

FVF  
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG  
Jahrbuch 2011

Wissenskulturen  
des Vormärz

AISTHESIS VERLAG

AV

Kuratorium:

Olaf Briese (Berlin), Erika Brokmann (Detmold), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Claude Conter (Luxemburg), Norbert Otto Eke (Paderborn), Jürgen Fohrmann (Bonn), Gustav Frank (München) Martin Friedrich (Berlin), Bernd Füllner (Düsseldorf), Detlev Kopp (Bielefeld), Rainer Kolk (Bonn), Hans-Martin Kruckis (Bielefeld), Christian Liedtke (Düsseldorf), Harro Müller (New York), Maria Porrmann (Köln), Rainer Rosenberg (Berlin), Peter Stein (Lüneburg), Florian Vaßen (Hannover), Michael Vogt (Bielefeld), Fritz Wahrenburg (Paderborn), Renate Werner (Münster)

FVF  
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2011  
17. Jahrgang

# Wissenskulturen des Vormärz

herausgegeben von  
Gustav Frank und Madleen Podewski

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: [www.vormaerz.de](http://www.vormaerz.de)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1 mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt. Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2012  
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld  
Satz: Germano Wallmann, [www.geisterwort.de](http://www.geisterwort.de)  
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg  
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-89528-924-8  
[www.aisthesis.de](http://www.aisthesis.de)

Chenxi Tang (Berkeley)

## Die Tragödie der Zivilisation

### Völkerrecht und Ästhetik des Tragischen im 19. Jahrhundert

#### 1. Völkerrecht, Theater, Völkerkunde: eine Konstellation des 19. Jahrhunderts

In den Jahrzehnten zwischen dem Wiener Kongress 1815 und der Mitte des 19. Jahrhunderts etablierte sich eine neue Staatenordnung auf dem europäischen Kontinent, wie es die Kongress-Akte vorgesehen hatte. Gleichzeitig bildete sich in der Jurisprudenz ein neues Paradigma des Völkerrechts heraus. Es hieß das ‚Völkerrecht der zivilisierten Staaten‘. Die Entstehung der historischen Rechtsschule und des Rechtspositivismus im frühen 19. Jahrhundert entzog dem umkämpften Völkerrecht seine naturrechtliche Begründung. Auf der Suche nach einem neuen Begründungszusammenhang nahm das Völkerrecht einen Begriff auf, der im späten 18. Jahrhundert entstanden war, und dessen Bedeutung sich zur Zeit des Wiener Kongresses stabilisiert hatte. Es handelte sich um den Begriff der Zivilisation. Mithilfe dieses Begriffs wurde eine überstaatliche Gemeinschaft postuliert, nämlich die sogenannte Gemeinschaft zivilisierter Staaten, die die Legalität zwischenstaatlichen Verkehrs gewährleistet, ohne ein internationaler Staat oder gar Weltstaat zu sein. Das Völkerrecht des 19. Jahrhunderts war somit im Wesentlichen ein Völkerrecht der zivilisierten Staaten.

‚Zivilisation‘ aber ist ein diskriminierender Begriff, zu dessen Bedeutungsgehalt die Definition und der Ausschluss seines Gegenteils, nämlich des Unzivilisierten, des Barbarischen, gehören. Das Postulat einer Gemeinschaft zivilisierter Staaten schließt diejenigen Staaten und Völker aus, die als unzivilisiert, als barbarisch definiert werden. Im Völkerrecht der zivilisierten Staaten wird den Völkern, die als unzivilisiert gelten, kein eigenes Recht zuerkannt. Dementsprechend wird der Verkehr mit diesen Völkern entweder völlig außerhalb des Rechts verlegt oder den Rechtsnormen unterworfen, die durch die Zivilisierten diktiert werden. Im 19. Jahrhundert wurde die Gemeinschaft zivilisierter Staaten gemeinhin mit Europa identifiziert, so dass das Völkerrecht grundsätzlich ein europäisches Völkerrecht darstellte, das den Verkehr der europäischen Staaten miteinander rechtlich regelte, aber

die außereuropäische Welt entrechtete und zu bloßen Objekten der Rechtsanwendung degradierte.

Während das Völkerrecht zivilisierter Staaten die Völker außerhalb Europas als Barbaren entrechtete und sie dadurch symbolisch wie physisch auch dem Untergang preiszugeben bereit war, kehrte diese weltumfassende Begegnung zwischen den Zivilisierten und den Barbaren innerhalb Europas wieder, und zwar auf der Bühne. Der Untergang barbarischer Völker wurde zum ästhetisch sublimierten Spektakel. Den Anfang machte Franz Grillparzers noch am antiken Mythos angelehnte Trauerspiel-Trilogie *Das goldene Vließ* (1822). In den folgenden Jahrzehnten wurde die Begegnung zwischen den Zivilisierten und Barbaren mit immer neuen Variationen in Szene gesetzt, und zwar besonders auf der Opernbühne. Mit einem immer spektakuläreren Aufgebot an theatralischen Mitteln trug die Inszenierung dieser Begegnung wesentlich zur *Grand Opéra* als Leitgattung des europäischen Theaters im 19. Jahrhundert bei. In einer Reihe von Glanzstücken der *Grand Opéra*, die von Hector Berlioz' *Les Troyens* (1856-58) und Giacomo Meyerbeers *L'Africaine* (1865) bis zu Giuseppe Verdis *Aida* (1871) reicht, treffen Königinnen und Prinzessinnen barbarischer Völker auf Männer aus zivilisierten Nationen, verlieben sich in sie, nur um die Unmöglichkeit ihrer Liebe einzusehen und sich daraufhin dem Tode hinzugeben. Das schwere Leid der vom Völkerrecht zivilisierter Staaten entrechteten Völker erhielt einen ästhetischen Glanz, und ihr Untergang wurde zum schönen Tod auf tragischer Bühne. Durch die kathartische Wirkung des Tragischen wurde die Gewalt, die das Völkerrecht zivilisierter Staaten ausübte, symbolisch gebannt.

Wenn die Barbaren von ihrem tragischen Bühnentod wieder auferstehen, werden sie verklärt – zur Kultur. Die Reinkarnation des Barbarischen als Kultur erfolgte durch einen Diskurs, der sich Ethnologie oder Völkerkunde nannte. Das erklärte Ziel der Ethnologie, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Wissenschaft etablierte, war es, die durch die Gewalt der zivilisierten Staaten bedrohten Völker vor dem endgültigen Aussterben zu bewahren. Und zwar dadurch, dass ihre zum Teil schon zerrütteten Lebensweisen dokumentiert, archiviert und musealisiert wurden. Die durch diese symbolischen Praktiken wiederbelebten Völker galten nun als Repräsentanten der menschlichen Kultur, einschließlich solcher Völker, die als Naturvölker bezeichnet wurden, auch wenn die von ihnen repräsentierten Kulturen niedriger eingestuft wurden als die europäischen. Sämtliche über sie gesammelten Daten fungierten nun als Zeugnisse der

Kultur. Eine theoriegeleitete Analyse dieser Kulturzeugnisse sollte Beweise dafür liefern, dass die Menschheit eine Einheit bildete. Somit wurde eine alle Völker umfassende Weltordnung am Leitfaden der Kultur konstruiert, die jener völkerrechtlichen Weltordnung gegenüberstand, die auf dem Ausschluss fast aller Völker im außereuropäischen Raum basierte. Im 19. Jahrhundert wurde das Völkerrecht also von der Völkerkunde begleitet und komplementiert.

Die Entstehung des Völkerrechts zivilisierter Staaten nach dem Wiener Kongress leitete eine neue Figuration der Weltordnung ein. Dieser Vorgang brachte ein Wechselspiel mehrerer Wissens- und Repräsentationsformen, nämlich Jurisprudenz, Theater und Ethnologie, in Gang. Im Folgenden werden diese miteinander verschränkten Wissens- und Repräsentationsformen näher untersucht.

## 2. Die Entstehung des Völkerrechts zivilisierter Staaten

### 2.1. Transformationen des Völkerrechts um 1800

Das Völkerrecht zivilisierter Staaten erwuchs aus der Überwindung des modernen Naturrechts, das bis zum frühen 19. Jahrhundert den Anspruch erhob, rechtliche Beziehungen zwischen souveränen Staaten zu begründen. Das von Thomas Hobbes (1588-1679) initiierte moderne Naturrecht postuliert einen fiktiven Naturzustand, in dem natürliche, d.h. von der Vernunft unmittelbar einzusehende oder logisch zu deduzierende Gesetze herrschen. Allerdings lassen sich die Gesetze der Natur mangels jeglicher Autorität nicht durchsetzen. Eine Autorität wird erst dann erschaffen, wenn Individuen durch den ursprünglichen Herrschaftsvertrag einen kollektiven Staatskörper konstituieren. Damit verlassen sie auch den Naturzustand und unterwerfen sich der durch den souveränen Willen des Staates gesetzten und durchgesetzten Rechtsordnung. Der derart konstituierte souveräne Staat aber steht fortan anderen Staaten im Naturzustand gegenüber. Das Völkerrecht als Recht zwischenstaatlicher Beziehungen unterliegt dementsprechend den Gesetzen der Natur. Hobbes schließt *The Elements of Law, Natural and Politic* (1650) mit einer lapidaren Feststellung ab: „As for the law of nations, it is the same with the law of nature. For that which is the law of nature between man and man, before the constitution of commonwealth, is the law of nations between sovereign and sovereign,



after.“<sup>1</sup> Die aus der naturrechtlichen Staatskonstruktion notwendig folgende Gleichsetzung von Völkerrecht und Naturrecht hat zwei mögliche Konsequenzen. Wird die positive Rechtsordnung des Staates als Maßstab gesetzt, so muss man die Existenz einer völkerrechtlichen Ordnung ableugnen, gibt es im zwischenstaatlichen Raum, der ja nichts anderes als der Naturzustand ist, doch weder eine gesetzgebende noch rechtsprechende Autorität. Hobbes selbst gehört zu den Leugnern des Völkerrechts. Oder man insistiert auf der Verbindlichkeit der Gesetze der Natur und damit auch auf der Existenz einer völkerrechtlichen Ordnung, wie es Samuel Pufendorf (1632-1694) tat. Allerdings müssen sich solche Verfechter des Völkerrechts mit der Tatsache auseinandersetzen, dass die der Staatsräson verschriebenen Souveräne nicht immer Gesetze der Natur beachten – wenn überhaupt Einigkeit darüber herrscht, was Gesetze der Natur eigentlich sind –, und dass auch die eklatante Verletzung der Gesetze der Natur mangels einer souveränen Staaten übergeordneten Autorität nicht geahndet werden kann.

Das naturrechtliche Paradigma des Völkerrechts geriet um die Mitte des 18. Jahrhunderts unter Druck. Es musste sich zwei ernsthaften Herausforderungen stellen: dem Aufkommen eines positiven europäischen Völkerrechts und dem historischen Bewusstsein. Der wichtigste Vertreter des positiven europäischen Völkerrechts war Johann Jakob Moser.<sup>2</sup> Mosers Völkerrecht ist „lediglich und gantz allein auf das gegründet, was wirklich geschehen ist und zu geschehen pflegt, es mag nun nach denen Göttlichen geschribenen und natürlichen auch menschlichen Rechten recht oder unrecht seyn“. Er sei kein wertender Rechtslehrer, sondern vielmehr ein Beschreiber dessen, „wie die Europäischen *Souverainen* und Nationen miteinander umgehen und eben deßwegen, weil es unter ihnen so hergebracht ist, es für Recht

- 
- 1 Thomas Hobbes. *The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico*. Hg. John C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1994. S. 182.
  - 2 Die anderen Vertreter des positiven europäischen Völkerrechts zu Mosers Zeit waren Gabriel Bonnot de Mably (*Le droit public de l'Europe, fondé sur les traités*. Geneva: Compagne des Libraires, 1748) und Pierre Joseph Neyron (*Principes du droit des gens européen conventionnel et coutumier: ou bien précis historique politique et juridique des droits et obligations que les états de l'Europe se sont acquis et imposés par des conventions et des usages reçus, que l'intérêt commun a rendu nécessaires*. Bronswic: Librairie des Orphelins, 1783). Zu Johann Jakob Moser als „Höhepunkt und Abschluss jenes reichspatriotisch gestimmten, staatsrechtlichen Positivismus des 18. Jahrhunderts“, siehe Michael Stolleis. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Bd. 1. München: Beck, 1988, S. 258-267.

halten und angeben.“<sup>3</sup> Die dezidierte Ausrichtung auf das Faktische zieht eine vehemente Polemik gegen Naturrecht nach sich. „Das Naturrecht, wie es in denen Schulen gelehrt wird“, so behauptet Moser, „seye in der großen Welt von keinem großen Nutzen“, und zwar aus vielerlei Gründen:

1. Die allgemeinste Grundsätze seynd selbst unter denen größten Gelehrten noch streitig: Man lese Grotti, Pufendorffs, Barbeyracs, Wolfens, Vattels und Anderer Schrifften: Wie oft widersprechen sie einander! Wer hat nun Recht? [...]
2. Eben darum, weil allgemeine Sätze allgemein seynd; so gehet es damit auch, wie mit allen geschribenen Rechten: Sie seynd eine wächserne Nase, die sich drehen lasset, wie man will. [...]
3. Die besonderste Fälle seynd ohnehin willkürlich und keinem Gesetz der Natur unterworfen. [...] <sup>4</sup>

Das Naturrecht sei also nichts weiter als „Geschwätz“.<sup>5</sup>

Mosers vernichtendes Urteil über Naturrecht birgt Elemente in sich, die sich später als erste Anfänge des Völkerrechts zivilisierter Staaten erweisen sollten. Völkerrechtliche Normen werden nun nicht mehr aus der transzendenten Instanz der Natur oder der Vernunft abgeleitet, sondern auf eine empirische Größe bezogen, die Europa heißt. Sein Anliegen besteht ja darin, die Verhaltensnormen der souveränen Staaten in Europa so zu beschreiben, wie sie sich aus Verträgen und Herkommen tatsächlich herausgebildet haben. Jedoch fehlt ihm noch ein angemessener Begriff von Europa als einer Rechtsgemeinschaft. Er spricht zwar von „Europa, so ferne es einen einigen Staats-Cörper ausmacht“ – so der Titel des ersten Buches seiner *Grund-Sätze des jezt-üblichen Europäischen Völcker-Rechts in Fridens-Zeiten* (1750)<sup>6</sup> –, aber sieht kaum Bedarf, Rechenschaft über die Verfassung dieses Staatskörpers abzulegen. Zuweilen scheint es, als sei „Staats-Cörper“ eine unbedacht hingeworfene Redewendung, denn er hält Europa für nichts mehr als einen

- 
- 3 Johann Jakob Moser. *Grund-Sätze des jezt-üblichen Europäischen Völcker-Rechts in Fridens-Zeiten, auch anderer unter denen Europäischen Souverainen und Nationen zu solcher Zeit fürkommender willkürlicher Handlungen*. Hanau: s.n., 1750. Unpaginiert [Vorrede].
  - 4 Johann Jakob Moser. *Versuch des neuesten europäischen Völkerrechts in Friedens- und Kriegszeiten*. Frankfurt a. M.: Varrentrapp, 1777-1780. Bd. 1. S. 24f.
  - 5 Moser. *Versuch* (wie Anm. 4). S. 26.
  - 6 Moser. *Grund-Sätze* (wie Anm. 3). S. 15.

verworrenen Haufen von souveränen Staaten, die nur lose miteinander verbunden sind:

Die ganz souveraine Europäische Staaten [...] stehen übrigens zwar in keiner völligen und eigentlichen Verbindung mit einander; doch in einer freywilligen mehreren, als alle andere Staaten in denen übrigen Welttheilen. [...] Man kan nicht sagen, daß die Europäischen Staaten alle zusammen eine gemeinschaftliche grosse Republic formirten, welcher Glider gewisse gemeinschaftliche Rechte und Pflichten unter und gegen einander hätten.<sup>7</sup>

Das Fehlen eines adäquaten Begriffs von Europa bedeutet, dass die unter europäischen Staaten geltenden völkerrechtlichen Normen lediglich beschrieben, aber nicht theoretisch verarbeitet und eingeordnet werden. Warum und wie sind diese Normen entstanden? Woher erhalten sie ihre Geltung? Unter welchen Voraussetzungen werden sie interpretiert, angewandt und weiter entwickelt? – Dies sind allesamt Fragen, die Moser nicht interessieren. Er begreift sein positives europäisches Völkerrecht als „eine politische, in eine gewisse Ordnung gebrachte, Reisebeschreibung durch ganz Europam“, und „man solle daraus Europam nur kennen lernen, wie es ist“.<sup>8</sup> Rechtsnormen werden auf ihre Faktizität reduziert.

Etwa zeitgleich zum Aufkommen des positiven europäischen Völkerrechts wurde die Völkerrechtswissenschaft auch von dem historischen Bewusstsein erfasst, das seit dem späten 18. Jahrhundert die menschliche Welt insgesamt in eine zeitliche Perspektive rückte.<sup>9</sup> Dietrich Heinrich Ludwig von Ompteda (1746-1803), der 1785 eine eher traditionelle *historia litteraria* des Völkerrechts versuchte, erkannte zwar immer noch das Recht der Natur als Hauptquelle des Völkerrechts an, sprach aber schon von der „Modification“ des natürlichen Völkerrechts durch die Zeit:

Dieses von Zeit zu Zeit sich immer weiter ausgedehnte Verkehr gesitteter Völker unter einander, welches in demselben Verhältnisse sich vermehrte, in dem

7 Moser. *Versuch* (wie Anm.4). S. 33.

8 Ebd. S. 18 und S. 20.

9 Zur Entstehung des historischen Bewusstseins im späten 18. Jahrhundert, siehe besonders Reinhart Koselleck. „Geschichte, Historie V“. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hg. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett, 1975f. Bd. 2, S. 647-691.

die Cultur der Völker stieg, und diese daher immer mehrere sich wechselseitig mitzutheilende Bedürfnisse und Hülfleistungen nach sich zog, hatte daher vielfältige Modificationen der ursprünglichen Grundsätze des natürlichen Völkerrechts zur Folge.<sup>10</sup>

Der Zeit wird rechtsbildende Kraft zugesprochen, und sie wird mit der „Cultur der Völker“ in Verbindung gebracht. Damit wird die Triangulation von Zeit, Völkerrecht und Kultur (bzw. Zivilisation) angedeutet, die später das Völkerrecht zivilisierter Nationen hervortreiben sollte. Ompteda bezieht „die Cultur der Völker“ noch eindeutig auf die Geschichte der Menschheit, so dass das von ihr hervorgebrachte Recht, nämlich „vielfältige Modificationen der ursprünglichen Grundsätze des natürlichen Völkerrechts“, genauso universale Geltung besitzt wie das natürliche Völkerrecht selbst. Eine Einschränkung der Kultur auf Europa lehnt er ausdrücklich ab, mit dem Hinweis, dass „es jedoch schon seit langer Zeit auch ausser den Grenzen Europens gesittete Völkerschaften [...] gegeben hat.“<sup>11</sup>

Kurz nach Ompteda drohte die historische Betrachtung des Völkerrechts das Naturrecht ganz zu verdrängen. In der ersten Geschichte des Völkerrechts, *An enquiry into the foundation and history of the law of nations in Europe* (1795), stellt der Autor Robert Ward (1765-1846) folgende Beobachtung an: Da völkerrechtliche Normen weder durch Gesetze festgelegt werden, noch sich vor irgendein Tribunal stellen lassen, hängen sie eigentlich mit den Sitten, d. h. „particular religions, moral systems and local institutions“ zusammen.<sup>12</sup> Die Geschichte der Menschheit zeige aber, dass verschiedene Länder und Zeiten verschiedene Sitten haben. Daher kann es keine naturgegebenen, überzeitlich und universal gültigen Rechte geben, die den Umgang aller Völker miteinander regeln. Was das Recht der Natur anbetrifft, stellt Ward fest, „while men have been known to entertain such discordant opinions concerning the ramifications of that Law, it cannot lead us to that certainty concerning virtue, which would oblige all mankind to think of it exactly in the same manner.“<sup>13</sup> Trotz Wards gegenteiliger Beteuerung

10 Dietrich Heinrich Ludwig von Ompteda. *Litteratur des gesammten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts*. Regensburg: Montag, 1785. S. 10.

11 Ompteda (wie Anm.10). S. 18.

12 Robert Ward. *An enquiry into the foundation and history of the law of nations in Europe: from the time of the Greeks and Romans, to the age of Grotius*. London: Strahan and Woodfall, 1795. S. xiii.

13 Ward. *An enquiry* (wie Anm. 12). S. xxxii.

wird das Naturrecht als historisch variabel und deshalb als unverbindlich diskreditiert. Als Grundlage des Völkerrechts wird es ersetzt durch die christliche Religion und „the moral system engrafted upon it“.<sup>14</sup> Da die christliche Religion in Europa beheimatet ist, gilt das darauf gegründete Völkerrecht nur für europäische Nationen.

Während das naturrechtliche Denkmodell positivistisch und historisch gleichsam doppelt in Frage gestellt wird, werden die historische Betrachtungsweise und das positive europäische Völkerrecht miteinander gekoppelt. Aus historischer Perspektive erscheint Europa als eine eigenständige, sich durch spezifische Eigenschaften auszeichnende Größe. Damit wird ein Begriff von Europa bereitgestellt, der für das Projekt eines positiven europäischen Völkerrechts notwendig ist, den Moser aber noch nicht kennt. Ähnlich wie Moser bezeichnet Georg Friedrich von Martens (1756-1821) – der wichtigste Vertreter des positiven europäischen Völkerrechts um 1800 – Europa auch als „Staatskörper“. Jedoch anders als Moser vermag Martens, dem europäischen „Staatskörper“ eine begriffliche Gestalt zu verleihen, und zwar durch historische Betrachtung. Die katholische Kirche, verschiedene weltliche Herrschaftsgebilde, der Kreuzzug, der auswärtige Handel sowie „andere oft sehr zufällige Ursachen“ hätten „unsere europäische[n] Völker“ dazu veranlasst, „ein engeres Band untereinander zu erkennen, als das was aus der Bewohnung eines und desselben Erdstrichs entstehen konnte“. Danach „waren durch Handelsverkehr, Vermählungen, mannigfaltige Verbindungen so vielfache neue Bande zwischen den mehresten und größten Staaten von Europa gestiftet, dass ein Staat nun den andern nicht entbehren konnte. [...] Kurz ganz Europa schien sich nach und nach zu einem großen Staatskörper zu bilden“.<sup>15</sup> Das christliche Europa macht insofern einen Staatskörper aus, als es ein historisch gewordenes politisches und rechtliches Gebilde darstellt. Die Rechtsnormen, die diesen Staatskörper konstituieren, sind Verträge, Herkommen und Gewohnheiten, die unter den einzelnen europäischen Staaten im Laufe der Zeit entstanden sind. Somit werden völkerrechtliche Normen nicht mehr als bloße Fakten beschrieben

---

14 Ward. *An enquiry* (wie Anm. 12). S. xxxv.

15 Georg Friedrich von Martens. *Versuch über die Existenz eines positiven europäischen Völkerrechts und den Nutzen dieser Wissenschaft*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1787. S. 6-7. Siehe auch Martens. *Einleitung in das positive europäische Völkerrecht auf Verträge und Herkommen gegründet*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1796. S. 26

wie bei Moser, sondern einer geschichtlich ausgeformten europäischen Rechtsgemeinschaft zugeordnet. Und sie werden nicht, wie im Naturrecht, in der Natur als transzendenter Instanz verankert, sondern als eine historisch erbrachte Kulturleistung angesehen. Die europäischen Staaten richten ihr Verhalten nach völkerrechtlichen Normen, um als „civilisirte, rechtliebende“ Nationen zu erscheinen.<sup>16</sup>

## 2.2. Der Zivilisationsbegriff und seine Semantik im Vormärz

Das historisch fundierte, positive europäische Völkerrecht, das durch Martens' einflussreiche *Einleitung in das positive europäische Völkerrecht auf Verträge und Herkommen gegründet* (1796) feste Gestalt annahm, entwickelte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem neuen Paradigma des Völkerrechts, nämlich dem Völkerrecht zivilisierter Nationen. Entscheidend dabei war die Anverwandlung des Zivilisationsbegriffs, der nach dem Wiener Kongress eine säkulare Alternative zur von der Heiligen Allianz hochgehaltenen, christlichen Religion bot. Zuerst in Frankreich und England um 1750 entstanden, später in Deutschland aufgenommen, gehört „Zivilisation“ zu den Schlüsselbegriffen, die die semantische Transformation der sozial-politischen Sprache und damit zusammenhängend den tiefgreifenden Erfahrungswandel um 1800 bezeugen.<sup>17</sup> Als ein Begriff, der alle menschlichen Lebensbereiche zu erfassen sucht, ist „Zivilisation“ vor allem ein Kollektivsingular, der wie der Begriff der Menschheit einen universalen Erfahrungshorizont erschließen soll. Als ein Bewegungsbegriff steht er wiederum in unmittelbarer Nähe zu Begriffen wie „Fortschritt“ und „Geschichte“, die die Verzeitlichung der menschlichen Welt zum Ausdruck bringen. Die Jurisprudenz, die diesen Begriff vereinnahmte, um das Völkerrecht jenseits des Naturrechts neu zu begründen, kombinierte seine verschiedenen

---

16 Martens. *Versuch* (wie Anm. 15). S. 9. Ein ähnliches Argumentationsmuster findet sich auch bei James Mackintosh. *A Discourse on the Study of the Law of Nature and Nations* (1800). Boston: Pratt and Company 1843. S. 97.

17 Dazu siehe Reinhart Koselleck. „Einleitung“. *Geschichtliche Grundbegriffe* (wie Anm. 9). Bd. 1. S. XIII-XXVII; Zum Begriff der Zivilisation bzw. der Kultur, siehe Jörg Fisch. „Zivilisation, Kultur“. *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 7. S. 679-774.

Bedeutungselemente auf neuartige Weise, indem seine Semantik gleichzeitig verengt und erweitert, partikularisiert und universalisiert wurde.

Bis zum frühen 19. Jahrhundert fungierte in der Regel die Menschheit im Allgemeinen als die Bezugsgröße der Zivilisation. Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) liefert dafür ein gutes Beispiel. Der dem Ideal der französischen Revolution verschriebene Aufklärungsphilosoph konzipiert die Zivilisation als Fortschritte des sich in der Zeit vervollkommnenden menschlichen Geistes. Beginnend mit den ersten Stämmen, die von der Jagd und dem Fischfang lebten, durchläuft die Zivilisation mehrere Stufen, bis sie den Zustand der Gegenwart erreicht, der durch die französische Republik gekennzeichnet wird. Ihr Fortgang aber macht davor nicht Halt, sondern wird weiter voranschreiten. „Was wir uns für den künftigen Zustand des Menschengeschlechts erhoffen, lässt sich auf folgende drei wichtige Punkte zurückführen: die Beseitigung der Ungleichheit zwischen den Nationen; die Fortschritte in der Gleichheit bei einem und demselben Volke; endlich die wirkliche Vervollkommnung des Menschen.“<sup>18</sup> Obwohl Condorcet diesen Gang der Zivilisation hauptsächlich mit Material aus der europäischen Geschichte veranschaulicht, korreliert er doch offensichtlich mit der Geschichte der ganzen Menschheit. Dementsprechend lautet auch die Zielsetzung der Zivilisation eine weltweite republikanische Verfassung: „die Beseitigung der Ungleichheit zwischen den Nationen.“

Nach 1815 erfuhr aber der Begriff der Zivilisation zunehmend eine semantische Einengung auf die europäische Zivilisation. In seiner *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution Française* (1828) – einem weitverbreiten Buch, das die Semantik der Zivilisation durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch prägen sollte – spricht François Guizot (1787-1874) zwar seine Überzeugung aus, dass „il y a en effet une destinée générale de l'humanité, une transmission du dépôt de la civilisation, et par conséquent une histoire universelle de la civilisation à écrire“. Aber er gibt gleichzeitig zu bedenken, dass es doch eine schwer zu bewältigende Aufgabe sei, eine solche Universalgeschichte der Zivilisation zu schreiben. Besser wäre es, „quand on se renferme dans un espace de temps et de lieu déterminé, quand on se borne à l'histoire d'un certain nombre de siècles, ou de certains peuples“, denn „dans ces limites,

---

18 Marie-Jean-Antoine-Nicolas Carita de Condorcet. *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Übersetzt und herausgegeben von Wilhelm Alff. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975. S. 193.

la civilisation est un fait qui peut être décrit, raconté, qui a son histoire.<sup>19</sup> Er begnüge sich also damit, die Geschichte der Zivilisation auf dem europäischen Kontinent nach dem Untergang des römischen Reichs zu rekonstruieren, anstatt der Zivilisation der ganzen Menschheit. Was auf den ersten Blick als eine Bescheidenheitsgeste erscheinen mag, spiegelt eigentlich einen Strukturwandel des Geschichtsdenkens und -schreibens im frühen 19. Jahrhundert wider, der sich als Übergang von der Aufklärungshistorie zum Historismus bezeichnen lässt.<sup>20</sup> Neigte man in der Aufklärung dazu, philosophische Überlegungen über den Gang der Menschheitsgeschichte in ihrer Ganzheit anzustellen, wie es etwa Condorcet tat, so bemühte man sich im Historismus hingegen, die Geschichte in ihrer raumzeitlichen Individualität anhand quellenkritisch überprüfter Tatsachen nachzuzeichnen. In der Vorrede zu seinen *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (1824) stellt Leopold Ranke (1795-1886), einer der Begründer des Historismus, ein „erhabenes Ideal“ für die Geschichtswissenschaft auf: „das ist die Begebenheit selbst in ihrer menschlichen Fasslichkeit, ihrer Einheit, ihrer Fülle: ihr wäre beizukommen.“<sup>21</sup> Im Gegensatz zu der aufklärerischen Geschichtsphilosophie eines Condorcet wendet Guizot sich gegen „la pure philosophie“ und hütet sich davor, „de poser quelque principe rationnel, et puis d'en déduire la nature de la civilisation comme une conséquence.“<sup>22</sup> Stattdessen nimmt er sich vor, ganz im Geist eines Ranke, der Begebenheit „beizukommen“. Da die Zivilisation seiner Ansicht nach sowohl aus gesellschaftlichen als auch aus moralischen Entwicklungen besteht, setzt er sich mit zwei verschiedenen, jedoch eng miteinander verbundenen Arten von Begebenheiten auseinander: Man kann entweder „étudier, décrire, raconter tous les événements, toutes les transformations, toutes les révolutions qui se seraient accomplies dans l'intérieur de l'homme“, oder

---

19 François Guizot. *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution Française*. Paris: Pichon et Didier, 1828. Première leçon, S. 7f.

20 Zu diesem Strukturwandel siehe Jörn Rüsen. *Konfigurationen des Historismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993. S. 29-94.

21 Leopold von Ranke. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (1824). 3. Aufl. Leipzig: Duncker und Humblot, 1885. S. VIII.

22 Guizot. *Histoire générale* (wie Anm. 19), première leçon, S. 11.



il peut procéder autrement: au lieu d'entrer dans l'intérieur de l'homme, il peut se mettre au dehors; il peut se placer au milieu de la scène du monde; au lieu de décrire les vicissitudes des idées, des sentimens de l'être individuel, il peut décrire les faits extérieurs, les événemens, les changemens de l'état social.<sup>23</sup>

Die Zivilisation, deren Geschichte sich aus der Beschreibung dieser zwei Kategorien von Begebenheiten ergibt, ist von Partikularität gekennzeichnet, beziehen sich die Begebenheiten doch auf raumzeitlich partikulare Zustände des moralischen Menschen oder der Gesellschaft. Das, was sich aus moralischen und gesellschaftlichen Umwälzungen in Europa nach dem Untergang Roms herauskristallisiert, ist eine spezifisch europäische Zivilisation. Als solche unterscheidet sie sich von anderen Zivilisationen, die sich auf je unterschiedliche Weise entwickelt haben: der ägyptischen, der indischen oder der griechischen.

Die Partikularisierung und Pluralisierung, die Guizot dem Zivilisationsbegriff widerfahren lässt, tun dessen normativer, wertender Funktion aber keineswegs Abbruch. „Zivilisation“ gehört zu denjenigen Begriffen, die sowohl eine deskriptive als auch eine evaluative Dimension haben. So unterschiedlich Guizot und Condorcet den deskriptiven Gehalt des Zivilisationsbegriffs auch bestimmen mögen, so übereinstimmend schätzen sie doch seinen normativen Gehalt ein. Beide laden den Begriff mit den positivsten Werten des menschlichen Tuns und Treibens auf. Ihre Wertschätzung divergiert dort, wo es um den Träger der Zivilisation geht. Während der aufklärerische Geschichtsphilosoph sie als die Leistung des menschlichen Geistes im Allgemeinen auffasst, erkennt der historistische Geschichtsschreiber sie dem europäischen Menschen zu. Kraft ihres normativen Gehalts darf die Zivilisation aber universale Geltung beanspruchen, unbeschadet der Tatsache, dass sie aus raumzeitlich bestimmten Umständen Europas nach dem Untergang Roms erwachsen ist. „La civilisation européenne“, so Guizot,

est donc la fidèle image du monde: comme le cours des choses de ce monde, elle n'est ni étroite, ni exclusive, ni stationnaire. Pour la première fois, je pense, le caractère de la spécialité a disparu de la civilisation; pour la première fois, elle s'est développée aussi diverse, aussi riche, aussi laborieuse de le théâtre de l'univers. La civilisation européenne est entrée, s'il est permis de le dire, dans

---

23 Ebd. S. 29.

l'éternelle vérité, dans le plan de la Providence; elle marche selon les voies de Dieu. C'est la principe rationnel de sa supériorité.<sup>24</sup>

Die Guizots Zivilisationsbegriff innewohnende Logik tritt also klar zutage: Im Zuge der historistischen Abwendung von der geschichtsphilosophischen Spekulation und Hinwendung zu Begebenheiten „in ihrer menschlichen Fasslichkeit, ihrer Einheit, ihrer Fülle“ (Ranke) wird die Zivilisation zuerst partikularisiert und pluralisiert. Im zweiten Schritt wird jedoch eine der vielen Zivilisationen, nämlich die europäische, zu universaler Geltung erhoben, indem ihr allein die ganze normative Kraft zugesprochen wird. Dies führt zur Asymmetrie zwischen den Zivilisationen, wobei die eine zur Zivilisation schlechthin aufrückt und alle anderen degradiert und eventuell des Zivilisationsstatus' überhaupt entkleidet werden.

### 2.3. Die Entstehung des Völkerrechts zivilisierter Staaten im Vormärz

Der völkerrechtliche Diskurs nach dem Wiener Kongress unterliegt genau dieser bei Guizot zu beobachtenden Logik, die die Semantik der Zivilisation gleichzeitig partikularisiert und universalisiert, pluralisiert und asymmetrisch verteilt. Bevor Ranke jenes oben erwähnte „erhabene“ Ideal für die Geschichtswissenschaft formulierte, war die dadurch zum Ausdruck gebrachte historische Betrachtungsweise bereits in der Rechtswissenschaft wirksam geworden. In *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814) stellt Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), einer der Begründer der Historischen Rechtsschule, einen „organisch[en] Zusammenhang des Rechts mit dem Wesen und Character des Volkes“ her und sieht diesen Zusammenhang vor allem „auch im Fortgang der Zeiten [sich bewähren]“: „Alles Recht entsteht auf die Weise, „welche der herrschende, nicht ganz passende, Sprachgebrauch als Gewohnheitsrecht bezeichnet, d. h. dass es erst durch Sitte und Volksglaube, dann durch Jurisprudenz erzeugt wird, überall also durch innere, stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkür eines Gesetzgebers.“<sup>25</sup> Somit wird eine Rechtsquellenlehre formuliert, die Rechtsnormen und die historisch gewachsene Rechtsgemeinschaft – das

24 Guizot. *Histoire générale* (wie Anm. 19). 2<sup>e</sup> leçon. S.11f.

25 Friedrich Carl von Savigny. *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814. S. 11; S. 13f.

Volk – aufeinander bezieht. Diese historisierende Rechtsquellenlehre erweist sich besonders auch für das Völkerrecht als folgenreich, denn die Geltung völkerrechtlicher Normen, die für das Naturrecht ein geradezu unlösbares Problem darstellt, konnte nun aus einer historisch gewordenen Rechtsgemeinschaft der Völker abgeleitet werden. Schon am Ende des 18. Jahrhunderts begründete Georg Friedrich von Martens, wie oben gezeigt, die Existenz und Verbindlichkeit des Völkerrechts durch den Hinweis auf Europa als einen historisch gewachsenen „großen Staatskörper“. Jedoch lieferte erst Savignys Rechtsquellenlehre die theoretische Grundlage für eine solche historische Begründung des Völkerrechts.

Schon wenige Jahre nach ihrer Veröffentlichung zeitigte die aufsehenerregende Schrift Savignys in der Völkerrechtswissenschaft Wirkung. In *Das europäische Völkerrecht in acht Büchern* (1817) wendet Theodor Anton Heinrich Schmalz (1760-1831) die Begriffe und Argumentationsstrategien Savignys auf das Völkerrecht an. Spricht Savigny vom „organischen Zusammenhang des Rechts“ mit dem sich historisch verfestigenden „Wesen und Charakter des Volkes“, so will Schmalz das Völkerrecht aus dem gleichfalls im Fortgang der Zeit heranreifenden Wesen einer europäischen Völkergemeinschaft erwachsen sehen. Genauso wie bei Savigny wird die Gewohnheit zur einzig maßgeblichen Rechtsquelle erklärt: „Unmittelbar allgemeine Entscheidungs-Quelle des Rechts unter den Völkern, ist allein das Gewohnheitsrecht.“<sup>26</sup> Dabei führt Schmalz einen neuen Begriff ein – den mit „Zivilisation“ gleichbedeutenden Begriff der „Kultur“.<sup>27</sup> Wie später bei Guizot bezeichnet dieser Begriff das Wesen dessen, was europäische Völker in ihrer gemeinsamen Geschichte hervorgebracht haben. Die bei ihrem vielfältigen Umgang obwaltenden Gewohnheiten, die sich im Laufe der Zeit akkumulieren und dauernd verändern, machen eine integrale Dimension der Kultur aus. Das heißt, völkerrechtliche Normen entspringen der Kultur und konstituieren sie zugleich. „Das jedesmalige Völkerrecht ist [...] der sicherste Maßstab der Kultur“, stellt Schmalz fest.

---

26 Theodor Anton Heinrich Schmalz. *Das europäische Völkerrecht: in acht Büchern*. Berlin: Duncker und Humblot, 1817. S. 44.

27 In seiner begriffsgeschichtlichen Studie „Zivilisation, Kultur“ weist Jörg Fisch überzeugend nach, dass im 18. und 19. Jahrhundert „Zivilisation“ und „Kultur“ gleichbedeutend sind und dass die besonders von Norbert Elias nachträglich festgestellte Entgegensetzung dieser zwei Begriffe keinen Bestand hat. Siehe Jörg Fisch. *Zivilisation, Kultur* (wie Anm. 17).

Wie bei dem einzelnen Volke der Grad seiner Kultur die Behandlung der Fremden bestimmt, so wird auch unter mehreren Völkern, welche in Berührung stehen, ihr gegenseitiges Betragen milder, je gleicher der Grad und je ähnlicher die Art ihrer Kultur sind.<sup>28</sup>

Die Korrelation zwischen Völkerrecht und europäischer Kultur bzw. Zivilisation impliziert die Beschränkung des Geltungsbereichs der völkerrechtlichen Normen auf die Gemeinschaft europäischer Völker. Die Ausweitung dieser Normen auf „außereuropäisch[e] Nichtchristen ist [...] nicht zu erwarten, da unser Völkerrecht gerade auf unseren Sitten, auf unserer gemeinsamen Kultur beruht.“<sup>29</sup> Infolge der Zurückführung des Völkerrechts auf raumzeitlich spezifische europäische Kultur wird seine Geltung partikularisiert. Wie Henry Wheaton (1785-1848) in seinen weitverbreiteten *Elements of International Law* (1836) unumwunden formuliert:

There is no universal law of nations. [...] the international law of the civilized, Christian nations of Europe and America, is one thing; and that which governs the intercourse of the Mohammedan nations of the East with each other, and with Christians, is another and a very different thing.<sup>30</sup>

Die Partikularisierung der Geltung völkerrechtlicher Normen wurde als unbefriedigend wahrgenommen. Wird das Völkerrecht derart in die europäische Zivilisation eingebunden, wie könnte der Umgang zwischen Völkern im außereuropäischen Raum überhaupt rechtlich geregelt werden? Ein Völkerrechtler rief 1818 aus: „Gibt es ja doch außer Europa auch civilisirte

28 Schmalz. *Das europäische Völkerrecht* (wie Anm. 26). S. 11f. Diese Korrelation zwischen Völkerrecht und europäischer Zivilisation war eine vorherrschende juristische Doktrin in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ähnliche Ansichten vertrat z. B. auch Saalfeld: „Gleichheit der Kultur und mannigfach verschlungene Verhältnisse haben so namentlich unter den christlich, europäischen Staaten eine solche Uebereinstimmung völkerrechtlicher Grundsätze herbeigeführt, weßhalb auch unter positivem Völkerrechte vorzugsweise das europäische verstanden wird, und auch ausser Europa haben sich in unseren Tagen theils ausdrücklich theils stillschweigend, die von Europa aus neu gebildeten Staaten zu diesem Völkerrechte bekannt.“ Friedrich Saalfeld. *Handbuch des positiven Völkerrechts*. Tübingen: Ossiander, 1833. S. 2f.

29 Schmalz. *Das europäische Völkerrecht* (wie Anm. 26). S. 36.

30 Henry Wheaton. *Elements of International Law, with a Sketch of the History of the Science*. London: B. Fellows, 1836. S. 50f.

Nationen, welche bis jetzt dem politischen System der Europäischen Staaten nicht beigetreten sind?“<sup>31</sup> Der Partikularisierungstendenz wirkte zuerst das Weiterbestehen des auf universale Geltung insistierenden Natur- bzw. Vernunftrechts entgegen. Einerseits wurde das positive europäische Völkerrecht, dessen Bearbeitung im späten 18. Jahrhundert einsetzte und im Vormärz weiter anwuchs,<sup>32</sup> zunehmend mit dem Begriff der Zivilisation untermauert. Andererseits aber wurde das überkommene natürliche Völkerrecht weiter gepflegt. Während die Quellen des positiven Völkerrechts – Verträge, Herkommen und Gewohnheiten – als zivilisatorische Leistungen Europas auf den Begriff gebracht wurden, galt die Natur oder Vernunft weiterhin als Rechtsquelle. In umfassenden rechtswissenschaftlichen Werken wurde das natürliche bzw. philosophische Völkerrecht in der Regel sogar dem positiven bzw. praktischen Völkerrecht vorangestellt. Die Völkerrechtswissenschaft schien partikuläre europäische Zivilisation und universale Vernunft gleichermaßen wertzuschätzen. Beim Vernunftrechtler Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1772-1838) etwa folgte auf ein für alle Völker geltendes System des natürlichen Völkerrechts

ein System der christlichen und gesitteten Völker und Staaten, das sich von allen nichtchristlichen und nichtgesitteten Völkern und Staaten durch die Zurückführung der Ankündigungen des innern und äußern Staatslebens auf die gemeinsamen Bedingungen des Rechts und der Klugheit unterscheidet.<sup>33</sup>

Das unvermittelte Nebeneinander des natürlichen, daher universalen Völkerrechts und des Völkerrechts der zivilisierten, europäischen Staaten forderte zur Synthese auf. Der dem Naturrecht anhängende Carl von Rotteck

- 
- 31 Julius Schmelzing. *Systematischer Grundriss des praktischen europäischen Völker-Rechtes*. Rudolstadt: Verlag der Hof-Buch- und Kunsthandlung, 1818-1820. Bd. 1, S. 38.
- 32 Im Vormärz fand Martens' in mehreren Sprachen übersetzte *Einleitung in das positive europäische Völkerrecht* weite Verbreitung. Hinzu kamen zahlreiche andere Handbücher zu diesem Thema wie etwa Jean Louis Klübers *Droit des gens moderne de l'Europe* (1819), Friedrich Saalfelds *Handbuch des positiven Völkerrechts* (1833), August Wilhelm Heffters *Das europäische Völkerrecht der Gegenwart* (1844), um nur ein paar bekannte Titel zu nennen.
- 33 Karl Heinrich Ludwig Pölitz. *Die Staatswissenschaften im Lichte unsrer Zeit. Fünfter und letzter Theil: Practisches (europäisches) Völkerrecht; Diplomatie; und Staatspraxis*. 2. Aufl. Leipzig: Hinrichsche Buchhandlung, 1828. S. 10f.

(1775-1840) etwa schlug 1835 vor, das europäische Völkerrecht mit dem natürlichen zu vereinigen, damit seine Partikularität durch die Universalität des letzteren aufgehoben wird:

Versteht man nämlich unter europäischem Völkerrecht den „Inbegriff der (Rechts)Regeln und Gebräuche, welche von den civilisirten Nationen Europas in ihren Verhältnissen zu einander beobachtet werden.“ (Saalfeld u. a.) so ist schon die Ausschließung der „nicht civilisirten“ Nationen [...] eine die Reinheit des Begriffs trübende und noch andere Bedenken mit sich führende Beschränkung. [...] Andererseits aber, wenn man den Begriff des europäischen Völkerrechts dahin bestimmt, daß es nicht nur die Regeln und Gebräuche, welche von den civilisirten Staaten des Welttheils beobachtet werden, sondern auch diejenigen in sich fasse, welche von denselben beobachtet werden sollten; so wird dadurch das natürliche Völkerrecht mit in den Begriff aufgenommen, und alsdann ist es abermal nicht bloß für die europäischen Staaten, sondern für alle, überhaupt rechtsfähige Völker giltig.<sup>34</sup>

Solange sich das Völkerrecht lediglich auf die historisch herausgebildete europäische Zivilisation gründet, schließt es alle aus, die dieser Zivilisation nicht als Mitglieder angehören, und bleibt somit im Partikularen befangen. Rotteck schwebte ein europäisches Völkerrecht vor, das die europäischer Zivilisation entstammenden rechtlichen Regeln und Gebräuche um die durch natürliche Vernunft gegebenen Normen ergänzt, um so das spezifisch Europäische ins allgemein Menschliche zu überführen. In dieser Vision kommt der universale Geltungsanspruch des europäischen Völkerrechts zum Ausdruck, wobei die Universalität jedoch immer noch der natürlichen Vernunft zugeschrieben wird. Rotteck erkannte es als ein theoretisches Desiderat, die Kluft zwischen europäischer Zivilisation und natürlicher Vernunft, zwischen dem positiven europäischen und dem natürlichen Völkerrecht zu überbrücken, ohne diese Aufgabe selbst bewältigen zu können.

Bald bot sich aber eine Lösung an, die einfacher nicht sein konnte. In seinen *Elements of International Law* setzt Henry Wheaton, theoretisch ganz unbefangen, die unter den zivilisierten Staaten Europas tatsächlich geltenden Verhaltensregeln mit den von der natürlichen Vernunft geforderten Normen gleich:

---

34 Carl von Rotteck. *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*. Stuttgart: Franck, 1829-1835. Bd. 3. S. 12f.

International law, as understood among civilized nations, may be defined as consisting of those rules of conduct which reason deduces, as consonant to justice, from the nature of the society existing among independent nations; with such definitions and modifications as may be established by general consent.<sup>35</sup>

Dieser Kurzschluss von europäischem und natürlichem Völkerrecht, diese Naturalisierung der europäischen Zivilisation wurde bald zur Selbstverständlichkeit. Ein deutscher Staatsrechtler namens Karl Salomo Zachariae (1769-1843) schrieb 1841:

Es giebt nur ein philosophisches Völkerrecht, wie es nur eine Menschenvernunft giebt. Aber, in diesem wie in andern Fällen wird die Stimme der Vernunft von dem einen Volke so von einem andern Volke anders gedeutet oder verstanden, je nachdem die Cultur oder Civilisation eines Volkes so oder anders beschaffen ist, höher oder niedriger steht.

Während „sowohl das Staats- als auch das Völkerrecht bei allen noch ungebildeten Völkerschaften eine stammes- oder Nationalphysiognomie [hat]“, stimmt das europäische Völkerrecht mit dem philosophischen bzw. natürlichen Völkerrecht ganz überein. „Das Europäische Völkerrecht verdankt diesen seinen Charakter dem weltbürgerlichen oder rein menschlichen Charakter der europäischen Cultur und Civilisation überhaupt.“<sup>36</sup> Wird einmal angenommen, dass die europäische Zivilisation die menschliche Vernunft realisiert und dementsprechend das europäische Völkerrecht dem natürlichen im höchsten Maße entspricht, so bedarf es nur eines kleinen Schrittes, um das natürliche Völkerrecht als unnötig abzutun und durch das europäische Völkerrecht ganz zu ersetzen. In Bezug auf Christian Wolffs naturrechtliche Grundlegung der Weltordnung stellt der britische Völkerrechtler James Reddie (1773-1852) in seinen *Inquiries in International Law, Public and Private* (1842) zuerst fest, dass es keine naturgegebenen Gesetze im internationalen Handeln geben kann: „There has not been, and in all probability never will be, discovered in the laws of nature, any sufficient ground for a compulsory obligation on all nations to unite in society with each other.“<sup>37</sup>

35 Wheaton. *International Law* (wie Anm. 30). S. 54.

36 Karl Salomo Zachariae. *Vierzig Bücher vom Staate*. Heidelberg: Winter, 1839-1843. Bd. 5, S. 12f.

37 James Reddie. *Inquiries in International Law, Public and Private* (1842). 2<sup>nd</sup> edition. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1851. S. 70.

Der Handel und sonstiger internationaler Verkehr hätten jedoch eine Völkergemeinschaft hervorgebracht, die bestimmte Rechtsnormen benötige, um überhaupt bestehen zu können. Völkerrechtliche Normen seien daher durch den Fortgang der Zivilisation entstanden, anstatt von der Natur ableitbar zu sein. Der internationale Verkehr

cannot otherwise take place, than under the observance of the rules of reciprocity, which the civilization of nations introduces, and in a manner prescribes, and by which it sets limits, sometimes wider, sometimes narrower, to the original, or more properly speaking, earlier natural law of nations, namely, to that collection of international rules, which were found applicable to nations in a less cultivated state.<sup>38</sup>

Mühten sich Rechtsgelehrte wie Rotteck wenige Jahre vorher noch an der theoretischen Aufgabe ab, das positive europäische Völkerrecht ans Naturrecht zu binden, um ihm zu universaler Geltung zu verhelfen, so verdrängten nun die der europäischen Zivilisation entwachsenen Rechtsnormen zur Regulierung des internationalen Verkehrs vollständig das natürliche Völkerrecht, um dadurch die Universalität für sich in Anspruch zu nehmen.

Das europäische Völkerrecht mit universaler Geltung auszustatten bedeutet, den außereuropäischen Raum als rechtsfrei zu erklären oder den darin vorhandenen Rechtsordnungen jegliche Geltung abzuerkennen. In dem Maße, wie sich der Geltungsanspruch des europäischen Völkerrechts durch die Zivilisation begründet, werden die anderen Weltteile zum Unzivilisierten, zum Barbarischen degradiert. Aus der Universalisierung des europäischen Völkerrechts folgte die Asymmetrie zwischen Europa und dem außereuropäischen Raum. Dieser Vorgang lässt sich an Carl Kaltenborn von Stachaus (1817-66) *Kritik des Völkerrechts nach dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaft* (1847) exemplarisch nachvollziehen. Nach einer kritischen Sichtung der völkerrechtlichen Literatur, insbesondere derjenigen nach dem Wiener Kongress, macht Kaltenborn sich daran, einen theoretischen Neuentwurf vorzustellen. Er geht von der Annahme aus, dass das Rechtswesen einen systematisch gegliederten „Rechtsorganismus“ darstellt.<sup>39</sup> Die obersten Prinzipien des Rechtswesens sind das subjektive Prinzip der Rechtspersönlichkeit und das objektive Prinzip der Rechtsgemeinschaft. Es ist insofern

38 Reddie. *International Law* (wie Anm. 37). S. 71.

39 Carl Kaltenborn von Stachau. *Kritik des Völkerrechts nach dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaft*. Leipzig: Gustav Mayer, 1847. S. 247.



als ein Organismus zu verstehen, als sich „das subjective und das objective Prinzip organisch d.h. in lebendiger Wechselwirkung, mit Annerkennung einer gegenseitigen Beziehung wie einer selbständigen Stellung“ durchdringen.<sup>40</sup> Im Mittelpunkt der rechtlichen Verhältnisse steht der Staat, der einzelne Rechtsinstitute – Eigentum, Vertrag, Familie, Gemeinde usw. – zu einem Ganzen organisiert.

Der Staat ist aber nicht das höchste und absolute Institut des Rechts. Vielmehr gibt es noch eine höhere Ordnung des Rechts d.i. ein höheres menschliches Gemeinwesen als der Staat, ein solches, in welchem der Staat zu einem untergeordneten Gliede einer höheren Einheit herabgesetzt oder vielmehr verklärt wird.<sup>41</sup>

Diese höhere Rechtsordnung oder das allgemeinmenschliche Rechtswesen ist das Völkerrecht. Wie das Rechtswesen überhaupt kommt das Völkerrecht durch die wechselseitige Durchdringung des subjektiven und des objektiven Prinzips zur Geltung. Sein subjektives Prinzip ist die souveräne Staatsperson und sein objektives Prinzip ist die internationale Rechtsgemeinschaft. Die Souveränität der einzelnen Staaten und die internationale Gemeinschaft zusammen konstituieren durch ihre Wechselwirkung eine völkerrechtliche Ordnung. Im Vergleich zum Diskurs des positiven europäischen Völkerrechts, der sich um die historische Konstruktion einer europäischen Rechtsgemeinschaft bemüht, macht Kaltenborns theoretischer Ansatz es möglich, die völkerrechtliche Ordnung Europas neu zu definieren, und zwar als vollkommene Realisierung der ineinandergreifenden Prinzipien der Souveränität und der Rechtsgemeinschaft:

Nur christliche Völker und Reiche haben bis jetzt vermocht, ihr Rechts- und Staatsleben bis zu einem Völkerrechtsleben auszubilden und ihre internationalen Beziehungen nach den wahren Grundsätzen des Rechts unter Annerkennung der berechtigten Selbständigkeit der Einzelstaaten in einem Staatensystem auszubauen.<sup>42</sup>

Gleichzeitig versucht er, die Prinzipien der Souveränität und Rechtsgemeinschaft über Europa hinaus als Maßstäbe für die Rechtsordnung der ganzen

---

40 Kaltenborn von Stachau. *Kritik des Völkerrechts* (wie Anm. 39). S. 260.

41 Kaltenborn von Stachau. *Kritik des Völkerrechts* (wie Anm. 39). S. 260.

42 Ebd. S. 270.

Welt anzulegen. Es erweist sich aber, dass mit der Ausnahme der christlichen Vereinigten Staaten von Amerika kein anderes Volk in der außereuropäischen Welt diesen Maßstäben Genüge leistet. In der Tat hängt das juristische Prinzip der souveränen Staatsperson so eng mit dem europäischen Staatensystem zusammen, dass keine politische Organisationsform außerhalb Europas ihm auch annähernd entsprechen kann. Deshalb kann es jenseits Europas und der USA keine völkerrechtlichen Subjekte und folglich auch keine völkerrechtliche Ordnung geben: „Das allgemeine positive Völkerrecht ist einzig das christliche. Die andern Staaten haben internationale Beziehungen; diese stehen aber nicht auf der Basis des Rechts.“<sup>43</sup> Indem Kaltenborn die Souveränität europäischer Staaten als subjektives Prinzip des Völkerrechts feststellt, spricht er sämtlichen nicht-europäischen, nicht-christlichen Völkern den Status des völkerrechtlichen Subjekts ab. Ohne Rechtssubjekt gibt es auch keine Rechtsordnung. So steht die völkerrechtliche Ordnung in Europa der Rechtlosigkeit im außereuropäischen Raum gegenüber.

Partikularisierung, Universalisierung, ‚Asymmetrisierung‘ – so lassen sich die argumentativen Schritte benennen, die der völkerrechtliche Diskurs im Vormärz durchlief. Was nach diesen argumentativen Schritten zum Vorschein kam, war ein neues Paradigma des Völkerrechts, das die Weltordnung bis zum Ersten Weltkrieg bestimmte – das sogenannte Völkerrecht zivilisierter Staaten.<sup>44</sup> Es war ein Paradigma, das das fluktuierende Staatensystem Europas als eine durch die Zivilisation begründete Rechtsgemeinschaft apostrophierte, andere Weltteile aber als rechtlos und barbarisch erklärte. Im Revolutionsjahr 1848 fragte ein Völkerrechtler namens Mauritius Müller-Jochmus:

Wie könnte denn das in Europa übliche Völkerrecht, bei dem nunmehrigen Uebergreifen der Europäischen Macht und Intelligenz in andere Welttheile, dort den rechten Anknüpfungspunkt finden, wenn wir fortwährend der egoistischen Meinung huldigen, jene Völker in anderen Erdtheilen, wohin unsere Sitte nicht gedrungen, seien gegen einander rechtlos? Werden wir nicht zu der

---

43 Kaltenborn von Stachau. *Kritik des Völkerrechts* (wie Anm. 39). S. 270.

44 Angesichts dieser komplexen argumentativen Struktur kann die These nicht überzeugen, dass es sich beim Völkerrecht zivilisierter Staaten um den Siegeszug des Zivilisationsbegriffs der europäischen Aufklärung handelt. Diese These vertritt Brett Bowden in *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009. S. 103-158.

natürlichen Folgerung verleitet werden, dass sie es auch gegen uns sind, und dass wir sie als Barbaren ansehen und behandeln dürfen?<sup>45</sup>

Diese polemischen Fragen weisen darauf hin, dass das Völkerrecht zivilisierter Staaten zu diesem Zeitpunkt schon in Grundzügen ausgebildet war.

#### 2.4. Zivilisation versus Barbarei als Leitdifferenz des Völkerrechts zivilisierter Staaten

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam das Völkerrecht zivilisierter Staaten als rechtswissenschaftliches Paradigma zur vollen Entfaltung. Ihm lag das Postulat einer das Recht erzeugenden und pflegenden Kulturgemeinschaft zugrunde, wie es ein 1885 erschienenes *Handbuch des Völkerrechts* formuliert:

Wie das Recht jedes einzelnen Staates sich im Zusammenhang mit den allgemeinen Erscheinungen des geschichtlichen Culturprozesses entwickelt, so ist auch das Völkerrecht nach seiner Entstehung und Entwicklung notwendiger Weise an eine über die Gränze des in seiner Mitgliedschaft fungierenden, einzelnen Staates hinausreichende Culturgemeinschaft gebunden.<sup>46</sup>

Hing die Vorstellung des geschichtlichen Kulturprozesses als Generator des Rechts jedes einzelnen Staates mit dem Nationalismus des 19. Jahrhunderts zusammen, so ging das Postulat einer Kulturgemeinschaft als Nährboden des internationalen Rechts mit dem europäischen Imperialismus einher, der bestrebt war, den ganzen Globus im Namen der Zivilisation zu beherrschen.<sup>47</sup>

45 Mauritius Müller-Jochmus. *Das allgemeine Völkerrecht*. Leipzig: Ernst Keil, 1848. S. IV-V.

46 Franz von Holtzendorff (Hg.). *Handbuch des Völkerrechts*. Erster Band. Berlin: Habel, 1885. S. 11.

47 Während die Entstehung des Völkerrechts zivilisierter Staaten im Vormärz bisher in der Forschung unbeachtet blieb, ist die Entfaltung dieses Paradigmas in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonders im Zusammenhang mit dem europäischen Imperialismus durchleuchtet worden. Siehe Martti Koskeniemi. *The Gentle Civilizer of Nations: the Rise and Fall of International Law 1870-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (darin besonders S. 98-178: „Sovereignty: a gift of civilization: international lawyers and imperialism 1870-1914“); Antony Anghie. *Imperialism, Sovereignty and the Making of*

Denn das Postulat erfüllte zwei Funktionen gleichzeitig: einerseits Europa mit Hinweis auf eine gemeinsame Zivilisation als eine in sich geschlossene Rechtsgemeinschaft zu konstruieren und andererseits es mithilfe der asymmetrischen Gegenbegriffe Zivilisation versus Barbarei von den anderen Weltteilen abzugrenzen.

Eine Hauptaufgabe, vor die sich das Völkerrecht zivilisierter Staaten gestellt sah, bestand darin, eine über Europa hinausreichende, die ganze Welt umfassende Rechtsordnung zu konzeptualisieren. Dabei standen zwei Lösungen zur Verfügung: die Völker in anderen Weltteilen als völkerrechtliche Subjekte anzuerkennen oder sie nicht also solche anzuerkennen. Johann Caspar Bluntschli (1808-81) etwa optierte für die erste Möglichkeit in *Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staten* (1868):

Nomadenvölker gelten nicht als Stat, weil sie keine festen Wohnsitze und kein eigenes Land haben; aber insofern sie als Völker geordnet sind und durch ihre Häupter oder ihre Versammlungen einen gemeinsamen öffentlichen Willen haben, werden sie den Staten ähnlich behandelt und können völkerrechtliche Verträge schließen. Die allgemein-menschlichen Pflichten des Völkerrechts liegen auch solchen Völkern ob.<sup>48</sup>

Durch die Anerkennung auch barbarischer Stämme sollen alle Völker auf der Erde in ein einheitliches Rechtssystem eingebunden werden: „Das Völkerrecht ist nicht auf die europäische Völkerfamilie beschränkt. Das Gebiet seiner Herrschaft ist die ganze Erdoberfläche, so weit auf ihr sich Menschen berühren.“<sup>49</sup> In dem Maße, wie das Völkerrecht durch die Rechtspraktiken der zivilisierten Staaten Europas erschaffen und auch von ihnen aufrechterhalten wird, bedeutet seine weltweite Herrschaft nichts anderes, als die von Europa gesetzte Rechtsordnung auf globaler Ebene durchzusetzen. Es geht also mit einem von den zivilisierten Staaten selbst auferlegten Auftrag einher,

---

*International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. S. 32-114: „Finding the peripheries: colonialism in nineteenth-century international law“; Gerry Simpson. *Great Powers and Outlaw States: Unequal Sovereigns in the International Legal Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. S. 91-131: „Legalised hegemony: from Congress to Conference 1815-1906“ und S. 227-253: „Unequal Sovereigns: 1815-1939“.

48 Johann Caspar Bluntschli. *Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staten, als Rechtsbuch dargestellt*. Nördlingen: Beck, 1868. S. 64.

49 Ebd. S. 56.

den noch im Barbarischen verharrenden – d. h. allen anderen – Völkern die Wohltat der Zivilisation angedeihen zu lassen:

Die civilisirten Nationen sind vorzugsweise berufen und befähigt, das gemeine Rechtsbewußtsein der Menschheit auszubilden, und die civilisirten Staten voraus verpflichtet, die Forderungen desselben zu erfüllen. Deßhalb sind sie vorzugsweise die Ordner und Vertreter des Völkerrechts.<sup>50</sup>

Ein prominenter Vertreter der zweiten Option war James Lorimer (1818-90). In seiner der Anerkennungsfrage gewidmeten Abhandlung *The Institutes of the Law of Nations* (1883) teilt er die Menschheit in drei Sphären ein: „As a political phenomenon, humanity, in its present condition, divides itself in three concentric zones or spheres – that of civilised humanity, that of barbarous humanity, and that of savage humanity.“<sup>51</sup> „Civilised humanity“ umfasst europäische und unabhängige amerikanische Staaten; „barbarous humanity“ schließt die Türkei sowie die nicht von europäischen Mächten kolonialisierten asiatischen Staaten wie etwa Persien, China und Siam ein. Und schließlich werden mit „savage humanity“ diejenigen Völker bezeichnet, die nicht in staatlicher Form organisiert sind. Die Macht der rechtlichen Anerkennung liegt ausschließlich in den Händen der „civilised humanity.“ Die dieser Sphäre der Menschheit angehörenden Staaten behandeln einander als völkerrechtliche Subjekte, während sie sowohl die „barbarous humanity“ als auch „savage humanity“ aus der völkerrechtlichen Gemeinschaft ausschließen: „It is with the first of these spheres alone that the international jurist has directly to deal. [...] He is not bound to apply the positive law of nations to savages, or even to barbarians, as such; but he is bound to ascertain the points at which, and the directions in which, barbarians or savages come within the scope of partial recognition.“<sup>52</sup> Indem zivilisierte Staaten die Barbaren und Wilden außerhalb des Rechts stellen, müssen sie im Verkehr mit diesen Völkern entweder gar keine Rechtsnormen beachten oder dürfen im Rahmen der sogenannten „partial recognition“ beliebige, ihren Interessen dienliche Rechtsinstrumente einsetzen, die diese Völker zu bloßen Objekten der Rechtsanwendung machen.

50 Ebd. S. 55.

51 James Lorimer. *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise on the Jural Relations of Separate Political Communities*. Volume 1. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1883. S. 101.

52 Lorimer. *The Institutes* (Anm. 51). S. 102.

Die beiden Optionen der zivilisierten Staaten laufen schließlich auf das Gleiche hinaus: Sowohl die Anerkennung als auch die Nicht-Anerkennung der Barbaren und Wilden als Rechtssubjekte haben zur Folge, ihnen den Willen der europäischen Mächte aufzuzwingen, wenn auch mit dem Unterschied, dass dies in einem Fall im Namen des Rechts erfolgt, im anderen Fall aber jenseits des Rechts. Entscheidend dabei ist die Tatsache, dass europäische Staaten als selbsternannte Hüter der Zivilisation ihre Rechtsordnung als die einzig gültige behaupten, den anderen, zu Barbaren erklärten Völkern aber kein eigenes Recht zuerkennen.<sup>53</sup> Das oben schon erwähnte *Handbuch des Völkerrechts* von 1885 spricht Klartext:

In Wirklichkeit ergibt sich, dass der Bestand irgend einer Art des Völkerrechts unter barbarischen Stämmen in ihren wechselseitigen Berührungen ebenso wenig möglich ist, als zwischen ihnen und den Verkehr pflegenden Culturstaaten der Erde. Cultur und Barbarei negiren die rechtliche Bedeutung ihres Bestandes wechselseitig. [...] Das Europäische Völkerrecht ist somit in der Gegenwart das Völkerrecht schlechthin, das gemeine Weltrecht der Culturstaaten, die rechtliche Verkehrsordnung der in geschichtlich gewordenen Culturgemeinschaft lebenden Nationen.<sup>54</sup>

---

53 Dies steht im Zusammenhang mit der historischen Bewegung von den pluralen Rechtsordnungen hin zur staatszentrierten Rechtsordnung in der europäischen Neuzeit. Siehe Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

54 Holtzendorff. *Handbuch* (wie Anm. 46). S. 11; S. 12f. Diese Doktrin steht der von Montesquieu in seinem *Esprit des lois* (1748) angestellten Beobachtung entgegen, dass „toutes les nations ont un droit des gens; et les Iroquois même, qui mangent leurs prisonniers, en ont un. Ils envoient et reçoivent des ambassades, ils connaissent des droits de la guerre et de la paix“. Charles de Secondat Montesquieu. *Esprit des Loix*. Paris: Librairie de Firmin Didot, 1862. S. 7 (Livre I, Chapitre III). Montesquieus Ansicht wurde bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch vertreten: „Es giebt keinen Staat ohne Völkerrecht, selbst in der rohesten Barbarei finden sich Spuren davon. Die uncultivirtesten Nationen können nicht ohne Beziehung zu einander existiren, sie führen gegen einander Kriege und schließen Frieden, achten Verträge und rächen den Bruch derselben, unterstützen einander und treiben Verkehr oder schließen sich gegenseitig aus. Sie nehmen Fremde auf oder tödten sie, machen eroberte Städte dem Boden gleich oder lassen ihnen das Bestehen und die Freiheit – alles in der Voraussetzung und dem Bewusstsein ihres Rechts.“ (Müller-Jochmus. *Das allgemeine Völkerrecht* (wie Anm. 45). S. 21)

Im zwischen dem Westfälischen Frieden und dem Wiener Kongress vorherrschenden naturrechtlichen Denken stehen sich souveräne Staaten unversöhnlich im Naturzustand gegenüber. Das nach dem Wiener Kongress herausgebildete Völkerrecht zivilisierter Staaten beschwört die Zivilisation als eine überstaatliche Gemeinschaft herauf, die die Rechtmäßigkeit des zwischenstaatlichen Verkehrs sicherstellt, die aber dadurch eine ebenso unversöhnliche Gegenüberstellung zwischen Zivilisation und Barbarei installiert. Diese Transformation des Völkerrechts bringt eine epochale Umgestaltung der Weltordnung im 19. Jahrhundert zum Vorschein, nämlich die *Überlagerung des zwischenstaatlichen Agons in Europa durch koloniale Verhältnisse zwischen Europa und Übersee*. Jedoch ist anzumerken, dass Überlagerung nicht Ersetzung bedeutet. Die koloniale Spannung wirkt auf Europa zurück und lässt so den innereuropäischen Agon nicht nur weiter bestehen, sondern intensiviert ihn auch unter neuen Bedingungen.

### 3. Die Tragödie der Zivilisation: Grillparzers Trilogie *Das goldene Vlies*

Das Völkerrecht zivilisierter Staaten, das 1884-85 in der Kongo-Konferenz seine augenfälligste und wohl auch folgenschwerste praktische Umsetzung erfahren hat, operiert mit einem schroffen Gegensatz zwischen Zivilisation und Barbarei. In seiner Unversöhnlichkeit wird dieser Gegensatz gleich als Quelle der Tragik erkannt. Es entstand ein neuer Typus der Tragödie, den man Tragödie der Zivilisation nennen kann. Das erste Beispiel dieses Tragödien-Typus ist wohl Franz Grillparzers *Das goldene Vlies*, das 1821 in Wien uraufgeführt wurde, in der Stadt also, in der einige Jahre zuvor die europäischen Mächte nach der Niederlage Napoleons den ersten Anstoß zum Völkerrecht zivilisierter Staaten gegeben hatten.

*Das goldene Vlies* greift auf den Medea-Stoff zurück, der seit Euripides zahlreiche dramatische Bearbeitungen erfahren hat. Kreisen die Tragödie von Euripides sowie spätere Medea-Dichtungen um den Ehezwist zwischen Medea und Jason und um Medeas entsetzlichen Mord an ihren Kindern, so stellt Grillparzer nicht nur dieses tragische Geschehen in Korinth auf neuartige Weise dar, sondern liefert auch seine Vorgeschichte nach, und zwar in Form von zwei weiteren Dramen, deren Handlungen in Medeas Heimat Kolchis stattfinden: *Der Gastfreund* und *Die Argonauten*. Im Einakter *Der Gastfreund* bringt der Grieche Phryxus das dem Tempel zu Delphi

entwendete goldene Vließ nach Kolchis in der Absicht, das Barbarenland zu kolonialisieren. Unmittelbar nach seiner Ankunft wird er von dem Kolcher-König Aietes, Medeas Vater, beraubt und ermordet. *Die Argonauten* berichten von der Strafexpedition der von Jason angeführten Argonauten, die zum Ziel hat, das vom Kolcher-König in Besitz genommene goldene Vließ zurückzuerobern. In Kolchis trifft Jason auf Medea, verliebt sich in sie und entreißt mit ihrer Hilfe das Vließ dem Besitz der Kolcher. In den darauffolgenden Auseinandersetzungen sterben Medeas Bruder und Vater, während sie sich von der Liebe zu Jason treiben lässt. Erst in seinem dritten Teil nähert sich *Das goldene Vließ* dem seit Euripides bekannten Grundmythos von Medea wieder an. Den gleichen Titel wie Euripides' Tragödie tragend, jedoch überlieferte Handlungselemente variierend und neue Elemente hinzufügend, präsentiert der Schlussteil die Verstoßung Medeas durch Jason, seinen neuen Ehebund mit Korinths Königstochter Kreusa und schließlich Medeas furchtbare Rache.

Mit einem solchen *dramatischen Gedicht in drei Abteilungen*, wie *Das goldene Vließ* im Untertitel heißt, schließt Grillparzer demonstrativ an die ursprüngliche Form der attischen Tragödie, die Trilogie, an. Somit fordert dieses Werk zum Vergleich mit der einzig erhaltenen Trilogie aus der Antike, der *Orestie* des Aischylos, heraus. In der Tat übernimmt es wohl das wesentlichste Handlungselement der *Orestie*, nämlich die sich unerbittlich fortzeugende Blutrache. Genauso wie der mythische Fluch über das Haus der Atriden unersättliche Rachegeister entfesselt, die Blut mit noch mehr Blut beantworten, treibt ein dem goldenen Vließ eingeschriebener Fluch unaufhörlich Gewalt zu Gegengewalt an. Jener Gott, der in Delphi Phryxus erscheint, überreicht ihm das Vließ mit dem ominösen Spruch: „Nimm Sieg und Rache hin“ (*Der Gastfreund*. V. 299).<sup>55</sup> Jedoch unterscheidet sich Grillparzers Trilogie von der *Orestie* an einem entscheidenden Punkt: Gipfelt die Tragödie des Aischylos in der Bannung der Rachegeister und Einsetzung des Gerichts – des athenischen Areopags –, so ist kein Prozedere geregelter Rechtsprechung im Schlussteil des *Goldenen Vlieses* in Sicht. Ganz im Gegenteil. Grillparzers Tragödie erreicht ihren Höhepunkt in dem an Blutrünstigkeit kaum noch zu überbietenden Racheakt Medeas. Diese offenkundige Bezugnahme auf die griechische Tragödie, die motivische und

---

55 Franz Grillparzer. *Das goldene Vließ* (1822). *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Hg. August Sauer. Wien: Kunstverlag Anton Schroll, 1909-1948. I.2. S.23. Im Folgenden wird der Text nach Verszahlen zitiert.



strukturelle Anleihe mit pointiertem Kontrast verschränkt, legt eine wesentliche Schicht des *Goldenen Vlieses* frei, nämlich das Verhältnis von tragischer Form und Recht. Dass ein enger Zusammenhang zwischen Tragödie und Recht besteht, war im frühen 19. Jahrhundert besonders durch Hegels philosophische Lektüre der griechischen Tragödie bekannt.<sup>56</sup> Während sich aber die griechische Tragödie, insbesondere die *Orestie*, um die Rechtsordnung der Polis dreht, steht im *Goldenen Vließ* eine andere Rechtsordnung auf dem Spiel, die nicht interne Angelegenheiten eines Staates, sondern die Beziehung zwischen zwei jeweils durch Griechenland und Kolchis repräsentierte menschliche Sphären betrifft. Nach Grillparzers eigener Bekundung kommt in diesem Stück alles auf „den Unterschied zwischen Kolchis und Griechenland“ an. Kolchis steht für das Barbarische und Griechenland für das Zivilisierte. Bei der Ausgestaltung der Trilogie sollten „[die] ersten beiden Abteilungen [...] so barbarisch und romantisch gehalten werden als möglich, gerade um [diesen Unterschied] herauszuheben“.<sup>57</sup> Es drängt sich der Eindruck auf, dass Grillparzer die Tragödie als literarische Form erneuert, um eine das Zivilisierte und das Barbarische umfassende, d. h. weltweit

---

56 In seiner Abhandlung *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802-1803) arbeitet Hegel besonders in Anlehnung an die *Orestie* den Zusammenhang zwischen attischer Tragödie und der Institutionalisierung des Rechts heraus. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*. Hg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970. Bd. 2, S.434-530, besonders S. 495f. In *Phänomenologie des Geistes* (1807) hebt er dann die konstitutive Rolle der tragischen Erfahrung für die Entstehung des Rechts hervor (*Werke*, Bd. 3, S. 327-359). Dazu siehe Christoph Menke. *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. Besonders S. 202-241: „Der Rechtszustand: Die Transformation öffentlicher Gerechtigkeit“.

57 Franz Grillparzer. *Selbstbiographie* (1853). *Sämtliche Werke* (wie Anm. 55). I, 16. S. 136. Dass Grillparzer an dieser Stelle „barbarisch“ und „romantisch“ in einem Atemzug nennt, indiziert die literaturhistorische Überdeterminierung der Semantik des Barbarischen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Im *Goldenen Vließ* wird das barbarische Kolchis, die Heimat Medeas, auch mit dem Weiblichen und Zaubерischen assoziiert. Somit klingen in der tragischen Begegnung zwischen dem barbarischen Kolchis und dem zivilisierten Griechenland auch jene in der Romantik gängigen Entgegensetzungen von Weiblichem und Männlichem, von Zaubерischem und Rationalem an.

geltende Rechtsordnung vorzustellen, und zwar als etwas Unerreichbares, ja Unmögliches.<sup>58</sup>

### 3.1. Untergang einer alten Weltordnung

Schon der Titel der ersten Abteilung der Trilogie, *Der Gastfreund*, schlägt einen rechtlichen oder genauer völkerrechtlichen Ton an, der das tragische Geschehen als Ganzes bestimmen wird. Die Gastfreundschaft war ein Rechtsinstitut in der Antike, das den Umgang der Menschen außerhalb der Polis regelte. Rudolf von Jhering, der herausragende Rechtshistoriker des 19. Jahrhunderts, stellt lapidar fest: „das Verständniß des Rechts bedingt die Kenntniß der Gastfreundschaft, das Verständniß der letzteren die des Rechts“.<sup>59</sup> Als eine Praxis, die das Recht auch außerhalb der Polis walten lässt, „gilt die Uebung der Gastfreundschaft als Kennzeichen der Gesittung, die Versagung derselben als Kennzeichen der Barbarei eines Volks“, wie es zum Beispiel bei Homer zu beobachten ist.<sup>60</sup> Die rechtliche Verbindlichkeit, die der Titel *Der Gastfreund* evoziert, wird im Text jedoch nur durch ihre Verwerfung thematisiert.

Von Anbeginn an wird die Gastfreundschaft als Rechtsinstitut durch den Gegensatz von zivilisierten Griechen und barbarischen Kolchern

---

58 In der Forschung ist die durch *Das goldene Vließ* vorgenommene Erneuerung der Tragödie noch nie mit der Rechtsproblematik in Beziehung gesetzt worden. Gerhard Neumann bezieht Grillparzers Erneuerung der Tragödie auf die Entfremdungserfahrungen des 19. Jahrhunderts. Siehe sein „*Das goldene Vließ. Die Erneuerung der Tragödie durch Grillparzer*“. *Tragödie. Idee und Transformation*. Hg. Hellmut Flashar. Stuttgart: Teubner, 1997. S. 258-286. In der letzten Zeit wird die krasse Entgegensetzung von Zivilisiertem und Barbarischem, Eigenem und Fremdem zunehmend ins Visier genommen. Siehe zum Beispiel Tillmann Bub. „Barbarei und Zivilisation in Grillparzers Trilogie ‚Das goldene Vließ‘“. *Sprachkunst* 35 (2004). S. 1-22; Markus Winkler. *Von Iphigenie zu Medea. Semantik und Dramaturgie des Barbarischen bei Goethe und Grillparzer*. Tübingen: Niemeyer, 2009. S. 167-244. Winklers minutiöse Analyse der Semantik und Dramaturgie des Barbarischen bei Grillparzer streift stellenweise die Problematik des Rechts. Dies wird im Folgenden gegebenenfalls angemerkt.

59 Rudolf von Jhering. „Die Gastfreundschaft im Alterthum“. *Deutsche Rundschau* 51 (1887). S. 357-397, hier S. 359.

60 Ebd. S. 358.

durchkreuzt. Sämtliche in der Bühnenanweisung vorgegebenen Bildelemente verweisen auf das Barbarische: „wilde Gegend“, „kolossale Bildsäule eines nackten, bärtigen Mannes“, „der Eingang eines Hauses mit Stufen und rohen Säulen“. Die Gesinnung des Kolcher-Königs Aietes korrespondiert mit dem, was das Bühnenbild visuell suggeriert. Von den gerade in Kolchis gelandeten Fremden berichtet er seiner Tochter Medea: „s sind Fremde, sind Feinde, /Kommen zu verwüsten unser Land.“ (*Der Gastfreund*. V. 102-103) Statt als Freunde werden Fremde als Feinde angesehen. Unterstellt Aietes den ankommenden Fremden feindliche Absichten, so sinnt er auch darauf, ihnen mit Gewalt zu begegnen. Insofern als die Gastfreundschaft das Zivilisierte kennzeichnet, weist seine Gesinnung, die der Gastfreundschaft derart zuwiderläuft, ihn als Barbar aus. So wird er später von griechischen Eindringlingen auch als Barbar angesehen. Diese Gesinnung geht mit einer eigentümlichen Kulthandlung einher:

AIETES *gegen den Altar im Hintergrunde gewendet.*

Peronto, meiner Väter Gott!

Lass gelingen, was ich sinne,

Und teilen will ich, treu und redlich,

Was wir gewinnen von unsern Feinden. (*Der Gastfreund*. V. 197-200)

Das Wohlwollen dieses Gottes möchte Aietes dem Fremden vorenthalten. Nachdem er gesehen hat, dass Phryxus Peronto anbetet, sagt er:

Was ist das?

Er beugt sein Knie dem Gott meiner Väter!

Denk der Opfer, die ich dir gebracht,

Hör ihn nicht, Peronto,

Höre den Fremden nicht! (*Der Gastfreund*. V. 215-219)

Aietes' Kulthandlung steht im Kontrast zu derjenigen, die die Gastfreundschaft begleitet. Aus Homers *Odyssee* etwa geht hervor, dass man die Gastfreundschaft in der Regel durch Opferrituale bezeugt, und zwar solche, die sich an die von Gast und Gastgeber gleichermaßen anerkannten Gottheiten, insbesondere den Schutzgott des Fremden Zeus, richten.<sup>61</sup> Durch den

---

61 Zum Beispiel als Telemachos, der Sohn des Odysseus, begleitet von Athene in Gestalt des Mentors in Pylos ankam, wurden beide zuerst von Nestor und dessen Söhnen als fremde Gäste herzlich empfangen. Daraufhin bot Nestors Sohn

Bezug auf gemeinsame Gottheiten verbinden sich der Fremde und der Einheimische, der Gast und der Gastgeber. Im Angesicht der gemeinsamen Gottheiten tauschen Gast und Gastgeber Geschenke aus, um den Bund der Gastfreundschaft zu schließen. Aietes aber will dem „Gott [seiner] Väter“ Opfer darbringen, einem Gott also, der ethnische Identität anstatt Gemeinsamkeit mit dem Fremden stiftet, der eine Ökonomie des Gewinns anstatt einer Ökonomie der Gabe ermöglicht. In Kolchis geht die Gastfreundschaft an ethnischer Partikularität und an Gewinnsucht zugrunde.

Verglichen mit dem Kolcher-König, der sich der Gastfreundschaft verschließt und sich somit als Barbar ausweist, tritt Phryxus als gesitteter Grieche auf und insistiert auf das ihm gebührende Gastrecht. In einem Gestus, der an jene die Gastfreundschaft begleitende und mitvollziehende Kult-handlung erinnert, stattet er dem kolchischen Gott Peronto seinen Dank ab, sobald er dessen Statue gewahr wird. Doch handelt es sich bei dieser scheinbaren Anerkennung einer gemeinsamen Gottheit, die den Bund der Gastfreundschaft, ja der Bruderschaft hätte schließen sollen (*Der Gastfreund*, V. 230-234), um eine sonderbare Wiedererkennung. Phryxus erkennt nämlich in Peronto jenen Gott wieder, der ihm im Tempel zu Delphi im Traum erschienen ist, das goldene Vließ überreicht und schließlich den Weg nach Kolchis gewiesen hat. Den realen Hintergrund für seine Reise nach Kolchis, so ist seiner Erzählung zu entnehmen, bilden Familienstreit, Flucht aus der Heimat und der Versuch, sich in einer neuen Welt niederzulassen. Die Epiphanie zu Delphi aber lässt seine Reise nach Kolchis sowie sein Vorhaben, dieses Land zu kolonisieren, als gottgewollt erscheinen. Nun deklariert er Peronto zu dem ihm schon in Delphi erschienenen Gott:

---

„[...] Ein Teil gebratenes Fleisch einem jeden und schenkte  
Wein in den goldenen Becher und reicht' ihn mit herrlichem Handschlag  
Pallas Athenen, der Tochter des wetterleitenden Gottes:  
Bete jetzt, o Fremdling, zum Meerbeherrscher Poseidon,  
Ihm ist geweiht dies Mahl, bei dem ihr eben uns findet.  
Hast du, der Sitte gemäß, dein Opfer gebracht und gebetet,  
Dann gib diesem den Becher mit herzerfreuendem Weine  
Zum Trankopfer. Es wird doch auch die Unsterblichen gerne  
Anflehn; denn es bedürfen ja alle Menschen der Götter“

Homer. *Odyssee*. Berlin/Darmstadt: Tempel-Verlag, 1956. S. 30 (dritter Gesang, V. 40-48).

Ich pflanze es dankbar auf vor deinem Altar  
 Und beuge betend dir ein frommes Knie,  
 Der du ein Gott mir warest in der Tat,  
 Wenn gleich dem Namen nach, mir Fremden, nicht!  
 (*Der Gastfreund*. V. 211-214)

Es ist vorab festzuhalten, dass ein aus praktischen Umständen entstandenes koloniales Vorhaben – ein Vorhaben, das im Lexem „aufpflanzen“ noch mit-schwingt – Phryxus nach Kolchis geführt hat. Das Aufpflanzen des dem delphischen Tempel entwendeten goldenen Vlieses vor dem kolchischen Altar ist ein strategischer Akt, der mehrere Funktionen erfüllt. Erstens ist es ein Akt, durch den das noch unbekannt Land zeremoniell in Besitz genommen wird. Die Bühnenanweisung schreibt vor: „*er geht zum Altar und stößt vor demselben sein Panier in den Boden*“.<sup>62</sup> Es ist zweitens ein Akt, durch den Phryxus den fremden Gott als seinen eigenen Schutzgott apostrophiert und somit sich selbst von einem Kolonisator zu einem eingeladenen Gast verwandelt. Schließlich ist es ein Akt, durch den Phryxus sich der Obhut des fremden Gottes anbefiehlt und somit seinem Handeln göttliche Legitimität verschafft. Kurz, die Anerkennung des kolchischen Gottes fungiert als Legitimationsmaßnahme für ein durch praktisches Interesse veranlasstes koloniales Unternehmen, statt eine die Gastfreundschaft schließende Kulthandlung zu sein.

Dient die Gottesverehrung bei dem Griechen Phryxus genauso egostischen Zwecken wie bei dem Barbar Aietes, so erweist er sich genauso dem ethnischen Selbstverständnis verpflichtet wie dieser. Er stellt sich in Kolchis folgendermaßen vor:

Geboren bin ich in dem schönen Hellas,  
 Von Griechen, ich ein Grieche, reinen Bluts.  
 Es lebet niemand, der sich höherer Abkunft,  
 Sich edlern Stammes rühmen kann als ich,  
 Denn Hellas Götter nenn ich meine Väter,  
 Und meines Hauses Ahn regiert die Welt. (*Der Gastfreund*. V. 263-268)

---

62 Zu Zeremonien der Besitzergreifung im Entdeckungszeitalter siehe Patricia Seed. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Während Aietes den „Gott meiner Väter“ anruft, spricht Phryxus Götter als Väter an. Beide beschwören die Väter, um sich ihrer jeweiligen Identität zu vergewissern. Doch erfüllt die ihnen gemeinsame genealogisch-ethnische Identitätsstiftung unterschiedliche Funktionen. Indem der Kolcher sogar den Gott dem väterlichen Erbe zuschlägt, macht er die ethnische Partikularität zum Leitprinzip seines Handelns. Das Ethnische dient dazu, sich defensiv von dem anderen abzugrenzen. Der Grieche stellt umgekehrt das väterliche Erbe in die kosmische Ordnung der Götter hinein und verleiht dadurch seiner ethnischen Partikularität universale Geltung. In dem Maße, in dem seine göttlichen Ahnen die Welt regieren, darf er beliebige Weltteile in Besitz nehmen. Bei ihm dient das Ethnische also dazu, universale Herrschaftsrechte zu begründen. Sein Selbstverständnis folgt genau jener Logik, die dem Zivilisationsbegriff im Vormärz zugrunde liegt, einer Logik also, die paradoxerweise die Partikularität zum Bürgen für Universalität macht, wie besonders bei Guizot zu beobachten ist. Nun möchte Phryxus seine angeblich von Göttern ererbten Herrschaftsrechte auch legal absichern: Er fordert Gastrecht ein. Mit anderen Worten, er versucht, seinem kolonialen Ansinnen einen zivilisierten Anstrich zu geben, ist das Gastrecht doch ein Kennzeichen der Zivilisiertheit. Dabei ist von vornherein klar, dass das Gastrecht nur Mittel zum Zweck ist, dass die Zivilisiertheit nichts weiter als beschönigender Schein bleiben soll. Gegebenenfalls hat er keine Bedenken, sein koloniales Projekt im Namen der Götter mit Gewalt durchzusetzen:

Nimm auf mich und die Meinen in dein Land.

Wo nicht, so fass ich selber Sitz und Stätte,

Vertrauend auf der Götter Beistand. (*Der Gastfreund*, V. 330-332)

Es gibt also kein Gastrecht mehr. Das Beharren auf ethnischer Identität beiderseits, gekoppelt mit der Funktionalisierung der Kulthandlung für jeweils eigene praktische Interessen, entzieht der Gastfreundschaft als Rechtsinstitut deren Grundlage. Auf der einen Seite unterstellt man dem anderen feindliche Absichten und erweist sich somit als Barbar. Auf der anderen Seite fordert man das Gastrecht als Deckmantel für die Landnahme und erweist sich somit als Kolonisator im Namen der Zivilisation. Wenn das Gastrecht doch noch ins Spiel gebracht wird, dann erfolgt es mit unlauteren Mitteln. Dadurch annulliert es sich selbst. Nachdem Phryxus merkt, dass er umstellt wird, drückt er das goldene Vließ in Aietes' Hände:

PHRYXUS. Nimms hin, des Gastes Gut, du edler Wirt,  
 Sieh, ich vertrau dir an, bewahre mirs *Mit erhöhter Stimme*  
 Und gibst du nicht zurücke, unbeschädigt  
 Nicht mir, dem Unbeschädigten, zurück,  
 So treffe dich der Götter Donnerfluch,  
 Der über dem rollt, der die Treue bricht.  
 Nun ist mir leicht! Nun Rache, Rache, Rache!  
 Er hat mein Gut. Verwahre mirs getreu!

AIETES. Nimm es zurück!

PHRYXUS. Nein! Nicht um deine Krone!  
 Du hast mein Gut, dir hab' ichs anvertraut,  
 Bewahre treu das anvertraute Gut!

AIETES *ihm das Vließ aufdringen.*

Nimm es zurück! (*Der Gastfreund*, V. 466-477).

Da Phryxus kein Gastrecht von Aietes erhalten kann, versucht er, es zu erschleichen.<sup>63</sup> Er zwingt Aietes einen gastrechtlichen Vertrag auf, um sich dadurch zu retten. Kaum merkt Aietes, dass er in die Falle eines Vertrags gelockt worden ist, setzt er alles daran, ihn aufzukündigen, indem er das ihm aufgedrängte Gut dem Geber zurück aufdrängt. Diese Szene wäre komisch, wenn sie nicht eine so tragische Konsequenz hätte: Da Phryxus sich weigert, das Gut zurückzunehmen und darauf insistiert, den gastrechtlichen Vertrag gewaltsam einzusetzen, tötet Aietes ihn – und vernichtet auf einen Schlag auch das Gastrecht überhaupt.

*Der Gastfreund* ist eine Tragödie, die den Untergang einer alten, mit dem Rechtsinstitut der Gastfreundschaft aufrechterhaltenen Weltordnung in Szene setzt. Es gibt mindestens zwei Gründe für das tragische Geschehen: der Kolonialismus und die asymmetrische Entgegensetzung von Barbarischem und Zivilisiertem. Der Kolonisator beruft sich nur noch auf die Gastfreundschaft, um sie als rechtliches Instrument zur Landnahme zu missbrauchen, wobei er die mit der Gastfreundschaft assoziierte Zivilisiertheit für sich in Anspruch nimmt. Er begründet sowohl das koloniale Handeln als auch die dafür in Anspruch genommene Zivilisiertheit mit seiner ethnischen Abstammung, der unanfechtbare Überlegenheit und universale Herrschaftsrechte zugeschrieben werden. Derjenige, der sich der Gefahr der Kolonisierung gegenüber sieht, verweigert die Gastfreundschaft und fällt dadurch dem

---

63 Dies hat Winkler ausführlich herausgearbeitet: Winkler. *Semantik und Dramaturgie des Barbarischen* (wie Anm. 58). S. 189f.

Verdikt der Barbarei anheim. Er begründet auch sein abwehrendes Handeln mit seiner ethnischen Abstammung, die Partikularität und Selbstbestimmungsrechte garantieren soll. Im mythologischen Gewand registriert *Der Gastfreund* zwei miteinander verschränkte Entwicklungen im Vormärz: die rasant fortschreitende koloniale Expansion europäischer Staaten in Übersee und die Entstehung einer Semantik der Zivilisation, die europäische Identität und Überlegenheit zugleich festschreibt, alle anderen Weltteile aber dem Barbarischen zurechnet. Im Angesicht dieser Entwicklungen sind alle bisherigen Rechtsordnungen der Welt dem Untergang geweiht. Diesen historischen Sachverhalt verarbeitet *Der Gastfreund* zu einer tragischen Fabel.

Doch ist die Tragödie noch lange nicht vorbei. Das Stück ist bloß der erste Teil einer tragischen Trilogie. Im Vormärz trat mit dem Völkerrecht zivili-sierter Staaten ein neues Paradigma auf den Plan, um eine neue Weltordnung auf der Grundlage der mit dem Kolonialismus einhergehenden begrifflichen Entgegensetzung von Zivilisation und Barbarei juristisch zu plausibilisieren. Gleichsam als Entgegnung darauf zeigen die weiteren zwei Teile der Trilogie, dass eine solche neue Weltordnung nur durch die Ästhetik des Tragischen zu imaginieren ist. Das im *Gastfreund* angestoßene tragische Geschehen nimmt seinen unerbittlichen Gang, zuerst durch das Barbarenland und dann durch das Land der Zivilisation – zwei Räume, in denen die Handlungen *Der Argonauten* und der *Medea* jeweils stattfinden.

### 3.2. Tragische Verstrickung im Barbarischen

Die Tötung des Kolonisators Phryxus durch Aietes bestätigt einmal mehr, ja endgültig den barbarischen Charakter der Kolcher. Gleichzeitig verwandelt dieser Akt auch die Zivilisierten in Barbaren. Denn der Tötungsakt provoziert Racheakte, die weitere Racheakte in Gang und somit das die Zivilisation konstituierende Recht außer Kraft setzen. Kaum dass die seherische Medea ihrem Vater Aietes „die unnennbaren/ Geister der Rache“ (*Die Argonauten*, V. 122-123) prophezeit hat, berichtet er ihr schon die Ankunft derselben: „Fremde sind angekommen, Hellenen, / Sie begehren zu rächen Phryxus Blut“ (*Die Argonauten*, V. 171-172). In der Tat treten die Hellenen, die sich sonst als Verfechter des Rechts verstehen, nun als erbarmungslose Rächer auf, die weder rechtmäßiges Handeln von den Kolchern erwarten, noch ihrerseits gedenken, sich an das Recht zu halten. Auf die Einladung des Aietes zum Verhandlungsgespräch erwidert der Argonauten-Führer Jason:



„Ich will ihn sprechen. Fügt er sich in Frieden, / Gut denn! Wenn nein, dann mag das Schwert entscheiden.“ (*Die Argonauten*, V. 788-789). Verglichen mit Phryxus, der sich zur Erreichung seiner Ziele ausgeklügelter Rechtsinstrumente bedient, vertraut der tollkühne Jason nur noch auf sein Schwert. Dem Kolcher-König mit der Anrede „Hochmütiger Barbar“ belegend, verlangt Jason als Voraussetzung für das Gespräch „Achtung“, und zwar Achtung „Meiner Macht, / Wenn meinem Namen nicht!“ (*Die Argonauten*, V. 808-810) Indem er die Macht zum Gegenstand der Achtung macht, missachtet er das Recht. Zur Semantik des Barbarischen gehört ja vor allem die Rechtlosigkeit. Wenn der andere von vornherein als Barbar abgestempelt wird – das Wort „Barbar“ taucht in *Den Argonauten* mit auffälliger Frequenz immer wieder auf –, so kann man ihm nur noch außerhalb des Rechts begegnen. In Kolchis begibt sich der zivilisierte Grieche Jason aus dem Recht und wird zum Barbar, so wie sein Kamerad Milo treffend beobachtet:

Doch hier ist er verwandelt ganz und gar.  
 Verwandelt gleich – uns allen, sagt ich schier,  
 Vom giftigen Anhauch dieses Zauberbodens. (*Die Argonauten*, V. 1612-1614).<sup>64</sup>

Außerhalb des Rechts, dort, wo sich das Zivilisierte dem Barbarischen angleicht, verstricken sich beide ineinander. Die Verstrickung erfolgt durch die erotische Liebe. Nach langem Ringen mit sich selbst vermag Medea endlich das, was sie und Jason zueinander zieht, in Worte zu fassen:

Es gibt ein Etwas in des Menschen Wesen,  
 Das, unabhängig von des Eigners Willen,  
 Anzieht und abstößt mit blinder Gewalt;  
 Wie vom Blitz zum Metall, vom Magnet zu Eisen,  
 Besteht ein Zug, ein geheimnisvoller Zug  
 Vom Menschen zum Menschen, von Brust zu Brust.  
 Da ist nicht Reiz, nicht Anmut, nicht Tugend, nicht Recht,  
 Was knüpft und losknüpft die zauberischen Fäden,

64 Eindringlich, wenn auch ohne besonderen Bezug auf die Rechtsproblematik, zeigt Winkler in seiner Lektüre des Stückes, wie die Ausschließung des Fremden zur Selbstentfremdung führt und zwar sowohl auf griechischer als auch auf kolchischer Seite: „Für beide gilt die von Lévi-Strauss formulierte Regel, dass man in eben dem Maße, in dem man andere Ethnien diskriminiert, dem Bild gleich wird, das man sich von ihnen macht.“ Winkler. *Semantik und Dramaturgie des Barbarischen* (wie Anm. 58). S. 199.

Unsichtbar geht der Neigung Zauberbrücke,  
 So viel sie betraten, hat keiner sie gesehn!  
 Gefallen muss dir, was dir gefällt,  
 So weit ists Zwang, rohe Naturkraft. (*Die Argonauten*, V. 1012-1023)

Die Liebe wird mit genau denselben Begriffen erklärt wie das Barbarische, verweist das Letztere doch vor allem auf einen Zustand, der kein Recht kennt und den nichts anderes als „blind[e] Gewalt“, „Zwang, rohe Naturkraft“ heiligt. Doch werden dieselben Begriffe mit umgekehrter Semantik besetzt. Die Rechtlosigkeit, die Gewalttätigkeit des Barbarischen zertrennt alle menschlichen Bindungen. Die Liebe, die sich über Recht hinwegsetzt, die durch blinde Gewalt und Zwang ihre Wirkung zeitigt, knüpft hingegen unzerreißbare Bande. Sowohl die Liebe als auch das Barbarische werden mit Zauber assoziiert, jedoch unter umgekehrten Vorzeichen. Die Argonauten hören nicht auf, Kolchis als barbarischen „Zauberboden“ zu verfluchen. Jason schreit Medea bei ihrer ersten Begegnung als „verfluchte Zauberin“ (*Die Argonauten*, V. 421) an und bezeichnet sie wenig später seinem Kameraden gegenüber als „eine arge, böse Zauberin“ (*Die Argonauten*, V. 781). Medea spricht hingegen vom Liebeszauber, der wie „Fäden“ und „Brücke“ Menschen mit Menschen unzertrennlich verbindet. In der Figur der Medea vermengen sich unauflöslich die gegensätzlichen Semantiken des Barbarischen und der Liebe. Als Zauberin ist sie zugleich Repräsentantin des Barbarischen und Inbild der Liebe, was schon durch Jasons Frage bei ihrer ersten Begegnung zum Ausdruck gebracht wird:

Wer bist du, doppeldeutiges Geschöpf?  
 Scheinst du so schön und bist so arg, zugleich  
 So liebenswürdig und so hassenswert. (*Die Argonauten*, V. 438-440)

Als „doppeldeutiges Geschöpf“ wird Medea zum Medium für zwei entgegengesetzte Handlungsweisen: barbarische Gewaltanwendung und Liebe. Sie laufen zuerst parallel. Ihr Zusammenprallen bildet jeweils den effektiv in Szene gesetzten Höhepunkt der ersten zwei Akte. In dem Augenblick, in dem Jason, Medea bei ihrer Zauberei überraschend, „mit vorgehaltenem Schwert“ sie zu „vernichten“ trachtet (*Die Argonauten*, V. 422), verliebt er sich in sie. Im zweiten Akt trachtet umgekehrt Aietes, Jason mit Hilfe von Medeas Zauberkunst heimtückisch umzubringen. In dem Augenblick, in dem Medea Jason den tödlichen Zaubertrank darreicht, erkennen sie

einander wieder. Sie hält ihn davon ab, den Trank einzunehmen und gibt damit ihre Liebe zu erkennen. Nach diesen zwei dramaturgisch geradezu kontrapunktisch gestalteten Szenen verwickeln sich Gewalt und Liebe, Jason und Medea, das Zivilisierte und das Barbarische unentwerrbar ineinander.

Da ist zunächst die symbolische Unterwerfung Medeas durch Jason. So wie Jason ins Barbarische vordringt, um mit Gewinn wieder in seine eigene zivilisierte Welt zurückzukehren, so will er die Liebe Medeas, die ihm im fremden Raum jenseits des Rechts zufällt, wieder in den Raum diesseits des Rechts, d. h. in die Ehe und in die Zivilisation überführen. Als „Jasons Weib“ soll Medea „an [seiner] Brust [ihre] Pflicht, [ihr] Recht“ finden. Durch die Ehe soll sie zugleich „eine Griechin“ unter allen Griechen werden. Diese Verwandlung der Liebe in die Ehe, sowie die Zivilisierung der barbarischen Zauberin in eine Griechin, erweist sich als ein gewaltsamer Vorgang, der zuletzt durch das Abreißen von Medeas Schleier sinnfällig exemplifiziert wird (*Die Argonauten*, V. 1400-1406).

Da ist sodann die Eroberung des goldenen Vlieses mit der Hilfe Medeas. Jason ist mit der Absicht nach Kolchis gekommen, das von dem Kolcher-König in Besitz genommene Vließ zu reklamieren. Dies gelingt ihm jedoch erst, nachdem er Medea für sich gewonnen hat. Obgleich sich Medea Jason unterworfen hat, bleibt ihr die für ihr barbarisches Wesen kennzeichnende Zauberkunst erhalten. Nur mithilfe dieser Zauberkunst kann Jason in die von Drachen bewachte Höhle hinabsteigen, um das dort verwahrte goldene Vließ an sich zu reißen. Das Überführen des Vlieses aus der grauenerregenden Höhle, gleichsam aus dem finsternen Herz des Barbarischen, in die griechischen Hände, d. h. ins Tageslicht der Zivilisation, wiederholt die symbolische Unterwerfung Medeas auf einer höheren Ebene, wird es doch erst durch jenen vorausgegangenen Akt der Unterwerfung ermöglicht.

Da ist schließlich der Untergang der kolchischen Königsfamilie, in dem die Unterwerfung des Barbarischen kulminiert. Mit Medea und dem goldenen Vließ auf seiner Seite entzieht Jason den Kolchern sowohl die für sie lebensnotwendige Zauberkunst als auch den vermeintlich göttlichen Schutz. Medeas Bruder Absyrtus stürzt sich in den Tod, um der Schmach der Niederlage zu entgehen. Rache beschwörend, folgt sein Vater Aietes ihm nach. So erringt Jason seinen Triumph, erstens indem er in Kolchis aus dem Recht heraustritt und sich dem Barbarischen angleicht und zweitens indem er sich das Barbarische, etwa Medeas Zauberkunst, dienstbar macht.

Literaturhistorisch gesehen knüpft die um die Liebe zwischen Jason und Medea kreisende Handlung der *Argonauten* an ein bekanntes Erzählmodell

der Romantik an, das die Erotik durch symbolische Unterwerfung der mächtigen, zauberischen Natur-Frauen kulturell angemessen zu kodieren sucht. Medea erinnert an E.T.A. Hoffmanns Bergkönigin und an Melusine oder Lorelei. Nicht von ungefähr wollte Grillparzer, wie oben zitiert, das barbarische Kolchis als „romantisch“ dargestellt wissen.<sup>65</sup> Durch solche literarischen Anleihen wird jedoch ein Diskursterrain erschlossen, auf dem das Verhältnis zwischen dem Barbarischen und Zivilisierten verhandelt werden kann. Somit wird in die völkerrechtliche Ordnung des 19. Jahrhunderts eine eigentümlich romantische Figuration der Triebökonomie eingeschrieben.

Die tragische Verstrickung in den *Argonauten*, die um die Liebe zwischen Jason und Medea kreist, kann als Hybridisierung auf eine Formel gebracht werden.<sup>66</sup> Den Vorgang der Hybridisierung bringt Jason selbst auf den Begriff:

Ich ein Hellene, du Barbarenbluts,  
 Ich frei und offen, du voll Zaubertrug,  
 Ich Kolchis Feind, du seines Königs Kind,  
 Und doch, Medea, ach und dennoch, dennoch!  
 Es ist ein schöner Glaub in meinem Land,  
 Die Götter hätten doppelt einst geschaffen  
 Ein jeglich Wesen und sodann geteilt;  
 Da suche jede Hälfte nun die andre  
 Durch Meer und Land, und wenn sie sich gefunden,  
 Vereinen sie die Seelen, mischen sie  
 Und sind nun eins! (*Die Argonauten*, V. 1204-1214)

So sehr die Hellenen-Barbaren-Antithese Jasons Denken und Handeln bestimmt, so unwillkürlich stellt er sie in Frage. Indem er, jenen Mythos des Aristophanes aus Platons *Symposion* zitierend, Medea und sich selbst als zwei einander suchende Hälften darstellt, verleiht er nicht nur der Liebe der beiden, sondern überhaupt der Begegnung des Zivilisierten und des Barbarischen, eine mythische Notwendigkeit. Die Reise „durch Meer und Land“ verweist auf koloniale Expeditionen, die das Zivilisierte und das Barbarische zusammenführen. Was aus der Verbindung der beiden, aus dem „Vereinen“ und „Mischen“ hervorgeht, ist etwas Hybrides, das weder in dem einen noch

65 Siehe Anm. 57.

66 Dazu grundlegend Homi Bhabha. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

in dem anderen völlig aufgeht. So spricht Jason davon, dass er in der Fremde zu einem „Dritten“ geworden sei, den er selbst nicht mehr kennt:

Und wieder, ist das Fremde mir bekannt,  
 So wird dafür mir, was bekannt, ein Fremdes.  
 Ich selber bin mir Gegenstand geworden,  
 Ein anderer denkt in mir, ein anderer handelt.  
 Oft sinn ich meinen eignen Worten nach,  
 Wie eines Dritten, was damit gemeint,  
 Und kommts zur Tat, denk ich wohl bei mir selber,  
 Mich solls doch wundern, was er tun wird und was nicht.  
 (*Die Argonauten*, V. 1194-1201)

Es ist wohl genau diese durch Hybridisierung hervorgerufene Erfahrung der Entfremdung, die zum Beharren auf der Polarisierung von Zivilisiertem und Barbarischem anreizt, schützt diese Entgegensetzung doch vor der Drohung des Selbstverlustes. So wohnt der immer wiederkehrenden Hellenen-Barbaren-Antithese in den *Argonauten* ein Paradox inne: Genau weil beide Seiten durch sich ineinander verstrickende Schicksale zusammengewachsen sind, insistieren sie hartnäckig auf sauberer Trennung voneinander. Jasons Behauptung der hellenischen Überlegenheit steht die kolchische Behauptung der Selbstbestimmung schroff gegenüber. Aus diesem Paradox speist sich das tragische Pathos, das das Handeln sämtlicher kolchischer Charaktere durchdringt. Das Hybride, das die mit gleichsam mythischer Unentrinnbarkeit erfolgten Verwicklungen von Hellenen und Kolchern hervortreiben, wird von Medea als schmerzliche Zerrissenheit erfahren, von ihrem Vater und ihrem Bruder als fluchbeladener Verrat. Jason, der den Vorgang der Hybridisierung zur Sprache bringt, verdrängt aber noch das Tragische, das diesem Vorgang inhärent ist, indem er ihn mit Triumph verwechselt – noch. In *Medea*, der dritten Abteilung der Trilogie, deren Handlung im zivilisierten Griechenland stattfindet, wird er das Tragische umso mehr auskosten müssen.

### 3.3. Tragische Reinigung in der Zivilisation

Lässt sich die Handlung der *Argonauten* als fortschreitende Hybridisierung verstehen, so entfaltet die Handlung der *Medea* ihre Dynamik kontrapunktisch durch eskalierende Akte der Reinigung, deren tragisches Potential dasjenige der *Argonauten* noch übertrifft. Das Stück eröffnet mit einer Szene,

in der Medea die Gerätschaft der kolchischen Zauberkunst im Meeresstrand von Korinth vergräbt. Obgleich sie sich Jason symbolisch unterworfen hat und ihm nach Griechenland gefolgt ist, um „eine Griechin“ unter Griechen zu sein (*Die Argonauten*, V. 1406), hat sie in ihren Adern doch immer noch das kolchische „Barbarenblut“ (*Die Argonauten*, V. 1204). In Griechenland will sie nun ihr kolchisches Wesen so weit wie möglich tilgen. So sagt sie ihrer Amme beim Vergraben der Zauberkiste:

So lass uns denn auch ändern Sitt und Rede,  
 Und dürfen wir nicht sein mehr, was wir wollen,  
 So lass uns, was wir können, mindestens sein. (*Medea*, V. 125-127)

Die Ablehnung alles Kolchischen korrespondiert mit dem Erlöschen der Liebe, die ja im Barbarischen angesiedelt ist, dort, wo „kein Recht“, sondern „blinde Gewalt“ herrscht. Medea will nun nur noch Gattin sein: „Er hat die Kolcherin gescheut, die Gattin / Wird er empfangen, wies dem Gatten ziemt.“ (*Medea*, V. 135-136) Diesen Akt der Selbstreinigung unternimmt Medea unter dem Druck der permanenten gesellschaftlichen Ausgrenzung. Als Barbarin gebrandmarkt, sieht sich Medea der Verachtung der Griechen ausgesetzt. Auch Jason weicht man wegen seines Kontakts mit dem Barbarenland und seiner Verbindung mit einer Barbarin wie einem „Verpesteten“ aus (*Medea*, V. 176): „Man floh mich und verachtete mein Weib“ (*Medea*, V. 501). Die Gesellschaft erhält sich dadurch, dass sie sich von wie auch immer gearteten Fremdkörpern reinigt.

Wegen der allgemeinen gesellschaftlichen Ächtung sehen sich Jason und Medea gezwungen, den korinthischen König Kreon um Asyl anzuflehen. Die Verhandlungen in Korinth werden durch die Ankunft eines Herolds vom Stuhl der Amphiktyonen unterbrochen. Er bezichtigt das Ehepaar des Mordes an Jasons Oheim durch barbarische Zauberkunst. Als Strafe spricht er einen Bann über sie und ihre beiden Kinder aus. Daraufhin bietet Kreon Jason die Hand seiner Tochter Kreusa an, um ihn dadurch von dem Bann der Amphiktyonen zu befreien. Medea soll aber sofort vertrieben werden. Damit wird die katastrophale Abfolge von Ereignissen in Gang gesetzt, die in dem unerhörten Racheakt Medeas kulminiert. Die Ankunft des Herolds markiert also den entscheidenden Wendepunkt in der dramatischen Handlung. Diese im Medea-Mythos nicht enthaltene, von Grillparzer frei erfundene Episode führt auch die Logik der Reinigung besonders anschaulich vor Augen, die das tragische Prinzip der *Medea* ausmacht.

Im Voraus sei festgehalten, dass die Episode um den Herold vom Stuhl der Amphiktyonen die Beziehung des *Goldenen Vließes* zum völkerrechtlichen Diskurs im Vormärz einmal mehr zum Vorschein bringt. Die Versammlung der Amphiktyonen, das hellenische Bundesschiedsgericht, hatte die Aufgabe, eine gewisse Rechtsordnung unter den griechischen Stadtstaaten sicherzustellen. Besonders im frühen 19. Jahrhundert zog diese altgriechische Institution viel Aufmerksamkeit auf sich, als nach Möglichkeiten für eine europäische Rechtsordnung gesucht wurde.<sup>67</sup> Sie galt als Vorbild für eine überstaatliche Rechtsprechung. Die Figur des Herolds in *Medea* verweist auf das Postulat der Rechtsgemeinschaft der zivilisierten Staaten, das dem neuen völkerrechtlichen Paradigma nach dem Wiener Kongress zugrunde liegt. Grillparzer legt den tragischen Kern des Völkerrechts zivilisierter Staaten bloß, indem er der Herold-Episode eine dramaturgische Schlüsselfunktion im tragischen Handlungsverlauf zuweist.

Die Rechtsprechung der Amphiktyonen, also der Rechtsgemeinschaft zivilisierter Staaten, folgt einem Prinzip, das sich als zivilisatorische Reinigung bezeichnen lässt. Die Anklage lautet zuerst auf Zauberei, die den Tod von Jasons Oheim herbeigeführt haben soll: „Verruchter Künste bist du angeklagt, / Der Schuld an deines Oheims dunkeln Tod.“ (*Medea*, V. 948-949) Die Zauberkünste sind deshalb verrucht, weil sie aus der barbarischen Fremde stammen: „Nicht mit der Hand, durch Künste, die ihr kennt, / Die ihr herüberbrachtet aus dem fremden Lande.“ (*Medea*, V. 952-953) In dem Maße, in dem das Verbrechen an fremden bzw. barbarischen Praktiken festgemacht wird, kommt der Bestrafung die Funktion zu, zivilisatorische Reinheit aufrechtzuerhalten. Dabei tritt die spekulative Zeichendeutung an die Stelle der Beweisführung und Zeugenschaft als maßgeblicher Kriterien der Kriminaljustiz: „Denn als der König krank – vielleicht schon da ein Opfer, / So seltsam waren seiner Krankheit Zeichen –“ (*Medea*, V. 954-955) Später

---

67 Siehe etwa August Zinserling. *Les systeme fédératif des anciens mis en parallèle de celui des modernes*. Heidelberg: Engelmann, 1809; Friedrich Wilhelm Tittmann. *Über den Bund der Amphiktyonen*. Berlin: Julius Eduard Hitzig, 1812. In der Neuzeit wurde die Versammlung der Amphiktyonen immer wieder als Vorbild für ein mögliches europäisches Bundesgericht heraufbeschworen. Genannt wird dies zum Beispiel in einer Schrift um die Mitte des 18. Jahrhunderts, die verschiedene Projekte einer europäischen Republik vorstellt: Eobald Toze. *Die allgemeine Christliche Republik in Europa: nach den Entwürfen Heinrichs des Vierten, Königs von Frankreich, des Abts von St. Pierre, und anderer vorgestellt*. Göttingen: Vandenhoeck, 1752. S. 212.

stellt sich die Anschuldigung Medeas, durch Zauberkünste den Tod von Jasons Oheim verursacht zu haben, als Vermutung heraus, wenn Medea dessen eigenen Wahn als Todesursache benennt (*Medea*, V. 1442-1464). Ein bemerkenswertes Detail in diesem Fall besteht darin, dass der Gebrauch von Zauberkünsten eigentlich von den Töchtern des Kranken initiiert wurde: „So traten seine Töchter zu Medeen hin, / Um Heilung flehend von der Heilerfahren.“ (*Medea*, V. 956-957) Aus dem Wortwechsel zwischen Jason und dem Herold geht hervor, dass die Töchter hartnäckig darauf insistiert haben müssen, denn Jason hat versucht, Medea davon abzuhalten. Die Tatsache, dass Medea auf die Einladung der Zivilisierten hin ihre Zauberkünste eingesetzt hat, um danach aber von den Zivilisierten der Zauberei beschuldigt und mit dem Bann belegt zu werden, markiert nicht nur ein wichtiges Moment der Rechtsprechung der Amphiktyonen, sondern auch der zivilisatorischen Selbstbehauptung überhaupt: Die Zivilisation nimmt das Fremde in sich auf, um sich dann durch die Exklusion dieses Fremden ihrer eigenen Reinheit zu vergewissern. Jason selbst ist dieser Logik der Zivilisation zum Opfer gefallen. Von „des Volkes Jubel“ begleitet, begab er sich auf die Expedition nach Kolchis, um die Glorie Griechenlands zu vermehren. Doch nach seiner triumphalen Rückkehr „wich der Begegnende [ihm] scheu aus“, weil er „halb Barbar, zur Seite der Barbarin“ geworden ist (*Medea*, V. 490-508). Die Griechen bewahren ihre Reinheit, indem sie das ihm anhaftende Barbarische von sich fernhalten. Bezeichnenderweise lautet die Strafe für Jason und Medea auf Verbannung. Wie keine andere Art der Strafe versinnbildlicht die Verbannung den Akt des Reinigens. Der Bann stellt einen homogenen, reinen Innenraum her, indem er die als Fremdkörper identifizierten Elemente in einen undefinierten Außenraum verstößt. Der Urteilspruch der Amphiktyonen schließt zielstrebig mit dem Wort „Griechenland“:

Kein Teil sei ihm am vaterländischen Boden,  
 An vaterländischen Göttern ihm kein Teil,  
 Kein Teil an Schutz und Recht des Griechenlandes. (*Medea*, V. 995-997)

Durch die Ausschließung des barbarischen Wesens Medea und des vom Barbarischen kontaminierten Wesens Jason behauptet sich „Griechenland“ als eine heile Welt, getragen von urwüchsigem Boden, gesegnet von Göttern und geschützt von Recht.

Auf den Urteilspruch der Amphiktyonen antwortet der korinthische König Kreon mit seinem eigenen Urteil, das einem weiteren Akt des Rei-



nigens gleichkommt. Er spricht Jason frei, indem er ihn zu seinem Schwiegersohn macht:

Also vertret ichs vor den Amphikryonen;  
 Und wer beschuldigt noch, wen Kreon freisprach,  
 Freisprach durch seiner eignen Tochter Hand? (*Medea*, V. 1025-1027)

In Vorbereitung auf diese Wendung der Handlung hat Grillparzer Korinth als den Ort gestaltet, wo Jason seine ungetrübe Jugendzeit verbrachte, eine Jugendzeit, die er mit Kreusa als Gespielin teilte. So figuriert Korinth als Ort der Unschuld und Kreusa als Inbegriff der unberührten Reinheit. Kreons Entscheidung läuft darauf hinaus, Jason wieder in den unkontaminierten Raum der Zivilisierten zu integrieren. Dies kann aber nur gelingen, wenn Jasons Verbindung mit dem Barbarischen, verkörpert durch seine Ehe mit Medea, zerschnitten und alles, was ihm durch diese Verbindung zugewachsen ist, auf Medea abgewälzt wird. Er muss von allem Fremden gereinigt werden. Das Wiedereintreten Jasons in den Raum der Griechen hängt von der vollständigen Beseitigung Medeas ab. Folgerichtig schließt Kreon seine Entscheidung mit der Bekräftigung und Verschärfung des Banns über Medea ab:

Doch diese, die die Wildnis ausgespien,  
 [...]
 Sie bann ich aus des Landes Grenzen fort,  
 [...]
 Zieh hin aus meiner Väter frommen Stadt  
 Und reinige die Luft, die du verpestest! (*Medea*, V. 1030-1036)

In seiner Erbarmungslosigkeit degradiert Kreon die schon als Barbarin verschriene Medea auch noch zu einer Wilden. Im Völkerrechtsschrifttum des 19. Jahrhunderts, wie etwa bei James Lorimer, wird durchaus zwischen dem Barbarischen und Wilden unterschieden. Während der Begriff „barbaric humanity“ für nicht-europäische Staaten wie die Türkei und China reserviert ist, bezeichnet „savage humanity“ Völkerschaften ohne staatliche Institutionen.<sup>68</sup> Obwohl Medea die Prinzessin der staatlich organisierten Kolcher ist, wird sie nun auf ein von der „Wildnis ausgespien[es]“ Ungeheuer reduziert.

---

68 Siehe Anm. 51.

Jason wiederholt seinerseits die von Kreon ersonnene Strategie. Er versucht, seine Berührung mit Kolchis und Medea ungeschehen zu machen, um sich in den Zustand vor der Kolchis-Expedition zurückzuverwandeln:

Berührst du mich?

Lass ab von mir, du meiner Tage Fluch!

[...]

Doch vorher gib mir wieder, was du nahmst,

Gib Jason mir zurücke, Frevelerin! (*Medea*, V. 1046-1054)

Die zivilisatorische Reinigung, die vom Herold vom Stuhl der Amphiktyonen angestoßen, von Kreon und Jason weitergeführt wird, erreicht ihren Höhepunkt mit der Weigerung der Kinder, Medea in die Verbannung zu folgen. Diese Weigerung, die Jason als „der Götter Spruch“ (*Medea*, V. 1701) interpretiert, deutet darauf hin, dass die zivilisatorische Reinigung nicht bloß bewusste Handlungsweise einiger Individuen, sondern die unbewusste Struktur der Zivilisation überhaupt darstellt.

Das Verhalten der Kinder, das im dritten Akt des klassizistischen fünfkäftigen Dramas dramaturgisch pointiert als Klimax inszeniert wird, provoziert schließlich Medeas Racheakt, der zugleich auch Reinigungsakt ist. Es ist jedoch ein Reinigungsakt, der demjenigen in der Eröffnungsszene entgegengesetzt ist. Bemüht Medea sich dort, ihr kolchisches Wesen zu vertilgen und sich den zivilisierten Griechen anzugleichen, so will sie nun das selbst angelegene griechische Wesen abstreifen und sich wieder als barbarische Kolcherin behaupten. Allerdings ist diese Umkehrung nicht ohne Weiteres möglich, hat Medea sich doch durch ihre anfängliche Integrationsbemühung selbst der Mittel beraubt, mit denen sie hätte zu ihrem kolchischen Wesen zurückkehren können. So gibt sie resigniert zu: „Ja, wär ich noch Medea, doch ich bins nicht mehr!“ (*Medea*, V. 1861) Ironischerweise sind es die Griechen, die ihr diese Mittel zurückerstatten. Kreons Leute haben die von Medea in den Meeresstrand vergrabene Zauberkiste entdeckt und ihr zurückgebracht mit der Aufforderung, das goldene Vließ auszuliefern. Dieser Vorgang beinhaltet eine doppelte Ironie. Erstens geben die Griechen Medea dadurch die Waffen in die Hand, mit denen sie Rache an ihnen verüben wird. Dies ist natürlich die tragische Ironie der zivilisatorischen Selbstbehauptung überhaupt, denn die Zivilisation, wie oben gesagt, schließt immer zuerst das Fremde in sich ein, um dann durch die Ausschließung desselben ihre Reinheit herzustellen. Zweitens gelangt Medea zu ihren kolchischen Wurzeln nur durch die

Vermittlung der Griechen, die ihr nun verhasst sind und die sie zu vernichten beabsichtigt. So folgt Medeas Selbstfindung genau derselben Logik wie die zivilisatorische Selbstbehauptung.

Sobald ihr die Zauberkiste zur Verfügung steht, kann Medea ihren Rache- und Reinigungsakt umsetzen. Für ihre Rache wählt sie zwei Opfer aus: Kreusa, das Inbild des Reinen, und die Kinder, das Inbild des Hybriden. Die Tötung Kreusas tilgt jenes Phantasma der Reinheit, in dessen Namen die Zivilisation das Fremde in sich hineinzieht, nur um es demonstrativ auszuschließen. Die Tötung der Kinder löscht wiederum jenen Moment aus, in dem das Fremde in die Zivilisation hineingezogen wird. Durch beide Mordtaten sucht Medea, die Verkörperung des Fremden, das Geschehen, das mit ihrer ersten Begegnung mit Jason anhub, ungeschehen zu machen. Medea ist ja beim Versuch, die Zauberkunst auszuüben, von Jason überrascht und zum ersten Mal in seine Welt eingesogen worden (*Die Argonauten*, V. 421-422). Mit dem Racheakt kehrt sie zur Zauberkunst zurück. Dies ist auch das allererste Mal, dass ihre mit dem Barbarischen assoziierte Zauberkunst wirklich funktioniert. So hat Medea endlich zu sich selbst zurückgefunden – sie wird zu einer mithilfe der Zauberei Mordtaten verübenden Barbarin. Wenn man Zauberkunst und Gewalttätigkeit als wesentliche Kennzeichen des Barbarischen auffasst, wie es sämtliche griechischen Figuren im *Goldenen Vließ* tun, so ist Medea bisher nie eine Barbarin gewesen. Dass die Griechen sie immer wieder als eine solche stigmatisieren und entsprechend behandeln, hat sie aber schlussendlich zu einer Barbarin gemacht. Einmal mehr erweist sich die Identität als Effekt diskursiver Zuschreibungen. Insofern als Medea durch ihren Racheakt zu sich selbst zurückfindet, stellt er auch einen Reinigungsakt dar, und zwar den einzig gelungenen. Die Tatsache, dass dieser Akt den Untergang sämtlicher am dramatischen Geschehen beteiligter Personen nach sich zieht – einschließlich Jasons, der nach Medeas Bluttat von Kreon in die Wildnis verbannt und dadurch nur noch als Ausgeschlossener in die Zivilisation eingeschlossen wird –, gibt klar zu erkennen, dass die Reinigung notwendigerweise ein tragischer Vorgang ist.

Die Tragik der Reinigung in *Medea* steht der Tragik der Hybridisierung in den *Argonauten* gegenüber. In der Gegenüberstellung bleiben sie untrennbar aufeinander bezogen. Die Reinigung besteht in der Behauptung des Selbst durch die Ausschließung des zuvor in sich eingeschlossenen Fremden. Die Hybridisierung besteht wiederum in der notwendigen Verstrickung oder Einschließung des Selbst und des Fremden. Da mit der Einschließung des Fremden die Gefahr des Selbstverlustes droht, sucht das Selbst sich durch

die Ausschließung des Fremden zu behaupten. Beide Vorgänge setzen einander voraus und ziehen einander nach sich. Das Selbst und das Fremde, das Zivilisierte und das Barbarische sind also immer schon ineinander verstrickt. Gerade deswegen versuchen sie unablässig, einander auszuschließen, um sich aufs Neue ineinander zu verstricken. Dies wird nochmals deutlich am Ende der *Medea* und somit der ganzen Trilogie. Das goldene Vließ, das „ganz und unversehrt / Aus der Korintherfürstin blutigem Brande“ hervorging, will Medea nach Delphi zurückbringen, „von wo das Vließ einst Phryxus weggenommen“ (*Medea*, V. 2355-2359). Die Überführung des Vlieses in das Heiligtum der Griechen durch eine Barbarin wiederholt dessen mythischen Ursprung, von dem der Argonauten-Führer Jason den Kolchern erzählt. Die Ahnen der Griechen, „die Urväter des Landes“, sind nicht Autochthone des Hellas, sondern „fernher kommende“ Fremde gewesen. Als sie das Land betraten, haben sie in Delphi ein „Bildnis eines unbekanntes Gottes“ aufgestellt, das „ein köstliches, geheimnisvolles Vließ“ bekleidete. Seither, d. h. „seit grauen Jahren“, hat das Zeichen als „ein teures Pfand für Hellas Heil und Glück“ gegolten. Einst entkleidete der Grieche Phryxus das Vließ dem Bildnis des unbekanntes Gottes in Delphi und brachte es in das barbarische Kolchis (*Die Argonauten*, V. 828-839). Nachdem es unzählige Verstrickungen und Verwerfungen zwischen Kolchern und Griechen gestiftet hat, kehrt es nun aus der Fremde nach Delphi zurück, wohin es einst aus der Fremde gebracht worden ist. Die Zirkulation des goldenen Vlieses, das Grillparzer „als ein sinnliches Zeichen des Wünschenswerthen“ dargestellt haben mochte,<sup>69</sup> veranschaulicht die Kette von ineinandergreifender Einschließung und Ausschließung des Fremden und des Selbst, des Barbarischen und des Zivilisierten – eine Kette, die weder Anfang noch Ende kennt.

Die Trilogie *Das goldene Vließ* dramatisiert diese Kette von Einschließung und Ausschließung, Hybridisierung und Reinigung zu einer tragischen Fabel. Die Quelle der Tragik liegt in der Unterscheidung von Barbarischem und Zivilisiertem. Das dramaturgische Leitprinzip, laut Grillparzer selbst, sei „die möglichste Unterscheidung von Kolchis und Griechenland, welcher Unterschied die Grundlage der Tragik in diesem Stücke ausmacht, weshalb auch der freie Vers und der Jambus, gleichsam als verschiedene Sprachen hier und dort in Anwendung kommen.“<sup>70</sup>

69 Grillparzer. „Tagebuch 1822“. *Sämtliche Werke* (wie Anm. 55). II, 8. S. 97.

70 Grillparzer. *Selbstbiographie* (wie Anm. 57). S. 159.

Eine solche Konzeption des Tragischen zeichnet eine unverwechselbare historische Signatur in das Stück ein. Die Trilogie steht erstens in einem Spannungsverhältnis zum völkerrechtlichen Diskurs im Vormärz. Nach dem Wiener Kongress entstand im Zuge des Untergangs des naturrechtlichen Denkmodells und des Aufstiegs der historischen Rechtsschule das sogenannte Völkerrecht zivilisierter Staaten, das auf der begrifflichen Entgegensetzung von Zivilisation und Barbarischem gründete. *Das goldene Vließ* teilt mit dem neuen völkerrechtlichen Paradigma die asymmetrische Semantik der Zivilisation und des Barbarischen. Während jedoch das Völkerrecht aufgrund dieser Semantik eine juristische Konstruktion der Weltordnung vornimmt, macht Grillparzers Trilogie sie zur Grundlage der Tragik. Die Ästhetik des Tragischen tritt an die Stelle der juristischen Argumentation, um die Rechtsordnung der Welt zur Anschauung zu bringen. Durch die ästhetische Wirkung der Tragödie wird „die Verherrlichung des Rechts“, mit Grillparzers eigenen Worten, „glänzend sich herabsenken auf die stillzitternden Kreise des aufgeregten Gemüts.“<sup>71</sup> 1821 uraufgeführt, stand *Das goldene Vließ* ganz am Anfang des Völkerrechts zivilisierter Staaten, das erst im Lauf des Jahrhunderts zur vollen Entfaltung kam. Das Drama leistet einen Beitrag zur Entstehung dieses neuen völkerrechtlichen Diskurses, indem es die asymmetrische Semantik des Barbarischen und der Zivilisation poetisch ausformt. Gleichzeitig verwandelt es die leidvolle Begegnung der jeweils als barbarisch und zivilisiert eingestuften Völker in ästhetischen Schein. So erfüllen Literatur und Theater vielfältige Funktionen für das Völkerrecht zivilisierter Staaten – Funktionen, die von der Konstituierung dieses Diskurses bis zur ästhetisierenden Verharmlosung seiner praktischen Konsequenzen reichen.

Im Lichte dieses rechtshistorischen Bezugs lässt sich die Bedeutung von Grillparzers Trilogie dann literaturhistorisch bestimmen. Im Vergleich zu Goethes *Iphigenie auf Tauris* tritt die Tragik der Hybridisierung und Reinigung an die Stelle der um die Humanisierung des Barbarischen kreisenden Dramatik. Diese Tragik löst zugleich die tragischen Konflikte zwischen Souveränen ab, die im Zentrum von Schillers klassischen Dramen wie etwa *Maria Stuart* und *Demetrius* stehen. Das politisch-rechtliche Interesse an der Staatenordnung Europas im Zeitalter des souveränen Staates, das sich in Schillers klassischen Tragödien geltend macht, weicht dem Interesse an der

---

71 Grillparzer. „Über das Wesen des Drama“ (1820). *Sämtliche Werke* (Anm. 55). I.14. S. 30-32, hier: S. 32.

Rechtsordnung der Welt im Zeitalter des europäischen Imperialismus, das Grillparzers Trilogie zugrundeliegt.

#### 4. Die Rettung des Barbarischen: Völkerkunde als Wissenschaft

Der schöne Tod, der Königinnen und Prinzessinnen aus fernen Ländern seit Grillparzers Trilogie und vor allem dann in den Spektakelstücken der Pariser Grand Opéra wie Berliozs *Les Troyens* und Meyerbeers *L'Africaine* bis hin zu Verdis *Aida* allabendlich auf europäischen Bühnen dahinrafft, gibt den ästhetisch abgemilderten Widerschein dessen ab, was Völker in aller Welt durch die ihnen aufgezwungene Begegnung mit der Zivilisation tagtäglich erleiden. Der Imperialismus des 19. Jahrhunderts, dem das Völkerrecht zivilisierter Staaten eine Rechtsgrundlage verschafft, drängt fast alle Völker auf der Erde in Existenznot.

Angesichts dieser bedrohlichen Lage tritt die Ethnologie oder Völkerkunde auf den Plan. Sie macht es sich zur Aufgabe, barbarische Völker zu erforschen, um diese dadurch mindestens ins symbolische Universum des Wissens hinüberzueretten, wenn ansonsten niemand in der Lage zu sein scheint, die von der Zivilisation ausgehende reale Gefahr abzuwenden. Bezeichnenderweise verfolgt die Ethnologie dieses Ziel mithilfe desselben Begriffs, der die Existenz ihres Gegenstandes bedroht, nämlich Zivilisation. Parallel zu ‚Zivilisation‘ wird auch ‚Kultur‘ als austauschbares Synonym benutzt. Während der völkerrechtliche Begriff der Zivilisation die Mehrzahl der Völker als Barbaren abstempelt und sie dadurch aus der Rechtsgemeinschaft der Welt ausschließt, hat der ethnologische Begriff der Zivilisation oder Kultur die Funktion, alle Völker wieder in eine Gemeinschaft einzuschließen, nämlich in die durch Kulturfähigkeit und Kulturleistung gekennzeichnete Menschheit. Edward Tylor bietet in seinem 1871 erschienenen Buch *Primitive Culture* die klassische Formulierung dieses Kulturbegriffs: „Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.“<sup>72</sup> Diese Definition, die die Ethnologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weitgehend

---

72 Edward Tylor. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (1871). London: Routledge/Thoemmes Press, 1994. S. 1.

bestimmt, dient dazu, die psychische Menschheit zu stiften, wie es bei dem deutschen Ethnologen Adolf Bastian ebenso wie bei Tylor zu beobachten ist. Allerdings besitzt ein Begriff nur dann Erklärungskraft, wenn er auch Differenz markiert. Der ethnologische Kulturbegriff unterscheidet zwischen höheren und niederen Entwicklungsstufen. Damit verlagert sich die Leitdifferenz von „zivilisiert vs. barbarisch“ im Völkerrecht zu „höhere vs. niedere Kultur“ in der Ethnologie. Adolf Bastian etwa äußerte sich 1872 zu dem Stellenwert der ethnologischen Forschung: „Diese niederen Gattungen ethnischer Schöpfungen analysierend wird der Geschichtsforscher dieselben Aufklärungen gewinnen, wie sie sich dem Botaniker aus dem mikroskopischen Studium der Kryptogamen und der dort durchsichtigern Prozesse des Zellenlebens und ihrer Gesetze ergeben haben.“<sup>73</sup>

Abschließend kann man wohl von einer echten Tragödie der Zivilisation im 19. Jahrhundert sprechen. Die Einsetzung des Zivilisationsbegriffs im Völkerrecht generiert einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Zivilisierten und Barbaren. Dieser Gegensatz erweist sich als Quelle der Tragik, wie die tragische Bühne von Grillparzer bis Verdi ebenso variationsreich wie spektakulär vorführt. Durch die Ethnologie wird das Barbarische als Kultur rehabilitiert, aber dies wird zu dem hohen Preis erkaufte, dass dem Barbarischen seine eigene Rechtsordnung abgesprochen und es dadurch aller Rechte beraubt wird. Diese Zwangslage der Zivilisation bzw. der Kultur kann nicht anders als tragisch bezeichnet werden.

---

73 Adolf Bastian. *Die Rechtsverhältnisse bei verschiedenen Völkern der Erde*. Berlin: Georg Reimer, 1872. S. VI.