

Kritik, Zwang und das heilige Leben

in Walter Benjamins »Zur Kritik der Gewalt«

JUDITH BUTLER

I.

Ich möchte die Frage der Gewalt aufgreifen, oder genauer die Frage, worin eine Kritik der Gewalt bestehen könnte. Welche Bedeutung nimmt der Begriff der *Kritik* an, wenn es um eine Kritik der Gewalt geht? Eine Kritik der Gewalt untersucht die Bedingungen der Gewalt und ihrer Rechtfertigung, aber sie fragt auch danach, wie die Fragen, die wir stellen, bereits im Vorhinein unser Verständnis von Gewalt bestimmen. Was also macht Gewalt aus und erlaubt es uns, diese Frage nach den Bedingungen der Gewalt überhaupt zu stellen, und müssen wir nicht zunächst wissen, wie diese Frage zu behandeln ist, bevor wir fragen, so wie wir es tun müssen, welches die legitimen und illegitimen Formen der Gewalt sind? Ich verstehe Walter Benjamins Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« aus dem Jahre 1921 als eine Kritik *legaler* Gewalt, also der Art von Gewalt, die der Staat ausübt, indem er einen bindenden Rechtsstatus gegenüber seinen Subjekten errichtet und aufrechterhält.¹ Mit seiner Kritik bietet Benjamin mindestens zwei verschiedene Ansätze an. Zunächst fragt er: Wie ist legale Gewalt möglich? Was ist das für ein Recht, das um seiner bindenden Wirkung willen der Gewalt oder zumindest des Zwangs bedarf? Ebenso fragt er, was ist das für eine Gewalt, dass sie diese rechtliche Form annehmen kann? Indem er diese letztere Frage stellt, eröffnet Benjamin eine zweite Schneise für seine Überlegungen: Kann es eine andere Form der Gewalt geben, die frei von Zwang ist, eine Form der Gewalt, die gegen die zwingende Macht des Rechts angerufen und geltend gemacht werden kann? Er geht noch weiter und fragt, ob es eine Art von Gewalt geben kann, die nicht nur dem Zwang entgegengesetzt werden kann, sondern die selbst frei von Zwang ist und in diesem Sinne, wenn nicht noch im anderen, grundlegend gewaltfrei

ist. Er nennt eine solche zwangsfreie Gewalt »unblutig«, was zu implizieren scheint, dass sie nicht gegen den menschlichen Körper und menschliches Leben gerichtet ist. Wie wir sehen werden, ist noch nicht abschließend geklärt, ob er dieses Versprechen auch einlösen kann. Wenn er es könnte, dann würde er eine Gewalt ins Spiel bringen, die den Zwang zu zerstören vermag, ohne dabei Blut zu vergießen. Dies würde die paradoxe Möglichkeit einer gewaltfreien Gewalt eröffnen, und ich hoffe zeigen zu können, was aus dieser Möglichkeit in Benjamins Aufsatz folgt.

Benjamins Aufsatz ist notorisch schwierig. Wir müssen mit zahlreichen Unterscheidungen umgehen, und es scheint, als würde uns das immer nur für wenige Momente gelingen, bevor jene uns wieder entgleiten. Es gibt zwei Arten von Unterscheidungen, mit denen man arbeiten muss, wenn man verstehen will, was Benjamin in diesem Aufsatz tut. Zunächst treffen wir auf die Unterscheidung zwischen *rechtsetzender* und *rechtserhaltender* Gewalt. Rechtserhaltende Gewalt wird von den Gerichten und natürlich von der Polizei ausgeübt. Sie repräsentiert die wiederholte und institutionalisierte Anstrengung, die bindende Kraft des Rechts gegenüber der Bevölkerung, die durch das Recht regiert wird, aufrechtzuerhalten. Rechtserhaltende Gewalt repräsentiert die alltäglichen Formen, in denen die für seine Subjekte bindende Kraft des Rechts immer wieder hergestellt wird. Als rechtsetzend hingegen gilt eine Gewalt, die ein Gemeinwesen entstehen lässt und Recht herstellt. Rechtsetzende Gewalt kann aber auch als ein Vorrecht durch das Militär wahrgenommen werden, das Zwangshandlungen einführt, um eine widerspenstige Bevölkerung zu bändigen. Interessanterweise kann das Militär, je nach Kontext, ein Beispiel für rechtsetzende wie für rechtserhaltende Gewalt sein. Wir werden zu diesem Punkt zurückkehren, wenn wir der Frage nachgehen, ob es noch eine weitere Gewalt geben kann, eine dritte Möglichkeit der Gewalt, die über die rechtsetzende und rechtserhaltende hinausgeht und sich ihr entgegenstellt. Wenn wir uns jedoch zunächst auf die rechtsetzende Gewalt konzentrieren, so scheint Benjamin eindeutig davon auszugehen, dass der Akt der Rechtsetzung, der Rechtsschöpfung, ein schicksalhafter Akt ist. Die Akte, die das Recht begründen, sind nicht selbst noch einmal legitimiert durch ein anderes bestehendes Recht oder durch Rückgriff auf eine rationale Begründung, die der Kodifizierung des Rechts vorausginge. Auch entsteht Recht nicht auf organischem Wege, durch den allmählichen Übergang kultureller Sitten und Normen in positives Recht. Die Rechtsschöpfung stellt, im Gegenteil, erst die Bedingungen für rechtfertigende Verfahren und Beratungen her. Sie tut dies offenbar per Verfügung, und das ist zum Teil mit der Gewalt dieses Gründungsaktes gemeint. Tatsächlich ist die Gewalt dieser Rechtsetzung in der Behauptung gebündelt, dass »dies Recht sein wird«, oder emphatischer: dass »dies nun das Recht ist«. Dieses letztere, rechtsetzende Konzept von legaler Gewalt wird als ein Akt des Schicksals verstanden, ein Begriff, der für Benjamin eine spezifische Bedeutung hat. Das

»Schicksal« ist Bestandteil des hellenischen Mythos, und die rechtserhaltende Gewalt ist in vielerlei Hinsicht das Nebenprodukt dieser rechtsetzenden Gewalt, denn das Recht, das erhalten wird, ist genau das Recht, das bereits eingesetzt worden ist. Die Tatsache, dass das Recht nur durch die permanente Bekräftigung seines bindenden Charakters erhalten werden kann, verdeutlicht, dass das Recht nur »erhalten« wird, indem es immer wieder als bindend behauptet wird. Letzten Endes scheint es so zu sein, dass das Modell der rechtsetzenden Gewalt, verstanden als »Schicksal«, eine Verkündung per Verfügung, auch den Mechanismus beschreibt, mit dem die rechtserhaltende Gewalt operiert. Die Tatsache, dass das Militär beispielhaft für eine Institution ist, die Recht sowohl herstellt als auch erhält, legt nahe, dass es als Modell dienen kann, um die innere Verbindung zwischen diesen beiden Gewaltformen zu verstehen. Damit das Recht erhalten werden kann, muss der bindende Rechtsstatus bestätigt werden. Diese Bestätigung bindet das Recht erneut und wiederholt auf diese Weise den Gründungsakt in einer geregelten Form. Wenn das Recht sich, so zeigt sich hier außerdem, nicht erneuert, sich nicht bewahrt, dann wäre es sehr gut möglich, dass das Militär auch den Ort markierte, an dem ein gegebenes Ensemble von Gesetzen aufhören würde zu funktionieren, aufhören würde, sich zu bewahren, aufhören würde, bindend zu sein. Denn das Militär scheint exemplarisch für eine Institution zu sein, die zugleich rechtserhaltend und rechtsetzend wirkt. Es markiert somit den Ort, an dem das Recht aufgehoben werden könnte, aufhören könnte zu funktionieren und sogar zerstört werden könnte.

Wenn wir die Gewalt verstehen wollen, die sowohl in der rechtsetzenden als auch in der rechtserhaltenden Gewalt wirkt, so müssen wir eine weitere Form der Gewalt einbeziehen, die weder als »Schicksal«, noch auch als hellenische oder »mythische Gewalt« zu verstehen ist. Mythische Gewalt führt das Recht ohne jegliche Rechtfertigung für ihr Tun ein, und erst dann, wenn das Recht etabliert ist, können wir überhaupt anfangen, über seine Rechtfertigung zu sprechen. Entscheidend ist, dass das Recht ohne Rechtfertigung begründet wird, ohne jeglichen Rekurs auf eine Rechtfertigung, obgleich es diesen Rekurs auf eine Rechtfertigung als Konsequenz seiner Begründung ermöglicht. Zuerst wird das Subjekt ans Recht gebunden, sodann entsteht eine rechtliche Systematik, die den bindenden Charakter des Rechts rechtfertigt. In der Folge werden Subjekte erzeugt, die gegenüber und vor dem Recht verantwortlich sind und die über ihre Beziehung zur rechtlichen Verantwortlichkeit definiert werden. Gegen dieses Gebiet des Rechts und seine begründenden wie erhaltenden Momente setzt Benjamin eine »göttliche Gewalt«, die sich genau gegen dieses System richtet, das die rechtliche Verantwortlichkeit herstellt. Göttliche Gewalt wird gegen die *zwingende Macht* dieser rechtlichen Systematik entfesselt, gegen die Verantwortlichkeit, die das Subjekt an ein spezifisches Rechtssystem bindet und die eben dieses Subjekt davon abhält, eine kritische,

wenn nicht gar revolutionäre Haltung gegenüber diesem Rechtssystem einzunehmen. Wenn ein Rechtssystem aufgehoben werden muss oder wenn sein Zwangscharakter zu einer Revolte derjenigen führt, die unter seinem Zwang leiden, dann ist es wichtig, dass diese Bindung an die Verantwortlichkeit durchbrochen wird. In der Tat *muss man aufhören, eben das »Richtige« gemäß der herrschenden Rechtsordnung zu tun, um einen Korpus etablierten Rechts, das ungerecht ist, aufzulösen.*

Dies freilich war das Argument Georges Sorels in seinen *Réflexions sur la violence* (1908),² die Benjamins eigene Auseinandersetzung mit dem Generalstreik, der zur Auflösung des gesamten Staatsapparates führt, grundlegend beeinflusst haben. Sorel zufolge zielt der Generalstreik nicht darauf ab, diese oder jene Reform innerhalb einer gegebenen sozialen Ordnung zu implementieren, sondern die gesamte rechtliche Grundlage eines gegebenen Staates aufzuheben. Benjamin verbindet diese Position Sorels mit einem messianischen Denken, das seiner Perspektive gleichermaßen eine theologische wie eine politische Bedeutung gibt. Die göttliche Gewalt entlässt einen nicht nur aus der erzwungenen Verantwortlichkeit, aus einer aufgezwungenen wie gewalttätigen Form der Verpflichtung, vielmehr ist diese Entlassung zugleich Entsöhnung der Schuld und Widerstand gegen die zwingende Gewalt. Man könnte all diesem mit einer gewissen Befürchtung begegnen, dass nur Anarchie oder die Herrschaft des Mobs daraus hervorgehen könne, doch sollte man dabei Folgendes bedenken. Benjamin behauptet an keiner Stelle, dass man sich jedem Rechtssystem widersetzen solle, und auf der Grundlage dieses Textes bleibt unklar, ob er bestimmte Rechtsstaatssysteme ablehnt, andere hingegen nicht. Zudem sollten wir, wenn er hier die Anarchie ins Spiel bringt, zumindest überlegen, was Anarchie in diesem Kontext bedeuten könnte, und uns daran erinnern, dass Benjamin das Gebot »Du sollst nicht töten«, auf dessen Bedeutung ich gleich zurückkommen werde, ernst nimmt. Paradoxerweise entwirft Benjamin die Befreiung aus rechtlicher Verantwortlichkeit und Schuld als einen Weg, das Leid und die Vergänglichkeit im Leben und des Lebens als etwas zu begreifen, das nicht immer mit moralischer oder rechtlicher Verantwortlichkeit erklärt werden kann. Ein solches Begreifen von Leid und Vergänglichkeit kann, in Benjamins Augen, in eine Art Glück münden. Nur im Rückgriff auf Benjamins Konzept vom Messianismus kann man verstehen, wie das Begreifen eines Leids, das einem Bereich des Lebens angehört, der sich über moralische Verantwortlichkeit nicht erschließt, in eine Art Glück münden oder es erzeugen kann. Ich werde versuchen, die weitere Bedeutung dieser Konzeption für meine Schlussfolgerungen zu erläutern, sobald ich mich Benjamins »Theologisch-politischem Fragment« zuwende.

Benjamin hat auf verschiedene Quellen zugegriffen, als er seinen Essay verfasste. Zu ihnen gehören Sorels *Réflexions sur la violence*, Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens* (1904)³ und Gershom Sholems kabbalisti-

sche Untersuchungen. In einem gewissen Sinne verfolgte er zwei Stränge gleichzeitig: einen theologischen und einen politischen, indem er auf der einen Seite die Bedingungen eines Generalstreiks ausarbeitete, der in die Lähmung und Auflösung eines gesamten Rechtssystems münden würde, und auf der anderen Seite die Vorstellung einer göttlichen Gewalt, deren Gebot *eine Art von Verfügung anbietet, die nicht auf Rechtszwang reduzierbar ist*. Es ist nicht immer einfach, diese beiden Stränge in Benjamins Essay zusammenzubringen. Manche sagen, die Theologie stünde hier im Dienste der Streiktheorie, wohingegen andere sagen, der Generalstreik sei nur ein Beispiel für die göttliche Zerstörungsgewalt oder auch eine Analogie zu dieser.

Zentral scheint hier gleichwohl, dass die göttliche Gewalt durch ein Gebot übermittelt wird, das weder despotisch noch zwingend ist. So wie Franz Rosenzweig vor ihm zeichnet auch Benjamin das Gebot als eine Art von Recht, das weder bindend ist, noch zu seiner Durchsetzung legaler Gewalt bedarf.⁴ Wenn wir über legale Gewalt sprechen, so beziehen wir uns auf eine Art von Gewalt, welche die Legitimität und die Durchsetzbarkeit des Rechts aufrechterhält; auf ein Strafsystem, das auf mögliche Gesetzesbrüche achtet; auf Polizei und Militär, die dem Rechtssystem den Rücken stärken; und auf Formen rechtlicher und moralischer Verantwortlichkeit, die sicherstellen, dass die Individuen gezwungenermaßen auf gesetzeskonformes Verhalten verpflichtet bleiben und sogar ihren Bürgerstatus nur kraft ihrer Beziehung zur Rechtsordnung erlangen.

Bemerkenswerterweise gelangt Benjamin gerade dadurch, dass er die biblischen Gebote, und insbesondere das Gebot »Du sollst nicht töten«, einer erneuten Betrachtung unterzieht, zu seiner Kritik staatlicher Gewalt – einer Gewalt, die in vielerlei Hinsicht exemplarisch durch das Militär und seine doppelte Befähigung, Recht durchzusetzen und herzustellen, verkörpert wird. Obgleich wir das göttliche Gebot für gewöhnlich als einen Imperativ begreifen, indem es von uns Handlungen einfordert und im Falle der Nichtbefolgung mit einer Reihe von Strafmaßnahmen aufwartet, stützt Benjamin sich auf eine andere, jüdische Tradition, das Gebot zu verstehen, die streng zwischen dem Imperativ, den das Gesetz artikuliert, und seiner Durchsetzbarkeit unterscheidet. Das Gebot formuliert zwar einen Imperativ, jedoch ohne die Befähigung, diesen in irgendeiner Weise durchzusetzen. Das Gebot ist nicht die Manifestation eines zornigen und rachsüchtigen Gottes, und in einem allgemeineren Sinne ist jüdisches Recht dieser Sichtweise zufolge entschieden *nicht* straforientiert. Das Gebot, das mit dem jüdischen Gott verbunden wird, steht hier vielmehr im *Gegensatz* zu Schuld und Strafe, es ersucht sogar die Entsöhnung von Schuld, die, laut Benjamin, ein spezifisches Erbe mythischer oder hellenischer Traditionen darstellt. In der Tat bietet Benjamins Essay in seiner fragmentarischen und konzentrierten Form die Möglichkeit, einer Fehldeutung jüdischer Gesetze entgegenzutreten, die diese mit Rache, Strafe und Erzeugen von Schuld as-

soziiert. Gegen die Vorstellung von einem zwingenden und Schuld einflößenden Recht beruft Benjamin sich auf das Gebot als anordnendes nur derart, dass es einen individuellen Kampf mit dem ethischen Erlass einfordert. Es handelt sich um einen Imperativ, der *nicht* diktiert, sondern die Formen seiner Anwendbarkeit und die Möglichkeiten seiner Interpretation ebenso *offen lässt* wie die Bedingungen, unter denen man sich ihm verweigern kann.

Benjamin bietet uns eine Kritik staatlicher Gewalt, die sich zum Teil aus jüdisch-theologischem Gedankengut speist. Sie würde sich einer Art von Gewalt entgegenstellen, die auf das gerichtet ist, was er »die Seele des Lebendigen« nennt. Es ist wichtig, hier genau hinzuschauen, denn es wäre falsch zu behaupten, sein Essay böte eine »jüdische Kritik«, auch wenn er von einer Spur jüdischer Theologie durchzogen ist. Sicher würde es keinen Sinn machen, von »jüdischer Kritik« zu sprechen, weil Benjamin ein Jude war. Wenn diese Kritik überhaupt als »jüdisch« bezeichnet werden kann, so nur deshalb, weil Benjamin sie auch aus solchen Quellen entwickelt. Dabei ist nicht zu vergessen, dass Sorel, der nicht jüdisch war und seine Kritik ohne Rekurs auf jüdische Quellen entwickelte (es sei denn, wir betrachteten Bergson in diesem Licht), diesen Essay ebenso beeinflusst hat wie Scholem oder Cohen. Obgleich Benjamin offensichtlich unbestimmt bleibt hinsichtlich der Möglichkeit und Bedeutung von Gewaltlosigkeit, würde ich sagen, dass das Gebot, so wie Benjamin es konzipiert, nicht lediglich als Grundlage einer Kritik legaler Gewalt dient, sondern auch die Voraussetzung für eine Theorie der Verantwortlichkeit darstellt, in deren Zentrum ein fortwährendes Ringen um Gewaltlosigkeit steht.

An dieser Stelle möchte ich eine Nebenbemerkung einfügen, um zwei politische Implikationen dieser Benjamin-Lektüre hervorzuheben. Wenn es zur gewöhnlichen Darstellung des Judentums gehört, dass dieses einer Vorstellung von Gott und Recht verpflichtet ist, die auf Rache, Strafe und Auferlegung von Schuld beruht, dann können wir in den kabbalistischen Auslegungen, die Benjamins Denken prägen, eine erhellende Überlieferung eines anderen Judentums finden. Wenn das Judentum, so wie man es in populären Darstellungen findet, zum Teil auf einen zornigen und strafenden Gott reduziert wird, während das Christentum mit dem Prinzip der Liebe oder *Nächstenliebe* gleichgesetzt wird, dann gilt es diese Unterscheidungen nun zu überdenken. Wir können, meine ich, die Spuren einer anti-rabbinischen Bewegung ebenfalls im frühen 20. Jahrhundert entdecken, welche die Arbeit von Rosenzweig und schließlich auch Martin Buber prägte. Sie verband sich mit der Vorstellung von spiritueller Erneuerung und zeigte sich sowohl über das Assimilationsansinnen auf der einen Seite als auch über die rabbinische Scholastik auf der anderen Seite beunruhigt. Diese Bewegung stand außerdem den Bemühungen, eine rechtliche und politische Territorialität für das Judentum zu errichten, kritisch gegenüber,

und einige dieser Argumente haben heute einen erheblichen Einfluss auf die Revision des Zionismus.

Rosenzweig, beispielsweise, stellte sich ebenso gegen den rechtlichen Zwang, wie er sich auf das Gebot als eine Weise, zwangsfreies Recht zu denken, berief. Jedes Gebot, so merkt er an, vermittelt unabhängig von den je spezifischen Auflagen eines Gebots die Forderung, Gott zu lieben. Tatsächlich schreibt Rosenzweig im *Stern der Erlösung*, man könne Gottes Gebote auf die Aussage: »Liebe mich!« zurückführen. Sowohl Rosenzweig als auch später Buber widersetzten sich in den 1910er und 1920er Jahren der Idee von einem »Staat« für das jüdische Volk. Sie meinten, die kritische und sogar die spirituelle Kraft des Judentums würde durch die Errichtung eines solchen Staates, der auf rechtlichem Zwang und Souveränität beruhen würde, ruiniert oder, nach Buber, pervertiert. Rosenzweig starb zu früh, um seine Position zu revidieren, doch Buber sollte schließlich einer Spielart des Zionismus anhängen, die einen föderierten, gemeinsam und gleichberechtigt von »zwei Völkern« verwalteten Staat vorsah. Soweit mir bekannt ist, hat Benjamin niemals eine ähnliche Position, einen Staat im Namen des Zionismus zu gründen, vertreten, und er umgeht die Frage immer wieder, wenn sein Freund Scholem in ihrer gemeinsamen Korrespondenz darauf zu sprechen kommt.⁵ Will man seinen Text als kulturelle Quelle für das Denken dieser Zeit nutzen, so scheint zweierlei bedeutsam: Der Text widersprach denjenigen, die das Jüdischsein in einer bisweilen schon antisemitisch zu nennenden Weise auf das Vergießen von Blut reduzierten, während er staatliche Gewalt zugleich kritisch in Augenschein nahm – was auch dazu beitragen könnte, kritische jüdische Positionen gegen die gegenwärtige Politik des Staates Israel, wenn nicht sogar gegen die verfassungsmäßige Verquickung von Jüdischsein und Bürgersein, zu mobilisieren. Wenn es beweilen heißt, den Staat Israel zu kritisieren bedeute, auch das Judentum selbst zu kritisieren, so vernachlässigt diese Auffassung, dass die jüdische Tradition ein beachtliches Spektrum von Positionen anbietet, die dem Zionismus vor seinem Triumph im Jahre 1948 kritisch gegenüberstanden und die nun in der ein oder anderen Form in der jüdischen Linken, sowohl in Israel/Palästina als auch in der Diaspora, fortleben.

Selbstverständlich hat Benjamins Essay bis heute seine Kritiker, von denen viele zweifelsohne argumentieren würden, dass er den Angriff des Faschismus auf den Rechtsstaat und parlamentarische Institutionen nicht vorhergesehen hat. Zwischen der Abfassung des Essays im Jahre 1921 und seiner heutigen Lektüre liegen einige historische Katastrophen, so unter anderem die Ermordung von mehr als zehn Millionen Menschen in nationalsozialistischen Vernichtungslagern. Man könnte argumentieren, dass gerade eine Rechtsstaatlichkeit, die als bindend für ihre Subjekte galt, sich dem Faschismus hätte widersetzen können müssen. Wenn, so könnte man

jedoch ebenso folgern, das Recht selbst, das seine Subjekte bindet, Teil eines faschistischen Rechtsapparates ist, dann wäre ein solcher Apparat genau die Art von Recht, dessen bindender Kraft man widerstehen und sich widersetzen muss, bis der Apparat zusammenbricht. Benjamins Kritik des Rechts bleibt allerdings unbestimmt, sodass eine generelle Opposition gegen den bindenden, sogar zwingenden Charakter des Rechts weniger verlockend erscheint, sobald man an den Aufstieg des Faschismus oder auch die Missachtung von Verfassung und internationalem Recht denkt, welche die US-amerikanische Außenpolitik in ihren Kriegs- und Folterpraktiken sowie der widerrechtlichen Inhaftierung kennzeichnet. Aber vermutlich distanzieren sich einige Kritiker gerade unter dem Eindruck des aufkommenden europäischen Faschismus von Benjamins Essay.

Benjamins Essay erfuhr eine schneidende Lektüre in Jacques Derridas *Gesetzeskraft*, und er wurde zu einer kontroversen Folie für Hannah Arendts *Macht und Gewalt*. Als Derrida seinen Essay über Benjamin verfasste, sorgte er sich ganz offen über den, wie er es nannte, »messianischen Marxismus«, der den Text durchziehe (vgl. 1991: 62). Derrida suchte sich vom Thema der Zerstörung zu distanzieren und ein Ideal von Gerechtigkeit hochzuhalten, dem sich letztlich kein konkretes oder positives Recht anzunähern vermag. Später, in *Marx' Gespenster* und verschiedenen Aufsätzen zur Religion, hat Derrida freilich seine Position sowohl zum Messianismus, zum Messianischen, als auch zum Marxismus revidiert. In der Schrift über Benjamin machte Derrida deutlich, dass dieser seiner Ansicht nach mit der Kritik an einer parlamentarischen Demokratie zu weit gegangen war, und dass Benjamins Kritik legaler Gewalt in eine antiparlamentarische politische Stimmung münden konnte, die zu eng mit dem Faschismus verbunden war. An einer Stelle behauptet Derrida, Benjamin reite »eine anti-parlamentarische Welle« (vgl. ebd.), dieselbe Welle, von der auch der Faschismus getragen war. Derrida zeigt sich zudem besorgt, dass Benjamin im selben Jahr, in dem er »Zur Kritik der Gewalt« veröffentlichte, an Carl Schmitt schrieb. Aber wir erfahren nicht, was – wenn überhaupt – in diesem Brief Anlass zur Beunruhigung gibt. Offenbar ist dieser Brief etwa zwei Zeilen lang und handelt von Benjamins Dank an Schmitt für die Übersendung seines Buches. Aber dieser förmliche Ausdruck des Dankes kann kaum eine Grundlage für die Schlussfolgerung bilden, dass Benjamin mit Schmitts Publikation ganz oder teilweise übereinstimmt.

Auch Hannah Arendt (1970) sorgt sich in *Macht und Gewalt* darüber, ob Sichtweisen wie die Benjamins nicht die Bedeutung des Rechts für den Zusammenhalt einer Gemeinschaft übersehen. Sie meint, Benjamin habe nicht verstanden, dass die Gründung eines Staates nicht erzwungen sein muss und sollte, und dass dieser, so verstanden, von seinem Ursprung her gewaltfrei sei. Arendt sucht demokratisches Recht auf eine Konzeption von Macht zu gründen, die das Recht von Gewalt und Zwang unterscheidet, und sie sucht in diesem Sinne das Problem zu lösen, indem sie bestimmte

Definitionen festlegt und sich einer Art vereinbarenden Strategie bedient. In ihrem politischen Lexikon definiert sie Gewalt als Zwang und Macht als gewaltlos und insbesondere als Ausübung kollektiver Freiheit. Wenn Recht auf Gewalt beruhte, so wäre es in ihren Augen in der Tat aus diesem Grunde illegitim, aber sie stellt in Frage, dass man vom Recht sagen könne, es werde mittels Gewalt eingesetzt oder erhalten.

Während also Arendt Revolutionen als rechtsbegründend und als Ausdruck eines konzertierten Volkswillens begreift, behauptet Benjamin, dass etwas, das man als »Schicksal« bezeichnet, am Anfang des Rechts stehe. Und während Derrida in seiner Lektüre dieses Essays das Messianische in den performativen Akten verortet, die das Gesetz selbst hervorbringen (das gleiche gilt für die rechtsetzende Gewalt, für das »Schicksal« und für die Sphäre des Mythischen), ist für Benjamin eindeutig das Messianische mit der Zerstörung der rechtlichen Systematik selbst verbunden und stellt eine unterscheidbare Alternative zur mythischen Macht dar. Im Folgenden möchte ich diese Unterscheidung zwischen »Schicksal« und göttlicher Gewalt untersuchen und die Implikationen erörtern, die das Messianische für das Problem der Kritik bei Benjamin hat.

II.

Wir erinnern uns, dass Benjamin mindestens zwei sich überlagernde Unterscheidungen trifft, nämlich eine zwischen rechtsbegründender und rechtserhaltender Gewalt und schließlich eine andere zwischen mythischer und göttlicher Gewalt. In diesem Kontext der mythischen Gewalt stellt er uns die rechtsbegründende und rechtserhaltende Gewalt vor, der wir uns zunächst widmen wollen, um zu verstehen, worum es geht. Gewalt bringt ein Rechtssystem hervor, und ausgerechnet diese rechtsbegründende Gewalt operiert ohne Rechtfertigung. Das »Schicksal« erzeugt Recht, dies geschieht jedoch zunächst, indem es sich im göttlichen Zorn manifestiert. Dieser Zorn nimmt als Recht Gestalt an, indes ohne einem bestimmten Zweck zu dienen. Es stellt ein reines Mittel dar; sein Zweck ist die Manifestation selbst.

Um dies zu verdeutlichen, greift Benjamin auf den Mythos der Niobe zurück. Deren großer Fehler bestand darin zu behaupten, dass sie, als Sterbliche, fruchtbarer und größer sei als Leto, die Göttin der Fruchtbarkeit. Sie beleidigte Leto schwer, und trachtete in ihrem Sprechakt außerdem danach, die Unterscheidung zwischen Göttern und Menschen zu zerstören. Als Artemis und Apollo auftauchen, um Niobe für ihre frevelhafte Behauptung zu bestrafen, indem sie ihr ihre Kinder fortnehmen, erschaffen diese Götter, im Sinne Benjamins, ein Recht. Aber dieser rechtsherstellende Akt ist nicht zuerst als Bestrafung oder Vergeltung für ein Verbrechen gegen ein bestehendes Recht zu begreifen. Niobes Arroganz verstößt,

so Benjamin, nicht gegen das Recht. Wenn dem so wäre, müssten wir davon ausgehen, dass das Recht schon vor dem Vergehen existiert hätte. Vielmehr fordert sie das Schicksal durch ihren anmaßenden Sprechakt heraus. Artemis und Apollo handeln folglich im Namen des Schicksals, beziehungsweise sie sind das Medium, welches das »Schicksal« begründet. Das »Schicksal« siegt in diesem Kampf, und in der Folge mündet der Triumph des »Schicksals« in die Errichtung des Rechts selbst.

Mit anderen Worten: Niobes Geschichte veranschaulicht die rechtsetzende Gewalt, denn die Götter antworten auf eine Beleidigung, indem sie ein Gesetz schaffen. Die Beleidigung stellt zunächst keine Verletzung des Rechts dar. Sie ist vielmehr die vorausgehende Bedingung für eine Rechtsordnung. Das Recht ist damit die konkrete Konsequenz eines Zorns, der auf eine Beleidigung reagiert, aber weder diese Beleidigung noch der Zorn sind im Vorhinein rechtlich gefasst.

Der Zorn wirkt performativ, indem er Niobe kennzeichnet und verwandelt, sie zu einem schuldigen Subjekt macht, das dann zu Stein wird und die Form eines Felsens annimmt. Das Recht versteinert also das Subjekt, es hält das Leben im Moment der Schuld gefangen. Und obgleich Niobe selbst lebt, ist sie in diesem Leben gelähmt: Sie wird dauerhaft schuldig, und Schuld verwandelt das Subjekt, das die Schuld trägt, in Stein. Niobe wird dauerhaft versteinert, und die Vergeltung, welche die Götter ihr auferlegen, ist offenbar unendlich, so wie ihre Buße. In gewisser Weise repräsentiert sie die Ökonomie unendlicher Vergeltung und Buße, die, wie Benjamin an anderer Stelle sagt, zur Sphäre des Mythischen gehört.⁶ Niobe ist teilweise erstarrt, verhärtet in und durch die Schuld, und dennoch voller Trauer, endlos weinend aus jener versteinerten Quelle. Die Strafe erzeugt das Subjekt, das ans Recht gebunden ist – verantwortlich, strafbar und bestraft. Niobe wäre an der Schuld gestorben, wenn es nicht diese Trauer gäbe, diese Tränen, und so ist es von einiger Bedeutung, dass Benjamin auf diese Tränen zurückkommt, als er erörtert, was durch die Entsühnung der Schuld freigesetzt wird. Ihre Schuld ist zunächst von außen auferlegt. Dabei ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass sie nur durch eine magische Ursächlichkeit für den Tod ihrer Kinder verantwortlich wird. Schließlich werden die Kinder nicht durch ihre Hand umgebracht, und dennoch übernimmt sie in Folge des göttlichen Schicksalsschlags die Verantwortung für diese Tat. Es scheint demnach so zu sein, dass Niobes Verwandlung in ein rechtliches Subjekt mit der Umformung einer schicksalhaften Gewalt in eine Gewalt einhergeht, die aus ihrem eigenen Handeln folgt und für die sie, als Subjekt, unmittelbare Verantwortung übernimmt. Unter diesen Bedingungen ein Subjekt zu sein bedeutet, Verantwortung für eine Gewalt zu übernehmen, die dem Subjekt vorausgeht und deren Wirkungsweise durch das Subjekt verdeckt wird, das die Gewalt, die es erleidet, aus seinen eigenen Handlungen ableitet. Eine weitere Wirkungsweise dieser Gewalt ist somit, dass sie ein Subjekt hervorbringt, das die Wir-

kungsweise der Gewalt verdeckt, indem es sich selbst als einzigen Grund dessen hinstellt, was es erleidet.

Interessanterweise charakterisiert das »Schicksal« die Errichtung des Rechts, aber es lässt uns im Unklaren darüber, wie Recht, oder rechtlicher Zwang im Besonderen, überwunden und zerstört werden können. Vielmehr errichtet das »Schicksal« die zwingenden Bedingungen des Rechts, indem es sich im schuldhaften Subjekt manifestiert. Im Effekt bindet es die Person an das Recht, so macht es das Subjekt zur einzigen Ursache dessen, was es erleidet, und schließt das Subjekt in eine schuldbehaftete Form der Verantwortlichkeit ein. Das »Schicksal« ist außerdem für die ewige Trauer verantwortlich, die von einem solchen Subjekt ausgeht, aber Schicksal ist nicht das geeignete Wort, um das Bemühen, diese Zwangsbedingungen abzuschaffen, zu beschreiben. Um dies zu verstehen, muss man sich vom Schicksal oder vom Mythos – der Sphäre, zu der das »Schicksal« gehört – ab- und Gott oder dem Göttlichen zuwenden, und somit der Sphäre, der eine bestimmte Form gewaltloser Zerstörung eigen ist. Wir müssen noch verstehen, worin genau diese gewaltlose Zerstörung besteht, doch es scheint eine Art von Zerstörung zu sein, die Benjamin als diejenige im Sinn hat, die auf die rechtliche Systematik selbst abzielt und sich in diesem Sinne von der Gewalt unterscheidet, die diese rechtliche Systematik in Anspruch nimmt und ins Feld führt.

Gegen Ende seines Essays gelangt Benjamin plötzlich zu der Schlussfolgerung, dass die *Vernichtung* aller legalen Gewalt verpflichtend sei (1965a: 59). Aber es ist nicht klar, ob es sich um eine Gewalt handelt, die von einem bestimmten Rechtssystem ausgeübt wird, oder um eine Gewalt, die in einem allgemeineren Sinne dem Recht entspricht. Seine Diskussion verbleibt auf einem so allgemeinen Niveau, dass es den Leser oder die Leserin zu der Annahme verleitet, das Recht stelle grundsätzlich ein Problem für Benjamin dar. Wenn dieser schreibt, dass die Vernichtung aller legalen Gewalt obligatorisch sei, dann scheint er in einem Moment und einem bestimmten Kontext zu schreiben, der sich innerhalb des Essays selbst nicht erschließt.

Zuvor hat Benjamin zwischen dem politischen Generalstreik, der rechtschöpfend ist, und dem proletarischen Generalstreik unterschieden, der die Staatsmacht und mit ihr die zwingende Gewalt, die den bindenden Charakter des Rechtes garantiert, also die legale Gewalt selbst, zerstört. Er schreibt, dass die zweite Art des Streiks vernichtend, aber *gewaltlos* ist (1965a: 51). Er schlägt hier also bereits eine gewaltfreie Form der Zerstörungskraft vor. Auf den letzten Seiten leitet er zu einer Diskussion Gottes über, um diese gewaltfreie Form der Zerstörungskraft zu verdeutlichen und zu verstehen. Tatsächlich kann man sagen, dass Gott etwas mit dem Generalstreik zu tun hat, da beide als vernichtend und gewaltlos zugleich erachtet werden. Gott hat auch etwas mit dem zu tun, was Benjamin als einen Anarchismus bezeichnet, und nicht als Rechtsschöpfung. Wenn wir

uns Gott also als denjenigen vorstellen, der uns das Recht gibt, oder der, durch Moses, ein Diktat dessen weiterleitet, was das Recht sein soll, so müssen wir abermals bedenken, dass das Gebot nicht dasselbe wie positives Recht ist, das seine Macht durch Zwang aufrechterhält: Als eine Form des Rechts ist das Gebot eben nicht zwingend und nicht erzwingbar.

Wenn das, was an der göttlichen Gewalt göttlich ist, weder Recht verleiht, noch es bewahrt, dann befinden wir uns in einer Verlegenheit, wie denn das Gebot und insbesondere sein politisches Pendant adäquat zu verstehen seien. Für Rosenzweig *stellt das Gebot unbedingt kein Moment legaler Gewalt oder rechtlichen Zwangs dar*. Wir stellen uns vor, wie Gott durch Moses das Gebot erteilt, und doch ist das Gebot für Benjamin kein Akt der Gesetzgebung. Das Gebot ermöglicht vielmehr eine bestimmte Sichtweise auf das Recht, die zur Vernichtung des zwangsweise bindenden Rechts führt. Es mag befremdlich erscheinen, das Gebot als ein Moment göttlicher Gewalt zu begreifen, insbesondere da das von Benjamin zitierte Gebot »Du sollst nicht töten« lautet. Was aber, wenn das positive Rechtssystem, das einen rechtlich bindet, fordert, dass man tötet? Würde das Gebot dann, indem es sich gegen die Legitimität dieses Rechtssystems wendet, zu einer Art Gegengewalt werden? Für Benjamin hat diese göttliche Gewalt die Macht, mythische Gewalt zu zerstören. Gott ist der Name für das, was sich dem Mythos widersetzt.⁷

Wichtig ist nicht nur, dass göttliche Macht mythische Macht zerstört, sondern dass sie auch *entsühnt*. Dies legt nahe, dass göttliche Macht auf Schuld bezogen und darauf ausgerichtet ist, deren Wirkung zunichte zu machen. Göttliche Gewalt wirkt auf die Rechtsschöpfung und den gesamten Bereich des Mythos ein, indem sie die Spuren der Missetaten im Namen einer Vergebung auszulöschen sucht, für die es keine menschliche Ausdrucksform gibt. Göttliche Macht tut somit ihr Werk, ihr zerstörerisches Werk, aber sie kann es nur unter der Voraussetzung tun, dass die mythische Macht zuvor das schuldige Subjekt, dessen strafbares Vergehen sowie eine rechtliche Systematik für die Bestrafung geschaffen hat. Interessanterweise ruft der jüdische Gott bei Benjamin keine Schuld hervor und ist daher auch nicht mit den Schrecken der Zurechtweisung verbunden. Göttliche Macht wird als todbringend ohne Blutvergießen beschrieben. Sie schlägt gegen die Fesseln des Rechts, durch die der Körper versteinert und in endlose Trauer gezwungen wird, aber sie schlägt, so Benjamin, nicht gegen die Seele des Lebendigen. Tatsächlich handelt göttliche Gewalt im Namen der Seele des Lebendigen. Und folglich muss es auch die Seele des Lebendigen sein, die durch das Recht, das sein Subjekt in Schuld lähmt, gefährdet ist. Diese Schuld droht zu einer Art Mörderin der Seele zu werden. Indem Benjamin die Seele des Lebendigen vom »Leben« selbst unterscheidet, fordert er uns dazu auf, darüber nachzudenken, welchen Wert das Leben noch hat, wenn die Seele zerstört ist.

Wenn wir nun fragen, was diese Wendung gegen legale Gewalt moti-

viert, diese Verpflichtung, legale Gewalt zu zerstören, so verweist Benjamin auf »die Verschuldung des bloßen natürlichen Lebens« (1965a: 60). Er erläutert in »Goethes Wahlverwandtschaften«, dass eine »natürliche Art« von Schuld nicht ethisch und nicht das Resultat irgendeines Fehlverhaltens ist: »Mit dem Schwinden des übernatürlichen Lebens im Menschen wird sein natürliches Schuld, ohne daß es im Handeln gegen die Sittlichkeit fehle. Denn nun steht es in dem Verband des bloßen Lebens, der am Menschen als Schuld sich bekundet.« (Benjamin 1991a: 139) Er erläutert diese Vorstellung vom natürlichen Leben in »Zur Kritik der Gewalt« nicht weiter, obgleich er sich an anderer Stelle in dem Essay auf das »bloße Leben« bezieht. Er schreibt: »Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen.« (1965a: 60) Das positive Recht ist also bestrebt, das Leben »um seiner selbst willen« zu begrenzen, doch göttliche Macht schützt nicht das Leben selbst, sondern das Leben nur um »des Lebendigen« willen. Wer stellt nun »das Lebendige« in dieser Vorstellung dar? Es kann nicht einfach jeder lebende Mensch sein, denn die Seele des Lebendigen ist etwas anderes, und das, was »um des Lebendigen willen« getan wird, kann sehr wohl auch die Vernichtung bloßen Lebens einschließen. Das wird etwa dort deutlich, wo Benjamin sich auf die Geschichte Korahs als Beispiel göttlicher Gewalt bezieht, eine biblische Szene, in der eine ganze Gemeinde durch den Zorn Gottes ausgelöscht wird, weil sie nicht seinem Wort ergeben war.

Wir fragen also mit einiger Verwunderung, ob das Gebot »Du sollst nicht töten« das natürliche Leben oder die Seele des Lebendigen schützen soll, und wie es zwischen den beiden unterscheidet. Das Leben selbst stellt keinen notwendigen oder hinreichenden Grund dar, sich dem positiven Recht zu widersetzen, die »Seele« des Lebendigen hingegen möglicherweise schon. Ein solcher Widerstand könnte *um* des Lebendigen *willen* geleistet werden, also um deretwillen, die aufgrund dieser aktiven oder lebendigen Seele am Leben sind. Wir wissen aus dem Anfangsteil des Essays: »Der Sinn der Unterscheidung der Gewalt in rechtmäßige und unrechtmäßige liegt nicht ohne weiteres auf der Hand. Ganz entschieden ist das naturrechtliche Mißverständnis abzuwehren, als bestehe er in der Unterscheidung von Gewalt zu gerechten und ungerechten Zwecken.« (1965a: 33) Die Art der Gewalt, die Benjamin »göttlich« nennt, ist nicht durch eine Reihe von Zwecken gerechtfertigt, sondern sie stellt ein »reines Mittel« dar. Das Gebot »Du sollst nicht töten« kann kein Gesetz auf der Grundlage des Rechts sein, das zerstört wird. Es muss selbst eine Art von Gewalt sein, die sich der Gewalt widersetzt, in demselben Sinne, wie das bloße Leben, kontrolliert durch das positive Recht, sich von der »Seele des Lebendigen« unterscheidet, die ihrerseits Mittelpunkt der göttlichen Verfügung bleibt. In einer äußerst bemerkenswerten Wendung scheint Benjamin das Gebot, nicht zu töten, als ein Gebot zu interpretieren, die Seele des Lebendigen

nicht zu ermorden, und daher als ein Gebot, Gewalt gegen das positive Recht auszuüben, das für solchen Mord verantwortlich ist. Ein Beispiel dafür, wie positives Recht das Leben in Beschlag nimmt, ist die Todesstrafe. In Opposition gegen die legale Gewalt scheint Benjamin sich jetzt gegen die Todesstrafe auszusprechen, als der Form gesetzlich verordneter Gewalt, die wie keine andere so deutlich die Gewalt des positiven Rechts artikuliert und exemplifiziert. Gegen ein Gesetz, das ein Subjekt zum Tode verurteilen könnte und würde, bildet das Gebot eine Art von Recht, das eine bestimmte Vorstellung von Leben gegen solche Strafen gerade schützt – aber welche Vorstellung von Leben? Es handelt sich hier eindeutig nicht einfach um biologisches Leben, sondern um den todesähnlichen Zustand, der durch Schuld ausgelöst wird, den steinähnlichen Zustand Niobes mit ihren endlosen Tränen. Aber es geschieht im Namen des Lebens, dass die Sühne Niobe heimsucht, und dies wirft die Frage auf, ob die Entsöhnung der Schuld in gewisser Weise eine Motivation oder ein Zweck der Revolte gegen die legale Gewalt darstellt. Wird die Bindung der Verantwortlichkeit an ein Rechtssystem, das sich selbst das Recht der Todesstrafe vorbehält, durch eine Revolte gegen den rechtlichen Zwang selbst durchbrochen? Ruft die Forderung nach dem Lebendigen in irgendeiner Weise den Generalstreik hervor, der die Schuld, die das Subjekt in rechtlichem Zwang hält, entsühnt? *Das Begehren, das Leben von einer Schuld zu befreien, die durch den rechtlichen Vertrag mit dem Staat abgesichert ist – dies wäre ein Begehren, das eine Gewalt gegen Gewalt entstehen lässt, eine Gewalt, die das Leben vom Todesvertrag mit dem Recht zu befreien sucht, einen Tod der lebendigen Seele durch die verhärtende Kraft der Schuld.* Dies ist die göttliche Gewalt, die wie ein Sturm über die Menschheit hinwegfegt, um alle Spuren der Schuld auszuradien, eine göttliche entsöhnende Kraft und daher keine Vergeltung.

Göttliche Gewalt richtet sich nicht gegen den Körper oder das organische Leben des Individuums, sondern gegen das Subjekt, das vom Recht geformt wird. Göttliche Gewalt entlässt die Schuldigen, nicht aus der Schuld, sondern aus ihrer Verankerung im Recht, und hebt somit die Bindung an die Verantwortlichkeit auf, die aus der Herrschaft des Rechts selbst hervorgeht. Benjamin macht diese Verbindung deutlich, indem er sich auf die göttliche Macht als »reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen« beruft. Göttliche Gewalt schafft ein entsöhnendes Moment, das ohne Blutvergießen zuschlägt. In der Trennung dieses rechtlichen Status vom lebenden Wesen (die eine Entsöhnung oder Loslösung dieses lebenden Wesens von den Fesseln des positiven Rechts bedeuten würde) liegt genau die unblutige Wirkung dieses Schlags.

Aber ist diese Gewalt tatsächlich unblutig, wenn sie, wie in der Korah-Geschichte, die Vernichtung von Menschen bedeuten kann, oder wenn sie sich auf eine fragwürdige Unterscheidung zwischen einem natürlichen Leben und der Seele des Lebendigen stützt? Ist hier in der Vorstellung von der »Seele des Lebendigen« ein stillschweigender Platonismus am Werk?

Ich möchte behaupten, dass es für diese Vorstellung von Seele keine ideale Bedeutung gibt, da sie eben jenen gehört, die leben, und ich hoffe in meiner abschließenden Diskussion verdeutlichen zu können, wie dies funktioniert.

III.

Benjamin beginnt diese Unterscheidung in dem Moment zu treffen, da er einräumt, dass die göttliche Gewalt »aber nur relativ, in Rücksicht auf Güter, Recht, Leben und dergleichen« ausgeübt werden kann, sie aber niemals die Seele des Lebendigen vollständig auslöscht (1965a: 60). Obgleich die göttliche Gewalt eine Gewalt ist, ist sie niemals auslöschend in einem absoluten Sinne, sondern immer nur relativ. Wie ist dieses »relativ« zu verstehen? Und wie genau folgt daraus, dass Benjamin weiter behaupten kann, seine These bedeute nicht, dass Menschen die Macht übertragen werde, gegenüber anderen Menschen tödliche Gewalt auszuüben? Die Frage »darf ich töten?« findet ihre unverrückbare Antwort in dem Gebot »Du sollst nicht töten«. Dass das Gebot unverrückbar ist, bedeutet nicht, dass es nicht interpretiert oder nicht sogar gegen es verstoßen werden kann. Diejenigen, die das Gebot achten, werden »mit ihm in ihrer Einsamkeit sich auseinanderzusetzen und in ungeheuren Fällen die Verantwortung, von ihm abzusehen, auf sich zu nehmen haben.« (Ebd.: 61)

Gegenüber der mythischen Szene, in der die zornige Tat ein Strafrecht erschafft, übt das Gebot einen Zwang aus, der nicht derselbe ist wie bei einer Schuldzuschreibung. Das Wort Gottes ist, so es performativ ist, ein perlokutiver Sprechakt, dessen Verankerung wesentlich davon abhängt, ob er aufgegriffen wird. Er funktioniert nur durch Aneignung, und diese ist eben nicht garantiert. Benjamin beschreibt die un-despotische Macht des Gebots, das »unanwendbar, inkommensurabel gegenüber der vollbrachten Tat« bleibt (1965a: 61). Demgemäß würde die Furcht, die das Gebot hervorrufen kann, das Subjekt nicht sofort durch Gehorsam ans Recht binden. Im Beispiel des mythischen Rechts ruft die Strafe Schuld und Angst hervor, und Niobe empfängt beispielhaft die Strafe, die all jenen vorbehalten ist, die sich mit den Göttern vergleichen.

Benjamins Gebot sieht solche Strafen nicht vor, und ihm fehlt die Macht, entsprechende Handlungen zu erzwingen. Das Gebot hat bei Benjamin keine Polizeigewalt. Es ist unerschütterlich, es ist geäußert, und es bietet die Möglichkeit, mit dem Gebot selbst zu ringen. Es weckt keine Angst und übt keine Macht aus, um ein Urteil im Nachhinein durchzusetzen. Also, schreibt er, aus dem Gebot »folgt über diese [vollbrachte Tat] kein Urteil« (1965a: 61). Tatsächlich kann das Gebot keine Handlung diktieren, keinen Gehorsam auferlegen oder auch kein Urteil ausgleichen, das über diejenigen gefällt wird, die seinem Imperativ gefolgt oder auch nicht

gefolgt sind. Das Gebot setzt weniger ein Kriterium zur Beurteilung einer Reihe von Handlungen, als vielmehr eine Richtschnur des Handelns. Der Auftrag, den das Gebot erteilt, besteht in einer Auseinandersetzung mit dem Gebot, dessen endgültige Form nicht vorherbestimmbar ist. In Benjamins überraschender Interpretation ringt man mit dem Gebot in Einsamkeit.

Als eine Art ethischer Ansprache stellt das Gebot dasjenige dar, womit jeder Einzelne zu ringen hat, ohne dabei auf Vorbilder zurückgreifen zu können. Eine mögliche ethische Antwort auf das Gebot ist, es nicht zu beachten, aber selbst dann muss man dafür, dass man von ihm absieht, die Verantwortung übernehmen. Verantwortung ist etwas, das jemand im Verhältnis zum Gebot übernimmt, aber sie wird nicht durch das Gebot aufgezwungen. Sie ist in der Tat von der Verpflichtung oder gar dem Gehorsam klar unterschieden. Wenn ein Ringen stattfindet, dann hat es einen gewissen Anschein von Freiheit. Allerdings ist niemand frei, das Gebot einfach zu ignorieren. Man muss offenbar mit sich selbst im Verhältnis zum Gebot ringen. Aber dieses Ringen mit sich selbst kann sehr wohl zu einem Ergebnis, einer Entscheidung führen, zu einem Akt, der das Gebot zurückweist oder ablehnt, und in diesem Sinne resultiert die Entscheidung aus einer gleichermaßen unfreien wie freien Interpretation.

Man könnte erwarten, dass Benjamin den Wert des Lebens gegenüber der Gewalt schützt und eine Vorstellung von gewaltfreier Gewalt prägt, um dieses schützende Handeln zu bezeichnen, diesen Schlag gegen die Fesseln des Gesetzes, diese Entsühnung der Schuld und diese Wiederbelebung des Lebens. Allerdings macht er deutlich, dass diejenigen, die das Dasein höher als Glück und Gerechtigkeit schätzen, sich einer Position verschreiben, die sowohl »falsch« als auch »niedrig« ist. Er weigert sich, »Dasein« als »bloßes Leben« zu begreifen und sieht in dem Vorschlag, das Dasein höher als Glück und Gerechtigkeit zu schätzen, eine »gewaltige Wahrheit«: »Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen, so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften, ja nicht einmal mit der Einzigartigkeit seiner leiblichen Person.« (1965a: 62) Wie in der Übereinstimmung Benjamins mit der jüdischen Sichtweise deutlich wird, dass das Gebot das Töten im Falle der Selbstverteidigung nicht verbietet, so beruht das Gebot gegen das Töten nicht auf der »Heiligkeit« des Lebens selbst (eine Vorstellung, die mit Schuld verbunden ist), sondern auf etwas anderem. Während Benjamin die Grundlagen und Ziele des Gebots klarzustellen versucht, weist er die Vorstellung vom Heiligen nicht zurück, aber er möchte das Heilige im Leben klar von dem bloßen oder natürlichen Leben unterscheiden.

Die Versuchung, Benjamin so zu lesen, als verstünde er die Seele oder das Heilige als etwas Transzendentes, kommt vorübergehend auf, wenn er auf »dasjenige Leben« im Menschen verweist, »welches identisch in Erden-

leben, Tod und Fortleben liegt«. Doch sogar jetzt verweist er auf das Heilige nur durch eine Mutmaßung und einen Einschub in Klammern: »So heilig der Mensch ist [...], so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben.« (1965a: 62) Heilig beinhaltet eine eingeschränkte Vorstellung von Leben, die für das dies- wie das jenseitige Leben identisch ist – aber welchen Sinn können wir dem geben? Benjamin stellt das Problem des Heiligen und der Gerechtigkeit in den Kontext einer Mutmaßung, und er schlägt vor, dass es keiner spezifischen Zeit und bestenfalls einer unbestimmten Zukunft zuzurechnen ist. Wie sind Benjamins Ausführungen einzuschätzen? Handelt es sich bei diesem Appell an ein anderes Leben, an die Vorstellung von einem Leben jenseits des Körpers, um das Manöver eines »geistigen Terroristen«, der die »Zwecke« unterstützt, die Gewalt rechtfertigen? Das würde kaum zu Benjamins früherer Äußerung passen, dass göttliche Gewalt nicht im Sinne bestimmter Zwecke agiert, sondern nur als reines Mittel. Damit scheint er nahe zu legen, dass die göttliche Gewalt einen Prozess vollzieht, ihn aber nicht »verursacht«; dass wir die »Zwecke«, die dieser erreicht, nicht von den »Mitteln« trennen können, durch die er erreicht wird; und dass instrumentelle Zurechnungen dieser Art überholt sind.

Lassen Sie uns zunächst diesen eingeschränkten Sinn von Leben verstehen, der aus Benjamins Mutmaßung hervorgeht. Wenn etwas Heiliges oder Göttliches in dieser eingeschränkten Vorstellung von Leben liegt, dann wäre es wohl genau das, was der Schuld und der rechtsdurchsetzenden Gewalt des positiven Rechtes entgegenstünde, was sich dieser Form legaler Gewalt widersetzt, und wir haben gesehen, dass diese Art feindlicher Gegengewalt selbst Ausdruck dessen ist, was ungebunden, unschuldig oder entschönt ist. In diesem Essay zeigt sich allerdings, dass göttliche Gewalt sich mit dem Generalstreik und dem Revolutionären verbündet, und diese wiederum gehören zu den Kräften, die das rechtliche System des Staates anfechten und zerstören. Ich würde vorschlagen, dass diese heilige oder göttliche Vorstellung von Leben ebenfalls mit dem Anarchistischen verbunden ist, also mit dem, was jenseits oder außerhalb jeden Prinzips liegt. Dieses anarchistische Moment wurde bereits in der einsamen Person beschworen, die ohne Vorbild oder Vernunft mit dem Gebot ringt. Es ist ein anarchistisches Ringen, das ohne Rückgriff auf Prinzipien stattfindet. Es wird zwischen dem Gebot und demjenigen, der in Beziehung zu ihm handeln muss, ausgetragen. Es gibt keine Ratio, die beide verknüpft. In dieser einsamen Auseinandersetzung mit dem Gebot liegt ein nicht-verallgemeinerbares Moment, das die Grundlage des Rechts zerstört. Hervorgehoben wird es durch ein anderes Recht im Namen des Lebens und mit der Hoffnung auf eine Zukunft für das Lebendige außerhalb der Fesseln von Zwang, Schuld und Verantwortlichkeit, die den rechtlichen *status quo* unangetastet lassen. Die Zerstörung oder Vernichtung staatlicher Macht gehört weder zur rechsetzenden noch zur rechtserhaltenden Gewalt. Ob-

gleich eine neue Epoche durch die Abschaffung oder auch revolutionäre Zerstörung der legalen Gewalt eingeleitet wird, geht hieraus kein Recht hervor, und die Zerstörung ist nicht Teil eines neuen Entwurfs positiven Rechts. Zerstörung hat eine seltsame Beständigkeit an sich, und das macht Sinn, wenn wir bedenken, dass das anarchistische Moment bei jedem Versuch, mit dem Gebot zurechtzukommen, die Grundlage des positiven Rechts zerstört. Es macht ebenfalls Sinn, wenn wir die theologische Bedeutung des Messianischen in Betracht ziehen, mit dem Benjamin sich in diesem Essay seinerseits auseinandersetzt und das nicht nur die eingeschränkte Bedeutung des Lebens bestimmt, die wir untersucht haben, sondern auch einer platonischen Deutung seines Verständnisses von Seele entgegensteht.

Ich schlage vor, den Anarchismus oder die Zerstörung, auf die Benjamin sich hier bezieht, weder als einen weiteren politischen Zustand noch als eine Alternative zum positiven Recht zu begreifen. Eher wiederholen diese sich ständig als Bedingung und notwendige Grenze des positiven Rechts. Sie verweisen nicht auf eine noch vor uns liegende Epoche, sondern durchziehen jede Art legaler Gewalt, indem sie das Potenzial der Zerstörung bilden, das jeder Handlungsform, durch die das Subjekt ans Recht gebunden wird, unterliegt. Für Benjamin taucht Gewalt außerhalb des positiven Rechts gleichermaßen als revolutionäre wie als göttliche auf: Sie ist, Benjamin zufolge, rein, unmittelbar, unverfälscht. Sie benutzt die gleiche Sprache, in der Benjamin auch den Generalstreik beschreibt, jenen Streik, der das gesamte Rechtssystem in die Knie zwingt. Es ist etwas spekulativ, wenn Benjamin behauptet, entsöhnende Gewalt sei für den Menschen nicht sichtbar und mit ewigen Formen verbunden: dem Leben im Menschen, das gleichermaßen im Erdendasein, im Tod und im Leben nach dem Tode gegenwärtig ist. Wenn wir »Zur Kritik der Gewalt« zusammen mit dem etwa zeitgleich verfassten »Theologisch-politischen Fragment« lesen,⁸ so können wir Thesen erkennen, die eine umsichtige Betrachtung verdienen: erstens, dass sich nichts Historisches mit dem Messianischen verknüpfen kann; zweitens, dass sich diese entsöhnende Gewalt in einem echten Krieg oder in einem Gottesgericht der Menge gegen den Verbrecher manifestieren kann (1965a: 64).

Dieser Punkt scheint immer noch Anlass zur Sorge zu bieten. Liefert Benjamin hier eine Rechtfertigung für einen wahren Krieg außerhalb jeglicher Rechtsordnung oder für einen Aufstand der Menge gegen einen Verbrecher, der nur durch ihre Zuschreibung zu einem solchen geworden ist? Benjamins abschließender Bezug auf eine heilige Vollstreckung könnte solche Bilder von rechtlosen, aufbegehrenden Massen, die Akte körperlicher Gewalt im Namen einer heiligen Macht vollziehen, heraufbeschwören. Reitet Benjamin also auf einer »anti-parlamentarischen Welle«, die ihn bedrohlich nah an den Faschismus heranführt? Oder attackiert die sogenannte heilige Vollstreckung nur die totalisierenden Forderungen des posi-

tiven Rechts? Er hat bereits klargestellt, dass göttliche oder heilige Gewalt nicht durch eine Reihe von Zwecken zu rechtfertigen ist, obgleich er zu behaupten scheint, dass eine besondere Beziehung zwischen dem Handelnden und dem Göttlichen in der göttlichen Gewalt auf dem Spiel steht.⁹

Wie sind diese Aussagen also zu interpretieren? Benjamin fordert keine Gewalt, er gibt vielmehr zu bedenken, dass Zerstörung als die Voraussetzung des positiven Rechts und in der Tat des Lebens selbst bereits am Werk ist. Das Heilige bestimmt nicht, was ewig ist, es sei denn, wir verstünden Zerstörung selbst als eine Art von Ewigkeit. Darüber hinaus impliziert die Vorstellung vom Heiligen, die Benjamin evoziert, dass Zerstörung auch zweckfrei sein kann, und dass sie weder durch Rechtsschöpfung noch durch eine teleologische Geschichte wettgemacht wird. In diesem Sinne ist die Zerstörung zugleich das anarchistische Moment, in dem die Aneignung des Gebots stattfindet, *und* der Schlag gegen das positive Rechtssystem, das seine Subjekte in lebloser Schuld fesselt. Zerstörung ist ebenfalls *messianisch* in einem sehr spezifischen Sinne.

IV.

Lassen Sie uns abschließend die genaue Bedeutung von Zerstörung in Benjamins messianischer Konzeption erörtern. Bedenken wir zunächst eine Aussage aus dem »Theologisch-politischen Fragment«, »im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang« (1965b: 96). Dieser Untergang geschieht nicht auf einmal, sondern er vollzieht sich kontinuierlich. Er ist Teil des Lebens selbst und kann sehr wohl genau das bilden, was am Leben heilig ist, das, was mit der »Seele des Lebendigen« gemeint ist. Für den Benjamin des »Theologisch-politischen Fragments« ist der innere Mensch, in ethischer Einsamkeit, der Ort messianischer Intensität. Dies macht Sinn, wenn wir an das einsame Ringen mit dem Gebot denken, das Benjamins Konzept von Verantwortung begründet und das sich radikal vom erzwungenen Gehorsam unterscheidet, zu dem es im Gegensatz steht. Die messianische Intensität des inneren Menschen ist bedingt oder wird hervorgebracht durch das Leid, verstanden als Unglück oder Schicksal. Angesichts des Schicksals zu leiden, heißt gerade nicht, selbst der Grund des eigenen Leids zu sein. Es heißt, jenseits von Schuld zu leiden, als Folge eines Unfalls oder von Mächten, die der eigenen Kontrolle entzogen sind. Wenn es dem Schicksal allerdings gelingt, positives Recht zu begründen, dann vollzieht sich eine entscheidende Verwandlung dieser Bedeutung von Schicksal. Das vom Schicksal geschaffene Recht lässt das Subjekt glauben, es sei verantwortlich für das eigene Leid im Leben; mit anderen Worten, das Leiden sei die ursächliche Folge des eigenen Handelns; mit anderen Worten, das Schicksal fügt ein Leid zu, das dann, mittels Recht, dem Subjekt als eigene Verantwortung zugeschrieben wird.

Dies heißt natürlich nicht, dass es keine Verantwortung gibt oder geben sollte, im Gegenteil. Doch Benjamin möchte mindestens drei miteinander verknüpfte Gesichtspunkte aufzeigen: Erstens muss Verantwortung als einsame, wenn nicht anarchistische Form des Ringens mit einer ethischen Forderung verstanden werden; zweitens tötet erzwungener Gehorsam die Seele und unterminiert die Fähigkeit des Menschen, mit ethischen Forderungen zurechtzukommen; drittens kann die Systematik rechtlicher Zurechnung weder alle Möglichkeiten menschlichen Leids abdecken noch ausgleichen. Das Leid, auf das Benjamin verweist, gehört zum Leben, aber es kann nicht im Leben vollständig gelöst werden, ebenso wenig wie es eine adäquate ursächliche oder teleologische Erklärung dafür gibt. Es existiert kein vernünftiger Grund für dieses Leid, und es wird auch im Laufe der Zeit kein vernünftiger Grund auftauchen. Das Messianische ereignet sich genau in diesem Augenblick, in dem der Untergang ewig erscheint.

Im »Fragment« führt der kontinuierliche Untergang menschlichen Glücks dazu, dass die Vergänglichkeit ewig ist. Das bedeutet nicht, dass es ausschließlich und immer Verfall gibt, aber dass der Rhythmus der Vergänglichkeit wiederkehrend und endlos ist. Was als Unsterblichkeit bezeichnet wird, entspricht, nach Benjamin, der »Ewigkeit eines Untergangs [...], und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück«. (1965b: 96) Benjamin leitet Glück aus diesem Verstehen her, diesem Begreifen des Rhythmus des Vergänglichen. Tatsächlich wird die rhythmische Dimension des Leids die Grundlage der paradoxen Form des Glücks, deren Zwillingsie ist. Wenn der Rhythmus des Messianischen Glück ist, und der Rhythmus in einem Begreifen besteht, dass alles vergänglich und dem Untergang geweiht ist, dann ist dieser Rhythmus, der Rhythmus der Vergänglichkeit, selbst ewig. Und dieser Rhythmus ist genau das, was das innere Leben eines Menschen, des Menschen, der leidet, mit dem verbindet, was ewig ist. Dies scheint die eingeschränkte Bedeutung von Leben zu erklären, die das Gebot anruft. Es ist nicht das Gegenteil des »bloßen Lebens«, da Vergänglichkeit gewiss das bloße Leben charakterisiert, aber es ist das bloße Leben als Rhythmus der Vergänglichkeit, und dies ermöglicht eine Perspektive, die der Vorstellung entgegensteht, dass das Leben selbst sündig sei, dass Schuld uns ans Recht binden muss und dass das Recht daher eine notwendige Gewalt auf das Leben ausübt.

Es besteht also eine Art von Wechselbeziehung zwischen dem inneren Leben und einem Leid, das ewig, aber nicht an das innere Leben dieser oder jener Person gebunden ist. Das innere Leben, nun als Leiden verstanden, ist auch die nicht verallgemeinerbare Voraussetzung für das Ringen mit dem Gebot, nicht zu töten; sogar wenn gegen das Gebot verstoßen wird, muss gelitten werden. Dieses einsame Ringen und Leiden kennzeichnet auch den Anarchismus, der zu Handlungen motiviert, die ver-

hängnisvoll für das zwingende Recht sind. Das zwingende Recht sucht jedes Leid in Verfehlung, und jedes Unglück in Schuld zu verwandeln. Indem es die Verantwortlichkeit über seine Zuständigkeit hinaus ausdehnt, überwindet das positive Recht das Leben und seine notwendige Vergänglichkeit, sowohl sein Leid als auch sein Glück. Es verwandelt seine Subjekte in wehklagende Steine. Wenn das positive Recht ein Subjekt schafft, das für sein Leid verantwortlich ist, dann erzeugt das positive Recht ein Subjekt, das von Schuld umgeben ist, das gezwungen ist, Verantwortung für Unglücksfälle zu übernehmen, die nicht seinem eigenen Tun entspringen – oder ein Subjekt, das meint, dem Leid nur durch seine eigene Tugendhaftigkeit ein Ende bereiten zu können. Gewiss richten Menschen einander gegenseitig Schaden an, doch nicht all unser Leid kann auf unsere Handlungen zurückgeführt werden. Die Entsühnung des schuldigen Subjekts durch die göttliche Gewalt vollzieht sich, sobald die selbstbezogene Vorstellung vom Subjekt als schädlicher Ursache gebändigt und der Erkenntnis eines Leids gegenübergestellt wird, das keine Strafverfolgung jemals wird lindern können. Diese Entsühnung befreit das Subjekt vom flüchtigen Narzissmus der Schuld und verspricht, das Subjekt wieder dem Leben zuzuführen, nicht dem bloßen Leben, nicht irgendeinem ewigen Jenseits, sondern dem Leben in diesem Sinne seiner heiligen Vergänglichkeit. Wenn Vergänglichkeit ewig ist, dann bedeutet dies, dass es niemals ein Ende der Vergänglichkeit geben wird und dass Vergehen den Rhythmus des Lebens prägt. Folglich verteidigt Benjamin nicht das Leben gegen den Tod, sondern findet im Sterben den Rhythmus, wenn nicht gar das Glück des Lebens, ein Glück, das eine entsöhnende Befreiung des Subjektes aus der Schuld verlangt, und dies würde die Auflösung dieses Subjekts selbst bedeuten, eine Zersetzung dieser steingleichen Existenz.

In seinen frühen Arbeiten über die Kunst bezog Benjamin sich auf etwas, das er als »kritische Gewalt« und sogar als »erhabene Gewalt« in der Kunst bezeichnete.¹⁰ Was im Kunstwerk lebt, stellt sich *gegen* Verführung und Schönheit. Nur als ein versteinertes Überbleibsel des Lebens kann Kunst von einer bestimmten Wahrheit zeugen. Die Schönheit unkenntlich zu machen, erfordert den Schein, der das Schöne konstituiert, unkenntlich zu machen, und die Schuld unkenntlich zu machen, erfordert die Kennzeichen unkenntlich zu machen, sodass am Ende sowohl den Zeichen als auch den Kennzeichen Einhalt geboten werden musste, damit das Kunstwerk seine Wahrheit erkennen lassen kann. Diese Wahrheit nimmt die Form der Sprache an, des Wortes im absoluten Sinne (eine Sichtweise, die sich für das Verständnis des Sichtbaren als vom Sagbaren verschiedenes als problematisch erweist). Dieses Wort, im Sinne Benjamins, schafft eine organisatorische Einheit für all das, was erscheint, obgleich es selbst nicht erscheint. Es stellt eine Idealität her, die in der Sphäre der Erscheinung als organisierender Struktur eingebettet ist.

In »Zur Kritik der Gewalt« ist das Wort das Gebot, das Gebot nicht zu

töten, das aber nur dann empfangen werden kann, wenn es als eine Art Idealität verstanden wird, welche die Sphäre der Erscheinung organisiert.¹¹ Was in der Vergänglichkeit heilig ist, ist außerhalb der Vergänglichkeit nicht zu finden, ist jedoch auch nicht auf das bloße Leben zu reduzieren. Wenn die Bedingung für das »bloße Leben« durch die heilige Vergänglichkeit überwunden werden muss, so folgt daraus, dass das bloße Leben das Gebot, das die Tötung verbietet, nicht legitimiert. Das Gebot richtet sich im Gegenteil an das, was im menschlichen Leben heilig und vergänglich ist, was Benjamin den Rhythmus des Messianischen nennt und was die Grundlage des zwangsfreien Begreifens menschlichen Handelns darstellt. Und obgleich Benjamin behauptet, dass es nicht die Singularität eines Körpers sein kann, die am Töten hindert, so scheint er doch nahe zu legen, dass die Vorstellung einer außermoralischen Vergänglichkeit ein Begreifen menschlichen Leidens ermöglicht, das die Grenzen einer auf Schuld beruhenden Vorstellung von Moral offenbart, die Metalepsis moralischer Urheberchaft, die Lähmung, Selbstverdammnis und endlose Reue hervorruft. Und doch scheint es ein Moment endloser Trauer zu geben, das Benjamin von dieser Lesart ausnimmt. Schließlich bedauert Niobe nicht nur, was sie getan hat, sondern sie beklagt auch, was sie verloren hat. Die Vergänglichkeit überschreitet die moralische Urheberchaft. Möglicherweise bieten Niobes Tränen daher eine Figur, die es uns erlaubt, den Übergang von der mythischen zur göttlichen Gewalt zu verstehen.

Niobe prahlte, sie sei fruchtbarer als Leto, und daher schickte Leto Apoll, um ihre sieben Söhne zu töten. Niobe prahlte weiter, und Leto schickte Artemis, um ihre sieben Töchter zu töten, obgleich manche behaupten, eine Tochter, Chloris, habe überlebt. Niobes Ehemann nimmt sich das Leben, und dann verwandelt Artemis Niobe in Stein, aber in einen Stein, aus dem ewig Tränen fließen. Man könnte sagen, Niobe verursachte ihre eigene Strafe, und sie sei der hochnäsigen Angeberei schuldig. Es bleibt aber die Tatsache, dass Leto die Strafe erdachte und die Ermordung von Niobes Kindern anordnete. Es waren auch Letos Kinder, Apoll und Artemis, die ihre rechtliche Autorität einsetzten und deren Legitimität somit rückwirkend herstellten. Erst durch diese Bestrafung entsteht das Recht. Es produziert das schuldige und strafbare Subjekt, das die rechtsetzende Gewalt wirksam verbirgt und zugleich hervorbringt. Wenn die göttliche Gewalt nicht in die Rechtsschöpfung involviert ist, aber in ihrer entschuldigenden Macht das Messianische mobilisiert, dann entlässt die göttliche Macht das bestrafte Subjekt aus seiner Schuld.

Wie würde Niobes Entsöhnung aussehen? Können wir uns das vorstellen? Würde Gerechtigkeit in diesem Fall nicht eine Mutmaßung verlangen, danach, die Möglichkeit für eine solche Mutmaßung zu eröffnen? Wir können uns nur vorstellen, dass der Fels sich in Wasser auflöste und dass ihre Schuld in endlosen Tränen zerflösse. Die Frage wäre nicht länger, was sie getan hat, um eine solche Strafe zu verdienen, sondern was für ein

Strafssystem ihr eine solche Gewalt antut. Wir können uns vorstellen, dass sie sich selbst wieder gegen die Grausamkeit des Rechts auflehnt, und wir können uns vorstellen, dass sie die Schuld ihrer Arroganz abwirft, indem sie sich verärgert der gewalttätigen Autorität verweigert und in einen endlosen Kummer über den Verlust dieser Leben verfällt. Wenn diese Trauer endlos ist, vielleicht sogar ewig, dann handelt es sich an dieser Stelle um ihren Verlust und auch um einen Teil des »Untergangs«, der ihren Verlust mit dem Rhythmus der Zerstörung verbindet, der bestimmt, was im Leben heilig ist und was am Leben Glück erzeugt.

Es bleiben viele Gründe, skeptisch gegenüber Benjamins Argumenten in diesem frühen Essay zu sein, zumal er uns nicht sagt, ob es unsere Pflicht ist, uns jeglicher legaler Gewalt zu widersetzen; oder ob er bestimmte Formen der Verpflichtung unterstützen würde, die diejenigen, die an der Macht sind, mittels Zwang davon abhalten, Gewalt zu gebrauchen; und ob Subjekte in irgendeiner Weise dem Staat verpflichtet sein sollten. Zweifelsohne bietet er keinen Plan für die Zukunft an, sondern lediglich eine andere Perspektive. Der Essay endet mit einem Hinweis auf die Zerstörung, aber nicht auf die Veränderung, und er entwirft keine Zukunft. Das aber bedeutet nicht, dass es keine Zukunft geben kann. Zuvor hatte Benjamin darauf hingewiesen, dass der proletarische Generalstreik für Sorel eine Art von Gewalt darstellt, die »als ein reines Mittel gewaltlos« ist. Zur Erläuterung schreibt er:

»Denn sie geschieht nicht in der Bereitschaft, nach äußerlichen Konzessionen und irgendwelcher Modifikation der Arbeitsbedingungen die Arbeit wieder aufzunehmen, sondern im Entschluß, nur eine gänzlich veränderte Arbeit, eine nicht staatlich erzwungene, wieder aufzunehmen, ein Umsturz, den diese Art des Streiks nicht sowohl veranlaßt als vielmehr vollzieht.« (1965a: 51f.)

Dieser vollendete Aufstand verbindet den Generalstreik mit göttlicher Gewalt. Die letztere bricht außerdem mit Formen erzwungener Durchsetzung und öffnet den Weg zu einer Vorstellung von Zeitlichkeit, welche die teleologische Struktur und Prophezeiung zurückweist. Insbesondere das Messianische durchkreuzt die teleologische Entfaltung der Zeit (der Messias wird niemals in der Zeit erscheinen). Das Messianische bringt Entsühnung und ersetzt Schuld, Strafe und Zwang durch eine umfassendere Vorstellung von Leid in Beziehung zu einer ewigen oder wiederkehrenden Vergänglichkeit. In diesem Sinne zwingt uns Benjamins Kritik legaler Gewalt, uns von dem zu trennen, was wir über das Leben, über Verlust, Leid und Glück wissen, um über das Verhältnis von Leid, »Untergang« und Glück nachzudenken; um zu sehen, wie die Vergänglichkeit uns einen Zugang zu Dingen eröffnet, die einen heiligen Wert haben; und um uns dem Absterben sowie dem fortgesetzten Verlust durch staatliche Gewalt zu widersetzen. Heilige Vergänglichkeit könnte sehr wohl auch als ein Prinzip funk-

tionieren, das uns erkennen lässt, was am bloßen Leben es wert ist, gegen staatliche Gewalt geschützt zu werden. Sie könnte ebenfalls aufzeigen, warum das Gebot »Du sollst nicht töten« nicht als eine theologische Basis für revolutionäres Handeln funktioniert, sondern als eine nicht-teleologische Grundlage, um den Wert des Lebens zu begreifen. Wenn das Leid, das man durchmacht, als wiederkehrender, ja sogar ewiger Rhythmus des Untergangs verstanden wird, so folgt daraus, dass das eigene Leid in einem wiederkehrenden Rhythmus des Leidens aufgehen könnte; dass man nicht mehr und nicht minder betroffen ist, als jeder und jede andere; und dass der Standpunkt der ersten Person dezentriert werden könnte – sodass Schuld und Rache sich zerstreuen. Wenn dieser wiederkehrende Untergang dem Leben die Rhythmen des Glücks verleiht, dann wäre dieses Glück keinesfalls ein rein persönliches.

Wir können in Benjamins Erörterung vielleicht auch Bedingungen der Kritik erkennen, da man sich bereits von der Perspektive des positiven Rechts verabschiedet haben muss, um nach der Gewalt zu fragen und sich der Gewalt zu widersetzen, die das Recht mit Legitimität und selbsterhaltender Macht versieht. Das Recht legitimiert die Gewalt, die im Namen des Rechts ausgeübt wird, und die Gewalt wird zum Modus, in dem das Recht sich begründet und selbst legitimiert. Dieser Zirkel wird in dem Moment durchbrochen, in dem das Subjekt die Fesseln des Rechts abwirft oder sie ihm plötzlich abgenommen werden, oder in dem die Menge an die Stelle des Subjekts tritt und sich weigert, den Anforderungen des Rechts nachzukommen, mit einem anderen Gebot ringend, dessen Macht gänzlich undespotisch ist. Das Individuum, das mit dem Gebot ringt, wird mit der Bevölkerung verglichen, die einen Generalstreik ausruft, denn beide verweigern sich einem gewissen Zwang, und in dieser Weigerung üben sie eine besonnene Freiheit aus, die allein sich als Grundlage menschlichen Handelns eignet. Benjamin weist darauf hin, dass unter solchen Bedingungen eines rigorosen Generalstreiks, insbesondere, wenn sich das Militär weigert, seine Aufgabe zu erfüllen, »jede rechtserhaltende Gewalt in ihrer Dauer die rechtsetzende Gewalt [...] durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt selbst schwächt« (1965a: 63). Obgleich wir einen Streik als einen »Akt« gegen den Staat bezeichnen, ist er eigentlich, wie Werner Hamacher bemerkt, ein Aussetzen (1994: 357), eine Unterlassung, das Recht des Staates zu bestätigen, zu befolgen, zu bekräftigen und so fortzuschreiben. Wenn diese Weigerung zu handeln selbst gewalttätig ist, so ist sie gegen den Imperativ zu handeln selbst gerichtet und damit eine Form, dem Recht seine Macht und seinen Zwang zu nehmen; in der Weigerung, es wieder und wieder einzusetzen; in der Weigerung, die Implementierung sich wiederholen zu lassen, durch die das Recht sich über die Zeit hinweg selbst erhält und einsetzt. Das Recht kann und wird »untergehen«; das Recht wird seinen »Untergang« erfahren, und das wird diese Handlung mit der Zerstörung dessen verbinden, was historisch im Na-

men einer neuen und anderen Zeit existierte – eine »Entsetzung«, wie Benjamin (1965a: 64) bemerkt. Eine Kritik zu formulieren heißt, die rechtserhaltende Macht zu unterbrechen und ihr zuwiderzuhandeln, dem Recht die Befolgung zu entziehen und eine vorübergehende Form der Kriminalität in Anspruch zu nehmen, die das Recht gerade nicht unterstützt und damit seine Zerstörung unternimmt. Dass Benjamins Aufsatz so abrupt endet, könnte als eine Art des plötzlichen Beendens, als eine tatsächliche Operation der Kritik am Modell einer Zerstörung und Umwälzung verstanden werden, die der teleologischen Zeit zuwiderläuft.

Stellen Sie sich, wenn möglich, vor, Apoll und Artemis sagten ihrer Mutter, sie solle sich zusammenreißen, und sie weigerten sich, ihrer Anweisung zu gehorchen; oder das Militär weigerte sich, den Streik aufzulösen, um stattdessen selbst in den Streik zu treten. Es legt seine Waffen nieder, öffnet die Grenzen, lässt die Grenzposten verwaist, jedes Mitglied ist von der Schuld befreit, die dafür sorgt, dass Gehorsam und staatliche Gewalt beibehalten bleiben, vielmehr durch die Erinnerung an und die Vorahnung von zu viel Trauer und Kummer angetrieben, seine Handlungen zu unterlassen, und dies – im Namen des Lebendigen.

Deutsche Übersetzung von Susanne Krasmann und Jürgen Martschukat

Anmerkungen

- 1 Alle Zitate in diesem Aufsatz stammen aus Benjamin (1965) sowie aus den *Gesammelte Schriften* (1991).
- 2 Benjamin verweist auf die fünfte Auflage, Paris 1919.
- 3 Benjamin verweist auf die zweite Auflage, Berlin 1907.
- 4 Rosenzweig (1988) argumentiert, dass das Gebot ein mündliches wie schriftliches Bemühen Gottes ist, um die Liebe seines Volkes zu werben. Dieser Fokus auf die Liebe korrespondiert mit dem Bemühen in diesen Jahren, die spirituelle Dimension des Judentums wiederzubeleben, und zwar in Opposition zu den rabbinischen Reformen, die sich auf die Erläuterung der Regeln und ihre wissenschaftliche Interpretation konzentrierten. Rosenzweigs Interesse am Judentum als spirituelle Bewegung führte ihn zu der Argumentation, das jüdische Volk müsse »sich die Befriedigung verbieten, die den Völkern der Welt fortwährend im Staate wird.« Er argumentiert weiter: »Denn der Staat ist die immer wechselnde Form, unter der die Zeit sich Schritt für Schritt der Ewigkeit zubewegt.« (Ebd.: 369) Damit eine solche Ewigkeit gesichert sein kann, müssten die Nationen allerdings beständig wiedergegründet werden, und sie bedürften des Krieges, um sich zu erhalten. Aus Rosenzweigs Sicht besteht das Leben aus Bewahrung und Erneuerung. Das Recht erweist sich hingegen in dem Maße als lebensfeindlich, in

dem es eine Art von Dauerhaftigkeit und Stabilität errichtet, die dem Leben entgegenwirkt und die Grundlage für staatlichen Zwang bildet. Rosenzweig wollte das Judentum als etwas verstanden wissen, das über den Widersprüchen, die Nationen ereilt, steht, und suchte auf diese Weise, zwischen der Idee des jüdischen Volkes und der jüdischen Nation zu unterscheiden.

- 5 Benjamins unentschiedene Haltung gegenüber dem Zionismus kommt in der Korrespondenz zwischen Benjamin und Scholem im Sommer 1933 zum Ausdruck (vgl. Benjamin/Scholem 1980).
- 6 Benjamin verknüpft in diesem wie auch in anderen Essays dieser Zeit Sühne und Strafe mit dem Mythos. Er wendet sich außerdem eindeutig gegen eine Form der Kritik, die zum Mythos wird; denn dieser stellt sich seiner Ansicht nach der Wahrheit entgegen. Siehe zum Beispiel von Walter Benjamin (1991a): »Goethes Wahlverwandtschaften«. Dieser Aufsatz wurde zwischen 1919 und 1922 verfasst.
- 7 Über das »jüngste Gericht« schreibt Benjamin (1991e: 98) auch im Jahre 1921, »welche unermeßliche Bedeutung jener ständig zurückgedrängte, von der Stunde jeder Untat so unablässig ins Zukünftige flüchtend(e), der Gerichtstag hat. Diese Bedeutung erschließt sich nicht in der Welt des Rechts, wo die Vergeltung herrscht, sondern nur, wo ihr, in der moralischen Welt, die Vergebung entgegentritt. Diese aber findet, um gegen die Vergeltung zu streiten, ihre mächtige Gestaltung in der Zeit. Denn die Zeit, in welcher Ate [die moralische Blindheit] dem Verbrecher folgt, ist nicht die einsame Windstille der Angst, sondern der vorm immer nahenden Gericht daherbrausende laute Sturm der Vergebung, gegen den sie nicht ankann. Dieser Sturm ist nicht nur die Stimme, in der der Angstschrei des Verbrechers untergeht, er ist auch die Hand, welche die Spuren seiner (Untat) vertilgt, und wenn sie die Erde darum verwüsten müßte.« Vergebung, die wir für gewöhnlich vielleicht als eine Fähigkeit begreifen, die man durch Reflexion erlangen kann, nachdem die Leidenschaften abgeklungen sind, wird hier als ein Sturm aufgefasst; als Sturm mit Hand und Stimme und daher als eine göttliche Kraft, aber *nicht* als eine, die auf Vergeltung beruht. Entscheidend ist, dass dieser Sturm der Vergebung eine radikale Alternative zur geschlossenen Ökonomie von Sühne *und* Vergeltung darstellt. Für weitere Ausführungen zur Vergebung bei Benjamin siehe meinen Aufsatz (Butler2007).
- 8 Zur Datierungsfrage dieses Textes, der von Adorno mit dem Titel »Theologisch-politisches Fragment« versehen wurde, siehe die editorischen Notizen in Benjamin (1991c).
- 9 Der Grund für das Gebot, so Benjamin (1965a: 62), sei nicht länger in dem zu suchen, »was die Tat am Gemordeten, sondern an dem, was sie an Gott und am Täter selbst tut.«
- 10 Siehe Benjamins Bemerkungen zu »kritischer Gewalt« in dem Text

»Über ›Schein« (Benjamin 1991b), den er 1919-20 verfasst hat, sowie in »Goethes Wahlverwandtschaften« (1991a: 181).

- II Benjamin (1991d: 19) schreibt: »Es bleibt in aller Sprache und ihren Gebilden außer dem Mitteilbaren ein Nicht-Mittelbares«, das er als den »Kern der reinen Sprache selbst« bezeichnet.

Literatur

- Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*, München: Piper [1969].
- Benjamin, Walter (1965): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1965a): »Zur Kritik der Gewalt«. In: Ders., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, S. 29-65.
 - (1965b): »Theologisch-politisches Fragment«. In: Ders., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, S. 95-96.
 - (1991): *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gersholm Scholem hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 - (1991a): »Goethes Wahlverwandtschaften«. In: *Gesammelte Schriften I, 1: Abhandlungen*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 123-201.
 - (1991b): »Über ›Schein««. In: *Gesammelte Schriften I, 3: Abhandlungen*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 831-833.
 - (1991c): *Gesammelte Schriften II, 3: Aufsätze, Essays, Vorträge*, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 946-949.
 - (1991d): »Die Aufgabe des Übersetzers«. In: *Gesammelte Schriften IV, 1: Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*, hg. v. Tillman Rexroth, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-21.
 - (1991e): »Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt«. In: *Gesammelte Schriften VI: Fragmente vermischten Inhalts, autobiographische Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 97-98.
- Benjamin, Walter – Scholem, Gershom (1980): *Briefwechsel 1933-1940*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2007): »Beyond Seduction and Morality: Benjamin's Early Aesthetics«. In: Dominic Willsdon/Diarmuid Costello (Hg.), *Ethics and Aesthetics, A Tate Modern Collection*, London: Routledge.
- Cohen, Hermann (1904): *System der Philosophie, Teil 2: Ethik des reinen Willens*, Berlin: Cassirer.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Hamacher, Werner (1994): »Affirmativ, Streik«. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), *Was heißt »Darstellen«?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 340-371.
- Rosenzweig, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1921].
- Sorel, Georges (1908): *Réflexions sur la violence*, Paris: Rivière.