

KARL EIBL

Poetische Gerechtigkeit als Sinngenerator¹

Warren Buffett, angeblich der drittreichste Mann der Welt, hat anlässlich der Finanz- und Wirtschaftskrise 2008/2009 über das Geschäftsgebaren der Banker geäußert: »Da gibt es so etwas wie poetische Gerechtigkeit, die darin besteht, dass die Leute, die diese giftige Limonade gebraut haben, am Ende selbst sehr viel davon getrunken haben.«²

Mit Poesie haben Gerechtigkeiten dieser Art³ jedoch wenig zu tun. Mag sein, dass die Rede von der ›poetischen Gerechtigkeit‹ dort eintritt, wo ein gerechter Ausgleich nicht von irdischen Behörden bewirkt wurde, aber auch nicht auf das Konto einer ›höheren‹ Gerechtigkeit geschrieben werden soll. So siedelt man die Gerechtigkeit eben im Feenland der Lieder an, wohin auch andere Werte und Ideale gerettet werden, die es in der Wirklichkeit schwer haben: Liebe, Heldentum, Selbstlosigkeit, Freiheit. ... Immerhin, auf diese Weise wird sie wenigstens in der nicht-literarischen Welt beachtet. In der literarischen jedoch scheint sie schon lange, seit dem späten 18. Jahrhundert, verabschiedet zu sein. In diesen Zusammenhang gehört als Standardzitat das Goethe/Schillersche Xenion:

Der Poet ist der Wirt und der letzte Aktus die Zeche,
Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch.

¹ Die folgenden Ausführungen gehören in eine Untersuchungsreihe, deren Gegenstand die literarische Verwendung angeborener Strukturierungsmuster ist. Vgl. Karl Eibl, »Epische Triaden. Über eine stammesgeschichtlich verwurzelte Gestalt des Erzählens«, in: *Journal of Literary Theory* 2.2 (2008), S. 197–208; Karl Eibl, »The Induction Instinct. The Evolution and Poetic Application of a Cognitive Tool«, in: *Studies in the Literary Imagination* 42.2 (2009), S. 43–60; einige grundsätzliche Stellungnahmen in: Karl Eibl, Art. »Literaturwissenschaft«, in: Philipp Sarasin, Marianne Sommer u. Thomas P. Weber (Hg.), *Evolution. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler 2010, S. 257–266.

² *Die Welt*, 28.02.2009, http://www.welt.de/welt_print/article1646948/Warren_Buffett_sieht_poetische_Gerechtigkeit_in_der_Bankenkrise.html (zit. 09.06.2010).

³ Weitere Beispiele: Der Gründungsdirektor des National Museum of the American Indian, W. Richard West Jr., nannte die Errichtung des Museums in einer bevorzugten Lage von Washington »poetic justice«. <http://www.designer.com/art/news-g2490.html> (zit. 09.06.2010) – Für den Rabbiner Chaim Rozwaski war es »so etwas wie poetische Gerechtigkeit«, dass sich in Berlin-Mitte wieder jüdisches geistiges Leben entwickelt. <http://www.j-zeit.de/archiv/artikel.505.html> (zit. 09.06.2010).

1. Poetische Gerechtigkeit – eine Erwartung

Doch gerade die Salve gegen die Bürgerlichen Trauerspiele, der dieses Distichon entstammt,⁴ macht deutlich, wie virulent das Prinzip damals noch war. Die fast 250 gedruckten Dramen, die im 18. Jahrhundert unter dem Namen ›Bürgerliches Trauerspiel‹ segelten, sind fast ausnahmslos Abschreckungs-dramen, welche dem Prinzip der poetischen Gerechtigkeit folgen.⁵ Zu ähnlichen Befunden könnte man kommen, wenn man andere Texte mit Orientierung am Breitengeschmack des Publikums untersucht, etwa Heiligenlegenden oder Erbauungsliteratur oder die spätere Fabrikware wie die Novellenflut des 19. Jahrhunderts, den Groschenroman oder die Produktion der Fernsehanstalten. *Poetische Gerechtigkeit ist der Standardfall literarischer Moral*. Wenn sie befolgt wird, fällt sie so wenig auf wie Kausalität oder korrekte geographische Angaben. Das mag eine der Ursachen sein, weshalb sie relativ wenig theoretisches Interesse gefunden hat.⁶ Sie gehört zu jenen Selbstverständlichkeiten, die man erst bemerkt, wenn von ihnen abgewichen wird.

Ein Sonderfall ist allerdings die Tragödie bzw. die Tragödiendiskussion. Es gibt da offenbar so etwas wie einen emotionalen Zielkonflikt, der latent schon in der *Poetik* des Aristoteles erscheint und schon da die poetische Gerechtigkeit problematisch macht. Zwar müssen die Helden mit einer *hamartia* behaftet sein, damit ihr Unglück eine gewisse kausale und/oder moralische Plausibilität erhält. Wenn vollkommene Helden ins Unglück stürzen, dann empfinden wir nicht ›Jammer und Schauer‹ (oder ›Furcht und Mitleid‹), sondern Abscheu.⁷

⁴ Johann Wolfgang Goethe, *Gedichte 1756–1799*, hg. v. Karl Eibl, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1987, S. 557 f.

⁵ Cornelia Mönch, *Abschrecken oder Mitleiden. Das deutsche Bürgerliche Trauerspiel im 18. Jahrhundert*, Tübingen: Niemeyer 1993.

⁶ Das Metzler *Lexikon Literatur- und Kulturtheorie* kennt sie auch in der 4. Auflage noch nicht. Auf zweieinhalb Seiten bringt es immerhin das *Reallexikon*: Hartmut Reinhardt, Art. »Poetische Gerechtigkeit«, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 3, Berlin u. New York: de Gruyter 2003, S. 106–108. Mit anglistischem Schwerpunkt: Wolfgang Zach, *Poetic Justice. Theorie und Geschichte einer literarischen Doktrin*, Tübingen: Niemeyer 1986 (Rezension von Wulf Segebrecht in: *Arbitrium* 9 [1991] S. 267–272); Wulf Segebrecht, »Über ›Poetische Gerechtigkeit‹. Mit einer Anwendung auf Kafkas Roman ›Der Proceß‹«, in: Karl Richter, Jörg Schöner u. Michael Titzmann (Hg.), *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930. Walter Müller-Seidel zum 75. Geburtstag*, Stuttgart: M & P, Verlag für Wissenschaft u. Forschung 1997, S. 49–67.

⁷ Aristoteles, *Poetik. Griechisch/Deutsch*, übers. u. hg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam 1984, S. 39 (Kap. 13). Ob man den Begriff der poetischen Gerechtigkeit auf Aristoteles und die griechische Dramatik anwenden kann, ist umstritten. Fuhrmann meint im Kommentar, die ›Philan-

Andererseits aber müssen die Helden doch mehr leiden, als sie verdienen, denn wenn ihre Verfehlung und ihr Unglück in einer ›gerechten‹ Proportion stünden, dann empfänden wir nicht Jammer und Schauer, sondern allenfalls Genug-tuung wie bei einem gerechten Richterspruch. Schon in der Antike kam dann oft ein *deus ex machina*, der die ›richtigen‹ Verhältnisse herzustellen hatte, und in neuerer Zeit wurden die Werke dann eben entsprechend bearbeitet. Denn schon das *drohende* Unglück genügt ja, um unsere Anteilnahme (›Spannung‹) zu erwecken, wenngleich diese Anteilnahme ganz anders geartet ist, als wenn das Unglück tatsächlich eintritt.

Der Wunsch nach dem *happy ending* hat seine Wurzeln wohl darin, dass wir das Unglück von Helden, deren Schicksal wir mit Sympathie verfolgt haben, grundsätzlich für ungerecht halten. Die Diskrepanz zwischen einer offenbar tief wurzelnden Gerechtigkeitserwartung und dem literarischen Text kann dann dazu führen, dass Tragödien im Sinne der Erwartung bearbeitet werden. Bekannt ist das vor allem von Dramen Shakespeares. Geradezu eine Mustersammlung der verschiedenen Mittel, mit denen poetische Gerechtigkeit hergestellt werden kann, bietet Goethes *Stella*. In diesem »Schauspiel für Liebende« (wie es im Untertitel annonciert wird) wird eine Dreiecksgeschichte durch das Projekt einer Ehe zu Dritt aufgelöst – eine ›gerechte‹ Lösung, gegen die freilich die bürgerliche Welt von 1775 große Vorbehalte vorbrachte. Der Zeitgenosse Johann Georg Pfranger (der auch Lessings *Nathan* ›rektifizierte‹) fügte dem Drama einen sechsten Akt an und stellt die Gerechtigkeit auf andere Weise her: Der Ehebrecher wird von der Stadtwache verhaftet und seiner gerechten Bestrafung zugeführt: »der Landstreicher und angebliche Baron Fernando« wird »wegen begangenen Jungferraub, Meineid, Ehebruch, Vielweiberey, Diebstahl [...] Andern zur Warnung am Pranger gestellt, alsdann in Eisen geschmiedet, und auf Lebzeiten zum Festungsbau verdammt«. Aber Fernando ist ja kein rich-

thropic«, von der Aristoteles in diesem Zusammenhang spricht, entspreche der poetischen Gerechtigkeit. Gegenpositionen vertreten Kurt von Fritz, »Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit«, in: ders., *Antike und moderne Tragödie. Neun Abhandlungen*, Berlin: de Gruyter 1962, S. 1–112; ferner Michael Lurje, *Die Suche nach der Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödienverständnis der Neuzeit*, München u. Leipzig: Saur 2004 (Vgl. auch Anm. 9); Helmut Flashar, »Die Poetik des Aristoteles und die antike Tragödie«, in: ders., *Spectra. Kleine Schriften zu Drama, Philosophie und Antikerezeption*, Tübingen: Narr 2004, S. 61–75. – Meine Argumentation bewegt sich außerhalb dieser Kontroverse. Ich behandle poetische Gerechtigkeit als *Zuschauererwartung*. Wird diese Erwartung vom Werk enttäuscht, dann kann das, je nach Kontext, unterschiedliche emotionale Reaktionen hervorrufen, u. a. auch Jammer und Schauer.

tiger Bösewicht, er liebt nur etwas mehr als zulässig, und für die ohnedies unschuldigen Damen des Dreiecks ist es recht unbefriedigend, wenn der Geliebte Steine klopft. Deshalb bemühte sich ein anderer Zeitgenosse in einer *Stella Nummer zwei* um ein »wahrhaft glückliches Ende« als gerechte Lösung. Fernando lässt seinen Zwillingbruder kommen, so dass am Ende zwei Paare sich ihres Glückes freuen können.⁸ – 1806 änderte Goethe dann selbst den Schluss, als wollte er die noch verbliebene Lücke in der Reihe der möglichen Lösungen schließen: Stella nimmt Gift, Fernando erschießt sich. Goethes Freund Zelter meinte, Goethe habe hier die »poetische Gerechtigkeit gegen die Schuldigen« hergestellt (war aber nicht recht zufrieden damit).⁹

Doch auch unsere eigene Zunft gibt eine Fülle von Beispielen für das Bedürfnis, eine ordentliche Schuld-Sühne-Relation notfalls herbeizudeutieren. Auch nach bald 2500 Jahren besteht unter den Klassischen Philologen Dissens darüber, was es mit der *hamartia* des Königs Ödipus auf sich hat. Gibt es eine solche Schuld des Ödipus überhaupt? Steht sein Unglück in einer angemessenen Proportion zu ihr? Oder leidet er unschuldig? Oder, so Lurje (der die »trostlose Deutungsgeschichte« auf fast 500 Seiten darstellt), ist die Frage ganz unangemessen?¹⁰ – 200 Jahre lang haben Interpreten versucht, den Tod von Lessings *Emilia Galotti* einem vertretbaren Schuld-Sühne-Kalkül zu unterwerfen. Schon Goethe meinte, Emilia, wie Lessing sie darstelle, sei entweder eine Gans oder ein Luderchen, leide also entweder an einer massiven intellektuellen oder einer massiven moralischen *hamartia*.¹¹ Es gab eine regelrechte Schnüffelei nach der »Schuld« der Emilia Galotti.¹² – In denselben Zusammenhang

⁸ Die Texte befinden sich auf der CD (unter »Stella-Kontrafakturen«) der Ausgabe *Der junge Goethe in seiner Zeit. Texte und Kontexte in zwei Bänden und einer CD-ROM*, hg. v. Karl Eibl, Fotis Jannidis u. Marianne Willems, Frankfurt a. M.: Insel 1998.

⁹ *Brief vom 5. Sept. 1821. Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter. Zweiter Band 1819–1827*, hg. v. Max Hecker, Frankfurt a. M.: Insel 1987, S. 143. Die poetische Gerechtigkeit ist wohl auch hier schon zur Redensart heruntergekommen.

¹⁰ Lurjes eigene Position: »Die Frage nach der Schuld fällt in der Tragödie des Sophokles sowohl auf der menschlichen als auch auf der göttlichen Ebene aus.« (Lurje, *Die Suche nach der Schuld*, S. 389.) Das beharrliche Schweigen des Sophokles schaffe die ideale »Leerstelle«, in die spätere Deuter sich einbringen konnten.

¹¹ Aus Riemers *Mitteilungen über Goethe*, zum 4.3.1812. Z. B. im Kommentar von Gotthold Ephraim Lessing, *Werke*, Bd. 2, München: Hanser 1971, S. 714.

¹² Da unterlaufen dann auch massive Lesefehler, die aufs Konto solcher Schuldsuche gehen. So meinte ein Interpret (und ließ es mehrfach nachdrucken), das »Gequieke und Gekreusche«, das die Orsina bei ihrer Ankunft hört, stamme von Emilia und dem Prinzen und deute auf ein »vorberei-

gehören Vorwürfe, die ich mir im Zusammenhang meiner Faust-Interpretation zugezogen habe: Eine »Preisgabe von sämtlichen Wertmaßstäben« und eine »Neutralisierung aller Werte« hätte ich mir da zu Schulden kommen lassen.¹³ In der Tat, Faust ist ein Skandal der poetischen Gerechtigkeit – darüber hat sich seinerzeit schon Wolfgang Menzel empört, und das reicht eigentlich.

Aber mir geht es nicht darum, hier Rezeptionen als »falsch« zu schelten, sondern meine Beispiele sollen verdeutlichen, dass die Erwartung poetischer Gerechtigkeit offenbar ein kaum vermeidbarer apriorischer Zugriff auf Texte ist. Sie leitet unsere Konkretisation von Leerstellen und Unbestimmtheitsstellen und kann poetische Ungerechtigkeiten sogar zu einem so unerträglichen Ärgernis werden lassen, dass man es durch entsprechende Manipulation des Textes zu beseitigen versucht. Wir haben starken Anlass zur Vermutung, dass unsere literarischen Sinnkonstruktionen maßgeblich durch unser Rechtsgefühl geleitet werden.

2. 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,¹⁴ die es uns ermöglicht, die Wirklichkeit moralisch

tendes Liebesspiel«. Dabei ist der Prinz zu diesem Zeitpunkt gar nicht bei Emilia, Emilia »quiekt« allein mit ihrer Mutter. (Wer wissen muss, wer so gedeutet hat, findet den Nachweis in Karl Eibl, *Die Entstehung der Poesie*, Frankfurt a. M.: Insel 1995, S. 267.)

¹³ *Zeitschrift für Germanistik* XII.2 (2002), S. 415 f.

¹⁴ Damit ist natürlich das Problem mentaler Universalien aufgerufen. Das derzeit maßgebliche Werk zum Universalien-Problem: Christoph Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam. Über Kultur und Kulturen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. Eine Stellungnahme zu Antweiler: Karl Eibl: »Universelle Dispositionen und manifeste Fast-Universalien«, in: *Erwägen Wissen Ethik* 20 (2009), Heft 3, S. 364–367. – Entsprechende Diskussion zum Rechtsgefühl: Ernst-Joachim Lampe (Hg.), *Das sogenannte Rechtsgefühl*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1985. Älteres Standardwerk: Erwin Riezler, *Das Rechtsgefühl. Rechtspsychologische Betrachtungen*, München: Beck ³1969 (Erstaufgabe 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) Hier

zu vermessen – auch die ›Wirklichkeit‹, die uns in einem literarischen Werk präsentiert wird.

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 (›Moral‹) entwickeln.

Soziobiologie und Evolutionäre Psychologie haben drei Faktoren ermittelt, die prosoziales Verhalten und damit auch entsprechende soziale Erwartungen und letztlich auch die Erwartung poetischer Gerechtigkeit regeln:¹⁵ Blutsverwandtschaft, Reziprozität und Reputation.

Zunächst zur *Blutsverwandtschaft* (›kin selection‹, ›nepotistischer Altruismus‹¹⁶): Unter dem Gesichtspunkt der Individual-Fitness wäre die Aufzucht von Kindern eine absurde Veranstaltung. Wenn jedoch Blutsverwandte einan-

gilt zu unterscheiden: Selbstverständlich kommt jedes »inhaltslich bestimmte« Rechtsgefühl »unter wesentlicher Mitwirkung kognitiver Vorstellungen zustande«. Aber das geschieht auf der Basis angeborener Dispositionen!

¹⁵ David M. Buss (Hg.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, Hoboken: Wiley 2005; Eckart Voland, *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie*, München: Beck 2007. Meine eigenen Versuche in Buchform: Karl Eibl, *Animal poeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie*, Paderborn: mentis 2004; ders.: *Kultur als Zwischenwelt. Eine evolutionsbiologische Perspektive*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009. Speziell zu Fragen der 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.

¹⁶ Es haben sich – leider – für die Beschreibung dieser Zusammenhänge die Begriffe Altruismus und Egoismus eingebürgert, aus denen immer wieder moralische Konnotationen hervorlugen. Auch sonst steckt ja in der Verwendung von Alltagsbegriffen für wissenschaftliche Zwecke ein erhebliches Missverständnispotential: Chaos, Schwarze Löcher, Intelligenztests usw. Deshalb betone ich: Egoismus und Altruismus sind hier rein *technische* Begriffe.

der 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 Verwandtschaft. Es gibt also so etwas wie einen ›natürlichen‹ Nepotismus, die Solidarität mit der eigenen Sippe.

Reziproker Altruismus nach dem Motto: »Kratz ich Deinen Rücken, kratzt Du meinen Rücken« lässt sich auch schon im Tierreich beobachten, und bei unseren nächsten Verwandten, den Schimpansen, führt das auch zu längerfristigen Freundschaften und Bündnissen. Sie sind aber vornehmlich dyadisch strukturiert, also von einem ›Gesellschaftsvertrag‹ weit entfernt. Immerhin kann man hier, als eine Kehrwert-Variante des reziproken Altruismus, auch die Rache ansiedeln. Spontane Bestrafungen wie Knurren, Beißen und Stoßen können ausgeweitet werden zu länger dauernden Feindschaften, und bei Menschen kann hier dann das Prinzip der Blutrache anknüpfen, das zu Dauerfeindschaften zwischen Sippen führt. Literarische Stoffe, von denen man annehmen kann, dass sie weit in vorschriftliche Zeiten zurückreichen, operieren fast ausschließlich mit Kategorien der Verwandtschaftsbindung und der Rache, und sie beziehen ganz besonderes dramatisches Konfliktpotential daraus, dass Verwandte in derartige Konflikte hineingeraten. Wenn Feinde aus verschiedenen Stämmen einander erschlagen, ist das sozusagen ein ästhetisch wenig reizvoller Normalfall. Wenn aber die Brüder Atreus und Thyest in unselige Racheverwicklungen geraten oder wenn Hildebrand und sein Sohn Hadubrand als Angehörige zweier feindlicher Heere aufeinander treffen, dann klingt das über die Jahrhunderte hinweg.

Die Brücke, über die der reziproke Altruismus zu den Menschen kommt und schließlich zu einem System von ›Gesellschaft‹ ausgebaut wird, war vermutlich das 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. Hier ist nun eine Vorstellung von Gerechtigkeit notwendig. Die Regelung des Verfahrens wird umso komplexer, je mehr Güter, Dienstleistungen und Personen in das Verfahren einbezogen werden.¹⁷ Schon für die

¹⁷ Dieses Prinzip der wechselseitigen Hilfe haben biologisch orientierte Autoren schon früh hervorgehoben und dem Prinzip der Individual-Konkurrenz entgegengehalten. Ein Klassiker der artbezogenen Gruppenselektion ist der russische ›Anarchist‹ Peter Kropotkin (1842–1921): *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Mit einem Nachwort von Henning Ritter*, übers. v. Gustav Landauer, Monte Verita: Trotzdem Verlag 1991 [Mutual Aid: A Factor of Evolution, 1902].

Situation ›A hilft B, B hilft C, C hilft A‹, braucht es eine Instanz der Überbrückung. Diese wurde in der 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. Doch auch Reputation ist noch stark an Personen gebunden. Erst mit der Sprache und dann mit der *Schrift* ist es möglich, Gerechtigkeit in feste, unpersönliche Regeln zu gießen, die die Interaktion mit anonymen Partnern einigermaßen berechenbar machen – vorausgesetzt, es gibt eine ›Polizei‹, die auf Einhaltung der Regeln achtet.

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 überhand 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 Rachemodell 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.¹⁸ 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, aber 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*¹⁹ bezeichnet. Auch hier allerdings steht im Hintergrund ein Vorteil: Altruistisches Bestrafen wird, wie andere altruistische Verhaltensweisen, durch Steigerung der Reputation belohnt! Der höchste Steigerungsfall des *altruistic punisher* ist demnach der rettende Held.

Das klingt nun alles immens 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.²⁰ 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

¹⁸ 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.

¹⁹ 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 Flesch, *Comeuppance. Costly Signaling. Altruistic Punishment and other Biological Components of Fiction*, Cambridge MA: Harvard UP 2007.

²⁰ Robert R. Frank, *Passions Within Reason. The Strategic Role of the Emotions*, New York: W. W. Norton 1988; L. Cosmides u. J. Tooby, »Evolutionary psychology and the emotions«, in: M. Lewis u. J. M. Haviland-Jones (Hg.), *Handbook of Emotion, 2nd Edition*, New York: Guilford 2000, S. 91–115. Speziell zur Rolle der Emotionen im Zusammenhang der Rezeption von Literatur vgl.: Katja Mellmann: *Emotionalisierung – Von der Nebenstundenpoesie zum Buch als Freund. Eine emotionspsychologische Analyse der Literatur der Aufklärungsepoche*, Paderborn: Mentis 2006.

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‹ gerade verfehlt erscheinen ließe. Wir beurteilen soziale Situationen mit »fast and frugal heuristics«²¹, die aus der Steinzeit kommen und uns schnelle, wenngleich heute nicht immer angemessene Reaktionen ermöglichen, deren Implikationen uns gerade *nicht* ›bewusst‹ sind.

Beschrieben wurde hier der formale Apparat, der dem Rechtsgefühl zu Grunde liegt. Die materiale Füllung dieses Apparates ist jedoch kulturspezifisch. (In einer polygynen Gesellschaft ist *Stella* sicherlich kein Skandal.) Zwar gibt es auch Moraltendenzen inhaltlicher Art, die genetisch verankert sind. Musterbeispiel ist die Inzesthemmung, aber da Inzest in unterschiedlichen Kulturen auch sehr unterschiedlich definiert sein kann, ist die Inzesthemmung auch ein Musterbeispiel für die starke kulturelle Modifizierbarkeit solcher Moraltendenzen. Auch Eigentum dürfte einem ›natürlichen‹ Schutz unterliegen, aber es ist ein großer Unterschied, ob es sich dabei um bewegliche Habe in Gestalt eines Faustkeils oder um Ländereien oder ein Bankguthaben handelt. Das ist das Feld konkreter mentalitätshistorischer und ethnologischer Forschung. Es ist eine eigene, spannende Unternehmung, die konkreten Gerechtigkeitsvorstellungen einerseits auf den beschriebenen Apparat zurückzuführen und andererseits bis in die poetischen Realisierungen mit ihren besonderen Funktionen zu verfolgen.

3. Erste Einengung: Zweierlei Recht

Im Folgenden enge ich den Fokus der Argumentation ein auf *ein* Folgeproblem, das immer wieder der Literatur als der Stätte der Behandlung ungelöster, vielleicht unlösbarer Probleme übergeben wurde: Das Problem von zweierlei Recht.

²¹ So die Formel von: Gerd Gigerenzer u. Christoph Engels (Hg.), *Heuristics and the Law*, Cambridge MA u. London: MIT Press 2006.

Die einschneidendste rechtlich-moralische Veränderung in der Geschichte der Menschheit war vermutlich die Entstehung der ›Gesellschaft‹.²² Man muss erst etwas ideologischen Schutt wegräumen, um das Problem klar zu sehen. Ferdinand Tönnies hatte mit seinem Begriffsduo »Gemeinschaft und Gesellschaft«²³ 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-Ideologien) sehr engagiert und mit sehr starkem Wertungswillen geführt wurde.²⁴ 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*:²⁵ 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 diesen Bereich hinausgeht, müssen wir mit ›künstlichen‹ Hilfsmitteln operieren. Wir brauchen explizite Verträge, auf die hin gehandelt wird, Kommunikationsmittel, die über die Rufweite hin-

²² Sehr gut beschrieben ist der evolutionäre Weg von der Verwandtschaft zur Gesellschaft von: Gerhard Vowinkel, *Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft der Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

²³ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 3 1991. (Neudruck der 8. Aufl. von 1935, Erstausgabe 1887.)

²⁴ 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.

²⁵ 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.

ausgehen, Regeln und Gesetze von relativ hohem Allgemeinheitsgrad, die das Handeln typisieren, polizeiliche Vorkehrungen, damit die Regeln eingehalten und Verstöße sanktioniert werden, und bei alledem stoßen die Emotionen als Handlungsantriebe leicht ins Leere. 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.²⁶

Diese Ordnungskonkurrenz wurde im abendländischen Denken von früh an in der Gegenüberstellung von Naturrecht und positivem Recht bedacht, und von früh an wurde (vergeblich) versucht, beide miteinander zu versöhnen. Die Frage ›Naturrecht oder Rechtspositivismus‹ z. B. flammt immer dann auf, wenn die Frage eines Widerstandsrechts oder gar einer Widerstandspflicht auf der Tagesordnung steht, und das war in der jüngeren deutschen Geschichte mindestens zwei Mal in größerem Umfang der Fall.²⁷ Doch auch im juristischen Alltag geben 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. Über den Begriff der Epikie oder Billigkeit lässt sich das Problem bis zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles zurückverfolgen. Schon für Aristoteles gibt es einen fundamentalen Webfehler des Rechtssystems, der durch Maßnahmen der ›Epikie‹ 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.

Hiernach ist von der *Billigkeit* 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

²⁶ Von den vielfältigen Versuchen einer Hybridisierung (oder ›Synthese‹), etwa in der Parole der ›Volksgemeinschaft‹, sehe ich hier ebenso ab wie von aristokratischen Ansprüchen, dass nämlich die eigene Sippe oder die eigene Partei, die eigene Religionsgemeinschaft oder der eigene Klüngel dazu berufen sei, die Außenwelt zu leiten oder gar zu erlösen.

²⁷ Als Zusammenfassung von Diskussionen der Nachkriegszeit vgl.: Werner Maihofer (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962.

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 Fälle, 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.²⁸

Im vorliegenden Argumentationszusammenhang ist dieser Dualismus aber nur Ausdruck einer Dualitätserfahrung, die auch in anderen Deutungszugriffen verarbeitet werden konnte: organische und mechanische Ordnung, Wesenswille und Kürwille, Kultur und Zivilisation, Drinnen und Draußen, Gottesstaat und Weltstaat, privat und öffentlich usw.²⁹ Wie alle Duale hat auch dieser eine Afinität zu Gut und Böse. Aber die Zuordnung kann in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich verteilt sein. Die Berufung auf eine kosmisch-göttliche Ordnung kann z. B. sowohl das subjektive Rechtsempfinden gegen eine bloß äußerliche Gesetzgebung rechtfertigen als auch die Objektivität des Rechts gegen die bloße Subjektivität. In jedem Fall geht es um die letztlich unaufhebbare Aporie eines Nebeneinanders von zwei gleichermaßen, doch aus unterschiedlichen Gründen verpflichtenden Rechtssystemen.

4. Zweite Einengung: Drama

Wie wirkt die Gerechtigkeitserwartung als Sinngenerator, wenn die Literatur diese Aporie behandelt? Gleich vorweg sei schon verraten, dass die Literatur sich in aller Regel auf die Seite des Kleingruppenrechtes schlägt. Oder etwas raffinierter: dass die Rezeption sich auf diese Seite schlägt und, ganz im

²⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. u. übers. v. Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner⁴ 1985, S. 125 (V,14).

²⁹ Im vorliegenden Zusammenhang verwirrend ist möglicherweise, dass auch die Dichotomie ›Moral‹/›Recht‹ in diesem Sinne verwendet wird: Die Nahweltverpflichtungen fielen dann unter ›Moral‹, die Fernweltverpflichtungen unter ›Recht‹.

oben skizzierten Sinn, vom Text Gerechtigkeit für die Kleingruppenmoral einfordert. Gerecht ist dann, was unserem Sammler- und Jäger-Rechtsempfinden entspricht. Ich enge den Fokus erneut ein, wähle als Beispiel den Bereich des Dramas, einfach deshalb, weil da die Konfliktführung in der Regel recht geradlinig und auf eine Haupthandlung konzentriert ist.

Die Welt der großen Dramen ist voll vom Konflikt zwischen zweierlei Recht. Einige Nennungen aus dem Fundus der deutschen Klassik mögen vorweg als Beleg genügen. Es ist kein Zufall, dass die Stoffwahl sich auffällig auf die Zeit des Übergangs zur Herrschaft der absolutistischen Territorialstaaten konzentriert. In Goethes *Götz von Berlichingen* wird die Zentralfigur zerrieben zwischen dem alten, auf persönlichen Beziehungen basierenden Lehens- und Fehderecht und dem neuen Römischen Recht. Die *Egmont*-Figur vertraut auf die ständische Ordnung und das persönliche Loyalitätsverhältnis zum Herrscher und begreift nicht die neuen Macht- und Rechtsverhältnisse des absolutistischen Staates. Schillers *Don Carlos* war als ›Familiengemälde in einem königlichen Hause‹ konzipiert worden und demonstriert in der Schlussfassung die Fremdheit von Familien- und Freundschaftsbund in der Kälte der neuen Staatenwelt. Im *Wallenstein* finden wir ein höchst komplexes Geflecht persönlicher Beziehungen, die in Konflikt mit dem Kontext überpersönlicher, abstrakter, gleichwohl unentbehrlicher Rechtsordnungen liegen. Mit entsprechend bewaffnetem Auge lässt sich die Grundproblematik auch in anderem Gewand finden: In *Iphigenie* kollidieren Sippensolidarität und Priesteramt. In der *Jungfrau von Orleans* wie im *Wilhelm Tell* wird die Hauptfigur aus der arkadischen Kleingruppenwelt herausgeholt in die ›Große Welt‹, gewiss mit unterschiedlichen Folgeproblemen. Die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen zu Kleist, Grillparzer, Hebbel und weiter. Doch stattdessen seien drei Exemplare der Weltliteratur etwas näher betrachtet.

Tragödie: 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 Problem von zweierlei Recht und die Gerechtigkeitserwartung des Publikums. Kurz zur Erinnerung: Ödipus hat zwei Söhne hinterlassen, Eteokles und Polyneikes, und zwei Töchter, Ismene und Antigone. Eteokles beherrscht The-

ben, 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. (v. 449–460)³⁰

So ›ungeschrieben‹ sind die »wankenlosen Satzungen der Götter«, dass »niemand [weiß], woher sie gekommen«, also ohne 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:

³⁰ Zitate nach: Sophokles, *Antigone*, hg. u. übertragen v. Wolfgang Schadewaldt, Frankfurt a. M.: Insel 1974, S. 27. – Die Verszählung folgt dagegen der zweisprachigen Ausgabe: Sophokles, *Antigone*. Griechisch/Deutsch, übers. u. hg. v. Norbert Zink, Stuttgart: Reclam 1981.

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, sah 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.
 (v. 182–191)³¹

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.³² Das kann eine angemessene Rezeptionsweise sein, angemessen nach Maßgabe der Rezeptions-situation: Von 1939 bis 1944 gab es auf Deutschlands Bühnen 16 Produktionen der Antigone mit insgesamt etwa 150 Aufführungen.³³ Die Veranstalter konnten sich auf die heimliche Parteinahme der Zuschauer verlassen.

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

³¹ Sophokles, *Antigone*, S. 18.

³² 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.

³³ Näheres bei: Hellmut Flashar, *Inszenierungen der Antike. Das griechische Drama auf der Bühne der Neuzeit 1585–1990*, München: Beck 1991, S. 169–173.

ihr ausgeglichenes Gelten. Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt.³⁴

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«.³⁵

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.³⁶ Doch damit war in der Konstruktion der Polis eine Bruchstelle zwischen (aristokratischer) Kleingruppe und Gesellschaft enthalten. 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.³⁷

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.³⁸ Entscheidend ist, dass Hegels Deutung immerhin nicht ganz absurd war, aber nicht einmal ei-

³⁴ 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. 133 f. – Ähnlich, mit Nennung weiterer Beispiele, in der *Ästhetik*.

³⁵ Walter Jens, »Nachdenken über Antigone«, in: Gisela Greve (Hg.), *Sophokles. Antigone*, Tübingen: Ed. diskord 2002, S. 9–24, hier: S. 93.

³⁶ W. K. Lacey, *Die Familie im antiken Griechenland*, Mainz: Zabern 1983 [*The Family in Classical Greece*, 1968], bes. S. 66–104.

³⁷ 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.

³⁸ 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 Reflections of Legal Crises*, Princeton u. Oxford: Princeton UP 2003, S. 152). Ziolkowski bleibt jedoch nicht beim individuell psychologisierenden Befund, sondern ord-

ner 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.³⁹

Parteinahme freilich ist nur die zweitbeste Lösung. Die beste ist Versöhnung. Fragmente eines Antigone-Dramas des Euripides deuten auf diese ›gerechteste‹ aller Möglichkeiten 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«⁴⁰, löst die ›Ungerechtigkeit‹ des Tragischen auf und führt wenn nicht zur poetischen Gerechtigkeit, so doch zu einer Art von begnadigendem Umgang mit den menschlichen Schwächen, wie sie eigentlich die Domäne der Komödie ist.

Komödie: Der Kaufmann von Venedig

Als Beispiel für die Versöhnung von zweierlei Recht durch die Komödie will ich hier Shakespeares *Kaufmann von Venedig* behandeln. Ich werde allerdings ein halbes Dutzend wichtiger Gesichtspunkte dabei nicht weiter berücksichtigen – das Problem des Antisemitismus, die Melancholie Antonios, das Spiel mit den Kästchen und den Ringen usw. – sondern mich auf die Rechtsfrage konzentrieren.

Es ist zu erwarten, dass bei Shakespeare das Problem von zweierlei Recht besonders starke Konturen besitzt, denn sein Erfahrungsfeld ist eine Welt, in

net die Konstellation ein in die Rechtssituation zur Zeit des Sophokles, insbesondere in die Epikie-Problematik.

³⁹ Derzeit Standardwerk: George Steiner, *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*, München: Hanser 1988.

⁴⁰ Genauer zur verwickelten philologischen Situation bei Christiane Zimmermann, *Der Antigone-Mythos in der antiken Literatur und Kunst*, Tübingen: Narr 1993, hier: S. 188.

der die traditional-partikularen Gewalten zurückgedrängt werden von Zentralgewalten. Musterbeispiel ist *Romeo und Julia*, wo gleich zu Beginn der Hader zwischen den Geschlechtern der Capulet und der Montague durch das Dazwischentreten des Fürsten und dessen erbostes Bestehen auf dem fürstlichen Gewaltmonopol zu einer ordinären Keilerei zweier Cliquen degradiert wird. Hier liegt die Parteinahme nicht bei der Kleingruppen-Moral, vielmehr ist diese als obsolet gekennzeichnet. Doch hat der Fürst noch keinen realen Einfluss auf das Geschehen. Erst am Ende erscheint er wieder, aus seiner »Morgenruhe« aufgestört (V, 3, v. 201). »Alle büßen« (V, 3, v. 308), meint er, »Denn niemals gab es ein so herbes Los, | Als Juliens und ihres Romeos.« (V, 3, v. 323 f.)⁴¹ Die radikale Individualisierung dieser Liebe ist jedenfalls Folge der wechselseitigen Paralyse von alter und neuer Ordnung in einer anomischen Übergangssituation.⁴² Dass das katastrophale Ende durch ein Missverständnis herbeigeführt wird, ist plakative Bestätigung der prekären kommunikativen Situation.

Im *Kaufmann von Venedig*⁴³ ist das staatliche Recht bereits gefestigt. Der Staat, in Gestalt des Dogen, spricht Recht, die Bürger gehen ihren privaten Handelsgeschäften und Liebeshändeln nach. Daneben gibt es noch Belmont, das Landgut Portias, das einen märchenhaft-paradiesischen Raum außerhalb der Zwänge der Stadt darstellt. Der verschuldete Bassanio plant, um die reiche, schöne und tugendhafte Erbin Portia zu werben. Solch eine Werbung ist

⁴¹ Zitiert nach der Übersetzung von August Wilhelm von Schlegel (William Shakespeare, »Romeo und Julia«, in: ders., *Complete Edition / Gesamtwerk. English and German/Englisch und Deutsch*, 6 Bde., hg. v. L. L. Schücking, Augsburg 1995, Bd. 2, S. 182–269).

⁴² Vergleichbares ist im Überschneidungsbereich von empfindsamer Kleingruppenmoral und höfischer Moral im 18. Jahrhundert zu beobachten. Vgl. Marianne Willems, *Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang. Studien zu Goethes Brief des Pastors zu*** an den neuen Pastor zu***, Götz von Berlichingen und Clavigo*, Tübingen: Niemeyer 1995.

⁴³ Eine Einbettung des Dramas in die damalige englische Rechtsdiskussion versucht Verena Olejniczak Lobsien, »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet«. Biblische, säkulare und poetische Gerechtigkeit im England der frühen Neuzeit«, in: *Poetica* 37 (2005), S. 311–347. Lobsien erwartet von der »Comical History« *Merchant of Venice* (und *Measure for Measure*) bierernste Kasuistik und ist da entsprechend enttäuscht. Portias »hypertechnische und literalistische Argumentation« sei »höchst fragwürdig«, sie benutze eine »mehr als pedantische Buchstabengerechtigkeit«, »um den Geist des Gesetzes durchzusetzen« (S. 336). »Portia ist nicht nur keinen Deut besser als Shylock [...] sie ist obendrein eine Hochstaplerin« (S. 337) usw. Vor solchen Pointenmeucheleien sollte man die Literatur schützen! – Mit ungleich mehr Sinn für die Möglichkeiten der Literatur stellt Ziolkowski das Drama in die zeitgenössische »equity«-Problematik ein (Ziolkowski, *The Mirror of Justice*, S. 174–187).

teuer, aber es handelt sich um eine gute Investition. Der Kaufmann Antonio, sein Freund, der sonst immer ausgeholfen hat, hat sein Vermögen in mehrere Schiffsloadungen investiert, so dass sie zum jüdischen Geldverleiher Shylock gehen. Antonio bürgt für Bassanio, soll aber eine besondere Art von Pfand versprechen. Shylock verzichtet auf Zinsen, sagt:

Und diese Liebe will ich Euch erweisen.
Geht mit mir zum Notarius, da zeichnet
Mir Eure Schuldverschreibung; und zum Spaß,
Wenn Ihr mir nicht auf den bestimmten Tag
An dem bestimmten Ort die und die Summe,
Wie der Vertrag nun lautet, wiederzahlt:
Laßt uns ein volles Pfund von Eurem Fleisch
Zur Buße setzen, das ich schneiden dürfe
Aus welchem Teil von Eurem Leib ich will. (1, 3, v. 139–147)⁴⁴

Heute würde ein solcher Vertrag gegen die guten Sitten verstoßen, er könnte tatsächlich nur »zum Spaß« abgeschlossen werden. Ich vermute fast, dass auch die reale venezianische Rechtsprechung jener Zeit für solche Fälle Verfahrensweisen im Sinne der aristotelischen Billigkeits-Lehre vorsah. In Shakespeares Venedig gibt es solche rechtsförmigen Regelungen jedenfalls nicht. Als die Frist verstrichen ist, fordert Shylock die Erfüllung des Vertrags und ist weder durch Appelle an seine Gnade noch durch das Angebot einer Verdoppelung, ja Verzehnfachung der verliehenen Summe zu einem Wandel seiner Auffassung zu bewegen.

[...] das Pfund Fleisch, das ich verlange,
Ist teuer gekauft, ist mein, und ich will's haben.
Wenn Ihr versagt, pfui über Eur Gesetz!
So hat das Recht Venedigs keine Kraft.
Ich wart auf Spruch; antwortet: soll ich's haben? (IV, 1, v. 99–103)

Die Sympathieverteilung ist eindeutig. Alle sind in höchster Besorgnis um Antonio, der Doge selbst redet vergeblich auf Shylock ein. Die Lösung kommt durch Portia. Sie ist heimlich aus Belmont nach Venedig gekommen, hat sich als Rechtsgelehrten aus Padua verkleidet und führt die Regie bei der Auflösung des

⁴⁴ Zitiert nach der Übersetzung von August Wilhelm von Schlegel (William Shakespeare, »Der Kaufmann von Venedig«, in: ders., *Complete Edition / Gesamtwerk. English and German/Englisch und Deutsch*, 6 Bde., hg. v. L. L. Schücking, Augsburg 1995, Bd. 2, S. 477–550). Verszählung nach der Ausgabe William Shakespeare, *The Merchant of Venice. Englisch/Deutsch*, übers., komm. u. hg. v. Barbara Puschmann-Nalenz, Stuttgart: Reclam 1975.

Knotens. Man geht wohl nicht zu weit, wenn man ihr Erscheinen als Epiphanie einer *dea ex machina* deutet. – Auch sie bittet zunächst um Gnade für Antonio:

Suchst du um Recht schon an, erwäge dies:
Daß nach dem Lauf des Rechtes unser keiner
Zum Heile käm; wir beten all um Gnade,
Und dies Gebet muß uns der Gnade Taten
Auch üben lehren. Dies hab ich gesagt,
Um deine Forderung des Rechts zu mildern;
Wenn du darauf bestehst, so muss Venedigs
Gestrenger Hof durchaus dem Kaufmann dort
Zum Nachteil einen Spruch tun. (IV, 1, v. 194–201)

Bassanio dringt in den »Rechtsgelehrten«, dass er aus Billigkeitsgründen das formale Recht beugen soll:

[...] Ich bitt Euch,
Beugt einmal das Gesetz nach Eurem Ansehn:
Tut kleines Unrecht um ein großes Recht
Und wehrt dem argen Teufel seinen Willen.

Doch der »Rechtsgelehrte« bringt das entscheidende Argument: Sein Urteil muss präcedenzfähig sein.

Es darf nicht sein. Kein Ansehn in Venedig
Vermag ein gültiges Gesetz zu ändern.
Es würde als ein Vorgang [Präcedenzfall] angeführt,
Und mancher Fehltritt nach demselben Beispiel
Griff' um sich in dem Staat; es kann nicht sein. (IV, 1, v. 210–218)

Schon früher hatte Antonio das so gesehen. Als Solanio Zuversicht äußerte, dass der Doge die Strenge des Gesetzes mildern werde, hatte Antonio geantwortet:

Der Doge kann des Rechtes Lauf nicht hemmen.
Denn die Bequemlichkeit, die Fremde finden
Hier in Venedig, wenn man sie versagt,
Setzt die Gerechtigkeit des Staats herab,
Weil der Gewinn und Handel dieser Stadt
Beruht auf allen Völkern. (III, 3, v. 26–31)

Wie dann der »Rechtsgelehrte« nennt Antonio hier schon die entscheidende Ursache, weshalb der Doge nicht Gnade vor Recht ergehen lassen kann: Es ist die Rechtssicherheit der Republik, die auf dem Spiel steht, und zwar nicht um

ihrer ständigen Bewohner willen, sondern wegen ihrer weltweiten Verflechtung. Die Wahl Venedigs als Schauplatz erweist sich als höchst fruchtbar für die Problemzuspitzung. Einerseits ist die Stadt eine kleine Kommune, in der man sich am Rialto trifft, um Klatsch und Tratsch auszutauschen zwischen Verwandten und Freunden (und nebenbei einen armseligen Juden zu beschimpfen). Aber in ihrer besonderen Rolle, als dominierendes Handelszentrum, das allen Völkern der Welt Rechtssicherheit bieten muss, ist sie zugleich Musterbeispiel der ›modernen‹ anonymen ›Gesellschaft der Fremden‹, die auf ›Allgemeinheit‹ der Gesetze angewiesen ist.

Es wiederholt sich, gewiss mit vielen Variablen, die Konstellation der *Antigone*. Auch hier wird man sagen dürfen, dass unsere Sympathie und die der zeitgenössischen Zuschauer beim Opfer der allgemeinen Geltung des Gesetzes liegt. Dass Antonio den Juden anscheinend regelmäßig und grundlos beschimpft hat, ist zwar kein schöner Zug von ihm, aber die Reaktion des Juden ist für das unbefangene Gemüt doch unverhältnismäßig, ein maßloser Racheakt. Aber auf einer zweiten Ebene ist gravierender, dass durch den Anspruch des Juden die Ungerechtigkeit des allgemeinen Gesetzes offenbar wird, das gleichwohl in seiner Geltung nicht beeinträchtigt werden darf; weil sonst andere Ungerechtigkeit entstünde. Das ist das Holz, aus dem Tragödien geschnitzt werden.

In diesem Falle allerdings kommt es zur komödienthaften Aussöhnung der zweierlei Arten von Recht. Die *dea ex machina* nämlich treibt die buchstäbliche Auslegung des Vertrags noch einen Grad weiter, ins Absurde, das gleichwohl zu der von allen Gutwilligen gewünschten, plötzlichen Lösung führt.

[...] Eins ist noch zu merken!

Der Schein hier gibt dir nicht ein Tröpfchen Blut;
Die Worte sind ausdrücklich: ein Pfund Fleisch!
Nimm denn den Schein, und nimm du dein Pfund Fleisch;
Allein vergießest du, indem du's abschneidst,
Nur einen Tropfen Christenblut, so fällt
Dein Hab und Gut nach dem Gesetz Venedigs
Dem Staat Venedigs heim.
[...]

[...] schneid auch nicht minder oder mehr

Als ein genaues Pfund [...]

[...] Ja wenn sich die Waagschal

Nur um die Breite eines Haars neigt;
So stirbst du. Und dein Gut verfällt dem Staat. (IV, 1 v. 301–328)

Shylock zieht seine Forderung zurück und wird nun, da er als Fremder einem Venezianer nach dem Leben getrachtet hat, ›rechtmäßig‹ erniedrigt und geplündert.

Lehrstück: Die Maßnahme

Als drittes Beispiel für das Problem von zweierlei Recht sei Bertolt Brechts Lehrstück *Die Maßnahme* angeführt.⁴⁵ Es scheint einer ganz anderen Welt anzugehören. 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 Re-

⁴⁵ *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. Unter etwas anderem Aspekt habe ich das Stück schon behandelt in: »Lehrstücke vom Einverständnis. Kleists ›Prinz Friedrich von Homburg‹ und Brechts ›Die Maßnahme‹«, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (1995), S. 238–269.

gime« bezeichnete.⁴⁶ 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«.

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 Ur-aufführung 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.

Hier fällt dann auch das Stichwort, das die spätere, explizitere Kritik bestimmte:⁴⁷ 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

⁴⁶ Martin Esslin, *Brecht. Das Paradox des politischen Dichters*, München: dtv 1970, S. 207.

⁴⁷ »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.

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. Da tritt die »Dialektik« an die Stelle, die bei unseren anderen Beispielen das Moment der Komödie innehatte.

5. Ausblick

Nach den beiden Einengungen des Fokus ist abschließend noch einmal zu betonen, dass sich das Bedürfnis nach poetischer Gerechtigkeit nicht aufs Drama und nicht auf das Thema von zweierlei Recht beschränkt. Da es als Maßnorm in unseren mentalen Dispositionen wurzelt, kann es an alle literarischen (und nichtliterarischen) Weltkonstruktionen herangetragen werden. Die eingangs genannten Beispiele sollen nur durch den Hinweis ergänzt werden, dass wir unsere Reziprozitätserwartung z. B. auch für das Verständnis von Rachemotiven aktivieren. Zwar billigen wir Shylocks Handlungsmotivation nicht, aber verstehen können wir sie schon nach wenigen Hinweisen ... Und Bassanio sind wir fast etwas gram, weil ihm zur Rettung des Freundes nur eine Verzehnfachung der ausstehenden Summe einfällt. Da muss noch etwas kommen! Nämlich Portias List, welche die Dankesschuld abträgt.

In ähnlicher Weise bewährt sich die Erwartung poetischer Gerechtigkeit auch als Sinngenerator bei der Wahrnehmung von Erzähltexten. Diese Erwartung erzeugt eine recht präzise Art von »Spannung«: Die bange Erwartung, dass es in der weiteren Sukzession des Textes den Tugendhaften (»unseren« Leuten) gut und den Lasterhaften (den »anderen«) schlecht ergehen möge. Die einfache Frage: Wie wird es weitergehen, ist sozusagen leer. Sie wird erst dann zu einer

echten Frage, wenn Unaufgelöstes noch auf eine Auflösung wartet. Wenn also z. B. der Mörder gefunden werden muss oder eine Erklärung für gegenwärtiges Unglück oder wenn die Heimkehr des Helden, die uns annonciert wurde, auf sich warten lässt oder wenn jene verschiedengeschlechtlichen Personen geschlechtsreifen Alters, die nach aller Lebens- und Literaturerfahrung füreinander bestimmt sind, ihr Ziel noch nicht erreicht haben. Und zu diesen Erwartungsfiguren gehört auch die der poetischen Gerechtigkeit, die Frage: Wie wird ein gerechter Ausgang der Sache erzielt? Ob er auch wirklich erzielt wird, ist eine Frage zweiten Ranges.

YOUNG-AE CHON

Die Macht der Poesie.

Zu einem Gedicht aus dem *West-östlichen Divan*

Am Anfang steht ein konkretes Leseerlebnis, in dessen Bannkreis die gesamte spätere Auseinandersetzung mit dem literarischen Werk geblieben ist. In der Schulzeit, als man nach jedem Schriftstück die Hand ausstreckte und drauflos las, stieß ich in der entferntesten Ferne, am anderen Saum des eurasischen Kontinents, ganz zufällig auf ein Gedicht, von dem weder Titel noch Autor angegeben waren:

나를 울게 두어라! 밤의 장막 안에서,
 끝없는 사막에서.
 낙타들이 쉬 물이꾼들도 쉬는데
 돈 세며 요히 아르메니아 사람Armenier 깨어 있다
 그러나 그결에서, 나, 헤아 본다
 나를 줄라이카Suleika로부터 갈라놓는 머나먼 길, 자꾸 헤아린다
 길을 늘어놓는 미운 굵이굵이.
 나를 울게 두어라! 우는 건 수치가 아니다.
 우는 남자들은 한 사람
 아킬 스Achill도 그의 브리세이스Briseis 때문에 울었다
 크세르크세스Xerxes는 무 함대를 두 도 올렸
 손으로 죽이게 된 아끼던 은이를 두
 알 산더Alexander 대왕이 울었다.
 나를 울게 두어라! 눈물은 먼지를 생명의 터로 만 다
 벌써 푸르름 감돈다.

Lasst mich weinen! umschraenkt von Nacht,
 In unendlicher Wüste.
 Camele ruhn, die Treiber desgleichen,
 Rechnend still wacht der Armenier;
 Ich aber, neben ihm, berechne die Meilen
 Die mich von Suleika trennen, wiederhole
 Die wegeverlängernden Aergerlichen Krümmungen.
 Lasst mich weinen! das ist keine Schande.
 Weinende Männer sind gut.
 Weinte doch Achill um seine Briseis!
 Xerxes beweinte das unerschlagene Heer,
 Über den selbstgemordeten Liebling
 Alexander weinte,