

JENSEITS DER LEYENDA NEGRA

Humanistisch-Pragmatisches Denken im Sinne eines konkreten sozialen Handelns im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts

0. EINLEITUNG ZUM PROBLEM

Dieses Kolloquium legt den Schwerpunkt auf das postfrankistische Spanien und will einen Beitrag zu einem anderen Spanienbild in Deutschland leisten, das nicht von Klischeevorstellungen geprägt ist.

Man wird sich zu Recht fragen, was nun mein Beitrag mit diesem Thema, also dem gegenwärtigen Spanien zu tun hat. Es hat zwar nur indirekt mit dem öffentlichen gegenwärtigen Alltagsbild von Spanien in Deutschland zu tun, so doch aber mit einigen „schwarzen Legenden“ über Spanien innerhalb eines Teils der Geisteswissenschaften, hier speziell innerhalb der Philologie bis hin zur modernen Literaturwissenschaft, die die Jahrhunderte mit eindrucksvoller Hartnäckigkeit überdauert haben.

Eines dieser Alltagsbilder, das bis in die Gegenwart hineinreicht und auch die Geisteswissenschaften immer noch, wenn auch immer weniger prägen, ist das eines im 16. und 17. Jahrhundert von Jesuiten, Kirche und einem absolutistischen Staat beherrschten Spaniens, eines despotischen, rückgewandten Landes, in dem kein blühendes Mittelalter, keine richtige Renaissance und keine Aufklärung stattfanden. Dies alles wurde von Spanien im Vergleich zu den Kulturen Italiens, Frankreichs und Englands immer wieder gesagt und geschrieben. Manche Publikationen haben auch in Deutschland diese schiefen Bilder korrigiert oder bestätigt.

Dieses Bild vom 16. und 17. Jahrhundert in bestimmten zentralen Feldern ist aber noch nicht ganz berichtigt worden¹; ganz im Gegenteil: Hier herr-

1 Das war eines der Ziele meiner Arbeit *Von den Ähnlichkeiten und Differenzen. Ehre und Drama des 16. und 17. Jahrhunderts in Italien und Spanien* (1993). Der vorliegende Beitrag geht von dieser Untersuchung aus. Für eine Detaildiskussion verweise ich auf diese.

schen noch bis in die jüngste Zeit Irrbilder, so z.B. über die Rolle von Kirche und Staat bei der Regelung von familiären, ethnischen und Glaubenskonflikten, wie z.B. bei der Konfliktbefriedung von Ehebruchsfällen oder über das komplexe Problem der Verfolgung der *conversos*, und zwar unter völliger Mißachtung des damaligen Schrifttums bzw. eines Teils der modernen Wissenschaftsliteratur. Ein berühmtes Beispiel ist etwas das Buch von Sicoff (1960) über das Juden- und *conversos*-Problem in Spanien zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert.

Im Zusammenhang dieses Kolloquiums und im Rahmen der üblichen Einschränkungen eines Artikels möchte ich mich ausschließlich auf das Problem der Ehre in Verbindung mit Ehebruch und Rache in der Jurisprudenz und Moralthologie der Zeit einerseits, und in den Ehrendramen andererseits konzentrieren. Dieser Bereich, in dem noch heute unzutreffende Behauptungen zirkulieren, gibt *pars pro toto* gut Auskunft über die Bildung von Legenden über Spanien.

1. DIE BILDUNG DER LEGENDE DER BLUTRÜNSTIGKEIT DER SPANIER

Bezüglich der Tötung von angeblichen (Doña Mencía in *Médico de su honra* von Calderón de la Barca) oder tatsächlichen ehebrecherischen (Veinticuatro Frau in *Los comendadores de Córdoba* von Lope de Vega), d.h. unschuldigen oder schuldigen Ehefrauen in den Ehrendramen hat die internationale Hispanistik von Beginn dieses Jahrhunderts an bis heute behauptet, daß das, was in den Ehrendramen dargestellt werde, mit dem Kultursystem, d.h. mit den Gesetzen, mit Ethik und Kirche, in Übereinstimmung stünde. D.h.: Ehemänner dürften ihre ehebrecherischen Frauen straffrei töten, um ihre Ehre wiederherzustellen.

Wenn Müller beispielsweise (1977: 112, 114) behauptet, die Kirche hätte im 17. Jahrhundert in Spanien die Ehrenrache im Falle von Ehebruch zugelassen, steht er damit nicht nur im Widerspruch zu den geltenden ethisch-religiösen Hauptpropositionen dieser Epoche (s.u.), sondern er wiederholt auch Stuarts (1910: 247-258) und Am. Castros (1916: 1-50; 357-385, hier insb.: 39ff.) nachweislich unzutreffende Behauptungen. Menéndez Pidal (1957, I: 357-395) wird dann Am. Castros These fast wortwörtlich wiedergeben und verbreiten, ohne diesen aber zu zitieren.

Wentzlaff-Eggebert (1982: 19-32) greift diese gerade zu absurde Position auf, an die sich dann auch Küpper (1991: 87, Fn. 273; 88; 446 u.a.) anschließt. Müller, Wentzlaff-Eggebert und Küpper verfügten über ein Schrifttum aus der Zeit, das sie sträflich unberücksichtigt lassen, so z.B. die allgemein bekannten, zugänglichen und fundierten Arbeiten von Leas (1896, II: 391) und Jones (1958: 199-210), in denen aufgrund von nachweislichen Belegen beachtliche Einwände gegen diese Behauptung erhoben wurden. Gerade eine so kritiklose Haltung gegenüber derartigen Aussagen bzw. solchen längst als irreführend erkannten Propositionen haben unfreiwillig oder freiwillig zur Legende der Blutrünstigkeit und Ehrbesessenheit der Spanier beigetragen, was bereits Viel-Castel (1841) im 19. Jahrhundert kräftigen Aufschub gegeben hatte. Aber auch von anderen, nicht minder prominenten Autoren ist derartiges verbreitet worden, so von Rauchhaupt (1923: 41), H. Meier (1948: 242) H. Baader (1962: 340) und Madrigal (1977). Allesamt behaupten ebenfalls ohne weitere Differenzierungen, daß die Gesetzgebung dem Mann erlaubte, die Ehefrau im Falle von Ehebruch zu töten.

Die Tötung der ehebrecherischen Frau so ohne weiteres war aber in den Gesetzen des 16. und 17. Jahrhunderts - und übrigens seit der römischen *lex Iulia de adulteriis coercendis* (!) - unzulässig (bis auf die schwierige Ausnahme des flagranten Falls), und dem Täter drohte bei einer solchen Tat die Todesstrafe, da diese als 'Mord' eingestuft wurde. Nur die Tötung im flagranten Fall und *nachweislich* im Affekt und bei der gleichzeitigen Tötung von Ehefrau und Nebenbuhler sowie nach der Erfüllung einer Reihe von Vorbedingungen wurde vom Gesetz *geduldet*, es entstanden dem Rächer einige gravierende, z.B. finanzielle Nachteile. Das, was *bestimmte* Ehrendramen darstellen - nehmen wir das hier gleich vorweg - war eine eklatante und zugleich semantisch bedeutsame Abweichung vom Gesetz und natürlich auch von der Praxis, die dem Gesetz in der Regel nicht entsprach.

Damit haben wir *a grosso modo* die Problematik umrissen, um die es hier geht. Wie entsteht die Legende?

Müller (1977) kommt, vor allem dessen Beitrag von (1978: 295-305), zwar das Verdienst zu, bestimmte Aspekte zwischen Kasuistik und Drama beleuchtet zu haben, allerdings ergibt sich ein Problem aus den Fol-

gerungen, die er bezüglich der Interpretation der Ehrendramen in Verbindung mit Moralthologie und Gesetzgebung zieht, die so, wie er sie darstellt, im Kultursystem nachweislich nicht belegt sind.

Die Moralthologie befand sich in Spanien in einer schwierigen Situation, die sich aus den unterschiedlichen Ehrenkonzeptionen und aus der daraus resultierenden Bewertung des Ehrenfalles und dessen Lösungen ergaben, die im weltlichen und kirchlichen Bereich nicht deckungsgleich waren. Kirche und Moralthologie schienen sich aber zugleich die drakonischen Strafen, die das weltliche Strafrecht für Ehebruch vorsah, zu eigen zu machen, um ihre Gemeinde abzuschrecken: Wenn die Drohung von der Strafe Gottes nicht griffen, dann sollten die weltlichen Strafen Abhilfe schaffen. Ferner muß man wohl wissen, daß die damalige Moralthologie, und vor allem jene jesuitischer Prägung bemüht war, die Gesetzgebung bei Konfliktsituationen einzuführen, um sich einen Rahmen zu verschaffen, aus dem sie den Menschen gesellschaftlich-pragmatische Handlungsmuster zur Verfügung stellen konnte.

Den epistemologischen Hintergrund dieser Verwicklung von Moralthologie/Kirche und Gesetz/Jurispudenz, der hierfür zentralen Charakter hat, bildet die neu entflammte Diskussion über das Spannungsverhältnis zwischen Vorbestimmung und freiem Willen des Menschen. Ab der zweiten Hälfte des 16. und während des 17. Jahrhunderts erhielt die Beschäftigung mit der Ehre innerhalb der kasuistischen Moralthologie vor dem Hintergrund der Debatten über den freien Willen und über die menschliche Erkenntnisfähigkeit neuen Auftrieb. Aber auch in der allgemeinen Ethik und in den Rechtswissenschaften war sie ein gefragter Untersuchungsgegenstand und es lange blieb.

Außerdem fand in der Diskussion die angestrebte religiöse und politische Einheit Spaniens sowie der Versuch, das Verhältnis Mensch-Gott-Gesellschaft vor dem Hintergrund der Probleme der Vorbestimmung und des freien Willens neu zu definieren, in dem Versuch eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Mensch, Gott und Gesellschaft zustande zu bringen, ihren Niederschlag. Die Debatte kreiste um die Hauptgebiete Religion, Gott, Rasse, Gesellschaft und die Terme 'Glaube', 'Blut', 'Moral', 'Freier Wille' und 'Vorbestimmung'.

Innerhalb der neuen, durch den Dominikaner Fray B. de Medina begründeten Kasuistik und der vor allem durch so prominente Theologen wie u.a. Luis de Molina, Th. Sánchez, Antonio de Escobar y Mendoza und Antonii Diana berühmt gewordenen Disziplin, die sich weitgehend an die probabilistischen Auslegungsverfahren anlehnt, wird dem Gewissen des Individuums im Rahmen der prinzipiellen Diskussion über das Verhältnis zwischen Willensfreiheit/Erkenntnisfähigkeit und göttlicher Gnade ein bedeutender Platz eingeräumt. Hier wird der Mensch nicht weiter als ein gegenüber Gott passives und hilfloses, von dessen Gnade abhängiges Wesen angesehen, sondern als jemand, der selbst auf der Basis seiner Erkenntnisfähigkeit sein Schicksal in die Hand nehmen kann². Diese Jesuiten sowie zahlreiche Autoren der Zeit meinen, daß der Mensch sein Leben durch den Einsatz seines Verstandes und die Unterdrückung der Leidenschaften meistern könne³. Hier wird die seit der Antike topisch gewordene Frage 'Leidenschaft vs. Vernunft' erneut intensiv erörtert. Das Individuum kann nun aufgrund seines größeren, neu gewonnenen Handlungsspielraums nicht weiter seine Tugend/Ehre und sein Handeln passiv der Verantwortung Gottes überlassen, sondern es wird selbst durch sein ethisch-religiöses Verhalten die Gnade Gottes erhalten oder diese wird ihm verlieren. Diese Position der Kasuisten ist seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zweifelsohne auf die größere Rezeption von Thomas von Aquin und damit der ethischen Schriften des Aristoteles zurückzuführen und steht jener der Rigoristen gegenüber⁴. Damit beginnt sich die Moralthologie von der traditionellen Theologie loszusagen und sich gegenüber einer weltlich-pragmatischen Ethik zu öffnen, wie Molinas *De Iustitia et Iure Tractatus*, Th. Sánchez' *Disputatio Sant Matrimonio* oder Escobar

2 Die Kasuisten behandeln hier eines der schwierigsten Probleme der christlichen Lehre, dem von Th. von Aquin in der *Summa Theologica* breiter Raum gewährt wird. Es geht um die Frage, ob der Mensch in Anbetracht der Ursünde und des göttlichen Wissens über Anfang und Ende eines einzelnen menschlichen Lebens, sowie der Menschheit überhaupt bereits so vorbestimmt ist, daß der Freie Wille de facto ausgeschlossen wird. Diese Frage ist logisch-rational nicht lösbar und gehört zum Bereich des reinen Glaubens, wie viele andere unlösbare Fragen der christlichen Lehre, die oft als 'Mysterien' deklariert werden; zu diesem Bereich s. Müller (1978: 295-305).

3 So z.B. Fray M. Cano (1550/1953); J.L. Vives (1555/1953).

4 Zum 'Probabilismus's. Hoffmeister (²1955: 487-488; 530) und *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1936, XIII: 417-620).

y Mendozas *Liber Theologiae Moralis* deutlich belegen, wo sämtliche zwischenmenschlichen Beziehungen wie Ehre, Erbe, Sexualität, Ehe, Ehebruch, Verbrechen, Strafe und Rache Erörterung finden. Das Denken wendet sich von einem asketischen, mystischen, jenseitsorientierten Menschen- und Weltbild ab und einer offenen gesellschaftlich-pragmatischen Konzeption zu. Auf diese Weise wird nicht nur die Beziehung Mensch-Gott, sondern zugleich Mensch-Gesellschaft neu geregelt.

Es scheint so zu sein, daß der Versuch der Kasuisten, dem Menschen eine Handlungspragmatik zur Verfügung zu stellen, die auf der eigenen Erkenntnisfähigkeit beruht, scheitert, und zwar durch die Pervertierung der Normen durch den Laxismus und die Starrheit des Rigorismus. Politisch dürfte der Absolutismus eine entscheidende Rolle gespielt haben, der dem eigenen Gewissen, dem Recht auf freie, selbständige Handlungen nicht entgegenkommen konnte. Gesellschaftlich und historisch wird die Verstellung als Folge davon erklärt, daß "die Zeiten sich geändert hätten", was als Verweis auf die politisch-ethnologischen Probleme Spaniens in jener Zeit zu verstehen ist. Diese Situation, in der innere Werte nicht mehr gelten bzw. keine Werte mehr sicher sind, in der eine Zeichenverschiebung, eine Verwirrung stattfindet, läßt den Schluß zu, daß es sich hier um einen epistemologischen Bruch handelt, d.h. daß die bis dahin geltenden Säulen des Denkens und Wissens verschoben worden sind und neue gefunden werden müssen⁵.

Läßt man diesen für die Moralthologie zentralen Begründungszusammenhang unbeachtet, dann wird die enge Verflechtung zwischen dieser und dem weltlichen Strafrecht verkannt, was dazu führte und führt, daß die dort - in der Jurisprudenz und in der Moralthologie theoretisch behandelten Grenzfälle mit der Ehrenrachepraxis und mit einem bestimmten Typus von Ehrendramen gleichgesetzt wurden und werden, wo die Frauen und oft ihre Verehrer oder Liebhaber durch eine hinterlistige Rache den Tod finden. Solche Gleichsetzungen finden wir bei den erwähnten Arbeiten von Müller (1977: 112, 114) und dessen Nachfolgern.

Es sei hier erlaubt, auf eine weitere schlimme, ideologisch bedingte Auslassung hinzuweisen. Die gesamte Hispanistik übersah einen anderen

5 Hierzu s. Foucault (1966).

Typ von Ehrendrama völlig, die ich Ehrendrama *mit glücklichem Ende* nannte (de Toro 1993). Das gattungsdifferenzierende Merkmal dieser Tragikomödiesorte leiteten wir aus dem privaten Bereich der handelnden Figuren ab: Die Ehre der Figuren gerät in größte Gefahr, verletzt zu werden oder sie geht tatsächlich vorübergehend verloren. Zum Schluß findet sich jedoch ein Ausweg, um nicht nur, wie bei den Stücken mit unglücklichem Ende üblich, die Ehre, sondern ebenfalls das private Glück wiederzuerlangen, und zwar ohne den Rekurs auf Rache und ohne einen Teilschaden aus der Entehrung beizubehalten, wie dies etwa bei den Ehrentragikomödien mit unglücklichem oder mit nicht-glücklichem Ende der Fall ist.

Mit 'üblich' meinen wir nicht, daß hier eine 'unübliche' Behandlung der Ehre und eine 'unübliche' Lösung des Ehrenfalles in dem Sinne vorliegt, wie es in der Forschung gelegentlich behauptet wurde. Diese meinte, daß die Ehrendramen mit unglücklichem Ende den paradigmatischen Regelfall konstituieren, was nicht zutrifft, stellt man dieser Dramensorte die zwei anderen, das mit einem unglücklichen bzw. mit einem nicht-glücklichen Ende, gegenüber. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt. Es wäre aber genauso abwegig, nun den Ehrendramen mit glücklichem Ende einen prädominanten paradigmatischen Status zuzuweisen. Diese Einschätzung der Forschung, nach der eine Lösung des Ehrenfalles durch die Tötung der Ehefrau der 'übliche' Fall wäre, hatte folgende Ursachen: Erstens wurden nur Ehrendramen mit unglücklichem Ende als echte 'Ehrendramen' akzeptiert, weil man davon ausging, daß die Ehrenrache wegen Ehebruchs die Wirklichkeit der Zeit wiedergäbe (realistische Interpretation der Ehrendramen)⁶; zweitens wurde diese Ehrendramensorte unter der Kategorie 'Tragödie' behandelt, denn hier sah man den adäquaten gattungsmäßigen Ort für die blutigen Ehrenlösungen (daher wurden auch lange Zeit jene Ehrendramen mit gemischten Hauptfiguren erst gar nicht als solche betrachtet). Die Fixierung auf die Tragödie läßt sich ferner darauf zurückführen, daß die Hispanistik in den 60er Jahren darauf erpicht war nachzuweisen, daß auch in Spanien die Tragödiesorte gepflegt wurde und daß somit auch das spanische Theater zu den großen kulturellen Manifestationen neben denen Italiens, Frankreichs und

6 s. de Toro (1993: Teil III, Kap. 2.4.1ff., S. 475ff.)

Englands gehörte; drittens die Ehrendramen mit glücklichem Ende waren weit weniger bekannt und zugänglich als solche wie *A Secreto agravio*, *secreta venganza*, *El Castigo sin venganza*, *El Médico de su honra* oder *El Pintor de su deshonor*. Und dennoch stellen die Ehrentragikomödien mit glücklichem Ende nicht nur die größte Zahl an Ehrendramen dar, sondern auch jene Gruppe, die von der Forschung bisher fast vollständig vernachlässigt worden ist, da diese sich in erster Linie - wie erwähnt - auf die Ehrentragikomödien mit unglücklichem und auf einige mit nichtglücklichem Ende konzentriert hat.

Diese Tragikomödiensorte gehört außerdem, was die Behandlung des Ehrenkodexes betrifft, mit Sicherheit zu den fruchtbarsten und interessantesten unter den Ehrendramen. Hier findet eine breite und tiefgreifende Problematisierung des Ehrenkodexes statt, eine Kritik an dessen Implikationen, ausgehend von der Darstellung unterschiedlicher Ehrenkonzeptionen und variationsreicher Typen von Ausgangssituationen, Entwicklungen und Schlußkonstellationen⁷.

Zurück zu Müllers (1977: 112, 114) Gleichsetzungen. Er behauptet:

Bereits Castro hat auf die Verbindung der Ehrauffassung der Kasuisten mit der des Theaters hingewiesen. Das Schwergewicht liegt bei ihm allerdings auf der Rechtfertigung der Ehrenrache durch die Kasuisten, einer Frage, die auf dem Theater überhaupt nicht diskutiert, sondern als gegebene Tatsache vorausgesetzt wird. Das Interesse der Ehrendramen liegt vielmehr auf Problemen wie Wahrheit, menschlichem Erkenntnisvermögen und Rechtslage beim Indizienmord. [...] Für den Spanier des Siglo de Oro ist diese Handlungsweise jedoch keine Untat,

7 Hierzu ein Beispiel aus Guillén de Castros *Las Canas en el papel y dudoso en la venganza* (III, 410):

Conde: Pues si a un hombre de opinión
siguiéndole los alcances,
la ocasión, le previniese
extremos que le obligasen
a fundarse en la piedad
por preciosos y grandes
y no matarse pudiendo
¿no sería disparate.
decir que le falta honor
o que dejó de cobarde
siendo digno de celebrarse?

denn die Ehrenrache ist auch von kirchlicher Seite erlaubt, wenn der Rächende fest von der Schuld seines Opfers überzeugt ist.

Müller stützt seine These nicht auf das moraltheologische Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts, das von ihm äußerst spärlich zitiert wird, sondern erstaunlicherweise auf ein durch Pascal in *Les Provinciales* wiedergegebenes Zitat von Th. Sánchez. Ein solcher Rekurs ist nicht nur wissenschaftlich unzulässig, weil man bei solchen gewichtigen Fragen unbedingt auf die Originalquellen zurückgreifen muß, sondern weil Pascal sich in einer heftigen Diskussion mit den katholischen Kasuisten, vor allem mit den spanischen, befand und seine Kommentare und Zitate daher nicht als wissenschaftlich zuverlässig gelten können; diese sind hochgradig polemisch und kontextlos. Er unterschlägt z.B., daß Th. Sánchez in seiner Abhandlung, was diese Frage betrifft, nicht seine Thesen anführt, sondern jene der juristischen Gelehrten wiedergibt, und daß er, wie A. de Escobar y Mendoza, der ebenfalls von Pascal ins Lächerliche gezogen wird, Mord und Tötung als Kapitalsünden verurteilt, die er wiederum mit der Exkommunikation bestraft sehen will. Außerdem darf der Rahmen, in dem Th. Sánchez seine Kommentare aufführt, nicht übersehen werden: Er bespricht - wie Escobar y Mendoza - die Zulässigkeit/Unzulässigkeit des Duells und dessen Folgen; auf die Rache hingegen geht er gar nicht ein. Seine Position gegen das Duell ist hier eindeutig, und daher ist die Frage erlaubt, wie ihm sodann die Befürwortung der Rache unterstellt werden kann⁸. Dann behauptet Müller (1977: 60-65):

Valbuena Briones sieht die Ehrendramen Calderóns als Spiegel, welcher »das Leben selbst, so wie es war, abbildet, ohne etwas wegzulassen oder hinzuzufügen«, und Sánchez hat gezeigt, daß die Gesetze im Falle des Ehebruchs es dem Ehemann erlauben, anstelle des Scharfrichters die beiden Ehebrecher öffentlich zu töten. Aber gerade dieser Aspekt ist für die Ehrendramen vollkommen irrelevant, da es hier doch ausdrücklich um das Problem einer von Justiz und Öffentlichkeit unbenommenen Rache geht. Die juristische Wirklichkeit liefert keine Erklärung für die Ehrendramen [...].

8 s. Th. Sánchez (1615: Lib. II, Cap. 39, § 7, S. 310); s. ferner die gleiche Textstelle bei Pascal (1941: 497-509, insb.: 502); s. außerdem die vom weltlichen Strafrecht beeinflusste und differenzierte Argumentation Th. Sánchez' in (1617: Liber X, »Disputatio« VIII, § 2. quaestio I-III).

Abgesehen von der berechtigten Kritik an Valbuena sind alle anderen Behauptungen unrichtig: die angebliche Billigung der Ehrenrache durch Th. Sánchez, die vermeintliche Irrelevanz von Moralthologie und Jurisprudenz für das Ehrendrama, die Gleichsetzung des Kommentars Th. Sánchez' zu den Gesetzen mit der Haltung der Kirche und schließlich die Gleichsetzung von Gesetzestexten mit der juristischen Praxis.

Diese allzu direkte Gleichsetzung Müllers von textexternen Daten und Ehrendrama hat eine lange Tradition und ist bei anderen Autoren vor und nach ihm zu finden. Allerdings ist der Rekurs auf Pascal heute nicht mehr nachvollziehbar, zumal Lea (1896, II: 391) vor beinahe einem Jahrhundert die irreführenden Kommentare Pascals zurechrückte:

[...] before doing so, however, I may point out in one case which has attracted much attention - the justification of killing in defense of honor - he [Pascal] did the jesuits injustice.

Küpper (1991: 87, Fn. 273; 88; 446 u.a.) wiederholt - im evidenten Anschluß an die Tradition - diese Thesen, indem er behauptet, die Kasuisten würden zuweilen die unmittelbare Tötung der des Ehebruchs verdächtigen Frau erlauben, und daß ein sich rächender Ehemann, zum Beispiel Don Gutierre, "sich noch in seinem Irrtum auf der Ebene des Handelns im Einklang mit dem [befinde], was moraltheologisch legitim [sei]". Diese Behauptungen sind auch dann unzutreffend, wenn Küpper (ebd.: 87, Fn. 273) einräumt, daß dieser Tatbestand "eine auf Dauer nicht tragbare Anpassung der kirchlichen Lehre an ein weltliches Gesetz darstelle". Es wundert aber nicht, daß Küpper zu solchen Positionen kommt, denn seine Arbeit erweist sich als höchst problematisch und unzuverlässig, was Ehre und Ehrendrama betrifft und bleibt eigentlich hinter dem gegenwärtigen Forschungsstand zurück. Sein Hauptproblem liegt darin, daß der Verfasser die Diskurse der Zeit in Spanien wie etwa die moraltheologische, juristische und weitere Literatur, die die kulturelle Größe 'Ehre' und deren Konkretisation in den Ehrendramen prägen, nicht berücksichtigt, mit der einzigen Ausnahme der punktuellen Erwähnung des *Liber Theologiae Moralis* von Escobar y Mendoza, dessen Positionen dazu noch aus dem Argumentationszusammenhang gerissen werden. Dies ist ein um so erstaunlicherer Befund, wenn man bedenkt, daß seine Untersuchung die historisch-epistemologische Beschreibung der "Diskurs-Renovatio bei Lope de Vega und Calderón" als Ziel anvisiert.

Auch die Sekundärliteratur wird außer acht gelassen - sieht man von einigen wenigen Beiträgen einmal ab -, obwohl eine "Auseinandersetzung mit der Generallinie der Forschung" (ebd. S. 37, Fn. 7) in Aussicht gestellt wird. Dies erschwert eine eingehende Berücksichtigung seiner von der Forschung zum Teil längst geäußerten Ansichten.

Die folgende, von Soto (1556/1967, III, Libri Quinti, Quaestio I, 385, 388, 390) für die gesamte Moralthologie der damaligen Zeit verbindliche Feststellung, scheint weder Küpper noch seine Vorgänger sonderlich interessiert zu haben:

Prohibitio haec, Nō occides, est diuina, eadeq; generalis, que cun ctos mortales nemine excepto occidere vetat: nemini autē inferiorū facultas suppetit despensandi in lege superioris; ergo nullo humano iure cōstitui potest vt homo quntūuis peccator occidat.

[...]

Soli reipublicae, principiq; ac publico magistratui licitū est maleficos occidere.

[...]

Subsequitur & de viro qui vxorem in flagrāti adulterio enecat, de quo nemini aut Theologorum aut Iurisprudendum in dubium cadit, quin contra prohibitionem homicidij moraliter peccet ratione iam dicta: quia nemo antequā iudicetur adiudicandus est morti, & eo casu intelligēdus venit Canon Nicolai Papae [...].

Wie abwegig solche Interpretationen sind - weil sie auf irreführenden, im Bewußtsein fest verankerten Stereotypen fußen, die die spezifische soziokulturelle Lage des 16. und 17. Jahrhunderts nicht berücksichtigen -, zeigen zwei prominente Fälle, die von Escobar y Mendoza und Thomas Sánchez.

Die Haltung der Moralthologen gegenüber Frau, Sexualität und Ehebruch ist nicht nur eine Folge von katholischen Dogmen und katholischer Ethik, sondern zugleich von der allgemein herrschenden gesellschaftlichen Ideologie. Auf der einen Seite wird die Frau im Rahmen einer patriarchalischen Gesellschaft, die die Herrschaft über alle Bereiche und damit auch über die Libido ausübte, vielfältig diskriminiert und unterdrückt, auf der anderen Seite wird der Ehebruch als antichristlich definiert: Wollust und Unsittlichkeit hätten ihren Ursprung bei den Ungetauften (*infie-*

les), wie B. Carranza de Miranda (1559/1972, II: 154) behauptet⁹. Damit mußte der Ehebruch in Spanien vor dem Hintergrund der Rassenprobleme zwangsläufig als viel gravierender eingestuft werden als in anderen Ländern, und folglich waren dort die Forderungen nach drakonischen Strafen erheblich lauter. Gerade die Beurteilung des Ehebruches und des angemessenen Strafmaßes mußte die Moralthologen spalten. Große Debatten wurden zwischen Probabilisten und Laxisten auf der einen Seite sowie Rigoristen auf der anderen ausgetragen¹⁰.

Im Gesetz - geschweige denn in der Moralthologie - war die Tötung der Ehebrecher im non-flagranten Fall keineswegs zugelassen, sondern nur die im flagranten Fall, und hier an Bedingungen geknüpft, die darauf gerichtet waren, die Ehrenrache einzudämmen.

Dasselbe gilt insbesondere für die Moralthologie. Weder diese und noch weniger die Kirche haben jemals die Ehrenrache oder die Tötung der Ehefrau zugelassen oder auch nur geduldet, wie von der herkömmlichen Forschung mit unterschiedlichen Nuancierungen und unterschiedlicher Radikalität vertreten wurde. Solche Aussagen beruhen darauf, daß die Autoren sich damit begnügen, einzelne Textstellen aus dem Kontext herauszureißen oder aus zweiter oder dritter Hand unüberprüft zu zitieren. Nun zu den angekündigten Beispielen.

In seiner *Bibliografía sobre el pundonor* führt Madrigal das Werk von Escobar y Mendoza unter der Rubrik "*Matar por el honor*". *Liber Theologiae Moralis* [...] vor, womit dem Leser insinuiert wird, die katholische Moralthologie ließe die Ehrenrache zu. Offenbar allein der Titel „*Matar por el honor*“ hat dazu geführt, daß zahlreiche Autoren dieses Werk als den Beweis der Blutrünstigkeit der Spanier anführten. Bei näherer Betrachtung hätten sie hingegen erfahren, daß das überhaupt nicht der Fall war. Bezug genommen wird von uns auf die Textstelle auf S. 112, § 6-8, wo im Rahmen einer allgemeinen Erörterung von "varii homicidij speciebus" die Tötung des Gegners im Falle der *Selbstverteidigung*, d.h. wenn das *eigene Leben bedroht* ist, zugelassen wird:

9 "La sensualidad reina en los que no son bapuzados, y el pecado tiene allí su imperio y su silla [...]".

10 Dazu s. Lea (1896, insb.: II: Kap. XIX-XXI).

§6: "Licet ne aggressorem occidere pro defensione rerum mearum?" "Licet, modo sint res necessariae vel grauis momenti. §7. "Licet ne pro defensione honoris verbis tantum impugnatu aggressorem occidere? "Minimè; licèt tamen si factis impugnetur. Fugit aggressor. "Occidere non licebit". §8. "Pro defensione castitatis potest ne foemina violatorem necare?" Potest. "Pro defensione proximi bonorum, & honoris?" Idem affirmo. "Num obligatio proximum defendendi cum meo probabili periculo?" Non, si defendens priuata fis persona; at obligatus ex iustitia, teneris¹¹.

Im § 19, S. 114 wird auf die Verhältnismäßigkeit der Mittel hingewiesen und in § 22-24, S. 115 ausdrücklich betont, daß z.B. das Duell für die Lösung privater Konflikte seit jeher streng verboten sei, was durch das Konzil von Trient erneut bestätigt worden wäre. Die Rache, auch im Falle des Ehebruchs, wird in § 47, S. 120 streng untersagt¹². Die Ehre zu schützen, bedeutet hier Schutz des Eigentums (Gegenstände und Ehefrau), wie in der spanischen und europäischen Rechtstradition üblich. Wenn ein Dieb außerordentlich wertvolle Güter stehlen will, darf man diese notfalls auch unter Inkaufnahme des Todes des Täters verteidigen. Genauso darf man sich verhalten, wenn die Keuschheit der Frau durch einen Aggressor in Gefahr gerät, d.h. im Falle des Eindringens eines Fremden in das eigene Haus oder im Falle der Vergewaltigung. Hier ist die Situation des Kampfes gegeben: Der Eindringling wird ertappt und im Kampf kann er zu Tode kommen. Daß der Kampf den Diskussionsrahmen bildet, wird deutlich, wenn A. de Escobar y Mendoza verbietet, den fliehenden Täter zu verfolgen und zu töten¹³. Wenn man die Textstellen hinzuzieht, in denen die Rache im allgemeinen und die Ehrenrache insbesondere untersagt werden, und wo immer wieder das Anrufen des Gerichts empfohlen wird, ist kaum noch verständlich, warum Am. Castro und Menéndez Pidal (sowie

11 A. de Escobar y Mendoza (1659: Ex. VII, cap. II § 6-8).

12 Die von A. de Escobar y Mendoza vertretene Position ist weitverbreitet, so z.B. bei M. de Azpilcueta Navarro (1557), (1572); L. Molina (1609); Th. Sánchez (1615), (1617).

13 s. außerdem Soto (1556/1967, III: Libri Quinti), eine der größten Autoritäten und einer der meistzitierten Autoren innerhalb der Moralthologie und Jurisprudenz, der alle diese Fragen eindeutig beantwortet hat; s. dazu noch (ebd: 405), wo er Zweikampf und Tötung des Gegners nur zuläßt, wenn das eigene Leben dadurch gerettet werden kann.

deren Nachfolger) die Äußerungen von A. de Escobar y Mendoza unrichtig interpretierten und die Behauptung aufstellten, die Kasuisten erlaubten die Form der Ehrenrache, die dann in den Ehrendramen dargestellt wurde¹⁴. Andererseits muß eingeräumt werden, daß manche Formulierungen der Kasuisten unklar waren, abgesehen davon, daß einige von ihnen den Tod der Ehebrecher offen bejahen. Aber gerade dieser Zweideutigkeit wegen ist es ratsam, die Thesen der Moraltheologen immer vor dem Hintergrund des weltlichen Strafrechts zu interpretieren, das sie in ihre Argumentation aufnehmen. Die Autoren verweisen immer dann auf das weltliche Strafrecht, wenn es sich um *causae mixti fori* handelt, und dazu gehört der Ehebruch.

Soll man den Moraltheologen glauben, so war der Ehebruch im 16. und 17. Jahrhundert quasi an der Tagesordnung¹⁵. Die kirchlichen Bestrafungen wurden im Kampf zwischen Rigoristen, Probabilisten und Laxisten auf der einen Seite und zwischen den verschiedenen religiösen Orden auf der anderen sehr freizügig gehandhabt. Ökonomische Gründe, wie der Kampf um die Beichtgebühren, haben ebenfalls zu einer laxen und heuchlerischen Praxis der Bestrafung und der Beichte als solcher beigetragen¹⁶. Waren bestimmte Orden aufgrund der strengen Buße berüchtigt, so wurden sie gemieden und erlitten einen empfindlichen Rückgang ihrer Einnahmen. Manchmal weigerte sich der Bestrafte, die Buße anzunehmen, so daß eine Konfrontation mit der Kirche zu befürchten war, was diese nicht wünschte.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß der Ehebruch in der Moraltheologie mit Augenmaß behandelt wurde, und daraus erklären

14 s. Am. Castro (1916: 43-44); Menéndez Pidal (1957, II: 358).

15 Fray A. Alvarez de Benavente (1590: 224); A. de Torquemada (1553/1907: 534-534); P. Malon de Chaide (1588/1930, I: 185-186): "¡Oh Santísimo Apóstol! ¿Y qué dijéades si viérades en este tiempo tan perdido el freno de la vergüenza, los estados tan estragados, que ya lo santo y profano es uno, las ciudades y república hechas unas Sodomas en lujuria, las madres profanas, los hijos deshonestos?" P. de Medina: *Libro de la verdad* (1555/1944: Teil 2, Diálogo LIII, S. 379): "Mas dado que agora no tenga este pecado tanta execución como requiere la frecuentación dél, no por eso pienses que queda sin castigo".

16 s. Lea (1896, II: 201-208).

sich auch die häufigen Empfehlungen, diesen nach Möglichkeit zu verschweigen und geheim zu halten¹⁷.

Die Lehrmeinungen sind dennoch vielfältig und gehen oft auseinander. Die überwiegende Zahl der Autoren läßt sich in zwei Gruppen einteilen: Erstens in jene, die die Tötung der Ehebrecher durch den Ehemann im Rahmen des weltlichen Strafrechts *dulden*, wenn ein Gericht ihn als Henker beauftragt, bzw. in jene, die Verständnis für den sich ohne gerichtlichen Auftrag rächenden Mann zeigen, da sie seine Tat als Verwirrung des Geistes, als eine im Schmerz verübte Affekthandlung betrachten, und zweitens in jene Autoren, die solche Möglichkeiten als gottlos und barbarisch ablehnen.

Cabrera, Prediger unter Philipp II. und III. und Vertreter radikaler Thesen, die er auf das *Alte Testament* stützt, plädiert als *einzig* für die Tötung der Ehebrecher. Allerdings muß selbst er seine Position aufgrund des 5. Gebotes und der Barmherzigkeit Christi relativieren. So wendet er sich letztlich gegen die Rache und sogar gegen die Gesetze, die die Ehrenrache im flagranten Ehebruchsfall erlauben¹⁸.

Während D. Jiménez die Meinung vertritt, daß der vom Gesetz zum Henker bestellte Ehemann bei der Tötung nicht sündige, woran sich Fray D. de Valtanas anschließt, lassen Fray I. de Pedraza und B. Carranza de Miranda, der zugleich eine strenge Kritik an der Gesetzgebung übt, nur Vertreter der Justiz als Vollstrecker zu, und zwar ausschließlich bei nachgewiesener Tat. Die sonst im Gesetz vorgesehene Möglichkeit der Tötung im flagranten Ehebruchsfall schließt er als Lösung für die Wieder-

17 s. M. de Azpilcueta Navarro (1557), (1572), s. Fray I. de Pedraza (1567: fol. 20): Dize allí Soto que responda oscuramente por algunas palabras que tengan dos sentidos, tomándolas ella en el verdadero, aunque las entienda el marido en el falso: como diziendo: Después que Dios con vos, nunca quebré el sancto matrimonio. En lo qual dize verdad porque el adulterio no deshaze el casamiento; Cano (1550/1953); A. Diana (1632: 154ff.); Padre A. de Escobar y Mendoza (1646: I, VIII, III, Nr. 56-58); D. de Soto (1556/1967, II: Libri Quarti, Quaestio sexta, 327ff.; III, Libri Quinti, Quaestio I) u.a.. Es gibt Autoren, die einer ehebrecherischen Frau empfehlen, auf die Frage, ob sie an einem bestimmten Tag Ehebruch begangen hätte, zu antworten: »An diesem nicht«. Damit könnte sie die Lüge vermeiden, ohne den Ehebruch an einem anderen als vom Ehemann vermuteten Tag zu gestehen; s. Lea (1896, II: 380ff., 407).

18 Cabrera (1930: 55; 57-58; 270).

herstellung der Ehre völlig aus. A. de Torquemada betrachtet die Tötung in diesem Fall zwar als Sünde, räumt aber die weltliche Zulässigkeit ein, mit dem Ziel, dem Ehebruch Einhalt zu gebieten. Jiménez, Valtanas und andere unterstreichen allerdings, daß der mit der Tötung beauftragte Ehemann das Urteil nicht haßerfüllt vollstrecken darf, sondern nur das Gesetz befolgen soll¹⁹.

Der oben erwähnte Escobar y Mendoza bezweifelt aber, daß ein ehrverletzter Ehemann so handeln kann, vielmehr suche dieser seine persönliche Rache und nicht eine dem Gesetz entsprechende Entschädigung. Außerdem vertritt er die Meinung, daß der vom Gesetz zum Henker bestimmte Ehemann doch gegen kirchliche Rechtsvorschriften und Dogmen sowie gegen christliche Gebote verstoße. Der oft mißinterpretierte Theologe lehnt jegliche Ehrenrache ab, so auch die Möglichkeit der Ehrenrache aufgrund eines Ehebruchsverdachts, und läßt die tatsächliche Restitution der Ehre nur in öffentlichen und zugleich schwerwiegenden Fällen zu. Für den Fall, daß Indizien den Verdacht erhärten sollten, muß die Überstellung der Frau in ein Kloster erfolgen. Wenn ein Kind aus einem nicht entdeckten Ehebruch hervorgeht, braucht die Frau zum Schutze

19 D. Jiménez (1552: fol.LXV): "Matándola con autoridad de la justicia, acusándola, o siendo el verdugo mandándosele: no sería pecado, si fuese sin odio con zelo de que los males sean castigados"; Fray D. de Valtanás (1555: 137); Fray I. de Pedraza (1567: Quinto mandamiento): "Si mata a su muger adultera. La gente popular tiene ya por averiguado que si uno toma a su muger con otro los puede matar sin culpa sin hazer sobre ello mas diligencia: y no es asi antes peca mortalmente porque ninguno puede matar a otro aunque sea digno de muerte salvo el que tiene autoridad publica y siendo vencido por bastante prueba: lo qual todo falta aqui [bei Ehebruchsfällen]. Y puesto que este homicida no sea castigado porque tuvo grande ocasion y turbacion para desmandarse y las leyes se compadecen de tan justo dolor: no por esso lo dan bien hecho: que una cosa es permitir o dexar pasar la cosa sin castigo y otra aprobarla"; B. Carranza de Miranda (1559/1972, Bd. II: 42-43): "Pero no por esto condenamos a los jueces que ahorcan a los ladrones o homicianos, tomándolos en flagrante delito, porque entonces la evidencia del delito suple la persona del acusador y de los testigos". Problematisch erscheint hingegen seine laxistische Empfehlung, möglichst auf nichtöffentliche Prozesse und Strafen zurückzugreifen, um Skandale zu vermeiden. Allerdings verweist er auf die genau zu beachtenden Gesetze, sowohl was das nichtöffentliche Verfahren als auch was die Durchführung der Strafe angeht (ebd.: 43). Gerade solche Äußerungen lassen einen Spielraum für Mißdeutungen und Spekulationen, die in den Ehrendramen ihren Niederschlag finden; A. de Torquemada (1553/1907: 534) akzeptiert zwar, daß der Ehemann die Frau im Auftrag der Justiz tötet, prangert aber offen die Tötung der Frau auf bloßen Verdacht an.

des Kindes die Tat nicht preiszugeben, und sollte sie dennoch ihr Geheimnis lüften wollen, so darf sie nicht gehört werden, damit sie weder ihre Ehre und ihr Leben noch die Ehre des Kindes gefährdet. Damit vertritt Escobar y Mendoza die in der Zeit am meisten übliche Haltung. Er tritt ganz allgemein für die Geheimhaltung von Entehrungen ein, um soziale Härten zu vermeiden²⁰.

M. de Azpilcueta Navarro erachtet, ausgehend von Th. von Aquin, und vor allem von Escobar y Mendoza, drei Fälle von Tötung als gerechtfertigt: von der Justiz (*justicia publica*) durchgeführte, im Krieg (*guerra justa*) verübte und in Selbstverteidigung geschehene (*defender su vida*). In all diesen Fällen muß das Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel immer gewahrt bleiben, Odium und Rache sollen hierbei ausgeschlossen sein, ansonsten mache man sich der Sünde schuldig. M. de Azpilcueta Navarro empfiehlt bei einem gewaltsamen Konflikt, die Flucht zu ergreifen, um nicht töten zu müssen; eine solche Handlung wäre sogar ehrenvoll(!)²¹. Vergleichbar äußert sich Zárate, der zwar unter Berufung auf Augustinus die Strafen als notwendige Abschreckung für Verbrecher akzeptiert, jedoch gleichzeitig davor warnt, sich der irdischen Justiz zu bedienen, um Rache zu üben²².

Th. Sánchez (1615; 1617: X, VIII, § 16 quaestio I; § 32, quaestio III; § 37, § 38, § 44.), unser zweites Beispiel, führt in *Opus Morale* und in *Disputatio de Sant Matrimonio* eine sehr differenzierte Argumentation bezüglich der irdischen Justiz und der von ihr vorgesehenen Strafen. Bei ihm wird die Verquickung zwischen Moralthologie und weltlichem Strafrecht am deutlichsten. Beim Aufzählen der *poenas civiles* gegen den Ehebruch trennt er unzweideutig die Kompetenzbereiche: "at quoties agitur de adulterio ad poenam sanguinis imponendum, solus iudex secularis est competens und Ecclesiastico enim ea poena punite interdicitur" (ebd.).

20 A. de Escobar y Mendoza (1644: Ex. VII, Cap. I, §7ff., S. 113ff.) oder (1659: I, VII, II, § 107, S. 132); I, VIII, III, § 56-58, S. 142; I, VIII, III, § 60, S. 143); s. auch (ebd.: II, S. 336-360, insb.: § 62, 65, 75, 89, 165-174). In diesem Zusammenhang s. femer M. de Azpilcueta Navarro (1557: 180); P. Palacio (1560: o.S.); Fray B. Medina (1579: 86).

21 M. de Azpilcueta Navarro (1557: 89-91; 147ff.).

22 Fray H. Zárate (1592/1948: 640).

Was die Tötung der Frau durch den Ehemann im flagranten Fall anbelangt, verweist er auf die *lex Iulia* und auf die *Nuevas Recopilaciones* von Philipp II. Der Mann darf hier nur als *Vertreter des Gesetzes töten*, was Th. Sánchez als ethisch vertretbar ansieht, aber *keine Rache üben*. Denn - so Th. Sánchez (1517: X, VIII, § 39, § 41) weiter - das Gesetz hätte außerdem eine Reihe von Hindernissen und Nachteilen für den tötenden Mann eingebaut - wie etwa den Verlust der Mitgift seiner Frau -, um ihm diesen Schritt zu erschweren. Dieser sündige dennoch gegenüber der Kirche:

Prima tamen conclusio sit. Maritus propria autoritate adulteros in delicto repertos anecans, admittit culpam lethalem homicidij. Probatur ex [...] vbi Nicol.I. scribens [...] dicit licere secundum leges mundanas, non tamen secundum Ecclesiasticas. vxorem adulteram interficere [...]. quia leges solùm permittunt impunè occidere, parecentes vehementissimo dolori, quo concitatis vir iniuriam sibi ittogatam, adulterorum interfectione vindicat. At leges permittentes aliquid impunè fieri, minimè à culpa excusant [...]. Hinc deducitur, virum qui priuata autoritate adulteros in scelere repertos enecat, teneri damna restituere, instar aliorum homicidarum. Quia peccat peccato homicidij, & sundine contra iustitiam [...].

Th. Sánchez stellt eindeutig klar, was unter Ehrverletzung im Fall von Ehebruch zu verstehen sei und wie der betroffene Ehemann zu reagieren habe. Er hebt ferner den Unterschied zwischen Verteidigung und Rache hervor und kommentiert den Fall der Tötung einer unschuldigen Frau wie folgt:

Ad. 3 dic licere inuasorem ad laedendum honorem interficere, quando aliter defendi nequit. at vbi iam laesit, id est illicitum. Quia prius ad iustam defensionem, posterius vero ad vindictam spectat. Sic ergo adulterum iuadentem vt vxorem violet potest vir vxori castitatem tuens, interficere si aliter illud malum cauare nequeat. Id enim est iusta defensione vti. At vbi inuenit adulterantem, non est defensi, sed vindicta: & proinde est illicitum. Ad 4. dic. cum [...] supplendum esse, maximè, cum non addis adulterarum: quasi velit in vtroque casu esse peccatum: sed multo grauis, quando vxor innocens esset. Ad c. Admonere, dic non esse causam iniustitiae occisionis, non inuentam esse vxo-

rem in adulterio: sed causam crudelioris & scelestioris occisionis: cum vxor ansam minimè dederit²³.

Die meisten der hier zitierten und kommentierten Äußerungen von Moralthologen und Rechtsgelehrten zeigen mit aller Deutlichkeit, daß sie die Ehrenrache ablehnen und die juristisch kontrollierte Tötung im Ehebruchsfall nur als ein notwendiges Übel dulden. Dabei sind die Meinungen in einem Punkt geteilt, nämlich ob der im Auftrag der Justiz agierende Mann nun sündige oder nicht.

Eine weitere Gruppe von Autoren lehnt die gesetzlich vorgeschriebene Todesstrafe in Ehrenkonfliktfällen als unvereinbar mit dem Christentum prinzipiell ab. Dazu sind Autoren wie B. Carranza de Miranda, M. de Azpilcueta Navarro, Fray I. de Pedraza, P. Malón de Chaide u.a. zu zählen, die sich für die Vergebung der Täter einsetzen und dafür plädieren, die Entehrung zu erdulden, diese geheimzuhalten, die Strafe Gottes Händen zu überlassen und sich mit dem Gang zum Gericht zu begnügen, um den eingetretenen Schaden zu regulieren. Die heimtückische Rache, die Tötung der tatsächlich oder angeblich ehebrecherischen Frau, sei es im flagranten Fall oder auf Verdacht, wird verabscheut und als Mord sowie als Kapitalsünde eingestuft. Mäßigung, Selbstbeherrschung und Überwindung, Schweigen und Vortäuschen werden als "christliche Tugenden" gepriesen; sie sollen an die Stelle der Rachelust treten. Zahlreiche Autoren sind außerdem der Meinung, daß weder die Rache noch die öffentliche Strafe die Ehre wiederherstellen könne, sondern daß im Gegenteil die Entehrung noch vergrößert werde²⁴.

Als Fazit aus der Haltung beider Gruppen bleibt zu bemerken, daß eine große Zahl von Autoren der geltenden Gesetzgebung, vor allem der Behandlung des so delikaten flagranten Ehebruchsfalls, kritisch gegenüberstanden, und daß sie gerade das Gesetz für die angeblich so verbreitete Rache verantwortlich machten, weil dieses einen gefährlichen Ermes-

23 (ebd.: § 44); s. ferner L. Molina (1609: Disp. 7, parte III, S. 1730-33; 1766; 1774; 1782; 1789; 2303-2306).

24 M. de Azpilcueta Navarro (1557: Cap. Del quinto mandamiento); A. de Torquemada (1553/1907: 534); P. Malón de Chaide (1588/1930, Bd.I: 165-166); Fray H. de Zárate (1592/1948: 615; 619-620; 622-623; 637-641); B. Carranza de Miranda (1559/1972, Bd.II: 42; 43; 87; 91-92; 123-125).

sensspielraum einräumte, der zum Mißbrauch geführt habe²⁵. Andere aber kreideten den Gerichten an, sie hätten das Gesetz nicht mit der gebotenen Rigorosität angewendet und sich von den unzähligen 'rogadores' ablenken lassen, so daß dieser Umstand zur Verbreitung der Sittenlosigkeit beitrüge, da jeder letztlich mit der Begnadigung rechnen könnte²⁶.

Außer aus diesen Quellen erfahren wir aus den bereits erwähnten *Avisos*, *Noticias*, *Memorias* und *Relaciones*, daß Hinrichtungen zu fast karnevalartigen Veranstaltungen umfunktioniert wurden und das schaulustige Volk sich an der Demütigung und Peinigung der Ehebrecher geradezu ergötzte. Wurden die Täter aber als Folge der Intervention der 'rogadores' vor der Hinrichtung bewahrt, so war das Anlaß für eine sich tumultartig entladende Enttäuschung, derart daß die Justiz Mühe hatte, die Begnadigten heil vom Marktplatz zu führen²⁷. Diese Quellen und Kommentare zu Theorie und Praxis in der Bestrafung des Ehebruchs wie etwa von Pradilla und Gómez oder die Berichte von Mme d'Aulnoy und Pellicer lassen einen kleinen Einblick in die Wirklichkeit der damaligen Zeit zu²⁸. Es bleibt aber unklar, wie verbreitet der Ehebruch tatsächlich war, wie oft auf Rache zurückgegriffen und wie häufig die Todesstrafe in solchen Fällen ausgesprochen wurde. Außerdem waren diese Berichte nicht auf den Adel bezogen, der sich hütete, seine Konflikte öffentlich vorzutragen, und die Ehrendramen behandeln in der Regel Konflikte unter Adligen oder zwischen Adligen und hochstehenden Bauern.

Zum Schluß dieses Abrisses, und bevor wir kurz auf die spanischen Ehrendramen eingehen, erscheint es angebracht, das hier dargestellte Pro-

25 M. González de Cellorigo (1600: f.18): "No porque la ley si fuera bien entendida dexava de tener el rigor necesario, para el castigo del delicto, sino por estar tan mal interpretada, con que la execución de la justicia la haya de hazer el marido, haziendo que no le baste su affrenta, sino que la manifieste delante del pueblo, con el exercicio del más vil officio que ay en la república".

26 G. de Urrea (1566: f.84); Fco. Miranda Villafañe (1582: f. 130): "Si las leyes de castigar los adúlteros con muerte no fuesse quitada con la poca constumbre, bien se pudiera recorrer a la justicia y castigar la muger con muerte [...]"; A. de Cabrera (1601/1930: 270): "[...] poco vemos justiciados, mil rogadores se oponen luego (no sé con qué misericordia) [...]".

27 s. Delito y Piñuela (1946a: 80-82).

28 Fco. de la Pradilla (1639: Cap. V ff.); Pellicers Avisos 14 vom 14. Juni 1644 zitiert in Delito y Piñuela (1946a: 80-82).

blem des Ehebruchs und seiner Bestrafung vor dem Hintergrund jener moraltheologischen Debatten, nämlich zwischen Rigoristen, Probabilisten und Laxisten zu umreißen, die das 16., 17. und auch das 18. Jahrhundert geprägt haben. Wir meinen die Debatten zwischen Rigoristen und Probabilisten sowie den aus letzteren hervorgegangenen Laxisten, in denen gerade dem Ehebruch und dessen Folgen großer Raum gewährt wird. Von Bedeutung ist die kurze Behandlung dieses Problems, weil die Debatten sich massiv im Ehrendrama niederschlagen sollten²⁹. Von Interesse sind die Interpretations- bzw. Handlungsfreiräume, die die Debatten eröffnen und die dann von den Ehrendramen genutzt werden. Diese entstehen, als der Probabilismus sich zum Laxismus entwickelt und von nun an eine Theorie der List, der Täuschung und des Scheins vertritt.

In seiner fundierten Arbeit führt Lea eine Reihe von Gründen für eine solche Entwicklung an, von denen wir nun die für unseren Gegenstand wichtigsten zusammenfassen³⁰:

1. Die Rigoristen fallen aufgrund der Folgen des Konzils von Trient und des Verlustes der Kirchenautorität in familiären, also zivilrechtlichen Konflikten, die nun zunehmend von den Gerichten geregelt werden, in einen blinden Dogmatismus und verlangen drakonische Strafen seitens der Kirche für sittliche und andere Verfehlungen.
2. Demgegenüber stehen die Probabilisten, die an die Wirkung von ausgewogenen und besonnenen Strafen als Sühne glauben. Scharfe Strafen lassen sie nur für öffentlich schwerwiegende Delikte gelten. Damit aber - so Lea - "the gate was opened to laxity, every man followed his own practice without regard to the precepts of the Fathers or the rules of the Church, and this lasted until the concil of Trent established wholesome regulations - about the non-observance of which he preserves discreet silence"³¹.

29 s. hierzu Am. Castros (1916); A.A. Parker (1975: 21, Fn. 18); Sullivan (1981a); Müller (1977), (1978).

30 vgl. Lea (1896, Bd.II: 201ff.).

31 Lea (ebd., Bd.II: 202); s. außerdem M. de Azpilcueta Navarro (1557); Fray B. Medina (1579); P. Palacios (1557); Fray I. de Pedraza (1567).

3. Von der Kirche verhängte Strafen bzw. Bußen wurden im nachhinein entschärft; oft wurde die gesamte Strafe aufgehoben. Dabei spielten der status quo und die Spendabilität des Betroffenen eine entscheidende Rolle. Der Beichtvater hatte die Pflicht, den Beichtenden in Frieden mit sich selbst zu entlassen und diesen mit einer für ihn erträglichen Buße zu belegen. Die als Strafe vorgesehene Verweigerung der Absolution durfte nicht angewendet werden.
4. Die Lockerung der Strafen war u.a. eine Folge davon, daß in Anlehnung an den *Lateran-Kanon* von 1216 eine jährliche obligatorische Beichte eingeführt wurde, so daß es keinen Spielraum für eine Verschärfung von Strafen und Bußen gab. Man unterschied auch zwischen freiwilligen und obligatorischen Beichten, was zwangsläufig zu einer unterschiedlichen Behandlung der Vergehen führte.
5. Eine weitere Konsequenz dieser unterschiedlichen Beichtpraxis war, daß den Beichtvätern bei der Bestrafung des jeweiligen Falles freie Hand gelassen wurde. Diese Liberalität wurde durch ökonomische Faktoren weiter unterhöhlt und endete im Laxismus.
6. Durch die Trennung zwischen den Kompetenzbereichen *forum externum* und *forum internum* verloren kirchliche Strafen und Bußen an Bedeutung, da die folgensweren Strafen nur von weltlichen Strafgerichten verhängt wurden. Schwerwiegende kirchliche Strafen, wie etwa das zeitweilige Verbot, die Kommunion zu empfangen oder gar die Exkommunikation, waren sehr selten. Wenn Strafen und Bußen ausgesprochen wurden, dann mußten diese so geartet sein, daß sie die Tat nicht verrietten. Gerade hier liegt der fruchtbare Ort für die Entstehung des Laxismus, denn es wurde unter allen Umständen der Schein gewahrt, vor allem wenn es sich um hochgestellte Persönlichkeiten handelte. Vom *status quo* und nicht von der *res* wurde eine Tat als läßliche Sünde oder Todsünde eingestuft.
7. Die Behandlung der Sünden war ferner davon abhängig, ob diese unwillentlich oder willentlich, unwissentlich oder wissentlich begangen wurden. Daher galt ein Vergehen nicht nach dem tatsächlichen Tatbestand, sondern nach der Vorsätzlichkeit als verzeihlich oder unverzeihlich. Für unwillentliche oder unwissentliche Sünden mußten bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein, wie: Unwissen, Vergeßlich-

keit, Mangel an Voraussicht, Verwirrung bzw. Wahnsinn, Haß, Sorge, Schwindel oder Gewalt als Einwirkung des Teufels; für willentliche bzw. unwillentliche Sünden das Gegenteil: Bewußtheit, Planung, Absicht usw. Hier liegt die Verantwortung beim Individuum abzuwägen, welche die richtige Handlung sei, die es zu wählen habe, und es kommt theoretisch letztlich auf die Begründung des Handelns und nicht auf dessen Folgen an. In der gleichen Lage befindet sich der Beichtvater, der dann die gebeichtete Tat zu bewerten hat. Es wird bei schwer zu lösenden Fällen der Standpunkt vertreten, daß die Lösung sich nicht aus der behaupteten Wahrheit, sondern aus der Wahrscheinlichkeit ergeben soll. So betrachtet ist jede Tat durch eine gut gewählte Argumentation zu rechtfertigen, und der Sünder/Täter wird dann freigesprochen³².

Der Ehebruch bzw. die Unkeuschheit wurde also sowohl im Kultursystem der Antike als auch in dem europäischen als ein großes Verbrechen betrachtet, für das strenge, z.T. unmenschliche sowie entwürdigende Strafen vorgesehen waren, und zwar oft unabhängig davon, wie entwickelt diese Kultursysteme waren. Ehebruch und Unkeuschheit galten ferner überall als Verbrechen, das den Frauen angelastet wurde; der Mann war nur dann betroffen, wenn er sich mit einer verheirateten Frau einließ oder wenn er den Sexualakt durch Gewalt erzwang. Diese ungleiche Behandlung war dadurch entstanden, daß die Tugend im Falle der Frau auf ihre Jungfräulichkeit reduziert wurde, ferner durch die ihr zugewiesene, sehr beschränkte gesellschaftliche Funktion und schließlich dadurch, daß sie dem Gesetz nach Eigentum des Mannes und diesem somit völlig unterworfen war. Da ein Angriff auf das Eigentum zunächst als *'iniuria'*, sodann als Entehrung angesehen wurde, mußte die Untreue einer Frau - noch verstärkt durch das Ehesakrament - als eine direkte Entehrung des Mannes verstanden werden.

32 Lea (ebd., Bd.II: 294): "At the same time we see the commencement of the theory that sin is dependent on the belief of the actor when he asserts that, in the conflict of opinion, one can act according to that which he believes to be more probable, especially when he diligently seeks to ascertain whether it is licit, and finds nothing to lead him to regard it as illicit, or, in other words, when he has the benefit of invincible ignorance". Für diese Haltung ist das Stück *El Médico de su honra* von Calderón de la Barca (oder sein anonymes früheres Pendant) ein mustergültiges Beispiel.

Das Christentum bringt mit dem Marienkult, dem Ehesakrament und der These von der Gleichheit aller Menschen vor Gott zwar eine theoretische Wende, diese bleibt aber de facto für die unmittelbare Rechts- und Gesellschaftspraxis wirkungslos.

Mit der gesetzlichen Regelung der Ehrverletzung in Ehebruchsfällen durch die Römer wird der erste Schritt getan, barbarische Strafen wie Steinigung, Verbrennung, Verstümmelung usw. aufzuheben und diese durch Gerichtsverfahren und unterschiedliche Kompensationsmittel zu ersetzen. Die römische Gesetzgebung geht in die sich in Europa seit dem 10. Jahrhundert konstituierenden Gesetzeswerke ein, wird dann durch das germanische Recht, durch die antike Ethik, durch die christliche Lehre und durch die Moraltheologie und -philosophie ergänzt. Aus dieser geistigen Tradition entsteht im 16. und 17. Jahrhundert ein Rechtsbewußtsein, das die Rache ausschließt und alle Konflikte durch gesetzlich fixierte Maßnahmen zu lösen versucht.

Nur im flagranten Fall überläßt das Gesetz die Tötung der Ehebrecherin bzw. der Ehebrecher dem Ehemann; es baut gleichzeitig aber eine Reihe von Hindernissen und Nachteilen auf, die dazu dienen sollen, den Mann von einer solchen Tat abzuhalten. Es handelt sich bei einem solchen Fall dann um eine Affekthandlung, die ungestraft bleiben kann. Die Tötung zog auch *eine gerichtliche Untersuchung* nach sich, wodurch die Schande öffentlich wurde, und der Ehemann verlor die Mitgift seiner Frau. Die Rechtspraxis war sehr unterschiedlich; es wird aber deutlich, daß die Todesstrafe oder sonstige schwerwiegende Strafen für Ehebrecher kaum Anwendung fanden.

Moraltheologie und Kirche lehnten, gebunden an das 5. Gebot und die christliche Lehre, Rache und Tötung grundsätzlich ab und stuften diese als Todsünden ein. Die kirchlichen Rechtsvorschriften führten sehr früh eine deutliche Trennung zwischen weltlichem Strafrecht (*forum externum*) und Kirchenrecht (*forum internum*) ein, wodurch die Strafkompetenzen klar definiert wurden. Manche Laxisten führten mißverständliche Argumente bezüglich der Zulässigkeit bestimmter Taten an; das änderte jedoch grundsätzlich nichts an den Gesetzen und Geboten von Staat und Kirche.

Durch die vom Laxismus zweideutig behandelten '*casos de conciencia*' werden Lücken aufgerissen, vor deren Hintergrund sich die Ehrendramen als Abweichung von bestimmten kodifizierten Reihen des Kultursystems interpretieren lassen. Diese gehen nicht nur weit über die damalige Rechtstheorie, sondern auch über die Spekulationen des Laxismus hinaus, bzw. sie führen ein gewisses laxistisches Gedankengut zu Ende, das gefährliche Freiräume für Mißinterpretationen zuläßt.

2. DIE EHRENDRAMEN ALS DARSTELLUNG DER EXZESSE KASUISTISCHER BZW. PROBABILISTISCH-LAXISTISCHER MORALTHEOLOGISCHER POSTULATE ODER DIE FORTSETZUNG DER LEGENDE DER BLUTRÜNSTIGKEIT IN DEN EHRENDRAMEN

Nachdem einige Hauptproblembereiche in der Gesetzgebung und in der Moraltheologie, einige der Ursachen für ihre Bewertung der Frau, und für die Handhabung von Ehebruch und Ehrenrache sowie einige Forschungsthesen generell erörtert worden sind, können wir die Fortsetzung der Legendenbildung bei einem Dramentypus erörtern, den ich als Ehrendrama mit 'unglücklichem Ende' bezeichnete. Dieser Dramentypus weicht im Gegensatz zu der herkömmlichen Forschungsmeinung von der Gesetzgebung und von der Moraltheologie gravierend ab und ist weit davon entfernt, auch ihre Widerspiegelung zu sein. Vielmehr problematisieren sie die Vorschriften sowie Postulate des außerdramatischen Diskussions- und Argumentationszusammenhangs, wenn auch implizit, innerhalb einer *ars combinatoria*, und zwar sehr breit, wie wir bereits nachgewiesen haben (de Toro 1993).

Das von uns bisher Dargestellte läßt aber bereits jetzt erkennen, daß es sicher unrichtig ist, einerseits den Einfluß von Moraltheologie und Jurisprudenz auf die Konstitution der dramatischen Ehrenkonzeption in Frage zu stellen, denn all dies wirkt sich auf das spanische Drama des 17. Jahrhunderts, und zwar auf alle Textebenen, aus: auf die der Figuren- und Handlungsstruktur sowie auf die Ebene der rhetorischen Organisation der Figurenrede und Semantik; andererseits ist genau so unzutreffend, den Ehrendramen eine direkte Nachahmung, ja Übereinstimmung mit den moraltheologischen und juristischen Debatten zu unterstellen. Sie

sind auch nicht eine Wiedergabe bzw. Widerspiegelung moraltheologischer, kasuistisch-probabilistisch-laxistischer Ideologeme.

Die Beziehung zwischen Ehrendrama und kasuistischer Moraltheologie wurde in der Forschung nur von drei Autoren, die sehr unterschiedlich argumentieren, zur Kenntnis genommen.

Die gleichen Autoren, die wir im allgemeinen Teil besprochen, finden wir im partikulären Teil wieder. Der erste ist Am. Castro (1916: 39-44). Nachdem dieser darauf verwiesen hatte, daß die Dramatiker des 17. Jahrhunderts die Problematik Ehebruch-Ehre-Rache nicht erfunden, sondern aus den Schriften der Moraltheologen und Beichtväter übernommen hatten, eine These, die, wie wir wissen, Menéndez Pidal (1957, II: 357-358) unkritisch wiederholte, griff C.A. Jones (1958: 199-210) in den 50er Jahren - wie oben hingewiesen - die Diskussion wieder auf, um diese These zu widerlegen, die dann in den 70er Jahren von Müller (1978: 295-305 und in jüngster Zeit von Wentzlaff-Eggebert (1982: 19-32) und Küpper (1991) erneut in die Diskussion gebracht wurde.

Eigentlich widerlegte Jones nicht die Beziehung zwischen Ehrendrama und kasuistischer Moraltheologie, das tun wir auch nicht, sondern bestimmte Aspekte der These Am. Castros, die in der Tat, so wie er sie formulierte, unzutreffend waren. Jones unternahm aber nicht den Versuch, die kasuistische Moraltheologie eingehend zu untersuchen und dann zu prüfen, welcher Art die Beziehungen zum Ehrendrama waren und auf welcher Ebene diese bestanden. Er untersuchte ausschließlich jene wenigen, von Am. Castro zitierten Textstellen. Jones brachte allerdings durch seinen Beitrag die Diskussion in die richtige Bahn. Seine Kritik wurde, was diesen Aspekt betrifft, von der Forschung leider nicht gebührend berücksichtigt.

Wertvoll, wenn auch gleichzeitig in den Ästhetizismus ausweichend, ist die Erkenntnis von Jones (1965: 32-39), daß die Ehrendramen 'admiratio' hervorrufen wollten. Warum aber 'admiratio' durch Tötung einer Unschuldigen erreicht werden sollte, wird nicht weiter erklärt. Jones' These, nach der die Ehrendramen als Theater die Zuschauer mit ungewöhnlichen Fällen unterhalten wollten, wurde aber zum allgemeinen Gut der Forschung.

Nach Jones stellte Müller (1977; 1978: 295-305; 1983: 92-103) die These auf, daß die Ehrendramen auf die Struktur und den Gehalt der kasuistischen, genauer der probabilistisch-laxistischen Moraltheologie zurückzuführen seien, und daß die Ehrendramen die Exzesse dieser Disziplin aufzeigen, kritisieren und eine gemäßigte Haltung vorschlagen wollten³³. Die Ehrendramen verdeutlichten das in der Kasuistik heftig diskutierte Problem der menschlichen Erkenntnis- bzw. Urteilsfähigkeit vor dem Hintergrund der Debatte um den freien Willen, ein Problem, dem Müller den Status eines Epistems des 17. Jahrhunderts zuweist. Müller bringt zwar die von uns beschriebene Beziehung zwischen Ehrendrama und kasuistischer Moraltheologie zur Sprache, bestreitet jedoch die Existenz von Themen wie Blutreinheit und Gesetzgebung in Verbindung mit den Ehrendramen. Außerdem ist in seiner Arbeit die Beschäftigung mit den Texten der Kasuistik sehr dürftig und die Anwendung von Struktur und Gehalt der kasuistischen Diskussion, wie Müller sie versteht, auf das Ehrendrama (vorwiegend auf *MH/C*), allzu direkt, so daß wir seinen Schlußfolgerungen nicht immer zustimmen können.

Müllers Unterscheidung zwischen Probabilismus und Laxismus führt dazu, daß bei seiner Wertung mancher moraltheologischer Argumentationsgänge die gesamte Moraltheologie laxistisch zu erscheinen droht. Diese Wertungen rächen sich spätestens dann, wenn er - wie oben erwähnt -, ausgehend von der auf Pascal gestützten Kritik an der spanischen Kasuistik, zu zwei sehr umstrittenen Aussagen kommt:

1. die Ehrendramen stellten die Exzesse der kasuistischen Moraltheologie dar und
2. die Kirche erlaube die Ehrenrache (Müller 1977: 114).

Die Debatte der Kasuistik über den freien Willen konkretisiert sich im Ehrendrama - laut Müller - in der Opposition 'göttliche Gnade vs. menschl-

33 Sein Beitrag von (1978: 295-305) entspricht weitgehend dem von (1977). Die Arbeit von (1983: 92-103) ist beinahe eine Wiederholung der von (1978), der Unterschied liegt im Titel. An Müller schließen sich Pring-Mill (1981: 60-74) und Wentzlaff-Eggebert (1982: 19-32) an, beide gehen aber über die These Müllers nicht hinaus; s. ferner Gascón (1935: 388-400). Beiläufig wies Russel (1973: 358-359) auf diese Beziehung als einen wichtigen Aspekt in den Ehrendramen hin, die Frage wurde aber nicht weiter vertieft.

che List', und zwar vor dem Hintergrund zweier moralischer Propositionen:

a: "Entscheidung zugunsten einer als bindend empfundenen Norm unter gleichzeitiger Wahrung des persönlichen Interesses"

vs.

b: "Eine unter dem Schein der Konformität versteckte Umgehung der Norm zugunsten rein egoistischer Interessen"

Abgesehen davon, daß im moraltheologischen und moralphilosophischen Bezugsrahmen des 17. Jahrhunderts gegen die Proposition 'a' nichts einzuwenden wäre, höchstens gegen 'b', trifft unserer Meinung nach diese Opposition zwar auf eine Reihe von Dramen dieser Zeit zu, aber gerade nicht auf die Ehrendramen, da sie diese Proposition auf den Kopf stellen. Ja, sie setzen sie regelrecht außer Kraft. Denn es gibt keine ethisch-religiöse oder gesetzliche Norm, die den Rächer *zwingt* zu töten, um seine Ehre zu wahren, und zwar geheim zu töten in Fällen, in denen die Schande gar nicht bekannt war. Wenn es eine solche Norm gegeben hätte, dann hätte diese nur einen Sinn gehabt, wenn die Rache öffentlich durchgeführt worden wäre. Wir erinnern außerdem daran, daß die Laxisten nicht zur Rache, sondern zur Verheimlichung des Ehebruchs oder der Entehrung aufriefen.

Wenn die Proposition 'b' gelten soll, dann gibt es zwei Möglichkeiten:

Erste Möglichkeit: Die Umgehung der Norm besteht in der Tötung der Frau (Verstoß gegen das weltliche Strafrecht, Kirchenrecht und die Gebote), die als Unfall getarnt wird, um das eigene Ansehen nicht zu gefährden. Wenn der Ehemann trotz des 5. Gebots, *Non occides*, so vorgeht, dann erhebt er seine partikuläre Ehrvorstellung und sein Rechtsempfinden zur Norm, setzt seine privaten Interessen also unter scheinbarer Wahrung der Norm/des Gebots durch.

Zweite Möglichkeit: In flagranten Ehebruchsfällen tötet der Ehemann die Ehebrecherin nicht, um kein durch die öffentlichen Ermittlungen verursachtes Aufsehen zu erregen, obwohl er die *Möglichkeit* zur Ehrenrache hätte. Und glaubt man den Sprichwörtern der Zeit, dann haben betrogene Ehemänner oft diesen Weg gewählt:

Más vale ser cornudo, que no lo repara ninguno, que sin serlo pensara todo el mundo [...];

die Rache bewirkt aber das Gegenteil:

Alejandro es cornudo; sépalo Dios y todo el mundo³⁴.

Beide dramatisch umgesetzten Propositionen oder Fälle stellen somit Abweichungen vom normativen System des 16. und 17. Jahrhunderts dar.

Die Ehrendramen spiegeln nicht die Moraltheologie wider, sondern stellen ein zentrales probabilistisches Argument auf den Kopf: "Man sündigt nicht, wenn man von der Richtigkeit seines Handelns überzeugt ist". Davon leiten die Rächer ab: "Wenn ich vom Ehebruch meiner Frau überzeugt bin, darf ich töten". Außerdem umgehen sie die Gesetzgebung, indem sie zunächst Indizien für den Ehebruch sammeln und dann töten. Hier verwandeln sie die Möglichkeit der Tötung im flagranten Ehebruchsfall in die Propositionen: a) "Ich darf töten, wenn ich, vom Ehebruch meiner Frau überzeugt, auf eine Gelegenheit warte, bei der ich sie auf frischer Tat ertappe" und b) "Ich darf töten, weil ich die Beweise (=Indizien) des vollzogenen Ehebruchs habe". Solche dramatisch-textuellen Propositionen geben keine allgemein kulturellen, moraltheologischen oder gesetzlichen Propositionen wieder.

Was die Funktion der Ehrendramen betrifft, teilen wir zwar Müllers Meinung, daß diese die in der kasuistischen Diskussion vorhandenen Probleme (Nullpositionen also) mitreflektierten und mitproblematisierten, keineswegs sind wir aber der Ansicht, daß das Ehrendrama die geistige Diskussion des 17. Jahrhunderts getreu wiedergab oder gar mitbestimmte. Die Materie war viel zu komplex, um sie auf der Bühne so darstellen zu können, daß das Ehrendrama ernsthaft irgendeinen Einfluß hätte ausüben können.

Das Ehrendrama war außerdem auf keinen Fall "Sprachrohr der Exzesse der Kasuistik". Es führte vielmehr zu Ende, was in der *laxistischen* Diskussion zu *ausformulierten* Exzessen hätte führen können. Dramatisch

34 Beide Sprichwörter finden sich bei Ad. de Castro y Rossi (1881: 157).

dezidiert drückt das Ehrendrama die zwischen den Zeilen vorhandenen latenten Exzesse des Laxismus aus.

Ferner sollte hier nicht übersehen werden, daß eine solche moraltheologische Diskussion hochgradig theoretisch und abstrakt war und in vielen Punkten an der Praxis beinahe völlig vorbeiging. Tatsache bleibt, daß wir im Rahmen der vorliegenden Untersuchungen, außer isolierten und systemirrelevanten Äußerungen, keine Meinung aus der Moraltheologie oder aus dem weltlichen Strafrecht nachweisen konnten, die die spontane Tötung der Frau beim Ehebruchsverdacht und gar einen Mord empfohlen hätte. Obwohl Müller selbst einräumt, daß in den Ehrendramen dem Menschen jegliche Urteils- bzw. Erkenntnisfähigkeit abgesprochen wird, meint er dennoch, daß Menschen in ihrem irdischen Dasein von den Ehrendramen nicht verdammt werden. Sie müßten mit dem *'engaño'* den Preis für die neugewonnene menschliche Freiheit zahlen und blieben somit erlösungsbedürftig, also gottabhängig. In der Tat könnten die Ehrendramen mit einem unglücklichen Ende als geradezu feindlich hinsichtlich der menschlichen Urteilsfähigkeit und des menschlichen Erkenntnisvermögens verstanden werden; dies wäre eine Interpretationsmöglichkeit. Die Intention der Ehrendramen wäre demnach auch in diesem Aspekt systemsichernd, nur jetzt in bezug auf die zweite Säule der damaligen Gesellschaft, auf Kirche und Glaube. Da Müller (1978: 304) vor allem *MH/C* vor Augen hat, meint er, die Ehrenfälle wären erst mit Calderón reflektiert auf die Bühne gebracht worden und nicht mit Lope de Vega, eine Ansicht, die auch von Wentzlaff-Eggebert (1982: 25) in noch überpointierterer Form wiederholt wird.

Schließlich verweist Müller auf die zentrale Rolle, die der Rhetorik in den Ehrendramen zukomme: Weil im weltlichen Bereich eine objektive Wahrheitsfindung unmöglich sei, gewinne die Sprache eine entscheidende Bedeutung, da es einzig von der Kunst der Argumentation abhängt, ob eine Meinung als wahrscheinlich erachtet werde oder nicht.

Vor diesem Hintergrund ist Müllers (1977: 114; 1978: 302) Behauptung unverständlich, die Rächer in den Ehrendramen unternähmen alles, um die Wahrheit herauszufinden, denn gerade in zahlreichen Ehrendramen mit unglücklichem Ende, speziell in denen, wo die Frauen unschuldig getötet werden, geht es überhaupt nicht mehr um die Wahrheit. Müller

kann auch nicht beigepflichtet werden, wenn er behauptet, daß ein Stück wie *AZ/C* "voll dem probabilistischen Grundsatz über den Vorrang der individuellen, subjektiven Meinung vor der objektiven, rigorosen Gesetzeslage" entspreche. Denn gerade in diesem Ehrendrama wird der Konflikt offen ausgetragen. Es sollte die ingeniöse Durchsetzung von privaten Interessen auf der Basis der Legalität nicht mit der der sophistischen Argumentationsweise des Laxismus verwechselt werden.

Die Ehrendramen, und hier vor allem jene mit unglücklichem Ende, gehen zwar von der rhetorischen Struktur der moraltheologischen Argumentationsweise aus, sie verkehren diese aber ins Gegenteil.

Dasselbe semiotische Phänomen, das wir bereits im Bereich der Ehrendramen in Verbindung mit soziokulturellen Ideologemen festgestellt haben, findet sich hier ebenfalls: Wir haben es mit einer Semiotisierung und Umsemiotisierung von Sprach- und Verhaltensnormen aus benachbarten kodifizierten Wissensreihen zu tun, deren Gehalt, Struktur und Nullpositionen von den Dramen übernommen, verarbeitet und verbreitet werden.

Der nächste Beitrag, der in diesem Zusammenhang erwähnt werden muß, ist jene bereits mehrfach erwähnte Arbeit von Wentzlaff-Eggebert, der anknüpfend an Arbeiten von Am. Castro (1916), von Jones und vor allem an die von Müller die Verbindung der Ehrendramen zur Kasuistik zwar akzeptiert, aber deren Intention nicht in der Darstellung von kasuistischen Disputen sieht. Von Müller übernimmt er die These, daß die Kasuistik den Ehrendramen Struktur und Gehalt als formelle Bezugsrahmen zur Verfügung stelle. Die formellen Verfahren der Kasuistik kämen den Ehrendramen deshalb entgegen, weil es hier wie dort um 'Fälle' gehe, die gelöst werden müßten.

Was Müller als eine ingeniöse konzeptistische Rhetorik und als Ersatz für die Wahrheitsfindung betrachtet, wird bei Wentzlaff-Eggebert umformuliert: Psychologische Wahrheit und moralisches Vorbild werden durch die Schlüssigkeit der Behandlung des vorgeführten Ehrenfalles ersetzt. Unter 'Schlüssigkeit' versteht Wentzlaff-Eggebert (1982: 23-24; 30), den 'Ehrenfall' innerhalb derjenigen Gesetze zu lösen, die für den Lebensbereich, aus dem der Fall entnommen worden ist, Gültigkeit besitzen:

Das heißt konkret, daß ein ausschließlich vor die irdische Gerichtsbarkeit gebrachter »caso de honra« auch auf der Bühne nur den Normen des weltlichen Ehrbegriffs entsprechend beurteilt zu werden braucht.

[...]

Damit handelt Don Gutierre im Sinne der Kasuistik sogar besonders vorbildlich [...].

Würde der Schwerpunkt der Analyse bei der Ermordung einer unschuldigen Frau liegen, dann würde man - so Wentzlaff-Eggebert weiter - der Intention dieser Dramen nicht gerecht. Denn es handele sich ausschließlich um 'Fälle', die '*admiratio*' beim Zuschauer auslösen sollten. Daß die Darstellung von aufsehenerregenden Ehrenfällen die Intention der Ehrendramen sei, ist nicht nur eine tautologische Erklärung, sondern bedeutet zugleich eine Verwechslung von Textinhalt und Textintention, auf die wir bereits in einem anderen Zusammenhang hingewiesen haben. Mit dieser ästhetisierenden, d.h. nur auf die künstlerische Wirkung des Dramas bezogenen These wird die Frage der Textintentionalität eigentlich umgangen und damit auch die von Wentzlaff-Eggebert selbst (Ebd.: 20) als Hauptbedingung für den Zugang zu diesen Dramen betrachteten Voraussetzung nicht erfüllt, nämlich "sich über den jeweiligen Funktionszusammenhang Klarheit zu verschaffen, in dem die Theaterproduktion zu einem bestimmten Zeitpunkt stand"; dies erwartet aber der Leser, nachdem der Verfasser nach der Vorstellung von drei Hauptinterpretationsrichtungen zur Klärung der Textintentionalität der Ehrendramen feststellt, daß diese Frage immer noch nicht gelöst sei.

Problematisch ist hier das Verständnis von "Schlüssigkeit", "Gesetzen", "weltlichen Normen" und "vorbildlichem Handeln im Sinne der Kasuistik". Wentzlaff-Eggebert setzt das Ehrendrama mit der Wirklichkeit gleich. Der von Don Gutierre vertretene Ehrbegriff entspreche letztlich dem weltlichen und realen bzw. dem kasuistischen Ehrbegriff, und seine Rache sei mit Gesetz und Moralthologie deckungsgleich. Alle drei Gleichsetzungen sind aus den genannten und bekannten Gründen aber unrichtig. Der Hinweis auf die '*admiratio*'-Intention dieser Dramen als Erklärung der Rache ist aber ungenügend für die Beantwortung der Frage, warum solche

vom Kultursystem völlig abweichenden Verhaltensformen in fiktionalen Texten darstellungswürdig waren.

Auch Wentzlaff-Eggebert (ebd.) überprüft die von ihm der moraltheologischen Wissensreihe zugeschriebenen Propositionen nicht. Außer der beiläufigen Erwähnung von Bartholomé de Medina wird in seiner Arbeit kein moraltheologischer Text zitiert, der seine Thesen belegen könnte. Voraussetzung für derartige Aussagen wäre aber, daß man zuerst den Wirklichkeitsbegriff definiert und dann die Propositionen aus dieser Wirklichkeit benennt, um schließlich diese mit den textuellen Propositionen zu vergleichen. Sonst ist eine intersubjektive wissenschaftliche Diskussion nicht möglich.

Und Küpper (1991: 88, 89, 431, 438, 446) schließt sich eindeutig den Positionen Müllers und Wentzlaff-Eggeberts an, indem er behauptet, auf der Ebene der Handlung verhielten sich der Duque (*Castigo sin venganza* von Lope de Vega) und Don Gutierre (*Médico de su honra* von Calderón de la Barca) in Übereinstimmung mit der Moralthologie, da durch den vom Duque inszenierten Prozeß bzw. durch die Kontrolle der Affekte seitens Don Gutierres die *ira* unterworfen würde, um die Wahrheit ans Tageslicht zu befördern und somit letztlich die Wiederherstellung der sozialen und göttlichen Ordnung zu bewirken. Zu einer solchen Behauptung kann man nur kommen, wenn eine rein formale Parallelisierung zwischen den Prämissen der Moralthologie und des Strafrechts und dem *vorgetäuschten* Vorgehen der Ehrenrächer vorgenommen wird. Um zu einer angemessenen und normenkonformen Strafe zu kommen, mußte der Betroffene aber einen Prozeß anstrengen, um die Schuld der angeblich ehebrecherischen Frau nachzuweisen. Eine solche Voraussetzung fehlt gänzlich in diesen Ehrendramen. Außerdem ist das Vorgehen vom Duque und von Don Gutierre nach den damaligen moraltheologischen und juristischen Diskursen als hinterlistige Rache, also als *Mord*, einzustufen, da hier die Tötung nicht im Affekt, sondern geplant durchgeführt wird. Eine Tötung im Affekt konnte von der damaligen Justiz u.U. unbestraft bleiben und von der Kirche mit unterschiedlichen Bußen belegt werden, ohne daß dieses milde Vorgehen als Sanktionierung verstanden werden mußte. Es ist aber erstaunlich, daß Küpper zu der erwähnten Schlußfolgerung kommt, wenn er selbst (unzutreffenderweise) meint (ebd.: 438, Fn. 211): "Das Erschlagen der Ehefrau im Affekt hätte ihn [Don Gutierre] moral-

theologisch hingerichtet". Wir erinnern daran, daß die Moralthologie die Affekt-Tötung zwar als Todsünde einstuft, was jedoch nicht bedeutet, daß die Kirche drakonische Maßnahmen gegen den Täter ergreifen mußte. Wenn Küpper aber der Meinung ist, auch die Tötung im Affekt würde den Täter moralthologisch vernichten, wie kann eine geplante Tötung (Mord) als gemäßigt betrachtet werden und moralthologisch legitim sein?

Küpper (1991: 87, Fn. 273; 88; 446 u.a.) widerspricht sich und wiederholt diese Thesen von Müller und Wentzlaff-Eggebert, indem er behauptet, die Kasuisten würden zuweilen die unmittelbare Tötung der des Ehebruchs verdächtigen Frau erlauben und daß ein sich rächender Ehemann, zum Beispiel Don Gutierre, "sich noch in seinem Irrtum auf der Ebene des Handelns im Einklang mit dem [befinde], was moralthologisch legitim [sei]". Diese Behauptungen sind auch dann unzutreffend, wenn Küpper (ebd.: 87, Fn. 273) einräumt, daß dieser Tatbestand "eine auf Dauer nicht tragbare Anpassung der kirchlichen Lehre an ein weltliches Gesetz darstelle".

Wie willkürlich Küpper den einzigen von ihm zitierten Moralthologen interpretiert und wie sehr sich die Nichtbeachtung des enormen Schrifttums zu dieser Problematik rächt, zeigen seine folgenden Behauptungen. Nicht nachzuvollziehen ist z.B. seine Meinung, daß es für die zeitgenössische Moralthologie "von sekundärem Belang" war, ob es sich um "Ehebruch im Geiste [...] oder aber um *fornicatio* handelte" (1991: 445 und Fn. 252). Er stützt sich hierbei auf eine Stelle aus dem *Liber Theologiae Moralis*, die sich allgemein auf intentionale Handlungen bezieht und nicht spezielle Fälle (wie Ehebruch) erfaßt, die eben im gleichen Buch und bei anderen Moralthologen sowie Juristen behandelt werden.

As dem Schrifttum der Zeit läßt sich bei einer seriösen und unvoreingenommenen Lektüre unschwer entnehmen, daß der Ehrbegriff im Spanien des 16. und vor allem des 17. Jahrhunderts ein stark weltlich, d.h. moralthologisch-soziologisch-juristisch-pragmatisch geprägter Begriff war (und damit kein ausschließliches Privileg des Adels), was in dieser Form vollständig in die Ehrendramen, wenn auch in einer *spiegelverkehrten* Weise, eingeht. Daher stehen manche Behauptungen Küppers (1991: 37; 84-85; 427; 404) in krasser Opposition zu der Sicht der Zeit, wenn er die

Ehrendramen (hier *in toto* am Beispiel von *El Castigo sin venganza*) als "eine 'christliche' Modellierung der Welt" einordnet bzw. wenn er meint, diese "markierten [...] das höchste Niveau an 'Verhofung'" oder er sie als eine "Metapher des Sündenfalls als Ehrenkasus" bzw. als "Leidenschaftsdramen" (hier *in toto* am Beispiel von *El Médico de su honra*) versteht. Daß das spanische Drama, und damit auch das Ehrendrama, ein nichthöfisches Theater war, wie etwa die italienische Tragödie des 16. oder das klassische Theater Frankreichs des 17. Jahrhunderts, ist übrigens in der Forschung längst belegt worden. Außerdem widerspricht Küppers Position der Mythisierung, die die Ehre sowohl in den allgemeinen Diskursen der Zeit als auch in den partikulären des Ehrendramas erfährt; bezüglich des Ehrendramas und des Ehrenmythos - wie ich gezeigt habe.

Da Küpper bemüht ist zu zeigen - koste was es wolle -, daß das spanische Drama, auch das, was die Forschung und ich als Ehrendrama bezeichnet haben (er ignoriert die internationale Forschung zur Gattungsdiskussion völlig), ein christlich-höfisches sei, verformt er (1991: 446, Fn. 252, 447-448) die differenzierten Thesen von Cruickshank (1973: 45-62) und Sullivan (1981: 355-372) (die er versäumt zu zitieren!) in einer überpointierten Weise und läßt im übrigen den Hauptaspekt der These Cruickshanks, der Aderlaß Doña Mencias sei eine Travestie der Opferung Christi, unerwähnt. Die von ihm vorgenommene Parallelisierung zwischen der Tötung Doña Mencias und der Kreuzigung Christi ist aus Gründen, die an diesem Ort nicht weiter ausgeführt werden können (s. de Toro, 1992: 364-367; 494-496), völlig unzutreffend. Ferner hält er der Forschung vor, daß sie zwar das Verhalten Don Gutierres als unchristlich einstuft, die Frage aber, warum Gott der gefallenen Natur nicht verzeihe, ohne Antwort lasse. Küpper liefert seinerseits eine allzu simple Antwort: Gott halte sich an das Gesetz, das er seiner Schöpfung gab. Daß eine solch platte Übertragung den zeitgenössischen Schriften zuwiderläuft, benötigt keine weitere Erläuterung.

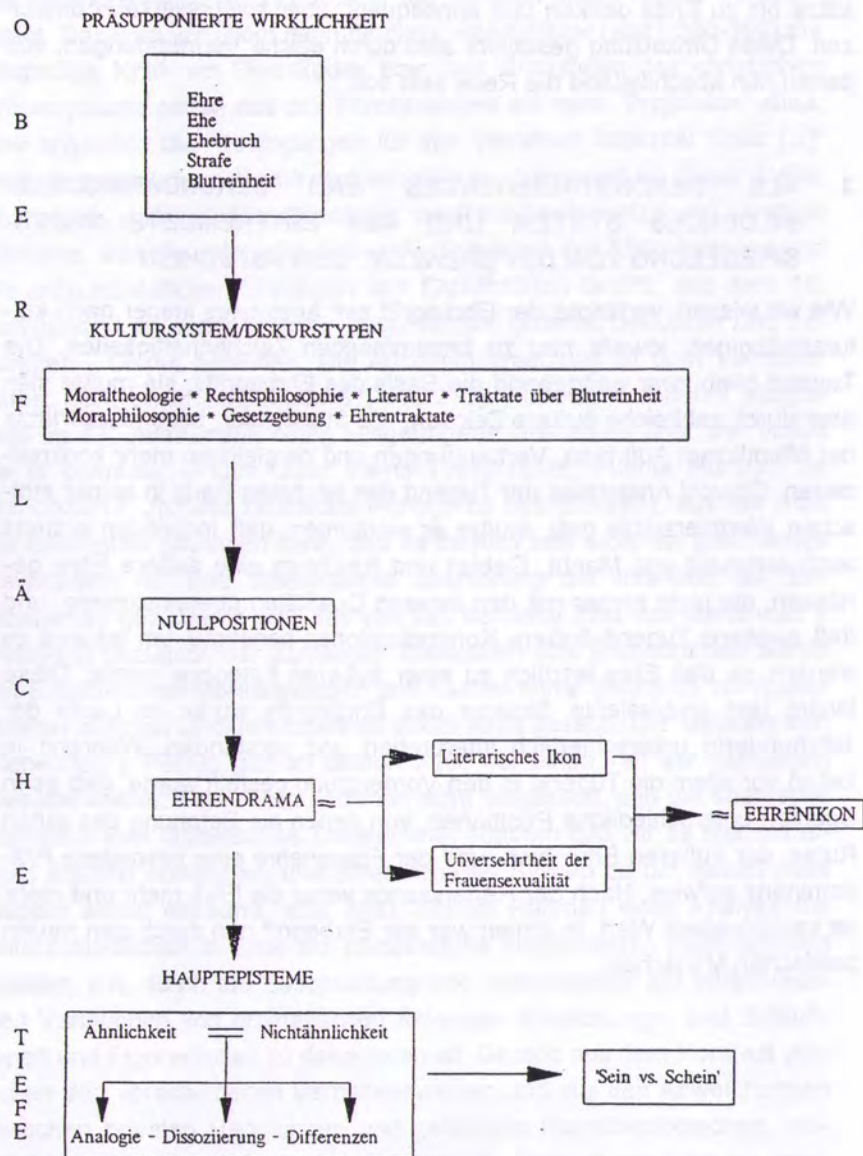
Die permanente Ignorierung des Schrifttums der Zeit trägt bei Küpper seltene Blüten, z.B. als er die grundsätzliche Ambivalenz der Ehrendramen bewertet, die in dem Mehrwissen des Zuschauers und in der Unwissenheit des Rächers begründet ist. Eigentlich hat die Forschung diese der Ehrentragikomödie zugrundeliegende Ambivalenz richtig erkannt und

beschrieben. Es ist daher vielmehr so, daß Küpper durch das völlige Übergehen der Diskurse der Zeit und der bereits erwähnten Forcierung der ehrendramatischen Textstruktur die Intention dieser Stücke versperrt bleibt. Das wird vor allem dann deutlich, wenn dieser (ebd.: 388-389) die eindeutige Kritik am Ehrenkodex bzw. das Ausspielen des christlichen Wertesystems gegen das des Ehrenkodexes als reine "Projektion" abtut, weil angeblich die "Bedingungen für das Verfahren impliziter Kritik [...]" nicht gegeben wären. Damit wird von Küpper, zumindest an dieser Stelle, übersehen, daß sich Moralthologie, weltliche Strafgesetze und sonstige Diskurse, was die unterschiedlichen Auslegungen des Ehrenkodexes und die unterschiedlichen Lösungen von Ehrkonflikten betrifft, seit dem 16. Jahrhundert im permanenten - auch damals generell bewußten und bekannten - Disput befanden. Die Auseinandersetzung ist dem Verfasser selbst nicht unbekannt (ebd.: 87, Fn. 273). Außerdem erwähnt Küpper jene im 17. Jahrhundert heftig ausgetragene Diskussion über die "*licitud de la comedia*" (Padre Juan Ferrer (1613/1618); Puente Hurtado de Mendoza/17. Jh. und zahlreiche Prologe zu den Stücken), aus der man die Erkenntnis gewinnen kann, daß es damals sehr wohl ein geschärftes Bewußtsein für eine differenzierte Beurteilung der Intention der Ehrendramen gab. Damit wird das von ihm bemühte Zitat von Menéndez y Pelayo () bezüglich der damaligen Diskussion (die Ehrendramen wären mit Erlaubnis der Moralthologen und Kanzelredner gedruckt) zumindest in einer solchen Undifferenziertheit außer Kraft gesetzt. Die Meinung von Menéndez y Pelayo gibt im besten Falle nur einen Teil der damaligen Debatte wieder. Schließlich darf man nicht vergessen, daß die spanische '*comedia*' kein didaktisches Theater war, sondern daß wir es hier mit einem äußerst komplexen und differenzierten System zu tun haben (was Küpper selbst einräumt, ebd. 388), das im Rahmen einer Analyse die unterschiedlichen in einer *ars combinatoria* eingebetteten *theatralischen Gesten*, d.h. durch die Beschreibung und Interpretation der verschiedenen Variationen von dramatischen Anfangs-, Entwicklungs- und Schlußtypen und Figurenrollen zu dekodieren ist. Gerade aus dem Kontrast zwischen den verschiedenen Verhaltensweisen und aus den Abweichungen zwischen privaten Handlungen und geltenden moralthologischen, moralphilosophischen, juristischen und sozialen Normen resultiert die ironisierende Ambiguität, die Küpper ablehnt.

Fazit: Die Ehrendramen waren nicht das Sprachrohr für manche Exzesse probabilistisch-laxistischer Lehrmeinungen, sondern sie problematisieren, relativieren und kritisieren diese, und zwar dadurch, daß sie deren Lehrsätze bis zu Ende denken und konsequent, aber *spiegelverkehrt* umsetzen. Diese Umsetzung geschieht also durch etliche Verfremdungen, von denen nun abschließend die Rede sein soll.

3. ALS DEKONSTRUIERENDES UND SEKUNDÄRMODELLBILDENDES SYSTEM UND ALS ENTFREMDETE WIDERSPIEGELUNG VON DIFFERENZEN: 'SEIN VS. SCHEIN'

Wie wir wissen, verlangte der Ehrbegriff seit Aristoteles immer nach kulturabhängigen, jeweils neu zu bestimmenden Zeichenhaftigkeiten. Die Tugend blieb zwar weitgehend die Basis des Ehrbegriffs, sie mußte sich aber durch zahlreiche äußere Zeichen, wie Standbilder, besondere Plätze bei öffentlichen Auftritten, Verbeugungen und dergleichen mehr konkretisieren. Obwohl Aristoteles der Tugend den höchsten Rang in seiner ethischen Werthierarchie gab, mußte er einräumen, daß Individuen erstens auch aufgrund von Macht, Geburt und Reichtum eine äußere Ehre genießen, die nicht immer mit den inneren Qualitäten übereinstimmte, und daß zweitens Tugend äußere Konkretisationen benötigte, um erkannt zu werden, so daß Ehre letztlich zu einer äußeren Kategorie wurde. Diese binäre und ambivalente Struktur des Ehrbegriffs wurde im Laufe der Jahrhunderte unterschiedlich interpretiert und verstanden. Während in Italien vor allem die Tugend in den Vordergrund gestellt wurde, gab es in Spanien unterschiedliche Positionen, von denen die Betonung des guten Rufes, der äußeren Ehre also, und der Frauenehre eine besondere Prädominanz aufwies. Nach der Renaissance verlor die Ehre mehr und mehr an traditionellem Wert. In Italien war der Ehrbegriff nun durch den neuen politischen Menschen,



durch den reichen und gebildeten Kaufmann geprägt, in Spanien wurde er immer äußerlicher und leerer. In beiden Systemen begann sich eine Dissoziierung anzubahnen, bei der der humanistische und christliche Ehrbegriff nicht mehr mit seinen Signaturen übereinstimmte.

Die völlige Tilgung des Merkmals 'Tugend' aus dem Ehrbegriff wurde allerdings nicht in der Wirklichkeit bzw. im Kultursystem des 16. und 17. Jahrhunderts vorgenommen, sondern im spanischen Ehrendrama, wo sie radikal und absolut vollzogen wurde. Die Entfernung eines so bedeutenden Terms aus dem Ehrbegriff verläuft proportional und parallel zu der Zunahme der Verabsolutierung der Ehre und der Entwicklung ihrer Signaturen, die nun in zunehmendem Maße ausgehöhlt werden.

So wie die Ehre, gleichgültig ob als innere oder äußere Qualität, Signaturen für ihre Konkretisation benötigt, um ihren Erwerb/Besitz zu kennzeichnen, so braucht die Wiederherstellung der Ehre ebenfalls Signaturen, die die wiedergewonnene Ehre für den Betroffenen selbst oder für die Gemeinschaft offenkundig machen. Denn die Beziehung zwischen den Menschen und den verabsolutierten Wesenheiten ist immer ikonischer Art. So wie die Beziehung 'Mensch-Gott' eine ikonische ist, so ist die Beziehung 'Mensch-Ehre' ebenfalls eine solche, und im Ehrendrama auf eine ganz besondere Weise.

Die literarische Ikonisierung wird instrumentalisiert und mittels einer Mythisierung durchgeführt, inhaltlich durch die Verdichtung der Ehrenkonstituenten wie Blutreinheit, Herrschaft über die Lust seitens des Mannes und Verabsolutierung der Meinung Dritter. Diese sozio-kulturellen Größen werden umsemiotisiert und schlagen sich in der Jungfräulichkeit/Keuschheit nieder. Die Frau bzw. ihre sexuelle Unberührtheit wird nun zum Inbegriff der Ehre³⁵.

Die Jungfräulichkeit/Keuschheit/Treue wird zur Frauenehre, zum *Ehrenikon*, zur *Ehrensignatur*, so wie das Drama die literarische Ikonisierung der Ehre eines ganzen Kultursystems bedeutet. Das Ehrendrama ist der rhetorische, die Frau der inhaltliche Träger der Ehre. Diese verdichtende Reduktion des Ehrbegriffs ist auch eine Folge des Identitätsvakuums (Castro), welches durch die tiefgreifenden, negativen sozio-ökonomi-

35 s. z.B. J.L. Vives (1528/1948: VII, 40-41), femer s. (45; IX, 64; XII, 79; XIII, 91).

schen Veränderungen (Verarmung, Korruption, Verfolgung und Diskriminierung aufgrund der Statuten der Blutreinheit) entstand.

Das Individuum gilt hier ideologisch nicht mehr aufgrund seiner adligen Herkunft (diese wird - wie wir sahen - stets durch die Blutreinhitsstatuten in Frage gestellt³⁶) oder aufgrund seiner Tugend als ehrenhaft (Sein) - diese Terme werden durch das *'qué dirán'* ersetzt -, sondern allein aufgrund dessen, was die Gesellschaft *über es denkt* (Schein); es orientiert sich bei seinem Handeln nicht mehr an dem, was ist, sondern daran, was sich als taktisch klug empfiehlt. Wenn eine Gemeinschaft nicht mehr für das gesellschaftlich-öffentliche Sein des Individuums, in diesem Fall des Mannes, garantieren kann, so zieht es sich auf die ihm einzig übrigbleibende Herrschaftsdomäne, auf die Familie zurück, und hier konzentriert es sich auf den Schutz des angeblich am meisten gefährdeten Teils, auf die Frau.

Aus der Verletzung des Ehrenikons 'Frau' ergibt sich das *Entehrungsikon*. Dabei fungiert die blutige Ehrenrache als Ikon für die wiedergewonnene Ehre, sie ist die Signatur, die der Rächer für die Welt bzw. für sich selbst schafft, um zu zeigen, daß er wieder im Besitz seiner Ehre ist. Aber gerade die zwanghafte Suche nach Ehrenrache-Signaturen macht gleichzeitig offenkundig, daß es keine Einheit zwischen Zeichen und Bezeichnetem mehr gibt, was ja auch eine Folge der Dissoziation zwischen Signifikat und Signifikant darstellt. Denn diese Ikonen resultieren aus Täuschungen, sie verstoßen gegen die Norm und müssen daher verdeckt, vertuscht und verheimlicht werden. Hier entsteht eine Welt, die durch die Opposition 'Sein vs. Schein' geprägt ist. Mit den neuen Ehrenikonen bzw. Ehrensiegeln wollen die ehrendramatischen Figuren der Welt die Beweise für die noch vorhandene Gültigkeit der Ehre liefern, sie wollen der Welt auf eine verkehrte Weise demonstrieren, daß symbolhaft Ideelles noch erstrebenswert ist, gerade weil Ehre nicht mehr durch die bis dahin

36 Gerade dieser Punkt zeigt, wie sich auch das Problem der Blutreinheit *transformiert/umsemiotisiert* im Drama niederschlägt. Die Ehrbesessenheit ist nichts anderes als die stete Frage danach, wer nun überhaupt Ehre habe, wenn Tugend und Herkunft, Macht und Reichtum nicht mehr als Kriterien ausreichen, und wie man Ehre gewinnen bzw. verlieren kann: Die Öffentlichkeit und die Jungfräulichkeit/Treue der Frau sind die neuen Quellen der Ehre. Das genau ist es, was McKendrick (1984: 335) mit den Begriffen *'immaculacy'* und *'pollution'* meint, nämlich die Übertragung bestimmter Größen von einem System zum anderen.

geltenden Mittel erworben werden kann, sondern einzig und allein von dem abhängt, was die Öffentlichkeit denkt: Die Ehre wird zum chimärischen 'Schein'. Die Figuren selbst fungieren als Signaturen, die die Ähnlichkeiten sichtbar machen sollen, als interpretierende Träger von Nullpositionen unterschiedlicher Diskurse im Kultursystem des 16. und 17. Jahrhunderts. Die männlichen Rächer und die weiblichen Opfer sind Graphismen der Ehrentraktate, Gesetzbücher und Traktate über die Blutreinhitsstatuten; sie sind die aktantiellen Repräsentanten der Ehre, sie wollen durch ihre Taten die in den unzähligen Büchern enthaltenen Ehren- und Blutreinhitsideologeme der Welt beweisen, sie müssen die Doktrin dieser Bücher darstellen, aber sie tun es im umgekehrten Sinne. Daraus läßt sich erklären, warum die Ehrendramen bei der Thematisierung von in Traktaten und Gesetzen enthaltenen Ideologemen über diese weit hinausgehen, das dort nicht Ausgesprochene zum Ausdruck bringen (Hinzufügung), das dort nicht Gedachte zu Ende denken (Ergänzung), das dort Formuliertes umformulieren (Ersetzung).

Auf der Suche nach neuen spektakulären Signaturen läßt der Rächer die Ehre zu einem Götzen heranwachsen, da die alten Signaturen ihre natürliche Kraft verloren haben. Die Ehrendramen transformieren Buchstaben und Bücher als Teil des Kultursystems in fiktionale Gebilde ('Schein'), hier semiotisch-mediale, mythische Ehrenikonen, die das Verborgene einer Epoche artikulieren und die jene beim Rezipienten tabuisierten Bereiche zur Entladung bringen.

Die Ehrendramen sind nichts anderes als eine Darstellung, eine Interpretation, ein *spiegelverkehrtes Zitat* dieser Kultur, aber weder eine Unterwerfung noch eine Ablehnung.

Die oben evozierte chimärische Welt der Rächer wird konkretisiert an den Indizien. In allen Ehrendramen, außer in jenen mit nichtglücklichem Ende und mit gemischten Hauptfiguren, suchen die männlichen Figuren verweifelt nach Beweisen, die den Ehebruch belegen sollen. Wenn sie keine finden, erfinden sie Indizien oder weisen vorhandene Indizien sofort den Status von Fakten zu. Somit werden die Rächer selbst zu Erfindern ihrer eigenen Geschichte.

Die Indizien, die für den imaginären Ehebruch stehen, unterstreichen, insbesondere in all jenen Ehrendramen mit unschuldigen Frauen, die

Verirrung der Rächer bei der Suche nach den Signaturen. Die Rächer wollen den Betrug (die Maske, mit der die Ereignisse überdeckt sind) aufdecken, sie schaffen jedoch selbst eine neue Täuschung/Maske. Sie erkennen nicht, was sie erkennen sollten, sie sehen in der Ehepartnerin den Feind ihrer Ehre, und das, was sie als Trugbild erkennen müßten, halten sie für wahr.

Quid pro quo, Mißverständnisse, ambivalente Redensarten, das Verschweigen, das alles macht den Bruch der Zeichenorganisation deutlich, der zu einem Urteilsunvermögen führt, das nicht im Menschsein, sondern in der Veränderung der Relationen im Zeichensystem begründet ist.

Die Dissoziierungen werden nicht nur an den täuschenden Indizien deutlich, sondern auch an der veränderten Funktion der Signaturen. Der Ehrenrächer will bekanntlich mit der blutigen Rache seine Ehre wiedergewinnen. Die Rache steht aber nicht mehr als Signatur für die Wiedererlangung der Ehre zur Verfügung, denn Ehre wird nach dem Schein, nicht nach dem Sein vergeben, und die Rache vermehrt noch die Schande. Das Vertuschen der Tat widerspricht den Diskursen der Rächer, die vor den Augen der Welt ein Exempel für die Ewigkeit statuieren wollen. Während die haupttextuelle diskursive Proposition sagt: 'Die Rache vor der Öffentlichkeit heilt die Schande und macht den Betroffenen wieder ehrenhaft', besagt die subtextuell implizite Proposition das Gegenteil. Dies macht wiederum deutlich, daß die Ehrendramen nicht die Thesen verkünden, die Gesetzgebung und Moraltheologen angeblich vertraten, sondern es wird vielmehr die Hinfälligkeit eines sich selbst überholenden Werte- und Rechtssystems offenbart. Die Signatur Rache/Blut hat offensichtlich ihre Funktion für die Wiederherstellung der Ehre verloren; das ist auch der primäre Grund für die Vertuschung, ohne damit freilich auszuschließen, daß der Rächer sich zugleich der weltlichen Justiz und den kirchlichen Strafen entziehen will. Das eine ist die Ursache, das andere die Folge.

Wenn der Rächer die Rache durch List vertuscht, dann will er der Öffentlichkeit sagen, daß er nie die Ehre verloren hat. Da er aber weiß, daß die Schande öffentlich werden könnte und er mit dem angeblichen oder tatsächlichen Ehebruch seinen Herrschaftsanspruch über die Lust und seine Ehre (an deren Wert er noch glaubt) verloren hat, will er sich selbst

Genugtuung verschaffen. Daher treten auch andere, "neue und spiegelverkehrte Tugenden" wie Listigkeit, Klugheit, Schlaueit und Unaufrichtigkeit als Ersatz für die alten Tugenden auf. Damit ist die Ehre sowohl innerer als auch äußerer Inhalte/Zeichen endgültig beraubt.

Ein weiterer Faktor für die Dissozierung des Denkens beim Rächer ist maßgebend, nämlich die unterschiedlichen in den Diskursen der Zeit enthaltenen Nullpositionen und/oder Ambiguitäten über Ehre, Rache und Ehebruch. Hieraus glauben die männlichen Figuren - gleichgültig, ob sie blutige Rache nehmen oder nicht -, die intellektuelle Legitimation für die Verabsolutierung der Ehre und für die Tötung ziehen zu können.

3.1 'Kulturelle Propositionen vs. ehrendramatische Propositionen'

Im folgenden fassen wir die Nullpositionen und Abweichungen der Diskurse auf der Basis von allgemeinen kulturellen und speziellen ehrendramatisch textuellen Propositionen (kP/tP) zusammen:

kP: 'A': 'Ehre'

kP: 'a₁', 'Ehre ist der Lohn der Tugend, und als solche ist sie das größte und höchste Gut. Ehre ist Tugend, und Tugend ist göttlich, ergo ist ein tugend-/ehrenhafter Mensch gottähnlich'. In Spanien wird diese Proposition durch Thomas von Aquin und durch die italienischen Humanisten bekannt, dennoch ist sie nicht die beherrschende Proposition, sondern eine unter anderen, und sie wird nur von der idealistisch-verinnerlichenden Theologie unter dem Term '*honra de Dios*' vertreten. 'Ehre kann hier nur von Gott vergeben und genommen werden. Irdische Ehre wird verdammt'.

kP: 'a₂', 'Ehre ist ein irdisches Gut, ein Ansporn für gute Taten, um so das Paradies erreichen zu können'. Diese Proposition wird von einer zwischen '*honra de Dios*' und '*honra del mundo*' vermittelnden Moraltheologie und Moralphilosophie vertreten.

kP: 'a₃', 'Ehre ist *fama*', '*la opinión del otro*', Ehre ist das höchste und größte Gut, und deshalb steht sie über dem Leben; ein Leben ohne Ehre ist dem Tode gleich'.

kP: 'B': 'Sexuelle Beziehungen'/'Ehrenrache'

kP: 'b₁', 'Ehebruch ist eine Todsünde und nach dem Gesetz ein Delikt. Die von der Kirche vorgesehene Höchststrafe ist die Exkommunikation, die gesetzlich vorgesehenen Höchststrafen sind die Hinrichtung und die Verbannung. Die jeweils zwei ersten Strafen werden kaum oder nie verhängt, dafür aber Buße, Kloster, Geldstrafe und Verbannung'.

kP: 'b₂', 'Alle unehelichen sexuellen Beziehungen sind untersagt und stehen unter Strafe'. Als Strafe sind befohlene Eheschließungen und Geldbußen vorgesehen.

kP: 'b₃', 'Ehrenrache wird nur im flagranten Ehebruchsfall geduldet, weil man dem Rächer eine Affekthandlung unterstellt; dieser ist aber verpflichtet, beide Ehebrecher zu töten' und auf das Vermögen der Ehefrau zu verzichten.

kP: 'b₄', 'Der Rächer muß sich einem Gericht stellen, das durch Ermittlungen die Angaben des Rächers bestätigen muß, und damit wird der Fall öffentlich'.

kP: 'b₅', 'Ehebrecherische Ehefrauen dürfen ansonsten vom Ehemann nicht getötet, sondern müssen ins Kloster oder zu ihren Eltern geschickt werden'.

kP: 'b₆', 'Nach einer gewissen Zeit kann der Ehemann der Frau verzeihen und das Eheverhältnis wieder aufnehmen'.

kP: 'b₇', 'Wenn ehebrecherische Männer bei einer verheirateten Frau ertappt werden, müssen sie mit schweren Strafen rechnen, im Falle von Entführung, Entjungferung und Vergewaltigung erwartet sie Todesstrafe, Verbannung, Gefängnis und/oder Geldbuße'.

kP: 'b₈', 'Für ehebrecherische Männer und Frauen sind vom Gesetz gleiche Strafen vorgesehen, in der Praxis jedoch ist es die Frau, die tatsächlich bestraft wird'.

kP: 'b₉', 'Die Frau wird als Inbegriff der Sünde verteufelt'.

kP: 'b₁₀', 'Es gibt vereinzelte (verschwindend wenige) Stimmen, die die Ehrenrache im Namen Gottes in allen Fällen bejahen und die Indizienkette für eine Überführung der Ehebrecher und deren Tötung als

ausreichend empfinden. Dadurch wird eigentlich Mord gebilligt, weil das Sammeln von Indizien Affekt ausschließt und nur die kalkulierte Tötung zuläßt'.

kP: 'b₁₁', 'Ehrenrache im flagranten Ehebruchsfall wird von der Kirche grundsätzlich abgelehnt, der Fall wird allerdings als ein besonders schwerer Schicksalsschlag eingestuft und so geduldet, was aber die Kirche nicht davon entbindet, den Täter auf ihre Weise zu bestrafen'.

kP: 'C', 'Ehrenrache'/'Tötung'/'Mord'

kP: 'c₁', 'Ehrenrache ist jede Art von Tötung, die vom Gesetz im flagranten Fall geduldet wird. Alle anderen Fälle werden als Mord eingestuft, und zwar besonders dann, wenn z. B. die Tat vorbereitet und in voller Absicht verübt wird, wenn etwa den (angeblichen/tatsächlichen) Ehebrechern eine Falle gestellt wird. Mord wird vom Gesetz mit dem Tode bestraft'.

kP: 'c₂', 'Mord wird von der Kirche z.B. mit Exkommunikation oder Verweigerung der Absolution bestraft'.

kP: 'c₃', 'Einzelne moraltheologische Äußerungen sind mißverständlich, umständlich oder unsystematisch formuliert, und bei ungenauer Lektüre erwecken sie schnell und leicht den Eindruck, daß Ehrenrache oder gar Tötung in non-flagranten Fällen zulässig seien'.

kP: 'D', 'Töten'

kP: 'd₁', 'Nur im Falle der Verteidigung des eigenen Lebens lassen Gesetz und Kirche es zu, den Gegner zu töten, und zwar im Augenblick der unmittelbaren Gefahr, so daß der Betroffene den flüchtenden Aggressor nicht verfolgen und töten darf, weil das als Mord eingestuft wird'.

kP: 'd₂', 'Töten, gleich in welcher Form, ist mit der erwähnten Ausnahme eine Kapitalstraftat und eine Todsünde'.

Die kulturellen Propositionen werden in den Ehrendramen transformiert und durch folgende textuelle Propositionen ersetzt:

tP: 'A', 'Ehre'

tP: 'a₁', 'Ehre ist die Meinung Dritter (*fama*, *'la opinión del otro'*), ein von der Gemeinschaft nicht als solcher anerkannter Tugendhafter ist kein Ehrenmann; für die Ehre muß und darf man immer töten, denn als Entehrter wäre man tot'.

tP: 'a₂', 'Ehre heißt Blutreinheit'.

tP: 'a₃', 'Ehre heißt Frauenehre'

tP: 'B', 'Sexuelle Beziehungen/Ehrenrache'

tP: 'b₁', 'Der Entehrte kann und muß immer töten, und zwar gleichgültig, ob im flagranten oder non-flagranten Ehebruchsfall oder nur auf den Ehebruchsverdacht hin'.

tP: 'b₂', 'Der Entehrte kann und darf immer straffrei töten, und seine Tat wird von Vertretern der Gesellschaft, z.B. vom König und damit indirekt von der Kirche akzeptiert, belohnt und bejubelt'.

tP: 'b₃', 'Die Ehrenrache in non-flagranten Ehebruchsfällen wird in Rache umgewandelt und als legitimes Mittel betrachtet'.

tP: 'b₄', 'Ehrenrache und Mord müssen vertuscht werden, weil auch sie den Ehrverlust nicht mehr rückgängig machen können. Die Entehrung wird durch die Ehrenrache bekannt und damit verbreitet und vergrößert. Rache wird damit zur bloßen persönlichen Genußtuung'.

tP: 'b₅', 'Der Rächer mißversteht und verkehrt probabilistische Lehrsätze und die gesetzlich zugelassene Ehrenrache, so daß er glaubt, die Tötung müsse nur mit seiner Beurteilung des Falles zu vereinbaren sein. Er füllt Nullpositionen auf seine Weise aus'.

tP: 'C', 'Die Gleichheit aller Christen wird verkündet, daher gewährt man den Bauern Standesehre, worauf sich Bauern das Recht nehmen, Adlige selbst hinzurichten'.

Die gegenübergestellten Propositionen belegen mit aller Deutlichkeit, daß die Ehrendramen insgesamt und speziell jene mit einem unglücklichen

Ende eine eindeutige Abweichung nicht nur von der Wirklichkeit, sondern auch vom Kultursystem, hier vom ethisch-christlichen und juristisch-theologischen Normensystem des 16. und 17. Jahrhunderts, darstellen.

Aber auch jene Stücke mit nichtglücklichem oder mit glücklichem Ende stellen Abweichungen dar: Vor dem Hintergrund der Wirklichkeit und des Kultursystems verlangen die Bauern Standesehre, sie erlauben sich Verstöße, die weitgehend unvereinbar mit dem System sind, wie z.B. in *Alcalde de Zalamea* von Calderón oder im *Alcalde de Zalamea* (anonym), *Fuente Ovejuna* und *PCO* von Lope de Vega, die sich aber im politischen Bereich als systemsichernd erweisen, oder sie verhalten sich von Beginn an normenkonform wie in *Mejor Alcalde el Rey* von Lope de Vega.

Stücke, in denen Fälle von Bigamie, Entführungen, Vergewaltigungen und unehelichen Kindern vorkommen und die dennoch ein einwandfrei glückliches Ende finden, sind durch eine hohe Unwahrscheinlichkeit sowohl gegenüber dem Referenzsystem 'Wirklichkeit' als auch gegenüber dem der Kultur gekennzeichnet.

Die Abweichungen vom Kultursystem werden z.B. in der Figur des Rächers, des Täters, des Richters und des Vollstreckers/Henkers oder in der des Königs deutlich, der in zahlreichen Stücken nicht das Gesetz walten läßt, sondern den Täter deckt oder belohnt, obwohl die Tat einen schwerwiegenden Verstoß gegen das Gesetz darstellt.

Die aus den Mängeln des Gesetzes resultierenden Zwischenräume sowie jene sich aus Moraltheologie und Moralphilosophie ergebenden Nullpositionen werden mit der Rache ausgefüllt. Damit wird das damalige ethische und rechtliche System negiert. Die Äquivalenzen mit dem Kultursystem finden die Ehrendramen im rhetorischen Gerüst, in der formalen Argumentationsweise also, die sie weiterführen. Die fiktionale Semiotisierung von Größen aus der Wirklichkeit und die Umsemiotisierung von Größen aus dem Kultursystem fassen wir wie folgt zusammen:

1. Gesetzgebung, Moraltheologie, Moralphilosophie, Beichtbücher, Duell- und Ehrentraktate werden ent- und resemiotisiert, d.h. die dort enthaltenen Propositionen werden abgebaut und erhalten neue Denotate;
2. All diese Aspekte münden dann in die Bildung eines Ehrenmythos, der die hochgradige Fiktionalität der Ehrendramen offenlegt.

Insgesamt scheinen die Ehrendramen mit einem unglücklichen Ende kein positives Bild des damaligen Denkens wiederzugeben, da sich hier das Denken in einer hohlen Ethik, in einer Entwertung der menschlichen Tugenden artikuliert. Die menschliche Erkenntnisfähigkeit wird in diesen Stücken eindeutig angezweifelt. Es wird insinuiert, daß den Menschen nur noch die Hoffnung auf göttliche Gnade bleibt, denn wenn sie ihre eigene diesseitsbezogene Ethik zu begründen versuchen, schaffen sie Götzen, durch die sie versklavt und zerstört werden, und wenn sie versuchen, selbst zu entscheiden und zu richten, werden sie Opfer von Indizien, von Trugbildern. Die Ehrendramen mit unglücklichem Ende thematisieren durch das Offenlegen des menschlichen Erkenntnisunvermögens die göttliche Gnade als einzige Richtinstanz irdischen Handelns.

Allerdings tragen die Ehrendramen mit glücklichem Ende durch die oft unwahrscheinlichen Lösungen punktuell ebenfalls zu einer ähnlichen These bei. Bei manchen Stücken dieser Sorte erhält man den Eindruck, daß es sich hier um zwei verschiedene Verfahren handelt, die zum gleichen Ergebnis führen. Dieses Angebot der göttlichen Gnade und letztlich der Erlösung kann aber in einer bereits damals stark säkularisierten Moraltheologie und Jurisprudenz (trotz aller Macht der Kirche) nicht überzeugend wirken. Von hier aus läßt sich ebenfalls die hochgradige Ambivalenz der Ehrendramen erklären.

Nicht die kasuistisch-probabilistischen Diskurse haben die Argumentation in eine Sackgasse geführt, sondern es sind bestimmte Ehrendramensorten, die die Versuche der Kasuistik, dem Menschen innerhalb der Vorbestimmung einen Handlungsspielraum zu gewähren und ihm zu Eigenständigkeit im Handeln zu verhelfen, negativ interpretiert haben bzw. in diesen Versuchen keinen mit Absolutismus und Katholizismus zu vereinbarenden Weg sahen³⁷.

Die Ehrendramen bleiben aber dennoch höchst ambivalent, da die von ihnen vermittelten Propositionen weder eindeutig bejaht noch abgelehnt, sondern einfach dargestellt werden.

So gesehen, kann man dieser Dramensorte nicht pauschal attestieren, 'reaktionär' zu sein, wie Teile der Forschung zu behaupten pflegen. Au-

37 Vgl. hierzu auch Müller (1978: 302).

ßerdem ist die Verwendung eines solchen wertenden Terminus' in bezug auf das Ehrendrama ahistorisch, denn 'reaktionär' setzt voraus, daß die Autoren damals eine Alternative zu ihrer Aussage gehabt hätten. Dasselbe gilt für den Begriff 'revolutionär', den man allzu schnell nicht nur bei Stücken mit gemischten Figuren, sondern neuerdings zugleich in bezug auf Calderóns Ehrendramen verwendet³⁸.

Die Ehrendramen als sekundär modellbildende Systeme stellen für das damalige Kultursystem gültige Ereignisse dar, sie erweisen sich, wie *Don Quijote*, als "närrische Stücke", ohne aber dessen Universalität zu erlangen. Sie wollen nicht anklagen, sondern propagieren, thematisieren, bewußtmachen, die Lücken ausfüllen, die durch Nullpositionen markiert sind, die sich aus den Ähnlichkeiten und Differenzen ergebenden Ambiguitäten aussprechen. Die ehrendramatische Botschaft ist ein Zwitter, der in einer ebenfalls ambivalenten Gattungssorte, der *Tragi-Komödie*, seine Entsprechung fand.

Die Ehrendramen stellen eine *Dekonstruktion* bestimmter Wissensreihen des Kultursystems dar, sie decken das auf, was in der Tiefe noch unausgesprochen und unformuliert war, sie tun das aber verkehrt, so daß das noch nicht Gedachte, Verschwiegene oder vereinzelt Ausgesprochene in seiner Torheit und Ungültigkeit bloßgelegt wird. Die nicht mehr eindeutige oder unmöglich gewordene Zuordnung der Signaturen spiegelt sich in der Opposition 'Schein vs. Sein' wider, da es keine übergeordnete Normenstruktur als Garanten mehr gibt. Während auf der textinternen Ebene eine Restauration angeboten wird, wird diese auf der übergeordneten Ebene, d.h. auf der Ebene des erkennenden Rezipienten stets als Täuschung entlarvt³⁹.

38 Was Calderón betrifft, s. Sullivan (1985: 204-211).

39 Küpper (1991: 87, 417, 447) meint dagegen, daß es bei der Schlußbildung von Lopes *Castigo sin venganza* (und damit der Ehrendramen) "nicht um schroffe Zurückweisung [der] Diskurswelt, sondern um ihre "Re-Integration in die Superstruktur der christlich modellierten Welt" bzw. um die Wiederherstellung der Harmonie gehe, was zum grundsätzlichen Denken Calderóns gehöre. In meiner Arbeit (de Toro 1993) habe ich aber auf der Basis des Vergleichs zwischen den unterschiedlichen Diskursen und deren Transformationen beim Übergang von einer Wissensreihe zu einer anderen nachgewiesen, daß es bei den Ehrendramen, vor allem bei denen mit unglücklichen Endsituationen, gerade um das Gegenteil

Gerade hier liegt wohl die Faszination, die diese Dramen beim damaligen Rezipienten auslösten, und die dem heutigen Rezipienten aufgrund eines radikalen kulturellen Wandels nicht mehr zu vermitteln ist: Es wird das dramatisch dargestellt, was vielleicht viele dachten und wünschten. Die Ehrendramen eröffneten eine breite Welt von referenziellen und intertextuellen Beziehungen, in der die Phantasie des Publikums im Medium des Theaters wandern konnte. Insofern konnte das Publikum einerseits das ersehnte Unausgesprochene ausleben, andererseits mußte es vor bestimmten Ereignissen erschrecken, d.h. es konnte eine Teilidentifikation und/oder eine Distanzierung stattfinden. Kurzum, es tritt keine 'kátharsis' ein, sondern es wird die Möglichkeit des Erkennens eingeräumt. Durch 'movere' und 'perturbatio', durch zahlreiche hier bereits vorgeführte Oppositionen konstituiert, bewirkt die ehrendramatische Botschaft beim Rezipienten zumindest eine Bewußtmachung bezüglich der Unzulänglichkeiten, Widersprüche und Mängel des Systems.

Der spielerische Aspekt dieser Dramen sollte in diesem Rezeptionssammenhang auch nicht vergessen werden: Die vielen Verwechslungen, Mißverständnisse, die Sprach- und Situationskomik, die parodistisch-satirischen Einlagen, all das muß ebenfalls dem Rezipienten großes Vergnügen bereitet haben, wie es auch in den Debatten über die *licitud del teatro* belegt ist. Allerdings muß hier zwischen unterschiedlichen Rezeptionsebenen differenziert werden, denn die in der Tiefe liegende komplexe epistemologische und die auf der Oberfläche transparent erscheinende Struktur dieser Dramen konnte nicht von jedem Rezipienten erfaßt werden. Der kultivierte Rezipient (der Moralthologe, der Philosoph und der Jurist) konnte die evozierte Problematik in der Tiefe begreifen und darüber nachdenken, der nichtwissenschaftliche Rezipient ('*vulgo*') war mit Sicherheit nicht in der Lage, die Implikationen des Dargestellten sofort zu erfassen, mit Hilfe der Dramenstruktur konnte er aber wohl bestimmte Verhaltensweisen auf der Oberfläche einordnen und diese mit seiner eigenen Wirklichkeit vergleichen.

Aus den vielen Angeboten ergibt sich eine außerordentliche Vielfalt an Ebenen und Rezeptionsmöglichkeiten, und darin liegt auch ein weiterer

geht, nämlich um die Darstellung der Disharmonien, Brüche und Unvereinbarkeiten.

Grund für die Verbreitung und Beliebtheit der Ehrendramen im 17. Jahrhundert: Sie konnten ein breites Publikum quer durch die damalige Gesellschaft erreichen. Das machte aus den Ehrendramen ein genuines Nationaltheater. Gerade in diesem Aspekt mag auch die tatsächliche Genialität Lope de Vegas gelegen haben, der die Ehre als ein für alle Spanier gültiges Sujet erkannte.

Aber in der mit der Ehre und deren Implikationen und Explikationen verbundenen Problematik liegt eben die schwierige Rezeption dieser Stücke in unserer Zeit. Den heutigen, in die Tiefenstruktur nicht eingeweihten Rezipienten müssen diese Stücke befremden. Von hier aus wird die Haltung von Menéndez y Pelayo und seinen Hinweis auf die zeitliche und kulturelle Gebundenheit dieser Stücke und auf den daraus resultierenden Mangel an Universalität verständlich.

Wir hoffen mit diesen gerafften Exkurs, einen weiteren Beitrag zur Aufhebung einer der vielen Legenden, mit den Spanien immer wieder beglückt wird, geleistet zu haben.

BIBLIOGRAPHIE

- Alvarez de Benavente, Fray Antonio: *Primera parte de la Sylva espiritual de varias consideraciones para entretenimiento del alma christina* (Patricio). Valencia 1590
- Azpilcueta Navarro, Martín de, 1556: *Manual de Confessores y Penitentes, que claramente y brevemente contiene la universal y particular decision de quasi todas las dudas, que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras, & irregularidades* (Impresso Andrea de Portonarijs). Salamanca 1557/Anvers 1568
- : *Tractado de alabança y murmuración. En el qual se declara quando son mérito, quando pecado venial, y quando mortal* (Adrian Ghemart). Valladolid 1572
- Baader, H.: *Die Eifersucht in der spanischen »Comedia« des Goldenen Zeitalters*, in: *Romanische Forschungen* 74 (1962) 318-344
- Cabrera, Alonso de: *Sermones* (1601), (Bailly Baillières). Madrid 2¹⁹³⁰
- Cano, Melchor Padre Fray: *Tratado de la victoria de si mismo [...]*, Valladolid 1550, in: *Obras Escogidas de Filósofos* (BAE LXV), hrsg. von Ad. de Castro. Madrid 1953, S. 301-324
- Carranza de Miranda, Bartolomé, 1559: *Catecismo christiano* (BAC). Madrid 1972, Bd. I-II

- Castro, Am.: *Algunas observaciones acerca del concepto del honor en los siglos XVI y XVII*, in: *Revista de Filología Española* 3 (1916) 1-50; 357-385
- Castro y Rossi, Ad. de, *Discurso acerca de las costumbres públicas y privadas de los españoles en el siglo XVII fundada en el estudio de las comedias de Calderón*. Madrid 1881
- Cruikshank, D.W.: »Pongo mi mano en sangre bañada a la puerta«: *Adultery in »El Médico de su honra«*, in: R.O. Jones (Hrsg.): *Studies in Spanish Literature of the Golden Age, presented to Edward M. Wilson*. London 1973, S. 45-62
- Diana, Antonini, 1628: *Resolutionum Moralium pars prima, et secunda* (Caesar Auguste: Apud Iacobum Dorme). Lvgdvni 1632
- González de Cellorigo, Martín: *Memorial de la política necesaria, y útil de la República de España y estado de ella, y el desempeño universal de estos reynos* (Juan Bostillo). Valladolid 1600
- Escobar y Mendoza, Padre Antonio de: *Liber Theologiae Moralis* (Sumpt. Haerd. P. Prost, Philippi Borde, & Laurentii Arnaud). Lugduni 1652, 1659 und 1644
- Ferrer, Padre Juan, 1613: *Tratado de las Comedias en qual se declara son licitas. Y si hablando en todo rigor sera pecado mortal el representarlhas, el verlas, y el consentirlhas por Fructuoso Bisbe y Vidal Doctor entrambos Derechos [...]* (En Barcelona, por Geronymo Margarit, y a su costa). Barcelona 1618
- Jiménez, Diego: *Enchiridón o Manual de doctrina christiana* (o.V.). Lisboa 1552
- Jones, C.A.: *Honor in Spanish Golden Age*, in: *Bulletin of Hispanic Studies* 35 (1958) 199-210
- : *Spanish Honour as Historical Phenomenon Convention and Artistic*, in: *Hispanic Review* 33 (1965) 32-39
- Küpper, J.: *Diskurs-Renovatio bei Lope de Vega und Calderón. Untersuchungen zum spanischen Barockdrama. Mit einer Skizze zur Evolution der Diskurse im Mittelalter, Renaissance und Manierismus*. Tübingen 1991
- Lea, H.Ch.: *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. London 1896, Bd. I-II
- McKendrick, M.: *Honour/Vengeance in the Spanish »comedia«: A Case of Mimetic Transference?*, in: *Modern Language Review* 79 (1984) 313-335
- Madrigal, J.A.: *Bibliografía sobre el pundonor. Teatro del Siglo de Oro*. Miami/Florida 1977
- Malón de Chaide, Pedro: *La conversión de la Magdalena* (1588), (Espasa-Calpe). Madrid 1930/1947, Bd. I-III
- Medina, Fray Bartholomé: *Breve Introduccion de como se ha de administrar el Sacramento de la Penitencia* (Por Ioan Perez de Valdivieso). Salamanca 1579
- Medina, Pedro de: *Libro de la verdad donde se contiene dozientos Dialogos que entre la verdad y el hombre se tractan sobre la conversacion de peccador* (1555), in: *Obras* (CSIC), hrsg. von A. González Palencia. Madrid 1944
- Meier, H.: *A honra no drama romântico dos seculos XVI e XVII*, in: *Ensaio de Filologia Românica*. Lissabon 1948, S. 243-246

- Menéndez Pidal, R.: *Del honor en el teatro español*. Madrid 1957, Bd. II, 357-395
- Miranda Villafañe, Francisco: *Diálogos de la phantástica philosophía de los tres en un compuesto, y de las letras, y armas, y del honor, donde se contienen varios y apazibles sujetos* (Por los herederos de Mathias Gast). Salamanca 1582
- Molina, Ludovico: *De Iustitia e Iure Tractatus. Tomus Quartus* (Sumptibus Martini Nutii & Ioannis Hofroy). Antverpiae 1609
- Müller, H.-J.: *Das spanische Drama des 17. Jahrhunderts oder zwischen göttlicher Gnade und menschlicher List*. Berlin 1977
- : *Das spanische Theater des »Siglo de Oro« und die Kasuistik*, in: *Maske und Kostüm: Internationale Beiträge zur Theaterwissenschaft* 24 (1978) 295-305
- Paar, J.A.: *»El Príncipe constante« and the Use of Christian Tragedy*, in: R.L. Fiore (Hrsg.): *Studies in Honor of William McCrary*. Lincoln/Nebraska 1986, S. 165-175
- Palacios, Paulo, 1557: *Summa Caietana, sacada en lenguaje castellano, con anotaciones de muchas dudas y casos de consciencia* (Joanes Blavio de Colonia). Lisboa 2^a 1560
- Parker, A.A.: *»El Médico de su honra« as Tragedy*, in: *Hispanófila Special Number 2* (1975) 3-23
- Pascal: *Les Provinciales*, in: *L'Oeuvre de Pascal* (Pléiade). Paris, 1941, Bd. 34, S. 427-719
- Pedraza, Fray Iuan de: *Casos de conciencia* (ohne Verlag). ohne Erscheinungsort 1567
- Pradilla, Francisco de la: *Suma de las leyes penales* (Impresos del Reyno). Madrid 1639
- Pring-Mill, R.D.F.: *La casuística como factor estructurante en las comedias de Calderón*, in: *Iberoromania* 14 (1981) 60-74
- Puente Hurtado de Mendoza, 17. Jh.: *Discurso teológico y político sobre la Apología de las Comedias, que ha sacado a luz el Reverendísimo Padre Maestro Fray Manuel Guerra, con nombre de aprobación de la quinta parte de las Comedias de Don Pedro Calderón de la Barca* (ohne Verlag). ohne Erscheinungsort und Erscheinungsdatum
- Rauchhaupt, Fr. W. von: *Geschichte der spanischen Gesetzesquellen von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Heidelberg 1923
- Russel, P.E.: *Spain. A Companion to Spanish Studies*. London 1973
- Sánchez, Thomas (Tomás): *Disputatio de Sant Matrimonio*. (Heredes Martini Nutij & Ianni Meursio). Antverpiae 1617
- : *Opus Morale in Praecepta Decalogi* (Franciscum Tebaldinum). Brixiae 1615
- Sicroff, A.A.: *Les controverses des statuts de »pureté de sang« en Espagne du XVe au XVIIe siècle*. Paris 1960
- Soto, Domingo de: *De Iustitia et Iure. Libri decem*. Salamanca 1556, hrsg. von P.V. Diego Carro (Inst. de Estudios Políticos). Madrid 1967, Bd. I-III

- Stuart, D.C.: »Honor« in the Spanish Drama, in: *The Romanic Review* 1, 3 (1910) 247-258; 357-366
- Sullivan, H.W.: *The Problematic of Tragedy in Calderón's »El Médico de su honra«*, in: *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 5 (1981) 355-372
- Toro, Alfonso de: *Sistema semiótico-estructural del drama de honor en Lope de Vega y Calderón de la Barca*, in: *Lope de Vega y los orígenes del teatro español. Actas del I Congreso Internacional sobre Lope de Vega, Junio 1980*. Madrid 1981, S. 283-302; wiederabgedruckt in: *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* (1985: 181-202) und in: Ders.: *Texto-Mensaje-Recipiente*. Tübingen 1988, S. 81-100
- : *Tipos de tragicomedias de honor en Lope de Vega: Destrucción vs. Restauración*, in: *Iberoromania* (1985: 1-25); wiederabgedruckt in Ders.: *Texto-Mensaje-Recipiente*. Tübingen 1988, S. 141-160
- : *La Desdichada Estefanía de Lope de Vega: ¿'Tragedia' o 'Comedia'?*, in: *Segismundo* 43-44 (1986) 81-102
- : *Die Ehrbegriffe "Honor/Honra" im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: K.-H. Kömer/Günther Zimmernann (Hrsg.): *Homenaje a Hans Flasche zum 80. Geburtstag*. Stuttgart 1992, S. 674-695
- : *Von den Ähnlichkeiten und Differenzen. Ehre und Drama des 16. und 17. Jahrhunderts in Italien und Spanien*. Frankfurt am Main 1993
- Torquemada, Antonio de: *Los Colloquios Satíricos* (Por Mathias Mares). Bilbao 1553; auch enthalten in: M. Méndez y Pelayo: *Orígenes de la Novela* (NBAE). Madrid 1907, S. 485-581
- Urrea, Gerónimo de, 1566: *Dialogo de la verdadera honra militar, de como se ha de conformar la honra con la conciencia* (D. Dómer). Zaragoza 1642
- Viel-Castel, L. de: *De l'honneur comme ressort dramatique*, in: *Revue des Deux Mondes* 25 (1841) 397-421
- Valbuena Briones, A.: »Prólogo« zu Calderón de la Barca's »A Secreto agravio, secreta venganza« (Clásicos Castellanos. Espasa Calpe). Madrid 1956, S. ii-civ
- : *Consideraciones en tomo a la fuente de »Honor, amor y poder«*, in: *Bulletin of the »Comediantes«* 8 (1956a) 1-4
- Valtanás, Fray Domingo de: *Doctrina Cristiana* (Martin de Montedosca). Sevilla 1555
- Vives, Ioannes Lodovico: *Instrucción de la mujer cristiana* (1555), (Colección Austral). Buenos Aires 1948
- Wentzlaff-Eggebert, H.: *Calderón's Ehrendrama*, in: T. Heydenreich (Hrsg.): *Pedro Calderón de la Barca (1600-1681). Beiträge zu Werk und Wirkung*. Erlangen 1982, S. 19-32
- Zárate, Fray Hernando, 1592: *Discurso de la paciencia cristiana*, in: *Escritores del siglo XVI* (BAE XXVII). Madrid 1948, Bd. I, S. 421-648