

Unveröff. Publikationsfassung (27.2.2012) eines Vortrags auf dem Symposium "Vom homo oeconomicus zum homo reciprocans? – Die Auswirkungen eines neuen Menschenbildes auf Recht, Wirtschaft und Kultur", veranstaltet vom Seminar des Europäischen Instituts für Rechtspsychologie (Zürich/Collegium Helveticum, 28.-29. Oktober 2011).

Karl Eibl

## Zweierlei Recht in komplementärer Dichtung\*

Unter den vielfältigen Funktionen, die Dichtung in der Gesellschaft oder in verschiedenen Gesellschaften wahrnehmen kann – Erbauung und Verschönerung, Erziehung, Information usw. - ist auch eine zu finden, die gern als ›kritische‹ bezeichnet wird: Hier können Dinge ausgesprochen werden, deren Thematisierung im ›wirklichen‹ Leben zu Ächtung oder Bestrafung führen würde. Dichtung genießt eine gewisse Narrenfreiheit (im bürgerlichen Rechtssystem als ›Freiheit der Kunst‹ kanonisiert) und ermöglicht damit die Äußerung abweichender Meinungen. Insofern eignet sie sich auch hervorragend für unbestrafbare persönliche Invektiven, nicht nur gegen Politiker, sondern gelegentlich auch gegen eine abgelegte Geliebte oder deren Mutter.<sup>1</sup> Ernster zu nehmen oder zumindest historisch beachtlicher ist die Tendenz, in der Literatur ungelöste Probleme einer bestimmten Gesellschaft zu thematisieren und sie – z.B. in dem für Tragödien unabdingbaren katastrophalen Schluss - mit stärkerer Konsequenz durchzurechnen als dies in akademischen Debatten möglich ist. Ich bezeichne die Funktion solcher Dichtung als komplementär (im Gegensatz zur unterstützenden, subsidiären Funktion).

Eines der in der abendländischen Dichtung immer wieder als ungelöst thematisierten Probleme ist die Konkurrenz zweier gleichberechtigter Rechts- oder Moralsysteme, in deren Schnittpunkt ›tragische‹ Konflikte entstehen und in eine Katastrophe führen. Woher stammt dieses ungelöste Problem?

### Das Problem

Aristoteles hat in seiner *Nikomachischen Ethik* einen fundamentalen Webfehler allgemeiner Gesetze festgestellt, der gleichwohl nicht beseitigt werden kann, aber durch Maßnahmen der ›Epikie‹ von Fall zu Fall korrigiert werden muss. Diese Epikie geht dann unter dem Namen der *aequitas* in die lateinische, der *equity* in die angloamerikanische und unter dem Namen der ›Billigkeit‹ in die deutsche Rechtstradition ein.

---

\* Die folgenden Ausführungen arbeiten mit Materialien aus meinem Beitrag „Poetische Gerechtigkeit als Sinngenerator“ im Sammelband *Poetische Gerechtigkeit*, hg. von Sebastian Donat, Roger Lüdeke, Stephan Packard und Virginia Richter, Düsseldorf 2012. Während dort das Schwergewicht auf den Deutungsaktivitäten der Rezipienten liegt, die von literarischen Texten ›poetische Gerechtigkeit‹ einfordern, geht es im vorliegenden Beitrag um die die historische Problemreferenz einiger Texte.

<sup>1</sup> Vgl. Christian Eichner, York-Gothart Mix: Ein Fehlurteil als Maßstab? Zu Maxim Billers *Esra*, Klaus Manns *Mephisto* und dem Problem der Kunstfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 32. Bd., 2. Heft, 2007, 183-227.

Hiernach ist von der *Billigkeit* [epeikia] und dem *Billigen* zu handeln und zu erklären, wie sich die Billigkeit zur Gerechtigkeit und das Billige zum Recht verhält. [...] daß das Billige zwar ein Recht ist, aber nicht im Sinne des gesetzlichen Rechtes, sondern als eine Korrektur desselben. Das hat darin seinen Grund, daß jedes Gesetz allgemein ist und bei manchen Dingen richtige Bestimmungen durch ein allgemeines Gesetz sich nicht geben lassen. Wo nun eine allgemeine Bestimmung zu treffen ist, ohne daß sie ganz richtig sein kann, da berücksichtigt das Gesetz die Mehrheit der Falle, ohne über das diesem Verfahren anhaftende Gebrechen im unklaren zu sein. Nichtsdestoweniger ist dieses Verfahren richtig. Denn der Fehler liegt weder an dem Gesetz noch an dem Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache. Denn im Gebiet des Handelns ist die ganze Materie von vornherein so (dass das gedachte Gebrechen nicht ausbleibt). Wenn demnach das Gesetz allgemein spricht, aber in concreto ein Fall eintritt, der in der allgemeinen Bestimmung nicht einbegriffen ist, so ist es, insofern der Gesetzgeber dieses außer acht lässt und, allgemein sprechend, gefehlt hat, richtig gehandelt, das Versäumte zu verbessern, wie es auch der Gesetzgeber selbst, wenn er den Fall vor sich hätte, tun, und wenn er ihn gewusst hätte, es im Gesetz bestimmt haben würde. Daher ist das Billige ein Recht und besser als ein gewisses Recht, aber nicht besser als das Recht schlechthin, sondern als jenes Recht, das, weil es keinen Unterschied kennt, mangelhaft ist.<sup>2</sup>

Die hier angesprochene Problematik und der zugehörige Lösungsvorschlag sind auch zweieinhalb Jahrtausende später noch aktuell. Noch immer geben im juristischen Alltag bei der Füllung vage formulierter Vorschriften des positiven Rechts Instanzen wie ›Treu und Glauben‹ oder die ›Sittenwidrigkeit‹ oder das »Anstandsgefühl aller billig und gerecht Denkenden« den Ausschlag – wie immer man das ermitteln und vom ›gesunden Volksempfinden‹ unterscheiden will. Doch ist die Epikie nicht nur eine Not- und Reparaturmaßnahme. Während Aristoteles hier eine pragmatische Auffassung vertrat, ist die Epikie in späteren Zeiten zu einer ernsthaften Konkurrentin des jeweiligen Rechtssystems geworden. Thomas von Aquin und die auf ihm fußende katholische Moralthologie sah im Gewissen als der subjektiven Sittennorm eine von Gott stammende Kraft, die sich im Zweifelsfall gegen die von Menschen geschaffene oder zumindest formulierte Sittennorm durchsetzen müsse. Unschwer lässt sich hier auch der Dualismus von Naturrecht und positivem Recht und in etwas weiterem Horizont der von organischer und mechanischer Ordnung, Wesenswille und Kürwille, Kultur und Zivilisation, Drinnen und Draußen, Gottesstaat und Weltstaat, privat und öffentlich, Neigung und Pflicht usw. auffinden. Und auch die bei Demonstranten jeglicher Couleur gelegentlich anzutreffende Berufung auf Legitimität gegen die Legalität gehört natürlich in diesen Zusammenhang. Es scheint da einen fundamentalen Dualismus zu geben. Auf der einen Seite steht das Rechtsgefühl, auf der anderen eine Satzung, die oft als fremd, ja geradezu als ungerecht empfunden wird.

### **Das Rechtsgefühl als Maßnorm**

Unter Rechtsgefühl verstehe ich eine angeborene moralische Maßnorm, vergleichbar den geometrischen Maßnormen des Kreises oder der Geraden oder der Symmetrie. Wir vermessen die Wirklichkeit, indem wir die Abweichungen von unseren apriorischen Kreis-, Gerade- und Symmetrieerwartungen notieren. So ähnlich kann man sich das Rechtsgefühl vorstellen: Eine apriorische Erwartung an die Wirklichkeit,<sup>3</sup> die es uns ermöglicht, die Wirklichkeit moralisch zu vermessen – auch die ›Wirklichkeit‹, die uns in einem literarischen Werk präsentiert wird.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. u. übers. v. Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner<sup>4</sup>1985, S. 125 (V,14).

<sup>3</sup> Zum ›Rechtsgefühl‹: Ernst-Joachim Lampe (Hg.), *Das sogenannte Rechtsgefühl*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1985. Älteres Standardwerk: Erwin Riezler, *Das Rechtsgefühl. Rechtspsychologische Betrachtungen*,

Woher kommt diese Maßnorm? In der idealistischen Tradition hat man als Ursprung der ›eingeborenen Ideen‹ Gott oder eine seiner Verbrämungen angesetzt. Wenn man hingegen die Evolutionstheorie für richtig hält, dann hat man gute Gründe, die Unterscheidung von Recht und Unrecht ebenso zu unserer evolvierten mentalen Grundausstattung zu zählen wie die Vorstellung von Kreis, Gerade und Symmetrie oder den Begriff der Kausalität. Gerade für *Homo sapiens sapiens* ist eine angeborene Disposition für diese Unterscheidung von besonderer Bedeutung. Denn sein Verhalten hat, verglichen mit anderen Lebewesen, einen sehr hohen Improvisationsanteil (›Freiheit‹) beim Gebrauch seiner ererbten Verhaltensprogramme. Das verlieh ihm eine immense Elastizität und Anpassungsfähigkeit des Verhaltens, aber im Gegensatz zu Arten, deren Verhalten fester ›verdrahtet‹ ist, musste er eine besondere Sensibilität bei der Handhabung von Recht und Unrecht (›Morak‹) entwickeln.

Soziobiologie und Evolutionäre Psychologie haben drei Faktoren ermittelt, die prosoziales Verhalten und damit auch entsprechende soziale Erwartungen:<sup>4</sup> Blutsverwandtschaft, Reziprozität und Reputation.

Zunächst zur *Blutsverwandtschaft* (›kin selection‹, ›nepotistischer Altruismus‹): Unter dem Gesichtspunkt der Individual-Fitness wäre die Aufzucht von Kindern eine absurde Veranstaltung. Wenn jedoch Blutsverwandte einander fördern, fördern sie damit auch die Reproduktion der eigenen Gene, u. a. jener Gene, die für solche Förderung zuständig sind (›kin selection‹). Und das gilt, wenn auch in abnehmendem Maße, auch für die fernere Blutsverwandtschaft. Es gibt also so etwas wie einen ›natürlichen‹ Nepotismus, die Solidarität mit der eigenen Sippe. Grundsätzlich gilt das für Tier wie Mensch. Unterschiede gibt es nur hinsichtlich der Methoden, woran man einander als blutsverwandt erkennt, am Geruch, am Aussehen oder einfach daran, dass man seit Kindheitstagen zusammenlebt. Dieses letzte Kriterium scheint beim Menschen besondere Bedeutung zu haben. Es kommt aber noch die Möglichkeit hinzu, die Welt durch eine übergeworfene sprachliche Struktur zurecht zu biegen. Das beschert uns dann allerlei metaphorische Brüder, Schwestern, Väter und Mütter, für die entsprechende Solidarität eingefordert werden kann. Man kann nicht nur Töchter und Söhne, sondern auch Brüder und Schwestern, Vettern und Basen sozusagen sprachlich und damit auch in gewissem Umfang mental ›adoptieren‹. Die unfreundliche Parole: ›*Und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag' ich dir den Schädel ein*‹ markiert jedenfalls den Übergang von der naturwüchsigen Verwandtschaft zur vertragsförmigen.

---

München: Beck <sup>3</sup>1969 (Erstauflage 1946). Riezler ist auch die maßgebliche Referenz des Antinativismus und zeigt dessen auch sonst häufig anzutreffenden Denkfehler in erfreulicher Klarheit: »Darin, dass jedes inhaltlich irgendwie bestimmte Rechtsgefühl unter wesentlicher Mitwirkung kognitiver Vorstellungen zustande kommt, die ihrerseits historisch und empirisch bedingt sind, erblicke ich den Haupteinwand gegen die Annahme eines ursprünglich angeborenen Rechtssinns.« (S. 43) Selbstverständlich kommt jedes »*inhaltlich bestimmte*« Rechtsgefühl »unter wesentlicher *Mitwirkung* kognitiver Vorstellungen zustande«. Aber das geschieht auf der Basis angeborener Dispositionen!

<sup>4</sup> David M. Buss (Hg.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, Hoboken: Wiley 2005; Eckart Voland, *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie*, München: Beck 2007. Speziell zu Fragen des Kooperation und des Rechts zusammenfassend: Eckart Voland, »Von der Ordnung ohne Recht zum Recht durch Ordnung. Die Entstehung von Rechtsnormen aus evolutionsbiologischer Sicht«, in: *Zur Entwicklung von Rechtsbewusstsein*, hg. v. Ernst-Joachim Lampe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.

Ein zweiter Typus des kooperativen Verhaltens wird unter dem Titel der *Reziprozität* oder des *Reziproken Altruismus* geführt. Auch ein Verhalten nach dem Motto: »Kratzt Du meinen Rücken, kratz ich Deinen Rücken« lässt sich schon im Tierreich beobachten, und bei unseren nächsten Verwandten, den Schimpansen, führt das auch zu längerfristigen Freundschaften und Bündnissen. Es handelt sich aber bereits um eine recht voraussetzungsvolle Konstruktion. Wirklich übersichtlich sind solche Vorgänge des reziproken Altruismus nur, wenn sie sich zwischen zwei gleichberechtigten Personen abspielen und die ausgetauschten Leistungen gleichartig sind. Die Vampir-Fledermaus A gibt der Vampir-Fledermaus B etwas von dem Blut ab, das sie erbeutet hat, und wird dafür ein andermal von dieser gelobt. Die Brücke, über die der reziproke Altruismus zu den Menschen kommt und schließlich zu einem System von »Gesellschaft« ausgebaut wird, war vermutlich dieses Teilen der Nahrung. Wer Pech hat beim Sammeln oder Jagen, bekommt etwas ab von dem, was der Glücklichere gefunden hat, und ein andermal gibt er es wieder zurück. Wenn man menschliche Vergesellschaftung nach dem Fledermaus-Modell zu konzipieren versucht, stößt man schnell an Grenzen. A gibt B fünf Yamswurzeln, B gibt C nach den nächsten Jagd eine Antilopenkeule, C gibt dem Bruder von A ein Steinbeil. Doch wie viele Yamswurzeln ist eine Antilopenkeule »wirklich« wert? Die Regelung des Verfahrens wird umso komplexer, je größer die Zeitstrecke zwischen Leistung und Gegenleistung ist und je mehr Güter, Dienstleistungen und Personen in das Verfahren einbezogen werden. Als Pauschalierungsform für das Vertrauen, das hier nötig ist, wurde die Kategorie der *Reputation* gefunden. Reputation entsteht dann, wenn man sich durch altruistische Handlungen als vertrauenswürdiger Kooperationspartner erwiesen hat. Als subjektive Handlungsnorm firmiert sie als *Ehre*. Sie ist quasi die Währung, die noch vor der Erfindung des Geldes einen Leistungsaustausch über mehrere Stationen ermöglicht. Aber auch das funktioniert nur in einem Personenkreis, in dem jeder jeden kennt und auch die Verbindlichkeiten aller Beteiligten bekannt sind.

Je stärker das Zusammenleben in Gruppen durch Kooperation gekennzeichnet ist, desto größer ist die Versuchung, Leistungen ohne Gegenleistung anzunehmen. Kooperatives Handeln erzeugt quasi automatisch Trittbrettfahrer (*free-rider*). Solches egoistisches Verhalten ist fast immer mit Reproduktionsvorteilen verknüpft, so dass die Gefahr besteht, dass die genetische Veranlagung zum Trittbrettfahrer über Hand nimmt, u. a. mit der Folge, dass irgendwann keine ausreichenden Vorleistungen mehr erbracht werden und auch die Trittbrettfahrer keine Chance mehr haben. Bei funktionierenden Systemen gegenseitiger Hilfe muss man deshalb weitere, korrigierende Mechanismen annehmen, die einen Missbrauch verhindern oder zumindest so weit eindämmen, dass er nicht existenzbedrohlich wird. Das entspricht ja auch unserer Alltagserfahrung: Allzu unverfrorene Trittbrettfahrer machen sich auf die Dauer unbeliebt und werden schließlich für ihr Verhalten bestraft. (Wenn es ihnen allerdings gelingt, ihren Diebstahl am Allgemeingut ins Reputierliche zu lügen, hilft kein Gegenmittel mehr, und sie stehlen, bis der Topf leer ist.)

Bestrafung ist aber keineswegs so voraussetzungslos, wie das einfache Rache-Modell es erscheinen lassen könnte. Das erste Erfordernis ist, dass man die Trittbrettfahrer überhaupt erkennt. Es kann als weitgehend empirisch gesichert angesehen werden, dass die Evolution den Menschen ein »Betrüger-Suchgerät« (*cheater detector*) eingebaut hat, d. h. ein Werkzeug,

das speziell auf das Entdecken von Betrugereien und Trittbrettfahrern eingestellt ist. In vielen Experimenten wurde gezeigt, dass logische Operationen, wenn sie dem Auffinden von Betrugern dienen, mit wesentlich größerer Zuverlässigkeit durchgeführt werden als in anderen Anwendungsfällen.<sup>5</sup> Auch eine ganze Reihe von Vorsichtshaltungen gegenüber Fremden gehört in diesen Zusammenhang. Das zweite Erfordernis ist, dass jemand die Bestrafung vollzieht. Das ist keineswegs trivial. Auch Strafen ist ja mit Kosten verbunden. Wenn Strafen nur in dyadischen Beziehungen eingesetzt werden, kann das noch aus dem Eigeninteresse des Strafenden begründet werden. Wenn aber gemeinschaftsschädigendes Verhalten bestraft wird, profitieren alle davon, doch der Strafende selbst riskiert nicht nur Gegenwehr oder spätere Rache, sondern sein Aufwand kommt ihm generell nur zu einem Bruchteil zu Gute. Schlimmstenfalls sieht er sich einem Spontanbündnis potentieller Egoisten gegenüber. Ein Egoist würde deshalb das Strafen anderen überlassen. Die Bestrafung von gemeinschaftsschädigendem Verhalten wird deshalb mit dem Terminus *altruistic punishment*<sup>6</sup> bezeichnet. Auch hier allerdings steht im Hintergrund ein Vorteil: Altruistisches Bestrafen wird, wie andere altruistische Verhaltensweisen, durch Steigerung der Reputation belohnt

Das klingt nun alles ziemlich rational. Man muss aber hinzudenken, dass hier Konstruktion und Funktionsweise eines Apparates beschrieben werden, die den Individuen keineswegs bewusst sein müssen, damit sie ihn bedienen können. Denn zu diesem Apparat gehören auch *Reize und Emotionen*, die ein entsprechendes Verhalten automatisch und ohne langes Nachdenken hervorrufen. Sie sind sozusagen die Benutzer-Oberfläche des Apparates. Die Individuen werden primär durch Emotionen dazu angeleitet, prosozial zu handeln. Handlungen, die mit dem Mechanismus konform sind, erzeugen Wohlgefühl, nicht konforme Handlungen hingegen Abneigung. Betrüger erregen Abscheu, was ihre Bestrafung bedeutend erleichtert, Helden erregen Bewunderung. Die Emotionen sind gleichsam eine List der Evolution, die uns zum ›richtigen‹ Handeln bringt, ohne dass wir die Folgen dieses Handelns durchschauen müssten. – Damit sind wir an der Stelle, die den Begriff des ›Rechtsgefühls‹ durchaus legitim erscheinen lässt und die mehrfach vorgeschlagene Ersetzung durch ›Rechtsbewusstsein‹ geradezu als verfehlt erscheinen ließe. Wir beurteilen soziale Situationen mit »fast and frugal heuristics«<sup>7</sup>, die aus der Steinzeit kommen und uns schnelle, wenngleich heute nicht immer angemessene Reaktionen ermöglichen oder entlocken, deren Implikationen uns gerade *nicht* ›bewusst‹ sind.

Das ist also der soziale Apparat, der in der Altsteinzeit entstanden ist und noch heute die genetische Grundlage unseres Sozialverhaltens bildet.

<sup>5</sup> Erstmals: Leda Cosmides, »The logic of social exchange. Has natural selection shaped how humans reason? Studies with the Wason selection task«, in: *Cognition* 31 (1989), S. 187-276.

<sup>6</sup> Vgl. u. a.: Ernst Fehr u. Simon Gächter, »Altruistic punishment in humans«, in: *Nature* 415 (10.1.2002), S. 137-140; Robert Boyd (u.a.), »The evolution of altruistic punishment«, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 100.6 (18.3.2003), S. 3531-3535. Ferner: Manfred Milinski, »Egoismus schafft Gemeinsinn. Das Problem des Altruismus«, in: Ernst Peter Fischer u. Klaus Wiegand (Hg.), *Evolution und die Kultur des Menschen*, Frankfurt a. M.: Fischer 2010. – Zu ›altruistic punishment‹ und Literatur vgl. William Flesh, *Comeuppance. Costly Signaling. Altruistic Punishment and other Biological Components of Fiction*, Cambridge MA: Harvard UP 2007.

<sup>7</sup> So die Formel von: Gerd Gigerenzer u. Christoph Engels (Hg.), *Heuristics and the Law*, Cambridge MA u. London: MIT Press 2006.

Aus ihm bedienen sich auch die ältesten uns sichtbaren Schichten literarischer oder mythologischer Gestaltung. Alte literarische Stoffe, von denen man annehmen kann, dass sie weit in vorschriftliche Zeiten zurückreichen, operieren fast ausschließlich mit Kategorien der Verwandtschafts- oder Sippenbindung und deren Kehrwert, der Rache. Wenn Feinde aus verschiedenen Stämmen einander erschlagen, ist das sozusagen ein ästhetisch wenig reizvoller Normalfall. Wenn aber Kain den Bruder Abel erschlägt oder die Brüder Atreus und Thyest in unselige Racheverwicklungen geraten oder Ödipus seinen Vater erschlägt und seine Mutter heiratet oder wenn Hildebrand und sein Sohn Hadubrand auf dem Schlachtfeld aufeinander treffen, dann klingt das über die Jahrhunderte hinweg. Das reicht auch in kompliziertere Verhältnisse hinein: Schon die alten Sippenverbände öffneten sich fremden Sippen, wenn es ums Heiraten ging. Die Exogamie, wie auch immer im Detail geregelt, ist fester Bestand aller traditionellen Ordnungen und entsprechende literarische Konfliktquelle, zumal wenn die Brautwerbung nicht einverständlich, sondern als Brautraub erfolgt. Nicht zu vergessen der höchste Steigerungsfall des *altruistic punisher*, nämlich der selbstlose Held, der Drachen und sonstiges jungfernräuberisches Gesindel besiegt.

### **Gemeinschaft und Gesellschaft**

Wenn wir nach empirischen Zeugnissen für die Entstehung von Recht fragen, stoßen wir ins Leere, einfach weil es keine entsprechenden Fossilien gibt. Die römischen Zwölf Tafeln oder die biblischen Zehn Gebote oder sagenhafte Gesetzgeber wie Solon oder Lykurg sind evolutionsgeschichtlich gesehen schon sehr späte Zeugnisse. Tatsächlich dürfte die Entstehung und mündliche Überlieferung von rechtsähnlichen Festlegungen mit der Entstehung des Menschen selbst anzusetzen sein. Denn was diesen von den anderen Lebewesen unterscheidet, ist u. a. ein hohes Maß an Flexibilität bei der Gestaltung seiner Lebensverhältnisse. Mit dieser Flexibilität entsteht im Gegenzug die Notwendigkeit von normativen Festlegungen, damit die ›befreite‹ Menschenwelt einigermaßen berechenbar bleibt. Schon die eben genannten Komplikationen der Reziprozität bei Beteiligung mehrerer Personen und unterschiedlicher Güter können nur bewältigt werden, wenn bestimmte überpersönliche Regeln anerkannt werden. Die Anerkennung der Regeln kann dann besonders dadurch gefestigt werden, dass sie sich nicht auf bloße Gewaltverhältnisse stützen, sondern auf überpersönliche, meist religiöse Autorität.

Mit dem Übergang von der aneignenden Wirtschaftsweise der Wildbeuter zur produzierenden der frühen Bauern entstehen dann neue Verteilungsprobleme. Überschüsse forcieren den Handel ebenso wie die Bevölkerungsentwicklung, die Arbeitsteilung.<sup>8</sup> Man muss erst etwas ideologischen Schutt wegräumen, um das Problem klar zu sehen. Ferdinand Tönnies hatte mit seinem Begriffsdual »Gemeinschaft und Gesellschaft«<sup>9</sup> einer Diskussion Begriffe zur Verfügung gestellt, die vor allem seit den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts (unter dem Eindruck sowohl völkischer als auch sozialistischer Gemeinschafts-

<sup>8</sup> Sehr gut beschrieben ist der evolutionäre Weg von der Verwandtschaft zur Gesellschaft von: Gerhard Vowinckel, *Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft der Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

<sup>9</sup> Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft<sup>3</sup>1991. (Neudruck der 8. Aufl. von 1935, Erstausgabe 1887.)

Ideologien) sehr engagiert und mit sehr starkem Wertungswillen geführt wurde.<sup>10</sup> Man kann diese Gegenüberstellung aber durchaus ins Deskriptive wenden. ›Gemeinschaft‹, die Welt von Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundschaft, entspräche dann ziemlich genau der Kleingruppenwelt der Altsteinzeit. Die Entwicklungen, denen wir unser Rechtsgefühl verdanken, spielten sich unter Sammlerinnen und Jägern ab. Schon das Sesshaftwerden im Neolithikum führt zu neuen Problemen, z. B. zu einer dramatischen Verschärfung der Probleme des Privateigentums und der Macht, von denen unsere älteren Vorfahren noch kaum etwas wussten. Die Ausrufung steinzeitlicher Verhältnisse in der Moderne wäre zwar in der Tat gefährlich unangemessen. Aber so viel ist als Diagnose richtig: Die ›Natur‹ hat uns nicht für den Staat oder die ›Gesellschaft‹ ausgestattet, sondern für *persönliche Beziehungen*.<sup>11</sup> die Familie, den Stamm, die Horde, für den Umgang mit Leuten, mit denen wir verwandt sind und/oder die wir persönlich kennen und denen wir immer wieder begegnen, d. h. die von unserem Vertrauen erreicht werden können.

Wenn unser Handeln über den Nahbereich hinausgeht, reichen die Bindungen durch Verwandtschaft und Freundschaft nicht mehr aus und wir müssen mit ›künstlichen‹ Hilfsmitteln operieren. Den wichtigsten Anstoß dürfte die ›Neolithisierung‹, d. h. das Sesshaftwerden mit all seinen Folgechancen und -problemen gegeben haben. Wir brauchen explizite Verträge, auf die hin gehandelt wird, Kommunikationsmittel, die über die Rufweite hinausgehen, Regeln und Gesetze von relativ hohem Allgemeinheitsgrad, die das Handeln typisieren, ›polizeiliche‹ Vorkehrungen, damit die Regeln eingehalten und Verstöße sanktioniert werden, und bei alledem treten die Emotionen als Handlungsantriebe immer mehr zurück. Die Nahbereichsethik, d. h. eine Orientierung an den persönlichen Beziehungen von Verwandtschaft und Freundschaft, trägt einerseits immer noch sehr weit. Manches, was dem Außenstehenden als Korruption erscheint, ist für die Beteiligten ein moralisch hochstehender Freundschaftsdienst. Nicht selten sind die persönlichen Beziehungen auch eine Reserveposition in Krisenzeiten. Dafür legen nicht nur die Clan-Bindungen in exotischen Ländern Zeugnis ab, die nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft überraschende Wiedergeburt feierten, sondern auch die Erfahrungen in Deutschland um 1945, als die staatlichen Strukturen zusammengebrochen waren und Familie und Freundschaft die einzigen leidlich verlässlichen Grundlagen des Zusammenleben boten. Andererseits ist aber eine alleinige Wirksamkeit der Nahbereichsethik ruinös, wenn irgendwelche größeren Gemeinschaftsaufgaben anstehen. Musterfall einer solchen größeren Gemeinschaftsaufgabe ist die Bändigung des Bürgerkriegs in der Bildung eines Staates.

Der Regelfall unter den Bedingungen der Moderne (und diese Moderne ist schon ein paar tausend Jahre alt!) ist, dass die Menschen in *zweierlei Ordnungen* leben: einer primär emotional und moralisch gesteuerten des Nahbereichs und einer überwiegend rational und telemedial gesteuerten des Fernbereichs. Damit ist eine über die Jahrtausende hin wirksame

---

<sup>10</sup> Übrig geblieben ist vor allem der Beitrag von: Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001 [1924]. Siehe auch: Wolfgang Eßbach (Hg.), *Plessners ›Grenzen der Gemeinschaft‹. Eine Debatte*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2002.

<sup>11</sup> Zu diesem Begriff der Soziologie und Sozialpsychologie vgl. nun: Karl Lenz u. Frank Nestmann (Hg.), *Handbuch Persönliche Beziehungen*, Weinheim: Juventa 2009 – leider ohne Berücksichtigung der evolutionären Perspektive.

Konfliktquelle entstanden, der immer dann virulent wird, wenn die Maximen des einen Bereichs nicht mit denen des anderen kompatibel sind. Aus dieser Konfliktquelle speist sich der Themenschatz der komplementären Literatur, insbesondere der Tragödie.

## **Tragödien**

An drei Beispielen soll nun die Variationsbreite dieses Thema eines Konflikts von zweierlei Recht in der Literatur und auch in der Wirklichkeit verdeutlicht werden. Mir geht es unter anderem auch darum zu zeigen, dass die Berücksichtigung biologischer Dispositionen keineswegs, wie zuweilen gemutmaßt, zu einem geschichtslosen Reduktionismus führen muss. Allerdings ist es unerlässlich, dass die Einstellung dieser Dispositionen auf die jeweilige historische Problemsituation mit der gebotenen Feinjustierung durchgeführt wird. Ausgeschlossen bleibt von der Betrachtung die Gegenwartsliteratur, obwohl oder gerade weil sie eine Fülle von Beispielen heterogenster Art bieten könnte. Zu nennen wäre etwa das Schicksal der ›bürgerlichen‹ Privatethik im nationalsozialistischen oder kommunistischen Staat oder auch die Spannung zwischen islamischen Nahbereichstraditionen und ›bürgerlichem‹ Rechtsstaat. Schon dass das Epitheton ›bürgerlich‹ hier einmal auf der Seite der Nahbereichs-Ethik und einmal auf der Seite des positiven Rechtes steht, mag verdeutlichen, dass hier starke Verwerfungerscheinungen zu beachten wären. Die folgenden Blicke auf literarische Texte beschränken sich auf ältere, verhältnismäßig klar strukturierte Gegenüberstellungen, und zwar in Tragödien, weil diese wegen ihrer stark agonalen Konstellationen eine besonders deutliche Pointierung erlauben.

### **Antigone**

Als erster Text soll hier die *Antigone* des Sophokles angesehen werden. Es wird dabei nicht um jene Feinheiten gehen, die z. B. George Steiner dem Werk und dem Stoff abgelauscht hat, sondern, dem Rahmenthema entsprechend, nur um das fokale Problem von zweierlei Recht. Kurz zur Erinnerung: Ödipus hat zwei Söhne hinterlassen, Eteokles und Polyneikes, und zwei Töchter, Ismene und Antigone. Eteokles beherrscht Theben, doch sein Bruder führt Krieg gegen ihn. Im entscheidenden Zweikampf töten sie sich gegenseitig. Ihr Onkel Kreon, der nun Herrscher von Theben wird, verfügt, dass niemand den Landesfeind Polyneikes begraben darf. Der Unbegrabene aber wird nicht nur zum Raub der wilden Tiere, sondern wird auch nicht zur Seelenruhe finden. Deshalb begräbt Antigone den Bruder trotz des Verbots. Kreon beschließt, Antigone einmauern und verhungern zu lassen. Der Seher Teiresias eröffnet ihm jedoch in einem konflikthaften Gespräch, dass sein Sohn Haimon, der Verlobte Antigones, sterben wird. Kreon wendet sich an den Chor (das Volk) um Hilfe und wird aufgefordert, Polyneikes würdig zu begraben und Antigone freizulassen. Zu spät: Antigone hat sich, um dem Hungertod zu entgehen, erhängt, Haimon folgt ihr in den Tod. Als Kreons Gattin davon erfährt, tötet auch sie sich. Kreon wünscht sich selbst den Tod, als ein vom Schicksal Geschlagener.

Antigone erläutert ihre Handlungsweise:

KREON: Und hast gewagt, dieses Gesetz zu übertreten?

ANTIGONE *sehr schlicht*:



Es war nicht Zeus, der mir dies ausgerufen,  
 Noch sie, die mitwohnt bei den unteren Göttern, Dike,  
 Die beide dies Gesetz den Menschen aufgestellt  
 Auch meint ich nicht, daß deine Ausgebote  
 So mächtig seien, daß die ungeschriebenen  
 Und wankenlosen Satzungen der Götter  
 Einer, der sterblich wäre, überholen könnte.  
 Denn nicht seit heut und gestern sind sie: diese leben  
 Von je her, und weiß niemand, woher sie gekommen.  
 Indem ich diese brähe, mocht ich nicht, aus Furcht  
 Vor irgendeines Mannes Dünkel, vor den Göttern  
 Strafe erleiden. (450-459)<sup>12</sup>

So ›ungeschrieben‹ sind die »wankenlosen Satzungen der Götter«, dass »niemand [weiß], woher sie gekommen«, also nicht einmal mit einem mythisch erzählten Anfang in der Zeit. Solches Recht kann nur intuitiv, durch Lauschen auf die Stimme des eigenen Herzens (des *daimonions*) erkannt werden.

Kreon hingegen ist Vertreter des positiven Rechts – des Rechtsstaates, wie er ihn in seiner ›Regierungserklärung‹ verkündet:

Und wem für höher als sein eigen Land  
 Der Freund gilt, diesen achte ich für nichts!  
 Denn ich das wisse Zeus, der allzeit alles sieht –,  
 Ich schwiege nicht, säh ich Verderben  
 Über die Bürger kommen statt des Heils,  
 Und würde nie den Mann als Freund erachten,  
 Der Feind der Stadt ist, in der Einsicht, daß  
 Nur sie es ist, die uns erhält:  
 Auf ihr an Bord, solange sie aufrecht fährt,  
 Mögen allein auch Freunde wir gewinnen.  
 Nach solcher Satzung will ich mehren diese Stadt.  
 (182-191)<sup>13</sup>

Selbstverständlich stehen wir auf der Seite Antigones. Kreon gilt uns als Tyrann (im modernen, einschränkungslos pejorativen Sinne), sein Handeln als verwerflich, und dass er am Ende vernichtet dasteht, bestätigt unser Urteil, geschieht ihm Recht. »Kreon ist Hitlers Anfang«, so fasst ein moderner, psychoanalytisch inspirierter Deuter seine Abscheu zusammen.<sup>14</sup> Das *kann* eine angemessene Rezeptionsweise sein, angemessen nach Maßgabe der Rezeptionssituation: Von 1939 bis 1944 gab es auf Deutschlands Bühnen 16 Produktionen der Antigone mit insgesamt etwa 150 Aufführungen.<sup>15</sup> Die Veranstalter konnten sich auf die heimliche Parteinahme der Zuschauer verlassen.

<sup>12</sup> Zitate nach: Sophokles, *Antigone*, hg. u. übertragen v. Wolfgang Schadewaldt, Frankfurt a. M.: Insel 1974, S. 27.

<sup>13</sup> Sophokles, *Antigone*, S. 18. Die Verszählung folgt der zweisprachigen Ausgabe: Sophokles, *Antigone Griechisch/Deutsch*, übersetzt und herausgegeben von Norbert Zink, Stuttgart 1981.

<sup>14</sup> Hermann Beland, »Todesbereitschaft und die Rettung des Menschen – Antigones Verarbeitung ihrer Herkunft«, in: Gisela Greve (Hg.), *Sophokles. Antigone*, Tübingen: edition diskord 2002, S. 59-92, hier: S. 74.

<sup>15</sup> Näheres bei: Hellmut Flashar, *Inszenierungen der Antike. Das griechische Drama auf der Bühne der Neuzeit 1585-1990*, München: Beck 1991, S. 169-173.

Es gibt freilich auch andere Stimmen, am vernehmlichsten die Hegels:

Auf eine plastische Weise wird die Collision der beiden höchsten sittlichen Mächte gegen einander dargestellt in dem absoluten Exempel der Tragödie Antigone; da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Gesetz der unteren Götter heißt, mit dem Recht des Staats in Collision. Kreon ist nicht ein Tyrann, sondern ebenso eine sittliche Macht, Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, daß das Gesetz des Staats, die Auctorität der Regierung geachtet werde und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieser beiden Seiten verwirklicht nur die eine der sittlichen Mächte, hat nur die eine derselben zum Inhalt, das ist die Einseitigkeit, und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß Beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch Beide Recht; Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit; hier haben sie Beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt.<sup>16</sup>

Doch Hegels Deutung wird zumeist nur zitiert oder erwähnt, damit man sie abweisen kann. Walter Jens z. B. meint, Sophokles hätte die Hegelsche These »bestenfalls kopfschüttelnd zur Kenntnis genommen«.<sup>17</sup>

Aber so einfach ist es nicht. Der Chor der Ältesten schildert gleich im ersten Auftritt wortgewaltig die Schrecken des eben beendeten Krieges, den Zeus zu Gunsten der Stadt entschieden hat! Mag Hegels Staatsvergottung uns auch bizarr oder gar verhängnisvoll erscheinen, so kommt sie möglicherweise der religiösen Dimension der griechischen Polis näher als unser säkulares Staatsverständnis. Denn die Polis ist es ja, und nicht Kreon in seiner menschlichen Unzulänglichkeit, die als Konkurrenzinstanz zur familiären Bindung Antigones wirkt. Diese *poleis* waren zusammengewachsen aus den *oikoi* (den »Häusern« oder »Familien«), doch die *oikoi* lösten sich damit nicht auf, sondern sie blieben als Subsysteme erhalten.<sup>18</sup> Doch damit war in der Konstruktion der Polis eine Bruchstelle zwischen (aristokratischer) Kleingruppe und Gesellschaft enthalten. Die hohe Wertschätzung, welche die sagenhaften Rechtsstifter des frühen Griechentums genossen, rührt vor allem daher, dass sie die Bürgerkriege beendeten – wie Kreon das im unserem Drama tut. So kann die Polis im Bewusstsein der älteren griechischen Tragiker synonym werden mit einem hart zu erkämpfenden und zu bewahrenden Zustand des Friedens, der ständig von innen und außen bedroht ist.<sup>19</sup>

Doch ob Hegel mit seiner Antigone-Deutung »Recht hatte«, spielt in der vorliegenden Argumentation keine Rolle. Man könnte ja noch weiter gehen und Antigone als abergläubisch und borniert abqualifizieren.<sup>20</sup> Entscheidend ist, dass Hegels Deutung immerhin nicht ganz

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in: ders., *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, hg. v. Hermann Glockner, Bd. 16, Stuttgart: Frommann 1928, S. 133f. – Ähnlich, mit Nennung weiterer Beispiele, in der *Ästhetik*.

<sup>17</sup> Walter Jens, »Nachdenken über Antigone«, in: Gisela Greve (Hg.), *Sophokles. Antigone*, Tübingen: Ed. diskord 2002, S. 9-24, hier: S. 93.

<sup>18</sup> W. K. Lacey, *Die Familie im antiken Griechenland*, Mainz: Zabern 1983 [The Family in Classical Greece, 1968], bes. S. 66-104.

<sup>19</sup> Zu dieser Gedankenfigur im Zusammenhang der Gründungsmythen vgl.: Georg Braungart, »Warum es die Tragödie gibt und was sie mit Recht und Gerechtigkeit zu tun haben könnte«, in: Susanne Kaul u. Rüdiger Böttger (Hg.), *Fiktionen der Gerechtigkeit. Literatur, Film, Philosophie, Recht*. Baden Baden: Nomos 2005, S. 93-116.

<sup>20</sup> Theodore Ziolkowski kommt mit Bernard Knox zum Befund eines Gleichgewichts zweier Obsessionen: »Her religious fanaticism is matched by his blind chauvinism.« (Theodore Ziolkowski, *The Mirror of Justice. Literary*

absurd war, aber nicht einmal einer Widerlegung für würdig befunden, sondern mit apriorischer Selbstverständlichkeit abgelehnt wurde. Ganz gleich, wie spätere Autoren den Antagonismus historisch-politisch verankerten und psychologisch plausibilisierten: Die Parteinahme für Antigone und gegen Kreon, für die alten Werte der persönlichen Beziehung und gegen die Staatsraison, war stereotyp.<sup>21</sup>

Parteinahme freilich ist nur die zweitbeste Lösung. Die beste ist Versöhnung. Fragmente eines Antigone-Dramas des Euripides deuten auf diese Möglichkeit hin, so, als wäre da ein Bearbeiter im Stile der Shakespeare-Verbesserer am Werke gewesen: Das Stück endet mit einer Heirat, nämlich Antigones und Haimons (in einigen Zeugnissen haben dann Antigone und Haimon sogar einen Sohn, aber das verträgt sich nicht so recht mit der Einheit der Zeit ...). Wie es dazu kam, wissen wir nicht genau, doch es gibt Hinweise, dass der vergöttlichte Herakles eingreift und einen Sinneswandel bei Kreon bewirkt. Schon bei Euripides, so heißt es, zeige sich damit eine Tendenz, die die Tragödie dann »dem Unterhaltung suchenden Publikum« des 4. Jahrhunderts anpasst. Die »euripideische Neigung zur Darstellung menschlicher Schwäche [...] die durch die aktive Präsenz der Götter ausgeglichen wird«<sup>22</sup>, löst das Tragische auf in einer Art von entschiedener Epikie, wie sie eigentlich die Domäne der Komödie ist.

### **Papinian**

Man könnte Andreas Gryphius' Trauerspiel *Großmüttiger Rechts-Gelehrter, Oder Sterbender Aemilius Paulus Papinianus*<sup>23</sup> von 1659 als Beamtentragödie bezeichnen.<sup>24</sup> Papinian (142 - 212) war ein römischer Jurist, Prätorianerpräfekt unter Kaiser Septimius Severus. Severus hatte Papinian vor seinem Tod seine beiden Söhne Bassianus (so der Name des Caracalla bei Gryphius) und Geta anvertraut. Bassianus jedoch ermordet seinen Mitregenten Geta und fordert von Papinian, dass dieser die Tat vor dem Senat und dem Heer juristisch rechtfertige. Papinian weigert sich und zieht sich damit den heftigen Zorn des Kaisers zu. Historisch nicht verbürgt sind weitere Handlungselemente des Dramas: Das Heer trägt Papinian die Kaiserwürde an, doch dieser weist das Ansinnen von sich. Sodann trägt die verwitwete und nun auch ihres Lieblingssohnes beraubte Kaiserin ihm Thron und Ehe an, aber er widersteht auch diesem Angebot. Schließlich wird er hingerichtet, und Bassian steht vor den Trümmern seiner Taten.

---

*Reflections of Legal Crises*, Princeton u. Oxford: Princeton UP 2003, S. 152). Ziolkowski bleibt jedoch nicht beim individuell psychologisierenden Befund, sondern ordnet die Konstellation ein in die Rechtssituation zur Zeit des Sophokles, insbesondere in die Epikie-Problematik.

<sup>21</sup> Derzeit Standardwerk: George Steiner, *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*, München: Hanser 1988.

<sup>22</sup> Genaueres zur verwickelten philologischen Situation bei Christiane Zimmermann, *Der Antigone-Mythos in der antiken Literatur und Kunst*, Tübingen: Narr 1993, hier: S. 188.

<sup>23</sup> Text im Internet <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gryphius,+Andreas/Dramen/Papinianus>. Ich zitiere nach Andreas Gryphius, *Dichtungen*, hg. von Karl Otto Conrady, Hamburg 1968, S. 135-238.

<sup>24</sup> Einen eigenen Sekundärliteratur-Hinweis verdient im vorliegenden Zusammenhang Lorenz Franck, *Die Papinian-Tragödie des Andreas Gryphius – Eine Lektürehilfe für Juristen*, in: *Zeitschrift für das juristische Studium* 2/1 (2009), S. 105-114.

Der ›Fall Papinian‹ wurde im 17. Jahrhundert immer wieder erörtert, und zwar immer wieder mit Bezug auf Gegenwartsproblematik.<sup>25</sup> Der Jurist Gryphius, Syndikus der protestantischen Glogauer Landstände zu einer Zeit, da die katholischen Habsburger nach dem 30jährigen Krieg das ihnen zugefallene Schlesien generell zu rekatholisieren versuchten, wusste aus eigener Anschauung, was Politik im Zeitalter des Absolutismus bedeutete. Den Gelehrten und Beamten der Zeit war der Loylitätskonflikt Papinians nicht fremd. Die Herrscher, in deren Dienst sie standen, waren ja keineswegs Heilige. Gleichwohl wurde nahezu jede Herrschaft, auch die des Usurpators, als gottgewollt legitimiert. Zudem forderte die Staatsraison auch von einem gutwilligen Herrscher und seinen Beamten zuweilen Manöver, die jedenfalls mit der nahweltlichen Wahrhaftigkeitsmoral nicht zu vereinbaren waren.

Justus Lipsius, ein bedeutender Vertreter des Neustoizismus, dessen Spuren man in Gryphius' Werken immer wieder auffinden kann, schilderte in seinem Werk „De Constantia in malis publicis“ (1584) die Menschen als Soldaten Gottes, deren höchste Tugend angesichts des allgemeinen Elends in dieser Welt die ›Beständigkeit‹ ist, d. h. die absolute Loyalität gegenüber den Befehlen Gottes und des weltlichen Herrschers. Wo diese beiden Rechtsquellen in Konflikt gerieten, wäre nach des Lipsius Prinzipien dem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Recht der Vorzug zu geben. Dafür steht die Figur des Papinian. Doch standen die Rechtstheoretiker der Zeit keineswegs immer auf Seiten des Papinian. Jean Bodin, der nun freilich sozusagen der Chefideologe der absoluten Fürstengewalt war, tadelte *Papinian*: „Wenn aber die Standhaftigkeit die Krankheiten des Staates und die Sünden der Fürsten nicht heilen kann, ist es in gewissem Sinne besser, nachzugeben als die Wunden, die dem Staat von dem Fürsten zugefügt sind, noch zu verschärfen [...]. Papinian [...] hat [...] freilich mehr tapfer gehandelt als weise. [...] Die Beamenschaft sollte erkennen, wieweit sie die Sünden der Fürsten, die nicht rückgängig gemacht werden können, ertragen muß. Papinian durfte den Staat nicht eines solchen Mannes, d. h. seiner selbst berauben, sondern hätte sich [...] den Staat und sich dem Staat bewahren müssen.“<sup>26</sup>

Wolfgang Kühlmann sieht in dieser Frontenstellung „eine grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen der theokratisch-teleologischen Geschichtsmetaphysik der christlichen Staatsphilosophie und [...] Tendenzen zu einer ›Laisierung‹ der Politik“<sup>27</sup>. Oberste Maxime Bodins ist die ›ratio status‹, die Staatsraison, und von dieser Maxime aus ist es möglich, ethische Entscheidungen nach dem Prinzip der Opportunität zu treffen: Papinian hätte dem Staat mehr genützt, wenn er nachgegeben hätte. Für den Papinian des überzeugten

---

<sup>25</sup> Siehe vor allem Wolfgang Kühlmann, „Der Fall Papinian - Ein Konfliktmodell absolutistischer Politik im akademischen Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts, In: *Daphnis* 11 (1982), S. 223-254. Ferner Wilfried Barner, *Der Jurist als Märtyrer: Andreas Gryphius' 'Papinianus'*. In: *Literatur und Recht*, hg. von Ulrich Mölk. Göttingen 1996, S. 229-242. Friedrich Vollhardt, *Klug handeln? Zum Verhältnis von Amtsethik, Natur- und Widerstandsrecht im Æmilius Paulus Papinianus (1659) von Andreas Gryphius*. In: ›Natur‹, Naturrecht und Geschichte. Aspekte eines fundamentalen Begründungsdiskurses der Neuzeit (1600-1900). Hg. von Simone de Angelis, Florian Gelzer und Lucas Marco Gisi. Bern 2010, S. 237-256.

<sup>26</sup> Nach Kühlmann (Anm. 25), S. 228f. Lateinische Ausgabe *Ioannis Bodini, De Republica Libri Sex, Lib. III, Ed. 2, S. 468 f.*, online unter <http://www.unimannheim.de/mateo/camenahist/bodin1/te08.html>

<sup>27</sup> Kühlmann, S. 230.

Lutheraners Gryphius ist eine solche Abwägung nach Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten jedoch nicht denkbar.

In einer großen Disputationsszene mit dem Hofmann Cleander stellt er klar, wie weit seine Gehorsamspflicht reicht: Er diene, so sagt er, nach wie vor „dem Bassian mit Herten / Seel und Hand“ (II, 440). Auch im späteren Gespräch mit Bassian beteuert er seine Loyalität: „Mir ist das Leben feil // Vor meines Fürsten Haut / und Reich und Ruh und Leben.“ (IV 110f.) Und schließlich schlägt er auch das Angebot aus, selbst Kaiser zu werden: Die Taten des Fürsten unterstehen nur dem Urteil der Götter, nicht dem der Untertanen:

Ein unbefählte Kraft  
Kann zwar (es ist nicht ohn) in tiefste Laster rennen:  
Doch darf ob seiner Schuld kein Unterthan erkennen.“ (IV, 406 ff.).

Insoweit ist er Beamter des absolutistischen Staates, für den der Fürst ›legibus absolutus‹ ist, wie Cleander sagt: „dass hoher Fürsten Leben // Nicht der Gesetze Zwang von jemand untergeben.“ (VI, 15f.) Papinian weiß denn auch, dass gerade die Fehlbarkeit des Fürsten seinen Beamten besondere Pflichten auferlegt:

Papinian: „Man muß je Fürsten was zuweilen übersehen!  
Nicht stets entgegen gehn / bemänteln was geschehen /  
Verdecken manchen Feil / erinnern wenn es Zeit /  
Anzeigen wo geirr't: Und mit Bescheidenheit. (V 119-122)

Warum, so muss man nun fragen, kann Papinian in diesem Fall dem Wunsch des Fürsten nicht nachkommen und „bemänteln was geschehn“? Papinian erklärt das gleich selbst, und zwar auf eine zunächst etwas irritierende Weise:

Wenn aber solch ein Stück ob dem die Welt erzittert /  
Ob dem was nah und fern bestürzt / und höchst erbittert/  
So sonder Schew verübt / steht keiner Seelen frey;  
Daß Sie so schnödes Werck vor schön' und recht außschrey.  
Hir fordert mich der Fürst! wie könt Ich doch entweichen?  
Er steht nach meinem Ruhm. Eh muß die Sonn' erleichen:  
Als daß Sie Mich befleckt / verzagt / und feig anschaw.  
Ich weiß dass Antonin [Bassian] selbst ob der Mord-That graw;  
Solt ich denn solch ein Stück / trotz Sinnen! trotz Gewissen!  
Außstreichen? Und die Faust die noch blutt-triffend / küssen? (V 123-132)

Offenbart sich das Muster der Constantia hier nicht als Heuchler, der zwar den heimlichen kleinen Schwindel „bemäntelt“, aber die öffentlich gewordene Untat nicht „vor schön und recht“ ausschreien will?

Hier muss man die Anthropologie der Barockzeit berücksichtigen. Die Fürsten sind Menschen wie wir und zugleich Gesalbte Gottes. Gryphius wird nicht müde, diese Doppelnatur und ihre Konsequenzen in seinen Dramen abzuhandeln. Als Menschen wie wir unterliegen die Fürsten ihren Affekten, ihren Begierden, Furchten, Schmerzen. Ihre „unbefählte Kraft“, d. h. die Kraft ohne die Palisaden der Vernunft, kann sie falsch handeln lassen. Auch Bassian war von einem Intriganten und seinem eigenen Jähzorn zur Untat verleitet worden, vor der ihm nachher selbst ›grawte‹. Dass man die letztlich unvermeidbaren Schwächen der Fürsten verdeckt und ausgleicht, ist geradezu ein Gebot der Menschenliebe

und der wohlverstandenen Rechtsordnung. Es sind, salopp gesprochen, Reparaturmaßnahmen, die das Recht trotz aller menschlichen Unzulänglichkeit am Laufen halten. Wenn aber offenkundiges Unrecht für Recht erklärt wird, dann wird die Rechtsordnung selbst beschädigt. Da steht dann auch die Integrität des ›Rechtsgelehrten‹ in Frage, für die er im Zweifelsfall sogar sein Leben hingeben muss.

Mehrfach spricht der heidnische Rechtsgelehrte vom „heiligen Recht“ (z. B. I 92, III 474). Er meint: „Deß strengen Himmels Gabe | Ist dieß was in uns wacht / das jhr Gewissen heist“. „Der Götter ewig Recht ist stets im schwange bliben | [...] Es wird, wenn alles hin /in den Gewissen stehn.“ (III, 486 ff.) Als Bassian ihm vorwirft, dass er Geta ihm immer vorgezogen habe, entgegnet er: „Sie gelten beide vil /doch mehr der *Themis* Bild.“ (IV 162) Themis, die Göttin der Gerechtigkeit, ist für Papinian das, was im christlichen Bereich vielleicht eine Schutzpatronin wäre. Jedenfalls aber vertritt sie ein Rechtsgefühl, das allen Menschen angeboren ist, also ein Natur- und Völkerrecht in pathetischem Sinne, das den Manipulationen der Intriganten, aber auch dem geschichtlichen Wandel entzogen ist und deshalb gerade an einem heidnischen Rechtsgelehrten exemplifiziert werden kann.

Heilge Themis die du Sitten  
 Ins Geblütt hast eingepflanzet;  
 Die der grimmen Völcker wütten /  
 Durch gemeines Recht umschantzet;  
 Und durch diß was du gesetzt  
 Dein geübtes Rom ergetzt;  
 Gönne daß Ich dir zu Ehren  
 Dir / die Ich jtz sterbend grüsse;  
 Die Ich annoch sterbend Übe;  
 Mein nicht schuldig Blut vergisse.  
 Und / (wo Ich was bitten kan)  
 Schaw diß Reich heil wertig an!

So lautet das Schlussgebet des Papinian.

Dem Drama vorangestellt sind zwei Motti. Eines, aus den Oden des Horaz, preist die Standhaftigkeit. Das zweite, in unserem Zusammenhang interessantere, entstammt den Annalen des Tacitus und lautet: „Specta, juvenis et omen quidem dii prohibeant ceterum in ea tempora natus es, quibus firmare animum expedit constantibus exemplis,“ „Schau es dir an, junger Mann, zwar mögen die Götter verhüten, dass es ein schlechtes Vorzeichen ist, aber du bist in Zeiten hineingeboren, in denen es angebracht ist, sich an Beispielen vorbildlicher Standhaftigkeit zu stärken“. Bemerkenswert ist daran nicht nur der Hinweis auf die ›tempora‹, der dem Drama ausdrücklich eine Problemreferenz in der Gegenwart des 17. Jahrhundert zuschreibt. Die Anrede an den Juvenis war darüber hinaus sehr konkret adressiert. Denn das Drama wurde, wie auch die anderen Dramen Gryphius‹ - auf einem Schultheater uraufgeführt, dem hochrenommierten Breslauer Elisabethanum, dessen Eleven unter anderem auf den Dienst im Staate vorbereitet wurden. Für ihr Schicksal also sollte die - historische oder dramatische - Geschichte von Papinian kein schlechtes Omen sein, sondern ein Exempel zur Stärkung des Gemüts.

Der *Papinian* ist also ursprünglich ein Schuldrama. Dass er dann, in entsprechend bearbeiteter Form, sogar von den Wanderbühnen aufgeführt wurde, mag immerhin als

Zeugnis dienen, dass das abgehandelte Problem auch über den Kreis der Rechtsgelehrten hinaus Beachtung forderte.

### Die Maßnahme

Nach dem Schuldrama ein Lehrstück, nämlich Bertolt Brechts „Lehrstück“ *Die Maßnahme*<sup>28</sup> (1930). Brecht legte Wert darauf, dass seine Lehrstücke nicht nur der Belehrung des Publikums dienten, sondern vor allem auch Lernprozesse der Spielenden anregen sollten. Dies, dazu die Konzeption für die Laienbühne und die starke Betonung der ethischen Ausnahmesituation rücken *Die Maßnahme* näher an den *Papinian*, als das angesichts der scheinbar diametral entgegengesetzten weltanschaulichen Positionen und natürlich des zeitlichen Abstandes scheinen möchte. – Zunächst die dargestellte Geschichte: Vier Agitatoren berichten einem Kontrollchor, weshalb sie einen fünften, den ›jungen Genossen‹, getötet haben. Sie agitieren in China, um den Klassenkampf zu entfesseln, und das bedeutet auch, dass sie das Elend nicht mindern, sondern verschärfen, um die Entwicklung für eine erfolgreiche Revolution zuzuschärfen. Der ›junge Genosse‹ aber konnte sein Mitleid nicht bezähmen. Mehrfach ließ er sich zu spontanen Aktionen hinreißen, schließlich reißt er sich die Maske vom Gesicht, ruft zur sofortigen Revolution auf, die Agitatoren müssen fliehen. Der junge Genosse erkrankt, er darf nicht erkannt werden, »nicht leicht war es, zu tun was richtig war« (S. 32), mit seinem Einverständnis wird er schließlich erschossen und in eine Kalkgrube geworfen, und die Genossen setzen ihre Arbeit fort. Das also berichten sie dem Kontrollchor, und dieser erteilt ihnen Absolution.

Die Problemlage ist klar: Auf der einen Seite steht das revolutionäre Langfrist-Programm der Partei, auf der anderen die spontane, im allgemeinmenschlichen Rechtsgefühl wurzelnde Mitleidsreaktion des jungen Genossen. Auf diese Weise entstand etwas, was Martin Esslin mit einem gewissen Recht als »die einzige große tragische Dichtung über das moralische Dilemma totalitärer Regime« bezeichnete.<sup>29</sup> Dazu passt auch die Angestrengtheit, mit der Brecht Hölderlin- und Pindartöne und allerlei Säkularisat christlicher Provenienz aktiviert, um dem Kontrollchor und den Agitatoren ein ›erhabenes‹ Podest zu verschaffen. Aber wenn man Esslins Formulierung voll durchzeichnet, stimmt natürlich nichts mehr. Während im Barockdrama oder bei Corneille auf den Helden die Jenseitsglorie wartet und in den Tragödien der deutschen Klassik eine sehr genau kalkulierte Balance aus individueller *hamartia*, Schuld und Unglück in einen idealistischen Wertehorizont eingeschrieben wird, konnte die engagierte Antikommunistin Ruth Fischer in der *Maßnahme* ein »Lehrstück über die Schauprozesse« sehen, »die sein [Brechts] Meister fünf Jahre später inszenierte« (S. 416), »eine Vorwegnahme der Moskauer Prozesse«.

<sup>28</sup> *Die Maßnahme* und die kritischen Stellungnahmen werden zitiert (nur mit Angabe der Seitenzahlen) nach der Ausgabe: Bertolt Brecht, *Die Maßnahme. Kritische Ausgabe mit einer Spielanleitung von Reiner Steinweg*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, weil die Kritik und Umarbeitungen ausführlicher dokumentiert sind als in der ›Großen kommentierten Berliner und Frankfurter Ausgabe‹. Aus der Sekundärliteratur hervorzuheben ist unter dem anberaumten Aspekt noch immer Reinhold Grimm, »Ideologische Tragödie und Tragödie der Ideologie. Versuch über ein Lehrstück von Brecht«, in: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 78 (1959), S. 394-424.

<sup>29</sup> Martin Esslin, *Brecht. Das Paradox des politischen Dichters*, München: dtv 1970, S. 207.

Doch auch die kommunistischen Freunde waren nicht glücklich mit diesem Text, und das ist vielleicht aufschlussreicher. Wir sind hier in der glücklichen Lage, ein paar explizite Äußerungen der Erstreaktion zu besitzen. Bei der Uraufführung wurden nämlich Fragebögen an das Publikum verteilt, und eine Woche nach der Aufführung wurde ein Diskussionsabend veranstaltet. Nach den Zeugnissen drehte sich die Diskussion vor allem um die Frage, »ob nicht doch ein anderer Ausweg möglich gewesen wäre als die Erschießung des jungen Kommunisten, z. B. der politische Tod (Ausstoßung aus der Bewegung), der »schlimmer ist als der physische Tod« (S. 341, ähnlich S. 399). Der Vorschlag ist absurd. Denn der junge Genosse wird ja aus taktischen Gründen getötet und in die Kalkgrube geworfen. Er soll verschwinden, damit die Spur zu den anderen Agitatoren verwischt wird. Ein Parteiausschluss aber lässt keinen verschwinden! Wenn nun gar der Parteiausschluss »schlimmer ist als der physische Tod«, dann ergibt sich eine kuriose idealistische Volte: Der Genosse soll dem schlimmeren moralischen Tod überantwortet werden, damit man ihm (und sich) seinen physischen ersparen kann, d. h. das ganze technisch-pragmatische Kalkül wird über den Haufen geworfen zu Gunsten einer billig moralisierenden Lösung..

Hier fällt dann auch das Stichwort, das die spätere, explizitere Kritik bestimmte:<sup>30</sup> Das Stück führe auf die »undialektische Fragestellung, ob Verstand oder Gefühl sprechen müssen« (S. 341). Brecht fehle das »Erlebnis der revolutionären Praxis [...] Falsch ist vor allem die Erschießung des jungen Genossen, da es den Tatsachen der revolutionären Wirklichkeit widerspricht und einen kaum möglichen extremen Fall darstellt; schief ist, dass ein gefühlsmäßig unklarer Genosse vom erprobten Bolschewisten zu immer schwierigeren illegalen Aufgaben herangezogen wird« (S. 342). Die Erschießung ist ganz einfach »falsch«, weil ein »erprobter Bolschewist« es gar nicht erst so weit hätte kommen lassen.

»Im Allgemeinen merkte man, dass die anwesenden Marxisten in großem Konflikt mit ihrem natürlichen Gefühl standen« (S. 399), so schilderte ein eher bürgerlich gesonnener Berichterstatter seinen Eindruck von der Diskussion. Letztlich geht es allen Kritikern darum, den »jungen Genossen« zu retten. Möglich ist das nur, indem sie die Zuspitzung des Konflikts zwischen nahweltethischer und fernzielstrategischer Orientierung verharmlosen und zu einem »kaum möglichen extremen Fall« erklären: Der wahre Dialektiker kann zwischen persönlicher Mitleidsmotivation und Parteidoktrin »dialektisch« vermitteln.

### Ausblick

Das Referenzproblem der drei behandelten Dramen ist der Konflikt zwischen den Maximen der Gemeinschaft und denen der Gesellschaft, zwischen der angeborenen Maßnorm, die der Frühzeit der Menschheitsentwicklung entstammt, und den Regeln des positiven Rechts, das objektive Gültigkeit beansprucht. Jedoch nimmt dieser Konflikt in historisch unterschiedlichen Epochen durchaus unterschiedliche Gestalt an. *Antigone* repräsentiert dabei den sozusagen klassischen Fall. Dass unsere Sympathie sich eher der Position Antigones zuneigt, liegt daran, dass wir zur Position geschwisterlicher Liebe einen so unmittelbaren Zugang haben, dass deren abergläubisch-bornierter Ausdruck uns nicht weiter stört. Die

<sup>30</sup> »Ein Versuch mit nicht ganz tauglichen Mitteln« [1931], in: Brecht, *Die Maßnahme. Kritische Ausgabe*, S. 378-393; ähnlich Ludwig Hoffmann, »Gegenentwurf zur Maßnahme«, S. 439-458.



Gegenposition hingegen, die des Kreon, ist so kontingent, dass sie erst von uns erarbeitet werden muss. Erst wenn wir sehen, dass das positive Recht, das Kreon setzt, das der Polis ist, die unter der ständigen Drohung des Bürgerkriegs lebt, gewinnt sie gebührendes Gewicht. Auf ganz andere Weise, an anderen Stellen, ist der Rechts-Dualismus im *Papinian* dargestellt. Mit der Gesalbtheit des gleichwohl affektgeleiteten Herrschers kommt eine starke Komplikation hinzu. Umso mehr allerdings betont die vorbildhafte Hauptfigur die vormenschliche Quelle des Rechts und seine allgemeinmenschliche Gültigkeit. Die Seite des positiven Rechts ist vor allem durch den Kaiser, seine Berater und auch den Vater des Papinian vertreten, und zwar geht es dabei immer um die *ratio status*, die es erfordert, die Affekte zu unterdrücken – im Zweifelsfall durch Verheimlichung und Beschönigung. Papinian begegnet dem nicht so rigoristisch, wie man das von einem dramatischen Märtyrer erwarten könnte. Er ist durchaus zur ›Bemäntelung‹ bereit, so weit diese der Aufrechterhaltung des Rechtszustandes gegen die Affekte des Herrschers dient. Seine Weigerung tritt erst dort ein, wo das Unrecht zu Recht erklärt werden soll. Brechts *Maßnahme* schließlich bringt eine Gegenüberstellung von seltener Klarheit. Der ›junge Genosse‹ folgt seinem natürlichen Mitleidstriebe und gefährdet auf diese Weise die langfristigen Pläne der Revoltionäre. Er muss schließlich, mit Bedauern, liquidiert werden. Hier setzen nun die Proteste des Publikums ein, das auf schon fast ridiküle Weise eine Versöhnung von Ideologie und Menschlichkeit einforderte. Aber eine solche Versöhnung wäre nur in einer Komödie oder in einem utopischen Festspiel möglich. Brecht versuchte in mehreren Fassungen eine ›Heilung‹ des Problems, aber schließlich untersagte er selbst Aufführungen des Stückes.

Anmerkung: Der Beitrag wurde vom Autor von der Publikation im Tagungsband (Manfred Rehbinder (Hg.): Vom homo oeconomicus zum homo reciprocans? Auf der Suche nach einem neuen Menschenbild als Erklärungsmuster für Recht, Wirtschaft und Kultur. Bern: Stämpfli 2012 (Schriften zur Rechtspsychologie 13)) zurückgezogen, da der Verlag statt der einfachen Nutzungsrechte eine Abtretung sämtlicher Rechte verlangte. K.M.