

Zeit und Gerechtigkeit

Autor: Sven Rucker

Abstract

Čas a spravedlnost. – Text sleduje různé dějinné předpoklady a různá východiska pojetí spravedlnosti, nejprve v souvislosti starozákonní, dále v souvislosti novověké teorie práva a společenské smlouvy a konečně v postmetafyzickém myšlení u Martina Heideggera, Waltera Benjamina a Jacquese Derridy.

Schlüsselwörter: die Zeit, die Gerechtigkeit, Altes Testament, die Neuzeit, die Geschichte

Klíčová slova: čas, spravedlnost, Starý zákon, novověk, dějiny

Wie kommt Gerechtigkeit in die Welt, wie kann die Welt gerecht werden? So lautet eine klassische Grundfrage des menschlichen Zusammenlebens, des Menschen überhaupt. Und obwohl diese Frage – zumindest uns heute – naiv erscheint, sind in ihr doch bereits mindestens zwei Vorannahmen enthalten. Die Frage impliziert nicht nur, dass es in der Welt – noch nicht oder nicht mehr oder noch niemals – gerecht zugeht, sondern auch, dass die Gerechtigkeit, wenn nicht in der Welt, dann woanders ist. Wie könnte sie sonst in die Welt kommen? Und wie könnte ich sonst wissen, dass die Welt nicht gerecht ist? Wo aber ist sie dann?

Die Antwort der klassischen Moderne: sie ist in unseren Köpfen, eine Idee, die der Verwirklichung harrt. Die vormoderne Antwort: sie ist bei Gott, ihre Verwirklichung wäre eine göttliche Gabe. Beide Versionen unterscheiden sich nur in der Verortung, nicht aber in der Deutung der Gerechtigkeit als Potentialität, die sich vorerst außerhalb des Wirklichen situiert. Und damit ist bereits die zweite Grundannahme der Frage angerissen: wenn die Gerechtigkeit noch nicht wirklich ist aber verwirklichbar, dann kann es mit ihr einen Anfang nehmen, dann hat die Gerechtigkeit eine Zeit.

Die zweifache Gerechtigkeit

Es liegt nahe, die Frage, ob und wie Gerechtigkeit in die Welt kommen kann, ob die Gerechtigkeit einen Anfang haben kann, zunächst selber an den Anfängen zu suchen. Eine der Gründungserzählungen dieses Transfers der Gerechtigkeit, als Transport von einer außerweltlichen Sphäre in die Welt, ist die Geschichte der 10 Gebote.

Der Berg Sinai ist die Stätte dieses anfänglichen Transfers, durch den vermeintlich Gerechtigkeit in die Welt einzieht. Dass es sich um einen Berg handelt, zeigt schon ein gewisses transzendentes Gefälle dieses Transfers an. Die Gerechtigkeit kommt *von oben* in die Welt, sie steigt herunter oder emaniert in die Sphäre weltlicher Immanenz. Wie bei der platonischen Gerechtigkeit ist die Schau des Gerechten ein Aufstieg, und ihre Installation in

der Welt ein Abstieg. Wir werden bald sehen, dass sich bei diesen vertikalen Transporten auch die Gerechtigkeit selbst verwandelt.

Zum Anderen erscheint Gerechtigkeit der biblischen Erzählung nach als eine Sammlung von *Geboten* in der Welt. Gerechtigkeit kommt auf die Welt in Form des Befehls. Die moderne Frage, ob nicht ein Befehl generell ungerecht ist, da er blinde Befolgung verlangt und ein Geschehen der Gewalt, des Zwangs ist, spielt hier noch keine Rolle. Der Befehl, die Gebote haben zudem eine bestimmte Form. Sie sagen nicht: Tue dies oder das, sondern: „Du sollst nicht...“ – Gerechtigkeit wird nur negativ bestimmt, als Ausschluss bestimmter Handlungen; durch diesen Ausschluss, durch die Negation, nicht durch eine positive Bestimmung, stellt sich ein gerechter Zustand her.

Das ist die gängige moderne Kritik an der biblischen Gerechtigkeitsvorstellung. Das eigentliche Problem daran aber liegt tiefer; es ist ein strukturelles Problem, das die Konstruktion einer transzendenten Gerechtigkeit, die aber dennoch immanent, in der Welt wirksam sein soll, betrifft. Anstatt es zu lösen, wird die biblische Geschichte dieses Problem ausstellen. Die Gerechtigkeit, sie liegt in zweifacher Ausfertigung vor.

Die Geschichte beginnt mit einer außerordentlich innigen Freundschaft, von der Luther in seiner Übersetzung Zeugnis ablegt: „Der HERR aber redet mit Mose, von angesicht zu angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet.“ (2. Mose, 33)

Dem Auf Du und Du mit Gott, der innigen Zweisamkeit des Gesprächs entspringt ein göttliches Protokoll: „Vnd da der HERR ausgeredet hatte mit Mose auff dem berge Sinai. Gab er jm zwo Tafeln des Zeugnis, die waren steinern, vnd geschrieben mit dem finger gottes.“ (2. Mose, 31) Die direkte Schreibtätigkeit Gottes ist dem Verfasser derart wichtig, dass sie auch den Abstieg Mose wiederholend begleiten muss: „Mose wand sich, vnd steig vom Berge, vnd hatte zwo tafeln des Zeugnis in seiner hand, die waren geschrieben auff beiden seiten. Vnd Gott hatte sie selbs gemacht, vnd selber die schrift drein gegraben.“ (2. Mose, 32) Warum ist diese direkte Schreibtätigkeit so wichtig? Natürlich, weil die gerechten Gebote von Gott selbst stammen müssen; sonst wären sie nicht gerecht, denn die Gerechtigkeit ist zunächst – das heißt bevor er sie niederschreibt – nur bei Gott. Das Schicksal dieser echten Handarbeit, des göttlichen Original, aber ist bekannt: „Als er aber nahe zum Lager kam, vnd das Kalb vnd den Reigen sahe, ergrimmet er mit zorn, vnd warff die Tafeln aus seiner hand, vnd zerbrach sie vnten am berge.“

Hier könnte die Geschichte zu Ende sein, die unersetzlichen Originale sind zerbrochen, wie könnte dieser Verlust jemals wettgemacht werden? Der mosaische Zorn, der entbrennt als er sein Volk das Kalb anbeten sieht, steht in einem direkten Zusammenhang mit seinem Transport der gerechten Gebote. Das Volk handelt selbst undankbar, ungerecht, indem es den Gott mißachtet, der ihnen die Gerechtigkeit vermitteln will. Darum haben sie es nicht *verdient*, dass man ihnen die Gerechtigkeit bringt. Und dennoch liegt hier ein Paradox vor. Wie kann man ihnen vorwerfen, undankbar und ungerecht zu handeln, wenn doch die gerechten Gebote noch gar nicht bei ihnen angelangt sind? Moses voreiliger Zorn ist selbst ungerecht: er als Träger der Gerechtigkeit verdammt diejenigen, denen er doch selber erst die Gerechtigkeit bringen soll. Vielleicht lässt sich Gott deshalb dazu herab, die Tafeln zu ersetzen:

„Vnd der Herr sprach zu Mose. Hawe dir zwo steinerne Tafeln, wie die ersten waren, das ich die wort darauff schreibe, die in den ersten Tafeln waren, welche du zerbrochen hast. (...) Vnd Mose hieb zwo steinern Tafeln, wie die ersten waren. Vnd stund des morgens früe auff, vnd steig auff den berg Sinai, wie jm der HERR geboten hatte, vnd nam die zwo steinern Tafeln in seine hand. Da kam der HERR ernider in einer Wolken, vnd trat daselbs bey jn, vnd prediget von des HERRN Namen.“ (2. Mose, 34)

Dieser Name wird sich in die Kopie allerdings nur indirekt „eingraben“. Denn ganz hält Gott sein Versprechen – „daß ich die worte darauff schreibe, die in den ersten Tafeln waren“ – nicht. Möglicherweise sagt Gott zweimal dasselbe, aber er schreibt es nicht zweimal. Diesmal wird Moses zum Diktat gebeten, der erste Kopist ist nicht mehr der Herr selbst, sondern sein Verkünder: „Vnd der Herr sprach zu Mose. Schreib diese wort. (...) Vnd er schreib auff die Tafeln solchen Bund, die zehen wort.“

Die alttestamentarische Geschichte über die zehn Gebote gibt Aufschluss darüber, warum es menschlich ist, mit Kopien zu leben – ist doch der Mensch selbst nur eine Kopie Gottes. Das Original ist göttlich, und eben darum dem Menschlichen entzogen. Und wenn sich Gott schon wiederholen muss, dann wird diese Wiederholung nicht mehr die reine, göttliche Signatur tragen. Die Wiederholung muss schon ein Mensch besorgen, wenn auch als göttliches Diktat. So zeigt sich, dass die Gerechtigkeit, wenn sie unter Menschen wirken soll, auch von einem Menschen niedergeschrieben werden muss.

Denn, und auch darüber gibt die Geschichte Aufschluss, an der Geltung der Gesetze ändert sich durch das Duplizierungsverfahren nichts. Natürlich muss diese Geltung durch eine Übertragung der Autorität Gottes auf Moses, den Gesandten legitimiert sein. Diese Übertragung versinnbildlicht das Alte Testament mit einem Übergang des Leuchtens Gottes auf das Angesicht Mose: „Da nu mose vom berge sinai gieng, hatte er die zwo Tafeln des Zeugnis in seiner hand, vnd wußte nicht das die haut seines angesichts glentzet, dauon das er mit jm geredt hatte.“ (2. Moses, 34)

Diese Übertragung ist gleichbedeutend mit einer Bewegung der Transzendenz in die Immanenz, die den Zirkel der rein transzendenten Gerechtigkeit aufbricht. Denn nun wird mit Moses als Schreiber etwas Externes in die Intimität von Befehlendem und Befehl eingeführt, das zwar durch die innige Zweisamkeit mit Gott zur leuchtenden Iteration autorisiert wird, aber dennoch eine menschliche Hand bleibt, die kopiert.

Auch die ersten Tafeln waren in gewisser Weise bereits eine Wiederholung, waren bereits eine Kopie: die Wiederholung, die Kopie des göttlichen Wortes auf steinernen Tafeln, geschrieben, das heißt auf Stein kopiert, durch den göttlichen Finger selbst. Wie verhalten sich diese beiden Kopien zueinander?

Die zwei Kopiervorgänge der biblischen Geschichte setzen die zwei Formen der Gerechtigkeit ins Bild. Die erste Wiederholung ist die Schreibtätigkeit Gottes mit seinem eigenen Finger; sie wiederholt seine Worte durch seine Hand; die Wiederholung bleibt in direkter Beziehung zum Wiederholten, der Stimme Gottes. Sie ist eine reine Wiederholung und bleibt als solches ein rein transzendentes Geschehen. So, das zeigt die biblische Geschichte, kann die Gerechtigkeit nicht in die Welt kommen. Die zweite Kopiertätigkeit ist die von Moses. Sie führt in die direkte Beziehung der ersten, reinen Wiederholung, die sich

ganz in der göttlichen Sphäre vollzieht, etwas Externes ein, nämlich den Menschen. Sie markiert eine alternierende Wiederholung, sie verwandelt die transzendente göttliche Gerechtigkeit, verweltlicht sie, und diese Alternierung wird durch eine Übertragung, das heißt Verschiebung des Leuchtens gekennzeichnet.

Die erste, die reine Wiederholung scheitert. Sie scheitert vordergründig, weil das Volk Mose das Kalb anbetet, sie scheitert aber vor allem daran, weil zu ihr kein Bezug herzustellen ist, weil sie als reine Wiederholung ganz in der göttlichen Sphäre verbleibt und dadurch die Adressaten der Gebote, die Menschen, nicht zu erreichen vermag. Eben dies symbolisiert die Anbetung des Kalbs. Sie zeigt nicht die Undankbarkeit der Menschen gegenüber dem göttlichen Gebot, wie es meistens gedeutet wird, sondern sie zeigt, dass die göttliche Gerechtigkeit solange keine Geltung besitzt, wie sie transzendent bleibt, wie sie nicht durch menschliche Tätigkeit übersetzt wird.

Erst die zweite, mosaische Wiederholung gelingt. Sie gelingt genau deswegen, weil es Moses ist, der kopiert und dadurch, durch diese Alternierung der wiederholten Schreibtätigkeit, den Bezug zur menschlichen Sphäre herstellt. Und diese alternierende Wiederholung verändert das Original für immer. Nun, da es eine Wiederholung gibt, die keine reine Wiederholung mehr ist, in der Gott nicht mehr unmittelbar präsent ist, bedarf es jener Unmittelbarkeit nicht mehr. Diese Transformation des Originals versinnbildlicht die Geschichte durch die Zerstörung der ersten Tafeln.

Die biblische Erzählung von den zwei Gesetzestafeln ist also nicht so sehr die Verlustgeschichte eines Originals, einer puren, reinen Gerechtigkeit, sondern eine Ursprungsgeschichte der Notwendigkeit von Kopierbarkeit. Was nicht kopiert werden kann, hat im Grunde keine Geltung, es würde aus der innigen Zweier-Monade Gott-Moses, „von Angesicht zu Angesicht“, die eigentlich eine narzisstische Struktur ist, niemals heraustreten. Eine Gerechtigkeit, die nicht kopierbar ist, von der es keine Abschriften geben kann, mit einem Wort: die keine *Zeit* hat, wäre letztlich keine Gerechtigkeit. Sie hätte keine Geltung, sie wäre ein Befehl, der keine Hörigen findet, ein bloßes Fehlen. Erst die nicht mehr reine Wiederholung ist wirklich eine Kopie, und erst sie kann auch die Gesetze herunterbringen, zu den Menschen bringen und dadurch überhaupt erst ihre Befolgung möglich machen.

Die Pointe der Mosaischen Geschichte, die die Gerechtigkeit selber zweiteilt in eine wahre, primäre, die aber außerweltlich und zeitlos ist, und in eine uneigentliche Kopie ihrer selbst, die aber darum innerweltliche Geltung erlangen kann, hat eine folgenreiche Tradition begründet. Wir werden ihr unter anderem später bei Arthur Schopenhauer wiederbegegnen.

In ihrer traditionellen metaphysischen Gestalt erzeugt die doppelte Gerechtigkeit ein Spiel wechselseitiger Abhängigkeiten. Die weltliche oder physische Gerechtigkeit in Form von Geboten, Grundsätzen, Handlungsanweisungen etc. braucht ihr metaphysisches Double, weil sie zum Einen nur ein Derivat, eine Ableitung dieser ist, und zum Anderen, damit sie sich legitimieren kann. Umgekehrt braucht die metaphysische Gerechtigkeit ihre physische Kopie, um überhaupt Geltung erlangen zu können, um überhaupt jemanden zu haben, der ihr folgt.

Diese Struktur bleibt, da sie die Signatur der Metaphysik selbst ist, nicht auf die ethische Sphäre beschränkt. So verdoppelt etwa Thomas von Aquin den zweiten zentralen

Begriff der Tradition, den der Wahrheit, auf analoge Weise, wenn er in seiner *quaestio de veritate* sagt: „Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates (...); veritates autem quae sunt in rebus sunt plures sicut et rerum entitates.“ (S. 27. „Die Wahrheit des göttlichen Verstandes ist also nur eine einzige. Von ihr abgeleitet gibt es im menschlichen Verstand mehrere Wahrheiten /.../; Wahrheiten aber, die in den Dingen sind, gibt es viele, entsprechend der vielfachen Seiendheit der Dinge.“)

Wie im Falle der mosaischen Gerechtigkeit wird auch im Falle der Wahrheit ihr Eintritt in die menschliche Sphäre durch ihre Vervielfältigbarkeit markiert. So wie der einen, hermetischen göttlichen Gerechtigkeit ihre vielfältigen menschlichen Kopien gegenüberstehen, so der einen göttlichen Wahrheit ihre vielfältigen menschlichen Derivate. Im Übrigen gilt noch im modernen, experimentellen Wahrheitsbegriff der Primat der Kopie: wahr ist, was wiederholbar ist.

Zeitliche Gerechtigkeit: Naturzustand und Rechtszustand

Ich fasse zusammen, was uns die biblische Geschichte über das Wesen der metaphysischen Gerechtigkeit sagt: Zum Einen, dass es keinen absoluten Anfang der Gerechtigkeit gibt. Die Gerechtigkeit ist immer schon da, aber sie ist transzendent, sie ist *außerhalb der Zeit*, bei Gott. Zum Anderen, dass ihr Eintritt in die Welt und damit in die Zeit sie selber verwandelt und verwandeln muss, will sie Geltung besitzen. Die zeitliche, weltliche und menschliche Gerechtigkeit ist schon nicht mehr die eigentliche Gerechtigkeit – denn diese ist göttlich. Und dennoch ist diese Verwandlung nicht nur, wie die gängige Lesart der Metaphysik meint, ein Verlust, ein Abfall, eine Minderung. Denn erst durch diese Verwandlung vermag die Gerechtigkeit, in Kraft zu treten, Wirkungen zu zeitigen.

Die eigentliche, göttliche und transzendente Gerechtigkeit ist leer, um nicht zu sagen ohne Sinn: Denn sie übersetzt sich nicht in ein Handeln, sie hat keinen Körper, und damit keine Zeit, und damit in gewisser Weise auch keine Existenz. Zwischen der wahren und der abgeleiteten Gerechtigkeit besteht nicht nur ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Sie sind wechselseitig aufeinander angewiesen. Weiterhin ist die Zweiteilung oder Verdoppelung der Gerechtigkeit selbst die Zweiteilung in Einheit sowie Doppelungen oder, was dasselbe meint, in ein Original und in vielfältige Kopien. Insofern kann es nur eine göttliche Gerechtigkeit geben, aber viele menschliche Gerechtigkeiten, also viele variable Abschriften und Kopien des göttlichen Originals.

Wie geht die Neuzeit mit diesem metaphysischen Erbe um? Thomas Hobbes diskutiert in seinem berühmten Buch *Leviathan* die mosaische Erzählung und übersetzt sie dabei in die Moderne: „Die Frage ist, wer war es, der diesen geschriebenen Tafeln die Verpflichtungskraft von Gesetzen gab? (...) Da ein Gesetz nur für denjenigen verbindlich und Gesetz ist, der es als Verordnung des Souveräns anerkennt – wie konnte dann das Volk Israels, dem es verboten war, sich dem Berg zu nähern..., verpflichtet sein, all den Gesetzen zu gehorchen, die ihm Mose vorlegte?“ (S. 395)

Für Hobbes reicht es nicht mehr zu sagen, diese Gesetze kommen von Gott. Da kann ja jeder kommen und behaupten, er sei ein transzendenter Gesandter. So etwas verpflichtet zu nichts. Stattdessen kehrt Hobbes den Übertragungsvorgang um: nicht Gott überträgt seine Autorität auf Moses, der dann diese Gesetze herunterträgt zu den Menschen. Sondern

umgekehrt: das Volk Israels überträgt Moses die Autorität, gerechte Gesetze zu kanonisieren. Moses, schreibt Hobbes, agiert als „bürgerlicher Souverän“, und die Gesetze treten in Kraft „aufgrund des Gehorsamsversprechens, das das Volk Israels Moses gegeben hatte“ (S. 396) – wohlgermerkt, Moses, nicht Gott.

Die Moderne streicht also die transzendente Herkunft der Gerechtigkeit aus, zumindest was ihre Legitimierbarkeit, ihre Geltungskraft betrifft. Aber sie zerstört die Ursprungserzählung der Gerechtigkeit nicht einfach, sondern übersetzt sie, wenn man so will von einem transzendenten Narrativ in ein immanentes. Die Moderne übernimmt die zweigeteilte Struktur, übersetzt sie als Ganzes aber auf die Zeitachse. Nun hat nicht nur das weltliche In-Kraft-Treten der Gerechtigkeit einen Anfang, sondern die Gerechtigkeit selbst hat einen Anfang. Aus der transzendenten Gerechtigkeit vor der Zeit wird nun eine Vorzeit, die gerade noch keine Gerechtigkeit kannte. Voraussetzung dafür ist die Identifikation von Recht und Gerechtigkeit. War das Recht zuvor die immanente Kopie der transzendenten Gerechtigkeit, wird sie nun zur einzigen Form der Gerechtigkeit.

Demzufolge tritt sie auch zu einem bestimmten Zeitpunkt der historischen Entwicklung auf, nämlich dann, wenn sich eine menschliche Gesellschaft Recht gibt und damit überhaupt erst zu einer Gesellschaft im eigentlichen Sinne macht. Die zeitliche Differenz, die durch den Anfang der Gerechtigkeit zugleich geteilt und verknüpft wird, trägt bei Thomas Hobbes und – ihm folgend – bei den meisten Theoretikern der Neuzeit die Namen Naturzustand und Rechtszustand. Der Eintritt des Rechtszustands ist der Beginn der Gerechtigkeit, ja überhaupt erst einer sinnvollen Differenzierung von gerecht und ungerecht. Im Naturzustand, schreibt Hobbes, „kann nichts ungerecht sein. Die Begriffe von (...) Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit haben hier keinen Platz. Wo keine allgemeine Gewalt ist, ist kein Gesetz, und wo kein Gesetz ist, ist keine Ungerechtigkeit.“ (S. 98)

Vor der Sprache des Rechts, vor den Rechtssätzen, gibt es nur die Sprache der Gewalt. Der Naturzustand ist in Hobbes berühmter Formel der „bellum omnium contra omnes“, der Krieg aller gegen alle. Diesem universalen Krieg macht – wenn auch wie wir bald sehen werden, nur vermeintlich – ein Vertrag der Menschen ein Ende. In diesem Vertrag übertragen die einzelnen Menschen die Gewalt, die sie von Natur aus besitzen und deren Ausagieren ihnen natürlicherweise auch zusteht, auf einen gemeinsamen Souverän, dem Hobbes den biblischen Namen „Leviathan“ gibt. Hinter diesem mythischen Wort oder, wie Hobbes auch sagt, hinter diesem „sterblichen Gott“, verbirgt sich nichts anderes als der neuzeitliche Rechtsstaat und seine Monopolisierung der Gewalt.

In dem Augenblick, in dem es eine zentrale Instanz gibt, die alle Gewalt in sich bündelt, also eine Position der Souveränität, entsteht das Recht und damit beginnt die Gerechtigkeit die individuelle Willkür zu ersetzen. Paradoxerweise ist gerade das, was uns heute eher ein Gebot der Gerechtigkeit erscheint, nämlich die *Gleichheit* unter den Menschen, für Hobbes umgekehrt die Voraussetzung für den permanenten Krieg aller gegen alle. Denn da alle Menschen ungefähr gleich sind, gleich an Körperkraft etc., kann auch jeder jeden töten, steht jeder immer unter der Drohung, getötet werden zu können. Der Naturzustand kennt keine Gerechtigkeit – dieses ist an positives Recht gebunden –, sondern höchstens ein Gleichgewicht der Kräfte, das aber immer ein Gleichgewicht des Schreckens bleibt.

Aber – und das ist der entscheidende Punkt – der Rechtszustand überwindet den Schrecken nicht, im Gegenteil: dieser Schrecken bleibt seine permanente Voraussetzung. Naturzustand und Rechtszustand sind nicht so auf der Zeitachse getrennt, dass der eine den anderen ein für allemal überwunden hat. Vielmehr existiert der Naturzustand weiter, als schlummernde Latenz, als Drohung: „Der Krieg besteht nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf genügend bekannt ist. Und deshalb gehört zum Wesen des Krieges der Begriff Zeit, wie zum Wesen des Wetters. Denn wie das Wesen des schlechten Wetter nicht in ein oder zwei Regenschauern liegt, sondern in einer Neigung hierzu während mehrerer Tage, so besteht das Wesen des Krieges nicht in tatsächlichen Kampfhandlungen, sondern in der bekannten Bereitschaft dazu während der ganzen Zeit.“ (S. 96)

Der Krieg geht also auch dann weiter, wenn es keinen direkten Kampf mehr gibt. Der Eintritt der Gerechtigkeit in die Zeit beendet die Zeitlichkeit des Krieges nicht, sondern nur die direkte Kampfhandlung. Die *Neigung* des Menschen zum Krieg aber bleibt bestehen, und damit der Krieg selbst. Der Naturzustand droht, wie das schlechte Wetter, jederzeit wiederzukehren, wenn die Sonne oder das Recht seine Kraft verliert, denn nur die Kraft, nicht die Wahrheit stiftet das Recht (das berühmte *autoritas, non veritas facit legem*). Diese Kraft erhält das Recht aber nur durch die permanente Drohung eines Rückfalls in den Naturzustand. Gäbe es diese Drohung nicht, würde sich niemand mehr an das Recht halten. Der Rechtszustand braucht also nicht nur zu seiner einmaligen Gründung die Angst vor den Mitmenschen, den Kriegszustand, sondern er braucht, um sich zu erhalten, die Permanenz dieser Angst. Denn, wie Hobbes schreibt: „Die Leidenschaft, die die Menschen friedfertig macht, ist Todesfurcht.“ (S. 98)

Wie in der metaphysischen Zweiteilung der Gerechtigkeit besteht auch in der neuzeitlichen Zweiteilung von Natur- und Rechtszustand ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Der Rechtszustand überwindet den Naturzustand, bleibt aber zugleich auf dessen latentes Fortbestehen angewiesen. Die Gerechtigkeit braucht, um in Kraft zu treten, die latente Weiterexistenz dessen, dem sie ein Ende macht. Wie die immanente Gerechtigkeit auf der Verwandlung der transzendenten Gerechtigkeit beruhte, so stellt auch der Rechtszustand nur einen verwandelten Naturzustand dar. Er macht aus dem heißen Krieg des ursprünglichen Naturzustandes einen kalten Krieg. Hobbes' Gerechtigkeit verwandelt den Menschen nicht, macht ihn nicht von einem Wilden zu einem Zivilisierten. Das wäre für Hobbes, der im Zeitalter der Religionskriege lebte, ein naiver Idealismus. Die Gerechtigkeit beendet die menschlichen Affekte nicht, kultiviert sie nicht einmal, sondern sperrt sie in den Käfig des Rechts. Aus der freien Wildbahn wird der Zoo des Leviathan. In diesem Zoo sperrt sich das zoon politikon selber ein, um sich nicht gegenseitig zu zerfleischen.

Anstatt, wie es Utopien der Gerechtigkeit erwarten würden, die Gewalt zu beenden, verwandelt oder verlagert der Rechtszustand die Gewalt nur: aus der Gewalt aller gegen alle wird die Rechts- oder besser: Staatsgewalt, die Gewalt des Souveräns. Da aber der Souverän selber nur der Körper der gesamten Gesellschaft ist (wie auf dem berühmten Frontspitz von Hobbes' Buch ins Bild gesetzt) bleibt seine Gewalt weiterhin die Gewalt aller gegen alle. Diese Gewalt wird nur nicht immer direkt ausgagiert, sondern wird zu einer latenten Drohung, dem Recht, zu töten und zu strafen, zur *potentia* und *potestas*. Mit einem Wort: die Gewalt verwandelt sich in Macht. Macht aber wiederum ist nur ein bestimmter Aggregatzustand der Gewalt. Und da diese Macht unbeschränkt ist, ist auch alles was sie tut, *per se* gerecht.

Gerechtigkeit wird von Hobbes nicht inhaltlich sondern rein formal bestimmt, nicht als dieses oder jenes *gute* Gesetz, sondern als Existenz eines souveränen Rechts überhaupt: „Zur Obliegenheit eines Souveräns gehört es, gute Gesetze zu erlassen. Aber was ist ein gutes Gesetz. Unter einem guten Gesetz verstehe ich nicht ein gerechtes Gesetz, denn kein Gesetz kann ungerecht sein.“ (S. 264) Jedes Gesetz ist also per se gerecht, und zwar weil durch den ursprünglichen Vertrag alle ihre Gewalt auf den Souverän übertragen haben, und sie folglich – da er für alle Recht spricht – dann, wenn sie ein Gesetz für ungerecht halten, gegen sich selber sprechen müssten. Weiter kann die Identifikation von Recht und Gerechtigkeit nicht getrieben werden.

Egal ob man wie Hobbes die Gerechtigkeit ganz auf der Seite des Rechtszustands verortet oder, wie später etwa Rousseau, eher auf der Seite eines ursprünglich unschuldigen Naturzustands, der durch das Recht pervertiert wurde – in allen Fällen wird durch die Zweiteilung von Rechts- und Naturzustand die Gerechtigkeit als Ganze in der Zeit verortet, wird ihr in der Zeit ein Platz zugewiesen. Zugleich aber problematisiert sich diese Zweiteilung selber, da der Rechtszustand letztlich kein neuer Zustand ist, sondern nur ein neu maskierter Naturzustand. Die Zeitlichkeit des Naturzustandes ist selber zeitlos; er wird nicht ersetzt, sondern existiert in neuer Gestalt weiter. Umgekehrt aber darum auch analog, ist bei Rousseau der Naturzustand, der doch eigentlich vor seiner gesellschaftlichen Pervertierung liegen sollte, letztlich im idealen *Émile* selber wieder das Produkt einer – wenn auch negativ verstandenen – Erziehung.

Zeitlose Gerechtigkeit: die Zeit als Strafe

Vorgestellt wurden bisher zwei Narrative einer gründenden Gerechtigkeit und der Gründung von Gerechtigkeit: eines transzendent-immanent, das andere rein immanent. Ist die Gerechtigkeit im mosaischen Narrativ göttlichen Ursprungs, bedarf aber der menschlichen Übersetzung, um auf Menschen wirken zu können, so ist sie in Thomas Hobbes' Narrativ menschengemacht. Der Leviathan wird zwar als Bild der Bibel entnommen und sogar als „Gott“ vorgestellt, aber eben als „sterblicher“ Gott, und das heißt: als menschengemachter Gott. Darum kann Hobbes im gleichen Satz, der den Leviathan als „sterblichen Gott“ bezeichnet, ein zweites Bild für den Leviathan benutzen: das des künstlichen Automaten. Auf dieses Bild werden wir zurückkommen.

Beide Anfangserzählungen aber haben bereits ihr historisches Ende erreicht. Sie präsentieren eine Ableitung des Gerechten, die heute nicht mehr in Betracht kommt. Eine Gerechtigkeit, die wie die mosaische ursprünglich bei Gott ist, hat für uns – wie auch schon für Hobbes – keine Legitimität mehr. Und in Anbetracht von Hobbes' Konstruktion, die auf dauernder Angst und zugleich auf absoluter Autorität beruht, stellt sich die Frage, ob er – anstatt Recht und Gerechtigkeit zu identifizieren – nicht vielmehr die Gerechtigkeit ganz ausstreicht. Kann es auf der Welt gar nicht gerecht zugehen und brauchen wir deshalb eine unbedingte Autorität, die nur dazu da ist, das Schlimmste zu verhindern?

Oder ist die Zeit der Gerechtigkeit doch einfach noch nicht gekommen, existiert sie bis auf weiteres außerhalb der Zeit? Vielleicht war unsere Eingangsfrage nur falsch gestellt und wir müssen die Perspektive umkehren: statt einen Anfang der Gerechtigkeit zu suchen, einen zeitlichen Beginn, kann die Gerechtigkeit auch *ans Ende der Zeiten* gelegt werden. Aus dieser Perspektive ist die Frage nach einem Beginn der Gerechtigkeit falsch gestellt. Denn sie

suggeriert, die Gerechtigkeit könnte zu irgendeinem Zeitpunkt in die Zeit eintreten. Das aber hieße, die Gerechtigkeit zum Recht zu vulgarisieren. Die Identifikation von Recht und Gerechtigkeit verzeitlichte die Gerechtigkeit radikal, diese Wendung tut das genaue Gegenteil. Indem sie Recht und Gerechtigkeit radikal trennt, entkoppelt sie die Gerechtigkeit auch vollständig von Zeitlichkeit.

Auch für diese Wendung gibt es eine theologische Tradition, ja man kann sagen: sie bildet den Kern jeder Erlösungsreligion. Man kann diesen Kern als *Moralisierung der Zeit* bezeichnen. In ihr ist die Zeit alles andere als neutral. Als zeitliche Wesen sind wir vielmehr immer schon schuldhaft verstrickt in ein kosmogonisches Drama von Verbrechen, Strafe und Erlösung. Die Zeit selbst ist identisch mit Ungerechtigkeit, da sie uns den Tod bringt. Zugleich ist auch der Ursprung der Zeit in einer Schuld zu suchen: Sei es der quälende Kreislauf immer neuer Inkarnationen im Buddhismus oder die christliche Vertreibung aus dem Paradies, eine Vertreibung in die Zeit und damit in den Tod: in allen Fällen ist die Zeit *selbst schon Strafe*, ist sie mit Schuld verknüpft.

Das Ende der Zeit ist daher umgekehrt gleichbedeutend mit dem Ende der Strafe, mit der Aufhebung der Schuld. Die gesamte Menschheitsgeschichte verwandelt sich in eine Wartezeit, in einen Aufschub bis zur erwarteten Widerkehr des Messias, der die Gerechtigkeit bringt und damit die Zeit und den Tod abschafft. Die Ankunft des Gerechten *erlöst* uns von der Zeit. Solange aber die Zeit dauert, kann es keine Gerechtigkeit geben, da die Zeit selbst Folge einer Schuld und folglich Strafe ist.

Man kann diese Moralisierung der Zeit gut anhand der zwei zentralen Begriffe der klassischen Definition von Zeit darstellen: der Gerichtetheit und dem Vergehen. Gerichtetheit meint zunächst: die Zeit ist gerichtet, Metapher des Zeitpfeils, verläuft also nur in eine Richtung, von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft. Irreversibilität der Zeit. Das Vergehen der Zeit wiederum besagt zum Einen, die Zeit *geht*, das heißt sie hält niemals an, sie läuft immer weiter. Und zum anderen: sie *vergeht*, das heißt ab und unaufhaltsam auf ein Ende zu, dem Tod.

Interessanterweise sind diese beiden zentralen Begriffe der klassischen Zeitauffassung – Gerichtetheit und Vergehen – nicht nur Bezeichnungen einer neutral ablaufenden Zeit, sondern sie haben zudem eine *moralische* Bedeutung. Im Begriff der Gerichtetheit steckt auch das Gericht. Die Zeit ist gerichtet, indem sie nur eine Richtung hat, auf das Gericht zuläuft; am Ende der Zeit wird abgerechnet. Gerechtigkeit bringt das Jüngste Gericht am Ende der Zeiten, und es richtet nicht nur über die zeitlichen Wesen, sondern auch über die Zeit selbst. Auf ähnliche Weise bezeichnet der Begriff „Vergehen“ nicht nur den neutralen Ablauf der Zeit, sondern auch eine moralische Übertretung oder eine rechtlich verwerfliche Handlung, eine Straftat. Das Vergehen der Zeit vollzieht sich im Zeichen des Vergehens, der Untat, der Überschreitung. So wie die Zeit selber nur die Akkumulation von Vergehen ist, die am Ende der Zeit ihrer Strafe zugeführt werden, so ist das Vergehen der Zeit, die Zeit selbst von Anfang an Strafe.

In dieser Doppeldeutigkeit der Begriffe „Gerichtetheit“ und „Vergehen“ wird sichtbar, wie sich die Vorstellungen von Zeit mit moralischen Codes aufladen, wie sich anhand der Zeit das Problem der Gerechtigkeit kristallisiert, wie Zeit, Schuld und Gerechtigkeit scheinbar untrennbar miteinander verknüpft sind.

Verewigung der Wartezeit

Was aber geschieht nach dem Niedergang der Erlösungsreligionen? Man könnte erwarten, die Moderne entkoppelt Zeit und Schuld. Schließlich entwickelt sie doch die Vorstellung einer gleichsam „leeren“, einer neutralen Zeit, die gemeinsam mit dem leeren Raum die Dinge und ihre Bewegungen gleichsam rahmen. Ich behaupte dagegen umgekehrt, die Moderne unterscheidet sich hinsichtlich der theologischen Verknüpfung von Zeit und Gerechtigkeit, der Moralisierung der Zeit ausschließlich durch eine Radikalisierung derselben. Und zwar in zwei Richtungen: entweder wird die Wartezeit abgeschafft: dazu später. Oder aber die Wartezeit wird verewigt; es gibt keine positive Ankunft der Gerechtigkeit mehr am Ende der Zeiten; es gibt nur noch das Warten. Dies ist zum Beispiel die Position von Jacques Derrida und seinem Begriff der „kommenden Demokratie“.

In seinem Buch *Gesetzeskraft* definiert er Gerechtigkeit nur negativ, als Aufbrechen des Rechts, als immer im Kommen begriffen, ohne Präsenz. Gerechtigkeit, so Derrida, ist Dekonstruktion. Ihr kommt keine eigene Positivität mehr zu, sie ist kein Zustand, sondern besteht gerade in der Auflösung fixer Zustände: eine radikalisierte Entkoppelung von Recht und Gerechtigkeit.

Eine andere Variante dieser posttheologischen Tradition findet sich bei Martin Heidegger. Auch bei ihm ist die Zeit, die Zeitlichkeit des Daseins noch mit Schuld verknüpft. Diese Schuld ist aber nichts mehr, was am Ende der Zeiten, der Gerichtetheit der Zeit im Endgericht verrechnet wird. Stattdessen wird die Schuld vertieft – sie ist weder vermeidbar noch beendbar – und zugleich verdünnt: eine Schuld ohne Strafe, ja: ohne Inhalt. Für Heidegger ist das Aufrufen zum eigenen Schuldig-sein verbunden mit der Zeitlichkeit des Daseins: als in die Welt Geworfener entwirft sich der Mensch auf seine Möglichkeiten hin. Da er aber – wenn er im Sinne der eigentlichen Existenz eine Möglichkeit ergreift und sich daraufhin entwirft – zugleich alle anderen Möglichkeiten unentwickelt lässt, macht er sich notwendig schuldig. Dass die Umkehrung ebenso viel, ja vielleicht sogar mehr Sinn ergibt – jede verwirklichte Möglichkeit also nicht nur eine Möglichkeit weniger, sondern eine Wirklichkeit mehr produziert – sieht Heidegger nicht.

Am bekanntesten ist aber sicher eine literarische Bearbeitung des Motivs: Samuel Becketts Theaterstück *Warten auf Godot*. Auch Beckett inszeniert die Verewigung der Wartezeit; das gesamte Stück besteht aus der Wartezeit auf Godot, der bis zum Schluss nicht eintrifft. Und noch die letzte Regieanweisung verweist darauf, dass es kein Ende des Wartens gibt: „– Also? Wir gehen? – Gehen wir! *Sie gehen nicht von der Stelle.*“ (S. 116)

Abschaffung der Wartezeit

Neben dieser Linie der Radikalisierung einer ursprünglich theologischen Verknüpfung von Zeit, Gerechtigkeit und Schuld, der Verewigung der Wartezeit, bietet die Moderne auch die umgekehrte Variante, und sie war sogar weit wirkungsmächtiger: die Abschaffung der Wartezeit. Nirgends sind die Konsequenzen dieser Abschaffung deutlicher ausgesprochen worden als in der folgenden Verlautbarung der Roten Khmer:

„Beachte den Unterschied zwischen Religion und Revolution. Der Buddhismus verurteilte den Sünder, lange nachdem er seine Sünde begangen hatte. Die Züchtigung wurde

auf später verschoben, in ein angeblich anderes Leben; damit war ein Aufschub gewährt, der ewig dauern konnte (...). Nun hat die Revolution diese Wartezeit abgeschafft, der Mensch, der sich eines schweren Vergehens schuldig gemacht hat, wird sofort geächtet; es gibt keine Wartezeit. Das ist die wahre Gerechtigkeit: Die Revolution läutert euch schneller als die Religion.“ (Virilio 1989: 276)

Was die kambodschanischen Revolutionäre der Roten Khmer nur auf den Buddhismus beziehen, lässt sich wie ich schon gezeigt habe auf Erlösungsreligionen im Ganzen anwenden. Die Wartezeit oder der Aufschub ist eines ihrer wesentlichsten Merkmale. So besteht für das Christentum die gesamte Menschheitsgeschichte nur in einer Wartezeit, in einem Aufschub bis zur erwarteten Wiederkehr des Messias. Es ist die Abschaffung dieser Wartezeit, die von den Roten Khmer einerseits als Errungenschaft der Revolution gegenüber der Religion und andererseits als „wahre Gerechtigkeit“ gerühmt wird. Bezeichnenderweise besteht die Überwindung der Religion durch die Revolution nicht in der Abschaffung der Strafe, sondern in der Abschaffung der Wartezeit auf die Strafe. Wird diese, so die Argumentation der Roten Khmer, in den Religionen transzendent verstanden, so in der Revolution immanent.

In der Moralisierung der Zeit selbst, den zwei Bedeutungen des Vergehens, sind sich die Roten Khmer dagegen mit den Erlösungstheologien einig. Die wahre Gerechtigkeit unterscheidet sich von der falschen religiösen Gerechtigkeit nur durch ein unscheinbares Adjektiv: „schneller“. Wahrheit und Falschheit der Gerechtigkeit ist eine Frage der Zeit. Religion und Revolution liefern sich gleichsam ein Wettrennen, und in diesem Wettrennen wird die Religion von der Revolution überholt. Die Religion ist ein überholtes Modell, weil sie ihr eigenes Konzept, die Moralisierung der Zeit, nicht konsequent betreibt. Die Überwindung der Religion ist nur ihre Überbietung im Rennen um die schnellste Straffaktion, wenn man so will: ihre Radikalisierung. Auch für die Roten Khmer ist die Zeit nur eine Akkumulation von Vergehen, die am Ende der Zeiten ihrer Strafe zugeführt werden, so wie das Vergehen der Zeit, die Zeit selbst von Anfang an Strafe ist.

Die revolutionäre Theologie der Roten Khmer übernimmt diese Struktur mit einer eigentümlichen Beschleunigung: Zwischen dem Vergehen und der Bestrafung vergeht selbst keine Zeit mehr, das Gericht tagt sofort, der Tat selbst ist ihre Bestrafung schon eingeschrieben. Verlegt die Religion das Gericht ans Ende der Zeiten, an das Ende der Menschheitsgeschichte, so ist für die Roten Khmer dieses Ende der Zeiten immer schon erreicht. Gerechtigkeit kann es hier wie dort nur durch das Enden der Zeit geben. Aber während die Erlösungsreligionen die Zeit dehnen, einen Aufschub, eine Wartezeit einführen bis zur Ankunft der Gerechtigkeit in der Welt, komprimieren die Roten Khmer die Zeit bis zu einer reinen Gegenwart, die Vergehen und Strafe in eins fallen lässt. Dort Zerdehnung, Verlangsamung der Zeit bis zur Verewigung der Wartezeit in den posttheologischen oder negativ theologischen Konzepten von Derrida oder Beckett, hier Beschleunigung der Zeit, bis diese Beschleunigung mit ihrer Stillstellung zusammenfällt. Die Präsenz der Gerechtigkeit in der Welt ist nur gegeben, wenn sie reines Präsens, reine Gegenwart ist, oder anders gesagt: wenn das Vergehen vergeht.

Mechanik der Gerechtigkeit

Nun kann man natürlich sagen: die Roten Khmer, das ist irgendeine obskure Sekte in Asien, die eine kurzfristige Terrorherrschaft installiert hat. Also in keinem Fall repräsentativ

für irgendeine Gerechtigkeitsvorstellung der Moderne sein kann. Es reicht nicht, zu erwidern, dass die meisten Personen aus der Führungsriege der Roten Khmer in Frankreich studiert haben, also durchaus moderne europäische Ideen umzusetzen versuchten. Um zu zeigen, dass das Zitat der Roten Khmer tatsächlich eine typisch neuzeitliche Konzeption von Gerechtigkeit beziehungsweise von der Zeitlichkeit der Gerechtigkeit auf die Spitze treibt, müssen noch einmal einige neuzeitliche Theoretiker der Gerechtigkeit bemüht werden.

Ich möchte dabei zunächst bei Leibniz ansetzen. Wie bereits Hobbes, der den Leviathan als „künstlichen Automaten“ bezeichnete, eignet auch Leibniz ein automatisches Denken. In der *Monadologie* unterscheidet er die künstlichen, das heißt menschengemachten Automaten von den natürlichen Automaten, das heißt den natürlichen Organismen, die laut Leibniz „eine Art göttliche Automaten“ darstellen. Gott ist ein Demiurg, ein Ingenieur. Aber er ist natürlich auch ein Gesetzgeber. In dem folgenden Zitat lässt Leibniz die beiden Funktionen von Gott in ein Selbstgespräch treten – und siehe, es war gut.

„Man kann sagen, dass Gott als Baumeister Gott als Gesetzgeber in allem zufriedenstellt, und daß somit die Sünden – gerade kraft der Naturordnung und der mechanischen Struktur der Dinge selbst [en vertu meme de la structure mecanique des choses] – ihre Strafen nach sich ziehen müssen, und ebenso erlangen die guten Handlungen, hinsichtlich der Körper ihren Lohn auf mechanischen Wegen [par des voyes machinales], wengleich das nicht immer auf der Stelle geschehen kann.“ (Lehrsatz 89, S. 69)

Wie bei Hobbes' künstlichem Automaten und seiner Mechanik der Souveränität, nach der jedes Gesetz gleich welcher Art gerecht sein muss, koppelt auch Leibniz die Gerechtigkeit an das mechanistische Weltbild an. Diese Verknüpfung des Gerechten mit dem Mechanischen erscheint uns heute fremd, ja abstoßend, da Gerechtigkeit für uns mit Freiheit verbunden ist, das Mechanische aber das Gegenteil von Freiheit, nämlich Determinismus suggeriert. Und doch zeigt sich am mechanischen Vollzug der Gerechtigkeit ein wichtiges Moment, das wir auch heute heute noch der Gerechtigkeit zuschreiben würden: nämlich die Neutralität. Vollzieht sich die Gerechtigkeit mechanisch, wird sichergestellt, dass kein subjektiver Zug sie trübt oder verfälscht; darin liegt das utopische Moment der Verknüpfung von Gerechtigkeit und Mechanik.

Leibniz präsentiert gleichsam eine maschinelle Erlösung, eine Erlösung, die Lohn und Strafe entsprechend der prästabilisierten Harmonie auf mechanischem Wege zuteilt. Wie bei den Roten Khmer tagt auch hier das Gericht bereits in der Welt, ist die mechanisch erfolgende Strafe innerweltlich. Durch die mechanische Struktur der Welt ist den Dingen und Handlungen ihre gerechte Zuteilung bereits eingeschrieben. Auch hier muss nicht bis ans Ende der Welt gewartet werden, um gerecht zu strafen oder zu belohnen; der Automatismus der Gerechtigkeit ist vielmehr von Anfang an in die Welt einmontiert. Umgekehrt erfolgt auch die Strafzuteilung der Roten Khmer natürlich automatisch, was sich in dem Wort „sofort“ niederschlägt. Aber in diesem „Sofort“ liegt auch noch ein Unterschied zu Leibniz, den dieser im letzten Halbsatz des Zitats formuliert: „wengleich das nicht immer auf der Stelle geschehen kann.“

Leibniz baut gleichsam als Sicherheitsventil ebenfalls einen Aufschub in das mechanische Gericht ein. Wenn Leibniz die Gerechtigkeit maschinisiert, so lässt er immerhin noch Raum und Zeit zwischen Aktion und mechanischer Reaktion. Zwar ist auch bei ihm

bereits die Strafe der Tat immanent im Sinne eines mechanischen Vollzugs, aber die Roten Khmer überbieten oder überholen auch noch diese Immanenz. Denn sie feiern gerade das „Sofort“ und radikalieren damit die Immanenz der Strafe oder „Läuterung“.

Noch einmal: die doppelte Gerechtigkeit

Noch näher am revolutionären Gerechtigkeitsmodell der Roten Khmer bewegt sich dagegen Arthur Schopenhauer. In *Die Welt als Wille und Vorstellung* unterscheidet er zwei Vorstellungen von Gerechtigkeit: „Wir haben die *zeitliche Gerechtigkeit*, welche im Staat ihren Sitz hat, kennen gelernt als vergeltend oder strafend und gesehen, dass eine solche allein durch die Rücksicht auf die *Zukunft* zur Gerechtigkeit wird.“ (§ 63, S. 454)

Diese Gerechtigkeit ist zeitlich, weil zwischen Strafe und Tat Zeit vergeht, und weil der Sinn der Strafe im Unterschied zur bloßen Rache in der Abschreckung besteht, sich also auf die Zukunft bezieht. Ganz anders dagegen das zweite Modell der Gerechtigkeit, die „ewige Gerechtigkeit“: „Der Begriff der Vergeltung schließt schon die Zeit in sich: daher kann die *ewige Gerechtigkeit* keine vergeltende seyn, kann also nicht, wie diese, Aufschub und Frist gestatten und, nur mittelst der Zeit die schlimme That mit der schlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen, um zu bestehen. Die Strafe muß hier mit dem Vergehen so verbunden seyn, daß beide Eines sind.“ (Ebd.)

Schopenhauers Modell der zwei Gerechtigkeiten kehrt einerseits zum eingangs analysierten klassisch-metaphysischen Schema der Gerechtigkeit zurück. Wie dort, wie im mosaischen Kopiervorgang, gibt es zwei Gerechtigkeiten: die ewige, Transzendente, und die zeitliche, weltliche, die mit dem Staat und seiner Fähigkeit, Recht zu sprechen und zu strafen, identifiziert wird. Andererseits modernisiert Schopenhauer dieses Modell, und das heißt für mich immer: er radikalisiert es. Und das bringt ihn wiederum in eine Verbindung zur Verlautbarung der Roten Khmer. Bis in den begrifflichen Wortlaut hinein – „Aufschub“ und so weiter – entwickelt Schopenhauer eine identische Position, die wie bei den Roten Khmer die Zeit respektive das Fehlen der Zeit zum entscheidenden Kriterium der Gerechtigkeit macht. Die ewige Gerechtigkeit streicht die Zukunft aus, und damit die Zeit selbst. Wie bei den Roten Khmer vergeht keine Zeit mehr zwischen Vergehen und Strafe, ist die Strafe dem Vergehen immanent. „Die Strafe muss mit dem Vergehen so verbunden sein, dass beides eins ist,“ schreibt Schopenhauer.

Auch für Schopenhauer besteht die eigentliche Gerechtigkeit also in der Abschaffung der Wartezeit, der reinen Gegenwart. Der Unterschied zu den Roten Khmer besteht letztlich nur noch darin, dass Schopenhauer diese Gerechtigkeit als transzendent („ewig“) markiert. Die Roten Khmer dagegen akzeptieren diese Zweiteilung nicht mehr und wollen die zeitlose Gerechtigkeit in der Zeit, der Immanenz, verwirklichen.

Das Ideal, die „Gerechtigkeit“ im Sinne der Roten Khmer und über sie hinaus der radikaleren modernen Philosophie wäre also die Gleichzeitigkeit von Tat und Strafe; die Strafe, die der Tat bereits immanent ist. Das reine Innen der Gegenwart stellt sich dadurch her, dass es die Zukunft zugleich abschafft und einschließt. Reines Innen ist es, weil es die Zukunft, das Überschreitungs-Moment der Zeit, selbst schon enthält: nämlich als eigentlich zukünftige Strafe in der Gegenwart der Tat. Damit wird zugleich der Straftat ihr bedrohlich transgressiver Charakter genommen.

Die Überschreitung, das Vergehen, ist bereits keine Überschreitung mehr, weil die Strafe ihr bereits inhärent ist. Die Abschaffung der Wartezeit ist auf zweifache Weise die Verunmöglichung der Transgression: zum einen schafft sie durch Internalisierung die Zukunft als Überschreitung der Gegenwart ab, zum anderen nivelliert sie durch dieselbe Internalisierung auch jedes transgressive Potential einer gegenwärtigen Tat. Was die Roten Khmer die „Gerechtigkeit“ nennen, ihre revolutionäre Gottheit, ist nichts anderes als die *Grenze zweiter Ordnung*:¹ die Zeitlichkeit des vollständigen Umschlusses, dem jede Überschreitung seiner selbst inhärent ist, die Zeit als reines Innen. Indem die Überschreitung der Übertretung, dem Vergehen, bereits immanent ist, wird die Zukunft abgeschafft als ein offener Raum, der durch eine Überschreitung der Gegenwart erschlossen wird.

Gerechtigkeit und Terror

Es ist klar, dass diese Vorstellungen der wahren Gerechtigkeit zugleich der ultimative Terror sind. Terror aus zwei Gründen: zum einen durch eine totale Inklusion. Durch die Abschaffung der Zukunft als Abschaffung der Transgression entgeht keine Handlung dieser vermeintlichen Gerechtigkeit. In ihr ist jede Strafe schon beschlossen, weil sie den Zeithorizont immer schon geschlossen hat. Zum anderen durch eine totale Interiorisierung. Durch die Abschaffung der Wartezeit enthält jedes Vergehen seine Strafe schon, gibt es also keine Zwischenräume mehr, keine Ambivalenzen und auch keine Revision von Urteilen. Die letzte Urteilsinstanz ist immer schon am Anfang erreicht.

Religion, Revolution und das postmetaphysische Denken bieten sich ein Wettrennen um den schuldhaftesten Zeit-Begriff. Die Frage ist nicht mehr, ob die Gerechtigkeit von der Schuld aus gedacht werden sollte, sondern nur noch, wer die schnellste Strafaktion zu bieten hat, wer also die jeweils anderen Modelle zu überholten Modellen erklären kann. So gibt es etwa auch bei Heidegger ein Überholen: das *Vorlaufen* in den Tod, das dem Dasein seine Ganzheit erschließt. Und aus der revolutionären Perspektive ist in diesem Wettrennen, wie schon gesagt, die Religion deshalb ein überholtes Modell, weil sie die Strafe auf später, in ein Jenseits verschiebt.

Und auch wenn im Vergleich zu den terroristischen Konzepten der Abschaffung der Wartezeit die andere erwähnte Linie der Moderne, die Verewigung der Wartezeit, milder erscheint, da sie das Urteil nicht sofort einsetzen lässt, sondern es im Gegenteil aussetzt, so bleibt es doch auch hier dabei, dass die Gerechtigkeit und die Zeit von der Schuld her gedacht werden. Auch wenn die Vollstreckung des Urteils vorerst suspendiert wird, sitzen wir doch wie Kafkas Mann vom Lande *vor dem Gesetz*, nicht wissend, ob wir jemals eingelassen werden, ob jemals ein Urteil gesprochen wird oder ob es längst schon gesprochen ist. Die Verewigung der Wartezeit, sie kann ebenso terroristisch, ebenso quälend sein wie die Abschaffung der Wartezeit.

Anti-Zeit

Weder die Verewigung noch die Abschaffung der Wartezeit führt über die moralische Codierung der Zeit hinaus; im Gegenteil verschärft es diese sogar noch. Um wirklich mit einem neuen Denken von Zeit und Gerechtigkeit zu *beginnen*, müsste man dagegen die

¹ Vgl. zu diesem Begriff: RÜCKER, Sven. *Das Gesetz der Überschreitung. Eine philosophische Geschichte der Grenzen*. München: Wilhelm Fink, 2013. ISBN 978-3-7705-5557-4.

moralische Codierung der Zeit auflösen, und die beiden Zentralbegriffe dieser Codierung, Gerichtetheit und Vergehen, angreifen. Ein solcher Neubeginn kann hier, wo es vor allem darum ging, den Diskurs der Moralisierung der Zeit zu rekonstruieren, natürlich nur angerissen werden. Zunächst zur Gerichtetheit der Zeit: Diese beruhte auf der Vorstellung ihrer Irreversibilität, dem unumkehrbaren Zeitpfeil. Diese Vorstellung ist jedoch falsch, nicht weil wir Zeitmaschinen bauen können, mit denen wir in die Vergangenheit zurückkehren könnten, sondern weil „Vergangenheit“ niemals vergangen ist, sondern eine variable Konstruktion. Jede Gegenwart schreibt ihre Vergangenheit neu und verändert sie damit, und auch in Zukunft wird sich die Vergangenheit wieder ändern.

Auf dem Weg zu einem solchen Zeitbegriff, der ihre Gerichtetheit auflöst, ist zum Beispiel Walter Benjamin in seinen „Thesen zur Geschichte“. Für ihn kann jede Vergangenheit mit „Jetzt-Zeit“ „aufgeladen“ werden und ist somit im Wortsinn wiederholbar. Die Zeit richtet sich nicht unumkehrbar auf eine Zukunft hin aus, sondern diese Ausrichtung ist zugleich ihre Umkehr in Vergangenheiten.

Allerdings geht auch Benjamin noch davon aus, dass dieser zukünftige Zeit-Begriff die Vergangenheiten *erlösen* wird und deshalb *gerecht* ist und den Vergangenheiten *gerecht* wird. Er formuliert letztlich eine Neufassung der religiösen Gerichts- und Auferstehungsvorstellung, die er selbst als „schwache messianische Kraft“ bezeichnet. Benjamin löst sich vom ersten zentralen Begriff der moralischen Codierung der Zeit, der Gerichtetheit, nicht aber von dem zweiten, dem Vergehen. „Messianisch“, schreibt er, „ist die Natur aus ihrer eigenen und totalen Vergängnis. Diese zu erstreben, auch für diejenigen Stufen des Menschen, welche Natur sind, ist die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat.“ (Benjamin 1977: 204)

In dieser „Vergängnis“ liegt immer noch das alte Vergehen, von dem uns eine wahre, zeitlose Gerechtigkeit zu erlösen hat. Das Vergehen aber wird man nur los, wenn man auch die Erlösung los wird, wenn die Zeit, das Vergehen der Zeit, nicht mehr mit Schuld beladen ist. War das Losungswort der messianischen Gerechtigkeit: „Erlösung dem Erlöser“, müsste das Losungswort eines neuen, nicht-moralischen Denkens von Zeit und Gerechtigkeit sein: „Erlösung von Erlösern“. Nur eine nicht erlösungsbedürftige Zeit ist frei von Schuld und nur auf der Grundlage einer, um die schöne Formel Nietzsches aufzugreifen, „Unschuld des Werdens“ kann damit begonnen werden, die Gerechtigkeit für ein anderes Denken ihrer Zeitlichkeit zu öffnen.

SEZNAM LITERATURY

AQUIN von, Thomas. *Quaestiones disputatae de veritate. Von der Wahrheit*. Hamburg: Meiner, 1986. ISBN 978-3-7873-0669-5.

BECKETT, Samuel. *Warten auf Godot*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1952.

BENJAMIN, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In *Gesammelte Schriften. Band 2.1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. ISBN 3-518-07307-9.

DERRIDA, Jacques. *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. ISBN 3-518-11645-2.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993. ISBN 3-484-70122-6.

HOBBS, Thomas. *Leviathan. Oder: Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. ISBN 3-518-28062-7.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie*. Hamburg: Felix Meiner, 1982. ISBN 978-3-7873-0534-6.

LUTHER, Martin: *Die gantze Heilige Schrift Deudsch*. München: Rogner & Bernhard, 1972. ISBN 3-920-80283-7.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Haffmans, 1988. ISBN 3-251-20042-9.

VIRILIO, Paul. *Der negative Horizont*. München: Hanser, 1989. ISBN 3-446-15005-6.

(Sven Rücker, PhD., Philosoph, Freie Universität Berlin.)