

Dankesrede zur Verleihung des Hannah Arendt-Preises für politisches Denken 2011

Navid Kermani, Bremer Rathaus, 2. Dezember 2011

Es gibt zahlreiche Preise, die in Deutschland verliehen werden, und wohl die meisten tragen den Namen eines verstorbenen Literaten, eines Gelehrten, eines Politikers oder Mäzens. Der Preis, den ich heute erhalte, hat neben dem Namen der berühmten Person einen merkwürdigen Zusatz: Es ist ein Preis für politisches Denken. Ich muß sagen, daß der Ausdruck mir spontan gefiel: politisches Denken. Zugleich fragte ich mich, was damit wohl genau gemeint sei. Die Frage, was Politik ist, ließe sich mit Hannah Arendt sehr viel leichter beantworten, sie hat in ihren letzten Jahrzehnten immer wieder darüber nachgedacht, sogar ein eigenes Buch darüber geschrieben. Auch für das politische Urteilen, die politische Philosophie, das politische Handeln könnte man Erklärungen anführen, die auf ihren eigenen Worten beruhen. Aber was bedeutet es, politisch zu denken? Wodurch unterscheidet sich ein politisches von einem nicht-politischen Denken? Und was wäre, da ich nun einmal mit eben diesem Preis ausgezeichnet werde, was wäre an meinem Denken politisch?

Nun wäre es naheliegend, das politische Denken in einem Analogieschluß durch seinen Bezug zur Politik zu definieren, damit zu der Welt zwischen den Menschen, wie Hannah Arendt den politischen Raum selbst nannte. Vielleicht hätte sie selbst diese Erklärung akzeptiert, die sich aus ihrem Begriff des Politischen ableiten läßt. Und doch griffe das relativ neutrale Merkmal des öffentlichen Bezugs zu kurz, würde man es auf ihr eigenes Werk anwenden. Schließlich versieht Hannah Arendt selbst das Wesen der Politik mit einer Wertung, die nicht politikwissenschaftlich, sondern allein politisch zu rechtfertigen ist: Politik sei „die Sache der Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft jeglicher Art“.¹ Sehr viel tiefgründiger ist das politische Denken, wie Hannah Arendt es vielleicht nicht definiert, aber mir in ihren Büchern zum Vorbild gibt, in drei Formulierungen bezeichnet, die gar nicht ihr eigenes Werk meinen. Nebenher bemerkt ist es wohl auch Ausdruck ihrer Noblesse, daß sie ihr eigenes Bemühen markiert, indem sie vom Gelingen anderer Autoren spricht.

¹ *Über die Revolution*, 9.

Die erste Formulierung, die ich anführen möchte, stammt aus einer Zueignung an ihren Lehrer Karl Jaspers: sich in der Wirklichkeit zurechtzufinden, ohne sich ihr zu verschreiben, wie man sich früher dem Teufel verschrieb.² In diesem Dreiklang sind wesentliche Motive von Hannah Arendts eigener Arbeit zum Ausdruck gebracht: der Wille, die Wirklichkeit zu verstehen – sich in ihr zurechtzufinden –, aber dann eben auch der Wille, die Wirklichkeit nötigenfalls zu verändern – sich ihr nicht zu verschreiben – und schließlich der Glaube an die Veränderbarkeit, damit den freien Willen und den Auftrag der Vernunft – hingegen man sich der Wirklichkeit früher wie dem Teufel verschrieb. Denken allein ist ein Prozeß begrifflicher Klärung und Verdichtung. Politisches Denken hingegen, wie Hannah Arendt es zum Vorbild gibt, entschlüsselt das Gewordene als Gemachtes und ist damit seinem Wesen nach widerspenstig. Es akzeptiert die Verhältnisse niemals als notwendig, die es zu verstehen sucht. Die Notwendigkeit, so schreibt Hannah Arendt wenige Zeilen später, sei nur der Spuk, „der uns locken möchte, eine Rolle zu spielen, anstatt zu versuchen, irgendwie ein Mensch zu sein“. Irgendwie ein Mensch zu sein – das ist nun ein außerordentlicher vager, geradezu pathetischer Ausdruck, wie man ihn bei Hannah Arendt selten findet. Und doch ist er ebenso wohlplaziert wie vielsagend, insofern das politische Denken zwar analytisch vorgeht, aber auf einem vorbegrifflichen Akt der Empathie beruht, der Mitmenschlichkeit oder Parteinahme, sei es in der Ausprägung des Mitleids oder des Zorns.

Im Zusammenhang mit Gotthold Ephraim Lessing – und damit bin ich bei der zweiten Zuschreibung angelangt, die ich anführen möchte, um das politische Denken zu bezeichnen – im Zusammenhang mit Lessing weist Hannah Arendt darauf hin, daß die griechische Affektenlehre nicht nur das Mitleid, sondern auch den Zorn unter die angenehmen Gemütsempfindungen rechnete, während sie die Hoffnung zusammen mit der Furcht als Übel verbuchte.³ Diese Wertschätzung des Zorns habe nichts mit dem Grad der Erschütterung zu tun, sondern mit dem Grad seines „Realitätsbewußtseins“, wie Hannah Arendt betont: „In der Hoffnung überspringt die Seele die Wirklichkeit, wie sie in der Furcht sich vor ihr zurückzieht. Aber der Zorn [...] stellt die Welt bloß.“⁴ Zorn und Mitleid sind keine Wörter, die einem auf Anhieb in den Sinn kommen, wenn man Hannah Arendt liest. So elegant ihre Prosa ist, so kühl ist sie auch, betont rational, beinahe distanziert und frei von rhetorischen Effekten. Gerade im Vergleich mit ihren philosophischen Lehrern sticht diese Klarheit ins Auge, mit der Feierlichkeit Karl Jaspers

² *Die verborgene Tradition*, S. 8.

³ *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, 9.

⁴ Ebd., 10.

und dem Raunen Martin Heideggers. Gleichwohl meine ich eben in der Abwehr jedweder Sentimentalität jenes Übermaß des Sentiments angezeigt zu sehen, das im Übermaß der Not brennt. Diese Not ist mehr als existentiell, denn sie wird nicht nur durch die Möglichkeit der eigenen, individuellen Auslöschung erzeugt. Die Not ist zugleich kollektiv, insofern sie mit der Auslöschung ihres gesamten Volkes rechnen muß, damit der Vergangenheit, der Erinnerung, des bloßen Namens. Zu morden, ist das eine. Das Unvorstellbare, das der Nationalsozialismus versucht hat, ist es gewesen, niemanden übrig zu lassen, der um die Ermordeten trauert, damit den ärgsten Fluch der Juden wahr werden zu lassen: Nicht gedacht soll deiner werden.

Damit bin ich bei der dritten Formulierung angelangt, mit der Hannah Arendt jemand anderen charakterisiert, aber beinahe treffender sich selbst: Mit Blick auf Stefan Zweig spricht sie von „jener erbarmungslosen Genauigkeit, welche der Kälte der echten Verzweiflung entspringt“.⁵ Ich kenne keine Beschreibung, die für ihre großen historischen Werke und zumal die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* treffender wäre. Neben vielem anderen, was dieses Buch heute so unglaublich erscheinen läßt, die Weite der gedanklichen Bögen, die analytische Durchdringung der geschichtlichen Erfahrung, die Originalität der deutenden Synthese, das helle Bewußtsein der Gegenwart, ist es auch seine Entstehungszeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Toten nicht einmal überschlagen, die Überlebenden noch ohne Gelegenheit zur Besinnung waren, als die Bilder der Vernichtungslager nicht im Geschichtsunterricht, sondern in den Wochenschauen gezeigt wurden. Obwohl das Buch praktisch in der Zeitgenossenschaft der Katastrophe entstand, die Hannah Arendt unmittelbar betraf, hat es den Gestus abwägender Geschichtsschreibung. Kaum eine Formulierung findet sich darin, die vordergründig anklagt, nichts menschtelt, nichts schwelgt, nichts rüttelt durch sprachliche Effekte auf. Nicht ein einziges Ausrufzeichen benötigt sie auf den annähernd tausend Seiten, keine Superlative, keine rhetorischen, also Mitgefühl beschwörenden Fragen, keine Aufrufe zur Empörung. Mitleid und Zorn sind in Hannah Arendts politischem Denken in einen anderen, unsichtbaren Aggregatzustand überführt.

Was sie sich vereinzelt erlaubt, ist der zeremonielle Ton einer Grundsatzerklärung, aber auch nur dort, wo sie das Ideal anführt, bevor sie dessen Unzulänglichkeit erweist. Etwa setzt sie den Beginn der politischen Neuzeit bei der Erklärung der Menschenrechte durch die beiden großen Revolutionen an, der amerikanischen und der französischen, mithin auf

⁵ *Die verborgene Tradition*, S. 76.

das letzte Drittel des achtzehnten Jahrhunderts. „Diese Erklärung“, so schreibt sie, „besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß von nun an der Mensch als solcher, und weder die Gebote Gottes noch die des Naturrechts, noch die Gebräuche und Sitten der durch Tradition geheiligten Vergangenheit, den Maßstab dafür abgeben können, was recht und unrecht sei. In der Sprache des achtzehnten Jahrhunderts besagte sie, daß die Völker sich von der Vormundschaft aller gesellschaftlichen, religiösen und historischen Autoritäten befreit hätten, daß das Menschengeschlecht seine ‚Erziehung‘ beendet habe und mündig geworden sei.“⁶

Das sind wohlklingende, auch wohlgesetzte, zugleich erhabene wie erhebende Worte, die noch heute jede Festrede auf die Aufklärung, auf Europa, auf die westliche Zivilisation schmücken könnten. Aber bei Hannah Arendt stehen solche Worte nicht in einer erbaulichen Abhandlung über den Fortschritt der Menschheit; sie leiten den letzten Abschnitt eines Kapitels ein, das wie kaum eine andere historische Analyse des zwanzigsten Jahrhunderts noch einen heutigen Leser beunruhigen müßte: das Kapitel über den Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte. Das aus ihrer Feder selten salbungsvolle Lob der Menschenrechte steht ausgerechnet dort, wo sie deren Aporie zu erklären anhebt. Und Hannah Arendt selbst läßt keinen Zweifel, daß eben in der Feierlichkeit der Sprache, die sich aus dem neunzehnten Jahrhundert konserviert hat, selbst schon ein Problem liegt. Nur eine Seite später bemerkt sie: „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 Tierschützer unterschied.“⁷ Was dann folgt, ist eine bezwingend logische, historisch fundierte, aber in der Ausweglosigkeit auch beklemmende Darstellung der Dilemmata der modernen Nationalstaaten und deren – nein, nicht deren Versagen, schlimmer: deren strukturell bedingte Unfähigkeit, die universellen Menschenrechte zu garantieren.

Insofern die Proklamation der Menschenrechte mit der Schaffung des Nationalstaates einherging und die Französische Revolution die Menschheit daher als eine Familie von Nationen begriff, bezogen sich diese Rechte von vornherein auf ein Volk, nicht auf das einzelne Individuum. Das hieß aber auch, daß die Menschenrechte an die Staatsbürgerrechte gekoppelt waren. „Was diese Verquickung der Menschenrechte mit der im Nationalstaat verwirklichten Volkssouveränität eigentlich bedeutet, stellte sich erst

⁶ *Elemente und Ursprünge*, S. 601f.

⁷ *Ebd.*, S. 603.

heraus, als immer mehr Menschen und immer mehr Volksgruppen erschienen, deren elementaren Rechte als Völker im Herzen Europas so wenig gesichert waren, als hätte sie ein widriges Schicksal plötzlich in die Wildnis des afrikanischen Erdteils verschlagen.“⁸ Als sich mit dem Ende des Ersten Weltkriegs die letzten multiethnischen Großreiche auflösten und überall auf dem Kontinent neue, teilweise willkürlich konstruierte Nationen entstanden, deren Staatsvolk sich keineswegs mit deren Bewohnen deckte, blieben allerorten Minderheiten über, die nicht in der alten, auch schon imaginierten Dreieinigkeit von Volk-Territorium-Staat aufgingen. Kam den anerkannten Minderheiten zwar nicht Gleichberechtigung, aber als Staatsbürger immerhin ein Rechtsanspruch zu, so war die Situation noch dramatischer für die vielen Millionen Flüchtlinge und Staatenlosen, die der Erste Weltkrieg ohne Papiere zurückließ. Insofern sie sich nicht des Schutzes einer Regierung erfreuten, waren sie auf das Minimum an Recht verwiesen, das ihnen angeblich eingeboren war. Allein: Es gab niemanden, es gab keine staatliche oder zwischenstaatliche Autorität, die diesen Staatenlosen das Recht garantieren konnte. „Staatenlosigkeit in Massendimensionen“, so schreibt Hannah Arendt, „hat die Welt faktisch vor die unausweichliche und höchst verwirrende Frage gestellt, ob es überhaupt so etwas wie unabdingbare Menschenrechte gibt, das heißt Rechte, die unabhängig sind von jedem besonderen politischen Status und einzig der bloßen Tatsache des Menschseins entspringen.“⁹ Jedenfalls die Minderheiten, Flüchtlinge und Vertriebenen des Ersten Weltkrieges scheinen diese Frage verneint zu haben, denn wo immer sie sich organisierten, appellierten sie an ihre Rechte als Polen, als Juden oder als Deutsche. Niemand unter ihnen kam auf die Idee, an die Menschenrechte zu appellieren. „Es ist sinnlos, Gleichheit vor dem Gesetz zu verlangen, für den es kein Gesetz gibt.“¹⁰

Einige Leser Arendts haben vorgeschlagen, ihre Argumentation auf die Flüchtlinge unserer Zeit zu übertragen, die ohne Paß oder Aufenthaltsrecht, im Illegalen also leben. Ob das nun hilfreich ist oder nicht, so meine ich, daß Arendts These vom Ende der Menschenrechte heute in einem noch umfassenderen Sinne von Belang ist, insofern sie das Wesen des Nationalstaates als solchen berührt. Interessant ist ja, daß Hannah Arendt vom Ende der Menschenrechte zu einem Zeitpunkt spricht, als die Vollversammlung der Vereinten Nationen gerade einstimmig die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedet hat. Ohne Zweifel hat sie die Entwicklungen begrüßt, die es nach dem Zweiten Weltkrieg im internationalen Recht gegeben hat. Ich denke hier vor allem auch an

⁸ Ebd., S. 605.

⁹ Ebd., S. 607.

¹⁰ Ebd., 612.

die Genfer Flüchtlingskonvention, den Hohen Kommissar für Flüchtlingsfragen der Vereinten Nationen oder den Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag. Aufgabe dieser Institutionen ist es eben, auch jenen ein Recht zu sichern, denen innerhalb einer nationalen Staatlichkeit kein Recht zukommt. Und doch bleibt die Problematik des Nationalstaats, dem wir zugleich die Demokratie verdanken, im Kern bestehen. Aus der Souveränität des Volkes, das an die Stelle des absoluten Fürsten getreten ist, folgt bis heute notwendig eine Definition derer, die zum Volk gehören und also auch derer, die nicht zum Volk gehören. Gerade das Prinzip der Volkssouveränität zwingt den Nationalstaat zur Unterscheidung, zur Identifikation. „Sofern sich innerhalb der Nation auch Menschen anderer volksmäßigen Abstammung befinden, so verlangt das Nationalgefühl, daß sie entweder assimiliert oder ausgestoßen werden.“¹¹

Gewiß hat Europa das Gewaltpotential, das in dieser Unterscheidung in Bürger und Nicht-Bürger liegt, seit dem Zweiten Weltkrieg entschärft und verbietet sich jeder Vergleich mit der Situation, die Hannah Arendt vor Augen hatte, als Nicht-Bürger wie Leprakranke gekennzeichnet, später wie Tiere geschlachtet wurden. Und doch sind die Debatten, die schon lange vor dem Nationalsozialismus und auch heute wieder um die Rechte der anderen geführt werden, der Minderheiten, der Andersgläubigen, der Einwanderer und sogar der Touristen, die je nach Herkunftsland für ein Visum inzwischen einen Aktenordner voll von Bürgerschaften, Grundbüchern, Kontoauszügen, Versicherungen, Urkunden und Arbeitsbescheinigungen vorlegen müssen – sind diese Debatten nicht zu verstehen, ohne die Grundlagen, aber auch Abgründe der modernen Nationalstaatlichkeit zu berücksichtigen, wie sie sich in Folge der französischen Revolution herausgebildet hat. Noch immer liegt den Debatten wie den Paßkontrollen die Frage zugrunde: Wer ist Wir? Dieses Wir ist durchlässiger geworden, ja. Der Sohn oder die Tochter eines Einwanderers kann in höchste Staatsämter oder Akademien gelangen. Aber allein schon das Wort der Integration, das Norm geworden ist, zeigt an, daß die Grundlage weiterhin die Vorstellung eines irgendwie einheitlichen Staatsvolkes ist, für das ein Fremder sich zu qualifizieren, in das er sich einzubringen hat. Integration ist schon dem Wort nach ein einseitiger Vorgang: Ein Einzelner oder eine Gruppe integriert sich in ein bestehendes Ganzes. Man kann in Deutschland Gründe dafür anführen, den Begriff des Staatsvolkes auch weiterhin als etwas Einheitliches zu denken, als eine ethnisch und religiös inzwischen erweiterbare, aber doch sprachlich und kulturell irgendwie homogene Gemeinschaft. Aber man sollte sich mit Hannah Arendt der Entstehungsgeschichte dieses Anspruchs bewußt sein und ihn nicht für

¹¹ „Nationalstaat und Demokratie“.

ein Naturgesetz halten. Volkssouveränität hat etwa in der amerikanischen Revolution eine gänzlich andere Bedeutung als in der französischen, und so stellen sich die Probleme, die die Einwanderung heute in den Vereinigten Staaten aufwirft, auf ganz andere Weise dar als in Europa.

In der Französischen Revolution verlagerte sich der Akzent früh von der Republik auf das Volk, so daß Dauer und Identität des Staates also nicht durch die Institutionen, sondern im Rückgriff auf Rousseaus Theorien von einem angenommen Willen des Volkes garantiert werden sollten, der als einheitlich gedacht, im tatsächlichen Verlauf der Revolution aber in eine Einmütigkeit gezwungen wurde; ganz anders verstanden die Väter der Amerikanischen Revolution das Wort „Volk“ niemals als einen Singular, sondern schon aufgrund der Zusammensetzung der Gesellschaft aus Zuwanderern vieler Länder natürlicherweise als eine Vielheit, die es nicht kulturell zu vereinheitlichen, sondern demokratisch zu organisieren galt. Entsprechend wurde als die wichtigste und bedeutungsvollste aller revolutionären Taten die Verabschiedung einer Verfassung empfunden, während in allen anderen, und zwar nicht nur europäischen Revolutionen seither der neue Verfassungsstaat stets in Gefahr stand, von denen wieder weggeschwemmt zu werden, die sich auf die öffentliche Meinung oder den *volonté generale* beriefen, als habe das Volk tatsächlich nur eine Meinung, nur einen Willen. Der Verrat Robespierres, der die Volksgesellschaften mit dem Argument auflöste, es gäbe nur eine große *société populaire*, das französische Volk, ist bei Hannah Arendt mehr als nur die Machtergreifung durch eine einzelne Fraktion. Er steht stellvertretend für den Betrug des Nationalismus überhaupt, „der eine Wahnvorstellung an die Stelle einer lebendigen Realität setzt“.¹²

Nicht nur für die Deutschen, auch für die siegreichen Völker des Zweiten Weltkrieges wäre es ungleich bequemer, den Nationalsozialismus als Fehlentwicklung der abendländischen Zivilisation abhandeln zu können, isoliert von den anderen westlichen Demokratien, als eine Barbarei und damit, wie es das Wort schon sagt, als etwas Fremdes, Dunkles, aus der europäischen Geschichte nicht kausal abzuleitendes. Hannah Arendt, hierin sehr viel näher an der *Dialektik der Aufklärung* als an der Apologetik ihrer eigenen Lehrer, weist nach, wie im Ursprung der Französischen Revolution selbst schon der Nationalismus angelangt war, der sich keineswegs auf Deutschland beschränkte, sondern im Nationalsozialismus nur seine radikalste Ausformung fand. Daß Europa die Tyrannei im Namen des Volkes nicht aus eigener Kraft überwand, sondern der Hilfe der Vereinigten Staaten bedurfte, ergab sich

¹² Vgl. *Über die Revolution*, S. 308.

für sie nicht aus der zufälligen geostrategischen oder militärischen Konstellation, sondern logisch aus der Geschichte der Revolutionen. So überrascht es auch nicht, daß sie das Projekt der europäischen Einigung nach dem Zweiten Weltkrieg zwar wohlwollend, dessen Erfolgsaussichten aber zunächst sehr skeptisch beurteilte. Noch 1958 befürchtete sie, daß Europa sowenig einen Ausweg aus der nationalstaatlichen Organisation finden würde wie die Spätantike aus der Organisation der Stadtstaaten.¹³

Der Nationalsozialismus ist überwunden, das wird man auch am Ende dieses Herbstes noch sagen dürfen - so bestürzend die Mordserie ist, die durch den Selbstmord zweier rechtsradikaler Attentäter ans Licht kam, so unfafßbar das Versagen nicht nur der Behörden, sondern der Öffentlichkeit, deren Vorurteile sie verleitet hatte, den Opfern mehr als nur die Empathie zu verweigern, nämlich sie ohne jeden Beleg zu kriminalisieren. Der Nationalsozialismus ist überwunden, aber offenbar nicht der Nationalismus, aus dem er sich herleitete. So ist es eine zufällige zeitliche Koinzidenz, aber nicht ohne inneren Zusammenhang, daß dieser Herbst nicht nur Deutschland und zuvor Norwegen mit einer neuen Qualität fremdenfeindlichen Terrors konfrontiert, sondern drastisch auch mit den Niedergang des europäischen Projektes vor Augen geführt hat. Gewiß begann dieser Niedergang nicht erst mit der Finanzkrise. Die Finanzkrise ist Ausdruck und Folge einer politischen Krise, die vor Jahren bereits einsetzte, genau gesagt im Übergang der Generation, die noch eigene Erinnerungen an die Schrecken des Krieges hatte, zu unserer Generation der Nachgeborenen, die das Wundersame der europäischen Einigung nicht aus eigener Anschauung wertschätzen kann, die jedenfalls im Westen nicht erfahren haben, was Unfreiheit konkret bedeutet.

Um den Niedergang des europäischen Projekt zu konstatieren, muß man nicht abschätzig auf unsere Nachbarstaaten blicken, in denen rechtspopulistische, fremdenfeindliche, dezidiert anti-europäische Parteien auf dem Vormarsch und teilweise bereits an der Regierung beteiligt sind. Wenn ein führender Vertreter der Partei Konrad Adenauers und Helmut Kohls wie der Fraktionsvorsitzende der CDU im Bundestag triumphierend erklärt, daß in Europa wieder deutsch gesprochen wird, ist das einen Tag vor dem Besuch des britischen Premierministers mehr als nur diplomatische Idiotie. Es ist Geschichtsvergessenheit in einem Maße, daß jedem Leser Hannah Arendts nur angst und bange werden kann. (Damit nun auf der anderen Seite des politischen Spektrums nicht allzu selbstgefällig genickt wird, möchte ich daran erinnern, daß die Verbindung von

¹³ Vgl. „Mir ist der Ausdruck ‚europäisches Denken‘ verdächtig.“

Intelligenz und Rasse von einem prominenten Vertreter der Linken wieder hoffähig gemacht wurde, und zwar, das ist für unseren Kontext dann doch sprechend, und zwar mit dem nicht minder idiotischen und erst recht geschichtsvergessenen Hinweis auf eine höhere Intelligenz des jüdischen Volkes).

Aber noch einmal kurz zum Fraktionsvorsitzenden der CDU im Bundestag. Dieser deutsche Triumphator ist der gleiche, der landauf landab verkündet, die Deutschen müßten, da sie doch Christen seien, sich besonders des Schutzes der Christenheit annehmen, die wie keine andere Religionsgemeinschaft weltweit verfolgt würde. Ich werde nun nicht auf diese Behauptung eingehen oder gar die Anzahl christlicher Opfer mit den Angehörigen anderer religiöser oder ethnischer Minderheiten aufrechnen, die heute ebenfalls auf der Welt verfolgt werden. Nein, ich möchte bei Hannah Arendt bleiben und dem Fraktionsvorsitzenden der CDU im Bundestag die Lektüre ihres Revolutionsbuches noch aus anderem Grunde empfehlen. Es findet sich darin, obwohl von einer Jüdin geschrieben, in einer glänzenden Doppelinterpretation des *Großinquisitors* und des *Billy Budd* eine der präzisesten und eindringlichsten Darstellungen der Güte, die Jesus von Nazareth auf die Welt oder jedenfalls in die Religionsgeschichte eingebracht hat: „daß dieser es fertigbrachte, mit allen Menschen als Einzelnen mitzuleiden, und daß diese, obwohl es buchstäblich alle waren, ihm doch nicht in irgendein Kollektiv, in die eine leidende Menschheit zusammenflossen“.¹⁴

Jeder Mensch, jeder gewöhnliche Mensch, handelt, denkt, urteilt, liebt als Mitglied einer Gemeinschaft, geleitet von seinem *sensus communis*, wie Hannah Arendt an anderer Stelle mit Verweis auf Kant erklärt. Zugleich ist jeder Mensch durch die einfache Tatsache, ein Mensch zu sein, Mitglied einer Weltgemeinschaft. Wer politisch handelt, so hebt Hannah Arendt hervor, soll sich, wenn schon nicht der Tatsächlichkeit, dann immerhin der Idee seiner weltbürgerlichen Existenz bewußt sein, sich an seinem Weltbürgertum orientieren.¹⁵ Das ist das Spannungsverhältnis jedweder Politik: im Sinne der eigenen Gemeinschaft zu handeln, ohne die berechtigten Interessen anderer Gemeinschaften zu übersehen. Das ist das Spannungsverhältnis, in dem die alttestamentlichen, später auch der islamische Prophet gestanden haben: dem eigenen Volk eine Botschaft zu verkündigen, die sich doch an die gesamte Menschheit richtet. Jesu Mitleiden, wie Hannah Arendt es deutet, geht darüber weit hinaus: Es überwindet nicht nur, es sprengt die Grenzen des Gemeinschaftlichen. Die Vorstellung, daß Jesus von Nazareth einen Aufruf unterschreiben würde, nur oder auch

¹⁴ *Über die Revolution*, S. 108.

¹⁵ Vgl. *Das Urteilen*, S. 100.

nur speziell den Christen in der Welt beizustehen, ist im Sinne des Evangeliums widersinnig. Sein Mitgefühl kollektiviert nicht, sondern gilt radikal dem Individuum, allen Individuen, ist also als erste Liebe in der aufgezeichneten Geschichte der Menschheit wahrhaft universal. Daß Hannah Arendt als vertriebene deutsche Jüdin das „Mitleiden auf seiner höchsten Stufe“ an der Person Jesu aufzeigt, dem Begründer einer anderen, dem Judentum über fast zweitausend Jahre hinweg meist feindseligen Gemeinschaft, sagt das allerdings auch etwas über ihr eigene Persönlichkeit aus: Wenn sie die Größe der Geschichte, die Dostojewski und auf indirekte Weise Melville von Jesus erzählen, darin sieht, „daß wir spüren, wie falsch und wie unecht die idealistischen, hochtönenden Phrasen des erlesensten bloßen Mitleidens klingen, sobald sie mit wirklichem Mit-Leiden konfrontiert werden“,¹⁶ dann ist auch etwas über die Empfindung gesagt, die das Lesen ihrer Texte erzeugt.

Kennzeichnend für das politische Denken, wie Hannah Arendt es zum Vorbild gibt, ist aber nun, daß sie das Mitleiden nicht etwa nur auf seiner höchsten Stufe beschreibt, sondern zugleich dessen gesellschaftliche Ambivalenz erfaßt und die Leidenschaft sofort wieder zurückdrängt. Ähnlich der Liebe könne es dem Mitleid „wohl gelingen, die in allem menschlichem Verkehr sonst immer vorhandene Distanz, den weltlichen Zwischenraum, der Menschen voneinander trennt und sie gleichzeitig verbindet, auszulöschen“. Genau durch seine spezifische Qualität, weil es die Welt zwischen den Menschen, damit den Raum des Politischen überwindet, sei das Mitleid allerdings politisch ohne Bedeutung. Jesus höre der langen Rede des Großinquisitors nicht deshalb schweigend zu, „weil er keine Argumente gegen sie wüßte, sondern weil er im Zuhören angefangen hat mitzuleiden, weil er bereits getroffen ist von dem Leiden, das hinter dem Redefluß des großen Monologs liegt und sich in ihm gerade nicht ausspricht“.¹⁷ Auch als der Großinquisitor zu Ende gesprochen hat, ist Jesus zu keiner sprachlichen Erwiderung fähig. Seine einzige Reaktion ist ein Kuß. Und ähnlich versöhnt sich Billy Budd unterm Galgen in einem letzten, gestammelten Ausruf mit seinem Richter, der von Gewissensbissen geplagt ist. „Jesu Schweigen und Billy Budds Stottern weisen auf das gleiche hin, nämlich auf ihre Unfähigkeit oder Ungeneigtheit, sich der normalen aussagenden oder argumentierenden Sprechweise zu bedienen, in der man *zu* jemandem *über* etwas spricht, das von Interesse für beide ist, weil es in der Tat *inter-est*, zwischen ihnen lokalisiert ist. Das beredte und

¹⁶ Über die Revolution, S. 108f.

¹⁷ Ebd., S. 109.

argumentative Interesse an der Welt ist dem Mitleiden ganz fremd, denn dieses drängt mit leidenschaftlicher Intensität über die Welt hinweg direkt zu den Leidenden selbst.¹⁸

Wer etwa, um Hannah Arendts Gedanken an einem Beispiel zu illustrieren, wer mit den Armen so tief mitleidet wie ein Heiliger, der gesellt sich zu ihnen, der hilft ihnen oder teilt die Armut mit ihnen. Aber er geht selten daran, die Bedingungen zu ändern, unter denen Armut entsteht. Wird er durch irgendwelche Umstände, etwa die massenhafte Not oder die Bitten der Bedürftigen angestiftet, das Feld der Politik zu betreten, so wird gerade sein übergroßes Mitleid zu einer Gefahr, insofern es ihn „vor den langwierigen und langweiligen Prozessen des Überredens, Überzeugens, Verhandeln und Kompromisseschließens, welche die der Politik gemäßen Handlungen sind, zurückscheuen“ läßt. Menschen mit übergroßer Empathie werden ihrer Natur nach „statt dessen versuchen, dem Leiden selbst Stimme zu verschaffen und zur ‚direkten Aktion‘ schreiten – nämlich zum Handeln mit den Mitteln der Gewalt.“¹⁹ Gewalt aber könne nie mehr, als die Grenzen des politischen Bereichs schützen. Wo die Gewalt in die Politik selbst eindringt, sei es um die Politik geschehen.

Wie Hannah Arendt im folgenden anhand der Wirkung von Rousseau, der das Mitleiden für die Grundlage aller echten menschlichen Bezüge hielt, aufzeigt, daß gerade die nobelste der Leidenschaften, das Mitleiden, auf dem Gebiet der Politik in die absolute Mitleidlosigkeit umschlug und die Französische Revolution von 1789 schließlich in der Katastrophe mündete, das ließe sich auf die Geschichte aller großen Revolutionen seither übertragen, nicht nur der Russischen von 1909, wie es Hannah Arendt selbst getan hat, sondern gerade auch der Iranischen Revolution von 1979. Auch das Unglück der Iranischen Revolution bestand darin, „daß sie sehr bald von dem Kurs, der zur Gründung eines neuen politischen Körpers führte, durch die unmittelbare Vordringlichkeit der Not des Volkes abgedrängt wurde; die Richtung, die sie dann einschlug, war nicht mehr von den Erfordernissen bestimmt, welche die Befreiung von der Tyrannei bestimmt, sondern von denen, welche die Befreiung von der Notwendigkeit diktierten“.²⁰ Die Vordringlichkeit der sozialen Frage hat auch in Iran dazu geführt, daß die ursprünglichen Träger der Revolution, nämlich das Bürgertum mit seinen Intellektuellen, Studenten, Frauenrechtlerinnen, Ingenieuren und Geschäftsleuten, denen es um die Sache der Freiheit ging, von denen verdrängt, vertrieben, oder physisch vernichtet wurden, die als Agenten

¹⁸ Vgl. hierzu auch *Was ist Politik?*, S. 61ff.

¹⁹ *Über die Revolution*, S. 110.

²⁰ Ebd., S. 117.

des gemeinen Volkes auftraten, als Agenten insbesondere der Bevölkerung in den Elendsvierteln der Städte, den sogenannten „Bedürftigen“ oder *mostazafin*. Um den Satz Robespierres aus der Anklagerede auf Louis XVI. aufzunehmen, der für die Männer der Französischen Revolution nahezu selbstverständlich wurde: Auch Ajatollah Chomeini erklärte sehr bald, daß Recht ist, was der Revolution nützt, und ging dabei soweit, selbst das Heilige Gesetz des Islams für obsolet zu erklären, wo dessen Abschaffung im Interesse des neuen Staates sei. Auch in Iran bildete diese Umwertung des Rechts in ein Mittel zum Zweck den Auftakt zu den Säuberungen und Massenhinrichtungen. „Daß das Gesetz Erbarmen nicht kennt, wer wollte es leugnen?“ ist sich Hannah Arendt bewußt. „Nur darf man darüber nicht vergessen, daß es immer brutale Gewalt ist, die sich an die Stelle des Gesetzes setzt, ganz gleich aus welchem Grunde Menschen es abschaffen. Nichts ist geeigneter, dies zu lehren, als die Geschichte der Revolutionen.“²¹

Eine einzige Revolution blieb in der Geschichte, die Hannah Arendt in ihrem Buch erzählt, von den Exzessen der Tugendhaftigkeit verschont, und zwar weil sie als einzige nicht unter dem Fluch der Armut stand und der notwendige Pragmatismus des Politischen sich nie am „Prüfstein des Mitleids“²² erproben mußte. Daß Hannah Arendt die Amerikanische Revolution stets als die glückhaftere unter den beiden großen Revolutionen des Westens beschrieb, hat vor allem in der frühen Rezeption dazu verleitet, sie als Rechte entweder zu vereinnahmen oder abzutun. Dabei läßt sich ihr Amerikanismus in kein Links-Rechts-Schema fügen. Eher läge darin ein Plädoyer für Multikulturalität, sofern diese nicht als *anything goes* verstanden würde, sondern als die strikte Gleichheit des Verschiedenen vor dem Gesetz. Hannah Arendt hatte nicht nur als Historikerin studiert, sondern als Jüdin konkret erfahren, wie der Nationalstaat europäischer Prägung in eine Identität zwingt, sei es zur Assimilation oder zum Paria. Hingegen zu Amerika konnte sie gehören, ohne ganz dazugehören zu müssen.

Eben die Loyalität, die sie als amerikanische Staatsbürgern empfand, trieb sie an, die amerikanische Politik mit beinahe jener Leidenschaft zu kritisieren, die sie als Historikerin unter Verdacht stellte. Daß sie Einspruch gegen McCarthy oder den Vietnam-Krieg erhob, ist dabei nicht das Entscheidende, wenn ich darüber nachdenke, was politisches Denken sei. Andere amerikanische Intellektuelle haben ihr Land ähnlich scharf oder noch schärfer kritisiert, wie man überhaupt Intellektualität als die kritische Reflexion des je Eigenen definieren könnte. Politisch zu denken, bedeutet die Welt in ihrer Ambivalenz,

²¹ Ebd., S. 117.

²² Ebd., S. 121.

Widersprüchlichkeit und Komplexität verstehen zu wollen. So hat sie zwar den relativen Erfolg der Amerikanischen Revolution hervorgehoben, aber zugleich deren Unzulänglichkeit benannt. Wie aus dem ursprünglichen Ausdruck des *pursuit of public happiness* der Begriff des Öffentlichen verschwand, so daß in der Unabhängigkeitserklärung nur noch von *pursuit of happiness* die Rede blieb, erzählt in ihrer Lesart beispielhaft die Ausbreitung jener Überzeugung, die sich in Amerika bis heute auswirke, „daß die Freiheit in dem freien Spiel von Privatinteresse bestünde und die Bürgerrechte in dem Recht auf rücksichtslose Verfolgung des Eigennutzes“.²³ Hannah Arendt hat aber nicht nur den Ungeist des ungebremsten Kapitalismus und Individualismus aus dem Geiste der Amerikanischen Revolution erklärt, sondern auch auf deren begrenzte, „gleichsam lokale Bedeutung“²⁴ verwiesen. „Die Gründung der Freiheit konnte gelingen, weil den ‚gründenden Vätern‘ die politisch unlösbare soziale Frage nicht im Wege stand“, heißt es in ihrem Buch über die Revolution; „aber diese Gründung konnte für die Sache der Freiheit nicht allgemeingültig werden, weil die gesamte übrige Welt von dem Elend der Massen beherrscht war.“²⁵ Damit nicht genug, beruhte der relative Wohlstand und die soziale Balance der amerikanischen Gesellschaft, Jeffersons *lovely equality*, die den gewaltfreien Verlauf der Revolution überhaupt erst ermöglichte, auf der Arbeit der Sklaven. Das heißt, ausgerechnet der größte Triumph der Freiheit in der Geschichte des Westens verdankt sich in der Analyse Hannah Arendts der schlimmstmöglichen Ausbeutung. Die amerikanische Revolution gelang, weil das Mitleid in ihr keine Rolle spielte. Aber diese nobelste aller Leidenschaften spielte nur deshalb keine Rolle, weil das Elend der Schwarzen, die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts fast ein Viertel der Bevölkerung ausmachten, von den Männern der Revolution wie insgesamt von der Mehrheit der Amerikaner vollkommen ausgeblendet wurde. Es sind exakt solche Antagonismen, Ambivalenzen, Aporien, die das politische Denken markieren, wie es Hannah Arendt zum Vorbild gibt. Es ist ein Denken ohne das Geländer der Systeme, Ideologien und Wunschvorstellungen, sondern so verwirrend, spannungsreich, ungesichert und paradox wie die wirkliche Erfahrung des Menschen.

Eben weil es sich bemüht, die Geschichte ebenso wie das Zeitgeschehen in ihrer Widersprüchlichkeit zu beurteilen und sich niemals für nur eine Sicht der Dinge entscheidet, kann dieses Denken für alle möglichen Ziele vereinnahmt werden, je nach dem, welchen Aspekt man herausgreift. So wurde Hannah Arendt im Laufe ihrer Rezeptionsgeschichte mal zu einer linken, mal zu einer rechten Denkerin erklärt, mal zur

²³ Ebd., S. 174.

²⁴ Ebd., S. 69.

²⁵ Ebd., S. 85.

Befürworterin, mal zur Gegnerin des Zionismus, mal zur Apologetin, mal zur Anklägerin Amerikas, mal zur Verfechterin, mal zur Kritikerin des europäischen Projekts. Daß diese extreme Gegensätzlichkeit ihrer Rezeption in der Struktur ihres Denkens angelegt ist, scheint ihr bewußt gewesen zu sein, obschon sie darüber in vornehmer Diskretion wieder nur in der Würdigung eines anderen sprach. In ihrer Rede über Lessing, aus der ich eingangs bereits zitierte, heißt es, daß Kritik in dessen Sinne diese Gesinnung sei, „die immer Partei ergreift im Interesse der Welt, ein jegliches von seiner jeweiligen weltlichen Position her begreift und beurteilt und so niemals zu einer Weltanschauung werden kann, die von weiteren Erfahrungen in der Welt unabhängig bleibt, weil sie sich auf eine mögliche Perspektive festgelegt hat.“ Und Hannah Arendt schreibt weiter, „daß Lessings Parteinahme für die Welt so weit gehen konnte, daß er für sie sogar die Widerspruchslosigkeit mit sich selbst, die wir doch bei allen, die schreiben und sprechen, als selbstverständlich voraussetzen, opfern konnte“.²⁶

Was hätte Hannah Arendt zum arabischen Frühling gesagt? Ihre Prophezeiung, daß in der Weltpolitik „diejenigen schließlich die Oberhand behalten werden, die verstehen, was eine Revolution ist, was sie vermag und was sie nicht vermag, während alle die, welche auf die Karte reiner Machtpolitik setzen und daher auf die Fortsetzung des Krieges als der ultimo ratio aller Außenpolitik bestehen, in einer nicht allzu entfernten Zukunft entdecken dürften, daß ihr Handwerk veraltet ist und daß mit ihrer Meisterschaft niemand mehr etwas Rechtes anzufangen weiß“ –²⁷ dieser Satz hat mit Blick auf die westliche Nahostpolitik seit dem 11. September 2001 und die westliche Verblüffung über die nahöstlichen Freiheitsbewegungen der letzten Jahre neue Aktualität gewonnen. Der Wille zur Freiheit, der im Sommer 2009 auf den Straßen von Teheran, in diesem Jahr in Tunesien, in Ägypten, in Libyen, Bahrain, Jemen, Syrien zu beobachten war, hätte Hannah Arendt ebenso gewiß begeistert, wie sie gegen Theorien argumentiert hätte, die bestimmten Völkern die politische Unmündigkeit in die Kultur schreiben. Und doch würde Hannah Arendt dieser Tage wahrscheinlich nicht besonders optimistisch auf den Nahen Osten blicken, der leider mehr an 1789 als an 1776 erinnert. Folgt man ihrer historischen Analyse, gelingen Revolutionen nicht in Ländern, die unter dem Fluch der Armut stehen. Tatsächlich stehen die Chancen für die Etablierung eines demokratischen Rechtsstaates unter allen arabischen Ländern noch am besten in Tunesien, das eine vergleichsweise ausgewogene soziale Struktur aufweist. In den anderen arabischen Ländern hingegen und zumal in Ägypten läßt sich jetzt bereits beobachten, wie sich die revolutionäre Bewegung aufspaltet in die

²⁶ *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, S. 12f.

²⁷ *Über die Revolution.*, S. 18.

vorrangig jungen, vorrangig mittelständischen Aktivisten, denen es weiterhin um die politische Freiheit geht, und den Bewohnern der Elendsviertel, die nach der Euphorie des Anfangs nun erst recht vor der Frage stehen, wie sie ihren Lebensunterhalt verdienen, da im Zuge der Revolution die Wirtschaft eingebrochen ist.

Aber wer weiß? Das politische Denken, das Hannah Arendt zum Vorbild gibt, beschränkt sich nicht darauf, aus der Geschichte zu lernen. Es stiftet dazu an, die Geschichte zu widerlegen. Das ist heute nicht nur eine Aufgabe der arabischen Bürger. Es ist im Sinne der Weltbürgerschaft, die Hannah Arendt für das politische Handeln anmahnte, eine Aufgabe auch für uns – und zwar nicht nur für politische Stiftungen. Was die arabischen Völker jetzt am dringendsten benötigen, ist nicht die Aufklärung über ihre Rechte, sondern handfeste Beiträge zum Abbau der Massenarmut, also etwa die Aufhebung von Zöllen, das Ende subventionierter Agrarexporte, die die lokale Landwirtschaft zerstören, die Entwicklung der Infrastruktur, von Strom, Wasser, Energie, Bildung, natürlich auch Wirtschaftshilfen und eher kurz- als mittelfristig die Integration in den europäischen Binnenmarkt. Ja, das würde teuer, das würde sehr viel mehr kosten als Broschüren, die an die sentimentale Sprache von Tierschutzvereinen erinnern. Aber wieviel wäre für Europa politisch, ökonomisch und strategisch verloren, wenn sich südlich des Mittelmeeres die Geschichte seiner eigenen Revolution wiederholte. Wie Amerika den Deutschen nach dem Krieg nicht aus Mitleid eine Perspektive geboten hat, so wäre es heute im wohlverstandenen Eigeninteresse der europäischen Staaten, nie mehr in Diktaturen, sondern endlich in die Freiheit zu investieren.

Es gibt nur einen Nachbarn der arabischen Völker, für den auf dem Tahrir-Platz noch mehr auf dem Spiel steht als für die Europäer: Es ist der Staat Israel. Den dauerhaften Frieden, den Hannah Arendt als jüdische Denkerin stets vor Augen hatte, wird es im Nahen Osten erst geben, wenn das Unheil der Zwangsherrschaft überwunden ist. Wem das angesichts der Wahlergebnisse in Ägypten und Tunesien, aber auch angesichts der zunehmenden Repression in Israel selbst, illusorisch erscheint, der sei darauf hingewiesen, daß das politische Denken, wie Hannah Arendt es mir zum Vorbild gibt, mit nichts Geringerem als mit Wundern rechnet – „nicht weil wir wundergläubig wären“, wie sie betont, „sondern weil die Menschen, solange sie handeln können, das Unwahrscheinliche und Unerrechenbare zu leisten imstande sind und dauernd leisten, ob sie es wissen oder nicht.“²⁸ Und so will ich, um so paradox zu schließen, wie sie die Welt erfuhr, so will ich für

²⁸ *Was ist Politik?*, S. 34.

die arabischen Revolutionen mit Hannah Arendt hoffen, daß Hannah Arendt nicht recht behält.