

Vita Humana

Hannah Arendt zu den Bedingungen tätigen Menschseins

VON JÖRG SPLETT

Das Adjektiv ‚humanus – menschlich‘ hat eine doppelte Bedeutung, einmal rein klassifikatorisch-deskriptiv (der Gegenbegriff wäre ‚non-humanus – nicht-menschlich‘), sodann wertend-normativ, praeskriptiv (der Gegenbegriff wäre dann ‚inhumanus – unmenschlich‘). Um Menschsein und Menschlichkeit in diesem zweiten Sinn ist es Hannah Arendt zu tun: in ihrer publizistischen Arbeit, der politischen Theorie, aber auch in ihrer Anthropologie, die jetzt thematisch werden soll.

Im Zentrum steht dabei ihr Hauptwerk: *Vita activa* oder *Vom tätigen Leben*, sowie ihre nicht mehr abgeschlossenen Untersuchungen menschlicher Geistestätigkeit: *Vom Leben des Geistes*.¹ Beabsichtigt ist freilich nicht ein durchgängiges Referat dieser Bücher. Wir wollen uns vielmehr auf einige Kernfragen beschränken, diese mit H. Arendt in den Blick nehmen und sie mit ihr diskutieren.

I. Weltliches Handeln

1. Von der Polis zur Gesellschaft

Die *Vita activa* untersucht Arendt von den drei Tätigkeitsformen aus, die in der Tradition an ihr bedacht worden sind: die Arbeit (*tō sōmati poneîn*), das Herstellen (*poieîn*) und das Handeln (*prátein*). Sie werden vor dem Hintergrund der Unterscheidung von ‚privat‘ und ‚öffentlich‘ analysiert, und zugleich im Bewußtsein des Einstellungswandels zwischen Antike und Neuzeit. Würde für jene die Sterblichkeit des Einzelnen von „der möglichen Unsterblichkeit der von ihm geschaffenen Welt“ aufzufangen (VA 26), so gewinnt mit der biblischen Botschaft das Leben des Einzelnen Ewigkeit, während kein „Werk sterblicher Hände“ darauf hoffen darf.

Unverkennbar gehört Hannah Arendts Liebe den Griechen mit ihrem Vorrang des Politischen als Hochform des Handelns. Sie sahen es – anders als die Römer – geradezu im Gegensatz zum Sozialen, welches die Menschen nicht vom Tier unterscheidet, sondern mit ihm verbindet (VA 28: „animal sociale“ ist keineswegs dasselbe wie „zōon politikón“). Würde auf dem Weg von Griechenland nach Rom zunächst die Unterscheidung zwischen dem privaten Haushalt (*oîkos*) und dem öffentlichen Raum des Politischen eingegeben, so verkomplizieren die Dinge sich in der Neuzeit durch das Entstehen des öffentlichen Raums der Gesellschaft.

Er schließt das Handeln genau so aus „wie früher der Bezirk des Haushalts und der Familie“ (VA 41). Statt dessen ist er durch Verhaltenserwartungen charakterisiert, was damit endet, „daß die Herrschaft von Personen durch Bürokratie, die Herrschaft des Niemand, ersetzt“ wird (VA 45).

Gesellschaft ist das prekäre Resultat von Entpolitisierung und Entprivatisierung in einem, oder auch: der Veröffentlichung des Privaten. Das Private ist durch Eigentum und Besitz charakterisiert, als Raum der Lebensfristung in Griechenland, der Pflege von Kunst und Wissenschaft in Rom (VA 58). Es war Voraussetzung des politischen Handelns. Gesellschaft beginnt, sobald der Privatbesitz aus einer privaten zu einer öffentlichen Angelegenheit wird (VA 64).

Dabei bedarf es des Privaten einmal aus der Dringlichkeit des täglichen Gebrauchs und Verbrauchs; wird das Notwendige gemeinsam, erstirbt alle Initiative (VA 67), die

¹ (The Human Condition, Chicago 1985) *Vita activa* oder *Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960 (= VA); (The life of the Mind, I: Thinking, II: Willing, New York 1977/78) *Vom Leben des Geistes*. I Das Denken (= D), II Das Wollen (= W), München–Zürich 1979.

Freiheit verliert ihre Realität. Sodann braucht der Mensch das Dunkel der Verborgenheit, um nicht in purer Öffentlichkeit zu verflachen (VA 68); er bedarf der Intimität.

Öffentlichkeit besagt ja ein Doppeltes: erstens allgemeine Sicht- und Hörbarkeit. Solche Versichtbarung gibt dem Intimen eine neue Realität, doch um den Preis einer eingreifenden Verwundung. Hannah Arendt führt den Schmerz an, die „privateste aller Erfahrungen“ (VA 50), die sich schlechterdings nicht mitteilen läßt; woraus zugleich folgt, „daß wir nichts anderes schneller und leichter vergessen können als gerade die unübertreffbare Intensität, mit der er einen kürzeren oder auch längeren Zeitraum unseres Lebens im wahrsten Sinne des Wortes ausfüllte“ (ebd.). Auf der anderen Seite könne „Liebe zum Beispiel, im Gegensatz zur Freundschaft, ... eine öffentliche Zurschaustellung schlechterdings nicht überleben“ (VA 51).

Neben dieser Sichtbarkeit des Einzelnen meint Öffentlichkeit dann die gemeinsame Welt im Unterschied zum Privaten: wie ein Tisch, an dem man sitzt. In der Massengesellschaft fehle dies Trennend-Verbindende mit ähnlicher Unheimlichkeit, wie wenn der Tisch aus der Runde verschwände (VA 52). Diese Gemeinsamkeit lebte im Gesehenwerden, dem Ansehen, das Dauer, ja Unsterblichkeit verhieß und darum zu mutiger Risikobereitschaft stimulierte. Heute ist sie derart schwach geworden, daß verglichen mit ihr selbst etwas so Inhaltleeres wie Geld als eigentlich „objektiv“ und wirklich erscheint“ (VA 56).

2. Paradigma Arbeit

Diese Entwicklung geht einher mit dem Prozeß, in dem die Arbeit die paradigmatische Rangstelle im Selbstverständnis des Menschen erringt. Das ist von erheblicher Bedeutung; denn zwar unterscheidet auch Arbeit den Menschen vom Tier²; gleichwohl wird sie bei beiden durch „die Notdurft des Körpers erzwungen“ (VA 78). Als *animal laborans* genommen, wäre der Mensch „in der Tat ... bestenfalls die höchste der Tiergattungen“ (VA 79). Dementsprechend bringt Arbeit als solche auch nichts Dauerndes hervor, sondern dient dem Verbrauch und verbrauchenden Gebrauch des täglichen Lebens.

Doch ist Arbeit, wie die Neuzeit entdeckt (VA 92), Quelle des Eigentums (J. Locke), des Reichtums (A. Smith), ja aller Produktivität (K. Marx), indem an Stelle der Konsumgüter das dauerhafte Geld tritt. Freilich soll gerade nach Karl Marx die Revolution die Menschen *von* der Arbeit befreien.³

Die natürliche Fruchtbarkeit dieses „Stoffwechsels mit der Natur“ aber, die sie auch in Arbeitskraft und Arbeitsfreude dokumentiert, sollte nicht mit der Produktivität verwechselt werden. In der Arbeit selber nämlich ist der Körper auf sich zurückgeworfen wie in der entweltlichenden Schmerzempfindung. So aber zeigt sich in der Last der Arbeit die Last von Leben überhaupt: *omnis vita servitium est.*⁴

² Wenn die Griechen zwischen dem Tun des *Handwerkers* – *cheirotéchnes* – und dem mit dem *Körper* Wirken *tó sómati ergázesthai* – unterscheiden (VA 77, 333; Aristoteles *Pol* 1254 b 25) und beim zweiten Sklaven und Haustiere zusammenfassen, dann mangelt es nicht bloß an der Unterscheidung von *ergázesthai* und *poneîn*, sondern auch hinsichtlich des *poneîn* nochmals an der zwischen Mensch und Tier.

³ Werke-Schriften. „Studienausgabe“ (*H.-J. Lieber*) Darmstadt 1960 ff. u. ö., II 45: Statt neuer Arbeitsverteilung gilt, daß „die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige *Art* der Tätigkeit richtet, die *Arbeit* beseitigt ...“ (Deutsche Ideologie). VI 671: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst, „da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört“ (Das Kapitel III).

Dazu *Arendt*: „Solche fundamentalen und flagranten Widersprüche unterlaufen zweitrangigen Autoren selten; in den Schriften großer Autoren führen sie in den Mittelpunkt ihres Werkes“ (VA 95).

⁴ 107: Seneca, *De tranquill. anim.* X 3 (VA 343: II 3). *Philos. Schriften* (*M. Rosenbach*), Darmstadt 1971 ff, II 142. – *D. Barley* (Hannah Arendt, Freiburg-München 1990), der Arendts Bemerkung über erhellende Widersprüche (Anm. 3) auf sie selbst anwendet (191), u. a. auf ihre Weigerung, als Philosoph zu gelten (128, 143), merkt rechtens an, es sei „einer

Die Abwälzung dieses Sklavendienstes auf andere ändert sich durch die Maschine; wie sollen aber Maschinen das derart Erarbeitete verzehren? Man muß also mit Gebrauchsgütern wie mit Konsumgütern umgehen. Die Gesellschaft wird zu einer der Konsumenten.

Eine Einschränkung der Arbeit scheint so lange nicht möglich, als – neuzeitig – sich von ihr her der Mensch definiert. Einziger Gegenbegriff scheint das Spiel; so „werden alle nicht arbeitenden Tätigkeiten zum Hobby“ (VA 117). Die arbeitsfreie Zeit eines animal laborans taugt nur für den Konsum. Und darin ist selbstverständlich das „Glück“ nicht zu finden, das die Menschen suchen, ja beanspruchen. Denn es liegt allem im Segen des Lebens selbst mit seinem Wechsel von Mühsal und Erholung (VA 121).

3. Wert und Werk

„Glück“ sucht ja auch weder der werk-herstellende noch der Homo politicus, weil sie wissen, daß es Sterblichen nicht vergönnt ist. Geht es dem Homo faber besser als dem animal laborans? Während bei der „Herstellung“ von Kulturland ein ganz enger Bezug zum Bestellen gilt, also zur Arbeit, ist die eigentliche Sphäre des Machens die *Verdinglichung*, das Erstellen von etwas nach einem Modell. An die Stelle des Kreislaufs der Arbeit tritt ein Prozeß mit Anfang und Ende. Freilich ender dieser zweckbestimmte Prozeß nicht gänzlich, das Zielresultat erscheint seinerseits als Mittel in übergreifenden Zusammenhängen.

Ist darum der Utilitarismus „die eigentliche Weltanschauung von Homo faber“ (VA 140), so treibt er ihn zugleich in die aporetische Frage, worin der Nutzen des Nutzens bestehe (VA 141). Man kann immerhin den (Aus-)Nützenden = Gebrauchenden zum Zweck erklären. Er wird (144: Protagoras) zum „Maß aller Gebrauchsdinge (chrémata)“. Doch da der Mensch alles in Gebrauch nehmen kann, sieht er sich bald, dies die Platonische Kritik, als das Maß aller Dinge überhaupt und hat damit die „Fähigkeit, das Dasein (von etwas als natürlich) zu erfahren, eingebüßt“ (VA 145). Darum verweist Platon hier – und ich kann nicht sehen, inwiefern dies „paradox“ sein soll – auf Gott als Maß.⁵

Im Utilitarismus ist das Wert-Denken zu Hause, da ein Wert aus der „Vorstellung entspringt, die sich ein Mensch von dem Verhältnis zwischen dem Besitz einer Sache und dem Besitz einer anderen macht“ (Abbé Galiani). Ist so aber der Wertbegriff innerlich relativ(istisch), so daß es „einen ‚absoluten‘ Wert schlechterdings nicht gibt“ (VA 153), dann gibt es auch keinen Maßstab mehr; denn ein relativer Maßstab ist keiner.⁶

Aufgebrochen wird diese Aporie innerhalb der Herstellungssphäre durch das Kunstwerk. Das könnte verständlich machen, warum gegenwärtig, ja in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt, Kunst und Ästhetik so hohe Achtung und Beachtung genießen. In diesem Raum gibt es nämlich hergestellte Dinge ohne Nutzen und von unvertauschba-

der schwachen Aspekte der Theorie Hannah Arendts, wie die Begriffe Notwendigkeit und Zwang zu bestimmenden Unterscheidungsmerkmalen zwischen Handeln auf der einen Seite sowie Arbeit und Herstellen auf der anderen hochstilisiert werden“ (102, vgl. Register).

⁵ Nomoi 716 d; auch ist nicht von „einem“ Gott die Rede, sondern von Gott bzw. dem Gott; wie sollte auch ein (welcher?) Gott unter anderen ein solches Maß sein! – „Merkwürdig“ nennt demgegenüber *Barley* (Anm. 4: 139) – und ich stimme zu, wenn er das Wort nach seinem eigentlichen Wortsinn meint – die spätere Aussage Arendts (D 148): die stauende Affirmation des Seins „bedarf des Glaubens an einen Schöpfergott, um die menschliche Vernunft davor zu bewahren, sprachlos und vom Schwindel erfaßt in den Abgrund des Nichts zu starren“. Wie man an Sartres *Ekel* sehen könne.

⁶ Daß dies auch den Menschen selbst betrifft, wird hier nicht eigens angesprochen, weil der Person-Begriff erst im politischen Felde erscheint. Hier bleibt es bei der Bemerkung, daß Kants Selbstzweckgedanke im Horizont des Homo faber paradox bleibt (VA 143). Und an dieser Stelle steht das Wort ‚paradox‘ zu Recht.

rer Einmaligkeit. Zwar besteht auch für sie ein Markt; aber ihre Preise „stehen überhaupt in keinerlei Verhältnis mehr zu ihrem ‚Wert‘“ (VA 154).

Arendt sieht in diesen Gebilden die weltlichsten aller Dinge, weil sie am beständigsten sind. So scheint in ihnen die Beständigkeit als solche auf, das „Währen selbst, in dem sterbliche Menschen eine nicht-sterbliche Heimat finden“ (VA 155). Die Verwandlung im Verdinglichungsprozeß wird bei den Kunstwerken zu einer radikalen Transfiguration. Rilke hat von „unbeschreiblicher Verwandlung“ gesprochen, aus der solche Dinge stammen.⁷

Um welchen Preis? Rilke nennt Bindung und Lähmung. Arendt macht darauf aufmerksam, daß beim Herstellen Leben sich ins Unlebendige gibt. Das gilt nun auch für das geistige Leben. Der ‚Geist‘ wird zum ‚Buchstaben‘ (VA 88), und so eng das eine mit dem anderen zusammenhängt: Schreiben ist nicht Denken.

II. Weltflucht des Denkens – Macht der Menschlichkeit

1. Weltlose Einsamkeit

Hier statuiert Hannah Arendt die Unterscheidung von Denken und Erkennen in einer Schärfe, die sich derart wohl der überwältigenden Erfahrung Martin Heideggers verdankt. Sätze dieses Lehrers bilden auch das Motto des Bandes über das Denken (D 11 – und bis in den Wortlaut hinein finden sich Vorausformulierungen des Textes im Vortrag zu Heideggers 80. Geburtstag). Erkennen, Wissen wird der Wissenschaft zugewiesen – demgegenüber habe Denken weder Ziel noch Zweck. Es entspricht der Vernunft gegenüber dem Verstand (D 24). So lautet die Grund-These (D 25): „Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe.“

Diese eigentümliche Entgegensetzung wird nur verständlich, wenn Wahrheit als sicheres Gehabte von etwas gedacht wird und Wissen als Verfügungsmacht (vgl. D 68 ff). Leider macht Arendt sich diesen neuzeitlich-wissenschaftlichen Wahrheits-Begriff zu eigen während man das Gemeinte besser ‚Richtigkeit‘ nännte). Demnach gibt es „keine anderen und höheren Wahrheiten als die Tatsachenwahrheiten“, und es gilt: „Die Wahrheit ist das, was wir aufgrund der Beschaffenheit unserer Sinne oder unseres Gehirns einfach zugeben müssen“ (D 70).⁸

⁷ VA 154; Magie, in: Sämtl. Werke (E. Zinn), Wiesbaden 1955–1966, II 174.

⁸ Zeigt sich hier, ähnlich wie in der Polemik bzgl. der Revolution, ein antichristliches Ressentiment? Zu jener siehe F. Jonas, Hannah Arendts Theorie der Revolution, in: A. Reif (Hrsg.), Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien-München-Zürich 1979, 273–286, 276. Bedürfniserfüllung (279) dürfte in der Tat so wenig legitimierend sein, wie die Wahrheit zwingt – statt umgekehrt „frei macht“ (Joh 8,32). Heideggers „geschicklicher“ Wahrheitsbegriff scheint demgegenüber keine Verantwortlichkeit zu erlauben. Vgl. E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967 (Arendts Heidegger-Vortrag von 1969: Menschen in finsternen Zeiten [Hrsg. U. Ludz, = MfZ], München-Zürich 1989, 172–184). Jaspers seinerseits (siehe auch später) hat immerhin gleich zu Anfang seines großen Buchs zum Thema die Wahrheit als unseren Weg bezeichnet (Von der Wahrheit, Neuausg. München 1958, 1). Und so ist auch in seinem dreibändigen Werk von 1932 Wahrheit nicht bloß jenes Zwingende, auf das sich Arendt beruft (s. u. Anm. 18), sondern auch dort „mehr als das Wasser des Richtigen“ (Philosophie, Berlin u. a. 1948, 41). Arendt selber führt zum Thema *Wahrheit und Lüge in der Politik* (München 1972) das Sokratische „Es ist besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun“, als „eine Aussage, die Wahrheitsanspruch stellt“ (70), an. Und soll deren Praxis-„Beweis“ (71) sie etwa „zwingend evident“ gemacht haben? Wie kann sie Kants kategorischen Imperativ (im Unterschied zu dessen normativen Konkretisierungen etwa bzgl. der Falschaussage) als „etwas durchaus Unmenschliches und Unbarmherziges“ bezeichnen (MfZ 44, Lessing-Rede), während doch das Nein zu ihm es ist, das Menschlichkeit verabschiedet? Wahrheit muß ja keineswegs als verzehrendes Feuer gedacht werden (MfZ 238, Benjamin-Aufsatz), sondern vielmehr als Aufruf zu tätiger Humanität: von der Mose-Erfahrung bis zu jenem (ent)bindenden Au-

Denken nun ist die entweltlichende Tätigkeit schlechthin: Rückzug von der Alltagswelt der Erscheinungen, mit zerstörerischer Tendenz bezüglich ihrer eigenen Ergebnisse, reflexiv und nur so lange gewußt, wie sie vollzogen wird (so zusammenfassend D 94). Nach dem Selbstzeugnis der Philosophen ist dies das einzig wahre Leben.⁹ Ein eigentlich göttlicher Vollzug, in „kreisförmiger“ Bewegung¹⁰. „Diese sehr merkwürdige Vorstellung, daß sich der wahrhafte Denkvorgang (nōsis noēseos) in Kreisen bewege – die glorreichste Rechtfertigung in der ganzen Philosophie für die zirkuläre Argumentation –, hat seltsamerweise weder die Philosophen noch die Aristotelesinterpreten gestört – zum Teil vielleicht wegen der häufigen Fehlübersetzung von ‚nous‘ und ‚theoréa‘ mit ‚Erkenntnis‘, die stets zu einem Ende kommt und ein Endergebnis hervorbringt“ (D 128).

Konsequent ist für Hannah Arendt der Ort des Denkens und des Denkenden „das Nirgendwo“ (D 193). Alles liegt deshalb daran, daß „das Alleinsein des Denkers durchbrochen wird und der Ruf der Welt und der Mitmenschen die innere Dualität des Zwei-in-einem wieder zum Einen macht“ (D 194). Darum ist es in dem zu tun, was Arendt Sinn-Suche nennt; es „heißt in Sokratischer Sprache Liebe“ (D 178).

2. Glanz der Macht

Im Hauptwerk führt der Weg zu dieser Einheit über eine Erörterung des Handelns. Im Handeln und Sprechen enthüllt sich die Person. Hier setzt der Mensch Anfänge, weil er selbst anfänglich, ein Anfang ist. Gegenüber der Betonung des Todes in der Philosophie und der Benennung des Menschen als des Sterblichen betont Arendt seine Gebürtigkeit, und sie liebt das Augustinus-Wort (De Civ. Dei XII 20, 4): „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“ (VA 166 f.).

Die Offenbarung des Wer ist es, was das Handeln etwas anderes sein läßt als „eine Art Leistung wie andere gegenstandsgebundene Leistungen auch“ (VA 170). Darum bekommt die Geschichte solches Gewicht, als Fortdauer des Gehandelthabenden wie als Lebensspannung für jene, die in sie „verstrickt“ (VA 178) sind.¹¹

Damit eröffnet sich die Aporie, daß der Handelnde seine Geschichte nicht kennt; sie läßt sich stets erst hinterher erzählen.¹² Ort dieser Erzählung, der bleibenden Lebendigkeit ihres „Helden“ ist für den Griechen die Polis, als Bühne für seinen Auftritt und dessen Bewahrung. Und was den Raum der Öffentlichkeit ins Dasein ruft sowie ihn erhält, dies aus dem Mitsammen Stammende nennt Arendt Macht.

Sie stellt sie der Stärke sowohl wie der Gewalt gegenüber. Stärke ist die Handlungskraft und -fähigkeit von Einzelnen. Gewalt ist deren Anwendung. Sie kann Macht zerstören, wie die Macht die Stärke. Tyrannie will Macht durch Gewalt ersetzen (wie Mob-Herrschaft Stärke durch Macht – VA 197) und ist darum durch eine eigentümliche Ohnmacht charakterisiert.

Wie lange hält andererseits sich der Macht-Raum einer Tradition? Arendt erwähnt „das platonisch-christliche Mißtrauen gegen den Glanz, der der Macht eigen ist“ (VA 199). Sie optiert nichtsdestoweniger für das Handeln – gegen die Arbeit, der das Leben als der Güter höchstes gelte, und gegen das Herstellen, dessen Werk den Menschen

gen-Blick, der das zentrale Thema E. Levinas' darstellt. (Kritisch zur Trennung von Wahrheit und Sinn auch *Barley* [Anm. 4], 176 f.)

⁹ D 90 erinnert Arendt an eine „überraschend persönliche Bemerkung“ des Aristoteles (Protreptikus [Düring], Frankfurt/M. 1969, 87 [B 110]; *Fragmenta selecta* [Ross], Oxford 1955 u. ö., 42 [10]): „Also soll man entweder philosophieren oder vom Leben Abschied nehmen und von hier weggehen; denn alles übrige scheint nur törichtes Geschwätz zu sein und leeres Gerede.“

¹⁰ Met XII 1072 a 21.

¹¹ So ein Kernthema des hier nicht genannten *Wilhelm Schapp*. Siehe: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953; *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959.

¹² Man kann dem zu entgehen versuchen, indem man das politische Handeln doch als Herstellen denkt: als Städtebau (-gründung) und Gesetzgebung (VA 188).

nicht bloß überdauert, sondern zu übertreffen vermag (VA 203).¹³ Dem einen wie dem anderen stellt sie den Stolz der Person gegenüber, nicht auf das, was sie tut, getan hat oder beabsichtigt, sondern auf das, was sie ist.

Mit der Betonung des Herstellens andererseits, von Platon an, sieht sie Ansätze zur Gewalttätigkeit (nicht zuletzt in der Zweck-Mittel-Perspektive dieses Verhaltens) gegeben. In der Neuzeit wirken sie sich dann voll aus. Demgegenüber scheint dann die einzige Rettung des Personalen im Abstand vom öffentlichen Handeln zu liegen, als ob Wesen und Wirklichkeit von Freiheit in der Souveränität bestünden. Genauer bedacht hieße das: der Mensch ist überhaupt nicht frei, denn niemand ist, weil nicht allein, souverän.

3. Verzeihung – Versprechen

Wo aber zeigt sich nun die Freiheit im Handeln – gegenüber der Verstricktheit des animal laborans und der Sinnlosigkeit des homo faber? Arendt findet sie in einem Doppelten: in der Macht, zu verzeihen, und in der Macht des Versprechens. Beides ist allein im Miteinander möglich. „Denn niemand kann sich selbst verzeihen, und niemand kann sich durch ein Versprechen gebunden fühlen, das er nur sich selbst gegeben hat.“ Das eine wie das andere ist „unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel“ (VA 232).

Dabei versteht H. Arendt unter Vergebung, daß wir „uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden“ (232). Daß dies durch Jesus von Nazareth in religiösem Kontext entdeckt worden sei, rechtfertige nicht, davon in einer Klärung des Politischen zu schweigen. Zugleich besteht sie darauf, Jesus habe gegen die Pharisäer vertreten, nicht bloß Gott, sondern auch die Menschen (Mk 2, 10: der Menschensohn) könnten vergeben, ja deren Vergebung sei (Mt 6, 14) Vorbedingung der göttlichen.¹⁴

Vergebung zielt nicht auf das Getane – das bleibt Unrecht; sondern meint die handelnde Person.¹⁵ Hier kommt (Lk 7, 47) die Liebe ins Spiel, nicht weil sie alles versteht und ihr sich darum Recht und Unrecht verwischen, sondern weil „ihr – in den äußerst seltenen Fällen, wo sie sich wirklich ereignet – eine in der Tat so unvergleichliche Macht der Selbstenthüllung und ein so unvergleichlicher Blick für das Wer der Person in dieser Enthüllung eignet, daß sie mit Blindheit geschlagen ist in bezug auf alles, was die geliebte Person an Vorzügen, Talenten und Mängeln besitzen oder an Leistungen und Versagen aufzuweisen haben mag“ (237).¹⁶

¹³ Es sei angemerkt, daß das christliche Arbeitsverständnis mitnichten das Leben als Höchstgut versteht. „Nicht Entspannung und Versenkung sind für die geistlichen Autoren des ersten Jahrtausends die unerläßliche Voraussetzung für ein Leben in der Gegenwart Gottes, sondern – ein wenig pointiert gesagt – daß man genügend arbeitet! Gerade der Mönchstradition kommt es besonders darauf an, daß der, der ein geistliches Leben führen will, sich hinreichend der Arbeit hingibt; denn selbst die Arbeit soll für ihn ein Weg zum Gebet werden. Die Arbeit ist kein äußeres Tun, das mit dem geistlichen Leben nichts zu tun hat.“ Dies *Ora et labora* findet sich auch heute in der Regel von Taizé: „Damit dein Gebet wahrhaftig sei, mußt du in harter Arbeit stehen ...“ M. Schneider, Entscheidend ist die Glaubenserfahrung. Was christliche Mystik ausmacht, in: HerrKorr 45 (1991) 519–524, 522.

¹⁴ Im Blick auf Lk 17, 2–4 unterscheidet sie große Verbrechen, die nur von Gott vergeben oder gerichtet werden können, und die alltäglichen Verfehlungen, die der zwischenmenschlichen Verzeihung und des Vergessens bedürfen. Die exegetischen und theologischen Fragen seien hier ausgespart, siehe einschlägige Kommentare (oder z. B. S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, Düsseldorf 1951, II B [SV XII 88 ff., bes. 95 f.]); für eine vertiefende (religions)philosophische Diskussion darf verwiesen werden auf J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg–München 1985, 326–343; *Konturen der Freiheit*, Frankfurt/M. 1981, Kap. 4.

¹⁵ Rache ist nicht Strafe. Diese bildet keinen Gegensatz, sondern eine Alternative zur Vergabung und bricht gleichermaßen den Rachefortgang ab. (Darum ist jenes „radikale Böse“, das wir nicht bestrafen können, auch nicht zu vergeben.)

¹⁶ Darf man dies als eine charakteristisch weibliche Sicht bezeichnen? Gegenüber einer

Derart sind die Liebenden „weltlos“ (VA 237), wie wir es zuvor beim Denken(den) erwogen haben, und „nicht nur weltlos, sondern sogar weltzerstörend“ (VA 238). Doch kann glücklicherweise nicht nur (wie das Christentum meine) die Liebe vergeben, sondern auch der Respekt (dessen Schwinden die Entpersonalisierung des öffentlichen Lebens bezeugt).

Eher als das Vergeben hat man im Raum des Politischen das Versprechen ernstgenommen. Die Unsicherheit der Zukunft ist der Preis für unsere Freiheit, „für die Freude, nicht allein zu sein, und für die Gewißheit, daß das Leben mehr ist als nur ein Traum“ (VA 239). Natürlich begegnet dem Leser hier Friedrich Nietzsche, der das Macht- und Freiheitsbewußtsein dessen erkannt hat, „der sein Wort gibt als etwas, auf das Verlaß ist“. In der Tat ist gegen eine psychologisierende Verteufelung des Versprechens und seiner Festlegung der Zukunft¹⁷ daran festzuhalten, daß Souveränität nur im Miteinander von mehreren bestehen kann, die „für sich selbst gut sagen und für Umstände, die sie nicht voraussehen können, dennoch binden“ (VA 241). Nur so wird der Gang der Notwendigkeit durchbrochen. Einzig in solcher Verantwortlichkeit erscheint, „daß Menschen zwar sterben müssen, aber deshalb noch nicht geboren werden, um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen“ (VA 242).

Darin gründen Glaube und Hoffnung (wovon die Griechen, wie Arendt anmerkt, kaum etwas wußten). Sie beruhen auf unserer Natalität, auf der frohen Botschaft: Uns ist ein Kind geboren.

III. Freiheit und Liebe

Diese Natalität (Gebürtigkeit) ist aber nun gerade nicht ein Datum bloßer Natur, reiner Faktizität, sondern, wie bedacht, eine solche von Willen und Freiheit. Diesem Willen gilt Hannah Arendts letztes, fünf Tage vor ihrem Tode abgeschlossenes Buch (W 227).

1. Zwiespalt des Willens

Mit Recht stellt sie heraus, daß diese Thematik für viele Philosophen nicht zentral war. So weder für Heidegger noch für Jaspers, von dem sie zitiert: „Ich muß wollen, weil ich nicht weiß“ (W 25).¹⁸ Ihnen geht es, hat sich im vorherigen gezeigt, erstlich um das Denken. Denken und Wollen aber sind von unterschiedlicher, ja gegensätzlicher „Tonalität“. Ist die vorherrschende Stimmung des denkenden Ich die Heiterkeit, der reine Genuß einer Tätigkeit ohne materiellen Widerstand (aus der Bindung an Erinnerung heraus mit Neigung zur Melancholie), so kennzeichnet den Willen Anspannung (W 40f). Er steht im Widerspruch zu jener „Gelassenheit“, deren radikalster Ausdruck wohl jener Eckhart-Satz ist: „Wenn jemand tausend Todsünden begangen hätte, dürfte er, wäre es recht um ihn bestellt, nicht wollen, sie nicht begangen zu haben.“¹⁹

Bezüglich dieses Satzes hält Arendt sich zurück; sie vermutet seinen Ursprung „aus

Konzeption, die der Liebe statt Blindheit Hellsicht gerade auch für Vorzüge und Fehler zuschreibt – und eine eigene „Unerbittlichkeit“ diesen gegenüber (vgl. Offb 3, 19: „Wen ich liebe, den weise ich zurecht und nehme ihn in Zucht“), was der Vergebung erst die eigentliche Kraft und Erstaunlichkeit schenkt. – Die Kehrseite ist Hannah Arendts Bindung der Gnade an die „Ungleichheit der Menschen“, das „quod licet Jovi ...“ (gegenüber Brecht als Dichter – MfZ [Anm. 8] 288f.), womit sie ihrer eigentlichen „Herrlichkeit“ verlustig geht.

¹⁷ E. Drewermann, *Kleriker*, Olten 1989, 201–206.

¹⁸ Weil die Wahrheit zwingt. *Philosophie*, Anm. 8, 459.

¹⁹ Nr. 15 der in Johannes' XXII. Bulle *In agro Domini* verurteilten Sätze: Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate (J. Quint)*, München 1955, 452. Ähnlich (W 90) Satz Nr. 14; vgl. Buch der Tröstungen, ebd. 110f. Dazu *B. Welte*, Meister Eckhart, Freiburg 1979, 230–237 (mit Hinzunahme von Reden der Unterweisung 12 u. 13 [Quint 71, 73]).

einem überreichen Glauben“, wonach man sich selbst zu vergeben habe wie anderen.²⁰ Nochmals und besonders deutlich zeigt sich hier die Notwendigkeit, ihr Verständnis von Vergebung zu diskutieren. Aber den Ausruf des Paulus, daß die Gnade angesichts der Schuld noch mächtiger geworden sei (Röm 5,20), übernimmt sie in einem Verständnis von „felix culpa“, das so in keiner Weise die „Lästerung“ weiterer Aufrufe zur Sünde (Röm 3,8) abweisen könnte: „Wie könnten die Menschen die Herrlichkeit kennen, wenn sie die Verderbtheiten nicht kennten; wie wüßten sie, was der Tag ist, wenn es keine Nacht gäbe?“ (W 69).

So begegnet leider auch hier die Verwechslung von Lebens-Gegensätzlichkeit und Widerspruch, als verlangte, um es im Bilde zu sagen, Musik zur Wahrnehmung ihrer nach Lärm, statt – wie sehr wohl – nach Stille.²¹

Der Gedanke wird nochmals zu Augustinus aufgenommen, dem „ersten Philosophen des Willens“. Aus Röm 5,20 könne man „in der Tat nur schwer einen anderen Schluß ziehen“ als Röm 3,8 („Laß uns Böses tun, damit Gutes entsteh“). Ich gestehe, das nicht ganz nachvollziehbar zu finden. Liefе es nicht auf die Devise hinaus: Quäle den anderen, damit er in die Lage kommt, dir zu vergeben? Das aber wäre etwas ganz anderes als die Freude ob unserer *Unfähigkeit* zum Guten „wegen der überwältigenden Wonne der Gnade“ (W 88).

Die eigentümliche Unfähigkeit des Willens ist allerdings tatsächlich monströs: „Der Geist befiehlt dem Körper und findet sofort Gehorsam; der Geist befiehlt sich selbst und stößt auf Widerstand“ (W 91, Conf VIII 9,21). Damit stehen wir wieder bei der Doppelung des Ich, von der schon beim Denken die Rede war; und sie hat sich entscheidend verschärft.

Dort hieß es (D 186): Das ‚Ich-bin-Ich‘ erfahre „den Unterschied in der Identität genau dann, wenn es nicht mit erscheinenden Dingen zu tun hat, sondern nur mit sich selbst. (Diese ursprüngliche Dualität erklärt übrigens, warum die so beliebte Identitätssuche vergeblich ist. Unsere moderne Identitätskrise ließe sich nur dadurch lösen, daß man nie allein wäre und nie zu denken versuchte.“²²

2. Liebe

Wie dort so hier zeigt sich als einigender Wille im Zwiespalt die *Liebe*. Damit können wir nun die Fäden abschließend zusammenknüpfen. Die Liebe ist für Augustinus unser Schwerkraftgesetz; aber man darf sie nicht „physikalisch“, sondern muß sie als Wollensvollzug denken. Wie dies? Was die *Bekenntnisse* noch nicht leisten, findet Arendt im Hauptwerk des Theologen *De Trinitate*: Statt mit sich ist der Wille mit Gedächtnis, Sinnen, Verstand befaßt, und dies in Vorbereitung des Handelns. „Mit anderen Worten, der Wille wird dadurch erlöst, daß er aufhört zu wollen und anfängt zu handeln“, was nicht einen weiteren Willensakt bedeutet (W 99).

Dies ist die Verwandlung des Willens in Liebe: Einungs- und Bindekraft, zudem nicht im Ziele verlöschend wie Begehren und Wollen, sondern stetig bleibend in Bejahung und Genuß²³: „amo: volo ut sis“ (W 101).²⁴

²⁰ Weil man sich sonst verdamme, also verzweifle – wie Judas in der Sicht von Leibniz (W 41).

²¹ Mit Schauder und Zagen hält dies ein Deutscher einer Jüdin gerade nach Auschwitz entgegen. – Etwas anderes ist dann die Unbeantwortbarkeit der Hiobsfrage, von der Arendt im Anschluß spricht. Hier hat selbstverständlich auch christliche Philosophie keine Antwort. Vgl. *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken, Freiburg–München 1985, Kap. 9.

²² Versucht wird dies allerdings: in der Selbstflucht der Zerstreuungssucht, ein Thema der Kulturkritik seit Blaise Pascal.

²³ Eine Einschränkung des Willensbegriffs, die man nicht teilen muß. Thomas v. Aquin, STh I 19, 1, ad 2 (vgl. 59, 1, ad 2): Wenn er auch, als Strebekraft, „vom Streben her benannt wird, eignet ihm doch nicht bloß der Vollzug, zu erstreben, was er nicht besitzt, sondern auch zu lieben, was er besitzt, und sich dessen zu freuen.“

²⁴ Die Formel findet sich so wohl nicht bei Augustinus, gar als Definition (*Barley* [Anm. 4] 73); Arendt nennt auch keinen Beleg. Denn bei ihm scheint doch Verlangen und Erstre-

Die Ausführungen bezüglich des Aquinaten überspringend, wollen wir gleich zu dem Philosophen und Theologen des Willens kommen: zu Johannes Duns Scotus. Er spricht dem Willen Widerstandsmöglichkeit nicht bloß gegen die Begierden zu, sondern auch gegen das Diktat von Verstand und Vernunft (W 124) – genau wie er die traditionelle These bestreitet, der Mensch müsse mit Notwendigkeit sein Glück erstreben. Zwar könne er nicht sein Elend wollen; aber daraus folge nicht die Notwendigkeit positiven und aktiven Strebens nach Glückseligkeit.²⁵

Den Hauptunterschied zwischen Christentum und Heidentum sieht er in der Freiheit des Schöpfungsgeschehens (W 129). Darum hat ‚Kontingenz‘ für ihn eine positive Bedeutung. In der Tat heißt ‚contingit‘: es trifft zu. Das Wort beinhaltet die Nicht-Notwendigkeit dieses Eintreffens (seine ‚Zu-fälligkeit‘, den Schatten möglichen Nichtseins), und dies steht zumeist im Vordergrund; es besagt aber auch, ja zuerst: etwas *trifft* (wirklich) ein, glückt oder ist geglückt.

Handelt nun Gott ohne Notwendigkeit und Begehren, frei, kontingent, dann läßt sich denken, daß er auch dem Menschen an dieser seiner Freiheit teilgibt.²⁶ Und daß er dies getan hat, zeigt sich, wenn der Liebende, „das wollende Ich in seiner höchsten Äußerung sagt: ‚Amo: volo, ut sis‘, ‚Ich liebe dich, ich möchte, daß du bist‘ und nicht: ‚Ich möchte dich haben‘ oder ‚Ich möchte dich beherrschen‘“ (W 130f.).

3. Freiheit als Freigeigkeit

Wir wollen uns nicht in pure Spekulationen verlieren. „Scotus soll fröhlich zugegeben haben, daß ‚es keine wirkliche Antwort auf die Frage gibt, wie Freiheit und Notwendigkeit (bei Gott und Mensch) miteinander vereinbar seien‘“ (W 134).²⁷ – Wichtig wie ihm sollte uns die innere Erfahrung sein: „Bei jedem Willensakt erfährt man sich so, daß man auch nicht wollen könne“ (W 135).²⁸

Der Ernst des Wollens besteht in seiner (u.U. zumindest ernst *gewollten*) Selbsttranszendenz ins Tun, bzw. der Selbsttranszendenz des Willens in die Liebe. „Nach der Verwandlung des Willens in Liebe ist seine Ruhlosigkeit gestillt, aber nicht ausgelöscht; die Stetigkeit der Liebe macht sich nicht als Stillstand der Bewegung bemerkbar . . . , sondern als die Heiterkeit einer in sich ruhenden, sich selbst erfüllenden, nie endenden Bewegung.“ (W 139 – Damit ist eigentlich die monierte „Engführung“ des Willens aufgebrochen [Anm. 23] und zugleich an die Kreisbewegung des Denkens [Anm. 10] angeschlossen).

ben samt Einungswollen das Zentrum zu bilden. Z. B. De div. Quaest. LXXXIII, 35: „Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquem appetere.“ Oder De Trin VIII 10, 14: „Quid ergo est amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens . . .“ Vgl. auch K. Jaspers, Plato Augustin Kant, München 1967, 145–151: – Doch z. B. Thomas v. Aquin, Sth II–II 25, 7 (Aristoteles, Nikom. Ethik IX 4): „amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere.“

²⁵ Und sogar betreffs der Unmöglichkeit, das Böse als solches zu wollen, die Duns Scotus ebenso vertritt wie die gesamte Tradition, erklärt er doch, daß „die entgegengesetzte Auffassung etwas für sich haben könnte“. W 126, nach B. M. Bonansea, Duns Scotus' Voluntarismus, in: J. K. Ryan / B. M. Bonansea (Hrsg.), John Duns Scotus, 1265–1965, Washington, D. C. 1965, 83–121, 89f. mit Hinweisen auf Stellen, wo der Doctor subtilis diese Möglichkeit zuzulassen scheint, bes. Ord., I d 1, 2 q 1 nr. 151: Op. Omn. (Vatic.) II 103.

²⁶ Siehe dazu J. Splett, Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: Grundgesetz Freigeigkeit, bes. 112–125.

²⁷ Bonansea (Anm. 25) 95.

²⁸ Was ja nicht heißt, man könne anders *handeln*. Spinoza hat eben nicht Recht, wenn er meint, ein von außen bewegter Stein, könnte er denken, „würde sicherlich . . . der Meinung sein, er sei vollkommen frei und verharre nur darum in seiner Bewegung, weil er es so wolle“ (W 26, Spinoza, Briefwechsel [C. Gebhardt] Leipzig 1914, 236, an G. H. Schuller [nicht Schaller wie W 244], Herbst 1674). Ein Mensch, „der sich aus der Höhe hinabstürzt“, behält sehr wohl die Freiheit, weiter „fallen zu wollen“ (126 [– oder eben nicht]). Bonansea (Anm. 25) 94 (Quodl., q. 16, n. 18: Op. omn. [Vivès] XXVI 201).

Inzwischen forderten erst die Idealisten und fordern jetzt die Materialisten, im Hinweis auf Biosphäre, Hard- und Software-Systeme, den Abschied von Subjekt und Selbst, die nur ein Märchen seien. „Der wahre Name des Märchens, dessen uns zu entschlagen wir von allen Seiten ermahnt werden, heißt Freiheit“ (W 189).

Wie sie demgegenüber behaupten? Hannah Arendt stellt fest, daß Menschen, „die viel zu ‚aufgeklärt‘ waren, um noch an den jüdisch-christlichen Schöpfergott zu glauben, mit seltener Einmütigkeit zu einer pseudoreligiösen Sprache“ gegriffen haben, wenn es um die Neugründung und Ordnung von Gemeinschaft(en) ging.

Sie zitiert John Adams, den zweiten Präsidenten der USA, zu dem, wie er emphatisch sagte, „trostlosesten aller Glaubensbekenntnisse, daß die Menschen nichts als Leuchtkäfer seien ... [dann wäre] der Mord selber so unerheblich wie das Abschießen eines Vogels, und die Auslöschung des Rohilla-Volkes so unbedenklich wie das Verzehren von Milben mit einem Stück Käse“ (W 199).

Zum Schluß des Werks begegnet so wieder ihr Lieblingszitat aus der *Civitas Dei*: „Auf daß ein Anfang sei, ward der Mensch geschaffen, vor welchem niemand war“ (W 206). Freilich bleibe damit auch ein Dunkel. Sind wir vielleicht zur Freiheit *verurteilt*?

Die Urteilskraft, das dritte Vermögen zu Denken und Wollen, hätte hier zu entscheiden. Das im Anhang des Buchs dazu Mitgeteilte ist sehr wenig. Common sense, die Selbstzwecklichkeit des Schönen und die Idee des Exemplarischen werden angesprochen. Ich möchte im Rückblick auf die bisherige Darstellung eine mögliche Antwort – auf dem Weg über das Erhabene – in der Idee und Erfahrung des *Heiligen* sehen (im Gegenüber zur Faszination des Nichts).²⁹

Anzuknüpfen wäre dabei an Arendts Hinweis auf die humanen Möglichkeiten, zu vergeben und zu versprechen, sowie an ihre Gedanken zur Liebe. Schönheit ist das Gegenteil von Appetitanregung (eben solche Verschönerung führt unweigerlich zum Kitsch – VA 161). Darum geht es auch in Versprechen und Vergeben nicht um Gewinn, gar Konsum, und in der Liebe nicht um Besitz. Ursprünglicher als „appetitus“ ist sie vielmehr Bejahung; Ja zum Sein – im Widerspruch zu jener „Gier nach dem Nichts“, die George Bernanos die Sonne Satans genannt hat.³⁰ Könnte man aber im Licht dieses Ja noch ernstlich fragen, ob wir zur Freiheit *verurteilt* seien – statt dazu begnadet?

„Unsere neueste Zeit hat uns gelehrt, mit drei Arten von Nihilisten zu rechnen“, hat Hannah Arendt 1948 bemerkt.³¹ Erstens mit jenen harmlosen Narren, der „Mehrzahl unserer Gelehrten“, „die wissentlich oder unwissentlich gar an das Nichts glauben.“ Dann solche, die es erfahren haben: Dichter, Scharlatane der Gesellschaft („nur selten gesellt sich zu ihnen ein Philosoph“). Schließlich drittens jene, die es herstellen wollen. Zwar schaffen sie das nie; doch können sie immerhin Vernichtung auf Vernichtung häufen, „unter dem bewundernden Beifallgeschrei ihrer minder begabten oder minder skrupellosen Kollegen, welche ihre geheimen Träume oder ihre privatesten Erfahrungen in die Realität versetzt erblicken.“³²

²⁹ Siehe Anm. 14. In die neuerlich diskutierte Kategorie des Erhabenen (z. B. *Chr. Pries* [Hrsg.], *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989), wäre also, über das Ästhetische hinaus, das Ethische hineinzunehmen – und in beidem der Unbedingtheits-Kern zu erfassen.

³⁰ Siehe Anm. 26; *Bernanos: Die Sonne Satans*, Hamburg 1950, 211 f.; *Sous le soleil de Satan II 1: Oeuvres romanesques (Pleiade)*, 1961, 237.

³¹ Über den Imperialismus IV, in: *Die verborgene Tradition*, Frankfurt/M. ³1987.

³² Nicht bloß für den Krieg im eigentlich militärischen Sinn, sondern auch für den Krieg der Intelligenz gegen Wert-Überzeugungen und „alteuropäischen“ „Idealismus“ in Familie, Kirche, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft ... wäre mit *P. H. Simon* zu erwägen, „ob nicht ein Hauptgrund für die immer wiederkehrenden Völkerkatastrophen darin zu suchen sei, daß mancher einzelne im geheimen den Wunsch nach einer Flucht aus seinen persönlichen Schwierigkeiten hegt ... Der alles zerschlagende Krieg gibt oft recht summarische und gewalttätige Lösungen der Lebensfragen, die auf herkömmliche Weise nicht mehr zu meistern sind.“ *Die Väter haben grüne Trauben gegessen ... Roman*, Frankfurt/M. ²1974, 22.

Arendt benennt auch – man sollte sie in einer Welt des Besitz- und Konsumstrebens nicht überhören – das darin treibende Motiv: „Vernichtung nämlich ist die radikalste Form der Herrschaft sowohl wie des Besitzes (ebd.)“. Sie ist also nicht bloß eine radikale Alternative (so daß man vernichten will, was man nicht anders zu besitzen vermag), sondern wirklich die Spitze.³³

Das erkannt zu haben führt dann freilich in den Ernst jener Entscheidungs-Situation, an die Bernanos dachte: angesichts der aufzehrenden Macht des Lebens für den Tod als solchen zu optieren, gegen das vereinnahmende Sein für das Nichts. Oder wäre das verstiegene Konsequenzmacherei? Wie jedoch sollte man anders die dritten Nihilisten verstehen?

Weithin herrscht gleichwohl nach wie vor die „Jagd nach dem Glück“. Die Bedrohlichkeit ihres Ziels wird heute aus ökologischer Sicht zunehmend bewußt. Aber wie viele entdecken dies auch bezüglich Selbstherrschaft und Selbstbesitz? Während Kulturkritik vom „Zeitalter des Narzißmus“³⁴ spricht, statuieren Religionsphilosophen und Theologen als Erst- und Zielbestimmung von Religion das Heil. Als könnte wirklich der Mensch das Ziel der Menschwerdung sein.³⁵

(Ein Beispiel solcher „Flucht aus dem Frieden“: *A. P. Gütersloh*, Eine sagenhafte Figur [1946], München 1985.)

³³ Beides mag sich in Konzepten „negativer“ Philosophie und Theologie verbinden. Die Unfaßlichkeit von Mensch(sein) und Menschlichkeit wie von Sein und Gott(-sein), welche nicht bloß Sokrates, Sophokles, Heidegger (D 174), sondern auch den johanneischen Jesus zur Wind-Metapher greifen lassen (3, 8), führt in verdinglichender Perspektive zur Negativität, als wäre das „Spüren der Berührung“, weil kein Besitzen, kein positives „Haben“ und Gehabwerden. Oder als wäre Unbegreifbares nicht. So schon bei Sokrates „Alkibiades und Kritias – weiß Gott nicht die schlechtesten seiner sogenannten Schüler“, : sie machten aus „Nichtergebnissen“ „negative Ergebnisse. Wenn wir nicht definieren können, was Frömmigkeit ist, dann seien wir doch unfromm“ (D 175).

Eine Parallele zur wahrheits-abstinenten Gegenwart kann man Arendts Benjamin-Aufsatz entnehmen (MfZ [Anm. 8]. Sollten „Traditionsbruch und Autoritätsverlust“ tatsächlich „irreparabel“ sein (MfZ 229 – und sie wären es, wenn einzig fundamentalistische Restauration sich als Alternative anböte), dann könnte wirklich „an die Stelle der Tradierbarkeit der Vergangenheit [nur] ihre Zitierbarkeit“ treten (ebd.). Die Treue zur Überlieferung verwandelt sich in die „Leidenschaft des Sammlers“ (MfZ 235). Das Sammeln selber aber wird – und hier die Parallele, die Arendt als solche nicht ausdrücklich zieht – zerstörerisch; denn in der Aneignung hat der Sammler das Fundstück seinem ursprünglichen Zusammenhang enteignet. Benjamin (MfZ 236 [Ges. Schriften III 216]): „Die wahre sehr verkannte Leidenschaft des Sammlers ist immer anarchistisch, destruktiv.“

Und noch ein (letztes) Mal eine weitere Parallele (im Rückgriff auf Anm. 8): So wenig wie die Sammler-Wünsche sind „(Primär)Bedürfnisse“ als solche wahrheitsfähig. Statt aber der „Begriff der einen Wahrheit“ (MfZ 44) ist es gerade das vorgeblich human(isierend) Nicht-Wissen, dem „die Unmenschlichkeit ... anhaftet“. H. Arendt selbst zitiert aus *B. Brechts Maßnahme* den Waren-Song des Händlers (MfZ 281 [Ges. Werke II 651]): „Weiß ich, was ein Mensch ist? / Weiß ich, wer das weiß! / Ich weiß nicht, was ein Mensch ist / Ich kenne nur seinen Preis.“

³⁴ *Chr. Lasch*, München 1980. – Daß sich gerade Selbstbesitz im Suizid erfüllt, zeigt nicht bloß das mythische Schicksal des Narziß oder das Todes- als Lebensprogramm des Ingenieurs Kirillow in Dostojewskis *Dämonen* (I. Teil, III. Kap., VIII, München [Rahsin] 1969, 155), sondern grundsätzlich die Besinnung darauf, daß man sich und sein Leben weder selber-machen noch selbst-erhalten kann (*H. Ebeling* [Hrsg.], Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt/M. 1976), es also nicht wirklich zu besitzen vermag. Was man hingegen sich selbst geben kann, ist der Tod, als die einzige Weise, sich das Leben zu nehmen, statt es an-nehmend zu empfangen.

³⁵ Aus Anm. 33 folgt, daß Leben statt Selbsterstörung nicht möglich ist, wenn es in „teleologischer Inversion“ (*R. Spaemann*) zum Ziel genommen wird (erstaunlicherweise hält Arendt dies für genuin christliche Lehre: MfZ [Anm. 8] 144f.). Ist doch dem Menschen sein Leben alsbald nichts mehr wert, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben. Und wie für den Einzelnen gilt das auch für eine/die Menschengemeinschaft. Darum ist nicht bloß der Tod nicht das Schlimmste, sondern auch nicht der Schmerz (MfZ 147); nicht einmal

Gibt es ein drittes zu der Lebensflamme einerseits, die konsequent mit ihrer Nahrung sich verzehrt, und andererseits einer radikalen Verneinung des Daseins? Arendt benannte die Rührung im Werk, das großherzige politische Engagement, die sich verschwendende Liebe. Sollte Religion hinter dergleichen wissenschaftlich zurückstehen: als Veranstaltung wohlverstandenen Selbst-Interesses?

Stellt demgemäß nicht der Mensch selber das Ziel seines oft leid- und mühevollen Werdens dar, so lebt er doch ebensowenig, hieß es, um zu sterben. Auch nicht eines anderen wegen. Sehr wohl aber für andere und mit ihnen. Und mit ihnen für *den* Anderen: als Mensch mit Menschen unterwegs zu jener Stadt, die sich dem Lamm angelobt (Offb 21).

Natürlich darf der Mensch niemals (bloß) zum Mittel gemacht werden. Auch und gerade nicht für religiöse Zwecke. Geboren ist er, um mit seinesgleichen zu leben. Doch eben dies besagt, daß nicht allein die Stadt „unsterblich“ ist, sondern – in ihrer Sterblichkeit – die Einzelnen, jeder und jede in ihr. Ohne Paradox gesprochen: Eines jeden Sein und Leben ist end-gültig. Dies jedoch gerade nicht allein für ihn bzw. sich – woher dann die Rede von Gültigkeit überhaupt? – noch allein für seinesgleichen oder dank ihrer, sondern zuletzt von jener Instanz her, von der jedem und allen diese Gültigkeit zukommt: ihr – oder vielmehr Ihm wird in jener Stadt, welche ein tätiger Glaube für hier, doch nicht von hier erhofft, kein Tempel mehr errichtet werden, weil er selbst ihr Licht ist.

die Entwürdigung; vielmehr (soll man Schiller zitieren?) ernstliche Schuld = das Nein zu Menschlichkeit und Liebe, vorgängig dazu, wie spektakulär oder unscheinbar es sich manifestiert. Das Ja zum Menschsein aber bejaht immer schon mehr als den Menschen, da „nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist“ (*K. Weiß*, Die eherne Schlange und andere kleine Prosa [*F. Kemp*], Marbach 1990, 47 [Logos des Bildes]).