

*Claus Baumann*

## Recht und Unrecht – Anmerkungen zu Walter Benjamins Studie „Zur Kritik der Gewalt“<sup>1</sup>

„Was damals Rechtens war, kann heute nicht Unrecht sein“<sup>2</sup> lautet eine bekannte Aussage Hans Filbingers (1913–2007). Ob der frühere NS-Marinerichter (1943–45) und spätere baden-württembergische Ministerpräsident (1966–78) dieses Diktum auf die rechtlich-kodifiziert flankierten Gräueltaten und gesetzlich-bürokratisch abgedeckten systematischen Ermordungen des NS-Regimes bezogen hatte oder „nur“ – wie er behauptete – auf das bis 1945 geltende Militärstrafgesetzbuch aus dem Jahr 1872<sup>3</sup>, ist nebensächlich. Denn Filbinger rechtfertigte noch bis zu seinem Lebensende seine eigene aktive Mitwirkung an mehreren Justizmorden unter Berufung auf Weisungsgebundenheit und auf die damals gültige formelle

- 1 Wie nahezu alle philosophischen Überlegungen sich einer kollektiven und vielgestaltig kooperativen „Arbeit des Begriffs“ (Hegel) verdanken, so auch der vorliegende Beitrag: Die philosophischen Impulse, die insbesondere von Michael Weingarten und dem von ihm initiierten philosophischen Lesekreis in Stuttgart ausgingen, sind diesbezüglich kaum zu ermesen.
- 2 O.V., 1978: Affäre Filbinger: „was Rechtens war...“. Der Spiegel 20/1978, S. 23–27, hier: S. 26.
- 3 „Meine Äußerung bezog sich nicht auf die verabscheuungswürdigen NS-Gesetze, sondern auf die seit 1872 im Militärstrafgesetzbuch angedrohte Todesstrafe für Fahnenflucht im Felde.“ (Zit. n. Musiol, Jörg 2006: Vergangenheitsbewältigung in der Bundesrepublik. Tectum, Marburg, S. 56, Anm. 209.) Filbingers rechtspositivistische Verteidigungsstrategie ging politisch Hand in Hand mit seinem nationalkonservativen Geschichtsverständnis: Weder entschuldigte Filbinger sich jemals bei seinen Opfern, noch bekannte er sich als Täter; im Gegenteil, er stilisierte sich als Teil einer „geschmähten Generation“ (vgl. Filbinger, Hans 1987: Die geschmähte Generation. Universitas, München). – Diesen Geschichtsrevisionismus perpetuierend erkor der damalige Ministerpräsident von Baden-Württemberg, Günther Oettinger – in seiner 2007 panegyrisch gehaltenen Trauerrede – Filbinger sogar noch zum „Gegner des NS-Regimes“ (zit. n. Dokumentation 2007: „Hans Filbinger war kein Nationalsozialist“. Günther Oettingers Trauerrede im Freiburger Münster für den verstorbenen Hans Filbinger; <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/dokumentation-hans-filbinger-war-kein-nationalsozialist-a-476898.html> [Zugriff: 25.02.2013]).

Rechtssatzung.<sup>4</sup> Filbingers Verteidigungsstrategie rief in Teilen der Öffentlichkeit aus guten Gründen – man könnte auch sagen: zu Recht – Entsetzen hervor. 1978 wurde er vom Amt des Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg abgesetzt – auch auf Druck seiner eigenen Partei, der CDU. Gewiss steht die „moralische“ Überlegenheit jenes damals öffentlich bekundeten Entsetzens außer Frage. Ihre sittliche Wirksamkeit schien sich prima facie in der Absetzung Filbingers auszudrücken. Wenn allerdings berücksichtigt wird, dass in der damaligen CDU weniger Filbingers Verhalten als Marinerichter kritisiert wurde als vielmehr die Form seiner öffentlichen Verteidigung, welche eine Ursache dafür war, dass die CDU in ein Umfragetief stürzte<sup>5</sup>, dann entsteht eher der Eindruck, dass die Absetzung Filbingers weniger „moralisch“ als vielmehr politisch-taktisch motiviert gewesen ist.

Unabhängig davon, ob das Entsetzen über Filbingers Verteidigung unter Berufung auf ein in Gesetzesform gegossenes Unrecht taktisch oder moralisch motiviert war, stellt sich die Frage, auf was für eine Instanz sich dieses *zu Recht* geäußerte Entsetzen berufen kann. Ist dieses „zu Recht“ bloß eine belanglose Redensart, oder kann es selbst als eine Art Recht verstanden werden? Und wenn ja, wie kann dies auf der Grundlage einer Philosophie des Rechts begründet werden? Oder liegt jenem Entsetzen eine andere – selbst außer Frage stehende – Instanz zugrunde, die es hervortreibt und auf die es sich berufen könnte – eine außerrechtliche Instanz, wie etwa eine ethische, moralische, natürliche oder gar göttliche?

Im Jahr 1921, also etliche Zeit, bevor sich das Unrechtsregime des NS-Faschismus in Deutschland manifestiert und sein grausames und mörderisches Unwesen treibt, geht Walter Benjamin in seinem Essay „Zur Kritik der Gewalt“<sup>6</sup> der Frage

- 
- 4 Vgl.: Baumann, Ulrich und Koch, Magnus 2008: „Was damals Recht war...“ – Eine Wanderausstellung zur Wehrrechtsjustiz. In dies. (Hrsg.): „Was damals Recht war...“ – Soldaten und Zivilisten vor Gerichten der Wehrmacht. be.bra, Berlin, S. 11.
- 5 So fragten sich kurz vor der Absetzung Filbingers einige Präsidiumsmitglieder der CDU, wie weit die Solidarität mit Filbinger gehen solle und wo der Selbsterhaltungstrieb der CDU beginne (vgl. Sommer, Theo 1978: *Uneinsichtig bis zum Ende*. <http://www.zeit.de/1978/29/uneinsichtig-bis-zum-ende/> [Zugriff: 17.09.2013]).
- 6 Vgl. Benjamin, Walter 1991: *Zur Kritik der Gewalt* [1921]. In: Ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften*, Band II/1. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 179-203. – Von einer vollständigen Kommentierung oder Interpretation des Textes wird hier abgesehen. Zu Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“ liegen zahlreiche Kommentierungen mit je verschiedenen Schwerpunktsetzungen und Ausrichtungen vor; hier ist eine kleine Auswahl: Agamben, Giorgio 2004: *Ausnahmestand* (*Homo sacer* II.1). Suhrkamp, Frankfurt/M.; Derrida, Jacques 1996: *Gesetzeskraft*. Der

nach, ob denn nicht der proletarische Generalstreik in der Lage sei, eine – wie er sich ausdrückt – „Entsetzung des Rechts“<sup>7</sup> im Sinne einer Durchbrechung der Gewalt des Rechts zu bewirken. Trotz der geschichtlichen Tatsache, dass die Befreiung vom NS-Faschismus schließlich nur von äußeren Mächten bewerkstelligt werden konnte, ist die Frage nach einer nichtetatistischen sittlichen Kraft als Movens gegen Unrecht nach wie vor brisant. Denn gerade hinsichtlich der geschichtlichen Verantwortung für die Verhinderung einer ähnlichen sittlichen Katastrophe wie derjenigen von Auschwitz ist die philosophische Reflexion stärker denn je dazu angehalten, die Möglichkeit einer solchen Kraft zu erörtern, die sowohl einerseits zur Absetzung oder Aufhebung einer gesamten als Unrecht identifizierten Rechtsordnung führen könnte als auch andererseits zur Befreiung individueller Fähigkeitsentwicklung und zur Freisetzung einer Lebensweise, die mit Fug und Recht als „glücklich“ bezeichnet werden kann.

Es stellt sich hierbei allerdings die Frage, ob eine solche Kraft notwendig mit einer revolutionären proletarischen Erhebung identifiziert werden muss.<sup>8</sup> Benjamin nennt noch eine weitere Kraft, die er am Ende seines Aufsatzes als „göttliche Gewalt“ bezeichnet. Zwischen beiden Kräften stellt er einen Zusammenhang her; dieser steht im Fokus der vorliegenden Abhandlung. Trotz näherer Bestimmung seitens Benjamins und allerlei Interpretationen verschiedener Kommentatorinnen und Kommentatoren gibt der Ausdruck „göttliche Gewalt“ und sein Verhältnis zu einer revolutionären proletarischen Kraft nach wie vor Rätsel auf. Allerdings ist dies keine Schwäche des Textes, im Gegenteil: Die Rebus-Struktur

---

„mythische Grund der Autorität“. Suhrkamp, Frankfurt/M.; Butler, Judith 2007: Kritik, Zwang und das heilige Leben in Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“. In: Krasmann, Susanne; Martschukat, Jürgen (Hrsg.): Rationalitäten der Gewalt. Staatliche Neuordnungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert. Transcript, Bielefeld, S. 19-46; Heil, Susanne 1996: „Gefährliche Beziehungen“. Walter Benjamin und Carl Schmitt. Metzler, Stuttgart und Weimar, S. 148-156; Honneth, Axel 2006: „Zur Kritik der Gewalt“. In: Lindner, Burkhardt (Hg.): Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Metzler, Stuttgart und Weimar, S. 193-210; Menke, Christoph 2011: Recht und Gewalt. August, Berlin.

7 Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 202, Hervorh. CB. – Christoph Menke ist es zu verdanken, diese in Benjamins Text eher unscheinbare Formulierung in den Mittelpunkt gerückt zu haben (vgl. Menke, Christoph 2011: Recht und Gewalt.).

8 Es zeigt sich allerdings im weiteren Verlauf der Rekonstruktion des Benjamin'schen Textes, dass wir es bei ihm nicht mit der üblichen positivistischen Vorstellung vom revolutionären Proletariat zu tun haben, die in sozialwissenschaftlicher Manier die unzufriedenen Lohnarbeitenden unmittelbar mit einem „Proletariat“ identifiziert.

der Benjamin'schen Metaphorik birgt ein anti-autoritäres Moment; denn sie überwindet die monologische Struktur des geschriebenen Wortes dadurch, dass sie uns als Leserinnen und Leser mit hineinzieht in die Reflexion des von Benjamin dargestellten Problems sowie in seinen Fragehorizont, an dem noch immer eine Antwort aussteht. Insofern fordert uns Benjamins Essay dazu auf, an der von ihm begonnenen Arbeit des Begriffs mitzuwirken und über diese hinauszugehen. Entsprechend in die Pflicht genommen, stellen sich diese Überlegungen der Aufgabe, sich daran zu beteiligen. Gleichwohl geschieht dies nicht in der abschließenden Weise eines „letzten Wortes“, sondern vielmehr in einer spielerisch offenen, konjunktivischen Frage- und Antwortbewegung, im Spielraum dessen, was der Text – zuzüglich einiger fragmentarischer Skizzen Benjamins – zulässt. Zuvor ist jedoch der argumentative Zusammenhang zu erläutern, in dem Benjamin den Ausdruck „göttliche Gewalt“ einführt (1.). Darauf folgend wird – in der erwähnten Weise – zum einen erörtert, welche Funktion der Bestimmung „göttlich“ zukommen könnte, und zum anderen mit Rückgriff auf die biblischen Schöpfungsberichte entwickelt, welche „Logik“ sich dahinter verbergen könnte (2.).

### 1.

Als „Recht“ wird üblicherweise ein Verhältnis zwischen Handlungen oder Verhaltensweisen und einem geltenden gesellschaftlichen Regelsystem verstanden, dessen gesetzte Normen gegebenenfalls auch zwangsweise mittels Gewalt durchgesetzt werden können – dies jedoch zumeist auf der Grundlage geregelter Verfahren. In ihrer Funktion als Maßstäbe erlauben es die gesetzten Normen, dass Handlungen oder Verhaltensweisen als dem Recht adäquat beurteilt werden können – oder eben als dem Recht nicht entsprechend. Letzteres wird normalerweise „Unrecht“ genannt. Es stellen sich hierbei allerdings folgende Fragen: Ist Unrecht lediglich die bloße Negation eines bestimmten Rechts? Welcher Maßstab erlaubt es, das Recht seinerseits als rechtens oder als nicht rechtens zu beurteilen? Und falls sich ein solcher Maßstab finden lässt, woher ist er gewonnen, oder wie ist er in die Welt gekommen? Ist er selbst ein kulturell oder geschichtlich variabler – oder ist er immer schon als ein universeller vorhanden, den wir Menschen gewissermaßen nur erst im geschichtlichen Vollzug entdecken mussten?

Wenn das begriffliche Verhältnis von Recht und Unrecht näher betrachtet wird, dann fällt zunächst auf, dass das Wort „Unrecht“ eine andere Art der Negation des Rechts ausdrückt als „Rechtlosigkeit“ oder „Nicht-Recht“. „Nicht-Recht“ bezeichnet Sachverhalte, bei denen Recht nicht vorliegt; „Rechtlosigkeit“ solche, in denen Recht nicht gilt. „Unrecht“ bezeichnet dagegen eine qualifizierende,

bestimmte Negation. Mit „Unrecht“ können sowohl bestimmte Verhaltensweisen als auch ein bestimmtes vorhandenes Recht als nicht rechtens, aber auch als ungerecht oder als grausam-unmenschlich gebrandmarkt werden. „Unrecht“ ist somit zunächst äquivok: Denn das Wort „Unrecht“ kann zum einen eine bestimmte *Rechtswidrigkeit* beziehungsweise ein Rechtsvergehen bezeichnen oder zum anderen auf eine bestimmte *Ungerechtigkeit* aufmerksam machen.<sup>9</sup> Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von *Recht* und *Gerechtigkeit* finden sich im philosophischen Diskurs traditionell zwei gegensätzliche Richtungen, die diesen Diskurs maßgeblich bestimmen: Auf der einen Seite steht – bei aller inneren Verschiedenheit – die Strömung des Rechtspositivismus, bei dem in der Regel ein innerer notwendiger Zusammenhang zwischen Recht und Gerechtigkeit bestritten wird.<sup>10</sup> „Unrecht“ bezeichnet hierbei lediglich ein Vergehen gegen bestehendes Recht, einen Verstoß gegen gesatztes Recht. Auf der anderen Seite stehen die verschiedenen naturrechtlichen Konzeptionen<sup>11</sup>, bei denen das in einer Gesellschaft tatsächlich geltende und existierende Recht von einer universell geltenden Normordnung unterschieden wird. Im Rahmen naturrechtlicher Konzeptionen ist es prinzipiell denkmöglich, dass positives Recht selbst Unrecht sein oder zumindest als ungerecht beurteilt werden kann, also dass ein innerer Zusammenhang zwischen Recht und Gerechtigkeit besteht. Trotz ihrer inhaltlichen und formalen Verschiedenartigkeit ist den naturrechtlichen Begründungsstrategien gemeinsam, dass sie sich in der Regel auf eine als vom menschlichen Willen und den empirischen menschlichen Verhaltensweisen unabhängig vorgestellte Ordnung (z.B. Natur, Schöpfung, Logos) oder sich auf bestimmte Ordnungsprinzipien (z.B. Gott, Vernunft) beziehen, auf deren Grund oder durch die ein universell gültiges Recht begründet werden kann und soll. Eine solche normative Ordnung würde damit als Maßstab zur Beurteilung des

---

9 Vgl. Kirchheimer, Otto 1976: Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Legalität und Legitimität'. In: Ders.: Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung. Hrsg. v. Wolfgang Luthardt. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 113-151, hier: S. 118.

10 Vgl. Kelsen, Hans 2008: Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 1. Auflage [1934]. Mohr Siebeck, Tübingen, S. 25-29.

11 Der Einfachheit halber bleiben im Folgenden die verschiedenen moralphilosophischen Entwürfe und Ethiken unberücksichtigt, was sich ein Stück weit dadurch rechtfertigen lässt, dass sie hinsichtlich ihrer Grundannahmen logisch-begrifflich zumeist strukturanalog zu naturrechtlichen Konzeptionen argumentieren. Außerdem werden bei vielen Ethiken und Moralphilosophien rechtstheoretische Fragen als etwas ihnen Äußerliches behandelt und rechtliche Fragen einer Rechtsphilosophie überantwortet.

bestehenden Rechts fungieren können. Diesen universalistischen und übergeschichtlichen Vorstellungen entgegengesetzt argumentieren die positivistischen Rechtsphilosophien. Ihnen zufolge kommt das in Gesetzestexten, Vorschriften und Verfassungen formulierte Recht allein aufgrund menschengemachter Regeln und normativer Setzungen zustande; die Rechtmäßigkeit eines Verhaltens begründet sich einzig aus dem Prinzip des Rechts selbst.

Bei beiden Konzeptionen des Rechts lassen sich indes Begründungsprobleme feststellen.<sup>12</sup> Mit Blick auf die Frage nach der legitimierenden Gewalt des Rechts, nach gerechten Zwecken und berechtigten Mitteln, weist Walter Benjamin sowohl die naturrechtliche Tradition als auch die Schule des Rechtspositivismus zurück. Letzterem gesteht er allerdings die Leistung zu, einen geschichtlichen Blick auf das Recht zu eröffnen. Die geschichtliche Reflexion macht nämlich darauf aufmerksam, dass die Gründungsakte der Rechtsordnungen auf nichtlegitimierter Gewalt basieren.<sup>13</sup>

Neben dieser – in den Gründungsakten wirkenden – *rechtsetzenden Gewalt*, welche zunächst so charakterisiert werden kann, dass sie die rechtliche Form eines Gemeinwesens hervorbringt und bestimmtes Recht erzeugt, nennt Benjamin eine *rechtserhaltende Gewalt*. Beide hängen mit innerer Notwendigkeit miteinander zusammen; denn nach dem Gründungsakt des Rechts durch die rechtsetzende Gewalt dankt Gewalt nicht ab, sondern transformiert sich zur rechtserhaltenden. Diese hält als institutionalisierte Anstrengung eine bestimmte Rechtsordnung aufrecht; sie reproduziert Recht und Gesetz, bindet die Bürgerinnen und Bürger an bestehendes Recht, ordnet diese dem Gesetz unter und versieht sie „in dämonisch-zweideutiger Weise [mit] ‚gleiche[n]‘ Rechte[n]“<sup>14</sup>. Diese Gleichheit vor dem Gesetz wird von Benjamin deshalb als „dämonisch“ bezeichnet, weil sie in einer unheimlichen, täuschenden Weise doppelgesichtig ist: Denn das bürgerliche Recht, das den Individuen Gleichheit als Rechtspersonen garantiert, hat mit einer – wie auch immer vorgestellten – sozialen Gleichheit oder gar Gerechtigkeit nichts zu schaffen; es ist damit jedoch leicht zu verwechseln. Mit einer sarkastischen Aussage des Schriftstellers Anatole France wird dieses „Dämonische“ von Benjamin

12 Vgl. Hegel, Georg W. F. 1986: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften [1803]. In: Ders.: Werke Bd. 2. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 434-539.

13 Zu Recht weist Judith Butler in diesem Zusammenhang die Vorstellung eines „allmählichen Übergang(s) kultureller Sitten und Normen in positives Recht“ zurück (Butler, Judith 2007: Kritik, Zwang und das heilige Leben, S. 20).

14 Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 198.

entlarvt: Die Gesetze „verbieten es den Armen und Reichen gleichermaßen, unter Brückenbogen zu nächtigen.“<sup>15</sup> Entscheidend kommt es bei jener Bindung der Individuen an Recht und Gesetz darauf an, dass diese Rechtsordnung die Gewalt für sich beansprucht und ihre Ausübung dem privaten Individuum verwehrt. Die rechtserhaltende Gewalt wird von Benjamin zugleich als „drohende“<sup>16</sup> und aufgrund ihres institutionalisierten Charakters als „verwaltete“ näher bestimmt.

Mit der Feststellung, dass die staatliche Ordnungsmacht eine handgreifliche Gewaltanwendung zwischen Personen rechtlich nicht zulässt, eröffnet Benjamin die Frage, ob es Formen gewaltloser Beilegung von Konflikten gibt, und wie diese möglich sind. Benjamin findet Beispiele für eine gewaltlose Form der Konfliktlösung im Bereich der Privatpersonen, bei denen eine „Schlichtung der Konflikte zwischen Mensch und Mensch“<sup>17</sup> zustande kommen kann.<sup>18</sup> Eine gewaltlose Einigung kann dort stattfinden, „wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Übereinkunft an die Hand gegeben hat“<sup>19</sup>, wo subjektive sittliche Instanzen wie Vertrauen, Höflichkeit und Zuneigung herrschen, und wo die wesentliche objektive sittliche Instanz die Sprache ist, die eine solche Verständigung ermöglicht.<sup>20</sup> Die „Unterredung als eine Technik ziviler

15 Ibid.

16 Mit der Charakterisierung als „drohende“ wendet sich Benjamin zugleich gegen die gängige Vorstellung, dass die rechtserhaltende Gewalt der Abschreckung dienen würde: „Zur Abschreckung im exakten Sinn würde eine Bestimmtheit gehören, welche dem Wesen der Drohung widerspricht, auch von keinem Gesetz erreicht wird, da die Hoffnung besteht, seinem Arm zu entgehen. Um so mehr erweist es sich drohend wie das Schicksal, bei dem es ja steht, ob ihm der Verbrecher verfällt.“ (Ibid., S. 188.)

17 Ibid., S. 193.

18 Benjamin macht darauf aufmerksam, dass die vertragliche Regelung davon ausgeschlossen ist: „Denn er [der Vertrag, CB] verleiht jedem Teil das Recht, gegen den andern Gewalt in irgendeiner Art in Anspruch zu nehmen, falls dieser vertragsbrüchig werden sollte. Nicht allein das: wie der Ausgang, so verweist auch der Ursprung jeden Vertrages auf Gewalt. Sie braucht als rechtsetzende zwar nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein, aber vertreten ist sie in ihm, sofern die Macht, welche den Rechtsvertrag garantiert, ihrerseits gewaltsamen Ursprungs ist, wenn sie nicht eben in jenem Vertrag selbst durch Gewalt rechtmäßig eingesetzt wird.“ (Ibid. S., 191.)

19 Ibid.

20 Benjamin wendet sich an dieser Stelle gegen die Vorstellung, dass eine solche gewaltlose Konfliktlösung auch in der parlamentarischen Demokratie zur Anwendung käme. Das Selbstmissverständnis des Parlamentarismus beruht Benjamin zufolge auf der Meinung, dass mit dem Kompromiss, der die wesentliche Form parlamentarischer Entscheidungen darstellt, eine „vermeintlich gewaltlose Behandlungsweise politischer Angelegenheiten“ (ibid., S. 188) institutionalisiert sei. Der Parlamentarismus

Übereinkunft<sup>21</sup> ist hierfür – Benjamin zufolge – das trefflichste Beispiel. Diese Technik finde sich zudem in der zwischenstaatlichen Diplomatie<sup>22</sup>. Die Logik der zivilen Übereinkunft erachtet Benjamin als strukturanalog dem religiösen Gebot: „Dieses steht nicht als Maßstab des Urteils, sondern als Richtschnur des Handelns für die handelnde Person oder Gemeinschaft, die mit ihm in ihrer Einsamkeit sich auseinanderzusetzen und in ungeheuren Fällen die Verantwortung von ihm abzusehen auf sich zu nehmen haben.“<sup>23</sup> Das Gebot ist eine andere Form sittlicher Regulierung, es beruht nicht auf einem Akt der Gesetzgebung; hinter ihm steht keine Ordnungsmacht, die es erzwingt. Das Gebot ist für den Akteur nicht zwingend und nicht erzwingbar; er muss sein Handeln und Verhalten alleine abwägen sowie die Konsequenzen seines Tuns selbst abschätzen; insofern bewirkt es auch eine Auseinandersetzung des tätigen Individuums mit anderen und vor allem *mit sich selbst*.

Allerdings ist die staatliche Rechtsgewalt im Zuge bürgerlicher Verrechtlichung mit ihrer zivilen Konfliktlösung immer weiter in diese – zunächst ohne handgreifliche oder institutionelle Gewaltförmigkeit bestehenden – sittlichen Bereiche eingedrungen. Mit diesem Eindringen überformte sie diese Bereiche zunehmend. Indem sie beispielsweise „den Betrug unter Strafe stellte“<sup>24</sup>, überführte sie den Verstoß gegen das Gebot, nicht zu lügen und zu betrügen, auf die formalrechtliche Ebene mit strafrechtlichen Konsequenzen. Dieser Übergang geht mit einer „Verschuldung des bloßen natürlichen Lebens“<sup>25</sup> einher, „welche den Lebenden unschuldig und unglücklich der Sühne überantwortet, die seine Verschuldung ‘sühnt’ – und auch wohl den Schuldigen entschuldigt, nicht aber von einer Schuld, sondern vom Recht.“<sup>26</sup> Damit verdrängt die staatliche Ordnungsmacht zugleich die Möglichkeit der *Vergebung* und Entsühnung der Schuld. Die Verrechtlichung lässt somit die sittliche, unmittelbar zwischenmenschliche

---

ist ihm zufolge bloß „*vermeintlich* gewaltlos“ deshalb, weil das parlamentarische kompromissförmige Zustandekommen nur *scheinbar* dieselbe Gestalt hat wie die unmittelbare zwischenmenschliche Schlichtung der Privatpersonen. Denn ausgeblendet werde dabei, dass die parlamentarischen Beschlüsse sich zumeist gesetzesförmig präsentierten und gesetztes Recht eine Rechtsordnung voraussetze, die mittels einer Ordnungsgewalt aufrechterhalten und durchgesetzt werden muss.

21 Ibid., S. 192.

22 Ibid., S. 195.

23 Ibid., S. 200-201.

24 Ibid., S. 193.

25 Ibid., S. 200.

26 Ibid.

Möglichkeit der Konfliktlösung „versteinern“.<sup>27</sup> Aus der Perspektive der staatlich-institutionellen Ordnungsmacht ist dies aber das kleinere Übel: „Denn im Verbot des Betrugers schränkt das Recht den Gebrauch völlig gewaltloser Mittel ein, weil diese reaktiv Gewalt erzeugen könnten.“<sup>28</sup> Allerdings bleibt die Verfolgung des Zwecks, die Möglichkeit des Auftretens einer reaktiven Gewalt zu begrenzen, ebenfalls nicht ohne bestimmte Folgen: Beispielsweise führte diese Tendenz insbesondere zur „Einräumung des Streikrechts“<sup>29</sup>, eines Rechts, das freigegeben wurde, „weil es gewaltsame Handlungen, denen entgegenzutreten es fürchtet, hintan hält. Griffen doch vordem die Arbeiter sogleich zur Sabotage und steckten die Fabriken an.“<sup>30</sup> Damit erscheint neben dem Staat eine weitere Instanz mit Recht auf Gewalt, nämlich „die organisierte Arbeiterschaft“<sup>31</sup>.

Benjamin sieht mit dieser Einräumung des Streikrechts einen Widerspruch innerhalb des staatlichen Interesses an Monopolisierung der Gewalt – wie übrigens auch bei der gesetzlichen Erlaubnis von Notwehr<sup>32</sup>. Zwar legt der Staat Rahmenbedingungen für den Streik fest und erklärt den Streik für illegal, wenn die Streikhandlungen die vom Staat festgelegten Grenzen überschreiten; aber diese Bedingungen können von den Konfliktparteien ganz unterschiedlich interpretiert werden. So erscheint der Streik auf der einen Seite *prima facie* als unterlassenes Handeln, als eine Form des Nicht-Handels, und insofern als „gewaltloses“ Mittel.<sup>33</sup>

---

27 Um diesen Zusammenhang und die Metapher des „Versteinerns“ zu verdeutlichen, greift Benjamin auf die Niobe-Sage aus der griechischen Mythologie zurück: Ihr Glück über ihre zwölf Kinder verleitete Niobe zum Hochmut. Sie pries sich mehr als die Göttin Leto, die nur zwei Kinder geboren hatte. Apollon und Artemis töteten zur Strafe ihre Kinder. Aus Verzweiflung darüber weinte Niobe so lange, bis sie zu einem Felsen erstarrte, wobei ihre Tränen nicht zu fließen aufhörten (vgl. Bellinger, Gerhard J. 2000: *Knaurs Lexikon der Mythologie*. Knaur, München, S. 362). Interessant ist dabei für den bei Benjamin dargestellten Zusammenhang von Gebot und positivem Recht, dass die Götter nicht eine Gesetzesübertretung bestraft haben, sondern die *Nichteinhaltung eines Gebots* ahndeten, nämlich, nicht hochmütig zu sein. Mit ihrer Strafe schufen sie erst eine Rechtsordnung, die *nachträglich zum Schuldiggewordensein* Niobes geführt hat.

28 Benjamin, Walter 1991: *Zur Kritik der Gewalt*, S. 192.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, S. 192-193.

31 *Ibid.*, S. 183.

32 Das Streikrecht wird von Benjamin – wie weiter unten beschrieben – in einer bestimmten Hinsicht selbst als eine Art Notwehr angesehen.

33 Weil Streik vielfach als ein gewaltloses Mittel angesehen wird, vermutet Benjamin, dass dies „wohl der Staatsgewalt die Einräumung des Streikrechts, als sie nicht mehr

Auf der anderen Seite tritt Benjamin zufolge jedoch das Moment der Gewalt in das Unterlassen von Handlungen genau dann ein, wenn mittels dieser Unterlassung auf bestimmte damit verbundene Folgen abgezielt wird, mit denen gewisse Zwecke der Streikenden durchgesetzt werden sollen.<sup>34</sup> Die Gewalt kann dabei in zweierlei Formen eintreten: Die unterlassene Handlung tritt zum einen im Sinne einer Notwehr „gegen die Entfaltung eigentlicher Gewalt“<sup>35</sup> auf. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn die kapitalistische Maschinerie den Arbeitenden in bestimmter Weise „Gewalt antut“, wenn sie sich ihnen gegenüber wie eine „Bestie“<sup>36</sup> aufführt und die Arbeitenden daraufhin nicht mehr arbeiten, die Maschinen nicht mehr bedienen und sich von der Maschinerie abwenden. Der Zorn der Arbeitenden ist manifestierte Gewalt, indem die Arbeit niedergelegt und beispielweise potentiellen Streikbrechern der Zugang in die Fabriken verwehrt wird. Zum anderen kann – wie Benjamin formuliert – die Unterlassung selbst „aufs Abstoßendste und skrupellose Gewaltanwendung“<sup>37</sup> sein, nämlich dann, wenn etwa ein ganzer Berufsstand, wie beispielsweise die Ärzte, das Handeln unterlassen und damit aufgrund bestimmter berufsständischer Interessen etwa den Tod von Menschen billigend in Kauf nehmen. Die Unterlassung von Handlungen, wie sie für den Streik wesentlich ist, wird von unternehmerischer oder staatlicher Seite in der Regel als „Erpressung“ interpretiert und kann in bestimmten Fällen staatlich geahndet werden. Benjamin macht mit diesen Hinweisen und Beispielen auf einen „sachliche[n] Widerspruch der Rechtslage“<sup>38</sup> aufmerksam: Auf ein und derselben Rechtslage kann ein bestimmtes Recht mit einem anderen bestimmten Recht in Konflikt geraten und sich jeweils aus der anderen Perspektive als nicht rechtens beziehungsweise als Unrecht darstellen. In diesem Widerspruch des Rechts zeigt und äußert sich in aller Regel instantan Gewalt;<sup>39</sup> so greift denn

---

zu umgehen war, erleichtert“ habe (ibid. S. 184).

34 Vgl. *ibid.*

35 *Ibid.*, S. 195.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, S. 184.

39 Diese Möglichkeit des sachlichen Widerspruchs des Rechts hat Marx anhand des Privateigentumsrechts sehr plausibel verdeutlicht: „Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer [der Ware Arbeitskraft, Anm. CB], wenn er den Arbeitstag so lang als möglich und womöglich aus einem Arbeitstag zwei zu machen sucht. Andererseits schließt die spezifische Natur der verkauften Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgröße beschränken will. Es findet hier

auch ‚der Sicherheit wegen‘ die Polizei in zahllosen Fällen ein, wo keine klare Rechtslage vorliegt<sup>40</sup>.

Der Streik der Arbeitenden kann die Form eines *revolutionären Generalstreiks* annehmen, der – Benjamin zufolge – das ihm zustehende Recht mit dem Ziel ausübt, um „die Rechtsordnung, kraft deren es ihm verliehen ist, zu stürzen“,<sup>41</sup> und zugleich, um „Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren“<sup>42</sup>. Damit rekonstruiert Benjamin das Streikrecht mit seiner Möglichkeit des Generalstreiks als einen Widerspruch im Recht. Das Analoge zum Streikrecht findet sich auch im Kriegsrecht. Die mit dem Kriegsrecht und dem Streikrecht verbundenen Formen der Gewalt fürchtet der Staat gleichermaßen als rechtsetzende, „wie er sie als rechtsetzend anerkennen muß, wo auswärtige Mächte ihn dazu zwingen, das Recht zur Kriegführung, Klassen, das Recht zum Streik ihnen zuzugestehen.“<sup>43</sup> Streikrecht und Kriegsrecht sind Rechte, die dem Recht insgesamt widersprechen können. Ihre je spezifische immanente Gewalt tritt in Widerspruch zum Gewaltmonopol des Staates.

Neben dem schon erwähnten inneren Zusammenhang zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt als zwei Momenten rechtlicher Gewalt zeigt sich dem geschichtlichen Blick darüber hinaus ein *Kreislauf* zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt. In diesem Kreislauf erkennt Benjamin ein „Schwankungsgesetz“, das darauf beruht,

daß jede rechtserhaltende Gewalt in ihrer Dauer die rechtsetzende, welche in ihr repräsentiert ist, durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt selbst schwächt. Dies währt so lange, bis entweder neue Gewalten oder die früher unterdrückten über die bisher rechtsetzende Gewalt siegen und damit ein neues Recht zu neuem Verfall begründen. Auf der Durchsetzung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter.<sup>44</sup>

---

also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt“ (Marx, Karl 1972: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. In: Marx-Engels-Werke [MEW] Bd. 23. Dietz, Berlin, S. 249).

40 Benjamin, Walter 1991: *Zur Kritik der Gewalt*, S. 189.

41 *Ibid.*, S. 185.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, S. 186.

44 *Ibid.*, S. 202.

Dies ist zu erläutern: Zunächst erscheint der Kreislauf zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt als eine „schicksalshafte Ordnung“,<sup>45</sup> aus der es kein Entrinnen gibt; bei näherer Betrachtung aber zeigt sich darin „etwas Morsches im Recht“<sup>46</sup>, ein Verfall, mit der Möglichkeit der „Entsetzung des Rechts“. Worin besteht nun dieses „Morsche im Recht“? Benjamin antwortet darauf wie folgt: Die Verrechtlichung, in der sich das Recht eigentlich bekräftigt, schwächt sich „durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt selbst“<sup>47</sup>; denn Unterdrückung kann niemals zu einer zustimmenden Anerkennung vonseiten derer führen, die unterdrückt werden. Des Weiteren reproduziert der Kreislauf von Rechtsetzung und Rechtserhaltung einen schicksalhaften Verlauf unendlicher Vergeltung und Buße. Diesen nennt Benjamin den „Bann“ der „mythischen Rechtsformen“, der in der Allgemeinheit des Gesetzes besteht, dem sich die Einzelnen unterzuordnen haben.<sup>48</sup>

Hierzu gehört insbesondere der rechtliche Gewaltkreislauf, der auf der Kriegsgewalt basiert; allerdings verhält sich dies bei der Gewalt des Generalstreiks ein wenig anders: Während die Kriegsgewalt immer eine Rechtsetzung auf der Grundlage eines schicksalhaften Übergangs der Macht von Privilegierten auf Privilegierte bedeutet, ist dies beim Generalstreik nur bedingt der Fall; nämlich nur dann, wenn dieser „nur eine äußerliche Modifikation der Arbeitsbedingungen veranlaßt“<sup>49</sup>, die daher rechtsetzend ist, und an den vorherrschenden Privilegien sowie der Unterordnung der Einzelnen unter das – wenn auch reformierte – Recht nichts ändert. Diese Form des Generalstreiks bezeichnet Benjamin – sich auf Georges Sorel beziehend – als „politischen Generalstreik“, der sich vom „proletarischen“ unterscheidet.<sup>50</sup> Während der *politische* die Staatlichkeit nicht aufhebt und

45 Vgl. *ibid.*, S. 187.

46 *Ibid.*, S. 188.

47 *Ibid.*, S. 202.

48 Vgl. *ibid.*

49 *Ibid.*, S. 194.

50 Viele Kommentare betrachten die Bezugnahme Benjamins auf Sorel als sehr problematisch, denn Sorels Texte sind auch für den italienischen Faschismus inspirierend gewesen. Allerdings erweist sich Benjamins Rezeption Sorels nur dann als derartig problematisch, wenn die subtile Änderung in der begrifflichen Konstellation zwischen politischem und proletarischem Generalstreik übersehen wird, die Benjamin vornimmt. Sorel selbst kam es im Wesentlichen darauf an, die vermeintlich schöpferische Kraft des Mythos, die er im Generalstreik am Werk sah, als Mobilisierungskraft für einen Umsturz der gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse fruchtbar zu machen (vgl. Sorel, Georges 1981: Über die Gewalt [1908]. Mit einem Nachwort

etastatisch rechtsbegründend bleibt, richtet sich der *proletarische* Generalstreik auf „die Vernichtung der Staatsgewalt“: Er „lehnt alle Reformen als ‘bürgerlich’ ab. Der proletarische Generalstreik verlangt eine vollständige Transformation der Gesellschaft“<sup>51</sup>, die den Bann der Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine bricht und sich der Einzigartigkeit des Individuums sowie seiner je besonderen Verletzlichkeit zuwendet,<sup>52</sup> ja das Individuelle freisetzt und freigibt. Zudem ist der proletarische Generalstreik – Benjamin zufolge – „als reines Mittel gewaltlos.“<sup>53</sup>

Wie aber kann eine Gewalt, als welche der Generalstreik – und insofern auch der proletarische – von Benjamin charakterisiert wurde, *gewaltlos* sein? Wie ist eine „gewaltlose Gewalt“ denkbar? Zunächst ist mit Hannah Arendt zu konstatieren, dass Gewalt einen instrumentellen Charakter hat.<sup>54</sup> Worauf Benjamin darüber hinaus aufmerksam macht, ist, dass das Wort „Gewalt“ eben nicht bloß eine instrumentelle Bedeutung hat, dass Gewalt nicht nur als bestimmtes Mittel zum Zweck verstanden werden muss, und dass Gewalt sich nicht notwendig im Sinne eines zweckbestimmten Mittels äußern muss, sondern dass Gewalt immer auch „Manifestation“<sup>55</sup> ist. Verliert Gewalt ihren instrumentellen Charakter oder ist dieser abwesend beziehungsweise ganz und gar negiert, dann lässt sich in der

---

von George Lichtheim. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 143-147): eine politische Effektivität des Mythischen, die seine Überlegungen für Benito Mussolini wie auch für Carl Schmitt interessant gemacht hat. Benjamin geht es dagegen gerade darum, den Bann der mythischen Kraft zu *durchbrechen*.

51 Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 194.

52 Dieser Gedanke ist bei Benjamin in negativer Form formuliert, als Negation eines abstrakt gedachten Menschen und in Form einer Kritik der vitalistischen Vorstellung vom „bloßen Leben“ (vgl. *ibid.*, S. 201-202).

53 *Ibid.*, S. 194. – Diese Aussage Benjamins ist insbesondere deshalb bemerkenswert und hervorzuheben, weil Benjamins Aufsatz von vielen Kommentatoren auf eine problematische Weise als Legitimierung von Gewalt (im Sinne von Violation) missverstanden worden ist. So liest beispielsweise Honneth den Text als eine Überlegung, „deren Begriff von Recht terroristisch, deren Ideal von Gewalt theokratisch und deren Vorstellung von Revolution eschatologisch“ sei (Honneth, Axel 2006: „Zur Kritik der Gewalt“, S. 209). Derrida meint in Benjamins Aufsatz gar Gedanken zu erkennen, „deren Gestalt zumindest virtuell mit ‘Endlösung’ zusammenhängen“ (Derrida, Jacques 1996: Gesetzeskraft, S. 62). – Ich möchte eine wesentlich andere, ja geradezu entgegengesetzte Deutung vorschlagen; diese ist insbesondere im zweiten Abschnitt der vorliegenden Abhandlung ausgeführt.

54 Vgl. Arendt, Hannah 2009: Macht und Gewalt [1970]. Pieper, München, S. 52.

55 Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 196.

Tat von einer „gewaltlosen Gewalt“ sprechen. Gewalt wäre dann ihre „bloße Manifestation“ ohne den *instrumentalen* Bedeutungsaspekt des Wortes „Gewalt“.<sup>56</sup> Eine Manifestation muss sich demzufolge also nicht unbedingt auf einen vorausgesetzten Zweck beziehen; sie kann sich spontan ereignen, unmittelbar. Benjamin erläutert dies zum einen an der Äußerung menschlicher Leidenschaften, insbesondere am Beispiel des Zorns, als einem sichtbaren Ausdruck von Gewalt,<sup>57</sup> und zum anderen anhand der Manifestation der Götter, wie sie im griechischen Mythos dargestellt ist. Allein aufgrund ihres geoffenbarten Daseins kann eine Manifestation überwältigend sein, auch ohne einen instrumentellen Charakter zu haben, ohne Werkzeuge einsetzen zu müssen. Dadurch ist es allerdings immer auch möglich, dass sie einen Charakter von Macht annimmt oder mit Rechtsetzung zusammenfällt und in den Kreislauf der schon erwähnten mythischen Gewalt hineingezogen wird; hierfür dient Benjamin das Beispiel der griechischen Götter. Diese setzen dem menschlichen Handeln Grenzen und fordern bei Übertretung Opfer. Diese Form der Gewaltmanifestation ist letztlich eine „Blutsgewalt über das bloße Leben, um ihrer selbst [...] willen.“<sup>58</sup> Die andere Form der Manifestation, wie sie sich etwa im bloßen Zorn äußert, kann zwar auch in mythische Gewalt übergehen, muss dies aber nicht zwingend. Zorn als eine Form

56 In ihrem Aufsatz „Macht und Gewalt“ wendet sich Hannah Arendt allerdings gegen die Vorstellung, dass Gewalt und Macht miteinander identifiziert und vermischt werden, oder dass Gewalt „als eklatanteste Manifestation von Macht“ betrachtet wird (Arendt, Hannah 2009: Macht und Gewalt, S. 36). Demgegenüber definiert sie *Macht* als ein miteinander verbundenes Verhalten von Vielen, als von Zahlen abhängig (vgl. *ibid.*, S. 43). Als menschliche „Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (*ibid.*, S. 45), habe Macht einen essentiellen Charakter. Gewalt dagegen sei funktioneller Art und wie alle Mittel und Werkzeuge immer auf einen Zweck bezogen, „der sie dirigiert und ihren Gebrauch rechtfertigt“ (*ibid.*, S. 52). Mit dieser begrifflichen Unterscheidung einhergehend übersieht Arendt allerdings jenen spezifischen – von Benjamin hervorgehobenen – Manifestationscharakter von Gewalt und – auf Grundlage dieses begrifflichen Moments – den *inneren Zusammenhang* von Macht und Gewalt. Auch wenn die Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt von Arendt höchstwahrscheinlich als analytische Unterscheidung intendiert wurde, stellt sich in ihrer Argumentation und in ihren Beispielen der Zusammenhang von Macht und Gewalt doch allzu oft als ein äußerlicher dar (vgl. *ibid.*, S. 53ff.), der nun auf ihrer Begriffsgrundlage schwerlich als ein dialektischer rekonstruiert werden kann (Arendt selbst wendet sich sogar explizit gegen eine dialektische Deutung; vgl. *ibid.*, S. 57-58).

57 Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 196-197.

58 *Ibid.*, S. 200.

leidenschaftlicher Gewalt kann sich auch ohne die Konsequenzen der mythischen Gewalt äußern. Er kann sich als eine vernünftige Manifestation erweisen, indem er in seiner Äußerung Unrecht anklagt und auf einen Mangel an Gerechtigkeit hinweist. Das heißt insgesamt: Eine Manifestation kann geäußerte vernünftige Leidenschaft sein, und leidenschaftliche Vernunft kann sich manifestieren. Zur Einführung dieses vernunftbestimmten Aspekts der Gewalt gebraucht Benjamin den Ausdruck „göttliche Gewalt“.

Die göttliche und die mythische Gewalt sind in Benjamins Essay genau gegenteilig charakterisiert: Die *mythische Gewalt* ist schuldigmachend – oder wie Benjamin sich ausdrückt: „verschuldend“; des Weiteren ist sie sühnend, drohend, blutig letal, rechtsetzend, und sie fordert Opfer. Die *göttliche Gewalt* hingegen ist entschuldigend, schlagend, auf unblutige Weise letal, sie nimmt Opfer an, ohne diese zu fordern.<sup>59</sup> Die göttliche Gewalt ist „reine Gewalt über das Leben um des Lebendigen willen“; sie ist die „Abwesenheit jeder Rechtsetzung. Insofern ist es zwar berechtigt, diese Gewalt auch vernichtend zu nennen; sie ist dies aber nur relativ, in Rücksicht auf Güter, Recht, Leben u. dgl., niemals absolut in Rücksicht auf die Seele des Lebendigen.“<sup>60</sup> Die mythische Gewalt mit ihren Momenten der „schaltenden“ (rechtsetzenden) und „verwaltenden“ (rechtserhaltenden) Gewalt lässt sich mit politischen Machtmanifestationen und ihrer Verrechtlichung identifizieren. Dieser Kreislauf ist ein Bann, in dem das Recht diejenige Gewalt nachträglich legitimiert, die im Namen des nun herrschenden Rechts ausgeübt wurde (und während ihres Bestehens weiter praktiziert wird). Indem das Recht sich derart begründet, macht es eine bestimmte – ihrerseits vorab nicht legitimierte – Gewalt zu seiner dynamischen Grundlage. Der revolutionäre proletarische Generalstreik hingegen ist die Form von Gewalt, die Benjamin in eine begriffliche Nähe zu der Bestimmung der göttlichen Gewalt rückt, ohne jedoch beide miteinander zu identifizieren (wie unten in 2. erläutert ist).<sup>61</sup> Der

---

59 Vgl. *ibid.*, S. 199-200.

60 *Ibid.*, S. 200.

61 Es stellt sich hier die Frage, was damit gewonnen ist, dass Benjamin den revolutionären proletarischen Generalstreik begrifflich in die Nähe zu der von ihm beschriebenen „göttlichen Gewalt“ rückt. Zunächst lässt sich behaupten, dass damit keinesfalls eine Identifizierung vorgenommen, sondern vielmehr ein „Überraschungseffekt“ erzeugt wird, der es ermöglicht, althergebrachte Vorstellungen und „Selbstverständlichkeiten“ hinsichtlich „Revolution“, „Proletariat“ und „Gewalt“ zu erschüttern, um damit neue Denkmöglichkeiten zu eröffnen. Die Kluft zwischen einer „göttlichen Sphäre“ und der profanen Welt wird von Benjamin dabei gerade nicht nivelliert oder zum Verschwinden gebracht (was der folgende Abschnitt 2. näher ausführt).

revolutionäre proletarische Generalstreik ist, als reine Manifestation von Gewalt, eine „gewaltlose Gewalt“<sup>62</sup>. Diese Gewalt vermag auf der Grundlage des vom Staat eingeräumten Streikrechts das bestehende Rechtsverhältnis aus den Angeln zu heben, also ohne dabei selbst *Unrecht* zu sein. Mit dieser revolutionären Bestimmung des proletarischen Generalstreiks zeigt Benjamin einen Ausweg aus dem Bannkreis des herrschenden Rechts auf.

Aus der bisherigen Rekonstruktion des Benjamin'schen Essays ergibt sich bezüglich „Gerechtigkeit“ nun folgendes Bild: In der mythologischen Form, die das individuelle Leben in den ewigen Bann von Schuld und Sühne zieht, kann Gerechtigkeit – wenn sie nicht der Willkür der Götter anheimgefallen ist – entweder überhaupt nur überindividuell als abstrakt-allgemeine zur Geltung gelangen; oder – wie im Kriegsrecht – als eine Gerechtigkeit der Sieger, die bestimmen, was als „gerecht“ und als „ungerecht“ zu gelten habe. Die „göttliche“ Form der Gerechtigkeit richtet sich dagegen an die „Seele“ des einzelnen Menschen, ist mit ihren Geboten ihm gegenüber aufrichtig und fordert „als erzieherische Gewalt“<sup>63</sup> eine aufrichtige Auseinandersetzung mit diesen Geboten. Die „göttliche Gewalt“ ist „Insignum und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung“<sup>64</sup>. Sie richtet den einzelnen Menschen nicht, sondern *richtet ihn auf*, nämlich als eine verantwortungsvolle Person. Denn auf der Grundlage von Geboten erfolgen keine Urteile.<sup>65</sup> Vielmehr zwingen Gebote den handelnden Menschen, selbst über seine Verantwortung beim Handeln nachzudenken. Benjamin belegt die

62 Auch wenn Hannah Arendt die auf Unterlassung basierende Form der revolutionären „gewaltfreien Gewalt“ nicht als „Gewalt“ bezeichnen würde, so kennt sie doch eine analoge Form: Auf der Grundlage ihrer strikten begrifflichen Trennung von Macht und Gewalt unterscheidet sie Revolution und Bürgerkrieg. Ihrer Begriffsbestimmung nach ist für eine *Revolution* der „plötzliche dramatische Machtzusammenbruch [...] charakteristisch“ (Arendt, Hannah 2009: Macht und Gewalt, S. 50). Dies geschieht dann, wenn die Unterstützung der Bürgerinnen und Bürger im Sinne einer Macht der Menge nicht mehr gegeben ist. Dementsprechend ist etwa infolge von Befehlsverweigerung und der Weigerung, Gewaltmittel anzuwenden, die Revolution „*im Beginn* zumeist sehr unblutig“ (ibid.). Sie kann allerdings zum revolutionären Bürgerkrieg werden, wenn Waffengewalt oder andere Gewaltinstrumente zum Einsatz kommen, wenn also „Gewalt der Gewalt gegenübersteht“ (ibid., 49). Allerdings weist Arendt darauf hin, dass sich in solchen Fällen bisher „noch immer die Staatsgewalt als Sieger erwiesen“ habe (ibid.).

63 Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 200.

64 Ibid., S. 203.

65 Vgl. ibid.

„göttliche Gewalt“ daher am Schluss seiner Abhandlung mit dem Ausdruck „waltende Gewalt“.

## 2.

Wenn Benjamin die „waltende Gewalt“ als wesentliches Charakteristikum der „göttlichen Gewalt“ in seinem Text ein letztes Mal gegen die „mythische Gewalt“ in Stellung bringt, entlässt er den Leser jedoch mit dem Rätsel, wie eine „waltende Gewalt“ den Bannkreis von Recht und Unrecht unterbrechend und wie sie rechtsvernichtend sein kann. Denn „unterbrechen“ und „vernichten“ bezeichnen eher ereignishafte, plötzliche Akte, während die Formbestimmung „walten“ dagegen einen durativen Tätigkeitsvollzug ausdrückt. Dieser Widerspruch ließe sich aufheben, wenn die waltende Gewalt als eine vorgestellt würde, die außerhalb des „normalen“ Geschehens waltet und plötzlich, wie aus dem Nichts, in diese eingreift. Das wäre jedoch eine problematische Vorstellung<sup>66</sup>, die nur dann ein Stückweit plausibilisiert werden könnte, wenn sie einer transzendentalen Logik folgen würde, was aber – mit Blick auf Benjamins Vorhaben einer dialektischen Kritik der Gewalt<sup>67</sup> – seinerseits problematisch wäre.

Im Versuch, dieser Vorstellung entgegenzutreten und den Ausdruck „waltende Gewalt“ mit einer anderen Logik als der transzendentalen in Verbindung zu bringen, soll nun der Umweg gewagt werden, einen Rückgriff auf die grammatikalische Verwendungsweise des hebräischen Wortes „bara“ (ברא) in den Schöpfungsberichten des Alten Testaments (Genesis 1 bis 3.24) zu unternehmen.<sup>68</sup>

66 Wäre dem so in Benjamins Argumentation, dann könnte sich hierin in der Tat eine allzu „problematische Nähe“ zu Carl Schmitts Souveränitätskonzeption mit ihrem grundlegenden Begriff des „Ausnahmestandes“ abzeichnen, wie einige Interpreten und Interpretinnen nahelegen (vgl. Heil, Susanne 1996: „Gefährliche Beziehungen“, S. 55).

67 Vgl. Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 202.

68 Allzu groß ist dieses interpretierende Wagnis allerdings nicht, denn Benjamin hat sich mit seinem Freund und Lehrer Gershom Scholem intensiv über die kabbalistische Bedeutung der „Schöpfung“ auseinandergesetzt, was insbesondere in seinem 1916 geschriebenen Aufsatz „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ zum Ausdruck kommt (vgl. z.B. Palmier, Jean-Michel 2009: Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 629; Benjamin, Walter 1991: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen [1916]. In: Ders.: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften, Band II/1. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 140-157, hier: S. 147-150).

„Bara“ ist mit „göttlicher Schöpfung“ nur unzulänglich übersetzt. Es steht in der jüdischen Theologie ausschließlich für „Gottes Schaffen“ und ist einzig für den Zusammenhang der „Schöpfung Gottes“ reserviert. Bei der Übersetzung mit „Er schuf“ muss berücksichtigt werden, dass als grammatikalisches Subjekt für „bara“ in der hebräischen Sprache einzig und allein „Gott“ in Frage kommen kann: „Seine Verwendung ist auf Gott allein beschränkt, und sein Objekt ist immer ein ursprüngliches und machtvolles Werk.“<sup>69</sup> Dies lässt sich auch so ausdrücken, dass das Verb „bara“ „Gott“ als grammatikalisches Subjekt hervorruft. Das heißt: Mit „bara“ ist zugleich „Gott“ als Subjekt dieses Tuns mitbezeichnet. In begrifflicher Hinsicht kann daraus geschlossen werden: „bara“ und „Gott“ sind gleichursprünglich. Eine weitere begriffliche Konsequenz hieße: Das Subjekt „Gott“ steht nicht außerhalb des Vollzugs „bara“; es ist ihm nicht vorgeordnet (weder logisch noch historisch oder gar ontologisch); Gott selbst ist nicht immer schon „Sein“, sondern vielmehr „Werden“<sup>70</sup>.

Diese grammatikalische Logik unterläuft somit die gängige Vorstellung eines Schöpfergottes, der a) als Subjekt immer schon das Vermögen des Schaffens der Schöpfung innehat, b) eines Vermögens, das dem Vollzug der Schöpfung vorgängig und vorrangig wäre, c) eines Gottes, der sich als immer schon daseiendes Subjekt plötzlich entschließen könnte, die Schöpfung zu bewerkstelligen – gemäß der Logik des Handwerks; und: der dies auch unterlassen könnte. Wenn dagegen

69 Galling, Kurt (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart (1956 – 1963). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 5. Mohr, Tübingen, Sp. 1474.

70 Diesen dynamischen, *werdenden* Aspekt heben vor allem Martin Buber und Franz Rosenzweig hervor. Rosenzweig zufolge ist das Verb „sein“, das dem Gottesnamen „JHWH“ zu Grunde liegt, im Deutschen „hoffnungslos platonisiert“ (Rosenzweig, Franz 1984: Sprachdenken im Übersetzen. 2. Band: Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften 4. Nijhoff, Dordrecht, S. 93). Gegen eine solche Platonisierung richtet sich insbesondere die Buber'sche und Rosenzweig'sche Übersetzung einer alttestamentarischen Textstelle: Es handelt sich um die Szene, in der Mosche (in anderen Übersetzungen: „Moses“) die Stimme, die aus dem brennenden Dornbusch zu ihm spricht, fragt, welchen Namen er den Leuten der israelischen Stämme mitteilen solle. Die Antwort dieser Stimme „*ehyeh äšer ehyeh*“ (hebr.) übersetzen Buber und Rosenzweig mit: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde.“ (Ex 3,14; Die Schrift 1992. Verdeutscht von Martin Buber und Franz Rosenzweig [1954]. 10. verb. Aufl. 1992. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, S. 158.) Indem Buber und Rosenzweig also die gängige Übersetzung der Einheitsübersetzung „Ich bin der 'Ich-bin-da'“ verwerfen, machen sie sowohl auf einen Sprechakt (ein Versprechen) als auch auf ein dynamisches Verhältnis (ein interaktives zwischen Gott und Israel), oder allgemein: auf ein „tätiges Werden“ aufmerksam.

„bara“ die schaffende Gewalt „Gottes“ im grammatikalisch dreifachen Sinne des Genitivs als gleichermaßen genitivus subjectivus, objectivus und possessivus bezeichnet, dann lässt sich die begriffliche Konsequenz daraus folgendermaßen zusammenfassen: Im Vollzug „bara“ ist „Gott“ dessen Subjekt, ein werdendes Subjekt; und das Tun dieses Subjekts ist „bara“.<sup>71</sup> „Gott“ ist „bara“ immanent, und seine Tätigkeit ist Schöpfung; indem Gott „bara“ tut, ist er „Gott“.

Mit dieser Logik wäre die Vorstellung eines außerhalb des Vollzugs stehenden Subjekts, das etwas zu tun vermag und sich dann eventuell entschließt tätig zu sein, destruiert. Hinzu kommt, dass auch Schöpfung – so besehen – nicht mehr als *creatio ex nihilo*, als Schöpfung aus dem Nichts, vorgestellt werden kann.<sup>72</sup> Man kann die Logik der Grammatik von „bara“ auch als *Immanenzlogik* bezeichnen: In dieser Logik lässt sich „Gott“ nicht mehr als transzendentes Subjekt auffassen im Sinne der Bedingung der Möglichkeit der Schöpfung; vielmehr deutet jene Grammatik auf eine Umkehrung der transzendentalen Logik hin: Vom werdenden Wirken „bara“ lässt sich auf das Vermögen, die Macht „Gottes“ schließen. Damit wären „bara“ und „Gott“ die Bedingungen der Wirklichkeit der Schöpfung; das Vermögen „Gottes“ wäre immanent enthalten. Dieser Logik folgend wäre die werdende Wirklichkeit das übergreifende Moment über sich selbst – als ein sich vollziehendes aktuelles Wirken – und übergreifendes Moment über die *potentia*, die das Vermögen Gottes mit allen seinen Möglichkeiten sowie den Möglichkeiten, die der Schöpfung innewohnen, beinhaltet. Die transzendente wie auch transzendente Vorstellung eines über und außerhalb der Schöpfung stehenden Sprechakt-Gottes (z.B. in Genesis 1.1 bis 2.4a) beziehungsweise Handwerker-Gottes (z.B. in Genesis 2.4b bis 3.24) wäre damit destruiert.

Sollte also der Ausdruck „waltende Gewalt“ einer „bara“ analogen Immanenzlogik folgen, dann hieße eine Konsequenz daraus, dass die mit dieser Gewalt einhergehende „Gerechtigkeit“ nicht eine ist, die – im handwerklichen Sinne – herstellbar wäre. Wenn Benjamin bezüglich der „göttlichen Gewalt“ jedoch formuliert, dass „Gerechtigkeit [...] das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung

71 Ähnlich hebt auch Gershom Scholem die Vollzugsdimension des Schöpfungsvorgangs Gottes hervor, aber mit dem Primat Gottes; vgl. Scholem, Gershom 1973: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 135-146.

72 Gershom Scholem macht darauf sehr deutlich aufmerksam: „Die Schöpfung ist nichts als eine äußere Entwicklung jener Kräfte, die in Gott selbst aktiv und lebendig sind. Nirgends ist hier ein Sprung, eine Diskontinuität, [...oder] eine neue Schöpfung aus dem Nichts, eine *creatio ex nihilo*“ (Scholem, Gershom 2013: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Suhrkamp, Berlin, S. 243.)

ist“<sup>73</sup>, dann scheint dies zunächst jener Immanenzlogik zu widersprechen, denn: sind gesetzte Zwecke nicht immer dem ausführenden Vollzug vorgängig? Und verschwindet dieser Vollzug nicht immer, sobald der Zweck realisiert ist? Der Zusammenhang zwischen Zwecksetzung und Tätigkeitsvollzug muss jedoch nicht zwingend so gedacht werden: Zwecksetzungen sind immer auch möglich *innerhalb* des Vollzugs der Tätigkeit, also als dessen innere Momente<sup>74</sup>; sie haben dann ihrerseits einen expressiven Charakter im Vorgang des Vollzugs und wären im Benjamin’schen Sinne als Manifestationen zu verstehen. Gerade die grammatikalische Logik der Schöpfung im Sinne von „bara“ macht auf diese Möglichkeit aufmerksam.

Entsprechend der Zurückweisung der Vorstellung, dass Gerechtigkeit herstellbar wäre, weist Benjamin darauf hin, dass Gerechtigkeit als solche sich nicht sinnvoll *fordern* beziehungsweise einfordern lässt.<sup>75</sup> Weiter stellt er fest, dass „Gerechtigkeit letzten Endes nur sein [kann], als Zustand der Welt, oder als Zustand Gottes.“<sup>76</sup> Gerechtigkeit im „Zustand der Welt“ ist nicht etwas Selbständiges, sondern abhängig von diesem Zustand: Einerseits ist sie eine Funktion des Rechts (1); und andererseits sind Gerechtigkeitsvorstellungen durch und durch vom Zustand der Welt geprägt (2) – gerade auch dann, wenn diese kritisch gegen herrschende Verhältnisse in Anschlag gebracht werden.

Ad 1) „Gerechtigkeit“ ist in dem Sinne abhängig vom Recht, weil unter seinem Maß ein Urteil, eine Handlung oder ein Sachverhalt als gerecht oder ungerecht, als rechtens oder nicht rechtens, als berechtigt oder nicht berechtigt beurteilt werden kann. Hier bedeutet „Gerechtigkeit“ im Wesentlichen *juristische* Gerechtigkeit. Bestehendes Recht und Gesetz dienen dabei als Maßstab. In dieser Funktion lassen sich Recht und Gesetz die Eigenschaft, „gerecht“ zu sein, nicht sinnvoll zuschreiben. Entsprechend stellt Derrida fest: „Man folgt und gehorcht ihnen nicht, weil sie gerecht und angemessen sind, sondern weil sie über Ansehen und Anerkennung verfügen, weil ihnen Autorität innewohnt.“<sup>77</sup> Wenn darüber hinaus Marx’ Feststellung hinzugezogen wird, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse

73 Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 198.

74 Vgl. Baumann, Claus 2012: Mittel, Zwecke und das übergreifende Allgemeine. In: Fischer, P.; Luckner, A.; Ramming, U. (Hrsg.): Die Reflexion des Möglichen. Zur Dialektik von Handeln, Erkennen und Werten. Lit, Berlin, S. 65-86.

75 Vgl. Benjamin, Walter 1995: Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit [1916]. In: Frankfurter Blätter IV. Hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv. text + kritik, München, S. 41-42, hier: S. 41.

76 Ibid.

77 Derrida, Jacques 1996: Gesetzeskraft, S. 25.

der bürgerlich-kapitalistischen Herrschaft als sachliche und versachlichte Verhältnisse zwischen Personen erscheinen,<sup>78</sup> dann lässt sich daraus folgern, dass die bestehende bürgerliche Rechtsordnung dazu beiträgt, Herrschaft zu verschleiern. In diesem Sinne hebt Christoph Menke hervor, dass Herrschaftsverhältnisse durch die bürgerliche Rechtsordnung „als Verhältnisse rechtlicher Gleichheit erscheinen“<sup>79</sup> und damit die Ungleichheit, die der politisch-ökonomischen Herrschaft eingeschrieben ist, verdunkeln. Somit ist auch das in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft herrschende Recht eine „Bedingung der Existenz“ der sozialen Herrschaft.<sup>80</sup>

Ad 2) Allerdings begleiten immer auch bestimmte Vorstellungen von Gerechtigkeit die Kämpfe gegen wirkliches oder vermeintliches Unrecht; soziale und ökonomiekritische Vorstellungen, die über die juristischen Gerechtigkeitsvorstellungen hinausgehen. Im Kampf gegen wirkliches, weil wirkendes Unrecht ist – Benjamin zufolge – „Gerechtigkeit [...] das Streben, die Welt zum höchsten Gut zu machen.“<sup>81</sup> Aber auch im Kampf gegen vermeintliches Unrecht drückt sich ein Gerechtigkeitsstreben aus. Innerhalb solcher Kämpfe ist dieses Gerechtigkeitsstreben „widerspenstig“<sup>82</sup> gegen herrschendes Recht und kann sogar rechtsvernichtend werden, etwa im Fall des revolutionären proletarischen Generalstreiks. Jedoch lässt sich diesen Kämpfen selbst, auch in ihrem Streben nach Gerechtigkeit, nicht die Charakterisierung „gerecht“ im Sinne einer Eigenschaft zuweisen, sondern „gerecht“ fungiert hier als Orientierungsform, insbesondere orientiert daran, was als *nicht gerecht* erfahren wird. Weder in ihrer Rolle als juristische Gerechtigkeit noch als Gerechtigkeitsstreben ist Gerechtigkeit etwas Selbstständiges, Unabhängiges oder gar Absolutes, denn sie bleibt abhängig vom gegebenen Zustand der Welt, von den herrschenden Verhältnissen und den Vorstellungen über diese – wesentlich vom *Mangel an Gerechtigkeit*. Wird hingegen „Gerechtigkeit“ begrifflich von ihren weltlichen Aspekten abgelöst und durch diese Abstraktion etwa in die Vorstellung „ewiger Werte“ umgemodelt, dann verwandelt sich die Konzeption der Gerechtigkeit in eine *theologische*:

---

78 Vgl. Marx, Karl 1972: Das Kapital. MEW 23, S. 352.

79 Menke, Christoph 2013: Die 'andre Form' der Herrschaft. Marx' Kritik des Rechts. In: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Suhrkamp, Berlin, S. 273-295, hier: S. 275.

80 Ibid.

81 Benjamin, Walter 1995: Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit, S. 41.

82 Derrida, Jacques 1996: Gesetzeskraft, S. 44.

Gerechtigkeit ist in dieser Konsequenz gewissermaßen der Welt entrückt und gleicht insofern dem von Benjamin angesprochenen „Zustand Gottes“. In diesem von der Welt entrückten „Reich“ ist „Gott“ nun auch diejenige Instanz, die über Gerechtigkeit entscheidet.<sup>83</sup> An diesem theologischen Motiv können dann moralistische Konzeptionen wie auch demagogisches Machtstreben anknüpfen. Unter dem moralistischen Zugriff nimmt der Ausdruck „Gerechtigkeit“ in aller Regel eine apologetische Funktion an. Mit der demagogischen Indienstnahme lassen sich im Namen der Gerechtigkeit herrschende Interessen durchsetzen, indem den Unterdrückten die Verallgemeinerbarkeit nicht verallgemeinerbarer Interessen suggeriert wird. In beiden Formen dient das Wort „Gerechtigkeit“ bestehendem Unrecht zur Verschleierung.<sup>84</sup>

Das heißt: Der Ausdruck „göttliche Gewalt“ geht im zweiten Fall mit der Konzeption von Gerechtigkeit als einer absoluten einher; hinter einer solchen Konzeption verbirgt sich ein theologisches Motiv. Der Ausdruck „göttliche Gewalt“ wäre hierbei als „Gewalt Gottes“ gefasst, einer transzendenten Instanz, die über Gerechtigkeit entscheidet. Bezüglich des weltlichen Rechts weist Benjamin allerdings darauf hin, dass zwischen diesem und einer *absoluten Gerechtigkeit* eine „ungeheure Kluft [...] dem Wesen nach klafft.“<sup>85</sup> Analog lässt sich behaupten, dass auch zwischen der „göttlichen Gewalt“ – verstanden als „Gewalt Gottes“ – und der revolutionären proletarischen Gewalt dieselbe Kluft klafft, weil es sich letztlich um die Kluft zwischen dem „Reich Gottes“ und der Welt des Profanen handelt.

Der Ausdruck „göttliche Gewalt“ lässt sich aber auch als *gottähnliche* Gewalt (im Gegensatz zu „Gewalt Gottes“) interpretieren; „göttliche Gewalt“ kann so als eine Metapher dienen, die in dem Sinne notwendig ist, „weil ohne sie das Gemeinte überhaupt nicht erscheinen würde“<sup>86</sup>. Der durch die Metapher „göttlich“ in Erscheinung getretene Reflexionsraum macht es nun auch möglich, das theologische Motiv dieser Metapher zu profanisieren. Bekanntlich strebt Benjamin eine solche Profanisierung an,<sup>87</sup> um die inhärenten Versprechen aus der Nacht

83 Vgl. Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 196.

84 Vgl. Bloch, Ernst 1961: Naturrecht und menschliche Würde. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 11.

85 Benjamin, Walter 1995: Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit, S. 42.

86 Holz, Hans Heinz 2005: Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik. Metzler, Stuttgart und Weimar, S. 285.

87 Benjamin bedient sich hierfür eines Vergleichs: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben“ (Benjamin, Walter

der „Nebelregion der religiösen Welt“<sup>88</sup> in den Tag der weltlichen Gegenwart zu überführen; sie zu säkularisieren, um den Blick auf die dort formulierten und im Alltagsleben oft vergessenen „spirituellen“<sup>89</sup> Einsichten zu richten. Denn diese können – so Benjamins Zutrauen – die in den proletarischen Kämpfen wirkenden Motive unterstützen, welche „als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit lebendig [sind] und [...] in die Ferne der Zeit zurück[wirken]“.<sup>90</sup>

Um dieses Benjamin'sche Motiv der Profanisierung zu verdeutlichen, ist sein – von Adorno nachträglich so bezeichnetes – „Theologisch-politisches Fragment“<sup>91</sup> hinzuzuziehen. Denn dort setzt sich Benjamin mit dem Verhältnis des Theologischen zum politisch Profanen eingehend auseinander. Ersichtlich ist in diesem Textfragment, dass es sich bei Benjamins Rückgriff auf theologische Motive nicht um eine (Re-)Theologisierung des Politischen handelt. Denn, so heißt es darin, „die Ordnung des Profanen [kann] nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein religiösen Sinn.“<sup>92</sup> Benjamin geht es im Wesentlichen darum, mittels des messianischen Motivs die politisch fatale Vorstellung einer homogenen und kontinuierlichen Zwangsläufigkeit der Geschichte zu durchbrechen. Im Unterschied zum jüdischen Messianismus als einer Erlösung „von außen“ ist Benjamins Profanisierung des messianischen Motivs radikal innergeschichtlich und eine *in* sowie *mit* den Klassenkämpfen begründete.<sup>93</sup> Wie die „göttliche Gewalt“ auf „das Kommen des messianischen Reiches“<sup>94</sup> gerichtet ist, so ist auch die profanierte Gestalt der Gewalt des revolutionären proletarischen Generalstreiks, die „zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie [...] seines leisesten Nahens“<sup>95</sup> ist, Benjamin zufolge an etwas Bestimmtem orientiert: Sie strebt nach einem glücklichen Leben.

---

1991: Das Passagen-Werk. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Band V/1. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 589).

88 Marx, Karl 1972: Das Kapital. MEW 23, S. 86.

89 Vgl. Benjamin, Walter 1991: Über den Begriff der Geschichte [1940]. In: Ders.: Abhandlungen. Gesammelte Schriften, Band I/2. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 691-704, hier: S. 694.

90 Ibid.

91 Benjamin, Walter 1991: Theologisch-politisches Fragment [1922]. In: Ders.: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften, Band II/1. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 203-204.

92 Ibid. S. 203.

93 Vgl. Benjamin, Walter 1991: Über den Begriff der Geschichte, S. 694.

94 Benjamin, Walter 1991: Theologisch-politisches Fragment, S. 204.

95 Ibid.

Wie aber lässt sich aus dieser Konzeption einer revolutionären proletarischen Gewalt dem Einwand begegnen, dass diese Gewalt doch auch eine barbarisch-grausame Form annehmen kann? Und zwar etwa dergestalt, wie sie sich nur kurze Zeit nach Benjamins Überlegungen „Zur Kritik der Gewalt“ mit dem italienischen Faschismus zu etablieren begann und wie sie dann im deutschen NS-Faschismus ihre grausam-gründliche mörderischste Ausführung fand. Zunächst nimmt die proletarische Gewalt mit dem Generalstreik ein Recht in Anspruch, das die bestehende Ordnung von innen heraus zu sprengen trachtet und Recht gegen Recht setzt. Sie ist nicht „unsittlich“: Weder setzt sie auf „bloße“ noch auf „regressive“ Gewalt – gemessen am bürgerlichen Recht. Sie ist damit *Manifestation* und *Vollzug von Sittlichkeit*. Als eine „gewaltlose Gewalt“ hat die revolutionär proletarische in Benjamins Konzeption die analoge Formbestimmung zur „göttlichen“, die von ihm ja als „unblutig letal“ charakterisiert worden ist. Diese ist nur „letal“ bezüglich der Rechtsordnung und hinsichtlich des Unrechts, nicht aber gegenüber der „Seele des Lebendigen“; vielmehr setzt sie „alles Leben um des Lebendigen willen“<sup>96</sup> ins Recht. Der Opferwille der Faschisten im Namen eines entindividualisierten Kollektivs und die mörderische Gewalt der NS-Vernichtungsideologie ist das grausame Gegenteil dieser Formbestimmung: das Nicht-Sittliche par excellence, die Vernichtung bestimmter Formen des Lebens um der Vernichtung willen, die Zerstörung der „Seele des Lebendigen“ und aller Sittlichkeit.

Die proletarische revolutionäre Gewalt ist dagegen weder eine Mythologisierung von Gewalt wie der Faschismus, noch auf die Verwirklichung eines absoluten Gerechtigkeitszustands hin orientiert, sondern sie „hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks.“<sup>97</sup> Diese Idee des Glücks im Sinne eines Strebens nach Glück transformiert die theologischen Vorstellungen von Gerechtigkeit: Während dort „Gerechtigkeit“ ein allgemeines Konzept ist, ein allgemeines Streben, in dem die Welt zum höchsten Gut gemacht wird, bleibt die Idee des „Glücks“ hier strikt auf das individuelle Leben bezogen, in dem das Individuum sich selbst als ein hohes Gut begreift: „Glücklich sein heißt ohne Schrecken seiner selbst innewerden zu können.“<sup>98</sup>

96 Benjamin, Walter 1991: Zur Kritik der Gewalt, S. 200. – Hinter der Bestimmung des „Lebendigen des Lebens“ verbirgt sich kein Vitalismus; vielmehr geht es um den Ausbruch aus den fetischistischen, *versteinerten* bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen und um eine Überwindung der Verdinglichung des Rechts.

97 Benjamin, Walter 1991: Theologisch-politisches Fragment, S. 203.

98 Benjamin, Walter 1991: Einbahnstraße [1931]. In: Ders.: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Gesammelte Schriften, Band IV/1. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 83-148, hier: S. 113.

In der profanisierten Form der „Erlösung“ hebt sich das „Streben nach Gerechtigkeit“ im Streben also nach einem individuellen Glück auf, das dabei zugleich auch gegen ungerechte Sachlagen kämpft. Wenn dementsprechend auch dem revolutionären proletarischen Generalstreik das individuelle Streben nach einem glücklichen Leben zugrundeliegt, dann wäre damit die Vorstellung vom „Proletariat“ im Sinne eines monolithischen Blocks oder eines *homogenen* Kollektivs passé. Mit der Übertragung der Immanenzlogik von „bara“ ließe sich zudem die Vorstellung eines den proletarischen Kämpfen vorgelagerten Subjekts namens „Proletariat“ destruieren, was im Zusammenhang mit Benjamins Überlegungen zum Begriff „Glück“ weitere Konsequenzen birgt: Das Proletariat ist nur ein kämpfendes; nur in den proletarischen Kämpfen konstituiert und formt es sich zum Proletariat. Es manifestiert sich darin zugleich als das Streben nach der Aufhebung der Proletarität um des individuellen Glücks willen, ein Streben gegen die Deklassierung – gemessen am gesellschaftlichen Reichtum sowie an den objektiven Möglichkeiten der herrschenden Verhältnisse hinsichtlich individueller Genuss- und Fähigkeitsentwicklungen;<sup>99</sup> was insgesamt wiederum unter den Titel „glückliches Leben“ gestellt werden kann. Da die individuellen Vorstellungen von Glück in der Regel vielgestaltig, verschiedenartig und nicht zu vereinheitlichen sind, lässt sich das Streben des revolutionären proletarischen Aufstands nicht sinnvoll als ein homogenes vorstellen. Es wäre nur gewaltförmig homogenisierbar; würde es aber homogenisiert, so ginge das Individuelle verloren. Ein gemäß dieser Begriffslogik verstandenes revolutionäres Proletariat hat somit eine unhintergebar pluralistische Form. Auch die von Benjamin geäußerte Klassenkampfperspektive stellt nicht ein wie auch immer geartetes homogenes Kollektiv in den Mittelpunkt, sondern das im Klassenkampf um sein Glück kämpfende gesellschaftliche Individuum; nur so „schwingt [...] in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit.“<sup>100</sup>

Mit dem Ausbleiben des durchaus möglichen revolutionären proletarischen Generalstreiks 1933 sowie auch nur eines effektiven gewaltlosen Widerstands, insbesondere seit 1935 gegen das in Gesetzesform gegossene Unrecht der Nürnberger Gesetze, wurde gemeinsam mit vielen Millionen Menschen auch Walter

---

99 Vgl. Baumann, Claus 2012: Die Kunst der Avantgarde und ihr Verhältnis zum Klassenkampf. Walter Benjamins, Theodor W. Adornos und Guy Debords kritische Reflexionen der Kunst. In: Völk, M.; Römer, O. u.a. (Hrsg.): „...wenn die Stunde es zuläßt.“ Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie. Westf. Dampfboot, Münster, S. 315-354, hier: S. 329-330.

100 Benjamin, Walter 1991: Über den Begriff der Geschichte, S. 693.

Benjamin das Recht auf ein glückliches Leben verwehrt; Erlösung war ihnen nicht vergönnt. Stattdessen nahm die nahende Katastrophe als Resultat der deutschen Geschichte, die ihre Kulmination im systematischen Vernichtungskrieg, in Auschwitz und den anderen industriellen Vernichtungswerken erreichte, ihren Lauf – dieses scheinbar mythische „Schicksal“ und tatsächlich größte geschichtliche Unrecht konnte sich aber in Wirklichkeit nicht ohne breite, aktive Entscheidung und Mitwirkung der Bürger und Bürgerinnen des Reiches vollziehen. Während der eingangs erwähnte Hans Filbinger sich im NS-Faschismus nicht nur einzurichten wusste, sondern sich 1940 freiwillig für den Vernichtungskrieg bei der Kriegsmarine meldete und zwischen 1943 und 1945 etliche Todesurteile fällte, wurde der exilierte Walter Benjamin auf der Flucht vor den deutschen Okkupanten und Schergen interniert und, an der Grenze zwischen Frankreich und Spanien, am 26. September 1940 in den Tod getrieben.