

Ophelia Lindemann

„Ein Wort gegen das Recht“

Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“

In den Jahren 1920/21 plante der noch nicht 30jährige Benjamin eine größere, auf drei Teile angelegte Arbeit über Politik, von der nur Bruchstücke und der 1921 publizierte Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* erhalten sind.¹ Mit Charles Péguy, Georges Sorel und Ernst Unger, deren Werke er in dieser Zeit studierte, teilt Benjamin eine metaphysische Konzeption des Politischen.² Die nach den Revolutionen brennende Frage nach Möglichkeit und Berechtigung einer ganz anderen, das Bestehende umstürzenden Gewalt führt Benjamin früh zu einem Begriff des Rechts, den er immer wieder aufgegriffen und fortentwickelt hat – so etwa im Essay *Karl Kraus* und in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*.³ Recht nicht nur als Zwillingsbruder schicksalhafter Gewalt, sondern auch als mit der Suche nach Gerechtigkeit unvereinbar zu denken, hat immer wieder Anlass zu rechtstheoretischen Relektüren der *Kritik der Gewalt* geboten. So wurde der Aufsatz im Kontext der 68er-Bewegung aus der Perspektive späterer Benjamin-Schriften und unter Betonung seiner marxistischen Dimension rezipiert.⁴ In den 1970er Jahren kam eine breite wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Benjamin in Gang.⁵ Nicht zuletzt Jacques Derrida und Giorgio Agamben haben in kritischer Aneignung des Benjamin'schen Aufsatzes ihre Gedanken zur Relation von Recht und Gerechtigkeit formuliert.⁶

I. Mythos und Kritik

Der doch düstere Text ist in der Komposition seiner Form und in der Arbeit am Material Sprache ernst zu nehmen. Benjamin ist auf der Suche nach einer Theorie der Gewalt jenseits des juristischen Diskurses (196);⁷ gefragt ist nicht nur nach der Gewalt, sondern auch nach dem anderen Wort des Titels, nach der Kritik. Es gilt, die Möglichkeit einer Rede über Gewalt zu erweisen, die den Bannkreis aller bisherigen Rede über Gewalt entsetzt.

Die vorfindlichen Maßstäbe zur Beurteilung von Gewalt entstammen der Sphäre des Rechts. Innerhalb einer Zweck-Mittel-Relation kann Gewalt nur als Mittel gefasst werden (179): „Gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden“ (180, 196). Dieses auf Seite 180 und Seite 196 wiederholte „Grunddogma“ (180) der Rechtstheorie taktet den Text. Der Nexus von berechtigten Mitteln und gerechten

1 Vgl. Uwe Steiner, Walter Benjamin, Stuttgart 2004, S. 77 f.

2 Vgl. Axel Honneth, »Zur Kritik der Gewalt«, in: Burkhardt Lindner (Hrsg.), Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2006, S. 193 f.

3 Vgl. Horst Folkers, Recht und Politik im Werke Benjamins, in: Klaus Garber/Ludger Rehm (Hrsg.), global benjamin 3, München 1999, S. 1724 f.

4 Vgl. Burkhardt Lindner, Derrida. Benjamin. Holocaust, Zur Dekonstruktion der „Kritik der Gewalt“, in: Garber/Rehm (Fn. 3), S. 1692.

5 Vgl. Thomas Küpper/Timo Skrandies, Rezeptionsgeschichte, in: Lindner (Fn. 2), S. 27 f.

6 Jacques Derrida, Gesetzeskraft, Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt am Main 1991; Giorgio Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main 2002; ders., Ausnahmezustand, Frankfurt am Main 2004.

7 Die Seitenzahlen im Text beziehen sich hier und im Folgenden auf: Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, in: ders., Gesammelte Schriften, Band II/ 1, Frankfurt am Main 1991.

Zwecken wird zunächst einer immanenten Überprüfung⁸ unterzogen. Die Analyse der Rechtmäßigkeit – das positiv-rechtliche Kriterium zur Unterscheidung von Gewalt – weist keineswegs den versprochenen Königsweg zu garantierter Gerechtigkeit, vielmehr zeigt sie eine düstere, jenen Nexus destabilisierende Verwandtschaft von Recht und Gewalt. Jener Satz, das Dogma der Rechtstheorie, eröffnet und schließt die immanente Kritik. Seine Wiederholung umzirkelt auch die Analyse des Rechts selbst, der rechtsetzenden und der rechtserhaltenden Gewalt.

Eine Frage zerschlägt dann den doppelten Bannkreis von Recht und Rechtstheorie: „Wie also, wenn jede Art schicksalsmäßiger Gewalt, wie sie berechnete Mittel einsetzt, mit gerechten Zwecken an sich in unversöhnlichem Widerstreit liegen würde, und wenn zugleich eine Gewalt anderer Art absehbar werden sollte, die dann freilich zu jenen Zwecken nicht das berechnete noch das unberechnete Mittel sein könnte, sondern überhaupt nicht als Mittel zu ihnen, vielmehr irgendwie anders, sich verhalten würde?“ (196). Nicht beizukommen ist den Setzungen des Rechts mit Gegen-Setzungen: Eine im Konditional⁹ gestellte Frage nach einem „irgendwie anders“ indiziert die Offenheit und das prinzipiell Inkommensurable des dann folgenden zweiten Teils des Aufsatzes. Nur aus der Perspektive eines Außerhalb, die Benjamin die „geschichtsphilosophische Rechtsbetrachtung“ (182) nennt, kann der Versuch gemacht werden, das Verhältnis von Gewalt, Recht und Gerechtigkeit zu fassen.

Aus der Perspektive des Außerhalb, jener zweiten, künftigen Stufe der Kritik ragt der Abschnitt über die reinen Mittel in die von der Wiederholung des rechtstheoretischen Grunddogmas umkreiste immanente Analyse hinein. Die Möglichkeit einer Praxis jenseits des Rechts, einer Rede jenseits des juristischen Diskurses ist zu erweisen. Reine Mittel sind im Bestehenden Spuren der Möglichkeit eines noch zu antizipierenden Anderen. Auf dieses nicht positiv bestimmbare Andere verweist schon die Anspielung auf den religiösen Kontext im Begriff der Reinheit, aber auch seine athetische, einigermaßen flirrende Verwendung. Reinheit wird zunächst bestimmt als Gewaltlosigkeit (191), erfährt dann allerdings insbesondere in der Analyse des proletarischen Generalstreiks einige Weiterungen. Der proletarische Generalstreik unternimmt als echt anarchistische Bewegung keine Gegen-Setzung innerhalb der bestehenden oder zur Begründung einer neuen Gewalt-/Rechtsordnung (193 f.). Reinheit muss dementsprechend in zwei weiteren Hinsichten verstanden werden: zum einen als Freiheit von einem positiv bestimmbaren Zweck und zum anderen über eine bloße Freiheit vom Recht hinausgehend als Ent-Setzung des oder Reinigung vom Recht.

Im zweiten Teil des Aufsatzes rückt Benjamin das Recht in den Kontext des Mythos. Die Möglichkeit eines Anderen des Rechts zu erweisen bedeutet auch die Möglichkeit einer Differenz zum Mythos zu erweisen. Auch das ist eine Frage der Sprache. Das Wort Mythos bedeutet Wort, Rede, Erzählung. Mythos ist in erster Linie eine diskursive Praxis, eine Erzählung – eine Erzählung „von Anfang und Ursprung der Welt, ihren Machtstrukturen und Ordnungsverhältnissen“.¹⁰ Mythos ist eine Erzählung, die die Machtstrukturen bekräftigt, indem sie sie immer wieder erzählt. Sie wiederholt. „Gerechte Zwecke können durch berechnete Mittel erreicht, berechnete Mittel an gerechte Zwecke gewendet wer-

8 Zum Aufbau der Kritik vgl. Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main 2007, S. 121 ff.

9 Es lohnt, sich die grammatische Stellung der würde-Form kurz zu verunkeln.

10 Hans-Thies Lehmann, *Mythos*, in: Manfred Brauneck/Gérard Schneilin (Hrsg.), *Theaterlexikon*, Reinbeck bei Hamburg 1992, S. 640; zum Mythos als Machtordnung vgl. auch: ders., *Mythos und Theater*, Stuttgart 1991, S. 63 ff.

den“ (180, 196). Auch der juridische Diskurs ist mythische Erzählung, bestrebt, ununterscheidbare Unterscheidungen zu fixieren, ihnen Sinn und Wahrheit zu geben, immer wieder und wieder. Unterscheidungen, die Setzungen von Macht sind (198). Die großen Erzählungen von Mythos und Recht zu ent-setzen, das ist die Aufgabe der Theorie, die Aufgabe der Kritik der Gewalt. Zu sagen, dass das Recht Herrschaft sei, ist nicht möglich innerhalb des juridischen Diskurses, müsste doch diese Rede Gegensetzungen festhalten wollen und damit den juridischen Diskurs in einem neuen Umlauf bekräftigen. Kein Zufall ist also der konstatierte nicht thetische Stil des Textes, die Komposition der Form aus Zirkel und hineinragendem Anderen, die Arbeit am Material Sprache. Benjamins *Zur Kritik der Gewalt* entzieht sich dem fixierenden Zugriff. Ein Text, der es auf sich nimmt, nicht wiederholbar zu sein – „ein Wort gegen das Recht“ (202).

II. Bannkreis und reine Gewalt

Wie dem „Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen“ (196) entkommen? Gewalt erwidert Gewalt erwidert Gewalt erwidert ... Nur Gewalt kann der Gewalt begegnen, wenn besagter Bannkreis einer der Gewalt ist, bedarf es einer Gewalt, um ihm entgegen zu treten. Gewalt führt aber zu Gegengewalt, lässt den Zirkel der Gewalt je immer in eine neue Runde gehen. Aufgabe der Theorie ist es, diese Aporie zu lösen. Es gilt, die Möglichkeit einer Gewalt zu erweisen, die revolutionär ist (202), die so anders ist (196), dass sie sich nicht innerhalb des Bannkreises bewegt, die sich nicht als *Gewalt gegen* setzt, sondern die den Bannkreis der Gewalt durchbricht, ihn insgesamt ent-setzt. Der Bannkreis der Gewalt ist der des Rechts.

Benjamin denkt das Recht in sich selbst reproduzierenden Verfallskreisläufen, die angetrieben werden von der Fixierung und der je immer erneuten Destabilisierung letztlich ununterscheidbarer Unter-/Entscheidungen.¹¹

Das positive Recht liefert das Kriterium der Rechtmäßigkeit, verstanden als historische Anerkennung,¹² zur Beurteilung von Gewalt (182). Die immanente Analyse der rechtsetzenden Gewalt lässt dieses Unterscheidungskriterium kollabieren: Wo immer sie kann, vornehmlich in Relation zu Individuen, tendiert die Rechtsordnung dazu, Gewalt zu monopolisieren und die ihr äußerliche Gewalt zurückzudrängen, dies auch dann, wenn deren Zwecke selbst gar nicht rechtswidrig sind (182 f.). Andererseits können Rechtsverhältnisse aber auch gezwungen sein (in Beziehung zu einer Klasse oder einem anderen Staat), eine andere Gewalt anzuerkennen, auch wenn deren Zwecke im Widerspruch zu den eigenen Rechtszwecken stehen – so im Streikrecht und im Friedensschluss (184 f.). Transparent wird eine tiefe Furcht¹³ der Rechtsordnung vor der anderen Gewalt, die sie als rechtswidrig zu qualifizieren trachtet, solange sie dies kann; denn unterliegt sie im Konflikt, wird sie den Sieg der anderen Gewalt als Recht, als rechtmäßig anerkennen müssen. In der Furcht der Rechtsordnung vor der anderen Gewalt erkennt die Rechtsordnung gleichsam spiegelbildlich sich selbst: Nicht der raubende Charakter der Gewalt, der jedes Beliebige wegnimmt, lässt sie erschauern, sondern deren rechtsetzender Charakter (185). Gegen Gewalt als rechtsetzende muss sich das Recht immer neu setzen, gewalthaft setzen. Statt dass, wie vom Grunddogma der Rechtstheorie behauptet, rechtmäßige Gewalt

11 Zur Struktur von Entscheidung/Unterscheidung vgl. Derrida, Gesetzeskraft (Fn. 6); Bettine Menke, Die „Kritik der Gewalt“ in der Lektüre Derridas, in: Garber/Rehm (Fn. 3), S. 1671-1690.

12 Vgl. Honneth, Pathologien (Fn. 8), S. 134 f.

13 Zur Furcht der Rechtsordnung vgl. Lindner, Derrida (Fn. 4), S. 1691-1723.

berechtigtes Mittel zu gerechten Zwecken sein kann, schreibt sich im Akt der Rechtsetzung im Konflikt ein Sieg über einen Gegner, mithin Gewalt, in das Recht ein.

Die Kritik der rechtserhaltenden Gewalt erweist ihre vom positiven Recht behauptete Scheidung von der rechtsetzenden Gewalt als bloßen Schein: Der rechtserhaltenden Gewalt kommt immer auch ein setzender Charakter zu (188 f.). Gleichwohl bringt die Rechtsordnung diese (ununterscheidbare) Unterscheidung von rechtserhaltender und rechtsetzender Gewalt notwendig hervor. Die rechtserhaltende Gewalt ist geprägt von einem Moment schicksalhafter Drohung (187 f.). Das Schicksalhaft-Drohende steht vor der je erneuten Statuierung des Rechts im Sieg. Es bestimmt nicht, *was* die Setzung sein wird (das ist blinder Fleck und erweist sich erst im Moment der Entscheidung); es sagt nur, *dass* die Ordnung die Setzung nicht scheuen wird (189). Gleichwohl sucht die Drohung die Probe dieses Moments zu verhindern und korrespondiert so zur Furcht der Rechtsordnung vor der Niederlage. Man möge die Herausforderung der Ordnung erst gar nicht wagen. So treibt die Drohung den „Bannkreis“ (196) des Rechts an: Oft genug wird sie die Notwendigkeit einer tatsächlichen Setzung verhindern. Dadurch aber schwächt die rechtserhaltende Gewalt die rechtsetzende, denn diese muss sich nicht mehr beweisen (202). Früher oder später wird sich dann eine andere Gewalt finden, die den Bann der bloßen Drohung nicht mehr für mächtig genug erachtet, die es auf die Probe wird ankommen lassen und die die vormals rechtsetzende Gewalt besiegen wird, um so „ein neues Recht zu neuem Verfall“ (202) zu setzen. Gewalt gegen Gewalt ...

Aus der Perspektive dieses sich selbst reproduzierenden Verfallskreislaufs des Rechts werden Benjamins Hauptbeispiele transparent. Steht die Todesstrafe am Anfang einer werdenden Rechtsordnung, so kündigt das Polizeiinstitut von deren nahendem Ende (189). In der Todesstrafe ragt der Ursprung des Rechts, „schicksalhaft gekrönte Gewalt“ (188), in die Rechtsordnung hinein. Sie ist Selbstbegründung des Rechts: In der Gewalt über Leben und Tod setzt sich das Recht je neu (188). Jederzeit lässt es das Recht auf die Probe der Entscheidung ankommen. Gespenstisch ist die Polizei, weil sie auf eben jene Probe verzichtet (189). Ist die Entscheidung nach Ort und Zeit fixiert (188), so ist die Polizeigewalt geisterhafte Diffusion, sie ist überall und jederzeit (189). Rechtsinstitute sind in Ursprung und Ausgang gewalthaft: Die Macht, die sie einsetzt und garantiert, ist gewaltvollen Ursprungs, ist die rechtsetzende Gewalt, und die Verletzung eines Instituts impliziert immer die Möglichkeit, dass Gewalt gegen den Verletzenden in Anspruch genommen wird. Rechtsinstitute, die ihren gewalthaften Kern vergessen, verfallen (190). Die Beispiele folgen der Logik von Blüte und Verfall: Dort, wo die Gewalt präsent ist, wie im Vertrag, lebt das Rechtsinstitut, dort, wo das Recht selbstvergessen ist und das Bewusstsein seiner Gewalt verliert, wie – Benjamin ist bemerkenswert antidemokratisch – im Parlamentarismus,¹⁴ kündigt sich der Verfall des bestehenden Rechts (190 f.) und damit das Nahen einer gewalthaften Setzung neuen Rechts an.

Das Versprechen des positiven Rechts, Gewalt auf bloße Mittelhaftigkeit begrenzen zu können, wurde als unhaltbare Fixierung demontiert. Gewalt schießt, indem sie sich in das Recht einschreibt, über die bloße Mittelhaftigkeit hinaus. Was aber ist das Mehr, die nicht mittelhafte Funktion der Gewalt? Und: Wie könnte die andere Art von Gewalt aussehen, die den Bannkreis der Gewalt entsetzt und sich zu gerechten Zwecken nicht als Mittel, sondern „irgendwie anders“

14 Zur Problematik und historischen Verortung dieses und der anderen Beispiele zur Rechtsgewalt vgl. Honneth, Pathologien (Fn. 8), S. 112–156.

(196) verhält? Das ist für Benjamin nur aus der Perspektive der zweiten Stufe der Kritik, der geschichtsphilosophischen Rechtsbetrachtung, zu beurteilen.

Unmittelbare, sich also nicht auf einen Zweck beziehende Gewalt sei Manifestation, wie sie sich exemplarisch im Zorn zeige (196). Mythische Gewalt wird bestimmt als Manifestation des Daseins der Götter (197). Die Gewalt mythischer Götter bricht aus einer „unsicheren, zweideutigen Sphäre des Schicksals“ (197) über die Heroen herein. Gedacht mag an eine Situation der Ungeschiedenheit sein, an eine Situation ohne fixierte Grenzen zwischen Göttern und Menschen, aber auch ohne normative Regeln, was man tun darf und was nicht.¹⁵ In dieser Situation fordern die mythologischen Helden das noch unbestimmte Schicksal heraus. Wenn sich dann in der mythischen Manifestation von Gewalt die Götter zeigen, wird eine Differenz gesetzt, eine Differenz zwischen Göttern und Menschen, aber auch eine normative Differenz: Der Akt der Grenzziehung ist auch ein Akt der Aufrichtung eines Rechts. Aus einer Sphäre der Ununterscheidbarkeit heraus entscheidet die Überlegenheit in einem Kampf darüber, dass und was Recht ist (197). Insofern erweisen sich mythische und rechtsetzende Gewalt letztlich als identisch (199). Gewalt ist Mittel zur Einsetzung von Recht und mehr als das, denn sie dankt im Moment der Setzung nicht ab, sondern sie setzt einen „notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht [ein]. Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt“ (198). Der Sieg im Konflikt, das Herrschaftsverhältnis bestimmt, wo das als Grenzlinie verstandene Recht verläuft, das dann – formal gleich – vom Mächtigen wie vom Ohnmächtigen nicht übertreten werden darf (198).

Die mythische, unreine Gewalt wird von der göttlichen, reinen Gewalt negiert: „Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal.“ (199). Wenn die historische Aufgabe die Vernichtung aller Rechtsgewalt ist (199), deren Identität mit der mythischen Gewalt Benjamin glaubt gezeigt zu haben, dann übernimmt die göttliche Gewalt genau jene Ent-Setzung des Rechts, das Zerschlagen des Bannkreises ohne ein neues Recht einzusetzen. Insofern kann die göttliche Gewalt auch gar nicht positiv gefasst werden, denn solange sich die Menschheit innerhalb des Bannkreises bewegt, müsste jeder Versuch einer solchen Fixierung den Bannkreis nur wieder erneut antreiben.

Transparent wird die implizierte zeitliche Struktur der von Benjamin gedachten „Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen“ (196). Vorausgesetzt ist eine umfassende zyklische Ordnung. Hermann Cohen, auf den sich Benjamin bezieht (199), bestimmt den Unterschied von Mythos und Religion über die Zeitstruktur:¹⁶ Während der Mythos von Vergangenheit¹⁷ und zyklischer Wiederkehr¹⁸ lebt, orientiert sich die Religion auf die Zukunft und die Erwartung des Messias hin.¹⁹ Zyklizität der Zeit wird beschrieben als Mythos „von einem unaufhörlichen Wechsel im Entstehen und Vergehen der Welt; von Weltenbrand und Wiedergeburt. Das ist der zeitliche Begriff der Welt, dass es in

15 Zu Entdifferenzierung, Gewalt und Regel vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main 1992, insb. S. 177 ff.

16 Vgl. Werner Hamacher, *Das Theologisch-Politische Fragment*, in: Lindner, *Benjamin-Handbuch* (Fn. 2), S. 177 f.

17 Vgl. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Hildesheim/New York 1981, S. 405.

18 Ebd., S. 401.

19 Ebd., S. 405.

ihr keinen Stillstand und keine Dauer gebe; Geburt und Tod, ein ewiges Grab.“²⁰ Mythische Zeit ist zyklische Zeit, ewig bewegt und doch immer gleich. Und für Benjamin zirkelt nicht nur der Mythos, sondern, wie gezeigt, auch das Recht. Im Bann „der mythischen Rechtsformen“ (202) gehalten wird das bloße, leibliche Leben (200 ff.).²¹ Die von Benjamin konstatierte Selbstvergessenheit des Rechts (188) zementiert den Zyklus der Rechtsgewalten, lässt sie doch je immer die Vergangenheit, den Ursprung des Rechts in mythischer Gewalt, im Nebel verschwinden. So ist die Rechtstheorie gefangen in der ewig wieder neu-alten Wiederholung ihres Grunddogmas. Statt als Kritik, als geschichtsphilosophische Rechtsbetrachtung den Kreis zu sehen, rennt sie selbst auf seiner Bahn.

Die Zukunftsorientiertheit der jüdischen Religion, die Erwartung des Messias, führt bei Cohen zu einer Geschichtsteleologie, bei der Geschichte nur als Fortschritt begriffen werden kann²² und bei der Zukunft zum Ziel wird, „zu dem alle Politik hinzustreben hat“.²³ Gedacht ist hier an ein lineares Zeitverständnis mit klarem Ausgangspunkt in Gott und ebenso klarem Endpunkt in einem erneuten Geschichtlich-Werden Gottes. Dies kann nun nicht die Struktur von Erlösung sein, die Benjamin vor Augen hat, denn messianische Zukunft, verstanden als ein anzustrebendes Ziel, muss in Setzungen, positiven Formulierungen, politischen Programmen, Zweck-Mittel-Denken, mithin Rechtsgewalt münden. Vielmehr denkt Benjamin den Exodus als Negation.²⁴ Erlösung aus dem als zirkulär erfahrenen „Jetzt und Hier“ ist nicht der gerade Weg in ein anzuvisierendes „Dann und Dort“. Drei Momente erscheinen für Benjamins Vorstellung von Erlösung als zentral: Erlösung als ein Künftiges, Erlösung als eine Kraft der Negation und Erlösung als ein plötzlicher Augenblick. Das Vergehen aller „bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen“ (196), gegebenenfalls sogar unter Einschluss des bloßen leiblichen Lebens (200 f.), ist zu ersehnen, hat aber noch nicht stattgefunden. Reine Mittel sind Spuren des Künftigen in der Gegenwart des Bannkreises. Hingewiesen wurde auf den anarchistischen Charakter des revolutionären Streiks, auf die Inkommensurabilität der Frage nach dem „irgendwie anders“ sowie die strukturelle Negativität der göttlichen Gewalt. Diese Gewalt wird als „Durchbrechung“ (202), „Entsetzung“ (202), als „unangekündigt, ohne Drohung, schlagend“ (199) beschrieben, und die Geschichte von der Rotte Korah, die Benjamin Beispiel für die göttliche Gewalt ist, beinhaltet nicht nur eine Epiphanie Gottes, sondern auch ein Verschwinden in ein Nichts. Messianismus und kritischer Ansatz gehen eine zornige Verbindung ein, wenn in diesem Sinn Erlösung verstanden werden kann als der plötzliche Schlag aus der Zukunft, der den das bloße Leben gefangen haltenden Zirkel von Mythos und Recht zerstört.²⁵ Wenn so der Pfeil einer bei Cohen als Telos der Geschichte gedachten Erlösung umgedreht wird, wird der streng negative Charakter der jüdischen Religion zum Fluchtpunkt der Kritik. Und genau das ist auch eine Sache von Worten, die sich einem Denken in Kategorien des Verfügens entziehen. Erlösung, um also noch einmal die Wendung zur Sprache zu nehmen, das wäre auch die Möglichkeit einer Rede zu erweisen, die die Zirkel der großen Erzählungen von Mythos und Recht wenn nicht durchbricht, so doch vielleicht irritiert.

20 Ebd., S. 401.

21 Zum Verhältnis bloßes (nacktes) Leben und Souveränität vgl. Agamben (Fn. 6).

22 Cohen (Fn. 17), S. 410.

23 Ebd., S. 406.

24 Zum Exodus als Paradigma revolutionärer Politiken vgl. Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, Frankfurt am Main 1995.

25 Diese Struktur der Erlösung findet sich deutlicher noch im *Theologisch-politischen Fragment*. Vgl. Walter Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, in: ders. (Fn. 7), S. 203 f.; Hamacher (Fn. 16), S. 187 ff.

Mag also sein, dass Benjamins „Wort gegen das Recht“ (202) sich nicht zufällig der Wiederholbarkeit entzieht. Und so mag es auch sein, dass das Ansinnen einer Zusammenfassung von Benjamins *Zur Kritik der Gewalt* zu überdenken wäre.

Menschenrechtsschutz



Menschenrechte

Ideale, Instrumente, Institutionen
Von Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Thomas
Buergenthal und Prof. Dr. Dr. h.c.
Daniel Thürer

2010, 478 S., brosch., 45,- €,
ISBN 978-3-8329-5125-2

Ziel dieses Buches ist es, einen sachlichen Überblick über die Normen und Institutionen des internationalen Menschenrechtsschutzes zu vermitteln. Ein besonderer Akzent wird auf die Verfahren, Institutionen und Techniken der Umsetzung von Rechtsgarantien gelegt. Es wird die universelle, regionale und staatliche Ebene in die Darstellung einbezogen.

Das Werk befasst sich mit drei Bereichen des Menschenrechtsschutzes. Zunächst werden Normen und Institutionen universeller Natur behandelt. Schwerpunkte bilden das Menschenrechtssystem der Vereinten Nationen sowie das humanitäre Völkerrecht und das Völkerstrafrecht. Es folgt eine Analyse der regionalen Menschenrechtsordnungen in Europa (Europarat einschl. Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, EU, OSZE), Amerika und Afrika. Schließlich wird exemplarisch der Menschenrechtsschutz im staatsrechtlichen Bereich behandelt (Deutschland, Österreich, Schweiz).

Bitte bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei unter ► www.nomos-shop.de



Nomos