der Pflichtenlehre, kommt Rothe nach den Selbstpflichten auf die Sozialpflichten zu sprechen. Die Formel für das sozialpflichtmäßige Handeln laute, daß man schlechthin gemeinnützig handeln solle. Das aber heiße ganz allgemein, daß man den Nächsten auf die pflichtmäßige Weise lieben solle. Eine Probe auf die Pflichtmäßigkeit unseres Handelns sei es, „daß es für unsern Nächsten zu einem sittlichen Erweckungsmittel und überhaupt zu einem Förderungsmittel seiner Tugend ausschlage“¹⁴⁹. Die Form unseres Handelns müsse durch die Rücksicht auf den Einfluß mitbestimmt sein, den unser Handeln auf die Sittlichkeit des Nächsten ausübe. Wir müssen laut Rothe uns bei unserem Handeln immer den sittlichen Zustand des Nächsten vergegenwärtigen, da nur so unser Handeln für den Nächsten beispielhaft sein könne. „So verstanden kann das gute Beispiel auf die allereinfältigste Art gegeben werden, aus einem lautern und klaren Sinn heraus, der mit sichrem Tact das Richtige trifft, ohne fein und künstlich berechnende Reflexionen, zu denen es im wirklichen Leben ohnehin gar keine Zeit gibt, und mithin nicht bloß ohne alle Eitelkeit und heuchlerische Prahlerei . . ., sondern auch ohne alles Affectirte, Steife, Peinliche und Kleinliche.“¹⁵⁰ Die Pflicht der Nächstenliebe im allgemeinen konkretisiert sich für Rothe in der Pflicht der Achtung, des Wohlwollens und der Wohltätigkeit, der Dankbarkeit, der Verträglichkeit und der Versöhnlichkeit. Die Pflicht der Verträglichkeit fordere von uns, alle Konflikte mit dem Nächsten möglichst zu vermeiden, wozu erforderlich sei, daß man nicht empfindlich sei, nichts übelnehme und frei sei von Eifersüchtelei und Eitelkeit. Statt kleinlich zu sein und dem Mitmenschen etwas übelzunehmen, solle man dem Nächsten alles zum Besten deu-

149 R. Rothe, Theologische Ethik, Bd.III/2, Wittenberg 1848, S. 460.

150 A. a. O., S. 460 f.

ten. Der Umgang mit anderen verlange kluge Vorsicht und Umsicht. „Sie beruht vorzugsweise auf jener zarten, rücksichtsvollen Delicatesse und Discretion . . . , zu der namentlich auch die Verschwiegenheit mit gehört, und für's Andre auf der nüchternen Bescheidenheit, die uns strenge innerhalb unsrer individuellen Sphäre und in den Grenzen ihrer Beziehungen und Rechte uns halten läßt, und von jeder unberufene Einmischung in fremde Angelegenheiten zurückhält.“¹⁵¹ Die Grundlage des Friedens mit allen Menschen sei die Demut sowie ein Verhalten, das sich durch Wohlwollen, Freundlichkeit und Sanftmut auszeichne. Rothe spricht hier von der Gelindigkeit, die die eigentliche Humanität ausmache. Die Pflicht der Verträglichkeit fordere von uns aber auch, daß wir einen einmal tatsächlich eingetretenen Konflikt mit dem Nächsten nicht bis zum wirklichen Zerwürfnis kommen lassen. Wenn aber das Zerwürfnis eingetreten sei, dann bestehe die Pflicht zur Versöhnlichkeit.

In seinen Ausführungen über den pflichtmäßigen Verkehr mit dem Nächsten im besonderen befaßt sich Rothe mit den verschiedenen Formen des Verkehrs, dem künstlerischen, wissenschaftlichen, geselligen und öffentlichen, denen er verschiedene Pflichten zuordnet, die die allgemeine Pflicht der Nächstenliebe spezifizieren. Im künstlerischen Verkehr gelte die Pflicht der Aufrichtigkeit, im wissenschaftlichen die der Wahrhaftigkeit, im geselligen die der Bescheidenheit, im öffentlichen die der Gerechtigkeit. Die Pflicht der Aufrichtigkeit verlangt von uns einen unverstellten Gebrauch von Gebärde und Ton, die rückhaltlose Darstellung unserer Gefühlsbestimmtheit für den Nächsten. Rothe meint damit, daß in unserem Verhältnis zum Nächsten Treuherzigkeit und Offenheit geboten seien. Verstellung wie heuchlerische Vorspiegelung liebevoller Empfindungen, Schmeichelei und Doppelzüngigkeit hätten hier keinen Platz. Offenheit aber bedeute Gradheit, Biederkeit und Freimütigkeit, allerdings ohne

¹⁵¹ A. a. O., S. 520.

die Grenzen der Höflichkeit und des wohlgesitteten Anstands zu verletzen. „Der Gegensatz der Offenheit ist die Verstecktheit, in ihrer bloß negativen Form die Verschlossenheit, in ihrer positiven Form die Heuchelei.“¹⁵² Was die Pflicht zur Wahrhaftigkeit betrifft, so verbietet sie zwar die Lüge. Aber Rothe läßt die sogenannte Höflichkeitslüge nicht als wirkliche Lüge gelten. Zwar sei unser gesellschaftliches Leben voll von solchen Formeln, die in ihrem Wortlaut keineswegs die wirkliche Meinung des Sprechers wiedergeben. „Allein wirkliche Lügen sind doch jene conventionellen Formen und Formeln nicht, da sie im allgemeinen Einverständnis ihren ganz bestimmten Curs nach einem tief reducirten Werth haben.“¹⁵³ Grundsätzlich sei die Sprache der konventionellen Höflichkeit überhaupt nicht zu mißbilligen, sei sie doch die Sprache der Humanität, die in jedem den Menschen liebevoll anerkenne und ihm den zunächst ganz abstrakten Ausdruck der allgemeinen Nächstenliebe entgegenbringe. Was nun aber die Sphäre der Geselligkeit angeht, so formuliert Rothe für sie die Pflicht der Bescheidenheit. Sie verlange von uns einerseits die Unbefangenheit, uns dem Nächsten in unserer reinen Individualität ohne Schüchternheit und Ziererei so zu geben, wie wir sind, und andererseits die Diskretion, daß unser Verhalten Rücksicht auf die Individualität des Nächsten nimmt. „Die Bescheidenheit ist eine Beschränkung des natürlichen und als solchen egoistischen Triebes innerhalb der ihm durch unser Verhältniß zum Nächsten gesteckten Grenzen.“¹⁵⁴ Es sei keineswegs so, daß die Bescheidenheit die Selbstachtung ausschließe, vielmehr habe sie sie zu ihrer Voraussetzung. Rothe zitiert Marheineke, Schleiermachers lutherischen Kollegen in Berlin, mit den Worten: „Was in dem Bewußtsein der Würde die Demuth ist vor Gott, das ist Andern gegenüber die Bescheidenheit, und sie ist, wie jene, eine wesentliche Bestimmung in dem Begriff

152 A. a. O., S. 545.

153 A. a. O., S. 551.

154 A. a. O., S. 588.

des menschlichen Würdegefühls . . . Wenn die Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit vor Menschen nicht ist ohne Demuth vor Gott, so kann sie auch nicht ohne Selbstachtung sein.“¹⁵⁵ Die Bescheidenheit setzt laut Rothe voraus ein lebendiges Gefühl der eigenen Individualität, das heißt aber sowohl seiner Vorzüge als auch seiner Mängel im Vergleich mit anderen. Statt sich vorzudrängen, muntere der Bescheidene die anderen auf, sich zu äußern. Für sich selbst begehre er keine anderen Ehrerweisungen als die, die allen Menschen gebühren. Die unterste Form der Bescheidenheit aber sei die Höflichkeit, die wir jedem unbedingt schulden. Die „wahre Höflichkeit ist sehr verschieden von pedantischer, peinlich conventioneller Steifheit, von schaalere stutzerhafter Süßlichkeit und von leerer und abgeschmackter Schmeichelei“¹⁵⁶. Die höhere Form der Bescheidenheit repräsentierten dann die Unbefangenheit und Diskretion. In der Unbefangenheit sei der Bescheidenheit die Schüchternheit, die ihr von Natur aus anhafte, abgestreift, und gerade der Unbefangene, der um die Besonderheit und damit Begrenztheit seiner eigenen Individualität wisse, sei diskret. Denn das Wesen der Diskretion bestehe in der Anerkennung der eigentümlichen Individualität des Nächsten und damit der Berücksichtigung der Grenze unserer eigenen Individualität. Weder sollen wir uns anderen aufdrängen, noch sollen wir ihn mit übertriebener Höflichkeit überschütten oder über Gebühr seine Dienstleistungen beanspruchen. Der Gegensatz zur Bescheidenheit sei die Unbescheidenheit, die in Gestalt der Einbildung, des Dünkels, der Arroganz, des Hochmuts und Übermuts auftreten könne.

Gerade darin, daß Rothe es als besondere Sozialpflicht betrachtet, das gesellige Leben durchgreifend zu christianisieren, und die Christianisierung für ihn identisch ist mit der Versittlichung, zeigt sich die Affinität seines Ideals der christlichen Persönlichkeit mit

155 Ebd.

156 A. a. O., S. 591.

Arnolds Ideal des christlichen Gentlemans.¹⁵⁷ Zu dieser Versittlichung des geselligen Lebens rechnet Rothe auch die sukzessive Aufhebung der die Gemeinschaft beschränkenden Standesunterschiede und des durch sie bedingten steifen konventionellen Tons in der Sphäre der Geselligkeit. Die Wirkung Rothes ist noch bei Albrecht Ritschl spürbar, der in seinem 1875 erschienenen „Unterricht in der christlichen Religion“ unter der Überschrift „Die Lehre vom christlichen Leben“ erklären kann, daß die Tugenden der Güte, Dankbarkeit und Gerechtigkeit die Liebenswürdigkeit des Charakters begründen. Für Ritschl offenbart es einen „Mangel an Tugend, wenn man aus der durchaus guten Gesinnung heraus die sittlichen Gemeinschaftszwecke rein und überwiegend sachlich, also mit Schroffheit und Rücksichtslosigkeit gegen die Personen behandelt, denen man doch Liebe erweisen will“¹⁵⁸. Die Güte aber bewähre sich – und darin stimmt Ritschl völlig mit Rothe überein – in der liebevollen Achtung der anderen Personen, in der Unterstützung ihrer berechtigten Zwecke und in der Nachsicht mit den Mängeln ihrer Tugend, woraus sich die Grundsätze der Bescheidenheit und Aufrichtigkeit, der Rechtlichkeit, Dienstfertigkeit, Wohltätigkeit und Wahrhaftigkeit sowie der Verträglichkeit und Versöhnlichkeit ergäben.¹⁵⁹ Das Ideal der christlichen sittlich-religiösen Persönlichkeit, in der sich tugendhafter Charakter mit liebenswürdigen Umgangsformen paart, prägte zwar den gesamten Kulturprotestantismus. Aber gerade dieses Ideal wurde seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstärkt zur Zielscheibe der Kritik. So konnte Kierkegaard erklären, daß die zeitgenössische Christenheit keinerlei Verwandtschaft aufweise mit dem neutestamentlichen Christentum. Das Neue Testament verlange den Christen als Wahrheitszeugen, der in der Nachfolge Christi ver-

157 A. a. O., S. 789 ff.

158 A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, hg. v. Chr. Axt-Piscalar, Tübingen 2002, S. 91.

159 A. a. O., S. 96.

kannt, verhaßt, verspottet, verhöhnt, verlacht wird.¹⁶⁰ „Das Christentum des neuen Testaments beruht auf dem Gedanken, daß man Christ sei in einem Gegensatz-Verhältnis, Christ sein heiße: glauben, Gott lieben, in einem Gegensatz-Verhältnis. Während nun der Christ nach dem Christentum des neuen Testaments all die Anstrengung, den Kampf und die Qual hat, die mit der Forderung, abzusterben, sich selbst zu hassen usw., verbunden sind, hat er zugleich das Leiden an dem Gegensatz-Verhältnis zu anderen Menschen, wovon das Christentum des neuen Testaments wieder und wieder spricht: von andern gehaßt zu werden, verfolgt zu werden, für die Lehre zu leiden usw.“¹⁶¹ Das zeitgenössische Christentum, die Christenheit, hat Kierkegaard zufolge mit diesem neutestamentlichen Christentum überhaupt nichts zu tun. Denn es verlange, Gott zu lieben in Übereinstimmung damit, daß man andere Menschen liebt und von ihnen geliebt wird. „Das Christwerden im Sinne des neuen Testaments ist darauf berechnet . . ., den Einzelnen aus dem Zusammenhang zu lösen.“¹⁶²

Daß zwischen dem ursprünglichen Christentum und der Kultur ein unüberwindbarer Gegensatz bestehe, wurde aber nicht nur wie im Falle Kierkegaards von christlichen Autoren behauptet. In seinem an Rothe gerichteten Sendschreiben „Die moderne Bildung und die christliche Kirche“ konnte Hermann Tegow 1865 erklären, das Christentum sei kulturfeindlich und keineswegs die Mutter der gegenwärtigen europäischen Zivilisation.¹⁶³ Auch lasse es sich nicht mit der modernen Kultur versöhnen. Schopenhauer hatte alle Religion als im Widerspruch zur Kultur stehend bezeichnet, und 1862 erschien postum seine lange zuvor angefertigte Übersetzung von Graciáns „Hand-Orakel“, das seiner pessimistischen

160 S. Kierkegaard, Der Augenblick, Gesammelte Werke, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, 34. Abt., 2. Aufl., Gütersloh 1994, S. 6.

161 A. a. O., S. 167.

162 A. a. O., S. 246.

163 H. Tegow, Die moderne Bildung und die christliche Kirche, Hamburg 1865, S. 13 ff.

Sicht des Menschen und der menschlichen Gesellschaft entsprach.¹⁶⁴ Daß das Christentum ursprünglich kulturfeindlich gewesen sei, ist eine Auffassung, die sich ebenso bei Franz Overbeck finden läßt. Denn die Signatur des ursprünglichen Christentums sei die eschatologisch begründete Weltflucht gewesen.¹⁶⁵ Damit wird eine Diastase zwischen Christentum und Kultur oder Zivilisation behauptet, die bei Nietzsche als These von der Unvereinbarkeit von christlicher Sklavenmoral und griechisch-römischer Herrenmoral wiederkehrt. In dem 1886 veröffentlichten Werk „Jenseits von Gut und Böse“ fragt Nietzsche: „Was ist vornehm?“ und erklärt: „Die moralischen Wertunterscheidungen sind entweder unter einer herrschenden Art entstanden, welche sich ihres Unterschieds gegen die beherrschte mit Wohlgefühl bewußt wurde – oder unter den Beherrschten, den Sklaven und Abhängigen jeden Grades. Im ersten Falle, wenn die Herrschenden es sind, die den Begriff ‚gut‘ bestimmen, sind es die erhobenen stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden. Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegenteil solcher gehobener stolzer Zustände zum Ausdruck kommt: er verachtet sie.“¹⁶⁶ Verachtung – so Nietzsche – trifft in der Herrenmoral den Feigen, Ängstlichen, Kleinlichen ebenso wie den Mißtrauischen, den sich Erniedrigenden, den bettelnden Schmeichler, den Lügner. Zwar helfe auch der vornehme Mensch dem Unglücklichen, aber nicht aus Mitleid, sondern aus einem Drang, den der Überfluß an Macht erzeugt. Die Sklavenmoral preise hingegen das Mitleid, die Hilfsbereitschaft, die Geduld, die Demut, die Freundlichkeit. „Die vornehme Seele hat Ehrfurcht

164 A. Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden, hg. v. A. Hübscher, Bd. 4, II, München 1985, S. 131ff.

165 F. Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Leipzig 1873, Nachdruck Darmstadt 1963, S. 85.

166 F. Nietzsche, Werke, hg. v. K. Schlechta, Bd. 3, 6. Aufl., München 1969, Nachdruck Frankfurt/M./Berlin/Wien 1984, S. 176.

vor sich.“¹⁶⁷ „Gut“ habe ursprünglich soviel bedeutet wie „vornehm“ und „edel“ im ständischen Sinne, und erst die radikale Umwertung der Werte durch Judentum und Christentum, der Kampf Judäas gegen Rom, habe zu einem Bedeutungswandel geführt. Zwar seien in der Renaissance die aristokratischen Werte wieder aufgelebt, aber die Reformation sei ein Aufstand des pöbelhaften Ressentiments dagegen gewesen, und durch die Französische Revolution sei die letzte Vornehmheit in Europa, die des 17. und 18. Jahrhunderts, endgültig besiegt worden.¹⁶⁸ Das Christentum vernichtete in Nietzsches Augen die vornehme Gesinnung, die Wohlgeratenheit der Römer.¹⁶⁹ An die Stelle der vornehmen Werte, der Herrenmoral setzte es eine Sklaven- und Mitleidsmoral.¹⁷⁰ Der einzige Vornehme im Neuen Testament ist für Nietzsche der römische Statthalter Pilatus.¹⁷¹

10. Der Takt und der christliche Gentleman

In seinem 1887 erschienenen Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ formulierte Ferdinand Tönnies, eine der Gründergestalten der deutschen Soziologie, den Gegensatz zwischen zwei Formen des sozialen Lebens. Als wichtigste Beispiele von Gemeinschaft nannte er die Familie, die Nachbarschaft und die Freundschaft, verbunden mit Haus, Dorf und Stadt. Charakteristisch dafür sei die gemeinsame Gesinnung, das Verständnis als die besondere Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenzuhalten.¹⁷² Gesellschaft sei hingegen ein Kreis von Menschen, die sich aufgrund eines Vertrages zusammengeschlossen

167 A. a. O., S. 196.

168 A. a. O., S. 142.

169 A. a. O., S. 664.

170 A. a. O., S. 679.

171 A. a. O., S. 657.

172 F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft (1887), Nachdruck Darmstadt 1988, S. 17.

hätten, aber wesentlich getrennt seien.¹⁷³ 1923 schrieb der Kölner Privatdozent Helmuth Plessner unter dem Eindruck der Politisierung des Gemeinschaftsgedankens auf seiten des linken und rechten Radikalismus, des – wie er sagte – internationalen und des völkischen Kommunismus, Bolschewismus und Faschismus, über die „Grenzen der Gemeinschaft“. Plessner geht in seiner Schrift aus von der Sympathie, die nicht nur die Jugendbewegung, sondern auch der soziale Radikalismus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg dem Gemeinschaftsgedanken entgegenbringt. „Unsere Zeit versteht sich nicht dazu, die Hoffnung aufzugeben, daß einmal überall mit offenen Karten gespielt werden kann und Offenheit, Ehrlichkeit, Brüderlichkeit auf Erden herrschen.“¹⁷⁴ Zu den lebendigsten Antrieben des Radikalismus rechnet Plessner das Christentum, zumal das reformatorische, wobei er sich auf Max Webers Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ von 1905 und die 1912 erschienenen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ von Ernst Troeltsch stützt. Der Protestantismus sei die Religion der Konzessionslosigkeit, und das Spezifikum des deutschen Luthertums erblickt er in dem Dualismus von Innerlichkeit und Körper, Geist und Gewalt, kampflosem geistigen Gemeinschaftskontakt und physisch bedingtem Egoismus. „Ritterlicher Geist, dem das Leben in seiner ganzen Fülle und seelisch-geistigen Tiefe ein Kampfplatz, darum aber auch ein edler Spielraum war, worin die Gesetze des Anstands, der gegenseitigen Achtung der Würde, der Unantastbarkeit der zentralen Elemente des Menschen beobachtet wurden, dieser Geist weicht dem Zwiespalt von seelisch-intellektuell motiviertem Pazifismus und von der Macht der Tatsachen aufgedrungenem Interessenegoismus.“¹⁷⁵ In der Ethik führe diese zu einem Wertrigorisismus, zur Vorstellung einer innerlichen Gemeinschaft der

173 A. a. O., S. 34.

174 H. Plessner, Grenzen der Gemeinschaft (1923), Nachdruck Frankfurt/M. 2002, S. 12.

175 A. a. O., S. 24.

Gewissen jenseits der gesellschaftlichen Lebensbezüge der Menschen. Angesichts dieses sozialetischen Radikalismus stellt Plessner die Frage, ob der Mensch sich nur an den Werten der Aufrichtigkeit und Direktheit, die die Gemeinschaft charakterisieren, orientieren soll und nicht auch an den Werten der Indirektheit, die die Gesellschaft bestimmen. Die Gegenwart habe allerdings die Gemeinschaft als Idol gewählt, wogegen mit der Gesellschaft die Erhaltung aller menschlichen Beziehungen verbunden werde. „Das Gesetz des Abstands gilt darum nichts mehr, die Vereinsamung hat ihren Zauber eingeübt. Die Tendenz nach Zerstörung der Formen und Grenzen fördert aber das Streben nach Angleichung aller Unterschiede. Mit der gesinnungsmäßigen Preisgabe eines Rechts auf Distanz zwischen Menschen im Ideal gemeinschaftlichen Aufgehens in übergreifender organischer Bindung ist der Mensch selbst bedroht.“¹⁷⁶

In der Gegenwart sieht Plessner zwei Feinde der Gesellschaft am Werk: Nietzsche und Marx, der eine Gesellschaftsfeind aus Aristokratismus, der andere Gesellschaftsfeind aus Sozialismus. Der eine hebe die Gesellschaft auf zugunsten des vornehmen einzelnen, der andere zugunsten der Gemeinschaft, und die Verschmelzung beider im Lebensgefühl heroischer Gemeinschaftsbejahung leiste die Jugendbewegung. „Für eine gesellschaftliche Lebensordnung wie immer, für eine Zivilisation, ... in welcher nichts auf Intimität, alles auf Abstand angelegt ist und nicht der Triumph des Wertes über den Zweck, sondern der Sieg des Spieles über den Ernst am höchsten geschätzt wird, für das Ethos der Grazie und Leichtigkeit ist diese Jugend nicht zu haben.“¹⁷⁷ Plessner verteidigt gegenüber diesem sozialen Radikalismus, der die Gemeinschaft gegen die Gesellschaft, die Kultur gegen die Zivilisation ausspielt, die gesellschaftliche Lebensordnung, die ihre Beziehungen unpersönlich gestaltet und alles pflegt, was aus der

176 A. a. O., S. 28.

177 A. a. O., S. 38.

Intimität zur Distanz, zur Verhaltenheit und Abstraktheit führt. In der Gesellschaft als Einheit des Verkehrs unbestimmt vieler einander unbekannter Menschen sollte das Ethos der Grazie herrschen: „... das gesellschaftliche Benehmen, die Beherrschung nicht nur der geschriebenen und gesetzten Konvention, die virtuose Handhabung der Spielformen, mit denen sich die Menschen nahekommen, ohne sich zu treffen, mit denen sie sich voneinander entfernen, ohne sich durch Gleichgültigkeit zu verletzen. Die Liebenswürdigkeit ist ihre Atmosphäre, nicht die Eindringlichkeit.“¹⁷⁸ Das Ethos der Distanz bestehe aus Distanz, Höflichkeit, Ehrerbietung und Aufmerksamkeit. Die Individualität ordne sich dem Zeremoniell unter. Zwar habe die Idee der zeremoniellen Ordnung unseres Verkehrs und sozialen Benehmens im Abendland vor allem in der Neuzeit durch das Vordrängen des Ich an Wert eingebüßt. Aber nach der Diskreditierung des Zeremoniells und dem Formenhaß des bürgerlichen Zeitalters sei ein „neuer Zwang zur Verteidigung des Zeremoniells aus Gründen einer Hygiene der Seele“ gefordert.¹⁷⁹ Daher verteidigt Plessner nicht nur die Logik der Diplomatie im geschäftlichen Leben, sondern spricht auch von der Hygiene des Takts im geselligen Verkehr. Zwar erleichtere die Etikette des Salons vieles, aber das öde Salonlöwentum lasse sich nur durch den sicheren Takt vermeiden, der jeden Menschen auf individuelle Weise zu nehmen wisse. „Takt ist die Bereitschaft, auf diese feinsten Vibrationen der Umwelt anzusprechen, die willige Geöffnetheit, andere zu sehen und sich selber dabei aus dem Blickfeld auszuschalten, andere nach ihrem Maßstab und nicht dem eigenen zu messen. Takt ist der ewig wache Respekt vor der anderen Seele und damit die erste und letzte Tugend des menschlichen Herzens.“¹⁸⁰ Das wichtigste Symptom des Taktes sei daher die Zartheit als das einzige Mittel, den geselli-

178 A. a. O., S. 80.

179 A. a. O., S. 87.

180 A. a. O., S. 107.

gen Verkehr angenehm zu gestalten. In der Sphäre des Taktes sollte es weder gut noch böse, weder wahr noch falsch geben, sondern nur die Werte des Wohltuns, die Hygiene größtmöglicher Schonung. Das Gegenteil taktvollen Verhaltens ist für Plessner die Moral der rücksichtslosen Aufrichtigkeit und des Wehetuns. Plessners Kritik trifft natürlich auch die kulturkritische Haltung und den sozialen Radikalismus, der die deutsche protestantische Theologie nach dem Ersten Weltkrieg kennzeichnet. Denn die Rezeption Nietzsches, Overbecks und Kierkegaards führte bei Karl Barth ebenso wie bei Friedrich Gogarten zu einer Absage an die bürgerliche Kultur, wie sie sich seit der Aufklärung in Deutschland entwickelt hatte. In seiner 1926 erschienenen Schrift „Illusionen“ sagte Gogarten allem Kulturidealismus seinen erbitterten Kampf an. Er wandte sich „gegen die Maßlosigkeit eines ... zivilisatorischen Imperialismus“ ebenso wie gegen das Verständnis der Kirche als „Anstalt für seelische Kulturvertiefung“.¹⁸¹ Der Abgrenzung dessen, was man als genuin christlich betrachtete, von der bürgerlichen Kultur fiel natürlich Rothes und Ritschls Konzeption der sittlich-religiösen Persönlichkeit ebenso zum Opfer wie das angelsächsische Ideal des christlichen Gentleman. Es war der Philosoph Karl Löwith, der das zeitgenössische Christentum aufforderte, das Ideal eines christlichen Gentleman im Namen der Mitleidsmoral der Demut und Nächstenliebe preiszugeben. Für diese Kritik an der Verbindung von Gentleman und Christ griff der protestantische Jude Löwith auf einen prominenten katholischen Autor zurück, nämlich auf Kardinal Newman. 1948 veröffentlichte die Yale University Christian Association einen Beitrag von Löwith mit dem Titel „Der christliche Gentleman“. Der aus Deutschland vertriebene Schüler Heideggers und Bultmanns hatte durch Vermittlung von Tillich und Reinhold Niebuhr eine Stelle als Dozent am Theologischen Seminar der Hartford University erhalten. Der Aufsatz war die ausgearbeitete Fassung einer der Chapel Spee-

181 F. Gogarten, Illusionen, Jena 1926. S. 20, 54.

ches, zu denen der Philosoph turnusmäßig verpflichtet war. Daß es sich um eine durchgängige Kritik des Ideals eines christlichen Gentlemans handelt, macht bereits der Untertitel deutlich: „Über die Schizophrenie eines gesellschaftlichen Ideals“. Zwischen einem Gentleman und einem Christen bestehen laut Löwith derart tiefgreifende Unterschiede, daß das Ideal eines christlichen Gentlemans ein Widerspruch in sich ist. Zunächst einmal sei das Ideal des Gentlemans überhaupt nicht christlichen Ursprungs und auch nicht nur in Europa zu Hause. Ein Gentleman sei ein Angehöriger der Oberklasse, überlegen durch Geburt, Charakter und Benehmen, einem bestimmten Kodex der Lebensart und Moral verpflichtet, ein Mann, dessen Haltung sich durch Schicklichkeit und Ungezwungenheit auszeichne, gekennzeichnet durch ausgeglichenes Temperament und perfekte Selbstkontrolle. Dank seines moralischen Trainings kenne er weder Furcht noch unduldsame Geiztheit. Er vermeide alle Extreme, Verschwendung ebenso wie Sparsamkeit. Statt dessen gehe er den goldenen Mittelweg. Das aber – so Löwiths These – sei genau das Ideal, das die klassische Ethik der Griechen mit dem Terminus „kaloskagathos“ bezeichne. Das blanke Gegenteil des *kaloskagathos*, des Edlen und Wohlerzogenen, sei der *banauos*, der Vulgäre. Der griechische Gentleman sei, wie es die aristotelische Ethik ausdrücke, *megalopsyches*, großmütig, großzügig, großherzig. Er gebe sein Geld generös für eine gute Sache aus, sei es der Tempel oder das Theater. Zu einer solchen Großzügigkeit gehöre nicht nur ein gesunder Stolz, sondern auch ein beträchtliches Vermögen. Er schätze seine Unabhängigkeit, sei durch und durch aufrichtig, ein Mann von Geschmack, in sich selber ruhend. „Er hat die Gabe, die richtigen Dinge zu tun und zu sagen, und die richtige Art, sie zu tun und zu sagen, und die richtige Gesellschaft, in der er sie tut und sagt. Seine Nächsten sind nicht die Nachbarn, sondern seinesgleichen.“¹⁸²

182 K. Löwith, Der christliche Gentleman, in: ders., Sämtliche Schriften, Bd. 3, Stuttgart 1985, S. 165.

Löwith zitiert einen bedeutenden anglikanischen Theologen und Kirchenmann, William Ralph Inge, Dean von St. Paul's Cathedral, mit dem Bonmot: „Wenn man zu einem anglikanischen Bischof sagte, du bist kein Christ, wäre er kaum erstaunt. Es wäre ein Diskussionsthema. Sagte man aber zu ihm, du bist kein Gentleman, spräche er wahrscheinlich nie wieder mit einem.“¹⁸³ Daß der christliche Gentleman in England und Neuengland ein gesellschaftliches Phänomen ist, daß es die Errungenschaft des christlichen Gentlemans sei, das Christliche mit dem Benehmen des Gentlemans derart zu verbinden, daß das Resultat als vollkommene Harmonie erscheint, all das wird von Löwith nicht bestritten. Wohl aber leugnet er die sachliche Berechtigung einer solchen Verbindung. Dahinter steht natürlich eine ganz bestimmte Vorstellung von dem, was ein Christ ist. Löwith beruft sich auf die orthodoxe, durch Augustins Sünden- und Gnadenlehre geprägte These, daß alle Tugenden der Heiden, also auch die Großzügigkeit und Großherzigkeit, die den Gentleman auszeichneten, nur glänzende Laster, Ausdruck des menschlichen Stolzes und damit der Sünde seien. Der Gentleman sei ein Mann von Welt, der Christ hingegen ein Nachfolger Christi, der sich dem Willen Gottes unterwirft, ob seiner Sünde Reue gegenüber Gott empfindet und sich in Demut übt. Die christliche Demut aber sei etwas ganz anderes als die Bescheidenheit des Gentlemans, die nur ein zeitweiliger Verzicht auf Privilegien sei. Die christlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe, will Löwith radikal unterschieden wissen von dem, was die Tugenden bei Aristoteles sind, der vernünftige Mittelweg zwischen den Extremen. Sie zeichneten sich gerade durch Radikalität aus und seien keineswegs die Vermeidung von Extremen, sondern selbst extrem. Demut meine mehr als Bescheidenheit und Nächstenliebe mehr als wohlwollende Herablassung. Löwiths Schluß lautet: „Wenn ein Gentleman mit sich selbst übereinstimmt, wird er zugeben müssen, daß seine Maßstäbe nicht jene eines Nach-

183 A. a. O., S. 166.

folgers Christi sind, sondern die Maßstäbe eines Weltmannes, nämlich Ehre und Anstand, Selbstachtung und Würde.“¹⁸⁴ Den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen einem Gentleman und einem Christen soll die Gestalt des Franziskus verdeutlichen, der durch Geburt, Erziehung und Auftreten ein Gentleman war, bevor er zum Nachfolger Jesu wurde und die guten Manieren der Gesellschaft aufgab. Den Grund für die radikale Diastase zwischen einem Gentleman und einem Christen meint Löwith in dem unterschiedlichen Verständnis von Moral in der griechischen Antike und im Christentum entdecken zu können. Für die Griechen habe die Moral mit den *mores*, den Sitten, Gewohnheiten und Manieren zusammengehört, während das Christentum zwar die moralische Empfindsamkeit vertieft, dafür aber die Moral von den Sitten, Gewohnheiten und Klassenunterschieden abgetrennt habe. „Es ist das Privileg, aber auch das Verhängnis der christlichen Ethik, daß ihre extremen Forderungen nach Liebe, Demut und Selbstaufopferung mit Gewohnheiten und Manieren nicht zu vereinbaren und adäquat zu verkörpern sind.“¹⁸⁵ Wenn sich aber trotz des von ihm konstatierten Gegensatzes zwischen Gentleman und Christ beide in der Vorstellung eines christlichen Gentlemans miteinander verbinden, dann ist das laut Löwith nur damit erklärbar, „daß sowohl die Lebensweise des Gentlemans als auch die des Christen entartet und abgesunken sind auf das Niveau durchschnittlichen Anstands. Die moderne Christenheit ist degeneriert, weil sie nicht nur in dieser Welt leben, sondern auch zu ihr gehören und von ihren Einrichtungen profitieren will. Und die Gentleman-Kultur ist degeneriert, weil die moderne Welt zur Massengesellschaft geworden ist, die keinen Platz mehr hat für den verfeinerten, distinguierten, wohlgeborenen Gentleman.“¹⁸⁶ Während Löwith nun aber den Verfall des Gentlemans als einen un-

184 Ebd.

185 A. a. O., S. 164.

186 A. a. O., S. 168.

umkehrbaren Prozeß betrachtet, sieht er für das Christentum durchaus die Chance, sich von seiner Bindung an die Kultur, zu der auch der Gentleman gehört, zu befreien und statt dessen Glaube an das Reich Gottes und Nachfolge Christi zu sein.

Allerdings gab es auch Autoren, die wie Plessner zunächst noch in der Weimarer Republik und später dann unter dem Eindruck des Nationalsozialismus für eine Rettung der bedrohten Werte humanen Zusammenlebens eintraten. Dabei konnte ganz im Gegensatz zu Löwith an das Christentum die Forderung herangetragen werden, Anstand und Takt zu kultivieren. Auf diese Weise erlebte der christliche Gentleman seine erneute Rechtfertigung. 1931 erschien ein Beitrag Thomas Manns mit dem Titel „Die Wiedergeburt der Anständigkeit“, in dem er sich für eben jene Zivilisation stark macht, die er 1918 in den „Betrachtungen eines Unpolitischen“ noch als genuin westlich von der deutschen Kultur unterschieden hatte. Damals hatte er den Unterschied von Kultur und Zivilisation mit dem von Geist und Politik, Seele und Gesellschaft verbunden und sich dafür auf Nietzsche berufen.¹⁸⁷ Am Ende der Weimarer Republik forderte er hingegen eine Besinnung auf das Menschenanständige und wendete sich gegen eine Zeitgenossenschaft, der „der Begriff des menschlich Anständigen weitgehend abhanden gekommen ist und die gegen allen Menschenanstand sich Dinge erlaubt oder wieder erlaubt, die unmöglich zu machen einer kritischen Humanität mit größter Mühe gelungen war“¹⁸⁸. Weihnachten 1942 verfaßte Dietrich Bonhoeffer für Freunde aus dem Widerstand einen autobiographischen Rechenschaftsbericht „Nach zehn Jahren“, in dem es unter der Überschrift „Qualitätsgefühl“ heißt: „Wenn wir nicht den Mut haben, wieder ein echtes Gefühl für menschliche Distanzen aufzurichten und darum persönlich zu kämpfen, dann kommen wir in einer Anarchie menschlicher Werte um.“¹⁸⁹ Das Wesen

187 Th. Mann, Gesammelte Werke, Bd. XII, Frankfurt/M. 1990, S. 31.

188 A. a. O., S. 653.

189 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (DBW 8), Gütersloh 1998, S. 31–33.

der Frechheit erblickt Bonhoeffer in der Mißachtung aller menschlichen Distanzen, einem Charakteristikum des Pöbels. Das Feilschen um die Gunst des Frechen und damit das Sichgemeinmachen mit dem Pöbel sei hingegen der Weg zur eigenen Verpöbelung. Man müsse wissen, was man sich und anderen schuldig sei, das Gefühl für menschliche Qualität und die Kraft zum Distanzhalten pflegen und dürfe nicht um materieller Vorteile willen zulassen, daß einem die Frechheit zu nahe tritt. „In anderen Zeiten mag es die Sache des Christentums gewesen sein, von der Gleichheit des Menschen Zeugnis zu geben; heute wird gerade das Christentum für die Achtung menschlicher Distanzen und menschlicher Qualität leidenschaftlich einzutreten haben.“¹⁹⁰ Man müsse selbst die falsche Verdächtigung unsozialer Gesinnung entschlossen in Kauf nehmen, um dem Prozeß der Verpöbelung der Gesellschaft entgegenzuwirken. Die politische Lage Deutschlands unter der Herrschaft des Nationalsozialismus verlange von den Deutschen eine Tugend, die ihrer lutherischen und idealistischen Tradition des Verständnisses von Beruf und Gehorsam fremd sei, nämlich Zivilcourage, die Notwendigkeit der freien, verantwortlichen Tat auch gegen Beruf und Auftrag. Angesichts des Widerstandes spricht Bonhoeffer von der „Geburtsstunde einer neuen adligen Haltung, die einen Kreis von Menschen aus allen bisherigen Gesellschaftsschichten verbindet“¹⁹¹. Diese Haltung zeichne sich aus durch die Achtung, die man sich selbst und anderen entgegenbringe, durch das Achten auf menschliche Qualitäten, den Verzicht auf Jagd nach Positionen, den Bruch mit dem Starkult, die Freude am verborgenen und den Mut zum öffentlichen Leben, die Rückkehr vom Snobismus zur Bescheidenheit, von der Maßlosigkeit zum Maß. Hinter dem, was Bonhoeffer hier beschreibt, erkennt man unschwer die sittliche Persönlichkeit des protestantischen Bürgers und den christlichen Gentleman wieder, den man bereits tot wähnte.

190 Ebd.

191 Ebd.

11. Der amerikanische Protestantismus und die Etikette der Demokratie

Was so unterschiedliche Autoren wie Newman, Kierkegaard, Nietzsche und Löwith teilen, ist die Überzeugung, daß das gute Benehmen des Gentleman nichts mit dem Verhalten zu tun hat, das vom Christen verlangt wird. Die Wohlgeratenheit des Gentleman ist, mit den Worten Nietzsches, Ausdruck einer aristokratischen Herrenmoral, die durch eine christliche Sklavenmoral verdrängt wurde. Insofern der Gentleman als das gelungenste Beispiel ziviler Verhaltensformen angesehen werden kann, bedeutet dies, daß man einen Graben aufreißt zwischen Christentum und Zivilität. Dieser Graben hat, wenn man sich nur die Entwicklung des Protestantismus vor Augen hält, ursprünglich nicht bestanden. Über die Sozialdisziplinierung, die das gesellschaftliche Leben durch Zuchtmaßnahmen regulierte, Erbauungsschriften, die Anweisungen gaben für das alltägliche Verhalten, die Adaption des höfischen Ideals guten Benehmens, die Erziehungsvorschriften für den Gentleman und die Konzeption geselligen Betragens bis hin zur Ausbildung des christlichen Gentleman hat der Geist des Protestantismus den Prozeß der Zivilisation vielmehr unterstützt. Die Vertreter des Protestantismus vermochten jedenfalls über Jahrhunderte hinweg keinen Widerspruch zwischen den ethischen Werten des Christentums und der Zivilität zu erblicken, sondern waren umgekehrt der Meinung, daß das Christentum einen wesentlichen Beitrag zur Zivilität leiste. Man berief sich auf den Dekalog, die alttestamentliche Spruchweisheit, die paulinischen Paränesen und das Gebot der Nächstenliebe. Die Studien von Max Weber und Ernst Troeltsch haben auf dem Hintergrund der Tatsache, daß der Prozeß der Zivilisation zunächst durch die westeuropäischen Staaten – die Niederlande, Frankreich und England – vorangetrieben wurde, und angesichts des Aufstiegs der Vereinigten Staaten, damit aber der Kombination von kapitalistischer Wirtschaftsform und demokratischem Regierungssystem,

dem Calvinismus als der in diesen Ländern vorherrschenden Gestalt des Protestantismus eine entscheidende Rolle in diesem Prozeß zugewiesen. Weber hat auf die systematische Selbstkontrolle als Merkmal der asketischen reformierten Frömmigkeit hingewiesen, das zu der für die westliche Moderne charakteristischen Kontrolle der Affekte und zur Rationalisierung des menschlichen Verhaltens geführt habe.¹⁹² Der Calvinismus ist zudem – so Troeltschs These – „zu einer christlichen Akzentuierung des demokratisch-liberalen Gedankens geworden und entfaltet die Tugenden der Selbständigkeit, Freiheit, Menschenliebe, christlichen Weltverbesserung“¹⁹³. Innerweltliche Askese und innerweltlicher Aktivismus sind für den Calvinisten ethische Pflicht. Die methodisch-rationale Lebensgestaltung des Puritaners entspricht in hohem Maße dem Arbeitsethos des bürgerlichen Geschäftsmannes, und die Regeln des geordneten Geschäftsverkehrs – Rechtmäßigkeit, Redlichkeit, Billigkeit und Gerechtigkeit – sind es schließlich, die dann auch die alltäglichen Sozialbeziehungen bestimmen. Denn sie verlangen vom einzelnen Menschen selbstverantwortliches Handeln und Selbstdisziplin, vor allem Kontrolle der eigenen Wünsche und Leidenschaften. Das führt zu einer grundlegenden Versachlichung der sozialen Beziehungen.¹⁹⁴ Die Zivilisierung der Wildnis, ein Grundthema nun gerade der calvinistisch-puritanisch geprägten amerikanischen Kultur, bedeutet nicht nur die Kultivierung der äußeren, sondern auch die der inneren und sozialen Natur.

Bereits Tocqueville hat in seinem zwischen 1835 und 1840 erschienenen Werk „Über die Demokratie in Amerika“ auf die Be-

192 M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), Nachdruck Gütersloh 1984, S. 132 ff.

193 E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Nachdruck Tübingen 1994, S. 791 f.

194 Vgl. P. Münch, *Die Kultur der Moderne*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1986, S. 139 f.; Ch. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994, S. 391 ff.

deutung der Religion für die Erhaltung des demokratischen Staatswesens in den Vereinigten Staaten hingewiesen. Denn die Siedler hätten ein demokratisches und republikanisches Christentum in die nordamerikanischen Kolonien mitgebracht, das die Errichtung der Republik und Demokratie im geschäftlichen Bereich begünstigt habe.¹⁹⁵ Auch legten die amerikanischen Prediger immer wieder dar, wie die Religion die Freiheit und Ordnung der demokratischen Gesellschaft fördert, so daß man oft nicht wisse, ob das Hauptziel der Religion darin bestehe, die ewige Glückseligkeit im Jenseits oder das Wohlergehen im Diesseits zu erwirken.¹⁹⁶ Tocqueville hat auch den amerikanischen Umgangsformen seine Aufmerksamkeit geschenkt. Trotz eines für einen französischen Adligen verständlichen Bedauerns über den Verlust aristokratischer Umgangsformen vermag er nicht in die Kritik der demokratischen Verhaltensregeln in Amerika einzustimmen. „In den Demokratien sind die Umgangsformen niemals so verfeinert wie in den aristokratischen Völkern; nie aber erscheinen sie auch so roh. Man vernimmt weder die derben Worte des Pöbels noch die edle und gewählte Ausdrucksweise der großen Herren. Die Sitten haben oft etwas Gewöhnliches, aber sie sind weder brutal noch unterwürfig.“¹⁹⁷ Die Umgangsformen in einer demokratischen Gesellschaft seien weder so kunstvoll noch so geregelt wie in einer Aristokratie, dafür aber aufrichtiger. Sie bildeten gleichsam einen recht groben Schleier, durch den die persönlichen Gefühle und Gedanken des Individuums leicht durchscheinen. Form und Inhalt des menschlichen Verhaltens seien hier enger miteinander verbunden. Zwar ist für die Etablierung dieser egalitären Umgangsformen die puritanische Affektkontrolle und Selbstdisziplinierung maßgeblich gewesen. Aber auch in Amerika war es die Aufklärung, die diese Verhaltensmuster samt den dazugehörigen Lebensregeln

195 A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, hg. v. J. P. Mayer, München 1976, S. 332 f.

196 A. a. O., S. 616.

197 A. a. O., S. 710.

aus ihrem altcalvinistischen Kontext herauslöste. Benjamin Franklin berichtet in seiner Autobiographie, wie er dadurch der presbyterianischen Kirche seiner Heimatstadt Philadelphia entfremdet worden sei, daß der dortige Pfarrer nicht in der Lage gewesen sei, die in den biblischen Texten enthaltene Moral in praktische Verhaltensregeln für den Alltag umzuformen. „Allein seine Predigten waren . . . uninteressant und unerbaulich“, schreibt Franklin, „weil dadurch nicht ein einziger sittlicher Grundsatz eingeprägt oder geltend gemacht wurde und sie eher darauf abzielten, uns zu Presbyterianern als zu guten Bürgern zu machen . . . : 1. den Sabbat heilig zu halten; 2. die Heilige Schrift fleißig zu lesen; 3. den Gottesdienst gehörig zu besuchen; 4. am Sakramente teilzunehmen; 5. den Dienern Gottes die schuldige Achtung zu bezeigen.“¹⁹⁸ Was Franklin statt dessen suchte, war eine Summe von praktischen Regeln für das zivile Verhalten eines Bürgers in der amerikanischen Gesellschaft. Er gelangte schließlich zu einem Katalog von dreizehn Tugenden, die durchaus noch den puritanischen Hintergrund erkennen lassen, und er empfahl, diese Tugenden regelrecht einzuüben, um das Verhalten durch sie zu steuern. Bei den Tugenden handelt es sich um Mäßigkeit, Schweigen, Ordnung, Entschlossenheit, Genügsamkeit, Fleiß, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Reinlichkeit, Gemütsruhe, Keuschheit und Demut. Ganz im Sinne eines aufgeklärten Christentums heißt die der Demut zugeordnete Lebensregel: „Ahme Jesus und Sokrates nach.“ Zur Mäßigkeit wird die Regel ausgegeben: „Iß nicht bis zum Stumpfsinn, trink nicht bis zur Berausung.“ Zum Schweigen: „Sprich nur, was anderen und dir selbst nützen kann; vermeide unbedeutende Unterhaltung.“ Zum Fleiß: „Verliere keine Zeit; sei immer mit etwas Nützlichem beschäftigt; entsage aller unnützen Tätigkeit.“ Zur Aufrichtigkeit: „Bediene dich keiner schädlichen Täuschung; denke unschuldig und gerecht, und wenn du sprichst, so sprich danach.“ Zur Mäßigung: „Vermeide Extreme; hüte dich, Beleidigung-

198 B. Franklin, Sein Leben von ihm selbst erzählt, Berlin 1946, S. 97 f.

gen so tief zu empfinden oder so übel aufzunehmen, als sie es nach deinem Dafürhalten verdienen.“¹⁹⁹

Franklins knapper Katalog von Lebensregeln hat rasch Eingang in die amerikanischen Schulbücher gefunden. Man darf allerdings nicht vergessen, daß es eine relativ homogene Gesellschaft war, für die er diesen Katalog entwarf. Wohl war die amerikanische Gesellschaft Mitte des 18. Jahrhunderts bereits heterogener als zu Zeiten der Neuenglandtheokratie. Doch verglichen mit den europäischen Gesellschaften war sie doch äußerst homogen. Es handelte sich um eine Gesellschaft von weißen, angelsächsischen, puritanischen, selbständigen Bürgern ohne aristokratische Oberschicht mit einem nachahmenswerten Verhaltenskodex. Dadurch daß der einzelne an der Erledigung von Aufgaben der überschaubaren Gemeinschaft immer mit beteiligt und eine solche Beteiligung auch gewünscht war, kam es zu keinem grundsätzlichen Konflikt zwischen den Interessen des einzelnen und der Gemeinschaft. Franklins Lebensregeln sind letztlich auf solch einen gesellschaftlichen Kontext zugeschnitten, aber sie haben das Verhalten der Amerikaner langfristig geprägt. Sie klingen unverkennbar nach in den Lebensempfehlungen, die Andrew Carnegie, das Musterbeispiel eines erfolgreichen *Selfmademan*, 1855 in einer Rede vor Studenten in Pittsburgh gab: „Sie alle wissen, daß es keinen echten, achtenswerten Erfolg im Leben gibt, wenn sie nicht ehrlich, wahrhaftig sind und nicht faire Geschäfte machen.“²⁰⁰ Allein ein Verhalten, das geprägt ist durch die Grundtugenden Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit und Fairneß, ist in der Gesellschaft erfolversprechend. Wie bei Franklin wird das Einhalten der durch einfache Lebensregeln vermittelten Tugenden als etwas angesehen, das zugleich nützt und zum Wohlstand führt. Im Hintergrund steht die Ethik der Aufklärung, die zwischen moralischem Handeln und Eigennutz keinen Widerspruch sieht. Die

199 A. a. O., S. 99 f.

200 P. Münch (Anm. 194), S. 312.

Amerikaner erwarten von den einzelnen von Jugend an einen eigenen Beitrag zum gesellschaftlichen Wohl, und der einzelne darf damit rechnen, daß ihm dieser Beitrag durch entsprechende Schätzung und Zuneigung belohnt wird. Es gehört zu den frühzeitig eingprägten Lebensregeln, sich bei andern durch gutes Benehmen und freiwillige Leistungen beliebt zu machen. Der persönliche Erfolg hängt wesentlich davon ab, ob es einem gelingt, sich dadurch in der Gesellschaft positiv zu präsentieren. Man hat daher den amerikanischen Individualismus mit Recht als einen angepaßten Individualismus charakterisiert, der sich nicht außerhalb, sondern in der Gesellschaft verwirklicht.²⁰¹

Die Debatten der Kommunitarier über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft haben erneut deutlich gemacht, daß eine demokratische Gesellschaft wie die amerikanische bestimmte Tugenden voraussetzt, um funktionieren zu können. Es gab stets eine breite Strömung in der amerikanischen Politik, die mit solchen sozialen Bürgertugenden rechnete und die auch mit dem Vordringen eines individualistischen Liberalismus nicht versiegte.²⁰² Selbst Locke, den man gerne als einen Inspirator der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bezeichnet, ist alles andere als ein schrankenloser liberaler Individualist. Seine Gedanken zur Erziehung des Gentleman machen ja gerade deutlich, daß Liberalität sowohl Religion als auch Tugenden und gutes Benehmen impliziert. Auf diesem Hintergrund ist die Wiederentdeckung liberaler Tugenden in der zeitgenössischen amerikanischen Diskussion zu sehen. In seinem 1992 erschienenen Werk „Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State“ erklärte William A. Galston, daß die Funktionsfähigkeit der liberalen Gesellschaft abnehme, wenn die Zahl der nicht tugend-

201 A. a. O., S. 396 ff.

202 Vgl. J. T. Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse*, in: *The Journal of American History* 14 (1), S. 9 ff.

haften Bürger steige.²⁰³ Er legte einen Tugendkatalog vor, auf dem sich neben solchen Eigenschaften wie Mut, Gesetzesgehorsam, Loyalität, Treue auch Pünktlichkeit, Zuverlässigkeit, Anpassungsfähigkeit und Höflichkeit finden, Eigenschaften, die zum traditionellen Kanon guten Benehmens gehören.²⁰⁴ Genau diese nicht angeborenen Eigenschaften müssen den Bürgern einer liberalen Gesellschaft durch Erziehung vermittelt werden, damit die liberale Gesellschaft selbst aufrechterhalten werden kann. Eine solche Gesellschaft verlangt von ihren Bürgern Toleranz gegenüber anderen, Selbstdisziplin, Reflektiertheit, Selbstkritik, Mäßigung und ein angemessenes Maß an politischem Engagement.²⁰⁵ Die Überlegungen der Kommunitarier knüpfen, wie man unschwer erkennen kann, an Tocquevilles Auffassung an, daß die puritanische Variante des Protestantismus den demokratischen Charakter der amerikanischen Gesellschaft entscheidend geprägt und dazu geführt hat, daß sich Sitten und Verhaltensweisen ausgebildet haben, die zum Funktionieren der amerikanischen Demokratie wesentlich beitragen. Denn wenn dem so ist, dann muß auch umgekehrt gelten, daß solche Sitten und Verhaltensweisen durch Erziehung vermittelt werden müssen, um die demokratische, liberale Gesellschaft zu stützen.

Angesichts dieser Diskussion wundert es nicht, daß 1998 ein Buch erschien mit dem Titel „Civility. Manners, Morals, and the Etiquette of Democracy“. Der Autor, Stephen L. Carter, definiert „civility“ folgendermaßen: „I have in mind an attitude of respect, even love, for our fellow citizens, an attitude ... that has important political and social implications. Moreover, civility is a moral issue, not just a matter of habit or convention: it is morally better to be civil than to be uncivil.“²⁰⁶ Carter verleugnet nicht seinen

203 W. A. Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge 1992, S. 220.

204 A. a. O., S. 213 ff.

205 S. Macedo, *Liberal Virtues*, Oxford 1990, S. 2.

206 S. L. Carter, *Civility*, New York 1998, S. XII.

christlichen Hintergrund, und er bezieht sich auch vielfach auf protestantische Predigten des 18. und 19. Jahrhunderts. Doch er glaubt, daß seine Argumente für die Zivilität auch ohne diesen Hintergrund nachvollziehbar seien. Zivilität – so lautet seine These – ist die Summe der Opfer, die wir für das Zusammenleben erbringen müssen. Und zwar nicht nur, weil dadurch das Zusammenleben leichter wird, sondern auch als Zeichen des Respekts gegenüber unseren Mitbürgern, die dadurch als gleich anerkannt werden. Regeln der Zivilität sind daher zugleich moralische Regeln.²⁰⁷ Carter knüpft dort an, von wo wir unseren Ausgang genommen haben, bei dem Anstandstraktat des Erasmus von Rotterdam und dessen Begriff von Zivilität. Zivilisiert zu sein bedeutet danach zu begreifen, daß sich unser Verhalten in der Gesellschaft nach bestimmten Regeln richtet, die unsere Freiheit mit Rücksicht auf die anderen beschneiden.²⁰⁸ So gesehen hängt Zivilität aufs engste zusammen mit dem, was in der jüdisch-christlichen Tradition unter dem Begriff der Nächstenliebe firmiert, da ebenso wenig wie die geforderte Nächstenliebe die Pflicht zur Zivilität davon abhängt, ob wir die anderen mögen. Und ebenso wie das Gebot der Nächstenliebe ist das der Zivilität nicht nur negativ. Es gebietet nicht nur, den anderen nicht zu verletzen, sondern es verlangt auch, sich gut zu ihm zu verhalten. Um zu zeigen, wie Moral, Zivilität und Christentum zusammengehören, zitiert Carter den evangelikalen englischen Parlamentarier William Wilberforce: „God Almighty has set before me two great objects, the suppression of the slave trade and the reformation of manners.“²⁰⁹ Und was er am Schluß seines Buches bietet, ist ein Katalog demokratischer Anstandsregeln. Außer den bereits erwähnten Momenten, die im Gebot der Zivilität enthalten sind, gehört dazu der Respekt vor dem anderen, gerade auch dann, wenn wir mit ihm

207 A. a. O., S. 11.

208 A. a. O., S. 15.

209 A. a. O., S. 100.

nicht übereinstimmen, ebenso wie die Pflicht, ihm zuzuhören im Wissen um die Möglichkeit, daß er recht hat und wir irren. In einer der jüngsten Erscheinungen zu dem momentan allgegenwärtigen Thema „Manieren“ findet sich die von Carter inspirierte treffende Bemerkung: „Zivilität heißt nichts anderes als die zuverlässige Kontrolle unserer Instinkte im öffentlichen Raum. Man kann sich zwei Säulen für dieses sensible Konstrukt vorstellen: Vertrauen und Großmut. Je höher die zivile Kultur bei einer Person oder auch in einer Gesellschaft ausgeprägt ist, desto affirmativer wird sie praktiziert werden. Ihr Niveau bemißt sich danach, ob sie die bloße Negativität, also das Unterlassen bestimmter Übergriffe in fremde Gefilde, schon hinter sich gelassen und sich zur Freiwilligkeit der Güte aufgeschwungen hat. Im Ideal des Gentleman hat diese zivile Kultur eine geradezu spielerische Ebene erreicht.“²¹⁰

12. Schluß

In seiner 1981 erschienenen „Ethik“ hat Trutz Rendtorff die Umgangsformen als Konkretisierung des Aufbaus und der Erneuerung von Kultur im Alltag charakterisiert. Sie ermöglichten die Verlässlichkeit des individuellen Verhaltens und seien Veralltäglichungen von Tugenden. „Ein Mensch mit guten Umgangsformen kann sich überall bewegen und ist insofern selbständig, als er nicht auf eine bestimmte und vertraute Umwelt beschränkt ist.“²¹¹ Umgangsformen überbrückten Fremdheit, ließen sie aber zugleich gelten und seien daher Formen des Respekts vor dem anderen. Es handle sich um Formen der Bändigung von Gewalt nicht nur zwischen Individuen, sondern auch zwischen Gruppen und Völkern. Wie Plessner wendet Rendtorff sich gegen die von Protest- und Jugendbewegungen immer wieder favorisierte Unmittelbarkeit des Selbstausdrucks verbunden mit dem Vorwurf der Verstellung,

210 M. Scherer, Der Gentleman, 2. Aufl., München 2003, S. 72.

211 T. Rendtorff, Ethik, Bd. II, Stuttgart 1981, S. 98.

der sich gegen die Förmlichkeit eines vermittelten Umgangs mit Menschen richtet. „Umgangsformen stellen eine Art Verfremdung dar, aber doch nicht mehr und nicht anders, als das von Kultur überhaupt gilt.“²¹² Elias hat den Prozeß der Zivilisation als einen Vorgang beschrieben, bei dem die Bereitschaft, Dissens und Konflikt gewalttätig zu lösen, zunehmend ersetzt wird durch gewaltfreie Lösungsmodalitäten. Es ist der gesellschaftliche Zwang zum Selbstzwang, der den Menschen aus seiner Animalität befreit und dem Zusammenleben ein hohes Maß an Rationalität verleiht. Es ist kaum zu leugnen, daß der Geist des Protestantismus an den unterschiedlichen Etappen dieses Prozesses entscheidenden Anteil gehabt hat. Die Bändigung der Affekte, die Ausbildung des Respekts gegenüber dem anderen, die Verfeinerung der Umgangsformen – zu allem, was die zivile Kultur der Neuzeit ausmacht, hat der Protestantismus seinen Beitrag geleistet. Elias publizierte sein Opus magnum, den „Prozeß der Zivilisation“, 1939 im Schweizer Exil. Es läßt sich unschwer erahnen, weshalb er diesen Prozeß nicht als etwas bereits Abgeschlossenes betrachten konnte. Sowohl zwischenstaatliche als auch innerstaatliche Spannungen müssen allererst überwunden werden, um jenes Stadium zu erreichen, in dem sich die Selbstzwänge auf jene Restriktionen beschränken, die nötig sind, damit die Menschen möglichst störungsfrei und furchtlos miteinander leben, arbeiten und genießen können. Am Ende des Buches von Elias steht der Ausblick auf das Glück des Menschen, das dauerhafte Gleichgewicht zwischen seinen gesellschaftlichen Aufgaben und seinen persönlichen Neigungen. „Erst wenn der Aufbau der zwischenmenschlichen Beziehungen derart beschaffen ist, wenn die Zusammenarbeit der Menschen, die die Grundlage für die Existenz jedes einzelnen bildet, derart funktioniert, daß es für alle, die in der reichgegliederten Kette der gemeinsamen Aufgaben Hand in Hand arbeiten, zum mindesten möglich ist, dieses Gleichgewicht zu finden, erst dann werden die

212 A. a. O., S. 99.

Menschen mit größerem Recht von sich sagen können, daß sie zivilisiert *sind*. Bis dahin sind sie bestenfalls im Prozeß der Zivilisation. Bis dahin werden sie sich immer von neuem sagen müssen: „Die Zivilisation ist noch nicht abgeschlossen. Sie ist erst im Werden.“²¹³

213 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. 2, Frankfurt/M. 1997, S. 464 f.

Axel Noack

Ansprache zur Morgenandacht¹

Zieh ein zu deinen Toren

Zieh ein zu dei-nen To - ren, sei mei-nes Her-zens
 Gast, der du, da ich ge-bo - ren, mich neu ge-
 bo - ren hast, o hoch-ge - lieb - ter Geist
 des Va - ters und des Soh - nes, mit bei - den
 glei-chen Thro-nes, mit bei-den gleich ge - preist.

8. Du, Herr, hast selbst in Händen / die ganze weite Welt, / kannst Menschen-herzen wenden, / wie dir es wohlgefällt; / so gib doch deine Gnad / zu Fried und Liebesbanden, / verknüpf in allen Landen, / was sich getrennet hat.

10. Beschirm die Obrigkeiten, / richt auf des Rechtes Thron, / steh treulich uns zur Seiten; / schmück wie mit einer Kron / die Alten mit Verstand, / mit Frömmigkeit die Jugend, / mit Gottesfurcht und Tugend / das Volk im ganzen Land.

11. Erfülle die Gemüter / mit reiner Glaubenszier, / die Häuser und die Güter / mit Segen für und für. / Vertreib den bösen Geist, / der dir sich widersetzt / und, was dein Herz ergötzet, / aus unsern Herzen reißt.

13. Richt unser ganzes Leben / allzeit nach deinem Sinn; / und wenn wir's sol-len geben / ins Todes Rachen hin, / wenn's mit uns hier wird aus, / so hilf uns fröhlich sterben / und nach dem Tod ererben / des ewgen Lebens Haus.

¹ Gehalten am 24. Januar 2004 bei der Begegnungstagung zwischen den Mitgliedern des Rates der EKD und den Leitenden Geistlichen der Gliedkirchen.

Liebe Schwestern und Brüder,

nachdem wir nun schon in dem schönen Lied von der Jugend, von Gottesfurcht und Tugend gesungen haben, hätte ich die rechte Freude daran, nun auch ein Bibelwort zu suchen, das sich dem Thema „Manieren“ zuwendet. Das liebe Evangelium hält dazu einiges bereit, und es kommen ganz gewiß auch sehr unbekannte Texte zum Vorschein. Oder kennen Sie die Geschichte aus dem 2. Könige-Buch, Kapitel 2?

„Und der Prophet Elisa ging hinauf nach Bethel. Und als er den Weg hinanging, kamen kleine Knaben zur Stadt heraus und verspotteten ihn und sprachen zu ihm: Kahlkopf, komm herauf! Kahlkopf, komm herauf!

Und er wandte sich um, und als er sie sah, verfluchte er sie im Namen des HERRN. Da kamen zwei Bären aus dem Walde und zerrissen zweiundvierzig von den Kindern.“

Das ist ganz schön heftig und eignet sich überhaupt nicht für eine Morgenandacht, wiewohl die Folgen schlechten Benehmens sofort und überdeutlich sichtbar werden, was ja von hoher pädagogischer Wirksamkeit sein soll. Weil eine Morgenandacht aber nicht verschrecken soll, habe ich uns vielmehr einen sehr bekannten Bibeltext ausgesucht und lese uns aus dem Philipperbrief im 4. Kapitel:

„Freuet euch in dem Herrn allewege, und abermals sage ich: Freuet euch!

Eure Güte laßt kund sein allen Menschen! Der Herr ist nahe!

Sorgt euch um nichts, sondern in allen Dingen laßt eure Bitten in Gebet und Flehen mit Danksagung vor Gott kundwerden!

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus.“

Die meisten von Ihnen sind selbst Predigerinnen und Prediger bzw. regelmäßige Predigthörerinnen und Predigthörer und werden also den Schluß als den bei uns üblichen normalen Predigtschluss sofort erkannt haben. Aber nun lese ich noch die Verse im

unmittelbaren Anschluß, also den Teil, der beim „Happy-End“ der Predigt gewöhnlich ausgeblendet wird. Da ist dann sofort von Tugend und guten Manieren die Rede:

„Weiter, liebe Brüder: Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was einen guten Ruf hat, sei es eine Tugend, sei es ein Lob – darauf seid bedacht!

Was ihr gelernt und empfangen und gehört und gesehen habt an mir, das tut; so wird der Gott des Friedens mit euch sein.“

So ganz ist wohl nicht einzusehen, warum wir die Predigthörerinnen und -hörer nicht mit dieser freundlichen Mahnung entlassen. Klingt das zu sehr nach moralisch erhobenem Zeigefinger? Denn das scheint im Bibeltext ja deutlich und ist ja wohl auch sonst beim Apostel Paulus anzutreffen, daß das, was an Tugend und ehrbaren Haltungen im praktischen Leben, sozusagen im Alltag des Christseins, dann, wenn die Predigt zu Ende ist und die Leute nach Hause gehen, was da aufzuzählen ist, auch das ist ein Ausfluß der Gnade Gottes. Paulus ermahnt aufgrund der Barmherzigkeit Gottes, die uns widerfahren ist. Und er kommt schließlich sogar zum Hinweis auf die guten Manieren. Das wäre ja nun auch so recht nach lutherischem Verständnis. Nicht mit guten Manieren verdiene ich mir meinen Platz im Himmel, sondern aus der erfahrenen Gnade Gottes kommen Güte, Menschenfreundlichkeit und ehrbarer und achtsamer Umgang miteinander, was man im Alltag als gute Manieren bezeichnet. Vielleicht ist es schon sozusagen ganz hilfreich, heute morgen einmal daran zu denken, daß es nicht nur große Lehrgebäude und pädagogische Weisheiten sind, die den Menschen anleiten können, manierlich und achtsam zu leben, sondern daß es auch die Freude über die erfahrene Nähe Gottes sein kann, die Menschen in dieser Hinsicht verändert und prägt, weil sie eben hilft, aus dieser Güte Gottes auch mein Gegenüber freudig, gütig und achtsam zu behandeln. Gestern sind ja schon viele bedeutende Männer zitiert worden, lassen Sie mich einen zitieren, der in meiner Kirche gebürtig ist – aus Schönhausen in der Altmark kommt bekanntlich Fürst Bismarck. Bei einem Tischgespräch im Jahre 1870 sagt er folgendes:

„Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zusammenleben kann in geordneter Weise, das Seine tun und jedem das Seine lassen, begreife ich nicht. Wie sonst soll man die Vorrechte anderer ertragen und seine Pflicht tun? Hätte ich die wundervolle Basis der Religion nicht, so wäre ich dem ganzen Hofe schon längst mit dem Sitzzeug ins Gesicht gesprungen. Denn warum, wenn es nicht göttliches Gebot ist, warum soll ich mich denn diesen Hohenzollern unterordnen? Es ist eine schwäbische Familie, die nicht besser ist als meine und die mich dann gar nichts angeht.“ Stellen Sie sich das ruhig einmal etwas bildlich vor, wie der nicht gerade schwächliche Bismarck seinem Kaiser mit dem „Sitzzeug“ ins Gesicht springt! Er tut es nicht. Nicht wegen besonderer Hochachtung, sondern als Folge seiner christlichen Überzeugung.

Freilich, auch der Frömmste wird manchmal aus der Haut fahren und sich unmanierlich benehmen können. Wir wollen da gar nicht stolz darauf sein, daß wir als Christen so viel besser sind. Große Gottesnähe impliziert nicht automatisch gute Manieren. Dazu und gewissermaßen zum Trost habe ich Ihnen ein Foto aus unserem hallischen Dom abgedruckt. Hier wird Ihnen deutlich gezeigt, selbst Engel, denen man ja eine besondere Gottesnähe nachsagt, können zu ungebührlichem Verhalten neigen und einander prügeln.

Das alles soll uns wohl auch etwas bescheiden machen oder hoffentlich anleiten dazu, daß wir die erfahrbare Nähe Gottes, sein Mitunssein und sein treues Geleit auch für diesen Tag erbitten müssen. Und das ist wohl der Sinn der Morgenandacht, wir werden manierlich miteinander umgehen, wenn wir uns der Liebe Gottes gewiß sind, und darum laßt uns bitten mit dem nächsten Lied. Das relativ unbekannte Lied stammt, und hier muß ich einen kleinen Werbeblock einschieben, von dem Pfarrer Benjamin Schmolck, der im niederschlesischen Schweitnitz, heute Switnica, über 30 Jahre lang Pfarrer an einer der berühmten „Friedenskirchen“ gewesen ist, die zu besichtigen sich nun wirklich für je-

den lohnt. Sie ist in einem wunderbaren Zustand restauriert und auf die UNESCO-Liste wertvoller Denkmale gesetzt worden. Nach dem Dreißigjährigen Krieg, als durch Friedensschluß den Protestanten in Böhmen erlaubt wurde, am Rande der Stadt, ohne die Verwendung von Steinen, eigene Kirchen zu bauen, ist sie entstanden. Eine architektonische Meisterleistung. So etwas hat man einfach noch nicht gesehen. Eine Kirche, gebaut nur aus Holz und Lehm, versucht diese Bauweise des Fachwerkbaus bis ins letzte auszureizen, so daß darin 7000 Menschen Platz finden.

Von dem dortigen Pfarrer, Benjamin Schmolck, kennen wir viele Lieder, z. B.:

Schmückt das Fest mit Maien (EG 135),

Tut mir auf die schöne Pforte (EG 166),

Liebster Jesu, wir sind hier (EG 206).

Und eben auch das Gebetslied „Herr, höre, Herr, erhöhe“ (EG 423).

Auch darin ist von Tugend die Rede. Im Grunde genommen ist es ein Gebet um Gottes Schutz und Geleit durch unsere Zeiten. Er allein ist wirkliche Quelle und Kraft, das Leben miteinander mahnend zu gestalten.

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus.

Weiter, liebe Schwestern und Brüder: Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was einen guten Ruf hat, sei es eine Tugend, sei es ein Lob – darauf seid bedacht!

Amen.

Herr, höre, Herr, erhöere

Herr, hö - re, Herr, er - hö - re, breit dei - nes
 Na - mens Eh - re an al - len Or - ten aus; be -
 hü - te al - le Stän - de durch dei - ner All - macht
 Hän - de, schütz Kir - che, Ob - rig - keit und Haus.

3. Gib du getreue Lehrer / und unverdroßne Hörer, / die beide Täter sein; / auf Pflanzen und Begießen / laß dein Gedeihen fließen / und ernte reiche Früchte ein.
4. Laß alle, die regieren, / ihr Amt getreulich führen, / schaff jedermann sein Recht, / daß Fried und Treu sich müssen / in unserm Lande küssen, / und segne beide, Herrn und Knecht.
5. Wend ab in allen Gnaden / so Feu'r- als Wasserschaden, / treib Sturm und Hagel ab, / bewahr des Landes Früchte / und mache nicht zunichte, / was deine milde Hand uns gab.
6. Gib uns den lieben Frieden, / mach alle Feind ermüden, / verleih gesunde Luft, / laß keine teuren Zeiten / auf unsre Grenzen schreiten, / da man nach Brot vergebens ruft.
7. Die Hungrigen erquicke / und bringe die zurücke, / die sonst verirret sein. / Die Witwen und die Waisen / wollst du mit Troste speisen, / wenn sie zu dir um Hilfe schrein.
8. Sei allen Kindern Vater, / den Müttern sei Berater, / den Kleinen gib Gedeihn; / und ziehe unsre Jugend / zur Frömmigkeit und Tugend, / daß sich die Eltern ihrer freun.
9. Komm als ein Arzt der Kranken, / und die im Glauben wanken, / laß nicht zugrunde gehn. / Die Alten heb und trage, / auf daß sie ihre Plage / geduldig mögen überstehn.
10. Bleib der Verfolgten Stütze, / die Reisenden beschütze, / die Sterbenden begleit / mit deinen Engelscharen, / daß sie in Frieden fahren / zur ewgen Ruh und Herrlichkeit.