



Gewalt und Recht

Direkte Aktion, Tod und Politik in Walter Benjamins „Zur Kritik der Ge- walt“

Wolfgang Bock

Zitation: Bock, Wolfgang (2022): Gewalt und Recht. Direkte Aktion, Tod und Politik in Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“, in: Kritik-
netz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2022 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

*Der liberale, säkularisierte Staat lebt
von Bedingungen, die er selbst nicht
garantieren kann.*

*Ernst-Wolfgang Böckenförde (1991:
112)*

I. Recht und Gewalt

Das höchste Recht

Methode ist Umweg: Walter Benjamins Essay „Zur Kritik der Gewalt“, der sich auf vierundzwanzig Seiten und in zwanzig Paragraphen aufteilt, besitzt eine rätselhafte Seite. Auch die Geschichte seiner Rezeption ist gerade in jüngster Zeit nicht selten eine der krassesten Missverständnisse. Der Leser und die Leserin verstehen in der Regel nicht auf Anhieb, in welchem Horizont hier gedacht wird. Erst nach einigen Seiten Lektüre wird deutlich, dass es Benjamin um die Legitimität der Anwendung von Gewalt des Einzelnen sowie der revolutionären Klasse außerhalb des etablierten Rechts zu tun ist: er betrachtet die historischen und teleologischen Bedingungen des Naturrechts und des positiven Rechts daraufhin, ob diese eine Gewaltanwendung legitimieren.

Mit Rückgriff auf Baruch Spinoza und seinem Theologisch-politischen Traktat von 1670 weist Benjamin darauf hin, dass vor der Übertragung des Anspruchs auf die Gewalt an den Staat und sein Gewaltmonopol, dem Einzelnen selbst das Recht und die Handhabung der Gewalt oblag. Das galt nicht nur praktisch, sondern auch *de jure*; das will sagen, dass der Einzelne in dieser Hinsicht sein eigener Herr und Richter war (Spinoza 2018, Benjamin 1921b: 180). Bereits Spinoza kritisiert das Naturrecht und unterscheidet es vom natürlichen Recht des Einzelnen auf sein Dasein als Teil der Schöpfung („Recht auf alles“):

Und weil es oberstes Gesetz der Natur ist, daß jedes Ding gemäß seiner Natur danach strebt, in seinem Zustand zu verharren und dies nicht mit Rücksicht auf etwas anderes, sondern nur auf sich selbst, so folgt, daß jedes Individuum ein höchstes Recht dazu hat, d. h., wie ich gesagt habe, zu existieren und zu wirken, wie es natürlicherweise bestimmt ist. Dabei lassen wir keinen Unterschied zwischen den Menschen und den übrigen Individuen der Natur gelten, auch nicht zwischen Menschen, die vernunftbegabt sind, und anderen, die die wahre Vernunft nicht kennen, noch zwischen Narren oder Wahnsinnigen und geistig Gesunden. Was nämlich jeder nach den Gesetzen seiner Natur tut, tut er mit höchstem Recht, weil er nämlich so handelt, wie er von der Natur bestimmt ist, und nicht anders handeln kann. Solange die Menschen als unter der Herrschaft bloß der Natur lebend betrachtet werden, lebt deshalb derjenige, der die Vernunft noch nicht kennt oder eine tugendhafte Haltung noch nicht angenommen hat, unter den Gesetzen bloß des Triebes mit dem gleichen höchsten Recht wie derjenige, der sein Leben nach den Gesetzen der Vernunft regelt. (Spinoza 2018: 238-239)

Spinoza führt in seinem Text diese Voraussetzung aus, die sich unabhängig von seinem Stand oder seiner Religion für jeden Menschen aufgrund seiner natürlichen Existenz darbietet. Dieses Recht ist für ihn unveräußerlich und der Staat hat es zu erhalten und nicht unzulässig einzuschränken. Reste dieses elementaren Anspruchs auf die Welt der eigenen Gewalt und des entsprechenden Rechts haben sich bis heute in der Notwehr erhalten: zur Selbstverteidigung darf der Einzelne Gewalt anwenden, auch wenn er sie zuvor via Staatsvertrag generell an den Staat abgegeben hat. Hier stehen der Gesellschaftsvertrag von Rousseau und die Theorie des Ausnahmezustands von Carl Schmitt im Hintergrund. Im ersteren gibt der Einzelne sein Recht an das Generationsverhältnis ab, das dann vom Staat reguliert wird. Im Ausnahmezustand nimmt der Staat für sich das Recht auf Selbstverteidigung in Anspruch; das gilt gegen andere Staaten, aber auch im Falle innenpolitischer Auseinandersetzungen, gegen das Recht des Einzelnen. Das war während des Ersten Weltkriegs und der deutschen Revolution 1918/19 der Fall. Beides sind historische Ereignisse, die Benjamins Text vorausgingen und den Anlass seiner Abfassung bildeten (vgl. Rousseau 1762, Schmitt 1921, Schmitt 1922).

Benjamin wählt für den Beginn seines Essays also eine elementargewaltliche Anordnung, die neben diesem zentralen Bezug auf Spinoza weiter auf den französischen Syndikalistin Georg Sorel und seine Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt zurückgeht: im Französischen ist diese Möglichkeit einer ursprünglichen Gewaltanwendung im Wort *violence* niedergelegt. Die dagegen gesetzte staatlich sanktionierten Macht wird von Sorel mit *force* bezeichnet. *Violence* enthält in sich die über das Naturrecht hinausgehende Befugnis auf ihre Verwirklichung; *force* dagegen die ungerechte staatliche Anmaßung, die nicht durch die höheren Zwecke legitimiert ist, die sie sich selbst als Staatsmacht zuschreiben will. Ein entsprechendes „Gesetz“ ist für Sorel das Papier nicht wert, auf dem es geschrieben ist. Sorel beruft sich dafür auf geschichtliche Mächte: die Gerechtigkeit des Generalstreiks, die bei Benjamin nicht allein die organisierte Arbeiterschaft, sondern ausdrücklich auch das Lumpenproletariat mit einschließt, ergibt sich demnach legitimerweise aus dem Volk, auch als Erbe der Französischen Revolution. Dieses eigne sich die Regierung in illegitimer Weise an und richte es gegen das Volk (vgl. Sorel 1908, Benjamin 1940). Auch Benjamin möchte Gerechtigkeit für die Rechtlosen, denen diese aufgrund ihres Rechtsanspruchs auf das Leben zustehe. Diese Gerechtigkeit sei der herrschenden Macht entgegengesetzt; sie bilde ihre ursprüngliche Form und werde in der politischen und in der juristischen Sphäre von einer Theokratie, aber auch von einer affirmativen säkularen Herrschaft fälschlich aufgerufen. An dieses von Spinoza und Sorel bestimmte Recht beabsichtigt Benjamin anzuknüpfen.

Benjamins Aufsatz von 1921, dessen Drucklegung sich in diesem Jahr zum 100. Male jährt, ist in letzter Zeit viel gelesen worden (vgl. Bock 2019, Bock 2021). Der Text ist allerdings von der Sorte, die man immer wieder neu lesen muss. Das wird hier zunächst als *close reading* versucht. Da Benjamin aus prinzipiellen Gründen seine Gedanken wie er sagt: „versiegelt“, wird an dieser Stelle eine Interpretation vorgestellt, die in erster Linie daher den Argumentationsgang selbst anzugeben versucht. Dort aber, wo es angebracht erscheint, wird gezielt auch dem Kontext nachgegangen. Ein Königsweg dazu ist es, auf die von Benjamin zitierten Quellen zu setzen, um anschließend zu würdigen, was Benjamin in seiner ihm eigentümlichen Weise der Rezitation daraus macht. Zu diesem Essay ist die Liste der wichtigen Autoren kurz. Sie enthält Baruch Spinoza, Immanuel Kant, J. W. v. Goethe, die jüdischen Philosophen Hermann Cohen und Erich Unger sowie den französischen Sozialisten Georges Sorel; dazu kommen Ovid, Anatol France und den Pentateuch der Thora (vgl. Benjamin 1921b: 945–946). Damit ist die Milchstraße eines historischen Horizonts abgesteckt, aus dessen elliptischer Anordnung *zwei Leitsterne* besonders hell leuchten: Baruch Spinoza und Georges Sorel treten zu einer besonderen Konstellation aus Kampf und Geschichte zusammen, in der der Tod eine besondere Rolle spielt.

Formen legitimer politischer Praxis

Der konservative katholische Theoretiker des Generalstreiks Georges Sorel, dessen Theorie im italienischen Faschismus missbraucht wurde, taucht bei Benjamin namentlich erst auf der vierzehnten Seite des Textes auf (vgl. Benjamin 1921b: 194, Kambas 1992). Er ist aber bereits präsent, wenn Benjamin seinen Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ nennt und damit den Titel des Sorelschen Buches (Reflexionen) Über die Gewalt paraphrasiert. So untersucht Benjamin Formen legitimer politischer Praxis, die ihr geschichtsphilosophisches Telos in sich tragen. Der erste Zusammenhang, den er in seinem Essay erwähnt, bezieht sich auf die Erziehung (vgl. Benjamin 1921b: 182). Das wird nur angedeutet. Dahinter steht die *Auseinandersetzung in der Jugendbewegung*, wonach der Staat in illegitimer Weise in das pädagogische Verhältnis der Jugendlichen untereinander und zu ihren Erziehern eingreife (vgl. Benjamin 1916). Gegen diese Anmaßungen des Staates betont Benjamin das Prinzip, wonach jede entsprechende politische Praxis ihren eigenen Rechtszweck in sich trage. Das gelte ebenso für große Verbrecher und ihre Bewunderung durch das Volk, die eine Bedrohung für die Staatsmacht darstelle, die deren Handlungen sanktionieren wolle. Hier berühren sich Benjamins Überlegungen mit den entsprechenden von Georges Bataille und Michel Foucault (Benjamin 1921b: 183, Foucault 1976). Als weiteres Beispiel wählt Benjamin die *streikende Gegenmacht zum Staat*. Auch hier wird der Klasse in der politischen Auseinandersetzung um die Arbeit und die Macht ähnlich wie im Notwehrrecht für den Einzelnen im offiziellen Recht weiterhin im beschränkten Maße eingeräumt. Dahinter stehe ein prinzipieller Konflikt:

Und in diesem Sinne bildet nach der Anschauung der Arbeiterschaft, welche der des Staates entgegengesetzt ist, das Streikrecht das Recht, Gewalt zur Durchsetzung gewisser Zwecke anzuwenden. Der Gegensatz in beiden Auffassungen zeigt sich in voller Schärfe angesichts des revolutionären Generalstreiks. In ihm wird die Arbeiterschaft jedesmal sich auf ihr Streikrecht berufen, der Staat aber diese Berufung einen Mißbrauch nennen, da das Streikrecht „so“ nicht gemeint gewesen sei, und seine Sonderverfügungen erlassen (Benjamin 1921b: 184).

Ursprüngliche Gewalt versus Gewaltfetisch

Diese Legitimität der Ausübung der Gewalt ist für ihn nicht allein der Fall beim revolutionären Generalstreik und den anderen Beispielen, sondern prinzipiell bei jedem Einzelnen, der damit das Recht

über sich selbst ausübt, dass über ein bloßes Naturrecht hinausgeht. Dieses Recht einzuschränken und nach seiner Maßgabe zu manipulieren, besitzt der Staat in keiner Weise. Daher haben umgekehrt die Streikenden das Recht, mit der Setzung ihrer Gewalt selbst ihr eigenes legitimes Rechtsverhältnis zu beanspruchen. Dieses Prinzip will Benjamin in seine angestammten Verhältnisse wieder einsetzen.

In einem ähnlichen Sinne hatte Benjamin in einer Notiz aus derselben Zeit zugunsten einer ursprünglichen Gewalt formuliert, deren Gestalt unter den verzerrenden Verhältnissen des Staates, aber auch einer naiven anarchistischen Auffassung unkenntlich gemacht werde:

[...] verwerflich. Dagegen ist die ursprgl. Gewalt, wie sie z. B. in einer Verteidigung vorliegen mag, durchaus nicht verwerflich. Das Urteil über eine Handlung hat gar nichts damit zu tun, ob sie mit leiblicher Gewalt oder ohne sie vollzogen wurde. [...] (Benjamin 1921c: 184).

Benjamin wendet sich hier gegen die Gewalt als Fetisch und entwirft eine Zone der Auseinandersetzungen, in welcher die Gewalt auf eine besondere Weise *entstellt* ist.

II. Verwaltete Gewalt. Zur Kritik der Institutionen

In den folgenden Paragraphen wird das rechtsbegründende und rechterhaltende Vermögen der anmaßenden Gewalt als Macht von Benjamin am *Kriegsrecht* und an der exekutiven Gewalt der *Polizei* erläutert. Selbst bei primitiven ungleichen kriegerischen Auseinandersetzungen müsse letztlich auch immer der „Friede“ von den Besiegten offiziell bestätigt werden (Kant 1796, Benjamin 1921b: 186). Die Sanktionierung eines jeden Sieges „besteht eben darin, daß die neuen Verhältnisse als neues ‚Recht‘ anerkannt werden, ganz unabhängig davon, ob sie de facto irgendeiner Garantie für ihren Fortbestand bedürfen oder nicht.“ (Benjamin 1921b: 186) Der kriegerischen Gewalt wohne damit faktisch ein rechtsetzender Charakter inne. Das sei auch der Fall, wenn eine Auseinandersetzung von innen her als Revolution die Verhältnisse im Staat anders verteile.

Neben die Anwendung von Gewalt zu Naturzwecken tritt damit diejenige zu Rechtszwecken, nämlich als Unterordnung der Bürger unter die Gesetze, wie unter das Gesetz der allgemeinen Wehrpflicht. Dem hatte sich Benjamin durch sein Exil in der Schweiz entzogen, aus dem er 1919 wieder nach Deutschland zurückgekehrt war. An die Seite der rechtsetzenden Funktion der Gewalt durch Macht und Sieg im Kampf trete so die rechterhaltende der Exekutive beim Militär und der entsprechenden, diese Praxis absichernden Rechtsordnung. Beide seien zwei Seiten derselben Medaille: wolle man den Militarismus als rechterhaltende Macht kritisieren, so müsse man auch seine rechtsetzende Funktion in den Fokus nehmen. Ohne den Blick auf die beiden setzenden und erhaltenden Momente der Staatsmacht bleibe solche Kritik stumpf. Im Bereich der Justiz finde sich generell eine schlechte Tradition der Gewalttätigkeit, denn diese bedrohe die möglichen Delinquenten höchst unbestimmt und ähneln darin dem Schicksal und seiner Macht. Das zeige sich zunächst am Strafwesen allgemein und dort insbesondere an der Todesstrafe. Auch die Kritik daran dürfe sich nicht mit dieser als überzogener Reaktion begnügen, sondern müsse ebenfalls das Gesetz als Ganzes miteinbeziehen. Es trete nämlich insgesamt als ein Erbe des wie ein Erdbeben oder eine Sturmflut über die Menschen kommenden Schicksals auf und bleibe so *mythischen Ursprungs*, der auf diese Weise irrational als Geste in die Gegenwart hineinreiche. Die Rechtserhaltung der Exekutive ist danach untrennbar mit

der Rechtsetzung durch die herrschende Macht verbunden. Zugleich kündige sich in solch überzogener, unverhältnismäßiger Drohung auch etwas bereits Überlebtes („Morsches“) als seine Aufhebung an (Benjamin 1921b: 188).

Ähnlich obskur wie die Militärmacht wirkt für Benjamin auch diejenige der Polizei: ist das Recht tendenziell mythisch und schicksalhaft, so erscheint ihm die Polizei *gespenstisch*. Auch in ihr vermischten sich rechtsetzende und rechterhaltende Gewalt in unguter Weise: Das geschriebene Gesetz werde auf unzulässige Weise ausgeweitet und die Zwecke der Rechtserhaltung willkürlich hypostasiert. Benjamin nennt diese Macht deswegen spukhaft, weil sie überall auftauche, die Bürger belästige und sie überwache. Kennlich sei die Polizei am ehesten noch in der Monarchie, wo sie den Herrscher repräsentiere. In der Demokratie sei sie gestaltlos und bezeuge so die denkbar größte Willkür der Gewalt.

Abhängig von der falsch verstandenen Gewalt mit der zivilrechtlichen Welt sind ebenso vermischte Formen wie Verträge und auf noch andere Weise endlich auch die Parlamente. Im Vertrag wirke die Gewalt mit ihren beiden Komponenten. Diese sei keinesfalls gewaltfrei; vielmehr gelte: „[...] wie der Ausgang so verweist auch der Ursprung des Vertrags auf Gewalt.“ (Benjamin 1921b: 190) Später wird Benjamin hinzufügen, dass selbst bei einem großen Machtgefälle der Sieger, der dies gar nicht nötig hätte, dem Besiegten in einem besonderen „Frieden“ zumindest formal bestimmte Rechte zugestehe. Diese besäßen für den letzteren allerdings einen scheinhaften, nämlich dämonisch-vieldeutigen Charakter, der daher rühre, dass hier ungleiche Partner gleich behandelt würden: „Für beide Vertragschließende ist es die gleiche Linie, die nicht überschritten werden darf.“ (Benjamin 1921b: 198) Hier zitiert er den satirischen Satz von Anatol France über entsprechende Gesetze: „Sie verbieten es Armen und Reichen gleichermaßen, unter Brückenbögen zu nächtigen.“ (France 1894, Benjamin 1921b: 198). Zugleich zeichne sich hier noch ein Kampf um ungeschriebene Gesetze ab, die, wenn sie von den Menschen übertreten würden, trotzdem geahndet und mit Schuld und Sünde verbunden wären. Von dieser emanzipiere sich dann historisch das geschriebene Gesetz.¹ Gehe allerdings der Sinn für diesen Vorgang insgesamt verloren, so ruiniere sich die gesamte juristische Sphäre einschließlich der gesetzgebenden Institution:

Dafür bilden in dieser Zeit die Parlamente ein Beispiel. Sie bieten das bekannte jammervolle Schauspiel, weil sie sich der revolutionären Kräfte, denen sie ihr Dasein verdanken, nicht bewußt geblieben sind. (Benjamin 1921b: 190).

Um wie angekündigt das Augenmerk auf die Rechtsordnung insgesamt zu lenken, zitiert Benjamin in diesem Zusammenhang den jüdischen Philosophen Erich Unger aus dem Kreis um Oskar Goldberg (Benjamin 1921b: 944, Unger 1921, Voigts 1998: 82–85). Unger spricht sich in seiner ansonsten dunkel gehaltenen Schrift *Metaphysik und Politik* deutlich gegen einen eingeschränkten Blick auf die Teilung der Macht aus, wie sie im Namen der Parteien, der wörtlich „Teil“ bedeutet, zum Ausdruck komme. Er betont, dass dahinter eine Kraft wirke. Der Parlamentarismus ist danach auch für Benjamin nur ein partieller Ausdruck der wirklichen Interessen der Menschen. Eine Kritik an den Parlamenten werde richtig von den Pazifisten, den Bolschewiken und den Syndikalisten geführt. Benjamin

¹ In solcher Umgebung einer mythischen Vorwelt spielen Franz Kafkas Protagonisten, die es mit dem Gesetz zu tun haben, etwa in seinem Roman *DER PROZESS* oder auch in der Novelle *IN DER STRAFKOLONIE*. Im historischen Mythos wirke aber auch noch etwas anderes, vgl. „Schicksal und Charakter“, Benjamin 1919.

erwähnt hier nicht die völkische Kritik am Parlamentarismus (vgl. Schmitt 1923). Wenn das Ziel also insgesamt eine gewaltfreie Beilegung der Konflikte sei, so reiche es dafür nicht hin, die einzelnen Komponenten wie das Vertragswesen oder den Parlamentarismus zu kritisieren. Vielmehr müsse es immer auch um die Rechtsordnung und deren Ursprung und Ausgang, das heißt um den Bezug auf ein noch verborgenes Drittes gehen. Dieses Dritte bilde die Gerechtigkeit, die im gegenwärtigen, sich vom Mythos herleitenden Recht nur negativ anwesend sei.

III. Die andere Gewalt und ihre Mittel

Konviviales Leben der Einzelnen mithilfe der Sprache

Benjamin ist insgesamt auf einen solchen Umgang der Menschen untereinander aus. Die praktischen Voraussetzungen dafür findet er zunächst in ihrem sozialen Leben, das ohne die Vermittlung durch einen Staat und seine Gesetze existiere. Er nennt die entsprechende Form „reine Mittel“, nicht nur, weil sie von sich aus ohne einen vermittelten Staatszweck auskommen, sondern weil sie auch jedes Zwangs entbehren. Sie teilen sich als Ausdruck einer freien authentischen und lebendigen Existenz mit, so wie Spinoza sie anspricht. Die Annahme eines entsprechenden menschlichen Vermögens erinnert trotz der offenkundigen Nähe zum Anarchismus und der Konzeption Max Stirners auch an Marx' Kritik des Kapitalfetischs. Dieser wirkt (neben dem prominenteren Warenfetisch) in der Phantasmagorie, wonach nur die kapitalistischen Unternehmer als „Arbeitgeber“ in der Lage seien, die Sphäre der Arbeit und des Sozialen als „Arbeitnehmer“ produktiv zu organisieren. Für Karl Marx partizipieren die ersteren vielmehr an der Fähigkeit der letzteren, ihr Leben und ihre Arbeit selbst zu gestalten (vgl. Marx 1962: 169; Negri und Hardt 2002, Negri und Hardt 2004).

Die metaphysisch flachen und subjektiv intentionslosen Mittel der Menschen – man kann auch deutlich expressionistischer sagen: ihre Fähigkeiten zum Ausdruck – wirkten allerdings nicht unmittelbar zwischen ihnen. Sie vermittelten sich über Sachen; das heißt zugleich juristisch als praktische Formen von Einzelfällen, die das Recht nicht alle abdeckte. Sie offerierten auf der Ebene der Mittel und Sachen damit gelingende Lösungen; diese trügen zugleich auch wieder ihre eigenen Ziele in sich. Ihr eigentliches Medium aber sei die Sprache: Benjamin erwähnt hier Verhandlungsformen und solche der Diplomatie, das heißt Techniken zur Übereinkunft. Diese haben so mit der Sprache als Sphäre reiner und gewaltloser Verständigung zu tun wie er sie in seiner ersten Sprachtheorie von 1916 bestimmt hatte. Hier wie dort leiden die Verhältnisse an der Vertreibung aus dem Paradies. Dennoch enthalten alle diversen späteren Sprachen noch Elemente der Ursprache des Paradieses, die auf dem Wege einer geheimen Sammlungsbewegung überhaupt eine Übersetzung ermöglichen. Ähnlich ergeht es hier dem Recht unter den Verhältnissen der verdrehten Gewalt. (Benjamin 1921b: 192, Benjamin 1916b). Dass auch innerhalb der Sprache keine Regulierung und Strafandrohung von außen notwendig sei, zeige sich an der lange Zeit im zivilen Recht bestehenden Straffreiheit der Lüge und des Betrugs. Diese verblieben innerhalb der Verantwortung der beteiligten Menschen als rechtsetzende und souveräne vernakuläre Gewalten ihrer eigenen Angelegenheiten.

Die Selbstregelung gelte auch für das Streikrecht: es werde erst aus Furcht des Staates vor größerer Gewalt geregelt und aus der Tarifautonomie freigegeben, nämlich wenn eine Sabotage oder das Ansteckens von Fabriken durch die Arbeiter befürchtet werden. Das Prinzip der gegenseitigen Korrektur im Hinblick auf etwas Drittes im reinen Mittel entstehe also zwanglos innerhalb des freien

Umgangs der Menschen miteinander als friedliche Formen aus einer begründeten Furcht vor gemeinsamen Nachteilen (Benjamin 1921b: 193). Das gelte für Privatpersonen und sei ihnen in der Regel unmittelbar einsichtig; weniger deutlich sei es allerdings bei Auseinandersetzung zwischen Staaten oder Klassen der Fall.

Reine Mittel in der Politik und der syndikalistische Generalstreik

Damit wechselt Benjamin vom Einzelnen auf die Ebene der Politik. Mit Georges Sorel setzt er den proletarischen und syndikalistischen Generalstreik von einem politischen Streik ab, in dem es um die Stärkung der Staatsgewalt gehe. „Der politische Generalstreik [...] demonstriert, wie der Staat nichts von seiner Kraft verlieren wird, wie die Macht von Privilegierten auf Privilegierte übergeht, wie die Masse der Produzenten ihre Herren wechseln wird.“ (Sorel 1919: 265, Benjamin 1921b: 193–194). Sorel bezieht sich in seinem Buch konkret auf die sozialistischen Politiker, die in Frankreich nach der Dreyfus-Affäre an die Macht gekommen waren und ihre Positionen nun als Staatsmacht mit Zähnen und Klauen gegen die revolutionären Kräfte verteidigen. Wir erkennen darin das Dilemma der Sozialdemokratie in der deutschen Revolution von 1818/19 wieder, wo diese um des Machterhalts willen gegen die Revolutionäre während der Münchner Räterepublik und der Aufstände in Berlin und anderswo vorgegangen waren. Aktuell haben die deutschen Sozialdemokraten spätestens ihre entsprechenden Ansprüche durch die Einführung der *Arbeitsmarktreform Agenda 2010* im großen Wurf verspielt. Mit dieser hatte Kanzler Gerhard Schröder auch im Namen des Arbeitsdirektors bei VW, Peter Hartz, das soziale Feld für den Neoliberalismus geebnet. Als Konsequenz daraus erntet die SPD nun schwache Wahlergebnisse und eine Wählerwanderung zu den populistischen Protestparteien am rechten Rand (diese Entwicklung beschreibt Didier Eribon für Frankreich: Eribon 2016).

Demgegenüber setzt Benjamin mit Sorel auf die Berechtigung des syndikalistischen Generalstreiks. Dessen besondere Mittelbarkeit zeige sich in einer Gleichgültigkeit seiner Akteure gegenüber den materiellen Anfechtungen und solchen des Ruhms. Der Generalstreik gilt Benjamin idealiter als reines Mittel einer direkten Aktion. Die ethische Haltung, die Sorel in den wichtigsten Kapiteln seines Buches entwickelt, nennt Benjamin eine „tiefe, sittliche und echt revolutionäre Konzeption“ (Sorel 1908: Kapitel 7, Benjamin 1921b: 194–195). Auf die entsprechenden Tugenden setzt er im Großen wie im Kleinen.

Zum Verhältnis von Zweck und Mittel

Das führt den Diskurs weiter zur Frage nach dem zentralen Verhältnis von Zwecken und Mitteln. Hier will Benjamin dem Dilemma des Grunddogmas der beiden Begriffe – „gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden“ – dadurch entgegen, dass er die Frage nach dem Verhältnis zwischen beiden anders stellt:

Wie also, wenn jene Art schicksalsmäßiger Gewalt, wie sie berechtigte Mittel einsetzt, mit gerechten Zwecken an sich in unversöhnlichem Widerstreit liegen würde, und wenn zugleich eine Gewalt anderer Art absehbar werden sollte, die dann freilich zu jenen Zwecken nicht das berechtigte noch das unberechtigte Mittel sein könnte, sondern überhaupt nicht als Mittel zu ihnen, vielmehr irgendwie anders, sich verhalten würde? (Benjamin 1921b: 196).

Bis hierhin bewegt sich Benjamin im Kontext der syndikalistischen und anarchistischen Gewalttheorie von Georges Sorel und in den politischen Ausdrucksformen, die er mit seinen Erfahrungen in der Jugendbewegung verbindet. Die Trennung von metaphysischen und weltlichen Mächten übernimmt

er von Spinoza und von Kant, denen er auch die entsprechende Skepsis gegenüber einem Erreichen von metaphysischen Zielen durch menschliche Mittel teilt. Erst in den letzten fünf der zwanzig Paragraphen des Essays wird er dann einen Bezug auf historische Ziele vornehmen, die mit einem praktisch gewendeten Messianismus als Name für solche Prinzipien einhergeht, für die der Aufsatz und sein Autor oft genug als unrealistischer Denker gescholten wird – zu Unrecht, wie sich zeigen wird.

IV. Tod und Geschichte. Mythische Manifestation versus Gerechtigkeit

Ein erlösender Tod. Vom dialektischen Levitenlesen

Benjamin ruft eine historische Entwicklung des Rechtswesens auf, wie sie vor ihm Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Wilhelm Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Søren Kierkegaard oder Max Weber in ihrem Setzen auf Fortschrittskräfte innerhalb der Geschichte gekennzeichnet hatten. Er spitzt sie allerdings nicht zu einer der Fortschrittslinie des Christentums hin zu, sondern er wählt dazu einen Zugang aus dem Judentum. Die Handlungsweisen der griechischen Götter sind danach zunächst egozentrisch, eifersüchtig und unparteiisch auf ihre lokalen Familienclans bezogen. Als Beispiele dafür dienen Benjamin die Sagen von Niobe und Prometheus. Im Falle der griechischen Heroen betont er, dass es sich um eine zweideutige, schicksalshafte Gewalt handle, die sie strafe und noch um keine bestimmte rechtsetzende wie in den späteren geschriebenen Gesetzen. Dennoch gebe diese mythische und willkürliche Gewalt das Muster auch der späteren daraus hervorgehenden Rechtsetzung bis heute ab. Auch die heutigen Gesetze stünden als Ausdruck der Macht in dieser mythischen und ungerechten Tradition, während umgekehrt die griechischen Heroen die Prototypen der heutigen Kämpfer für Gerechtigkeit abgäben, die alle Menschen miteinschlossen. Die Überwindung der mythischen Manifestationen des kleinlichen göttlichen Zornes durch eine Gerechtigkeit sei damit eine bis heute zu leistende geschichtliche Aufgabe.

An dieser Stelle würden christlich orientierte Denker nun auf die Gerechtigkeit des Christentums mit dem Verweis auf die Feindesliebe aus dem Neuen Testament beispielweise in der Bergpredigt hinweisen, die aus ihrer Sicht als sühnendes Prinzip die pagane Ungerechtigkeit aufhobe. Diese Position ist allerdings bereits bei Augustinus, der die Inquisition erfindet und später dann bei dem Augustiner Martin Luther christlicherseits mit einer erheblichen Militanz gegen das Judentum verbunden. Auch Søren Kierkegaard spricht hier von „Ketzern“, zu denen er an erster Stelle die Juden zählt. Das heißt, die christliche Gerechtigkeit ist entsprechend eingefärbt und unterscheidet in ihrer Parteinahme für die Christen und gegen die Juden in dieser Hinsicht nicht wirklich von der paganen der Griechen. An ihrem apokalyptischen Telos am Ende der Zeiten kann man sehen, worauf die Sache bereits vorher hinausläuft. Ihre Mittel gegen andere sind im Katholizismus die Inquisition und die Glaubenskongregation, im Protestantismus das notorische Pogrom und das Arbeitshaus (vgl. Kierkegaard 1841: 220).

Benjamin bemüht zur Erläuterung der anderen Beschaffenheit einer göttlichen Gewalt das Beispiel der Leviten aus dem 4. Buch Mose, Kap. 16–17 in einer jüdischen Auslegung. Dabei geht es um die Geschichte vom Goldenen Kalb. Während Moses auf dem Berg Sinai die Gesetzestafeln empfängt, macht sich die Familie Korach zu den Anführern eines Aufstands unter den Wartenden. Der spät

zurückkehrende Moses sieht sich hilflos mit der neuen Situation konfrontiert. Sein Bruder Aaron hatte immerhin auf Anregung der Leviten, währenddessen die Statue des jungen Stiers anfertigen lassen. Moses schlägt nun als Lösung des Streites zwischen den Parteien ein Gottesurteil vor. Beide Gruppen machen sich daran, Gott ein Rauchopfer darzubringen. Jahwe nimmt das Opfer der Leviten dann auf die nach einer christlichen Logik paradox erscheinenden Weise an, dass er sie ohne Vorwarnung in einer Felsspalte verschwinden lässt. Die göttliche Gewalt, deren besondere Weise des Eingreifens Benjamin mit diesem Beispiel illustrieren will, ist offensichtlich nicht zahlos, sondern tödlich.²

Benjamin versucht in der Folge zu erklären, dass es sich hierbei nicht um eine Strafe handele, sondern um einen besonderen Akt der Erlösung. Er will darauf hinaus, dass der Fortschritt darin bestünde, dass das Eingreifen Jahwes hier im Gegensatz zum paganen Menschenopfer unblutig erfolge. Er nimmt die Dialektik ernst, nach der der Aufstand der Leviten ein notwendiger Durchgang war. Möglich, dass auch die Leviten für Benjamin damit eine Art Avantgarde darstellen, die ihre vorgeschobene Position zunächst mit dem Tod bezahlen. Eine solche Interpretation hält er wenig später im Trauerspielbuch für Sokrates und Hamlet bereit, die durch ihren Tod im Drama eine neue Form von sprechenden Helden begründen werden (Benjamin 1928: 292–293 und 334–335). In seinem Aufsatz über Calderón entwickelt er ebenfalls eine rettende Interpretation der Herodesfigur, die den jüdischen König, der für den Kindsmord von Bethlehem verantwortlich sein soll, für seine irregeleiteten Gefühle in Schutz nimmt (vgl. Benjamin 1923).

Dagegen werden im Christentum in der Lutherübersetzung der Bibel die Leviten „die Rotte Korah“ genannt und Herodes zum bösen Monster par excellence erklärt. Wir müssen davon ausgehen, dass es sich in der neutestamentlichen Geschichte der „Tempelreinigung“ aus dem Lukasevangelium 19, 45–48, in der Jesus die Opfertgaben feilbietenden Händler aus dem Tempel wirft, bei diesen „Händlern“ um Leviten handelt, die dort mittlerweile niedere Tempeldienste versehen. Diesen *Kehraus*, dessen Geschichte oft genug als Vorbild für Pogrome gegen Juden herhalten musste, will auch Kierkegaard mit eisernem Besen wiederholen. Dagegen handelt Jahwe, den Benjamin hier im Namen der Gerechtigkeit bemüht, „irgendwie anders.“ (Benjamin 1921b: 196) Er ist zwar nicht weniger streng, aber auf eine bestimmte Weise mortifizierend, d. h. dort rettend, wo die christliche Auslegung nach Augustinus im Tod nur die Auserwählten erlösen will, die anderen aber strafend in die Hölle schickt. Bei den militanten Christen kann man sich nie sicher sein, ob die „Erlösung“ nicht nur eine dünne Rationalisierung der masochistischen Impulse darstellt (vgl. Marcuse 1936).

Diese andere Lesart Benjamins, die trotz der Plötzlichkeit der Aktion Gottes dessen Verbindung mit den Leviten betont, steht hier also mit dem Unterschied von Christentum und Judentum in Verbindung. Im Kontext von Georges Sorels These vom gerechten Generalstreik wäre auch noch eine

² In der Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig heißt es in Mose 4, 16, 30–36: „Es geschah, wie er geendet hatte all diese Rede zu reden: der Boden, der unter ihnen war, spaltete sich, die Erde öffnete ihren Mund, sie verschlang sie und ihre Häuser, alle Menschen, die Korachs waren, und alle Habe. Lebend sanken sie und alles Ihre nieder ins Grufreich, die Erde überhüllte sie, sie schwanden aus der Mitte der Versammlung. Alles Jissrael die rings um sie waren, flohen bei ihrem Schrei, denn sie sprachen: Sonst möchte uns die Erde verschlingen! Ein Feuer aber fuhr aus von SEINEM Antlitz her und fraß die zweihundertundfünfzig Männer, die Räucherwerk darbrachten. Vom HERRN ging ein Feuer aus und fraß die zweihundertundfünfzig Männer, die das Räucherwerk dargebracht hatten.“ (Buber, Rosenzweig 1929). Im Anschluss werden die Leviten aber zu Priestern und Hilfspriestern im Tempel. Die Betonung ihrer Rettung durch diese Maßnahme, die Benjamin hier vornimmt, folgt anscheinend einer tannaitischen Auslegung, eine Gruppe von Rabinen, die die Herstellung des Goldenen Kalbes mit der Vertreibung aus dem Paradies, dem Sündefall, gleichsetzen. Das wäre ein Mittelglied zu Benjamins erster Sprachtheorie (Koenen 2006).

erweiterte Auslegung möglich: Der Aufstand der bevorrechteten Leviter, die traditionell den Tempeldienst versahen und auch sonst unter den Israeliten für ihr strenges Eintreten für die Regeln bekannt sind, richtet sich gegen die Ungleichbehandlung der wenigen Auserwählten um Moses und Aaron vor Gott. Die Bewegung, die Korach, Datan und Abiram anführen, gleicht damit zunächst einem Streik; sie begehren ebenfalls stärker an der göttlichen Macht zu partizipieren. Während Moses nun aber immer länger fortbleibt, verspielen die Rebellen ihre Berechtigung der Teilhabe an einem gerechten Aufstand, indem sie sich selbst die Macht aneignen und zu den neuen Priestern machen wollen. Im Zusammenhang von Georges Sorels Reflexionen über die Gewalt gleichen sie damit den Sozialisten zu Zeiten der Dreyfus-Affäre, die unberechtigterweise statt nach Gerechtigkeit für alle, nach Macht für sich streben. Einiges spricht dafür, dass beide Motivkreise hier zutreffend sind, wenn Benjamin angibt:

Es trifft Bevorrechtete, Leviten, trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung. Aber es ist zugleich eben in ihr entsühnend und ein tiefer Zusammenhang zwischen dem unblutigen und entsühnenden Charakter dieser Gewalt nicht zu verkennen (Benjamin 1921b: 199).

Blutiger christlicher Antisemitismus

Das ist bemerkenswert und als Denkfigur aus christlicher Perspektive, die sich mit einer gerechten Strafgewalt identifizieren will, nicht leicht zu erkennen. Schließlich gelten Aurel Augustinus und Martin Luther für Erich Fromm als historische Vorbilder des masochistischen Autoritären Charakters (Fromm 1936, 132). Trotz der vermeintlichen Brutalität dieser Aktion in der Wüste Sinai handelte es sich also in der jüdischen Interpretation um einen dialektischen Tod. Jahwe nimmt das Opfer der Leviten tatsächlich an; sie fahren nicht in die Hölle, sondern werden vor dieser errettet und zu einer Kaste von Priestern und Diakonen gemacht. Es mag aber auch zugleich eine besondere Art des Levitenlesens für ihre mangelnde Geduld sein: der Stamm und seine Mitglieder sind als strenge Wächter der Ordnung bekannt, die ansonsten die anderen Mitglieder der Gemeinde zur Ordnung rufen. Es kann also sein, dass ihnen nun von Jahwe ihrerseits die Leviten gelesen werden. Benjamin übernimmt in seinem Text zwar die pejorative Benennung des Antisemiten Martin Luther aus der deutschen Übersetzung als „Rotte Korah“; das bedeutet aber nicht, dass er dessen Verurteilung teilt. Im Gegenteil scheint ihm vielmehr der Protestantismus Ausdruck eines neuen Kultus der Verschuldung des Menschen zu sein, der schon zu Luthers Zeiten in eine kapitalistische Konstellation übergeht. In Benjamins Text „Kapitalismus als Religion“, der im selben Jahr 1921 wie die „Gewaltkritik“ geschrieben ist, heißt es, eine These Webers korrigierend: „Das Christentum zur Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt.“ (Benjamin 1921, S. 102). Zu diesem Rückbezug auf das Judentum als Beispiel für Gerechtigkeit mag Benjamin auch die säkulare Gesetzgebung der modernen Staaten inspiriert haben, die für ihn der Willkür des mythischen Recht folgt. Carl Schmitt nimmt hier die militante Gegenposition ein: er polemisiert gegen das „geschriebene jüdische Recht“ und will stattdessen auf eine blutvolle arische Rechtsfolge durchsetzen (Schmitt 1934).

Wenn also der Antisemitismus den Probestein für den wirklichen Fortschritt einer historischen Gerechtigkeit abgeben soll, dann ist die Barbarei für die Juden im modernen Staat auf ganz andere Weise anwesend. Das gilt auch für den Antisemitismus in der Französischen Revolution, auf deren heterogenen ursprünglichen Gewalt sich Sorel beruft (vgl. Horkheimer 1941).

Das bloße Leben und die mythische Macht

In seinem Text macht Benjamin zu dem Komplex aber nur spröde und apokryphe Angaben. Er will vor allem die Aktion Jahwes als trockene gegen die blutige Opferpraxis und das bloße Leben der paganen Religionen abgrenzen. Zu diesem zählt er, so muss man annehmen, den Protestantismus mit seinem unseligen Hang zu Pogromen im Namen einer falschen Gerechtigkeit umgekehrt hinzu. Die entsöhnende messianische Gewalt verbindet er dagegen wiederum mit dem lebendigen und vollen Existenzrecht des Lebens von Baruch Spinoza:

Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entsöhnend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal. [...] Denn mit dem bloßen Leben hört die Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen auf. Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an (Benjamin 1921b: 199–200).

Diese für Benjamin zu überwindende Verbindung des bloßen Lebens mit dem Blut des Opfers und die Parteinahme für eine entsöhnende Erlösung um das Existenzrecht des Lebens nach Spinoza willen, wird in der jüngeren Rezeption durch eine andere Auseinandersetzung verzerrt und überdeckt. Das entsteht durch ein gravierendes Missverständnis in der Lektüre des italienischen Philosophen Giorgio Agambens. Diese leistet beliebten christlichen Klischees und Vorurteilen Vorschub. Agamben entwickelt sein Homo Sacer-Projekt aus Benjamins Begriff des „bloßes Lebens“, dass Angaben nun mit dem Vogelfreien, den Obdachlosen, den *sans papiers* und einigen andere verlorenen Figuren gleichsetzen will (vgl. Agamben 2002, Agamben 2003, Agamben 2004). Agamben renobilitiert den Begriff damit und reserviert ihn für ein neues Subjekt der Geschichte als der Ausgestoßenen.

Für Benjamin aber ist das bloße Leben alles andere als eine emphatische Kategorie. Er benutzt den Begriff vielmehr als eine Bezeichnung, die in den zu überwindenden Zusammenhang mit dem blutigen Mythos gehört, den er von einem lebendigen Leben, das bereits bei Baruch Spinoza als Teilhaber an der umfassenden Gewalt den Anspruch auf alles besitzt, absetzen will. Benjamins Grundfigur ist keine Blöße, sondern vielmehr eine anarchistische und jüdisch-messianische Fülle. Diese will Agamben durch eine sadomasochistische Opferfigur, die mit dem Homo sacer verbunden sein soll, ersetzen. Diese falsche Identifikation im Namen Benjamins erfolgt hier selbst gewaltsam. Sie ist ganz richtig eine *Agambenisierung* des Zusammenhangs genannt worden (Salzani 2015: 118).

V. Waltende Gewalt

Gegen einen naiven Pazifismus: die Enttabuisierung des Todes und des Heros

Die heterogene göttliche Gewalt, sagt Benjamin, zeige sich nicht direkt in Wundern innerhalb der religiösen Sphäre, sondern in der notwendigen Emballage des gegenwärtigen politischen Lebens, aber dennoch als zwanglose Anziehung. Sie stehe als Gewalt außerhalb des Rechts als dessen Bedingung; sie wirke aber auch noch in diesem. Im irritierenden Beispiel aus dem Pentateuch wirkt sie nun gerade durch unbedingten, schlagenden, letalen Vollzug. Diese Vernichtung treffe äußere Güter,

aber nicht die Seele.³ Das tödliche Beispiel sitzt wie ein Pfahl im Fleisch einer christlichen Interpretation. Diese kann den wirklichen Zusammenhang der Benjaminschen Argumentation nicht erklären. Um ihn zu verstehen, muss man das Augenmerk auf die letale Gewalt und den Tod richten. Denn daran ist Benjamin interessiert und nicht am bloßen Leben oder am Zeugen, den Agamben statt des Helden und seines Kampfes anschließend ebenfalls ins Spiel bringen will (vgl. Agamben 2003). Auch das ist eine Projektion. Der Zeuge ist bei Benjamin als Figur nicht existent, sein Interesse gilt vielmehr dem Heros, der für seinen Tod in die Geschichte eingeht. Benjamin beharrt auf der heroischen Tat: seine neuen Heldentypen wie Sokrates und Hamlet gehen durch den Tod als avantgardistische Mortifikation zur Befreiung zukünftiger Generationen. Das ist eine Pathosformel bei Benjamin und steht auch mit seiner eigenen Nähe zur Selbsttötung in Verbindung. Für ihn gilt: *A working-class hero is something to be!*

Benjamin wertet damit das draufgängerische Todesmotiv gegenüber einem hasenflüssigen Beobachter auf. Wenn der Tod auf diese Weise in seinem Text so stark eingeführt wird, dann stellen sich auch die weiteren Fragen zur Gewaltanwendung ganz anders: Wenn der letalen Aktion so viel Platz eingeräumt wird und die göttliche Macht nicht selbst handelt, sondern das wiederum nur Menschen gegen Menschen tun – wird damit nicht zugleich das Töten der Menschen untereinander freigegeben? (Benjamin 1921b: 200) So fragt Benjamin rhetorisch und er betont sogleich, dass davor immer noch das Fünfte Gebot stehe. Aber auch das schränkt er zum konkreten Einzelfall hin als dem „wahren Ausnahmezustand“ ein: es wirke im Zusammenhang mit göttlicher Gewalt im Einzelnen nicht als Strafandrohung, sondern aus Einsicht in den Zusammenhang. Zugleich betont er, dass auch im Judentum das Recht einer Tötung aus Notwehr existiert. Ist Jahwes letale Aktion gegen die Familie Korah damit eine besondere Art von messianischer Notwehr? Wir wissen es nicht, die Stelle bleibt unklar. Klar ist dagegen: der Tod ist in diesem Kontext nicht tabu, er ist auch keine Höllenstrafe, sondern eine gerechte Handlung, die im säkularen Leben den Handlungsakt Gottes aus dem Beispiel den Menschen überantwortet. Das ist etwas, das bereits Jacques Derrida in seiner Lesart der Gewaltkritik irritiert, weil er darin eine Relativierung des Holocaust erkennen will, die dem Volk Israel eine gottgewollte Strafe auferlegt (Derrida 1991; Knoche 2000).

Wie lässt sich das Verhältnis zum mortifizierenden Tod anders als das zum bloßen Leben bei Benjamin denken? Es betrifft neben dem heroischen Tod im Kampf und dem Selbstmord zunächst den Tyrannenmord, den Benjamin damit ebenfalls nicht ausschließen will. Er betont vielmehr wie in der erwähnten Notiz, dass das naive pazifistische Argument einer abstrakten „Heiligkeit des Lebens“, dass sich auf das menschliche oder auch auf das animalische und vegetative bezieht, hier nicht greife (vgl. Benjamin 1921c). Er zitiert in diesem schlechten Sinne den Pazifisten Kurt Hiller, den er wie Erich Unger aus dem Umkreis der Zeitschrift *Die Aktion* kennt. Hiller will den Akt des Tyrannenmordes im Zusammenhang mit Revolution und Anarchie bannen, den Benjamin damit gerade mit seinem Verweis auf das Notwehrrecht davon ausnehmen (Hiller 1919: 25, Benjamin 1921b: 201). Benjamin wendet sich vehement gegen dessen Satz von der vermeintlichen Heiligkeit des Lebens, die eine Gewaltanwendung verbiete. Der Satz bleibe so abstrakt und scheinhaft aus der Sicht der Macht

³ Dieser kurze Teil des vorletzten Abschnitts von Benjamins „Gewaltkritik“ steht mit seinem „Theologisch-politischen Fragment“ in Verbindung, wo es im Zusammenhang mit der Erlösung durch den Messias ebenfalls um eine Mischung aus Vergehen und Glück geht (Benjamin 1921b: 200, vgl. Benjamin 1921a).

formuliert, wie zuvor der besagte „Friede“ in den Verträgen der Sieger mit dem Besiegten, den diese dann anzuerkennen hatten. Er arbeite mit einer ähnlichen Grenzziehung:

So heilig der Mensch ist (oder auch dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt), so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben. Was unterscheidet es denn wesentlich von dem der Tiere und Pflanzen? Und selbst wenn diese heilig wären, könnten sie es doch nicht um ihres bloßen Lebens willen, nicht in ihm sein. (Benjamin 1921b: 201–202).

Benjamin setzt dagegen auf den bestimmten Natur- und Existenzbegriff, auf den er zu Beginn des Texts rekurriert hatte: das unveräußerliche Recht des Einzelnen auf alles. Das bloße Leben gehört für ihn der mythischen Schicksalsordnung, die im Katholizismus und seiner Reichsidee und im Protestantismus verschuldend auf den Einzelnen wirkt, während die letale göttliche Erlösung aus der Gerechtigkeit diese Verschuldung aufhebt – auch und gerade, wenn das den Tod bringe. Mit anderen Worten, Benjamin scheut weder Tyrannenmord und den Tod im Kampf noch den Suizid. Das ist eine persönliche existenzielle Verbindung mit dem Messianismus der Gerechtigkeit.

Kritik der Geschichte

Am Ende seines Argumentationsgangs setzt Benjamin eine historische Kritik. Und hier ist auch die Systemstelle für die Gewalt außerhalb des reduzierten Rechts. Einerseits macht er stark, dass die Entwicklung des Rechts in einem bestimmten historischen Kontinuum und einem entsöhnenden Spannungsbogen erfolgt:

Die Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte. Die ‚Philosophie‘ dieser Geschichte deswegen, weil die Idee ihres Ausgangs allein eine kritische, scheidende und entscheidende Einstellung auf ihre zeitlichen Data ermöglicht. (Benjamin 1921b: 202).

Der historische Blick habe sich andererseits nicht allein auf die Entwicklung der entsprechenden Gewaltformen zu richten, sondern ebenso auf das Ende dieser schlechten Unendlichkeit in der Vorstellung der Weltgeschichte. Statt also eine anmaßende Macht die andere jeweils ablösen zu lassen, setzt Benjamin auf einen revolutionären Eingriff, der das Ende dieses Zirkels der falschen Gewalten bringen soll:

Auf der Durchbrechung 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 (Benjamin 1921b: 202).

Das bedeutet nicht, dass der Mythos des Rechts nicht bereits heute unterbrochen werden könne. Die unmittelbare Kraft, die durch die Sachen wirkt, vermag auch im Kontext des gerechten Generalstreikes und des gerechten Tyrannenmords als revolutionäre Gewalt aufzutreten.

Wenn die Herrschaft des Mythos hie und da im Gegenwärtigen schon gebrochen ist, so liegt jenes Neue nicht in so unvorstellbarer Fernflucht, daß ein Wort gegen das Recht sich von selbst erledigte. Ist aber der Gewalt auch jenseits des Rechtes ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist. (Benjamin 1921b: 202).

Das bestätigt den angesprochenen Kontext von Georges Sorel, der in seinem Traktat über die Gewalt seinerseits die Mächte der Geschichte ebenfalls auf seiner Seite sieht.⁴ Manifestiere sich die göttliche Gewalt, so sei sie – anders als ihr Gegenstück, die antike mythische Gewalt – nicht sogleich als solche zu erkennen, da sie in ihrer notwendigen Verschleierung inzwischen alle möglichen historischen Formen annehmen könne. Klar sei daher am Ende nur, was sie *nicht* ist: nämlich eine abstrakt rechtsetzende (die Benjamin hier noch zusätzlich „schaltende Gewalt“ nennt) und auch keine konkrete rechterhaltende (die hier von ihm als „verwaltende Gewalt“ tituliert wird). Benjamin benötigt also den Verweis auf die dritte Kraft neben der rechtsetzenden und der rechterhaltenden, um seinen Geschichtsbegriff zu erläutern, der den Zeitlauf auf andere Weise beendet als der christliche, der die Erlösung nur für den kleinen Kreis der eigenen Heiligen anstrebt.

Eine versiegelte Kraft

Zum Kennzeichen solcher höheren Gewalt wird damit – anders als ihr modernes repressives Gegenstück, das faschistische Prinzip, das seine ganze Berechtigung aus der Strafe beziehen will – nicht droht, straft und vollstreckt, sondern vielmehr, dass sich mit ihr kein Staat machen lässt.⁵ Die Gerechtigkeit richtet sich damit nicht auf die Elite in der Hierarchie wie bei Carl Schmitt, sondern auf die Letzten, eben jene kreatürlichen Menschen, wie Spinoza sie im 16. Kapitel seines Theologisch-politischen Traktats beschreibt. Benjamin apostrophiert das Prinzip hier als „waltende Gewalt“: „Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen.“ (Benjamin 1921b: 203). Das mag auf eine wirkende Kraft hindeuten, wie sie im Deutschen im Begriff der „Wirklichkeit“ sich gegenüber der lateinischen „Realität“ ausdrückt: im ersteren steht das Anwesende und Tätige im Mittelpunkt, im zweiten liegt der Akzent auf den Sachen, den *res*, über die vermittelt die reinen politischen Mittel wirkten. Benjamin verweist auf eine Macht, der die Einzelnen nicht egal sind, die nicht über diese hinweg geht oder sie drohend und strafend unter ihr Recht zwingt. Es setzt sie vielmehr selbst als umfassende Rechtssubjekte mit dem Anspruch auf alles ein. Dafür steht die ursprüngliche Namenssprache. Es ist zugleich eine dialektische Verteidigung des Egoismus, wie sie auf andere Weise Max Horkheimer in seinem Text über „Egoismus und Freiheitsbewegung“ anspricht (Horkheimer 1936). Am Ende der Zeiten wird jeder bei seinem Namen gerufen – Benjamin fordert hier das Ende des Begriffs der Geschichte, das auch aus philosophischen Gründen notwendig zu diesem gehört. Auch das heißt: „die Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte“. Dieses Programm legt Benjamin nicht religiös aus, sondern rechtspolitisch.

⁴ Sorel ist ein Geschichtsphilosoph, der Marx theoretischen Blick auf die Klassenkämpfe mit der tatkräftigen Tradition der französischen Sozialisten verbinden will. Die Engländer, die Belgier und auch die Deutschen besäßen kein rechtes Verständnis für diese Art von Gewalt hinter dem Generalstreik. Nur die Franzosen hätten die praktische und direkte Erfahrung mit der Revolution gemacht. Das ist die Umkehrung der Theorie von Georg W. F. Hegel, wonach die Französische Revolution nach Deutschland zu kommen hätte: „Er [Marx] konnte daher die verschiedenen Besonderheiten der bürgerlichen Entwicklung vertiefen; aber er besaß nur wenige Elemente für eine Betrachtung über die Organisation des Proletariats; er mußte sich also damit begnügen, seine Idee über den Weg, den jenes zu durchlaufen hätte, um zur Stunde des Revolutionskampfes zu gelangen, in sehr abstrakten Formeln zu entwickeln. Diese Unzulänglichkeit des Marxschen Werkes hatte dann zur Folge, daß der Marxismus von seinem wahren Wesen abirrte.“ (Sorel 1908: 208). Zu den Implikationen vgl. Bock 2021: 213–252.

⁵ Zum faschistischen Prinzip vgl. Benjamins Interview 1927 mit dem französischen Faschistenführer Georges Valois, „Für die Diktatur. Interview mit Georges Valois“ (Benjamin 1927).

VI. Eine kommende Politik

Benjamin spannt seinen Text damit im Wesentlichen zwischen zwei Polen auf: den einen bildet der Theologisch-politische Traktat von Baruch Spinoza, der das Recht des Einzelnen auf alles proklamiert und damit für jede Handlung auch zugleich eine immanente ontologische Rechtsetzung impliziert, die trotz ihres theologischen Ursprungs säkular und politisch ausgerichtet ist. Die Berufung auf Spinozas ebenfalls säkulare und universalistisch argumentierende politische Ethik setzt einen deutlichen Akzent gegen eine zu enge Verbindung Benjamins mit Carl Schmitt. Dem geht es in seiner Politischen Theologie umgekehrt um die Einsetzung einer katholisch geprägten Theokratie, für die er auch die faschistische Diktatur in den Dienst zu nehmen versucht. Es sind zwar Schmitts Ausführungen zum Ausnahmezustand, die Benjamin in der Folge interessieren – freilich aber als Notwehrrecht des Einzelnen ebenso wie der Klasse. Den zweiten Zusammenhang bildet Georges Sorels Schrift *Über die Gewalt*, in der er den revolutionären und syndikalistischen Generalstreik ebenfalls mit einem solchen Freiheitsbegriff auflädt, der gegen die herrschende anmaßende Machtordnung des Staates und seiner *force* auf eine andere übergeordnete Form von revolutionärer Gewalt als *violence* setzt. Diese geriert ihre eigene Rechtsordnung, die als reines Mittel außerhalb des staatlich kodifizierten Rechts steht.

Benjamin spielt in seinem Text darüber hinaus auf eine ganze Reihe anderer Kontexte an. Einen bildet die Diskussion über legitime und illegitime Gewalt des Staates innerhalb der *Jugendbewegung*. Hier rekurriert er auf reine Beziehungen zwischen den Jugendlichen, wehrt sich aber in seiner französischen Ausrichtung gegen eine esoterische Protoversion der deutschen nationalsozialistischen Volksgemeinschaft der Jugend.⁶ Der Zusammenhang von Metaphysik und Politik wird von Benjamin neben der anarchistischen Linie auch mit einer jüdischen Referenz auf *Erich Unger* gesetzt, der eine radikale politische Hinwendung zum körperlich-materialistischen Pol der psychophysischen Wirklichkeit betont. Ebenso besteht ein Zusammenhang mit den *religionskritischen Schriften von Max Weber*, in dessen Kreis in Heidelberg sich Benjamin zur Zeit der Abfassung bewegte. In einem weiteren Umkreis spielt auch der *jüdische Existenzialismus* Franz Rosenzweigs und dessen ebenfalls 1921 erscheinenden Buches *Der Stern der Erlösung* eine wichtige Rolle. Dazu trägt Benjamins beständige *Lektüre Søren Kierkegaards* bei, über die bisher kaum etwas bekannt war (über Benjamin bei Webers vgl. Eiland, Jennings 2014: 149, zu Benjamin und Kierkegaard: Bock 2021b). Anders als in der christlichen Tradition, die Agamben aufrufen will, sieht sich Benjamin in einem jüdischen existenziellen Zusammenhang. In diesem muss seine Interpretation des Todesmotivs verstanden werden. Die Gerechtigkeit, auf die Benjamins aus ist, lässt sich nicht leicht erringen. Sie kann nur durch eine heldenhafte Aktion erreicht werden und nicht durch Zeugen, die den Kampf der anderen nur beobachten.

Offen kaum von einer solchen durch die politischen Aktionen der Menschen wirkenden Kraft sprechen zu können, die anarchistisch und jüdisch-existenziell begründet wird, mag zu dem verrätselten

⁶ Ein solches Programm wird 1921 von Harald Schultz-Hencke entwickelt. Dieser war gleich alt wie Benjamin und hatte mit ihm zusammen 1913 die Zelle der Freideutschen Jugend in Freiburg geleitet. Er hat sich anschließend dem Faschismus verschrieben. Sein Programm bildet einen dunklen reaktionären Zwilling zu Benjamins anarchistisch ausgerichtetem Traktat (vgl. Harald Schultz-Hencke 1921, Bock 1919).

Gestus von Benjamins Text beigetragen haben. Im Hause des christlichen Henkers darf bekanntlich nicht vom Strick gesprochen werden; hier will man die Kirche immer im Dorf lassen. Das ist in keiner Epoche ungefährlich für Juden. Das Hauptmotiv für Benjamins Verrätselung wird aber daran liegen, dass diese Gewalt sich selbst enthüllen muss und folglich bevor dies passiert, noch notwendig verstellt erscheint.

Ein politischer Text

Der Text Benjamins ist damit mitnichten eine abgehobene weltfremde und idealistische Überlegung aus dem Wolkenkuckucksheim, fern von jeder politischen Wirklichkeit. Sie steht auch mit ihrer nach wie vor aktuellen Kritik am Parlamentarismus von links mitten in der Debatte über Form und Inhalte einer lebendigen Demokratie, deren Schwachstellen international wahrgenommen werden (vgl. Geiselberger 2017). Die überzogene Fokussierung auf einen abstrakten Messianismus, wie sie tendenziell von Judith Butler, Jacques Derrida oder Axel Honneth in jüngster Zeit vorgetragen wurde, versteht nicht, dass Benjamin den trockenen göttlichen Eingriff nicht allein für seinen umfassenden Begriff der Erlösung gegen die partielle christliche Fassung, sondern auch für seinen dialektischen Begriff der Geschichte benötigt, um säkulare Geschichte und Heilsgeschichte auf andere Weise engzuführen (vgl. Derrida 1991, Butler 2007, Honneth 2011 und dagegen Kambas 1992). Benjamin muss als ein praktischer anarchistischer Autor der direkten Aktion erkannt werden, der sich dem herrschenden Positivismus verweigert und dessen politische Mittel als Frage nach der Sache zwischen den ideologischen Fronten noch längst nicht ausgeschöpft sind. Sie werden im Gegenteil immer aktueller.

Literatur

Agamben, Giorgio (2002), *Homo Sacer. Souveräne Macht und das bloße Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Agamben, Giorgio (2003), *Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge*. *Homo Sacer III*, Berlin: Suhrkamp

Agamben, Giorgio (2004), *Der Ausnahmezustand*. *Homo Sacer II.1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Benjamin, Walter (1916), „Sokrates“, *GS II*: 129–131

Benjamin, Walter (1916a), „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, *GS II*: 140–157

Benjamin, Walter (1919), „Schicksal und Charakter“, *GS II*: 171–178

Benjamin, Walter (1921), „Kapitalismus als Religion“, *GS VI*: 100–103 und 690–691

Benjamin, Walter (1921a), „Theologisch-politischen Fragment“, *GS II*: 203–204

Benjamin, Walter (1921b), „Zur Kritik der Gewalt“, *GS II*: 179–203

Benjamin, Walter (1921c), „Notiz, ‚Zur Kritik der Gewalt‘“, GS VII: 790–791; Ms 505

Benjamin, Walter (1923), ‚El mayor monstruo, los celos‘ von Calderón und ‚Herodes und Mariamne‘ von Hebbel“, GS II: 246–277

Benjamin, Walter (1927), „Für die Diktatur. Interview mit Georges Valois“, GS IV: 487–492

Benjamin, Walter (1928), Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS I: 203–429

Benjamin, Walter (1940), „Über den Begriff der Geschichte“, GS I: 691–706

Benjamin, Walter (1991), Gesammelte Schriften in sieben Bänden (GS), hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Bock, Wolfgang (2019), „Hilfloser Antifaschismus heute – anlässlich einer Biographie über den NS-Psychotherapeuten Harald Schultz-Hencke“, in: Psychoanalyse. Texte Zur Sozialforschung, herausgegeben von Oliver Decker, Lengerich: Pabst Science Publishers, Heft 23 (1/2019): 97–113

Bock, Wolfgang (2019a), „Medios para una política futura: Para una crítica de la violencia de Walter Benjamin“, in: Monográfico. La Teoría Crítica de una Orilla a Otra, hrsg. von Ignacio Vento und Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP), Sondernummer der Zeitschrift Bajo Palabra. Revista De Filosofía, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid (UAM): 370–392

Bock, Wolfgang (2021), Gewaltkritik. Politik, Populismus und Parlamentarismus bei Walter Benjamin, Carl Schmitt, George Sorel und Giorgio Agamben, Würzburg: Königshausen & Neumann

Bock, Wolfgang (2021a), Kunst und Angst. Søren Kierkegaard und der Film The Square. Zum Verhältnis von Moderne, Melancholie und Gewalt. Mit einem Anhang über Walter Benjamin als Leser Søren Kierkegaards, Würzburg: Königshausen und Neumann

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991), „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt: Suhrkamp, 92–114

Buber, Martin; Rosenzweig, Franz (1929), Die Schrift. Aus dem hebräischen Verdeutscht von Martin Buber und Franz Rosenzweig, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1992, https://bibel.github.io/BuberRosenzweig/ot/4.Mo_16.html, zuletzt abgerufen am 17. 6. 2021

Butler, Judith (2007), „Kritik, Zwang und das heilige Leben. Walter Benjamins zur Kritik der Gewalt“, in: Susanne Krasmann, Jürgen Martschukat (Hg.), Rationalität der Gewalt, Bielefeld: Transkript: 19–46

Derrida, Jacques (1991), Gesetzeskraft, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Eiland, Howard; Jennings, Michael W., Walter Benjamin: A Critical Life, Harvard University Press 2014

Eribon, Didier (2016), Rückkehr nach Reims, Berlin: Suhrkamp

Evangelische Kirchengemeinde Rupichteroth (2005–2021), „Gerempel im Tempel oder: Jesus wirft die Händler aus dem Tempel“, <https://www.evangelische-kirche-ruppichteroth.de/index.php/kids/154-gerempel-im-tempel-oder-jesus-wirft-die-haendler-aus-dem-tempel>; zuletzt aufgerufen am 16. Juni 2021

Foucault, Michel (1976), Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main: Suhrkamp

France, Anatol (1894), *Le lys rouge*, Paris (VIII); (dt. Die rote Lilie, München 1919): 112

Fromm, Erich, „Sozialpsychologische Teil“, in: Horkheimer 1936: 77-135

Geiselberger, Heinrich (Hg.) (2017), *Die Große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin: Suhrkamp

Goldberg, Oskar (2005), *Die Wirklichkeit der Hebräer (1925)*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz-Verlag

Hiller, Kurt (1919), „Anti-Kahn. Ein Nachwort [...]“ In: *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*. Hrsg. von Kurt Hitler. Bd. 3, München

Honneth, Axel (2011), „Über Benjamin, ‚Zur Kritik der Gewalt‘“, in: Lindner, Burckhardt, Benjamin-Handbuch: *Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar: Metzler: 193–209

Horkheimer, Max (1936), „Egoismus und Freiheitsbewegung“ (1936), in: ders., *Gesammelte Schriften in neunzehn Bänden*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1969, Bd. 4: 9–88

Horkheimer, Max (1941), „Research Project on Antisemitism“, *Zeitschrift für Sozialforschung*. Herausgegeben von Max Horkheimer. Jahrgang 9, Nachdruck München: DTV 1980: 139–140

Horkheimer, Max (Hg.) (1936), *Studien über Autorität und Familie*, Paris: Alcan 1936

Kambas, Chryssoula (1992), „Walter Benjamin liest Georges Sorel: *Réflexions sur la Violence*, in: „Aber ein Sturm weht vom Paradiese her.“ *Texte zu Walter Benjamin*, hrsg. von Michael Opitz u. Erdmut Wizisla, Leipzig: Reclam: 250–269

Kant, Immanuel (1796), *Vom ewigen Frieden*, AA VIII: 341ff

Kierkegaard, Søren (1841), *Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, München und Berlin: Verlag von R. Oldenbourg 1929

Knoche, Stefan, Benjamin – Heidegger: *Über Gewalt. Die Politisierung der Kunst*, Wien und Berlin: Turia + Kant 2000

Koenen, Klaus (2006), Artikel „Goldenes Kalb“ in: *Deutsches Bibellexikon. Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/goldenes-kalb/ch/ed8771eb1c60d638477605711975b19d/>; zuletzt aufgerufen am 20. 6. 2021

Marcuse, Herbert (1936), „Ideengeschichtlicher Teil“, in: Horkheimer 1936: 136–160

Marx, Karl (1867), Das Kapital, Bd. I., Marx-Engels Werke, Bd. 23, Berlin: Dietz 1962

Negri, Antonio; Hardt, Michael (2002), Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt am Main: Campus

Negri, Antonio; Hardt, Michael (2004), Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, Frankfurt am Main: Campus

Rousseau, Jean-Jacques (1762), Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechtes, Frankfurt am Main: Fischer 2005

Salzani, Carlo (2015), „From Benjamin’s bloßes Leben to Agamben’s Nuda Vita: A Genealogy“, in: Moran, Brendan; Salzani, Carlo, Towards the Critique of Violence. Walter Benjamin and Giorgio Agamben, London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury: 109–124, dort Fußnote 1: 118

Schmitt, Carl (1921), Die Diktatur, Berlin: Duncker & Humblot 1994

Schmitt, Carl (1922), Politische Theologie, Berlin: Duncker & Humblot 1979

Schmitt, Carl (1923), Die Geistesgeschichtliche Lage Des heutigen Parlamentarismus, Berlin: Duncker und Humblot 1996 (Nachdruck der 2. Auflage 1926)

Schmitt, Carl (1934), „Der Führer schützt das Recht“, DEUTSCHE JURISTENZEITUNG vom 1. August 1934, in: ders., POSITIONEN UND BEGRIFFE IM KAMPF MIT WEIMAR – GENÈVE – VERSAILLES 1923–1939 (1940), Berlin: Duncker & Humblot 1994, S. 227–232 und https://marjorie-wiki.de/wiki/Der_F%C3%BChrer_sch%C3%BCtzt_das_Recht; letzter Zugriff 2.9.2020

Schultz-Hencke, Harald (1921), Das Wollen der deutschen Jugend: Eine Auseinandersetzung mit den Grundfragen der Zeit. Die Überwindung der Parteien durch die Jugend, Gotha: Verlag Friedrich Andreas Perthes

Sorel, Georges (1908), Über die Gewalt, Übers von 1928, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969/1981

Sorel, Georges (1919), Réflexions sur la violence, 5^e édition, Paris

Spinoza, Baruch (2018), Theologisch-politischer Traktat (1679), Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2. Auflage; zugleich: Spinoza Sämtliche Werke Band 3

Unger, Erich (1921), Politik und Metaphysik. Herausgegeben von Manfred Voigts, Würzburg: Königshausen und Neumann 1989

Voigts, Manfred (1989), „Nachwort“, in: Unger, Erich, Politik und Metaphysik, a. a. O.: 71–90

