

6) Handlungslegitimationen im Konflikt

Normen, Recht, Gesetz: Kollisionen und Vorrangdebatten

In der Auseinandersetzung zwischen Antigone und Kreon prallen sowohl unterschiedliche handlungsbegründende Normen wie auch unterschiedliche Legitimitätsvorstellungen aufeinander. Antigone beruft sich auf das ewige Gesetz der Götter, Kreon auf seine gesetzgebende Kompetenz als legitimer Herrscher. Was aber jeweils Norm, Recht oder Gesetz ist, welche Maßstäbe herangezogen werden zu ihrer Beurteilung, und welcher Norm wann und warum der Vorrang zu geben sei, ist keineswegs klar.

Bereits im Stück selbst wird zunächst einmal grundsätzlich die Frage aufgeworfen, welche Normen für die Handlungslegitimation heranzuziehen sind. Für die Aushandlung dieser Frage spielen unterschiedliche Instanzen eine Rolle, sie ist nicht auf die Konfrontation zwischen Antigone und Kreon beschränkt. So spricht der Chor Kreon das Recht bzw. die Legitimität zu, Gesetze nach seinem Willen zu machen, und zwar ausdrücklich Gesetze sowohl über die Lebenden als auch die Toten (Verse 213–214). Zu einem späteren Zeitpunkt im Handlungsverlauf bescheinigt der Chor Antigone, sie handle »autonom« (*autonomos*: Vers 821), also nach eigenem Gesetz. Es handelt sich bei dieser Passage bemerkenswerter Weise um die erste datierbare Erwähnung der adjektivischen Form von Autonomie im griechischen Schrifttum¹ und ist darüber hinaus auch deshalb eine Neuerung, weil hier die Autonomie nicht auf politische Ordnungen bezogen ist, sondern auf eine Einzelperson. Gemeint ist allerdings nicht, dass Antigone in einem modernen Sinne »autonom« zu handeln zugeschrieben wird, als Ausdruck einer heute positiv konnotierten Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, sondern der Begriff meint vielmehr ihre Ausgestoßenheit aus dem Bereich der Rechtsordnung Thebens. Es ist sogar überlegt worden, ob hier nicht eine implizite Kritik an den unzufriedenen athenischen Bundesgenossen geäußert wird. Deren Schicksal,

¹ Ostwald, Martin: *Autonomia. Its Genesis and Early History*, Oxford: Oxford UP 1982, S. 10; Griffith, Mark (Hg.): *Sophocles, Antigone*, Cambridge: Cambridge UP 1999, S. 268.

sollten sie ihre Autonomie außerhalb dieses Bundes suchen, wäre dem von Antigone gleichgesetzt. Antigone dient hier also möglicherweise der Personalisierung der nach Unabhängigkeit strebenden Bundesgenossen.²

Ungeachtet der Frage verschlüsselter politischer Botschaften, die Sophokles mit seinem Stück gesendet haben könnte, stellt sich hier grundsätzlich die Aufgabe zu erkunden, nach welchem normativen Maßstab Antigone handelt, wenn sie angeblich autonom agiert. Es ist beachtlich, wie intensiv Antigone selbst diese Frage zu beantworten sucht, und dabei keineswegs widerspruchsfrei argumentiert. An der diesbezüglich berühmtesten Stelle (Verse 453–455) verweist sie auf die ungeschriebenen Normen (*agrpta nomima*). Man wird sich aber hüten müssen, in der Wortwahl eine begriffliche Eindeutigkeit zu vermuten. *Nomos* umfasst ein sehr breites Spektrum an Normen, von den förmlich erlassenen Gesetzen bis zu den Konventionen, von der Sitte bis zu den religiösen Regeln.³ *Nomima* kann auch enger als *Nomos* gefasst werden und meint dann eher die geheiligten Konventionen in rituellen Bezügen.⁴ Zudem werden für Anordnungen, wie sie Kreon getroffen hat, weitere Termini wie etwa *kerygma* oder im 5. Jahrhundert *thesmos* als Ausdruck des förmlich statuierten, geschriebenen Gesetzes verwendet.⁵

Antigone selbst variiert die Verwendung ihrer Begrifflichkeit signifikant. Zur Beschreibung von Kreons Gesetz verwendet sie die Semantik des Ediktes bzw. des Dekrets, um es dadurch aus ihrer Sicht abzuwerten. Sie selbst bedient sich zur Beschreibung der ihrem Handeln zugrunde gelegten Normen der Wortwahl, die auch für die von Menschen gegebenen Gesetze verwendet wird.⁶

Wenn Antigone die Normen, die ihr Handeln anleiten, »ungeschrieben« nennt,⁷ so wird den athenischen Zuschauern des Stücks vielleicht nicht so deutlich vor Augen stehen, dass in der Zeit der thebanischen Konflikte es ohnehin nur ungeschriebenes Recht gegeben hat.⁸ Erst ab dem 6. Jahrhundert mehrte sich das schriftlich fixierte Recht, dass dann in der athenischen Demokratie immer weiter

² Ebd., S. 54, Endnote 41. Der samische Krieg, in welchem Sophokles als militärischer Anführer fungierte, ein Amt, dessen Erwählung er seinem Stück *Antigone* verdankt haben soll, war dann ja auch einer der vielen militärischen Konflikte innerhalb des Bundes.

³ Meier, Christian: Die politische Kunst der Tragödie, München: C.H. Beck 1988, S. 219.

⁴ Knox, Bernard: The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy, Berkeley, CA: U of California P 1964, S. 97.

⁵ C. Meier: Die politische Kunst der Tragödie, S. 219.

⁶ Cairns, Douglas: Sophocles. Antigone, Oxford: Bloomsbury Academic 2016, S. 97.

⁷ Vgl. Sophocles: The Antigone (= The Plays and Fragments, with Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose, Band 3), Richard Claverhouse Jebb (Hg.), Cambridge: Cambridge UP 2010, S. 89 und seine Kommentierung. »Ungeschrieben« bzw. »unwritten« ist die Standardübersetzung.

⁸ Ostwald, Martin: Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy, Oxford: Clarendon Press 1969, S. 58.

die Vorherrschaft inmitten all der konkurrierenden Normenvorstellungen eroberte. Mit der schriftlichen Fixierung des geltenden Rechts geht eine erheblich gesteigerte Rechtssicherheit und Transparenz einher. Die in der sophokleischen *Antigone* diskutierte Vielfalt normativer Bezüge gilt es also festzuhalten.

Hinsichtlich der Handlungslegitimationen wird heutzutage diese Konfliktlinie des Antigonistischen Konflikts in den Neubearbeitungen der *Antigone* zumeist als eine Normenkollision, als ein Konflikt zwischen vorpolitischen Maßstäben des Handelns und demokratischen Gesetzen gedeutet. In den Aktualisierungen prallen Rechtsstaat, positives Recht und die Erfordernisse zur Erhaltung der politischen Ordnung einerseits und Rechtfertigungsstrategien wie namentlich die Gerechtigkeit, Naturrecht, Menschenrechte andererseits aufeinander. Welche Normen haben Vorrang, religiöse Konventionen oder die gesetzlichen Vorschriften, Maßstäbe der Humanität oder Erfordernisse machtpolitischer Notwendigkeit, Ansprüche der Familie oder öffentliches Interesse?

Da diese Normenkollision in der Konfrontation der Hauptfiguren inszeniert wird, steht im Hintergrund die klassische Frage: Wer hat Recht, Antigone oder Kreon? Insbesondere in den 1950er und 1960er Jahren finden sich eine Anzahl von Auseinandersetzungen mit dieser Zuspitzung. Der Altphilologe Gerhard Müller positioniert sich hier mit einem eindeutigen Votum zugunsten Antigones: »Über diesen Punkt darf nicht die leiseste Unklarheit bleiben, weil an ihm das gesamte Verständnis der Dichtung hängt: Antigone hat ganz und gar recht, Kreon ganz und gar unrecht.⁹ Dies war auch eine Kritik an Hegels Deutungsschema, wonach beide Seiten ihr Handeln auf legitime Weise begründen können, weil sie sich zwar auf unterschiedliche, aber gleichwertige Prinzipien berufen. Sie haben dabei jeweils die Götterwelt auf ihrer Seite, nur eben andere Segmente hiervon. Im Ganzen befinden sich aber beide in einem tragischen Konflikt wegen der normativen Unauflösbarkeit des Konflikts. Müller geht hingegen – contra Hegel – von der eindeutigen Zentralität der Gestalt und Position Antigones aus, deren Verhalten er gar mit Sophokles' eigener Ethik übereinstimmen sieht.¹⁰

Albert Camus kommt zu einer anderen Beurteilung. In seinen Ausführungen zur Tragödie, die er ein Jahrzehnt vor Müller formulierte, interessieren ihn die Personen, nicht die Prinzipien. Camus' Humanismus beschäftigt sich mit der einzelnen Persönlichkeit, die in die Geschichte und ihre Konflikte gestellt ist und ihre Ver-

⁹ Müller, Gerhard: Sophokles. *Antigone*, erläutert und mit einer Einleitung versehen, Heidelberg: Winter 1967, S. 11.

¹⁰ Müller war nicht allein mit seiner vehementen Ablehnung von Hegels Deutung; letztere nennt ein Rezett Müllers, Hugh Lloyd-Jones, eine »monstrous misinterpretation« (Lloyd-Jones, Hugh: »Review of Gerhard Müller. Sophokles. *Antigone*, 1967«, in: The Classical Review 19.1 [1969], S. 25–30, <https://doi.org/10.1017/S0009840X00328396>, zuletzt aufgerufen am 28.05.2023, hier: S. 25). Für eine detailliertere Diskussion der hegelschen Deutung siehe das Rezeptionskapitel.

antwortung für eigene Taten nicht abwälzt auf abstrakte Prinzipien. Die Handelnden mögen scheitern, finden aber in der »Revolte«, dem Versuch, gegen bestehende Normen die eigenen Normvorstellungen zum Leitstern des eigenen Handelns zu erheben, ihre Würde. Wenn Camus über die sophokleische *Antigone* sagt: »Antigone hat Recht, aber deswegen hat Kreon nicht unrecht«,¹¹ dann geht es ihm nicht um die Handlungsprinzipien, sondern um die unausweichliche Verstrickung einzelner Menschen in Konflikte, in welchen sie sich subjektiv gerechtfertigt sehen, aber dennoch keinen exklusiven, alle anderen ausschließenden Anspruch auf Gerechtigkeit erheben dürfen. Die heutigen Bearbeitungen der *Antigone* oszillieren zwischen Hegels Fokus auf den verkörperten Prinzipien und Camus' Interesse an der subjektiven Verstrickung von Menschen in unauflösliche Konflikte, und gerade die prominenten Ausprägungen des Widerstandsnarrativs teilen zumeist die eindeutige Parteinaufnahme für Antigone (wenn auch nicht Müllers uneingeschränkte Verherrlichung dieser Figur).

Die Konfliktlinie um die Frage der Handlungslegitimation wird in der Regel mit Hilfe der Opposition von ewigen Normen und menschlichen Gesetzen erörtert, also mit der Annahme von vor-politisch gültigen und daher über jeder Politik stehenden Maßstäben einerseits und der menschlichen Setzung des Rechts andererseits. Dabei steht dann zwar nicht unbedingt diese Setzung an sich zur Disposition, sehr wohl aber die Richtigkeit eines bestimmten Gesetzes oder dessen Handhabung. Für die heutige Debatte ist dabei entscheidend, dass nicht nur die willkürliche Rechtssetzung des allmächtigen Monarchen dem vor-politischen Maßstab entgegensteht, sondern auch die demokratisch legitimierte Gesetzgebung. Ihr sind nicht nur Einzelpersonen wie Antigone unterworfen, sondern auch ganze Personengruppen wie beispielsweise soziale oder ethnische Minoritäten. In Glowackis *Antigone in New York* ist die Beerdigung Paulies auf dem Armenfriedhof ›rechtens‹ im Sinne von ›gesetzesgemäß‹ – seine Exhumierung (die dann auch noch den falschen Leichnam betrifft) ist klar gesetzeswidrig, folgt aber einer Logik, die die Sorge für den Leichnam denjenigen überträgt, denen der Tote im Leben etwas bedeutete – ein ethisch gerechtfertigter Gesetzesbruch, wenn die Alternative hierzu das anonyme Grab ist. Deraspes Antigone verstößt eindeutig gegen geltendes Gesetz, wenn sie ihrem Bruder zur Flucht aus dem Gefängnis verhilft, um seine Abschiebung zu verhindern;

¹¹ Camus, Albert: »Die Zukunft der Tragödie (1955)«, in: ders., Vorträge und Reden 1937–1958, Hamburg: Rowohlt 2021 [1955], S. 263–280, hier: S. 270. Im französischen Orginal heißt es: »Antigone a raison, mais Creon n'a pas tort«; Camus, Albert: »Sur l'avenir de la tragédie (1955)«, in: ders., Œuvres complètes (Band 3), Paris: Gallimard 2008, S. 1111–1121, hier: S. 1115. Noch einmal variiert die englische Übertragung: »Antigone is right, but Kreon is not wrong«; Camus, Albert: »On the Future of Tragedy«, in: ders., Lyrical and Critical Essays, New York: Vintage 2012, S. 166–177, hier: S. 170.

in ihrer Fehlannahme, sie sei nicht rechtlich zu belangen, manövriert sie sich in eine Konfrontation mit dem kanadischen Rechtsstaat, dem sie letztlich nur ein ›autonomes‹ Rechtsverständnis des eigenen Gewissens entgegensetzen kann. Und die Ausbürgerung des toten Parvaiz' in Shamsies *Home Fire* basiert auf einer gesetzlich legitimen Verordnung des Innenministers (auch wenn diese nicht unumstritten ist, wie gerade die realen Auseinandersetzungen um die Ausbürgerung von IS-Anhängerinnen und -Anhängern zeigen, auf die sich der Roman bezieht); daraus folgt eine Absage an seine Zugehörigkeit zur britischen Nation. Das kollidiert mit einer anderen Interpretation dessen, wohin Parvaiz' gehöre, der seiner Familie. An diesem letzten Beispiel wird besonders deutlich, wie genau hierin ein wichtiger Aspekt der Kritik am demokratischen Staatswesen liegt, fragen doch diese und viele andere Bearbeitungen implizit oder explizit nach der normativen Voreingenommenheit des positiven Gesetzes und den Folgen seiner konkreten Anwendung für bestimmte Personen und Personengruppen. Die Ausübung politischer Mehrheitsherrschaft lässt sich freilich nicht mehr so einfach als personalisierbare Willkürherrschaft entschlüsseln. Ist in dieser Gegenüberstellung von Antigone und Kreon Antigones Befrufung auf ›höhere‹ Normen in tyrannischen Konstellationen immer überzeugend, so verunklart sich dies unter demokratischen Bedingungen zusehends. Der Widerstand gegen einzelne, demokratisch legitimierte Regelungen und Praktiken führt daher notwendig zu grundsätzlichen Legitimitätsfragen. Diese gründen oft in zeitgenössischen Ausprägungen eines Naturrechtsgedanken.

Encore une fois: Antigone und das Naturrecht

Die modernen Deutungen verfolgen unterschiedliche Strategien, Antigones Rede von den ungeschriebenen Normen aufzugreifen und zu aktualisieren. Die bekannteste besteht darin, in Antigone eine Vertreterin des klassischen Naturrechts zu sehen. Wie im Rezeptionskapitel gesehen, hat Aristoteles' Rückgriff auf die sophokleischen *Antigone* für seine Überlegungen zur natürlichen Gerechtigkeit dazu geführt, das Stück als ersten textlichen Beleg für das Naturrechtsdenken zu begreifen. Man kann die *Antigone* aus heutiger Sicht aber auch als Beginn eines bis in unsere Gegenwart hinein andauernden Gerechtigkeitsdiskurses deuten,¹² wenngleich mit der Gegenüberstellung von positivem Recht und einem darin nicht aufgehenden normativen Maßstab in Gestalt von Vorstellungen zur Gerechtigkeit letztlich nur ein anderer semantischer Platzhalter an die Stelle des Naturrechts gesetzt wird. Die heutige philosophische Naturrechtstradition knüpft zwar ideengeschichtlich an Aristoteles an, fragt aber nicht nach der Verwendung des Naturrechts als Argument in einer bestimmten deliberativen Situation, wie es Aristoteles in der *Rhetorik* tut, sondern

12 Vgl. Heidenreich, Felix: Theorien der Gerechtigkeit. Eine Einführung, Opladen: Budrich 2011.

danach, ob es ein vom positiven Recht unterscheidbares Naturrecht ›gibt‹ und worin ein solches, möglicherweise vor-politisches und zugleich höherrangiges Recht besteht; weniger interessant scheint in dieser Debatte, wer sich in welcher Situation auf Vorstellungen von Naturrecht beruft, etwa aus einer Position asymmetrischer Legitimation heraus und mit Verweis auf asymmetrische Geltungsabstände zwischen verschiedenen Normenbereichen. Aristoteles macht in seiner *Rhetorik* dagegen klar,¹³ dass im Legitimitätskampf diejenigen auf höhere Normen als die der gewöhnlichen Gesetze rekurrieren, die nicht selbst über Gesetzgebungsmacht verfügen. In Ermangelung politischer Macht bietet sich also der Rekurs auf jene Normbestände an, die der menschlichen Verfügung entzogen sind, weshalb alle, auch die Machtlosen, auf sie verweisen können, und alle, auch die Mächtigen, ihnen unterworfen sind. Diese Überlegungen belegt Aristoteles mit Verweis auf die sophokleische *Antigone* in solchen Deutungskämpfen, und Ausformungen dieses Gedankens sind kennzeichnend für die heutigen Antigonen, deren Kennzeichen ja genau die Machtasymmetrie zwischen den unterschiedlichen Legitimationsstrategien ist.

Wie im Rezeptionskapitel gezeigt ist die Frage, was Naturrecht sei und woher es komme, eine höchst umstrittene, die immer wieder auch mit Blick auf die sophokleische *Antigone* erörtert wurde, mit und ohne Hinzunahme ihrer aristotelischen Interpretation. In der neueren Debatte wird in diesem Kontext auch die Frage gestellt, ob sich Aristoteles überhaupt zu Recht auf die sophokleische *Antigone* berufen konnte. Tony Burns bezweifelt, ob Sophokles tatsächlich ein dem Naturrecht vergleichbares Konzept im Sinne hatte, wenn er seine *Antigone* von den ungeschriebenen, göttlichen Normen sprechen lässt, und erwägt ob es hier nicht eher um Gewohnheitsrecht als um Naturrecht gehen könnte.¹⁴ Daraus hat dann Burns wiederum Schlussfolgerungen gezogen für die Deutung von Aristoteles' eigenem Verständnis von Naturrecht, das seiner Ansicht nach stärker entkoppelt werden muss von der bereits skizzierten nachfolgenden, eher thomistischen Naturrechtstradition.¹⁵

Trotz solch kritischer Stimmen mündet das moderne Naturrechtsverständnis schließlich in den Gedanken der Menschenrechte als vielleicht letztem Baustein des säkularen Denkens ewiger oder heiliger, jedenfalls der menschlichen Verfügung entzogener Normen, und auch hier spielt bis in die gegenwärtige Rezeption die *Antigone* eine zentrale Rolle, die ja manchen gar als ideengeschichtlicher Ursprung

¹³ Aristoteles 1375a29: Aristoteles: *Rhetorik*, Übers. Gernot Krapinger (Hg.), Stuttgart: Reclam 2007, S. 68.

¹⁴ Diese Debatte wird zusammengefasst von Burns, Tony: »Sophocles' *Antigone* and the History of the Concept of Natural Law«, in: *Political Studies* 50.3 (2002), S. 545–557. Kritisch zu Burns: Remow, Gabriela: »Aristotle, *Antigone* and Natural Law«, in: *History of Political Thought* 29.4 (2008), S. 585–600.

¹⁵ Burns, Tony: *Aristotle and Natural Law*, London: Continuum 2011.

der Menschenrechte gilt.¹⁶ Das trifft insbesondere für ein einzelnes Menschenrecht zu, das der Religionsfreiheit. In dieser ideengeschichtlichen Lesart umschreibt Antigone gleichsam das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, wenn sie aus religiösen Motiven einen angemessenen Umgang mit dem Leichnam ihres Bruders verlangt.¹⁷ In dieser Deutungstradition stehend zieht der 2022 von Angelo Santagostino aufgelegte Band zu Inhalt und Ursprüngen der Europäischen Grundrechts-Charta eine Linie, die mit *Antigone* beginnt und bis zur Charta reicht.¹⁸

Antigone als Vorbild der Menschenrechte zu sehen ist gerade aus rechtstheoretischer Sicht jedoch weiterhin umstritten, denn nicht zu Unrecht wird gefragt, ob sich Antigone überhaupt auf ein Recht im Sinne eines individuellen Rechtsanspruches (etwa ein Recht auf Beerdigung) beruft und nicht eher auf eine Pflicht (als Schwester des Toten die Beerdigung vorzunehmen).¹⁹ Ferner kann gefragt werden, ob diese Pflicht allen Menschen zukommt oder nur ihr als Einzelperson, die in einem besonderen Verhältnis zu Polyneikes als ihrem Bruder steht. Dann freilich reklamiert Antigone keine universelle Berechtigung, sondern ein spezifisches Privileg, was der Idee der Menschenrechte widerspricht oder doch jedenfalls dem universalistischen Verständnis dieser Idee.²⁰ Schließlich wird daran gezweifelt, ob die religiöse Argumentation Antigones für eine moderne, säkulare Begründung der Menschenrechte geeignet ist.²¹ Die sophokleische *Antigone* gehört also nicht selbstverständlich zur Tradition der Menschenrechte, sie wurde vielmehr durch eine sehr optimistische Deutung überhaupt erst in diese hineingestellt, der nun auch regelmäßig widergesprochen wird.²² Es lässt sich aber vielleicht dennoch sagen, dass, wenn Antigones Argumentation selbst wohl nicht im engeren Sinne menschenrechtlich genannt werden kann, man gleichwohl bei ihr jene moralische Haltung findet, aus welcher die Idee der Menschenrechte entsprungen ist.²³

16 Lauren, Paul Gordon: *The Evolution of Human Rights. Visions Seen*, 3. Auflage, Philadelphia, PA: U of Pennsylvania P 2011, S. 14.

17 Taliaferro, Karen: *The Possibility of Religious Freedom. Early Natural Law and the Abrahamic Faiths*, Cambridge: Cambridge UP 2019, darin Antigone. The Tragedy of Human and Divine Law: S. 32–60.

18 Santagostino, Angelo (Hg.): *The Idea and Values of Europe. From Antigone to the Charter of Fundamental Rights*, Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2020.

19 Freeman, Michael: *Human Rights. An Interdisciplinary Approach*, 2. Auflage, Oxford: Polity 2011, S. 17.

20 Zu den Bedenken hinsichtlich einer genuin menschenrechtlichen Argumentation Antigones vgl. Boylan, Michael: *Natural Human Rights. A Theory*, Cambridge: Cambridge UP 2014, S. 38–39.

21 Martensen, Franziska: *Grenzen der Menschenrechte. Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation*, Bielefeld: transcript 2019, S. 42–43.

22 Andrew, Vincent: *The Politics of Human Rights*, Oxford: Oxford UP 2010, S. 40.

23 Hauser, Gerard A.: »The Moral Vernacular of Human Rights Discourse«, in: *Philosophy and Rhetoric* 41.4 (2008), S. 440–466, hier: S. 451: »Her [Antigone's] account wrestles with the

In diesem Zusammenhang werden auch viele literarische und dramatische Rezeptionen und Neubearbeitungen der *Antigone* in letzter Konsequenz als Kampf um die Menschenrechte gedeutet, ob es Jean Anouilhs und Bertolt Brechts Verarbeitungen mit Blick auf den Nationalsozialismus in den 1940er Jahre sind, ob es sich um den Kampf gegen die Apartheid handelt wie bei Athol Fugards, John Kanis und Winston Nshtonas *The Island* in Südafrika, um den Widerstand gegen die argentinische Militärjunta in Griselda Gambaros *Antígona furiosa*, um die Verarbeitung bürgerkriegsähnlicher Zustände in Peru durch die Grupo cultural Yuyachkani mit ihrer Aufführung der *Antigone* im Jahr 2000 oder Milo Rau und seine in unserem Rezessionskapitel erwähnte *Antigone im Amazonas*.²⁴ Ob die Verteidigung der Menschenrechte tatsächlich den Intentionen etwa Brechts (oder auch einiger der späteren Verarbeitungen) entsprochen hat, sei hier dahingestellt; entscheidend ist, dass in der ideengeschichtlichen Zuordnung die Antigone-Rezeptionen seit Mitte des 20. Jahrhunderts auch in einen Menschenrechtskontext gestellt werden.

Mit dieser Kontextualisierung wird deutlich, dass die bei Sophokles noch so prominente Gegenüberstellung von menschlichem Gesetz und göttlicher Ordnung in gegenwärtigen Verarbeitungen Formen annimmt, die nicht nur Menschenrechte als vorpolitische Normen in unterschiedlicher Weise einfordern, sondern die dabei auch gelegentlich das Spannungsverhältnis der Menschenrechtsidee einerseits und dem verbindlichen, positiven Völkerecht andererseits selbst kritisch thematisieren. Als kodifiziertes Recht obliegen die modernen Menschenrechte staatlichen Akteuren, die ihr Handeln trotz der rechtlichen Geltung und Vorrangstellung dennoch selten ausschließlich an der Idee der Menschenrechte orientieren. Daher bleibt die grundsätzliche Stoßrichtung der Menschenrechte als Naturrecht, wie sie auch in den heutigen Antigonon aufgegriffen wird, weiterhin gültig: gegen die Mängel des gesetzten Rechts, selbst wenn dieses behauptet, Menschenrechte umzusetzen. Gleichwohl haben sich die Idee und das kodifizierte Recht der Menschenrechte heute einander angenähert. Entsprechend weniger polarisiert und vielfältiger sind auch die Handlungslegitimationen, die in den zeitgenössischen *Antigone*-Verarbeitungen zum Tragen kommen und die – wie im Übrigen auch bei Sophokles selbst – nicht auf die Konfrontation von Antigone und Kreon beschränkt bleiben, sondern die vermittelnde Perspektive anderer Akteure wie Ismene, den Chor, Haimon, Teiresias mit einbeziehen – und Fragen von Menschrechten immer expliziter mit

question: What is the law that lies behind these words? It is a question that pertains to all human rights issues».

24 Becker, Florian/Werth, Brenda: »Theater and Human Rights«, in: Thomas Cushman (Hg.), *Handbook of Human Rights*, London/New York: Routledge 2012, 647–658, hier: S. 652. Zu der Grupo cultural Yuyachkani vgl. die knappen Hinweise in Mee, Erin B./Foley, Helene P. (Hg.), *Antigone on the Contemporary World Stage*, Oxford: Oxford UP 2011, S. 424–425. Zu Raus Inszenierung siehe Rau, Milo: »Das radikale Nein«, wochentaz, 29.04–05.05.2023, S. 39–40.

dezidiert politischer Kritik verbinden, wie dies beispielsweise Thomas Köck, Milo Rau, Darja Stocker oder Kamila Shamsie offensichtlich tun. Des Weiteren stehen zunächst die unterschiedlichen Handlungsbegründungen – einer der zentralen Linien des Antagonistischen Konflikts – im Mittelpunkt; der gegebenenfalls vermittelnde Aspekt anderer Charaktere und ihrer Interventionen sowie die Rückbindung dieser Begründungen an Fragen politischer Ordnung sind das Thema der beiden letzten Kapitel. Im Folgenden sollen einige Beispiele für Handlungslegitimationen in heutigen Neubearbeitungen diskutiert werden, die nicht nur die Bandbreite von Begründungsstrategien heutiger Antigonen illustrieren, sondern die dadurch auch deutlich machen, in welch unterschiedlicher Weise *Antigone*-Verarbeitungen in gesellschaftliche und politische Deutungskämpfe involviert sind.

Gegen das Gesetz des Staates: »Eternal Laws«, koloniale Geschichte(n) und individuelle Ethik

Die in gegenwärtigen Verarbeitungen zum Tragen kommenden Handlungslegitimationen sind heterogen insofern, als sie zwar vielfach an natur- oder menschenrechtliche Begründungen anknüpfen, dies aber nicht nur sehr unterschiedlich tun, sondern auch durchaus andere, beispielsweise historische, politische oder auch individualethische Begründungen anführen. Das menschengemachte Gesetz bleibt dabei allerdings zumeist die der *Antigone*-Position gegenübergestellte Begründung; die Frage der kontext- und personenunabhängigen Geltung des Gesetzes, dessen potentiell unterschiedlicher Effekt auf unterschiedliche Individuen und Gruppen, aber auch die nicht auszuschließende Willkür des Gesetzgebungs- und Umsetzungsprozesses in tyrannischen wie auch in demokratischen Kontexten, sind wichtige Aspekte der Kritik an Facetten demokratischer Staatlichkeit gegenwärtiger Antigonen.

Dabei werden die unterschiedlichen Positionen in den Verarbeitungen von einzelnen Personen vertreten, was aber nicht zwangsläufig darauf hinausläuft, dass eine Person in der Gesamtschau des Textes eine bzw. die ›richtige‹ Position vertritt; eine der Stärken der Tragödie, nämlich nicht nur unterschiedliche, sondern gegebenenfalls gar unvereinbare Positionen zur Abwägung einander gegenüberzustellen, wird in den Neubearbeitungen vielfach beibehalten.

Thomas Köcks bereits mehrfach zitiertes Stück lässt die Gegenpositionen zu Kreons Edikt – die angeschwemmten Toten am Strand in anonymen Plastiksäcken liegen zu lassen – auf unterschiedliche Begründungsstrategien zurückgreifen, von denen Antigones Argumentationslinie nur eine ist. Dabei rufen Köcks Figuren auch unterschiedliche Rezeptionslinien dessen auf, wie Antigone (die Figur wie auch das Stück) selbst über die Jahrhunderte gelesen wurde: Humanität, Menschenrechte, Widerstand. Eine in der *Antigone* eher unerwartete Stimme gegen Kreons –

und anfangs auch Ismenes – Position, dies seien nicht, »unsere« Toten (hierzu das vorige Kapitel zu den Lebenden und den Toten), ist Eurydike, die bei Köck signifikant mehr Sprechanteile erhält als bei Sophokles. Sie vertritt eine humanistische Position geteilter menschlicher Vulnerabilität, wenn sie sagt: »da liegen sie körper/sonst nichts/gefäße kreisläufe berührungen/stimmen erzählungen geschichten körper/sonst nichts/am ende erst sehen wir/wer und vor allem was/wir wirklich sind/nur fleisch/das nach berührung sehnt«.²⁵ Eurydike geht direkt im Anschluss daran zur Trauer um ihren Sohn Menoikeus über, dessen Selbstopfer Voraussetzung für den Sieg Thebens über die Belagerer war. Der Tod des Menoikeus wird in Sophokles' *Antigone* nicht erwähnt, er ist aber Teil der Handlung in Aischylos' *Sieben gegen Theben*, das die Geschichte des Bürgerkriegs, des Bruderzweikampfs und des Kompromisses der Bestattung beider Brüder erzählt. Wie Köck nun mit Eurydike an ihren toten Sohn erinnert, sie also als trauernde Mutter zeigt, und dies schon bevor Haimon sich wenig später auch das Leben nimmt, verstärkt die humanistische Emphase auf die geteilte menschliche Leidens- und Verlusterfahrung, die ihre Figur hier abseits jeder Politik ins Bild rückt.

Eine weitere Stimme, die direkt an den naheliegenden Diskurs von Menschenrechten anknüpft, ist die Haimons, wenn er zu seinem Vater Kreon sagt: »es galten/andere gesetze früher/menschenrechtsgemäß wars/die toten zu beerdigen/zu helfen nicht/zu töten«.²⁶ Hier sind die Menschenrechte als das gedacht, was gerade jenen zukommt, die sonst keine Rechte, insbesondere keine Bürgerrechte für sich in Anspruch nehmen können; es ist der Menschenrechtsdiskurs, der nach der Erfahrung des Zweiten Weltkrieg, des Holocaust und der Staatenlosigkeit vieler auf der Flucht Befindlichen versuchte, Individualrechte international gesetzlich zu verankern.²⁷ Galten diese Regelungen zwar nicht nur für Demokratien, so sahen sich vor allem diese hinsichtlich der Einhaltung und des Schutzes der Menschrechte in der Pflicht. Haimons Verweis auf die »früher« geltenden Menschenrechte bei Köck ist somit ein zentraler Aspekt der Kritik am demokratischen Staat und dessen Politik, die in diesem Stück ihren Ausdruck findet. Der demokratische Staat wird verantwortlich gemacht für den massenhaften Tod jener, welche die Flucht über das Mittelmeer wagen. Denn Haimon bleibt in dieser Auseinandersetzung nicht bei dem Recht auf Bestattung stehen; »zu helfen nicht/zu töten« verweist vielmehr auch auf die verpflichtende Sorge für die Lebenden. Der Satz ist allerdings durch seinen Zeilensprung mehrdeutig: ist er im ersten Teil »menschenrechtsgemäß wars/die toten zu beerdigen« noch eindeutig, so kann der zweite Teil »zu helfen nicht/zu töten« sowohl verstanden werden als »zu helfen, nicht zu töten« als auch als »nicht zu helfen,

²⁵ Köck, Thomas: *antigone. ein requiem.* (τύφλωσίς, I) eine Rekomposition nach Sophokles, Berlin: Suhrkamp Theaterverlag 2019, hier: S. 63.

²⁶ Ebd., S. 73–74.

²⁷ M. Freeman: *Human Rights*, S. 36–47.

[sondern] zu töten«. Die Passage kann daher auch als eine Kritik an der Unzulänglichkeit einer Menschenrechtsrhetorik gelesen werden, die keine Instrumente hat, das »Recht« auch wirklich umzusetzen – oder die nicht willens ist das zu tun.

Dies trifft sich mit der postkolonialen Kritik, die Köcks Stück beispielsweise von Christina Wald attestiert wurde und die in der Diskussion zu Fragen der Zugehörigkeit weiter unten noch einmal aufgegriffen werden wird.²⁸ Es ist diese Begründungslinie, die schließlich von Antigone selbst vertreten wird. Köcks Antigone ist keine Klagende, sie ist vor allem eines: wütend. Dem Chor, der die Klage übernimmt, wirft sie Selbstmitleid und Opfergehabe vor und verbindet dies mit dem Vorwurf der Heuchelei:

euer reden/euer ätzen euer/klagelied und eure/mär von eurem schicksal eure/labsal an der eigenen/ausweglosigkeit euer/weißer opferkult eure/europäische/großwelttuerei voll/selbstmitleid und augen zu und/noch ein untentdeckter markt den/man voll trauer in/den augen ausschlachten könnt.²⁹

Antigone beruft sich in ihrem Widerstand – der darin besteht, dass sie die Toten aus den Säcken holt und in die Stadt zieht, damit alle sie sehen können – weder auf Humanität noch auf Menschrechte oder auf eine besondere personale Beziehung zu den Toten. Es ist vielmehr die Verantwortung für deren Tod durch koloniale und postkoloniale wirtschaftliche Ausbeutung, die hier die Legitimation für den Widerstand darstellt, hat doch die europäische Staatenpraxis am Ende die Fluchtgründe geschaffen, mit deren Folgen sie nun in Gestalt der Flüchtenden konfrontiert ist.

Und Kreon? Kreon ist bei Köck ein Politiker, der auf der befriedenden Funktion des Gesetzes beharrt – ohne Gesetz, so paraphrasiert er Hobbes' Verständnis des menschlichen Naturzustandes, »würden wir einander uns wieder zum wolf«.³⁰ Aber damit rechtfertigt Kreon die Notwendigkeit von Gesetzen, nicht die des spezifischen Gesetzes, um das es geht, das er gemacht hat. In einem bitter-komischen Austausch mit dem Chor versucht dieser zu verstehen, warum das Gesetz notwendig ist, und Kreon antwortet auf jede Umschreibung mit »so meint ichs nicht«. Mit der Frage des Chors »wie dann« endet – ohne Antwort – die Szene.³¹ Damit erscheint dann auch das demokratische Gesetz fehlbar, bzw. buchstäblich unbegründbar, und dessen Bindung an Werte zweifelhaft. »ach das gesetz« schleudert Antigone Kreon

28 Wald, Christina: »Europas Wiedergänger und die postkoloniale Politik der Toten. Thomas Köcks *antigone. ein requiem und Magnet Theatres Antigone (not quite/quiet)*«, in: Marcus Llanque/Katja Sarkowsky (Hg.), *Die Politik der Toten. Figuren und Funktionen der Toten in Literatur und Politischer Theorie*, Bielefeld: transcript 2023, S. 189–215.

29 T. Köck: *antigone*, S. 81–82.

30 Ebd., S. 25

31 Ebd., S. 25.

dreimal sarkastisch entgegen, »das selbstgemachte selbst/gezimmerte das selbst-konstruierte das/auf den ruinen des humanen aufgestellte«, dem sie letztlich jede Legitimation abspricht angesichts der vielen Toten und dessen, was das Gesetz hilft zu ignorieren.³²

Wenn also auch Köcks Bearbeitung den Natur- und Menschenrechtsdiskurs aufruft, so dient der Bezug hierauf, wie auch auf den Humanitätsdiskurs, eher als Kritik an einem hilflosen Versuch, der scheitern muss angesichts des Ausmaßes des Todes und Leids. Das bedeutet nicht, dass nicht beide Diskurse legitime Handlungsbegründungen des Widerstands wären. Auch Antigones Rekurs auf die historische Verantwortung ist es, wenn auch in der Konsequenz ähnlich hilflos: Ihr Bestehen auf der Sichtbarkeit der Toten ist ein Versuch, weitere Tote zu verhindern, dessen Erfolg aber bezweifelt werden darf. Es sind letztlich die Toten selbst, die aktiv werden, ein Aspekt des Stückes, der zu einem späteren Punkt unserer Darlegungen noch einmal aufgegriffen werden wird.

Eine auf den ersten Blick als offensichtliche Anwendung des naturrechtlichen Arguments erscheinende Verarbeitung des Stoffes findet sich in Beth Piatotes *Antíkoni*.³³ Sie weist nicht in Richtung der Menschenrechte als einer säkularisierten Version des Naturrechts, sondern stellt eher eine Variante der Resakralisierung als »ewiges Recht« dar. Sie scheint zunächst an die Naturrechtstradition anzuschließen, wenn sie ihre Antíkoni sagen lässt: »We must care for the body this way/This is the way to care for the body from the beginning of time/From time immemorial, for eternal time«.³⁴ Der Konflikt mit Kreon, der dies brusk zurückweist mit dem Satz »I have no use for Eternal Laws!«,³⁵ scheint damit auch hier um eine Gegenüberstellung von Naturrecht und positivem Recht zu gehen. Was diese Bearbeitung freilich von anderen unterscheidet ist zum einen, dass die Toten bei Piatote nicht jüngst Verstorbene sind, die es zu bestatten gilt, sondern dass der Streit um die Gebeine von Antíkonis Vorfahren aus dem vorvergangenen Jahrhundert geht, die aus dem Museum geholt und angemessen beerdigt werden sollen. Piatote greift hier eine in den USA seit mehreren Jahrzehnten andauernde Debatte um die Rückführung von in Museen aufbewahrten indigenen Gebeinen und Kultgegenständen auf; in dieser Diskussion geht es auch um Menschenrechte, vor allem aber um kulturelle und politische Dekolonisierungsprozesse und die Frage, wem die Toten und die Vergangenheit »gehören«. Damit offenbart sich hier nicht zuletzt immer wieder eine Kollision

³² Ebd., S. 43–44.

³³ Piatote, Beth: »Antíkoni«, in: dies., *The Beadworkers. Stories*, Berkeley, CA: Counterpoint 2020, S. 137–191.

³⁴ Ebd., S. 169.

³⁵ Ebd., S. 174.

unterschiedlicher kultureller Auffassungen, in welchem Verhältnis Lebende und Toten zueinander stehen.³⁶

Dies bedeutet zum anderen aber auch, dass sich Piatotes *Antigone*-Bearbeitung in der Begründungslogik nicht ohne weiteres in einen säkularen Naturrechtskontext einordnen lässt, sondern ein kosmologisches Verständnis aufruft, innerhalb dessen die Toten nicht der Vergangenheit angehören, sondern insofern Teil der Welt der Lebenden bleiben, als diese ihnen als Verwandte, als *kin*, weiterhin verpflichtet sind. Auf eine solche »ewige Ordnung« beruft sich Antíkoni wenn sie sagt: »I will commit this sacred crime, for I am true/To the Order of the world, the eternal laws, set in motion/Long before this time now, this time that will someday end«.³⁷ Die Gesetze, die die Aufbewahrung indigener Gebeine und Kultgegenstände in Museen regeln, sind aus ihrer Sicht »human laws — though they are not humane — that would defy/Ancient laws. These unjust laws make a captive of/Time itself«.³⁸ Was Piatote hier gegeneinanderstellt ist auf der einen Seite eine ausschließlich auf die politische Gegenwart gerichtete Logik, mit Blick auf die Kreon als Museumsdirektor versucht, die kulturelle Position von *Native Americans* in der amerikanischen Gesellschaft durch eine museale Zur-Schau-Stellung indigener Kulturgüter und Gebeine zu stärken. So hält Kreon Antíkoni entgegen:

It is I who redeem those brothers, not you./I bring their story to life, I redeem what remains —/What remains of being human./Love, betrayal, tragedy: by these grand themes/I return to the departed their flesh, their humanity./It is the story, not the body, that matters, that endures./The physical body, the blood, is dust. But the story walks and breathes./I have given my life to that./I have chosen the living over the dead.³⁹

Das Museum bietet aus Kreons Sicht die Möglichkeit, indigene Kultur präsent und am Leben zu erhalten, sie weiterzutragen und einem nicht-indigenen Publikum zu vermitteln. Sein Argument ist letztlich ein politisches, das der Anerkennung der Lebenden mithilfe der Kultur (und sterblichen Überreste) der Toten. Um sich für die

³⁶ Für diese Debatte siehe z.B. Nafziger, James A.R.: »The Protection and Repatriation of Indigenous Cultural Heritage in the United States«, in: Willamette Journal of International Law and Dispute Resolution 14.2 (2006), S. 175–225 und Riding In, James/Seciwa, Cal/Harjo, Suzan Shown/Echo-Hawk, Walter: »Protecting Native American Human Remains, Burial Grounds, and Sacred Places: Panel Discussion«, in: Wicazo Sa Review 19.2 (2004), S. 169–183. Für eine Diskussion unter diesem Aspekt siehe Sarkowsky, Katja: »When You Hold Captive the Dead, You Enslave the Living: Die Toten in indigenen Literaturen Nordamerikas und Beth Piatotes *Antíkoni*«, in: Marcus Llanque/Katja Sarkowsky (Hg.), Die Politik der Toten. Figuren und Funktionen der Toten in Literatur und Politischer Theorie, Bielefeld: transcript 2023, S. 165–187.

³⁷ B. Piatote: »Antíkoni«, S. 144.

³⁸ Ebd., S. 167.

³⁹ Ebd., S. 170.

Belange der Community einsetzen zu können, muss er in seiner Position allerdings Kompromisse machen. Damit ist seine Begründung nicht nur eine allgemein politische, sondern konkret eine der politischen Opportunität angesichts offensichtlicher Machtasymmetrien.

Dem steht auf der anderen Seite Antíkonis Rekurs auf einen kosmologischen Zeit- und Begründungskontext gegenüber, innerhalb dessen Verpflichtungen gegenüber den Toten unabhängig von politischen Erwägungen gelten. In gewisser Hinsicht verbindet Piatote so ihre *Antíkoni* argumentativ deutlicher mit der sophokleischen *Antigone* als dies andere zeitgenössische Bearbeitungen tun, die nachdrücklicher an eine säkularisierte Naturrechtstradition anknüpfen, und sie verweist dabei zumindest implizit auf die Kollision nicht so sehr von Naturrecht und positivem Gesetz, sondern von indigenen und anglo-amerikanischen Rechtstraditionen.⁴⁰ Gleichzeitig stehen sich aber auch ihre *Antíkoni* und ihr Kreon nicht in der gleichen Weise unversöhnlich gegenüber: Beide sind sich der gesellschaftlich marginalisierten Position indigener Menschen und Kulturen nur zu bewusst; was sie trennt – und die Basis ihrer jeweiligen Handlungsbegründungen darstellt – ist die Meinung, wie damit umzugehen sei. Gegen Kreons Bemühen um Anerkennung durch die Mehrheitsgesellschaft setzt *Antíkoni* auf transgenerationale Kontinuität, die als Bezugspunkt nicht die angloamerikanische Gesellschaft, sondern die eigene kulturelle Gruppe in den Mittelpunkt stellt. Bei Piatote sind also trotz der unterschiedlichen Basierung – ewiges Gesetz einerseits und politische Pragmatik andererseits – sowohl für *Antíkoni* als auch für Kreon die Handlungsbegründungen auf die Frage indiger kollektiver Zukunftsfähigkeit gerichtet.

In dem dritten Beispiel, Sophie Deraspes filmischer Verarbeitung, spielen Kollektive durchaus auch eine Rolle, deren Konstitution und Bedeutung sind aber anders gelagert. In dieser Umsetzung geht es letztlich um eine Gegenüberstellung von Rechtsstaatlichkeit und individueller Ethik als Bezugsrahmen für die Handlungsbegründungen der jeweiligen Figuren. Antigones Gesetzesbruch ist die Befreiung ihres Bruders aus dem Gefängnis und der Versuch, ihn vor der Abschiebung zu bewahren; es ist der Zusammenhalt der verbleibenden Familie, um den es ihr geht, und dafür setzt sie ihre Zukunft aufs Spiel, und zwar folgenschwerer als ihr bewusst ist. Selbst als sie dies begreift und auch angesichts der Schwäche ihres Bruders, der

40 Diese Kollision unterschiedlicher Rechtssysteme und -verständnisse spielt in indigenen Kontexten, einschließlich indigenen Literaturen, eine oft prominente Rolle. So schreiben z.B. Gregory Ablavsky, Sarah Deer und Justin Richland: »indigenous law lacks the sharp divide between ›law‹ and other methods of ensuring the proper order of society characteristic of Western jurisprudence. Indigenous law draws from multiple sources, is adjudicated in diverse fora, and has continued to grow and develop, including through the encounter with Western models of adversarial legalism« (Ablavsky, Gregory/Deer, Sarah/Richland, Justin: »Indigenous Law«, in Simon Stern/Maksymilian del Mar/Bernadette Meyler [Hg.], *The Oxford Handbook of Law and Humanities*, Oxford: Oxford UP 2020, S. 516–530, hier: S. 518).

nach seiner Flucht wegen eines leichtsinnigen Kneipenbesuchs wieder gefasst wird, bleibt sie dennoch bei ihrer Begründung, dass dieses Ziel den Gesetzesbruch rechtfertige – auch wenn es bedeutet, dass sie ebenfalls abgeschoben wird. Dem gegenüber stehen die Repräsentationsfiguren des Rechtsstaats. Deraspe löst die Kreon-Figur in einer Vielzahl von Akteurinnen und Akteure auf, neben dem wohlwollenden Politiker (und Vater von Antigones Freund Hémon) sind dies vor allem die Staatsanwältin und die Richterin. Kreon wird hier also – wie im Übrigen auch die *Leader*-Figur bei Jane Montgomery Griffiths! – vorwiegend als weiblich umgesetzt, eine Entscheidung, die die Konfliktlinie von Frau und Mann aus der sophokleischen *Antigone* erheblich verändert. Die Kreoninnen Montreals sind nicht ohne Empathie, vertreten aber ein Gesetz, dass für alle gleichermaßen gilt. Das muss freilich nicht für alle dasselbe bedeuten, denn entgegen der Fiktion der Gleichheit beruht die demokratische Gesellschaft auf einer Vielzahl von Ungleichheiten, die von den Menschen selbst nicht ohne weiteres überwunden werden können. Was formal gesehen auf alle gleich zutrifft, kann im Ergebnis für verschiedene Personen sehr unterschiedliche Folgen haben.

Wichtig für die Sympathieführung des Films ist dabei nicht nur, dass Antigone als vorbildliche, sympathische junge Frau und liebe- und verantwortungsvolle Schwester eingeführt, also explizit zur psychologischen Identifikation im Kontext eines Familiendramas eingeladen wird,⁴¹ sondern auch, dass der Rechtsstaat, gegen den sie im Verlauf des Films rebelliert, als zwar verfahrenskorrekt, aber institutionell voreingenommen gezeichnet wird; so erfährt das Publikum beispielsweise nicht, ob der Polizist, der Antigones Bruder Étéocle erschossen hat, sich dafür in irgendeiner Form verantworten muss. Etwas unklar bleibt, welche Rolle dies für die Motivation der Protagonistin spielt, ob sie also ihren Bruder befreit, weil sie das Funktionieren oder gerade das Nicht-Funktionieren des Rechtsstaats annimmt. In ihrer Rebellion beruft sie sich jedenfalls nicht auf Menschenrechte oder sonstige Ausformungen der ewigen Normen, die diesem Gesetz gegenübergestellt werden könnten, sondern auf ihre individuelle Ethik, die auch als Kritik der Gleichheitsfiktion auf der Ebene des Films fungiert: »Ma cœur me dit« ist ihre Sentenz vor Gericht, mit der sie erklärt, sie müsse ihrem Bruder helfen, auch wenn dies bedeute, das Gesetz zu brechen und ihre eigenen Aussichten auf die kanadische Staatsbürgerschaft – deren Wert sie in einem dramatischen Gefühlsausbruch grundsätzlich in Frage stellt – damit zu verwirken.⁴² Dies ist eine eigene Ausprägung der »Autonomie«, die Antigone vom Chor bei Sophokles bescheinigt wird.

41 Wald, Christina: »Migrant Deaths and European Revenants in Thomas Köck's *antigone. a requiem* (2019): Sophocles' Tragedy Recomposed and Decomposed«, in: *Modern Drama* 65.4 (2022), S. 547–570, hier: S. 551.

42 *Antigone* (CAN 2019, R: Sophie Deraspe).

Dies sind nur drei Beispiele, die die Gegenüberstellung von Naturrecht und menschengemachtem Gesetz in modifizierter Form in die Gegenwart übertragen. Jedes dieser Beispiele muss in seinem spezifischen Kontext gelesen werden und aus den politischen und kulturellen Diskursen heraus, zu denen es sich in Bezug setzt: Köcks postkoloniale »Rekomposition« als eine Auseinandersetzung mit der europäischen Migrationspolitik, Piatotes Verarbeitung des Stoffes mit Blick auf die Debatte um die Rückführung indigener Gebeine in den USA und Deraspes filmische Inszenierung der *Antigone* im Rahmen kanadischer bzw. Quebecer Einwanderungs- und Interkulturalitätspolitik. So unterschiedlich diese Beispiele und damit ihre Handlungsbegründungen auch sind, so implizieren sie doch letztlich eine Frage, für die die *Antigone* in der theoretischen Diskussion herangezogen wurde: die Frage nach Ursprung und Funktion von Recht und Gesetz.

Antigone und die Natur des Rechts

Wieviel an Vorverständnis von Recht, das nicht eigens expliziert wird, fließt in Naturrechtskonzeptionen ein? Wird mit der Frage nach dem Naturrecht nicht letztlich der dem Naturrecht wie dem positiven Recht zugrunde liegende Rechtsbegriff selbst thematisiert, seine Gründe, seine Ursprünge? Auch hier spielt die *Antigone* eine Rolle: Costas Douzinas versucht in der heutigen Rechtstheorie den Grund des Rechts zu erfassen und folgt dabei den Spuren der Psychoanalyse Lacans und dessen *Antigone*-Auslegung. Douzinas meint, in Antigones Verhalten bei der Legitimation ihres Handelns primordiale Antriebe zu erkennen, die sich rationalen Gründen entziehen, weil sie diesen vorausgehen; sie sind für Douzinas damit zugleich der Ursprung aller Normen. Solche Überlegungen führen zu der womöglich intensivsten Herausforderung des Naturrechtsdenkens der Gegenwart. Schon 1994 kam Douzinas (zusammen mit Ronnie Warrington) zu dem Schluss, wonach Antigone für die »primordial forces untamed by the power of logos« stehe,⁴³ wohingegen Kreon die rationale Seite der Gesellschaft verkörpere. Der Gerechtigkeitsmaßstab, dem Antigone mental gehorche, weniger ihm verstandesmäßig folge, wird hier beschrieben als »a chthonic, infernal law, the lowest of all the underground laws«, das vom Chor als »Schicksal« angesprochen wird (Vers 951).⁴⁴ Douzinas hat diesen Ansatz dann weiter verfolgt und sowohl *Antigone*⁴⁵ wie auch die Tradition des Naturrechts im Lichte der Deutung Lacans benutzt, um der Rechtstheorie eine neue Richtung zu geben:

43 Douzinas, Costas/Warrington, Ronnie: *Justice Miscarried. Ethics and Aesthetics in Law*, New York/London: Harvester Wheatsheaf 1994, S. 61.

44 Ebd., S. 68.

45 Vgl. Douzinas, Costas: »Law's Birth and Antigone's Death. On Ontological and Psychoanalytical Ethics«, in: *Cardozo Law Review* 16.3 (1995), S. 1325–1362.

Der Ursprung des Rechts und aller Normen ist aus dieser Sicht kein rationales Begründungsproblem; er hat auch nichts mit politischen Konstellationen der Machtverteilung zu tun, sondern vielmehr mit der animalischen Natur des Menschen.⁴⁶ Die allgemeinen Überlegungen Lacans und seine Konsequenzen für die Vorstellung des Rechts laufen darauf hinaus, dass der sexuelle Ursprung des eigentlich unstillbaren Begehrens eine Kompensation im Begehr von Objekten suche. Diese Kompensation kann das Begehr nicht beenden, weshalb Menschen versuchen, mit Hilfe des Gesellschaftsvertrages ein Gleichgewicht in dessen Konsequenzen zu finden, um die potentiell tödlichen Folgen zu vermeiden. Das Tragische setzt in dieser Lesart also nicht erst beim Aufeinanderprallen konfligierender Normen ein, sondern bereits bei dem Ursprung der Rechtssetzung, der nicht in einer rationalen Lösung von sachlichen Problemen besteht, sondern eine Umgangsform mit dem unstillbaren Bestreben darstellt.⁴⁷

So spekulativ diese Überlegungen anmuten mögen, so darf nicht übersehen werden, dass die letzten Gründe der Rechtsbindung und der Selbstermächtigung zur Rechtssetzung keineswegs geklärt sind. Man denke etwa an Christoph Menkes *Kritik der Rechte* von 2015, wo er dem Gedanken des Rechts unabhängig von einer liberalen Auslegungstradition auf den Grund zu gehen versucht.⁴⁸ Erstaunlich ist hier nur, dass Menke sich hier nicht mehr mit Hegel im Allgemeinen und der sophokleischen *Antigone* im Besonderen auseinandersetzt, hatte er sich doch 1998 ausführlich mit beidem beschäftigt, wenngleich er seinerzeit die *Antigone* nicht als Naturrechtsthema begriffen hatte, sondern in seiner »anderen Lektüre« der *Antigone* dort den Prozess zur Ausbildung von Individualisierung angelegt sah.⁴⁹

Nicht nur ist die Frage nach dem Ursprung des Rechts noch lange nicht geklärt: Douzinias' Rückgriff auf Lacan als psychoanalytischen Theoretiker ist dabei auch nicht ohne Vorläufer. Schon der wohl bedeutendste Rechtstheoretiker des 20. Jahrhunderts, Hans Kelsen, suchte in diesen und anderen Fragen den Dialog mit der Psychoanalyse.⁵⁰ Das bedeutete im Wien der 1920er Jahre wenig überraschend

46 Vgl. Douzinas, Costas: *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Oxford: Hart Publishing 2002.

47 Für die lacansche Rechtstheorie und ihre Kritik vgl. Schulte, Martin: *Das Gesetz des Unbewussten im Rechtsdiskurs. Grundlinien einer psychoanalytischen Rechtstheorie nach Freud und Lacan*, Berlin: Duncker & Humblot 2010 und Schäfers, Dominik: »Die unbewusste Dimension der Rechtsdiskurse. Ein Beitrag zur psychoanalytischen Rechtstheorie«, in: Juridikum (2018), S. 244–256.

48 Vgl. Menke, Christoph: *Kritik der Rechte*, Berlin: Suhrkamp 2015.

49 Menke, Christoph: *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 156–175.

50 So etwa in der umfangreichen Abhandlung, in der sich Kelsen mit Freuds Theorie der Masse auseinandersetzt (Kelsen, Hans: »Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie – mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse«, in: *Imago* 8 [1922], S. 97–141).

die Auseinandersetzung mit Sigmund Freud, dessen *Ödipus*-Rezeption bekanntlich einen wichtigen Konnex zwischen moderner Theorie und antikem Mythos herzustellen vermochte. Mit Hilfe der sophokleischen *Antigone* will Douzinas diesen Blick erweitern und die – über die Kulturen hinweg beobachtbare – Neigung des Menschen berücksichtigen, ›Recht‹ zu setzen, sich auf ›Recht‹ zu berufen, auch wenn dessen konkrete Ausformung sehr unterschiedlich ausfällt.

Die von Douzinas vorgenommene Verwurzelung des Rechts in menschlicher Trieb- und Gewaltnatur und ihre Exemplifizierung am Beispiel von *Antigone* stieß wenig überraschend auf scharfe Kritik von Seiten der Rechtstheorie.⁵¹ Aber auch Teile der feministischen Theorie betrachten die Versuche einer Grundlegung des Rechts, wie sie Douzinas und andere vornehmen und sich dabei auf Lacan stützen, mit großer Skepsis, verbirgt sich doch allzu leicht unter dem universalisierenden Label der ›Natur‹ als Basis des Rechts die Tendenz zur Entdifferenzierung, und nicht zuletzt reproduziert Douzinas hier auch die bei Lacan angelegte und vielkritisierte Gleichsetzung der Frau mit dem Trieb und des Mannes mit der Vernunft. Man kann Douzinas somit vorwerfen, dass er das von ihm erörterte vor-politische Potential des Naturrechts bzw. der natürlichen Gerechtigkeit nicht abschließend erörtert und dieses vielmehr auch mit einem systematischeren Blick auf Gender analysiert werden sollte. Daher ist in diesem Zusammenhang auch dazu aufgerufen worden, den Textbestand des Naturrechts im Allgemeinen wie der Menschenrechtsidee im Besonderen zu erweitern, beispielsweise um die Beiträge von Olympe de Gouges.⁵² De Gouges hatte in der Zeit der Französischen Revolution eine eigenständige *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* veröffentlicht und damit die Verbindung von Geschlecht und Recht expliziert. Wenn das Recht auf die Natur der Rechtsträger bezogen ist, dann kann es seinen Inhalt ändern, wenn der Personenkreis der Rechtsträger verändert wird. Die Frage wäre also, ob die Menschenrechte nicht in anderer Gestalt formuliert werden müssen, sobald man nicht von vornherein nur Männer als Subjekte vor Augen hat; ein Aspekt, den feministische Theoretikerinnen durchaus thematisiert haben.⁵³ Diese konkrete Frage ist bisher zwar nur indirekt anhand der *Antigone* erörtert worden, sie verbindet sich aber unmittelbar mit den sehr wohl thematisierten Fragen von intersektional orientierten Analysen der Gleichgültigkeit des Rechts, die in den modernen Bearbeitungen vorgenommen werden und vor allem mit der Frage nach den Machtasymmetrien, die die Linien des Antagonistischen Konflikts prägen und damit auch die Entstehung und

⁵¹ Vgl. Morss, John R.: »Saving Human Rights From Its Friends. A Critique of the Imaginary Justice of Costas Douzinas«, in: Melbourne University Law Review 27 (2003), S. 889–904.

⁵² Vgl. Beattie, Tina: »Justice Enacted Not These Human Laws« (*Antigone*). Religion, Natural Law and Women's Rights, in: Religion and Human Rights 3 (2008), S. 249–267.

⁵³ Siehe z.B. Peters, Julie/Wolper, Andrea (Hg.): Women's Rights, Human Rights. International Feminist Perspectives, New York/London: Routledge 1995.

Gültigkeit des Gesetzes sowie die Kollision unterschiedlicher Rechtsverständnisse rahmen. Dabei öffnet sich mit Blick auf die hier diskutierten Verarbeitungen der *Antigone* eine Bandbreite an Überlegungen zum Ursprung des »Gesetzes«: Greift bei Köck Kreon auf ein eher hobbesianisches Verständnis des Gesetzes als Verhinderung menschlicher Gewalt zurück (nicht sehend, dass sein Beharren auf dem selbstverordneten Gesetz auch eine Form von Gewalt darstellt), so beruft sich Köcks Antigone gar nicht auf ein alternatives Rechtsverständnis: Ihre Entgegnung ist die historische Verantwortung. Individualistischer inszeniert wird der Gegenpol zum »Gesetz« bei Deraspe; die individuelle Ethik bedarf keiner weiteren Begründung, das Gesetz steht ihr als anonymer Regelungsapparat gegenüber. Bei Piatote ist dieses Verhältnis gegenläufig gelagert: Das Gesetz, auf das sich Kreon beruft, sieht auch er als schwach und vor allem pragmatisch zu berücksichtigen an; das »Eternal Law« hingegen, das Antíkoni als Handlungsbegründung aufruft, ist aller menschlichen Gesetzgebung vorgängig und bezieht sich nicht nur auf den Umgang mit den Toten, sondern sieht diese in eine größere kosmologische Ordnung eingebunden.

Menschliches Recht und demokratisches Gesetz: Kreon

Wird also Antigone als Vertreterin eines dem menschlichen Gesetz vorgängigen Rechts gelesen, das die Frage nach dem Ursprung und der Letztbegründung von Recht und Gesetz aufwirft, so ist Kreon die Verkörperung des Gegenpols hierzu, der menschlichen Setzung von Recht. In den heutigen *Antigone*-Verarbeitungen ist dieses von Menschen gesetzte Recht normativ besonders dadurch belastet, dass die Kreon-Figur eine eigene, als tyrannisch konnotierte Rezeptions- und Darstellungsgeschichte hat; ist er als Tyrann gezeichnet, dann erhält seine Willkür nur äußerlich einen verbindlichen Rechtscharakter, selbst wenn sie als Gesetz verkündet wird. Wenn nun in den Neubearbeitungen an die Stelle des Tyrannen die Demokratie und ihre Repräsentanten treten, die sich dann zwar für einige Personen und Personengruppen als tyrannisch erweisen können, die aber nicht der demokratischen Legitimation entbehren, dann verschiebt sich die Eindeutigkeit der Gegenüberstellung. Das wird dort deutlich, wo die Kreon-Figur als Stellvertreter des demokratischen Staates und des Rechtsstaates fungiert – als Innenminister wie bei Shamsie, als Polizist wie bei Głowacki, oder als Staatsanwältin oder Richterin wie bei Deraspe – und dadurch eine demokratisch legitimierte Autorität ausübt. Das mindert nicht zwangsläufig die in der Verarbeitung präsentierte Kritik oder evoziert auch keine Sympathieverschiebung von Antigone auf Kreon; es verkompliziert aber die Aushandlung der Handlungslegitimation. Die Machtäusübung Kreons, sofern sie in demokratische Kontexte gestellt wird, ist nicht von vorneherein illegitim; daher stellt sich umgekehrt die Frage, auf welche Art von Legitimation sich Antigones Herausforderung der politischen Ordnung stützen kann, die der

demokratischen Legitimität ebenbürtig wäre – aber genau hier setzt dann die Kritik an demokratischer Staatlichkeit und ihre Rechtfertigung an.

Damit verschieben sich auch die Achsen, wie das Verhältnis zwischen Antigone und Kreon und ihren jeweiligen Handlungslegitimationen mit Blick auf das fünfte vorchristliche Jahrhundert gedeutet wurde. Wenn nicht die ewigen Normen maßgeblich sind, die den menschlichen Setzungen von Tyrannen jederzeit hinsichtlich ihrer legitimierenden Kraft überlegen sind, sondern es vor allem um das demokratische Gesetz geht, seine Möglichkeit, seine Bedingungen, aber auch seine Grenzen, dann erscheint Antigones und Kreons Handeln hier nämlich potentiell in einem neuen Licht: Ist sie das Sprachrohr der jungen athenischen Demokratie in Überwindung der monarchischen Regierungsweise, für die Theben stand? Oder ist es umgekehrt Kreon, der das demokratische Gesetze repräsentiert und es gegen aristokratische Gewohnheiten zur Geltung bringt? Die *Antigone* im Lichte der demokratischen Ideologie ihrer Zeit zu begreifen löst das Stück aus dem Bann eines ehrwürdigen Umgangs mit dem Inbegriff zeitloser Klassizität und stellt es in eine zeitgenössische politische Debatte, zu dem es einen Beitrag liefert: Inspiriert von der athenischen Demokratie, auf sie anspielend, für ein demokratisches Publikum geschrieben und darauf angelegt, in diesen Diskurs zu intervenieren. Am Mythos aus heroisch-monarchischer Vergangenheit wird so eine Stellungnahme in einer zeitgenössischen Diskussion, inspiriert vielleicht von sogar tagespolitischen Ereignissen.

Wie eingangs bereits aufgezeigt übernehmen die gegenwärtigen Verarbeitungen der *Antigone* und ihre Gegenüberstellung unterschiedlicher Handlungslegitimationen die Aufgabe, die demokratische rechtsstaatliche Ordnung mit ihrer Gleichbehandlung aller Personen vor dem Gesetz auf ihre Grenzen und unreflektierten Vorausnahmen hin zu befragen und zu kritisieren. Wie diese unterschiedlichen Diskussionen und Beispiele zeigen, kann die sophokleische *Antigone* damit vielleicht nicht als ein Schlüsseltext der Demokratie, sehr wohl aber als ein Schlüsseltext zur Selbstkritik der Demokratie gelesen werden.

Mit der Asymmetrie von ewigen Normen und menschlichem Gesetz ist ein zentrales Problem der heutigen Demokratie angesprochen. In eine normative Hierarchie gestellt scheinen die ewigen Normen immer höher zu stehen als das von Menschen gemachte und daher von ihm auch veränderbare – und missbrauchsanfällige – Gesetz. Aber der Verweis auf vorpolitischer Normen wird am Ende doch auch wieder von Menschen erhoben, die sich auf diese Weise gegen die Gesetzesherrschaft von Personengruppen stemmen. Es ist zweifelhaft, wie das Gesetz als höchster Ausdruck der kollektiven Selbstbestimmung einer demokratischen Gesellschaft gedacht sein kann, wenn diese doch aus unterschiedlichen Personengruppen besteht, die mitunter sehr unterschiedliche Rechtsvorstellungen haben. Das sicherlich offensichtlichste in diesem Kapitel diskutierte Beispiel für eine solche Kollision von gruppenbasierten Rechtsvorstellungen ist Piatotes *Antíkoni* und die dargestellte (machtasymmetrische) Inkongruenz indigener und angloamerikanischer Rechts-

vorstellungen – und vor allem deren Begründungen. Die demokratische Gesetzgebung kann für sich reklamieren, nach modernen Maßstäben legitim zu sein, nämlich auf der Basis transparenter und rechtsstaatlich gesicherter Verfahren und auf der Grundlage der (zumindest nominellen) Stimmengleichheit der Wahlbevölkerung; dies ist ein Aspekt, der in allen Verarbeitungen vielleicht nicht immer explizit zum Tragen kommt, aber im Hintergrund doch stets als Frage steht. Im Mittelpunkt der Verarbeitungen steht die Auffassung, dass eine demokratische Legitimität nicht bedeutet, dass das legislative Resultat dieser Verfahren für alle gleichmäßig ›gut‹ ist oder auch nur verhindern kann, bestimmte Rechts- und Gerechtigkeitsvorstellungen zu verletzen. Ist damit die Berufung auf ewige Normen potentiell Ausdruck eines anti-demokratischen Konservatismus oder werden hier der demokratischen Gesetzgebung Grenzen gezogen, damit sie nicht selbst zur Willkürherrschaft wird? Willkürherrschaft meint nun nicht mehr alleine die Herrschaft einer Einzelperson, sondern einer Mehrheit, welche machtvoll den Einzelnen gegenübertritt, wie beispielsweise soziale, ethnische oder religiöse Minderheiten und nicht zuletzt auch marginalisierte Personengruppen, die noch nicht einmal bei der Differenzierung nach demokratischer Mehrheit und Minderheit zählen. Die demokratische Legitimität des Gesetzes verhindert nicht, dass auch in der Demokratie Herrschaft ausgeübt wird, auch wenn die heutigen Formen der Herrschaft nicht mehr nur auf politische Machtverhältnisse beschränkt sind, sondern auch subtilere, soziale Machtverhältnisse umfassen. Diese Machtverhältnisse sind das Thema der folgenden drei Kapitel.

