

Theologische Fakultät
Masterstudiengang Religion und Kultur
Sommersemester 2017
Prof. Feldtkeller (Erstgutachter)
Prof. Meireis (Zweitgutachter)

Masterarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades eines Master of Arts (M.A.)

Die Bedeutungspotentiale religiöser Motive in der politischen Theorie Hannah Arendts mit Blick auf Säkularisierungsprozesse

vorgelegt von:	Gül Nigar Dükan
Matrikeln.:	558184
Adresse:	Fritz-Werner-Str. 22 12107 Berlin
E-mail:	gn.duekan@yahoo.de
Abgabetermin:	Berlin, 31.08.2017

Inhalt

1	EINLEITUNG.....	1
2	METHODE: ZUR DIALEKTIK DER SÄKULARISIERUNG.....	5
3	HAUPTTEIL:	7
	a.) RELIGION ALS STARKER ANFANG.....	10
	ai.) DAS WUNDER VOM GEBORENSEIN.....	11
	aii.) DER URSPRUNG ALS GEWALT.....	16
	b.) JESUS VON NAZARETH ALS DENKFIGUR.....	21
	bi.) VOM VERZEIHEN ALS HANDLUNGSPOTENTIAL.....	23
	bii.) DAS WAGNIS DES HANDELNS: WILLE VS. GLAUBE.....	29
	biii.) DAS UNHEIMLICHE DER TÄTIGEN GÜTE.....	34
	ZWISCHEN-RESÜMEE.....	41
4	DAS VERHÄLTNIS VON RELIGION UND POLITIK.....	42
	4.1.) DIE SÄKULARISIERUNG DES GLAUBENS.....	48
5	SCHLUSSBETRACHTUNG UND DISKUSSION.....	51
	LITERATURVERZEICHNIS.....	57
	ERKLÄRUNG.....	60

1.) EINLEITUNG

In dieser Arbeit werden die religiösen Quellen für die Bildung der politischen Theorie von Hannah Arendt untersucht und danach gefragt, inwieweit diese für die Konstitution ihrer politischen Grundannahmen fruchtbar gemacht wurden. Auch wird die Rolle der religiösen Motive und ihre hermeneutische Leistung untersucht, die die Denkwege Arendts nachzeichnen und herausarbeiten. Die Beschäftigung mit der Religion nimmt in Arendts Werken eine konstruktive und konstituierende Konfiguration in ihrem Denken ein, die es ihr erlaubt, unterschiedliche Themenkomplexe von verschiedenen Seiten aus zu denken. Besonders ihr anthropologisch aufgebautes Werk *Vita Activa* verweist mit dem darin enthaltenen, theologisch inspiriertem Hauptnarrativ *initium* von Augustin auf die *Gebürtlichkeit* des Menschen hin. Leitender Gedanke dabei ist, dass mit ununterbrochenen Schöpfungen neuer Individuen auch immer Freiheiten gewährleistet sind, die innerhalb einer politisch definierten Gemeinschaft zu schützen und pflegen sind. Der Wert und die Unantastbarkeit dieser *gebürtlichen* Freiheit ruhe dabei nicht auf Naturrechten, die diese Freiheit axiomatisch festschreiben. Vielmehr müsse diese Freiheit mit menschlichen Bemühungen gewahrt werden, da der Mensch den willkürlichen Kontingenzen der Welt ausgesetzt sei. Die Aufgabe der Politik bestehe eben darin, den Menschen diesen *unnatürlichen* Raum der Freiheit zur Verfügung zu stellen und zu erhalten. Dabei ist für Hannah Arendt die Pluralität der Menschen, statt die Singularität von großer Bedeutung. Freiheit könne erst stattfinden, wenn sie Zwischen-den-Menschen prozessiert. Die Gedankengänge und Argumente Hannah Arendts folgen dabei pendelnden Denkbewegungen zwischen religiösem und politischem Wissen. So dokumentiert sie selbst zu diesem Zusammenhang folgendes in ihrem Denktagebuch:

Um eine Politikwissenschaft zu begründen, muss man als erstes alle philosophischen Aussagen über den Menschen aufs neue unter dem Aspekt untersuchen, dass

Menschen und nicht der Mensch die Erde bewohnen. Die Politikwissenschaft verlangt eine Philosophie, für die es Menschen nur im Plural gibt. Ihr Gebiet ist die menschliche Pluralität. Ihre religiöse Quelle ist der zweite Schöpfungsmythos – nicht der von Adam und der Rippe, sondern: Als Mann und Weib schuf Er sie. Im Bereich der Pluralität, welcher der politische Bereich ist, muss man all die alten Fragen stellen - was ist Liebe, was ist Freundschaft, was ist Einsamkeit, was ist Handeln, Denken usw. aber nicht die eine Frage der Philosophie: Wer ist der Mensch, noch die Frage: Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun?¹

Bereits in den Ausführungen des Eintrages wird deutlich, dass sie ihr Interesse und die damit verbundenen Fragen des Politischen immer an ein Plural richtet und damit dem existenztheologischen und philosophischem Paradigma (des Singulären) entweicht. In ihrer Betrachtung soll die Gestaltung des politischen Lebens auf Freiheit beruhen, was für sie gleichbedeutend mit Politik ist. Auch ist der Freiheitsbegriff in ihrer politischen Theorie eng an die Handlungspotentiale religiöser Kategorien gebunden. Um diese Zusammenhänge methodisch zu analysieren, wird in dieser Arbeit auf die kulturwissenschaftlich Theorie der Dialektik der Säkularisierung zurückgegriffen, um mit deren Hilfe Sprachbilder, religiöse Topoi und Dispositive in Arendts Werken herauszuarbeiten, die von Säkularisierungsprozessen im Denken selbst zeugen und die Synergien zwischen religiösen und weltlichen Inhalten offenlegen. Religiöses Wissen in den Werken Arendts findet seinen Ausdruck in Verfahrensweisen und Denkprozessen, als Schreiben und Denken zwischen den Disziplinen der Theologie, politischer Theorie und Philosophie. Ihre Erörterungstechnik ist durch eine Doppelreferenz zwischen theologischem und säkularem Blick bzw. eine Doppelbildung von geschichtlichem und religiösem Wissen gekennzeichnet. Die methodische Bemühung der Dialektik der Säkularisierung sieht vor, Denkbilder und Figuren der Religion aufzuarbeiten, die nicht auf eine Nihilierung von Schöpfungsfragen und religiösen Sinngehalten aus sind, sondern vielmehr die

1 Arendt, Hannah: Denktagebuch 1950-1974. Hrsg. von Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann. New York/München 2002 [i.f.: Denktagebuch], S. 297

doppelte Bezugnahme auf weltliche und religiöse Vorstellungen reflektieren. Im Mittelpunkt stehen dabei die Transformation von Bedeutungen an der Schnittstelle zwischen Religiösem und Politischem anhand von geschichtswissenschaftlichen, philosophischen und kulturellen Deutungen, die Hannah Arendt selbst methodisch verwendet, um ihre Theorien und Kritik zu formulieren.

Auf dieser Basis ergeben sich für die Arbeit zwei Hauptfragestellungen, die für die Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Politik führend sind: Zum einen wird gefragt (Kapitel 3), wie sich religiöses Wissen für die politische Theorie von Arendt konfiguriert und zum Anderen (Kapitel 4) inwiefern die „Religion“ in ihrem Bedeutungspotential auch politisch wirksam sein kann. Im Hauptteil wird es um die Herausarbeitung von religiösen Motiven in Anlehnung an Augustinus, Martin Heidegger und das Alte Testament gehen. Hier spielen vor allem aus religiösen Semantiken gezogene Begriffe wie *das Anfangen*, *das Geborensein* und auch Kategorien *der Gewalt als Urverbrechen* eine wichtige Rolle. Darüber hinaus erfolgt eine Auseinandersetzung mit der *Figur Jesus von Nazareth* und dem Neuen Testament. An seinem Wirken und an seiner Lehre konfiguriert Arendt (auch als Gegenentwurf zum römischen Christentum) die religiösen Handlungspotentiale des *Glaubens* und des *Verzeihens* sowie *der tätigen Güte* zu politischen Kategorien der Freiheit. Nach der Rekonstruktion der Spannungen zwischen religiösem und politischem Wissen wird Arendts eigener Blick auf die Säkularisierungsprozesse herausgearbeitet. Wie zu zeigen wird, ist Arendts Vorstellung der Säkularisierung im Grunde ein erstrebenswerter, politischer Wandel, der die Potentiale der Politik der Freiheit bereithält. Wie sie das Verhältnis von Philosophie und Politik sowie das Verhältnis von Religion und Politik bewertet, werden Teile der Untersuchung zur Säkularisierungsfrage sein. Im Schlussteil geht es um eine Zusammenführung der ausgearbeiteten, religiösen Bedeutungspotentiale für die Bildung von politischen Kategorien, die Arendts Politik-Konzeption zu einer säkularen, aber religiös konfigurierten Theorie der Freiheit macht.

Es ist anzumerken, dass Arendt mit ihrer Politik-Theorie kein systematisch erfasstes Konzept vorgelegt hat. Zur Untersuchung der religiösen Motive werden deshalb die Hauptwerke von Hannah Arendt herangezogen. Dazu zählen die beiden Monographien „Vita Activa“ und „Über die Revolution“, in denen ihre politischen Thesen punktuell erörtert werden. Eine Rekonstruktion dieser Thesen und die Analyse des religiösen Gehalts werden mithilfe ihrer Journale, die als Denktagebücher erschienen sind, ermöglicht. Auch Verweise auf andere Schriften und Vorträge Arendts, die mit diesem Untersuchungsgebiet im Zusammenhang stehen, werden als Quellenliteratur herangezogen

2.) METHODE: ZUR DIALEKTIK DER SÄKULARISIERUNG

In dieser Arbeit richtet sich der Blick auf die paradigmatisch erst in den letzten Jahrzehnten neu etablierte Dialektik der Säkularisierung. In kulturwissenschaftlicher Hinsicht beschreibt dieses Theorem Religion als Wissen, welches in sprachlichen Bildern und Figuren in Texten, Diskursen und Deutungen, besonders in den Kontexten zu Beginn des 20. Jh. zum Ausdruck kommen. Am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL) wird die Säkularisierungsdebatte mit neuen geisteswissenschaftlichen Zusammenhängen wieder aufgerollt. Daraus folgte vor allem eine Verfeinerung des Untersuchungsfeldes der Säkularisierung, die Fragestellungen und Untersuchungsgrundlagen auf den Wandel explizit religiöser Sinngehalte in säkulare Formen fokussieren². Eine synonyme Verwendung für die Dialektik der Säkularisierung ist auch der Titel „Nachleben der Religionen“³, der auf die ungebrochene Wirkung des Religiösen hindeutet. So wird die Arbeitshypothese zur kulturwissenschaftlichen Untersuchung vom „Nachleben der Religion“ im gleichnamigen Band wie folgt vorgestellt:

[...] die Wiederkehr der Religionen in der Gegenwart zeigt nicht nur, dass die Geschichte der Religion nicht so unumkehrbar ist, wie sie oft dargestellt wurde, sondern macht auch deutlich, dass Säkularisierung kein Nullsummenspiel ist, in der eine feste Menge Bedeutung von der Transzendenz auf die Immanenz oder umgekehrt übertragen wird. Tatsächlich produziert Säkularisierung aber spezifisch neue Bedeutungen; ihre *Dialektik* ist nicht nur eine Wechselwirkung zweier Entitäten, sondern ein viel unmittelbarer Bestimmungsverhältnis, in dem sich das eine nur durch das andere denken lässt. Unser Vorschlag ist es, Religion weder mit dem Modell des Verschwindens, noch mit dem der Wiederkehr, sondern mit dem

2 <http://www.zfl-berlin.org>

3 Das „Nachleben“ geht als Arbeitsbegriff auf den deutschen Kunsthistoriker Aby Warburg zurück, der sich dem „Nachleben der Antike“ gewidmet hat. Dabei hat er eine beständige, spukhafte Wiederkehr von antiken Motiven in der westlichen Kulturgeschichte herausgearbeitet. Mit der Gründung der bis 1933 umfangreichsten, kulturwissenschaftlichen Bibliothek gilt er als einer der wichtigsten Kunsthistoriker Deutschlands. Vgl. Georges Didi-Huberman: „Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg“, Berlin 2010

des *Nachlebens* zu beschreiben.⁴

Was mit dem Begriff *Nachleben* nahegelegt wird, ist weniger die Nachzeichnung vom eindeutigen Fortbestand der Religion in säkularen Formen, sondern die unheimliche Präsenz von religiösen Gehalten, die sich als Spuren und Doppelreferenzen auf neue und alte, auf religiöse und profane Richtungen verweisend, abzeichnen. In erster Linie scheinen religiöse Erzählungen wie sie in biblischen Texten geschildert werden schon immer eine Rückschau auf ein Gründungsereignis zu beinhalten, das sich in der „rückblickenden“ Erzählstruktur selbst wiederfindet. Ein Beispiel dafür ist die deuteronomische Darstellung von Mose, der die Offenbarungen Gottes kurz vor seinem Tod wiederholt⁵. Das Nachleben von Religionen gestaltet sich in einer Art ständiges Erinnern, das nicht linear, sondern überlagernd verläuft. Erzählungen und Metaphern aus religiösen Quellen definieren den Ursprung allen Anfangs genauso erzählerisch und erinnernd wie die naturwissenschaftlichen Erklärungsversuche vom Ursprung des Menschen. An das Konzept des Weitererinnerns anknüpfend werden viele Begriffe wie *Überleben*, *Weiterleben*, *Erbe*, *Übertragung* oder *Wiederherstellung* in die Erkenntnisbereiche anderer Disziplinen wie Biologie, Kultur oder Politik transferiert. An diesen Grenzübergängen ist es möglich, sowohl den Transfer von Sakralem zu Profanem als auch die Übergänge von religiösen zu nationalen Kulturen zu untersuchen. Das Nachleben ist zugleich auch eine Denkfigur, die sich je nach Kontext und Untersuchungszweck in die jeweiligen Kategorien der zu untersuchenden Gegenstände einbinden lässt, ohne den Blick in die verschiedenen Richtungen zu verlieren. Als Denkfigur verweist das Nachleben bereits auf eine ambivalente Zeitlichkeit, die eine Ordnung des religiösen Wissens in anderen, auch nicht-religiösen Zusammenhängen reformuliert. Konkret wird also primär erforscht, wie religiöses Erbe sich auf wissenschaftliche Diskurse bis in die Neuzeit überschreibt⁶.

4 Trembl, M./Weidner, D.: Zur Aktualität der Religionen. Einleitung. [In:] *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*. München 2007 [i.f.: *Nachleben der Religion*], S. 11

5 Vgl. ebd., S. 12

6 Vgl. ebd., S. 14

3.) HAUPTTEIL:

In dieser Arbeit wird das Nachleben von religiösen Spuren auf zwei Ebenen in Arendts Konstitution einer politischer Theorie untersucht: a). Religion als starker Anfang in Arendts Konzeption von Gewalt und Gebürtlichkeit b). Jesus von Nazareth als religiöse Denkfigur von Freiheit.

Unter Punkt a.) wird vor allem an das aufkommende Religionsverständnis des neuzeitlichen Denkens im 18. und 19. Jh. angeknüpft, das wie oben schon als Gründungsereignis erläutert, Religion als *starken Anfang* dachte:

Im neuzeitlichen Denken ist die Präsenz der Religion meist als Ursprung gedacht worden: als starker Anfang, als Ort einer reinen Urkirche, als dauerhaftes Erbe. Diese ursprüngliche Religion wird dabei selbst zum Ursprung der Kultur, das heißt, sie repräsentiert mit ihrem >natürlichen< Gottesdienst die Grenze von Natur und Kultur. Als *natürliche Religion* ist im 18. und 19. Jahrhundert etwa der Monotheismus an den Ursprung jeder Kultur gestellt worden und damit selbst zur *Naturanlage* geworden.⁷

Dieses Ursprüngliche hat nicht nur die Grenze zwischen Religion und Kultur gezogen, sondern der Kultur des Monotheismus, damit auch der Kultur überhaupt einen Anfang gesetzt. So erscheinen abweichende Vorstellungen von der monotheistischen Religion aus der Perspektive des Europäers nicht als eine kulturelle Beliebigkeit, sondern als der Ursprung einer anderen natürlichen Ordnung (die in der ethnologischen Forschung auch als die unterentwickelte Vorstufe des Monotheismus gedeutet wurde)⁸. In diesen gedachten Ursprüngen aber zeigt sich beim genaueren

⁷ Ebd., S. 16

⁸ Zum Beispiel Edward Burnett Tylors „Animismus-Theorie“ als *wilder Ursprung*: Der Animismus in archaischen Gemeinschaften wird als die Urreligion beschrieben, die zugleich auch die unterste Stufe der Religion auszeichne. Der Monotheismus sei ein Kennzeichen kultivierter Gesellschaften, wonach der Monotheismus die höchste Stufe der Religionsentwicklung darstelle. Mit dem Monotheismus hat die Religion auch eine Kultur (und nicht umgekehrt). Vgl.: Tylor, Edward B.: *Religion in Primitive Culture* (1871). [In.:] *A Reader in the Anthropology of Religion*, New Jersey 2002.

Hinsehen ein weiteres Thema, das vielleicht die noch unheimlichere Präsenz des natürlichen Anfangs der Religion verbirgt: Denn zu den religiösen Gründungserzählungen zählen auch die rituellen Handlungen, die von Opferungen und Gewalt berichten. Die Motivik der Ursprungsgewalt hat sich bis heute als figurative Variante in Literatur, Kunst und Wissenschaft eingeschrieben. So speisen unheimliche Gestalten wie *Dämonen* oder *Teufel* nach wie vor ihre Wirkkraft⁹ aus religiös konnotierten Ursprungserzählungen.

Die Präsenz der „Religion als Ursprungsgründung“ wird im Hinblick auf Hannah Arendts Motiv des „Urverbrechens“ für den Zusammenhang von Brüderlichkeit und Gewalt während der französischen Revolution aufgearbeitet. Auch Hannah Arendt sieht in Revolutionen einen „radikalen Anfang“, der das gänzlich Neue in die Welt bringt. Dieses Neue aber kann auch gleich der Ursprungslegende von Kain und Abel in absoluter Gewalt münden. Vor allem gilt es, die ambivalente Figur des Nachlebens im Ursprung und Nachleben der Religion als Doppelreferenz in ihrem Denken nachzuzeichnen. Denn in Arendts Konzeptionen zum *Anfang* schwingt die religiös aufgeladene, ambivalente Haltung zwischen dem anthropologischen Anfang in der Natalität des Menschen und dem gewalttätigen Anfang im biblischen Brudermord mit.

Zu b.): Wie bereits beschrieben spiegelt das Nachleben von Religionen auch eine *Figur des Sakralen* wider. Unter einer *Figur* können alle denkbaren Ideen, Konzepte, Diskurse, Dispositive, Bilder und Metaphern zusammengefasst werden, die zum Nachleben religiöser Spuren in jeweiligen Kontexten beitragen. Denn das Wissen von der Religion ist selten eindeutig, sondern immer in komplexe Strukturen und Operationen eingebunden, ohne aber ihren spezifischen Charakter zu verlieren:

9 Vgl. Nachleben der Religion, S. 17

Interessant an der Religion sind gerade jene Formen, in denen Sinn und Materialität sich ebenso verbinden wie Bilder, Praktiken, Diskurse und Rituale. Und es ist typisch für die religiöse Sinnbildung, dass solche Verbindungen nicht erst nachträglich – durch einen äußerlichen Beobachter, den Forscher – gefunden, sondern in der religiösen Tradition zugleich performiert und reflektiert werden. [...] Wie kann man solche Formen beschreiben? Man könnte Religion als eine bestimmte Form von >Wissen< verstehen im Sinne eines komplexen Geflechts von Diskursen, Institutionen und Dispositiven. Freilich würde sich dieses Wissen, im Unterschied von zumindest einem Großteil des modernen Wissens, gerade dadurch auszeichnen, dass es dem Nicht-Wissen einen besonderen Platz einräumt.¹⁰

Gerade dieser leere Ort des Nicht-Wissens eröffnet eine Schaltstelle, die Widersprüchlichkeiten, Ambivalenzen sowie Unheimliches konfiguriert, umdeutet, verstehbar macht ohne Logiken gewaltsam aufzubrechen oder zwanghaft Paradoxes aufzulösen. So heißt es auch weiter: *„Vielleicht ist es klüger, Religion und ihre Äußerungsformen heute nicht von vorneherein >als< etwas zu verstehen, sondern gerade das an ihr zu betonen, was solche Zuordnungen untergräbt.“*¹¹ Wenn dieser Anspruch wirklich verfolgt wird, dann ergeben sich die Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten, die sich immer im Zusammenspiel von verschiedenen Registern gestalten. Deswegen ist die Präsenz des Religiösen an der *Figur des Sakralen* ein zwar spezifischer, aber in den Bestimmungsorten schwankender Marker für religiöses Wissen, das sich von allen Richtungen aus bewegen, Dichotomien schaffen und zugleich als Bedeutungsträger fungieren kann.

Eine solche Figur ist auch in Hannah Arendts Freiheitstheorie vorzufinden. Diese Figur in ihrem Denken wird vor allem in der Darstellung des neutestamentlichen *Jesus von Nazareth* installiert. Jesus von Nazareth erscheint in ihren Interpretationen nicht nur als eine Verkörperung von „Handeln“ und „Freiheit“, sondern er konfligiert zugleich sowohl als Oszillationsmarker zwischen Verzeihen und der Grenze des

10 Ebd., S. 20

11 Ebd.

Unverzeihlichen, als auch zwischen der Familiarität des Religiösen und der Öffentlichkeit der Politik. Ihre Einsicht in das freiheitliche Handeln gewinnt Hannah Arendt gerade in der Spaltung von dichotomen Räumen, die die Natur von der Welt, das Private vom Öffentlichen, das Herstellen vom Handeln und die Gewalt von Politik trennen. Ihre politische Theorie markiert die ambivalenten Trennlinien von religiösem und säkularem Wissen. Mit der *Figur Jesus von Nazareth* wird die Präsenz der Religion als *Konfigurator von politischen Kategorien* in ihrem Denken ersichtlich, welche dazu dient, die konfligierenden Ambivalenzen in ihrer Politik der Freiheit schließlich zusammenzuführen.

a.) RELIGION ALS STARKER ANFANG

Dass der Anfang im allgemeinen Sprachgebrauch mitunter gefüttert wird mit Sinnsprüchen wie „*Jedem Anfang liegt ein Zauber inne...*“¹² oder im sprichwörtlichen Sinne „*Aller Anfang ist schwer*“ deutet bereits auf seine zwiespältige, aber mitunter im Denken tief schwingende Bedeutung hin. Mit dem Anfangsdenken beginnen große Erzählungen, Mythen, Legenden, deren Verlauf nur in der Retrospektive nachzuvollziehen ist. Lange Zeit wurde in der Philosophie über die Frage nach dem großen Anfang spekuliert. Gibt es so etwas wie einen unbewegten Beweger, von dem aus alles Bewegte vonstatten ging? Die aristotelische Theorie vom Ur-Beweger, welches in seinem Buch XII der Metaphysik¹³ erörtert wird, wurde in der christlichen Rezeptionsgeschichte weitergetragen und bspw. als kosmogonischer Gottesbeweis herangeführt. Dem Anfang, dem ursprünglich Unbewegtem, muss also eine Kraft inne wohnen, deren Wirken keinen Bedingungen unterliegt. Etwas gänzlich Neues, Andersartiges kann aus dieser Kraft entstehen, was, aufgrund seiner Unvorhersehbarkeit, einen zwiespältigen und unheimlichen Moment in sich trägt. Auch Heidegger versucht den Ursprung Europas zu ergründen und beschreibt den

12 Siehe Hermann Hesses Gedicht „Stufen“ von 1941, Vgl. z.B. in: Hermann Hesse: Hermann-Hesse-Lesebuch: Erzählungen, Betrachtungen und Gedichte. Frankfurt a.M 1992

13 Vgl. z. B.: Aristoteles: Metaphysik XII, Frankfurt a. M. 2004

Anfang in seinem Werk *Einführung zur Metaphysik* folgendermaßen:

Der Anfang ist das Unheimlichste und Gewaltigste. Was nachkommt, ist nicht Entwicklung, sondern Verflachung als bloße Verbreitung, ist Nichtinnehaltenkönnen des Anfangs, ist Verharmlosung und Übertreibung des Anfangs zur Missgestalt des Großen im Sinne der rein zahlen- und mengenhaften Größe und Ausdehnung. Das Unheimlichste ist, was es ist, weil es einen solchen Anfang birgt, in dem alles zumal aus einem Übermaß in das Überwältigende, Zubewältigende ausbricht.¹⁴

Ihm geht es bei dieser Ausarbeitung des Konzepts des *Anfangs* darum, einen unberührten philosophischen Ursprung für die Geburt Europas zu formulieren, der sich von dem jüdisch-christlichen Religionsgedanken distanziert. Doch was an diesem Zitat ersichtlich wird, ist die ambivalente Kraft des Anfangs, von dem auch Hannah Arendts Theorie perpetuiert ist. Für Arendt stellen sich die zwei Kräfte des Anfangs zum einen als unkontrollierbare *Gewalt* gemäß der Ursprungslegenden, und zum anderen als wunderliches *Geborenssein* (Natalität des Menschen) dar. In beiden Anfängen steht vor allem das Unvorhersehbare und Unheimliche im Vordergrund: In der Gewalt äußert sich das Beginnen als ungeahnt Schreckliches, im Geborenssein aber als spontanes Handeln. Im Folgenden wird es um die tiefere Analyse des Ursprungscharakters beider Richtungen gehen.

ai.) DAS WUNDER VOM GEBORENSEIN

Die menschliche Geburt ist ein Ereignis, das sich tagtäglich wiederholt, aber in seiner Einzigartigkeit nicht reproduzierbar ist. Das Unreproduzierbare sowie die Unmöglichkeit, es ungeschehen zu machen, macht das Geborenssein zu einem neuen Anfang, der zugleich die Freiheit kürzt. Für Hannah Arendt ist die Natalität des Menschen ein *initium*, dass zugleich auch das Wort Handeln beinhaltet, so dass mit diesem Anfang auch ein neues Handeln der Freiheit gesetzt sei:

14 Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1987, S. 119

Weil jeder Mensch auf Grund des Geborensseins ein initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen. [Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit – „damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab.“¹⁵

Sie stellt zugleich auch klar, dass diese Erschaffung nicht mit der biblischen Erschaffung der Welt gemein ist, denn *„das, was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand;[...]“*¹⁶ Mit jedem Menschen, der geboren werde, komme ein Wesen auf die Welt, das nicht nur einen Anfang bilde, sondern selbst mit der Fähigkeit bestückt sei, einen Anfang zu setzen. *„[...] es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst.“* erläutert Hannah Arendt und betont damit die stetige Erschaffung der Menschen durch Menschen, deren Anfänge immer dieser Welt immanent sind (und nicht wie die „Hand Gottes“ von außen die Welt erschaffend).¹⁷ Mit der Kerntheorie des Geborensseins entwirft Hannah Arendt nicht nur einen neuen Anfang für eine Politik in Freiheit, sie grenzt sich damit auch von der neuzeitlichen Philosophie ab. Besonders deutlich wird diese Abgrenzung zu Heideggers Konzeption des „Sein zum Tode“. In Heideggers Blick ist die Existenz des Lebens mit dem Tod übersichtlich gestaltet. Insofern ist das Dasein einem absehbaren Entscheidungsraum unterworfen, so dass es sich diesem Zeitraum als Ganzes einordnet. Das Dasein erlebt mit dem Tod kein Ende, sondern, das Ende strahlt auf das Dasein sinnhaft und vervollständigend zurück, denn der Vorlauf in der Zeit bis zum Tod führt den Einzelnen zu einem authentischen und selbstbestimmten Dasein¹⁸. So ist der Tod ein Ausgangspunkt für das Handeln des Einzelnen. Es wird ersichtlich, dass das Handeln im Heideggerischen Sinne ein vorausschauendes, erbauendes und gestaltendes Handeln voraussetzt, während in Arendts Spontaneität des Handelns, verankert im

15 Hannah Arendt: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München 1994. [i.f.: Vita Activa], S. 166

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1967 [i.f.: Sein und Zeit], S. 235 ff.

Geborensein, diese Planbarkeit grundsätzlich in Frage gestellt, bzw. verurteilt ist. Denn der Anfang, ein *initium*, erzeugt ein Handeln aus Initiative, die das Neue, Unerwartete hervorbringt. So wählt sie in ihrer Terminologie die religiös aufgeladene Bezeichnung *Wunder*, um ihrer Argumentation mehr Kraft zu verleihen: „*Das ‚Wunder‘ besteht darin, dass überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborens.*“¹⁹ Im Gegensatz zu Heidegger ist jetzt die Natalität des Menschen der wesentliche Ausgangspunkt, von der aus sich die Handlungskompetenz voll entfaltet. Mit der Analogie zur Geburt Christi bekräftigt Arendts doppelter Blick auf das Religiöse und Weltliche, der die Gebürtlichkeit des Menschen als das *Wunder* erfahrbar macht. Mit dieser zunächst existenzphilosophischen Theorie vom Anfang versucht Arendt aber auch, den Fokus vom Einzelnen auf das Größere zu verschieben. Sie möchte das Wunder vom Geborensein nicht als eine nur den Einzelnen betreffende Existenziale verstehen, so wie es Heidegger mit dem „Sein zum Tode“ formuliert. Noch anschaulicher beschreibt sie die Allgemeingültigkeit des Geborens als *initium*, in dem sie die Natalität als eine Art ständige Wiederholung des schöpferischen Aktes versteht, der „wegen dieser Einzigartigkeit [so ist], [...] als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt und bestätigt.“²⁰ Die Bezugnahme zum biblischen Schöpfungsakt Gottes authentifiziert an dieser Stelle nicht das Wirken Gottes, zumindest nicht argumentativ. Vielmehr legt die Verwendung dieser Metaphorik nahe, dass der Allgemeincharakter des Geborens als *einzelner Anfang* sich in ihrem Umfang auf einen *Anfang für die Welt* erstreckt. Gott erschuf die Welt, also schaffe ein Geborensein einen Eintritt in diese Welt, die es unter vielen anderen Geborenen vorfände. Gegen Heideggers „*Entwurf eines Sinnes von Sein*“, welcher sich nur im „*Horizont der Zeit vollziehen kann*“²¹, begegnet Arendt mit ihrer Theorie der Natalität mit einem zeitlich unbedingten Phänomen, das nicht nur die Einzelnen, sondern den Bestand der Welt überhaupt angeht. Auch versteht Heidegger

19 Vita Activa, S. 317

20 Ebd., S. 217

21 Sein und Zeit, S. 235

„Die Aufhellung des Ursprungs der »Zeit«, »in der« innerweltliches Seiendes begegnet, der Zeit als Innerzeitigkeit, [...] Damit bereitet sich das Verständnis für eine noch ursprünglichere Zeitigung der Zeitlichkeit vor.“²² Laut diesem Gedanken verschafft sich das Selbst im Dasein also durch die Erfahrung der Zeit ein noch tieferes Verständnis des Zeitlichen, welches ihn dazu befähigt, überhaupt einen Ursprung der Zeit zu denken und sein Dasein darin einzuordnen. Hannah Arendt hält dagegen, dass sich dieses Potential des Ursprünglichen als *Anfang im Geborensein* auch praktisch immer wieder als unabsehbares, spontanes und komplexes Zeitverständnis in die Welt bringt und damit die lineare (abfolgende) oder vertikale (vertiefende) Zeitlichkeit konterkariert. In dieser Hinsicht kann sie von einem *Wunder* sprechen, das nicht die transzendente Kausalität betont, sondern die Prozesshaftigkeit beschreibt, welche „die natürlichen Abläufe, die automatisch verlaufen, unterbricht zugunsten von etwas Unerwartetem.“²³ Das Anfangen als Denkfigur nimmt in Arendts Konzeption eine ambivalente Konfiguration ein, die es ihr ermöglicht, zum einen die Zeitlichkeit als weltliche Wissensordnung zu durchbrechen und zum anderen sie als der Welt immanente Erfahrung und Kraft einzubinden. Die Präsenz des Ursprungs kommt als augustinisches *initium*, als *Natalität* zum Tragen, worin die dialektisch-säkularisierte Spannung zwischen dem Religiösen und Weltlichen beibehalten ist. Das religiöse Moment erhält sich in der Konfiguration des Anfangens als Handlung in Freiheit, deren unerwartetes, neues Potential selbst einen neuen Ursprungscharakter für die Welt generiert. Veranschaulicht wird diese Einmaligkeit mit ihrem Vergleich zur Geburt Christi, die das Prinzip des gänzlich Neuen im theologischen Rahmen verkörpert und den Anfang schlechthin setzt. Doch so ist in Arendts Perspektive noch lange kein neuer Zeitabschnitt eröffnet, der nur das Ende und somit den Anfang einer neuen Ära markiert. Nicht zu vergessen ist das Unreduzierbare, nämlich das Wundersame an der Tatsache, dass sich das Neue im Vorgang wiederholend, in der Gestaltung aber einmalig, in der Natalität des Menschen als *initium* verwirklicht.

22 Ebd.

23 Hannah Arendt: Freiheit und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994 [i.f.: Freiheit und Politik], S.221

Es ist uns aus der Philosophie vertraut, den Menschen als ein sterbliches Wesen zu verstehen. Merkwürdigerweise hat aber noch keine Philosophie, auch keine politische Philosophie sich dazu vermocht, den Menschen auf seine >>Gebürtlichkeit<< hin anzusprechen, nämlich darauf hin, daß mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und daß Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist.²⁴

Insofern ist es dieser doppelte Bedeutungsüberschuss, versinnbildlicht in der *Gebürtlichkeit*, die die ambivalente Struktur des Menschen als Qualität von Freiheit auszeichnet. Die Freiheit wird zum Ursprung des Politischen erhoben, wie es Hannah Arendt unter Politik verstanden wissen will. Zuletzt gilt es an dieser Stelle noch, die Denkbewegung Arendts am Begriff des Anfangens und der Schöpfung zusammenfassend abzugrenzen. Der folgende Denkbucheintrag dokumentiert ihre distinguierende Auffassung der Begriffe:

Ad Schöpfung versus ἀρχή und »initium<<: Nur weil die Griechen einen Schöpfer der Welt nicht kannten, konnte ἄρχειν >>anfangen<< und >>herrschen<< heissen. Dies weist auf jeden Fall darauf hin, dass Anfang nur innerhalb einer vorgegeben (ewigen?) Welt möglich ist und gesetzt ist. Augustinus Wort ist griechisch, nicht hebräisch gedacht. Der Mensch kommt als Anfang in die Welt. Die Schöpfung setzt einen vom Menschen unabhängigen Anfang voraus. Aristoteles' unbewegter Bewegter ist auch nur ein Demiurg, der das Unbewegte in Bewegung versetzt; er ist ein Ausweg, der gerade Schöpfung vermeidet.²⁵

Das Anfangen setzt sie in Bezug auf den Anfang des Menschen, nicht in Bezug auf einen Schöpfergott. Auch Augustins „initium“ deutet auf den Anfang des Menschen hin. Der Anfang im jüdisch-christlichen Sinne verweist auf den Ursprung der Welt, der erst einmal mit der Erschaffung des Menschen nichts gemein habe. Es ist im Besonderen diese Trennlinie, die sie in den Begrifflichkeiten zwischen Schöpfung und

24 Hannah Arendt: Über die Revolution, München 1974 [i.f.: Über die Revolution], S. 276

25 Denktagebuch, S. 423

Anfangen zieht, die die dialektische Bewegung zwischen religiösem und weltlichen Wissen spannt. Von den Griechen wird das Anfangen als ein Anfangen des Menschen in einem bereits bestehenden Kosmos (demiurgischer Vorgang), vom jüdisch-christlichen Standpunkt als ein Anfangen der Welt (oder des Kosmos) aus dem Nichts gedeutet. Arendt skizziert hier vor allem die Anschauungen griechischer und jüdisch-christlicher Bereiche, um die Differenzen beider klar zu machen. Genau hierin kommt es zu einer Konstitution der politischen Theorie durch die Konfiguration religiösen und weltlichen Wissens. Mit dem Erscheinen von Jesus Christus gewinnt das *Wunder vom Geborensein* vor dem Hintergrund der voneinander unterschiedenen griechischen und religiösen Vorstellungen eine freiheitlich bestimmte Handlungsbedeutung, denn mit seinem *Geborensein* erscheint der Mensch nicht mehr nur als ein *Geschöpf*, sondern als *Geborener*, der sich vom passiven Geschöpf als Handelnder unterscheidet. Im religiösen Sinne ist die Geschöpflichkeit zwar beibehalten, doch am Beispiel der Figur von Jesus wird der reale Bezug zur Welt überhaupt gesetzt: nämlich in der Form einer Politik der Freiheit, die sich ausschließlich diesseitig verpflichtet. Damit wird die bis dato innerweltliche Stellung des Religiösen auf die Ebene des pragmatischen gehoben, ohne explizit jüdisch-christlich oder griechisch zu sein, sondern radikal politisch (siehe dazu Kapitel b.)).

aii.) DER URSPRUNG ALS GEWALT

In ihrem Forschungswerk *On Revolution* stößt Hannah Arendt auf die Gewalt als Ursprungsfaktor von initiierten Neuanfängen in der Geschichte, welche sich auch immer als Gründungsmomente für neue Ordnungen identifizieren lassen. Dabei arbeitet sie heraus,

Daß das Problem des Anfangs oder Ursprungs für das Phänomen der Revolution von ausschlaggebender Bedeutung ist,[...]. Daß ein enger Zusammenhang zwischen einem solchen Anfang und der Gewalt besteht, scheint durch die

Ursprungslegenden der biblischen wie der klassischen Tradition bezeugt: Kain erschlug Abel, Romulus erschlug Remus; Gewalt stand am Anfang, woraus zu folgen scheint, daß kein Anfang ohne Gewaltsamkeit möglich ist, daß jeder Neubeginn etwas vergewaltigt. [...] Diese uralte, durch die Jahrhunderte getragene Überzeugung von dem Beginn aller menschlichen Angelegenheiten ist die Annahme eines Naturzustandes nur eine letzte, theoretisch gereinigte Paraphrase und die klingt noch deutlich nach in Marx' berühmten Ausspruch von Gewalt als der mächtigen Geburtshelferin der Geschichte.²⁶

Arendt sieht die Gewalt als Ursprungsmythos in der abendländischen Denktradition sowie in der jüdischen Theologie verankert. Die autoritative Funktion von Ursprungslegenden beziehe sich vor allem auf die Vorstellung, dass es viele Mengen an Gewalt gebraucht hat. Ein Beispiel für solch eine Gründung mit legitimierender Nachwirkung von Gewalt sei die Französische Revolution, die einen neuen Abschnitt in die Geschichte Europas einleite. Denn ihrem Vorbild seien alle nach ihm kommenden Revolutionen und Konterrevolutionen Europas im „*magischen Bann*“ der „*historischen Notwendigkeit*“ gefolgt²⁷. Der Gewalt läge also eine Notwendigkeit inne, die scheinbar auch in der historischen Analyse als Beginn großer Umwälzungen und Konstitution neuer Ordnungen zum Tragen kommen müsse. Hannah Arendt bezieht diese Gewaltsamkeit des Anfangens auf die Parabel des Brudermords zwischen Kain und Abel, deren Geschichte sich als Prototyp in die Fortentwicklung der Menschheit einschreibe. „*Am Anfang aller Brüderlichkeit steht der Brudermord, am Anfang aller politischen Ordnung steht das Verbrechen.*“²⁸ Gerade in der Verbrüderung von Massen an Menschen während der europäischen Revolutionen, die in der Regel von großem Elend und Armut gezeichnet waren, könne sich dieses ursprüngliche Gewaltpotential voll entfalten. Auch die Umkehrung der Situation von Gut und Böse in „Abel erschlägt Kain“ ändere nichts an der Struktur der Gewaltsamkeit. Auch der Sieg des Guten über das Böse fordere Gewalt ein :

26 Über die Revolution, S. 21

27 Vgl. ebd. S. 70f.

28 Ebd., S. 21

Offenbar [...] [wurde] das für die Tradition unseres politischen Denkens so außerordentlich entscheidende legendäre Urverbrechen: Kain erschlug Abel, umgekehrt, und diese Umkehrung, mit der die Männer der Französischen Revolution auf das Dogma der Erbsünde geantwortet hatten – nicht die Sünde, das Gute ist dem Menschen angeboren. [...] Das Gute ist stark, stärker als das elementar Böse, darum teilt es mit diesem Bösen auch die elementare Gewalttätigkeit, zu der alle Stärke neigt und die allen Formen politischer Organisation zum Unheil ausschlägt.²⁹

Im Zitat verdeutlicht Hannah Arendt ihre Kritik an der Verbrüderung des Guten gegen das Böse, die sich am Beispiel der Französischen Revolution äußere. Im Band der Brüderlichkeit würde das Gute als ein natürliches Verhältnis des Familiären aufrechterhalten, das in Arendts Theorie das Gegenteil der Freiheit darstellt. Nach Arendt repräsentieren familiäre Modelle nur Abhängigkeitsverhältnisse, die in natürlicher Weise bedarfsorientiert strukturiert seien: *„Familien werden gegründet als Unterkünfte und feste Burgen [...], in die man Verwandtschaft tragen möchte. Dieses Begehren führt zu der grundsätzlichen Perversion des Politischen, weil es die Grundqualität der Pluralität aufhebt.“*³⁰ Die Unterscheidung zwischen dem privaten Raum des Ökonomischen und dem öffentlichen Raum der Politik entlehnt sie der aristotelischen Einteilung von *oikos* und *polis*³¹. Aristoteles unterscheidet die zwei Bereiche entlang der Hierarchien, die sich in den beiden Sphären abbilden. Während im privaten, natürlichen Raum der Hausherr über Familie, Wirtschaft und Lebensnotwendigkeiten wacht und damit eine Herrschaft und Unfreiheit legitim ist, zeichnet sich der Bereich der *polis* dadurch aus, dass dieser private Raum überwunden ist. Hier treten nun Gleiche unter Gleichen auf, die auf der Basis von Freiheit öffentlich sprechen und handeln können³². Für Arendt ist es also evident,

29 Ebd. S. 111, hier rezitiert Hannah Arendt Melville aus seinem Vorwort zum Roman *Billy Budd* (entstanden 1886-1891)

30 Hannah Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, München 1993 [i.f.: Was ist Politik], S. 10

31 Vgl. *Vita activa*, S. 50, S. 68

32 Vgl. Aristoteles: Politik (Bücher I-VIII). Zürich/München 1967, II 11, VII 9, VII 8

dass der Mensch wegen seiner natürlich unfreien, apolitischen Natur die Räume der Freiheit erst schaffen muss³³. Unter diesem Aspekt seien auch Revolutionsbemühungen, die dem Beispiel Frankreichs folgen, dem Trugschluss verfallen, es könne mit privaten Ansprüchen (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) auf politischer Ebene *Freiheit für alle* erlangt werden. Das Interesse einer Revolution, die sich authentisch verpflichtet, Freiheit zu erstreben, könne sich nur im Sinne der Herstellung einer solchen öffentlichen und *nicht natürlichen* Freiheit durchsetzen. Für Hannah Arendt erscheint die Amerikanische Revolution als ein solches Beispiel gelungener Freiheitsbegründung, als die Etablierung eines *novus ordo saeculorum*³⁴, eines „absoluten Neuanfangs“. Die Grundlage für die erfolgreiche Umsetzung eines solchen politischen Neuanfangs sieht Arendt eben darin, dass es ihm nicht um die „soziale Frage“³⁵ geht, sondern um das authentische Interesse an der Etablierung einer öffentlichen Freiheitsordnung. Die nahezu widerstandslose, gewaltfreie Anerkennung der amerikanischen Verfassung könne sich „*religiös nennen, wenn man das Wort >>Religion<< im römischen Sinne versteht, wo es ursprünglich nichts anderes meint als das religare, das Sich-Zurückbinden an einen Anfang – an >>des unerfleharen Ursprungs heiligen Schauder<<[...]*“³⁶. Die Autorität der Verfassung habe sich dadurch erhalten, dass sich die Freiheit selbst als Handeln realisierte:

Verstehen wir die Gründung, den Neuanfang und die Staatsschöpfung bzw. das in ihnen sich kund tuende Handeln der Menschen, das von ihnen als Anfangen, Beginnen erfahren wird, [...] so trennen wir uns von den Legenden; trennen uns aber auch von der hinter diesen Legenden verborgenen Weisheit, die dem Anfang so mißtraut, weil er unausweichlich ein Element der Willkür in sich birgt.[...]³⁷

Den gewaltvollen Anfängen in der Geschichte ein Ende zu setzen scheint nur möglich,

33 Ebd., S. 11

34 zur Erklärung des *novus ordo saeculorum* Vgl. ebd., S. 220-223

35 Vgl. ebd. S. 85 und S.89f.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 275 f.

wenn der Anfang als kraftvolle Erfahrung konkret Gestalt annimmt. Dieser Anfang ist die Freiheit selbst, welche sich als ein Handeln verwirklicht. Dazu gehört es aber, dass sich die Freiheitsgründung aus gesellschaftlichen Prozessen herauslöst und unabhängig von sozialen Bedingungen, sich als das Neue an den Ausgangspunkt eines politischen Neubeginns stellt. Arendts Analyse, die zwischen religiösem (mythischem) und historischem Wissen korrespondiert, hat ihre Position herausgestellt, dass es nicht die Gewalt ist, die (alte wie neue) Gründungsgesetze autorisiert, sondern der *Anfang per se*, welcher diese eigentümliche Macht (und nicht Gewalt) innewohnt. Ihre Problemerkklärung zu Urlegenden und Gründungsgeschichten hat ja gerade gezeigt, dass eine politisch gegründete Gesetzeslage weiterer noch ursprünglicherer Gründe bedarf, um die Autorität der Setzung zu bewahren. Dazu werden die Mythen gebraucht, um dieser Gründung selbst einen charismatischen, vorgeschichtlichen Charakter zu verleihen. Noch heute werden in kultisch praktizierten Ritualen (z. B. gesetzlich festgelegte Feiertage) die Erinnerungen und Narrative wachgehalten, um Dauerhaftigkeit in Staaten zu garantieren. Auch dienen solche Narrative als Gründungslegitimationen. Der Staat Israel bspw. begründet seine Existenz u. a. auf der Basis des Alten Testaments, die amerikanische Gründungsgeschichte ist mit multiplen puritanischen Narrativen durchzogen.³⁸ Ein Neuanfang im politischen Sinne also hat eine transzendente Komponente, die sich im Laufe der Zeit als prozessierende Erinnerungs- und Erwartungshaltung äußert. Diese Erinnerungsleistungen eines Staates sind nicht unbedingt der historischen Wahrheit verpflichtet. Denn Arendts analoger Blick in die Ursprungslegenden deckt auf, dass es sich bei europäischen Revolutionen nie um historische Freiheitsgründungen gehandelt habe, sondern vielmehr um gewaltsame Akte der Befreiung. Davon zeuge zum Beispiel auch die

biblische Geschichte von dem Auszug der Kinder Israels aus Ägypten oder Vergils Erzählung von den Wanderungen Äneas', [...]. In beiden Legenden handelt es sich um

38 Vgl. ebd. S. 223

Befreiung, um die Befreiung aus der Knechtschaft und dem Entrinnen aus sicherem Untergang, und im Mittelpunkt beider Geschichten steht die Prophezeiung künftiger Freiheit, das Versprechen eines gelobten Landes oder die Gründung der neuen Stadt.³⁹

Die Begründung einer neuen Freiheit ist die Verlockung, der Antrieb im Prozess der Befreiung, aber selten folge daraus eine verwirklichte Freiheitsgründung. In dieser Gedankenführung ist es auch der zwiespältige Ursprungscharakter des Anfangs, welcher die Argumentation Arendts zu einem Spannungsfeld zwischen Gewalt und Gründung, zwischen Privat und Öffentlich, zwischen Natur und Politik, macht. Die Ambivalenz der menschlichen Natur zeichnet den Menschen als *per Geburt unfrei im Raum des Privaten* aus und darum auf den politischen Raum der Freiheit angewiesen. Der Weg dorthin aber ist von der zwiespältigen Kraft des Anfangens getragen. Die Bedeutung des religiösen Motivs als Anfang nimmt in Arendts Theorie der Politik auch eine figurative Konstellation ein, die ihre Argumentationsweise zweispurig durchläuft: Zum einen ist das religiöse Element das Ursprüngliche in mythischen Erzählungen, das eng mit der Vorstellung des Gewalttätigen verbunden ist, die Arendt philosophisch auch dem privaten Raum des Notwendigen menschlichen Lebens zuordnet. Zum anderen deutet sie die Freiheit als den Neuanfang, die es erlaubt, aus diesen Abhängigkeitsbereichen hervorzutreten. Dieser Raum ist ein künstlicher, aber in seiner Autorität nicht weniger bindend. Denn der Anfang bzw. die Gründung einer solchen Freiheitsgründung erhält zunächst aufgrund ihrer genuin transzendenten Bindungskraft (*religare*) ihre dauerhafte Gültigkeit.

b.) JESUS VON NAZARETH ALS DENKFIGUR

Einen bemerkenswerten Rang in der politischen Theorie Arendts erhält das Neue Testament und Jesus von Nazareth. Mit der Figur Jesus spaltet Hannah Arendt nicht nur das etablierte Christentum von der Lehre Jesu ab, sondern analysiert mithilfe dieser Denkfigur auch die Problemstellungen in der europäischen Geschichte und die

39 Ebd., S. 263f.

damit verbundenen Rollen der Religion und politischen Herrschaft. Dabei nimmt die Figur Jesus die Mittlerpositionen zwischen Religion und Politik ein und ist zugleich auch diejenige, die das Christentum neu markiert, um neue Handlungspotentiale in die Welt zu bringen. Während das römische und nachher protestantische Christentum durch die Abwendung von der Öffentlichkeit sich in den Bereich des Glaubens, in die Innerweltlichkeit zurückzieht, ist Jesus von Nazareth als Denkfigur in Arendts Analyse der Handelnde, der diese Innerweltlichkeit aufhebt. In ihm kommt eine pragmatische Ebene in die Welt des Religiösen, so dass er als Denkfigur zu einer wichtigen Schaltstelle in der Bildung der politischen Theorie wird. Jesus ist in Arendts Theorie nicht nur der zentrale Lehrmeister der tätigen Güte in Theorie, sondern auch in der Praxis. Mit seinem Wirken fußt er zwar in einem religiösen Zusammenhang, weitet seinen Wirkungsbereich aber dennoch auf die Welt aus und fördert einen diesseitigen Sinn, den Arendt auch als *Wunder* beschreibt. Dieses Wunder ist die menschliche Fähigkeit des Verzeihens:

Dass es in dieser Welt eine durchaus diesseitige Fähigkeit gibt, ‚Wunder‘ zu vollbringen, und dass diese Wunder wirkende Fähigkeit nichts anderes ist als das Handeln, dies hat Jesus von Nazareth (dessen Einsicht in das Wesen des Handelns so unvergleichlich tief und ursprünglich war wie sonst nur noch Sokrates' Einsichten in die Möglichkeiten des Denkens) nicht nur gewusst, sondern ausgesprochen, wenn er die Kraft zu verzeihen mit der Machtbefugnis dessen verglich, der Wunder vollbringt, wobei er beides auf die gleiche Stufe stellte und als Möglichkeiten verstand, die dem Menschen als einem diesseitigen Wesen zukommen.⁴⁰

In diesem Zitat ist das Vermögen zu Verzeihen eines der wesentlichen politischen Handlungspotentiale, die Arendt aus dem religiösen Zusammenhang zieht und politisch deutet.

40 Ebd., S. 243

bi.) VOM VERZEIHEN ALS HANDLUNGSPOTENTIAL

Im fünften Kapitel mit der Überschrift „Das Handeln“ unter dem „§ 33 Die Unwiderruflichkeit des Getanen und die Macht des Verzeihens“⁴¹ zählt Arendt die Macht des Verzeihens zu den Handlungspotentialen, die eine Politik in Freiheit überhaupt voraussetzt. Denn ohne dieses Vermögen, wäre ein politisches Leben in Freiheit nicht denkbar, wie sie im Folgenden erläutert:

Könnten wir einander nicht vergeben, d.h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden, [...] gerade im Handeln wären wir das Opfer unserer selbst, [...] Beide Fähigkeiten [Versprechen und Verzeihen] können sich somit überhaupt nur unter der Bedingung der Pluralität betätigen, [...] Denn niemand kann sich selbst verzeihen[...] und ein Verzeihen, das ich mir selbst gewähre, sind unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel.⁴²

Am Beispiel von Jesus erklärt Arendt, dass das Verzeihen als religiöses Phänomen durchaus auch einen diesseitigen Sinn zur Verfügung stelle. Ihre Untersuchung dieses Vermögens unternimmt sie in der religionsgeschichtlichen Betrachtung von Jesus von Nazareth.

Was das Verzeihen innerhalb des Bereiches menschlicher Angelegenheiten vermag, hat wohl Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt. Daß diese Entdeckung in einem religiösen Zusammenhang gemacht und ausgesprochen ist, ist noch kein Grund, sie nicht auch in einem durchaus diesseitigen Sinne so ernst zu nehmen, wie sie es verdient.⁴³

An diesen Gedanken anknüpfend, den Weg Jesu so „*ernst zu nehmen*“, leitet sie ihre

41 Ebd., S. 231

42 Ebd., S. 232

43 Ebd., S. 234

Argumente für eine Politik des Verzeihens mit Beispielszenen aus dem Evangelium an. Mit der Passage 5, 17-26 aus dem Lukas-Evangelium betont sie bspw. die weltliche Perspektive des Verzeihens: Darin wird ein Gelähmter von einigen Männern zu Jesus gebracht, damit er geheilt werde. Jesus erwidert auf den Glauben des vor ihm befindlichen Mannes *„Deine Sünden sind dir vergeben.“* Die anwesenden Pharisäer und Schriftgelehrten werfen ihm Gotteslästerung vor und Jesus sagt, während er den Gelähmten heilt: *„Ihr sollt aber erkennen, dass der Menschensohn die Vollmacht hat, hier auf der Erde Sünden zu vergeben.“* Das ist die Stelle, die Arendt als die Macht des Verzeihens im menschlichen Vermögen bezeichnet. Die Betonung liegt dabei auf *„Menschensohn“*, dem in Stellvertretung für die Menschen dieses Vermögen gegeben sei.⁴⁴ Auch soll ein weiteres Zitat, das sie in einer Fußnote anführt, welches die Vergebungsbitten⁴⁵ Jesu in Matthäus 6, 15 - 14 darlegt, die Signifikanz der Verzeihung für die Welt hervorheben: *„Denn, wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, so wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.“* Den Fokus auf die Handlungskraft Jesu richtet Arendt bewusst gegen die theologische Darstellung des Gekreuzigten. Deutlich wird diese Konzentrierung mit einer Notiz in ihrem Denktagebuch:

>>Compassio<<: Wie gut man verstehen kann, dass Jesus den Menschen (nicht ihre Sünden!, das ist schon die paulinische Interpretation!) auf sich nehmen wollte. Er hatte entdeckt, wieviel furchtbarer die >>Compassio<< ist als die direkte Passion, wieviel schwerer, das Mit-leiden als das Leiden zu ertragen.⁴⁶

In ihrer Auseinandersetzung mit dem Neuen Testament⁴⁷ nimmt sie Bezug auf die

44 Vgl. ebd., S. 360, Fußnote 79

45 Vgl. ebd., S. 360, Fußnote 80

46 Denktagebuch, S. 528

47 Einflüsse von Rudolf Bultmanns existenztheologischer Analyse des Neuen Testaments haben Arendts Interpretationen des Neuen Testaments wahrscheinlich geprägt, besonders wenn es um den Fokus auf die Person Jesu als Handelnder auf Erden geht. Sie belegte Seminare bei Rudolf Bultmann in Marburg, s. Ingeborg Gleichauf: Hannah Arendt, S. 20 f., Vgl. auch zum Werk von Rudolf Bultmann: Die Geschichte

Person Jesus, die sich in erster Linie dadurch auszeichnet, dem Menschen ein Handlungsimperativ zur Verfügung zu stellen, das ihnen eine Freiheit gewährt, und diese Freiheit im paulinischen Sündenverständnis nicht untergräbt. Dazu führt sie in einer anderen Eintragung aus, dass „*dem christlichen Begriff von einem [...] sündigen Sein des Menschen*“⁴⁸ die Unfähigkeit entspräche, aus dieser Schuld je heraus zukommen, da jedes Unrecht, das begangen werde, zur Fortsetzung des sündigen Menschen führe. So schreibt sie weiter, dass „*Jesus umgekehrt sogar versuchte, das schuldig-Sein [sic!] in ein blosses Unrecht-gegan-haben [sic!] aufzulösen.*“⁴⁹ Nach Arendt erweist sich Jesus als Handelnder, der durch sein Handeln aus der „*Welt entfernen wollte*“⁵⁰, was gerade das „*>>natura<< pervertierte*“⁵¹ Schuldig-Sein des christlichen Dogmas sei. Somit erscheint Jesus nicht nur als der Handelnde, sondern auch als der Antagonist gegen die theologische Lesart des Sündendogmas des Christentums. In ihm sieht Arendt eine religiöse Denkfigur, die sich zwar nicht politisch versteht, aber eine wichtige Schnittstelle zum politischen Handeln herstellt. Denn es sei nun einmal Jesus, der sich mit den „*öffentlichen Behörden in Israel*“⁵² auseinandersetze. Letztlich seien es diese konkreten Erfahrungen und Konflikte, die Jesus auch gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten aufbringe⁵³. Diese Auseinandersetzungen auf Erden verorten das Handeln Jesu in das Immanente der menschlichen Vergebungsfähigkeit. Mit dieser Vergebungsfähigkeit verbindet Hannah Arendt auch den Sinn der Gnade Gottes⁵⁴ überhaupt. Das Verzeihen als menschliches Vermögen, wie die Predigten Jesu es lehren, laufe darauf hinaus, den Menschen gerade von der Sünde zu befreien. Mittels des Verzeihens sei der Mensch in der Lage, Geschehenes ungeschehen zu machen. Arendt klärt dazu in *Vita Activa* folgend auf:

der Synoptischen Tradition. Göttingen 1995

48 Denktagebuch, S. 69

49 Vita Activa, S. 234.

50 Ebd.

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Vgl. ebd.

54 Vgl. Zitat: „[...] nachdem die Predigt Jesu vom Vergeben zur Gnade sich nur darum gedreht hatte, den Menschen zu zeigen, dass sie selber sogar ungeschehen machen könnten und dass dies gerade die Gnade Gottes ist!“ Denktagebuch, S. 504

Aber Verfehlungen sind alltägliche Vorkommnisse, die sich aus der Natur des Handelns selbst ergeben, das ständig neue Bezüge in ein schon bestehendes Bezugsgewebe schlägt; sie bedürfen der Verzeihung, des Vergebens und Vergessens, denn das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben[...]. Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben, [...] ⁵⁵

Mit dem Verzeihen also ist nur die menschliche Bedingtheit geschützt, die Arendts anthropologischer Blick auf das Mensch-Sein in der Pluralität voraussetzt. Das Handeln des Menschen ist unvorhergesehenen Konsequenzen ausgeliefert, so dass das Handeln auch eine innerliche Glaubenstätigkeit voraussetzt. Denn in Arendts Interpretation ist *„für Jesus der Glaube [die] unmittelbar zum Handeln“*⁵⁶ führende Instanz, die den Menschen befähigt, zur Welt hin zu agieren. Auch merkt sie gleich an, dass *„für Paulus der Glaube lediglich eine Angelegenheit des individuellen Seelenheils war“*⁵⁷, um den Unterschied zwischen dem paulinischen Verständnis und der Botschaft des Evangeliums klar zu machen. Es ist der Glaube, der die Kraft des Handelns freisetzen kann. Arendts Deutung verweist auf diese Kraft des Glaubens nicht als ein göttliches Prinzip, das in Jesus sinnbildlich zum Vorschein kommt, sondern nimmt diesen Glauben zur Grundlage, um Potentiale des Handelns aufzuzeigen:

Für uns ist nur entscheidend, daß die Kraft, Wunder zu vollbringen, nicht als eine spezifisch göttliche Kraft angesprochen ist: der Glaube bewegt Berge, der Glaube vergibt. Das eine ist nicht weniger ein ‚Wunder‘ als das andere, und die Antwort der Jünger, als Jesus sie auffordert, siebenmal des Tages zu vergeben, lautet: „Stärke uns

55 Vita Activa, S. 235

56 Ebd., S. 319, Fußnote 1

57 Ebd.

den Glauben.⁵⁸

Im Zitat sind zwei Elemente von Bedeutung, die Arendt für ihre politische Theorie fruchtbar macht: Siebenmal des Tages zu vergeben, bedeutet, dass die Vergebung (und damit die Handlung) ein ununterbrochener Prozess⁵⁹ ist. Die Antwort „Stärke uns den Glauben“ verweist auf die Potentialität dieser Vergebungsprozesse im Glauben. Denn nach siebenmaliger Vergebung ist es am Ende der erneute, nicht müde werdende Glaube an das Gute, das die Kraft des Neuanfangs beschwingt. Es ist für Arendt entscheidend, dass mit Vergebungsprozessen zugleich auch immer wieder Neuanfänge initiiert werden. Nach der Vergebung kann das Neue entstehen, das sich nicht als logische Folge einer Schuldkette vollzieht, sondern als das, was wirklich „frei“ ist. Deswegen ist es auch unbedingt anzuerkennen, was der Sinn einer Verzeihung ausdrückt. Denn nur *„in dem Maße, in dem sie [Menschen] gewillt sind, ihren Sinn zu ändern und neu anzufangen, werden sie instand gesetzt, ein so ungeheureres [...] Vermögen wie das der Freiheit und des Beginnens einigermaßen zu handhaben“*⁶⁰. In politischer Hinsicht deutet Hannah Arendt dieses Verzeihen als die Möglichkeit, einen neuen Anfang in der Politik zu setzen. Das Vergeben als Handeln innerhalb einer politisch gedachten Konzeption wird in ihrer Ausführung zur Hüterin der Freiheit, welche eine Politik im Arendtschen Sinne überhaupt ermöglicht. Der säkularisierte Jesus als Denkfigur ist *der Anfang* einer Objektivation der christlichen Heilsbotschaft, die *in die Welt* kommt, um den Glauben zu potenzieren *für die Welt*. Auch die inhaltliche Botschaft Jesu findet erst mit dem Handeln einen weltbezogenen Ausdruck: *„Jesus: Kein Mensch kann gut sein. Sokrates: Kein Mensch kann weise sein. [...] Jesus: führt zum Handeln als der Anfang, der wirklich jenseits von Privat und Öffentlich liegt.“*⁶¹ Dass der Mensch nicht gut ist, sondern nur Gutes tun kann, dass er nur im Handeln Freiheit herstellt und nicht natürlich frei ist, wird am Wirken Jesu

58 Ebd., S. 361, Fußnote 361

59 Eine eingehende Untersuchung zum Prozesscharakter des Handelns unternimmt Arendt im fünften Kapitel unter dem § 32 in *Vita Activa*, Vgl. ab S. 224

60 Ebd., S. 234

61 Denktagebuch, S. 521

verstehbar gemacht. Die Figuration von Jesus in der Konstitution der politischen Theorie schafft auch eine neue Sphäre, die die klassisch-griechisch eingeteilten Räume von Privat und Öffentlich überwindet. Denn der neue Raum, der sich jetzt erschließt, ist der politische Raum, der sich den geschichtlichen, herrschaftlichen, gesellschaftlichen und privaten Bedingungen entzieht. Diese neue Sphäre der *Freiheit* jenseits von *oikos* und *polis* gewinnt ihre Spannkraft aufgrund der überwundenen Dichotomien von der Herrschaft des Privaten und Öffentlichen (Klassisch-Politischen). Dieser neue Raum wird auch am neutestamentlichen *Jesus* selbstverweisend repräsentiert: Denn auf Jesus blicke man auch als den „Geborenen“⁶², dessen einzigartige Auferstehung von den Toten sich allein durch seine Gebürtlichkeit vollziehe⁶³. Hannah Arendt bezeichnet in dieser Hinsicht die Natalität des Menschen als das Wunder, das den Lauf der Dinge als „Gesetz“⁶⁴ in Gang hält. So gesehen ist das Geborensein zugleich auch die einzige „ontologische Voraussetzung“⁶⁵ für ein politisches Handeln in der Welt. Nur das Handeln als Neuanfang kann auch die weiteren Potentiale wie „Glaube und Hoffnung“⁶⁶ befähigen, auf die Welt zu wirken. So schreibt sie abschließend zur Handlungskraft im Glauben analog zur christlich frohen Botschaft: „*Daß man in der Welt Vertrauen haben und daß man in der Welt hoffen darf, ist nirgends knapper [...] ausgedrückt als in den Worten [...]: ‚Uns ist ein Kind geboren.‘*“⁶⁷ Sinnbildlich setzt sich diese Freiheit im Anfang in der Gebürtlichkeit aller Menschen fort. Wenn wir der Spur des Religiösen im Nachleben Arendtscher Wissenskonfiguration folgen, dann ist Jesus von Nazareth der Marker und der Urheber dieses Wissens. Arendts Deutung der Freiheit als politische Kategorie birgt den inhärenten Zusammenhang zwischen Glaube und Handeln als religiöses Moment. Dieses Wissen ist es, das sich für die Gestaltung einer Welt in Freiheit geltend machen soll. Insofern ist bereits hier angezeigt, dass in Arendts politischer Theorie das

62 Vita Activa, S. 317

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Ebd.

66 Ebd.

67 Ebd.

Potential des Glaubens sich zwingend *zur Welt hin*, im Handeln realisiert. In anderen Worten: Erst die Säkularisierung setzt die Kraft des Glaubens und das religiöse Wissen frei, das sich auf der Handlungsebene des Politischen betätigt⁶⁸.

bii.) DAS WAGNIS DES HANDELNS: WILLE VS. GLAUBE

Eine in der gegenwärtigen Arendt-Forschung unterschätzte, aber besondere Stellung nimmt ihre Betonung des Glaubens als Handlungsprinzip ein, das sie zum Begriff des Willens abgrenzt. Die Begründung eines politischen Gemeinwesens auf der Grundlage des „Glaubens“ sieht Arendt hauptsächlich am Beispiel des Evangeliums dargelegt. Ausdrücklich erwähnt sie die Beziehung zwischen dem Glauben und dem Handeln auf der Vorlage des Evangeliums in einem Vortrag⁶⁹ aus dem Jahr 1958 an einem Schweizer Institut: Hierin referiert sie hauptsächlich zum Zusammenhang von Freiheit und Politik im Hinblick auf die Lehre Jesu im Neuen Testament. Auch in ihrem Denktagebuch sind Hinweise darauf zu finden, dass Arendts Politik-Vorstellung von einer christlichen Freiheitstheorie nach dem Evangelium inspiriert ist. So ergründet Arendt die ursprüngliche Vorstellung einer politischen Freiheit im christlichen Sinne schon bei Augustinus. In einer Notiz aus ihrem Denktagebuch wird ein kurzer Einblick in diese Denkrichtung gewährt:

Die christliche Freiheit ist Freiheit von Politik. Dies ist der Sinn des ‚Gebt Cesar, was des Caesars ist.‘ Tertullian und Augustin verstanden dies sehr gut. Dies brachte eine neue Freiheit in die Welt, die es in der Antike nicht gab, eine Freiheit, die außerhalb des Miteinanders anhebt und gerade darin besteht, dass man außerhalb dieses Zusammenhangs steht. Von da an wurde Freiheit wesentlich negativ, frei von ... [...]
Augustins ‚initium‘ ist der letzte und höchste Ausdruck des antiken Freiheitsbegriffs, nicht das ‚liberum arbitrium [voluntatis]‘.⁷⁰

68 Siehe dazu das Kapitel 4.1.) Die Säkularisierung des Glaubens in dieser Arbeit

69 am 22. Mai 1958 im Rahmen des Vortragszyklus »Erziehung zur Freiheit« im Schweizerischen Institut für Auslandsforschung hielt Arendt den Vortrag „Freiheit und Politik“, Vgl. Freiheit und Politik, S. 201

70 Denktagebuch, S. 404

Laut dieser Notiz identifiziert Arendt die Erkenntnis einer *Freiheit von etwas* zunächst als eine christliche. In Augustins „libertum arbitrium“ werde die Entdeckung einer Wahlfreiheit skizziert, die eine negative Freiheit darstelle. Diese negative Freiheit ermögliche dem Einzelnen lediglich zwischen verschiedenen Aspekten zu wählen oder etwas zu entscheiden. In ihrem Vortrag erläutert sie dazu folgendes:

In dem Verhältnis von Politik und Freiheit handelt es sich nicht um die Willens- oder Wahlfreiheit, das »liberum arbitrium«, das zwischen Vorgegebenem, dem Guten und Bösen, eine Entscheidung trifft, etwa in dem Sinne, in dem Richard III. beschloß, ein Bösewicht zu werden. Eher ist es schon, um bei Shakespeare zu bleiben, die Freiheit des Brutus: »That this shall be, or we will fall for it,« [...] ⁷¹

Mit der Brutus-Figur deutet Arendt auf eine Freiheit hin, die dem Willen oder der Wahl nicht unterworfen ist, sondern ganz allein dem Handeln dient, welches Neues und Unerwartetes hervorbringt. Dieses Handeln bezeichnet Arendt im Sinne Montesquieus als Prinzip, das inspiriere und dem Handeln kein Resultat vorschreibe, als Prinzip, das sich im Handeln selbst vollziehe und nicht an der Erfüllung irgendwelcher Programme beteiligt sei.⁷² In diesem Handeln sei kein subjektiver Wille, der ein Ziel oder einen sonst gerichteten Endzweck verfolge, das Handeln in Freiheit sei der Vollzug des Handelns selbst: „Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind.“⁷³ Die Unvorhersehbarkeit von Handlungen und deren initiierende Kraft drücke sich laut Arendt zufolge auch in der Passage 23,3 des Lukas-Evangeliums als Leitgedanke aller Handlungen aus: „Die Unvorhersehbarkeit menschlichen Handelns ist zwar erst in der Neuzeit [...] voll ins Bewusstsein gerückt. Ihr Entdecker aber ist nicht die Neuzeit, sondern Jesus von Nazareth, der aus der Erfahrung des 'Denn sie wissen nicht, was sie

71 Freiheit und Politik, S. 204

72 Vgl. ebd.

73 Ebd., S. 205

tun` [...] Konsequenz zog,, [...]“⁷⁴. Dieses Zitat stammt aus einem anderen Vortrag, der sich mit dem Thema „Natur und Geschichte“⁷⁵ auseinandersetzt. Dennoch ist dieser Spruch Jesu ein von Arendt häufig verwendeter Leitsatz⁷⁶, den sie selbst im Interview mit Günter Gaus gebraucht, um das „Wagnis“ des Handelns zu beschreiben: *„Wir fangen etwas an; wir schlagen unseren Faden in ein Netz der Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie. Wir sind alle darauf angewiesen zu sagen: Herr vergib ihnen, was sie tun, denn sie wissen nicht, was sie tun.“*⁷⁷ Mit dem Handeln verbindet Arendt nicht nur die aufbauende und positive Seite. Sie weiß auch um die Gefährlichkeit von Handlungen, wenn sie beispielsweise feststellt, dass *„die Fähigkeit zu handeln [zweifello] die gefährlichste aller menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten [...] ist.“*⁷⁸ Umso wichtiger erscheint unter diesem doppeltem Gesichtspunkt des Handelns der Glaube, da er eine regulative Stellung innerhalb der Handlungstheorie einnimmt. Inwiefern der Glaube regulativ ist, wird ersichtlich, wenn Arendt die Handlung in Freiheit als eine Leistung des Glaubens deklariert und sie vom philosophischen Willensbegriff abgrenzt. Dabei ordnet sie die christliche Entdeckung der Willensfreiheit der Erfahrung der Ohnmacht zu, die sie dezidiert einer politischen Freiheit gegenüberstellt. *„Es ist eine geschichtliche Tatsache, [...] daß die Menschen des Willens in ihnen erst ausdrücklich gewahr wurden, als sie seine Ohnmacht [...] erfuhren, als sie mit Paulus zu sagen begannen: »Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht. [Römer,7,18]«*⁷⁹ Arendt möchte mit diesem Paulus-Zitat die Kluft zwischen dem Wollen und dem Handeln verdeutlichen. Das Handeln wird somit zu einer Ohnmachtserfahrung degradiert, die sich am Willen des Handelnden misst. In anderen Worten bedeutet das, dass ein vom Willen losgelöstes Handeln sich nur durch eine andere Disposition regulieren lässt. Für Arendt ist es der

74 Hannah Arendt: Natur und Geschichte. [In.:] Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 2000 [i.f.: Natur und Geschichte], S. 68

75 Der Essay ist ein Vortrag, den der Bayerische Rundfunk am 3. Januar 1957 gesendet hat

76 Zum Beispiel auch in Vita Activa, S. 305 f.

77 Hannah Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus. [In.:] Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München/Zürich 2007, S. 72

78 Natur und Geschichte, S. 71

79 Freiheit und Politik, S. 208

Glaube, der das Handeln lenken kann. In ihrem Vortrag stellt sie die Lehre von Jesus von Nazareth als die Kernbotschaft einer politischen Freiheit dar, die sich in Abgrenzung zum theologischen und philosophischen Freiheitsbegriff mit einer glaubensbezogenen Dimension der menschlichen Freiheitsfähigkeit befasst. In der Predigt Jesus anerkennt Arendt die Macht des Glaubens als ein wirkmächtiges Vermögen, wirkliche Freiheit zu schaffen.

In ihr [Predigt Jesu] kommt ein ganz außerordentliches Verständnis für Freiheit und die Macht, die menschlicher Freiheit innewohnt, zum Ausdruck, aber die menschliche Fähigkeit, die dieser Macht entspricht und in den Worten des Evangeliums imstande ist, Berge zu versetzen, ist nicht der Wille, sondern der Glaube.⁸⁰

Der Glaube ist hier nicht nur der Hinweis darauf, dass mit ihm ein Handeln in Freiheit überhaupt ermöglicht wird. Der Glaube, der mit dem Evangelium und mit der Lehre Jesu eintritt, trennt zugleich auch die philosophische Tradition des Christentums von dieser neutestamentlichen Lehre. In einem Briefwechsel mit Karl Jaspers erläutert Arendt diese grundsätzliche Verschiedenheit des Christentums und der Botschaft Jesu: *„Entscheidend scheint mir [...] die [...] auffallende Vernachlässigung der Predigt Jesu gegenüber dem ‚Heilsgeschehen‘ und die Vereinseitigung des Christentums in einen [...] radikalisierten Paulinismus [...]“*. In dieser Passage hebt Arendt auch den vermittelnden Aspekt des Glaubens hervor, indem sie schreibt, *„[...] dass der Glaube sich [schließlich] mitteilt, verstanden werden will und also auch sich selbst versteht.“*⁸¹

Der Glaube teilt sich mit, vermittelt und aufgrund seiner nicht-intelligiblen Struktur umso mehr darauf angelegt, verstanden werden zu wollen. Gerade dieser vermittelnde Ort des Glaubens eröffnet einen Handlungscharakter, der sich grundlegend von der philosophisch ergründeten Willensfreiheit unterscheidet: *„Daß dem Tun und Handeln eine von dem Willen unabhängige Freiheit innewohnen könne,*

80 Ebd., S. 214

81 Hannah Arendt/Karl Jaspers.: Briefwechsel 1926 - 1969, München 1991, S. 257f.

*ist für uns, für die das gesamte Freiheitsproblem im Schatten des Christentums und einer ursprünglich antipolitischen Tradition der Philosophie steht, schwer zu verstehen.*⁸² Auch wenn Arendt dem christlichen Verlauf in der Geschichte eine große anti-politische Tendenz zuschreibt, ist es dennoch ihr politisierter Blick auf das Evangelium, der dem Christentum in widersprüchlicher Weise einen politischen Kern einverleiht. In der Argumentationsweise von Arendt gewinnt das Evangelium eine von der christlichen Tradition unabhängige und politische Bedeutung, deren Ertrag sich aus der Abgrenzung des Glaubens vom Willen ergibt. So erscheint die Lehre Jesu als ein konfligierender Wendepunkt, der das Christentum zu einer politischen, weltlichen Angelegenheit macht. Mit dem Glauben ist nach Arendt nicht nur eine wesentliche Freiheit verbunden, sondern zugleich auch das Vermögen zu vertrauen. Denn der Glaube versetzt die Menschen in die Lage, das Handeln in seiner Spontaneität mit seinem unvorhersehbaren Charakter zu akzeptieren. Auch dieses menschliche Vermögen erklärt sie mit dem neutestamentlichen Attribut der „Wunderkräftigkeit“: *„Ich möchte nun behaupten, daß, wenn es richtig ist, daß Handeln wesentlich Anfangen ist, diese Wunderkräftigkeit ebenfalls zu seinem Wesen gehört.“*⁸³ Mit der *Wunderkräftigkeit* bezeichnet sie vor allem den Neubeginn, der immer Unerwartetes und Unberechenbares in die Welt bringe. Jedes Ereignis, das etwas Neues in Bewegung setze, erscheine dem Betrachtenden im Rückblick wie ein Wunder, so dass das Wunderliche nicht ausschließlich religiös zu deuten sei:⁸⁴

Im Grunde mutet uns jedes Ereignis wie ein Wunder an. Dies Wunder als ein ausschließlich religiöses Phänomen zu sehen, scheint mir auf einem Vorurteil zu beruhen. [...] Vom Standpunkt der Vorgänge in dem Universum und der in ihnen waltenden Wahrscheinlichkeiten, die statistisch erfaßbar sind, ist bereits die Entstehung der Erde eine »unendliche Unwahrscheinlichkeit«, wie die Naturwissenschaftler sagen – ein Wunder nämlich, wie wir sagen würden.⁸⁵

82 Freiheit und Politik, S. 217

83 Ebd., S. 214.

84 Vgl. ebd.

85 Ebd.

Weitergehend fasst Arendt auch die geschichtlichen und politischen Entwicklungen als eine Aneinanderreihung von Ereignissen und menschlichen Initiativen zusammen, die in ihrer Unberechenbarkeit sowohl zum Heil als auch um Unheil führen könnten⁸⁶. Diese Wunderlichkeit aber ist für Arendt nicht unbedingt unverfügbar und als Zufallsleistung unantastbar. Sie geht vielmehr darauf ein, dass dieses Wunder des Unabsehbaren sich als Potential im Handeln verbirgt.

Der entscheidende Unterschied zwischen den »unendlichen Unwahrscheinlichkeiten«, auf denen alles Leben auf der Erde und alles natürlich Wirkliche beruht, und den Ereignis-Wundern innerhalb menschlicher Angelegenheiten ist natürlich, daß es hier einen Wundertäter gibt, den wir kennen, daß der Mensch nämlich auf eine höchst geheimnisvolle Weise dafür begabt scheint, Wunder zu tun. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennen wir diese Begabung das Handeln.⁸⁷

Der Mensch sei, sofern er diesen Raum zur Verfügung hat, ein Wundertäter: Der Wundertäter ist in Arendts Augen der politisch tätige Mensch, der von seiner Begabung des Handelns Gebrauch machen kann.

biii.) DAS UNHEIMLICHE DER TÄTIGEN GÜTE

Das Phänomen des Unheimlichen trägt in seiner Bedeutung eine Ambivalenz, die sich in den Worten Schellings folgend ausdrückt: *„Unheimlich nennt man alles, was ein Geheimnis, im Verborgenen [...] bleiben sollte und hervorgetreten ist.“*⁸⁸ Das Zweideutige des Unheimlichen erstreckt sich auf die Spannung zwischen dem Nicht-heimisch-gewordenen Phänomen und seinem widerspenstigem Auftreten. Das Unheimliche zeigt sich verdeckt, es erscheint vor Schleiern, und deswegen ist das Un-

86 Vgl. ebd., S. 215

87 Ebd.

88 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Gesammelte Werke. Werke 2.2. Hrsg.: Karl F.A. Schelling. Stuttgart, 1856-161, S. 649 ff.

Heimliche in einer Art nie heimisch, nie gebunden an einen festen Platz. Unheimlich assoziiert deswegen auch das Schreckhafte, da die Ambiguität des Unheimlichen keinen Ort hat und in gespenstischer Weise trotzdem wirkt. Vor allem durch religiöse Zusammenhänge werden unheimliche Spuren hinterlassen, besonders dann, wenn es um die Erzählungen von Dämonen, unsichtbaren Wesen und anderen biblischen Kreaturen geht. Das Böse in der Welt wird in religiösen und mythischen Erzählungen verklärt, verschleiert, so dass auch das Wesen des Bösen als etwas Unheimliches charakterisiert wird. Das Unheimliche aber muss nicht zwangsläufig erschreckend und furchterregend sein. Auch Phänomene wie die der tätigen Güte im christlichen Glaubensprinzip sind Koordinaten von Unheimlichkeiten. Im nächsten Schritt wird also aufzuzeigen sein, warum das Unheimliche solange unheimlich bleibt, bis es seinen Ort nicht gefunden hat. In Arendts Abhandlung „§ 10. Die Lokalisierung der Tätigkeiten“⁸⁹ geht es genau um diesen Fall des Unheimlichen. Sie verifiziert die „tätige Güte“, von der Jesus von Nazareth im Evangelium spricht, als ein Phänomen des Nicht-Örtlichen, des Verborgenen. So erklärt sie zu Beginn ihres Paragraphen 10, dass der Unterschied zwischen privat und öffentlich nur besagt, dass es Dinge gäbe, die ein Recht auf Verborgenheit haben (zum Beispiel „Familie“) und andere Dinge, die nur im Öffentlichen gedeihen können. Alle Haupttätigkeiten des menschlichen Lebens wie das Arbeiten, Herstellen, Handeln hätten in der Welt einen ihnen zugehörigen Ort, und damit eine den Tätigkeiten inhärente Lokalisierung. Das gute Handeln habe im christlichen Prinzip einen verborgenen und damit *un-örtlichen* Charakter konstituiert. Nach Arendt erkläre die Verborgenheit der tätigen Güte mit der Lehre Jesu zwar einen einleuchtenden Grund, warum sie verborgen zu bleiben gedacht ist, aber sie halte umso mehr auch ein Verhängnis für das menschliche Zusammenleben bereit⁹⁰. Um dieses *Verhängnis* in den spannungsreichen Wirkungsweisen der tätigen Güte nachzuzeichnen wird im Folgenden eine Einführung in die Demarkation zwischen dem bösen und guten Handeln sowie die damit verbundenen Fragen der

89 Vita Activa, S. 70

90 Vgl. ebd., S. 71

Moral aufgezeigt. In ihrer nicht systematisch erfassten Handlungstheorie sind Phänomene wie das „Gute“ oder das „Böse“ moralische Größen, die nicht politischer Natur sind. Um das Amoralische des politischen Handelns zu beschreiben, skizziert sie das Phänomen des Bösen analog zur Lehre Jesu folgendermaßen:

Auf jeden Fall können wir das ‚radikal Böse‘ vielleicht daran erkennen, daß wir es weder bestrafen noch vergeben können, was nichts anderes heißt, als daß es den Bereich menschlicher Angelegenheiten übersteigt und sich den Machtmöglichkeiten des Menschen entzieht. [...] Böse Taten sind buchstäblich Un-Taten; sie machen alles weitere Tun unmöglich, und man kann, was den Täter der Untat betrifft, nur mit Jesus [Mt 18,6] sagen: ‚Es wäre ihm nützer, daß man einen Mühlstein an seinen Hals hängte und würfe ihn ins Meer‘, bzw. es wäre besser, er wäre nie geboren.⁹¹

Auch bei der schwierigen Fragestellung, wie Böses überhaupt vergolten werden kann, lehnt sich Arendt argumentativ an die Predigt Jesu, um 1. die politische Grenze zwischen Verzeihlichem und Unverzeihlichem zu ziehen und 2. politische Handlungen nicht zu moralisieren, sondern sie als Mittler des freien Handelns für die Erhaltung der Welt zu nutzen. Politisches Handeln solle keinen moralischen Ausgleich erzielen, sondern einen neuen Anfang initiieren, der das Fortbestehen der Welt in Freiheit sichert. *„Und der Täter ist nicht jemand, der [...] durch Strafe gebessert werden kann, [...] Er ist, um eine andere Metapher von Jesus heranzuziehen, wie das Unkraut, "das Unkraut auf dem Felde", mit dem man nichts anderes machen kann, als es vernichten [...].“⁹²* Das Böse sei also etwas, das allein durch politische Taten nicht zu kurieren sei. Die Moral versteht Arendt als ein Denkverhalten im Menschen und nicht als politisches Handlungsvermögen. Der folgende Tagebuch-Eintrag untermauert diese Denklinie: *„Alle Moral versagt, sobald wir anfangen zu handeln, einen Anfang zu setzen. Diesen Anfang hat die Moral niemals vorgesehen. Alles Handeln ist a-*

91 Vita Activa, S. 236

92 Hannah Arendt: Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. München 2007, S 121

*moralisch, per definitionem.*⁹³ Dass das politische Handeln auch im Guten keinen moralischen Anspruch erheben sollte, wird mit dem Blick zur gelebten tätigen Güte der Kirchen in ihrer Herrschaft ersichtlich:

Sobald ein gutes Werk öffentlich bekannt wird, verliert es natürlich seinen spezifischen Charakter der Güte. Was dann in ihm in Erscheinung tritt, kann immer noch von großem Nutzen sein, wie alle Unternehmungen von Wohltätigkeitsorganisationen, [...] aber Güte gerade ist es nicht mehr. So mahnte Jesus [Mt 6,1]: „Habt acht auf Eure Almosen, daß Ihr die nicht gebt vor den Leuten, daß Ihr von Ihnen gesehen werdet.“⁹⁴

Das Handeln, folgt es den Grundsätzen einer moralisch gewordenen Güte, verliert seinen authentischen Charakter und unterwirft sich lediglich den Prinzipien weltanschaulichen und damit beliebigen Standpunkten. Was davon übrig bleibt, ist im Idealfall ein großer Nutzen, im Worst-Case-Szenario aber bedeutungs- und kraftlos. An ihren Reflexionen zu Fragen der Menschenrechte in ihrem umfangreichen Werk „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ (1951) unter dem Titel „Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte“ untermauert sie ihre Kritik an solch einer bedeutungslos gewordenen Güte zynisch, aber treffend aus: *„Die Menschenrechte haben immer das Unglück gehabt, von politisch bedeutungslosen Individuen oder Vereinen repräsentiert zu werden, deren sentimental humanitäre Sprache sich oft nur um ein geringes von den Broschüren der Tierschutzvereine unterschied.“*⁹⁵ Das, was Hannah Arendt in der Lehre von Jesus von Nazareth als Pointe erkennt, ist, dass die wahre Güte mit ihrer *sentimental-humanitären* Zurschaustellung an Kraft und Wirkung verliert. Solch eine gestellte Güte wie am Beispiel der Verteidigung der Menschenrechte ersichtlich, verkommt zu einer nahezu lächerlich anmutenden Forderung ohne Dringlichkeit. So ist ihre Kritik aber auch

93 Ebd.

94 Denktagebuch, S. 520 f.

95 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft : Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus. München 1993, S. 603

andersherum am Beispiel des römischen Christentum zu lesen: Die christliche Kirche versuche dem Dilemma der tätigen Güte zu entkommen, indem sie mit einem selbstgerichteten Heilsverständnis antworte. Daraus resultiert laut Arendt die Verpflichtung, sich durch gute Werke mehr auf das persönliche Seelenheil als auf die Verantwortung zur Welt zu konzentrieren. „*With the rise of Christianity, the emphasis shifted entirely from care for the world and the duties connected with it to care for the soul and its salvation.*“⁹⁶ Hannah Arendt geht es mit dieser Kritik darum, neben dem Glaubwürdigkeitsverlust wohltätiger Handlungen auch die Gefahren gütigen Tätigseins mit moralischer Anspruchslegitimität im öffentlichen Raum aufzuzeigen, denn mit religiöser Geltungsmacht über das Seelenheil anderer zu walten sei die Art der Güte, „*die ihrer Verborgenheit überdrüssig, sich anmaßt, eine öffentliche Rolle zu spielen, [...] nicht nur nicht mehr eigentlich gut, sie ist ausgesprochen korrupt.*“⁹⁷ Der Selbstlegitimierungsanspruch ist am Beispiel der expansiven Herrschaft des vatikanischen Territorialstaates im 15. Jh. abzulesen. Hannah Arendt stimmt mit Machiavelli überein, dass kirchliche Herrscher mit religiöser Deutungshoheit unter Zurschaustellung gütiger Handlungen den politischen Raum ernsthaft korrumpierten⁹⁸. Arendt kristallisiert die christliche Güte als einen Widerspruch heraus, der in der Lehre Jesu als ein verborgen waltendes Prinzip im Handeln wirkt. Auf der anderen Seite nämlich ist gerade diese *tätige Güte* die zentrale Handlungskraft überhaupt, die mit Jesus von Nazareth in der Welt erscheint und nur walten kann, wenn sie auf die Welt bezogen bleibt. So ist Jesus das „*einzigste Beispiel wirklichen Gutseins*“⁹⁹ und Güte „*die einzige Tätigkeit, die Jesus nachweislich in Wort und Tat gelehrt hat*“¹⁰⁰. Der ambivalente Gehalt der tätigen Güte äußere sich beispielsweise in den Sprüchen Jesu wie zum Beispiel „*Habt acht auf eure Almosen, daß ihr die nicht gebt vor den Leuten, daß ihr von ihnen gesehen werdet.*“ oder „*Die*

96 Hannah Arendt: Collective Responsibility. In: Bernauer, James (Hg.): Amor mundi (Boston College studies in philosophy 7). Dordrecht 18, S.43ff

97 Vita Activa, S. 74

98 Vgl. ebd.

99 Ebd. S. 71

100 Ebd.

*rechte Hand soll nicht wissen, was die linke tut.*¹⁰¹ In Arendts Interpretation ist dieses Widersprüchliche nicht das zu Überwindende, sondern die Bedingung für das Gedeihen der tätigen Güte in der Welt: denn nur in der Spannung zwischen der *natürlichen* Geltungslosigkeit einer tätigen Güte und ihrem *ausschließlichen* Handlungscharakter kann sie sich vollziehen. So ist sie niemals affirmativ, noch ist sie zugunsten anderer moralisch. In Arendts Theorie bleibt die tätige Güte stets unheimisch im Menschen, sie dient nur als Mittler zum Guten und realisiert sich deswegen auch nur als Tat ohne Identität und damit ohne einen Anspruch auf Machtdemonstration. Sie erklärt: „*Beide Tätigkeiten [Weisheit & Güte] sind aber dadurch gekennzeichnet, daß sie überhaupt nur bestehen können, wenn es ein Weise-Sein oder ein Gut-Sein nicht gibt.*“¹⁰² Am Beispiel der tätigen Güte demonstriert Arendt, warum nicht nur ein religiöses Handeln, sondern auch ein politisches Handeln einen Bestimmungsort braucht: „*[Am Beispiel der tätigen Güte] zeigt sich doch deutlich, [...] wie sehr der Sinn menschlichen Tätigseins von dem Ort abhängt, an dem es sich vollzieht.*“¹⁰³ Wenn mit Arendt davon ausgegangen wird, dass eine Tätigkeit ihren Sinn erst durch ihren Ort erhält, so gilt es nicht nur für religiöse Phänomene, sondern auch für weltliche. Am Beispiel der tätigen Güte legt Arendt dar, warum sich ein ambivalentes Vorhaben wie das der tätigen Güte nur im Handeln am jeweiligen Bestimmungsort potenzieren kann. Analog hierzu ist auch Arendts Politik-Theorie zu verstehen, wenn sie den Raum des Politischen auch als solch einen exklusiven Handlungsraum definiert. Die Politik ist in Arendts Definition der Raum, der sich zwischen den Menschen herstellt und deswegen auch auf die Pluralität angewiesen ist. Es ist gerade diese Spannung zwischen dem von Natur aus *apolitischen* Menschen und seiner Handlungsfähigkeit, die diesen Raum des Politischen überhaupt erzeugt:

101 Ebd.

102 Ebd., S 75

103 Ebd.

[...] als ob es im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Dies gerade stimmt nicht, der Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem Zwischen-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen. Es gibt daher keine eigentliche politische Substanz. Politik [...] etabliert sich als der Bezug.¹⁰⁴

Dieser Ambivalenz ist es auch geschuldet, dass es so etwas wie eine Freiheit menschlichen Handelns geben kann, denn

Verstehen wir das Politische im Sinne der Polis – [...], so stellt es den Erscheinungsraum einer nur dem Handeln eigenen virtuellen Freiheit dar. Der politisch-öffentliche Bereich ist dann der weltlich sichtbare Ort, an dem Freiheit sich manifestieren, in Worten, Taten, Ereignissen wirklich werden kann [...].¹⁰⁵

Der politische Raum kann sich nur unter der Bedingung eröffnen, wenn der Mensch handelt und diesen Erscheinungsraum virtuell kreiert. *„Ohne einen solchen eigens für sie gegründeten und eingerichteten Raum kann Freiheit sich nicht verwirklichen“*¹⁰⁶

104 Was ist Politik?, S. 11

105 Freiheit und Politik, S. 205

106 Ebd.

Zwischen-Resümee:

Im Hauptteil wurde die politisch konfigurierte Semantik von religiösen Motiven in der Theorie Arendts erörtert. Religiöses Wissen in ihren Werken findet einen exemplarischen, vermittelnden und zugleich potentiell handlungsstiftenden Ausdruck, der die eigenen Gegensätze aufzeigt und in dieser Spannung eine Grundlage für die Konstitution ihrer politischen Theorie schafft. In den kommenden Kapiteln geht es nun darum, Arendts eigene Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik unter Hinzuziehung der Bestimmungsorte der Philosophie und die des Christentums zu untersuchen.

In Kapitel 4.) wird Arendts Bewertung der römisch-christlichen Geschichte herangezogen, um daraus die Beschreibungskategorien von Religion und Politik aus ihrer Untersuchung herauszuarbeiten.

In Kapitel 4.1.) wird ihre eigene Säkularisierungsanalyse im Hinblick auf eine daraus resultierende Theorie der *Säkularisierung des Glaubens* untersucht und in den Kontext anderer Säkularisierungstheorien eingeordnet.

4.) DAS VERHÄLTNIS VON RELIGION UND POLITIK

In den letzten beiden Kapiteln „Das Leben als der Güter höchstens“¹⁰⁷ und „Der Sieg des animal laborans“¹⁰⁸ in *Vita Activa* fasst Hannah Arendt ihre ideengeschichtliche Analyse Europas seit der Antike zusammen und dokumentiert in der europäisch-geschichtlichen Entwicklung einen stetigen Zuwachs an „Weltlosigkeit“, die sich zugleich auch als wachsender Glaubensverlust abzeichne. Die Anfänge einer weltabgewandten, unpolitischen Haltung sieht Arendt besonders im Christentum realisiert. Denn durch die Etablierung des Christentums habe sich das in der griechischen Antike etablierte Verständnis von einem Kosmos des Unvergänglichen in den christlichen Primat des unvergänglichen Lebens umgekehrt. Politische Institutionen wie die antike *polis* oder die römische *res publica*¹⁰⁹, welche als edle, dauerhafte Festungen des Gemeinwesens galten, hätten mit der christlichen Priorisierung des Lebens als höchstes Gut ihren stabilen Ort in der Welt verloren. Mit dem Untergang des römischen Reiches seien auch die öffentlichen Orte und das Gemeinwesen untergegangen, weswegen auch der sinnstiftende Raum für die Bevölkerung verschwand¹¹⁰. Das Verschwinden des politisch dauerhaften Raumes sei einer Politisierung des Christentums gleichgekommen:

Der faktische Untergang der antiken Welt gab wohl den Anstoß zu einer Politisierung des Christentums und einer christlich=politischen Theorie; er konnte und durfte aber als solcher keine eigentliche Bedeutung für christliches Denken haben, da er ja nur die christliche Überzeugung von der Hinfälligkeit der Welt überhaupt bestätigte.¹¹¹

Anders ausgedrückt sei dem Christentum nun auch die Aufgabe zugefallen, das

107 *Vita Activa*, S. 306

108 Ebd., S. 312

109 Zur Konzeption von *res publica* Genauerer zu finden in: *Über die Revolution*, S. 319

110 Vgl. *Vita Activa*, S. 307

111 Arendt, Hannah: *Geschichte und Politik in der Neuzeit*. In: H. Arendt; C. Beradt (Trans.): *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart: Vier Essays*, Frankfurt a.M. 1957, S. 96f.

Politische in die Geisteshaltung des Christentums zu integrieren. Mit der großen, politischen Niederlage aber sei die christliche Sicht bestätigt worden, dass die Welt und somit die Politik per se nicht von Dauer seien. „*Ohne ein Übersteigen in eine mögliche irdische Welt [...] kann es im Ernst weder Politik noch eine gemeinsame Welt [...] geben*“¹¹², stellt Arendt fest und sieht deshalb in der aufkommenden Deutungshoheit des Christentums das Ende allen weltbezogenen, politischen Handelns. Die überhand gewinnende christliche Lebensweise habe ab diesem Zeitpunkt nur noch zwei Sphären christlicher Lebensräume geboten: Zum einen das Reich der Notwendigkeiten, in welchem die Tätigkeiten zum Lebenserhalt (Vita Activa) lokalisiert wären; zum anderen die religiöse Sphäre der Selbstbesinnung (Vita Contemplativa). Das christliche Gemeinwohl habe zwar ein Band zwischen den Brüdern und Angehörigen der Religion geschaffen, aber eine Beziehung zur Welt außerhalb der christlichen Räume sei nie in Betracht gezogen worden. Arendt stellt den apolitischen Charakter der christlichen Brudergemeinschaften heraus, indem sie die familiäre Bindungskraft dieser Gemeinschaft betont. Wie bereits im Kapitel ai.) herausgearbeitet, ist gerade das Familiäre ein natürliches Element menschlicher Bedingtheit und Abhängigkeit. Eine öffentliche Welt im Orden konnte sich aufgrund familiärer Strukturen nicht entwickeln:

Der unpolitische, unweltliche Charakter der Gemeinschaft der christlichen Gläubigen äußerte sich im Urchristentum in der Forderung, daß die Gemeinde einen corpus bilden solle, einen ‚Körper‘, dessen Glieder sich wie Brüder der gleichen Familie verhalten. [...] Das Leben in der Gemeinde folgte strukturell dem Leben in der Familie [...]. Zwischen den Gliedern einer Familie hatte sich nie ein öffentlicher Weltraum gebildet.¹¹³

Ist es aber die christliche Religion selbst, die die Familiarität und somit auch das Apolitische hervorbringt? Um dieser Frage genauer nachzugehen, wird auf einen

112 Vita Activa, S. 53

113 Vgl. ebd., S. 53

Denkbuch-Eintrag verwiesen, der das Familiäre und Religiöse in einem weiteren Zusammenhang in den Blick nimmt. Den Familiensinn der Christen sieht Hannah Arendt nicht nur unter den Christen. Auch die römische Republik gründete sich laut ihrem Verständnis wie ein familiales Prinzip. Denn die Religion repräsentiert in Arendts Denken (wie in der Arbeit angeführt unter ai.)) auch ein politisches Element, das die Bürger an eine Gründung bindet.

Tradition wird möglich auf Grund der spezifisch römischen politischen Erfahrung der Gründung und Erhaltung der >>civitas<<. Die Gründung, ein Akt der Freiheit, verpflichtet und bindet die Erhaltung. [...] Die Gebundenheit in dies Werk ist die Religion der Römer. So ist Religion von vornherein politisch [...]. Die Geburt Jesu wird dann für die >>civitas<< der Römischen Kirche genau das, was für die römische Republik die Gründung Roms war: der entscheidende autoritative Anfang, der verpflichtet [...]. Der römische Familiensinn ist politisch; er hängt mit dem Pathos der Gründung, aus der Verpflichtung erwächst, [...]. Jede neue Familie wiederholt die grosse Tat der auf Verpflichtung und Kontinuität abzielenden Gründung.¹¹⁴

Die Religion gewinnt vor diesem Hintergrund die Bedeutung einer Bindungskraft, die nicht nur im durkheimschen Sinne die Einzelnen an eine Gemeinschaft¹¹⁵, sondern vielmehr die Menschen an eine Gründung und damit an ein Gesetz bindet. Die Römer banden sich an ihre Gründung, so dass diese Gründung zunächst als politisches Ideal erhalten wurde. Nach diesem Vorbild etablierte sich auch das Christentum mit der Geburt Christi als Gründungsereignis, das ein religiöses Ideal bewahrte. In der Beziehung Roms zum Christentum aber schätzt Arendt den Einfluss des römischen Reiches auf das Christentum deutlich größer ein als umgekehrt. So schreibt sie, dass *„ein guter Teil der sogenannten christlichen Moral direkte römische Erbschaft ist“*.¹¹⁶ Arendt kritisiert in dieser Hinsicht nicht das Religiöse der christlichen Lebensweise, sondern das Familiäre des Römischen, das sich als selbstbezogene und auf den Orden

114 Denktagebuch, S. 342

115 Vgl. Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 2007

116 Vita Activa, S. 310

gerichtete Lebensweise ausdrücke. Die nach dem Untergang des römischen Imperiums folgenden Reiche seien ebenfalls in ihren Gründungsambitionen am Ideal eines singulären, inneren Raumes am Bild des auf sich selbst gerichteten politischen Körpers orientiert. Die Spuren dieser Selbst-Idealisierung erkennt Arendt also schon bei den Römern, so dass sie den Rückzug in die Innerlichkeit der christlichen Lebensweise als *romanisiert* herausarbeitet:

Der römische Raum, der sich nach innen öffnet, begründet die Innerlichkeit des Mittelalters und die Innigkeit (Intimität) der Neuzeit. Im Griechischen, wo alles völlig erscheint und sich darstellt - [...] gibt es gar keinen Raum für diesen Raum. Aber auch bei Jesus gibt es solches Innen nicht. Es ist keineswegs selbstverständlich, dass mit dem Christentum auch >>Innenleben<< beginnt, zeugt vielmehr bereits von der Romanisierung des Christentums.¹¹⁷

Die Figur Jesus markiert in ihrem Denken die Trennlinie zwischen Christentum und Politik. Jesus von Nazareth erscheint hier als religiöser Vertreter *ohne Innenleben* und damit auch ohne eine christlich kultivierte Selbst-Beziehung. Überhaupt deutet Arendt mit dieser Hervorhebung von Jesus von Nazareth an, dass es nicht die Religion des Monotheismus ist, der das Apolitische des Christentums auszeichnet, sondern vielmehr die römisch-philosophische Haltung. Dieser Gedanke wird im folgenden Denkbuch-Eintrag deutlich, worin sie die politische Bedeutung des Monotheismus von der des römischen Christentums unterscheidet:

Die politische Bedeutung des Monotheismus liegt darin, dass die entscheidende Differenz zwischen Gott und Menschen darin gesehen wird, dass Gott als Einer und die Menschen nur im Plural existieren können. Aus dieser politischen Einsicht stammt, dass der Monotheismus zwar spekulativ-philosophisch längst entdeckt war, politische Wirksamkeit aber erst erlangte, als er >>Nationalreligion<< wurde, d.h. einmal, bei den Juden, zum Fundament gerade des Politischen gemacht wurde. [...]

117 Denktagebuch, S. 552

Erst in späterer Spekulation nicht-jüdischer Herkunft wird aus dem Einen Schöpfer der Vielen die Idealisierung des Einen und die Vorstellung Gottes als der Idee des Menschen im platonischen Sinne.¹¹⁸

In der europäischen Philosophie etabliert sich ihres Erachtens ein Selbstverständnis der Singularität, das sich von der Plural-Gerichtetheit der Religion abgrenzt. Die Rezeption der griechischen Philosophie innerhalb der christlichen Scholastik fördere somit die philosophische Idealisierung des Lebens im Singular. Aufgrund dieser Ebenen der Religion, zum einen in ihrer Leistung zu binden, zum anderen sich an ein Plural zu richten, verortet sie die Qualität der Religion nah am Politischen, so wie es folgender Eintrag dokumentiert:

[...] Gott ist in der Tat das Einzige, worüber ich nicht denken kann. Über Gott zu denken versucht die Theologie; ihr Gegenstand wird in Hinsicht auf Anderes (seine Prädikate) und in Beziehung auf Anderes, das nämlich, was er nicht ist (also z.B. die Menschen), abgehandelt - [...]. Damit wird Gott in den Bereich des Zwischen gezogen, über den sich Menschen verständigen, weil in ihm sich die gemeinsame – also die trennende und verbindende – Welt befindet. Daher sind Theologen eigentlich fast schon per definitionem in der Politik.¹¹⁹

Hannah Arendt sieht im Nachdenken über die Religion also auch ein Nachdenken über die Politik. In ihrer Beschreibung steht Religion mit ihrer Nähe zur Politik nicht nur dem römischen Christentum als Antagonist gegenüber, sondern sie wird auch als ein der *Welt zugewandtes Phänomen* heraus gearbeitet. Das Image des Religiösen als innerweltlicher Eingang in das Selbst wird in Arendts Denkbewegungen aufgehoben. Dieser qualitativen Unterscheidung von Religion zwischen Innen und Außen ist es auch geschuldet, warum sie die Abnahme von der Bedeutung der Religion im 20. Jh. nicht als eine säkularisierte Erscheinung der Moderne infolge weltlicher Entwicklungen deutet. Historisch gesehen, erklärt sie, könne die Säkularisierung im

118 Denktagebuch, S. 359

119 Ebd., S. 277

Grunde „auf keinen Fall als ein Verweltlichungsprozeß im strengen Sinne des Wortes angesehen werden.“¹²⁰ Ihres Erachtens habe die Moderne nicht eine diesseitige gegen eine jenseitige Welt eingetauscht, noch habe sie überhaupt ein irdisches Leben gegen ein jenseitig-künftiges gewonnen¹²¹. Ihre Diagnose lautet deswegen auch, dass in der Neuzeit eine Art „Weltlosigkeit“ einsetze, die in der Tat „ohnegleichen“¹²² sei. Das Motiv für diese Weltlosigkeit erblickt Arendt im Rückzug des modernen Subjekts aus der Welt, das in der Folge aufgehobener Glaubensgewissheiten in das erschütterte Innere zurückgeworfen wird. Während die christlich-philosophische Heilslehre dem religiösen Subjekt immerhin noch eine unhinterfragte Glaubensgewissheit vermittelte, sei diese Gewissheit aber spätestens mit Descartes Philosophie in Frage gestellt:

Nirgends, möchte man meinen, hat sich die Unausweichlichkeit des kartesischen Zweifels klarer und vernichtender erwiesen als gerade im Bereich des Religiösen selbst, dessen Glaubensgrundlagen von den beiden größten religiösen Denkern der Moderne, Pascal und Kierkegaard, so furchtbar erschüttert worden sind. Denn die Erschütterung des christlichen Glaubens stammt nicht von dem Atheismus des achtzehnten oder des Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts, [...] diese Erschütterung vollzog sich vielmehr durch den Zweifel, der in den Glauben selbst gedungen war,[...] ¹²³

Mit diesen Beobachtungen porträtiert Arendt die Moderne als ein zutiefst glaubensverlassenes und weltloses Jahrhundert, das die kohärenten Orte des Glaubens in philosophischen und theologischen Diskursen zugunsten des kartesianischen Zweifels dekonstruiert. Mit dem neuzeitlichen Verlust von Religion verschwänden auch die weltbezogenen Glaubenspotentiale, womit in den

120 Ebd., S. 312

121 Vgl. Ebd.

122 Ebd.

123 Ebd., S. 311

Entweltlichungsprozessen des 20. Jh. der Gipfel aller Weltlosigkeit¹²⁴ erreicht würde. Arendts kurz gefasste Analyse des neuzeitlichen Glaubensverlustes zeigt in aller Deutlichkeit, dass den atomisierten Gesellschaften im 20. Jh. alle Räume der Gewissheiten entzogen werden. Mit diesem entscheidenden Hinweis macht Arendt auch auf die Bedeutung des Glaubens aufmerksam: In ihrer Analyse ist es der Glaubensverlust, der größere Ausmaße in der Zerstörung einer gemeinsamen Welt hervorruft, als die Weltlosigkeit an sich. Mit dem Glauben geht auch die Handlungsfähigkeit des modernen Menschen verloren, da das auf sich selbst geworfene Subjekt keinerlei Kontingenz mehr vorfindet, an dem ein Handeln sinngebend wäre. In diesem Sinne erweist sich eine Stärkung des Verhältnisses von Glauben und Politik produktiv für die Bildung von Weltprozessen, wohingegen eine Abnahme der Glaubensfähigkeit auch zu verminderter politischer Tätigkeit führt. Der Zusammenhang zwischen Glaube und Politik wird im folgenden Kapitel tiefergehend auch im Kontext anderer Säkularisierungstheorien in den Blick genommen.

4.1.) DIE SÄKULARISIERUNG DES GLAUBENS

Dass das Verhältnis von Glaube und Handeln einen inhärenten Zusammenhang birgt, wurde unter dem Kapitel bii.) aufgearbeitet. Darin wurde auf das konstitutive Element des Glaubens hingewiesen, das nicht nur zum Handeln befähigt, sondern auch in die Lage versetzt, Vertrauen und Zuversicht in die Unabsehbarkeit menschlicher Handlungen zu legen. Wird dieser Aspekt der Analyse herangezogen, wird es auch verständlich, warum Arendt die Prozesse der Entweltlichung als Dekonstruktion von Politik im Gleichklang mit der Dekonstruktion des Glaubens denkt. Nehmen wir mit Arendt an, dass durch eine Vitalisierung des Glaubens auch ein sinnstiftendes Handeln gefördert wird, erscheint ein Säkularisierungsprozess im Sinne einer „Verweltlichung“ als erstrebenswerter Vorgang. In ihrer Konzeption von Politik-Gründung ist so eine Säkularisierungsleistung dann auch vom *gesteigerten*

¹²⁴ Physische Realität gewinnt die Weltlosigkeit vor allem in der Zerstörung der gegenständlichen Welt durch den 1. und 2. Weltkrieg, Ebd.

Glauben an die Welt abhängig. Der Verweltlichungsprozess würde die Potentiale eines gestärkten Glaubens für die Welt nutzen, um weltbildende Prozesse zu generieren. Die Spannung zwischen Glauben, Handeln und Kontingenz könnte diesen *dritten Ort* produktiv konstituieren, der schließlich den überdauernden und sinnstiftenden Weltraum des Politischen abbildet. Genau in diesem Verweltlichungsprozess würde die Säkularisierung ihre Erfolge messen: im Glauben, der sich zur Welt hin transzendiert und manifest wird als eine politische Gründung für die Welt.

Der Unterschied von Arendts Politik-Konzeption zu Theorien wie die von Hans Joas der Sakralisierung von Menschenrechten¹²⁵ ist, dass sie religiöse Kategorien wie das Geborensein, das Verzeihen oder den Glauben zu weltbezogenen Handlungen umformuliert und die sogenannten „*Wunder*“ menschlicher Handlungspotentiale als politisches Vermögen umdeutet. Während Joas die Sakralisierungsleistung des Menschen als Schutz vor politischer Verfügbarkeit der Person versteht, möchte Arendt gerade im Politischen diesen Schutzraum sehen und die Verfügbarkeit des Einzel Lebens nicht vom Ermessen einer Sakralisierungsleistung eines so angenommenen „natürlichen“ Mechanismus im Menschen abhängig machen. Die Menschen in der Pluralität, die sie als politisches Gemeinwesen begreift, werden also nicht über einen Heiligkeitscharakter für unverfügbar erklärt. Der Schutz des politischen Raumes unterliegt dem Glaubenspotential und den Handlungen der von in ihr handelnden Personen, deren Aufgabe es ist, diesen Raum zu erhalten. An dieser Stelle ist es auch erforderlich, eine klare Abgrenzung zu Erich Voegelins Theorie der weltimmanent gewordenen Religion am Beispiel des dritten Reiches und anderer totalitärer politischer Systeme zu ziehen¹²⁶. Voegelin, der mit Hannah Arendt in regem Briefkontakt stand¹²⁷, erläutert mit seiner Theorie, warum in der Moderne der Gnostizismus die wesentliche Bedingung für die Entstehung von totalitären

125 Vgl. Hans Joas: Die Sakralität der Person - Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin 2011

126 Vgl. Erich Voegelin: Die Neue Wissenschaft der Politik. Paderborn 2004.

127 Vgl. Hannah Arendt/Erich Voegelin: Disput über den Totalitarismus: Texte und Briefe, Göttingen 2015.

Ideologien schaffte. Nach Voegelin führe das Fehlen transzendentaler Ordnungskorrektive in letzter Instanz zu einem gnostischen Immanentismus. Dieser Prozess liefe letztlich nur auf eine Selbstvergottung des Menschen hinaus, der sich als politischer Säkularisierungs- und damit Totalisierungsprozess ereigne. Arendts Vorstellung von einer Säkularisierung und der Ausrichtung des Glaubens auf die Welt hin fördert ebenfalls eine Immanenz vom Glauben, der aber nur als regulativer Impulsgeber von Handlungen fungiert. Das Transzendieren zur Welt hin ist ein politisches Bemühen, das lediglich die Bedingungen für eine gute Welt im Fortbestehen sichert und garantiert. In diesen Prozessen wird aber ganz entgegengesetzt eine Immanenz des Guten (bzw. *des Göttlichen*) im Menschen verhindert, da das Gute kraft menschlicher Handlungen über den Glauben geschaffen und erhalten werden kann: Das Gute realisiert sich in einem Raum, nicht im Menschen selbst. Die Handlungspotentiale des Religiösen werden also in den *unnatürlich* hergestellten politischen Raum und den Kräften der Kontingenzen ausgesetzt, weswegen auch gerade die damit einhergehende Verletzlichkeit von Handlungen das aktive Mitsein in dieser Welt erfordert.

5.) SCHLUSSBETRACHTUNG UND DISKUSSION:

Im Rahmen dieser Arbeit war es das Ziel, den Ertrag religiöser Motive herauszuarbeiten. Deswegen wurden während dieser Untersuchungsarbeit die griechischen und römischen Quellen, die Arendts Arbeiten hauptsächlich prägen, außer acht gelassen. Arendts umfangreiches Wissen über die politische Philosophie und Geschichte Europas haben ihr Gesamtwerk beeinflusst und die Konstitution ihrer politischen Theorie ermöglicht. Der Einfluss theologischer und religiöser Motive auf Arendts Schaffen ist ein noch junges Forschungsfeld, das im Gegensatz zur politikwissenschaftlichen Rezeptionsforschung über den Einfluss philosophischer Quellen auf ihr Werk noch am Anfang steht. Die verschiedenen Erkenntnisse über die komplexen Schriften Arendts im Hinblick auf ihre Politik-Konzeption vermitteln aber immerhin den Grundsatz, dass ein zweigeteilter Blick, so widersprüchlich er auch sein mag, ihre Arbeiten auszeichnet. So schreiben Hannah Arendt-Experten wie Hauke Brunkhorst ihrer Politik-Konzeption einen republikanischen Kern¹²⁸ zu, den sie am römischen Vorbild der *res publica* mithilfe einer Revitalisierung der griechischen *polis* entwerfe. Zugleich aber sei die Idee einer freiheitlichen Politik auch von christlichen Quellen gespeist. Die widersprüchliche Spannkraft ihrer politischen Theorie umschreibt Brunkhorst folgendermaßen: „*Man muß die doppelte Wurzel von Arendts eigentümlichem Republikanismus im Auge haben, die römisch-griechische ebenso wie die augustinisch-christliche, um die Widersprüche, die ihr Werk durchziehen und seine eigentliche Produktivität ausmachen.*“¹²⁹ Die Produktivität im Werk Arendts zeichnet sich also durch einen originellen Umgang mit fächerübergreifenden Quellen aus, die sie heranzieht, um daraus eine eigenständige, politische Theorie zu formulieren. In dieser Arbeit wurden diese spannungsreichen Denkpole aus ihrer Auseinandersetzung mit der Philosophie, Geschichte und Theologie rekonstruiert, die letztlich nicht zu einer Dekonstruktion ihrer politischen Theorie geführt haben.

128 Aktuelle Forschungen legen nahe, dass Arendt das Ideal der Politik der Freiheit in einer Räte-Republik verwirklicht sieht. Vgl. Hans-Martin Schönherr-Mann: Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral. München 2006, S. 152

129 Hauke Brunkhorst: Hannah Arendt. München 1999, S. 10

Vielmehr stellten sich die hermeneutischen Leistungen von religiösen Motiven im Denken Arendts markant heraus, welche ihre Denkbewegungen nachzeichnen, verstehbar machen und im dritten Schritt gar einen heuristischen Wert erbringen. Die Erträge dieser religiösen Bedeutungspotentiale münden in einer unsystematischen, politischen Handlungstheorie, die Arendts Grundidee von einer Politik in Freiheit skizzieren. In ihrer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den gespannten Gegensätzen von Theologie vs. Philosophie, Christentum vs. Evangelium und Willen vs. Glauben eröffnen sich neue Räume und Sphären des Handelns, die Arendt ausschließlich politisch deutet. Mit der Methode der Dialektik der Säkularisierung wurden unter der Arbeitshypothese des *Nachlebens der Religion* anhand von zwei Untersuchungs-Parametern die Bedeutungspotentiale von Religion erforscht. Daraus ergaben sich folgende Ergebnisse:

a.) Die Untersuchung zum Motiv „Religion als Anfang“ in Arendts Werk hat die doppelbödige Struktur des Spezifischen im Religiösen herausgestellt: Auf der einen Seite weist Arendt der Religion einen Ursprungscharakter zu, den sie als problematisch herausarbeitet. Den Ursprung als Gewaltfaktor in mitunter mythisch-religiös verklärten Zusammenhängen am Beispiel des biblischen Anfangs im Brudermord identifiziert sie als Vorlage für die Entwicklung der politischen Geschichte Europas. Auf der anderen Seite aber ist der Anfang auch immer eine Gründung, an die man sich, unabhängig von Einwirkungen wie der Gewalt, bindet. Diese Bindungskraft entdeckt sie auch im Begriff der Religion, welcher die Menschen befähigt, Gesetze anzuerkennen. Eine weitere religiöse Dimension des Anfangs eröffnet sich mit ihrer Konzeption der Natalität. Mit der anthropologischen Gebürtlichkeit des Menschen manifestieren sich gründende Ereignisse wie die des Anfangs physisch in diese Welt. In diesem Sinne ist die Gebürtlichkeit nicht nur ontologische Voraussetzung, sondern ein Ereignis per se, das spontanen Handlungscharakter hat. Das Geborensein wird mit der religiösen Figur Jesus von Nazareth umso bedeutsamer, wenn er in Arendts Analysen als der große Vorläufer

erscheint, der überhaupt einen politischen Anfang setzt.

b.) Die Position von Jesus von Nazareth in Arendts politischer Theorie ist eine bislang unterschätzte. Wie sich in dieser Arbeit herausgestellt hat, ist das Neue Testament mit der Predigt Jesu ein konstituierendes Element für ihre politische Theorie. Nicht nur lässt sich an der Denkfigur Jesus ablesen, wie sie das Verhältnis des geschichtlichen Christentums zum Evangelium bewertet, sondern auch wie die Kernbotschaften aus dem Evangelium als Konfigurationen neue, politische Handlungspotentiale freisetzen: Als erstes wird das Verzeihen am Beispiel der Lehre Jesu als politisches Handlungspotential erörtert, das imstande ist, in ununterbrochenen Akten von Vergebungen Freiheit zu garantieren. Zweitens ist es das von Jesus gelehrt Glaubensprinzip, das Arendt als Handlungskraft *für die Welt* potenziert. Mit dem Motiv des Glaubens betont sie auch das Wunderliche am menschlichen Handeln, womit sie deutlich macht, dass Handlungen in Freiheit keinen absehbaren Prozessen oder dem Willen unterliegen, sondern selbst Prozesse sind, die spontan verlaufen. Drittens ist es auch der neue Raum jenseits von Privat und Öffentlich, der sich im Handeln öffnet und damit der Politik überhaupt ihren Ort und Sinn verleiht. Ihres Erachtens orientiert sich eine Politik in Freiheit ähnlich wie das Ideal einer tätigen Güte am Spannungsverhältnis zwischen Mensch und Raum, worin das Politische nur *handelnd* erzeugt werden kann, weil das Politische als Naturzustand nicht konstitutiv ist (in Arendts Ermessen auch gar nicht existiert, sofern es nicht geschaffen wird). Der apolitische Mensch produziert aufgrund seiner Handlungsfähigkeit den Raum des Politischen, um überhaupt Freiheit zu erfahren. So sind naturphilosophische oder naturrechtliche Begründungen für eine Politik in Freiheit geltungslos, da diese entweder *moralisieren* oder *korumpieren*. In diesem Sinne erscheinen in Arendts Arbeiten explizit christliche, religiöse Vorbilder wie *das Evangelium*, *das Glaubensprinzip* und *die tätige Güte* als Mittler zum Politischen, welche auf die Handlungsdispositionen im Menschen verweisen.

Aus diesen Ergebnissen wirft die Arendtsche Bewertung des Verhältnisses von Religion und Politik neue Ergebnisse bezüglich der Religions- und Säkularisierungsfrage auf: Mit ihrer Kritik der Entweltlichung in der Geschichte Europas weist sie auf den Zusammenhang zwischen Glaubens- und Weltverlust hin, der ihres Erachtens das Hauptproblem für die Bildung freiheitlicher, politischer Prozesse darstellt. Mit diesem Weltverlust geht auch ein politischer Gemeinsinn und der Glaube mit dem Handeln etwas zu bewirken verloren. Nicht zuletzt verschwindet mit dem Glauben auch die Idee einer überdauernden Welt in der Gestalt einer politisch realisierten Freiheit als feste Institution für die Menschheit. Die Säkularisierung als ein Prozess der Verweltlichung, indem die wünschenswerten Effekte des Glaubens sich in der Welt als beständiges Gut potenzieren, ist in Arendts Perspektive ein Vorgang, der die Religion nicht aus der Welt schafft, sondern sie vielmehr für politische Prozesse fruchtbar macht. Es ist auch die Trennlinie zwischen dem Philosophischen, Familialen und Religiösen, die Arendt zieht, um die historischen Gründe für die vergebliche Verwirklichung politischer Freiheit zu erklären. Die Bestimmungsorte der Religion und Politik untersucht sie weder mit einem religionskritischen noch theologischen Ansatz, sondern vielmehr mit den Mitteln einer historisch-phänomenologischen und anthropologischen Betrachtung. Auch wenn Arendt die qualitative Nähe zwischen Religion und Politik betont und diese für die Begründung ihrer Politik-Theorie nutzt, ist ihre Konzeption nicht als eine politische Theologie zu werten. Ihr geht es nicht um einen theologischen Vorbau des Politischen, sondern vielmehr um den Entwurf einer handlungsorientierten Politik, die vom Glaubensstandpunkt und deren Potentialen abhängt.

Dass der Glaube eine Schlüsselposition in Erkenntnis-Zusammenhängen einnimmt, ist mittlerweile in verschiedenen Wissenschaftsbereichen erwiesen worden. Man denke nur an das medizinische Phänomen des „Placebo-Effekts“, der in zahlreichen Studien nachgewiesen wurde. Eine Reihe an standardisierten Tests haben dargelegt, dass die Gabe von nicht-wirksamen Medikamenten (Placebo) bei einer großen Zahl an

erkrankten Probanden zur Heilung führen. Warum es bei der Gabe von wirkungslosen Medikamenten zu einer Heilung kommen kann, ist medizinisch gesehen ein Rätsel. Doch viele Wissenschaftler sind sich einig, dass es der Glaube (*med.*: Erwartungshaltung) der Probanden ist, der sie gesunden lässt. Der Glaube hat also einen vermittelnden Charakter, der sich aber in anderer Weise mitteilt als zum Beispiel das Denken oder das Gefühl. Der Glaube initiiert zur Handlung und ist ergebnisfördernd, sei es in Form des Sprechens oder der physischen Aktivität. Insofern ist der Glaube nicht nur religiös zu verstehen, sondern als eine anthropologische Komponente des menschlichen Lebens zu werten, deren Handlungsdisposition meines Erachtens unterschätzt wird.

Zur Aktualität Hannah Arendts politischer Diagnose bleibt noch zu fragen, ob ihre Problemerkörterung des modernen Glaubensverlusts im Angesicht unserer gegenwärtigen Weltlage, die von globalen Bedrohungen und zunehmend kriegerischen Konflikten gezeichnet ist, nicht tagtäglich an Relevanz zunimmt? Der immer größer werdende Rückzug in die Privatsphäre in technisierten Gesellschaften ist vielleicht ein Vorzeichen für solch ein Entweltlichungsprozess der Menschen, die sich der Bedrohlichkeit der Welt entziehen, statt sie mitzugestalten. Von dieser Warte aus betrachtet werden religionssoziologische Thesen über moderne Gesellschaften wieder aufgeflammt: Niklas Luhmanns Begriff des „Systemvertrauen“ deutet ähnlich wie Arendt auf das Verhältnis des Einzelnen zu einem übergeordneten Subsystem hin. Den Religionen schreibt er die Leistung zu, unverzichtbares Systemvertrauen für das Funktionieren einer Gesellschaft zu vermitteln¹³⁰. Als Problemexposition ist dann zu erforschen, ob es nun der Glaube ist, der dem Wirken der Religionen und politischer Institutionen eine Handlungskraft zuteil werden lässt (*Arendt*), oder ob die gelebten Religionen die Glaubenstätigkeiten bestärken und somit auch zu einer Steigerung von Handlungen für die Welt führen (*Luhmann*).

130 Vgl. Niklas Luhmann: Vertrauen, Frankfurt a. M. 2000, S. 47, Anm. 10

In beiden Fällen aber gewinnt die Glaubenshaltung politischer und nicht-politischer Akteure immer mehr an Bedeutung. Spätestens mit der Entwicklung einer globalen Weltgesellschaft, die an ihren eigenen wirtschaftlichen und politischen Ambitionen zerbricht, ist erneut in Zweifel gezogen, ob es für die Bildung eines dauerhaften, politischen Systems ausreicht, ein Luhmannsches Systemvertrauen durch die Generierung einer religiösen Kontingenzformel herzustellen. Es wird meines Erachtens zunehmend evidenter mit Arendt grundsätzlich zu fragen, ob es ihn überhaupt gibt, den Glauben an diese Welt?

Literaturverzeichnis:

Arendt, Hannah: *Collective Responsibility*. [In.:] Bernauer, James: *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston 1987

Arendt, Hannah: *Denktagebuch 1950-1974*. Hrsg. von Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann. New York / München 2002.

Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 1993.

Arendt, Hannah: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*. [In.:] *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München/Zürich 2007

Arendt, Hannah: *Freiheit und Politik*. [In.:] *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München 2000.

Arendt, Hannah: *Geschichte und Politik in der Neuzeit*. [In.:] *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart: Vier Essays*, Frankfurt a. M. 1957

Arendt, Hannah: *Natur und Geschichte*. [In.:] *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München 2000.

Arendt, Hannah: *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München 2007

Arendt, Hannah: *Über die Revolution*. München 1974.

Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 1994.

Arendt, H./Jaspers, K.: *Briefwechsel 1926 – 1969*. München 1991

Arendt, H./Voegelin, E.: *Disput über den Totalitarismus: Texte und Briefe*. Göttingen 2015.

Arendt, Hannah: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. München 1993

Aristoteles: *Metaphysik XII*. Frankfurt a.M. 2004

Aristoteles: *Politik (Bücher I-VIII)*. Zürich/München 1967

Bultmann, Rudolf: *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*. Göttingen 1995

Brunkhorst, Hauke: *Hannah Arendt*. München 1999

Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M. 2007

Georges Didi-Huberman: *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*. Berlin 2010

Gleichauf, Ingeborg: *Hannah Arendt*. München 2000.

Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1987

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967

Hesse, Hermann: *Hermann-Hesse-Lesebuch: Erzählungen, Betrachtungen und Gedichte*. Frankfurt a. M. 1992

Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin 2011

Luhmann, Niklas: *Vertrauen*. Frankfurt a. M. 2000

Schönherr-Mann, Hans-Martin: *Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral*. München 2006

Trembl, M./Weidner, D.: *Zur Aktualität der Religionen. Einleitung. [In:] Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*. München 2007

Tylor, Edward B.: *Religion in Primitive Culture* (1871). [In.:] *A Reader in the Anthropology of Religion*, New Jersey 2002.

Voegelin, Erich: *Die Neue Wissenschaft der Politik*. Paderborn 2004.

Online-Quellen:

<https://www.bibleserver.com/> (Lutherbibel 2017)

<http://www.zfl-berlin.org>

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Gesammelte Werke*. Stuttgart, 1856-161, (kostenpflichtige Ausgabe unter www.infosoftware.de/schelling_ii.htm)

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit ist in gleicher oder ähnlicher Form im Rahmen einer anderen Prüfung noch nicht vorgelegt worden.

Berlin, den 31.08.2017

Gül Nigar Dükan