3. Recht als Medium der Beziehung zum Anderen

Kant und Hegel stellen die Logik entsetzender Unterbrechung im Recht heraus und fördern viele Implikationen aufschlussreich zutage. Sie räumen der geschichtlichen Überschreitungsbewegung einen zentralen systematischen Ort in ihrer Rechtsphilosophie ein. Beide exponieren und erhellen auf unterschiedliche Weise die grundlegende Bedeutung der Fremdheitserfahrung in dieser Dynamik. Sie verzeichnen ihre Vielschichtigkeit, ihre Prekarität und Ambivalenz. Zuallererst unterstreichen beide die uneinholbare Entzogenheit, das Unendliche, Absolute, Heilige des Rechtlichen. Kant beschreibt davon ausgehend den sich aufdrängenden Pflichtcharakter der Rechtserfahrung, Hegel die Kollision und die strikte Erhabenheit über den subjektiven Willen. Beide insistieren ferner auf der Äußerlichkeit gesetzlicher und institutioneller Formierung und zwangsbewehrter Durchsetzung. Beide heben aber auch hervor, dass der rechtliche Standpunkt darin nicht aufgeht, sich ideell entzieht und in einem breiteren gesellschaftlichen Umfeld behauptet. Sie legen die Verschränkung dieser unterschiedlichen Elemente semantischer und formaler Fremdheit dar und zeigen, wie sich in konkreten Differenzkonstellationen eine geschichtliche Perspektive auftut, die darüber hinausgeht. Sie zeichnen aber beide auch nach, wie leicht diese Dynamik scheitert und verkümmert und wie tief sie mit rechtlosen Kräften verstrickt ist. Ihre Analysen schildern sowohl alltägliche als auch katastrophale Fälle der Versteifung des Rechts auf einen isolierten Gesichtspunkt. In der Erfahrung des Fremden entfesseln sich so Prozesse der Suppression und Entfremdung.

Viele wichtige und nuancierte Einsichten in die Disposition rechtlicher Fremdheit sind damit schon gewonnen. Allerdings sind wir auch in vieler Hinsicht an Grenzen gestoßen. Vieles fanden wir nur angedeutet, unausgeführt, bald durch andere Gesichtspunkte relativiert oder gar unterdrückt. Das Andere, das Fremde und die Differenz werden nicht als solche affirmativ benannt, sondern nur implizit in den Strukturen der rechtlichen Geschichtsdynamik aufgewiesen. Alle Evidenz der Alterität bleibt gezähmt und letztlich nivelliert durch ihre Eintragung in eine übergreifende Logik des Subjekts und der Identität. Hegel nimmt entschieden Abstand von Kants Orientierung am einzelnen Vernunftsubjekt und gewinnt dadurch tatsächlich in vieler Hinsicht ein schärferes Bild von der pluralistischen Disposition der Rechtsentfaltung. Seine Explikation verbleibt aber in den subjektzentrierten Kategorien des Idealismus und gelangt in der Distanznahme vom Einzelwillen zu einem Paradigma höherer Totalität, das die Erfahrung des Anderen umfassend einbegreift und

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf diese Weise noch konsequenter beherrscht. So werden die Spuren wirklicher Differenz doch immer wieder verdrängt. Der Pluralismus des Rechts präsentiert sich als überblickbares und weithin kontrollierbares System, die freigesetzte Geschichte als im Großen und Ganzen absehbare Entwicklung mit einer einzigen Richtung.

Konsequent in den Fokus rechtstheoretischer Reflexion rückt die Fremdheit und darin auch die Entsetzungslogik des Rechts erst in der Zeit, in der auch Kelsen, Schmitt und Benjamin über die Transzendenz des Rechts streiten. Das irritierende Fortleben rechtlicher Erhabenheit, das hier mit ganz unterschiedlicher Bewertung als befestigende Affirmation der politischen Ordnung ausgemacht wird, wird in diesem Kontext auch als Quelle sprengender Kritik mit neuer Schärfe wahrgenommen und artikuliert. Die widerständige Entzogenheit wird deutlich als Zeugnis der Alterität erkannt, die durch keine politische Ordnung eingeholt wird und darin die von Benjamin notierte Aussicht der Geschichte aufstößt. Die Erfahrung des Anderen wird als Ausgangspunkt und Kern des Rechts namhaft gemacht. Die Erläuterung dieser Einsicht schließt an das aufklärende Erbe Kants und Hegels an, bringt das Beschriebene aber zugleich in Stellung gegen seine Nivellierung durch das idealistische Geschichtsmodell, die in der Kriegsbegeisterung des Ersten Weltkriegs ihre aggressive Virulenz erwiesen hatte.

Alterität wird in der Philosophie des 20. Jahrhunderts oft in erster Linie mit Emmanuel Lévinas verbunden. Tatsächlich ist Lévinas der Bedeutung des Anderen in vieler Hinsicht wie kein Zweiter nachgegangen. Sein Werk ist aber keine isolierte Intervention, sondern steht in einer Reihe verwandter Beiträge, die sich dem Thema mit einem ähnlichen Anliegen zuwenden. Theunissen konstatierte gar, dass kaum eine zweite Thematik in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ein vergleichbares Interesse auf sich gezogen habe.[1] Lévinas verwies selbst insbesondere auf die Bedeutung der Totalitätskritik im 1921 erschienenen *Stern der Erlösung* von Franz Rosenzweig.[2] Daneben wurde das Alteritätsmotiv deutlich durch die Dialogphilosophie, am profiliertesten durch Rosenzweigs Weggefährten Martin Buber, exponiert. Aber auch in der phänomenologischen Tradition bildete Alterität bereits seit Husserl ein wichtiges Problem.[3] Einen weiteren, in der philosophischen Diskussion heute oft unterbelichteten Strang der Alteritätsreflexion bildete seit dem frühen 20. Jahrhundert das Denken Karl Barths und die um ihn entstehende dialektische Theologie. Samuel

1 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2., um eine Vorrede vermehrte Aufl., Berlin/New York 1977, S. 1.

2 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. W. Krewani, 4. Aufl., Freiburg/München 2003, S. 31.

3 Vgl. zum Alteritätsdenken in Phänomenologie und Dialogismus vor Lévinas die Darstellung von M. Theunissen, *Der Andere*, a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Moyn hat in einer Studie zu den *Origins of the Other* hier sogar die wichtigste Quelle von Lévinas' Alteritätsbegriff geortet.[4] Tatsächlich ist das Motiv der Alterität als solches bedeutender und bezeichnender für die dialektische Theologie als für die philosophischen Quellen von Lévinas.

Es erscheint zweifelhaft, dass der Einfluss der dialektischen Theologie auf Lévinas so direkt gegeben war, wie Moyns ideengeschichtliche Rekonstruktion suggeriert. Moyn liefert keinerlei Belege oder auch nur Hinweise auf eine eigentliche Rezeption dieser theologischen Diskurse durch Lévinas.[5] Plausibel ist aber – und das scheint auch bei Moyn im Vordergrund zu stehen –, dass die Leitmotive der neuen Offenbarungstheologie als Element der intellektuellen Debatten der Zwischenkriegszeit eine entscheidende Grundlage für Lévinas darstellten. Die Rolle der Theologie in der öffentlichen Diskussion war damals in Kontinentaleuropa natürlich wesentlich größer, als es heute der Fall ist. Gerade Karl Barths radikale Neuausrichtung der Theologie wurde weithin wahrgenommen, wobei das Andere geradezu als Chiffre dieser neuen Lehre galt. Im Zuge von Barths Widerstand gegen das Dritte Reich erlangte er noch größere Bekanntheit. Barths Bedeutung auch im intellektuellen Leben Frankreichs um Lévinas wird bezeugt durch den geisteswissenschaftlichen Ehrendoktortitel, den ihm die Sorbonne 1963 verlieh. Paul Ricœur bereitete die Laudatio des Dekans vor. Erstmals vergab die Sorbonne einen solchen Ehrentitel an eine Persönlichkeit aus der Theologie. Ein protestantischer Theologe war im katholisch geprägten Frankreich ein besonders unwahrscheinlicher Empfänger dieser Auszeichnung.[6] Für einen religiösen Philosophen wie Emmanuel Lévinas, der im engen Austausch mit christlichen Intellektuellen – darunter nicht zuletzt Ricœur – stand und dessen Denken sich im Innersten gegen den Nationalsozialismus wandte, lag die Wahrnehmung Barths und seines Umfelds besonders nahe.

Indirekte Bezüge waren auf alle Fälle gegeben. Ricœur hat in einem Gespräch ausdrücklich vermerkt, dass Barth ihm den Anstoß gab, über Husserls Zentrierung des Cogito hinauszugehen und die Gebrochenheit des Subjekts aus einer Vorgängigkeit des Hörens vor der Selbstherrschaft

4 S. Moyn, *Origins of the Other. Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*, Ithaca/London 2005.

5 Eine literarische Abhängigkeit verneint auch J.F. Goud, *Emmanuel Levinas und Karl Barth. Ein religionsphilosophischer und ethischer Vergleich*, Bonn 1992, S. 8.

6 Vgl. G. Casalis in K. Barth, »Interview von Georges Casalis (III)«, in: K. Barth, *Gespräche 1963*, Gesamtausgabe, Bd. 41, hg. v. E. Busch, Zürich 2005, S. 334–341, 340f. Dieses und weitere Werke Karl Barths werden in der Regel nach der digitalen Ausgabe *The Digital Karl Barth Library* zitiert (https://dkbl.alexanderstreet.com, letzter Zugriff: 04.03.2021).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

darzulegen.[7] Ricœur war durch seine kommentierte Übersetzung von Husserls *Ideen* eine grundlegende Referenz der französischen Husserlrezeption nach dem Zweiten Weltkrieg.[8] Seine Kritik an Husserl formulierte Ricœur bald darauf in einem einflussreichen Aufsatz zu Kant und Husserl.[9] In Kants praktischer Philosophie enthülle sich die ethische Betroffenheit des Selbst durch den Anderen. Mit dieser ideengeschichtlichen Verknüpfung und ihrer alteritätstheoretischen Wendung zeichnete Ricœur den Weg vor, den Lévinas ausloten und weiterverfolgen würde.

Die Frage, wieweit hier unmittelbare Einflüsse, allgemeinere Bezüge oder eher Konvergenzen gegeben sind, braucht uns hier aber nicht weiter zu interessieren. Wichtig ist die Verwandtschaft in der Sache, auf die auch andernorts verschiedentlich hingewiesen wurde.[10] Barths Beitrag zur Alteritätsdiskussion ist vorliegend von erstrangigem Interesse, weil er den Zusammenhang von Erhabenheit und Alteritätslogik der Rechtssemantik besonders klar darlegt. Auch darüber hinaus wird unter Berücksichtigung Barths die Verknüpfung von sozialtheoretischer, weltexegetischer und theologisch-metaphysischer Ebene besser nachvollziehbar, die das Alteritätsmotiv auch in der philosophischen Diskussion kennzeichnet.[11] Die Rede vom Anderen hebt in vielen Fällen darauf ab, dass die konstitutive Asymmetrie der Erfahrung des Mitmenschen und der Welt auch den gesellschaftlichen Horizont sprengt und eine Transzendenz eröffnet, die das endliche Bewusstsein mit seinen Begriffen nicht einzuholen vermag. Dieser Nexus kommt bereits bei Barth zur Sprache, ist ebenso unmittelbar deutlich bei Buber und bleibt auch in der Fortsetzung der Alteritätsdiskussion nach Lévinas wichtig, wie sich etwa bei Theunissen, Derrida und Butler zeigt. Weiter erhellt der Rückgang zu Barth, dass die starke Verarbeitung der jüdischen Tradition in der Alteritätsdebatte in

7 P. Ricœur, »The Poetics of Language and Myth«, Interview von R. Kearney, in: R. Kearney, *Debates in Continental Philosophy. Conversations with Contemporary Thinkers*, New York 2004, S. 99–125, 109.

8 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, übers. v. P. Ricœur, Paris 1985 (Erstausgabe 1950).

9 P. Ricœur, »Kant et Husserl«, *Kant-Studien* 46 (1955), S. 44–67.

10 S.G. Smith, *The Argument to the Other. Reason Beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Lévinas*, Chico/CA 1983; J.F. Goud, *Emmanuel Levinas und Karl Barth*, a.a.O.; D. v. Tippelskirch, »Liebe von fremd zu fremd ...«. *Menschlichkeit des Menschen und Göttlichkeit Gottes bei Emmanuel Lévinas und Karl Barth*, Freiburg 2002; Ph. Stoellger, »Barth und die Postmoderne. Perspektiven auf eine prekäre Konstellation«, in: M. Leiner/W. Trowitzsch (Hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008, S. 397–432.

11 Diese Verknüpfung bei Lévinas zu unterstreichen, ist auch ein zentrales Anliegen von Moyns Untersuchung. Vgl. S. Moyn, *Origins of the Other*, a.a.O., S. 9ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihrem Kern kein exklusiv jüdisches Erbe in Anschlag bringt, sondern sich in einem jüdisch-christlichen Gespräch situiert.[12] Das schließt freilich nicht aus, dass sich mit dem Rekurs auf Judentum und Christentum auch je spezifische Folgerungen verbinden. Wichtig ist der jüdisch-christliche Kontext vorliegend insbesondere deshalb, weil er die Bezüge des Alteritätsdenkens zum Unendlichen Kants und dem Absoluten Hegels verdeutlicht. Die Alteritätsdiskussion knüpft an den kritischen Sinn dieser Theorieelemente in ihrer jüdisch-christlichen Anlage an und radikalisiert diesen. Das ist auch das Unternehmen von Theunissen mit Blick auf Hegels Lehre vom absoluten Geist. In der früheren Diskussion verbindet sich diese Radikalisierung wesentlich mit einer Rückbesinnung von Hegel auf Kant. Neben den Anschlüssen an den Deutschen Idealismus wird in der Lektüre Barths ferner das Verhältnis des Alteritätsdenkens zur oben erörterten Diskussion politischer Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlicher. Theoretisch wie praktisch war Barth ein zentraler Exponent und Bezugspunkt der damaligen Debatten um Theologie und Politik.[13]

Es drängt sich also aus vielen Gründen auf, die Rekonstruktion der alteritätstheoretischen Perspektive auf unser Thema bei Barth zu beginnen. Die philosophische Alteritätsdiskussion wiederholt aber freilich nicht nur die gleiche Sicht in einem anderen Kontext, sondern setzt die Analyse aufschlussreich fort. Lévinas stellt das Motiv der Alterität ins Zentrum seines gesamten Denkens und erörtert es trotz steter Betonung der theologischen Implikationen stärker unter einem sozialtheoretischen Gesichtspunkt. Er verdeutlicht durch diesen Fokus und seine phänomenologische Erhellung die Konfiguration der Alteritätserfahrung in den Strukturen des Rechts und konkretisiert die Explikation der Alteritätslogik in Studien zu den Menschenrechten und dem Gesetz. Schärfer umrissen wird in Lévinas' philosophischer Erläuterung der Thematik auch das Verhältnis von Recht und Politik. Derrida schließt an Lévinas'

12 Auch diesen Punkt hebt Moyn hervor. Vgl. ebd., S. 12.

13 Barth war der führende Kopf der offenbarungstheologischen Wende, die zur Zeit der politisch-theologischen Diskussion um Kelsen und Schmitt die deutschsprachige Theologie beherrschend umtrieb, und hatte von Anfang an die Bedeutung der neuen theologischen Richtung für die Einordnung des Politischen betont. Diese politische Pointierung der Theorie bezeugte Barth durch sein Engagement als religiöser Sozialist und später als Wortführer des kirchlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus. Schmitt weist sowohl in der zweiten Auflage von *Politische Theologie* als auch in *Politische Theologie II* auf die theologische Bewegung hin, die Barth vertritt, vermeidet es aber, den Gegner Barth namentlich zu erwähnen: C. Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O., S. 7 (protestantische Lehre, die »Gott als das ›Ganz Andere‹« versteht); ders., *Politische Theologie II*, a.a.O., S. 16ff., insbes. 17 (evangelische Theologie der »Krisis«).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Alteritätsanalysen an, formuliert aber wichtige kritische Anmerkungen. Auf dieser Grundlage erörtert Derrida Fragen des Rechts und der Politik viel eingehender. Die größere Aufmerksamkeit für Recht und Politik verleiht der Rechtsanalyse nicht nur mehr Umfang, sondern ist auch mit wichtigen inhaltlichen Wendungen verknüpft. Die Fremdheit des Rechts wird differenzierter nachgezeichnet. Vor allem die Verwicklungen der rechtlichen Alteritätslogik mit suppressiven Tendenzen, die darin implizierte Fragilität und die strikte Ungewissheit des rechtlichen Transzendenzversprechens werden subtiler beschrieben.

Der Status des Rechts im Alteritätsdenken hat bisher verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden. Eher diskutiert werden die allgemeinen politischen Implikationen, womit der Bereich des Rechts mittelbar thematisch wird. Aber auch diese Diskussion ist nicht sonderlich breit. Weithin gelten die hier erörterten Denker als Autoren, deren Erkenntnisinteresse in anderen Gebieten liegt und die daher wenig Erhellendes zu Problemen des Rechts bereithalten. Tatsächlich hat Lévinas politisch-rechtliche Fragen nur am Rande direkt erörtert. Bei Barth nimmt die Behandlung politischer und rechtlicher Fragen mehr Raum ein, bleibt aber immer nachdrücklich in einen theologischen Rahmen eingebunden. Derrida wendet sich dem Themenfeld gegen Ende seines Lebens intensiv zu, kommt aber zuvor über viele Jahrzehnte oft nur am Rande und auf Umwegen darauf zu sprechen. Das darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, wie tiefgreifend die Wendung zum Anderen politisch motiviert ist: Sie erfolgt durch und durch unter dem Eindruck totalitärer Ideologien und Vernichtungskriege und ist im Kern Widerstand gegen diese Entwicklungen. Die Sparsamkeit, Nachträglichkeit und Indirektheit politisch-rechtlicher Ausführungen hat paradoxerweise größte politische Bedeutung: Sie wendet sich gegen einen Primat der Politik und ihrer souveränen Gestaltung, der als Grundmerkmal der politischen Irrwege des 20. Jahrhunderts erkannt wird. Dagegen wird die Vorgängigkeit und Irreduzibilität des Ethischen geltend gemacht. Erst in diesem Rahmen ist – sekundär, stückhaft und vorläufig, nicht im Sinne unverrückbarer Aktionsprogramme – politische Reflexion am Platz. Lévinas hält den Ton dieser sekundären politischen Ausführungen besonders knapp und kritisch. Der vorherrschenden Privilegierung des Politischen wird so ein korrigierendes Gegengewicht zur Seite gestellt. Auch Lévinas macht aber die politische Bedeutung dieser Kritik durchaus deutlich.

In den Darlegungen zu politischen Fragen kommt nun bei allen drei Autoren dem Rechtsbegriff eine bemerkenswert große Rolle zu. Wie bei Kant und Hegel, aber im Unterschied zu vielen anderen Beiträgen des 20. Jahrhunderts wird Politik auffällig stark unter dem Gesichtspunkt des Rechts diskutiert. Ein zentraler Grund für diese herausgehobene Stellung lässt sich bereits antizipieren: Recht vermittelt Ethik und Politik. Weil Politik – schon bei Kant und Hegel – wesentlich als Antwort auf

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

einen vorhergehenden ethischen Appell rekonstruiert wird, bewegt sich Politik immer im Kontext des Rechts. Recht bietet eine Semantik und Form, die diesen Appell in seiner Uneinholbarkeit wachhält. Die Besinnung auf das Andere hat aber viele präzisierende und weiterreichende Konsequenzen für Stellung, Logik und Sinn des Rechts, wie sich im Folgenden zeigen wird.

3.1 Karl Barth: Recht als Prinzip einer Ordnung indirekter Identität

3.1.1 Die Stellung von Barths Theologie zur Philosophie

Theologische Diskurse werden in den interdisziplinären Theoriedebatten der Gegenwart nur selten berücksichtigt. Zwar werden religiöse und theologische Motive durchaus herangezogen: Vor allem die jüdische Tradition und insbesondere Ansätze des jüdischen Messianismus sind seit Benjamin zumal in kritischen Theorien oft aufgegriffen worden. Gerade in der Rechtstheorie wurden jüdische Quellen in jüngerer Zeit vermehrt diskutiert.[14] Auch an christliche Lehren haben in den letzten Jahren prominente Stimmen der politischen Philosophie angeschlossen, wobei der Dimension des Rechts ebenfalls große Bedeutung zukam.[15] Wie in vielen früheren Bemühungen, die kritische Sprengkraft des Christentums neu zur Geltung zu bringen, galt Paulus dabei ein besonderes Interesse.[16]

14 Vgl. D. Loick, *Juridismus*, a.a.O., S. 313ff.; A. Fischer-Lescano, »Regenbogenrecht. Transnationales Recht aus den ›Quellen des Judentums‹«, in: J. König/S. Seichter (Hg.), *Menschenrechte. Demokratie. Geschichte. Transdisziplinäre Herausforderungen an die Pädagogik*, Weinheim 2014, S. 162–180; I. Augsberg/K.-H. Ladeur (Hg.), *Talmudische Tradition und moderne Rechtstheorie. Kontexte und Perspektiven einer Begegnung*, Tübingen 2013; dies., »›Der Buchstabe tödtet, aber der Geist machet lebendig‹? Zur Bedeutung des Gesetzesverständnisses der jüdischen Tradition für eine postmoderne Rechtstheorie«, *Rechtstheorie* 40 (2009), S. 431–472; J. v. Daniels: *Religiöses Recht als Referenz. Jüdisches Recht im rechtswissenschaftlichen Vergleich*, Tübingen 2009.

15 Dies ist allem voran bei Giorgio Agambens Römerbrief-Lektüre der Fall: G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, übers. v. D. Giuriato, Frankfurt a.M. 2006.

16 A. Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, übers. v. H. Jatho, München 2002; G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O.; auch Slavoj Zizek und Eric Santner setzen sich mit Paulus auseinander, allerdings weniger systematisch. Vgl. für einen Überblick über die Paulus-Diskussion D. Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Zizek – Santner*,

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Rückgriff auf das Christentum dient in der aktuellen Diskussion oft nicht zuletzt der kritischen Abgrenzung von stärker jüdisch geprägten Theorieparadigmen.[17] Diese Rezeptionen rekurrieren aber regelmäßig isoliert auf biblische Texte, ältere theologische Traktate und ihre Rezeption in der Philosophie – womit dem Quellenstudium auch eine Aura des Archäologischen garantiert wird. Moderne theologische Literatur wird selbst in diesen Arbeiten nur sehr eingeschränkt berücksichtigt. Auf Barth bezieht sich Agamben sporadisch.[18] Diese Hinweise bleiben aber knapp und verraten sehr eingeschränkte Quellenkenntnisse.

Insofern versteht sich nicht von selbst, dass die spezifisch theologische Diskussion anschlussfähig ist für den unverbindlicheren Bezug auf religiöse Quellen in der Rechtstheorie. Gerade bei Barth kann die Plausibilität einer entsprechenden Rezeption zweifelhaft erscheinen, für beide Seiten des Rezeptionsvorgangs, also sowohl mit Blick auf die theologische Intention Barths als auch hinsichtlich des rechtsphilosophischen Erkenntnisgewinns. Denn Barths Kernanliegen ist es, den Gehalt christlichen Glaubens allein aus der Offenbarung Christi zu explizieren. Mit Entschiedenheit und Nachdruck wendet er sich gegen jegliches Ansinnen einer natürlichen, von der Offenbarung unabhängig aus der menschlichen Vernunft begründeten Theologie.[19] Von daher kann es unzulässig und verfälschend erscheinen, Barths Erwägungen

Wien 2009. Wesentlich an Paulus orientiert waren namentlich bereits die kritischen Interventionen Luthers, Kierkegaards und Barths.

17 Agamben und Zizek bringen das christliche Material insbesondere gegen die Dekonstruktion Derridas in Stellung. Vgl. G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., S. 116f.; zu den Implikationen des Unterschieds für den Status des Gesetzes vgl. ders., *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, übers. v. H. Thüring, Frankfurt a.M. 2002, S. 64ff.; S. Zizek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge/MA / London 2003, S. 139ff. (in der deutschen Übersetzung nicht enthalten). Zizek wendet seine Rezeption ferner gegen Adorno, Lévinas und Butler. Vgl. ders., *Gnadenlose Liebe*, übers. v. N. Schneider, Frankfurt 2001, S. 122ff. (zu Adorno); ders., *Die politische Suspension des Ethischen*, übers. v. J. Hagestedt, Frankfurt a.M. 2005, S. 97ff (zu Lévinas); ebd., S. 14ff. (zu Butler, wobei Zizek auch den Gegensatz Butlers zum Paulus-Leser Badiou hervorhebt). Agamben und Zizek konstrastieren die christliche Konzeption allerdings nicht mit dem jüdischen Denken an sich, sondern deuten diese durchaus als Fortsetzung und Radikalisierung bestimmter Gehalte und Traditionslinien des Judentums.

18 Vgl. G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., S. 53; ders., *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, übers. v. A. Hiepko, Berlin 2010, S. 253ff.

19 Vgl. insbes. K. Barth, »Nein! Antwort an Emil Brunner«, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935*, Gesamtausgabe, Bd. 52, hg. v. M. Beintker u.a., Zürich 2017, S. 429–527.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

jenseits einer intern christlichen Verständigung über den geteilten Glauben zu diskutieren und mit andern, nicht verbindlich christlichen Positionen ins Gespräch zu bringen. Frühere Versuche, Bezüge zwischen Barth und dem philosophischen Alteritätsdenken darzustellen, haben entsprechend heftigen Widerspruch innerhalb der Barth-Forschung ausgelöst.[20] Umgekehrt erscheint fraglich, ob Barths Werk überhaupt Einsichten für eine unbefangene Analyse des Rechts bereithält. Barth argumentiert nach Maßgabe der biblischen Botschaft. Immer stärker konzentriert sich Barth auf eine systematische Aufarbeitung der christlichen Dogmatik im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft.[21] Auch die Schriften neben der *Kirchlichen Dogmatik*, die von früh an den Großteil seiner Schaffenskraft in Anspruch nimmt, orientieren sich inhaltlich und sprachlich konsequent an der christlichen Dogmenlehre. Seine Begrifflichkeiten, Motive und Gedankengänge lassen sich daher nicht ohne Weiteres in eine allgemeine Theoriereflexion integrieren. Tatsächlich hat Barth selbst im unbedingten Ausgang von der Offenbarung Jesu Christi einen grundlegenden Unterschied von Theologie und Philosophie geortet.[22] Umgekehrt hat Lévinas trotz aller Affinität zu einem theologischen Gesichtspunkt Wert auf den philosophischen Charakter seines Werks gelegt[23] und seine Darlegungen wiederholt kritisch vom theologischen Diskurs abgegrenzt.[24] Es erscheint vor diesem Hintergrund kühn, Barths Perspektive umstandslos in der rechtsphilosophischen Reflexion aufzugreifen und in einer Linie mit dem philosophischen Alteritätsdenken zu lesen.

Mit diesen Bedenken ist eine sehr grundsätzliche Frage zum Status des Barth'schen Werks und der Theologie als Wissenschaft überhaupt angesprochen. Sie ist hier natürlich nicht umfassend abzuhandeln. Angebracht erscheint aber, die Konstellation zu umreißen, in der die theologische Argumentation Barths innerhalb der rechtstheoretischen Debatte gesehen wird. Es braucht uns vorliegend freilich nicht unbedingt zu kümmern, ob Barths Intentionen korrekt wiedergegeben werden. Auch ein produktives Missverständnis wäre sachdienlich, wenn damit Aufschlüsse

20 Vgl. Bruce McCormacks Rezension einer Studie zu Barth und Derrida: »Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology«, *Scottish Journal of Theology* 49 (1996), S. 97–109.

21 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, München und Zollikon/Zürich 1932ff.

22 K. Barth, »Philosophie und Theologie«, in: G. Huber (Hg.), *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth*, Basel/Stuttgart 1960, S. 93–106.

23 E. Lévinas, »Transcendance et hauteur«, *Bulletin de la Société française de philosophie* 56 (1962), S. 89–113, 110.

24 Siehe etwa E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 25, 423f.; ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. T. Wiemer, 2. Aufl., München 1998, S. 269.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

zur Alterität des Rechts zu gewinnen wären. Genau in einem solchen »fruchtbaren Missverständnis« unter Verfehlen der eigenen Intention der rezipierten Seite hat der späte Barth den Modus wechselseitigen Lernens von Philosophie und Theologie vermutet.[25] Bei genauerem Hinsehen ist die Distanz zwischen den beiden Wissenschaften aber nicht so groß, wie diese Aussage auf den ersten Blick annehmen lassen kann. Der Erörterung der Differenz der beiden Disziplinen schickt Barth mit Nachdruck voraus, dass beide die gleiche Wirklichkeit beschreiben. Die Offenbarung stellt kein abgesondertes Ereignis jenseits der allgemeinen, philosophisch zu erfassenden Wirklichkeit dar. Barths konsequenter Ausgang von der Offenbarung hebt darauf ab, dass dieses Geschehen alle Wirklichkeit fundiert und durchdringt. Auch Barths Christozentrismus, sein Insistieren auf der konkreten Spezifizität der Offenbarung Jesu Christi (»[n]icht eine Christusidee, sondern der Jesus von Nazareth, der unter Augustus und Tiberius gelebt hat, gestorben und auferstanden ist, um nicht mehr zu sterben – und dieser nicht als ein ausgezeichnetes (vielleicht als das ausgezeichnetste) ›Vehikel‹ oder Symbol, als bevorzugte Chiffre der Wahrheit, sondern Dieser als wahrer Gott und wahrer Mensch«)[26], ist entgegen orthodoxen Preisungen und liberalen Schmähungen nicht als Scheidung des christlichen Offenbarungswissens von einer allgemeinen, nicht auf das biblische Zeugnis bezogenen Wahrheitssuche zu verstehen. Wie immer bei Barth kommt alles darauf an, die volle Dialektik seiner Erwägungen zu berücksichtigen. Die eben zitierte Stelle zur Maßgeblichkeit Jesu lautet weiter: »er selbst die der ganzen Welt und so auch dem Philosophen und dem Theologen leuchtende Wahrheit!«[27] Christi Offenbarung ist eine allen geltende, Philosophie und Theologie gleichermaßen zugängliche Wahrheit. Keinesfalls ist sie gleichzusetzen mit der menschlichen Bezugnahme auf Jesus oder die Bibel und dem Bekenntnis dazu. Genau darum geht es Barths unbeirrbarem Festhalten an der konkreten Wirklichkeit der Offenbarung: Offenbarung ist nichts einem Glauben, einem theologischen oder philosophischen Denken oder auch einer organisierten Gemeinschaft Verfügbares, sondern das stets unverfügbare, jedem menschlichen Dafürhalten an Wahrheit und Wirklichkeit überlegene »Selbstzeugnis eines Anderen«.[28] Deshalb verband sich Barths Betonung der historischen Realität Christi mit einer prononcierten Unbeteiligtheit an der historischen Erkundung des Lebens Jesu: Die Offenbarung ist ein Ereignis, das den geschichtlichen Weltlauf um 1-30, seine Erfahrung und Erkundung durchbricht,

25 K. Barth, »Philosophie und Theologie«, a.a.O., S. 103.
26 Ebd., S. 101f.
27 Ebd., S. 102.
28 K. Barth, »Theologische und Philosophische Ethik«, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930*, Gesamtausgabe, Bd. 24, hg v. H. Schmidt, Zürich 1994, S. 542–565.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

dadurch aber nicht an Wirklichkeitsgehalt verliert, sondern im Gegenteil seine den eigenen Gang von Natur und Mensch unbedingt relativierende Wahrheit und Konkretheit erweist. Barth zögert deshalb auch nicht, mit Erkenntnis der Offenbarung Jesu Christi ohne das Wissen um Jesus und sogar ante Christum natum zu rechnen. Die Gegenwart der Offenbarung auch in der profanen Welt erörtert Barth eingehend in der späten Versöhnungslehre seiner *Dogmatik*,[29] wird aber schon von den Frühschriften an immer wieder herausgestellt. Bereits der *Römerbrief* von 1922 spricht vom »allem gläubigen und ungläubigen Historismus und Psychologismus zum Trotz [...] Skandalon einer ewigen Offenbarung in Jesus, einer Offenbarung dessen, was wahrlich auch schon Abraham und Plato sahen.«[30] Die Prolegomena der *Kirchlichen Dogmatik* erläutern das paradoxe Verhältnis von Zeit und Ewigkeit der Offenbarung ausführlich und bekräftigen im Blick auf das alttestamentliche Israel: »Die Väter *hatten* Christus, den ganzen Christus. Wohlverstanden [...]: nicht eine Christusidee, sondern das fleischgewordene Wort, den geschichtlichen Christus.«[31] Mit Blick auf die Philosophie hält Barth schon zu ähnlicher Zeit fest: »Mit einer der Offenbarung grundsätzlich verschlossenen Philosophie kann die Theologie darum nicht rechnen, weil sie mit dem der Offenbarung grundsätzlich und wirklich verschlossenen Menschen nicht rechnen kann.«[32] Offenbarung sei mithin kein Prärogativ der Theologie. Dasselbe folgt für den kirchlichen Kontext, den Barths *Dogmatik* im Titel hervorhebt: Theologie könne, »indem sie sich selbst in den Raum der Kirche stellt, die Philosophie nicht anderswo suchen als in demselben Raume, in dem Raume, in dem das Wort Gottes gesprochen ist und je und je gehört werden kann.«[33] Getreu der reformatorischen Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche differenziert Barth sorgfältig zwischen der Kirche als gemeinschaftlichem Raum der Offenbarung und als organisiertem Sozialverband (ohne den Bezug zwischen den beiden Größen aus dem Blick zu verlieren).[34] Barth wird also nicht müde zu unterstreichen, dass die Messiasoffenbarung gerade im Beharren auf ihrer konkret-unverfügbaren Wirklichkeit als allgemein zugängliches, jeden Menschen konfrontierendes

29 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. IV/3, S. 128ff.
30 K. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, 16. Aufl., Zürich 1999, S. 283.
31 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. I/2, S. 102.
32 K. Barth, »Theologische und philosophische Ethik«, a.a.O., S. 555.
33 Ebd.
34 Vgl. zu Barths Verständnis der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. IV/1, S. 728ff. Der kirchliche Sozialverband kann sich, wie Barth vielfach betont, sogar in eine Gegenkraft wahrer Kirche verkehren, wo er den Bezug zu seinem unverfügbaren Grund verliert (vgl. z.B. ebd., S. 734).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ereignis begriffen wird, welches sich auch der Philosophie, allenfalls in anderen Worten,[35] erschließen kann.

Freilich unterscheidet sich die Theologie von der Philosophie durch ihren spezifischen Fokus auf Gott, Offenbarung und Glauben, den die Philosophie nicht beziehungsweise nicht per se teilt. Theologie stützt sich als christliche primär auf die biblischen Schriften und orientiert sich an einer spezifischen religiösen Gemeinschaft und ihrer Tradition. Dabei verwendet sie Begrifflichkeiten, die der Philosophie nicht selbstverständlich, zum Teil auch fremd sind. Das sind gewichtige, aber für Barth und die hier diskutierte philosophische Linie von Kant bis Derrida nicht unüberbrückbare Differenzen. Unabhängig vom Fokus wird ja eben der Bezug auf die gleiche Wirklichkeit beansprucht. Die Theologie interessiert sich dabei, wie Barth ausführt, auch nicht nur für Gott, sondern immer für Gott und den Menschen – sie wäre insofern präziser als »Theanthropologie« bezeichnet.[36] Dieses Erkenntnisinteresse der Beziehung von Gott und Mensch drückt ja auch die Zentrierung des Offenbarungsbegriffs aus. Die Philosophie klammert ihrerseits die Gottesfrage nicht aus, sondern wendet sich traditionell ebenso Mensch wie Gott zu. Hierbei rekurriert sie zwar unverbindlicher, aber durchaus oft auf religiöse Quellen und Begriffe, vor allem der jüdisch-christlichen Tradition. Bei Kant, Hegel, Lévinas und Derrida ist diese Aufnahme jüdisch-christlicher Motive und Begrifflichkeiten in die philosophische Argumentation besonders ausgeprägt. Barth vermutet demgemäß, dass der »Streit um Worte« zwar bedeutsame, aber produktive Differenzen zum Austrag bringt, die eine Verständigung nicht ausschließen.[37]

Der unüberbrückbare Dissens, den Barth dennoch zwischen den beiden Disziplinen wahrnimmt, betrifft die Richtung der Betrachtung von Gott und Mensch. Theologie geht nach Barths Verständnis vom göttlichen Handeln, eben der Offenbarung, aus, und nimmt erst davon ausgehend Lage und Verhalten des Menschen in den Blick. Die Philosophie sieht er demgegenüber gerade auf dem umgekehrten Weg: Sie beginnt beim Menschen und gelangt erst von da »in einer mächtigen Elevation« zu Gott.[38] Barth konstatiert dies mit Blick auf die Geschichte der Philosophie und spezifischer für die um Heidegger gruppierte Existentialontologie seiner Zeit, in der er auch seinen anfänglichen Weggefährten Bultmann[39] und letztlich ebenso seinen Bruder Heinrich Barth befangen

35 Vgl. K. Barth, »Philosophie und Theologie«, a.a.O., S. 95ff.
36 K. Barth, »Philosophie und Theologie«, a.a.O., S. 106.
37 Ebd., S. 97.
38 Ebd., S. 99.
39 Vgl. für eine erhellende Zusammenfassung von Barths Verortung und Kritik der Position Bultmanns den Brief Barths vom 27.5.1947 an T. Wurm, in: K. Barth/R. Bultmann, *Briefwechsel 1911–1966*, Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 1, hg. v. B. Jaspert u.a., Zürich 1994, Anhang 28, S. 276–285.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

sieht.[40] In diversen Varianten wird hier nach Barths Dafürhalten unternommen, im ontologischen und epistemologischen Horizont menschlicher Existenz sekundär zur Transzendenz zu gelangen. Dadurch wird die wahre Transzendenz, wirkliche Alterität, die sich unverfügbar offenbart und an der theologisch alles hängt, aber gerade verdrängt. Daher das beständige Verfehlen im philosophisch-theologischen Gespräch.

Es ist augenfällig, dass diese Distanzierung von der Philosophie im Kern mit der Positionierung Lévinas' innerhalb des philosophischen Diskurses konvergiert und bereits derjenigen Rosenzweigs sehr nahesteht. Auch Lévinas operiert ja immer wieder und in vielfältigen Begrifflichkeiten mit der Gegenüberstellung eines Denkens vom Selbst oder vom Anderen her. Auch er sieht die griechisch-philosophische Tradition vom Paradigma des Ausgangs vom Ich beherrscht, das erst nachträglich zum Andern gelangt und diesen so immer verfehlt. Lévinas folgt damit Rosenzweig, der »[d]er ganzen ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena« ebenso eine verfehlte Unterstellung der All- und Einheit des Seins und des Denkens zugeschrieben hat.[41] Mit Barth stimmt Lévinas auch darin überein, dass er in Heideggers Existentialontologie eine teilweise verwandte, im Entscheidenden aber durchwegs untaugliche, das problematisierte Paradigma bekräftigende Bestrebung erkennt. Wie Barth korrigieren Rosenzweig und Lévinas das ontologische Totalitätsparadigma in einer Besinnung auf das jüdisch-christliche Offenbarungsdenken und erkennen in der Sprache des Glaubens unabgegoltene Ressourcen einer adäquaten Wirklichkeitsbeschreibung.[42] Gerade die Fremdheit und Sperrigkeit der jüdisch-christlichen Motive, ihr Ärgernischarakter, die Unterbrechung der selbstsicheren intellektuellen

40 Vgl. den hier mehrfach zitierten Aufsatz »Philosophie und Theologie« (a.a.O.), den Karl Barth für eine Festschrift zu Ehren seines Bruders und mit Blick auf dessen Arbeit verfasst. Am Ende (S. 106) bezieht Barth seinen Vorbehalt ausdrücklich auf die Arbeit seines Bruders. Siehe zu Barths Verortung der Positionen Bultmanns und seines Bruders innerhalb der Existenzphilosophie auch K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. I/2, S. 38f., wo zugleich die besondere Nähe zur Position seines Bruders deutlich wird.

41 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, a.a.O., S. 13.

42 Auf »unabgegoltene semantische Potentiale« der Religion und spezifischer der jüdisch-christlichen Tradition hat in anderer Weise auch Jürgen Habermas vielfach hingewiesen. Vgl. bereits – im verfassungstheoretischen Rahmen – J. Habermas, »Volkssouveränität als Verfahren«, in: *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 600–631, S. 631; grundlegend ders., *Glauben und Wissen (Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001)*, Frankfurt a.M. 2001; eingehend ders., *Auch eine Geschichte der Philosophie*, a.a.O. Zitat aus ders., »Das Politische – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie«, in: E. Mendieta/J. VanAntwerpen (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin 2012, S. 38–52, 45.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Reflexion, qualifiziert ihren Wahrheitswert und darf nicht preisgegeben werden.[43]

Dass sich Lévinas gleichwohl von der Theologie abgrenzt, bestätigt näher besehen die Konvergenz mit Barth. Theologie weist Lévinas zurück, soweit sie »die Idee der Beziehung zwischen Gott und dem Geschöpf in der Sprache der Ontologie« beschreibt und »vom logischen Vorrang der Totalität, die dem Sein adäquat ist«, ausgeht.[44] Darin könne sie Transzendenz nicht fassen. Lévinas' Zurückweisung bezieht sich damit genau auf diejenigen Konzeptionen der Theologie, die auch Barth in ihren protestantischen und katholischen Varianten verwirft, weil sie denselben Mangel aufweisen, den Barth – wiederum mit Rosenzweig und Lévinas – in der Philosophie moniert. Tatsächlich präzisiert Lévinas selbst an späterer Stelle, dass er sich lediglich von Theologie im Sinne eines dogmatischen Wissensbesitzes abgrenzt, seine Arbeit aber durchaus als Theologie im Sinne »alternierender Reflexion« (»alternating reflection«) bezeichnet werden könne.[45] Angesprochen auf eine Bemerkung im Aufsatz *Gott und die Philosophie*, welche »dialektische Theologie« in die Kritik einschließt, erklärt Lévinas in dem Interview auch, dass sich diese Stelle nicht auf Barth, sondern auf Hegel bezieht.[46]

Barths theologischer Vorbehalt gegenüber der Philosophie findet also im Alteritätsdenken ein Pendant innerhalb der Philosophie. In seinem ersten Text zum Verhältnis der beiden Disziplinen hält Barth auch noch entschieden dafür, dass in beiden Wissenschaften ein Denken vom unverfügbaren »Selbstzeugnis eines Anderen« her möglich sei.[47] In einem bemerkenswerten Vorgriff auf Lévinas fügt Barth beiläufig an, dass in der Philosophie wohl »die Ethik der Metaphysik übergeordnet sein« müsse.[48] Barths zweiter Beitrag zum Thema in der Festschrift für seinen Bruder Heinrich Barth lässt die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Philosophie mit der Vermutung offen, dass es sich dabei um einen »Krypto-Theologen«

43 Barth war auch in anderer Weise bemüht, den unverfügbaren Fremdheitscharakter des Dargelegten durch die Sprache der Darlegung zu unterstreichen. Vgl. K. Barth, *Ethik II 1928/1929*, Gesamtausgabe, Bd. 10, hg. v. D. Braun, Zürich 1978, S. 176, wo Barth die Verwendung eines nicht präzise übersetzbaren Fremdworts entsprechend begründet.

44 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 423.

45 E. Lévinas, »What one asks of oneself, one asks of a saint. A Dialogue with Emmanuel Levinas 1980–81«, Interview von J.F. Goud, *Levinas Studies* 3 (2008), S. 1–33, 6.

46 Ebd., S. 8; vgl. E. Lévinas, »Gott und die Philosophie«, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg 1981, übers. v. R. Funk, S. 81–123, 94.

47 K. Barth, »Theologische und philosophische Ethik«, a.a.O., S. 561.

48 Ebd., S. 562. Vgl. auch ebd., S. 558.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

handeln würde.[49] Es ist denkbar, dass diese Änderung der Argumentation in erster Linie eine beschwichtigende Relativierung der Kritik am Jubilar war: Der Dissens mit dem Bruder wäre eine unvermeidliche Konsequenz der disziplinären Differenz. Jedenfalls steht damit wieder ein überwindlicher Streit um Worte in Frage, indem auch Lévinas selbst, wie wir eben gesehen haben, nicht vorbehaltlos auf einer Seite stand: Ist ein Alteritätsdenken in philosophischen Begriffen besser als Philosophie oder Theologie bezeichnet? Weiterhin betont Barth, dass das theologische Offenbarungsdenken über die gleiche Wirklichkeit spricht wie die Philosophie, und lässt die Möglichkeit einer Formulierung seines grundlegenden Vorbehalts gegenüber der philosophischen Tradition innerhalb des philosophischen Diskurses in der Sache offen. Lévinas' erste Entfaltung dieses Unternehmens in *Totalität und Unendlichkeit* erscheint ein Jahr darauf.[50]

Das geteilte Grundanliegen bedeutet natürlich nicht, dass Barths Theologie mit dem philosophischen Denken vom Anderen her in jeder Hinsicht übereingeht. Abweichungen ergeben sich nicht nur aus den oben angeführten, überbrückbaren Unterschieden theologischer und philosophischer Betrachtung und aus den Differenzen jüdischer und christlicher Lehre. Man kann auch annehmen, dass Lévinas' Annäherung von göttlicher und menschlicher Alterität Barth zu weit gegangen wäre und die Sorge provoziert hätte, dass auch hier die Alteritätserfahrung in einem Primat des Menschen und seiner Sozialität aus dem Blick gerät – obschon Barth die Verknüpfung der beiden Ebenen, wie wir gleich sehen werden, keineswegs fremd war. Zwischen Barth und Rosenzweig erfolgte eine gegenseitige Kenntnisnahme, doch konnten mehrfache Anregungen zu Austausch und Rezeption in beider Umfeld die wechselseitige Skepsis nicht ausräumen.[51] Zwischen Barth, Lévinas und Derrida bestehen vielfältige Differenzen, wie im Folgenden mit Blick auf das Recht erhellen wird. In diesem Prolegomenon war nur darzulegen, dass und inwiefern Barths Theologie kein vom Gegenstand der Philosophie isoliertes Thema abhandelt, sondern einen Beitrag zur disziplinenübergreifen Wirklichkeitsinterpretation leisten kann und will, welcher der philosophischen Besinnung auf Alterität nicht nur historisch und semantisch, sondern auch sachlich unmittelbar verbunden ist. Das Vorurteil, wonach analoge Argumente und selbst die Verwendung derselben religiösen Figuren wie beispielsweise der Rede vom Messias in Philosophie und Theologie ganz anders gemeint seien, versperrt nicht nur ein erhellendes Gespräch, sondern nimmt beiden Seiten ihre radikale Spitze: Die Theologie wird in

49 Ebd., S. 99.

50 E. Lévinas, *Totalité et infini. Essay sur l'extériorité*, Den Haag 1961 (dt. *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O.).

51 Vgl. E. Busch, »›... nur noch die Hand geben‹. Karl Barth und Franz Rosenzweig«, in: ders., *Barth – ein Porträt in Dialogen. Von Luther bis Benedikt XVI*, Zürich 2015, S. 151–169.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine Wunderwelt jenseits der konkreten Wirklichkeit geräumt; der Philosophie der Anspruch genommen, in der Geltendmachung uneinholbarer Fremdheit wirklich Fremdes zur Geltung zu bringen.

3.1.2 Zwischen Kant und Hegel: Recht als spannungsvoller Widerspruch

Die umrissene Dialektik von radikaler Transzendenz und existentieller Gegenwärtigkeit in Barths Theologie findet nicht zuletzt darin Ausdruck, dass sich Barth immer theoretisch wie praktisch intensiv mit den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit auseinandergesetzt und in seiner theologischen Existenz politisch Stellung bezogen hat.[52] Die Bibel sei stets zusammen mit der Zeitung zu lesen – keines ohne das andere –, lautete eine berühmte, oft wiederholte Mahnung Barths.[53] In seinen politischen Schriften und Vorträgen haben Begrifflichkeiten des Rechts wie bei Kant und Hegel eine auffällig prominente, nicht selten sogar titelgebende Bedeutung. Bereits ein Vortrag, den Barth 1911 als junger Dorfpfarrer im sozialdemokratischen Arbeiterverein Safenwil hielt, trug den Titel *Menschenrecht und Bürgerpflicht*.[54] Zwei seiner berühmtesten Schriften gegen den Nationalsozialismus – *Evangelium und Gesetz* und *Rechtfertigung und Recht* – rücken die Dimension des Rechtlichen ebenfalls schon im Titel in den Fokus der politischen Perspektive.[55] Auch seine nicht spezifisch politischen Schriften dokumentieren eine intensive Auseinandersetzung mit dem Thema des Rechts, die sich bis zu den letzten, posthum veröffentlichten Dogmatik-Vorlesungen fortsetzt.[56]

52 Zum Begriff der theologischen Existenz vgl. Barths Streitschrift »Theologische Existenz heute!«, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933*, Gesamtausgabe, Bd. 49, hg. v. M. Beintker u.a., Zürich 2013, S. 271–363.

53 K. Barth, »Interview von Georges Casalis (III)«, a.a.O., S. 338. Vgl. ferner ders., *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, a.a.O., S. 448 und 462; ders., »Barth an Thurneysen, 11.11.1918«, in: ders./E. Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. 1: 1913–1921, Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 3, hg. v. E. Thurneysen, Zürich 1973, S. 299–301, 300; ders., »Interview von Fr. Klopfenstein (30.4.1966)«, in: *Gespräche 1964–1968*, Gesamtausgabe, Bd. 28, hg. v. E. Busch, Zürich 1997, S. 242–247, 243.

54 K. Barth, »Menschenrecht und Bürgerpflicht«, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, Gesamtausgabe, Bd. 22, hg. v. H. Helms u.a., Zürich 1993, S. 361–379.

55 K. Barth, »Evangelium und Gesetz« und »Rechtfertigung und Recht«, in: ders., *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz*, Zürich 1998, S. 81–109 bzw. 5–45.

56 K. Barth, *Das christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961*, Gesamtausgabe, Bd. 7, hg. v. H.-A. Drewes und E. Jüngel, 3. Aufl., Zürich 1999.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Prominenz rechtlicher Semantik, die natürlich an die Bedeutung rechtlicher Figuren in der christlichen Terminologie anschließt, ist nicht nur ein Zug der äußerlichen Darstellung und Ausdruck thematischer Schwerpunktsetzung. Barths Optik entspricht auch darin derjenigen Kants und Hegels, dass sie Politik konsequent an die Idee des Rechts knüpft. Im Vortrag vor dem Sozialistischen Arbeiterverein orientiert sich Barth im Anschluss an Hermann Cohen tatsächlich auch deutlich am Deutschen Idealismus und vor allem Kant.[57] Es ist beeindruckend, wie der junge Pfarrer rechtsphilosophische Einsichten aus Geschichte und Gegenwart in die politische Reflexion mit einem breiten, nicht-akademischen Publikum integriert. Zunächst nimmt Barth dezidiert im Sinne der kantianischen Position zu der damaligen Kontroverse um Recht und Interesse Stellung: die beiden Begriffe seien klar zu unterscheiden. Als Differenzierungsmerkmal des Rechts führt Barth die die Menschen verbindende Allgemeinheit rechtlichen Sollens an. So vermittelt er der Zentrierung des Menschenrechtsbegriffs eine spezifische Pointe: Die Menschenrechtskategorie hebt nicht auf individuelles Belieben ab, sondern auf ein Anderen gleichermaßen angewiesenes allgemeines Handeln.

Recht und Menschenrecht sind demnach nicht von der Pflicht zu trennen, die Barth näherhin als Bürgerpflicht bestimmt: Nur im pflichtgemäßen Handeln »als Mit-Glied anderer Glieder« eines gemeinschaftlichen Handlungsorganismus kann sich Recht verwirklichen,[58] als bloßer individueller Anspruch pervertiert es in sein Gegenteil. Als Beispiel für eine solche Verkehrung zieht Barth zum einen seinerseits den Verfall der Französischen Revolution heran. Andererseits nennt er – auf der Linie der marxistischen Rechtskritik – den einseitigen Rekurs des kapitalistischen Unternehmertums auf die Gewährleistungen, welche die damalige Schweizerische Bundesverfassung unter dem Titel der Handels- und Gewerbefreiheit sanktionierte.[59] In einer erstaunlichen Antizipation von Hannah Arendts berühmter These, dass politische Zugehörigkeit das

57 Vgl. zum starken Rekurs auf Cohen Barths Bericht über den Vortrag im Brief vom 22.10.1911 an J. Löw, zit. von den Hg. in K. Barth, »Menschenrecht und Bürgerpflicht«, a.a.O., S. 362.

58 K. Barth, »Menschenrecht und Bürgerpflicht«, a.a.O., S. 371.

59 Vgl. *Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft* (1874), Art. 31. Die Garantie ist in der neuen Bundesverfassung von 1999 als Wirtschaftsfreiheit verankert worden, die als einziges Grundrecht ausdrücklich sowohl als Recht als auch als Grundsatz staatlichen Handelns festgeschrieben ist (Art. 27, Art. 94 BV). Die Gewährleistung ist eine Eigenheit der schweizerischen Verfassung und vermittelt dem freien Wirtschaften in der Tat seit jeher eine bedenklich privilegierte Stellung innerhalb des Verfassungssystems. Vgl. dazu J. Reich, *Grundsatz der Wirtschaftsfreiheit. Evolution und Dogmatik von Art. 94 Abs. 1 und 4 der Bundesverfassung*, Zürich/St. Gallen 2011.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

einzige Menschenrecht darstellt,[60] erklärt Barth: »*Ein anderes Menschenrecht habe ich nicht als die Bürgerpflicht, denn ich habe keine andre Freiheit zu handeln.*«[61] So begründe das Recht den Staat als politische Gemeinschaft. Politik und der Staat als politisches Gemeinwesen werden deshalb – weiterhin ganz auf der Linie Kants – als durch das Recht vermittelte moralische Forderung qualifiziert.

Hier unterstreicht Barth freilich sogleich den Ideencharakter des Staates: Der Staatsgedanke weist unendlich über jeden bestimmten Staat hinaus. Die rechtlich begründete Bürgerpflicht gelte nie einfach einem gegebenen Staat, sondern gebiete die fortwährende Überschreitung bestehender Ordnungen. Sie beziehe sich auf eine Allheit jenseits nationaler, sozialer und intellektueller Grenzen, selbst jenseits der Idee eines Weltstaates, der seinerseits das je geschichtlich Ausstehende nie einschließen könne. Im tätigen »Fortschritt oder sagen wir noch präziser [...] *Fortschreiten*« werden Menschenrecht, Bürgerpflicht und Staatsgedanke verwirklicht.[62]

In alldem wiederholt Barth mit neuen Worten, neuer Anschaulichkeit und Prägnanz Kants Exposition der rechtlichen Überschreitungslogik. Mit Hegel wird diese geschichtliche Dynamik deutlicher als gegenwärtige Wirklichkeit des Rechts in den konkreten Verhältnissen expliziert: Nicht in einem fixen Zustand, nicht im abgeschlossenen Fortschritt, sondern im Fortschreiten ist Recht wirklich. Barth erläutert diese Dynamik ebenso als dialektisch-pluralistischen Prozess – hier durch das Begriffspaar von Menschenrecht und Bürgerpflicht, die als einander implizierende, aber doch unterschiedene Momente gefasst werden. Auch Hegels Erweiterung von Kants Institutionenfokus auf die gesamtgesellschaftliche Aktualisierung des Rechts in »sittliche[r] *und* politische[r] Arbeit« vollzieht Barth mit.[63] Ausdrücklich weist Barth sein Publikum auf die politische Bedeutung des Privatlebens hin, sogleich aber auch auf die spezifische Relevanz der Teilnahme an politischen Institutionen. Hegels Kritik an Kants Pflichtprimat, dem Ausgang von der Beschränkung des Einzelwillens, wird insofern entsprochen, als das Pflichtmoment zwar als Implikation des Rechts beschrieben, aber erst in einem zweiten Schritt erwähnt wird, und die Seite des Rechtsanspruchs in der Dialektik gleichrangig bleibt. Gleichzeitig geht Barth aber in entscheidenden Punkten gegen Hegel zur Perspektive Kants zurück und bringt Hegels System auf diese Weise aus dem Gleichgewicht. Er affirmiert die kosmopolitische Finalität der Staatsidee, deren Unendlichkeit selbst in einem Weltstaat nicht aufginge. Er nimmt wieder Moral statt Sittlichkeit

60 H. Arendt, »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«, *Die Wandlung* 4 (1949), S. 754–770.

61 K. Barth, »Menschenrecht und Bürgerpflicht«, a.a.O., S. 371.

62 Ebd., S. 374.

63 Ebd. (Hervorhebung BV, im Original andere Hervorhebung).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

zum Leitbegriff, postuliert eine moralische Begründung der Politik, die in keinem sittlichen Horizont aufgeht. Er stellt die Unhintergehbarkeit des Pflichtbegriffs und des Beschränkungsmoments für die Beschreibung menschlicher Freiheit heraus und verleiht diesem Aspekt trotz der gleichrangigen Spannung von Recht und Pflicht insofern Priorität, als er diese Spannung als uneinholbare moralische Aufgabe expliziert. Schließlich betont er den praktischen Charakter des geschichtlichen Prozesses: »in diesem *Fortschreiten* betätigen wir den *Staatsgedanken*, betätigen wir unsre *Bürgerpflicht* und eben damit unser *Menschenrecht*.«[64] Auch die eigene Reflexion integriert sich als politischer Vortrag wie viele kleine Schriften Kants in diese Praxis.

Mit dieser Konstellation zwischen Kant und Hegel versammelt Barth nicht einfach Motive der beiden Denker, sondern rückt die kritische Praxis der Entsetzung mit neuer Schärfe in den Fokus der Rechtsbetrachtung. Im Zusammenhang von politisch-sittlicher Vergemeinschaftung und moralischem Überschuss wird der Spannungscharakter akzentuiert und als Kern der Rechtserfahrung herausgehoben. Rechtsverwirklichung darf weder mit einer politischen Ordnung noch mit deren Geschichte identifiziert werden, sondern vollzieht sich in einer Beziehung kritischer Distanz, die je und je individuell und kollektiv praktisch auszutragen ist. Diese Disposition lässt sich nicht als eine einheitliche Dynamik fassen, sondern vollzieht sich wesentlich plural. Barth fasst sie in dem Vortrag als die »Spannung zwischen Menschenrecht und Bürgerpflicht«.[65] Die zwei Momente implizieren einander, lassen sich aber nicht abschließend vermitteln. Gegenüber Kant akzentuiert Barth die innere Bezogenheit von gegebener Rechtsordnung und transzendenter Rechtsidee: Die Rechtsidee bildet nicht nur das Regulativ einer Veränderung der öffentlichen Ordnung, sondern schreibt unserer aktuell-konkreten Rechtspflicht inmitten der gesellschaftlichen Verhältnisse eine Spannung ein, welche diese in jedem Moment von der herrschenden Ordnung distanziert. Gegenüber Hegel verschärft Barth die unüberwindliche Differenz: Auf keinem Standpunkt kann die rechtliche Spannung in einen einheitlichen Prozess integriert werden. Der Aufgabe des Rechts eignet eine uneinholbare Widersprüchlichkeit, die nur als solche in vielfältiger Praxis ihren kritischen Sinn entfalten kann, als stetes »Fortschreiten vom einen zum andern« in kollektiver und individueller Verantwortung.[66]

Barths politischer Volksvortrag zeichnet in unscheinbaren Worten bereits wichtige Grundlinien der Argumentationsstruktur vor, welche das jüdisch-christliche Differenzdenken der diagnostizierten Verstrickung des Deutschen Idealismus in einer Identitätslogik entgegenhält. Freilich

64 Ebd.
65 Ebd.
66 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

handelt es sich erst um Ansätze und Tendenzen, die nur im Lichte des späteren Werks deutlich hervortreten. In diesem Lichte ist es aber aufschlussreich, die Anfänge von Barths Differenzdenken und die darin unternommenen Übergänge von der Rechtsphilosophie des Deutschen Idealismus nachzuvollziehen. Gegen den Anspruch systematischer Vermittlung wird die spannungsvolle Erfahrung eines unvermittelbaren Widerspruchs, einer konstitutiven Differenz oder eben Alterität zur Geltung gebracht, die sich nicht in eine höhere Einheit integrieren lässt. Obgleich die Produktivität dieses Widerspruchs Hegels Denken im Kern antreibt und obwohl die Implikation der Einheit des Verhältnisses im Verhältnis der Differenz logisch unbestechlich ist, verfehlt Hegels System die Tragweite der Differenzerfahrung. Seine Dialektik ist folgerichtig, scheitert aber gerade daran, dass sie sich der Konsequenz des Gedankens zu sehr hingibt und die Paradoxien menschlicher Wirklichkeit darin verdrängt – sowohl das leidvoll Aporetische als auch das unverfügbar Verheißungsvolle.

Die Schlüssigkeit der Vermittlung ist durch die Evidenz unüberbrückbarer Differenzen und Widersprüche zu korrigieren. Dieses Anliegen eint zahlreiche Varianten des Differenzmotivs im 20. Jahrhundert. Neben Rosenzweigs Totalitätskritik, Barths dialektischer Theologie, Lévinas' Alteritätstheorie und Derridas Denken der *différance* ist etwa an Adornos negative Dialektik[67] und Merleau-Pontys »Dialektik ohne Synthese«[68] zu denken. All diese Ansätze kennzeichnet ein Modus der Paradoxie, da sie die Grenzen des stringenten, aber sich selbst überlassenen Gedankengangs an den Widersprüchen der Wirklichkeit aufzuweisen suchen. Ihre Richtschnur ist, in Rosenzweigs Begriffen, der »gesunde Menschenverstand«,[69] die in den verschiedenen Ansätzen auf unterschiedliche Weise in Anschlag gebrachte Evidenz konkreter »Erfahrung«.[70] Barths Vortrag bringt diese paradoxe Widersprüchlichkeit durch die Spannung von Menschenrecht und Bürgerpflicht noch milde, aber bestimmt ins Spiel: Recht verwirklicht sich nur in einem gemeinschaftlich-geschichtlichen normativen Horizont und geht doch nie darin auf. Dieser Widerspruch hebt sich nicht auf im geschichtlichen Prozess, sondern ist von uns allen immer neu praktisch zu beantworten, im Gang »vom einen zum andern«[71] – eine klassische Formel schlechter Unendlichkeit in Hegels Optik.

67 Th.W. Adorno, »Negative Dialektik«, a.a.O.

68 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übers. v. R. Giuliani und B. Waldenfels, 3. Aufl., München 2004, S. 129.

69 F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Frankfurt a.M. 1992.

70 F. Rosenzweig, »Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ›Stern der Erlösung‹«, in: ders., *Zweistromland*, a.a.O., S. 139–161, passim.

71 Siehe oben Fn. 66.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Entscheidend ist nun für die jüdisch-christliche Reaffirmation des Widerspruchs, dass seine ausgesprochene Unauflöslichkeit keine tragische Aporie bedeutet, sondern sich im Eingedenken der Aporie ein Versprechen wirklicher Versöhnung bezeugt. Die negative Einsicht in die Unzulänglichkeit der Vermittlung ist getragen von der Offenbarung des Anderen, nicht in unsere individuellen und kollektiven Horizonte Integrierten, in seiner Uneinholbarkeit. Diese Evidenz drängt zur fortlaufenden, nie abzuschließenden, in ihrem Ziel immer ungewissen und unverfügbaren Überschreitung. Dieses Drängen, der ethische Appell zum tätigen Festhalten der Beschränktheit jeder Vermittlung, birgt das immer ungewisse Versprechen, dass sich im Wachhalten der Aporie die Beziehung zum Anderen realisiert. Diese Hoffnung motiviert das Offenhalten der Widersprüche, das »nicht passive[...] Aushalten der Aporie«,[72] die Kultivierung des »Nicht-Können[s]«,[73] und bewahrt vor der Verzweiflung schlechter Unendlichkeit. Das Gelingen dieser Konstellation bleibt aber schlechthin unverfügbar, lässt sich durch keine Ordnung und keinen Geschichtslauf absehen. Jeder Versuch, sie zu kontrollieren, verrät sie. Ihr Versprechen liegt in der Evidenz des entgegenkommenden Erfahrungsgehalts, der den falschen Vermittlungen widersteht, das Fortschreiten vom einen zum andern motiviert und in diesem Fortschreiten eine immer ungesicherte, dem Handeln entzogene, nicht geschichtlich lineare, aber doch bestimmte Spur der Versöhnung offenbart. Die Paradoxie dieser Aussicht einer Vermittlung in der Anerkennung ihrer Unvollziehbarkeit wird von verschiedenen Autoren mit der biblischen Figur unmöglicher, eben dem menschlichen Vermögen unverfügbarer und unbegreiflicher, aber doch unabweisbar sich aufdrängender Möglichkeit gefasst.[74] Hier wird auch

72 J. Derrida, *Aporien. Sterben – auf die »Grenzen der Wahrheit« gefasst sein*, übers. v. F. Wetzel, München 1998, S. 35.

73 K. Barth, »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie«, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, Gesamtausgabe, Bd. 19, hg. v. H. Finze-Michaelsen, Zürich 1990, S. 144–175, S. 151: »*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides* [sic], unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben*.«

74 K. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, a.a.O., S. 55 u.ö.; Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S. 283; J. Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, übers. v. S. Lüdemann, Berlin 2003; vgl. in rechtsphilosophischer Hinsicht ferner v.a. ders., *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, übers. v. A. García Düttmann, Frankfurt a.M. 1991, S. 33 (Gerechtigkeit als »Erfahrung des Unmöglichen«). Zum biblischen Hintergrund vgl. v.a. das Herrenwort: »Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich.« (Lk 18,27; Parallelstellen: Mt 19,26, Mk 10,27). Dass Gott nichts unmöglich ist, ist aber bereits ein wichtiges Motiv im Alten Testament (siehe nur Gen 18,14).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Triftigkeit weiterer theologischer Motive und Konnotationen in Anschlag gebracht, nicht nur bei Barth, sondern ebenso im philosophischen Differenzdenken: mit den Begriffen des Messias oder Christus, der Offenbarung, der Versöhnung, des Anderen. »Nur in *Gott* ist die Synthesis zu finden, – aber in Gott *ist* sie zu finden«, formuliert Barth in seinem klassischen, vor der Deutschen religiös-sozialen Vereinigung in Tambach gehaltenen Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft*.[75]

Recht erkennt Barth bereits in einer frühen Intuition als ein Medium dieser verheißungsvoll-aporetischen Spannung in den politischen Verhältnissen. Recht konfrontiert uns mit einer Ordnung, die nie mit sich selbst identisch ist und uns so fortwährend zur verantwortungsvollen Überschreitung auf das uneinholbare Allgemeine hin anhält. Darin sprengt Recht eine Perspektive geschichtlicher Emanzipation auf, die in keine übergreifende Entwicklung zu integrieren ist. Die eröffnete Aussicht ist ungewiss, birgt aber gerade darin ihr befreiendes Versprechen. All dies ist in Barths Ausführungen beim Safenwiler Arbeiterverein nur unscheinbar angelegt. Der Vortrag argumentiert eigenständig, ideenreich und lebensnah, bewegt sich aber vordergründig auf vertrauten kantianischen Bahnen. Trotzdem zeichnet sich schon hier die Wendung ab, die sich Barth und weiteren kritischen Zeitgenoss:innen in den Erfahrungen und Erkenntnissen der folgenden Jahre aufschließt und gegen die Identitätslogik des Deutschen Idealismus entfaltet wird.

3.1.3 Die Alteritätslogik des Rechts

In starkem Anschluss an Kant, mit Hegel dialektisch gewendet, aber den Widerspruch zuspitzend stellt Barth bereits in seiner ersten Reflexion zum Thema des Rechts die Entsetzungsdynamik ins Zentrum und trifft in der Theoriegrundlage charakteristische Weichenstellungen des jüdisch-christlichen Differenzdenkens, die er in seinem Werk mit großer Konsequenz durchhalten wird. Besonders bemerkenswert ist dies insofern, als der Vortrag mehrere Jahre vor der zweiten Auflage des Römerbrief-Kommentars gehalten wird, die als Gründungsschrift der dialektischen Theologie gilt. Selbst die erste Auflage des Kommentars ist noch in einiger Ferne. Das Referat spricht allerdings noch nicht von der Dimension eines Anderen, der besser Rechnung zu tragen wäre und die in der Forderung des Rechts in irgendeiner Weise zum Ausdruck käme. Zu einem leitenden Motiv wird die Alteritätssemantik bei Barth erst auf dem Weg zur Zweitauflage des *Römerbriefs* unter dem Eindruck von Rudolf Ottos Schrift über

75 K. Barth, »Der Christ in der Gesellschaft«, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, Gesamtausgabe, Bd. 48, hg. v. H.-A. Drewes, Zürich 2012, S. 546–598, 595.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Heilige.[76] In Ottos Beschreibung des Heiligen als des Ganz Anderen erkennt Barth die Antizipation der Grenzen eines psychologischen Subjektivismus, an die er anknüpfen kann, um ihr eine konsequent offenbarungstheologische Wendung zu geben[77]: Das wirkliche, ganz Andere lässt sich nicht im Horizont des eigenen Bewusstseins konstruieren, antizipieren, herleiten oder auch nur fassen; es offenbart sich. Und umgekehrt: Das Offenbarungsereignis ist charakterisiert durch seine unverfügbare Alterität.

Barth rekurriert also auf den Begriff des Anderen zunächst, um die Beziehung von Gott und Mensch zu erläutern und den existentiellen Sinn der Gottesrede zu beschreiben. Davon ausgehend wendet sich Barth aber auch der Alteritätserfahrung im zwischenmenschlichen Verhältnis zu. In seiner um 1930 mehrfach gehaltenen Ethik-Vorlesung kommt der Begegnung des Mitmenschen eine zentrale Rolle zu.[78] Die Konfrontation mit dem Anspruch des anderen Menschen wird hier als Ereignis geschildert, in dem Gottes Gebot, die Offenbarung in ihrer ethischen Valenz, dem Subjekt begegnet, dessen eigenen Standpunkt unterbricht und ihm einen höheren Gesichtspunkt auftut. Die dem Bewusstsein des Subjekts nicht nachträgliche, sondern immer schon gegenwärtige, aber seinem Verfügen entzogene Erfahrung der Alterität enthüllt die Beschränktheit der subjektiven Perspektive und offenbart einen Anstoß und Gehalt der Verantwortung – der Begriff hält den Antwortcharakter bereits fest[79] –, der jede aus mir, meiner Natur und meinen Ideen abzuleitende Vorgabe transzendiert. Die von Kant geschilderte Unendlichkeit der moralischen Idee, die das Natürliche geschichtlich überbietende Sittlichkeit des Geistes in Hegels Berichten hat Barth zufolge also ihren Erscheinungsort in der Erfahrung des Anderen. In der Alteritätserfahrung hat die ethische Verfasstheit menschlicher Existenz stets höchst konkrete, existentielle Gestalt. In diesem Punkt bestätigt und radikalisiert Barths Ethik der Alterität anerkennungstheoretische Konkretisierungen des Moralbewusstseins: Der ethische Gesichtspunkt hat immer die bestimmte Gestalt eines sozialen und geschichtlichen Kontexts. Barth führt hier den biblischen Begriff des Nächsten an: In der konkreten Forderung zur Verantwortung ist dieser Andere mein Nächster. Eine gewichtige Wendung gegenüber der Anerkennungsdynamik liegt allerdings in der Fokussierung der Asymmetrie der Alteritätserfahrung. Der Nächste enthüllt mir den ethischen Gesichtspunkt gerade durch die nicht anzueignende Fremdheit, in der er mir begegnet. Nahe und konkret, ist die mir eröffnete Forderung zugleich uneinholbar entzogen und unverfügbar. Darin erfahre ich ihren spezifischen Sinn und ihre spezifische Autorität. Die Wahrnehmung

76 R. Otto, *Das Heilige*, a.a.O.

77 Vgl. zu Barths Leseeindrücken seinen Brief an Thurneysen vom 3.6.1919, in: K. Barth/E. Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. 1, a.a.O., S. 329–323, 330.

78 K. Barth, *Ethik II*, a.a.O., S. 167ff.

79 Vgl. ebd., S. 167.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

meiner Verantwortung bedarf zuallererst der Anerkennung dieser theoretischen und praktischen Uneinholbarkeit. Nie kann sich ethisches Handeln mit einem abschließenden Verständnis des Anderen, gar einer fixen Summe von Regeln begnügen. Die Alteritätserfahrung vergegenwärtigt mir im Gegenteil die Beschränktheit jedes solchen Begriffs und das Gebot, meine Begriffe im Lichte der konkreten Begegnung zu überschreiten. Und sie bildet einen Anstoß des Ethischen, der sich nicht weiter begründen und deduzieren lässt, sondern meinen Erwägungen uneinholbar vorausliegend seine Evidenz in sich selbst hat, sich offenbart.

Eine der zentralen Vollzugsgestalten, in der mir dieser grundlegende Anspruch des Anderen begegnet, ist nun Barth zufolge das Recht. Das Manuskript der Ethik-Vorlesung bietet Barths umfassendste und systematischste Auseinandersetzung mit dem Rechtsbegriff.[80] Die Ausführungen beginnen mit der Feststellung, dass sich die wirkliche Bedeutung des Rechts nicht, wie mit Hobbes so oft unterstellt wird, im Rechthaben, dem Einfordern eines eigenen Rechts, auftut. Der Anfang des Rechtsproblems ist, wie Barth ganz auf der Spur Hegels formuliert, »die *Kollision* meiner eigenen Lebensbetätigung mit der Gesellschaftsordnung«.[81] Im Unterschied zu Hegels Beschreibung der Rechtskollision rückt Barth aber auch hier sogleich den asymmetrischen Erfahrungsgehalt der Kollision ins Zentrum, der durch die Schilderung in der ersten Person mit besonderer Schärfe hervortritt: Die Bedeutung des Rechts eröffnet sich mir im Anspruch des Anderen, den dieser gestützt auf die öffentliche Rechtsordnung geltend macht. Die Rechtserfahrung hat also zunächst passiven Charakter: »Das Recht ist nicht in uns selber, sondern es *widerfährt* uns«.[82] Die Vergegenwärtigung eines Anspruchs jenseits der Antizipation des Subjekts, der die Beschränktheit des subjektiven Bewusstseins offenbart und kritisch darüber hinausweist, ist der emanzipatorische Sinn des Rechts.

Barths Erläuterung des Rechts stellt also sogleich die Alteritätslogik ins Zentrum. Der Hinweis auf die Erfahrung des Anderen im Kern des Rechts bringt mehrere Aspekte in den Blick. Zunächst wird eben die semantische Beobachtung in Anschlag gebracht, dass Recht einen Standpunkt verpflichtender Allgemeinheit und Gerechtigkeit unterstellt, der das Belieben des Subjekts überschreitet und ihm gegenübertritt. Diese autoritative Unterbrechung und Sprengung der Selbstbehauptung rückt Barth ins Zentrum seiner Ausführungen. Selbst eine Überschreitung der Willkür der Gemeinschaft wird durch die Rede von Recht beansprucht. Eben in diesem Sinne geht der Rechtsbegriff auch nie im Begriff des Interesses auf. Freilich unterstreicht Barth auch, dass Recht umfassend vom

80 Ebd., S. 212ff.
81 Ebd., S. 214.
82 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Interesse durchzogen ist. Gleichzeitig weist es seinem spezifischen Sinn nach aber immer darüber hinaus.[83] Impliziert ist in der Überschreitung gemeinschaftlicher Willkür auch, dass Recht nicht ein schlichtes Derivat der Politik ist. Die Promulgation von Erlassen als Recht behauptet eine normative Verbindlichkeit, welche den Befehl der Erlassenden transzendiert. Untrennbar verknüpft mit dieser semantischen Dimension bringt Barths phänomenologische Schilderung des Widerfahrnischarakters des Rechts aber auch den Aspekt der Form in den Blick. Die Form des Rechts vergegenwärtigt uns die Alterität des Rechtsanspruchs. Barth betont hier die Konfrontation mit Rechtsansprüchen Anderer. Aber auch in der äußeren Positivität der Rechtsordnung und ihrer Anwendung durch unabhängige Organe begegnet uns Recht als eine dem unmittelbaren Handeln enthobene, begrenzende Instanz. Gerade in seiner irritierenden Starrheit tritt das Gesetz dem Handeln der Subjekte als ein Fremdes gegenüber, das ihnen eine spezifische Rechtfertigung abverlangt und mit dem sie ihre eigenen Absichten zu vermitteln haben. Ein weiteres Charakteristikum des Rechts, das Barths Vorlesung nicht unmittelbar thematisiert, aber im Hinweis auf die strukturierende Bedeutung des Anderen und Nächsten anklingt, liegt in dem, was man nach einer klassischen Formel als die kontramajoritäre Disposition des Rechts bezeichnen kann.[84] In der Präsentation als höhere, der Disposition der Gesellschaft entzogene Instanz verspricht Recht auch und zumal, die Ansprüche des vom Blick der Gemeinschaft Ausgeschlossenen, Übersehenen und Verdrängten zu behaupten. Auch insofern bringt Recht die Erinnerung an das Andere und die Anderen zum Tragen.

Damit sind nicht ausgewählte Rechtsinhalte benannt, sondern es wird eine allgemeine Logik der Bedeutung, Form und Praxis des Rechts beschrieben. Sie konkretisiert sich in spezifischen Rechtsgehalten, geht aber nicht darin auf. Auf einen solchen tieferen Sinn, eine innere Tendenz der Struktur des Rechts als solcher, zielt Barths Explikation des Rechts aus der Begegnung mit dem Nächsten. Er entwickelt keinen Katalog von Rechten des Anderen, etwa im Sinne eines Naturrechts.[85] Die

83 Vgl. ebd., S. 218f.

84 Alexander Bickel hat mit Blick auf die amerikanische Verfassungsgerichtsbarkeit die »counter-majoritarian difficulty« problematisiert (A. Bickel, *The Least Dangerous Branch. The Supreme Court at the Bar of Politics*, 2. Aufl., New Haven 1986, S. 16ff.). Daran anschließend wird oft von der kontramajoritären Funktion von Rechten gesprochen, insbesondere im Blick auf internationale Menschenrechte. Eine Zentralreferenz für eine Affirmation der kontramajoritären Logik von Rechten ist Ronald Dworkins Rechtstheorie. Vgl. insbes. R. Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, übers. v. U. Wolf, Frankfurt a.M. 1984.

85 Vgl. die Naturrechtskritik in K. Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, in: *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und*

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Alteritätslogik exponiert im Gegenteil die Relativität und Vorläufigkeit jedes fixen Rechtekatalogs. Barth geht es darum, Recht als einen Erfahrungsraum zu rekonstruieren, in dem die befreiende Erfahrung des Anderen wachgehalten wird, der dem Menschen die Begrenztheit seiner Subjektivität offenbart und ihm zugleich die Transzendierung derselben in Anerkennung des ihm unverfügbaren Anderen verheißt. Als Form der Differenz, des Abstands vom Subjekt, die den Schein souveräner Eigengesetzlichkeit fortlaufend bricht, kultiviert Recht diese kritische Vergegenwärtigung des Anderen. In seiner Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Totalitarismus wird Barth mit Nachdruck auf diesen Punkt zurückkommen. Der Aufsatz *Rechtfertigung und Recht* (1938), einer der wichtigsten Beiträge Barths in diesem Zusammenhang, legt dar, dass der Rechtsstaat seine emanzipatorische Bedeutung in der dialektischen Form einer »relativen *Selbständigkeit*« realisiere.[86] Mit Blick auf das Pilatus-Urteil, in dem der Statthalter den für unschuldig befundenen Jesus dem Tribunal der Volksstimmung aushändigt, kommentiert Barth: »Der *dämonisierte* Staat ist offenbar gerade in diesem Gegenüber nicht etwa der Staat, der zu viel, sondern der zu *wenig* Staat ist [...]«.[87] Dämonische Staatsüberhöhung droht gerade dort, wo der in der Form des Rechts kultivierte Abstand des Staats zu den Subjekten eingeebnet wird.

Die dialektische Figur »relativer Selbständigkeit« zeigt freilich bereits an, dass die beschriebene Emanzipationslogik von zwei Seiten gefährdet ist. Angesichts des Totalitarismus ist es Barth primär darum zu tun, auf die Gefahr des Verlusts der Differenz hinzuweisen. Auf der anderen Seite liegt aber in der Differenz des Rechts auch eine spezifische Gefahr. Der Alteritätscharakter des Rechts kann seinerseits gesellschaftliche Standpunkte in einen falschen Schein der Unbedingtheit hüllen. Der Anspruch der Unterbrechung und Begrenzung politischer Disposition enthebt dann rechtliche Erwägungen der Kritik und lässt die herrschende rechtliche Ordnung als eine dem gesellschaftlichen Diskurs entzogene Instanz erscheinen. Relative, bedingte Selbständigkeit wird strikte Selbständigkeit. Diese Tendenz immunisierender Verklärung lässt sich exemplarisch in vielen Naturrechtslehren beobachten, denen es darum geht, bestimmte ewige, der politischen Diskussion vorausliegende und unzugängliche Rechtsinhalte zu identifizieren. Aber die schlechte

Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, a.a.O., S. 47–80, 58ff. Vgl. zur Stellung der massgeblich von Barth bestimmten vorherrschenden evangelischen Rechtslehre nach dem Zweiten Weltkrieg zwischen Positivismus und Naturrecht auch H. Simon, *Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung des Problems materialer Rechtsgrundsätze*, Diss. Bonn 1952, S. 170ff.

86 K. Barth, »Rechtfertigung und Recht«, a.a.O., S. 19.

87 Ebd., S. 15.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Verselbständigung des Rechts und der das Recht verwaltenden Institutionen im Verweis auf ihren unpolitischen Charakter ist ein Phänomen, das weit über naturrechtliche Diskurse hinausreicht. Die Kritik dieser Entfremdungstendenz des Rechts bildet natürlich einen klassischen Topos der christlichen Theologie: Die Problematisierung blinder Befolgung des Gesetzesbuchstabens und der Selbstrechtfertigung durch das Gesetz. Die Prominenz dieses Themas ist gewiss ein Grund, weshalb Barth zunächst den emanzipatorischen Sinn rechtlicher Selbständigkeit betont. Dieser droht in der christlichen Kritik ausgeblendet zu werden. Gleichzeitig unterstreicht Barth aber auch umgehend die Gefahr der Überhöhung des Rechts.

An diesem Problem wird die Erscheinungsweise und die Tragweite der rechtlichen Alteritätslogik erst richtig deutlich. Jede öffentliche Rechtsordnung ist eine zutiefst fragwürdige, von vielerlei Zumutungen und Ungerechtigkeiten durchzogene Richtschnur. Der Andere ist weder in seiner Rechtsbehauptung noch in irgendeiner anderen Hinsicht nur und immer von hehren Motiven geleitet. Das konsequente Ernstnehmen des »Menschlich-Allzumenschliche[n] des Rechtes« bildet für Barth einen zentralen Aspekt der christlichen Rechtslehre.[88] Der mir entgegentretende Rechtsanspruch konfrontiert mich stets mit einer dubiosen, auch im besten Fall nur sehr eingeschränkt gerechten Forderung. In diesem Sinne strikten Ausfließens aus den dürftigen, ausgreifend ungerechten Kräften der menschlichen Natur ist Recht »auf der ganzen Linie Naturrecht, es ist immer auch auf der ganzen Linie Klassenrecht.«[89] Gerade diese strikte Fragwürdigkeit enthüllt aber die volle Sprengkraft der Konstellation: Die Alteritätserfahrung macht nicht nur die Endlichkeit des eigenen Bewusstseins, sondern die konstitutive Beschränktheit jedes menschlichen Standpunkts evident – auch der Maßgaben des Anderen und der öffentlichen Rechtsordnung. In der Erschütterung souveräner Eigenmacht weist Recht auch über sich selbst hinaus und widerstrebt seiner Verabsolutierung. Dies kann freilich keine Rückkehr zum eigenen Standpunkt begründen, sondern bekräftigt nur die Bedeutung der im Recht kultivierten Abstandnahme. Weder in einer bestimmten Rechtsordnung noch in einem Jenseits oder Diesseits des Rechts ist ein absoluter Standpunkt aufzufinden. Das Widerfahrnis des Rechts durchkreuzt diese verzweifelte Suche nach einem Letzten. Es öffnet durch die stete Vergegenwärtigung unhintergehbarer Vorläufigkeit den kritischen Blick für das darin ausgeschlossene Andere. So bricht mitten in der Fragwürdigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse ein Standpunkt der Transzendenz, der Überschreitung souveräner Handlungsordnungen, auf. Im allzunatürlichen

88 K. Barth, *Ethik II*, a.a.O., S. 222.

89 K. Barth, »Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg (15.7.1963)«, in: *Gespräche 1963*, a.a.O., S. 42–109, 106.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Rechtstreiben »hineingemischt und mitredend« vollzieht sich »ein Gegenspiel, wo dann das Recht nicht reines Naturrecht«, nicht nur das Recht der herrschenden Klasse ist.[90]

Recht birgt diese Verheißung, einen Sinn für das Andere zu wecken, »die Augen wieder [zu] öffnen für den Nächsten, den ich in der Hybris meines Lebensdranges immer wieder übersehe, den ich so gerne los wäre.«[91] Diese Öffnung für den Nächsten realisiert sich nicht in der blinden Exekution der von Anderen vorgebrachten Rechtstitel, sondern eben in einer bestimmten Haltung, einer Reflexion vom Anderen her, einer Aufmerksamkeit für Ansprüche, die eine vorausgesetzte Rechtslage – unter Umständen auch der unmittelbare Rechtsanspruch Anderer – ausschließt und in der Sehnsucht unfehlbarer Souveränität verdrängt. Die Praxis des Rechts ist durchgängig an diesem tieferen Rechtssinn zu orientieren. Vorschriften sind von den Rechtsunterworfenen stets im Lichte des ihrer Rechtsförmigkeit eingeschriebenen Appells für das Ausgeschlossene zu interpretieren, im äußersten Fall gar zu missachten. »Eben weil das Recht einen Sinn hat, der nicht in ihm selber liegt, sondern auf den es über sich selbst hinaus bloß hinweist, eben darum ist alle Rechts-*ausübung* sinngemäß *Deutung*, Interpretation des Rechts«.[92] Hier greift Barth die paulinische Differenzierung von Buchstabe und Geist auf.[93] Auch der eigene Rechtsanspruch ist unter dem Eindruck der Erschütterung der Selbstbehauptung zu verstehen und geltend zu machen: Ansprüche sind vom berechtigten Subjekt nicht allein zum Zweck der geschützten Interessen oder gar um ihrer selbst willen auszuüben, sondern haben ihrerseits für den Andern als Unterbrechung der Selbstbehauptung zu fungieren. Die Alteritätslogik des Rechts bedeutet also keine Verwerfung der eigenen Rechtsbehauptung, sondern vermittelt auch dieser einen anderen Sinn, der in die Ausübung eigener Ansprüche aufzunehmen ist. Das Widerfahrnis des Rechts fordert so »passive *und* aktive Anerkennung«, Annahme und Geltendmachung.[94]

Die Stiftung dieses Sinns für das Andere, auf den Recht über sich hinaus hinweist, bezeichnet Barth mit Stammlers berühmtem, später insbesondere auch in der Radbruch'schen Formel wirkmächtig aufgegriffenem

90 Ebd. (Ergänzung des Hg. in Eckklammern hier nicht übernommen.)
91 K. Barth, *Ethik II*, a.a.O., S. 224.
92 Ebd., S. 234. Scharf bezeichnet Barth hier den schöpferisch-konstitutiven Charakter rechtlicher Performanz, der in der jüngeren Rechtstheorie einige Beachtung gefunden hat. Auf diesen Aspekt wird bei Derrida zurückzukommen sein, der ihm nähere Aufmerksamkeit gewidmet hat und damit entscheidende Grundlagen der neueren Diskussion formuliert hat.
93 Vgl. ebd., S. 234ff.; siehe für das Motiv bei Paulus insbes. 2. Kor 3,6.
94 Ebd., S. 189 (Hervorhebung BV). Vgl. mit Bezug auf den Status der Grundrechte auch K. Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, a.a.O., S. 67f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ausdruck als »das *richtige* Recht«[95], und noch provokativer als »*Kirchen*recht, d.h. die Hausordnung der Gemeinde Christi«.[96] Sofern Recht diesen Sinn stiftet, ist es eben Zeugnis, Erinnerung, Kultivierung des Einbruchs eines Gesichtspunkts, der den Standpunkt der Eigengesetzlichkeit sprengt und transzendiert. Es ist »Ausdruck des Gebotes Gottes«.[97] Barths Beschreibung der rechtlichen Alteritätslogik hat hier also zugleich eine soziologische und theologische Dimension: Die Öffnung für den Nächsten ist die Offenbarung von Gottes Gebot. Wie bereits bemerkt wurde, kennzeichnet diese Verknüpfung von soziologischer und theologischer Ebene, die sich nicht zuletzt in messianischen beziehungsweise christologischen Figuren artikuliert, auch das philosophische Alteritätsdenken. Sie kann geradezu als die Zentralbeobachtung dieser Theorietradition begriffen werden. An dieser Stelle wird die Pointe deutlich: Die Erfahrung des anderen Menschen erschöpft sich nicht in der Wahrnehmung seiner differenten Individualität und der Erkenntnis sozialer Pluralität, sondern sprengt in spezifischer Weise den Horizont des Sozialen. Sie offenbart durch ihre Alterität einen moralisch konnotierten Gesichtspunkt der Unendlichkeit, des Absoluten und Unbedingten, der von keinem Begriff des Anderen eingeholt wird. Diese Erfahrung des Absoluten bildet indes nicht ein zauberhaftes Ereignis neben der alltäglichen Welterfahrung, sondern liegt konkret im Kern der Letzteren. Die Lebenswelt, das Soziale und das Theologische lassen sich nicht unabhängig voneinander beschreiben. Darauf hebt die Rede vom Anderen ab. Sie bringt bewusst das die Semantik des Rechts auszeichnende Schillern zwischen dem Verweis auf die Erfahrungswelt, den anderen Menschen und das Ganz Andere Gottes zum Tragen. In diesem Schillern erinnert die Alteritätsfigur auch über *den* Anderen hinaus an all *das* Andere, was nicht zuletzt der Fokus auf den Menschen ausschließt: Das Tier, die Natur, die Vielfalt der Welt, theologisch: der Schöpfung, in ihrer dem Menschen unverfügbaren und von ihm zu bewahrenden Dignität.[98]

Mit der Bezeichnung des Rechtssinns als Gottes Gebot und Kirchenrecht ist auch angezeigt, dass sich das richtige Recht nicht durch unsere

95 Ebd., S. 224. Vgl. zum Hintergrund des Begriffs R. Stammler, *Die Lehre vom richtigen Rechte*, Nachdruck der neubearbeiteten Aufl. von 1926, Darmstadt 1964. Radbruchs Formel hat den Ausdruck bekanntlich negativ, in der Rede von einem »unrichtigen Recht«, aufgenommen (G. Radbruch, »Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht«, a.a.O., S. 107).

96 K. Barth, *Ethik II*, a.a.O., S. 225.

97 Ebd., S. 190.

98 Diese Dimension der nicht-menschlichen Kreatur steht bei Barth nicht im Vordergrund, ist aber deutlicher im Blick als in den Anfängen der philosophischen Alteritätsdiskussion. Immer wieder vermerkt Barth die Verantwortung und Verheißung für die ganze Kreatur (vgl. im vorliegenden Zusammenhang insbesondere K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. III/4,

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

eigene Rechtspraxis garantieren lässt. Die Wahrnehmung des Anderen, in unseren Ordnungen und Standpunkten Ausgeschlossenen lässt sich ihrem Wesen nach nicht unmittelbar stipulieren. Sie lässt sich auch nicht mittelbar durch die Bereitstellung der erforderlichen Reflexionsbedingungen gewährleisten. Jede vermeintliche Garantie verdeckt gerade die Alteritätserfahrung, indem sie sich auf ihre eigenen Maßgaben zurückzieht, diese Maßgaben verabsolutiert. Dem Sinn für den Nächsten, für die Nächste und das Nächste jenseits meines eigenen Bewusstseinshorizonts eignet mithin eine letzte Unverfügbarkeit. Barth unterstreicht dies mit dem Satz, »daß *Gott allein Recht schaffen* kann.«[99] Die Hoffnung und das Vertrauen, dass sich dieser Sinn in unserer Rechtswirklichkeit tatsächlich auftut, die Verheißung des Rechts liegt in der Evidenz, in der sich mir der Anspruch des Anderen in der Rechtserfahrung unverfügbar offenbart und über die Beschränktheit der Eigenmacht hinausweist. Die Praxis des Rechts kann nur danach streben, einen Raum zu pflegen, in dem sich diese Erfahrung wachhält und immer neu einstellen kann.

In den in Verfassungspräambeln und anderen Dokumenten bis heute verbreiteten Gottesanrufungen erkennt Barth den Hinweis auf dieses unverfügbare Versprechen des Rechts. Die Proklamation, dass Recht, wie es in der Schweizerischen Bundesverfassung heißt, »Im Namen Gottes des Allmächtigen« erlassen ist, und Machthabende ihre Vorschriften »Von Gottes Gnaden« stipulieren, erinnert daran, dass Recht seinen Wert und seine Geltung nicht aus sich selbst hat, sondern allein als Medium einer unverfügbaren Überwindung der Maßgabe menschlicher Souveränität durch Offenbarwerden dessen, was der eigene Bewusstseinshorizont ausschließt. Das Wachbleiben dieses Versprechens ist essentiell. Daraus erhellt, dass rechtliche Regeln nie vorbehaltlos unmittelbar zu exekutieren sind, sondern stets der kritischen Reflexion, unter Umständen gar der Missachtung im Lichte dieser immanenten Gerechtigkeitshoffnung bedürfen. Zugleich bekunden die Transzendenzformeln das Vertrauen, dass sich der unverfügbare Sinn der Rechtspflege, die Öffnung für das

S. 547). Die Schöpfungslehre begünstigt die Sensibilität der Theologie in dieser Frage. Papst Franziskus hat diesen Traditionsgehalt in der aktuellen ökologischen Diskussion mit der Enzyklika *Laudato si'* neu fruchtbar gemacht (*Die Enzyklika »Laudato si'«. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, Freiburg 2015). In der Philosophie gewinnt der Aspekt des nicht-menschlichen Anderen, wie wir sehen werden, namentlich bei Derrida gesteigerte Bedeutung. Heute wird er unter dem Eindruck existentieller ökologischer Herausforderungen, substantieller Fortschritte künstlicher Intelligenz und anderer Phänomene der unter dem Stichwort des Anthropozän zusammengefassten Verwischung von Grenzen menschlicher und nicht-menschlicher Wirklichkeit zusehends prominenter. Hier geht die Alteritätsdebatte auch in gegenwärtige Diskussionen um einen neuen Materialismus ein.

99 Ebd., S. 236.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Andere, tatsächlich aktualisiert. Sie haben mithin zugleich kritischen und affirmativen Sinn. »Der Name Gottes ist die Grenze *und* der Grund, der Grund *und* die Grenze des Rechtes«.[100]

Die Verankerung solcher Gottesbezüge ist freilich keineswegs ein verlässliches Gütesiegel von Rechtsordnungen. Auch sie können das emanzipatorische Versprechen des Rechts nicht garantieren und unter Umständen gar im Gegenteil der problematischen Überhöhung der gegebenen Ordnung dienen, der die Alteritätserfahrung entgegenarbeitet. Barth vermerkt denn auch, dass es gute Gründe gegen die Formulierung derartiger Anrufungen gibt.[101] Immer besteht die Gefahr, dass diese zur gotteslästerlichen Affirmation eigener Macht werden.[102] Trotz dieser Vorbehalte erkennt er im Brauch der Gottesanrufungen aber eine wertvolle Ressource, um das kritische Vertrauen in das Transzendenzversprechen des Rechts zu pflegen, das den blinden Rechtsgehorsam bricht. Das artikuliert Barth vor allem in einem Vortrag, den er während des Zweiten Weltkriegs veröffentlichte und der kurz darauf von den Schweizer Behörden zensiert wurde. Die Gottesanrufung der Schweizerischen Bundesverfassung »Im Namen Gottes des Allmächtigen!« wurde hier schon im Referatstitel der politischen Öffentlichkeit in Erinnerung gerufen.[103] Barths Argumentation in dem Vortrag bezeugt einmal mehr die große Nähe zu Kant. Auch Kant hatte die Gottesbezüge in Herrschertiteln beiläufig in der von Barth explizierten Richtung als kritische Erinnerung an die Erhabenheit des Rechts kommentiert.[104] Barth wiederholt aber auch in vielen Punkten Kants oben dargestellte Kritik eines machtbasierten Rechtsdenkens im Anhang der Friedensschrift. Er zieht die Verfassungspräambel und andere Gottesverweise innerhalb der schweizerischen Staatsordnung heran, um die Eidgenoss:innen an die Inanspruchnahme durch das Versprechen rechtlicher Allgemeinheit zu erinnern. Alle diese Zeichen sind Reminiszenzen, dass der Staat nicht einfach der gemeinschaftlichen Selbstbehauptung, der machtvollen Interessenverwirklichung dient, sondern zugleich und zuletzt das Allgemeine »einer durch das Recht verbundenen Gemeinschaft freier Völker von freien Menschen« bezweckt, das die Grenzen des gemeinschaftlichen Wohls durchbricht.[105] Barth warnt vor der Tendenz, die Rechtsidee in der Bedrängnis des Kriegs dem Macht- und Interessenkalkül zu unterwerfen, und wirbt für das engagierte Vertrauen in die Kraft des Rechts, den Gesichtspunkt der Macht zu überwinden. Er betont dabei

100 Ebd., S. 230.
101 Ebd., S. 229.
102 Vgl. K. Barth, »Im Namen Gottes des Allmächtigen! 1291–1941«, in: ders., *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*, Zürich 1985, S. 201–232, 214.
103 Ebd.
104 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 207.
105 K. Barth, »Im Namen Gottes des Allmächtigen! 1291–1941«, a.a.O., S. 227.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

insbesondere die europäische und kosmopolitische Dimension rechtlicher Allgemeinheit. Mit konkreten Postulaten ruft das Referat dazu auf, das politische Handeln an der Devise von »Recht über Macht« zu orientieren.[106] Diese Haltung vordergründiger Schwäche, des Hintanstellens der Maßgaben der Macht, erachtet Barth als den Kern des entschiedenen Widerstands gegen die Bedrängungen des totalitären Krieges. Sie kann die Akkommodation an die Dynamik der herrschenden Macht- und Gewaltverhältnisse aufbrechen.

Die anhaltenden Formen, Recht als Ausdruck göttlicher Erhabenheit zu affirmieren, erkennt Barth also als eine bedeutende Ressource, um die souveränitätskritische Gerechtigkeitsfinalität des Rechts präsent zu halten. Vor der unmittelbaren Herausforderung von Totalitarismus und Weltkrieg ist die antitotalitäre Sprengkraft dieses Verantwortungs- und Verheißungshorizonts besonders existentiell. Aber auch unter allen anderen Umständen ist es ein unerlässliches Element der Rechtsverwirklichung, das Bewusstsein zu erhalten, dass der Sinn des Rechts über die gesetzlichen Vorschriften hinausgeht, sich in diesen eröffnen kann, aber nicht in ihrer schlichten Setzung liegt. Die gesetzlichen Regeln stoßen dieses Bewusstsein selbst an, tendieren aber zugleich dazu, es zu verbergen. Wir sind gehalten, Ausdrucksformen zu pflegen, welche die in der Alteritätserfahrung aufbrechende Verheißung einer die souveräne Ordnung transzendierenden Universalität als Rahmen und Ziel rechtlicher Reflexion in Erinnerung halten. Solche Affirmationen der Erhabenheit können ihrerseits leicht in Machtbeschwörung verkehrt werden und haben insofern immer etwas Zwiespältiges. Ihr Sinn lebt von der lebendigen Spannung mit den herrschenden Vorschriften, der immer weiter zu pflegen und nie gewiss zu sichern ist. Deshalb lässt sich die rechte Pflege des gefragten Bewusstseins nicht an fixen Formeln festmachen, sondern hat im konkreten Kontext diejenige Artikulation zu suchen, welche kraftvoll an die verheißungsvolle Unverfügbarkeit des Rechts zu erinnern vermag.

Recht stellt den Blick auf das Andere also nach Barths Beobachtung in einer eigentümlich schillernden Disposition frei. Die spannungsvolle Struktur strenger Mittelbarkeit, die wir bei Kant und Hegel vorgezeichnet fanden, wird mit neuer Konsequenz nachvollzogen und in ihrem Alteritätssinn erkannt. Der Anspruch des Anderen tritt uns zunächst in der störrisch-unflexiblen Formalität des Rechts entgegen, die unser unmittelbares Handeln durch äußere, auch dem kollektiven Verfügen nicht umstandslos disponible Regeln unterbricht. Die implizierte Enthüllung des Anderen weist aber wesentlich über diese Regeln hinaus und stellt die gegebenen Regeln in einen weiteren Reflexionsrahmen. Sie sind im Lichte der ihnen mitgegebenen Verheißung zu beachten, den Anspruch des

106 Ebd., S. 210.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anderen jenseits unserer immer beschränkten vorgefassten Handlungsregeln wahrzunehmen. Formeln und Praktiken der Transzendenzaffirmation bezeugen diesen überschießenden Horizont. Diese Reflexion vom Anderen her aktualisiert sich aber nicht jenseits des Rechts, sondern aus der Konfrontation und Auseinandersetzung mit den menschlich-allzumenschlichen Normen, die als Medien der aufgestoßenen Aussicht allen Schein eines Letztgültigen verlieren.

Um die skizzierte Konstellation schärfer zu erfassen, ist es hilfreich, Barths Ausführungen zum Recht theologisch zu situieren. Barth wendet sich gegen einen in großen Teilen der protestantischen Theologie seiner Zeit wahrgenommenen Dualismus, der den als Schöpfungsordnung begriffenen Bereich des weltlichen Rechts von der geistlichen Wirklichkeit der Versöhnung trennt. Dagegen macht Barth das Einbegriffensein des Rechts in die Realität der Versöhnung geltend. Dies stellt er gleich zu Beginn seiner Ausführungen zum Recht in der Ethik-Vorlesung klar: »Der Begriff des Rechtes fällt, theologisch betrachtet, [...] unter den Begriff der Versöhnung.«[107] Damit weist Barth einerseits eine Autonomie der politischen Verhältnisse gegenüber der Messiasoffenbarung zurück – um gerade so die Relativität des Politischen in den Blick zu rücken. Andererseits geht es darum, eine Trennung der Kategorie des Rechts von derjenigen der Gnade, des Gesetzes vom Evangelium, abzuweisen – wiederum, um so zugleich die Grenze des Rechts zu erkennen. Damit wird auch die Kontinuität von Erstem und Zweitem Testament, von Juden- und Christentum betont. Hier wird die Affinität Barths zum jüdischen Rechtsdenken begreiflich. Recht ist nicht Ausfluss der Gegebenheiten der Schöpfung, der unmittelbar-natürlichen Verhältnisse – insofern auch nicht »Naturrecht« –, sondern eine aus der Entwicklungsdynamik der Weltverhältnisse nicht ableitbare, dieser entgegentretende und sie unterbrechende Instanz. Als solche offenbart Recht eine Perspektive der Transzendierung, der Befreiung von den absehbaren Verlaufsgesetzen gesellschaftlichen Lebens. Sie steuert nicht nur vorgegebene Machtverhältnisse nach Maßgabe feststehender Interessen, sondern hält zu einem neuen Blick auf die Welt an, indem sie die Beschränktheit der herrschenden Maßgaben und den darin verdrängten Anspruch des Nächsten bezeugt. In dieser Überwindung souveräner Weltverwaltung zugunsten eines neuen Sinns für das darin ausgeschlossene Andere liegt das Versöhnungsversprechen des Rechts. Die Aktualisierung dieser Versöhnungsfinalität, der Öffnung für das Nächste, geht über die unmittelbare Gesetzesbefolgung hinaus, bleibt so zuletzt unverfügbares Widerfahrnis, unverdiente Gnade. Recht verliert seinen befreienden Sinn, wo diese unverfügbar-promissorische Dimension vergessen und Recht mit der gesetzlichen Disposition identifiziert

107 K. Barth, *Ethik II*, a.a.O., S. 212.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

wird, so nicht mehr als Zeugnis der Entsetzung, sondern im Gegenteil als Bekräftigung souveräner Eigenmacht fungiert. Recht ist relatives Medium, nicht abschließende und domestizierbare Realität der Versöhnung: In *Evangelium und Gesetz*, einer der ersten gegen die nationalsozialistische Herrschaft gewandten theologischen Studien Barths, fasst er die skizzierte Konstellation, die sein Rechtsverständnis leitet, mit dem Satz: »das Gesetz ist nichts anderes als die notwendige *Form des Evangeliums*, dessen Inhalt die Gnade ist.«[108] In der autoritativen Unterbrechung der Eigenmacht durch einen allgemeinen Anspruch proklamiert das Gesetz eine Überschreitung narzisstischer Souveränität, die sich allein als Gnade, unregulierbares Entgegenkommen, erschließt und aktualisiert.

3.1.4 »Höchst indirekte Identität«

Mit all seinen Darlegungen zum Recht ist es Barth darum zu tun, eine Struktur »höchst indirekter Identität« freizulegen[109]: Der Sinn des Rechts geht über dieses hinaus, dieses Hinausgehen wird aber durch ebendieses Recht angestoßen. Zurückgewiesen wird zum einen eine ungebrochene Identität: Die Annahme, dass die rechtliche Ordnung als solche eine letzte, absolute, vorbehaltlose normative Maßgabe darstellen würde. Ebenso zurückgewiesen wird aber zum anderen eine schlichte Trennung: Die Unterstellung, dass Recht von jedem transzendenten Standpunkt separiert in einer bloßen Setzung aufginge. Die scheinbar konträren Alternativen führen in dieselbe Identitätslogik. In beiden Fällen wird ein letzter, unerschütterlicher Horizont beschworen, der auf kein Anderes bezogen ist. Einmal wird Recht – etwa als göttliches Naturrecht – zur erhabenen Ordnung verklärt; einmal werden die Dispositionen der Gesellschaft durch Abweisung aller Transzendenz als unerschütterliche Maßgabe begriffen – durch Fixierung auf die positive Rechtsordnung oder auch im Verweis auf Instanzen ohne rechtliche Gestalt. In all diesen Fällen wird die Verfügbarkeit eines letzten, totalen Gesichtspunkts unterstellt. Demgegenüber insistiert Barth auf der spannungsvollen Dialektik indirekter Identität, die im Recht zum Austrag kommt. Recht widersteht der Illusion eines souveränen, letzten Maßstabes und kann nur so, durch die Exposition strikter Vorläufigkeit, einen höheren Standpunkt, das

108 K. Barth, »Evangelium und Gesetz«, a.a.O., S. 89.

109 K. Barth, *Ethik II*, a.a.O., S. 236. Darin erhellt die zentrale systematische Stellung des Rechtsbegriffs in Barths gesamter Theologie. »Die Theologie Barths ist ja durchweg gegen das Mißverständnis gerichtet, daß Gott sich in dieser Welt *unmittelbar* offenbare.« (E. Jüngel, »Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Beiheft 6 (1986), S. 76–135, 87).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bewusstsein unhintergehbarer Differenz und die Kritik falscher Totalität, kultivieren.

Barth rekonstruiert diese Totalitätskritik als den Kern des Rechts, betont aber auch ihre außerordentliche Fragilität: Mit der die Selbstgewissheit erschütternden Alterität des Rechts ist die Tendenz verbunden, das gegebene Recht als solches zu verabsolutieren. Stets besteht die »Gefahr der Vergötterung bzw. Vergötzung des Menschen und seines Rechtes, durch die dieses eo ipso sich selbst aufhebt.«[110] Die Aufhebung der totalitätskritischen Logik bedeutet die Aufhebung des Rechts; diese Gefahr ist aber ihrerseits im Recht selbst, seiner Prätention von Erhabenheit, angelegt. Es ist daher von größter Bedeutung, das Bewusstsein indirekter Identität wachzuhalten. Die Struktur der Nichtidentität – um die frappierend ähnliche Begrifflichkeit Rosenzweigs und Adornos aufzunehmen, die auch bei Derrida zu finden sein wird[111] – ist nicht nur zur angemessenen Darstellung des Rechts ins Zentrum zu rücken, diese Erinnerung bildet auch und zumal ein essentielles Moment rechtlicher Praxis. Vor diesem Hintergrund stellt Barth die Logik der Indirektheit mit größtem Nachdruck heraus: »in der Frage, ob wir uns dessen bewußt sind, daß wir Menschen und nicht Götter sind, kann man alle Fragen zusammengefaßt sehen, von denen wir auch in dieser Hinsicht umzingelt sind und denen wir Rede zu stehen haben.« So schließen die Ausführungen zum Recht in der Ethik-Vorlesung.[112]

Nicht nur in der Ethik-Vorlesung hebt Barth die Bedeutung der Nichtidentität hervor, die er in der Wirklichkeit des Rechts am Werk sieht. Das Thema bildet ein Leitmotiv seiner politischen und rechtlichen Schriften. In immer neuen Anläufen und mit wachem Sinn für die Herausforderungen der jeweiligen Zeit beschreibt und problematisiert Barth die Tendenz, bestimmte Projekte und Gebilde des menschlichen Lebens fälschlich zu einem Letzten, Totalen zu erheben, in ihnen ungebremst aufzugehen, das Bewusstsein ihrer endlichen Beschränktheit zu verlieren und so den Sinn für alles Andere ebenso wie für die eigentliche *relative* Bedeutung der verabsolutierten Dinge zu verlieren. Blind der verselbständigten Logik eines Anliegens unterworfen, ohne das Bewusstsein ihrer Vorläufigkeit »sub specie aeternitatis«,[113] entfremden wir uns von

110 Ebd., S. 237.

111 Vgl. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, a.a.O., S. 13f.; Th.W. Adorno, »Negative Dialektik«, a.a.O., passim; J. Derrida, *Préjugés. Vor dem Gesetz*, übers. v. D. Otto und A. Witte, 3. Aufl., Wien 2005, S. 73, 75.

112 Ebd.

113 K. Barth, »Der Christ in der Gesellschaft«, a.a.O., S. 598. Wie der Herausgeber ebd., Anm. 598, bemerkt und belegt, verwendet Barth diese Formel Spinozas (vgl. B. de Spinoza, *Ethik in geometrischer Form dargestellt*, Lateinisch-Deutsch, übers. und hg. v. W. Bartuschat, Hamburg 1999, II, Lehrs. 44, Folges. 2, sowie V, Lehrs. 22ff.) auch andernorts in seinem Frühwerk.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Welt, unseren Mitmenschen und uns selbst. So verwirft bereits der Tambacher Vortrag die »Isolierung«[114] und »Abstraktion«[115] bestimmter Werte, Institutionen und Güter, sei es in Gestalt unbedingter Affirmation oder Kritik bestehender Verhältnisse. Erst das Bewusstsein der beschränkten Berechtigung von Bejahung und Verneinung im Lichte des Ganz Anderen befreit zum wirklich verantwortungsvollen, engagierten, kritischen politischen Handeln. Unsere Freiheits- und Gerechtigkeitskämpfe entfalten ihren Sinn als »Gleichnis« und »Analogie«, eben nie unmittelbar, direkt, absolut und abschließend.[116]

Intensiv befasst sich Barth in den Jahren des Aufstiegs des Nationalsozialismus mit der dogmatischen Erläuterung des theologisch geschichtsschweren Analogiebegriffs und bemüht sich, den unverfügbaren Alteritätscharakter der bezeichneten Struktur zu unterstreichen. Er problematisiert, dass die thomistische Lehre der *analogia entis* eine dem menschlichen Sein per se innewohnende, mithin autark erkennbare und zu vollziehende Gegebenheit suggeriert.[117] Dagegen erläutert Barth die Analogie unter den Titeln der paulinischen »*analogia fidei*«[118] sowie der Bonhoeffer entliehenen »*analogia relationis*«[119] als prophetisch-indisponibles, praktisch-geschichtliches Beziehungsereignis.[120] Kraft der Begegnung des Anderen bezeugt unser Handeln ein Geschehen, das nie in unserem Tun aufgeht.

114 Barth, »Der Christ in der Gesellschaft«, a.a.O., S. 572.

115 Ebd., S. 593.

116 Ebd., S. 582 (»Analogie« im Original kursiv) u.ö.

117 Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. I/1 , S. 252ff. Affirmativ als Kernfigur theologischer Reflexion wurde der Begriff der *analogia entis* in erster Linie von Barths Zeitgenossen Erich Przywara entfaltet. Vgl. insbes. E. Przywara, *Analogia Entis. Metaphysik. I Prinzip*, München 1932. Die Formel wurde aber bereits in der Scholastik verwendet. Vgl. zur Begriffgeschichte J. Terán-Dutari, »Die Geschichte des Terminus ›analogia entis‹ und das Werk Erich Przywaras. Dem Denker der ›analogia entis‹ zum achtzigsten Geburtstag«, *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), S. 163–179.

118 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. I/1 , S. 257f. Die Formel geht auf Röm 12,6 zurück.

119 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. III/1, S. 219f. Bonhoeffer prägt diesen Begriff in D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, Werkausgabe, Bd. 3, hg. v. M. Rüter und I. Tödt, 2., durchgesehene und aktualisierte Aufl., Gütersloh 2002, S. 61.

120 Vgl. zur Analogiekonzeption unter ethisch-politischen Gesichtspunkten neben den zitierten Werken insbes. K. Barth, »Nein! Antwort an Emil Brunner«, a.a.O.; ders., »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, a.a.O., S. 63ff; ders., *Die Kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. III/3, S. 59; ders., »Gespräch mit Tübinger ›Stiftlern‹ (2.3.1964)«, in: *Gespräche 1964–1968*, a.a.O., S. 31–129, 86ff, insbes. 89ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Weiterhin auf dieser Linie erörtert Barth im letzten, posthum erschienenen Teil seiner *Dogmatik* das Problem der »herrenlosen Gewalten«.[121] Wo sich die menschliche Neigung durchsetzt, sich selbst als absolut, »herrenlos«, zu begreifen, gelangt der Mensch nicht zu größerer Freiheit, sondern verliert sich in der Dynamik verselbständigter sozialer Gebilde, in ihrerseits eben scheinbar herrenlosen Gewalten. Hier bringt Barth die Problematik ausdrücklich auf den Begriff der »Entfremdung«, die er als ein dialektisches Phänomen beschreibt: Indem sich der Mensch von Gott entfremdet, das heißt sich selbst als unbedingt, absolut, herrenlos denkt, entfremdet er sich von sich selbst.[122] Er geht auf in seinen eigenen Entwürfen, kann sich nicht mehr aus kritischer Distanz auf diese beziehen. Eben deshalb entfremden sich seine Gebilde ihm, er wird von ihnen beherrscht und unterdrückt, weil sie ihm als Letztes gelten. Ausgehend von der neutestamentlichen Schilderung dämonisch-lebensbeherrschender Gewalten führt Barth zunächst die Hypostasierung politischer Ordnungen sowie des Geldes an, ferner die Entfesselung von Ideologien sowie der unter dem Begriff des »Chthonischen« gefassten Macht materialer Handlungszusammenhänge wie der Technik und des Verkehrs.[123] Allen Beispielen ist gemeinsam, dass sich soziale Erzeugnisse emanzipieren und zu einer beherrschenden Gewalt im menschlichen Leben werden, die durch keinen höheren Gesichtspunkt gebrochen und relativiert wird.

In dieser späten Erläuterung der »*Dämonie* des Politischen«[124] kommt Barth auch sogleich auf die ambivalente Rolle des Rechts innerhalb der Verabsolutierungsdynamik zurück. In der »Aufrichtung und Übung von Recht«[125] hat die politische Ordnung zunächst eine befreiende, die Entfesselung der Eigenmacht unterbrechende Funktion. Mit dieser Instituierung des Rechts wird aber eine Macht und Gewalt etabliert, die stets zur Entfesselung, dem »Umschlag von der Macht des Rechtes in das Recht der Macht«, tendiert.[126] Recht verliert dann seine unterbrechende Logik, ist der Macht nicht »Bestimmung und Grenze«, sondern dient im Gegenteil ihrer Selbstbehauptung.[127] Die Instanz der Differenz, der Erschütterung falscher Absolutheit, evoziert ihrerseits den Schein unmittelbarer Identität eines Letztgültigen. Diese Ambivalenz ist jeder Rechtsordnung eingeschrieben. Fortlaufend und immer neu ist die fragile Struktur indirekter Identität nachzuvollziehen und zu kultivieren. In einer mündlichen Einlassung zu seinem Rechtsverständnis aus den

121 K. Barth, *Das christliche Leben*, a.a.O., S. 363ff.
122 Ebd.
123 Barth, *Das christliche Leben*, a.a.O., S. 388 (im Original kursiv).
124 Ebd., S. 374 (im Original teilweise kursiv).
125 Ebd. (im Original teilweise kursiv).
126 Ebd., S. 378.
127 Ebd., S. 374.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

letzten Lebensjahren kreist Barth ebenfalls um diesen Punkt und rekurriert nochmals auf den Analogiebegriff, dem er nun zur Vermeidung der dogmatischen Streitigkeiten das sinngleiche deutsche Erbwort vorzieht: »Entsprechungen« seien im menschlichen Recht zu suchen, »ein Reflex des Gesetzes Gottes«, in dem zeugnishaft die »Spuren echten Rechtes« durchdringen.[128]

Gerade auch in den Schriften, mit denen Barth angesichts der Herrschaft des Nationalsozialismus und der Herausforderungen der neuen Bundesrepublik in die politische Diskussion intervenierte, bildet die Aufgabe der Nichtidentität einen Leitfaden. Die drei wohl berühmtesten, bereits zitierten Schriften aus diesem Zusammenhang – *Evangelium und Gesetz*, *Rechtfertigung und Recht* sowie *Christengemeinde und Bürgergemeinde* – stellen dies besonders deutlich heraus. Die drei Texte erörtern vor dem Hintergrund des nationalsozialistischen Totalitätsanspruchs und bundesrepublikanischer Versuche naturrechtlicher Ordnungszementierung das Verhältnis von Religion und Politik, beziehungsweise Kirche und Staat, mit dessen Skizzierung schon die Ethik-Vorlesung schließt.[129] Bereits die augenfälligen Analogien der Betitelung zeigen die Struktur der Nichtidentität an: Je zwei Begriffe werden nebeneinandergestellt, durch das »und« zugleich voneinander differenziert und miteinander verbunden. Der erste Begriff weist auf den Kern der christlichen Botschaft hin, der zweite ruft den Bereich des Politischen auf, dies aber mit Termini, die ihrerseits Grundkategorien christlicher Wirklichkeitsbeschreibung bilden: Gesetz, Recht, Gemeinde. Anhand der verschiedenen Begriffspaare legen die drei Aufsätze die so angezeigte Struktur indirekter Identität dar: Das menschliche Recht bietet keinen totalen, auch keinen höchsten Standpunkt, liegt aber auch nicht außerhalb des Bereiches letzthinniger Versöhnung, Befreiung und Gerechtigkeit, die Kirche verkündigt. Recht bildet Moment der verheißenen Gerechtigkeitsverwirklichung und hat seine eben wesentlich *relative* Bedeutung in diesem Verhältnis gleichzeitiger Differenz und Bezogenheit auf den Fluchtpunkt göttlicher Gerechtigkeit. Umgekehrt realisieren sich Evangelium, Rechtfertigung, Christengemeinde nicht in unmittelbarer Totalität, ohne das Moment profaner rechtlicher Ordnung. Die verheißene Durchbrechung menschlicher Eigenmacht involviert die Rechtserfahrung, die den Gesichtspunkt menschlicher Souveränität in schlichter Vorläufigkeit unterbricht.

Wie bereits in der knappen theologischen Situierung angedeutet, steht im Hintergrund der Exposition dieser Struktur eine breitere Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Staat, und, damit verknüpft, geistlichem und weltlichem Lebensvollzug. Barth konstatierte innerhalb

128 K. Barth, »Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg (15.7.1963)«, a.a.O., S. 103ff.

129 K. Barth, *Ethik II*, a.a.O., S. 457ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

des Christentums und – trotz der reformatorischen Wendung gegen die institutionelle Separierung des Sakralen im Katholizismus – insbesondere auch im deutschen Protestantismus eine Unterbelichtung des Zusammenhangs von geistlich-kirchlicher und weltlich-politischer Sphäre. Dieser Mangel betraf nicht nur die Theologie der damaligen Zeit. Wie Barth in *Rechtfertigung und Recht* eingangs feststellt, haben die Reformatoren zwar die Existenz und Autorität der zwei Bereiche sowie ihre Vereinbarkeit deutlich herausgehoben, den Zusammenhang aber nicht aufgehellt.[130] In den Vordergrund rückte so die Differenz. Hier erkannte Barth den ideologischen Hintergrund für die Geflissenheit, mit der sich breite protestantische Kreise vorbehaltlos schon um den Ersten Weltkrieg, dann noch verheerender im Nationalsozialismus den Obrigkeiten der politisch-nationalen Projekte ihrer Zeit unterwarfen. Obwohl ihr christliches Bekenntnis die konstitutive Beschränktheit und Sündhaftigkeit der politischen Ordnung beinhaltete, konnten sie in dieser eine im weltlichen Bereich uneingeschränkt maßgebliche göttliche Sendung sehen. Die Einsicht in die strikte Begrenztheit der politischen Ordnung verlor jeden kritischen Sinn und verkehrte sich in die Immunisierung gegenüber jedem Vorbehalt durch Separierung der weltlichen Herrschaftsverhältnisse vom geistlichen Gesichtspunkt. Als prägnanteste Traditionsgrundlage dieses Trennungsdenkens führte Barth oft die Luther'sche Zwei-Reiche-Lehre an.[131] Allerdings ging es bei dem Problem nicht exklusiv um ein lutherisches Erbe. Zwar ortete Barth einen Zusammenhang von Luthers Wirkung mit einer besonderen Affinität zum Obrigkeitsgehorsam in Deutschland.[132] Zugleich notierte er aber, dass das Problem konfessionelle Alternativen überschreitet. Calvin und Zwingli kritisierte er ebenso für die Vernachlässigung des Problems.[133] Luther stand auch deshalb stärker im Vordergrund, weil sich Barths Kritik primär gegen theologische Alternativen in Deutschland richtete, die ihrerseits in erster Linie an Luther anknüpften. Wirkmächtig war (und ist) das problematisierte Trennungsdenken indes analog auch andernorts.

130 K. Barth, »Rechtfertigung und Recht«, a.a.O., S. 5ff.

131 Vgl. bereits K. Barth, »Grundfragen der christlichen Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus«, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, a.a.O., S. 39–57, 46; ferner insbes. ders., *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938*, Zollikon 1938, S. 205f.

132 Vgl. etwa K. Barth, »An George Bell, Bischof von Chichester, 1939«, in: *Offene Briefe 1935–1942*, Gesamtausgabe, Bd. 36, hg. v. D. Koch, Zürich 2001, S. 196–204, 203; ders., »Ein Brief nach Frankreich (durch Pfarrer Charles Westphal), 1939«, in: *Offene Briefe 1935–1942*, a.a.O., S. 205–223, 220;

133 Barth, »Rechtfertigung und Recht«, a.a.O., S. 6f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wie in seiner übrigen Theologie bezog sich Barth freilich in der Entwicklung seiner Gegenposition stärker auf Calvin als auf Luther. Nicht unbedingt weniger bedeutsam als dieser konfessionelle Akzent war die Verankerung im genossenschaftlich-demokratischen Politikverständnis der Schweiz und die damit verbundene Distanz zum obrigkeitsstaatlichen Paradigma der deutschen Diskussion.[134] Mit diesen spezifischen Ressourcen suchte Barth aber bei dieser existentiellen Frage natürlich Einsichten, die über konfessionelle und geographische Grenzen hinweg gültig sind. Er macht die umfassende Inanspruchnahme des menschlichen Lebens durch die göttliche Offenbarung geltend. Diese Durchdringung aller Lebensbereiche entwickelt Barth christologisch[135]: Christus offenbart die Transzendenz menschlicher Eigenmacht als Wahrheit der Immanenz menschlichen Lebens. Diese Verheißung verwirft eine vorbehaltlose Autonomie einzelner Lebenssphären und begründet eine gemeinsame Verantwortung von Kirche und Staat.

Galt es einerseits den Dualismus von Geistlichem und Weltlichem theoretisch wie praktisch zu überwinden, so war dabei aber andererseits ebenso dringend die Einebnung jeder Differenz zugunsten totaler Identität zurückzuweisen. Auch damit würde die Beziehung kritischer Relativierung preisgegeben, deren befreiende Bedeutung sich Barth zufolge in der christlichen Botschaft erschließt. Trennungs- und Identitätsdenken führen in denselben Schein einer religiös sanktioniert letztgültigen, totalen gesellschaftlichen Ordnung. Barth wendet sich gegen beide Alternativen, wobei er je nach Kontext die eine oder andere Seite betont: Seine religiös-sozialistischen Genoss:innen warnt er primär vor einer Engführung ihres politischen Aktivismus mit dem göttlichen Wort (obgleich er den Zusammenhang durchaus bejaht und bekräftigt). Die Zurückweisung der rechthaberischen Identifikation des göttlichen Anspruchs mit den eigenen Handlungsmaximen erkannte er auch als das sachgerechte Movens für die Unterscheidung zweier Reiche bei Luther.[136] Auch gegenüber einer heidnisch-mythischen Verabsolutierung des Staates im Nationalsozialismus bringt Barth die Alterität des Absoluten in Anschlag. Gegen die Distinktion der politischen Ordnung als eines autonomen Eigenbereichs menschlichen Lebens macht er wiederum den Zusammenhang von Weltlichem und Geistlichem geltend, die auch politisch-weltliche, nicht bloß persönlich-innerliche Bedeutung der geistlich-christlichen Ethik. Diese Kritik richtet er insbesondere gegen einen konservativen Obrigkeitsgehorsam, bald auch eine darauf gestützte Unterstützung des

134 Wieweit diese Differenzen von konfessioneller (Calvin/Luther) und politischer (Genossenschafts-/Obrigkeitsstaat) Tradition miteinander zusammenhängen und in welcher Richtung allfällige Einflüsse bestehen, sei dahingestellt.

135 Vgl. K. Barth, »Rechtfertigung und Recht, a.a.O., S. 7.

136 K. Barth, »Grundfragen der christlichen Sozialethik«, a.a.O., S. 46f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Faschismus, aber ebenso gegen eine liberale Entkopplung von persönlichem und politisch-gesellschaftlichem Leben.[137]

Zwischen dem ergebnisgleichen Trennungs- und Identitätsdenken legt Barth in der indirekten, analogisch-gleichnishaften Identität des Rechtsstaats eine Logik der Beziehung in Differenz frei.[138] Die explizierte Konstellation bedeutet keine vermittelnde Symmetrie, sondern eine spannungs-, ja widerspruchsvolle Asymmetrie. Barth vermeidet jede Beschreibung, welche die beständige, jede:n Einzelne:n praktisch immer neu herausfordernde Spannung durch Suggestion einer Aufhebung auf einem dritten Mittelweg stillstellen würde. Jede soziale Ordnung – sei sie politisch oder kirchlich – sieht sich einem verheißungsvollen Anspruch ausgesetzt, den sie zu beantworten hat, obgleich sie ihn nicht einzuholen vermag. Die Einlösung dieses Anspruchs ist dem Menschen unverfügbar. Diese Situation drängt zur tätigen Anerkennung der Uneinholbarkeit, in immer neuer kritischer Intervention. Die gebotene Haltung lebt von der Hoffnung, dass sich im engagierten Bewusstsein von der Vorläufigkeit jeder menschlichen Aktion die unverfügbare Durchbrechung des bloß Vorläufigen ereignet. Anzeigen lässt sich diese Konstellation höchstens paradox, mit widersprüchlichen Kategorien wie derjenigen indirekter Identität und mit einer theologischen Sprache der Offenbarung und des Glaubens. Eine solche Rede artikuliert die innere Bezogenheit, ohne die Radikalität der Differenz preiszugeben. Die Differenz politischer und kirchlicher Institutionen reflektiert das Spannungsverhältnis von Geistlichem und Weltlichem. Der relativierende Sinn der institutionellen Unterscheidung betrifft nicht nur den Staat. Die spezifische Beschränktheit beider Instanzen, soweit sich diese in menschlicher Vergemeinschaftung realisieren, wird wachgehalten. Die Kirche vergegenwärtigt dem Staat die konstitutive Vorläufigkeit seiner Sozialordnung und die letzte Unverfügbarkeit seines Zwecks. Der Staat vergegenwärtigt der Kirche, dass auch die Letztere nicht Verwirklichung des Gottesreichs ist, sondern nur fehlbar und fragmentarisch dessen Kommen verkündigt.

Dieser korrigierenden Ergänzung des reformatorischen Erbes hinsichtlich der politischen Verhältnisse wandte sich Barth im Widerstand gegen den Nationalsozialismus intensiv zu. Ihren politisch bedeutsamsten Ausdruck fand sie in der *Barmer Theologischen Erklärung*, mit der die regimekritische Bekennende Kirche 1934 öffentlich in Bekenntnisgestalt

137 Vgl. Barths Kritik an Reinhold Niebuhr im »Gespräch mit dem Schaffhauser Pfarrkonvent (30.8.1962)«, in: *Gespräche 1959–1962*, Gesamtausgabe, Bd. 25, hg. v. E. Busch, Zürich 1995, S. 381–394, 388.

138 Vgl. zur Affirmation des Rechtsstaats K. Barth, »Rechtfertigung und Recht«, a.a.O., S. 42; ders., »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, a.a.O., S. 66. Dass der anzustrebende Staat seinen Sinn »indirekt«, als »*Gleichnis*«, »Entsprechung«, »Analogon« sucht, wird ebd., S. 63, wiederholt.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

gegen den nationalsozialistischen Totalitätsanspruch Stellung bezog.[139] Das Dokument, das in der Nachkriegszeit in vielen deutschsprachigen Landeskirchen zu einer Bekenntnisgrundlage wurde, wurde in erheblichem Maße von Karl Barth konzipiert und verfasst.[140] Es fasst in sechs engagierten Thesen die dialektische Kritik von Trennungs- und Identitätsdenken zusammen. Besonders deutlich wird die dialektische Pointe von der zweiten und der fünften These vorgetragen: Während die zweite These Gottes Inanspruchnahme des ganzen Lebens und die Inexistenz von Lebensbereichen gänzlich eigener Ordnung festhält, affirmiert die fünfte These die relative Autonomie von Staat und Kirche in ihrem je beschränkten Kompetenzbereich.

An dieser Stelle ist es instruktiv, nochmals zur politischen Theologie von Barths Zeitgenossen Carl Schmitt zurückzublicken, um Barths Position und ihre rechtstheoretischen Implikationen präzise nachzuvollziehen. Denn die politisch so unterschiedlich gesinnten Interventionen Barths und Schmitts konvergieren in grundlegender Hinsicht. Auch Schmitt kritisiert die Unterstellung einer Trennung von Religion und Politik in je unabhängige Reiche. Vor allem in seiner zweiten Schrift zu dem Thema *Politische Theologie II* (1970), die auf eine Kritik Erik Petersons antwortet, hebt er diesen Aspekt hervor.[141] Die Scheidung von Religion und Politik konnte, so Schmitt, fiktiv aufrechterhalten werden, solange es zwei institutionelle Sphären – Staat und Kirche – gab, deren öffentliche Zuständigkeit für das eine oder das andere anerkannt war. Diese institutionellen Voraussetzungen seien aber im Lauf

139 »Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche«, in: G. Niemöller (Hg.), *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. II. Texte – Dokumente – Berichte*, Göttingen 1959, S. 196–202.

140 Vgl. zur Entstehungsgeschichte C. Nicolaisen, *Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934*, Neukirchen-Vluyn 1985.

141 C. Schmitt, *Politische Theologie II*, a.a.O. Peterson hatte 1935 Schmitts politische Theologie und generell jede Indienstnahme des Christentums für politische Ideologien in der unscheinbaren Gestalt einer theologiegeschichtlichen Studie unter dem Titel *Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* zurückgewiesen (wiederabgedruckt in: E. Peterson, *Theologische Traktate*, Ausgewählte Schriften, hg. v. B. Nichtweiß, Bd. 1, Würzburg 1994, S. 23–81). Erst die letzte Anmerkung des Textes weist Schmitts politische Theologie mit zwei knappen Sätzen als Gegenstand der Fundamentalkritik aus (ebd., S. 81, Anm. 168). Peterson war Barth als Kollege in Göttingen verbunden und mit Schmitt lange befreundet. 1930 konvertierte er zum Katholizismus. Vgl. zur Biographie Petersons B. Nichtweiß, Art. »Peterson, Erik«, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, hg. v. F.W. Bautz, fortgef. v. T. Bautz, Bd. 7, Nordhausen 1994, Sp. 275–281.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Moderne zusehends entfallen – sowohl das staatliche Politikmonopol als auch die Verwaltung des Glaubens durch die Kirche. In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg sei die Unhaltbarkeit der Distinktion evident geworden, schreibt Schmitt rückblickend.[142] In dieser Zeit formulieren er und Barth ihre Kritik. Wie Barth wendet sich Schmitt gegen die wahrgenommene Tendenz, politische Institutionen als Gebilde zu begreifen, die in einem spezifischen, umgrenzten Kompetenzbereich allein aufgrund ihrer überkommenen Sachzuständigkeit maßgebend wären, ohne eine über ihre faktische Macht hinausgehende, normative und damit letztlich metaphysische Legitimation. Für Schmitt ist dieses Problem einer institutionellen Verselbständigung, die jeder Legitimationsforderung enthebt, im bürgerlich-liberalen Rechtsstaat besonders virulent. Auch Schmitt verknüpft die Kritik einer Zwei-Reiche-Dichotomie mit der Kritik einer Identitätskonzeption, die den Naturzusammenhang weltlicher Machtverhältnisse verabsolutiert. Naturalistische Identität und dualistische Separation resultieren in derselben Überhöhung des Faktischen. Die Macht des Faktischen, gerade auch in der Gestalt positiver Staatsgesetze, ist durch die darauf irreduzible, normativ-sittliche Dynamik konkret-geschichtlicher Ordnungen zu brechen, die sich in Entscheidungen artikulieren. Diese Realität sittlicher Dezision transzendiert das faktisch Gegebene, lässt sich nicht aus diesem ableiten und eröffnet so eine Entsetzung der gegebenen Machtverhältnisse durch Aktualisierung der uneinholbar transzendenten Rechtsidee. Bei Barth konkretisiert sich die Spannung von Geistlichem und Weltlichem, der Überschuss des Rechts über sich selbst, ebenso in der verantwortlichen Entscheidung: Kein Gesetz, kein Naturrecht und kein anderes Kriterium kann uns in seiner Unmittelbarkeit die Forderung des »richtigen Rechts« abschließend vorgeben. Gerade weil die Bedeutung des Rechts über den Buchstaben des Rechts hinausgeht, bleibt das Dezisionsmoment – bis hin zur Möglichkeit eines Entschlusses zum Widerstand gegen die gegebene Ordnung – konstitutiv.[143] Die Zentralität des Entscheidungsbegriffs bei beiden Autoren steht im Kontext einer breiteren Wendung zur Dezisionskategorie in den theoretischen Debatten der Zeit und ist gerade in ihrer theologischen Signifikanz vor dem Hintergrund der damaligen Kierkegaard-Renaissance zu sehen, die Barth und Schmitt mitvollzogen.[144] Auch dieser gemeinsame

142 C. Schmitt, *Politische Theologie II*, a.a.O., S. 16ff.

143 Vgl. K. Barth, *Ethik II*, S. 225f.; vgl. ferner ebd., S. 234.

144 Vgl. zum Verhältnis Barths zu Kierkegaard K. Barth, »Mein Verhältnis zu Søren Kierkegaard«, *Orbis Litterarum* 18 (1963), S. 97–100. Schmitt zitiert Kierkegaard in der Entwicklung seines Dezisionismus an zentraler Stelle als Referenz für die Bedeutung der Ausnahme. Kierkegaard wird dabei nicht namentlich, sondern als »[e]in protestantischer Theologe« zitiert (C. Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O., S. 21).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

ideengeschichtliche Zusammenhang zeigt an, dass die Parallelen nicht nur oberflächliche sind.

In der weiteren Explikation der Rechtsentscheidung werden allerdings Differenzen deutlich, die die beiden Perspektiven nicht nur voneinander distanzieren, sondern einander geradezu entgegensetzen. Schmitt folgert aus der Unhintergehbarkeit der Dezision ein Desiderat *starker Autorität*. Weil das rechtliche Gesollte den faktischen Verhältnissen schlechthin transzendent ist, hat es nicht aus sich selbst, sondern einzig im Vollzug einer klaren und verbindlichen Entscheidung Realität. Die politisch-sittliche Dezision hat deshalb den letzten Gesichtspunkt abzugeben. Zu vermeiden ist ihre Relativierung oder gar Determination durch die Macht gegebener Verhältnisse und ihre Verflüchtigung durch Zerstreuung der Entscheidkompetenz. Schmitt propagiert dementsprechend ein machtvolles, hierarchisch organisiertes und klar umgrenztes Ordnungsgefüge, in dem zuletzt eine klar bestimmte Führungsperson ebenso klar definierte Entscheidungen trifft und souverän durchsetzt, aus dem sittlichen Bewusstsein der konkreten Gemeinschaft und in unbeirrbarer Opposition gegen alle Verhältnisse jenseits des eigenen sittlichen Standpunkts. Je mehr die Entscheidung hingegen verdunkelt, verwischt, verzögert und relativiert wird, desto stärker tritt der Gesichtspunkt des Rechts hinter anderen zurück. Auch dann konkretisiert sich Recht nur in einer letzten, insofern souveränen Entscheidung – im äußersten Fall durch die unbewusste Entscheidung, nicht zu entscheiden. Die Entscheidung wird aber nicht mehr gleichermaßen bestimmt im Rekurs auf die Rechtsidee getroffen und beachtet, weshalb die Orientierung am Rechtsgedanken durch andere Gesichtspunkte und Einflüsse zurückgedrängt wird. Gegen die Verflüchtigung des Entscheidungsmoments in Modellen der Vermittlung vertritt Schmitt ein Paradigma der *Direktheit*. Thomas Hobbes, die zentrale Referenzfigur seines Dezisionismus, wird als »der große Direkte« angeführt und bewundert.[145] »Alle Mischungen und Indirektheiten erkannte er als Verschleierungen oder bloße Vertagungen.«[146] Mit dieser Erkenntnis tritt Schmitt an, um Insinuationen der Indirektheit in seiner Zeit zu widerlegen. Barths indirekte Identität bringt auf den Punkt, wogegen Schmitt anschreibt.

Schmitts Argumentation orientiert sich am Modell der katholischen Kirche, das er um 1920 in mehreren Aufsätzen erläutert und propagiert.[147] Die Präsenz einer sichtbaren, hierarchisch gegliederten Organisation, die

145 C. Schmitt, »Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neueren Leviathan-Interpretationen«, *Der Staat* 4 (1965), S. 51–69, 56.

146 Ebd., S. 64.

147 C. Schmitt, »Die sichtbare Kirche«, a.a.O.; ders., *Römischer Katholizismus und politische Form*, 6. Aufl., Stuttgart 2016; vgl. auch ders., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, a.a.O., insbes. S. 80ff. Vgl. zum Folgenden insbes. den zuerst genannten Aufsatz.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

das transzendente Wort Gottes in autoritativen Entscheidungen konkretisiert, verleiht der christlichen Offenbarung Wirklichkeit in der heutigen Welt. Als menschliche Einrichtung kann die Kirche zwar irren und ist mithin auch stets der Möglichkeit legitimer Kritik durch die Einzelnen ausgesetzt. Diese Kritik ist aber als Moment der sichtbaren institutionellen Wirklichkeit zu verstehen und darf nicht – wie in der Reformation – zur Zurückweisung der einen autoritativen Institution als solcher zugunsten einer davon unterschiedenen unsichtbaren Kirche führen. Es ist möglich, dass der offizielle Papst nicht die wahre Lehre vertritt und diese stattdessen von einer Gruppe aus der Kirche Ausgestoßener hochgehalten wird. Doch die sichtbare Kontinuität einer unfehlbaren Entscheidungsinstanz – diese Instanz mag der offizielle Papst oder im Gegenteil die Stimme seiner Kontrahent:innen sein – ist unabdingbar, damit sich das Wort Gottes nicht im Irrealen verflüchtigt.[148] Denn Gottes Wort hat eben in der autoritativen Entscheidung und nur darin Realität. Strukturanalog verwirklicht sich Schmitt zufolge – das ist der Kern seiner *Politischen Theologie* von 1922 – das weltliche Recht. Wirklichkeit hat es allein in der effektiven Autorität von Entscheidungen. »Auctoritas, non veritas facit legem« – diese Formel von Thomas Hobbes bildet deshalb für Schmitt den Schlüssel zum richtigen Rechtsverständnis.[149] Wir sind daher angehalten, autoritäre Dezisionsmacht auf der Grundlage geschichtlich geformter Sittengemeinschaften zu kultivieren, um den Rechtsgedanken gegen die Ungerechtigkeit naturwüchsiger Machtverhältnisse zu aktualisieren.

Schmitts Explikation des Modells katholischer Formierung des Gottesworts wendet sich apologetisch gegen eine protestantische Kritik institutioneller Autorität.[150] Die Affirmation konstitutiver Sichtbarkeit der Kirche, die im einen Aufsatz titelgebend ist, verwirft die reformatorische

148 Eine wichtige Referenz Schmitts bildet die damals und bis heute vieldiskutierte These des protestantischen Juristen Rudolph Sohm, wonach das geistliche Wesen der Kirche mit einer rechtlichen Ordnung unvereinbar sei (vgl. R. Sohm, *Kirchenrecht*, 1. Bd: Die geschichtlichen Grundlagen, anastatischer Neudruck, München/Leipzig 1923, S. X sowie – im Bezug auf Luther – 460ff.). Schmitt nimmt Sohms brisante These zum Beleg dafür, dass nur das katholische Modell hierarchischer Entscheidungsautorität Rechtsverwirklichung ermöglicht. (Vgl. C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, a.a.O., S. 81.)

149 C. Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O., S. 55. Die Formel findet sich bei Hobbes in der lateinischen Fassung des *Leviathan* von 1668 (T. Hobbes, *Leviathan*, hg. v. N. Malcolm, Bd. 2, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Bd. 4, Oxford 2012, S. 431). Vgl. ferner insbes. C. Schmitt, »Die vollendete Reformation«, a.a.O.

150 Der berühmte erste Satz von *Römischer Katholizismus und politische Form* stellt den apologetisch-polemischen Charakter prägnant heraus: »Es gibt

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche.[151] An dieser Opposition tritt auch die Differenz zu Barth hervor. Wenn Barth das in der Rechtsordnung freigesetzte richtige Recht als Kirchenrecht bezeichnet und die Rechtsordnung insoweit als indirekt identisch mit dem göttlichen Gebot bezeichnet, folgt er der reformatorischen Differenzierung des Kirchenbegriffs. Sichtbare institutionelle Formierung und Autorität ist auch nach Barths Konzeption unabdingbar. Nicht nur die Idee, sondern die Wirklichkeit des Rechts ist aber nicht strikt, sondern eben indirekt identisch mit der geschichtlichen Reihe machtvoller Entscheidungen. In der Reihe der Rechtsentscheidungen findet ein Anspruch Ausdruck, der auch die unmittelbare Maßgeblichkeit dieser Entscheidungen bricht. Diese tiefere Bedeutung geht nicht in der direkt sichtbaren Bedeutung und Kraft der einzelnen Dezisionen auf, sondern liegt in der »unsichtbaren«, nie zu garantierenden, also letztlich nur im glaubenden Vertrauen aus einer unerweislichen Evidenz zu vollziehenden Realisierung eines bestimmten Verhältnisses zur Welt, den Mitmenschen und sich selbst, das die Pluralität rechtlicher Entscheidungen gerade auch in ihrer wechselseitigen Relativierung kultiviert. Aufgebrochen wird gerade der ungebremste Zugriff auf die Welt in souveräner Dezision. Auch unwiderruflich rechtskräftige Entscheidungen bilden nicht unmittelbar die Wirklichkeit des Rechts, sondern als Moment einer Praxis, in der sich die Überschreitung menschlicher Eigenmacht immer neu vorläufig, stückhaft und nie kontrollierbar ereignet.

Diese Divergenz der Konzeptionen Schmitts und Barths erschöpft sich nicht in einem Unterschied der theologischen Deskription, sondern hat durchaus gewichtige praktische Konsequenzen. Barth sieht den privilegierten Ort der Rechtsentscheidung nicht in Positionen der Stärke, sondern in einer Konstellation der Schwäche.[152] Dies konkretisiert sich zunächst in der Verschiebung der Letztentscheidung von der institutionellen Autorität in das Gewissen der Einzelnen.[153] Er propagiert nicht die Einsetzung eines mächtigen Souveräns, sondern appelliert an die Verantwortung der einzelnen Bürger:innen für die ultimative Dezision. Ihnen obliegt es, die Rechtmäßigkeit staatlicher Vorschriften am eigenen

einen antirömischen Affekt.« (C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, a.a.O., S. 5.)

151 Vgl. insbes. C. Schmitt, »Die sichtbare Kirche«, a.a.O., S. 450.

152 Vgl. zum Motiv der Schwäche K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. IV/3, S. 849ff. Bereits bei Paulus ist die Option für das Schwache ein wichtiges Motiv. Vgl. 1. Kor. 1,27 und 2. Kor. 12,9. Auch Benjamin hebt die Schwäche des Messianischen in seinen Geschichtsthesen hervor. Vgl. W. Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, a.a.O., S. 694: »Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.«

153 Vgl. K. Barth, *Ethik II*, a.a.O., S. 225ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gewissen zu prüfen. Das ist zum einen ein Postulat der Demokratisierung, vor allem aber und darüber hinausgehend der Pluralisierung. Entscheidungsinstanzen sind durch andere zu brechen und zu relativieren. Dies gilt auch für demokratische Entscheidungen einer Mehrheit, selbst für eine Entscheidung in Einstimmigkeit.[154] Auch solche Dezisionen sind immer neu dem Gewissen der Einzelnen auszusetzen. Schmitts Aufruf zur gehorsamen Einordnung in eine homogene und hierarchische Sittengemeinschaft weicht einer Aufforderung zu konsequenter individueller Gewissensprüfung. Gewaltmittel zur Durchsetzung der staatlichen Ordnung werden nur »als Grenzfall«, nicht als Wesensmerkmal staatlichen Handelns befürwortet.[155]

Mit der individuellen Differenz rückt auch die Pluralität staatlicher Gewalten und gesellschaftlicher Gruppen in ein anderes Licht. Barth bekennt sich zum Ideal des Rechtsstaats, das für Schmitt privilegierter Gegenstand der Polemik ist.[156] Politisches Handeln ist, wie Barth ausführt, konsequent an Recht zu binden und dadurch zu begrenzen. Barth verwirft jede ungebundene Staatsgewalt und hebt die konstitutive Auslegungsbedürftigkeit rechtlicher Erlasse hervor. Auch die Gesetzgebung ist nicht ein ungebremstes Entscheidungsmonopol, sondern im Zuge ihrer Anwendung kritisch zu reflektieren. Ferner sind die Dispositionen der Staatsgewalten durch die Macht gesellschaftlicher Institutionen und Bewegungen zu relativieren. In diesem Sinne skizziert Barth das Verhältnis von Kirche und Staat: Es wird nicht als Kampf um ein *quis iudicabit*[157] gedeutet, in dem entweder der Staat oder die Kirche obsiegt, sondern als fortwährende Spannung ohne eindeutige Hierarchie begriffen.[158]

Ein weiterer wichtiger Unterschied betrifft die internationale Dimension der Rechtsforderung. Zu den wirkungsreichsten, zugleich düstersten

154 Vgl. K. Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, a.a.O., S. 69.

155 K. Barth, »Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg (15.7.1963)«, a.a.O., S. 59.

156 K. Barth, »Rechtfertigung und Recht«, a.a.O., S. 42; K. Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, a.a.O., S. 66. Vgl. zu Schmitts Kritik der liberalen Rechtsstaatsidee insbes. C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, 8., korrigierte Aufl., Berlin 2012.

157 Diese Frage wiederholt Schmitt immer wieder, um die Pointe seines Dezisionismus zu markieren. Sie bildet für Schmitt den Kern der Hobbes'schen Philosophie. Vgl. C. Schmitt, »Die vollendete Reformation«, a.a.O., S. 64ff.

158 Vgl. bereits die Ausführungen zum Verhältnis von Kirche und Staat in der Ethik, die zugleich eine Unterordnung des Staats unter die Kirche und eine Unterordnung der Kirche unter den Staat postulieren (ebd., S. 464f.). Besonders erhellend erläutert Barth die Beziehung in Differenz zwischen Kirche und Staat in *Rechtfertigung und Recht*, wo er die Konstellation von Bezogenheit und Spannung anhand des Begriffs der παροικία als »Fremdlingschaft«

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wendungen von Schmitts Rechtstheorie gehört das Verständnis der Konstitution des Politischen als Freund-Feind-Entscheidung. Die Geltung einer öffentlichen Rechtsordnung setzt demnach eine politische Grundentscheidung voraus, in welcher eine Gemeinschaft ihre Daseinsweise von anderen abgrenzt. Als Feinde begreift Schmitt diejenigen, die dieser existentiellen Assoziation nicht angehören. In ihrer Andersheit liegt das Potential einer zu bekämpfenden Negation der eigenen Existenzweise.[159] Demgegenüber vertritt Barth, wie wir bereits gesehen haben, im Anschluss an Kant ein kosmopolitisches Rechtsverständnis. Recht formt sich in bestimmten Gemeinschaften, doch ist zugleich immer »über ihre Mauern hinauszusehen«.[160] Keine politische Entscheidung ist zu einem letzten Grund zu erheben. Sie muss Moment bleiben, das sich in universeller Finalität für andere Ansprüche offenhält und dadurch relativieren lässt.

Schließlich ergeben sich aus den beiden Konzeptionen auch divergierende Bilder des Modus des Entscheidungsprozesses. Schmitt betont in politischer Akzentuierung den Machtcharakter der Entscheidung, den sich Recht in der Wendung gegen den Primat der Macht seinerseits aneignen muss. Er hebt die Merkmale der Souveränität und Autorität hervor, das beliebig setzende »Moment inhaltlicher Indifferenz«[161], die Scheidung von Freund und Feind. In alldem propagiert Schmitt den Mut zu einer buchstäblich dezidierten Aktivität ohne relativierende Rücksichten, die sich selbst ihrer inneren Aggressivität – der Feindbildung – hingibt und jedem widerständigen Gesichtspunkt unbeirrbar entgegentritt. Demgegenüber stellt Barth paradox einen passiven Vorgang in der Rechtsentscheidung in den Vordergrund. Er beschreibt die Entscheidung als Antwort auf einen mir entgegentretenden, nicht antizipierten und immer zuvorkommenden Anspruch eines Anderen, den ich darin als meinen Nächsten erkenne. Herausgehoben wird die Bindung und Begrenzung der eigenen Disposition. Der Akt der Dezision und ihres Vollzugs ist immer schon ein gebrochener, der aus der Erfahrung der Nichtigkeit eigener Souveränität erfolgt. Die Entscheidungssituation entspringt der Einsicht in die Unmöglichkeit einer absolut gerechten Entscheidung, gewinnt aber gerade aus dieser Unmöglichkeit ihre spezifische Hoffnung und Entschlossenheit. Das hoffnungsvolle und engagierte Vertrauen bezieht sich nicht auf ein souveränes Entscheiden, sondern darauf, dass sich der nicht selbst verfügte Vorgang der Entsetzung der eigenen Souveränität in der Praxis gebrochenen Entscheidens bezeugt und artikuliert. Geurteilt wird aus der Offenbarung des

der Kirche im Staat erläutert (K. Barth, »Rechtfertigung und Recht«, a.a.O., passim).

159 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.a.O.

160 K. Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, a.a.O., S. 71.

161 C. Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O., S. 36.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ausgeschlossenen, Anderen gerade auch der eigenen Entscheidungen, in immer neuer, entschlossener Wendung gegen den Schein unverbrüchlicher Positionen, die bei keinem Urteil stehen bleibt, sondern durch die fortgesetzte Dezisionspraxis die befreiende Relativierung des eigenen Verfügens verfolgt. Auch dieses Urteilen vom Anderen her, das Derrida auf die sprechende Kategorie der »›passiven‹ Entscheidung« bringen wird,[162] kennzeichnet ein durchaus resolutes Auftreten, das sich insbesondere im Mut zum Unzeitgemäßen, Gegenläufigen, Störrischen – sowohl gegen die Hypostasierung affirmativer wie diejenige kritischer Positionen – ausdrückt, sich damit aber eben gegen jede Prätention letzter Maßgeblichkeit auch der eigenen Dezisionen richtet.[163] In alldem postuliert Barth genau die Merkmale für die Rechtsentscheidung, die Schmitts Ideal derselben zurückweist: Pluralität der Instanzen, wechselseitige Relativierung, konstitutive Gebundenheit, Abbau von Autorität, Macht und Gewalt, Beirrung durch das ausgeschlossene Andere und Offenheit dafür, Teilung und Bruch der Souveränität – kurz: Indirektheit.

Die Rolle der unterschiedlichen Kirchenbegriffe in den beiden Konzeptionen sollte auch hier nicht dazu verleiten, die Differenz als unmittelbar konfessionelle zu verstehen. Barth stellt ja ausdrücklich heraus, dass die Thematik auch in der Geschichte der unterschiedlichen Strömungen des Protestantismus oft anders erörtert wurde oder schlicht unterbelichtet blieb, und versucht dies mit seinen Beiträgen zu korrigieren. Freilich unternimmt Barth eine immanente Kritik und versucht das Problematisierte mit Gehalten der reformatorischen Lehre zu überwinden. Die daraus gewonnenen Perspektiven fanden aber durchaus Zuspruch und gewichtige Parallelen in der katholischen Theologie.[164] Umgekehrt standen viele evangelische Theologen seinerzeit Schmitts Position näher. Ein wichtiger protestantischer Gegenspieler Barths in diesem Zusammenhang war Emanuel Hirsch, der in den

162 J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, übers. v. S. Lorenzer, Frankfurt a.M. 2002, S. 105.

163 Vgl. zur passivisch-relativischen Logik von Entscheidung und Entschlossenheit bei Barth im ethisch-politischen Kontext insbes. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. IV/3, S. 821ff. Barth erläutert die Passivität der Entscheidung natürlich hier wie andernorts christologisch: Die eigene Entscheidung ist Folge und Zeugnis der in Christus gefallenen Entscheidung.

164 Vgl. insbes. H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seines Denkens*, 4., unveränderte Aufl., Einsiedeln 1976; innerhalb der früheren Diskussionen um politische Theologie und die Beurteilung des nationalsozialistischen Totalitarismus ist allem voran die erwähnte Schmitt-Kritik des konvertierten Katholiken Erik Peterson in seiner Schrift *Monotheismus als politisches Problem* (a.a.O.) zu nennen.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

frühen 1920er-Jahren Barths Kollege in Göttingen war. Auch Hirsch, der später die deutsche Kierkegaard-Ausgabe besorgte, war ein bedeutender Exponent der Kierkegaard-inspirierten Wendung zur Kategorie der Entscheidung. Wie Schmitt war Hirsch dann ein leidenschaftlicher Anhänger der nationalsozialistischen Regierung und verknüpfte seine Unterstützung noch intensiver mit theologisch-religiösen Argumenten. Bereits in einer Rezension von Schmitts *Politischer Theologie* konstatierte Hirsch die starken Konvergenzen seiner eigenen Position mit derjenigen Schmitts und insbesondere dem Dezisionismus des Letzteren.[165] Obgleich er wie diverse Lutheraner ganz unterschiedlicher politischer und theologischer Couleur das Motiv der Zwei-Reiche-Differenzierung nicht als solches aufgeben wollte, bemühte er sich ebenfalls und bereits früh darum, die damit verbundene Tendenz zur isolierenden Verselbständigung der politischen Ordnung gegenüber dem Geistlichen zu überwinden.[166] Wie Schmitt und Barth bringt Hirsch im Recht einen Sinngehalt in Anschlag, der nicht in der positiven Rechtsordnung aufgeht und ein irreduzibles Element der Entscheidung impliziert.[167] Dieses unhintergehbare Dezisionsmoment wird wie bei Barth, aber im Unterschied zu Schmitt nicht in Anlehnung an die katholische Kirche institutionell konzipiert, sondern zuletzt als Gewissensentscheidung der Einzelnen verstanden. Trotz dieser Gemeinsamkeiten zwischen Barth und Hirsch wird die rechtliche Entscheidung bei den beiden Theologen aber doch völlig anders gedacht, wobei sich der von Hirsch bekundete Einklang mit Schmitt bestätigt. Hirsch begreift die Gewissensentscheidung als Realisation der Geschichte der Volksgemeinschaft. Die zuletzt durch die Gewissen geformte Gemeinschaft eines Volkes begreift Hirsch als den Souverän, dessen geschichtliches Handeln ein göttliches Wirken darstellt.[168] Die Transzendenz des Rechts wird hier in doppeltem Sinne im Modus der Selbstbehauptung gedacht. Das eigene Gewissen ist unmittelbar Instanz letzter Beurteilung; ihr letzter sittlicher Horizont und ihr Realisationsziel ist die Geschichte des eigenen Volkes. Auf diese Weise kombiniert Hirsch Kierkegaards Entscheidungsdenken mit der Geschichtsphilosophie des Deutschen Idealismus. Wie bei Schmitt wird die Verwirklichung des Rechts mit der Macht von Entscheidungen identifiziert, die Ausdruck

165 E. Hirsch, Rezension zu: C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922, *Theologische Literaturzeitung* 48 (1923), Sp. 524–525, 524.

166 Vgl. E. Hirsch, *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens*, Göttingen 1921.

167 Vgl. hierzu und zum Folgenden E. Hirsch, »Recht und Religion«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 29 (1936), S. 226–238.

168 Vgl. E. Hirsch, »Vom verborgenen Suverän« [sic], *Glaube und Volk* 2 (1933), S. 4–13.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

einer hier nicht institutionell, sondern volksideologisch verstandenen, letztlich aber autoritär konkretisierten Souveränität sind.[169]

Schon lange vor den Auseinandersetzungen um den nationalsozialistischen Totalitarismus wurde die Opposition dieses ethischen Modells zur Perspektive Barths und anderer, auch lutherischer Exponenten der dialektischen Theologie thematisch. Im Aufsatz *Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade* von 1921 weist Barths damaliger Weggefährte Friedrich Gogarten auf die Gefahr in Hirschs Ansatz hin, die eigene Selbstreflexion zu verabsolutieren, und stellt dem das offenbarungstheologisch-alteritätstheoretische Verständnis ethischen Urteilens aus dem Bruch souveränen Entscheidens gegenüber.[170] Noch konsequenter artikuliert Barth diese Differenz 1922 in einem Notenwechsel mit Hirsch, den ein privater Rundbrief Barths dokumentiert.[171] Barth beantwortet hier elf Thesen Hirschs mit elf Gegenthesen, die alle darauf abheben, Hirschs Identifikation des Transzendenten mit der eigenen Gewissensreflexion durch den Hinweis auf die christologische Unverfügbarkeit der Transzendenz zu widersprechen. Bereits hier zeigt sich Barth besonders besorgt über die politischen Implikationen von Hirschs Ansicht und konstatiert diesbezüglich eine Analogie von Hirschs Konservatismus zu der im Tambacher Vortrag kritisierten Identifikation sozialistischer Programme mit der christlichen Offenbarung, wie sie Barth namentlich bei Ragaz beobachtete.[172] Die schwache, indirekte Form der Entscheidung, die Barth im Recht eröffnet sieht, bedeutet die Durchkreuzung ebendieses Postulats der Souveränität, für die das Entscheidungsmotiv bei Hirsch und Schmitt steht.

Sowohl Hirsch als auch Schmitt haben die Opposition zu Barth deutlich wahrgenommen. Barths Wortführerschaft im kirchlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus machte den Widerspruch im Ergebnis in aller Schärfe augenfällig. Die zunächst kollegial ausgetragene Kontroverse zwischen Barth und Hirsch wurde mit der politischen Zuspitzung zunehmend heftig und eskalierte 1932 in einem offenen Briefwechsel zur nationalistischen Verhinderung des Hochschulamtsantritts des Theologen Günther Dehn.[173] Schmitt polemisiert im November

169 Vgl. zu Hirschs politischer Theologie im Kontext seiner Zeit J. Stroup, »Political Theology and Secularization Theory in Germany, 1918–1939. Emanuel Hirsch as a Phenomenon of His Time«, *Harvard Theological Review* 80 (1987), S. 321–386.

170 F. Gogarten, »Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade«, *Zwischen den Zeiten* 1 (1923), S. 10–29.

171 K. Barth, Rundbrief vom 26. Februar 1922, in: ders./E. Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. 2: 1921–1930, Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 4, hg. v. E. Thurneysen, Zürich 1974, S. 41–54.

172 Ebd., S. 46.

173 K. Barth, »An die Frankfurter Zeitung, 1932«, in: *Offene Briefe 1909–1935*, Gesamtausgabe, Bd. 35, hg v. D. Koch, Zürich 2001, S. 170–183; ders./E.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

1933 in der Vorbemerkung zur zweiten Auflage der *Politischen Theologie* gegen Barth. Wie oft würdigt Schmitt den Gegner nicht mit einer Namensnennung, die Charakterisierung lässt den Gemeinten aber deutlich erkennen. Bezeichnender Weise fokussiert Schmitt – freilich in polemischer Verzerrung – auf das Alteritätsmotiv: »Freilich stellt in der protestantischen Theologie eine andere, angeblich unpolitische Lehre Gott in derselben Weise als das ›Ganz Andere‹ hin, wie für den ihr zugehörigen Liberalismus Staat und Politik das ›Ganz Andere‹ sind.«[174] Zeitpunkt und Inhalt des Kommentars lassen vermuten, dass Schmitt primär Barths Streitschrift *Theologische Existenz heute!* im Sinn hat, mit der sich Barth einige Monate zuvor gegen die nationalsozialistische Umprogrammierung der Kirche gewandt hatte.[175] Barth hatte gegen die totalitären Politisierungsbestrebungen dort eine Besinnung der Kirche auf ihre eigene, von der Politik unterschiedene Sache gefordert. Schmitt unterschlägt freilich, dass die Dialektik dieser Intervention – das Politische der Differenz vom Politischen – Barth vollauf bewusst und beabsichtigt war. Als Schmitt viele Jahre später nochmals eingehend die Logik der Direktheit bei Hobbes würdigt, trägt er seine Überlegungen gegen eine Hobbes-Kritik des ausdrücklich als »Barth-Schüler« eingeführten Theologen Dietrich Braun vor.[176] Auch hier stellt Schmitt den Widerspruch zum politischen Denken in der Linie Barths heraus. Eine Auseinandersetzung mit Barths Schriften erfolgt aber auch an dieser Stelle nicht.

3.1.5 Gegen Kant und Hegel: Richtiges Recht als Instanz messianischer Gegengeschichte

Hirschs Position ist auch aufschlussreich, um Barths Stellung zur Rechtskonzeption Kants und Hegels zu präzisieren. Der Deutsche Idealismus bietet für Hirschs Engführung von Offenbarung und Volksgeschichte eine maßgebliche Quelle. Freilich gibt die völkische Aneignung der idealistischen Geschichtsphilosophie eine sehr verkürzende und problematische Wendung. Hirschs privilegierte Referenz ist dabei auch weder Kant noch Hegel, sondern Fichte, der dem Nationalen wirkmächtig eine

Hirsch, »An Prof. D. Emanuel Hirsch, Göttingen, 1932« [Briefwechsel], in: K. Barth, *Offene Briefe 1909–1935*, a.a.O., S. 184–207.

174 C. Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O., S. 7.

175 K. Barth, »Theologische Existenz heute!«, a.a.O.

176 C. Schmitt, »Die vollendete Reformation«, a.a.O., S. 54. Schmitt rezensiert die von Karl Barth betreute Dissertation D. Braun, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Erwägungen zu Ort und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' »Leviathan«*, Teil 1, Zürich 1963.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bedeutung beimaß, die es bei Kant und Hegel nicht hatte.[177] Trotzdem verdeutlicht Hirschs Anknüpfung an die idealistische Geschichtsphilosophie gerade durch ihre völkische Vergröberung eine grundlegende Differenz zu Barth: Die aufklärerisch-idealistische Geschichtsphilosophie erläutert die Dynamik emanzipatorischer Transzendenz im Recht als die dominante Richtung gesellschaftlicher Einheiten. Trotz gegenläufiger Momente und Erwägungen ist eine Logik übergreifender Identität vorherrschend.[178] Sie drückt sich nicht zuletzt in der Verwendung des Geschichtsbegriffs selbst aus: Er wird in der Form eines Kollektivsingulars verwendet und operiert mit Vorstellungen eines universalen Geschichtssubjekts. Gesellschaftliche Zusammenhänge werden vor allem bei Hegel maßgeblich mit Figuren kollektiver Substantialität und Subjektivität erläutert, insbesondere durch den Begriff des Volks beziehungsweise des Volksgeists. Bei Kant spielen derartige Kollektivsubjekte nicht dieselbe Rolle, die Idee einer weltbürgerlichen Universalgeschichte suggeriert aber ebenfalls eine einheitliche, beherrschende Emanzipationstendenz der gesellschaftlichen Verhältnisse. Der Kosmopolitismus vermittelt Kants Theorie in gewisser Hinsicht sogar eine noch stärker monistische Logik.[179] Bei beiden Autoren wird Emanzipation identifiziert mit der geschichtlichen Bewegung menschlicher Gemeinschaften, von Staaten und Völkern, und zuletzt der Weltgesellschaft. Geschichte wird so als Fortschrittsgeschichte begriffen. Nicht erst bei Hirsch hat diese Fortschrittsidee auch eine religiös-revelatorische Konnotation. Kant wie Hegel charakterisieren die Rekonstruktion geschichtlichen Fortschritts als Theodizee.[180]

177 Vgl. J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg 2008. Hirsch widmete der Philosophie Fichtes mehrere Monographien: E. Hirsch, *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914; ders., *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*, Tübingen 1920; ders., *Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation*, Göttingen 1930.

178 Vgl. im Bezug auf Hegel Th.W. Adorno, »Negative Dialektik«, a.a.O., S. 293ff.

179 Die Kritik suppressiver Einheitssuggestion haben insbesondere postkoloniale und radikaldemokratische Beiträge gegen den Kosmopolitismus vorgebracht. Prominent etwa C. Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, übers. v. N. Neumeier, Frankfurt a.M. 2007. Eine zentrale Quelle Mouffes und vieler anderer Kosmopolitismuskritiken ist C. Schmitt, der insbesondere in *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., eine klassische Kritik kosmopolitischer Ideale vorgelegt hat.

180 I. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, a.a.O., S. 49; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 28, 540. Vgl. zu den theologischen Implikationen der Geschichtsphilosophie K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die*

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das jüdisch-christliche Differenzdenken, das bei Barth eine maßgebliche Grundlegung und Entfaltung erhält, wendet sich – unter dem Eindruck der Weltkriege – gegen diese optimistische Verklärung und Vereinheitlichung einer volks- und weltgeschichtlichen Tendenz. Emanzipation wird ebenfalls wesentlich geschichtlich begriffen. Als Kern der Geschichtlichkeit werden aber nicht die inneren Dynamiken menschlicher Sozialität oder gar globale Tendenzen der Menschheit begriffen, sondern im Gegenteil ereignishafte Brüche dominanter Entwicklungen. Es ist die Sprengung absehbarer Entwicklungsprozesse, die Geschichte als Artikulation der Freiheit vom festgelegten Lauf der Dinge abhebt. Paradigmatisch ist hier wiederum das Christusereignis: Der nicht antizipierbare und nicht verfügbare Eintritt eines Anderen mitten in der Welt, der den eigenen Gang der Weltgeschichte erlösend unterbricht und diese umwälzend als Ganze in ein neues Licht rückt. Die Behauptung, den gesellschaftlichen Verhältnissen wohne eine allgemeine Fortschrittstendenz inne, wird entschieden zurückgewiesen. Eine solche Erzählung verdrängt das umgreifende Leiden im weltgeschichtlichen Gang, heiligt dieses sogar als schicksalhaft notwendige Implikation eines universalen Guten. Auch die Pluralität menschlicher Erfahrungen wird unterdrückt zugunsten einer einzigen globalen Richtung. Maßgebend ist die Perspektive der Sieger:innen, die die divergente Realität der Übrigen ideologisch abblendet. Gegen eine solche Beschreibung wird in der Besinnung auf das Andere befreiende Geschichte nicht als übergreifender Prozess, sondern als widerständige Spur rekonstruiert, die in der Wirklichkeit schwach, aber beharrlich aufscheint.[181] Trotz und gerade in ihrer Unscheinbarkeit verheißt die Widerständigkeit der Geschichtserfahrung die ultimative Überwindung der sich selbst überlassenen Weltgeschichte. Unauslöschlich eröffnet Geschichte auch und gerade im Schein unabwendbar macht- und gewaltbestimmter Entwicklungen die Hoffnung der Möglichkeit, dass es ganz anders sein könnte. Im Schein hoffnungsloser Zwangsläufigkeit enthüllt sich die Überlegenheit der Geschichtsaussicht über die Bedingungen des Bestehenden besonders scharf; und an der Aussicht auf ein Anderes erweist sich umgekehrt erst die Verwerflichkeit des Vorfindlichen. »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben«, lautet ein berühmtes Zitat Benjamins, das Adorno und Marcuse verschiedentlich wiederholten.[182] Der Satz bringt

theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart/Weimar 2004.

181 Vgl. mit Blick auf die Situation der Schweiz im Kontext des Zweiten Weltkriegs K. Barth, »Im Namen Gottes des Allmächtigen! 1291–1941«, a.a.O., S. 211. Zum spurhaften Charakter richtiger Rechtsverwirklichung vgl. ders., »Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg (15.7.1963)«, a.a.O., S. 106.

182 W. Benjamin, »Goethes Wahlverwandtschaften«, in: Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. 1.1, S. 121–201, 201. Vgl. Th.W. Adorno, »Charakteristik Walter

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

die fortschrittskritische Dialektik des messianischen Geschichtsbildes auf den Punkt. Die Schwäche dieses Anderen des Bestehenden nach Maßgabe menschlicher Macht trägt die Hoffnung, dass sich darin eine Ordnung anderer Art jenseits der weltgeschichtlichen Machtkämpfe eröffnet. Auch dieser Aspekt kennzeichnet das Messiasmotiv, um das die Geschichtsphilosophie des Differenzdenkens kreist.

Die berühmteste Explikation der messianischen Korrektur klassischer Geschichtsphilosophie bieten Walter Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte*.[183] Auch bei Barth nimmt dieses Unternehmen von Anfang an eine zentrale Rolle ein. Wahre, befreiende Geschichte wird anhand der Messiasoffenbarung als kritische Gegenkraft gegen den eigenständigen Lauf der Weltgeschichte erläutert. Einen Kernbegriff von Barths Geschichtskonzeption bildet vor allem in den frühen Schriften der Begriff der Krise oder Krisis. »Die sog. ›Heilsgeschichte‹ [...] ist [...] die fortlaufende Krisis aller Geschichte«, heißt es etwa im *Römerbrief*.[184] Eben in Aufbruch und Überschreitung der leidvollen Dynamik menschlicher Gesellschaft liegt befreiende Geschichtlichkeit. Das Messiasereignis enthüllt die Geschichte dieser Krise weltgeschichtlichen Fortschreitens. Im Vordergrund steht im *Römerbrief* das negative Anliegen der Kritik fortschrittsoptimistischer Geschichtsphilosophie. Der Text entstand vor dem Hintergrund des umgreifenden Aufgehens dieser selbstbewussten Fortschrittsidee in der nationalistischen Kriegsbegeisterung des Ersten Weltkriegs und ist tief von dem Anliegen geprägt, den darin erkannten intellektuellen Boden der politischen Irrwege der Zeit zurückzuweisen. Auf den geschichtlichen Charakter des Bruchs mit der Weltgeschichte wird – wie im obigen Zitat ersichtlich – hingewiesen, betont wird aber primär das Antithetische der Offenbarung zum Geschichtlichen. In späteren Texten geht Barth stärker auf die Geschichtlichkeit auch des Bruchs der Fortschrittsgeschichte ein. Zur Erläuterung dieser anderen Geschichte zieht Barth den von Franz Overbeck übernommenen, theologisch umgewendeten Begriff der »Urgeschichte« heran.[185] Barth bezieht den Begriff

Benjamins«, a.a.O., S. 252f.; ders., »Negative Dialektik«, a.a.O., S. 370f.; H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, 21. Aufl., Darmstadt/Neuwied 1987, S. 268.

183 W. Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, a.a.O.

184 K. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, a.a.O., S. 35.

185 Vgl. zur Bezugnahme auf Overbeck K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf. 1. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927*, Gesamtausgabe, Bd. 14, hg. v. G. Sauter, Zürich 1982, S. 309ff. Barth entnimmt den Begriff F. Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, aus dem Nachlaß*, hg. v. C.A. Bernoulli, Kritische Neuausgabe, hg. v. B. von Reibnitz, Werke und Nachlaß, Bd. 6/1: Kirchenlexicon. Materialien »Christentum und Kultur«, Stuttgart 1996, S. 52ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf die Christusoffenbarung, um die Gleichzeitigkeit von Geschichtlichkeit und Überschreitung des Geschichtlichen zu benennen, die er wiederum oft mit der Rede vom Indirekten fasst. Im Dogmatikentwurf von 1927 erläutert Barth seinen Begriff der Urgeschichte in Orientierung am Dogma der Gottmenschlichkeit Christi. Einerseits ist die Offenbarung ein geschichtliches Ereignis und hat gerade in dieser innerweltlich-menschlichen Gegenwärtigkeit ihre Bedeutung. Andererseits und ebenso konstitutiv sprengt das Offenbarungsereignis die bloß menschlich-weltliche Geschichte, ist insofern »mehr als Geschichte«.[186] Die Urgeschichte ist deshalb in den Begriffen allgemeiner Geschichte nicht zu erkennen, sondern erschließt sich eben nur als Offenbarung. In der Anthropologie der *Kirchlichen Dogmatik* führt Barth im Einklang mit Benjamin weiter aus, dass eben erst diese Urgeschichte wahre Geschichte eröffnet. »Der Begriff der Geschichte in seinem eigentlichen von dem des Zustandes verschiedenen Sinn setzt da ein, wird da realisiert, wo dem in einem bestimmten Zustand befindlichen Wesen etwas geschieht, d. h. etwas über seine Natur hinaus Anderes, ein Neues widerfährt.«[187] Die Offenbarung Christi ist dieses Widerfahrnis eines Anderen, das die bloße Entwicklung des menschlichen Wesens transzendiert. In ihr eröffnet sich deshalb die Geschichtlichkeit der *conditio humana*. Die Geschichtlichkeit des Menschen ergibt sich nicht aus seinem Wesen, sondern aus seinem Einbegriffensein in die messianische Geschichte. Die Messiasoffenbarung ist aber nicht nur der Schlüssel zur Geschichtlichkeit als Bedingung des Menschen, sondern auch zu einer genuinen, von der Weltgeschichte unterschiedenen, aber durch sie hindurchgehenden Geschichte. Diese »Weissagungsgeschichte« ist Barth zufolge die Kirche: Die Geschichte gesellschaftlicher Zeugnisse des messianischen Aufbruchs der weltgeschichtlichen Gesetze.[188] Auch hier bezieht Barth den Kirchenbegriff nicht allein auf Institutionen der Christenheit. Er verweist auf die Kontinuität alt- und neutestamentlicher Zeugnisse, hebt so bei der vorchristlichen Geschichte Israels an, und erwägt ebenfalls außerbiblische Zeugnisse.

Auch in der Versöhnungslehre, wo Barth das Verhältnis von Heils- und Weltgeschichte nochmals ausführlich erörtert, veranschaulicht er die Konstellation maßgeblich mit der Geschichte des jüdischen Volkes bis hinein ins 20. Jahrhundert.[189] Sein beharrliches Fortleben in weltgeschichtlicher Marginalisation und Schwäche exemplifiziert die erstaunlichen, der menschlichen Selbstbehauptung ärgerlichen Kräfte des Widerstands gegen die Macht der Weltgeschichte. Auch hier wird das Beispiel freilich nicht als welthistorischer Beweis messianischer Befreiung angeführt,

186 K. Barth, *Dogmatik im Entwurf 1927*, a.a.O., S. 312.
187 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. III/2, S. 189.
188 K. Barth, *Dogmatik im Entwurf 1927*, a.a.O., S. 318ff.
189 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, a.a.O., Bd. IV/3, S. 788ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

sondern als Zeugnis der Brüche der weltgeschichtlichen Perspektive, deren offenbarenden Sinn der theologische Diskurs zu artikulieren sucht.[190] Die Ausführungen der späten Versöhnungslehre sind sichtlich an einem anderen werkgeschichtlichen Punkt, vor allem aber in einem anderen realgeschichtlich-politischen Kontext verfasst. Barth betont nicht wie in den frühen Schriften die Differenz von Offenbarungs- und Weltgeschichte gegen deren Identifikation, sondern hebt gegen eine Separierung der beiden Kategorien ihre Beziehung hervor. Das Offenbarungsereignis widerlegt die Selbständigkeit und Absolutheit der Weltgeschichte und stellt auch diese so als Ganze in ein neues Licht. Dieses Licht befreit von der Determination durch die Eigendynamik der gegebenen Verhältnisse und eröffnet das wahrhaft geschichtliche Handeln, das die zweideutige Macht der Weltgeschichte *innerhalb* der Weltgeschichte überschreitet. Auch hier grenzt Barth die messianische Aufhebung der Weltgeschichte klar von der Aufhebung in einer weltgeschichtlichen Synthese ab. Der christologische Gesichtspunkt realisiert sich, wie Barth ausführt, nicht in der Unterwerfung unter den Geschichtslauf im enthaltsam-beschwichtigenden Modus eines »Sowohl-Als auch« [sic], sondern in entschlossener, obgleich nie endgültiger Parteinahme im geschichtlichen Geschehen.[191] Eben darin wird auch die Weltgeschichte in den Horizont der Erlösung gesetzt.

Die Kritik des idealistischen Fortschrittsdenkens impliziert ein anderes Verständnis der rechtlichen Überschreitungsdynamik. Die Emanzipationspotenz des Rechts wird nicht als allgemeine, regelmäßige, übergreifende und letztlich weltumspannende Dynamik politischer Ordnungen konstruiert. Sie wird vielmehr als eine Gegenkraft begriffen, die den ungebremsten Gang gegebener Machtverhältnisse und nicht zuletzt die Verstrickung des Rechts in diesen Gang beharrlich unterbricht. Semantik und Form des Rechts eignet eine Widerständigkeit, eben die unauslöschliche Vergegenwärtigung eines Anderen, Ausgeschlossenen, die sich der totalen Inanspruchnahme des Rechts durch die dominanten weltgeschichtlichen Kräfte widersetzt und so immer neu die Gegengeschichte des Ausbruchs aus dem weltgeschichtlichen Lauf auftut. Wenn Barth die Verwurzelung des Rechts in der Alteritätserfahrung und den Widerfahrnischarakter desselben herausstellt, wenn er das richtige Recht als Kirchenrecht bezeichnet, wenn er die Indirektheit der Rechtsverwirklichung unterstreicht und die autoritative Entscheidung hinter derjenigen der Bürger:in zurücktreten lässt, wenn er Differenz und Pluralität gegen übergreifende Synthesen wendet, korrespondieren die Begrifflichkeit und die beschriebene Struktur mit der Erläuterung des rettenden Bruchs der Weltgeschichte. Diese Kraft der Krise erkennt und affirmiert Barth als den Zweck des Rechts. Sie bildet nicht die alleinige Logik der zutiefst von

190 Vgl. ebd., S. 784f.
191 Ebd., S. 821ff. (Zitat S. 822).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Macht und Eigeninteressen durchdrungenen Realität rechtlicher Ordnungen. Aber sie bildet den Emanzipationssinn des Rechts, den es immer neu zu suchen und zu finden gilt. Dieser Sinn ist nie durch die herrschenden Verhältnisse garantiert. Das heißt allerdings nicht, dass er lediglich ereignishaft aufblitzen könnte und von unseren Dispositionen gänzlich losgelöst wäre. Wir sind durchaus gefordert, den Sinn des Rechts in Institutionen und gesellschaftlichen Praktiken verdichtend und verstetigend zu kultivieren. Eben darauf weist Barth hin, wenn er die Gegenkräfte gegen die Weltgeschichte ihrerseits als Geschichte, ja sogar als die eigentliche Geschichte qualifiziert und zunehmend die Verwobenheit der Gegengeschichte mit der Weltgeschichte unterstreicht. Trotz Schwäche und Ungesichertheit zieht sich eine Spur der Krise durch den Weltlauf, die in ihrer Transzendenz der vermeintlichen Gesetze der Welt eine letzte Überlegenheit verheißt. Die Begriffe der Kirche und des Zeugnisses, die Barth bei der Erläuterung dieser Gegengeschichte in Anschlag bringt, bezeichnen die Konstellation von Kultivierung und Unverfügbarkeit, die Barth hier wahrnimmt. Die Kontinuität emanzipatorischen Aufbruchs realisiert sich in individuellen und gemeinschaftlichen, nicht zuletzt institutionellen Formen der Vergegenwärtigung des Sinns für das Andere, das der Gang der Weltgeschichte verdrängt. Als Zeugnis gründet die Kultivierung dieser Perspektive aber nicht in sich selbst, sondern erinnert immer nachträglich einen Blick, der sich unverfügbar auftut. Daher kann die Praxis der Kultivierung ihren Sinn auch nie verbürgen.[192]

Recht bildet eine wichtige Form, um die kritische Gebrochenheit der Weltgeschichte wach- und offenzuhalten. Die Praktiken des Rechts entwickeln und pflegen eine Beziehung der Differenz, der Distanz und Dissonanz mit der Welt, in der sich eine Befreiung von den Imperativen des Bestehenden eröffnet, im aufmerksamen Sinn für die uneinholbaren Ansprüche dessen, was die vorfindlichen Imperative ausschließen, unterdrücken und verdrängen, die Ansprüche des Anderen des Bestehenden. So birgt Recht das Versprechen einer Versöhnung mit dem nie einzuholenden Anderen. In dieser vorsichtig optimistischen Einordnung des Rechts weicht Barths Geschichtskonzeption trotz der engen Verwandtschaft von Benjamins rechtskritischer Explikation messianischer Geschichte ab. Mit Benjamin kritisiert Barth die idealistische Darstellung des Rechts als Medium eines linearen weltgeschichtlichen Fortschritts. Im Unterschied zu Benjamins Deutung folgt Barth aber insofern der idealistischen Geschichtsphilosophie, als er Recht gleichwohl als eine zentrale Instanz geschichtlicher Befreiung begreift. Diese emanzipatorische Kraft

192 Vgl. zum implizierten Engagement aus dem Eingedenken der Unverfügbarkeit auch G. Hunsinger, »Karl Barth und die Befreiungstheologie«, in: L. Schottroff/W. Schottroff (Hg.), *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der ›ersten‹ Welt*, München 1986, S. 43–63.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

setzt Recht in doppelter Indirektheit frei: Zum einen kultiviert Recht ein Verhältnis des Abstands von der Getriebenheit der Weltgeschichte und zeichnet so eine Geschichte der Differenz in die Weltgeschichte ein. Zum andern bleibt der Ausbruch aus den gegebenen Herrschaftsverhältnissen auch in dieser Stellung des Abstands immer prekär und unverfügbar. Immer besteht die Tendenz, die rechtliche Logik der Distanz zum Bestehenden zur Garantie eines höheren Standpunkts zu verklären und gegebene Verhältnisse durch diesen Schein der Erhabenheit nur zu verfestigen. Diese Beobachtung einer spezifischen Tendenz des Rechts, ungerechte Gesellschaftsstrukturen schicksalhaft zu verfestigen, teilt Barth mit Benjamin. Die Verkehrung des Rechts vom Emanzipationsmedium in ein Instrument entfremdender Zementierung bildet ja überhaupt einen Zentraltopos der christlichen Theologie. Gleichzeitig warnt Barth aber auch davor, einen Zustand jenseits des Rechts zu einem Letzten zu verklären. In der Semantik und Form des Rechts bekundet sich der »eschatologische Vorbehalt«, die Abweisung von Phantasien der Letztgültigkeit im Bewusstsein unhintergehbarer Unverfügbarkeit, in alle Richtungen und eben nicht zuletzt im Bezug auf das Recht selbst.[193] Darin kann Recht uns in seiner tiefen Ambivalenz und Verstricktheit in die herrschenden Verhältnisse in eine befreiende Konstellation zur Welt versetzen.

3.2 Emmanuel Lévinas: Recht als Rahmen einer Politik vom Anderen her

In der philosophischen Diskussion wird die Rekonstruktion des Rechts als Semantik der Alterität bald von Emmanuel Lévinas weiterverfolgt. Wie oben bemerkt, dürften Lévinas die Grundzüge von Barths Theologie bekannt gewesen sein, Hinweise auf eine direkte Rezeption gibt es jedoch nicht. Vor diesem Hintergrund ist es noch bemerkenswerter, wie eng die beiden Autoren in der allgemeinen Stoßrichtung ihres Denkens und nicht zuletzt in ihrem Verständnis des Rechts beieinander sind. Lévinas wiederholt viele der leitenden Gedanken von Barths Rechtskonzeption. Seine phänomenologische Perspektive verdichtet dabei die Aufzeichnung der Alteritätserfahrung im Recht und widmet tragenden Ausdrucksweisen

193 Der Begriff des eschatologischen Vorbehalts wurde ursprünglich von Erik Peterson geprägt, dann zunächst vor allem durch seinen Schüler Ernst Käsemann bekannt und später durch Johann Baptist Metz in die politisch-theologische Diskussion eingebracht. Vgl. K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn 2000; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tübingen 1933, S. 148; J.B. Metz, »Zur Theologie der Welt (1968)«, in: Gesammelte Schriften, hg. v. J. Reikerstorfer, Bd. 1, Freiburg i.B. 2015, S. 17–147, 107 u.ö.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

des rechtlichen Alteritätssinns nähere Betrachtung. Aus den Quellen der jüdischen Rechtskultur werden verschiedene Aspekte weiter präzisiert.

Lévinas hat wie Barth nie eine eigenständige und systematische Rechtstheorie formuliert. Im Unterschied zu Barths Werk befassen sich Lévinas' Schriften auf den ersten Blick überhaupt wenig mit Aspekten des Öffentlich-Politischen – weder mit Recht noch mit anderen Fragen des öffentlichen Lebens. Sein Fokus liegt auf Konstellationen interpersonaler Begegnung, nicht auf anonymen Gesellschaftsverhältnissen. Sein Anliegen ist der Aufweis der Irreduzibilität des Besonderen und eine Kritik regulär-gesetzlicher Allgemeinheit als Leitfaden verantwortlichen Handelns. Auf den zweiten Blick erweist sich dieser Eindruck als irrig. Lévinas' Werk ist im Kern die Reaktion auf einen politischen Vorgang: Die nationalsozialistische Judenverfolgung, der dahinterstehende Totalitarismus und der aus diesem hervorgegangene Vernichtungskrieg. Der Titel seines ersten Hauptwerks *Totalität und Unendlichkeit* lässt diesen konkreten geschichtlichen Hintergrund nicht zufällig mitten in der Abstraktheit der metaphysischen Wortwahl anklingen: Zurückgewiesen wird mit dem Hinweis auf die Unendlichkeit des Anderen der Schein des Totalen. Das zweite Hauptwerk *Jenseits des Seins* erinnert ebenfalls gleich eingangs an den politischen Hintergrund und macht den Bezug zum erörterten Thema der Alterität ausdrücklich: »Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus«, wird das Buch gewidmet.[194] In den einführenden Bemerkungen zum Alteritätsdenken haben wir bereits darauf hingewiesen: Die Marginalität politischer Ausführungen hat die gleich näher zu erläuternde, politisch hochrelevante Pointe, einen Primat und damit letztlich eine Totalität des Politischen zu bestreiten.[195]

Trotz dieser Relativierung des Politischen und seiner Begrifflichkeit nimmt die Ebene öffentlicher Sozialverhältnisse im Argumentationsgang von Lévinas' Hauptschriften überdies auch gar nicht eine so untergeordnete Stellung ein, wie es einer flüchtigen Durchsicht erscheinen mag. Lévinas verhandelt diese Ebene primär anhand der Figur des Dritten, die in seiner Konzeption eine wichtige systematische Stellung einnimmt.[196]

194 E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 7 (im Original kursiv).

195 Vgl. dazu J. Derrida, »Das Wort zum Empfang«, a.a.O.

196 Vgl. dazu R. Bernasconi, »Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas«, übers. v. A. Kapust, in: B. Waldenfels/I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 87–110; T. Bedorf, *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München 2003, S. 25ff.; P. Delhom, *Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000, insbes. S. 200ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Bedeutung des Problems erhellt auch daher, dass eben dieses in der zweiten Hauptschrift neu situiert und herausgehoben wird. Lévinas differenziert in *Jenseits des Seins* deutlicher zwischen der Verantwortung aus der unmittelbaren Begegnung mit dem Anderen und der Gerechtigkeit in der öffentlichen Konstellation des Rechts und präzisiert den schillernden Zusammenhang der beiden Aspekte.[197] Darüber hinaus hat sich Lévinas aber auch in einer Reihe kleinerer Schriften unmittelbar mit Fragen der Politik und des Rechts auseinandergesetzt, auch hierin stets unter dem Eindruck des rassistischen Totalitarismus. Bereits 1934 wies der junge Schüler Heideggers in einem Aufsatz auf die philosophisch-metaphysische Dimension der nazistischen Ideologie hin. In der metaphysischen Tragweite der nationalsozialistischen Ideologie, die er hier in der absoluten, distanzlosen Identifikation menschlicher Existenz mit der materiellen Geschichtsentwicklung erkannte, bemerkte Lévinas schon damals die weltumspannende Radikalität der Bedrohung.[198] Noch in Begriffen eines kantianischen Liberalismus ohne Rekurs auf die Figur des Anderen bringt Lévinas schon hier eine Metaphysik der Differenz gegen die Identitätslogik des Nationalsozialismus in Stellung. In den Jahrzehnten darauf verfasste er immer wieder politische Texte, oft mit Blick auf aktuelle Entwicklungen. Viele dieser Beträge kommen auf die Rolle des Rechts zu sprechen. Von besonderem Interesse ist eine Reihe von Aufsätzen zum Begriff der Menschenrechte, die Lévinas gegen Ende seines Lebens schrieb. Bedeutsam sind aber auch Lévinas' Talmudlektüren und seine Schriften zum Judentum, in denen der Status des Politischen sowie die Bedeutung des Gesetzes zentrale Themen darstellen. Inzwischen hat Lévinas' politische Philosophie denn auch einige Aufmerksamkeit in der Rezeption erhalten. Für seine rechtstheoretischen Erwägungen lässt sich dies nicht gleichermaßen behaupten. Auch diese haben aber in den letzten Jahren doch öfter Beachtung gefunden. Schon viel früher hat mit Jacques Derrida der vielleicht wichtigste Leser von Lévinas just im Kontext der Rechtsphilosophie besonders eng an Lévinas angeschlossen. Dieser Rezeptionslinie werden wir im Folgenden nachgehen.

3.2.1 Die Fundamentalität der Menschenrechte und ihr prophetischer Alteritätssinn

Die in den 1980er-Jahren entstandene Serie von Aufsätzen zu den Menschenrechten stellen Lévinas' unmittelbarste Auseinandersetzung mit

197 E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 342ff.

198 E. Lévinas, »Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus«, übers. v. A. Letzkus, in: E. Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich/Berlin 2007, S. 73–86.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem Thema des Rechts dar.[199] Mit den Menschenrechten behandeln diese Texte einen Gegenstand, der damals zunehmend ins Zentrum rechtstheoretischer Diskurse rückte, gerade auch in Frankreich. Im Verlauf des Kalten Kriegs waren die Menschenrechte zu einem Kernbegriff progressiver Politik avanciert.[200] Gleichzeitig war damit in Frankreich aber natürlich auch ein Kernstück des revolutionären Erbes und ebenso eine grundlegende Kategorie der Kantischen Philosophie angesprochen. Sowohl dem spezifischen politischen und rechtlichen Kontext der Zeit als auch den verarbeiteten Traditionen entsprach, dass Lévinas die Menschenrechte in seinen Aufsätzen nicht nur als einen Spezialbereich der rechtlichen Ordnung, sondern als ein durchdringendes Fundament des Rechts erörtert. »Es handelt sich wahrscheinlich – wie komplex ihre Anwendung auf die rechtlichen Phänomene auch sei – um das Maß allen Rechts und, sicherlich, um seine Ethik.«[201] Die Menschenrechte bezeichnen, wie Lévinas weiter ausführt, eines der »latenten Prinzipien« des Rechts, welches das menschliche Bewusstsein seit jeher, also »*a priori*«, konfrontiert,[202] und werden im Zuge zunehmender Rationalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Moderne zur »*Basis je-*

199 E. Lévinas, »Bilderverbot und ›Menschenrechte‹« (1984), übers. v. A. Hirsch und P. Delhom, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., S. 115–123; ders., »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen« (1985), übers. v. P. Delhom, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., S. 97–108; ders., »Menschenrechte und guter Wille« (1985), übers. v. F. Miething, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., S. 109–113; ders., »Les droits de l'autre homme« (1989), in: ders., *Altérité et transcendance*, Paris 1995, S. 149–153.

200 Vgl. S. Moyn, *The Last Utopia*, a.a.O. Man braucht Moyns These nicht zu teilen, dass der eigentliche Aufstieg der Menschenrechte zu einem politischen Leitgedanken erst nach 1968 erfolgte. Unabhängig davon, wieweit der Prozess des Aufstiegs zurückreicht, ist zu konstatieren, dass die Menschenrechte zur Zeit von Lévinas' Beiträgen eine Schlüsselkategorie der politischen Diskussion darstellten und gerade auch unter französischen Intellektuellen mit neuem Interesse und Wohlwollen erörtert wurden. Unter dem Eindruck des sozialistischen Totalitarismus und dagegen gerichteter Widerstandsbewegungen verlor zu dieser Zeit insbesondere auch die marxistische Rechteskepsis unter französischen Linksintellektuellen an Gewicht. (Vgl. insbes. C. Lefort, »Menschenrechte und Politik«, in: U. Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, übers. v. K. Menke, Frankfurt a.M. 1990, S. 239–280; dazu und zum weiteren Diskussionskontext S. Moyn, »The Politics of individual rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort«, in: R. Geenens/H. Rosenblatt (Hg.), *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, Cambridge 2012, S. 291–310.)

201 E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 97.

202 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der menschlichen Gesetzgebung«.[203] Diese Erläuterung lässt nicht nur deutlich das Menschenrechtsverständnis Kants anklingen, den Lévinas in seinen Aufsätzen auch ausdrücklich als zentrale Referenz der Argumentation anführt. Sie korrespondiert auch der fundamentalen, die verschiedenen Republiken überdauernden Bedeutung der Menschenrechtserklärung im französischen Verfassungssystem und der in Frankreich gepflegten Interpretation der Menschenrechte als Prinzipien der Gesamtrechtsordnung.[204] Die Charakterisierung der Menschenrechte als einer allgemeinen Rechtsbasis steht aber nicht nur im Einklang mit dem französischen Verfassungsmodell. Auch in anderen Ländern und nicht zuletzt im deutschsprachigen Raum hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Einsicht durchgesetzt, dass den Grund- und Menschenrechten eine solche »konstitutiv-institutionelle Funktion« eignet.[205] Dies reflektiert auch der Aufstieg der Menschenrechte zu einer leitenden Legitimationsfigur politischer und rechtlicher Diskurse im internationalen Kontext. Diesen weitreichenden, buchstäblich konstituierenden Gehalt der Menschenrechte hellen Lévinas' Reflexionen zu den Menschenrechten auf. Angesprochen sind auch subjektive Ansprüche, in eins damit und vor allem aber auch eine Grundbedeutung, Richtschnur, Finalität und Logik, eben Prinzip, Maß und Ethik des Rechts. Deutlich wird dies auch

203 Ebd., S. 101.

204 Vgl. zur programmatisch-legislativen Orientierung der dominanten französischen Grundrechtstradition T. Wihl, *Aufhebungsrechte. Form, Zeitlichkeit und Gleichheit der Grund- und Menschenrechte*, Weilerswist 2019, S. 97ff.

205 Die Rede von einer konstitutiv-institutionellen Funktion geht auf P. Saladin zurück (ders., *Grundrechte im Wandel*, Bern 1970, S. 309) und ist heute in erster Linie in der schweizerischen Rechtslehre und -praxis gängig. In Deutschland wird das Problem öfter unter dem Titel eines objektiven, objektivrechtlichen oder institutionellen Gehalts verhandelt. Diese Bezeichnungen erscheinen weniger günstig. Die beiden ersten Begriffe suggerieren fälschlich eine strenge Alternative zum subjektiven Charakter der Grundrechte. Die isolierte Rede von einer institutionellen Funktion ruft demgegenüber stärker eine distinkte Theorielinie auf, die von Maurice Hauriou über Peter Häberle führt und wesentlich umstrittener ist als die Beobachtung der konstitutiv-institutionellen Bedeutung. (Vgl. M. Hauriou, »Die Theorie der Institution und der Gründung (Essay über den sozialen Vitalismus)«, in: *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Berlin 1965, übers. v. H. und J. Jecht, S. 27–66; P. Häberle, *Die Wesensgehaltsgarantie des Art. 19. Abs. 2 Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zum institutionellen Verständnis der Grundrechte und zur Lehre vom Gesetzesvorbehalt*, Karlsruhe 1962). In allen drei Fällen wird die zentrale Pointe der Konstitutierung der Gesamtrechtsordnung durch die Grundrechte nicht unmittelbar herausgestellt, obwohl sie durchaus auch in der deutschen Diskussion als Ausgangspunkt des Sachverhalts gesehen wird (vgl. K. Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Neudruck der 20. Aufl., Heidelberg 1999, S. 127ff.).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

daran, dass Lévinas' Argumentation oft zwischen der Rede von Menschenrechten im Plural und von dem Menschenrecht im Singular changiert. Aus dieser Pointierung von Lévinas' Menschenrechtsreflexionen erhellt auch das rechtstheoretische Gewicht der entsprechenden Aufsätze. In Frage steht der durchdringende Sinn des Rechts.

Diesen Sinn erläutert Lévinas nun ganz auf der Linie Barths als Implikation der Alteritätserfahrung. In einer kondensierten »Phänomenologie der Menschenrechte« stellt Lévinas fest, dass sich die Menschenrechte zunächst »als Recht des jeweils anderen manifestieren«.[206] Ihr Ausgangspunkt ist keine Anspruchs-, sondern die Pflichterfahrung des Subjekts, die sich in der Begegnung mit anderen Menschen einstellt. Es ist Lévinas zufolge diese Erfahrung der Rechte des Anderen, die auch die eigenen Rechtsansprüche enthüllt. Die eigene Berechtigung erweist sich darin nicht durch Analogie oder Generalisierung des Rechts des Anderen, sondern effektiv in der Position des eigenen Inanspruchgenommenseins. Diese Verantwortungsposition bedeutet für das Subjekt »Einsetzung seiner eigenen Freiheit«.[207] In der Forderung des Anderen gewinnt das Subjekt die Freiheit konkreter Allgemeinheit jenseits des Horizonts des Eigeninteresses. Die Begründung des eigenen Freiheitsrechts durch den Anderen erhellt Lévinas mithilfe des jüdischen Motivs der Auserwählung: Die Verantwortung setzt das Subjekt in seiner unabtretbaren Singularität in den Stand der Freiheit. Die durch die Menschenrechte reklamierte Freiheitsposition ist also ursprünglich nicht die Freiheit konkurrierender Selbstentfaltung, sondern diejenige der Verantwortung für den Anderen. Die Menschenrechte bedeuten daher nicht allein die Sicherung der ersten Leitidee der Französischen Revolution, der Freiheit. Sie sind auch nicht nur Garant von Freiheit und Gleichheit. Sie sind ebenso Instanz der Brüderlichkeit.[208] Als Ausdruck der Begegnung des Anderen postulieren sie eine Freiheit in verantwortlicher Beziehung zum Anderen.[209]

Der menschenrechtliche Anspruch des Anderen, der meine eigene Freiheit zu ihm hin einsetzt und so die Grundlage des Rechts stiftet, ist keine

206 E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 108.

207 Ebd.

208 Ebd., S. 107.

209 Dass der Begriff der Brüderlichkeit auf die Französische Revolution verweist, bedeutet nicht, dass er bei Lévinas ausschließlich oder auch nur primär aus dem Erbe der Revolution entwickelt würde. Der Begriff wird nicht nur in den spezifisch rechtlich-politischen Schriften herangezogen, sondern nimmt auch in Lévinas' übrigem Werk eine wichtige Stellung ein. Er wird dabei wesentlich aus der jüdischen Tradition, verknüpft mit dem Gedanken der Gotteskindschaft, entwickelt und impliziert eine Verantwortung, die über die menschliche Gattung hinaus der ganzen Schöpfung gilt. Vgl. dazu C. Chalier, »Irreduzible Brüderlichkeit«, übers. v. P. Delhom, in: P.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erfahrung, die erst durch die Menschenrechtskataloge der Moderne erkannt und nachvollzogen wird. Die modernen Menschenrechte artikulieren vielmehr ein »ursprüngliche[s] Bewusstsein des Rechts«[210], eben einen apriorischen Gehalt, der der menschlichen Wirklichkeit eingeschrieben ist. Ältere geschichtliche Zeugnisse dieses Bewusstseins erkennt Lévinas in den biblischen Anordnungen der Fremdenliebe und des Tötungsverbots.[211] Unvordenklich ist das menschenrechtliche Bewusstsein aber nicht nur in weltgeschichtlicher Hinsicht, sondern noch in einem tieferen Sinne, nämlich hinsichtlich seiner Stellung in der menschlichen Wirklichkeit: Das Bewusstsein des Rechts ist keine Forderung, die ein zunächst rechtlos autarkes Selbstbewusstsein nachträglich konfrontiert. Damit ist ein Grundgedanke von Lévinas' Werk angesprochen: Die Begegnung mit dem Anspruch des Anderen konstituiert erst das Selbstbewusstsein, setzt seine Freiheit ein, vermittelt ihm einen Begriff von sich selbst und gebiert darin auch die Versuchung, den Anderen zu negieren. Das thematisierende Objektbewusstsein, mit dem die Philosophie und andere Wissensdiskurse in der Regel anfangen, bildet also nicht den Ursprung des Denkens, sondern beruht auf dem ethischen Bewusstsein vom Anderen. »Die Wahrheit setzt die Gerechtigkeit voraus«.[212] Nicht, wie Aristoteles glaubte, eine bei der Ontologie beginnende, theoretische Metaphysik, sondern die Moral muss deshalb als »die erste Philosophie« verstanden werden.[213] Aus dieser Konstellation ergibt sich auch das Verhältnis von Recht und Politik. Das Recht des Anderen, das die Menschenrechte artikulieren, geht der politischen Erfassung und Organisation der Weltverhältnisse voraus. Politik beginnt in diesem Sinne nie in einem rechtsfreien Raum, sondern steht immer schon im Horizont des vom Anderen gestifteten Rechtsbewusstseins und verhält sich – bewusst oder unbewusst – dazu.

Wiederholt verweist auch Lévinas in seinen Texten zum Recht auf religiöse Formeln, die Recht und die Menschenrechte im Besonderen auf Gott zurückführen.[214] Er erkennt darin ähnlich wie Barth eine Artikulation der vorpolitischen, widerfahrenden, absoluten und überschießenden Evidenz des Rechtsanspruchs. Es sind »Formulierungen, die jedenfalls das Unbedingte oder Außerordentliche dieses Rechts [sc. des Menschenrechts] im Verhältnis zu allen juristischen Formen

Delhom/A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht des Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich/Berlin 2005, S. 215–228.

210 E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 97.

211 E. Lévinas, »Menschenrechte und guter Wille«, a.a.O., S. 109.

212 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 125.

213 Ebd., S. 442. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* E, 1026a24.

214 Vgl. E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 98ff.; ders., »Menschenrechte und guter Wille«, a.a.O., S. 113; ders., »Bilderverbot und ›Menschenrechte‹«, a.a.O., S. 120f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

ausweisen, die schon auf menschlichen Konventionen oder auf der Untersuchung der ›menschlichen Natur‹ beruhen.«[215] Lévinas geht es dabei natürlich nicht darum, sein Argument durch ein religiöses Dogma zu begründen. Er stellt dies ausdrücklich klar. Die religiösen Formeln sind aufschlussreich, weil sie den Modus der durch die Menschenrechte bezeichneten Evidenz, die Erscheinungs- und Erfahrungsweise dieses Rechtsgrunds, also seine Phänomenologie, beschreiben, die durch technische Rechtsdiskurse oft verdeckt wird. Tatsächlich bilden die Menschenrechte eine Rechtskategorie, in welcher die Persistenz des rechtlichen Transzendenzbezugs über die Grenzen religiöser Diskurse hinweg besonders hervorsticht.[216] Wie bereits in der Einleitung erwähnt, werden die Menschenrechte nicht zuletzt in der *Allgemeinen Menschenrechtserklärung*, dem wichtigsten Dokument des globalen Menschenrechtsdiskurses, auf eine allen Menschen angeborene und unverlierbare Würde zurückgeführt und demgemäß als Ansprüche verkündigt, die der Menschheit und der individuellen Rechtsträger:in selbst unveräußerlich sind.[217] Ihr Geltungsgrund wird als eine Gegebenheit gefasst, die uns strikt entzogen ist. Wir kreieren die Ansprüche nicht erst, sondern haben sie anzuerkennen. Unsere Rechtstexte deuten sie aus und verhelfen ihnen zur Durchsetzung.

Der vorpolitische Charakter des durch die Menschenrechte sanktionierten Rechtsbewusstseins bedeutet nicht, dass dieses allein eine äußerliche Begrenzung und Relativierung politischen Handelns darstellen würde. Es verlangt auch Politik. Für ein rechtliches Gebot zur Politik lassen sich in Lévinas' Schriften zwei Gesichtspunkte unterscheiden. Zum einen kommt hier die Dimension des Dritten zum Tragen. Die Alteritätserfahrung ist gekennzeichnet von der Singularität des anderen Menschen. In dieser erschließt sich der uneinholbare, nicht objektivierend zu berechnende Anspruch, den die Begegnung offenbart. Das bedeutet aber natürlich nicht, dass die Erfahrung und ihre ethische Bedeutung in der Konfrontation mit einem einzigen Menschen aufginge. Alterität begegnet uns in der Pluralität unserer Mitmenschen. Mehr noch: Die Begegnung des einzelnen Anderen vergegenwärtigt mir nicht nur die Forderung dieses einzelnen Menschen, sondern diejenige der vielen Anderen. »In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an«.[218] »In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch

215 E. Lévinas, »Droits de l'homme et bonne volonté«, in: ders., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, S. 231–235, 234 (Übers. BV; dt. mit fehlerhafter Übersetzung: »Menschenrechte und guter Wille«, a.a.O., S. 113).

216 Vgl. dazu H. Joas, *Die Sakralität der Person*, a.a.O., der die transnational diskursübergreifende Erschließung dieses Transzendenzmoments unter dem Begriff der Sakralität nachzeichnet.

217 Vgl. *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948), Präambel.

218 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 307f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewusstsein.«[219] Der Andere offenbart mir eben – gerade in seiner Einzigartigkeit – den Anspruch dessen, was meine eigene Willkür transzendiert. So manifestiert er konkret den Verantwortungshorizont der – sogar mich selbst einschließenden – Allgemeinheit und fordert mich auf, diesem Allgemeinen in seiner Pluralität gerecht zu werden. Eben damit ist eine Pflicht zur politischen Gestaltung der sozialen Verhältnisse gegeben. Eine Pflicht zur Politik impliziert das Rechtsbewusstsein zum anderen deshalb, weil sich die Verwirklichung der Menschenrechte nicht im negativen Respekt von Freiheitsräumen, ihrer Abgrenzung und Koordination erschöpft. Die Menschenrechte verlangen und verheißen die Emanzipation von den naturgegebenen Verhältnissen zugunsten der freien Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit.[220] Diese Überwindung der vorfindlichen Verhältnisse nach Maßgabe der Gerechtigkeit bedarf der epistemischen und technischen Durchdringung der Welt. Im Fortschritt dieser Entwicklung erkennt Lévinas den Hauptgrund dafür, dass die Menschenrechte in der Moderne von einem bloßen ethischen Prinzip zur bestimmenden Grundlage aller Gesetzgebung werden konnten, angefangen bei der Mathematik-ähnlichen Wissenschaft vom Naturrecht in der frühen Neuzeit und verfeinert in den laufenden Jahrhunderten durch eine immer weitergehende gesetzliche Regulierung der tatsächlichen Realisierung der Rechte. Diese zwei Rechtsgründe der Politik sind nicht gänzlich unabhängig voneinander, sondern bekräftigen sich wechselseitig: Die Allgemeinheit der Rechtsforderung hält an zur Objektivierung der Rechtsverhältnisse und der vollen Kontrolle der tatsächlichen Lebensbedingungen. Der epistemisch-technische Fortschritt vertieft das Bewusstsein der Universalität. Durch beide Motive implizieren die Menschenrechte eine Forderung fortlaufender Erweiterung und Verdichtung ihrer gesetzlichen Konkretisierung.

Diese Dynamik bietet allerdings auch erhebliche Gefahren. Die fortgesetzte Formulierung neuer Menschenrechte und das Anwachsen rechtlicher Regime zu ihrer Verwirklichung kann die zugrundeliegenden Ansprüche seinerseits zunehmend relativieren, einengen, beschneiden und aushöhlen.[221] Aus der postulierten Überwindung der Naturverhältnis-

219 E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 344.

220 Dass die Menschenrechte im Kern diese Transzendierung der naturgegebenen Bedingungen gebieten und verheißen, bildet einen Leitgedanken aller Schriften von Lévinas zu den Menschenrechten. Vgl. insbes. E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O.

221 Vgl. zur Gefahr der Inflationierung der Menschenrechte in der aktuellen Völkerrechtsentwicklung A. Peters, *Jenseits der Menschenrechte. Die Rechtsstellung des Individuums im Völkerrecht*, Tübingen 2014, S. 393ff.; zur Gefahr der Wendung menschenrechtlich begründeter Politiken gegen

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

se durch die freie Entfaltung der Technik kann ein »neuer Determinismus« hervorgehen, der das menschenrechtliche Emanzipationspostulat nicht weniger rigide bedrängt.[222] Dieses Problem beobachtet Lévinas im Totalitarismus, aber auch allgemeiner im Prozess umfassender Industrialisierung. Deutlich klingt hier die These von Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* an.[223] Tatsächlich spricht Lévinas selbst in einer sonst von ihm eher vermiedenen Wortwahl von einer »Dialektik«.[224] Er betont, dass der Hinweis darauf keine Zurückweisung des Postulats wissenschaftlicher und technischer Fortentwicklung bedeutet. Vielmehr bedarf es des Problembewusstseins, um den Sinn dieser Entwicklung nicht aus dem Blick zu verlieren.

Das Problem dieser Politik der Menschenrechte reicht aber noch tiefer. Es betrifft auch das leitende Allgemeinheitsideal. Auch hier trifft sich Lévinas' Diagnose mit derjenigen Horkheimers und Adornos. Im Bemühen, der Pluralität der Subjekte gerecht zu werden, steckt die Politik objektiv gleiche Freiheitsräume ab. Wiederum vermerkt Lévinas zunächst den hohen Wert dieses Vorgangs für die Rechtsverwirklichung. Die drohende Konkurrenz pluraler Freiheitsansprüche wird durch eine Ordnung objektiver Allgemeinheit gehegt. Allerdings blendet diese »Begrenzung des Rechts durch die Gerechtigkeit« auch eine unhintergehbare Dimension des rechtlichen Anspruchs aus.[225] Mit der provokativen Rede von einer begrenzenden Gerechtigkeit, welche die klassische rechtsethische Frage nach der Gerechtigkeit des Rechts umkehrt, bezieht sich Lévinas auf das Gerechtigkeitsideal objektiv-formaler Allgemeinheit. Ins Dunkel rückt darin die Diversität und Einzigkeit und damit ein Kern der Alterität des Anspruchs der Anderen. Lévinas geht es dabei nicht nur um die ungenügende Beachtung der objektiven Verschiedenheit von Individuen. Dieses Ungenügen ist Ausfluss eines größeren Problems. Er hebt auf die objektive Betrachtung als solche ab, welche die rechtlichen Ansprüche als vergleich- und berechenbare Größen eines Kalküls behandelt. Verdrängt wird darin, dass die uneinholbare Alterität des Rechtsanspruchs unsere Begriffe von der Welt und unseren Mitmenschen, ihre Erfassung als Objekte unseres

die menschenrechtlichen Ansprüche J. Heller, *Mensch und Maßnahme. Zur Dialektik von Ausnahmezustand und Menschenrechten*, Weilerswist 2018.

222 E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 103.

223 M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O.

224 E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 103. Als »Dialektik von Berechtigung und Entrechtung« wird das Problem auch von J. Heller, *Mensch und Maßnahme*, a.a.O., passim, beschrieben.

225 E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 104.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bewusstseins, sprengt, so differenzierend unsere Betrachtung auch sei. Der fehlende Sinn für die Besonderheit der Rechtsträger:innen ist Folge der Verdrängung des Bewusstseins der Endlichkeit unserer Objektbetrachtung.

Auch an diesem Punkt lässt Lévinas' Argumentation an einen klassischen Topos der Menschenrechtskultur denken und bewegt sich darin im Gefolge Kants. Es kann als Kern der den Menschenrechten zugrundeliegenden Würde angesehen werden, dass sich der Mensch nicht auf ein Objekt reduzieren lässt. Mit Würde versehen ist nach Kants berühmter Definition dasjenige, »was [...] über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet«.[226] Würde bezeichnet »nicht bloß einen relativen Wert, [...] sondern einen innern Wert«[227], erlaubt deshalb keine Berechnung und keinen Vergleich. Den unrelativierbaren Wert des Menschen begründet Kant damit, dass der Mensch kraft seiner Freiheit ein Zweck an sich selber ist.[228] Er darf deshalb nie als bloßes Mittel eines anderen Zwecks behandelt werden.[229] Lévinas greift diese Zweckformel des kategorischen Imperativs in den Menschenrechtsaufsätzen auch tatsächlich auf.[230] Bei Kant stützt die Selbstzweckhaftigkeit aller Vernunftwesen freilich gerade das Postulat formaler Allgemeinheit. Lévinas knüpft daran an, spürt in Kants vernunftzentrierter Explikation aber eine verzerrende Abstraktion auf und hält dem die irreduzible Pluralität der Würdeträger:innen entgegen, deren immer neue Anerkennung erst wirkliche Universalität ermöglicht.[231]

Ein auf formale Allgemeinheit fixiertes, derart dem ursprünglichen Rechtsbewusstsein entwurzeltes, unresponsives Recht kann keinen eigentlichen Sinn für die Ansprüche der Anderen, keine Kultur der Geschwisterlichkeit nähren, sondern tritt den Subjekten als eine verselbständigte Begrenzung ihrer Entfaltung gegenüber. Es muss sich deshalb verstärkt auf die Mittel öffentlicher Gewalt und politischer Verführung stützen. Taub für jegliche kritische Befragung gerät selbst die Finalität des begrenzten, objektiven Allgemeinheitsideals rasch in Vergessenheit und tritt hinter den Imperativen der entfesselten Mittel zurück. Diese Dynamik bildet einen weiteren Treiber in einen neuen Determinismus,

226 I. Kant, »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 7, S. 7–102, 68.
227 Ebd.
228 Vgl. ebd., S. 69; I. Kant, »Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 600f.
229 Vgl. ebd.; I. Kant, »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 61, 66.
230 E. Lévinas, »Menschenrechte und guter Wille«, a.a.O., S. 109.
231 Vgl. E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 104f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

wie er sich im totalen Staat aktualisiert hat.[232] Er ist eng mit dem ersten Aspekt technischer Rationalität verbunden – ein Zusammenhang, den insbesondere Horkheimer dargelegt hat.[233]

Es ist deshalb essentiell, in der politischen Realisierung des Rechts die Vorgängigkeit und uneinholbare Fremdheit des rechtlichen Appells wachzuhalten, zu erinnern »daß die Verteidigung der Menschenrechte auf eine Berufung antwortet, die dem Staat äußerlich ist, die in einer politischen Gemeinschaft eine Art Extra-Territorialität genießt«.[234] Politik ist Antwort auf das Rechtsbewusstsein und kann die ihr vorausgehende Forderung nie einholen und domestizieren. Der Schein ihrer Aneignung führt in die Entfremdung des Totalitarismus.[235] Die Rede von Extraterritorialität verweist wohl nicht zufällig einmal mehr auf konkrete Charakteristika des Menschenrechtsschutzes, welche Lévinas' Punkt entsprechen: Zum einen die Bemühungen, Menschenrechte – im Unterschied zu Grundrechten – auf einer internationalen Ebene zu schützen, durch Institutionen, die der jeweiligen politischen Gemeinschaft entzogen sind; zum anderen die unter dem Begriff der Extraterritoralität diskutierte Bindung an die Menschenrechte jenseits des eigenen Hoheitsgebiets. Neben diesen unausgesprochenen Implikationen des Begriffs nennt Lévinas den liberalen Staat. Lévinas erkennt es als Definitionsmerkmal dieses Staatsmodells, die Extraterritorialität der Menschenrechte zu garantieren. Mit unterschiedlichen Mitteln und Ausprägungen werden die menschenrechtlichen Ansprüche dem Terrain souveräner Disposition entzogen. So ermögliche der liberale Staat »die Verbindung der Politik und der Ethik«.[236]

Vor allem geht es Lévinas aber um einen Horizont, der sich auch in einem transnationalen und pluralistischen Institutionenarrangement nicht einholen lässt. Er führt die Prophetie des Alten Testaments an, die die Ungerechtigkeit der politischen Verhältnisse im Rekurs auf ein göttliches Gerechtigkeitsgebot anklagt. Diese theologische Referenz ist aufschlussreich. Lévinas nimmt oft in seinen Schriften auf die prophetische

232 Vgl. ebd., S. 105.

233 Vgl. dazu v.a. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M. 2007.

234 E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 105.

235 Ausdrücklich als Entfremdungsproblem erläutert Lévinas die Dynamik einer beim Selbst beginnenden Politik in E. Lévinas, »Transcendance et hauteur«, a.a.O., S. 90, 94, 113. Dass Lévinas Grundlagen einer spezifischen Variante der Kritik politischer Entfremdung formuliert, vermerkt auch J. Derrida, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. R. Gasché, Frankfurt a.M. 1976, S. 121–235, 149.

236 Ebd., »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 106.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Tradition Bezug.[237] Auch darin besteht eine Konvergenz mit Barth, der in seinen Arbeiten zu Recht und Politik ebenfalls auf diese Tradition rekurriert.[238] Mit Blick auf die Extraterritorialität wird damit zunächst auf die Bedeutung von gesellschaftlichen Stimmen außerhalb der Mauern öffentlicher Einrichtungen für die Rechtswirklichkeit hingewiesen.[239] In diesen wird die uneinholbare Alterität der Rechtsforderung evident. Tatsächlich bildet das Vokabular der Menschenrechte in der Gegenwart eine zentrale Ausdrucksweise des rechtlichen Appells jenseits der institutionellen Rechtsetzung und -ausübung. Der Menschenrechtsdiskurs wird erheblich von sozialen Bewegungen und anderen Akteur:innen der Zivilgesellschaft gepflegt. Sie stützen sich zuweilen auf sanktionierte Normen, beziehen sich dabei aber primär auf internationale, die Verantwortlichen äußerlich bindende Vorschriften, sowie auf konstitutionelle, der ordentlichen Gesetzgebung entzogene Garantien. Oft bieten die einschlägigen Rechtsdokumente gerade in ihrer transnationalen Vielfalt und der Vielstimmigkeit ihrer Verarbeitung sehr offene Prinzipien, die dem gesellschaftlichen Diskurs beträchtliche Unabhängigkeit von vorgegebenen Erlassen vermitteln. Hinzu kommt, dass der Rede von Menschenrechten eben effektiv ein bedeutender Überschuss über das positive und überhaupt das politisch anerkannte Recht eignet. Dies erhöht das schöpferische Potential der gesellschaftlichen Rechtsauslegung erheblich. In vielen Fällen werden die Menschenrechte sogar ganz losgelöst von Rechtsdokumenten eingeklagt.

Mit dem Verweis auf die prophetische Tradition werden aber spezifischere Potentiale der rechtsbasierten Intervention in Anschlag gebracht. *Erstens* zeichnet die alttestamentliche Prophetie aus, dass das Vokabular von Recht und Gesetz als Semantik des Widerstands, des Dissenses und

237 Vgl. insbesondere das Vorwort zu *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 19ff., wo Lévinas die prophetische Eschatologie zum Ausgangspunkt seiner Kritik des am Leitfaden des Selbst orientierten philosophischen Totalitätsdenkens nimmt.

238 Vgl. K. Barth, »Rechtfertigung und Recht«, a.a.O., S. 10, 26; ders., »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, a.a.O., S. 72. Auch mit der oben erwähnten in Barths Rechtslehre und seiner Theologie überhaupt zentralen Figur der »analogia fidei« nimmt Barth eine Formel auf, die Paulus mit Bezug auf die Prophetie geprägt hat (vgl. Röm 12,6). Daran wird deutlich, wie grundlegend die prophetische Tradition für Barths Perspektive ist.

239 Das bedeutet nicht, dass prophetische Perspektiven zwingend außerhalb von Institutionen angesiedelt sind. Auch bei Interventionen innerhalb von Institutionen ist aber eine Überschreitung des Horizonts amtlicher Routinen charakteristisch. Vgl. dazu die Korrekturen an Max Webers Theorie des Charismas im Lichte späterer alttestamentlicher Forschung zur Prophetie von P. Berger, »Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy«, *American Sociological Review* 28 (1963), S. 940–950.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Differenz gegenüber der politischen Ordnung entfaltet wird.[240] Die prophetischen Stimmen beklagen den Abfall der Gemeinschaft von dem ihr vorausgesetzten und sie bindenden Gesetz. Recht wird nicht unmittelbar als eine Kraft der Ordnung, sondern als eine des Außerordentlichen, der Entsetzung, erkannt.[241] Seine höhere Ordnung artikuliert Recht in dieser Außerordentlichkeit. Mit dieser Botschaft sprechen die prophetischen Figuren *zweitens* typischerweise aus einer Position des Abstands, eben der »Extra-Territorialität«, nicht nur gegenüber den Institutionen und ihren Autoritäten, sondern auch gegenüber der gesellschaftlichen Mehrheit. In dieser Position gilt ihr Widerstand *drittens* nicht bloß gewissen Einzelheiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern einer allgemeinen Tendenz. Die politische Ordnung als Ganze, ja die Weltgeschichte strebt dem Verfall zu. *Viertens* bedeutet diese Radikalität der Kritik aber keineswegs Defaitismus. Im Gegenteil: Es ist gerade die Radikalität der kritischen Abstandnahme, die die Verheißung eines wirklich Anderen offenbart.[242] Diese Verheißung liegt im »Bruch mit dem Natürlichen und Historischen«.[243] Die prophetische Kritik postuliert *fünftens* auch nicht eine Abkehr vom Politischen, sondern bezeugt vielmehr dessen Relevanz. Das hebt Lévinas besonders hervor: Die Distanz bedeutet keine Trennung von der Politik, sondern eine spezifische Form der Bezugnahme.[244] *Sechstens* schließlich spricht die prophetische Figur nicht aus eigener Macht, sondern »im Namen Gottes«.[245] Ihre Klage und ihre Verheißung artikulieren einen Standpunkt, über den sie ihrerseits nicht unmittelbar verfügt, von dem sie nur Zeugnis geben kann. Auch auf diese Struktur des Zeugnisses, die wir zuvor ebenfalls bereits bei Barth angetroffen haben, legt Lévinas Gewicht.[246]

240 Vgl. zum gesetzlichen Charakter prophetischer Kritik E. Lévinas, »Der Laizismus und das Denken Israels«, übers. v. A. Letzkus, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., S. 177–195, 195. Siehe ferner ders., »Anspruchsvolles Judentum«, in: ders., *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse*, übers. v. F. Miething, Budapest 2005, S. 7–18, 8ff.

241 Vgl. E. Lévinas, »Menschenrechte und guter Wille«, a.a.O., S. 113; dazu oben Fn. 215.

242 Die Wiederholung dieser prophetischen Dialektik bei vielen jüdischen Philosoph:innen des 20. Jahrhunderts wird oft als leere Verzweiflung verkannt. Benjamins oben zitierte, oft aufgegriffene Bemerkung, dass uns »[n]ur um der Hoffnungslosen willen [...] die Hoffnung gegeben« ist, artikuliert das Aufscheinen der Verheißung im Eingedenken des Negativen mit besonderer Deutlichkeit. Vgl. oben Fn. 182.

243 E. Lévinas, »Anspruchsvolles Judentum«, a.a.O., S. 8.

244 E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 333.

245 Ebd., S. 327.

246 Ebd., S. 326ff. Vgl. zur Charakteristik prophetischen Einspruchs auch W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination. 40th Anniversary Edition*,

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die prophetische Dimension des Rechts vereint diese verschiedenen Momente. Sie bietet eine spezifische, in der Rechtssemantik gegründete Form der Kritik der öffentlichen Verhältnisse. Recht und im Vokabular der Moderne insbesondere die Menschenrechte bieten eine Sprache, um den uneinholbaren Anspruch des Anderen, Ausgeschlossenen gegen den Schein politischer Totalität in Anschlag zu bringen. Gegen die Gerechtigkeit objektiver Allgemeinheit wird so die höhere, unverfügbare Gerechtigkeit und Allgemeinheit der Offenheit für den Anderen geltend gemacht. Dieser höhere Standpunkt wird nicht unmittelbar für einen alternativen Ordnungsentwurf beansprucht. Er wird mittelbar bezeugt durch die Kritik, welche die konstitutive Beschränktheit politischen Ordnens aufweist und so die fortgesetzte Aufmerksamkeit für das Andere postuliert. Dass sich diese Wahrnehmung des Anderen einstellt, wird nicht als die allgemeine Tendenz von Natur und Geschichte, sondern wie auch bei Barth als schwache, ultimativ aber überlegene Gegengeschichte wahrgenommen. Demgemäß konstatiert Lévinas, dass sich das Prinzip der Menschenrechte »latent« und die »Notwendigkeiten der Wirklichkeit [...] unterbrechend und brechend« durch die Geschichte zieht.[247] Gerade wegen der Radikalität der Kritik, die über jeden Ordnungsentwurf hinausweist, steht die Kritik dabei nicht im Zeichen des Konflikts, sondern des Friedens.[248] Es wird nicht ein politisches Programm in neuer Absolutheit gegen ein damit unvereinbares anderes gewendet, sondern eine Öffnung der politischen Ordnung für ihr Anderes eingeklagt.

Die prophetische Dimension der Menschenrechte fand in den Jahrzehnten vor Lévinas' Schriften zu den Menschenrechten eine kraftvolle Artikulation durch die afroamerikanische Bürgerrechtsbewegung um Martin Luther King.[249] Lévinas bezieht sich nicht darauf, bringt aber mit seinen Hinweisen auf die Prophetie einen Zug der Menschenrechtssemantik in Anschlag, der durch die Widerstandspraxis des *Civil Rights Movements* besonders einflussreich ins Bewusstsein der internationalen Menschenrechtskultur gerückt wurde. Es ist erhellend, diese Entfaltung des prophetischen Sinns der Rechte bei der Lektüre von Lévinas' Ausführungen im Blick zu halten. Die Bewegung stellte ja schon in ihrem Namen die Bürgerrechte ins Zentrum ihres Kampfes. Gegen die herrschende politische Ordnung rekurrierte sie damit zunächst auf die ›extraterritorialen‹ Verfassungsrechte

Minneapolis 2018; H.W. Wolff, *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*, 2. Aufl., München 1979; H.-J. Kraus, *Prophetie und Politik*, München 1952.

247 E. Lévinas, »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen«, a.a.O., S. 97.

248 Vgl. ebd., S. 106f.

249 Vgl. zur Rezeption der prophetischen Theologie im *Civil Rights Movement* D. Chappell, *A Stone of Hope. Prophetic Religion and the Death of Jim Crow*, Chapel Hill 2004.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

des Bundesstaates. Allerdings stellte King immer klar, dass die Deklaration der Rechte durch die Verfassung und das Oberste Gericht keinen letzten Leitfaden abgibt, sondern moralische Ansprüche artikuliert, die der politischen Ordnung unverfügbar sind und über die justizielle Sanktionierung hinausgehen. Das bekundete King nicht zuletzt mit dem bereits zitierten Satz, dass ein ungerechtes Gesetz kein Gesetz sei.[250] Illusionslos beschrieb King die Ungerechtigkeiten der Weltgeschichte, die sich gerade auch im Gewand des Rechts realisieren, und betonte die strukturelle Tiefe des Problems in der amerikanischen und der transnationalen Gesellschaft. Gegen diese düsteren Tendenzen der Weltgeschichte und im Eingedenken derselben unterstrich er aber immer das Vertrauen in die Überlegenheit einer anderen geschichtlichen Tendenz. »We shall overcome because the arc of the moral universe is long, but it bends toward justice.«[251]

Stets machte King auch deutlich, dass sich die in den Bürger- und Menschenrechten ausgedrückten Ansprüche nicht in einer Reihe subjektiver Freiheitspositionen innerhalb einer nationalstaatlichen Ordnung erschöpfen, sondern weltumspannend eine fundamental andere, nicht zuletzt ökonomisch umstrukturierte Gesellschaftsordnung gelebter Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit vorzeichnen.[252] Entsprechend erläuterte er die ausgerufenen Rechte oft als eine Kraft der Revolution, deren letzten Grund die biblische Prophetie bezeugt: »Behold, I make all things new; former things are passed away.«[253]

250 Vgl. oben Einleitung, Fn. 17.

251 M.L. King, »Remaining Awake Through a Great Revolution«, in: *A Knock at Midnight. Inspiration from the Great Sermons of Reverend Martin Luther King, Jr.*, hg. v. C. Carson und P. Holloran, New York 1998, S. 201–224, 223. Die Formel vom Bogen des Universums, der auf Gerechtigkeit zugeht, verwendete King oft. Er übernahm sie vermutlich von John Haynes Holmes, der sie als Ausspruch Theodore Parkers zitierte. Vgl. *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, Bd. 3, hg. v. S. Burns u.a., Berkeley u.a. 1997, S. 486, Anm. d. Hg. 5.

252 Vgl. zur transnationalen und ökonomischen Dimension des Bürgerrechtskampfes insbes. M.L. King, *Where Do We Go from Here. Chaos or Community?*, Boston 1994, S. 170ff. King und die übrige Bewegung hoben diese Aspekte gegen Ende von Kings Leben – vor allem durch den sog. *War on Poverty* und den Widerstand gegen den Vietnam-Krieg – noch deutlicher hervor, gaben ihnen aber schon in früheren Phasen großes Gewicht. Vgl. T. Jackson, *From Civil Rights to Human Rights. Martin Luther King, Jr., and the Struggle for Economic Justice*, Philadelphia 2007; T. Brown-Nagin, »The Civil Rights Canon: Above and Below«, *Yale Law Journal* 123 (2014), S. 2698–2739, 2714ff.

253 M.L. King, »Remaining Awake Through a Great Revolution«, a.a.O., S. 207. King zitiert aus Apk 21,4f. Der Text der Apokalypse verweist wiederum auf Js 42,9, 43,19 und 2. Kor 5,17. Vgl. zur revolutionären Charakteristik der Menschenrechte auch den Band C. Menke/F. Raimondi (Hg.), *Die*

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Geltendmachung der Rechte diente nicht der Herstellung von Ruhe und Ordnung, sondern der Erschütterung trügerischen Friedens. Durch die Vergegenwärtigung der Rechte sollte eine Haltung »kreativer Unangepasstheit« (»Creative Maladjustment«) angesichts der Ungerechtigkeiten der Welt gewonnen werden – eine Disposition, die King unter ausdrücklichem Hinweis auf die prophetische Tradition propagierte.[254]

Ihren paradigmatischen Ausdruck fand die Forderung der Bürgerrechte in negativen Praktiken des Ungehorsams, der Gewaltlosigkeit und des Leidens.[255] Im gewaltlos ertragenen Leiden wurde die erlittene Suppression nicht durch die unbedingte Durchsetzung eines anderen Ordnungsideals abgelöst, sondern eine Haltung der Achtung des Anderen vorgeführt und eingeübt, die von jeder blinden Ordnungsbehauptung Abstand nimmt und der Macht der Gewalt überlegen ist. Das Gegenüber wurde nicht als Feind, sondern in einer Haltung der Liebe im Sinne christlicher Agape als Geschwister angesehen, das ebenfalls der Befreiung bedarf.[256] Die Disziplin der Gewaltlosigkeit diente nicht nur der Transformation äußerer Umstände, sondern auch der persönlichen Vergegenwärtigung eigener Würde, Verantwortung und Freiheit, eigener »Jemandheit« (»somebodyness«).[257] Die Überlegenheit dieses Gesichtspunkts wurde den Weltverhältnissen nicht als bloß geistige Realität denkend und sprechend entgegengehalten, sondern performativ als materiell-inkarnierte Wirklichkeit aufgewiesen und bewährt.[258]

Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Berlin 2011, insbes. die Vorbemerkung der Herausgeber (S. 9–11) und die Einleitung zu Teil 1 (Revolution) von C. Menke (S. 15–20).

254 M.L. King, Rede in London vom 7. Dezember 1964 [Audioaufnahme und Transkription], https://www.democracynow.org/2015/1/19/exclusive_newly_discovered_1964_mlk_speech (letzter Zugriff: 21.02.2021).

255 Vgl. zu Kings Verständnis des zivilen Ungehorsams und dem implizierten Verhältnis zum Recht insbes. M.L. King, »Love, Law and Civil Disobedience«, in: *A Testament of Hope*, a.a.O., S. 43–53; siehe hinsichtlich der rechtlichen Fundierung ferner den bereits zitierten Vortrag von Kings Weggefährte Harris Wofford, den King intensiv rezipierte: H. Wofford, »Non-violence and the Law«, a.a.O. Vgl. auch ders, »The Law and Civil Disobedience«, a.a.O. Zur Bedeutung des Leidens vgl. auch M.L. King, »Suffering and Faith«, in: *A Testament of Hope*, a.a.O., S. 41f.

256 Vgl. insbes. M.L. King, »An Experiment in Love«, in: *A Testament of Hope*, a.a.O., S. 16–20.

257 M.L. King, »The Ethical Demands of Integration«, in: *A Testament of Hope*, a.a.O., S. 117–125, 125. Vgl. auch ders., »*Playboy* Interview: Martin Luther King, Jr.«, Interview der Zeitschrift *Playboy*, in: *A Testament of Hope*, a.a.O., S. 340–377, 349.

258 King hob die körperliche Gestalt des Protests oft ausdrücklich hervor. Vgl. etwa M.L. King, »Letter from Birmingham City Jail«, a.a.O., S. 291:

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

In alldem wurde der Sinn der Rechte als ein Versprechen unendlicher Abstandnahme von den herrschenden Verhältnissen, eben kreativer Unangepasstheit, kultiviert, das den zugewandten Blick für die Anderen jenseits der gegebenen Wahrnehmungsordnungen öffnet. Der so von der Bewegung bezeugte Sinn der Rechte dringt auf gesetzliche Verankerung, kommt aber in keinem Erlass zum Abschluss, sondern bleibt buchstäblich in Bewegung, auf dem Weg, »auf Gerechtigkeit hin« (»toward justice«). In seiner berühmten letzten Rede, die einen besonders prophetischen Ton anschlug, verglich King seine Situation mit Abraham. Er habe das gelobte Land gesehen, auch wenn er es nicht erreichen sollte. Das mache ihn hier und jetzt froh und nehme ihm die Angst vor jedem Menschen. »Mine eyes have seen the glory of the coming of the Lord.«[259] Deutlich bekunden diese Erwägungen, dass der Sinn der Bewegung nicht nur in einem künftigen Zustand liegt, sondern das bezeugte Entgegenkommen als solches, die darin aufgeschlossene Aussicht, auch die Gegenwart befreit und erfüllt. Bezeichnenderweise führte auch Lévinas die Gestalt Abrahams an, um die Beziehung zum Anderen zu erläutern. Gegenüber dem odysseischen Paradigma der Heimkehr, das die griechische Philosophie dominiere, erinnerte er an den von Abraham bezeugten Sinn des Auszugs, der nicht ankommt.[260] Darin erhelle die Beziehung zum Anderen, die Lévinas im prophetischen Kern der Menschenrechte erkannte. King und die um ihn formierte Bürgerrechtstradition bieten ein eindrückliches Exempel dieser prophetischen Sprengkraft.

Ein besonders prominenter Punkt in Lévinas Erläuterung des Rechts ist die Explikation des positiven Charakters der Alteritätserfahrung, die dem Recht zugrunde liegt. Positiv ist die Begegnung mit dem Anderen im doppelten Sinne ihrer Logik und ihrer Valenz: Der Andere offenbart sich mir erstens positiv in der Bedeutung realer Gegebenheit. Er enthüllt sich nicht nur als eine negative Schranke der Erfahrung. Zweitens ist die Begegnung des Anderen für das Subjekt nicht bloß eine Last, sondern zuerst und zuletzt ein spezifisch erfüllendes Ereignis. Auch dies artikuliert die prophetische Perspektive. Eine Verheißung wohnt Recht demnach nicht nur der Struktur nach inne, im Sinne eines unqualifizierten

»[W]e would present our very bodies as a means of laying our case before the conscience of the local and national community.« Den christlichen Hintergrund der ›fleischlichen‹ Vergegenwärtigung des erlösenden Rechtsstandpunkts vermerkt bereits Harris Wofford ausdrücklich (»Non-Violence and the law«, a.a.O., S. 369). Auch darin wurde an ein Erbe angeknüpft, das in den prophetischen Schriften besonders eindringlich zur Sprache kommt. Vgl. insbes. die Auferweckungsvision des Hesekiel Ez 37,1–13.

259 M.L. King, »I See the Promised Land«, in: *A Testament of Hope*, a.a.O., S. 279–286, 286.

260 E. Lévinas, »Die Spur des Anderen«, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. v. W. Krewani, 5. Aufl., Freiburg/München 2007, S. 209–235, 215ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bedeutungsüberschusses, der als ein Anderes über den unmittelbaren Sinn einer rechtlichen Vorschrift hinausweist. Als verheißungsvoll präsentiert sich der Überschuss, weil der enthüllte Anspruch des Anderen vom Subjekt als Perspektive positiver Erfüllung und nicht nur als negative Begrenzung wahrgenommen werden kann. Es geht dabei wohlgemerkt nicht darum, dass der Andere dem Subjekt als Mittel und Objekt des eigenen Lebensvollzugs nützlich sein kann. Vielmehr möchte Lévinas dartun, dass zum Anspruch des Anderen, der den Horizont der eigenen Interessen sprengt – und eben insofern wirklich Alterität, Transzendenz des durch das Selbst bestimmten Bewusstseins aufweist –, ein positiver Bezug besteht.

Diese positive Valenz der Offenbarung des Anderen ist nicht nur in Lévinas' Erwägungen zum Recht, sondern in seinem gesamten Werk zentral. *Totalität und Unendlichkeit* setzt bei dem Problem ein, wobei die politische Dimension sogleich herausgestellt wird. Dort wie an vielen Stellen und auch in den Menschenrechtsaufsätzen diskutiert Lévinas die Frage anhand der deutlich politisch konnotierten Begriffe von Krieg und Frieden. Bei dem zutiefst aus der Erfahrung des Weltkriegs sprechenden Philosophen hat diese Wortwahl natürlich bei aller philosophischen Abstraktion höchst konkrete Bedeutung. Anhand dieser Kategorien fragt Lévinas danach, ob von einer Überlegenheit der positiven Beziehung zum Anderen – des Friedens – oder des negativ-gewaltsamen Konflikts mit ihm – des Kriegs – im menschlichen Leben auszugehen sei, und versucht, den Primat des Friedens darzutun. Damit möchte er sich gegen eine allgemeine Tendenz der abendländischen Philosophie wenden. Diese ist nach seiner Wahrnehmung von der Überzeugung eines Primats des Krieges beherrscht. Ein Modellfall, den Lévinas gerade in seinen politisch-rechtlichen Schriften oft heranzieht, ist Hobbes' Begründung der Politik im Ausgang von einem Krieg aller gegen alle.[261] Carl Schmitts Freund-Feind-Schematik hat Hobbes' Negativismus besonders dezidiert aufgenommen.[262] Zu denken ist – gerade im Blick auf den Begriff des Anderen – aber auch an Hegels Kampf um Anerkennung.[263] Diesem Paradigma der abendländischen Philosophie hält Lévinas das prophe-

261 Vgl. E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 348; ders., »Frieden und Nähe«, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., übers. v. P. Delhom, S. 137–149, 148. Lévinas gesteht Hobbes trotzdem zu, mit seinem Kriegsbild auf eine konstitutive »Versuchung« in der menschlichen Gesellschaft hinzuweisen, deren Abwehr eine zentrale Aufgabe der Politik bildet (ders., »Der Staat Cäsars und der Staat Davids«, in: *Anspruchsvolles Judentum*, a.a.O., S. 135–151, 145). Vgl. zur Opposition von Lévinas gegen Hobbes M. Abensour, »Der Staat der Gerechtigkeit«, übers. v. A. Hirsch, in: P. Delhom/A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Lévinas' Philosophie des Politischen*, Zürich 2005, S. 45–60.

262 Vgl. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., S. 55ff.

263 Vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 444.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

tisch-eschatologische des Friedens entgegen. Die Verantwortung für den Anderen, die das Recht einfordert, wäre demnach nicht bloß Ausdruck der Zähmung eines ursprünglich im Zeichen des Widerstreits stehenden Verhältnisses. Sie hat ihren Grund nicht allein in einem aufgeklärten Eigeninteresse oder der Sicherung durch die Übermacht öffentlicher Gewalt. Einer so nach Maßgabe der eigenen Interessen und des Zwangs erfolgenden Anerkennung kommt die Alterität des Anderen, die Transzendenz der um das Selbst kreisenden Welt gar nicht in den Blick. Ihren tieferen Sinn und ihre volle Kraft gewinnt die Verantwortung für den Anderen aus einem affirmativen Bezug zur Alterität des Anderen, zu seinem Anspruch jenseits der Ökonomie eigener Präferenzen. Dieser Bezug lässt sich nicht aus der durch die Selbstbehauptung bestimmten Konstellation des Konflikts ableiten. Er ist, wie Lévinas zeigen möchte, immer schon da. Das Bewusstsein erhält seinen selbstischen und konfliktiven Charakter erst aus der Positionierung zum Alteritätsbezug. Dieser lässt sich verdrängen, aber nicht ausmerzen. Diese Unauslöschlichkeit verheißt eine letzte Überlegenheit.

Lévinas bestreitet damit freilich nicht die ausgeprägte Macht eigennütziger Maximen, negativer Haltungen, unbehaglicher Gefühle und aggressiver Impulse in der Begegnung mit anderen Menschen. Die Entfesselung des nazistischen Vernichtungskriegs, nicht nur auf einer militärischen Ebene, sondern auch im individuellen Hass auf das Fremde, bildet ja den zentralen Ausgangspunkt seiner Arbeit. Er konzediert der abendländischen Philosophie, dass die Logik des Kriegs im Blick auf die Welt als das Beherrschende erscheinen und die Friedenssuche zur nüchternen Anerkennung und Steuerung dieser aggressiven Kräfte drängen kann. Moral wäre demnach eben auf kluge Politik zu gründen.[264] Die Macht der Aggression und die Tiefe ihres Problems liegt aber wesentlich auch darin, dass sie sich in der politischen Macht und Gewalt wiederholt. »Das eigentliche Problem besteht für uns Abendländer nicht mehr so sehr darin, die Gewalt abzulehnen, als vielmehr darin, uns zu fragen, wie wir die Gewalt so bekämpfen sollen, daß wir – ohne in der Widerstandsverweigerung gegenüber dem *Bösen* zu verkümmern – die Institutionalisierung der Gewalt infolge eben dieses Kampfes verhindern können. Perpetuiert nicht der dem Krieg erklärte Krieg das, was er zu vertilgen aufgerufen ist, um mit gutem Gewissen den Krieg und seine mannhaften Tugenden zu sanktionieren?«[265] Der Schein der Fatalität in Natur und Geschichte entfesselt diese Gewaltspirale. Um ihr zu entgehen, ist hinter der Herrschaft des Antagonismus die überlegene Dimension »jenseits des Seins« nachzuvollziehen, die ethische Anrufung, die unserem theoretischen Weltbewusstsein vorausgeht und es

264 Vgl. ebd., S. 19ff., 24.
265 E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 378.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

erst begründet.[266] Dieser die Totalität des theoretischen Bewusstseins transzendierende Anspruch entgeht dem Fokus auf die objektive Geschichte. »Vom Frieden kann es nur eine Eschatologie geben.«[267] Als Wirklichkeitsdimension, die das Objektbewusstsein sprengt, ist der Friede diesem Bewusstsein zwar nicht gänzlich verschlossen. Er zeigt sich darin aber nur als ein Entzogenes an, in der Begegnung mit dem Anderen und seiner Spur, die sich durch unser ganzes Weltverhältnis zieht und diesem einen ethischen Charakter vermittelt, es unter einen ubiquitären Verantwortungsanspruch stellt.[268]

Es ist dieser unabweisbare Appell des Anderen, der mit seiner Verheißung zugleich den Wunsch seiner Auslöschung weckt, »zugleich die Versuchung zu töten und der Ruf zum Frieden ist: ›Du wirst nicht töten‹.«[269] Wie Barth, wie auch bereits Kant und Hegel unterstreicht Lévinas die unhintergehbare Ambivalenz der Alteritätserfahrung. Der Primat des Friedens impliziert keine spannungsfreie Konstellation. Die persistente Konfrontation mit dem Anspruch des Anderen hat etwas zutiefst Unangenehmes.[270] Verschiedene Leitbegriffe von Lévinas' Phänomenologie stellen diese Disposition der Alteritätserfahrung heraus. Sie bedeutet für das Subjekt eine Art konstitutiver »Verfolgung«, »Besessenheit« und »Geiselschaft«, wie Lévinas darlegt.[271] Diese Disposition wird nicht nur durch das Gewicht eigener Interessen relativiert, sondern gebiert auch den Drang, den Anspruch gänzlich loszuwerden. Der Versuch, sich des Anderen zu entledigen, scheitert aber notwendig, da sich seine Alterität der Objektivierung immer entzieht. Ein Mord kann die Manifestation des Appells zwar zerstören, verfehlt aber das, was jenseits des eigenen Bewusstseins ist.[272] Dieses unvermeidliche Scheitern aller Versuche,

266 Ebd., passim. Lévinas entnimmt die Formel dem Sonnengleichnis in Platons *Staat*, wo Sokrates feststellt, dass die Idee des Guten »jenseits des Seins« ist. Vgl. Platon, *Der Staat* Z, 509b9.

267 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 24.

268 Vgl. zum Begriff der Spur, den Lévinas im Anschluss an Ex 33 erläutert, E. Lévinas, »Die Spur des Anderen«, a.a.O.

269 E. Lévinas, »Frieden und Nähe«, a.a.O., S. 146.

270 Vgl. hierzu in rechtstheoretischer Hinsicht E. Santner, »What's Left After Rights?«, *Law & Critique* 26 (2015), S. 105–115. Santner fokussiert allerdings im Ausgang von Lacan einseitig auf die negative Dimension der Alteritätserfahrung und konstruiert die Berücksichtigung dieser Negativität rechteskeptisch als Widerspruch gegen Lévinas.

271 Vgl. E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., passim.

272 Lévinas bezeichnet dies als die »moralische Unmöglichkeit« zu töten (E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 340; vgl. auch ebd., S. 284ff.). Einen aufschlussreichen Vorläufer findet dieses Argument – wie überhaupt viele Aspekte von Lévinas' Phänomenologie der Alterität – bei J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer neuen Phänomenologie*,

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Andere zu negieren, kann den Hass auf den anderen Menschen und die Destruktivität dieser Gemütslage immer weiter verschärfen. Dies verdunkelt die Beziehung des Friedens, trägt aber zugleich unwiderstehlich die Spuren seines Rufs und bezeugt im fortwährenden Scheitern seine letzte Überlegenheit.

Lévinas Affirmation eines Friedens, der sich eschatologisch als Unendliches jenseits der Totalität objektiver Erfahrung erschließt, lässt einmal mehr Kant anklingen. Auch Kant verteidigt ja die Überlegenheit der moralischen Friedensidee gegen ihre gebildeten Spötter:innen, die stattdessen die Moral auf die politische Interessensteuerung stützen wollen. Auch dort wird die Kraft des Friedens gerade in der Ewigkeit und Unendlichkeit desselben gesehen, die theoretisch überschwänglich über die objektive Geschichte hinausweisen, weil er eine Wirklichkeitsdimension a priori darstellt. Ein Frieden, der auf der Grundlage eines kriegerischen Verhältnisses geschlossen würde, wird dagegen als »bloßer Waffenstillstand« verworfen.[273] Auch dort greift die Argumentation die prophetische Eschatologie auf und adaptiert diese philosophisch.[274] Tatsächlich bezieht sich Lévinas auch in der rechtsphilosophischen Explikation dieses Punkts ausdrücklich auf Kant. Kant orte in der Vernunft einen Standpunkt, dem sich die Rechte der Anderen jenseits des Interesses und der allgemeinen Zustimmung nicht als Beschneidung der eigenen Freiheit, sondern als Korrelat derselben offenbaren. Im Vernunftgefühl der Achtung der Rechte Anderer, die den heteronomen Standpunkt der Sinnlichkeit transzendiert und die eigene Freiheit so erst ermöglicht, eröffne sich »die Fülle des in der Vernunft möglichen Friedens«, der sich nicht aus

übers. v. H. Schöneberg und T. König, 10. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2004, S. 403ff., hier 718f. Vgl. zum Verhältnis der Philosophie Sartres und Lévinas' T. Bedorf/A. Cremonini (Hg.), *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, München 2006.

273 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 196.

274 Kants Geschichtsphilosophie ist als Ganze stark prophetisch im Sinne einer Zukunftsaussicht angelegt. Er bezieht sich dabei oft auf das jüdisch-christliche Geschichtsmodell und insbesondere auf prophetische Elemente. Vgl. I. Kant, »Der Streit der Fakultäten«, a.a.O., S. 351ff.; ders., »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, a.a.O., S. 45; ders., »Das Ende aller Dinge«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 11, S. 175–190; ders., »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, a.a.O., S. 800ff. Im Unterschied zu Lévinas rekurriert er allerdings stärker auf die neutestamentliche Prophetie und grenzt sich an der zuerst zitierten Stelle (mit ironischem Unterton) von den alttestamentlichen Propheten ab. Lévinas legt wie Kant Wert darauf, dass er die prophetische Tradition in einem philosophischen Rahmen rezipiert, verstanden als rationale Wirklichkeitsauslegung ohne dogmatische Voraussetzungen und Schlussfolgerungen (vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 25).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem Krieg ableitet.[275] Damit weist Kants Rechtsverständnis genau in die Richtung, um die es Lévinas geht.

Allerdings blendet die Gründung des Rechts auf die Vernunft ihrerseits die Bedeutung der Alterität aus. Schon in der Diskussion des Friedens in *Totalität und Unendlichkeit* macht Lévinas seine Skepsis gegenüber Kants Vernunftideal des Friedens deutlich.[276] Mit Blick auf das Recht erläutert er seine Bedenken näher. Wie wir bereits gesehen haben, verdrängt Kants Rechtsbegriff nach Lévinas' Beobachtung zunächst die Singularität und Uneinholbarkeit des Rechts des Anderen, indem er den rechtlichen Anspruch am Leitfaden formaler Allgemeinheit erläutert. Damit tendiert die Perspektive zur unresponsiven, den Individuen entfremdeten Verabsolutierung der Ordnung. Diese Tendenz wird verschärft durch die intellektualistische Unterdrückung der Modalität des Alteritätsbezugs. Der Alteritätsbezug ist, wie Lévinas schreibt, »Sinnlichkeit par excellence«[277], ist er doch eben wesentlich Affiziertsein durch ein Anderes, unverfügbar-passive Betroffenheit, »pathologisch« nach Kants Begriffen.[278] Demgemäß hat der interesselose Friedenssinn keineswegs nur rationale, sondern durchaus auch emotionale Qualität. Er bedeutet »die Möglichkeit aufgeklärter Gefühle«,[279] die Lévinas auf den Begriff der »Güte« bringt.[280] Diese artikuliert sich nicht einfach in rationaler Ungerührtheit, sondern etwa als »kindliche Tugend«, »Nächstenliebe«, »Barmherzigkeit«.[281] Lévinas verweist auf die Erfahrungen der kleinen, unscheinbaren Güte im zwischenmenschlichen Verhältnis, die sich in den totalitären Unrechtsregimen ohne alle institutionelle Verbürgung, ja

275 E. Lévinas, »Menschenrechte und guter Wille«, a.a.O., S. 111. Die Übersetzung gibt die Kantische Terminologie (Achtung (»respect«), intellektuell (»intellectuel«), Pathologisches (»pathologique«) trotz des ausdrücklichen Rekurses auf Kant irreführender Weise nicht in der Begrifflichkeit Kants wieder (frz. »Droits de l'homme et bonne volonté«, a.a.O., S. 233f., erster Begriff im Original kursiv).

276 Vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 9, 21. Vgl. zum komplexen Verhältnis der Friedensbegriffe Kants und Lévinas' auch J. Derrida, »Das Wort zum Empfang«, a.a.O., S. 70ff.

277 E. Lévinas, »Menschenrechte und guter Wille«, a.a.O., S. 112.

278 Vgl. zu Kants Begriff des Pathologischen und seiner Abgrenzung von der Achtung für das moralische Gesetz I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a.a.O., S. 191ff, insbes. 195.

279 E. Lévinas, »Der Ort und die Utopie«, übers. v. E. Moldenhauer, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., S. 167–171, 171.

280 E. Lévinas, »Menschenrechte und guter Wille«, a.a.O., S. 112. Lévinas' Kategorie der Güte schließt an Sokrates' oben zitierte Verortung der Idee des Guten »jenseits des Seins« an (siehe oben Fn. 266). Vgl. ders., *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 12.

281 E. Lévinas, »Menschenrechte und guter Wille«, a.a.O., S. 112.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

gegen größte politische Repression als unauslöschlich erwies.[282] Der Bezug zum Anderen bedeutet mithin auch auf einer sinnlichen Ebene nicht nur negative Beschränkung des Subjekts.

Gegen Kants Zuspitzung, wonach ein dem Rechtsbegriff entsprechender Staat selbst für ein Volk von Teufeln eingerichtet werden könnte,[283] insistiert Lévinas darauf, dass die vernünftige Rechtsordnung ihre unerlässliche Bedingung in dieser positiven Beziehung zum Anderen behält. Dergestalt realisiert sie sich als »dienende oder engelhafte Ordnung«, eben aus einer vorausliegenden Verantwortung für den Anderen.[284] Kants Bemerkung ist freilich eine rhetorische Akzentuierung, die vor allem auf die Zurückweisung eines Topos der Republikanismuskritik abhebt, wonach die republikanische Staatsform einen »Staat von Engeln« erforderte.[285] Andere Aussagen Kants relativieren die Suggestion der Möglichkeit einer strikt amoralischen Rechtsordnung erheblich.[286] Trotzdem bezeugen sich in Kants Zuspitzung auch die Einseitigkeiten von Kants rationalistischem, alle Affektion ausschließendem Rechtsbegriff. Lévinas' Kritik trifft auch den Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft, von Reich der Natur und Reich der Zwecke. Obwohl der Anspruch des Anderen meine Erfahrung transzendiert, zeigt er sich paradoxer Weise positiv darin. In all diesen Aspekten übergeht eine Explikation der Rechtsforderung aus dem Vernunftvermögen die Fundierung des Rechts in einer Beziehung, die den Horizont des Subjekts transzendiert und es in eine Konstellation mit dem Anderen stellt.

In der Evidenz dieser »nicht-allergische[n] Beziehung«[287] der Güte, ihrer normativen Fundierung des politischen Raums und letzten Überlegenheit erkennt Lévinas die tiefste Quelle des Widerstands gegen die Versuchung politischer Totalität. Es ist das Vertrauen in den aufrichtigen Sinn für den Anderen, das vor der blinden Unterwerfung unter die Imperative politischer Macht – zur Zähmung und Optimierung einander bekriegender Interessen – ebenso wie vor der Verabsolutierung politischer

282 E. Lévinas, »Die Bibel und die Griechen«, übers. v. P. Delhom, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., S. 151–154, 154. Lévinas rekurriert auf den Roman *Leben und Schicksal* von Wassilij Grossmann.

283 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 223.

284 E. Lévinas, »Frieden und Nähe«, a.a.O., S. 149.

285 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 223 (im Original teilweise gesperrt).

286 Vgl. etwa I. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, a.a.O., S. 45, wo Kant mit Blick auf eine reine Zwangsordnung erklärt: »Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend.« Vgl. zum Sinn dieses Schwankens zwischen moralischer und amoralischer Charakteristik der Rechtsordnung bei Kant B. Vischer, »Systematicity to Excess«, a.a.O., S. 317ff.

287 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 105.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Allgemeinheit – zur Realisierung kollektiver Vernunft – bewahrt. Den Sinn des Rechts erkennt Lévinas darin, durch die bedingte Fundierung und immer neue Unterbrechung politischen Ordnens dieses prophetische Bewusstsein wachzuhalten und die darin verheißene Beziehung des Friedens, der Brüderlichkeit, korrekter: Geschwisterlichkeit, der Verantwortung und Nächstenliebe zu pflegen. Unabdingbar für die Aktualisierung des Rechts ist die Pluralität gesellschaftlicher Stimmen, welche die Extraterritorialität gegenüber der politischen Ordnung manifestiert. Zu dieser Stimmenvielfalt sucht auch Lévinas mit seiner Rechtsphilosophie und seiner Philosophie überhaupt beizutragen. Die Evidenz der positiven Beziehung zum Anderen darzutun und das Vertrauen in diese zu nähren, bildet den Kern seiner Arbeit. Die Bedeutung des Rechts, diese Beziehung zu kultivieren, steht im Zentrum seiner Rechtsphilosophie. Die Verwirklichung dieses Zwecks können die gesellschaftlichen Stimmen aber freilich ebenso wenig garantieren wie die politische Institutionenordnung. Lévinas will nicht zuletzt dazu ermutigen, auch diese Unverfügbarkeit hinzunehmen, an ihr weder zu verzweifeln noch sie zu verdrängen, sondern sie vertrauensvoll zu bejahen.[288]

3.2.2 Befreiung durch Gesetz

Auch Lévinas' Schriften heben nicht nur den semantischen Gehalt des Rechts hervor, sondern erörtern ebenfalls intensiv die dieser Bedeutung korrespondierende Struktur, die sich in der Form des Gesetzes kristallisiert. Wie wir gesehen haben, bildet die Relativierung der christlichen Gesetzeskritik bei Barth einen wichtigen Aspekt der alteritätstheoretischen Rechtsrekonstruktion. Der Vortrag *Evangelium und Gesetz* stellte die Reflexion über das angemessene Gesetzesverständnis sogar sehr früh ins Zentrum des Kampfes gegen den Nationalsozialismus. In der jüdischen Perspektive von Lévinas ist die Stellung des Gesetzesbegriffs und seine Affirmation noch bedeutender. Viele seiner Texte zum Judentum kommentieren die Bedeutung und den Wert des Gesetzes. In der Regel geht es dabei freilich nicht unmittelbar um die Gesetze öffentlicher Rechtsordnungen, sondern um das jüdische Gesetz, die Tora. Diese versteht Lévinas allerdings nicht als exklusiv religiöse Instanz, sondern durchaus als eine Kategorie, die auch und gleichermaßen auf den weltlichen Kontext zu beziehen ist. »Der Begriff der Thora bleibt ein ursprünglicher Begriff, außerhalb der traditionellen Unterscheidung von weltlicher und religiöser Macht. Er kann deren Quelle und deren Fundament sein.«[289]

288 Vgl. E. Lévinas, »Die Bibel und die Griechen«, a.a.O., S. 154 (»Frömmigkeit ohne Versprechen«, »Spiritualität mit unbekannter Zukunft«).

289 E. Lévinas, »Der Laizismus und das Denken Israels«, a.a.O., S. 195.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Insbesondere die Erwägungen zu den formalen Strukturmerkmalen der Gesetzlichkeit sind auch mit Blick auf säkulares Recht unmittelbar relevant. Die jüdische Gesetzeskultur akzentuiert bestimmte Aspekte der gesetzlichen Form. Gerade darin erhellt sie aber exemplarisch Kernmomente des Gesetzlichen. Lévinas vermerkt auch, dass die staatlichen Gesetze im Judentum – freilich indirekt und unter Vorbehalt – als Teil des religiösen Gesetzes begriffen werden. Ein von ihm hervorgehobener Talmudsatz pointiert: »Das Gesetz des Staates ist das Gesetz.«[290]

Schon die Phänomenologie der Menschenrechte weist auf grundlegende Formmerkmale hin. Die erwähnte Beobachtung, dass die Menschenrechte als Kern der Rechtserfahrung zunächst den Charakter einer Pflicht haben, rückt bereits die gesetzmäßig-entgegentretende Gestalt des Rechts in den Blick. Recht ist im Kern eine Bindung, die die Subjekte von außen konfrontiert und ihr Belieben begrenzt. Noch deutlicher klingt die der Rechtsform eigene Sperrigkeit gesatzter Vorgabe an, wenn Lévinas beschreibt, dass die Menschenrechte die »Notwendigkeiten der Wirklichkeit [...] unterbrechend und brechend« auftreten.[291] Die Termini der Brechung und Unterbrechung unterstreichen die Eigenheiten rechtlicher Formalität, die der Gesetzesbegriff paradigmatisch bündelt: Distanz vom unmittelbaren Bewusstsein, störrische Fremdheit, unverrückbare Fixiertheit und Durchsetzungskraft.

Die Erwägungen zum Gesetzesbegriff verdeutlichen und vertiefen die Bedeutung dieser Züge rechtlicher Formalität. Zentral ist dabei die Feststellung, dass das Gesetz in seiner Fremdheit einen befreienden »Abstand« zur Welt und zum Selbst stiftet.[292] Das starre Gebot des Gesetzes entzieht sich den unmittelbaren Impulsen von Natur und Geschichte. So distanziert es uns von herrschenden Verhältnissen und ermöglicht es, diese frei zu beurteilen und zu behandeln. Diese »Absonderung« durch das Gesetz bedeutet keineswegs weltflüchtige Indifferenz gegenüber dem Wirklichen. Ihre »Abwesenheit« ist eine spezifische, gesteigert wachsame »*Modalität der Anwesenheit in der Welt*«[293]: Der gesetzliche Abstand konstituiert einen reflektierten Bezug auf die Welt, der sich nicht in den Scheinnotwendigkeiten des unmittelbaren Bewusstseins verliert und so den Blick für das Andere gewinnt. Der Geltung des Gesetzes ist der Anspruch eingeschrieben, Gerechtigkeit zu verwirklichen. Die Distanzierung steht im Dienst dieser ethischen Finalität. »Nur derjenige kann das Antlitz des Nächsten erkennen, der es verstanden hat, seiner eigenen Natur

290 Ebd., S. 192 (Zitat aus Traktat *Gittin* 10).

291 Siehe oben Fn. 247.

292 E. Lévinas, »Der Sinn der Geschichte«, übers. v. E. Moldenhauer, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., S. 127–129, 129.

293 E. Lévinas, »Desakralisation und Entzauberung«, in: ders., *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, übers. v. F. Miething, Frankfurt a.M. 1998, S. 83–119, 108.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine strenge Regel aufzuerlegen.«[294] Das Handeln nach Gesetzen dient der Ausbildung eines Weltverhältnisses, das jenseits der Gewissheiten des eigenen Bewusstseins die konkreten Ansprüche des Anderen beachtet.

Die Abständigkeit des Gesetzes bedeutet dementsprechend auch nicht, dass gesetzliche Gehalte nur vage oder punktuell auf die realen Verhältnisse bezogen wären. Für Gesetze und die aus ihnen entwickelten dogmatischen Systeme ist durchaus auch charakteristisch, Handeln stetig und mit feinen technischen Differenzierungen detailliert zu regeln. Der distanzierte Weltbezug wird auf diese Weise in die Alltagspraxis eingeschrieben, gleichsam inkarniert.[295] Kontinuierlich und mit einer unüberblickbaren Vielzahl an Gesichtspunkten bricht sich das unmittelbare Bewusstsein an der Gesetzesordnung. Das jüdische Gesetz ist in besonderem Maße darauf angelegt, das Leben umfassend und bis in die banalsten Einzelheiten durch das Bewusstsein des Gesetzes zu formen. Eine wichtige Rolle kommt dabei rituellen Vorschriften zu. Lévinas insistiert darauf, dass diese Rituale nicht etwa magische Praktiken neben den ethischen Geboten darstellen, sondern ein konstitutives Moment der Formung des ethischen Weltverhältnisses bilden.[296] Diese rituelle Durchdringung des persönlichen Lebensvollzugs ist freilich ein Merkmal, das religiöse Gesetze und insbesondere das jüdische wesentlich von säkularen politischen Gesetzen abhebt. Selbst in ihrer rituellen Dimension ist die pedantische Alltagsformung allerdings auch dem profanen Gesetz durchaus nicht fremd. Auch im weltlichen Kontext haben Gesetze die Funktion, eingefleischte und ritualisierte Handlungskulturen auszubilden, um so eine reflektiert-gemeinwohlorientierte Umgangsweise zu fördern und zu stabilisieren. Die Kraft juristischer Diskurse, herrschende Imperative des gesellschaftlichen Lebens und der öffentlichen Verwaltung in einer eigenständigen Rechtsreflexion unter einem Gesichtspunkt der Allgemeinheit zu prüfen, lebt in hohem Maße von der gesetzlich strukturierten Pflege einer juristischen Alltagskultur – mit all ihren Risiken und Abgründen.

Tragend für die Distanz des Gesetzes gegenüber der Wirklichkeit ist seine Beständigkeit. Gesetze sind dem Wechsel der Umstände, Präferenzen und Überzeugungen zumindest ein Stück weit entzogen und dazu bestimmt, dem Wandel der Erwägungen zu trotzen. Auch dieser Zug ist beim religiösen Gesetz erheblich stärker ausgeprägt als bei politischen Gesetzen. Die Tora wird als überzeitliches, gottgegebenes Gesetz begriffen, die aller menschlichen Disposition und jedem welthistorischen Epochenwechsel entzogen ist. Der jüdische Mensch steht durch die Tora »mit

294 E. Lévinas, »Eine Religion für Erwachsene«, in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2017, S. 21–27, 30.

295 Vgl. zur Bedeutung alltäglicher Übung E. Lévinas, »Der Sinn der Geschichte«, a.a.O., S. 128.

296 Vgl. E. Lévinas, »Eine Religion für Erwachsene«, a.a.O., S. 30f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

einem Fuß im Ewigen« und kann eben deshalb die Geschichte aus wirklicher Distanz beurteilen.[297] Die politischen Gesetze werden demgegenüber in aller Regel als frei gesetzt und unter bestimmten Bedingungen frei veränderbar begriffen. Wiederum lässt das religiöse Gesetz aber ungeachtet dieses Unterschieds ein Strukturmoment hervortreten, das auch das weltliche Recht betrifft. Auch das menschliche Gesetz ist eben nach Lévinas' Verständnis immer auch Ausdruck des vorgeschichtlich-ethischen Rechtsanspruchs des Anderen, den die Tora im Kern artikuliert. Dieser ethische Sinn vermittelt auch dem politischen Gesetz seine rechtliche Geltung und Bedeutung. Darin liegt sein apriorischer, ewiger Gehalt, der dem Gebrauch von Gottesformeln im menschlichen Recht seine anhaltende Plausibilität vermittelt. Dieser Anspruch transzendenter Entzogenheit des tieferen Sinns prägt auch die Form des weltlichen Gesetzes. Die Aura des Transzendenten und im Kern Unbedingten vermittelt auch diesem eine gesteigerte Beharrlichkeit und verstärkte Irritationskraft. Das unmittelbare Bewusstsein stößt am rechtlichen Gesetz fester an, gewinnt größere Distanz als bei bloßen *policies*, die einst von vergangenen Mehrheiten für gut befunden wurden. Die gesetzliche Konfrontation drängt zu einer Befragung der Handlungsmaximen, die sich nicht mit dem besten Wissen und Gewissen zufrieden gibt, sondern wesentlich die Grenzen des geschichtlichen Bewusstseins in Betracht zieht und – am Leitfaden des störrischen Gesetzes – konkret nach dem Anderen sieht, das die Gewissheiten des Moments außer Acht lassen.

Auch im Fall der Tora kommt die Evidenz des Ewigen nach Lévinas' Verständnis nicht der buchstäblichen Handlungsanweisung jeder einzelnen Regel, sondern eben der ethischen Haltung der Distanz zu, welche durch die Regeln kultiviert wird.[298] Gesetze sind wesentlich auslegungsbedürftig – in einem vielstimmigen und widerspruchsreichen Gespräch, wie der Talmud vorführt. »Der über allem stehende Akt der Praxis der Vorschriften, die Vorschrift aller Vorschriften, die sie alle aufwiegt, ist das Studium des (mündlichen oder schriftlichen) *Gesetzes*.«[299] Und dieses Studium meint im Judentum »die Wiederaufnahme der rabbinischen Dialektik«.[300] Nur in der pluralistischen Reflexion kann das Gesetz seinen Sinn entfalten. In seinen Texten zur Politik zitiert Lévinas auch verschiedentlich die Talmudstelle: »Eher soll ein Buchstabe aus der Tora herausgerissen werden als die ganze Tora aus dem Gedächtnis Israels.«[301]

297 E. Lévinas, »Der Sinn der Geschichte«, a.a.O., S. 128.

298 Vgl. E. Lévinas, »Die Offenbarung in der jüdischen Tradition«, in: *Anspruchsvolles Judentum*, a.a.O., S. 66–98, 86f.

299 Ebd., S. 83.

300 Ebd.

301 E. Lévinas, »Der Staat Cäsars und der Staat Davids«, a.a.O., S. 139; ders., »Der Laizismus und das Denken Israels«, a.a.O., S. 194 (mit abweichender Formulierung; Zitat aus Traktat *Temura* 14b).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Pflege des Sinns des Gesetzes kann sogar die Abweichung von ihm gebieten. Diese Abweichung darf freilich nicht so leicht genommen werden, dass die Widerständigkeit des Gesetzes und der durch sie gestiftete Abstand vom eigenen Bewusstsein preisgegeben wird. Gegen die Nivellierung des Gesetzes im Christentum konstatiert Lévinas im Studium einer weiteren Talmudstelle, »[d]aß der Schabbat letztendlich *für den Menschen* da sei, daß er aber nur dann für den Menschen sein könne, wenn eine ausgeprägte Gesetzgebung ihn vor dem Menschen und seinen Mißbräuchen bewahrt – und vor seiner Verinnerlichungszauberei«.[302] Der Sinn des Gesetzes liegt in der darin kultivierten ethischen Haltung, die den Blick für den Anderen stiftet. Die Ausbildung dieser Haltung bedarf fortlaufender Auslegung, muss sich aber in treuer Orientierung am Gesetz in dessen widerspenstiger Äußerlichkeit formen.

Eine weitere Eigenschaft der Gesetzesform, die Lévinas oft betont, ist der prosaische Charakter. Gesetze malen keine entzückenden Utopien, sondern formulieren in kühler Strenge sachliche Handlungsanweisungen. Dergestalt bildet das Gesetz das Zentrum einer Religion, die wesentlich »Entsakralisierung des Heiligen« ist.[303] Der Entsakralisierungsgedanke bildet vielleicht das Kernmotiv von Lévinas' Schriften zum Judentum und dessen Gesetzesparadigma. Ein Band mit Talmudlektüren stellt das Motiv schon im Titel in den Fokus: *Vom Sakralen zum Heiligen* (*Du sacré au saint*).[304] Im Deutschen lässt sich die Formel nur verkürzt wiedergeben, da es für die vielschichtige Ambivalenz des romanischen »sacré« kein deutsches Pendant gibt.[305] Inzwischen ist das Wortfeld immerhin durch Agambens *Homo sacer* auch in der deutschen philosophischen Debatte gut bekannt.[306] Im Kern wiederholt Lévinas' Topos der Entsakralisierung die vieldiskutierte Unterscheidung von heidnischem Mythos und jüdisch-christlicher Offenbarungsreligion, der wir bereits bei Benjamin und Barth nachgegangen sind: Die Transzendenz der Offenbarung bricht jede Überhöhung des Bestehenden, der überwältigenden Natur, der herrschenden Macht, der verinnerlichten Ideologie. Lévinas gibt der Differenz aber eine spezifische Wendung, indem er die entzaubernde Distanzierung vom Gegebenen im Judentum eben

302 E. Lévinas, »Desakralisation und Entzauberung«, a.a.O., S. 104. Lévinas nimmt Bezug auf das Herrenwort in Mk 2,27: »Und er sprach zu ihnen: Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbat willen.«

303 E. Lévinas, »Eine Religion für Erwachsene«, a.a.O., S. 30.

304 E. Lévinas, *Vom Sakralen zum Heiligen*, a.a.O.

305 Vgl. zur charakteristischen Zweideutigkeit von ›sacer‹, der diesbezüglichen Differenz zu ›sanctus‹ sowie zum anders gelagerten Wortfeld im Germanischen E. Benveniste, *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*, übers. v. W. Bayer u.a., Frankfurt a.M. 1992, S. 438ff.

306 G. Agamben, »Homo Sacer«, a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

wesentlich auf die Rolle des Gesetzes zurückführt (worin natürlich auch eine kritische Wendung gegen das Christentum liegt). Entmythisierend wirkt das Gesetz nun zunächst eben schlicht darin, dass es den Fokus prosaisch auf die unspektakulären Einzelheiten des eigenen Handelns richtet. Die Faszination globaler Visionen, die die Bedeutung einzelner Handlungen hinter dem Ganzen zurücktreten lassen, wird durch den Blick auf das Besondere und die tägliche Übung gebrochen. Ins Zentrum rückt das Ethische, das verantwortliche Handeln. Dies aber in ganz spezifischer Weise: nicht in der Gestalt berauschender Ideale, die zur enthusiastischen Realisierung ohne Rücksicht drängen, sondern durch trockene Vorschriften, die sorgfältiger Interpretation und nüchterner Disziplin bedürfen.

Hinter der sachlichen Sprache und der schnörkellosen Alltagsorientierung liegt wiederum das tiefere Formmerkmal gesetzlicher Mittelbarkeit. Das Gesetz zeichnet kein letztes Ziel. Es erschüttert jede abschließende Zielvorstellung, indem es das Handeln konsequent zum Umweg über äußere Gesichtspunkte anhält. Darin wird die gesetzliche Kultur des Abstands geformt. Das Gesetz ist daher wesentlich Kritik utopischer Zielvorstellungen.[307] Unablässig gebietet es Distanz von den Idealen, Überzeugungen und Leidenschaften der Stunde, ohne gegen die herrschenden Zielkonzeptionen ein anderes Abschlussideal zu formulieren. Vielmehr verlangt das Gesetz den Verzicht auf die Utopie des Letzten, eine Haltung der Geduld, die sich in allem die inneren Widersprüche vergegenwärtigt, unermüdlich nach dem vergessenen Anderen sucht. Es entzaubert die revolutionäre Begeisterung.[308]

Kritik der Utopie und der Revolution, Gebot der Geduld in der Achtung des Gesetzes, Ernüchterung der politischen Begeisterung, rastlose Relativierung – in diversen Aspekten lassen Lévinas' Ausführungen die Affirmation des Gesetzes als eine konservative Option erscheinen. In bestimmter Hinsicht ist dieser Anschein zweifellos triftig: Lévinas begreift das Gesetz als Protest gegen die ungestüme politische Aktion, auch und gerade gegen diejenige, die ihre Ungeduld aus einer tiefen Überzeugung gewinnt, einem gerechten, progressiven Ziel verpflichtet zu sein. Gerade wo die Evidenz des Guten und Gerechten besonders eindeutig ist, ist Abstand geboten. Das ist allerdings nur die eine Seite. Gegen landläufige Verständnisse des Gesetzes als Instanz der Bewahrung geht es Lévinas im Kern darum, in der Widerständigkeit des Gesetzes eine Sprengkraft aufzuweisen, die allererst radikale Transformation eröffnet. Die Kritik revolutionärer Begeisterung ist ausdrücklich keine Zurückweisung

307 Vgl. E. Lévinas, »Der Ort und die Utopie«, a.a.O.

308 Vgl. E. Lévinas, »Die Tugenden der Geduld«, übers. v. E. Moldenhauer, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., S. 131–133; E. Lévinas, »Der Sinn der Geschichte«, a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

revolutionärer Praxis. Sie verlangt, im revolutionären Engagement das Bewusstsein von Widersprüchen, Ambivalenzen und Grenzen der eigenen Perspektive zu wahren, von dem im eigenen Handeln produzierten und reproduzierten Leiden. »Die Betäubung dieses Schmerzes führt den Revolutionär an die Grenzen des Faschismus.«[309] Nur im Wachhalten des fortdauernden Leidens kann sich ein wirklicher Ausbruch aus dem Bestehenden, »wirkliche Revolution«, aktualisieren.[310] Dementsprechend will auch die Kritik der Utopie genau besehen auf eine andere Utopie heraus. Unmissverständlich bemerkt Lévinas an einer Stelle, dass »Utopie [...] für jedes Denken, das die Bezeichnung Denken verdienen will, eine Berechtigung hat«.[311] Die wahre Utopie, der wirklich erlösende Nicht-Ort, liegt aber nicht in einem bloß künftigen Zustand, sondern eben in dem uneinholbaren ethischen Horizont des Anderen, den das Gesetz nicht unmittelbar repräsentieren, sondern nur mittelbar anzeigen kann. Wo sich dieser Horizont aufschließt, wird die radikale Überschreitung der bestehenden Verhältnisse möglich. Diese Überschreitung kann und soll immer wieder eine veränderte politische Ordnung zeitigen. Darin geht sie aber nicht auf. Ihre tiefere Wirklichkeit liegt im Hinaussehen auf das Andere der politischen Ordnung, das sich immer neu konkretisieren muss. Darin realisiert sich die ethische Ordnung, die den unrepräsentierbaren Sinn des Rechts bildet.[312] »Von Gesetz sprechen heißt nicht, in dem Stadium zu verharren, über das die Erlösung hinausgeht. [...] Die ethische Ordnung ist keine Vorbereitung, sondern der Zugang zur Gottheit selbst.«[313] Diese kühne Verknüpfung von Gesetz und Erlösung darf nicht so verstanden werden, als ob mit dem Gegebensein des Gesetzes vollendete Gerechtigkeit realisiert wäre. Lévinas geht es ja gerade darum, die Annahme einer solchen geschichtlichen Vollendung zurückzuweisen. Vielmehr hebt die Bemerkung darauf ab, dass die ethische Finalität des Gesetzes, die umwälzende Beziehung zum Anderen, als ewig-eschatologischer Horizont gleichsam quer zum geschichtlichen Zeitlauf steht, darin jederzeit aufbrechen kann und fortlaufend zu wiederholen ist. Höchst dürftig, prekär und tief verstrickt in die Ungerechtigkeit der herrschenden Verhältnisse zeigt Recht durch seine gesetzliche Gestalt diesen Horizont an.

Der erlösende Charakter des Gesetzes, die befreiende Öffnung für das Andere, die sein Abstand bedeutet, bestimmt auch die Erfahrungsweise des Gesetzes. Lévinas tritt dezidiert der paulinischen Klage über das Joch des Gesetzes entgegen. Die entzaubernde Strenge des Gesetzes impliziert

309 E. Lévinas, »Die Tugenden der Geduld«, a.a.O., S. 133.
310 Ebd. Vgl. auch E. Lévinas, »Judentum und Revolution«, in: *Vom Sakralen zum Heiligen*, a.a.O., S. 11–52.
311 E. Lévinas, »Der Staat Cäsars und der Staat Davids«, a.a.O., S. 149.
312 Vgl. E. Lévinas, »Bilderverbot und ›Menschenrechte‹«, a.a.O.
313 E. Lévinas, »Der Ort und die Utopie«, a.a.O., S. 171.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht, dass das Gesetz als bekümmernde Last erfahren würde. Die Kultivierung des erlösenden Abstands bedeutet eine spezifische »Freude«.[314] Die jüdische Gesetzeskultur exemplifiziert die Entfaltung der Möglichkeit eines nicht nur rationalen, sondern emotionalen, ja physisch-inkarnierten Glücks der Gesetzespflege, die aber immer aufgeklärt-reflektiert bleibt, nie in blinder Berauschung aufgeht. Diese Freude ist getragen von der Verheißung, den Sinn für den Anderen zu ermöglichen, der mir eben nicht nur ein Ärgernis, sondern erfüllende Bestimmung meiner Existenz ist. Im Umgang mit säkularen Rechtsgesetzen ist der affektive Bezug zur Vorschrift natürlich erheblich weniger ausgeprägt. Aber auch hier kann und soll das Gesetz durchaus eine aufgeklärte Leidenschaft für die Weltbetrachtung im Umweg über das Gesetz wecken. Kritische Kulturen der Formalität, aufgeklärte Verfassungspatriotismen, aufrichtige Tugenden juristischer Hermeneutik und Anwaltschaft, die zur anhaltenden Umsicht nach dem Anderen bewegen und sich einem Gespräch verschreiben, das ideologische Gräben überwindet, bieten Zeugnis dieser emanzipatorischen Leidenschaft für das Gesetz in der säkularen Rechtswirklichkeit. Den ethischen Horizont, den die Entzauberung des Gesetzes an die Stelle der mythischen Faszination rückt, erläutert Lévinas als einen Gesichtspunkt der Erhabenheit. Er tut sich im Gesetz auf als etwas, das jede Repräsentation transzendiert und von keiner Handlung eingeholt wird. Lévinas vermeidet Kants Begriff des Erhabenen (frz. »sublime«), spricht aber ähnlich von einer »Dimension der Höhe« (»dimension de la hauteur«) im Bezug zum Anderen.[315] Die Verwandtschaft dieser Beschreibung zu Kants Phänomenologie moralischer Affektivität ist trotz der unterschiedlichen Terminologie augenfällig.[316]

Allerdings gibt es nicht nur die kritische Freude des Gesetzes, sondern auch die neurotische fragloser Gesetzesunterwerfung. Dieser gilt die paulinische Kritik. Bei Lévinas tritt dieses Phänomen hingegen, wohl auch um die wahrgenommene Einseitigkeit des christlich dominierten Diskurses zu kompensieren, in den Hintergrund. Diese andere Gesetzesliebe, die sich magisch an seinen Buchstaben klammert, entzaubert keineswegs die mythische Verfasstheit, sondern variiert und unterhält sie in einer kraftvollen Gestalt. Es ist nicht immer möglich, diese verschiedenen Freuden des Gesetzes zu unterscheiden. Oft verdecken sie einander, gehen ineinander über und vermischen sich. Dies im Blick zu halten ist unabdingbar, um die Disposition der aufgeklärten Gefühle für das Gesetz nachzuvollziehen. Die aufgeklärten Gefühle bilden nicht die reine Gemütslage eines sicher von gegenläufigen Regungen abgeschiedenen

314 E. Lévinas, »Eine Religion für Erwachsene«, a.a.O., S. 31.
315 E. Lévinas, »Transcendance et hauteur«, a.a.O., S. 98 (Übers. BV).
316 Vgl. F. Marty, »La hauteur et le sublime«, in: C. Chalier/M. Abensour (Hg.), *Emmanuel Lévinas*, Paris 1991, S. 304–312.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zustands, sondern entwickeln sich immer unrein inmitten der Zweideutigkeiten des sozialen Lebens und müssen sich daher auch fortlaufend gegen sich selbst wenden. In dieser strengen, geduldigen, nie ausgemachten Entsetzung auch ihrer selbst liegt die erlösende Freude des Gesetzes.

3.2.3 Kritik der Politik

Lévinas' Rechtsdeutung verbindet sich mit einer prononcierten Skepsis gegenüber den Kategorien der Politik und Staates. Immer wieder kreisen seine Ausführungen zum Recht um die Pointe, dass Recht der Politik und dem Staat vorausgeht und diese deshalb zugleich überschreitet. Das Totalitätsdenken, gegen das sich Lévinas' ganze Philosophie richtet, erkennt und beschreibt er von Anfang an als ein im Kern vom Politischen beherrschtes und auf den Staat zulaufendes Denken. Dagegen tritt er mit einer provokanten Marginalisierung politischer Kategorien und regelmäßigen polemischen Spitzen an. Bereits in den Titeln seiner Aufsätze macht er diese Frontstellung zuweilen deutlich: »Politik danach!« pointiert ein Titel, »Jenseits des Staats im Staat« ein anderer.[317] Recht wird als Instanz entwickelt, welche Politik und Staat ihre begrenzte Stellung zuweist.

An dieser Konstellation wird auch die unmittelbare Anstößigkeit von Lévinas' Rechtsphilosophie für die gegenwärtige Diskussion deutlich. Wenn heute oft Tendenzen der Verrechtlichung beklagt werden und dagegen Politisierung gefordert wird, kann man sagen, dass Lévinas genau das Gegenteil geltend macht: Kritik einer Tendenz der Politisierung, Postulat der Verrechtlichung. Freilich ist hier aber sofort zu differenzieren. Lévinas propagiert Recht nicht in der Gestalt verselbständigter Verwaltungsregime, die Verrechtlichungsdiagnosen oft problematisieren. Gegen eine solche »anonyme Legalität«[318] richtet sich seine Kritik mit gleicher Insistenz. Lévinas wendet sich auch nicht gegen die gesellschaftliche Einbettung und demokratische Formierung öffentlicher Institutionen und den Kampf für diese Ideale. Diese Anliegen verficht er ebenfalls. Die vorgebrachte Kritik ist also kein Plädoyer für die Überwindung der Politik, auch nicht für die Überwindung des Staates, sondern für eine *andere Politik*. Sein Postulat betrifft die Stellung, die dem Politischen und Staatlichen im menschlichen Leben zukommt. Verworfen

317 E. Lévinas, »Politique après !«, in: ders., *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, S. 221–228 (dt. »Politik hintan!«, in: *Anspruchsvolles Judentum*, a.a.O., S.152–162); ders., »Au-delà de l'Etat dans l'Etat«, in: ders., *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1995, S. 44–76 (dt. (mit unpräziser Übersetzung des Titels) »Im Staat den Staat überschreiten«, in: ders., *Neue Talmud-Lesungen*, übers. v. F. Miething, Frankfurt a.M. 2001, S. 39–68).

318 E. Lévinas, »Frieden und Nähe«, a.a.O., S. 148.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

wird eine Politik, die sich als ein Erstes und Letztes, als souverän-ungebunden und damit – bewusst oder unbewusst – total versteht. In diesem Sinne wird ein unkritisches Politisierungsideal zurückgewiesen. Dagegen wirbt Lévinas für eine Politik, die eben erst »danach!« kommt, ihren Antwortcharakter erkennt und anerkennt. Ihr Antworten setzt sie in Beziehung zu einem ihr vorgängigen ethischen Appell, den sie nie einzuholen vermag. Diese andere Politik bezeichnet Lévinas verschiedentlich als »messianische Politik«[319]. Messianisch ist sie, weil sie aus der ethischen Beziehung zum Anderen realisiert wird und so nie in den politischen Verhältnissen aufgeht, sondern innerhalb derselben über diese hinausdrängt. Fortlaufend rekurriert Lévinas in der Skizzierung dieses Verständnisses auf die Prophetie. Recht wird als eine Sprache und Form expliziert, in der sich die messianische Nachträglichkeit des Politischen artikulieren und entfalten kann – ausgehend vom ursprünglichen Rechtsbewusstsein der Verantwortung für den Anderen, unterbrochen durch die Form des Gesetzes und die Rechte der Einzelnen, gepflegt durch die Pluralität der Gewalten, überschritten durch prophetische Kritik, die sich selbst nicht absolut setzt und in einem Geist der Geschwisterlichkeit interveniert. Die messianische Politik ist in diesem Sinne wesentlich eine Politik des Rechts.

Lévinas' nähere Erläuterung der durch das Recht zu kultivierenden Spannung von politischer Realisierung und messianischer Finalität bezeugt einmal mehr die starke Konvergenz mit Barth. Zum Teil bis in den Wortlaut ähnlich zeichnet auch Lévinas hier eine Konstellation indirekter Identität. Das ist umso bemerkenswerter, als Lévinas das von ihm skizzierte jüdische Modell ausdrücklich vom christlichen Verständnis des Politischen distanziert. Im Christentum hält er im Anschluss an Mt 22,21 (»Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.«) politische Indifferenz für bestimmend. Diese Indifferenz erkläre möglicherweise die Häufigkeit einer christlichen Staatsreligion. Wir haben oben gesehen, dass auch Barth diese Dialektik als ein verbreitetes Problem in der christlichen Welt erkannte. Davon unterscheidet Lévinas die jüdische Lehre, die zwar auch zwischen politischer und göttlicher Ordnung unterscheide, aber eine gänzliche Unabhängigkeit der Politik zurückweise. »Die Prophetie war vielleicht nichts anderes als dieser unter Zurückweisung der Anarchie vorweggenommene Anti-Machiavellismus.«[320] Anti-Machiavellismus ist die Prophetie, weil sie im Kern gegen eine von der Ethik befreite, allein ihren eigenen Gesetzen gehorchende Politik kämpft. Aber sie distanziert sich im selben Zuge von der Anarchie, weil

319 E. Lévinas, »Der Laizismus und das Denken Israels, a.a.O., S. 186; ders., »Im Staat den Staat überschreiten«, a.a.O., S. 56. Andernorts bezeichnet Lévinas die postulierte Politik auch als »monotheistische Politik« (ders., »Der Staat Cäsars und der Staat Davids«, a.a.O., S. 149 (im Original kursiv)).

320 Ebd., S. 136.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

sie im Dienste der Ethik die Notwendigkeit politischer Herrschaft anerkennt – wobei die jüdische Lehre auch das ethisch geleitete und relativierte Politische nicht zum letzten Ziel menschlichen Lebens überhöht.[321] An anderer Stelle differenziert Lévinas wie Barth das eigene Verständnis nicht nur von einem Trennungsdenken, das er dem Christentum zuschreibt, sondern auch von einem Identitätsmodell.[322] Letzteres erkennt er bei Hegel, der alle Moral der politischen Macht unterordne. Der Verweis auf Hegel offenbart freilich, dass Lévinas davon Notiz nahm, dass auch die christliche Diskussion diverser ist, als seine Schematisierung suggeriert. In diesem verknappenden Schema repräsentiert Hegel als Anwalt totaler Identität die Opposition zum christlichen Verständnis. Die jüdisch-prophetische Perspektive, um die es Lévinas zu tun ist, behauptet die oft übergangene, oft bestrittene Wirklichkeit einer spannungsvoll-widersprüchlichen Zwischenposition zwischen Trennungs- und Identitätsdenken. Sie affirmiert eine »*[r]elative Autonomie des Politischen*«.[323] Fast buchstäblich findet die Rede von der relativen Selbständigkeit Bekräftigung, mit der Barth zugleich das Verhältnis von Staat und Gesellschaft sowie dasjenige von weltlicher und göttlicher Ordnung zusammenfasste, um den Sinn der Differenzlogik auf den Punkt zu bringen.

Um das Postulat der Relativierung des Politischen nachzuvollziehen, ist zu klären, was Lévinas überhaupt mit der Rede vom Politischen meint. Soweit ersichtlich definiert Lévinas den Begriff nirgendwo unmittelbar. Aus dem bisher Ausgeführten erhellt, dass sein Politikbegriff mehrere Ebenen involviert: Zunächst bezieht sich die Rede von der Politik schlicht auf ein bestimmtes Handlungsfeld des gesellschaftlichen Lebens. Gleichzeitig sind die Grundsätze und Regeln angesprochen, die sich aus der Funktion dieses Handlungsfelds ergeben. Diese Normen können in Spannung mit konkurrierenden Gesichtspunkten geraten, setzen sich aber nicht zwingend gegen diese durch. Lévinas' Politikbegriff impliziert aber darüber hinaus auch die Anlage des politischen Handlungsfelds, die eigenen Normen unverhältnismäßig zu privilegieren oder gar zur höchsten Richtschnur zu erheben. Wo dieser Aspekt im Vordergrund steht, gewinnt der Politikbegriff eine nicht nur problematische, sondern qualifiziert negative Konnotation. Messianische Politik ist unter diesem Gesichtspunkt nicht nur eine Variation der Politik, sondern eine Alternative zu ihr. Die Verschränkung dieser drei Aspekte entspricht dem allgemeinen Sprachgebrauch. Wenn wir von Politik, einer politischen Perspektive oder Herangehensweise sprechen, können auch diese unterschiedlichen Dimensionen impliziert sein. Auch sonst knüpfen Lévinas' Erläuterungen zum Politikbegriff grundsätzlich an die übliche Verwendungsweise an.

321 Vgl. ebd., S. 136 und 147ff.
322 E. Lévinas, »Laizismus und das Denken Israels«, a.a.O., S. 192.
323 Ebd., S. 190.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sie beschreiben und analysieren phänomenologisch den Lebensbereich, den wir im Allgemeinen primär mit dem Begriff der Politik fassen: Die öffentliche Organisation der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse zur Förderung des allgemeinen Wohls. Dabei hält sich Lévinas in der Regel an das klassische neuzeitliche Paradigma öffentlicher Ordnung: Politik wird als eine primär institutionell gepflegte Praxis betrachtet, die um die Form des Staates zentriert ist. Wo transnationale politische Verhältnisse berücksichtigt werden, handelt Lévinas in der Regel von zwischenstaatlichen Verhältnissen beziehungsweise von Beziehungen zwischen den damaligen Blöcken des Kalten Kriegs. Einen zentralen empirischen Bezugspunkt, vor allem in der Frage nach einer andern, aus den Quellen des Judentums gespiesenen Politik, bildet der junge Staat Israels. Viele der politischen Texte sind der Situation des neuen Staates gewidmet. Diese vor dem Hintergrund von Antisemitismus und Holocaust erfolgte Staatsgründung ist ein wichtiger Anlass für Lévinas' Bemühungen, die Kritik an Politik und Staat in einen positiven Gegenentwurf zu wenden. Wie oft in der modernen Philosophie blickt Lévinas aber im Ausgang vom modernen Paradigma auch zurück auf antike politische Formationen. Solche kommen insbesondere in den Talmudlektüren zur Sprache, allem voran das römische Reich, aber auch andere in der Geschichte Israels bedeutsame Regime. Aber auch die Rezeption der antiken Philosophie führt zur Politik der Antike, namentlich zur griechischen Polis. Damit ist schon angedeutet, dass sich Lévinas' Begriffsverwendung neben dem unmittelbaren phänomenologischen Zugang auch an der philosophischen Tradition orientiert. Die erwähnte Gegenüberstellung von Politik und Moral zu Beginn von *Totalität und Unendlichkeit* erhellt dabei besonders deutlich, dass auch der Politikbegriff stark an Kant anschließt. Der Streit um das Verhältnis von Moral und Politik wird ganz auf der Linie von Kants oben diskutierter Opposition zwischen dem moralischen Politiker und dem politischen Moralisten dargestellt. Es entspricht auch der kantianischen Perspektive, dass einerseits Hobbes – den Kant selbst als exemplarische Gegenposition seines moralischen Politikverständnisses eingehend kritisiert[324] – und andererseits Hegel – dessen Konzeption des sittlichen Staates sich wesentlich gegen den Kantischen Dualismus von Moral und Politik wendet – bevorzugte Gegenfiguren in Lévinas' Argumentation bilden. Auch der ausdrückliche Anti-Machiavellismus entspricht Kant.

Mit diesen ideengeschichtlichen Ressourcen verfährt Lévinas' Phänomenologie der Politik als öffentlich organisierter Gemeinwohlförderung. Viele der dabei herausgehobenen Merkmale sind uns in der bisherigen

324 Vgl. das »Gegen *Hobbes*« untertitelte Staatsrechtskapitel in I. Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, a.a.O., S. 143–164.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Würdigung seiner Rechtskonzeption bereits begegnet: Die Politik fokussiert nicht auf persönliche Vertrauensbeziehungen, sondern gestaltet die allgemeine Ordnung eines Gemeinwesens. Im politischen Alltag stehen oft technische Fragen der Optimierung gesellschaftlicher Koordination und Kooperation im Vordergrund. Die Gesellschaftsglieder kommen dabei über weite Strecken nicht als freie und singuläre Subjekte, sondern als vergleichbare Objekte und kalkulierbare Elemente der Verwaltung in den Blick. Ihre politische Steuerung erfolgt in erheblichem Maße anhand der Eigeninteressen der Einzelnen, durch Anreiz und Hemmung, zuletzt und in steter Drohung auch immer maßgeblich durch Zwangsmaßnahmen und Gewalt.

Mit all diesen Eigenschaften beschränkt die Politik das von den individuellen Ansprüchen eines anderen Menschen geleitete Handeln. Trotzdem affirmiert Lévinas das Politische mit seinen verschiedenen Charakteristika, in einem relativen Ausmaß selbst dort, wo die Gesichtspunkte des Kalküls, der Technik, des Interesses, der Macht und der Gewalt eigene Gesetzlichkeiten, eben »Autonomie«, behaupten. Wie wir gesehen haben, begreift er das Politische insofern auch nicht bloß als eine hinzunehmende Einschränkung der Ethik, sondern als ethisch geboten: Im Anderen begegnet uns bereits der Dritte, sein ethischer Anspruch fordert Allgemeinheit. Diese Allgemeinheit bedarf der Objektivität. Ebenso lebt die volle Verwirklichung der Rechte des Anderen vom technischen Fortschritt, den die gemeinschaftliche Koordination freisetzt. Selbst die repressive Machtdimension der Politik, die der Staat aktualisiert, erachtet Lévinas in einem gewissen Umfang als moralisch gefordert. Die Kraft des Friedens, der moralischen Beziehung zu den Anderen, ist immer prekär. Die Begegnung mit dem Anderen, der sie entspringt, weckt immer auch die Versuchung, ihn auszulöschen, zu verdrängen oder zu unterwerfen. Die menschenrechtliche »Ordnung des Überschreitens« bedarf daher für ihre Verwirklichung einer schützenden Gewaltordnung.[325]

In den charakteristischen Zügen des Politischen ist allerdings der Schein der Totalität immer angelegt. Hierauf zielt Lévinas' kritische Begriffsverwendung. Die Politik birgt die Tendenz, ihre eigenen Imperative zu höchsten, unbedingt verbindlichen Gesichtspunkten zu erheben, die alles Abweichende und Entgegenstehende verdrängen. »[D]as Sichtbare der Politik«, die Erscheinungsweise der Welt in der politischen Optik, erzeugt so fatale Unsichtbarkeiten.[326] Der technisch-instrumentelle Fokus verdrängt die Reflexion des normativen Ziels und lässt Schäden der politischen Zielverfolgung als unvermeidliche Sachzwänge der Realisierung eines höheren Anliegens erscheinen. Die Distanzierung des objektiven Allgemeinheitsideals von den intersubjektiven Begegnungen

325 E. Lévinas, »Der Staat Cäsars und der Staat Davids«, a.a.O., S. 138f.
326 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 436.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

verdeckt die immer streitbare und neu zu befragende Beschränktheit des herrschenden Begriffs vom allgemeinen Wohl. Vor allem verleitet diese Abstandnahme dazu, die widerspruchsreiche Pluralität des Allgemeinen außer Acht zu lassen, einen einheitlichen, übergreifenden Zweck des Politischen zu unterstellen und dadurch die Sensibilität für abweichende Ansprüche weiter zu betäuben. Schließlich gewinnt das Handeln durch die Mittel der Macht und Gewalt und die Primärausrichtung auf egoistisch-eigeninteressierte Gesellschaftsglieder weitere Unerbittlichkeit. Widerstände gegen politische Souveränität, Devianz, Dissens, Kritik und Forderungen der Relativierung kommen primär oder gar ausschließlich als Bedrohung des Allgemeinen in den Blick, die es konsequent zu unterdrücken gilt. Die Gesellschaftsglieder werden so wiederum diszipliniert, sich über ihre natürlichen Eigeninteressen zu definieren und die Anderen wie auch den Staat als Konkurrenz statt als die Bedingung ihrer eigenen, die Selbstbezüglichkeit sprengenden Entfaltung zu erkennen. Politische Allgemeinheit erscheint dann zunehmend als die schlichte Aggregation von Einzelinteressen. Solidarität gilt bestenfalls im Rahmen fest umgrenzter Interessen- und Schicksalsgemeinschaften als beachtlich. Äußere Ansprüche gelten nicht als wesentliche Dimension des allgemeinen Wohls der Politik. »Außenpolitik ist Interessenpolitik« lautet eine vermeintliche politische Binsenwahrheit, die gerade in der Unschuld und Selbstverständlichkeit, mit der sie wiederholt wird, die Macht dieser bedenklichen Logik in der Tiefenstruktur des Politischen verrät. Durch all diese Dynamiken tendiert das Politische zu einem Geist souveräner Selbstbehauptung, der den Sinn für das uneinholbare Andere, selbst dort, wo dieser Sinn den Anstoß gab, verdrängt. Die Paradigmen der Technik, der Macht, des Interesses, ja selbst dasjenige einer moralischen, aber monistisch von einem unter Umständen kollektiven, gar absoluten, aber identischen Subjekt her gedachten Vernunft immunisieren gegen die Unhintergehbarkeit der Differenz. Sie verdecken Pluralität und wenden sich mit potentiell hoher Aggressivität gegen ausgeschlossene Ansprüche.

Gegen diese Tendenz – Politik, die sich zum Primat des Sozialen erhebt – wendet sich Lévinas' Kritik. Die politischen Verhältnisse – ihre Institutionen, aber auch alle übrigen »Beziehungen, die da und von da her errichtet werden« – »sind jederzeit im Begriff, ihr Gravitationszentrum in sich selbst zu tragen«, wie Lévinas verschiedentlich schreibt.[327] Dieser Verschiebung des politischen Gravitationszentrums vom ethischen Verantwortungshorizont in die Politik selbst gilt es entgegenzuwirken. Gefordert ist damit nun aber eben keine Reduktion des politischen Handelns auf die Logik ethischer Intersubjektivität, nicht die Missachtung

327 E. Lévinas, »Paix et proximité«, in: *Alterité et transcendance*, a.a.O., S. 136–148, 147 (Übers. BV; dt. mit anderer Übersetzung: »Frieden und Nähe«, a.a.O., S. 148); ähnlich ders., *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 347.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der spezifischen Gesichtspunkte politischer Praxis. Die Autonomie des Politischen ist ein ethisches Gebot. Ihren ethischen Sinn kann sie aber nur entfalten, wenn sie den Bezug zu ihrem ethischen Horizont nicht verliert. Diese relative Autonomie, Selbständigkeit in Beziehung, einer asymmetrischen Beziehung des Politischen im Dienste des Ethischen, realisiert sich nicht durch eine abschließende Überwindung der Spannung von ethischer und politischer Optik, sondern im Aushalten und immer neuen Austarieren der widerspruchsvollen Spannung. Den eigenen Gesetzen der Politik ist Raum zu geben, aber ihnen ist zugleich ein »Gegengewicht« entgegenzusetzen.[328] Es gilt den »Verrat«[329], den die Politik trotz ihrer und in ihrer spezifischen ethischen Valenz fortlaufend an ihrem ethischen Sinn übt, auszugleichen, ihn immer wieder zu reduzieren. Gegen das objektive Kalkül und in ihm ist an die darin nie ermessene Pluralität und Singularität der ethischen Ansprüche zu erinnern, die diesem Kalkül seinen Grund geben.

Mit dieser Widersetzung gegen das Politische wird dasselbe nicht aufgegeben. Es wird keine politikbefreite Welt reiner Ethik oder gar reinen Rechts konstruiert. Die »messianische Politik«, »Politik danach«, bleibt engagierte Politik, auch in ihren ambivalenten Zügen der Objektivierung, des Interesses, der Macht, sogar der Gewalt. Aber all diese Züge werden von Anfang an und in jedem Moment bis zum Widerspruch der Kritik ausgesetzt. In ihrem Vollzug werden sie zugleich zurückgenommen, permanent relativiert. Stets wird auf diese Weise gegen den Schein der Letztgültigkeit und Totalität, den Drang zur Vereindeutigung und Souveränität gestritten. Die Politik wird als relatives, vorläufiges, konstitutiv zwiespältiges Unternehmen im Dienst einer Verantwortung verfolgt, der sie nie alleine und nie abschließend gerecht zu werden vermag und die deshalb immer auch Selbstkritik, Zurücknahme und vor allem Anerkennung der das politische Bewusstsein überschreitenden Pluralität verlangt. Dabei wird aber auch nie außer Acht gelassen, dass eine

328 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 432.

329 E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 345. Die Rede vom Verrat, die Lévinas an dieser Stelle auf das politische Gebot objektivierender Abwägung angesichts des Dritten bezieht, verwendet er andernorts in erster Linie mit Blick auf die Sprache und die Rolle der Philosophie. Der Philosophie kommt es demnach zu, den Verrat des Gesagten am Unsagbaren des Sagens zu reduzieren, das heißt an den Grund des thematisierenden Sprechens in der ethischen Beziehung zu erinnern, die sich im Gesagten nicht einholen lässt, auf die darin aber doch indirekt hingewiesen werden kann, worin Lévinas eben die Aufgabe der Philosophie sieht. Philosophie und Politik sieht er in einer analogen Konstellation. (Vgl. ebd., S. 334ff.) Messianische Politik weist im Raum des öffentlichen Ordnens auf das uneinholbar Außerordentliche des diesem Ordnen zugrundeliegenden Anspruchs des Anderen hin und sprengt die Ordnung so auf.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Preisgabe der politischen Bemühungen die ethische Aufgabe ebenso verdrängen würde. Eine Preisgabe der Politik würde den Horizont und die Wege der Aktualisierung gerechter Verhältnisse radikal limitieren und den immer prekären Sinn für die Anderen nicht weniger den Versuchungen der Unterdrückung unterwerfen. Sowohl die Fiktion einer reinen Politik als auch diejenige ihrer Abschaffung entrückt die Welt dem Anspruch des Anderen. »Jenseits des Staats *im* Staat« muss daher die Devise sein, wie der oben zitierte Titel einer Talmudlektüre unterstreicht. Der Aufbruch des Scheins einer unverbrüchlichen Ordnung hat sich innerhalb politischer Strukturen und Praktiken zu vollziehen, indem diese laufend von der konkreten Begegnung mit dem Anderen her befragt werden und ihnen so die Prätention der Souveränität genommen wird. Transzendenz der Totalität aktualisiert sich nicht als eine andere, ihrerseits autarke und umgrenzte Ordnung neben dem Bestehenden, sondern als Öffnung auf ein Anderes hin in einer Konstellation der Differenz; eine Öffnung, die sich im Politischen einstellen kann, weil sie ihm immer schon vorausgeht und selbst in der Verdeckung eingeschrieben bleibt. »*Jenseits-in*: Transzendenz in der Immanenz, *jenseits* des Politischen, aber *im* Politischen«, ist die Struktur, die Lévinas' Kritik des politischen Bewusstseins und seine Entwürfe einer anderen, messianischen Politik immer wieder herauszuarbeiten suchen, wie auch Derrida in seiner Lektüre konstatiert. »Einschließung, die auf eine Transzendenz hin offenbleibt, welche von ihr getragen wird, Einziehung eines Tors, das trägt und sich auf ein Jenseits der Mauern und Gemäuer hin öffnet, welche es einrahmen.«[330] Der Akzent bleibt dabei freilich auf dem richtungsbestimmenden »jenseits«, dem Anderen, Ethischen, der Transzendenz und Unendlichkeit – »›jenseits‹ ist *das* Wort von Lévinas«. Die beiden Pole des Jenseits-in bilden kein Gleichgewicht, sondern einen zum Anderen strebenden Widerspruch.

Lévinas' gesamte Philosophie ist vom Anliegen getragen, diese Struktur der Spannung zu entfalten. Sie will den Gesichtspunkt jüdischer Prophetie, der die Beziehung zum Anderen gewärtigt, im objektivierenden Diskurs der griechischen Philosophie artikulieren. Das Verhältnis von transzendenter Ethik und objektivierender Politik begreift Lévinas in Analogie zum Zeugnis vom Anderen in der Philosophie.[331] In Philosophie und Politik vollzieht sich das Denken vom Anderen her im Wachhalten eines unauflöslichen Widerspruchs, der unermüdlichen Reduktion des Verrats in Relativierung des Gesagten. Stets sind situativ die konkreten Tendenzen aufzuspüren, den Sinn für das Andere auszuschalten. Immer wieder ist entschieden für Verdrängtes einzustehen, immer wieder ist dieses Einstehen mit erneuter, gleicher Entschiedenheit zu relativieren, wo es seinerseits die Fantasie eines Letzten evoziert. Mit Blick auf

330 J. Derrida, »Das Wort zum Empfang«, a.a.O., S. 101.
331 Vgl. oben Fn. 329.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Politik konkretisiert sich der Widerspruch anhand der historischen Bezugspunkte von Lévinas' Argumentation. Die Reflexionen zur Politik wenden sich gegen den politischen Totalitarismus, wie er sich im nationalsozialistischen Staatsterrorismus realisiert hat. Zugleich sind sie wesentlich von dem Anliegen getragen, die Legitimität des Eintritts Israels in die nationalstaatliche Politik darzutun. Sie orientieren sich an der Erfahrung der jüdischen Minorität, die der Integration in politische Einheiten widersteht, sind aber gleichzeitig dem französischen Modell der liberalen Republik verbunden. Sie folgen den Ressourcen einer Religion der Ordnung, des Gesetzes, des Messias und des gelobten Landes, die zugleich wesentlich eine Religion der Diaspora und des Exils ist. In den verschiedenen Texten wechseln die Akzente: Am einen Ort wird primär der Totalitätsdurst der Politik problematisiert. Am anderen Ort wird die Notwendigkeit verteidigt und das Gebot formuliert, den Gesetzen der Politik Raum zu geben. Weiter akzentuiert wird die Unauflöslichkeit des Widerspruchs durch die Rekonstruktion der kontradiktorischen Gesprächsprotokolle des Talmud. Vielfach führt Lévinas vor, wie die talmudischen Quellen Affirmation und Kritik der Politik unaufgelöst nebeneinanderstellen und so das relative Recht der Politik, aber eben auch das damit verbundene Gebot leidenschaftlicher Inkonsistenz messianischer Politik evident machen. Insbesondere weist er auf eine Zweideutigkeit in der Zukunftsvorstellung hin. Neben der Verheißung des messianischen Reichs bringen die talmudischen Texte eine Aussicht jenseits desselben zur Sprache.[332] Dieser Widerspruch bezeugt nochmals aufschlussreich das Gebot einer Politik, die sich nie zum Letzten nimmt – »dass der Friede ein Begriff ist, der über das rein politische Denken hinausgeht.«[333] Der Frieden überschreitet das Politische nicht nur im Sinne einer geschichtlichen Zukunft nach der Politik, sondern in seiner eschatologischen Ewigkeit, in der er Hier und Jetzt gegenwärtig ist. »Vom Frieden kann es nur eine Eschatologie geben. Aber damit wollen wir nicht sagen, der Friede sei, positiv und objektiv genommen, Sache des Glaubens statt Gegenstand des Wissens. Das soll vor allem heißen, daß der Friede keinen Platz hat in der objektiven Geschichte, die der Krieg entdeckt, daß er nicht etwa das Ende des Krieges oder das Ende der Geschichte ist.«[334] Der Friede bezeichnet den ewigen Verantwortungshorizont, der uns unverfügbar je und je im Anderen begegnet und aus dem heraus sich messianische Politik als immer unreine, ethische, »mit einem Fuß im Ewigen«[335], aktualisiert.

Das eschatologische Votum gegen die Geschichte bedeutet auch bei Lévinas nicht, dass er die Realität der messianischen Politik ungeschichtlich

332 Vgl. E. Lévinas, »Der Staat Cäsars und der Staat Davids«, a.a.O., S. 147ff.; ders., »Messianische Texte«, in: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S. 58–103, 84ff.

333 E. Lévinas, »Politik hintan!«, a.a.O., S. 162.

334 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 24.

335 Siehe oben Fn. 297.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

als bloße Form individueller Haltung und instantaner Handlung begreift. In der Tat kommt zwar die Geschichtlichkeit dieser anderen Politik bei ihm nur selten zur Sprache. Auch er reklamiert aber – wiederum in verblüffender Parallelität zu Barth – die Wirklichkeit einer »anderen Geschichte« des Widerstands gegen die Sieger:innenhistorie weltgeschichtlicher Totalität.[336] Wie Barth erkennt Lévinas die Geschichte des jüdischen Volkes in seiner weltgeschichtlichen Schwäche und Marginalität hier als exemplarisches Zeugnis. Eine Aussage des späten Sartre regte Lévinas in zwei kurzen Texten zu Reflexionen über diese »heilige Geschichte« an.[337] In einem Interview kurz vor seinem Tod konstatierte Sartre: »Die Geschichtsphilosophie ist nicht die gleiche, je nachdem, ob es eine jüdische Geschichte gibt oder ob es keine gibt. Nun gibt es aber eine jüdische Geschichte, das ist offensichtlich.«[338] Die Kontinuität des jüdischen Volks in der Diaspora fügt sich nicht einem Verständnis, das Geschichte wie Hegel durch staatliche Macht, territoriale Herrschaft, kriegerische Gewalt und weltpolitische Einheit definiert. Sie offenbart eine Gegengeschichte, die sich in einem durch das ethisch-eschatologische Gesetz gestifteten beharrlichen Abstand von den Imperativen der Weltgeschichte entfaltet. In dieser Emanzipation von der Weltgeschichte exemplifiziert das Judentum den Kern der menschlichen Bestimmung, »die Menschlichkeit des Menschen«.[339] Erst hier gewinnt der Mensch wirklich Geschichtlichkeit, wirklich andere Zukunft, deren Aktualisierung auch den Sinn der erinnerten Vergangenheit verändert. Instruktiv unterscheidet Lévinas andernorts mithilfe der unterschiedlichen französischen Zukunftstermini die uneinholbar offene Zukunft des Ewigen als »futur« vom »avenir« dessen, was bloß kommt.[340] Lévinas ist wichtig, dass Sartre die zitierte Bemerkung unter dem Eindruck eines historischen

336 E. Lévinas, »Eine uns vertraute Sprache«, in: ders., *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, übers. v. A. Letzkus, Freiburg i.B. 2006, S. 125–129, 129.

337 Ebd.; E. Lévinas, »Sartre entdeckt die heilige Geschichte (Gespräch mit Viktor Malka)«, in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, a.a.O., S. 131–134, 132.

338 J.-P. Sartre, in: ders./B. Lévy, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Lagrasse 1991, S. 75 (Übers. BV; dt. mit anderer Übersetzung: J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy*, übers. v. G. Osterwald, Berlin 1993, S. 65). Sartre differenzierte mit dieser Erwägung die Position seiner berühmten *Überlegungen zur Judenfrage* (übers. v. V. von Wroblewsky, 3. Aufl., Reinbek b. Hamburg 1994). Dort hatte er die jüdische Existenz als ein Produkt des Antisemitismus beschrieben.

339 E. Lévinas, »Jenseits der Erinnerung. Traktat Berakoth 12b–13a«, in: ders., *Stunde der Nationen. Talmudlektüren*, übers. v. E. Weber, München 1994, S. 119–140, 130; ders., »Eine uns vertraute Sprache«, a.a.O., S. 129.

340 E. Lévinas, »Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lengner über Phänomenologie und Ethik«, in: C. Kupke (Hg.), *Lévinas' Ethik im Kontext*, Berlin 2005, S. 11–24, 24.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Buches über die Geschichte des jüdischen Volkes machte. Obgleich Sartre wie Lévinas in der Explikation des devianten Weges auf religiöse Begriffe rekurrieren und ihm eine metaphysische Bedeutung zuschreiben, geht es um ein Phänomen, das auch in einer rein soziologischen Perspektive wahrnehmbar ist.[341] Kontinuität gewinnt die widerständige Distanz von der Dynamik der Sieger:innengeschichte in einer Haltung der Geduld, die sich auch in der engagierten Intervention in die geschichtlichen Verhältnisse dem heroisch-vorbehaltlosen Eintauchen in die Imperative der Zeit versagt und überall ihre Widersprüche wachhält.[342] In der Linie dieser anderen Geschichte liest Lévinas auch das zionistische Projekt, das er in diesem Sinne als spezifisch universalistisch begreift – nicht nur die Motive der zionistischen Bewegung befragt er auf die Spuren dieser anderen Geschichte, sondern auch Reaktionen von anderen weltpolitischen Akteuren, in denen er ein Aufbrechen der machtpolitischen Dynamik des Konflikts um Israel zugunsten einer Aussicht des Friedens erkennt.[343] In Lévinas' Kommentaren zur israelischen Politik wird der analytische Blick freilich deutlich von der streitbaren politischen Überzeugung des Philosophen überlagert. Darin bestätigt sich nochmals, wie tief auch das Ringen um eine andere Politik in die Widersprüche der Weltgeschichte verwickelt bleibt. Unhintergehbar bleibt ihre Aktualisierung der selbstgewissen Disposition entzogen. Gleichzeitig macht Lévinas aber in seiner Auseinandersetzung mit Israel deutlich, dass die Abgrenzung der messianischen Politik vom dominanten Geschichtslauf weder ein Abseitsstehen von den weltpolitischen Verhältnissen propagiert noch eine exklusiv jüdische Aufgabe definiert. Mitten in den machtpolitischen Spannungen der Zeit sind die Menschen um ihrer Menschlichkeit willen aufgerufen, diesen befreienden Abstand zu suchen und zu pflegen.[344]

Weiteres geschichtliches Gewicht zeigen Hinweise auf kulturell gewachsene Institutionen und Traditionen, in denen Lévinas den Geist messianischer Politik erkennt. Diese Bemerkungen bleiben verhältnismäßig spärlich. Wie wir bereits gesehen haben, rekurriert Lévinas vor allem auf die prophetische Tradition. An gewissen Stellen weist er aber auch auf die Ideale und Errungenschaften moderner Emanzipationsbewegungen hin. Eine Talmudlektüre erkennt in den Skizzen messianischer Politik der analysierten Textstelle »die Umrisse der Demokratie [...], das heißt die eines Staates, der für das Bessere offen ist, immer auf dem Quivive, immer erneuerbar«.[345] Auf der Spur messianischer Politik sieht Lévinas die Demokratie nicht wegen der Affirmation eines

341 Vgl. E. Lévinas, »Eine uns vertraute Sprache«, a.a.O., S. 129.
342 Vgl. E. Lévinas, »Die Tugenden der Geduld«, a.a.O.
343 Vgl. E. Lévinas, »Politik hintan!«, a.a.O., S. 157ff.
344 Vgl. E. Lévinas, »Eine uns vertraute Sprache«, a.a.O., S. 129; ders., »Sartre entdeckt die heilige Geschichte«, a.a.O., S. 133.
345 E. Lévinas, »Im Staat den Staat überschreiten«, a.a.O., S. 57.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

souveränen Volks, sondern weil ihre Struktur jede Fixierung eines einheitlichen letzten Machtworts untergräbt. In der Reflexion scheinen die Überlegungen nachzuhallen, die Claude Leforts Demokratietheorie in die damalige französische Debatte einbrachte: Die Demokratie arbeitet gegen den Schein des Totalen, sofern sie wesentlich die »ursprüngliche Teilung«[346] der Gesellschaft reflektiert und »die Grundlagen aller Gewissheit auflöst«[347] – ohne die Versuchung des Totalen auslöschen zu können. Eine andere Schrift spricht im Rekurs auf die bürgerlichen Revolutionen auch nochmals rechtliche Ereignisse und Visionen an. Lévinas bemerkt, dass große Teile der jüdischen Gemeinschaft die prophetischen »Perspektiven der heiligen Geschichte« vor dem Aufstieg Hitlers im Durchdringen der liberalen Revolutionsideale sahen, das die Rehabilitierung von Dreyfus exemplifizierte.[348] Das gerichtliche Verdikt markierte einen »Sieg der Gerechtigkeit«[349] über die Macht korrupter Eliten und den antisemitisch entfesselten Affekt gegen das Andere, Fremde und Minoritäre. In Kontinuität mit dieser Affirmation des liberalen Rechtsstaats würdigt Lévinas die breite Unterstützung jüdischer Kreise für die marxistischen Aufbrüche der darauffolgenden Jahrzehnte. Die hier unternommene Zuwendung zu den Ausgeschlossenen, Übergegangen und Unterdrückten herrschender politischer Verhältnisse, zum »Schicksal aller Enterbten der Erde«, schien den prophetischen Sinn der Postulate von 1789 und 1848 weiterzuverfolgen und zur vollen Realisierung zu führen.[350] Durch die Exzesse der Exklusion, Unterdrückung und Gewalt im Fortgang der europäischen Geschichte wurden diese Hoffnungen verraten. Die Hinweise auf die prophetisch-machtkritische Lesart moderner Revolutionen lassen nochmals hervortreten, dass der verratene Sinn des Rechts, sein Hinweis auf die unveräußerlichen Ansprüche der Ausgegrenzten, sein institutioneller Widerstand gegen die Gewalt politischer Ideologie und sein prophetisches Versprechen pluralistischer Solidarität, die Grammatik messianischer Politik bildet. Und nochmals wird sogleich ebenso gegenwärtig, dass dieser befreiende Sinn immer im Begriff ist, verdrängt zu werden, und immer neu auch gegen das herrschende Recht und über dieses hinaus einzuklagen ist.

346 C. Lefort/M. Gauchet, »Über die Demokratie: Das Politische und die Institutionierung des Gesellschaftlichen«, in: U. Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, a.a.O., S. 89–122, passim.

347 C. Lefort, »Die Frage der Demokratie«, in: U. Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, a.a.O., S. 281–297, 296 (im Original teilweise kursiv).

348 E. Lévinas, »Politique après !«, a.a.O., S. 225 (Übers. BV; dt. mit anderer Übersetzung: »Politik hintan!«, a.a.O., S. 158).

349 Ebd.

350 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lévinas' Wendung gegen das Politische verdeutlicht die Opposition, in der das Alteritätsdenken zur Position Schmitts steht. Derrida hat den Gegensatz der beiden Denker unmissverständlich vermerkt:

> »Dieser Theoretiker des Politischen [Schmitt] befindet sich genau an den Antipoden von Lévinas, mit dem ganzen Vorrat an Paradoxen und Umkehrungen, die ein absoluter Gegensatz in sich bergen kann. Schmitt ist nicht nur ein Denker der Feindlichkeit (und nicht der Gastlichkeit), er setzt den Feind nicht nur an den Ursprung einer ›Politik‹, die nicht auf das Ethische oder das Rechtliche zurückgeführt werden kann. Er ist seiner eigenen Einschätzung zufolge eine Art katholischer Neuhegelianer mit dem wesentlichen Bedürfnis, sich an ein Totalitätsdenken zu halten. In dieser Hinsicht würde ein solcher Feindesdiskurs als Totalitätsdiskurs, wenn man so sagen kann, für Lévinas den absoluten Gegner verkörpern.«[351]

Nicht nur im Ergebnis und in der Stoßrichtung vertritt Lévinas eine Position, die derjenigen Schmitts entgegengesetzt ist. Obwohl die beiden Autoren soweit ersichtlich nie aufeinander Bezug nahmen, wendet sich Lévinas' Argumentation ausdrücklich gegen genau diejenigen Paradigmen, die Schmitt leiten. Umgekehrt richtet sich Schmitts Werk gegen die Leitgedanken von Lévinas. Die Grundbegriffe der beiden Denker exponieren die Opposition unmittelbar: Einem Denken der Politik, der Feindschaft, des Kriegs und der Totalität steht ein Paradigma der Ethik und des Rechts, der Brüderlichkeit und Nächstenliebe, des Friedens und der Unendlichkeit gegenüber. Auch in den ideengeschichtlichen Präferenzen sticht der Widerspruch ins Auge: Schmitt stellt sich ins Gefolge von Hobbes und einem totalitär gelesenen Hegel[352], Lévinas erkennt in Hobbes eine exemplarische Gegenfigur und begegnet Hegel wegen der bei diesem wahrgenommenen Tendenz zum Totalen mit anhaltender Skepsis. Offenkundig sind natürlich auch der politische Gegensatz und die religiöse Differenz: Glühender Nationalsozialismus und Antisemitismus eines konservativen, aber exkommunizierten Katholiken auf der einen Seite, ein Holocaustüberlebender, republikanischer Linksliberaler, universalistischer Zionist und im Gemeindeleben engagierter Jude auf der anderen Seite. Die augenfällige Polarität wird in der Explikation der beiden Theorien entfaltet: Das »politics first«, das Lévinas holzschnittartig als konträre Problemposition skizziert, wird von Schmitt mit genau den von Lévinas genannten Kategorien auf die Spitze getrieben: Recht hat seinen ersten, letzten und totalen Grund in einer identifizierbaren politischen Entscheidung, die mit souveräner Macht die Gesellschaft ordnet. Ohne die politische Zähmung stehen die Menschen

351 J. Derrida, »Das Wort zum Empfang«, a.a.O., S. 165, Anm. 91.

352 Vgl. zum totalitären Hegelverständnis C. Schmitt, *Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, a.a.O., S. 38.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

einander feindselig gegenüber, was sich ebenso jenseits der politischen Ordnung im Verhältnis der politischen Gemeinschaften zeigt. Sowohl im Innen- wie im Außenverhältnis muss das Andere daher durch die souveräne Ordnung in konsequenter Unterwerfung domestiziert werden. Relativierungen der Souveränität sind Feindeswerk, das es um des Rechts willen dezidiert zu unterdrücken gilt. Präzise diese von Schmitt mit Nachdruck vorgetragenen Erwägungen weist Lévinas' »Politik danach!« mit Ausrufezeichen zurück. Die Politik ist Antwort auf einen ethisch-rechtlichen Anspruch, der uns in unableitbarer Evidenz immer schon konfrontiert. Ihn hat Politik – in Anlehnung an den ersten Artikel des deutschen Grundgesetzes gesprochen – »zu achten«, zu entfalten und »zu schützen«, sie kann ihn aber nie einholen und hat dies anzuerkennen. Der Grund des Politischen ist nicht bloß negativ die Feindseligkeit zwischen den Menschen, sondern eine ursprüngliche Beziehung des Friedens, der positiven Offenheit für den Anderen, die immer prekär angefochten und darum schutzbedürftig, aber nicht auslöschlich und daher letztlich überlegen ist. Diesem ursprünglichen Frieden Raum zu geben, ist die Aufgabe der Politik. Die Versuchungen der Macht und Gewalt bedrohen den Sinn für den Anderen in einer Gesellschaft ohne politische Ordnung, aber ebenso in der Gestalt politischer Macht und Gewalt. Politik muss einer Ordnung dienen, von der sie immer überschritten wird. Sie muss Formen und Semantiken der Differenz entwickeln, die Souveränität in aller Form, gesellschaftliche und politische, unterbrechen, um den uneinholbaren Appell des Anderen konkret in den Blick zu rücken. Sie muss vor allem das Bewusstsein wahren und betätigen, dass sie ihren Sinn nicht abschließend garantieren kann, sondern zuletzt von dem Vertrauen in die Spur des Friedens lebt, der ihr vorausgeht und nicht verfügbar ist. Recht ist die wesentlich ethische Sprache und Form dieser prophetischen Politik. In ihm formiert sich die paradoxe Logik der Ordnung von ihrem Anderen her, die wir mit Barth als indirekte Identität bezeichnen können.

Derridas Hinweis auf den »ganzen Vorrat an Paradoxen und Umkehrungen, die ein absoluter Gegensatz in sich bergen kann«, lässt zugleich anklingen, dass die konträre Konstellation gewisse Konvergenzen birgt. Auch das wird schon an der Oberfläche deutlich: Beide Autoren stehen für eine provokative Rückbesinnung auf die Assoziation von Politik und Theologie, beide stellen sich dabei in die jüdisch-christliche Tradition. Die gemeinsame Option politischer Theologie impliziert zunächst eine bestimmte Ebene der Reflexion. In den hier interessierenden Erwägungen von Schmitt und Lévinas zur Politik geht es in erster Linie um eine Art Metapolitik, eine Theorie der Struktur, des Sinns und der Stellung des Politischen. Nur sekundär und eher im Sinne von Beispielen erörtern sie Probleme konkreter politischer Verhältnisse. Der metapolitische Charakter schließt freilich nicht aus,

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

dass die entsprechenden Überlegungen Implikationen für konkrete politische Fragen haben und diese auch für die Autoren von großem Interesse waren. Beiden Autoren liegt durchaus daran, solche Implikationen nachzuzeichnen. Ein Merkmal, das ihren Beitrag zur politischen Theorie aber wesentlich auszeichnet, ist eben die Wendung zum metaphysischen Ort und Gewicht des Politischen. Beide teilen dabei zweitens das Anliegen, die Transzendenz des Normativen – der Ethik, des Rechts und der Politik – gegenüber dem Sein und der Natur darzutun. Das Gute und Gerechte ist nicht Derivat der Naturentwicklung, das Sollen lässt sich nicht aus dem Sein ableiten, es ist das Gegenstück menschlicher Freiheit. Die Deutung des Normativen nach Maßgabe der Naturverhältnisse ist nicht, wie ihre Verfechter:innen glauben, eine neutrale Position. Sie zementiert und überhöht das Naturwüchsige. In der jüdisch-christlichen Tradition finden Schmitt und Lévinas dagegen drittens die Quelle eines Bewusstseins der inneren Differenz der Wirklichkeit. Die Verfasstheit menschlicher Existenz ist charakterisiert durch eine Spannung unterschiedlicher Kräfte, die eine befreiende Überschreitung der unmittelbaren Verhältnisse eröffnet. Diese Überschreitung bedarf einer Unterbrechung der Seinsbedingungen innerhalb derselben: Transzendenz in der Immanenz nach Lévinas' Diktion, Macht des Rechts in Schmitts Jurisprudenz.

Von diesen gemeinsamen Grundannahmen gelangen die beiden Autoren jedoch zu völlig entgegengesetzten Schlussfolgerungen. Schmitt wendet den Transzendenzgedanken dialektisch in ein Postulat radikaler Immanenz und Identität: Weil Recht dem Faktisch-Seienden strikt transzendent ist, hat es alle Realität im Faktisch-Seienden. Wirklichkeit gibt es nur in der Form der Macht. Recht muss sich deshalb als souveräne Machtordnung von anderen, ebenso stets machtförmigen Ansprüchen abgrenzen und sich gegen diese durchsetzen. Lévinas bedeutet das Transzendenzmotiv dagegen die Widerlegung reiner Immanenz. Der Anspruch des Rechts jenseits des Seins, der Natur und der Geschichte offenbart uns, dass das wesentlich ontologische Bewusstsein des Immanenzzusammenhangs trügerisch ist. Die Wirklichkeit ist nicht gespalten in (ethische) Transzendenz und (ontologische) Immanenz, sondern entfaltet sich in der Beziehung dieser Differenz. Recht verwirklicht sich im fortlaufenden Aufbrechen der Machtordnung, das zwar in der Tat seinerseits machtförmig ist, diese eigene Macht aber im selben Zug relativiert. Gefordert ist eine Konstellation der Relativierung von Souveränität und Identifikation aus einer Pluralität der Ansprüche und Gewalten. Der gemeinsame Ausgangspunkt von Schmitt und Lévinas verschärft die Divergenz insofern, als der metaphysisch-transzendente Horizont nicht nur von einer Seite übersehen oder verdrängt, sondern gegenteilig interpretiert wird. Das Transzendenzmoment bekräftigt jeweils genau dasjenige, wogegen sich der andere Autor wendet:

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Unbedingte Souveränität auf der einen Seite, rückhaltlose Relativierung auf der anderen Seite. Lévinas' schärfste Kritik richtet sich genau gegen eine solche Verklärung politischer Totalität, wie sie Schmitt mit Nachdruck unternimmt.

Derridas Hinweis darauf, dass Schmitt dergestalt »für Lévinas den absoluten Gegner verkörpern« würde, weist indes noch auf eine weitere, gewichtigere Paradoxie divergenter Verwandtschaft hin. Lévinas' instruktive Kontrastierung der Positionen und sein leidenschaftliches Eintreten für das Recht des Anderen schreibt seiner eigenen Argumentation unvermerkt eine Logik ein, die ganz im Sinne von Schmitts Unterstellung in gewissem Sinne Freund und Feind zu identifizieren tendiert. Die Perspektive, die Schmitt exemplarisch vertritt, wird vehement zurückgewiesen. Diese polemische Dimension – gegen das Totalitätsdenken, gegen den Primat des Selbst, des Seins, der Natur, der Geschichte, der Politik, des Krieges, der griechischen Tradition – zieht sich durch Lévinas' Werk hindurch. Freilich muss differenziert werden zwischen der Erläuterungsform und der dahinterstehenden Positionierung. Lévinas' scharfe, oft binäre Kategorienbildung ist zunächst eine idealtypische Akzentuierung mit explanatorischer Funktion. Sie ist außerordentlich kraftvoll darin, die Grundideen klar fasslich zu machen. Gleichzeitig gewinnt im engagierten Ton der Argumentationsweise die These vom ethischen Primat Ausdruck. Die klaren Gesten der Affirmation und Kritik führen den ethischen Sinn auch der philosophischen Arbeit vor. Sie indizieren, dass hinter der Wahrheitsfrage die Gerechtigkeitsfrage steht, und stoßen den Leser dazu an, das Gesagte nicht nur in distanzierter Theoriereflexion, sondern auch existentiell und praktisch nachzuvollziehen. Die scharfe Opposition hat aber durchaus auch plausible inhaltliche Gründe, jenseits der Gesichtspunkte der Mitteilungsform. Wie schon bei Barth zu beachten war, darf das Bewusstsein der Relativität der eigenen Positionierung nicht als eine Kritik des klaren Positionsbezugs oder gar als Relativismus missverstanden werden. Das Alteritätsdenken postuliert nicht die indifferente Hinnahme jeglicher divergenten, »anderen« Haltung, sondern ein durchaus spezifisches, andere Konzeptionen zurückweisendes Modell des Urteilens und Handelns, das sich in ebenso klaren konkreten Entscheidungen unter Verwerfung von Alternativen realisiert. Wie dargelegt legt Lévinas ferner Wert darauf, dass diese Positionierung nicht nur rational begründet, sondern auch emotional getragen ist. Der Ausgangspunkt beim Anderen, das Bewusstsein der Beschränktheit der eigenen Perspektive, das Ringen um pluralistische Entscheidungsstrukturen und fortlaufende kritische Relativierung schließt die bestimmte, leidenschaftliche Parteinahme in der Welt nicht aus, sondern gewinnt eben darin Wirklichkeit, auch wenn sie nie selbstgewiss abschließend ist. Im Sinne resoluten, nicht nur auf den Gehalt, sondern auf das Prinzip einer Perspektive bezogenen Widerstands ist in der Lévinas'schen Ethik also

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

durchaus auch eine Dimension fundamentaler Gegnerschaft angelegt. Darin liegt ein beachtliches Paradox, aber freilich keine Preisgabe des leitenden Friedensgedankens. Denn auch in solchen Konstellationen des Streits wird die Gegnerschaft eben nicht als die letzte Wahrheit der Beziehung zum Anderen begriffen und ausgetragen.

Derridas Rede von einer *absoluten* Gegnerschaft lenkt den Blick aber auf einen Überschuss der Polemik, der dieser Adversarität eine andere, weiterreichende Bedeutung vermittelt. Die oppositionelle Logik in Lévinas' Argumentation birgt auch eine Tendenz, entgegen der leitenden Intention in eine Identifikationslogik zurückzufallen, die bestimmte Positionen nicht nur relativ und vorläufig, sondern eben absolut gegen andere ins Recht setzt. Sowohl ethisch-politische Grundhaltungen wie auch konkrete Entscheidungen werden derart stellenweise vorbehaltlos vereinseitigt und gegeneinandergesetzt. In den philosophischen Texten bezieht sich die polemische Kategorienbildung meist auf abstrakte Begriffe wie denjenigen der Politik oder paradigmatische Autor:innen wie Hobbes oder Hegel.

Subtiler in der Gestalt einer kategorischen Fokussierung, aber in der Sache besonders folgenreich tritt der Zug zur Identifikation in der humanistischen Modellierung der Alteritätsexplikation hervor. Obwohl Lévinas' Argumentation deutlich darauf angelegt ist, auch die Grenzen zwischen Mensch, Tier und Natur zu befragen und zu relativieren, bleibt sie stets von einer anthropozentrischen Perspektive beherrscht.[353] In der Aufnahme des Humanismusbegriffs unterstreicht Lévinas diese Engführung und bindet sie an einen klaren ideologiegeschichtlichen Rahmen.[354] Dabei bemüht er sich freilich, die Probleme, Ambivalenzen und Grenzen der humanistischen Tradition, vor allem ihre Fundierung im Paradigma souveräner Selbstheit, zu korrigieren. Die Affirmation der Humanismuskategorie zielt in erster Linie kritisch auf die Problematisierung von Einseitigkeiten, die Lévinas in antihumanistischen Programmen seiner Zeit und der darin einflussreichen Humanismuskritik Heideggers wahrnahm.[355] Gegen eine Nivellierung des Subjekts in anonymen Seinsstrukturen versuchte Lévinas, in Verarbeitung der Kritik an humanistischen Konzeptionen unerschütterlicher Selbstheit, die Irreduzibilität persönli-

353 Vgl. dazu J. Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, übers. v. M. Sedlaczek, Wien 2006, S. 157ff.

354 Vgl. E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, übers. v. L. Wenzler, Hamburg 2005; ders., »Pour un humanisme hébraïque«, in: ders., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3., durchgesehene und korrigierte Aufl., Paris 2010, S. 406–411 (nicht in der deutschen Ausgabe enthalten); ders., »Antihumanisme et éducation«, in: *Difficile liberté*, a.a.O., S. 412–429 (nicht in der deutschen Ausgabe enthalten); ders., *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 284.

355 Vgl. M. Heidegger, »Brief über den ›Humanismus‹«, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, S. 145–194.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

cher Verantwortung als unabgegoltenes humanistisches Erbe geltend zu machen. Trotz dieser Pointierung zeigt der Humanismustitel zugleich die auch bei Barth unverkennbare, dort aber durch den theologischen Rahmen entscheidend gemilderte Befangenheit in der Hypostasierung des Menschlichen im letzten Jahrhundert an. Davon zeugt auch der Fokus von Lévinas' rechtstheoretischer Reflexion auf die Menschenrechte, in deren Aufstieg zur Zentralfigur die humanistische Signatur des Jahrhunderts ihren prägnantesten rechtsgeschichtlichen Ausdruck gefunden hat. Lévinas' Phänomenologie bleibt stark auf die Menschengattung fixiert und reflektiert im Einspruch gegen antihumanistische Moden die eigene Abhängigkeit vom ideologischen Kontext der Zeit nicht hinreichend. Das Andere der nicht-menschlichen Welt tritt dahinter zurück. Einmal mehr tendiert die Erinnerung der Würde des Menschen zur Verdeckung der Würde seines Anderen – ein Vorgang, den Horkheimer und Adorno bereits in der *Dialektik der Aufklärung* als Konstante der europäischen Menschheitsidee problematisierten.[356] Auch rechtsphilosophisch liegt darin eine gewichtige Beschränkung.

Lévinas' Tendenz zur oppositionellen Zuspitzung zeigt sich aber auch jenseits der begrifflichen Anlage in Kommentaren zu konkreten politischen Entwicklungen. Namentlich mit Blick auf die Politik Israels und die Situation der palästinensischen Bevölkerung äußerte sich Lévinas oft dezidiert einseitig. Unmittelbar bedenklich erscheint nicht die entschiedene Parteinahme für das zionistische Projekt, sondern die regelmäßige Vernachlässigung der Ambivalenzen seiner Umsetzung. Israel wird dabei nicht nur als ein legitimer Staat unter anderen und auch nicht einfach als unerlässliche Schutzmacht des verfolgten jüdischen Volkes verteidigt, sondern eben als Statthalter der anderen, messianischen Politik. Oft wird diese Rolle nicht bloß im Sinne eines Potentials propagiert, sondern als wesentliches und bestimmendes Charakteristikum des israelischen Staates unterstellt.[357] Das Ideal der Politik für den Anderen wird zur Rechtfertigung eines bestimmten Akteurs ohne Prüfung der konkret in Frage stehenden Handlungen. Entgegenstehendes Leid bleibt unterbelichtet, im Rekurs auf den Anspruch des Anderen. Auf die Frage seines Biographen Salomon Malka, ob »nicht der ›Andere‹ für den Israeli zuallererst der Palästinenser« ist, erklärte Lévinas einmal:

> »Meine Definition des Anderen ist ganz und gar anders. Der Andere ist nicht der Nächste, nicht notwendigerweise derjenige, der in der Nähe ist, aber auch der. Und in diesem Sinne sind Sie, wenn Sie für den anderen

356 Vgl. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 262: »Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung vom Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde.«

357 Vgl. insbes. E. Lévinas, »Politik hintan!«, a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

> da sind, für den Nächsten da. Aber wenn Ihr Nächster einen anderen Nächsten angreift oder ihm gegenüber ungerecht ist, was können Sie tun? Hier nimmt die Andersheit einen anderen Charakter an, hier kann in der Andersheit der Feind erscheinen, oder hier stellt sich zumindest das Problem zu wissen, wer recht oder unrecht hat, wer gerecht oder wer ungerecht ist. Es gibt Menschen, die unrecht haben.«[358]

Die viel diskutierte brüske Antwort dokumentiert die Verwicklung von Solidarität und Hostilität in Lévinas' Perspektive eindrücklich.[359] Es ist überzeugend, dass der Andere nicht auf den in der Nähe präsenten Menschen zu reduzieren ist. Einsichtig ist auch, dass Lévinas' Alteritätsverständnis die Differenzierung von Ansprüchen zulässt und sogar gebietet. Völlig schlüssig ist weiter, dass dies den Widerstand gegen die Ungerechtigkeit anderer Menschen gebietet. Allerdings lässt sich der Kommentar in keiner Weise auf die Erwägung ein, wieweit die Begegnung mit einer abweichenden Perspektive die Beantwortung der Frage von Recht und Unrecht prägen und die eigene Haltung korrigieren kann. Die Kategorien der nicht gewählten Nähe beziehungsweise des Nächsten werden nicht nur relativiert, sondern im Widerspruch zu anderen Erläuterungen völlig nivelliert. Der palästinensische Nächste wird lediglich als Angreifer eines anderen Nächsten gewürdigt, was ihn in seiner Andersheit als Feind erscheinen lässt. Die kategorische Auskunft, dass gewisse Menschen unrecht haben, bleibt das letzte Wort.

An anderen Stellen äußerte sich Lévinas differenzierter zu der Situation. Deutlich blieben seine Darlegungen aber von der einseitigen Konstruktion bestimmt, die in der zitierten mündlichen Auskunft zugespitzt Ausdruck fand. Natürlich ist biographisch nachvollziehbar, dass in Lévinas' Blick auf Israel die abwägende Konfliktanalyse hinter der dezidierten Solidaritätsbekundung zurücktrat. Gleichzeitig bezeugt dieser Sachverhalt aber eben verschärft eine Tendenz seines gesamten Werks, die Ethik des Anderen mit bestimmten Positionen zu identifizieren und absolut gegen andere in Stellung zu bringen. Das Postulat des Friedens wird darin – wie die zitierte Aussage buchstäblich dartut – zum Motiv einer Feindschaft, die sich durch keine Nähe beunruhigen lässt und das letzte Wort hat. Wenn diese Dialektik die Lévinas'sche Ethik nicht widerlegt,

358 E. Lévinas, »Israel: Ethik und Politik«, Gespräch von S. Malka mit E. Lévinas und A. Finkielkraut, übers. v. A. Hirsch und M. Bormann, in: *Verletzlichkeit und Frieden*, a.a.O., S. 237–248, 244.

359 Die zitierte Passage figuriert als Zentralreferenz einer breiten Kontroverse zur Problematik von Lévinas' Perspektive auf den Nahost-Konflikt und ihrem Verhältnis zu seiner Ethik des Anderen. Vgl. insbes. J. Butler, *Parting Ways*, a.a.O., S. 23, 38ff. Für eine Kritik der Kritik an Lévinas und einen instruktiven Überblick über die Diskussion vgl. O. Eisenstadt/C. Katz, »The Faceless Palestinian: A History of an Error«, *Telos* 174 (Frühjahr 2016), S. 9–32.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

dann gebieten die leitenden Einsichten seiner Ethik eine Kritik und Korrektur dieses Umschlagens. Im Sinne einer solchen, solidarischen Kritik aus den tragenden Grundgedanken von Lévinas' Werk wird die Alterität des Rechts bei Derrida weitergedacht.

3.3 Jacques Derrida: Recht als Instanz der Differenz

Derridas Rechtsphilosophie stellt die prominenteste und in vieler Hinsicht auch profilierteste Explikation der Alteritätslogik des Rechts dar. Verschiedentlich ist er uns in den bisherigen Ausführungen bereits begegnet. Gerade die Schriften Kants und Lévinas' analysierte er in zahlreichen, charakteristisch minutiösen Lektüren. Probleme der Politik und des Rechts bildeten dabei ein hervorstechendes Thema, wobei die Erkundung der vielfältigen Spuren des Anderen in den studierten Texten ein bestimmendes Anliegen darstellen. Deshalb waren Derridas Schriften bereits im Vorigen eine Quelle ersten Ranges. Aber auch über diese exegetischen Verdienste hinaus hat Derrida Recht und die Dimension des Anderen im Recht intensiv und aufschlussreich erörtert. Schon sehr früh wandte er sich gelegentlich rechtsphilosophischen Fragen zu.[360] Auch seine ausführlichste Auseinandersetzung mit Hegel, das Buch *Glas* (1974), befasste sich mit einem Abschnitt der Hegel'schen *Rechtsphilosophie*, wobei das leitende Interesse allerdings nicht dem Recht generell, sondern spezifischer Hegels Beschreibung der Familie galt.[361] In den 1980er-Jahren avancierte Recht aber zu einem privilegierten Gegenstand von Derridas Schriften. Besonders wichtig ist die 1990 erschienene, aus Vorträgen hervorgegangene Schrift *Gesetzeskraft*, die zu den bekanntesten Werken des Philosophen zählt. Darin legt Derrida Wert darauf hervorzuheben, dass Recht kein kontingentes Thema dekonstruktiver Arbeit bildet, sondern eine konstitutive Affinität der Dekonstruktion zu Fragen des Rechts besteht.[362] Seit dieser Zeit und bis zu seinem Lebensende wirkte Derrida auch jährlich als Gastdozent an der *Cardozo Law School*, der jüdischen Rechtsschule in New York, die bis heute eine zentrale Adresse kritischer Rechtstheorie bildet. Sein Rechtsverständnis verortete Derrida dabei verschiedentlich in Auseinandersetzung mit Schmitt und Benjamin – auch darin konvergiert unser Gedankengang mit Derridas einschlägigem Schrifttum. Nur Barth nahm Derrida trotz der oft beobachteten sachlichen Nähe – die in vieler Hinsicht noch größer

360 Vgl. J. Derrida, »An Interview with Jacques Derrida«, Interview von M. Rosenfeld, *Cardozo Life*, Herbst 1998, S. 30–33, 31.

361 J. Derrida, *Glas. Totenglocke*, übers. v. H.-D. Gondek und M. Sedlaczek, München 2006.

362 Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

erscheint als zwischen Lévinas und Barth – soweit ersichtlich nicht zur Kenntnis. Immerhin: Derridas frühe Husserl-Studien waren maßgeblich von Ricœurs einschlägigen Arbeiten beeinflusst, die Husserl – wie oben erwähnt – unter dem Eindruck von Barths Alteritätsbewusstsein kommentieren.[363] Und es war ebenfalls der von Barth zur Alterität geführte Ricœur, der seinem damaligen Assistenten Derrida Lévinas' *Totalität und Unendlichkeit* noch vor der Veröffentlichung als bahnbrechende Studie zur Lektüre empfahl.[364]

Auch nach Derridas eigener Darstellung bildet seine bereits 1964 erstmals veröffentlichte Auseinandersetzung mit den bis dahin erfolgten Veröffentlichungen Lévinas', der Aufsatz *Gewalt und Metaphysik*, die erste wichtige Quelle zum Nachvollzug seiner Rechtsphilosophie.[365] Die dort unternommene Dekonstruktion von Lévinas' Ethik der Alterität zeichnet die Struktur vor, die Derrida in seinen rechtsphilosophischen Schriften als die Logik des Rechts expliziert. Aus der Beschäftigung mit Lévinas erhellt auch, weshalb sich der Fokus bei Derrida von der Ethik auf das Recht verschiebt und wie dies mit Derridas Begriff des Rechts zusammenhängt. Hier wollen wir deshalb im Folgenden ansetzen, um davon ausgehend in einem zweiten Schritt Derridas eigene Explikation des Rechts aus dem Anspruch des Anderen darzustellen, wie sie allem voran in *Gesetzeskraft* erfolgt, maßgeblich in Gestalt einer Kritik der Rechtskritik Benjamins. Nach einer Darstellung der Grundzüge von Derridas Erkundung der rechtlichen Alteritätslogik werden wir uns dann einzelnen Kategorien und Aspekten näher zuwenden, in denen Derrida die erfasste Logik präzisiert und konkretisiert.

3.3.1 Mit Lévinas über Lévinas hinaus

Das Verhältnis der Arbeiten von Lévinas und Derrida ist insofern komplex, als nicht nur eine Beziehung einseitiger Rezeption, sondern ein bereits früh einsetzender, bald freundschaftlicher Austausch zwischen den beiden Autoren bestand. Lévinas nahm also seinerseits die Schriften Derridas und insbesondere Derridas Kritik seiner eigenen Schriften zur Kenntnis, er schrieb seinerseits zur Philosophie Derridas und zitierte ihn. Obgleich sich Lévinas' explizite Verweise auf Derrida in recht engen Grenzen halten, lassen zentrale Wendungen der Lévinas'schen Werkentwicklung vermuten, dass Derridas Anfragen und Bemerkungen einen maßgeblichen Einfluss auf ihn hatten. Gerade auch die dargestellten Überlegungen zum Recht zeigen deutliche Spuren der

363 Vgl. J. Derrida, »La parole: Donner, nommer, appeler«, in: M. Revault d'Allonnes/F. Azouvi (Hg.), *Paul Ricœur*, Paris 2004, S. 19–24, 21.

364 Ebd., S. 21f.

365 Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Verarbeitung von Derridas Kommentaren. Ein Großteil der oben zitierten Texte entstand in einer Zeit, als der Austausch zwischen Derrida und Lévinas bereits lang im Gange war und vor allem die wegweisenden Ausführungen von *Gewalt und Metaphysik* Lévinas längst bekannt waren und die Diskussionen um seine Philosophie grundlegend geprägt hatten. Derridas in diesem Aufsatz formulierte Fragen treffen Lévinas' hier nachgezeichnete, über unterschiedliche Schaffensphasen hinweg entwickelte Rechtsdeutung also nicht gleichermaßen wie die damals bereits publizierten Schriften für sich genommen. Trotzdem bleibt auch in Lévinas' fortentwickelter Rechtskonzeption eine Tendenz bestehen, die durch Derridas Perspektive aufschlussreich problematisiert wird.

Zu diesem Aspekt der Wechselwirkung kommt hinzu, dass Derrida auch und gerade in seiner Kritik an Lévinas dessen Denken zutiefst verbunden bleibt. Wie Derrida zu Beginn von *Gewalt und Metaphysik* bemerkt, sollen die dort am Ende einer langen, sorgfältigen Lektüre aufgeworfenen Fragen »nichts weniger als Einwände sein: es werden vielmehr die Fragen sein, die Lévinas *uns* stellt.«[366] Das entspricht zunächst dem Modus dekonstruktiven Lesens, das keine abstrakt-äußeren Maßstäbe an den Gegenstand herantragen möchte, sondern ein Geschehen innerer Differenz nachzuvollziehen sucht, in dem sich der betrachtete Text widerspricht, zersetzt und daraus neu konstelliert.[367] Die zitierte Aussage reicht aber weiter. Die Fragen entspringen nicht nur dem gelesenen Text im Gang der Analyse, es handelt sich noch unmittelbarer um die von Lévinas selbst gestellten Fragen. Derridas Problematisierung gewisser Schlussfolgerungen ist motiviert durch diejenige Herausforderung unseres Denkens, um die es Lévinas im Kern geht. Die Kritik arbeitet nicht nur verborgene Inkonsistenzen heraus, sondern orientiert sich an ausdrücklichen Leitgedanken von Lévinas' Schriften. Und selbst dort, wo von Lévinas' expliziter Argumentation abgewichen wird, ist die Abweichung vom Anliegen geleitet, das Lévinas' Denken definiert. Dieses Bekenntnis zu den bestimmenden Gedanken und allgemeiner zum Geist von Lévinas' Werk hat Derrida bei späterer Gelegenheit noch deutlicher bekräftigt: »Angesichts eines Denkens wie dem von Lévinas habe ich niemals einen Einwand. Ich bin bereit, alles zu unterschreiben, was er sagt. Das bedeutet nicht, dass ich die gleiche Sache in der gleichen Weise denke; aber die Unterschiede sind da sehr schwierig zu bestimmen[.] [...] Ich habe versucht, Lévinas in der Lektüre eine gewisse Anzahl von Fragen zu stellen [...]; aber was da geschieht, fällt nicht in den Bereich

366 J. Derrida, »Gewalt und Metaphysik«, a.a.O., S. 129.

367 Vgl. zum Begriff der Dekonstruktion J. Derrida, »Brief an einen japanischen Freund«, in: ders., *Psyche. Erfindungen des Anderen II*, übers. v. M. Sedlaczek, Wien 2013, S. 15–22.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Uneinigkeit oder Distanz.«[368] Sowohl in der philosophischen Argumentation als auch bei der Beurteilung konkreter politischer Fragen vermerkte Derrida durchaus Differenzen. Er erkannte und empfand Lévinas' Denken aber von einem Anliegen getragen, das er zutiefst unterstützte. Diese nicht bloß theoretische, sondern existentielle Verbundenheit brachte die Totenrede, die Derrida an Lévinas' Grab hielt, nochmals bewegend zum Ausdruck.[369] Vor allem bezeugte sich die große Nähe in Derridas späteren Werken aber darin, dass Lévinas' Ethik und seine Rede vom Anderen bei der Bemühung, den ethischen Sinn der Dekonstruktion explizit zu machen, immer wieder aufgegriffen wurde. Deshalb die provokative Äußerung der Bereitschaft, alles Gesagte zu unterschreiben: Auch bei abweichenden Schlussfolgerungen nahm Derrida einen geteilten Beweggrund wahr. Die Kritik zielte solidarisch darauf, dieses gemeinsame Anliegen weiterzuverfolgen. Dem entspricht auch, dass die dekonstruktive Lektüre in *Gewalt und Metaphysik*, die bereits drei Jahre nach der Publikation von *Totalität und Unendlichkeit* erstmals erschien[370] und bald darauf in Derridas Schlüsselwerk *Die Schrift und die Differenz* wiederabgedruckt wurde, maßgeblich zum Bekanntwerden von Lévinas' Philosophie beitrug. Auch die anhaltende Lévinas-Rezeption im weiteren Werk Derridas förderte die Wirkung von Lévinas' Denken ohne Zweifel enorm.

Die Fragen, die Derridas Text mit Lévinas an die Argumentation von *Totalität und Unendlichkeit* richtet, sind allerdings nicht nur von Lévinas' Grundgedanken inspiriert, sondern betreffen auch den Kern seines Denkens. Sie kreisen darum, ob die in Anschlag gebrachte Wirklichkeit des Anderen tatsächlich jenseits des Bewusstseinshorizonts des Selbst und der Sphäre des Seins verortet werden kann. In einer Relektüre von Selbst- und Seinsparadigmen, die Lévinas' Philosophie der Alterität zurückweist – namentlich der existentiellen Subjektphilosophie Kierkegaards, der Phänomenologie Husserls und der Ontologie Heideggers –, problematisiert Derrida die von Lévinas suggerierte Opposition. Der

368 J. Derrida, in: F. Guibal/S. Breton, *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Paris 1986, S. 74 (Übers. BV).

369 J. Derrida, »Adieu«, in: *Adieu*, a.a.O., S. 7–30. Vgl. ferner zur Beziehung von Derrida und Lévinas J. Derrida, »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest Du mich«, übers. v. E. Weber, in: M. Mayer/M. Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 42–83, sowie E. Lévinas, »Ganz anders – Jacques Derrida«, *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, übers. v. F. Miething, München 1998, S. 67–76; für eine Darstellung des Verhältnisses S. Malka, *Emmanuel Lévinas,* a.a.O., S. 163–175.

370 J. Derrida, »Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 69 (1964), S. 322–354 (1. Teil) und 425–473 (2. Teil).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Andere begegnet mir, indem ich seine *Subjektivität*, seine *Ichheit* erkenne, er mir als Anderer *erscheint* und Anderer *ist*. Seine Alterität bringt Lévinas sogar bereits im Untertitel auf den räumlichen Begriff der Exteriorität. Um das Andere zu erfahren, es zu denken, von ihm und mit ihm zu sprechen, sind die Kategorien notwendig, die Lévinas' Ethik der Alterität überwinden möchte – zumal sofern sich das Denken nicht von der Sprache trennen lässt, wie Lévinas mit der neueren Philosophie insistiert. Die Gewaltlosigkeit der Beziehung zum Anderen, zu der Lévinas aufruft, beruht insofern ihrerseits auf einem irreduziblen Moment der Gewalt, gegen die sich Lévinas wendet. Nur die Erfassung des Anderen vom Selbst her und in den Begriffen der Phänomenalität und des Seins erlaubt es, ihn in seiner Andersheit wahrzunehmen und »seinzulassen«.[371] Diese konstitutive Gewalt des Diskurses ist »die einzige Möglichkeit, die schlimmste Gewalt im Zaume zu halten: die des primitiven und prä-logischen Schweigens, einer unvorstellbaren Nacht, die nicht einmal das Gegenteil des Tages ist, einer absoluten Gewalt, die nicht einmal das Gegenteil der Gewaltlosigkeit ist: das reine Nichts oder der reine Unsinn.«[372] Würde die Gewalt des Diskurses gänzlich aufgegeben, so ginge jeglicher Bezug zum Andern verloren. Diese »schlimmste Gewalt« ist deshalb auch keineswegs die Option, die Lévinas verfolgt: Er strebt an, dem Anderen im Diskurs gerecht werden. Das Postulat, die Wahrheit jüdischer Prophetie in der Gestalt griechischer Philosophie zu artikulieren, hebt dieses Anliegen paradigmatisch hervor. Gewaltlosigkeit ist so aber nur im Sinne einer »Ökonomie der Gewalt« möglich, als ein Abbau der Gewalt, indem »Gewalt gegen Gewalt« gerichtet wird.[373] »Wie die reine Gewalt ist die reine Gewaltlosigkeit ein sich widersprechender Begriff.«[374]

Die Beziehung zum Anderen steht daher immer auch im Zeichen des Krieges. Sie aktualisiert sich in einem Widerspruch gegen Gewalt, dem eben seinerseits Gewalt eingeschrieben bleibt. Im Hinweis auf das uneinholbar-eschatologische »Noch nicht« des Friedens hebt Lévinas das nicht-bellizistische »Eingeständnis des Kriegs im Diskurs«[375] durchaus hervor. Er assoziiert es aber nicht unmittelbar mit einem polemischen Gewaltmoment, das im Innern der ethischen Beziehung am Werk ist. Im Insistieren auf diesem Moment will Derrida die Argumentation von Lévinas in keiner Weise widerlegen. Derrida zielt auch nicht darauf ab, die Unterschiede der Alteritätsethik gegenüber den diskutierten Autoren zu nivellieren. Bei der Herausarbeitung der Konvergenzen weist er fortlaufend auf gewichtige Unterschiede hin. Er hält auch daran fest, dass

371 J. Derrida, »Gewalt und Metaphysik«, a.a.O., S. 209.
372 Ebd., S. 197.
373 Ebd., S. 178.
374 Ebd., S. 224.
375 J. Derrida, »Violence et Métaphysique«, a.a.O., S. 433 (Übers. BV; dt. mit anderer Übersetzung: »Gewalt und Metaphysik«, a.a.O., S. 179).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lévinas' Entfaltung des Einbruchs des Anderen die philosophische Tradition bis in die Gegenwart im Kern in Frage stellt. Genau diese radikale Frage, die Lévinas uns stellt, hält aber dazu an, die Verstrickung auch ihrer selbst in die Gewalt der Verdrängung des Anderen nachzuvollziehen. Um der artikulierten Alteritätserfahrung Rechnung zu tragen, dürfen die Oppositionen, die Lévinas formuliert, nicht stehen gelassen, sondern müssen ihrerseits der Befragung ausgesetzt werden. Wir hatten es am Ende des letzten Kapitels gesehen: Lévinas' Oppositionen tendieren dahin, die Friedenslehre einer Feindeslogik zu unterwerfen. Derrida zeichnet nach, wie just der Anspruch des Anderen diese Logik dekonstruiert.

Dass diese Dekonstruktion die Frage von Lévinas nicht bestreitet, sondern bekräftigt, ist eminent bedeutsam. Nicht die tragische Unentrinnbarkeit des Krieges gebietet es, die eigene Gewalt zu problematisieren. Diese würde eher nahelegen, das ohnehin Unabwendbare hinzunehmen. Es ist die radikale Verheißung des Friedens, die zum fortgesetzten Widerstreit der Gewaltökonomie bewegt, weil sich in dieser Spannung der Gewalten eine Geschichte des Gewaltabbaus abzeichnet. Nicht eine Politik der Feindschaft, auch nicht einer Politik der Indifferenz, sondern – wider allen Schein der Fatalität – *Politiken der Freundschaft* werden hier vorgezeichnet.[376] »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit«,[377] wird Derrida in *Gesetzeskraft* provokativ vortragen, und zur Erläuterung des Gerechtigkeitsbegriffs Lévinas zitieren: »[...] die Beziehung zum Anderen – das heißt die Gerechtigkeit«.[378] Der Anspruch des Anderen diktiert die fortwährende Dekonstruktion seiner Erfassung. Lévinas' spätere Schriften folgen der Stoßrichtung dieser Wendung des Alteritätsdiskurses gegen sich selbst, nicht zuletzt in den dargestellten Reflexionen zum Recht.[379]

376 J. Derrida, *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris 1994. (Die deutsche Ausgabe gibt den identitätskritischen Plural im Titel nicht wieder: *Politik der Freundschaft*, a.a.O.)

377 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 30.

378 Ebd., S. 45. Das Zitat findet sich in E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 124 (mit anderer Übersetzung).

379 M. Hägglund hat die Assoziation von Lévinas und Derrida problematisiert. Er liest Derridas Insistieren auf der Irreduzibilität der Gewalt als umfassenden Einspruch gegen Lévinas' Friedensidee. Die unterstellte Opposition zeichnet Hägglund ein in einen Gegensatz von Atheismus (Derrida) und Religiosität (Lévinas). Vgl. M. Hägglund, »The Necessity of Discrimination. Disjoining Derrida and Levinas«, *Diacritics* 34 (2004), S. 40–71; in überarbeiteter Version aufgenommen in ders., *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford 2008, S. 76ff. Die Konfrontation basiert auf einer verkürzenden Darstellung von Lévinas' Perspektive. Noch bedenklicher und erstaunlicher ist aber die Vereinseitigung von Derridas Korrektur. Es wird nicht berücksichtigt, dass die Kritik als solche zugleich Affirmation sein kann und dies tatsächlich zuerst und zuletzt ist. Das heißt konkret:

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Darlegungen in *Gewalt und Metaphysik* beziehen sich zunächst auf die Sprache und ihre Implikationen für Lévinas' Denken. Diese Implikationen werden in erster Linie im Kontext der Geschichte der Phänomenologie (im Verhältnis zu Husserl und Heidegger) und allgemeiner im Zusammenhang der logisch-metaphysischen Konzeptionen seit Hegel erwogen. Der Aufsatz fokussiert also nicht unmittelbar auf ethische und politische Fragen. Mit Lévinas' Denken stehen die ethischen Konsequenzen aber natürlich immer im Zentrum und Derridas Ausführungen heben dies mit der Kategorie der Gewalt auch durchwegs hervor. Deutlicher als Lévinas selbst weist Derrida auch darauf hin, dass Lévinas' Arbeit nicht nur individualethischen, sondern ebenso und zugleich politischen Sinn hat.

> »Lévinas schleppt also alle klassischen Gedanken, die er befragt, zur *agora*, wo sie aufgefordert werden, sich in einer ethisch-politischen Sprache zu erklären, einer Sprache, die sie nicht immer gewollt haben oder nicht immer sprechen zu wollen glaubten; hier werden sie aufgefordert, durch Übertragung ihre gewalttätige Absicht einzugestehen; zuzugeben, daß sie schon in der Polis das Wort ergriffen hatten, daß sie, über Umwege und trotz der scheinbaren Desinteressiertheit der Philosophie, wohl zu verstehen gaben, wem die Macht zukommen sollte.«[380]

Das Problem des Anderen betrifft nicht allein Fragen individuellen Handelns, sondern genauso sehr Fragen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Organisation, der Ideologie und des Staates. Diese politische Dimension rückt Derridas Aufsatz auch durch die Betonung des Gewaltbegriffs in den Blick. Ein späterer Text Derridas, den wir bereits mehrfach herangezogen haben, ist gänzlich dem Anliegen gewidmet, die oft unterschlagene Politiktheorie in Lévinas' Ethik nachzuzeichnen.[381] Mit diesem verstärkten Fokus auf die gesellschaftlich-politische Dimension verbindet sich eine gesteigerte Aufmerksamkeit für das Thema des Rechts. Derridas intensive Bearbeitung ethischer Fragen seit den 1980er-Jahren, die oft missverständlich als Ausdruck einer »ethischen Wende« der Dekonstruktion beschrieben wurde[382] – Derrida legte großen Wert darauf, dass

> das Insistieren auf der irreduziblen Gewalt ist Zeugnis des Friedens. Derridas Unmögliches markiert in Hägglunds Bild nicht mehr ein Positives, das unverfügbar-ungewisse Entgegenkommen des Ereignisses, sondern das Privativ-Negative einer tragisch-fixen Grenze. Es bezeichnet kein Anderes des Möglichkeitshorizonts, sondern die Verabsolutierung des Letzteren. Damit wird eine zentrale, unabläßig wiederholte Pointe von Derridas Philosophie vergeben.

380 J. Derrida, »Gewalt und Metaphysik, a.a.O., S. 150.

381 J. Derrida, »Das Wort zum Empfang«, a.a.O.

382 So etwa A. Honneth, »Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne«, *Deutsche Zeitschrift für*

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der ethische Impuls die Dekonstruktion von Anfang an bestimmte[383] –, erörterte in erster Linie rechtlich-politische Probleme. Andernorts wurde die Entwicklung denn auch (ebenso missverständlich) als »politische Wende«[384] beziehungsweise als »ethische und politische Wende«[385] bezeichnet.

Die Bewegung von der Ethik bei Lévinas zum Recht bei Derrida, die eine aufschlussreiche Analogie zum Verhältnis zwischen Kant und Hegel darstellt, ist nicht bloß einer Differenz der persönlichen Präferenzen von Lévinas und Derrida geschuldet, sondern reflektiert die eben dargestellte Dekonstruktion der Alteritätsethik. Im öffentlich sanktionierten Recht tritt die Zweideutigkeit von Gewalt und Gerechtigkeit deutlicher hervor als in der Ethik persönlicher Begegnung, die bei Lévinas die bevorzugte Referenz der Argumentation abgibt. Die charakteristischen Vermittlungen des Rechtsbegriffs bieten in mehrfacher Hinsicht exemplarischen Ausdruck dieser Spannung. Die Allgemeinheit des Rechts spiegelt wider, dass die Verantwortung gegenüber dem Anderen die Ansprüche mehrerer Anderer unter Beschneidung ihrer Singularität zu vermitteln hat. Die gemeinschaftliche Konkretisierung des Rechts erweist, dass die Wahrnehmung des Anderen nie vollkommen und unzweifelhaft erfolgt, sondern an die Grenzen eines endlichen, umstrittenen Bewusstseins gebunden bleibt. Der Erlass positiver, mehr oder weniger abstrakter und immer auslegungsbedürftiger Regeln vergegenwärtigt die uneinholbare Beschränktheit unserer Begriffe von den Ansprüchen der Anderen ebenfalls. Vor allem wird aber durch den Machtcharakter der Rechtssetzung und die Durchsetzung des Rechts mittels Drohung und Zwang das Gewaltmoment in der Antwort auf die Gerechtigkeitsforderung des Anderen evident. Hier wird auch offenbar, dass die Gewalt des Gerechtigkeitsstrebens nicht nur ideellen Charakter in Gestalt konstitutiver

Philosophie 42 (1994), S. 195–220, 195. Es ist bezeichnend, dass vor allem Autor:innen wie Honneth, die Derrida skeptisch gegenüberstanden, in der neuen thematischen Akzentuierung einen »Einstellungswandel« (ebd.) erkannten. Besonders bemerkenswert ist, dass Honneth diese Einschätzung vertritt, obwohl er als Sekundärliteratur zur diskutierten Werkentwicklung ausschließlich Texte nennt, die auf der Kontinuität zwischen den explizit ethisch-politischen Schriften Derridas und seinem früheren Werk insistieren (vgl. die ebd., Anm. 2, angeführte Literatur).

383 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 63. Schon an früherer Stelle und noch bevor sich die Rede von der ethischen oder politischen Wende einbürgerte, unterstrich Derrida diese Kontinuität. Vgl. nur ders., *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 15ff.

384 J. Angermüller, »Bourdieu versus Deconstruction. The Social (Con)Text of Irony and Reality«, in: J. Scanlon u.a. (Hg.), *Crossing Boundaries. Thinking Through Literature*, Sheffield 2001, S. 179–188, 182.

385 S. Glendinning, *Derrida. A Very Short Introduction*, Oxford 2011, S. 79.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wahrnehmungsgrenzen hat, sondern handfeste, physische Formen involviert. Materiale und ideologische Gewalt ergänzen einander nicht bloß, sondern prägen, durchdringen und fördern einander wechselseitig. Die informelle Ethik ist von diesem konstitutiven Gewaltmoment nicht frei. Derridas Erwägungen zu Lévinas heben ja gerade darauf ab, dass die Gewalt jedem Begriff, den wir vom Anderen haben, eingeschrieben ist. Schon Barth hat von der »stillen, aber darum nur umso intensiveren Gewalt« der informellen Sitte gesprochen.[386] Die Unausgesprochenheit der Determination unserer ethischen Begriffe durch das gesellschaftliche und individuelle Bewusstsein vermittelt den Ausschlüssen moralischer Erwägung in gewisser Weise noch größere Vehemenz als den rechtlichen Bestimmungen, die zwar unmittelbarer zwangsbewehrt, aber auch stärker der fortlaufenden öffentlichen Reflexion und Problematisierung ausgesetzt sind. Auch dem ethischen Engagement ist nicht nur ideelle Gewalt eigen, es motiviert physische Gewalt, vergewissert und stabilisiert sich darin. Was Recht gegenüber bloß ethischen Vorstellungen auszeichnet und als Gegenstand der Schriften Derridas besonders nahelegt, ist, dass das Gewaltmoment hier konsequenter im Bewusstsein ist und sogar bewusst und systematisch gepflegt wird. In diesem Sinne einer wissentlich und willentlich kultivierten Dimension ist Gewalt dem Recht konstitutiv – sowohl in Form der Ausblendung abweichender Erwägungen durch Distanzierung rechtlicher Vorschriften als auch in Gestalt der zwangsförmigen Durchsetzung. Diese Kultivierung der Gewalt im Recht ist ambivalent: Auf der einen Seite verschärft sich vor allem das physische Gewaltmoment und Recht gewinnt eine genuine Verselbständigungstendenz gegenüber dem Bewusstsein der Subjekte. Auf der anderen Seite vermittelt die bewusst organisierte Gewalt dem Gerechtigkeitsstreben Kraft und begünstigt zugleich ihre eigene Hegung und Überschreitung. Die Evidenz der Rechtsgewalt distanziert von der blinden Gewalt herrschender Macht und Ideologie, aber ebenso von der Verbindlichkeit ihrer selbst. Sie exponiert die Mittelbarkeit des Rechts, den promissorischen Überschuss seiner Gerechtigkeitsfinalität über seine unmittelbar präsente Realität. Im so eröffneten »Zwischenraum«[387] von Recht und Gerechtigkeit kann sich Gerechtigkeit im Sinne der Beziehung zum Anderen aktualisieren – durch Recht und die ihm konstitutive Gewalt hindurch.

Im Zentrum von Derridas Rechtsphilosophie steht diese paradoxe Struktur gleichzeitiger Differenz und Verbindung von Recht und Gerechtigkeit mit emanzipatorischer Richtung: Die Verwirklichung der Gerechtigkeit – und Gerechtigkeit gebietet Realisierung – bedarf der Bestimmung und Durchsetzung des Rechts und seiner Gewalt. Zugleich

386 K. Barth, *Ethik II*, a.a.O., S. 238.
387 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 30.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

weist Gerechtigkeit aber unendlich über jedes bestimmte Recht hinaus und wendet sich gegen dessen Gewalt. Trotz der unüberwindlichen Differenz ist Recht ebenso auf den Anspruch der Gerechtigkeit bezogen wie Gerechtigkeit zur konstitutiv gewaltsamen rechtlichen Durchsetzung drängt. Der Zweck der Gerechtigkeit definiert den Begriff des Rechts. Recht und Gerechtigkeit lassen sich mithin nicht voneinander loslösen. »Alles wäre viel einfacher, wenn der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Recht ein wahrer Unterschied wäre, ein Gegensatz, dessen Wirken sich logisch regeln und beherrschen ließe. Das Recht enthält aber den Anspruch einer Ausübung, die im Namen der Gerechtigkeit geschieht; die Gerechtigkeit wiederum erfordert, daß sie in einem Recht sich einrichtet, das ›enforced‹ werden muß.«[388] Der Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit beschränkt sich nicht auf die Simultanität zweier konfligierender Forderungen (gewaltsame Durchsetzung und gewaltlose Gerechtigkeit). Ein solcher unverrückbarer Widerspruch ließe sich noch »logisch regeln und beherrschen«. Das Miteinander des Unvereinbaren hätte wohl etwas Tragisches, ließe sich aber stabil differenzieren und im Sinne eines Kompromisses ordnen. Die Beziehung der heterogenen Forderungen ist aber komplexer, da diese asymmetrisch-wechselseitig aufeinander verweisen und so fortlaufend ineinander überführen, ohne indes ineinander aufzugehen: Einerseits drängt Gerechtigkeit zur gewaltgesicherten Durchsetzung. Noch bemerkenswerter ist aber, dass andererseits die rechtliche Gewalt den Überschuss der Gerechtigkeit artikuliert. An der Gewalt tritt hervor, dass dem Recht seine Finalität, die Gerechtigkeit der Verantwortung gegenüber dem Anderen, uneinholbar transzendent ist. Die Gerechtigkeitsforderung, der unvordenkliche Anspruch des Anderen, hält diese Bewegung im Gang und durchkreuzt jede stabile Präsenz.

In der Dynamik, die Recht in dieser Konstellation freisetzt, erkennt Derrida die Logik der Dekonstruktion. Vor allem der Aufsatz *Gesetzeskraft*, der anlässlich einer Konferenz über »Dekonstruktion und die Möglichkeit der Gerechtigkeit« entstand,[389] legt dies einlässlich dar. Die Dekonstruierbarkeit des konstitutiv gewaltförmigen Rechts ermöglicht das das Recht transzendierende und doch von ihm nicht zu trennende Gerechtigkeitsgeschehen der Dekonstruktion.

> »[D]as Paradoxon, das ich in die Diskussion einbringen möchte, hat folgende Gestalt: Weil sie sich dekonstruieren läßt, sichert die Struktur des Rechts oder – wenn Sie wollen – der Gerechtigkeit, der Justiz [frz./engl.

388 Ebd., S. 46. Vgl. auch J. Derrida, »Justice, Law and Philosophy. An interview with Jacques Derrida«, Interview von P. Cilliers, assistiert von W. van der Merwe und J. Degenaar, *South African Journal of Philosophy* 18 (1999), S. 279–286, 284f.

389 Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 7, Anm. 1 (Übers. BV).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

> doppelsinnig »justice«] als Recht, die Möglichkeit der Dekonstruktion. Wenn es so etwas gibt wie die Gerechtigkeit als solche, eine Gerechtigkeit außerhalb und jenseits des Rechts, so läßt sie sich nicht dekonstruieren. Ebensowenig wie die Dekonstruktion selbst, wenn es so etwas gibt. Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.«[390]

In Gestalt der Gewalt des Gerechtigkeitsstrebens wohnt der Struktur des Rechts eine Differenz beziehungsweise »Nicht-Identität«[391] inne, die sich nicht auflösen lässt, sondern den Sinn des Rechts fortlaufend gegen sich selbst wendet. Die Bedeutung des Rechts – die Gerechtigkeit – wird durch das Recht selbst – die Gewalt (keine isolierbare Zutat) – permanent aufgeschoben, hat insofern die Gestalt eines Versprechens. Dieser Aufschub bedeutet aber keine strikte Abwesenheit, sondern betrifft als solcher die Gegenwart, indem er im Hier und Jetzt eine Dynamik der Überschreitung, eben das Geschehen der Dekonstruktion, anstößt. Es ist die Dekonstruierbarkeit des Rechts, der unauflösliche Widerspruch seiner Gerechtigkeitsfinalität und seiner Gewalt, die eine gerechte Beziehung zum Anderen verheißt, welche das Recht transzendiert und von diesem nicht garantiert werden kann. Wäre Recht nicht durchwegs dekonstruierbar, so böte es der Gerechtigkeitssuche eine letzte, zweifelsfrei gewisse Richtschnur. Es wäre dann nicht mehr für den Anspruch eines Anderen, jenseits dieses Horizonts, offen, sondern würde jedes Andere im Gegenteil strikt ausschließen. Der Schein gewaltfreier Letztgültigkeit wäre das Symptom einer rigideren Exklusionsgewalt. »Daß sich Recht dekonstruieren läßt, ist kein Unglück.«[392] Der dekonstruierbare Widerspruch bezeugt den uneinholbaren Anspruch des Anderen, den Recht nie unmittelbar festzuhalten vermag. Genau darin kann Recht indirekt eine Gerechtigkeitsdynamik freisetzen, die den Horizont der Rechtsordnung sprengt. Nur wo die Gerechtigkeit verheißungsvoll-ausstehend im Kommen bleibt – à-venir, to-come, zu-künftig –, ist Gerechtigkeit paradoxerweise hier und jetzt möglich.[393]

In der Darstellung dieses dekonstruktiven Zugs des Rechts zur Gerechtigkeit ist Derrida darauf bedacht, fortlaufend die Unverfügbarkeit dieser

390 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 30 (frz./engl. »Force de loi: Le ›fondement mystique de l'autorité‹« / »Force of Law: The ›Mystical Foundation of Authority‹«, *Cardozo Law Review* 11 (1990), S. 920-1045, 944f.).

391 J. Derrida, *Préjugés*, a.a.O., S. 73, 75.

392 Ebd.

393 Vgl. ebd., S. 53ff. Derridas viel zitierte Figur des »à-venir«, des Zu-künftigen, kommt Lévinas' oben erwähnter Erläuterung wirklicher Zukunft sehr nahe, jedoch werden die beiden französischen Zukunftsbegriffe dabei gerade gegenteilig besetzt: Während für Lévinas »avenir« das ersichtlich Kommende und »futur« die wirklich andere Zukunft meint, liest Derrida »futur« als die Zukunft des absehbaren Zeitlaufs, »avenir« dagegen eben als das »to-come«, in dem uns das Andere, Nicht-Antizipierte, Messianische unabsehbar entgegenkommt. Vgl. Derridas Erläuterung der Unterscheidung zu

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dynamik zu betonen. Das obige Zitat führt es vor: »Wenn es so etwas gibt«, wird gleich mehrfach vermerkt bei der Rede von Gerechtigkeit und Dekonstruktion. Entsprechende Kautelen durchziehen den Aufsatz wie viele andere Schriften Derridas. Oft werden diese Vorbehalte gerade in der Repetition als Manieriertheit oder Spielerei verkannt. Derrida insistiert jedoch, weil das Bewusstsein der Unverfügbarkeit höchst bedeutsam und außerordentlich prekär ist. Rasch entsteht der Schein von Verfügbarkeit und Absehbarkeit. Der Dekonstruktionsvorgang erscheint als organisierbares Geschäft.[394] Die Anstößigkeit von Derridas permanenten Vorbehalten bezeugt, wie verführerisch der Eindruck des Kontrollierbaren ist. Damit wird aber gerade das Entscheidende, die destabilisierende Differenz von der konstitutiven Gewalt der eigenen Disposition, verdrängt. Deshalb wird Derrida nicht müde, diesen Vorbehalt zu formulieren. Die strikte Unverfügbarkeit des Rechtszwecks ist auch eine zentrale Pointe der Unterscheidung von Recht und Gerechtigkeit trotz wechselseitiger Verwiesenheit. Obwohl Recht im Kern auf Gerechtigkeit abzielt, kann es diese unter keinen Umständen gewährleisten oder auch nur mit Gewissheit konstatieren. Ebenso wenig kann die philosophische Beobachter:in und Dekonstruktivist:in des Rechtssystems den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit garantieren. Wenn Derrida die Gerechtigkeit als Dekonstruktion beschreibt, bezeichnet er – wie er ebenfalls hervorhebt – nicht unmittelbar die Methode oder das Programm seiner Arbeit, sondern einen Erfahrungshintergrund, der diese Arbeit motiviert und leitet. Die Philosophie der Dekonstruktion kann ebenso wie die Praxis des Rechts nur als Ausdruck und Nachvollzug eines Geschehens gelingen, das sich unverfügbar ereignet: »die Bewegung der Dekonstruktion [...] ist im Recht oder der Geschichte des Rechts am Werk, in der politischen Geschichte und in der Geschichte überhaupt, bevor sie sich als jener Diskurs präsentiert, den man in der Akademie, in der modernen Kultur als ›Dekonstruktionismus‹ betitelt.«[395]

Indisponibel und ereignishaft ist die Überschreitungsbewegung der Gerechtigkeit, die Dekonstruktion der Gewalt in Geschichte und Diskurs, weil sie der Begegnung des Anderen entspringt: »weil sie dem Anderen gebührt, dem Anderen sich verdankt; dem Anderen verdankt sie sich, gebührt sie vor jedem Vertragsabschluß, da sie vom Anderen aus, vom Anderen her gekommen, da sie das Kommen des Anderen ist, dieses

Beginn des Films *Derrida* (R: K. Dick/A. Ziering Kofman, USA 2002; abgedruckt in G. Kofmann, »DERRIDA – Screenplay«, Film-zu-Text-Adaption, in: K. Dick/A. Ziering Kofmann (Hg.), *Derrida. Screenplay and Essays on the Film*, Manchester 2005, S. 51–109, 53).

394 Von einem »Geschäft der Dekonstruktion« hat Jürgen Habermas in seiner berüchtigten Derrida-Lektüre in *Der philosophische Diskurs der Moderne* gesprochen (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1988, S. 223).

395 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 52.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

immer anderen Besonderen.«[396] Weil Gerechtigkeit in der Beziehung zum Anderen liegt, bleibt sie der Instituierung immer entzogen. Recht kann und soll dieser Gerechtigkeit als ihrem bestimmenden Sinn verschrieben sein, indem es das Bewusstsein des Anderen zu festigen und zu konkretisieren sucht. Diesen Gerechtigkeitssinn kann Recht aber eben nur entfalten, sofern es sich diesen nicht aneignet, sondern mittelbar, indirekt auf den Appell des Anderen verweist.

Die Struktur der Mittelbarkeit, der wir bei den Zeugen der rechtlichen Alteritätslogik fortlaufend begegnet sind, wird in der Explikation des Rechts aus der Logik der Dekonstruktion mit besonderer Schärfe und Konsequenz entfaltet. Es bildet einen Leitfaden von Derridas Argumentation, »daß man nicht *unmittelbar, auf direkte Weise* von der Gerechtigkeit sprechen kann: man kann die Gerechtigkeit nicht thematisieren oder objektivieren, man kann nicht sagen ›dies ist gerecht‹ und noch weniger ›ich bin gerecht‹, ohne bereits die Gerechtigkeit, ja das Recht zu verraten.«[397] Nicht nur die Gerechtigkeit, das Recht, sein spezifischer Bezug auf die ihm transzendente Gerechtigkeit, wird durch eine unmittelbare Identifikation des Gerechten verraten. Mittelbar und indirekt ist der rechtliche Gerechtigkeitsbezug zunächst insofern, als die Ansprüche des Anderen nicht abschließend konkretisiert werden, sondern durch die rechtlichen Regeln ein unabschließbarer geschichtlicher Prozess der Reflexion auf die Forderungen des Anderen angestoßen wird; mittelbar-indirekt aber eben auch, weil die Pflege des Rechts diesen Anstoß nicht aus sich heraus garantieren kann, sondern von der Evidenz des Anderen zehrt, die Recht lediglich wachhalten kann, sofern sie sich allererst einstellt. Nicht einmal als prozesshaftes Ereignis lässt sich die Gerechtigkeit wirklich auffassen, entzieht sie sich doch immer jedem Begriff. Insofern ist Gerechtigkeit nicht nur unverfügbar, sondern radikaler »Erfahrung des Unmöglichen« – eine Charakterisierung des Dekonstruktionsvorgangs, die nicht auf dessen Negation, sondern auf die Erschütterung unseres Horizonts des Möglichen abhebt.[398]

3.3.2 Affirmation der Aporie

In all den dargestellten Erwägungen – Gewaltlosigkeit als Abbau der Gewalt, Wendung von der Ethik zum Recht, Heraushebung des Dynamisch-Geschichtlichen, Unterstreichung nichtidentischer Indirektheit, Affirmation unmöglicher Möglichkeit – rückt Derridas dekonstruktive Vertiefung des Alteritätsdenkens eindrücklich nahe an Karl Barth heran.

396 Ebd., S. 51.
397 Ebd., S. 21.
398 Ebd., S. 31. Vgl. ebd., S. 68f. Vgl. zum Motiv der unmöglichen Möglichkeit oben Fn. 74.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Noch radikaler als bei Barth wird indes die Entzogenheit des Anderen, die Prekarität und die Unabsehbarkeit der Gerechtigkeitsverwirklichung betont. Man kann darin eine typologische Differenz der christlichen und der jüdischen Alteritätsexplikation ausmachen. Bei aller Nähe wird in der christlichen Interpretation der Zugang zum Anderen stärker betont. Die erlösende Wiederkunft des Messias steht aus, aber er ist bereits erschienen. In der jüdischen Deutung ist hingegen die Differenz stärker akzentuiert. Gott hat sich bereits offenbart, aber der Messias ist noch nicht gekommen. In beiden Fällen erschließt sich die Disposition der Alteritätserfahrung und ihrer politischen Implikationen aus dem »rechten Verständnis des ›schon‹ und des ›noch nicht‹«, aber die Akzentuierung verschiebt sich subtil.[399] Es entspricht dieser Typologie, dass bei Kant, Hegel und Barth (vor allem in der Werkentwicklung nach der Zweitauflage des *Römerbriefs*) die Gegenwärtigkeit der Erlösungsdynamik deutlicher affirmiert wird, während Lévinas und Derrida in je unterschiedlicher Weise das Uneinholbare stärker betonen – Lévinas in einer Oppositionslogik, die Derrida dekonstruiert, Derrida durch die negative Charakteristik der Dekonstruktion. Oft kreist Derridas Erläuterung um den Begriff der Aporie – in diversen Schriften und ganz besonders in der Rechtsphilosophie. Ein wesentlicher Teil von *Gesetzeskraft* erläutert das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit als aporetisches. Diese Aporien werden als »die bevorzugte Gegend, der bevorzugte Ort der Dekonstruktion« bezeichnet.[400] Unter verschiedenen Aspekten wird hier auf der Ungangbarkeit gerechter Entscheidungen insistiert. Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen verlangt, wie Derrida ausführt, unaufhebbar Widersprechendes: Die Überschreitung jeder vorgefassten Regel zugunsten des uneinholbaren Anspruchs des Anderen und doch zugleich die Bindung an eine Regel, an einen bestimmten, differenzierten Begriff von diesem Anspruch. Geboten ist sowohl die Freiheit von unseren endlichen Begriffen des Gerechten – sonst wären wir blind für die Unzulänglichkeit dieser Begriffe – als auch die Bindung an einen solchen Begriff vom Anderen – sonst hätten wir keinerlei Kriterium der Gerechtigkeit. Nochmals wiederholt Derrida hier die Einsicht aus *Gewalt und Metaphysik*: Jede Konkretisierung der Gerechtigkeitsforderung in einer rechtlichen Regelordnung impliziert ein Gewaltmoment; aber der Verzicht auf die gewaltsam ordnende Konkretisierung, eine rechtsfreie Gerechtigkeit, bedeutete eine noch schlimmere Gewalt. Ausdrücklich ist auch hier wieder vom »Schlimmsten« (»du pire«) die Rede, das in der Weigerung zum

399 Die zitierte Formulierung stammt von H. Gollwitzer, *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt*, Tübingen 1954, S. 1. Gollwitzer bezieht sich auf die politischen Verantwortung der christlichen Gemeinde und ihrer Glieder.

400 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 44.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

gewaltsamen rechtlichen Kalkül des Anspruchs des Anderen lauert.[401] »Die jeder Berechnung, jedem Kalkül gänzlich fremde Gerechtigkeit *befiehlt* also die Berechnung und das Kalkül.«[402] Beide Forderungen – unkalkulierbare Rechtsüberschreitung und kalkulierende Rechtsbindung – sind irreduzibel, ihr Widerspruch ist unauflöslich, ihre Trennung fatal, aber eine Vermittlung unmöglich. Gerechtigkeit deutet sich nur negativ, indirekt in der fortlaufenden Dekonstruktion der unzulänglichen Gerechtigkeitsbegriffe, des Rechts, an. Um dem Rechnung zu tragen, verfolgt Derrida zunächst weitgehend eine negative Schreibweise und vermeidet im Unterschied zu den anderen Denkern des Anderen die Benennung eines positiven ethischen Anliegens. Erst nach langer dekonstruktiver Arbeit erlaubt sich Derrida, seine ethisch-politische Motivation – die Hoffnung, dass die Dekonstruktion Gerechtigkeit ist – nachträglich und ergänzend auch positiv und direkt zu artikulieren, stets begleitet von allen Vorbehalten der Ungewissheit, Unverfügbarkeit und Unmöglichkeit.[403] Wieweit die Dekonstruktion tatsächlich eine Dynamik der Gerechtigkeit bildet, wieweit wirklich ein Geschehen der Dekonstruktion und nicht bloß die Behauptung eines ebenso unzulänglichen Gegenbegriffs zu verzeichnen ist, lässt sich nie mit Gewissheit feststellen. Mehr noch: Die Möglichkeit der Gerechtigkeit, wenn es sie gibt, lässt sich gar nicht begreifen. Theologisch korrespondiert dieser Perspektive eine besondere Affinität zur negativen Theologie. Diese Tradition greift Derrida in Verbindung mit dem platonischen Begriff der χώρα auf, um sie von spezifischen Offenbarungsbezügen zu distanzieren und ihre Negativität so zu radikalisieren.[404] Mit der χώρα bezeichnet Platon im *Timaios* den unvordenklichen Ort, in dem die Welt entsteht.[405] In seiner Rezeption interessiert sich Derrida vor allem für die politischen Implikationen der kosmologischen Kategorie Platons.[406]

401 Ebd., S. 57 (frz. »Force de loi«/»Force of Law«, a.a.O., S. 970).

402 Ebd.

403 Zur vorhergehenden Arbeit als Bedingung der expliziteren ethisch-politischen Argumentation vgl. J. Derrida, »Quelques extraits d'un entretien avec Jacques Derrida en 2004«, Interview von A. Spire, http://antoinespire.com/Jacques-Derrida (letzter Zugriff: 21.02.2021).

404 Vgl. J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. H.-D. Gondek, Wien 1989; ders., »Chora«, übers. v. H.-D. Gondek, in: J. Derrida, *Über den Namen. Drei Essays*, Wien 2000, S. 123–170; ders., »Außer dem Namen (Post-Scriptum)«, übers. v. M. Sedlaczek, in: *Über den Namen*, a.a.O., S. 63–121.

405 Platon, *Timaios*, 52a9.

406 Vgl. J. Derrida, »Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft«, übers. v. A. García Düttmann, in: ders./G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt a.M. 2001, S. 9–106, 35, Anm.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Obwohl der dekonstruktive Gerechtigkeitsbegriff deutlich eine geschichtliche Logik hat und Derrida auch in der Auseinandersetzung mit Lévinas die Beziehung zum Anderen wieder in der Geschichte verortet, grenzt sich Derrida aus Rücksicht auf die aporetische Unverfügbarkeit von den klassischen geschichtsphilosophischen Explikationen des Gerechtigkeitsüberschusses im Recht ab. Ausdrücklich markiert Derrida unter anderem Distanz zur regulativen Idee Kants, zu Geschichtskonzeptionen im Gefolge Hegels, aber ebenso zu den verschiedenen Traditionen des Messianismus, die Barth und Lévinas mit vielen anderen als Ressource eines anderen Geschichtsdenkens aufgreifen. In diesen und weiteren, etwa marxistischen Varianten der Geschichtsphilosophie erkennt Derrida das gemeinsame Problem, dass die geschichtliche Zukunft in einen absehbaren Horizont gestellt wird. »Wie das griechische Wort anzeigt, ist ein Horizont eine Öffnung und zugleich eine Grenze, welche die Öffnung beschränkt«.[407] In der Antizipation eines anderen Künftigen wird aller Wandel auf ein Ziel festgelegt und an eine allmähliche, regelmäßige Bewegung mit bestimmter Richtung gebunden.

Besonders eingehend erläutert Derrida seine Bedenken zu Kants regulativer Zukunftsidee. Hier führt er aus, dass die kantische Konzeption das Künftige nicht bloß an die Antizipationen der Gegenwart bindet, sondern es dabei in die »Ordnung des *Möglichen*« einfasst.[408] Obzwar unendlich, wird die geschichtliche Zukunft doch als ein Potential unseres Tuns, »in Reichweite irgendeines ›vermögenden‹ Ichs« ausgemalt.[409] Ausgeblendet wird also genau die Dimension der Alterität. Dagegen wendet sich Derrida mit der Affirmation des Unmöglichen, »dessen, was (auf nicht-negative Weise) dem Bereich meiner Möglichkeiten, der Ordnung des ›Ich kann‹, der Selbstheit, des Theoretischen, Deskriptiven, Konstativen und Performativen fremd bleiben muß«.[410] Wirkliche Zukunft

15, wo Derrida selbst den politischen Charakter seiner *Timaios*-Lektüre in den genannten Schriften vermerkt.

407 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 53.

408 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 119.

409 Ebd.

410 Ebd., S. 120. Besonders beachtlich ist die Abgrenzung vom Performativen, für dessen Aufnahme in jüngeren Normtheorien Derridas Philosophie eine zentrale Grundlage bildet. Derrida erläutert diese Distanznahme an der Stelle denn auch eigens: Auch das Performative bleibt eben im ereignislosen Möglichkeitshorizont des Ich und der Konventionen, die diesen formen. Vgl. auch ebd., S. 12, und ders., *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, a.a.O., S. 56f. Für ein performatives Normverständnis siehe insbes. J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, 2. Aufl., London/New York 1999. Dass Derridas Rechtsphilosophie die erste Quelle für Butlers Performativitätsverständnis bildete, vermerkt Butler ausdrücklich im Vorwort zur Zweitauflage, ebd.,

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

und nicht bloß Ausfaltung des bereits Gegenwärtigen ist eben zu-künftig, entgegenkommendes Ereignis, »unvorhersehbare Ankunft des anderen, eine Heteronomie, das vom anderen her kommende Gesetz«.[411] Dem entspricht auch, dass der wirkliche Geschichtsfortschritt nicht aus der bloßen Anwendung einer Regelordnung abzuleiten ist, sondern die unberechenbare Überschreitung gegebener Normgefüge impliziert. Darüber hinaus legt Derrida Wert darauf, dass gerade die Unableitbarkeit aus der Gegenwart unmittelbare Dringlichkeit des Künftigen im Hier und Jetzt bedeutet. Weil das Künftige den Möglichkeitshorizont der Gegenwart sprengt, ist es nicht an die Allmählichkeit der Dynamiken des Bestehenden gebunden, sondern eröffnet im Gegenwärtigen radikalen Wandel und gebietet verantwortungsvolles Handeln im Lichte dieser Offenheit.[412]

Der Differenz zu Hegels Explikation der Geschichtlichkeit des Rechts schenkt Derrida weniger Aufmerksamkeit. Das hat zunächst mit größerer Distanz zu tun: Kants Zukunftsorientierung, die Behauptung unerreichbarer Unendlichkeit, die praktisch-moralische Akzentuierung, der Kosmopolitismus und die Rezeption durch Lévinas weisen bedeutende Konvergenzen von Derridas Gerechtigkeitskonzeption mit Kants regulativer Idee auf. Auf der anderen Seite rückt die geschichtliche Zukunft bei Hegel bedeutend vom Möglichkeitshorizont des Subjekts weg. Trotzdem sieht Derrida einen in entscheidender Hinsicht analogen Typ der Geschichtskonzeption wie bei Kant. Auch die Geistdialektik Hegels zwingt den geschichtlichen Wandel eben letztlich doch in eine einheitliche Totalität, die kein darüber hinausgehendes Anderes, damit auch keinen radikalen Bruch und keine überschießende Verantwortung im Hier und Jetzt einräumt. Der Geist transzendiert den Horizont der endlichen

S. xiv. Zur Performativität spezifischer im rechtstheoretischen Kontext vgl. S. Müller-Mall, *Performative Rechtserzeugung. Eine theoretische Annäherung*, Weilerswist 2012. Sowohl Butler als auch Müller-Mall sind freilich bemüht, die Anklänge souveräner Subjektivität im Performativitätsbegriff mit Derrida zu korrigieren. Derridas Bemerkungen geben hierzu zu bedenken, wie tief die Suggestion der Disponibilität dem Begriff eingeschrieben ist. Eine Korrektur muss an den Kern des Begriffs gelangen und ihm aus der Konstellation mit anderen Motiven eine grundlegend neue Wendung geben. Butlers reiche Entfaltung des Zusammenhangs performativer Normentwicklung mit Erfahrungen der Alterität verfolgt dieses Unternehmen.

411 Ebd.

412 Vgl. zum Verhältnis der Überschussfiguren in Kants und Derridas Rechtsphilosophie auch J. Reinhardt, *Der Überschuss der Gerechtigkeit,* a.a.O. Reinhardts Studie folgt auf dem Weg von Kant zu Derrida in vielem einer ähnlichen Stoßrichtung wie die vorliegende Arbeit, ist allerdings gerade gegenüber Derridas Insistieren auf Alterität so skeptisch, dass der Sinn dieses Kernmotivs nur knapp beleuchtet und entschärfend reformuliert wird (ebd., S. 242ff.).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Subjekte, um auf einer höheren Ebene ein noch rigideres absolutes Modell der Substantialität und Subjektivität einzurichten.

Näher erklärt Derrida seine Differenz zu Hegel mit Blick auf die Dialektik. Die dialektische Logik legt mit ihrer Widerspruchsorientierung vielleicht am stärksten eine Affinität Derridas zu Hegel nahe, sowohl in der allgemeinen Anlage der Dekonstruktion als auch spezifisch in der Rechtstheorie. Ist die von Derrida beschriebene und postulierte Spannung des Widerspruchs von Recht und Gerechtigkeit als Dialektik zu verstehen? Barths dialektische Theologie und andere Varianten kritischer, stärker alteritätsorientierter Dialektik im 20. Jahrhundert bieten weitere Anhaltspunkte für diese Vermutung. Wie bereits Lévinas und viele weitere Beiträge der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts und noch ausdrücklicher grenzt Derrida jedoch sein Denken der Differenz von der Dialektik ab.[413] Diesen Unterschied bekräftigt er hinsichtlich des Verhältnisses von Recht und Gerechtigkeit. Derrida wendet sich gegen die Suggestion, die Differenz von Recht und Gerechtigkeit ließe sich in einer Dynamik aufheben. Die Dialektik tendiert nach Derridas Beobachtung dazu, »die unendliche Lücke« zwischen Recht und Gerechtigkeit, die sich konkret in der Gerechtigkeit suchenden Entscheidung in einem Moment des strikt unberechenbaren Sprungs aus der Erfahrung des Anderen aktualisiert, zu nivellieren.[414] Dagegen akzentuiert das dekonstruktive Modell der *différance*, des unterscheidenden Aufschubs,[415] Trennung und Asymmetrie im Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit. Die Trennung wird freilich wie in der Dialektik als spezifische Konstellation der Beziehung gesehen: Recht ist konstitutiv auf die ihm uneinholbar transzendente Gerechtigkeit bezogen. Verworfen werden hingegen die Vermittlungsfiguren der Aufhebung, Synthese und Totalität und damit verbunden die Logik struktureller Symmetrie und strukturellen Gleichgewichts dialektischer Opposition. In all diesen Zügen privilegiert Hegels Dialektik die Identität gegenüber der Differenz und begreift das Unterschiedene als Moment eines im Letzten

413 Sehr aufschlussreich zur Positionierung Derridas zur Hegel'schen Dialektik ist eine Debatte mit Jacques Derrida und dem Hegelianer Pierre-Jean Labarrière über ihre unterschiedlichen Verständnisse der Alterität in: F. Guibal/S. Breton, *Altérités*, a.a.O., S. 78ff. Zu Lévinas' Perspektive vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 216, 292. Zur »Allergie« gegen die Hegel'sche Dialektik in der übrigen französischen Philosophie vgl. J. Derrida, »Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou«, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 188 (1998), S. 3–47, 24.

414 J. Derrida, »Justice, Law and Philosophy«, a.a.O., S. 285 (Übers. BV).

415 Der Begriff der *différance* bringt die Doppelsinnigkeit des französischen »différer« zusammen, das eben zugleich »unterscheiden« und »aufschieben« bedeutet. Vgl. zu der Figur J. Derrida, »Die différance«, in: *Randgänge der Philosophie*, a.a.O., S. 31–56.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

einheitlichen Ganzen. Auch die Geschichte des Rechts wird demgemäß als ein einheitlicher, im Kern absehbarer Prozess rekonstruiert. Dagegen wendet sich Derrida: Die rechtliche Gerechtigkeitsverwirklichung ist keine Bewegung, die sich aus der Spannung zweier widersprüchlicher Aspekte – etwa allgemeine Regelanwendung (Recht) und singuläre Billigkeit (Gerechtigkeit) – ableiten und auf diese Weise zumindest der wesentlichen Tendenz nach vorherbestimmen ließe. Der Gerechtigkeitsbezug des Rechts bedeutet Ausrichtung auf ein Ziel, das dem Horizont des Rechts strikt entzogen ist. Diese Trennung lässt sich in keine totale Entwicklungsdynamik integrieren, sondern fordert immer neu endliche Antworten auf den unendlichen Anspruch des Anderen, deren Konsequenzen sich (auch in ihrer langfristigen geschichtlichen Tendenz) nicht vorhersagen lassen. Gerechtigkeit ist zugleich Ziel und Pol der Differenzkonstellation. Recht aktualisiert seine Bedeutung nicht in der Aufhebung, sondern im Fortbestehen des Aufschubs. Indem die Dialektik den Widerspruch in einem größeren Ganzen aufhebt, verdrängt sie die Uneinholbarkeit des Anspruchs des Anderen und die damit einhergehende Irreduzibilität unaufschiebbarer verantwortlicher Entscheidung.[416]

Es ist offenkundig, dass Derridas Bedenken gegenüber den Konzeptionen Kants und Hegels der Stoßrichtung der messianischen Korrektur der idealistischen Geschichtsphilosophie entsprechen. Kritisiert wird die Verkürzung der Zukunft auf einen antizipierbaren Möglichkeitshorizont der Gegenwart. Stattdessen wird die Zukunft als ereignishaftes Entgegenkommen eines wirklich Anderen begriffen. Auch der Zusammenhang von radikaler Entzogenheit und unmittelbarer Dringlichkeit wiederholt ein zentrales Motiv der messianischen Geschichtsphilosophie, das nicht zuletzt in Benjamins Begriff der »Jetztzeit« Ausdruck findet.[417] Benjamins Geschichtsthesen schließen mit Sätzen, die all diese Züge von Derridas Konzeption – Alterität, Ereignis, Entgegenkommen, Entzug, Dringlichkeit – bündeln: »Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. [...] Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.«[418] Dass Derrida trotz dieser deutlichen Nähe auch gegenüber dem Messianismus Distanz markiert, gründet darin, dass auch der Gehalt messianischer Traditionen die Zukunftsaussicht positiv ausmalt und diese Erwartung mit einer ähnlichen Unerschütterlichkeit verkündigt wird wie in der idealistischen Geschichtsphilosophie. Trotz der Alteritätslogik des Messianismus wird nach Derridas Einschätzung daher auch hier die unverfügbare Offenheit des Kommenden verkürzt. Auch gegenüber den

416 Vgl. J. Derrida, in: F. Guibal/S. Breton, *Altérités*, a.a.O., S. 81ff.
417 Vgl. W. Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, a.a.O., S. 701ff.
418 Ebd., S. 704.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Antizipationen tradierter Messiaserwartungen akzentuiert Derrida das unabsehbare »Vielleicht« des Gerechtigkeitsversprechens. »›Vielleicht‹ – wenn es um (die) Gerechtigkeit geht, muß man immer ›vielleicht‹ sagen. [...] Als Erfahrung der absoluten Andersheit ist die Gerechtigkeit undarstellbar, doch darin liegt die Chance des Ereignisses und die Bedingung der Geschichte.«[419]

Im Hinweis auf die Undarstellbarkeit des absolut Anderen klingt das biblische Motiv des Bilderverbots an, dem Lévinas einen seiner Aufsätze zu den Menschenrechten widmete.[420] Hier wird nochmals nachvollziehbar, dass sich die Radikalisierung der Entzogenheit des Anderen bei Derrida samt der Traditionskritik in die jüdische Tradition einschreibt und sich in dieser Linie von der Alteritätsdeutung der christlichen Autoren abhebt. Ersichtlich bleibt hier wie in der übrigen Auseinandersetzung mit geschichtsphilosophischen Alternativen auch, dass Derridas Distanzierungen eine große Nähe zu den kritisierten Positionen bewahren. Auch im Christentum behält das Bilderverbot zentrale Bedeutung als Vergegenwärtigung der Unverfügbarkeit des Verheißenen. In Barths politischem Denken ist der idolatrie- und ideologiekritische Impuls des Bilderverbots tragend.[421] Die messianischen Geschichtskonzeptionen heben nicht nur im Judentum, sondern auch in anderen Traditionen wesentlich darauf ab, in jeder Antizipation die unverfügbare Alterität der Zukunft hervorzuheben. Auch in den Geschichtsmodellen Kants und Hegels, die natürlich ihrerseits bereits durchaus messianisch inspiriert sind, wird, wie wir gesehen haben, die Zukunft nicht so eindeutig absehbar und »möglich« gedacht, wie es Derridas Kritik zuweilen vermuten lässt. Schon dort scheint im Recht ein Anspruch des Anderen auf, der sich nicht einholen lässt. Dessen ist sich Derrida durchaus bewusst. Seine Kritik betrifft weniger eindeutige Thesen als Tendenzen, die Aufmerksamkeit für das Andere entgegen den eigenen Ansprüchen zu verstellen.

Vor allem in der Auseinandersetzung mit Kants regulativer Idee vermerkt Derrida diese Ambivalenz. Derridas Bedenken beziehen sich »zunächst auf den alltäglichen und laxen Gebrauch, den man heute von dem Begriff einer regulativen Idee jenseits seiner strengen kantischen Bedeutung macht.«[422] Er unterscheidet seine »*Vorbehalte*« gegenüber der Kantischen Figur von einem strengen »Einwand«.[423] Eine Rezeption der regulativen Idee müsste zu ihrer Stellung und Bedeutung im Kontext

419 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 56f. Vgl. zum Modus des Vielleicht auch ders, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 51ff.

420 E. Lévinas, »Bilderverbot und ›Menschenrechte‹«, a.a.O.

421 Vgl. R. Klein, *Depotenzierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei Claude Lefort, Slavoj Zizek und Karl Barth*, Tübingen 2016, S. 187.

422 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 119.

423 Ebd., S. 119, 122 (Anm. 59).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

von Kants Werk zurückkehren. Vor diesem Hintergrund greift Derrida Kants Kategorie trotz der Vorbehalte auch immer wieder auf. Daraus folgt allerdings nicht, dass sich Derridas Kritik allein gegen eine falsche Rezeption des Königsbergers richtete. Es gibt Gründe in Kants Explikation für die problematische Rezeption. Kants Erläuterung der Idee ist beherrscht von einer Logik und Diktion subjektiver Freiheit, welche den Alteritätssinn verdunkeln, den die regulative Idee bei näherem Hinsehen im Kantischen System hervortreten lässt.

Gegenüber Hegel ist Derridas Skepsis sichtlich größer. Er wird kaum wie Kant explizit als Quelle der eigenen Überlegungen angeführt. Auch hier zielt die Kritik aber deutlich in erster Linie auf subtilere Tendenzen und nicht auf die unmittelbaren Schlussfolgerungen und gewinnt darin ihre Stichhaltigkeit. Derrida äußert viel Sympathie und Zustimmung gegenüber dem Unternehmen seiner Schülerin Catherine Malabou, die Bedeutung der Zukunft in Hegels Philosophie nachzuzeichnen gegen eine Lesart, die Hegel das Zukünftige abspricht. Dies lässt ihn jedoch nicht von der Einschätzung abrücken, dass Hegels Dialektik das wirklich Zukünftige mit dem wirklich Anderen unterdrückt.[424] Wie oben nachgezeichnet dominiert bei Hegel trotz allen Sinns für das Andere, die Pluralität, den Widerspruch und die Mittelbarkeit in vieler Hinsicht stärker als bei Kant eben ein Zug zur totalen Einheit. Dialektik wird so zum kalkulierbaren System des Widerspruchs. Ungeachtet aller Rücksichten auf das Andere und das Künftige wird die darin eröffnete Perspektive und vor allem die damit verbundene konkrete ethische Verantwortung durch den übergreifenden Horizont des Systems entschärft. Der Appell des Anderen tritt hinter dem überlegenen Gang der Weltgeschichte zurück.

Am engsten bleibt der Bezug zum Messianischen. Derridas Kritik richtet sich hier gar nicht gegen die allgemeine philosophische Anlage, sondern lediglich gegen ihre traditionale Verfestigung. Er affirmiert ausdrücklich »das Messianische ohne Messianismus«, »ohne Religion«, einen »irreligiösen Glauben ohne Messianismus«.[425] Das Messianische bezeichnet ganz im Sinne Derridas die Alterität verheißener Gerechtigkeit jenseits der Horizonte eigener Erwartung. Es muss aber von den religiös-kulturellen Antizipationen gereinigt werden, welche das Alteritätsbewusstsein im Zuge seiner Vergegenwärtigung und Tradierung ver-

424 Vgl. J. Derrida, »Le temps des adieux«, a.a.O. (Rezension zu: C. Malabou, *L'avenir de Hegel*. a.a.O.).

425 J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, übers. v. S. Lüdemann, Frankfurt a.M. 2004, S. 107, 88f; ders., *Schurken*, a.a.O., S. 12. Derrida kommt oft auf diese Figur zurück. Vgl. neben den genannten Texten insbes. auch ders., »Glaube und Wissen«, a.a.O., S. 31ff.; ders., *Marx & Sons*, übers. v. J. Schröder, Frankfurt a.M. 2004, S. 78ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

decken. Einmal mehr konvergiert Derridas Vokabular mit demjenigen Barths. Auch Barth propagiert eine Befreiung der Alterität der Offenbarung und des unwillkürlichen Glaubens von den kulturellen Erzeugnissen der Religion[426] und jeglicher »-ismen«.[427] Derrida geht es genau um Barths Anliegen. Noch radikaler postuliert er aber die Entkleidung der messianischen Erwartung von dogmatischen Gehalten bis »in die Gefahr einer vollkommenen Nacht«.[428]

Derridas Verschärfung der Uneinholbarkeit des Anderen, die sich in der Rechtsphilosophie in die aporetische Unmöglichkeit der Gerechtigkeit übersetzt, wird nicht selten als tragischer Relativismus und radikaler Dezisionismus gelesen – von den einen beklagt, von anderen gefeiert. Auf den ersten Blick scheint sich ein solches Verständnis aufzudrängen: Die Möglichkeit der Gerechtigkeit steht keiner Entscheidung offen. Alternative Optionen bleiben gleichermaßen hinter der Idee der Gerechtigkeit zurück. Die Lage ist strikt unentscheidbar. Gerade deswegen muss laufend entschieden werden. Hier bleibt Derrida aber eben nicht stehen. Er affirmiert mit Nachdruck die »Erfahrung des Unmöglichen«[429], als die sich die Gerechtigkeit nicht bewerkstelligen lässt, sondern ereignet. »Dieses Un-mögliche ist nicht privativ. [...] Es ist das, was obendrein unbestreitbar *real* ist. [...] Wie der andere.«[430] Durch die Aporie hindurch vollzieht sich das Geschehen der Dekonstruktion, in dem Derrida die Gerechtigkeit erkennt. Hier aktualisiert sich die unbegreifliche Beziehung zum Anderen. »Vielleicht«, muss immer hinzugefügt werden, nie mit Sicherheit; aber die Dekonstruktion notiert fortlaufend Erfahrungen, die den Eintritt des Ungewissen zu bezeugen scheinen. Genau diese Überschreitung des Möglichkeitshorizonts, die Begegnung mit dem transzendenten Anderen, unterscheidet das Messianische vom Tragischen.

Ausdrücklich hebt Derrida immer wieder den affirmativen Charakter der Dekonstruktion hervor. Auf den aporetischen Unmöglichkeiten wird insistiert, weil sich eben darin die Gerechtigkeit der Beziehung zum Anderen auftut. Der Hinweis auf den fortgesetzten Mangel drückt aus, dass der Mangel nicht hingenommen, etwa als dialektisches Moment des

426 K. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, a.a.O., S. 72ff., 111 u.ö. Auch Derrida charakterisiert das Messianische an anderer Stelle präzise als »Glaube ohne Religion« (J. Derrida, »Pour une justice à venir. Entretien avec Jacques Derrida«, Interview von L. de Cauter, 2004, http://archive.indymedia.be/uploads/derrida_fr_cor_ldc.pdf (letzter Zugriff: 21.02.2021), S. 10 (Übers. BV).

427 K. Barth, *»Unterricht in der christlichen Religion«. Dritter Band: Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung 1925/1926*, Gesamtausgabe, Bd. 38, hg. v. H. Stoevesandt, Zürich 2003, S. 448.

428 J. Derrida, »Glaube und Wissen«, a.a.O., S. 33.

429 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 31, 33, 69.

430 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 120.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Geschichtsprozesses gerechtfertigt, sondern die unmögliche Möglichkeit seiner Überwindung erhofft wird.[431] Selbst den Begriff der Versöhnung, das umstrittene Leitmotiv des Hegel'schen Fortschrittsoptimismus, will Derrida mit seiner Kritik ausdrücklich nicht auflösen, sondern vielmehr bewähren: Die dialektisch nicht aufzuhebende Differenz gibt Versöhnung erst Ort und Sinn.[432] Gerade mit Blick auf das Recht unterstreicht Derrida das Affirmative seiner Ausführungen. Die Schrift *Gesetzeskraft* schließt mit dem Hinweis, dass der Affirmationscharakter der Dekonstruktion den Leitgedanken der vorhergehenden Darlegungen bildete.[433] In der Trennung von Recht und Gerechtigkeit, dem Zurückbleiben des Rechts hinter der Gerechtigkeit, erhellt der Bezug des Rechts zur Gerechtigkeit. Durch die immer neue Erfahrung der Unzulänglichkeit des Rechts angesichts der unendlichen Gerechtigkeitsforderung hindurch zeichnet sich Gerechtigkeit, Beziehung zum Anderen als Bewegung fortlaufender Dekonstruktion, ab.

431 Vgl. J. Derrida, in: F. Guibal/S. Breton, *Altérités*, a.a.O., S. 81.

432 J. Derrida, »Justice, Law and Philosophy«, a.a.O., S. 285.

433 Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 125. Die deutsche Übersetzung gibt das englische und französische »affirmation« (engl. »Force de loi«/»Force of Law«, a.a.O., S. 1045; frz. *Force de loi. Le »Fondement mystique de l'autorité«*, Paris 1994, S. 146) mit »Bejahung oder Behauptung« wieder. Damit wird die Vielschichtigkeit von Derridas Wortwahl angedeutet. Allerdings erscheint die selbständige Verwendung von Behauptung irreführend. Gerade im Kontext dieses Satzes, wo Derrida die dekonstruktive Affirmation der Destruktion Heideggers und Benjamins gegenüberstellt, ist in der französischen und englischen Formulierung die positive Konnotation deutlicher. Diese wird dadurch weiter verstärkt, dass Derrida den bejahenden Charakter der Dekonstruktion (insbesondere, aber nicht nur im Anschluss an Nietzsche) seit seinem Frühwerk herausstellt. Besonders problematisch ist, dass das deutsche Wort »Behauptung« stark mit einer Logik des Selbst assoziiert ist, die Derridas Affirmation gerade dekonstruieren möchte. Noch problematischer erscheint die Übersetzung von »affirmation« in J. Derrida, *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits einer souveränen Grausamkeit*, übers. v. H.-D. Gondek, Frankfurt a.M. 2002, S. 87f. (frz. *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris 2000, S. 82f.), wo das Wort allein mit »Behauptung« wiedergegeben wird, obwohl das Bejahungsmoment wichtig erscheint. Vgl. zum Motiv der Bejahung in früheren Texten nur ders., »Die différance«, a.a.O., S. 56; ders., *Ulysses Grammophon*, übers. v. E. Weber, Berlin 1988, insbes. S. 85f. In *Gesetzeskraft* (a.a.O., S. 16) verweist Derrida ausdrücklich auf seine früheren Arbeiten zur Bejahung. Dieses Übersetzungsproblem ist nicht nebensächlich, weil es ein wichtiges Vorurteil gerade des deutschen Derrida-Bildes betrifft. Oft wird das Motiv der Bejahung, seine tragende Stellung und seine differenzierte Ausarbeitung in Derridas Werk übersehen oder verdrängt.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

In dieser Erschütterung unseres Rechtsbewusstseins vom Anderen her macht Derrida mithin nicht einfach geschichtlichen Wandel ohne benennbare Richtung, sondern eine beharrliche Spur des Fortschritts aus. Die strikte Entzogenheit der Gerechtigkeit bedeutet nicht, dass Geschichtswandel ziellos und also beliebig würde. Freilich vermerkt dies Derrida nicht ohne Vorbehalt. Stets betont er die Ungewissheit, Fragilität und Unabsehbarkeit historischer Entwicklungen. Die Wahrnehmung und Bewertung geschichtlicher Ereignisse ist unsicher, gegenläufige Begebenheiten sind miteinander verstrickt, künftige Wendungen können eine wahrgenommene Errungenschaft rückgängig machen und in ein neues Licht rücken. Mit diesem steten Vorbehalt verzeichnet Derrida aber Ereignisse, welche eine Evidenz rechtlicher Fortschritte bergen. Als »Zeichen eines irreversiblen Fortschritts« qualifiziert Derrida etwa die Abschaffung der Apartheid.[434] Unumwunden affirmativ nennt Derrida aber auch andere Beispiele: in *Gesetzeskraft* führt er die Menschenrechtserklärung, die Abschaffung der Sklaverei und andere Emanzipationskämpfe in der Welt an. Eine Disqualifikation des klassischen Emanzipationsideals könne nur unternommen werden, »wenn man sich einer gewissen Leichtfertigkeit schuldig macht und die schlimmsten Bünde eingeht.«[435] Diese Errungenschaften dürfen nicht abgetan werden, sondern müssen im dekonstruktiven Lichte ihrer Grenzen weitergetrieben werden. Auf diese Weise ist um die Bewährung ihrer fortschrittlichen Bedeutung durch das Zukünftige zu ringen.

3.3.3 Das Versprechen am Grund des Rechts

Den hoffnungs- und vertrauensvollen Charakter der aporetischen Aussicht markiert Derrida oft mit dem Begriff des Versprechens. Das Versprechen tritt an die Stelle, die bei Kant die regulative Idee bezeichnet. Derrida zieht diesen Begriff aus verschiedenen Gründen vor. Im Kern geht es wiederum darum, gegenüber dem Denkmöglichen des Subjekts, dem der Ideenbegriff verhaftet bleibt, auf die Begegnung mit einem Anderen, ein unvordenkliches Angesprochensein, hinzuweisen. Das Gerechtigkeitsversprechen, welches das Recht trägt, aber über dieses hinausweist, ist nicht das Produkt meiner Imagination, sondern eine Hoffnung und ein Appell, der unsere gedanklichen Ausgriffe sprengt. Wird uns diese Verheißung nicht evident, können wir sie nicht aus eigener Kraft erfinden. Ebenso wenig können wir die Stichhaltigkeit des Versprechens beweisen. Wir können nur sein Aufscheinen und unser Betroffensein davon – unsere Hoffnung auf Gerechtigkeit, das Vertrauen in ihre Verwirklichung und das davon getragene Ringen um Fortschritte – nachzeichnen.

434 J. Derrida, »Justice, Law and Philosophy«, a.a.O., S. 284.
435 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 58.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ein zweiter Aspekt, den Derrida mit dem Versprechensbegriff zu artikulieren sucht, ist die paradoxe Temporalität des Gerechtigkeitsanspruchs. Im Versprechen verschränken sich Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart. Es malt nicht einfach in der gegenwärtigen Reflexion die Möglichkeit eines künftigen Zustands aus, der vom Heutigen und Vergangenen getrennt werden kann. Das Versprechen drängt sich uns jenseits unseres Reflektierens auf und erschließt sich so als eine Hoffnung, die bereits der Vergangenheit mitgegeben war, von dieser ererbt wird. Es imaginiert nicht eine abgeschiedene Zukunft, sondern verheißt eine Überschreitung, welche das Gegenwärtige und ebenso das Vergangene unmittelbar betrifft. Gegenwart und Vergangenheit verspricht das Künftige in ein neues, erlösendes Licht zu rücken: das Licht einer ewigen, immer im Gange befindlichen Gerechtigkeitsgeschichte, die auch mit Blick auf das Vergangene ihre Überlegenheit erweist. Die »Struktur des Versprechens« ist »das Gedächtnis dessen, was hier und jetzt zukunftsträchtig ist«, resümiert Derrida die paradoxe Verstrickung der drei Tempora.[436]

Die Rede vom Versprechen drückt aber auch viele weitere Züge des transzendenten Gerechtigkeitsbezugs aus, auf die Derrida Wert legt. Deutlich wird, dass nicht bloß eine rationale Vorstellung, sondern eine leidenschaftlich besetzte und motivierende Aussicht in Frage steht.[437] Angezeigt ist mit dem Alteritätscharakter des Versprechens auch, dass die bezeichnete Perspektive nicht bloß der Gegenstand eines individuellen Bewusstseins ist, sondern sozial geteilt wird und uns in den realen Verhältnissen der Welt als Anspruch und Hoffnung entgegentritt.[438] Bezeichnet ist weiter die Fragilität der Perspektive, die Ungewissheit ihrer Einlösung, die jedem Versprechen wesentlich ist. Benannt ist aber andererseits eben auch, dass die Perspektive Anlass zur Hoffnung und zur Zuversicht gibt. Und hervorgehoben wird schließlich unmissverständlich die Bejahung der Aussicht: Das unverfügbare Ziel des Rechts ist nicht bloß ein Gedanke mit unbestimmter Valenz, sondern ein Versprechen.

Unter all den vielen Facetten des Versprechensbegriffs legt Derrida besonderen Wert auf das Temporalitätsmoment: Das Versprechen gilt keiner unabhängigen Zukunft, sondern geht uns in jedem Augenblick an. Stets werden die Vorgaben des Rechts aus dem Gleichgewicht gebracht durch den unendlichen Anspruch der Gerechtigkeit, der ihm zugrunde liegt. Wir haben gesehen, dass auch diese Einsicht durchaus schon bei den früheren Analytikern rechtlicher Entsetzung im Spiel ist. Auch Kants Idee beschreibt keinen entrückten Zustand, sondern eine ewige

436 J. Derrida, »Das andere Kap. Erinnerungen, Antworten und Verantwortungen«, in: ders., *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, übers. v. A. García Düttmann, Frankfurt a.M. 1992, S. 9–80, 57 (zweites Zitat im Original kursiv).

437 Vgl. J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 120.

438 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Konstellation der Rechtsdynamik. Wie gesagt richtet sich Derridas Kritik auch ausdrücklich nicht gegen die tiefere Struktur der regulativen Idee, sondern gegen irreführende Suggestionen der Figur. Wie schon Hegels Kritik zum Ausdruck bringt, verdeckt Kants Konzeption die komplexe Konstellation und lässt die Idee entgegen dieser tieferen Bedeutung immer wieder als schlecht-unendlich unerreichbaren Fernzustand erscheinen. Hegels Geschichtsdialektik tendiert auf andere Weise dazu, die unabsehbare Sprengkraft des Gerechtigkeitsüberschusses über das Recht zu nivellieren. Barth, Lévinas und Derrida verbindet das Unternehmen, diese fortlaufende messianische Unruhe im Recht konsequent nachzuzeichnen. Derrida arbeitet aber besonders minutiös die spannungsvolle Struktur von Fixierung und Überschuss, Bindung und Befreiung, Autorität und Emanzipation, Kraft und Schwäche, Gewalt und Gerechtigkeit in der Rechtserfahrung nach. Eingehend analysiert er, wie das entsetzende Gerechtigkeitsversprechen in den Kern des Rechts eingeschrieben ist, diesen gleichsam spaltet und sprengt. Er zeigt, dass der überschießende Gerechtigkeitsanspruch das Recht nicht nur fortlaufend begleitet, sondern sich trotz seiner uneinholbaren Differenz paradox in der Rechtsforderung selbst ausdrückt, und zwar näherhin gerade in der Gewalt, mit der das Recht die Alterität des Gerechtigkeitsanspruchs verdrängt.

Der Titel von Derridas rechtsphilosophischem Hauptwerk kreist diese Spannung bereits ein: Die »Gesetzeskraft« einer Anordnung zehrt vom Gerechtigkeitsversprechen, das den Begriff des Rechts definiert. Eben durch dieses Versprechen gewinnt Recht die spezifische rechtliche oder eben gesetzliche Kraft, die sich von bloßen Befehlen unterscheidet und uns über den Zwang, die Berechnung, die Ideologie und Gewohnheit hinaus zu beeindrucken vermag. Diese verheißungsvolle Kraft artikuliert sich aber nicht jenseits der Zwangs- und Kalkulationsmomente, sondern allein durch diese hindurch. Stets ist die derart zwiespältige Rechtskraft dazu angetan, das unendliche Versprechen in den endlich-zwangsbewehrten Vorgaben des Rechts zu domestizieren und so seinen Überschuss zu unterdrücken. Wie immer verdrängt, erhält sich der Überschuss aber darin und birgt so in jedem Moment die Potenz, die sanktionierte Ordnung zu sprengen. Derrida weist auf den von Benjamin erläuterten deutschen Begriff der Gewalt hin, der diese Ambivalenz einzigartig bezeichnet. Gewalt kann sowohl die verwerfliche Gewaltsamkeit (violence) als auch eine legitime, emanzipatorische Macht und Autorität (pouvoir, autorité) meinen.[439]

Der Untertitel von *Gesetzeskraft* unterstreicht die rätselhafte, zugleich faszinierende und bedrohliche Konfiguration der Rechtsgeltung: »Der ›mystische Grund der Autorität‹«. In der unscheinbaren Wendung vom Mythischen zum Mystischen kündigt sich Derridas subtile, aber folgenreiche Verschiebung von Benjamins Kritik an. Die Formel vom mystischen

439 Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Autoritätsgrund stammt von Montaigne und wird von Pascal aufgenommen. All unsere Gerechtigkeitsverständnisse sind dem geschichtlichen Wandel unterworfen und relativ, erwägt Pascal. Sie sind schlechthin abhängig von unseren Gewohnheiten, die nur kraft ihrer faktischen Aufnahme und Ausübung gelten. »Das ist der mystische Grund ihrer Autorität. Wer sie auf ihr Prinzip zurückführt, zerstört sie.«[440] Montaigne erläutert das Problem mit der Differenzierung von Recht und Gerechtigkeit: »Die Gesetze genießen ein dauerhaftes Ansehen und verfügen über einen Kredit, nicht etwa, weil sie gerecht sind, sondern weil sie Gesetze sind [...].«[441]

Derrida liest diese Ausführungen nicht einfach als Ausdruck eines konventionalistischen Relativismus, den sie auf den ersten Blick nahelegen. Er erkennt darin zunächst die Anlage einer ideologiekritischen Perspektive auf das Recht: Hinter den Gerechtigkeitskonstruktionen des Rechts verbergen sich gesellschaftliche Machtverhältnisse, die durch die rechtliche Ordnung gestützt und verschärft werden. Auch über diese Lesart möchte Derrida aber hinausgehen. Am Boden des Rechts liegt nicht einfach ein Nichts, auch nicht nur nackte Macht, sondern ein Mystisches: ein Versprechen, das sich nicht angemessen ausdrücken lässt, sondern immer von einem Schweigen umhüllt bleibt. Recht verspricht Gerechtigkeit, wahre Rücksicht auf das Andere jenseits der Beschränktheit der eigenen Begriffe. Diese Verheißung stützt die Autorität des Rechts gegen die Suggestion des Relativismus. Sie verleiht dem Recht die Kraft, die sich im ideologiekritischen Abbau seiner Vermachtung erhält und diese Kritik sogar motiviert. Ausdruck und Bestimmtheit gewinnt dieses Versprechen der Überschreitung unserer beschränkten Begriffe zum Anderen hin jedoch nur in unseren eigenen Begriffen, die als solche immer hinter dem Versprechen zurückbleiben, das sie zu artikulieren suchen. Paradoxerweise ist es gerade die transzendente Alterität des Gerechtigkeitsversprechens am Grund des Rechts, die zur grundlos-gewaltsamen Setzung in jeder Rechtsverwirklichung zwingt. Das Gerechtigkeitsversprechen drückt sich allein in Stipulationen aus, die dieses Versprechen im selben Zuge verraten. In sich selbst drängen die Bestimmungen des Rechts daher zu ihrer Befragung und Überschreitung. Wir haben keine Idee, die unseren rechtlichen Dispositionen eine sichere Richtschnur bieten und zureichend durch diese artikuliert werden könnte. Der Boden des Rechts ist kein begreifliches Noumenon, sondern das Versprechen einer unaussprechlichen Evidenz:

440 B. Pascal, zit. nach J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 24 (mit anderer Übersetzung: B. Pascal, *Pensées – Gedanken*, hg. und komm. v. P. Sellier, übers. v. S. Schiewe, Darmstadt 2016, S. 84).

441 M. de Montaigne, zit. nach J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 25 (mit anderer Übersetzung: M. de Montaigne, *Essais [Versuche] nebst des Verfassers Leben nach der Ausgabe von Pierre Coste*, übers. v. J.D. Tietz, 3. Bd., Nachdruck der 1753/54 publizierten Ausgabe, Zürich 1992, S. 351).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der uneinholbare Appell des Anderen, die unmögliche Beziehung zu ihm, die sich in seinem Anspruch eröffnet.

Derrida verweist zum Verständnis des Mystischen auf Wittgenstein.[442] Tatsächlich weist die berühmte Beschreibung des Mystischen im *Tractatus logico-philosophicus* prägnant auf den Charakter ungreifbarer Evidenz hin, den Derrida in der Formel Pascals und Montaignes angesprochen (nicht ausgesprochen) sieht: »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.«[443] Das Gerechtigkeitsversprechen konfrontiert und beansprucht uns in der Begegnung mit dem Anderen, es motiviert die Setzung des Rechts und manifestiert sich in seiner Autorität, entgeht aber allen Rechtssätzen und auch jeder anderen Erfassung und weist so ungreifbar über jede Bestimmung hinaus. Auch in der Form von Idealen lässt es sich nicht fassen, nichtsdestoweniger drängt es sich geheimnisvoll auf. In dieser Disposition stützt und zersetzt das Versprechen die positive Rechtsordnung zugleich. So verleiht es der Rechtsgeltung, der rechtlichen Kraft und Autorität, ihre spezifische Spannung und Dynamik.

In seiner Unableitbarkeit und Uneinholbarkeit bietet das mystische Versprechen freilich nie einen sicheren Ausweis der Gerechtigkeit. Kein rechtlicher Akt – sei er regelkonform oder regelfrei – lässt sich mit Gewissheit als Einlösung seines normativen Anspruchs erkennen. Die Autorität des Rechts lebt daher irreduzibel von einer Dimension des Vertrauens, der Hoffnung und des Glaubens ohne letzte Sicherheit. Die rechtliche Autorität entspringt der unverfügbaren Evidenz, in der die Erfahrung des Anderen immer neu eine Überschreitung der eigenen Bewusstseinsgrenzen verheißt. Bewusst oder unbewusst wohnt dieses Moment des Vertrauens jedem rechtlichen Räsonnement inne. Es bietet der rechtlichen Erkenntnissuche die ihr eigentümliche schwankende Grundlage, die um des Anspruchs des Anderen willen gleichzeitig zum technischen Kalkül und zur Entsetzung der Kalküle drängt, ohne für die Handhabung dieser Spannung eine Regel zu bieten. »So verstanden ist das Mystische ein Bündnis zwischen dem Vertrauen, dem Kredit, dem Treuhänderischen, dem Zuverlässigen, dem Geheimnis (das ›Mystische‹ bedeutet nichts anderes) und dem Grund, der Begründung, dem Wissen, der Wissenschaft als ›Tun‹, ›Handeln‹, ›Hervorbringen‹«.[444] Die konstitutive Ungewissheit des Versprechens, sein Glaubenscharakter, ist nicht als Mangel zu begreifen. Derrida geht es gerade darum, die Unentbehrlichkeit dieser Modalität jenseits unseres Könnens und Wissens darzulegen: »unbestreitbar *real*« und »nicht privativ« ist das Unmögliche, Nicht-Herstell- und

442 Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 28.

443 L. Wittgenstein, »Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus«, in: Werkausgabe, Bd. 1, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1988, S. 7–85, Satz 6.522.

444 J. Derrida, »Glaube und Wissen«, a.a.O., S. 33f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

-Wissbare, des Versprechens, das uns im Anderen begegnet.[445] Kein Wissen, auch außerhalb des Rechts, ist frei von der Bürgschaft dieses mystischen Wirklichkeitsvertrauens, das es vor dem Skeptizismus bewahrt. Kein Sachverhalt ist deshalb realer als diese unaussprechliche Evidenz. Wie Wittgenstein insistiert die Dekonstruktion auf dem »*il y a*«, »es gibt«, dieses Unaussprechlichen, das zugleich ein »il faut«, »es/man muss«, ein kraftvoller Appell, ist, und auf der unhintergehbaren Bedeutsamkeit dieser mystischen Autorisierung.[446] Seine Realität versagt sich aber wesentlich jedem Beweis, liegt eben so allem Beweisen zugrunde.

Auch Derrida erkennt in den konstitutionellen Invocationes eine Erinnerung dieses unverfügbaren Versprechens und Vertrauens vom Anderen her, das der Rechtsordnung nach Barths Worten »Grund und Grenze« bietet[447] – eine Kraft, die die positiven Setzungen unendlich überschießt. Ein Vortrag zur amerikanischen Unabhängigkeitserklärung kreist ganz um die Logik des Versprechens, die dieses Dokument wie jeden konstitutionellen Akt charakterisiert und auf diese Weise der Grundlage des Rechts Ausdruck gibt.[448] Derrida geht hier aus von der Doppeldeutigkeit von deklaratorisch-feststellender und konstitutiv-kreierender Funktion. In der Rede von einer »Erklärung«, welche die Unabhängigkeitserklärung mit der französischen Menschenrechtserklärung gemein hat, wird diese Spannung unmittelbar augenfällig und der historische Kontext der amerikanischen Unabhängigkeit verdeutlicht sie. Die Deklaration verzeichnet ein bereits Errungenes und bewerkstelligt es zugleich erst. Die Zweideutigkeit verschärft sich durch die Frage der Rechtmäßigkeit. Mit der Erklärung wird eine neue Rechtsordnung instituiert, welche den unabhängigen Staat begründet und legitimiert. Hierfür rekurriert das Dokument auf das Naturrecht. Diese naturrechtliche Grundlage hat jedoch ihren einzigen Ausweis im Text selbst. Der Text verspricht seine Gerechtigkeit und ihre Verwirklichung, ohne sie belegen zu können. Die Autoren können nur auf die Evidenz der Postulate verweisen, die den Gründungsakt rechtfertigen: »We hold these Truths to be self-evident«.[449] Es handelt sich um Gebote, die aller Rechtssetzung entzogen sind, »unali-

445 Siehe oben Fn. 430.

446 J. Derrida, *Force de loi*, a.a.O., S. 36, 28. Vgl. auch ebd., S. 22f. (Übers. BV; dt. mit leicht abweichender Übersetzung *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 31, 23, 17f.). Das erste Zitat ist ein Zusatz der Buchversion, der sich in der oben zitierten französisch-englischen Erstausgabe nicht findet.

447 Vgl. oben Fn. 100.

448 J. Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN. Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens«, übers. v. F. Kittler, in: J. Derrida/F. Kittler, *Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*, Berlin 2000, S. 7–63.

449 *United States Declaration of Independence* (1776), zit. nach der Dunlap-Kopie, https://www.loc.gov/item/2003576546 (letzter Zugriff: 21.02.2021).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

enable Rights«.[450] Verbürgt wird die beteuerte Verknüpfung des neuen Rechts mit einer transzendenten Wahrheit durch die Autorität der Erklärung. Sie erfolgt »in the Name, and by Authority of the good People of these Colonies«.[451] Derrida hebt das Attribut der Güte hervor. Dass das Volk gut ist, ist entscheidend für das Vertrauen, dass hier tatsächlich Recht verkündigt und nicht bloß Macht zelebriert wird. Aber auch diese Gewähr bleibt eine Beteuerung, ein Versprechen, das sich nicht belegen lässt. Die Einlösung des Versprechens, dass sich die Erklärung wirklich in die Geschichte der Gerechtigkeit einschreibt, können weder die Repräsentanten noch das Volk versichern. Nur Gott, das Absolute, das über allem waltet, kann diesen Ausgang, das Unverfügbare, die unmögliche Möglichkeit ihres Seins und Sollens garantieren.

> »Damit diese Erklärung einen Sinn *und* einen Effekt hat, bedarf es einer letzten Instanz. Gott ist der Name, der beste Name für diese letzte Instanz, diese letzte Unterschrift. Der beste nicht nur in einem bestimmten Kontext (einer bestimmten Nation, einer bestimmten Religion usw.), sondern der Name des besten Namens im allgemeinen. Dieser (beste) Name *muß* auch ein Eigenname *sein*. Gott ist der beste Eigenname. Man könnte ›Gott‹ nicht durch ›der beste Eigenname‹ ersetzen.«[452]

Gott ist nicht bloß ein sprachliches Zeichen, das es ermöglicht, ein besonders stichhaltiges Argument zugunsten der eigenen Erwägungen darzulegen. Gott ist ein Name, der die autonome Reflexion durchbricht, der sowohl die Feststellung als auch die Behauptung durch einen Appell an einen Anderen, den Ganz Anderen, überschreitet: »appealing to the Supreme Judge of the World for the Rectitude of our Intentions«.[453] Mystisch schweigend oder feierlich laut: die Invocatio des Anderen bildet den Anfang des Rechts. Wiederum soll natürlich keineswegs behauptet werden, dass solche Verfassungsformeln den Garant richtigen Rechts darstellen könnten. Sie artikulieren ja eben die schlechthinnige Grenze unserer Garantien. Sie bieten aber ein aufschlussreiches Zeugnis vom Versprechen am Boden des Rechts und stellen als solche Erinnerung einen plausiblen Beitrag zur Kultivierung der rechtlichen Alteritätslogik dar. In ihnen drückt sich eine kritische Affirmation des unverfügbaren Grunds des Rechts aus, eine aufmerksame und hoffnungsvolle Offenheit für das Andere, die zu bewahren wir aufgerufen sind. Ob sich das Versprechen des Rechts einschließlich dieser Erinnerung an seine Unverfügbarkeit bewährt, bleibt à-venir, eine Frage der Zukunft in ihrem unabsehbaren Entgegenkommen. Uns ist aufgegeben, nach unseren immer begrenzten Kräften darum zu ringen.

450 Ebd.
451 Ebd.
452 J. Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, a.a.O., S. 17.
453 *United States Declaration of Independence* (1776), a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

3.3.4 Die Iterabilität des Rechts

Weil der Grund rechtlicher Autorität wesentlich mystisch ist, ein ungreifbares und unverfügbares Versprechen bleibt und kein gewiss festzuhaltendes Fundament bietet, muss er fortlaufend neu affirmiert werden. Recht gilt nur als Recht, solange und soweit es als solches anerkannt wird. Diese Anerkennung setzt weder Befolgung noch unmittelbar Zustimmung voraus. Wir können rechtliche Vorschriften auch missbilligen und brechen, diese aber trotzdem als rechtsverbindlich betrachten. Erscheinen uns Regeln aber als von Grund auf machtbedingt, ohne jedes mystische Gerechtigkeitsversprechen, so verlieren sie ihre spezifisch rechtliche Kraft. Wir mögen diese Regeln befolgen und sie der Sache nach sogar schätzen – etwa, weil sie unseren eigenen Interessen entgegenkommen. Spezifisch rechtliche Autorität geht ihnen aber ab. Die Rechtsordnung wird insofern nicht, wie es die formalen Prozesse suggerieren, einmal konstituiert und danach auf dieser unverrückbaren Grundlage gestaltet. Gesetze werden nicht einmal gesetzt, um dann fraglos zu gelten. Die Autorität der Rechtsordnung lässt sich durch die Akte der Verfassungs- und Gesetzgebung nicht festschreiben, sondern muss sich in jedem Moment neu im gesellschaftlichen Denken und Handeln bestätigen. Fortlaufend setzen wir durch unser Meinen und Tun – freilich über weite Strecken unbewusst – die Rechtsordnung in ihrer normativen Geltung ein – oder aus. Recht beruht insofern nicht auf einmaligen Setzungsakten, sondern – mit Renan gesprochen – auf einem »plébiscite de tous les jours«.[454]

Diese Unabschließbarkeit der Rechtsgründung mangels eines festen Grundes betrifft nicht nur das »Ob« der Rechtsgeltung, sondern auch das »Wie«: Indem wir die Rechtsordnung als Ausdruck eines ungreifbaren Gerechtigkeitsversprechens affirmieren und so als Recht anerkennen, beurteilen und deuten wir sie im Lichte dieses uneinholbaren Anspruchs. Die fortlaufende Bestätigung unterwirft die rechtliche Ordnung so einem steten Wandel. Rechtliche Bestimmungen werden weiter oder enger ausgelegt, ergänzt, umgedeutet oder verlieren gänzlich ihren Sinn. Damit wird nicht etwa der eigentliche, ursprüngliche Rechtssinn durch äußerliche Erwägungen relativiert. Die Bedeutung des Rechts ergibt sich von Anfang an, schon im Moment der ersten formellen oder informellen Setzung, aus dem Kontext ihres autorisierenden Versprechens. Es gibt keine Rechtsbedeutung, die noch nicht im Lichte dieser mystischen Begründung stünde. Überdies gewinnt der Gründungsakt seinen Sinn erst durch die fortlaufende Bestätigung. Der Gründungsakt wird nur ein solcher, soweit er sich für eine Weile bewährt und nicht umgehend negiert wird. Er postuliert Fortgeltung und ist deshalb auch in seinem konkreten

454 E. Renan, »Qu'est-ce que la nation?«, in: ders., *Discours et conférences*, Paris 1887, S. 279–310, 307.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sinn abhängig von seiner Bestätigung: Gegründet wird durch den Akt diejenige und nur diejenige Ordnung, die in der Folge bekräftigt wird.

Diese fortlaufend notwendige Reaffirmation und Reinterpretation des Rechts bezeichnet Derrida mit dem Begriff der Iteration beziehungsweise der Iterabilität, dessen Wirkungsgeschichte uns bereits in der Diskussion von Kants weltbürgerlichem Recht begegnet ist.[455] Die rechtliche Ordnung erhält und entwickelt sich, indem sie ständig iteriert, implizit oder explizit durch unsere Anerkennung ihrer Geltung eingesetzt wird. Mit der Rede von Iteration möchte Derrida eine Logik bezeichnen, in der sich Wiederholung und Andersheit verbinden. »Iter« geht, wie Derrida bemerkt, auf das sanskritische »itara« zurück, das »anders« bedeutet.[456] Das Erfordernis stetiger Wiederholung des Rechts schreibt dem Recht nach Derridas bereits erwähnter berühmter Figur *différance* ein, zugleich Differenz und Aufschub der Bedeutung.[457] Die Bedeutung des Rechts ist nirgendwo rein festgeschrieben, sondern liegt in dieser Geschichte ihrer Wiederholungen, in der sie sich immer wieder verschiebt. Diese Iterabilität, die sich der verheißungsvollen Offenheit des Grundes des Rechts verdankt, bietet die strukturelle Disposition, in der Recht dem unendlichen Anspruch des Anderen Ausdruck zu geben vermag. Durch die fortlaufende Wiederholung können nicht nur die rechtsanwendenden Behörden neue Forderungen entdecken, die zu berücksichtigen sind. Die Iteration bietet auch nicht bloß die Möglichkeit eines Wandels der Rechtsauffassung eines homogenen sittlichen Kollektivs. Auch abweichende Stimmen, deren Ansprüche und Perspektiven durch die herrschende Rechtsauffassung marginalisiert, übersehen und verdrängt werden, können sich Gehör verschaffen. Das Ringen um die Bedeutung des Rechts wird im Blick auf das Exkludierte pluralisiert. Die iterative Einsetzung des Rechts geht aus vom uneinholbaren Anspruch des Anderen und realisiert sich gerade deshalb als ein nie stillstehender, vielstimmiger Aushandlungsprozess um das Allgemeine in seiner Pluralität. Diese Allgemeinheit lässt sich weder zeitlich noch örtlich schließen. Die herrschende Rechtsauffassung in einem Staat kann durch äußere Stimmen und ausgegrenzte Anliegen bestritten und verschoben werden. Aktuelle Überzeugungen können durch künftige in ein neues Licht rücken. An keinem Punkt lässt sich der Sinn des Rechts abschließend dingfest machen, niemand kann ihn souverän festschreiben. Er bleibt das Versprechen der unüberblickbaren und offenen Bewegung seiner Iterationen.

Derridas Hinweis auf die Iterabilität des Rechts ist ein überaus aufschlussreicher Beitrag zum Verständnis der Kraft des Rechts, dem Anspruch des Anderen Ausdruck zu verleihen. Es bildet einen Grundzug

455 Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 83, 87, 92.

456 J. Derrida, »Signatur Ereignis Kontext«, a.a.O., S. 333.

457 Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 83. Vgl. zur Figur der *différance* oben Fn. 415.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Rechtsgeschichte, dass Rechtsbestimmungen und Rechtsansprüche durch ihre Wiederholung in neuen Kontexten, zu neuen Zeiten und von neuen Stimmen eine andere Bedeutung gewinnen. Unscheinbar, aber kraftvoll beharrlich drängt das der Rechtssemantik eingeschriebene Versprechen der Allgemeinheit und Gerechtigkeit dazu, Exklusionen der herrschenden Rechtsauffassung zu überwinden und Forderungen des Anderen Rechnung zu tragen, um dem überschießenden Anspruch des Rechts gerecht zu werden. Besonders ausgeprägt lässt sich diese Iterationsdynamik bei den Grund- und Menschenrechten nachvollziehen.[458] Als Rechte, die das Gerechtigkeits- und Universalitätsversprechen des Rechts besonders deutlich in Anspruch nehmen, darin auch regelmäßig derogatorische Kraft gegenüber der übrigen Gesetzesordnung reklamieren, relativ offen und breit formuliert sind und von den berechtigten Subjekten selbst geltend gemacht werden können, zugleich aber auch als unveräußerlich gelten und unabhängig von der subjektiven Inanspruchnahme, unter Umständen sogar gegen den Willen der Subjekte verwirklicht werden sollen, sind die grund- und menschenrechtlichen Postulate besonders dazu angetan, neue Bedeutungen freizusetzen und neue Anspruchsträger:innen zu enthüllen. Immer wieder wurden diese Rechte wiederholt, um ausgegrenzte Ansprüche sichtbar zu machen: Frauen, ethnische und religiöse Minderheiten, Ausländer:innen, Menschen mit divergierender sexueller Orientierung, in jüngerer Zeit zunehmend auch das nicht-menschliche Andere der anthropozentrischen Menschenrechtsordnung, insbesondere Tiere[459], aber beispielsweise auch Flüsse[460] und die Natur als solche[461], sind in den Iterationen des Rechtediskurses der letzten beiden Jahrhunderte aus dem Schatten der politischen Ordnung getreten.[462] Doch auch anderen Rechts-

458 Vgl. zur spezifischen Transformationspotenz dieser Rechte T. Wihl, *Aufhebungsrechte*, a.a.O. Auch Wihl rekurriert ausdrücklich auf den Iterationsbegriff (ebd., S. 25, 217).

459 Vgl. A. Peters, »Rights of Human and Nonhuman Animals: Complementing the Universal Declaration of Human Rights«, *American Journal of International Law Unbound* 112 (2018), S. 355–360; eingehender zu einem etwas früheren Entwicklungsstand dies., »Liberté, Égalité, Animalité: Human–Animal Comparisons in Law«, *Transnational Environmental Law* 5 (2016), S. 25–53.

460 Vgl. E. O'Donnell, *Legal Rights for Rivers. Competition, Collaboration and Water Governance*, Abingdon/New York 2018.

461 Weltweit erstmalig anerkennt die ecuadorianische Verfassung von 2008 die Natur in Art. 10 Abs. 2 und Art. 71 als konstitutionelles Rechtssubjekt. In Bolivien sind Rechte der Natur gesetzlich verankert. Vgl. A. Gutmann/A. Valle Franco, »Extraktivismus und das Gute Leben. Buen Vivir/Vivir Bien und der Umgang des Rechts mit nichterneuerbaren Ressourcen in Ecuador und Bolivien«, *Kritische Justiz* 52 (2019), S. 58–69, 63ff.

462 Die Geschichte und das unerschöpfliche Postulat fortgesetzter Ausweitung der Menschenrechtsidee hat Derrida in zahlreichen Schriften hervorgehoben

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

vorschriften entspringen durch die Wiederholung in unterschiedlichen Zusammenhängen beständig neue Bedeutungen. Der systematische Rekurs auf die Rechtssemantik im juristischen Diskurs ist wesentlich darauf angelegt, fortlaufend solch transformative Wiederholungen in neuen Kontexten zu vollziehen – sowohl in der Rechtsanwendung als auch in der dogmatischen Reflexion. Im Fallrecht des *common law*, wo die abstrakte Norm oft allein der Kette vergleichbarer Fälle entnommen werden kann, ist die Iterationslogik besonders augenfällig.[463] Sie strukturiert aber ebenso die kontinentale Rechtspraxis, wo sich die konkrete Bedeutung der Gesetze gleichfalls in der fortgesetzten Reflexion unterschiedlicher und sich wandelnder tatsächlicher, begrifflicher und textueller Konstellationen entwickelt. Diese Dynamik, die in juristischen Reflexionskulturen systematisch entfaltet wird, lässt sich subtiler auch in allen anderen Kontexten des Rekurses auf die rechtliche Semantik beobachten.

Angesichts dieser Triftigkeit der Iterationskategorie zur Beschreibung der Rechtsstruktur, ihres Emanzipationspotentials, aber auch – wie wir im Folgenden sehen werden – gewisser Abgründe, überrascht es nicht, dass der Begriff in der jüngeren Rechtsphilosophie prominent rezipiert wurde. Besonders viel beachtet aufgenommen und einer breiteren rechtstheoretischen Diskussion zugänglich gemacht wurde Derridas Figur in Seyla Benhabibs Beschreibung demokratischer Iterationen von kosmopolitischen Normen, der wir im Kontext von Kants Wirkungsgeschichte begegnet sind. Wie wir gesehen haben, hat Benhabib dabei nicht in erster Linie Individuen im Blick, die vor Gerichten persönliche Ansprüche erstreiten,

und kommentiert. Früh insistierte er auch auf dem dringlichen Erfordernis, die Grenzen des Menschenbegriffs im herrschenden Rechtsdenken zu überwinden. Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 37ff.; ders., *Marx' Gespenster*, a.a.O., S. 120ff.; ders., *Schurken*, a.a.O., S. 59, 180, 205f., 209, 213; ders., »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, in: ders./J. Habermas, *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche geführt, eingeleitet und kommentiert von G. Borradori*, übers. v. U. Müller-Schöll, Hamburg 2006, S. 117–178, 132f.; ders., *Das Tier und der Souverän I (Seminar 2001–2002)*, übers. v. M. Sedlaczek, Wien 2008, S. 167f. Für eine umfassendere Kritik der Dichotomie von Mensch und Tier vgl. ders., *Das Tier, das ich also bin*, a.a.O.; vgl. dort in rechtsphilosophischer Hinsicht insbes. S. 133ff.

463 Ronald Dworkin hat die iterative Verschränkung von Rezeption und Kreation im *common law* anschaulich mit dem Bild eines Kettenromans beschrieben, bei dem die einzelnen Autor:innen die Arbeit der anderen fortschreiben: R. Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge/MA /London 1986, S. 228ff. Robert Brandom hat die implizierte Logik in einem hegelianischen Erklärungsrahmen näher erläutert: R. Brandom, »A Hegelian Model of Legal Concept Determination. The Normative Fine Structure of the Judges' Chain Novel«, in: G. Hubbs/D. Lind (Hg.), *Pragmatism, Law, and Language*, New York/Abingdon 2014, S. 19–39.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

sondern auch und gerade Kollektive, vor allem soziale Bewegungen, die in gesellschaftlichen Diskursen durch den Rekurs auf die Rechtssemantik ihre verdrängten Postulate artikulieren. Die Iterabilität des Rechts wird in ihrer gesamtgesellschaftlichen Reichweite herausgestellt, in der institutionelle Prozesse eine wichtige Rolle spielen, aber immer auch der weitere soziale Kontext auf die Entwicklung des Rechts einwirkt. So tritt der »demokratische« Charakter der Iteration hervor.[464] Benhabib unterstreicht dabei ebenfalls die souveränitätskritische Alteritätslogik der Iterabilität: Kosmopolitische Normen wie insbesondere die Menschenrechte lassen die iterative Sprengkraft des Rechts gerade deshalb in besonderem Maße hervortreten, weil sie sich semantisch und formal in akzentuierter Weise dem souveränen Zugriff des Staates entziehen.[465] Darin setzen sie eine Pluralisierung des Diskurses frei, geben denjenigen eine Stimme, welche der herrschende Diskurs unterdrückt und ausschließt. Sie erweisen sich so in ihrem emanzipatorischen Kern als »Rechte der Anderen«.[466] Paradoxerweise birgt just die souveränitätskritische Anlage eine spezifische demokratische Potenz. In der Depotenzierung staatlicher Souveränität beobachtet Benhabib insofern eine pluralistische Vertiefung der Volkssouveränität.[467] In ähnlicher Stoßrichtung findet sich die Iterationsfigur bei vielen weiteren Autor:innen der jüngeren Theoriedebatte. Namentlich Judith Butler, Ernesto Laclau und Michael Walzer haben ebenfalls deutlich die Alteritätsorientierung der Iteration herausgestellt. In ganz unterschiedlichen Konzeptionen erkennen alle drei im Vorgang der Iteration von Normen und Rechten wie Benhabib die Textur einer pluralistischen Universalität, die der uneinholbaren Alterität des Anderen Raum gibt.[468]

464 Ähnlich in verfassungsrechtlicher Perspektive (ohne Rekurs auf den Iterationsbegiff) P. Häberle, »Die offene Gesellschaft der Verfassungsinterpreten. Ein Beitrag zur pluralistischen und ›prozessualen‹ Verfassungsinterpretation«, *JuristenZeitung* 30 (1975), S. 297–305, 301f.; R. Post/R. Siegel, »Roe Rage: Democratic Constitutionalism and Backlash«, *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 42 (2007), S. 373–433.

465 Vgl. S. Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie*, a.a.O.; dies., »Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty«, *American Political Science Review* 103 (2009), S. 691–704.

466 S. Benhabib, *Die Rechte der Anderen*, übers. v. F. Jakubzik, Frankfurt a.M. 2008.

467 Vgl. S. Benhabib, »The new sovereigntism and transnational law«, a.a.O.; dies., »Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times«, *Citizenship Studies* 11 (2007), S. 19–36. Vgl. zum demokratischen Potential der Rechte auch die allerdings einseitig zuspitzende Exploration von C. Colliot-Thélène, *Demokratie ohne Volk*, übers. v. I. Utz, Hamburg 2011.

468 Vgl. J. Butler, »Reinszenierung des Universalen«, a.a.O., inbes. 53ff.; dies., »Performativity, Precarity and Sexual Politics«, *Revista de Antropología Iberoamericana* 4 (2009), S. i–xiii, insbes. iii; E. Laclau, »Identität und

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Logik der Iteration hat eine wesens-, ursprungs- und teloskritische Pointe. Es gibt keinen wesentlichen, ursprünglichen oder letztgültigen Gehalt des Rechts, welcher die fortlaufenden Konkretisierungen begründen und ihnen einen übergreifenden, verbindlichen Maßstab geben könnte. Recht existiert allein in der Reihe seiner Wiederholungen. Weder eine erste Ordnung noch eine letzte Idee kann es verbürgen. Neue Iterationen sind also nicht bloß Abbilder oder Ableitungen einer etwa durch Staatsgründung, förmliche Verfassungsgebung, eine vorgefundene Naturordnung oder reine Vernunftidee vorliegenden Originalbedeutung. Unsere Rechtsbegriffe im Moment der Konstituierung, in jeder Betrachtung der Natur und jeder Schau der Ideen sind gleichermaßen Instanzen in der Kette der Iterationen. Spätere Wiederholungen begründen und formen die Wirklichkeit des Rechts ebenso wie die vorhergehenden Begriffe, Recht aktualisiert sich im immer unabsehbaren, nie abgeschlossenen Zusammenhang der Iterationen.

Das Fehlen eines von der konkreten Wiederholung unabhängigen Originals enthüllt, dass die Rechtsordnung, ihre Autorität und ihr Versprechen im Fortgang unseres Bewusstseins und unserer Praxis konstituiert wird. Sie gewinnt keine Gestalt jenseits unseres iterativen Denkens und Handelns. Der Begriff der Iteration verbindet sich hier mit dem der Performativität.[469] Förmlichen Akten der Rechtssetzung und der Rechtsprechung kommt darin eine herausgehobene Bedeutung zu. Es sind aber nicht nur diese Akte, die der rechtlichen Ordnung Bestand und Bestimmung verleihen. Recht wird getragen vom uferlosen Komplex der gesellschaftlichen Alltagspraxis, den darin geführten Diskursen und Reflexionen. In diesem Komplex realisiert es sich nicht nur durch

Hegemonie: Die Rolle der Universalität in der Konstitution von politischen Logiken«, in: J. Butler u.a. (Hg.), *Kontingenz, Hegemonie, Universalität*, a.a.O., S. 57–111, insbes. 100; M. Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, übers. v. C. Goldmann, Hamburg 1996, S. 139ff. Der dort erläuterte »wiederholende Universalismus« wird im Original als »iterative universalism« bezeichnet (ders., *Nation and Universe*, The Tanner Lectures on Human Values, Oxford 1989, https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/w/walzer90.pdf (letzter Zugriff: 21.02.2021)).

469 Vgl. zu diesem Nexus in rechtstheoretischer Hinsicht auf der Grundlage von Derrida auch S. Müller-Mall, *Performative Rechtserzeugung*, a.a.O., insbes. S. 111ff. Müller-Mall legt ihrer Studie ein positivistisch-sprachzentriertes Rechtsverständnis zugrunde, das den Fokus auf die Performativität sprachlicher Formulierung beschränkt. Müller-Malls strukturelle Beobachtungen bieten aber auch über diesen Rahmen hinaus Aufschlüsse für die weiteren, nicht versprachlichten Praktiken tagtäglicher Rechtsformung und -umformung, die der Begriff der Performativität in der normtheoretischen Diskussion regelmäßig ebenfalls impliziert.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

formelle Handlungen, sondern inkarniert in der psychophysischen Fülle unseres Existenzvollzugs. Darin ist die rechtliche Ordnung rastlos subtiler Verschiebung ausgesetzt, die dann immer wieder in ausdrücklichen Rechtsänderungen evident wird. Ein prominentes aktuelles Beispiel ist die rechtliche Evolution der Ehe. Nachdem die Ehe lange selbstverständlich als Bund von Frau und Mann galt, verschob sich das Verständnis der Institution zunehmend im gesellschaftlichen Denken und Handeln. Intimste Praktiken veränderten sich, das Paarleben gewann im gesellschaftlichen Alltag eine andere Gestalt, Individuen und soziale Bewegungen stellten überkommene Regeln durch explizite Devianz infrage, formulierten öffentlich Postulate, rechtfertigten und vertieften sie in breiter Reflexion. Ein Zusammenhang des heteronormativen Verständnisses der Ehe mit anderen überholten Normen, insbesondere geschlechtlichen Rollenbildern wurde erkannt. Dieser Prozess führte und führt in immer mehr Ländern dazu, dass die gleichgeschlechtliche Ehe nicht nur als rechtlich zulässig, sondern als rechtlich geboten angesehen wird. Die Sanktionierung erfolgt an gewissen Orten durch neue Erlasse, an anderen durch gerichtliche Urteile. Akte der Rechtsetzung und Akte der Rechtsanwendung sind also grundsätzlich beide geeignet, den rechtlichen Wandel förmlich zu ratifizieren. Welchem Organ diese Rolle zukommt, hängt in erster Linie von den institutionellen Gegebenheiten im jeweiligen Kontext ab, unter Umständen auch schlicht davon, welches Organ im rechten Moment mit der Frage betraut ist.

Genauso wenig wie die rechtssetzenden oder -anwendenden Entscheidungen den rechtlichen Wandel beginnen, genauso wenig beenden sie diesen. Ihre Bedeutung hängt von ihrer »Wirkungsgeschichte« ab, davon, ob *und* wie die Entscheidung in der Gesellschaft effektiv Anerkennung findet.[470] Zunächst muss die rechtliche Autorität der entscheidenden Institution im Grundsatz, aber auch im konkreten Fall hinreichend respektiert werden. Dann hängt aber auch von der gesamtgesellschaftlichen Performanz ab, wie der Gehalt der Entscheidung interpretiert und fortentwickelt wird. Das Urteil kann zurückgewiesen werden und im vorliegenden Beispiel etwa eine noch schärfere Festschreibung oder Privilegierung des heteronormativen Eheverständnisses evozieren.[471] Es

470 Die Rede von der Wirkungsgeschichte greift Gadamers Adaption dieses Begriffs auf: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, a.a.O., S. 305ff. Vgl. in der Sache auch P. Häberle, »Die offene Gesellschaft der Verfassungsinterpreten«, a.a.O., S. 303.

471 So vermutete die spätere *Supreme Court*-Richterin Ruth Bader Ginsburg in einer viel beachteten Analyse, dass die Reichweite und Detailliertheit des Verdikts zugunsten eines Abtreibungsrechts von *Roe v. Wade* der Liberalisierung der Abtreibungsregeln in den USA mittelfristig geschadet hat. Es provozierte eine Mobilisierung gegen das Recht auf Abtreibung, die bei einem

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

kann aber auch im Gegenteil die Bemühungen um eine Transformation der Institution beflügeln und noch weitergehende Veränderungen motivieren. Aspekte und Implikationen können in den Vordergrund rücken, die neue Konfliktlinien auftun. In unserem Beispiel kann etwa die Privilegierung der Ehe gegenüber anderen Formen des Zusammenlebens zum Kernproblem der Urteilswirkung werden.[472] Zuweilen spielt sich diese Wirkungsgeschichte, in der sich die langfristige Bedeutung des Urteils erst erweist, ohne je zu einem definitiven Abschluss zu gelangen, als ein lautstarkes Ringen divergierender gesellschaftlicher Kräfte ab. In anderen Fällen entwickelt sich die Deutung der Entscheidung still in den sozialen Alltagspraktiken und mündet erst nach einer Weile in explizite Feststellungen.

Die Abhängigkeit des Rechts, seiner Geltung und seines Gehalts von seiner permanenten performativen Erzeugung eröffnet ein stetes, bis an die Wurzeln reichendes Transformationspotential – in institutionellen Verfahren, aber auch anderen Kontexten des sozialen Lebens. Das bedeutet aber natürlich nicht, dass wir imstande wären, die rechtliche Ordnung zu jedem oder auch nur irgendeinem Zeitpunkt völlig neu zu erfinden. Auch darauf weist die Iterationslogik hin. Die Explikation rechtlicher Performanz als Iteration macht die Trägheit normativer Überzeugungen deutlich: Die Konstituierung normativer Ordnungen in unserem Handeln hat den Charakter der Repetition, sie folgt Gewohnheiten und eingespielten Ideologien.[473] In diesem wesentlich gleichförmigen, eben wiederholenden Prozess vollziehen sich – immer stückhaft – die Verschiebungen des rechtlichen Gefüges. Überdies lässt sich Recht eben nie auf einen einzigen, isolierten Akt gründen, sondern formt sich im gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhang unzähliger Iterationen. Insofern sind Iterationen tatsächlich wesentlich »demokratisch«. Das Feld iterativer Konstituierung lässt sich aber auch nicht auf die Grenzen eines bestimmten Demos beschränken – auch das ist ja ein zentrales Anliegen von Benhabibs Rekonstruktion. Nur soweit sich eine neu artikulierte Rechtsauffassung in diesem undomestizierbar-offenen, gesellschaftlich-geschichtlichen Feld bestätigt, entfaltet sie Rechtskraft. Die Rechtsauffassung muss hierfür überzeugend eine

enger begrenzten Urteil womöglich nicht das gleiche Ausmaß angenommen hätte. Vgl. R. Bader Ginsburg, »Some Thoughts on Autonomy and Equality in Relation to *Roe v. Wade*«, *North Carolina Law Review* 63 (1985), S. 375–386; dies., »Speaking in a Judicial Voice«, *New York University Law Review* 67 (1992), S. 1185–1209, 1198ff.

472 Vgl. K. Franke, *Wedlocked. The Perils of Marriage Equality*, New York/London 2015.

473 Vgl. zur Trägheit normativer Auffassungen und der darin implizierten Verschränkung von Gegebenheit und Gemachtheit R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, a.a.O., S. 119ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

allgemeine, über die bloß performative Setzung hinausgehende Autorität beanspruchen und kann nicht beliebig Recht erfinden. Ihr eignet wesentlich eine »Unentscheidbarkeit zwischen einer [...] performativen und einer konstativen Struktur« – die Spannung von konstitutivem und deklaratorischem Charakter, die Derrida exemplarisch an der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung nachzeichnet.[474] Performativität und Konstatierung verbinden sich nicht nur, sondern bedingen einander wechselseitig: Der Erfolg performativer Rechtsbestimmung stützt sich darauf, dass diese nicht als willkürliche Dezision erscheint, sondern nachhaltig als allgemeingültige Feststellung anerkannt wird. Die Konstatierung hat aber umgekehrt keine andere Referenz als die performativen Wiederholungen. Dies verschärft nochmals die Grenzen souveräner Performanz: Die Richtschnur, die der iterativen Rechtskonstituierung Bestand verleihen kann, ist uns nie transparent. Gerade in diesem ultimativen Kontrollmangel, der sowohl die performative als auch die konstative Autarkie durchkreuzt, bietet die Iteration die Chance eines Ereignisses, das die Gewissheiten des subjektiven Bewusstseins durchbricht.[475]

Die Struktur der Iterabilität bietet also eine Disposition des Wandels, in dem sich Ermächtigung und Entmächtigung der Subjekte komplex verschränken. In der Breite des gesellschaftlichen Lebens bietet sie den Subjekten in ihrer Pluralität laufend Einsätze, um die rechtliche Ordnung zu verschieben. Die Wirkungen dieser Praxis bleiben aber unabsehbar eingebunden in die offene Reihe der Wiederholungen. Diese Unabsehbarkeit beschränkt die Macht der Subjekte fundamental, vermittelt der iterativen Praxis aber eben damit die Aussicht, die Determinationen der Subjektivität zu überwinden und für ihr Anderes zu öffnen. Die Subjekte werden Akteure eines weiter reichenden Prozesses, der die souveräne Verfügung über die Rechtsordnung und die sichere Absehbarkeit der Rechtsentwicklung durchkreuzt. In ihrer iterativen Disposition reflektiert jede Rechtsbestimmung ihre eigene Beschränktheit und hält dazu an, fortwährend auf das Andere hinauszusehen.[476] So eröffnet sich

474 J. Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, a.a.O., S. 13. Vgl. dazu auch J. Derrida, *Préjugés*, a.a.O., S. 79, 81.

475 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 206f.

476 Sehr erhellend hierzu ist Wendy Browns Erläuterung der Iteration von Rechten als Schauplatz einer »Politik des Paradoxes« (W. Brown, »Suffering Rights as Paradoxes«, *Constellations* 7 (2000), S. 230–241, 239 (Übers. BV)). Rechte fungieren, wie Brown darlegt, im selben Zuge emanzipatorisch und oppressiv, indem sie Befreiung um den Preis der bestätigenden Einschreibung in eine bestehende Herrschaftsordnung realisieren. Die tiefere Verheißung dieser Konstellation liegt nicht darin, dass die rechtlichen Freiheitsansprüche die Herrschaftseffekte überwiegen, sondern in der Chance, durch die Artikulation des Paradoxes über den rechtlichen Möglichkeitshorizont

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

in den Forderungen des Rechts ein Standpunkt der Freiheit jenseits der Selbstbehauptung.

Deutlich tritt im Iterationsmotiv nochmals die strikte Ungewissheit der rechtlichen Gerechtigkeitsverwirklichung hervor. Nie gelangen wir zu einem Ersten oder Letzten, das eine unzweifelhafte normative Richtschnur bieten würde, nie können wir die Reihe der Wiederholungen überblicken, nie ist eine eindeutige geschichtliche Richtung gewährleistet. Das Versprechen der Iterationspraxis bezeugt sich nur im unwiderstehlichen Fortgang derselben. Ihre engagierte Pflege lebt vom garantielosen Vertrauen, dass sich in der Preisgabe der souveränen Gewissheiten Gerechtigkeit aktualisiert. Mangels jeglicher Gewähr bleibt dieses Vertrauen aber außerordentlich prekär. Nichts bewahrt die Iteration vor Stillstand und dramatischem Rückschritt. Ohne Versicherung ganz in sich selbst begründet bewegt sich die Reihe der Wiederholungen stets über dem Abgrund. Mit der Möglichkeit emanzipatorischer Überschreitung bedeutet jede Iteration auch die Möglichkeit radikalen Verfalls. Auch dies zeigt die richtungsfreie Logik der Iterationskategorie an.

Als herausragendes Beispiel der Sprengkraft rechtlicher Iterabilität, in dem die unterschiedlichen Momente der Iterationslogik besonders scharf hervortreten, erläuterte Derrida den Befreiungskampf Nelson Mandelas. 1986 publizierte eine Gruppe namhafter internationaler Autor:innen auf Einladung Derridas und Dominique Lecoqs einen Band *Für Nelson Mandela*.[477] Derrida verfasste den ersten Beitrag des Buches. Der Essay entfaltet die oft aufgegriffene Beobachtung, dass Mandela ein »homme de loi« (»Mensch/Mann des Gesetzes«) war.[478] In vielen unterschiedlichen Wendungen rekurrierte Mandela in seinem Widerstand gegen den südafrikanischen Apartheid-Staat auf die semantischen Ressourcen des Rechts. Wie viele andere Führungspersonen des *African National Congress*, der zentralen Widerstandsorganisation gegen die Apartheid, war Mandela Jurist. Mit Oliver Tambo gründete er die erste afrikanische Anwaltskanzlei im Land, die rasch eine weithin bekannte Anlaufstelle für schwarze Rechtssuchende war.[479] In den Jahren des Aufstiegs Mandelas an die Spitze des Befreiungskampfes versammelten sich die oppositionellen Kräfte auf Initiative des Rechtsprofessors Z.K. Matthews 1955 zu einem Kongress,

hinaus den überschießenden Anspruch un-möglicher Gerechtigkeit zu vergegenwärtigen (vgl. ebd., S. 239f.).

477 J. Derrida u.a., *Pour Nelson Mandela*, Paris 1986. Deutsche Ausgabe: J. Derrida u.a., *Für Nelson Mandela*, a.a.O. Zum Hintergrund des Bandes vgl. das Vorwort von D. Lecoq, ebd., S. 7–10.

478 J. Derrida, »Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion«, in: *Pour Nelson Mandela*, a.a.O., S. 13–44, 28 (im Original kursiv) u.ö. (dt. »Die Bewunderung Nelson Mandelas oder Die Gesetze der Reflexion«, a.a.O., S. 26 u.ö.; Übers. dort: »Mann des Gesetzes«).

479 Vgl. A. Sampson, *Mandela. The Autorised Biography*, London 2011, S. 77ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf dem die Freiheitscharta verabschiedet wurde.[480] Unmissverständlich schrieb sich die Bewegung damit in die Geschichte rechtlicher Revolutionen ein.[481] Die Charta konfrontierte das Unrecht der herrschenden Ordnung mit einer Art Gegenverfassung, die in der Folge für Mandela und seine Mitstreiter:innen zur festen Basis des Emanzipationskampfes wurde. Parallel dazu wurde vor allem im Kontext der Vereinten Nationen der völkerrechtliche Einspruch gegen die Apartheid vorangetrieben.[482]

Am eindrucksvollsten brachte Mandela das Versprechen des Rechts dann aber in seinen Gerichtsreden gegen die juristisch fein elaborierte südafrikanische Staatsordnung in Stellung. Von der Anklagebank aus drehte er die staatliche Konstruktion des Falls um und machte vor dem Forum der Weltöffentlichkeit dem Regime den Prozess.[483] Sorgfältig beschreibt Derrida, wie Mandela in diesen Reden Motive der europäischen und angelsächsischen Rechts- und Verfassungstraditionen aufgreift, sie mit den Erfahrungen und Überlieferungen der eigenen afrikanischen Geschichte verbindet und derart das rechtliche Versprechen gegen seinen kolonialen Verrat wendet. Im höflichen, formbewussten Ton und den Umgangsweisen der juristischen Profession erklärt der im kolonialen System ausgebildete und akkreditierte Anwalt Mandela seine Bewunderung für das britische Rechtssystem, die Rechteerklärungen sowie die Gewaltenteilung und den Parlamentarismus im Vereinigten Königreich und den USA. Er zitiert die Verpflichtungen des Anwaltsstandes und den kolonialen völkerrechtlichen Begriff zivilisierter Völker.[484] Im Ausgang von seiner persönlichen Lebensgeschichte und den kindheitlichen

480 *Freedom Charter* (1955), abgedruckt in N. Mandela, *The struggle is my life*, a.a.O., S. 50–54. Vgl. zu Hintergrund und Bedeutung N. Mandela, *Long Walk to Freedom. Autobiography of Nelson Mandela*, Boston u.a. 1994, S. 148ff.

481 Bereits 1943 proklamierte der ANC im Anschluss an die von Roosevelt und Churchill verabschiedete Atlantik-Charta und unter Bezugnahme auf Wilsons 14-Punkte-Plan die *Africans' Claims in South Africa* mit einer »Bill of Rights« (https://web.archive.org/web/20080706194815/http://www.anc.org.za/ancdocs/history/claims.html Das Dokument erlangte allerdings keine mit der Freiheitscharta vergleichbare Bedeutung.

482 Vgl. für eine Übersicht über die Rechtsentwicklung innerhalb des UN-Systems D. Weissbrodt/G. Mahoney, »International Legal Action Against Apartheid«, *Law & Inequality* 4 (1986), S. 485–508.

483 Vgl. N. Mandela, *Long Walk to Freedom*, a.a.O., S. 276, 309f. Mandelas Wortmeldungen vor Gericht sind abgedruckt in ders., *The struggle is my life*, a.a.O., S. 87–94, 133–181.

484 Die eminente Stellung des Begriffs der zivilisierten Völker in der Völkerrechtsordnung nach dem Zweiten Weltkrieg tritt besonders klar in der Aufzählung der Völkerrechtsquellen von Art. 38 Abs. 1. Bst c des IGH-Statuts hervor, wo auf die »general principles of law recognized by the civilized nations« verwiesen wird.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erinnerungen an die egalitär-demokratischen Strukturen des Stammeslebens erläutert Mandela seine Hingabe für diese Werte und entreißt ihren Sinn den Fängen kolonialer Herrschaft.[485] Aus der Wiederholung der konstitutionellen, völkerrechtlichen und berufsethischen Prinzipien erhellt das Versprechen des Rechts am persönlichen Weg Mandelas in neuer Gestalt. Sein Rechtsbruch, der schließlich bis zur kontrolliert unter Vermeidung menschlicher Opfer eingesetzten Gewalt reichte, offenbart sich als Ausdruck der Rechtstreue. Der Staat und seine Gesetze erweisen sich als diejenigen, die das Recht verraten, in Verruf bringen, Gewalt entfesseln und Gesetzlosigkeit erzwingen. Die Rechtsordnung zeigt sich im Widerspruch mit ihren tiefsten Grundlagen. Den so umgewendet bezeugten Sinn des rechtlichen Erbes hielt Mandela auch in den darauffolgenden Jahrzehnten der Haft immer fest. In den Jahren nach Derridas Essay konkretisierte sich die errungene Perspektive im Transitionsprozess zum neuen Südafrika und erhielt in der transformativen Verfassung des neuen Staates einen auch verfassungsgeschichtlich epochalen Ausdruck.[486] Von hier reicht die Spur des Versprechens beharrlich, aber offenkundig zutiefst prekär bis in die Gegenwart und zeichnet ungewiss die Konturen einer anderen Zukunft.

Im Mandela-Essay rekurriert Derrida nicht auf das Iterationsvokabular. Er erläutert die geschilderte Dynamik in erster Linie mit dem Begriff der Reflexion und der darin implizierten Semantik der Spiegelung. Mandelas Sprechen und Handeln bezeugt eine tiefgreifende Reflexion des Rechts, der Geschichte und der Kultur. Darin kehrt und wendet er die herrschenden Optiken des Rechts. Er spiegelt den herrschenden Mächten ihre eigenen Prinzipien und Gesetze und dreht auf diese Weise die Ordnung von Anklage und Verteidigung um. Wie Derrida mit vielen Anklängen an die Begrifflichkeit Kants ausführt, artikuliert sich Recht nirgendwo unvermittelt, sondern immer in diesem Modus entwurzelnder

485 Die Ressourcen von Derridas Philosophie für die Analyse und Kritik kolonialer Herrschaft sind besonders kundig und konsequent von Gayatri Spivak entfaltet worden. Mit einer Formel, die auch die hier dargelegte Konstellation gut beschreibt, erläutert Spivak den europäischen Export der Menschenrechte und den Imperialismus generell als »ermöglichende Verletzung« (»enabling violation«: G. Spivak, »Righting Wrongs«, *The South Atlantic Quarterly* 103 (2004), S. 523–581, 524; dies., *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge/MA / London 1999, S. 95, Anm. 131, u.ö.).

486 Klassisch zum postliberal-transformativen Charakter der südafrikanischen Verfassung K. Klare, »Legal Culture and Transformative Constitutionalism«, *South African Journal on Human Rights* 14 (1998), S. 146–188. Vgl. auch J. Derrida, »*Versöhnung*, *ubuntu*, pardon: quel genre?«, a.a.O., wo Derrida die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission und die südafrikanische Verfassung kommentiert.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Reflexion. »Es gibt kein Gesetz ohne Spiegel.«[487] Mandela selbst unterstreicht mit dem Hinweis auf den zivilen Ungehorsam Bertrand Russells die Universalität der von ihm exemplarisch gegen den Kolonialismus vollzogenen Entwurzelung: In der ganzen Welt ereignen sich Konflikte zwischen den herrschenden Gesetzen und dem Gewissen und zwingen Menschen zu Protest und Transformation.[488]

Mandelas sorgfältig inszenierten Gerichtsauftritte veranschaulichen eindrücklich das performative Element der Iteration,[489] bezeugen aber auch deutlich die konstative Seite, die sich im Rückgriff auf konstitutionelle Errungenschaften, berufliche Kulturen, völkerrechtliche Maßgaben, sittliche Gesichtspunkte und die Gewissensinstanz konkretisiert. Im Appell an die Weltöffentlichkeit führt Mandela die »demokratische« Abhängigkeit gelingender Iteration vom gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang vor, der seinerseits konstative und performative Regungen impliziert, wie die globale Anti-Apartheid-Bewegung anschaulich exemplifiziert. Der bezeichnete Welthorizont ist charakteristisch diffus, unüberblickbar weit und unabsehbar geschichtlich. Der Evidenz von Mandelas Recht steht die Augenfälligkeit des Unrechts des Apartheid-Systems gegenüber.[490] Die Iteration des Rechtsanspruchs durch die Verfassungsordnung des Apartheid-Staats ist misslungen. Sie konnte ihren Rechtscharakter nicht plausibilisieren und fand keine nachhaltige Anerkennung ihres Rechts im transnationalen Raum. Zu nackt war die Gewalt ihrer Setzung und ihrer fortwährenden Erhaltung. Zu offenkundig widerstritt ihr das Versprechen des Rechts.

Als Motor und Richtschnur des rechtlichen Reflexionsprozesses bringen Mandelas Darlegungen, wie Derridas minutiöse Lektüre vermerkt, die Kräfte der »Bewunderung« und »Achtung« in Anschlag.[491] Im Englischen wie im Französischen bringen diese Begriffe (»admiration«, »respect«) nicht nur Kant in den Blick, sondern bergen auch den Anklang an die Spiegelungslogik (»mirror«/«miroir«, »re-spect«), die Derrida

487 J. Derrida, »Die Bewunderung Nelson Mandelas oder Die Gesetze der Reflexion«, a.a.O., S. 12.

488 Vgl. ebd., S. 41f.; zum Begriff der Entwurzelung auch ebd., S. 22.

489 Vgl. dazu A. Allo (Hg.), *The Courtroom as a Space of Resistance. Reflections on the Legacy of the Rivonia Trial*, Abingdon/New York 2016. (Anders als der Titel vermuten lässt, beschäftigen sich viele der versammelten Beiträge nicht nur mit dem Rivonia-Verfahren, sondern auch mit den anderen Prozessen gegen Mandela.) Vgl. ferner J. Meierhenrich/C. Cole, »In the Theater of the Rule of Law: Performing the Rivonia Trial in South Africa, 1963–1964«, in: J. Meierhenrich/D. Pendas (Hg.), *Political Trials in Theory and History*, Cambridge 2016, S. 229–262.

490 Vgl. J. Derrida, »Die Bewunderung Nelson Mandelas oder Die Gesetze der Reflexion«, a.a.O., S. 15ff.

491 Vgl. ebd., S. 14f. und 33.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

entfaltet. Es ist Mandelas leidenschaftliche Bewunderung für das Recht, die seine entwurzelnde Reflexion anstößt und anleitet. Es ist diese Bewunderung, diese hingebungsvolle Achtung, die uns ihn bewundern lässt und selbst seine Feind:innen zur angstvollen Bewunderung zwingt. Hier gewinnt der Appell Mandelas die unwiderstehliche Evidenz, die den ideologischen Schleier der Weltmächte zerreißt und das Forum einer solidarischen Weltöffentlichkeit instituiert. Hier enthüllt sich das Gerechtigkeitsversprechen, das Recht artikuliert, aber im selben Zuge schon verbirgt. Hier kündigt sich zugleich eine letzte Überlegenheit über alle Macht an, die auch die Gegner:innen hoffen, aber zugleich erschaudern lässt. An einem Ort, an dem sich geopolitische und menschheitsgeschichtliche Spannungen und Grenzlinien in außerordentlicher Weise verdichten, führt Mandelas Kampf in all diesen Zügen gleichsam metonymisch das Versprechen rechtlicher Iterabilität vor.[492] Bezeugt wird darin freilich auch, dass die emphatische Evidenz unabweislichen Fortschritts immer bis an den Grund brüchig bleibt. In der Entwurzelung des Rechts tut sich eine Zukunft auf, die immer ungewiss ist und noch heute verraten wird.

3.3.5 Das Problem der Autoimmunität

Vor allem in seinen späten Schriften hat Derrida die Prekarität der iterativen Verfasstheit von Recht und Politik oft beleuchtet. Viele leitende Begriffe sprechen hier die Bedrohlichkeit der Offenheit politischer und rechtlicher Praxis an. Derridas Ausführungen betonen nicht nur die Aporie,[493] sie kreisen etwa auch um das Gespenstische und Unheimliche,[494] konstatieren eine Struktur der Autoimmunität,[495] rekurrieren auf Freuds Todestrieb[496] und Kants radikales Böses,[497] erörtern im Ausgang von den dunklen Denkern Hobbes und Schmitt die Motive der Feindschaft, des Leviathan[498] und

492 Vgl. ebd., 40f. Der Kampf gegen die Apartheid markiert Derrida zufolge eine geschichtliche Grenze Europas und des Abendlandes. Vgl. dazu auch J. Derrida, »Das letzte Wort des Rassismus«, in: *Psyche. Erfindungen des Anderen II*, a.a.O., S. 75–88.

493 Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 33ff.

494 Vgl. J. Derrida, *Marx' Gespenster*, a.a.O.

495 Vgl. J. Derrida, *Schurken*, a.a.O.; ders., »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, a.a.O.

496 Vgl. J. Derrida, *Seelenstände der Psychoanalyse*, a.a.O.

497 Vgl. J. Derrida, »Glaube und Wissen«, a.a.O.; ders., Schurken, a.a.O., S. 208.

498 Vgl. zu diesen Autoren und Motiven J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O.; ders., *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O.; ders., *Das Tier und der Souverän II (Seminar 2002–2003)*, übers. v. M. Sedlaczek, Wien 2017; ders., »Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg 8 juin 2004«, *Cités* 30 (2007), S. 103–140.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Todesstrafe.[499] Die späten Schriften entstanden in der Zeit, als der islamistische Terrorismus und bald darauf der in der Irak-Invasion kulminierende Krieg gegen den Terror die geopolitische Situation bestimmten. In beidem wiederholten sich Phänomene, die einem breiten gesellschaftlichen Selbstverständnis nach der Vergangenheit anzugehören schienen. Religion kehrte in die vermeintlich säkularisierte Welt zurück, wurde zu einem bestimmenden weltpolitischen Faktor. Terroristische Gewaltexzesse missachteten unverhohlen und sogar gezielt die grundlegendsten humanitären Prinzipien der Moderne, zitierten demonstrativ als archaisch geltende Praktiken, folterten, steinigten und köpften. Im erklärten Krieg gegen den Terror wurden Kernstrukturen der multilateralen Völkerrechtsordnung von der globalen Supermacht zugunsten einer unilateralen Politikstrategie übergangen. Menschenrechtliche, humanitäre, rechtsstaatliche und demokratische Standards wurden bewusst verletzt. Die amerikanische Regierung umging selbst Vorschriften der eigenen Verfassung systematisch. Auf beiden Seiten begründeten hohe, universalistische Wertansprüche, die sich prinzipiell gegen ernste Probleme und Bedrohungen wandten, fatale Gewalt. Der Islamismus geht aus von religiösen Idealen der Gerechtigkeit und des ultimativen Friedens. Er wendet sich gegen imperiale Machtpositionen des Westens und der USA in der Welt nach dem Ende des Kalten Krieges und die handfesten Ungerechtigkeiten und Übervorteilungen einer marktförmigen, vorgeblich säkularen Weltordnung. Der Antiterrorkrieg stützt sich auf die westlichen Grundwerte der Demokratie, der Menschenrechte und der Rechtsstaatlichkeit. Er richtet sich gegen diktatorische Regime, transnationale terroristische Vereinigungen und ihre Verflechtungen, die sich teils implizit, teils explizit gegen diese Ideen wenden, sie in ihrem Machtbereich gewaltsam bekämpfen, zum Teil auch Expansionsbestrebungen zeigen und durch den neuen Machtfaktor terroristischer Organisation die öffentlich-rechtliche Verfasstheit der Weltordnung infrage stellen. Diese normativen Programme mündeten in Aktionen, welche nicht zuletzt die eigenen Ansprüche flagrant unterhöhlten: Gewalt, Rechtsbruch, Menschenrechtsverletzungen, Missachtung demokratischer Prozesse.

In diesem Kontext wies Derrida auf das Problem der Autoimmunität hin. Die Figur der Autoimmunität ist wie viele Begriffe Derridas nicht leicht zu greifen, da verschiedene, zum Teil auch erst auf den zweiten Blick erkennbare Aspekte des Wortes fruchtbar gemacht und entlang der suggestiven Stoßrichtung des Terminus in ihrer Verschränkung entwickelt werden. Derrida verwendet die Kategorie im engen Anschluss an die Logik der Dekonstruktion und das Motiv der Aporie.[500] In der Medizin, der

499 Vgl. J. Derrida, *Die Todesstrafe. Seminar 1999–2000*, übers. v. M. Sedlaczek, Wien 2018.

500 Vgl. J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 57f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Derrida das Wort entlehnt, bezeichnet Autoimmunität bekanntlich die in vielfachen Varianten vorkommende Wendung des Abwehrsystems eines Organismus gegen sich selbst.[501] Der Vorgang charakterisiert verschiedene Krankheiten und kann gravierende Schädigungen zeitigen.[502] Vor diesem Hintergrund bringt der Begriff zunächst das Unheilspotential der von der Dekonstruktion beschriebenen Konstellation zum Ausdruck. Schon die Wendung De-kon-struktion zeigt an, dass die Überschreitung der Begriffe, welche die Dekonstruktion verfolgt und mit dem Konzept der Iteration nachzeichnet, zwar nicht nur, aber immer auch ein destruktives Moment birgt. Die pathologischen Implikationen des Begriffs der Autoimmunität verdeutlichen, dass diese Destruktion keineswegs nur positiv und befreiend sein muss, sondern durchaus leidvoll-negativen Charakter haben kann und immer wieder hat. Mit dem Versprechen, das der dekonstruktiven Bewegung mitgegeben ist, geht eine Bedrohung einher. Sie kommt nicht bloß relativierend zum Versprechen hinzu, sondern liegt »*im* Versprechen selbst«.[503] Der uneinholbare Überschuss des Versprechens, der in keiner Iteration zum Abschluss kommt, entzieht sich und führt in die Aporie. Fortwährend präsentiert sich die Einlösung des Gerechtigkeitsanspruchs der iterativen Rechtserzeugung als eine Unmöglichkeit, jede Wiederholung bleibt dahinter zurück und verrät ihn. Nichts garantiert uns, dass die stetige Rekonstituierung des Rechts seinem transzendenten Sinn nicht zuwiderläuft. Mit dem Versprechen ist nicht einmal ein sicherer Maßstab gegeben, um zu beurteilen, ob sich das Recht diesem Sinn annähert. Unablässig wiederholt sich die Aporie, der Verrat, die Ungewissheit und die Gefahr, dass sich Recht gänzlich gegen seinen Gerechtigkeitsanspruch wendet.

Als der Struktur nach autoimmunitär kann die dekonstruktive Überschreitungslogik in mehrerer Hinsicht bezeichnet werden: Zunächst insofern, als die iterative Bestimmung eines Begriffs durch seine unendliche Vieldeutigkeit überschritten wird. Der dem Recht eingeschriebene Gerechtigkeitsanspruch wendet sich fortwährend gegen seine Konkretisierung. Im selben Zuge gibt aber auch umgekehrt die Endlichkeit begrifflicher Bestimmung die Unendlichkeit der Bedeutung preis. Mit jeder Wiederholung wendet sich die rechtliche Konkretisierung gegen ihren uneinholbaren Sinn. In diesem doppelten Sinne richtet sich die Iterationspraxis immer von Neuem gegen sich selbst, destruiert die eigene Aktualisierung und bekräftigt im unüberwindlichen Schwanken zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit ihre aporetische Unmöglichkeit. So weit

501 Vgl. S. Meuer, Art. »Autoimmunität«, zuletzt aktualisiert 04.2020, *Pschyrembel Online*, https://www.pschyrembel.de/Autoimmunität/K038P/doc/ (letzter Zugriff: 07.03.2021).

502 Vgl. Pschyrembel Redaktion, Art. »Autoimmunkrankheit«, zuletzt aktualisiert 04.2016, *Pschyrembel Online*, https://www.pschyrembel.de/Autoimmunkrankheit/K038Q/doc/ (letzter Zugriff: 07.03.2021).

503 Ebd., S. 118.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

erfasst die Figur der Autoimmunität nochmals die Unabschließbarkeit, Unabsehbarkeit und Unverfügbarkeit der Iterationspraxis. Sie unterstreicht das Bedrohliche, Gewaltsame und Schmerzvolle dieses Prozesses, rückt aber nicht unmittelbar eine neue Strukturimplikation in den Blick, sondern wiederholt mit anderer Pointierung die allgemeine Bewegungslogik der Dekonstruktion. Autoimmunität meint insofern nicht nur ein Übel, sondern eine zwar ambivalente, aber durchaus wertvolle Disposition. Sie beschreibt unter einem neuen Gesichtspunkt die fortlaufende Sprengung und Rekonstituierung unzulänglicher Bestimmungen.

Mit dem ersten Wortteil wird auch nochmals die befreiende Alteritätsorientierung des dekonstruktiven Geschehens betont: Die Bewegung wendet sich gegen die Selbstheit (autos) und baut die Immunität gegenüber dem Anderen und dem Ereignis ab. »Ohne Autoimmunität, mit absoluter Immunität, würde nichts mehr eintreffen. Man würde nicht mehr warten, man würde nichts mehr erwarten, man würde weder einander noch irgendein Ereignis erwarten.«[504] Der Schein der Absolutheit des Selbstbewusstseins, sei es individuell oder kollektiv, das Recht abschließend in subjektiver Performanz setzen könnte, wird im Lichte des Anderen gebrochen. Die Kategorie der Autoimmunität stellt aber stärker als andere Vokabeln des Alteritätsbezugs die negative Dimension der Alteritätserfahrung heraus. Die Bewegung, welche die Dekonstruktion nachzeichnet, beraubt uns schmerzlich jeden Schutzes. Sie öffnet uns für ein Anderes, das sich zwar verheißungsvoll, aber ohne jede Gewissheit auftut und bar jeder Garantie auch das Schlimmste nicht ausschließt. Die ruhige Sicherheit eigener Interessen, Überzeugungen und Gesetze wird laufend sabotiert. Die iterative Rechtskonstituierung bleibt aporetisch, kann in keiner Anschauung, keiner Performanz festen Grund finden. Die Hoffnung ihres Gelingens transzendiert den eigenen Möglichkeitshorizont.

In dieser radikalen Entmächtigungserfahrung ist nun allerdings eine weiter reichende Autoimmunitätsdynamik angelegt. Die schmerzhafte, kränkende, anstrengende, vor allem aber auch beängstigende Aporie rastloser Selbstdestruktion drängt zur Abhilfe. Stets wird die Sehnsucht genährt, die bedrohliche Unverfügbarkeit unserer normativen Reflexion zu überwinden, um die unkontrollierbaren Gefahren fehlender Gewissheit zu beseitigen. Dieses Abwehrbestreben kann wesentlich schärfere Destruktionskräfte entfalten, zugleich immunitär nach außen und eben auch autoimmunitär gegen sich selbst. Wie es die Medizin in verschiedenen Krankheitsbildern beobachtet, entfesseln die Dispositionen der Abwehr Prozesse aggressiver Selbstzerstörung. Eine solche Destruktionsdynamik beobachtet Derrida in Konstellationen, in denen die iterative Bewegung stillgestellt und die Aporie ausgeblendet, die relativierend-weitertreibende Spannung des Widerspruchs aufgegeben wird, indem eine bestimmte

504 Ebd., S. 206f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

normative Idee zum unbedingten Maßstab erhoben wird, um auf diese Weise den Schein souveräner Kontrolle wiederzugewinnen. Ein solcher Abbruch der Iterationspraxis hat zur Folge, dass jeder andere Gesichtspunkt mit vorbehaltloser Konsequenz untergeordnet wird. Bewegungslos und entdifferenziert verarmen unsere normativen Begriffe und treten uns zunehmend als fremde Instanzen sinnleerer Gewalt entgegen. Die Immunität der stillgestellten Iteration wendet sich gegen jeden Widerspruch und damit gegen die lebendige Spannung des iterierten Begriffs selbst.

Ganz unterschiedliche und zum Teil auf den ersten Blick entgegengesetzte Entwicklungen offenbaren in dieser Struktur eine tiefe Verwandtschaft: Der Terror und der Krieg gegen ihn, die Sachzwänge einer hegemonialen Globalisierung und die Beschwörung nationalstaatlicher Souveränität, der völkerrechtswidrige Kampf gegen eine unilateral identifizierte Achse des Bösen von Schurkenstaaten, die Aussetzung demokratischer Wahlen angesichts der Gefahr eines Siegs antidemokratischer Kräfte.[505] Als historisches Paradigma verweist auch Derrida auf die *Terreur* der Französischen Revolution, an der schon Hegel die Perversion stillgestellter Normativität beobachtete.[506] In all diesen Fällen zeichnet Derrida die Logik der Autoimmunität nach: Eine Affirmation bestimmter Postulate, die sich gegen jeden anderen Wert verschließt und sich in dieser immunen Behauptung letztlich auch buchstäblich selbstmörderisch gegen das eigene Leben und seine Form richtet. Befreit von der Bedrohung ihrer aporetischen Widersprüche und ihrer unverfügbaren Offenheit untergraben sich die Postulate selbst. Die kriegerische Sicherung des amerikanischen *way of life* konvergiert hier mit dem Terror seiner Feind:innen. Die beiden Phänomene stehen einander nicht nur oppositorisch gegenüber, sondern verbinden sich im Versuch, dasjenige, was eine gerechte Gesellschaftsentwicklung bedroht, zu identifizieren und gewaltsam abzuwehren. Derrida legt Wert darauf, dass dieser Zusammenhang nicht bloß eine abstrakte Parallele bildet, sondern sich in konkreten Verbindungen artikuliert. Der islamistische Terror ist nicht das Eindringen einer gänzlich fremden Macht mit archaischer Gesinnung in die moderne westliche Gesellschaft. Er stützt sich wesentlich auf Kräfte, welche die westlichen Mächte zum Schutz ihrer Interessen gefördert, installiert und bewaffnet haben. Er verdankt seine Stärke erheblich den technischen Mitteln und den komplexen instrumentellen und organisatorischen Rationalitäten, welche die Moderne hervorgebracht hat. Seine Ziele reagieren auf spezifische Probleme der Gegenwart und postulieren einen Gegenentwurf im Horizont der modernen Weltgesellschaft. Die Handlungsoption

505 Vgl. zu den verschiedenen Beispielen und ihrem Zusammenhang insbesondere J. Derrida, *Schurken*, a.a.O.; ders., »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, a.a.O.; ders., »Glaube und Wissen«, a.a.O.

506 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 158.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

des Terrorismus knüpft, wie der Begriff verrät, an viele Vorläufer der jüngeren politischen Geschichte gerade auch des Westens an. Die Wirkung des internationalen Terrors ist in weitem Maße von den medialen Bedingungen der Gegenwart abhängig, ohne die er sich weder in der heutige Reichweite organisieren noch annähernd im gegebenen Umfang den Schrecken verbreiten könnte, der im Zentrum seiner Strategie steht. Der Krieg gegen den Terror löscht den Terror nicht aus, sondern hat ihn oft im Gegenteil vorangetrieben. Beide Seiten treiben einander in eine gemeinsame Spirale autoimmunitärer Verschärfung, welche das Leben der offenen Gesellschaft zusehends gefährdet und beschädigt.

Was Derrida zu Beginn des Millenniums mit besonderer Deutlichkeit beim Problem des Terrors beobachtet, betrifft subtiler, aber ebenfalls entscheidend und empfindlich die Entwicklung des Rechts. Derrida diskutiert kaum spezifisch rechtliche Beispiele, bezieht seine Darlegungen zur Autoimmunität aber ausdrücklich auf das Recht.[507] Die aporetische Verfasstheit rechtlicher Iteration birgt immer die Gefahr einer Eskalation ihrer autoimmunitären Struktur. Stets können uns die Aporien rechtlicher Reflexion dahin treiben, die Aporie auszuklammern und bestimmte Regeln, Instanzen oder Verfahren zum letzten Kriterium zu erheben. Die Transzendenz des rechtlichen Gerechtigkeitsversprechens, der sich die rechtliche Praxis immer wieder vergewissert und zur Entfaltung ihres Sinns zu vergewissern hat, tendiert zur radikalen Distanzierung des Rechts von allen anderen Gegebenheiten; die Konkretisierung in förmlichen Akten begünstigt die Identifikation dieses distanzierten Anspruchs mit starren Regeln und Zuständigkeiten. So kann die dekonstruktive Struktur des Rechts jederzeit in destruktive Abgründe führen. Zu beachten bleibt auch hier, dass gerade in der Struktur des Versprechens auch seine Gefahr liegt: Die offene, unabschließbare Austragung der Spannung von endlicher Bestimmtheit und unendlichem Überschuss eröffnet mit der Aussicht befreiender Überschreitung auch die Perspektive schlimmsten Verfalls. Diese Gefahr lässt sich nicht bannen, weil sie sich gerade in diesem Bann, dieser Immunisierung, aktualisiert. »Gegen das Autoimmunitäre gibt es keine sichere Prophylaxe. Per definitionem.«[508] Das Versprechen des Rechts lebt also davon, dass die strikte Grenze der rechtlichen Sicherung hingenommen und die Gefahr mit ihren realen und radikalen Risiken ausgehalten wird.

In seiner Entwicklung des Motivs der Autoimmunität zieht Derrida wie schon erwähnt oft Freuds Todestrieb und Kants Begriff des radikalen Bösen heran. Die beiden Kategorien bieten eine wichtige Referenz, weil sie im Kontext unterschiedlicher Theorien, die beide zentrale Quellen der Dekonstruktion bilden, viele der Aspekte erfassen, um die es Derrida mit der Autoimmunität geht: Beide Begriffe benennen und erkunden

507 Vgl. J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 199ff.
508 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 205.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

das erstaunliche und erschütternde Phänomen einer Disposition des Lebens zur Überschreitung seines unmittelbaren Gangs, die sich aggressiv gegen das Leben selbst wendet. Beide identifizieren darin eine Determinante der Existenz, die gegen die Entfaltung derselben arbeitet. Der Wert dieser Feststellung besteht zunächst darin, gegen einen einseitigen Optimismus auf die Irreduzibilität und das Gewicht des Bösen, des gewollten Schlechten bis hin zur Grausamkeit, hinzuweisen. Menschengemachtes Schlechtes ist nicht nur das Ergebnis fehlgeleiteter guter oder neutraler Motive. Es wird auch als solches intendiert. Kant wie Freud verorten dieses Phänomen in ihren jeweiligen Modellen darin, dass sich Leben in seiner Überschreitung vollzieht, wesentlich »Über-leben« ist, wie Derrida sagt.[509] Kant versteht das radikale Böse, das er als den rationalen Sinn des Dogmas von der Erbsünde entwickelt, als einen konstitutiven Ausdruck unserer Freiheit, in der das menschliche Leben die Zwänge der Natur transzendiert.[510] Freud entdeckt den Todestrieb als eine Lebenskraft »jenseits des Lustprinzips«, einen Trieb also, der über die Determination durch die Ökonomie der Libido hinausführt.[511] Vor allem bei Kant wird diese Möglichkeit des Bösen deutlich im Zusammenhang der Möglichkeit des Guten gesehen: Die Freiheit, die dem Menschen das moralische Gute eröffnet und darin überhaupt erst verwirklicht wird, impliziert die Möglichkeit des Bösen. Im Anschluss an die christliche Sündenlehre wird das Böse überdies geschichtsphilosophisch als Transitionsphänomen des Fortschreitens zum Guten erläutert. In Freuds normativ enthaltsamer Theorie ist dieser Bezug zum Guten weniger evident. Aber auch dort ist deutlich, dass die Überschreitung des Lustprinzips, die sich im Todestrieb artikuliert, als unentbehrliches Element gelingenden und glücklichen Lebens verstanden wird. Es kann also nicht darum gehen, die Möglichkeit des Bösen auszulöschen. Der Versuch der Immunisierung entfesselt die Destruktion. Vielmehr gilt es, die Möglichkeit des Bösen inmitten der Bemühung um das Gute anzuerkennen und ohne den Schein einer unzweideutigen Prophylaxe immer neu um die konstruktive Organisation dieser Existenzdisposition zu ringen.

Freuds Explikation des Todestriebs ist für Derridas Erläuterung der Autoimmunität auch wichtig, weil Freud das Problem jenseits des repräsentativen Bewusstseins situiert. Dies deutet sich bei Kant höchstens am Rande an, etwa in den Bezügen zur christlichen Erbsünden- und Gnadenlehre sowie zur Geschichtsphilosophie, widerstrebt aber der Zentrierung

509 Der Begriff findet sich z.B. in J. Derrida, *Marx' Gespenster*, a.a.O., S. 13 (im Original kursiv). Siehe insbesondere auch ders., *Leben ist Überleben*, Gespräch mit J. Birnbaum, übers. v. M. Sedlaczek, Wien 2005.

510 I. Kant, »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, a.a.O., S. 665ff.

511 S. Freud, »Jenseits des Lustprinzips«, in: Studienausgabe, a.a.O., Bd. 3, S. 213–272.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

seiner Philosophie um das Vernunftsubjekt. Mit Freud hebt Derridas biologisch-medizinische Wortwahl darauf ab, die dekonstruktive Dynamik als Problem des Lebens in einem Feld des Unbewussten nachzuzeichnen, das das Bewusstsein des Subjekts durchzieht, durch dieses Bewusstsein geformt wird, es aber auch überschreitet und vor allem erst wieder und wieder konstituiert. Das Subjekt kann und muss sich also im Feld seiner widersprechenden Triebe verantwortungsvoll positionieren, ist aber nicht »Herr [...] im eigenen Hause«, wie Freud in seiner klassischen Formulierung sagte.[512] Vielmehr ist der Schein seiner Herrschaft, seiner Souveränität über die normative Entwicklung, ein Kernproblem der autoimmunitären Dynamik, des Todestriebs, der sich über-lebend gegen das Leben und sein entmächtigendes Über-Leben wendet. Dieses Problem ist sorgsam zu bedenken und zu beantworten.

Neben dieser subjektkritischen Pointe und daran anschließend hat der Rekurs auf das Leben, der Derridas Begriffswahl der Autoimmunität motiviert, weitere Implikationen. Die Zentralstellung des Lebens in seiner Ambivalenz markiert nochmals den bejahenden Charakter der Dekonstruktion: »die Dekonstruktion ist immer auf der Seite des *Ja*, der Affirmation des Lebens.«[513] Das Negative, der Tod, die Destruktion und die Verzweiflung werden damit nicht neutralisiert. Sie sind irreduzibel und grundlegend, stellen aber eben nicht ein beziehungsloses Letztes, sondern eine Dimension des Lebens dar. Derrida schließt darin an das Nachdenken über den Tod in der Philosophie an, setzt sich aber kritisch von der Privilegierung des Motivs ab, wie sie exemplarisch in Heideggers Denken des Seins-zum-Tode und der Destruktion zum Ausdruck kommt.[514] Neben der psychoanalytischen Relativierung der Differenz von Bewusstsein und Unbewusstem problematisiert Derridas Lebensbegriff ferner mehrere weitere Oppositionen. Angezeigt ist erstens die Unzulänglichkeit einer Scheidung der normativen Verhältnisse von der Materialität der Existenz. Das normative und auch spezifischer das rechtliche Ringen vollziehen sich in einem Kraftfeld, in dem ideelle und materielle Wirklichkeit unhintergehbar verstrickt bleiben. Eine Rekonstruktion der Rechtswirklichkeit muss dieser existentiellen Komplexität Rechnung tragen. Zweitens reflektiert der Lebensbegriff die Verbindung von Mensch, Tier und der übrigen Welt, womit sich Derrida in seinen

512 S. Freud, »Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«, in: Studienausgabe, a.a.O., Bd. 1, S. 33–445, 284.

513 J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris 2005, S. 54 (Übers. BV; dt. mit anderer Übersetzung: *Leben ist Überleben*, a.a.O., S. 62).

514 Vgl. zur Auseinandersetzung Derridas mit dem Tod in der Philosophie vgl. J. Derrida, »Den Tod geben«, übers. v. H.-D. Gondek, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, S. 331–445; ders., *Aporien*, a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

letzten Lebensjahren intensiv beschäftigt.[515] Das Bewusstsein, die Vernunft, das Normative, die Probleme der Ethik, der Politik und des Rechts entheben den Menschen nicht seiner Animalität, sondern bleiben bei aller Distinktion in den Zusammenhang des Lebens einbezogen. Auch in der scharfen Abgrenzung des Humanen ist eine autoimmunitäre, mörderische und selbstmörderische Bewegung am Werk, wie sich in den katastrophalen Perspektiven der ökologischen Entwicklung inzwischen mit erschütternder Klarheit zeigt.

Schließlich hebt sich Derridas Rede vom Leben von Agambens Unterscheidung von qualifiziertem, politischem Leben und bloßem Leben ab. Agamben übersetzt damit die griechischen Termini βίος und ζωή. Sein *Homo Sacer*-Projekt geht von der Feststellung aus, dass diese Differenz seit Aristoteles die abendländische Politik bestimme. Durch die Logik der Ausnahme werde das zunächst aus dem Politischen ausgeschlossene nackte Leben zunehmend ins Politische einbezogen und in der Moderne gar zum bestimmenden Gegenstand.[516] In *Das Tier und der Souverän*, einer seiner letzten Vorlesungen, legt Derrida eingehend dar, dass Agambens Leitunterscheidung schon bei seiner Quelle Aristoteles keinen Halt findet, der die beiden Termini nachweislich nicht strikt auseinanderhält.[517] Derrida geht es dabei natürlich nicht bloß um ideengeschichtliche Richtigkeit. Er bestreitet die sachliche Triftigkeit der scharfen Differenzierung von bloßem und qualifiziertem Leben. Diese Gegenüberstellung bietet als solche einen problematischen Leitgedanken von Agambens Argumentation, reflektiert aber zugleich eine umfassendere Theoriearchitektur in scharfen Abgrenzungen. Diese allgemeine Anlage schlägt sich in vielen weiteren Dichotomien[518] und scharfen Periodisierungen nieder. Sie verrät sich auch in Agambens Schreibstil, wie Derridas gewohnt hellhörige Lektüre zeigt.[519] Derridas Kritik gilt letztlich diesem bestimmenden »Wunsch nach einer Schwelle«.[520]

515 Vgl. insbes. J. Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, a.a.O.; ders., *Das Tier und der Souverän*, a.a.O.

516 Vgl. G. Agamben, *Homo Sacer*, a.a.O., S. 11ff.

517 J. Derrida, *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O., S. 432ff. Vgl. ferner ders., »Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté«, a.a.O., S. 32f.

518 Vgl. G. Agamben, *The Use of Bodies*, übers. v. A. Kotsko, Stanford/CA 2016, S. 263ff., insbes. S. 264, wo Agamben den Argumentationsgang des *Homo Sacer*-Projekts zusammenfasst und selbst hervorhebt, dass er in der unterstellten Differenzierung von βίος und ζωή das Paradigma einer Struktur erkennt, die er in seinem Projekt in zahlreichen Varianten aufruft.

519 Vgl. J. Derrida, *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O., S. 141ff., 432ff.

520 J. Derrida, *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O., S. 454. Es ist kaum ein Zufall, dass Derridas Wortwahl der »Schwelle« einen Begriff verwendet, den Agamben in *Homo Sacer* immer wieder und auch in den Kapitelüberschriften

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nun geht es auch Agamben freilich gerade darum, die Unbeständigkeit der Differenz von politischem und bloßem Leben darzutun. Die Aktualisierung der daraus resultierenden »Ununterscheidbarkeit«[521] wird aber als eine spezifische historische, politisch erzeugte Bedingung betrachtet, die einseitig und global als Übel beschrieben wird, in dem der eine Pol, das nackte Leben, als künstliches Erzeugnis bestimmend ist. Dem wird das Ideal der »Lebensform«, eines formenden und geformten Lebens, gegenübergestellt, mit dem die Überwindung der gegebenen historischen Disposition vorgezeichnet wird.[522] Nicht zuletzt gegen Derrida werden wirklich bessere Lebenslagen und wahrhafte emanzipatorische Veränderungen unter der Bedingung der Ununterscheidbarkeit bestritten.[523] In der Disposition nackten Lebens scheinen die Subjekte – gemäß einer weiteren Dichotomie von All- und Ohnmacht – ohne jeden Spielraum einer souveränen Macht verfallen. Derrida weist darauf hin, dass Agamben paradoxer Weise das Bild gerade mit seiner Historisierung bedenklich entdifferenziert: In der Moderne geraten wir alle in die Disposition nackten Lebens. Wir leben alle unter dem Zeichen des Lagers.[524] Es wäre gewiss falsch zu unterstellen, dass Agamben die eklatanten Unterschiede von Lebensbedingungen in der Moderne für bedeutungslos hielte. Er negiert oder missachtet aber, dass diese Unterschiede die Grundverfassung unserer politischen Existenz betreffen. Die andere Politik, die er postuliert, müsste sich jenseits der normativen Gebundenheit des Lebens vollziehen. Statt innerhalb der gegebenen politischen Verhältnisse um einen angemessenen Umgang mit dem normativen Überschuss des Lebens zu ringen, wäre dieser Überschuss, das Leben unter dem Gesetz, zu deaktivieren.[525] Ob aus echter Überzeugung oder

verwendet. Darin liegt ein weiteres stilistisches Indiz für das strukturelle Gewicht der fingierten begrifflichen Oppositionen.

521 G. Agamben, *Homo Sacer*, a.a.O., passim.

522 Vgl. G. Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, übers. v. A. Hiepko, Frankfurt a.M. 2012; ders., *The Use of Bodies*, a.a.O., S. 193ff.

523 Seine Kritik an Derrida bringt Agamben in verschiedenen Texten vor. Vgl. G. Agamben, *Homo Sacer*, a.a.O., S. 35f., 64f., 68, 74; ders., *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., S. 117ff.

524 Vgl. G. Agamben, *Homo Sacer*, a.a.O., S. 125ff. (»Das Lager als biopolitisches Paradigma der Moderne«). Vgl. zur implizierten Entdifferenzierung insbes. J. Derrida, *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O., S. 452ff. Vgl. zu dem Problem auch A. Deuber-Mankowsky, »›Homo sacer‹, das bloße Leben und das Lager. Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt«, *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 21 (2006), S. 105–120; J. Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, übers. v. K. Wördemann, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 2012, S. 87.

525 Die Idee der Deaktivierung und Inoperativität entwickelt Agamben im Rekurs auf Paulus. Vgl. G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, a.a.O., S. 109ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

ästhetischer Lust zur Übertreibung: Wir werden dazu angehalten, unsere Leidenschaft aus den normativen Kämpfen unserer Zeit abzuziehen. Namentlich das Recht wird in dieser Konzeption strukturell lediglich als zu überwindendes Problem eingeordnet. Obwohl Agamben seine politische Vision als messianisch versteht, richtet sie sich just gegen die Erfahrung des Anderen, Fremden, Heteronomen, die bei ihm ausschließlich negativ, als verknechtendes Arcanum, in den Blick kommt. Das verdeutlicht nicht zuletzt die kritische Absetzung von Derrida und Barth.[526] Der Messianismus ist Agamben im Anschluss an Benjamin und Paulus im Wesentlichen eine Chiffre der Gesetzeskritik. Gegen das jüdische Gesetzesdenken der Dekonstruktion entwirft Agamben anhand des katholischen Paradigmas der Mönchsregel ein subjektivistisches Modell bewusster »Lebensform«, in dem Dasein und Gesetz ohne Überschuss ineinander aufgehen.[527] Politisch und metaphysisch gilt es, Agamben zufolge, eine Logik der Beziehung zu überwinden.[528] Derridas Lebensbegriff bestreitet die Isolierbarkeit sowohl des Problems nackten Lebens als auch der Vision bewusster Lebensführung. Stattdessen bezeichnet er ein Feld, in dem Problem und Vision, Bedrohung und Versprechen, unüberwindlich verstrickt sind. Die Schwellen, die Agamben ersehnt, bieten keinen Ausweg, sondern verstellen autoimmunitär die Dynamik des Lebens und unsere konkrete Verantwortung und Hoffnung darin.

3.3.6 Kritik der Souveränität

Derridas eingehende Kritik an Agamben – und umgekehrt auch Agambens wiederkehrende Kritik an Derrida – erfolgt freilich vor dem Hintergrund einer gewissen Nähe des Interesses der beiden Denker. Wie Agambens *Homo Sacer*-Projekt betrifft auch Derridas Analyse autoimmunitärer Destruktion wesentlich das Phänomen der Souveränität. Viele von Derridas späten Schriften befassen sich mit diesem Phänomen. Sowohl Derrida als auch Agamben beobachten in der Souveränitätsidee einen gefährlichen Zug ins Totalitäre. Beide erkennen darin eine unheimliche, bedenkliche Verwandtschaft zwischen liberaler Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einerseits und Totalitarismus andererseits: Auch die liberalen Ideale der Volkssouveränität und der *rule of law* bergen in ihrer Suggestion einer letzten Instanz die Tendenz, in differenzlose Medien blinder Gewalt zu pervertieren. Agamben wie Derrida insistieren überdies darauf, dass das Souveränitätsmotiv zur Erschließung seiner totalitären Logik nicht nur

526 Besonders aufschlussreich ist hier die schlichtweg abstruse Barth-Interpretation in G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., S. 256ff. Vgl. ferner ebd., S. 253f. Zur Kritik an Derrida siehe die Nachweise oben Fn. 523.

527 Vgl. G. Agamben, *Höchste Armut*, a.a.O.

528 Vgl. G. Agamben, *The Use of Bodies*, a.a.O., S. 269ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf seine politischen und ethischen Implikationen, sondern hinsichtlich seiner ontologischen und theologischen Prämissen zu befragen ist. Erst bei Berücksichtigung der Ontotheologie beziehungsweise der Allianz von Ontologie, Ethik und Politik, die der Begriff reflektiert, lässt sich das Souveränitätsmotiv in seiner existentiellen gesellschaftsformenden Strukturtiefe erfassen und bearbeiten.[529] Im Ergebnis scheidet sich aber die Kritik der beiden Autoren grundlegend. Derrida glaubt nicht, dass die von Agamben postulierte deaktivierende Überwindung der Souveränität die Souveränitätsdynamik tatsächlich befreiend transzendieren würde. Stattdessen propagiert er eine Differenzierung und Verschiebung der Souveränitätsdynamik, um dieser so eine andere, emanzipatorische Entfaltung zu geben. Die Alteritätslogik des Rechts erscheint hier nicht als das zu überwindende Problem, sondern im Gegenteil als maßgebliche Struktur der Kultivierung dieser gebrochenen Souveränität.

Dass in den von Derrida beschriebenen Konstellationen der Autoimmunität das Problem der Souveränität thematisch wird, ist vor allem im Fall des unilateralen Kriegszugs der USA gegen den Terror unmittelbar ersichtlich: Gegen die Regeln des internationalen Rechts behauptete die Supermacht USA ihre eigenen geopolitischen Vorstellungen. Ein Staat bestritt jede heteronome Begrenzung seiner Macht und beanspruchte in der Identifikation von Schurkenstaaten das letzte Wort über die globale Ordnung. Eine hegende Weltordnung jenseits der nationalstaatlichen Souveränität wurde verworfen. Derrida erkennt die Prätention der Souveränität aber auch im nicht-staatlichen Terrorismus.[530] Durch Gewalt und Verängstigung wird auch hier versucht, überlegene Ordnungsmacht zu gewinnen. Nicht zufällig stand das berühmteste Ereignis des internationalen Terrorismus im Zeichen der Bemühung, die Hoheit der USA, der größten Weltmacht, in die Knie zu zwingen. Ein zentrales Moment der terroristischen Symbolik des 11. September war der Verlust der vermeintlich absoluten Kontrolle der USA über das eigene Territorium.[531] Schon am Folgetag deklarierte die NATO den Anschlag als einen Angriff auf die USA im Sinne des Artikels 5 des NATO-Pakts, der als Angriff auf die gesamte Allianz zu bewerten sei und das kollektive Selbstverteidigungsrecht gemäß Artikel 51 der UN-Charta auslöse. Die terroristische Aktion wurde damit analog einem Angriff durch einen souveränen Staat eingeordnet.[532] Demgemäß wurde der Kampf gegen den Terrorismus von der amerikanischen Regie-

529 Vgl. J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 213; ders., »Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté«, a.a.O., S. 109.

530 Vgl. J. Derrida, »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, a.a.O., S. 147f.

531 Vgl. ebd., S. 128.

532 Vgl. Stellungnahme des Nordatlantikrats vom 12. September 2001, NATO Press Release (2001) 124, https://www.nato.int/docu/pr/2001/p01-124e.htm (letzter Zugriff: 21.02.2021).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

rung bald darauf auch als bewaffneter Konflikt im völkerrechtlichen Sinne qualifiziert.[533] Bis heute dient dies den unterschiedlichen Administrationen der USA zur Rechtfertigung militärischer Interventionen.

Tatsächlich sind die Strategien des Terrors der Disposition staatlicher Hoheitsgewalt nicht nur oberflächlich verbunden. Derrida erinnert daran, dass die Souveränität des Staates bereits bei Hobbes unmittelbar mit der Erzeugung von Angst verknüpft wird, die nicht nur als »fear«, sondern zuweilen auch als »terrour« [sic] bezeichnet wird.[534] Die Kategorie des Terrorismus geht ferner wesentlich auf Exzesse der Staatsgewalt in der Französischen Revolution zurück, deren abgründige Dialektik wir mit Hegel erwogen haben.[535] Der staatliche Anspruch auf eine unbedingte Maßgabe behauptet und vergewissert sich in einer Gewalt, die gerade wegen der konstitutiven Instabilität der Unbedingtheitsprätention rasch eskaliert. Auch das Recht jenseits des Staates involviert den souveränen Gewaltanspruch. Derrida verweist darauf, dass die Zwangsbefugnis Kant zufolge analytisch aus dem Rechtsbegriff folgt.[536] Die Behauptung einer allgemein verbindlichen Regel unterstellt souveräne Geltung. Derrida hebt dies insbesondere mit Blick auf die Menschenrechte hervor.[537] Effektive Unterbrechungen nationalstaatlicher Souveränität durch internationales Recht bergen ihrerseits die Disposition der Souveränität – mit allen Risiken und Abgründen. Mit jeder Iteration des Rechts wird der Anspruch einer allgemein verbindlichen Ordnung formuliert, der abweichende Bestrebungen zu unterwerfen sind. Immer liegt in der abschließenden Entscheidung das Moment der Unterdrückung anderer Gesichtspunkte. Dieser Disposition wohnt stets die Tendenz einer anhaltenden Immunisierung gegen Infragestellungen und Relativierungen inne.

Derridas Kritik der Souveränität rückt nochmals deutlich die Dimension der Alterität in den Blick. Der Souveränitätsbegriff bezeichnet paradigmatisch Phänomen, Ideal und Sehnsucht eines Handlungs- und Entscheidungssubjekts, das durch kein Anderes beschränkt ist, sondern alles Andere seiner Autorität unterwirft. Alle Attribute der Souveränität durchzieht die

533 Military Order des US-Präsidenten vom 13. November 2001, »Detention, Treatment, and Trial of Certain Non-Citizens in the War Against Terrorism«, Federal Register Bd. 66, Nr. 222, S. 57831–57836, § 1(a).

534 J. Derrida, »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, a.a.O., S. 137f. (im Original kursiv). Vgl. auch ders., *Schurken*, a.a.O., S. 212; ders., *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O., S. 70ff. Vgl. T. Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 254.

535 J. Derrida, »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, a.a.O., S. 137f.; vgl. auch ders., *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O., S. 71.

536 J. Derrida, »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, a.a.O., S. 153; ders, *Schurken*, a.a.O., S. 132.

537 Vgl. J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 125; ders., *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O., S. 112f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Logik der Selbstheit. Der Souveränitätsbegriff ist insofern wesentlich »ipsozentrisch« beziehungsweise »ipsokratisch«, wie Derrida schreibt.[538] In ihrem ipsozentrischen Charakter ruft die Figur historisch und aktuell ein Bild des Vermögens, der Verfügbarkeit und Stärke und nicht zuletzt der Männlichkeit auf.[539] Ebenfalls damit assoziiert sind die in der Souveränitätstheorie schon bei Bodin und Hobbes und bis hin zu Schmitt zentralen Attribute der Unbedingtheit und Unteilbarkeit: Souverän ist die höchste Instanz, die keiner höheren Bedingung unterworfen ist und durch nichts Anderes relativiert wird.[540] Jede Bedingung oder Separierung zerstört Souveränität oder verschiebt sie eben auf denjenigen, der über diese Bedingung befindet oder im Konfliktfall der geteilten Instanzen entscheidet. Der Souverän bestimmt begriffsnotwendig allein aus sich selbst.

Die Assoziation von Souveränität und Unbedingtheit wird, wie Derrida weiter ausführt, nicht nur in der klassischen Souveränitätstheorie unternommen, sondern ebenso bereits in der Metaphysik des Guten und seiner Unbedingtheit.[541] Ein erstes Indiz bietet die Rede vom *summum bonum*, dem höchsten Guten, die im Französischen mit »le souverain bien« wiedergegeben wird. Die französische Formel entspricht einer langen Tradition, das Gute in Begriffen der Souveränität zu denken. Den Einsatzpunkt dieses Paradigmas in der abendländischen Philosophiegeschichte erkennt Derrida im Sonnengleichnis in Platons Staat. Wie Derrida exponiert, wird das als unbedingt bestimmte Gute hier in Korrespondenz zur Sonne mit diversen Attributen politischer Herrschaft versehen. Auch die berühmte Formel, wonach das Gute »jenseits des Seins« (»ἐπέκεινα τῆς οὐσίας«) sei, wird mit Begriffen der Macht qualifiziert. Mit »Würde und Kraft« (»πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει«) ragt das Gute über das Sein hinaus.[542] In dieser Machtfülle stiftet das unbedingte Gute Sein, Wahrheit und Erkenntnis. Von hier zieht Derrida die Linie weiter zum berühmten *Ilias*-Zitat in der aristotelischen *Metaphysik*, wonach nicht die Vielherrschaft, sondern ein einziger Herrscher gut sei.[543] Erneut wird das Gute und die Souveränität in metaphysischen Einschreibungen politischer Bilder zusam-

538 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 36 (im Original teilweise kursiv).

539 Vgl. ebd., S. 28, 36 und 190f.; J. Derrida, »Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté«, a.a.O., S. 137. Vgl. zum männlichen Charakter der Souveränität auch das Kapitel zu Hobbes in A. Cavarero, *Inclinations. A Critique of Rectitude*, übers. v. A. Minervini und A. Sitze, Stanford 2016, S. 71–79.

540 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 189f.

541 Ebd., S. 184ff.; J. Derrida, »Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté«, a.a.O., S. 108ff.

542 Platon, *Der Staat* Z, 509b9.

543 Aristoteles, *Metaphysik* Λ, 1076a4; dazu J. Derrida, »Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté«, a.a.O., S. 108f.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

mengestellt. Dieses metaphysische Paradigma ist von Anfang an mit einer Affirmation des Staates und seiner souveränen Ordnungsgewalt verknüpft.[544] Die monopolisierte öffentliche Gewalt sichert dem Guten effektive Hoheit über jeden anderen Gesichtspunkt und setzt es konsequent durch.

Derrida geht es darum, diesen scheinbar zwingenden und in der Geschichte der Philosophie und Politik immer wieder beschworenen Nexus von Souveränität und Unbedingtheit, Souveränität und Gutem aufzulösen, und stattdessen die Konstellation einer relativen, geteilten und gebrochenen Souveränität vorzuzeichnen.[545] Er ist sich bewusst, dass eine derart andere Souveränität eine *contradictio in adiecto* darstellt:[546] Das System der Entscheidung lässt sich natürlich differenzieren, Zuständigkeiten können an Bedingungen geknüpft und aufgeteilt werden. Im konkreten Fall bleibt aber eine bestimmte, wie immer vermittelte Entscheidung die zuletzt maßgebende. Ohne dieses Moment des Unteilbar-Unbedingten gibt es gar keine Entscheidung und damit auch keine Souveränität. Das Gute muss sich in solchen freien Entscheidungen konkretisieren, um als vom Sein unableitbarer Gesichtspunkt des Sollens zum Durchbruch zu kommen. In strikter Abstandnahme von den gegebenen Verhältnissen gebietet es umfassende, konsequente und konsistente Realisierung. Wird dieses Souveränitätsmoment preisgegeben, wird die Entscheidung durch ein Zusammenspiel verschiedener Bestimmungsfaktoren verwischt, relativiert oder unendlich vertagt, so wird das Ergebnis der zufälligen Dynamik der bestimmenden Verhältnisse überlassen und verliert seine normative Auszeichnung. Derrida anerkennt diese begrifflichen Zusammenhänge, hält ihnen aber eine Reihe von Erfahrungen entgegen, welche die scheinbar unverbrüchliche Verbindung von Souveränität und Unbedingtheit sprengen und in diesem Widerspruch eine andere Konstellation der Souveränität auftun. In diesen Erfahrungen, denen Derrida viele seiner späten Texte widmet, offenbart sich das unbedingte Gute ohne Souveränität. Es sind die Erfahrungen, in denen sich die Uneinholbarkeit des Anspruchs des Anderen zeigt, in denen so der Überschuss der Gerechtigkeit über alles Recht, alle Sitte, jeden normativen Horizont des eigenen Bewusstseins evident wird. Als »metonymische Figuren« dieser Erfahrung untersucht Derrida in seinen Schriften etwa die Gastfreundschaft, die Gabe und die Vergebung.[547] In all diesen Figuren zeichnet Derrida nach, wie sie in ihrer unbedingten Wendung zum Anderen jede rechtliche Kon-

544 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 188.

545 Vgl. ebd., S. 12, 191.

546 Vgl. ebd., S. 12, 189ff.

547 Ebd., S. 198ff. Derrida erörtert die drei genannten Figuren in diversen Texten. Vgl. zur Gastfreundschaft insbes. J. Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, a.a.O.; zur Gabe ders., *Falschgeld. Zeit geben I*, übers. v. A. Knop und M.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

zeptualisierung und jede Einschreibung in Ökonomien des Austauschs – jede Einsetzung in feststehende Ordnungen – zerreißen. Auf einer makropolitischen Ebene bringt Derrida die Dynamik in Anschlag, die Prätentionen der Souveränität fortlaufend zur Relativierung treibt. Die Stellung der Souveränität erfordert eine Rechtfertigung, drängt zur Begründung, um sich zu behaupten. Diese Rechtfertigung nimmt der Souveränität jedoch sogleich die reine Unbedingtheit und begrenzt sie durch die in Anspruch genommene Richtschnur. So kommen trotz der ständigen Beteuerung ihrer Unmöglichkeit auch immer wieder Konzeptionen und Praktiken geteilter Souveränität auf. Sobald Souveränität über den Schein des Augenblicks hinausgeht, wendet sie sich gegen sich. Die Dekonstruktion der Souveränität ist so immer schon am Werk.[548]

Die verschiedenen Beispiele führen Derrida zur Spannung von Recht und Gerechtigkeit zurück, die das gesetzte Recht in die Unruhe der Geschichte seiner Fortschreibung führt.[549] Nie holt das souverän sanktionierte und verwaltete Recht seinen Geltungsanspruch ein. In seiner Setzung schreibt es so seine Entsetzung ein. In der souveränitätskritischen Potenz der Menschenrechte kristallisiert sich diese Logik: Sie drängen zur Konkretisierung und Durchsetzung in verbindlichen Regimen, setzen aber im selben Zuge eine fortlaufende Befragung ihrer Formen, Gehalte und selbst ihrer grundlegendsten, juridisch-ethischen und anthropozentrischen, Prämissen frei, die sich in immer neuen Deutungen, Deklarationen und Umstrukturierungen aktualisiert.[550] In dieser Disposition entfaltet sich auch ihre herausragende Bedeutung in der Problematisierung nationalstaatlicher Souveränitätsansprüche.[551]

Die menschliche Souveränität lässt sich also nie gänzlich stabilisieren. Sie bleibt autoimmunitär durchkreuzt von einem unüberwindlichen Souveränitätsmangel, einer konstitutiven Unverfügbarkeit des Unbedingten.[552] Es ist die Erfahrung dieses Mangels, dieses Überschusses über die eigene souveräne Disposition, in der sich uns das Andere und darin auch die Geschichte, die Überschreitung des Absehbaren, aufschließt. Ebendiese Erfahrung bedeutet aber zugleich ein stetes Unbehagen, das zur aggressiven Vorgabe absoluter Souveränität verleitet, die durch ihr notwendiges Scheitern weiter angestachelt wird. Gegen die-

Wetzel, München 1993; zur Vergebung ders., *Vergeben. Das Nichtvergebbare und das Unverjährbare*, übers. v. M. Sedlaczek, Wien 2017.

548 J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 142f.

549 Ebd., S. 201ff.

550 Vgl. ebd., S. 205. Vgl. auch die weiteren Hinweise oben Fn. 462.

551 Vgl. ebd., S. 213; ders., »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, S. 174f.

552 Vgl. J. Derrida, »Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté«, a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

se Entfesselung der Souveränität gilt es, die Spannung von Souveränität und Souveränitätsmangel engagiert auszutragen. Die Kultivierung dieser Spannung hebt die von der klassischen Souveränitätstheorie hervorgehobenen Merkmale nicht einfach auf. In der Tat kehrt das Moment der Entscheidung, ihrer souveränen, unbedingten und ungeteilten, Setzung, in jedem Standpunkt der Relativierung wieder. Das Aufgeben aller Entscheidung, aller Souveränität, aller öffentlichen Gewalt hält Derrida keineswegs für wünschenswert. Strukturen politischer Souveränität bilden ein unentbehrliches Moment der Verwirklichung emanzipatorischer Ideale gegen ihre Bedrohung durch die Entfesselung privater Macht – eine Entfesselung, in welcher die vermeintliche Gewaltüberwindung eine noch wildere, namenlose Gewalt gebiert.[553] Derrida postuliert vielmehr eine Pluralisierung der Souveränität. Souveränität ist gegen Souveränität in Stellung zu bringen, um auf diese Weise ihren Vollzug für das Andere zu öffnen.[554] Jedem souveränen Standpunkt ist durch diese Differenz und Konkurrenz der Souveränitäten seine Vorläufigkeit und Bedingtheit zu vergegenwärtigen. Die unbedingte Entscheidung ist so paradox aus der Erfahrung und Reflexion ihrer Bedingtheit zu treffen, aus einer Aufmerksamkeit für das Andere und einem Eingedenken ihrer Gewalt.

Dieses Paradox, ja diese Aporie bringt Derrida auf die bereits erwähnte Figur der passiven Entscheidung.[555] Die passive Entscheidung negiert und verdrängt nicht die Irreduzibilität einer Dezision. Sie stützt diese Entscheidung aber nicht auf den Horizont des eigenen Vermögens und Bewusstseins, sondern sucht sie in der überschießenden Erfahrung des Anderen. Als solches Ereignis vom Anderen her verlässt die passive Entscheidung die Sicherheiten festgelegter Entscheidungskriterien. Sie gibt das Kalkül der verfügbaren Kriterien und Programme keineswegs auf, nimmt diese aber nicht zur letzten Richtschnur, sondern kommt aus der Erfahrung des Anderen auf sie zurück und reflektiert sie in diesem Lichte. In diesem buchstäblichen Re-kurs vom Anderen her bestätigt sich nur die Dringlichkeit der sorgfältigen Erwägung aller verfügbaren Kriteriensysteme. Sie verlieren aber eben ihre Unbedingtheit und damit ihre Unverbrüchlichkeit. Auch der Entscheidung selbst wird der Vorbehalt ihrer Zu-kunft eingeschrieben: Ihre Vorläufigkeit, die Möglichkeit ihres Scheiterns, aber auch das Versprechen ihrer unabsehbaren Verschiebung und Umdeutung. Die Bedeutung und die Kraft des Ereignisses passiver Entscheidung, was sie meint und wieweit sie überhaupt entscheidend ist, erweist sich in der

553 Vgl. J. Derrida, *Schurken*, a.a.O., S. 213f.

554 Vgl. ebd., S. 124f., 213f.

555 J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 104ff.; ders., *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, a.a.O., S. 43ff.; ders., *Schurken*, a.a.O., S. 207.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht zu kontrollierenden und nicht abzusehenden Geschichte ihrer Wiederholungen. Die so gezeichnete Verbindung von Bedingtheit und Unbedingtheit, Aktivität und Passivität, Setzung und Entsetzung, Endlichkeit und Unendlichkeit, Selbstheit und Alterität bleibt ein aporetischer Widerspruch. Derrida unterstreicht dies. Immer bleibt der unmittelbare Akt der Entscheidung hinter seinem unendlichen Anspruch zurück. Die passive Entscheidung bedeutet nicht die Auflösung oder Aufhebung dieses Widerspruchs, sondern vollzieht sich in der unablässigen Austragung desselben. Ihre Absetzung vom überkommenen Souveränitätsideal ist eine Zurückweisung der Logik des Möglichen zugunsten eines positiven Unmöglichen. Sie ist definitionsgemäß keine Option der Aktivität des Subjekts, seines souverän-ipsokratischen »ich kann« und »ich denke«, sondern wird bewegt von der Erfahrung, dass es mit dem Denk- und Handlungshorizont des Ich nicht sein Bewenden hat. Diese Un-Möglichkeit der Überschreitung des eigenen Horizonts ist nicht das negative Gegenteil des Möglichen, sondern die positive Beziehung zum Anderen. Als solche ist das Unmögliche eine andere, meinen Möglichkeiten transzendente Möglichkeit, eine neue Freiheit der Heteronomie.[556] Diese unmögliche Möglichkeit zeichnet sich ab in einer Entscheidungspraxis, die den Widerspruch zwischen der Erfahrung des Anderen und unseren beschränkten Begriffen immer neu zu ihrem Ausgangspunkt nimmt. Das Unmögliche wird in diesen Urteilen nie unmittelbar greifbar, sondern artikuliert sich in der pluralen Konstellation bedingter, konkurrierender und fortlaufend iterierter Entscheidungen. Diese Konstellation der Differenz und des Aufschubs, der *différance*, nimmt der Entscheidung den Schein eindeutiger Präsenz und lässt sie als relatives Moment einer offenen Geschichte hervortreten. In dieser konkreten Relativität kann sich die passive Entscheidung – vielleicht – ereignen. Ihre Zuversicht lebt von der Evidenz des Anderen.

Ausgehend von der Erfahrung des Anderen, gepflegt durch Unterbrechung, Teilung, Teilhabe in steter Vergegenwärtigung des Widerspruchs ist die von Derrida postulierte Souveränität eine Souveränität der Schwäche. Ausdrücklich führt er in seinen Ausführungen zur Souveränität dieses Attribut an, das wir bereits als bestimmendes Motiv im Rechtsdenken Barths und Lévinas' nachvollzogen haben. Statt einer Position unbedingter Selbstbehauptung, die sich jede Infragestellung unterordnet, ist sie eine Stellung des Eingeständnisses ihres Unbedingtheitsmangels. Sie hält sich offen für das Andere, setzt sich diesem ohne letzte Kontrolle aus, lässt sich mit dem vollen Risiko des Unabsehbaren von dem bestimmen, was ihren Horizont transzendiert. In dieser

556 Vgl. J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 106; ders., *Schurken*, a.a.O., S. 207.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Affektion durch das Andere liegt ihre umwälzende Kraft. In Anlehnung an Benjamins Geschichtsthesen, aber in anderer Interpretation beobachtet Derrida in dieser gebrochenen Souveränität eine »*schwache Kraft*« messianischen Charakters: eine »verletzliche, kraftlose Kraft«.[557] Die paradoxe Charakteristik bringt nochmals die unabsehbare Verschränkung von Verheißung und Bedrohung zum Ausdruck: Die unbedingt-bedingte Souveränität ist nicht ohne Kraft, nicht ohne ein Moment der Gewalt, das sich ungedeckt durch letzte Gründe gegen andere Kräfte wendet und sich so auch immer als schiere Ungerechtigkeit erweisen kann. Gleichzeitig bekundet die paradoxe Formel aber, dass die eigentliche Kraft in der Kraftlosigkeit liegt, im vertrauensvollen Machtverzicht, der dem Anderen Raum gibt und seine Kraft im Durchbruch des Anderen hat, dessen, was jenseits meiner Potenz kommt. Derrida unterstreicht die messianische Logik der Schwäche mit Blick auf die theologischen Fundamente der Souveränität. Der Modellierung der Souveränität am Bild des einen, allmächtigen Gottes stellt er Gottesvorstellungen gegenüber, die gegenläufige Begriffe aufrufen, zum Beispiel »eine verletzliche, leidende und teilbare, sogar sterbliche Nichtsouveränität, die imstande wäre, sich zu widersprechen oder zu bereuen (ein Gedanke, der weder unmöglich noch beispiellos ist)«.[558] Mit diesem deutlichen Hinweis auf die christliche Messianologie und ihre Pendants in anderen Traditionen hebt Derrida nochmals hervor, dass die Dekonstruktion der Souveränität keine freischwebende philosophische Reflexion darstellt, sondern in der Geschichte auf allen Ebenen immer schon am Werk ist. Souveränitätsvorstellungen monologischer Stärke, die Schmitt ohne Zögern im Zentrum der christlichen Gotteslehre sah, werden in ein und derselben Tradition durch Erfahrungen und Ideale gebrochener Souveränität untergraben.

Wie bei Barth und Lévinas konkretisiert sich das messianische Vertrauen ins Schwache auch bei Derrida deutlich in einer Kultivierung des Indirekten. Souveränität ist zu teilen und auf diese Weise fortlaufend zu unterbrechen, zu begrenzen und zu differenzieren. So soll ihr der Schein der Präsenz, der Identität, der Unmittelbarkeit und Direktheit genommen werden, um stattdessen durch bedingt-unbedingte Positionierungen indirekt vom Anderen zu zeugen. Explizit kommt Derrida in seiner Auseinandersetzung mit der Souveränitätsthematik auf das Postulat der Indirektheit zurück, das er in *Gesetzeskraft* als Strukturmerkmal der Dekonstruktion herausgehoben und der Struktur des Rechts assoziiert hatte. In einem Vortrag zu den politischen Implikationen der Psychoanalyse vermerkt Derrida die bestimmende Bedeutung der Rede vom Indirekten in Freuds berühmtem Brief an Einstein zu den

557 Ebd., S. 12, 218.
558 Ebd., S. 213. Vgl. auch ebd., S. 158.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Möglichkeiten der Kriegsverhütung.[559] Daran anschließend erläutert Derrida die Indirektheit als Schlüssel emanzipatorischer Souveränität: Souveränität, die Behauptung und Bestimmung eines Unbedingten jenseits des bloß Faktischen, ist als Implikation des normativen Überschusses des Lebens über das Leben, die Freud in der Lehre vom Todestrieb aufklärt, weder auszulöschen noch kategorisch zu verurteilen. Im Gegenteil: Dieser »Effekt der Souveränität« bildet ein irreduzibles Moment des Lebens.[560] Ethik, Politik und Recht sind als Schauplätze der Aufgabe zu erkunden, die Verselbständigung und ungebrochene Entfesselung dieses Moments zu vermeiden, und es stattdessen so zu organisieren, dass es indirekt, durch aufschiebende Differenzierung, im Dienst un-möglicher, unabschließbarer Gerechtigkeitsverwirklichung zur Entfaltung kommt.[561]

Hier tritt die Bedeutung der strukturellen Indirektheit der Rechts nochmals in einem anderen begrifflichen Rahmen hervor. Die Uneinholbarkeit der Rechtssemantik, die sich in der gesetzlichen Form der Mittelbarkeit niederschlägt, zersetzt ständig die Prätention absoluter Souveränität. Diese Strukturlogik des Rechts wird im Zusammenhang der Souveränitätsproblematik aber noch spezifischer thematisch: in Gestalt der darin angelegten Pluralität der Instanzen und Ordnungsebenen, die uns im Gang dieser Untersuchung immer wieder begegnet ist. Zunächst lässt Derridas Affirmation geteilter Souveränität natürlich an die Gewaltenteilung denken.[562] Die verheißungsvolle Mittelbarkeit der Rechtsform ist darauf angelegt, das öffentliche Handeln zu gliedern und auf diese Weise eine Pluralität der Instanzen zu instituieren, in welcher die Verfügungen der einen Instanz von der Reflexion der anderen in einem öffentlichen Rahmen abhängig werden. Die Gewaltenteilung gilt daher als Kern der Idee eines rechtlich verfassten Staates. So proklamiert der berühmte Artikel 16 der französischen Menschenrechtserklärung: »Toute Société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée, ni la séparation des Pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.«[563] Noch stärker in den Vordergrund stellt Derrida – wie Lévinas – das erste Postulat dieses Artikels, die Gewährleistung der Menschenrechte. In seinen Analysen der menschenrechtlichen Erschütterung von Souverä-

559 J. Derrida, *Seelenstände der Psychoanalyse*, a.a.O., S. 37f., 80ff. Derrida bezieht sich auf S. Freud, »Warum Krieg?«, a.a.O., S. 283f.

560 J. Derrida, » Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté«, a.a.O., S. 140.

561 Vgl. ebd.

562 Vgl. J. Derrida, »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, a.a.O., S. 173.

563 *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*, Art. 16 (dt. Übers.: »Jede Gesellschaft, in der weder die Garantie der Rechte gesichert noch die Teilung der Gewalten festgelegt ist, hat gar keine Verfassung.«)

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

nitätsansprüchen erörtert auch Derrida zunächst das semantische Überschießen dieser Ansprüche, bringt aber seinerseits auch ihren formalen Entzug von der staatlichen Gesetzesordnung in den Blick: Die Verankerung in Verfassungen und im internationalen Recht. An diesen beiden Quellen bricht sich die Souveränität der staatlichen Gesetzesordnung, wie umgekehrt die Verfassung und das internationale Recht durch die Bestimmungskraft der nationalen Rechtsordnungen relativiert werden und sich auch wechselseitig relativieren. Kraft und Sinn der Menschenrechte entfalten sich wesentlich in dieser Konfrontation der Rechtsquellen.

Auch losgelöst vom spezifischen Element der Menschenrechte weist Derrida auf die Bedeutung von Verfassungen sowie des inter- und supranationalen Rechts hin.[564] Dem Völker- und Europarecht wendet er besondere Aufmerksamkeit zu. Konstitutionelles, inter- und supranationales Recht markieren auch jenseits der Menschenrechte wesentlich den universalistischen Überschuss des Rechts über die politische Souveränität, der diese Souveränität teilt und unterbricht. Sie vergegenwärtigen die Irreduzibilität rechtlicher Ansprüche jenseits des Horizonts der gesetzlichen Ordnung. In dieser Bedeutung beanspruchen sie ihrerseits Souveränität, Vorrang gegenüber den staatlichen Dispositionen. Gleichzeitig bleibt ihnen aber der Überschuss auch über die eigene Souveränität mit besonderer Deutlichkeit eingeschrieben. In dieser Konfiguration stellt vor allem das transnationale Recht einen privilegierten Schauplatz der Austragung der inneren Spannungen des Rechts unter den aktuellen historischen Bedingungen dar. Auch hier betont Derrida die Verschlingung von Verheißung und Bedrohung. Das transnationale Recht kann unerbittliche Souveränitätspositionen neuen Ausmaßes zeitigen. Es kann umgekehrt politische Entscheidungsstrukturen auflösen und der wilden Gewalt der herrschenden Verhältnisse regellosen Lauf lassen. Deutlich sind diese Gefahren in der Konstellation seit dem Ende des Kalten Krieges in den vergangenen Jahrzehnten hervorgetreten.

564 Vgl. zu Verfassungen und verfassungsmäßigen Dokumenten J. Derrida, »Justice, Law and Philosophy«, a.a.O., S. 284f.; ders., *Leben ist Überleben*, a.a.O., S. 52; ders., »OTOBIOGRAPHIEN«, a.a.O., S. 9ff.; zum internationalen Recht ders., »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, a.a.O., S. 142, 152f., 158; ders., *Schurken*, a.a.O., S. 125, 209ff.; ders., *Marx' Gespenster*, a.a.O., S. 119ff.; ders., *Leben ist Überleben*, a.a.O., S. 29, 50f.; zur Vision eines Europas als eines offenen Raums gebrochener Souveränität vgl. ders., *Das andere Kap*, a.a.O.; ders. u.a., *Penser l'Europe à ses frontières. Géophilosophie de l'Europe*, Paris 1998; ders., »Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté«, a.a.O.; ders., *Leben ist Überleben*, a.a.O., S. 47ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

In dieser gefährlichen Konstellation scheint aber auch das Versprechen gebrochener Souveränität auf. Indem das internationale und das konstitutionelle Recht eine von der souveränen Maßgabe der Staaten distanzierte Macht ausformen, in dieser Macht aber partiell, beschränkt, bedingt bleiben, können sie gerade kraft dieser Schwäche zur Instanz des Anderen werden. Als Rechtsschichten des Überschusses mit bloß relativer, nicht überlegener Durchsetzungskraft sind sie in stärkerem Maße darauf angelegt, das Ausgeschlossene in unablässiger Fortbildung aufzunehmen und dessen Ansprüchen Kraft zu verleihen. Durch die Kritik und die Krisen von Verfassung und Völkerrecht hindurch bekundet sich in diesen Rechtsschichten die kraftlose Kraft gebrochener Souveränität.[565] Sie dringt durch in der negativen Evidenz des Leidens im Bestehenden, die mit der Hoffnung auf ein Anderes einhergeht.[566] Als Beispiele nennt Derrida in den Wortmeldungen seiner letzten Lebensjahre den verfassungsrechtlichen Kampf für die Ehe von Homosexuellen und im Bereich des internationalen Rechts die Protestbewegungen zugunsten einer anderen Globalisierung mit einem gewandelten Recht und anderen Institutionen sowie die Vorstöße für eine neue, geteilte und offene Souveränität in Europa.[567] In all diesen Bewegungen sieht Derrida eine unscheinbare Kraft des Schwachen am Werk, die sich durch die Stärke der herrschenden Mächte nicht ausmerzen lässt und ihr letztlich überlegen, insofern souverän zu sein verspricht. Sie ist nicht die Kraft des geltenden Rechts, sondern kommt eben indirekt in ihm zum Durchbruch.

Derridas Erläuterungen der rechtlichen Alteritätslogik erlauben es, die Stellung der hier dargestellten Traditionslinie zwischen Schmitt und Benjamin nochmals näher nachzuvollziehen. Die beiden Autoren bilden eine zentrale Referenz von Derridas Argumentation. *Gesetzeskraft* ist über weite Strecken eine Lektüre von Benjamins *Kritik der Gewalt*. Auch Schmitt wird in *Gesetzeskraft* gelegentlich erwähnt, seine Schriften bilden aber vor allem in späteren Texten zur Politik und zur Souveränität einen herausragenden Gegenstand der Auseinandersetzung.[568] Bei beiden Autoren erkennt Derrida wichtige Beobachtungen, aber letztlich falsche Schlussfolgerungen. Seine dekonstruktiven Lektüren zeichnen nach, wie die zwei in vieler Hinsicht konträren Ansätze in ihren problematischen Ergebnissen konvergieren. Zugleich arbeitet Derrida heraus, wie

565 Vgl. J. Derrida, *Marx' Gespenster*, a.a.O., S. 121f.

566 Vgl. ebd.

567 J. Derrida, »Pour une justice à venir«, a.a.O., S. 9f.; ders., *Leben ist Überleben*, a.a.O., S. 49ff.; ders., »Autoimmunisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde«, a.a.O.; vgl. auch J. Derrida, »Das letzte Wort des Rassismus«, a.a.O., S. 78.

568 Vgl. J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O.; ders., *Das Tier und der Souverän I und II*, a.a.O.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schmitts und Benjamins Argumentationen über die eigenen Konklusionen hinausweisen.

Mit Schmitt unterstreicht Derrida die Irreduzibilität der Entscheidung im Recht.[569] Die Entscheidung lässt sich wesensgemäß nie gänzlich aus einer vorgegebenen Ordnung ableiten, sondern impliziert ein Moment grundloser Setzung. Recht wird daher im Kern durch eine Autorität konstituiert, die sich durch keinen Wahrheitsausweis verbürgen lässt. Diese autoritative Setzung schreibt Recht eine unhintergehbare Dimension der Kraft und Gewalt oder eben der Souveränität ein. Sie ist unabdingbar, um die Gewalt der faktischen Verhältnisse, die Gewalt des schulterzuckenden Schweigens, zu brechen. Derrida bestreitet aber Schmitts Insistieren, dass die souveräne Entscheidung – sei sie ein einzelner Akt oder eine durch das Volk geschichtlich konstituierte Sittenordnung – die letzte, unbedingte Instanz des Rechts abgeben würde. Die Teilung und Relativierung von Entscheidungsbefugnissen bedeutet nicht nur eine Verschiebung oder Verschleierung der Dezision. Der Rekurs auf einen normativen Anspruch jenseits der politischen Setzung – etwa auf die Humanität im internationalen Recht – ist nicht immer nur eine »unehrliche Fiktion« zugunsten einer feindlichen politischen Macht.[570] Schmitts Beschreibung strategischer Entpolitisierung durch falsche Prätentionen der Universalität trifft natürlich ein bedeutendes Phänomen. Der Schein der Universalität hat ein großes Machtpotential und ist ein entsprechend begehrtes Instrument zur Interessendurchsetzung. Gerade der von Schmitt angeführte Begriff der Humanität wird heute in den internationalen Beziehungen sogar noch öfter zur Verschleierung von Partikularinteressen genutzt als zur Zeit von Schmitts Analysen. Derrida anerkennt dies und betont seinerseits, dass solch überpolitische Referenzen die Logik der Souveränität, des Anspruchs überlegener Macht, iterieren. Sie proklamieren ihrerseits ein höchstes Entscheidungskriterium und ordnen diesem andere Gesichtspunkte unter. Die Suggestion der Erhabenheit über das Souveräne kann den Souveränitätseffekt, die Unterwerfung alternativer Perspektiven, verschärfen. Gleichzeitig erkennt Derrida aber in diesen Figuren eines Anspruchs jenseits des Politischen die Artikulation einer vitalen Erfahrung. Sie bekunden einen normativen Appell, der unser politisches Urteil immer überschreitet, der ihm vorangeht und auf den das politische Entscheiden antwortet, der diesem Entscheiden so eine konstitutive Bedingtheit verleiht, die jeden souveränen Gesichtspunkt immer schon bricht. Schmitt bezeugt diese über- und vorpolitische Di-

569 Vgl. zur folgenden Kritik J. Derrida, *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O. S. 113ff.

570 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., S. 51, zit. in J. Derrida, *Das Tier und der Souverän*, a.a.O., S. 118.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

mension selbst nicht nur in seinen frühen Bemerkungen zur Rechtsidee, sondern auch noch in seinen späteren Schriften zum Politischen. Gerade indem er die Bezugnahme auf Universalitätsideale als unehrliche Entpolitisierung kritisiert und die Preisgabe des internationalen »jus publicum Europaeum« und seines Rechts zum Kriege beklagt,[571] nimmt er seinerseits überpolitische Maßstäbe, ein Gebot der Ehrlichkeit und ein Recht jenseits der politischen Gemeinschaft, in Anspruch. Diese normative Bedingtheit des Politischen stößt, wie Derrida darlegt, die immer im Gang befindliche Dekonstruktion der Souveränität an, ihre Teilung, Pluralisierung und Relativierung. Das Andere unseres Entscheidungshorizonts lässt sich wesensgemäß nie durch irgendwelche Begriffe und Ideen einholen, auch nicht durch Transzendenzformeln wie Humanität, Würde, Gott, oder abstrakter: Universalität und Alterität. Solche Referenzen können die Erfahrung aber mittelbar bezeugen, indem sie die Konstellation der Differenz von Anspruch und Entscheidung vergegenwärtigen und dem Dezisionsvollzug so den Schein unverbrüchlicher Identität nehmen. An die Stelle von Schmitts unehrlicher Fiktion tritt bei Derrida der Hinweis auf Montaignes »legitime Fiktionen« des Rechts.[572] Die rechtlichen Figuren der Überschreitung können das Andere unseres Bewusstseinshorizonts nicht angemessen ausdrücken, sie können es aber fiktiv abbilden, um die kritische Differenzerfahrung wachzuhalten. Diese Fiktion würde nicht unehrlich die Verfügbarkeit eines unpolitischen, unbedingten Standpunkts suggerieren, sondern im Verweis auf den unendlichen Überschuss der Rechtsforderung im Gegenteil den bloß repräsentativ-mittelbaren Charakter jeder Vergegenwärtigung des Unbedingten anzeigen. Das Ringen ums Recht wird dadurch nicht entpolitisiert, sondern in spezifischer Weise repolitisiert:[573] An die Stelle des Kampfes konkurrierender Mächte um souveräne Entscheidungshoheit tritt die unablässige Bemühung, sou-

571 Den in der Erstausgabe noch nicht so bezeichneten Niedergang des »jus publicum Europaeum« hat Schmitt im Vorwort zur Neuausgabe von 1963 als das Kernproblem seiner Schrift *Zum Begriff des Politischen* ausgewiesen (a.a.O., S. 13). Ausführlich entwickelt er den Begriff in C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 2. Aufl., Berlin 1974.

572 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 25; ders., *Préjugés*, a.a.O., S. 11. In *Préjugés* ist das Zitat dem ganzen Text vorangestellt. Das Werk lässt sich erhellend als Explikation dieser Formel lesen. Derrida entnimmt die Wendung M. de Montaigne, *Essais*, a.a.O., Bd. 2, S. 237 (mit anderer Übersetzung).

573 Vgl. J. Derrida, *Das Tier und der Souverän I*, a.a.O., S. 113f. (»anderen Politisierung«, »Re-Politisierung«, »anderen Begriff des Politischen«); ders., *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 155 (»durch diese Entpolitisierung [...] hindurch eine andere Politik, eine andere Demokratie«).

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

veräne Ansprüche zu unterbrechen und abzuschwächen, um sie für das Andere, Ausgeschlossene und Übergangene zu öffnen.

Nach beiden Autoren ist Politik bestimmt durch Differenz. Während Schmitt diese Differenz aber primär im Zeichen der Feindschaft sieht, liegt ihre Bedeutung für Derrida zuerst in der Eröffnung der Gerechtigkeit und des guten, gelingenden Lebens, das sich in der Beziehung zum Andern aktualisiert. Mit dem zitierten Titel *Politiken der Freundschaft* hat Derrida diesen Einspruch gegen Schmitt besonders klar hervorgehoben und als leitendes Anliegen seines politischen Denkens erkennbar gemacht. Nicht die Ausgrenzung und Zurückdrängung, sondern die nie abschließend gesicherte Öffnung für das Andere ist der Sinn der Politik. Dem korrespondiert die passive Entscheidung. Sie entspringt nicht dem Vermögen eines souveränen Subjekts, das jeden fremden Einfluss kontrolliert, sondern seiner Affektion durch das Andere. Wir können diese Bestimmung durch das Andere suchen und pflegen, durch eine Sprache, Verfahren und Praktiken, die der Erfahrung des Bruchs autonomer Selbstheit Raum geben. Aber ihre Verwirklichung bleibt im Kern Ereignis, jenseits unseres Vermögens.[574] Dieser Sinn der Politik bleibt zutiefst prekär. Immer kehrt das Gewaltmoment der Entscheidung, der Effekt der Souveränität, die Verdrängung des Anderen wieder, immer bleibt darin der Keim der Feindschaft, der sich rasch und oft in schärfsten Formen entfesselt. Trotzdem erschließt sich in der Begegnung des Anderen unwiderstehlich das Versprechen, dass diese Konstellation der Feindschaft nicht das Letzte ist, sondern die positive Beziehung zum Anderen, der Frieden, ihr überlegen bleibt. Aus der Affirmation dieses Versprechens muss Politik leben. Diese Politik ist nicht auf sich selbst gestellt, sondern vollzieht sich als Antwort auf einen ethischen Appell des Anderen. Dies erfordert eine Kunst des Indirekten und als solche eine Politik des Rechts.

Benjamins rechtskritische Perspektive steht Derrida in vielen Grundzügen näher.[575] Mit Benjamin stellt Derrida das Problem der Gewalt ins Zentrum seiner rechtsphilosophischen Erwägungen. Im Anschluss an Benjamin geht es Derrida nicht nur um physische Gewaltausübung und auch nicht einfach um die ideologische Stabilisierung ökonomischer Herrschaftsstrukturen, wie sie in einer klassischen marxistischen Optik hervorgehoben werden. Noch umfassender wird die Gewalt des Rechts hier in der metaphysischen Dimension gesehen, die Derrida auch unabhängig von Benjamin und ohne den spezifischen Fokus auf das Recht in seiner Lévinas-Lektüre erörtert. Mit Benjamin beobachtet und problematisiert Derrida in dieser Linie, dass Recht eine normative Ordnung

574 Vgl. ebd., S. 104ff. Derrida entwickelt die Figur passiver Entscheidung hier in Abgrenzung von Schmitts Dezisionismus.

575 Vgl. zum Folgenden J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., insbes. S. 60ff.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

sanktioniert, die ihr Anderes radikal verdrängt, ohne hierfür auf eine andere Autorität als die eigene Behauptung, die eigene Sanktionierung, rekurrieren zu können. Diese genuine Gewalt des Rechts bildet die tiefere Grundlage seiner Indienstnahme für bestehende Herrschaftsverhältnisse. Bei beiden Autoren gilt die Kritik sowohl positivistischen als auch naturrechtlichen Rechtsverständnissen: Sowohl im Rekurs auf die formale Rechtssetzung als auch beim Rückgriff auf den Naturbegriff wird eine feststehende Instanz ungeschichtlich zur totalen Maßgabe einer Sollensordnung erhoben. Der zentrale Einwand betrifft die Identitätslogik: Die Affirmation des Verfahrens oder der Natur projiziert mythisch eine totale Ordnung, die jedes Andere ausschließt. Dagegen bringen Benjamin und Derrida die Alteritätslogik des Messianischen in Anschlag, die irreduzible Bekundung des Anderen der rechtlichen Ordnung, das die Ordnung sprengt und emanzipatorisch Geschichte aktualisiert.[576] Diese Emanzipation wirklichen geschichtlichen Wandels wird nicht im Horizont unseres Denkens und Handelns gesehen, sondern als weder souverän verfügbares noch gewiss erkennbares Versprechen der Entsetzung dieses Horizonts begriffen. Die Erfahrung dieses Versprechens sehen sie exemplarisch in den messianischen Gottesvorstellungen tradiert. Schließlich konvergieren die beiden Theorien darin, dass die Kritik nicht ein Ende aller Gewalt imaginiert, sondern paradox dialektisch eine andere, gewaltlose Gewalt affirmiert, die mit der schwachen Kraft des Messianischen assoziiert wird. Die Überwindung der kritisierten Gewalt liegt nicht in einem anderen, seinerseits geschlossenen Zustand, sondern in einem unendlichen Prozess der Durchbrechung geschlossener Zustände, der derart transformativ gegen widerständige Kräfte einen gewaltsamen Charakter hat. Diese Gewalt ist aber wesentlich schwach und gewaltlos, sofern sie keine neue Ordnung stabilisiert, sondern ihren Sinn in der immer neu zu vollziehenden Öffnung für das Andere hat. So wendet sie sich auch immer schon gegen die eigene Selbstbehauptung und insofern gegen ihre Stärke und Gewalt.

Trotz dieser vielen Übereinstimmungen in Anliegen und Argumentation behält Derrida grundsätzliche Einwände. Derrida sieht Benjamins Erwägungen und sein Verständnis der Alterität – ähnlich wie die Ethik Lévinas' – von einer dualistischen Logik beherrscht, die dazu angetan ist, die kritische Intention zu verfehlen und gar in ihr Gegenteil zu verkehren. Er zeichnet nach, dass die Rechtskritik von Benjamin mit scharfen, bei genauerer Betrachtung aber instabilen Begriffsoppositionen operiert. Besonders bedeutsam ist die Gegenüberstellung

576 Vgl. zur Zurückweisung der Alternative natürlicher und institutioneller Rechtsauffassungen in Derridas geschichtlichem Rechtsverständnis J. Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 17, 30; ders., *Préjugés*, a.a.O., S. 64; ders., »Die Bewunderung Nelson Mandelas oder Die Gesetze der Reflexion«, a.a.O., S. 22.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

von mythischer und göttlicher Gewalt, der Benjamin die Differenz von Recht und Gerechtigkeit zuordnet. Benjamin zeigt sich ausdrücklich bemüht, die beiden Gewalten als reine Instanzen mit eindeutiger Valenz zu präsentieren und einander unvermittelt entgegenzusetzen. Die göttliche Gewalt gewinnt so im Insistieren auf ihrer Alterität und trotz Betonung ihrer Indisponibilität eine deutlich greifbare Identität: Sie wird scharf dem Recht gegenübergestellt und mit Hinweisen auf Generalstreik und Revolution als Kraft einer politischen Praxis ausgemalt, die sich in reiner Unmittelbarkeit entfaltet. Sie hat keinen inneren Widerspruch mehr auszutragen, sondern sich vorbehaltlos gegen ihr Anderes zu wenden. Damit verbindet sich eine düster-negative Phänomenalität: Sie wird als vernichtend, schlagend und letal charakterisiert. Von der grenzziehenden Form des Rechts wird ihre Destruktivität als wesentlich grenzenlos unterschieden. Als Beispiel wird die biblische Erzählung von der göttlichen Vernichtung der Rotte Korach angeführt. Benjamin unterstreicht freilich, dass die göttliche Gewalt »um des Lebendigen willen« sei.[577] Die Hinnahme des Todes ist Implikation der Befreiung vom bloßen Leben als höchstem Wert zugunsten des gerechten Lebens. Die Beschreibung dieses Ringens um Gerechtigkeit jenseits der Verfallenheit an das bloße Leben bleibt aber einseitig auf die destruktive Dimension fokussiert, die in der Betonung des Reinen, Unmittelbaren, Mittel- und Grenzenlosen weiter der Relativierung entrückt wird. Deutlich artikuliert sich in Benjamins Text eine gewisse Faszination für die radikale Zerstörung, die gegenüber der Affirmation gerechten Lebens einen spezifischen Überschuss behält. Diese innere Ambivalenz auch der Entsetzungsbewegung wird in der Figur göttlicher Gewalt nicht reflektiert. In alldem offenbart Benjamin gerade durch den Gegensatz zu Schmitt eine bedenkliche Affinität. Die Kritik des Staates und seines Rechts führt in ihrer Radikalität von Neuem zum Postulat eines rechtsbefreiten, souveränen Politischen, das sich ohne Grenze, Mittelbarkeit und Differenz behauptet und sich in leidenschaftlicher Destruktivität gegen sein Anderes wendet.

Derrida moniert also im Wesentlichen zwei, miteinander verknüpfte Punkte. Er wendet sich erstens gegen die Dichotomien in Benjamins Rechtskritik, allem voran die Differenz von mythischer und göttlicher Gewalt. Zweitens distanziert er sich von der Präponderanz des Destruktiven, wogegen er den affirmativen Charakter der Dekonstruktion erläutert. In der Abstraktion der göttlichen von der mythischen Gewalt, und damit der Gerechtigkeit vom Recht, verliert die göttliche Gewalt ihren befreienden Differenzcharakter und wird ihrerseits zu einer Instanz ungebrochener Totalität. Eine Gerechtigkeit ohne die Mittelbarkeit des Rechts ist ebenso blind für ihre Beschränktheit wie ein Recht

577 W. Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, a.a.O., S. 200.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

ohne überschießende Gerechtigkeitsidee. Die göttliche Gewalt, die Gerechtigkeit der Beziehung zum Anderen, realisiert sich durch die mythische Gewalt hindurch, durch den ambivalenten Prozess immer neuer Entsetzung und Setzung, Destruktion und Konstruktion des Rechts. Die eine Gewalt lässt sich nicht von der anderen trennen. Die Dekonstruktion bejaht diese Ökonomie der Gewalt. Sie bejaht deshalb die Rechtsgewalt als ein Moment, das in einer Bewegung unabschließbarer Kritik zu relativieren und zu verschieben ist, das aber nie total zu destruieren ist, um die schlimmste Gewalt ungebrochener Zerstörung zu verhindern. Sie bejaht Recht als eine Praxis der Nichtidentität, die in der Austragung ihres aporetischen Ungenügens die Uneinholbarkeit des Anderen bezeugt und zur unendlichen Sorge um dieses anhält. Die schwache messianische Kraft artikuliert sich nicht in reiner Unmittelbarkeit jenseits des Rechts, sondern gleichsam schräg durch die Geschichte der inneren Widersprüche des Rechts hindurch.

Derrida legt Wert darauf, dass diese Kritik »ganz und gar nicht konservativ und anti-revolutionär« ist.[578] Es geht nicht darum, einem Postulat radikalen Wandels die Option moderater Reform entgegenzusetzen. Die Vergegenwärtigung des Anderen durch das Recht kann in bestimmten Konstellationen durchaus revolutionäre Dissidenz, Widerstand gegen die herrschende Ordnung bis in ihr Fundament, gebieten. Sie hält aber auch dann dazu an, die eigene Position nicht als letzte Wahrheit zu verabsolutieren, sondern ihrer Zeugnishaftigkeit gewahr zu bleiben, die über die eigene Gewissheit hinaus auf das nie eingeholte Andere hinweist. In diesem Sinne ist die Dekonstruktion sogar radikaler, weil sie die Unhaltbarkeit auch der eigenen Gegenentwürfe einklagt und das jede Setzung und Entsetzung transzendierende Un-mögliche, Un-reine der Öffnung jedes Entwurfes für das in ihm selbst Ausgeschlossene affirmiert. Die Revolution wird nicht als ein einmal zu vollziehendes Ereignis imaginiert, sondern als ein laufend aufgegebener, sich unsicher abzeichnender, nie abschließbarer Vorgang begriffen. All dies findet sich, wie Derridas Lektüre sorgfältig herausarbeitet, auch bei Benjamin angedeutet, wird aber durch einen zeitgebundenen politischen Revolutionsdiskurs verdeckt, der gegen diese Einsichten zur aggressiven Totalität tendiert. Die Kultivierung des kritischen Vorbehalts auch gegenüber der eigenen Position mahnt freilich durchaus zur Zurückhaltung gegenüber der revolutionären Aktion und weist in vielen Fällen primär auf Wege der Reform. Sie hält an zu einer Praxis der Gewaltlosigkeit, die nur im äußersten Fall und mit größtem Skrupel zur Gewalt greift. Sie warnt vor vorschnellem Totalwiderstand und drängt zur Differenzierung. Sie gebietet Misstrauen gegenüber den eigenen Gewissheiten, Achtsamkeit für divergierende Stimmen und Be-

578 Derrida, *Gesetzeskraft*, a.a.O., S. 83.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb

reitschaft zum Kompromiss. All dies arbeitet gegen den Willen zum vorbehaltlosen Umsturz. Ebendiese Haltung kann aber trotzdem zum Umsturz leiten, wo die Gewalt autoritärer Verdrängung so scharf erscheint, dass die Erinnerung des Anderen und die Unterbrechung der Gewalt nur durch radikalen Wandel möglich ist. Auch die radikale Aktion wird dann aber eben nie unbeirrbar vollzogen. Sie bleibt vom leidvollen Bewusstsein der eigenen Beschränktheit begleitet, dem die stete Bemühung korrespondiert, die eigene Gewalt im Lichte ihres Anderen zu bremsen und zu brechen.

https://doi.org/10.5771/9783748912590-117, am 01.09.2024, 00:05:19
Open Access – (cc) BY-NC-ND - https://www.nomos-elibrary.de/agb