

„Dieser Satz traf mich mitten ins Herz, also darf ich ihn
doch haben.“

Liebe als philosophisch- theologisches Konzept in Hannah Arendts Denken.
Eine Betrachtung ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer
philosophischen Interpretation* im Lichte ihres Gesamtwerkes.

by
Rosa Cassandra Coco Schinagl

*Thesis presented in fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Philosophy in the Faculty of Theology at Stellenbosch
University*



Supervisor: Prof. Dr. Johan Cilliers

December 2012

**Liebe als philosophisch- theologisches Konzept in Hannah Arendts Denken.
Eine Betrachtung ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustinus*.
Versuch einer philosophischen Interpretation im Lichte ihres Gesamtwerkes.**

INHALTSVERZEICHNIS

i

I: Kontext der Dissertation

1. Einleitung	1
1.1 Thematischer Umriss der Arbeit	1
1.2 Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt	3
1.3 Augustinus als geistiger Lehrer für Hannah Arendts Theorie	3
1.4 Rezeption ihrer Dissertation heute und Forschungsstand	4
1.5 These dieser Arbeit: <i>Inter homines esse</i>	6
1.5 Persönliche Arbeitsmethodik	8
2.Hannah Arendts Biographie und ihre akademischen Einflüsse	8
2.1 1906 bis zur Flucht nach Frankreich 1933	8
2.1.1 Kinder und Jugendjahre	8
2.1.2 Studium	11
2.2 Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg: Die geistige Krise	12
2.3 Philosophische Strömungen in Deutschland	13
2.4 Hannah Arendts Lehrer und deren Traditionen	16
2.4.1 Phänomenologie – die neue philosophische Schule	16
2.4.2 Martin Heidegger	18
2.4.2.1 Überblick	18
2.4.2.2 Martin Heideggers Vorlesungen	21
2.4.2.3 Martin Heideggers Hauptwerk <i>Sein und Zeit</i>	29
2.4.2.4 Der Liebesbegriff bei Martin Heidegger	36
2.4.2.5 Die Zertrümmerung der Welt	41
2.4.2.6 Hannah Arendts Einschätzung von Martin Heideggers Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg 1946: Klare Distanzierung zu seine Philosophie	43
2.4.2.7 Kontroverse Deutung: Einfluss und Eigenständigkeit Hannah Arendts von Martin Heidegger	50
2.4.3. Karl Jaspers' Einfluss auf die Dissertation Hannah Arendts	51
2.4.3.1 Einflüsse	51
2.4.3.2 Karl Jaspers und sein Augustinus' Bild	52
2.4.3.2.1 Schwerpunkt Karl Jaspers' Darstellung der Gottes-, Selbst-, und Nächstenliebe	53
2.4.3.2.2 Die Freiheit als Resultat der Entdeckung des Selbst	55
2.4.3.2.3 Das Selbst und die Vereinzelung	56
2.4.3.3 Strukturelle Gemeinsamkeiten	57
2.4.3.4 Beurteilung des Einflusses Karl Jaspers' auf Hannah Arendt	58
2.4.3.5 Verdeutlichung der Karl Jaspers'schen Gedanken in der Überarbeitung der Dissertation	59
3. Augustinus' Rezeption 1929	60
3.1 Forschungsstand 1929	60
3.2 Die Augustinus' Rezeption im protestantischen Historismus	63
am Beispiel von Adolf von Harnack und Karl Holl	
3.2.1 Rezeption Augustinus' im protestantischen Historismus am Beispiel von Adolf von Harnack	64
3.2.2 Rezeption' Augustinus im protestantischen Historismus am Beispiel von Karl Holl	68

II: Die Dissertation

4. Genaue Betrachtung der Dissertation: <i>Der Liebesbegriff bei Augustin</i>	74
4.1 Einführung in die Dissertation	74
4.1.1 Einleitung	74
4.1.2 Aufbau der Dissertation	75
4.2 Der erste Teil: Amor qua appetitus	75
4.2.1 Der Strukturbestand des appetitus	75
4.2.2 Caritas und cupiditas	78
4.2.3 Ordinata dilectio	79
4.3 Der zweite Teil: Creator – creatura	81
4.3.1 Creator verstanden als Ursprung der creatura	81
4.3.2 Caritas und cupiditas	88
4.3.3 Dilectio proximi	92
4.4 Der dritte Teil: Vita socialis	94
4.5 Rezensionen ihrer Dissertation in der Forschungswelt	102
4.5.1 Zeitschrift für Kirchengeschichte (1930)	102
4.5.2 Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift (1931)	104
4.5.3 Gnomon, Kritische Zeitschrift für die Klassische Altertumswissenschaft (1932)	104
5. Revisionsarbeit der Dissertation der Liebesbegriff zwischen 1963-1965 für eine erneute Veröffentlichung in den USA	106
5.1 Englische Übersetzung und Überarbeitung zwischen 1963-1965	106
5.2 Überarbeitung der Dissertation <i>Der Liebesbegriff</i> ab 1963	107
5.2.1 Verschiedene Überarbeitungsstufen	107
5.2.2 Komposition des gesamten Textes	108
5.2.3 Beispiele für die Überarbeitung des Textes der Originaldissertation <i>Der Liebesbegriff zu Love and Saint Augustine</i>	109
5.3 Veröffentlichung der Edition <i>Love and Saint Augustine</i> 1996 von Scott/Stark	112
5.3.1 Übersetzungsentscheidungen der Herausgeberinnen über Lateinischen Begriffe	113
5.3.2 Inhaltliche Ausrichtung der Überarbeitung	114
5.4 Einflussnahme der erneuten Überarbeitung 1964/1965 auf ihr Gesamtwerk in dieser Periode	114
5.5 Hannah Arendts Kanon	115
5.6 Einschätzungen der Wichtigkeit der Dissertation in der Forschung: Der Abbruch der Überarbeitung	117
5.7. Systematische Gegenüberstellung einiger Passagen der Dissertation 1929, Text1 und Text2	118
5.7.1 Teil 1, Kapitel 1: Der Strukturbestand des appetitus – The Structure of Craving - The Structure of Craving (Appetitus)	118
5.7.2 Teil 1, Kapitel 2: Caritas und Cupiditas - Charity and Cupidity – Caritas and Cupiditas	122
5.7.3 Teil 1, Kapitel 3: Ordinata dilectio – The Order of Love	128
5.7.4 Teil 2, Kapitel 1: Creator verstanden als Ursprung der creatura – The Creator as the Source of the Creature – The Remembered Past / The Origin	131
6. Die Bedeutung der Selbstübersetzung bei Schriftsteller: Ein kurzer literaturwissenschaftlicher Diskurs über den Umgang mit unterschiedlichen Texten und Übersetzungsstufen	134

III: Nach der Dissertation

7. Wiederkehrende Motive: Die Dissertation <i>Der Liebesbegriff</i> und die <i>Vita Activa</i>	137
7.1. Parallele Komposition der Dissertation <i>Der Liebesbegriff</i> und <i>Vita Activa</i>	137
7.1.1 Mortalität	138
7.1.2 Natalität	139
7.1.3 Pluralität	142
8. Nächstenliebe oder Unter den Menschen weilen	144
8.1 Von <i>Der Liebesbegriff</i> zur <i>Vita Activa</i>	144
8.2 Nächstenliebe	145
8.3 <i>Inter homines esse</i>	149
8.4 Der Mensch in der Welt	153
9. Weltfremdheit und Weltlosigkeit –oder das Mädchen aus der Fremde	154
9.1 Kontinuität der Begrifflichkeiten	154
9.2 Die begriffliche Veränderung der <i>Vita activa</i> : von Aristoteles bis zur Neuzeit	157
9.3 Nächstenliebe in der <i>Vita Activa</i>	159
9.4 Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung als Kennzeichen der Neuzeit	160
9.4.1 Hannah Arendt: die Weltentfremdung als soziale Dimension am Beispiel der <i>Vita Activa</i>	160
9.4.2 Begriffsanalyse: Weltentfremdung	161
9.5 Entfremdungsverständnis: Hannah Arendt in Abgrenzung zu Karl Marx	164
10. Fazit und Ausblick	165
11. Literaturliste	168

I: Kontext der Dissertation

1. Einleitung

„Ich glaube nicht, dass es irgendeinen Denkvorgang gibt, der ohne persönliche Erfahrung möglich ist“¹

1.1 Thematischer Umriss der Arbeit

In der einschlägigen Literatur und im öffentlichen Diskurs wird Hannah Arendts Werk oft über die Liebesbeziehung mit Professor Martin Heidegger thematisiert. Eine hoch gebildete junge Frau, die nach Marburg zum Studium geht, um das Denken zu lernen, sich in den rebellischen Philosophen Heidegger verliebt, der mit seinem Freund Karl Jaspers die Philosophie an der Universität von Grund auf erneuern will und, der 1933 als Rektor der Freiburger Universität mit dem Nationalsozialismus kooperiert und NSDAP Parteimitglied wird.

Als eine von wenigen schafft es Hannah Arendt, dem NS-Regime zu entkommen. Im Gegensatz zu vielen anderen jüdischen Intellektuellen, die im KZ ermordet werden oder, wie ihr Freund Walter Benjamin, nur im Selbstmord ein Entkommen sehen. Dieses Bild der Flucht und Emigration deutsch-jüdischer Intellektueller nach Amerika ist bei der Beurteilung über sie wie eine Reflexionserinnerung als glückliche Fügung eingepflegt. Hannah Arendt, eine jener Intellektuellen, die während der Zwanzigerjahre eine exzellente Ausbildung in Deutschland erhielt, lebt ab 1941 in den USA. Sie publiziert unzählige Artikel, Bücher, unterstützt Übersetzungen deutscher Klassiker, hält Vorlesungen an Universitäten, kommt für Vortragsreisen nach 1945 in ihr Heimatland zurück und wird als Beobachterin im Eichmannprozess in Jerusalem eingesetzt. So wird die USA, das Land der unbegrenzten Möglichkeiten, das Land, in dem sie und viele deutsche Intellektuelle jüdischer Herkunft eine neue Heimat finden. Es scheint wie ein Paradox, dass ihre biographische Heimatlosigkeit 1933 mit der Machtergreifung Adolf Hitlers real wird, genau jene Heimatlosigkeit, die sie bereits 1929 als Gegenstand der Betrachtung in ihrer Dissertation behandelte und die sie in der christlichen Begrifflichkeit der Liebe verankert sieht. Die Thematik der Heimat, der Welt als Lebensraum für jeden Einzelnen, in der er frei agieren kann, wird kontinuierlich bei ihr verhandelt.

In ihrer Dissertation wird die Welt durch Augustinus' Liebesbegriff zur Wüste und der Nächste lediglich zum Zweck des Eigeninteresses benutzt. Ihre späteren Schriften fordern eine Welt für alle Menschen ohne Exklusion. Die Beschäftigung während der Weimarer Republik mit dem Liebesbegriff bei Augustinus verdeutlicht, dass ihre Fragestellungen

¹ Fernsehinterview mit Günter Gaus: Zur Person: am 20. November 2011 abgerufen:

Teil 1: <http://www.youtube.com/watch?v=Ts4IQ2gQ4TQ>.

Teil 2: <http://www.youtube.com/watch?v=1xSbvnMMjZE&feature=related>.

Teil 3: <http://www.youtube.com/watch?v=Qn3deYMRllk&feature=related>.

Teil 4: http://www.youtube.com/watch?v=Lqj_LdNQKNE&feature=related.

Teil 5: <http://www.youtube.com/watch?v=AJoqXcwS72I&feature=related>.

[Gaus Interview], hier: Teil 5.

nicht nur biographisch von ihre Erfahrungen aus dem Dritten Reiche herrühren. Denn schon vor 1933 hatte Hannah Arendt begonnen sich, mit ihrer Umgebung und ihren Beobachtungen hierzu theoretisch auseinander zu setzen.

In der Zeit vor 1933 stellt Martin Heidegger zweifelsohne für Hannah Arendt eine erschließende Begegnung für ihr Denken dar und hat sie mit ihren anderen Lehrern zur Philosophin ausgebildet.²

Prof. Dr. Hannah Arendt ist eine Ausnahmepersönlichkeit des 20. Jahrhunderts, dies jedoch nicht nur wegen ihrer klaren und scharfen Analysefähigkeit und ihrem außergewöhnlichen, akademischen Wissen, sondern auch aufgrund ihrer Biographie: Geboren in Hannover, aufgewachsen in Königsberg, studiert sie als eine der ersten Frauen aus der „überflüssigen Generation“ in Deutschland zu Beginn der Zwanzigerjahre,³ wobei sie eine einzigartige Ausbildung bei den sehr bekannten Professoren Roland Guardini, Karl Jaspers, Rudolf Bultmann, Edmund Husserl und Martin Heidegger genießt. 1933 flüchtet sie mit ihrer Mutter und ihrem Ehemann über Frankreich nach Amerika, wo sie 1975 als amerikanische Staatsbürgerin stirbt.

Ihre wissenschaftliche Laufbahn beginnt sie mit 23 Jahren bei Karl Jaspers mit der Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*⁴. Liebe wird bei all ihren Lehrern – außer bei Martin Heidegger – direkt verhandelt. Der Kirchenvater Augustinus ist aufgrund seines 1500-jährigen Todestages en vogue und wird vielseitig in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen behandelt.⁵ Auch scheinen die Erfahrungen einer starken Veränderung, die Augustinus mit dem Untergang des römischen Westreichs erlebt, Antworten auf die Ohnmacht nach dem Ersten Weltkrieg zu liefern.⁶ Und obwohl die Wahl des Kirchenvaters als Dissertationsthema sich in die damaligen Forschungsinteressen einreicht, ist Hannah Arendts Ausrichtung der Dissertation der erste Schritt ihres eigenständigen, politischen Denkens, welches einen sozialen Raum einfordert, indem sie an die Menschen appelliert stetig in der Welt zu handeln. In ihrer Dissertation

² Die außereheliche Beziehung zwischen der Studentin Hannah Arendt und dem Privatdozenten Martin Heidegger bleibt in dieser Arbeit unkommentiert. Anzumerken ist, dass der Fokus der dramatischen Liebesbeziehung zwischen einem „Nazi-Professor“ und einer kritischen, jüdischen aber antizionistischen Professorin, die dem Shoah-Gedenken nicht gerecht werden möchte, eingestellt zu sein scheint, wobei sich interessanterweise der Diskurs darauf beschränkt, dass sich nur Hannah Arendt zeitlebens mit dieser frühen Liebe auseinandersetzen soll und ihr ganzes Werk einzig unter diesem biographischen Punkt interpretiert wird. Die Biographie Martin Heideggers wird sehr oft unabhängig von seiner Biographie gelesen und bewertet.

Auffallend hierbei ist, dass die meisten Publikationen über diese Jahrhundertliebe, wie die Begegnung zwischen den beiden oft bezeichnet wird, im deutschsprachigen Raum geschrieben wird, der englischsprachige fokussiert sich eher auf genderspezifische Thematiken. In Israel hingegen wird ihr Werk lange Zeit völlig ignoriert und nicht übersetzt, wobei der arabische Raum ihr Werk recht gut kennt, sind viele ins Arabische übersetzt.

³ Ausstellung und Katalog von: Margret Lemberg, Es begann vor hundert Jahren, Die ersten Frauen an der Universität Marburg und die Studentinnenvereinigung bis zur "Gleichschaltung" im Jahre 1934, Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg vom 21. Januar bis 23. Februar 1997, Universitätsbibliothek Marburg, Marburg, 1997.

⁴ Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation*, Herausgegeben und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Philo, Berlin/Wien, 2003. [Liebesbegriff].

⁵ Interview mit Hans Jonas, der dies in einem privaten Telefoninterview mit Joanna Vecchiarelli Scott sagte.

Joanna Vecchiarelli Scott, What St. Augustine Taught Hannah Arendt About "How to Live in the World": Natality, Caritas and the Banality of Evil, in: *Collegium, Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, Vol. 8, 2010, S.8-27, hier: 8.

⁶ „[...] the one great thinker who lived in a period which, in some respects, resembled our own under the full impact of a catastrophic end which perhaps resembles the end to which we have come.“ Hannah Arendt, *Understanding of Politics*, in: *Essays in Understanding 1930-1954, Uncollected and Unpublished Works by Hannay Arendt*, Hrsg.: Jerome Kohn, New York, 1994, S. 321.

kritisiert sie das Liebeskonzept Augustinus', das nach Hannah Arendt widersprüchlich ist, denn gemäß dem Konzept würde der Nächste nicht ohne Selbstzweck geliebt. Sie kritisiert den Kirchenvater, denn nach seinem Verständnis von Liebe, so kritisiert Hannah Arendt, wird die „Welt zur Wüste“⁷.

Obwohl ihre Dissertation, so Karl Jaspers, formale Mängel aufweise,⁸ steht sie nicht in einem Vakuum zu der Zeit 'vor' ihrer Flucht aus Nazi-Deutschland, sondern sie reiht sich in die schrittweise sehr konkrete und später immer wieder eingeforderte Vorstellung einer in Freiheit handelnden Person in der Welt ein.

1.2 Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt

Diese Arbeit möchte die Dissertation der jungen Hannah Arendt *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* genauer betrachten und Hannah Arendts Interpretation des Augustinischen Liebeskonzeptes skizzieren.⁹ Dabei wird geprüft, ob Hannah Arendt schon in diesem Frühwerk ein eigenständiges Denkmodell entwickelt, welches sich in das der späteren politischen Theoretikerin einfügt und die Dissertation somit keineswegs marginal für das Schaffen der Philosophin war.

Obwohl die Mahnung von der Entfremdung des Menschen von der Welt, weil dieser sich einzig um sich selbst kümmere, so dass der zwischenmenschliche Raum außer Acht gelassen wird, wie es Hannah Arendt in ihrer Wüstenmetaphorik in der Dissertation bereits ausdrückt, 1929 eher abstrakt gehalten scheint, ist die Arbeit im Rückblick auf die Entwicklung Deutschlands nach 1933 eine frühzeitige Analyse möglicher Gründe für die europäische Entwicklung.

Sie hält zeitlebens an der Kritik fest, dass der Mensch in der Moderne seine plurale Struktur einschränke, wenn das Selbst zu einseitig gestärkt wird und die Mitmenschen lediglich als Mittel zum persönlichen Selbstzweck degradiert werden. Für Hannah Arendt stellt sich Politik als Liebe zum Menschen dar. Diese Liebe kommt durch das aktive Handeln zur Entfaltung und dadurch kann der Menschen in seiner Pluralität in Freiheit in der Welt leben. Liebe und Freiheit kann nur in einer Intersubjektivität zur Verwirklichung kommen.¹⁰

Obwohl sie Augustinus wegen seines Konzeptes kritisiert und bei ihm den Beginn der Moderne sieht, die der griechischen Antike entgegensteht, betont sie, dass Augustinus immer ein guter geistiger Freund geblieben sei.¹¹

⁷ Vgl.: Liebesbegriff, S. 36.

⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 126-130. Karl Jaspers' Beurteilung der Dissertation.

⁹ Es wird keine Beurteilung im Rahmen dieser Arbeit möglich sein, inwiefern sie vielleicht Augustinus etwas sagen lässt, „was so doch nicht dasteht“, wie Karl Jaspers in seinem Dissertationsgutachten schreibt. Liebesbegriff, S. 130.

¹⁰ Die Wichtigkeit des Begriffes der Freiheit wird deutlich und ist auch zeitlebens für Hannah Arendt neben den Begriffen Liebe und Pluralität einer der wichtigsten. Denn ohne diese Freiheit kann keine ihrer weiteren politischen Überlegungen realisiert werden.

¹¹ In der Überarbeitungsphase betont sie die unterschiedlichen Traditionen, die in Augustinus wirken und aufgrund seiner Denkmodelle ersichtlich sind. Auf diese Einarbeitung wird später eingegangen.

Vgl.: Joanna Vecchiarelli Scott, What St. Augustine Taught Hannah Arendt About "How to Live in the World": Natality, Caritas and the Banality of Evil, in: Collegium, Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, Vol. 8, 2010, S.8-27.

Siehe Kapitel: 5.

1.3 Augustinus als geistiger Lehrer für Hannah Arendts Theorie

Es scheint eine systematische Parallelität zwischen Augustinus und Hannah Arendts Gedankenkonstrukt des 'Verfalls' in der Welt zu existieren. Diese Systematik ist jedoch erst durch ihr späteres Werk deutlich zu erkennen, deswegen werden ihre in der Dissertation begonnenen Überlegungen anhand des Spätwerkes *Vita Activa* untersucht.¹²

Bei Augustinus ist der Verfall Ausdruck der menschlichen Begierde. Denn erst der Mensch lässt die Sünde in der göttlichen Ordnung zu, indem er die Liebe zu den weltlichen Dingen über die Liebe zu dem liebenden Gott stellt. Dadurch vertauscht der Mensch die göttliche Ordnung. Hannah Arendt interpretiert die Sünde frei von einer religiösen Konnotation und manifestiert die Sünde in der Modernen Welt bei der Übersteigerung des Selbst, das in einem übermächtigen Individualismus gipfelt. Der Einzelne und sein Selbst werden wichtiger als die Öffentlichkeit, die allerdings das gemeinsame Leben in der Welt darstellt und ohne die der Mensch aufgrund seiner Angewiesenheit auf andere Menschen nicht existieren kann.

In dem Spätwerk *Vita Activa* benutzt Hannah Arendt die Begriffe der *Vita activa* und *Vita contemplativa* und interpretiert sie. Alles Weltliche und Kurzlebige verbindet sie weiterhin mit der *Vita activa*, die *Vita contemplativa* mit den Korrelaten des Transzendenten und Ewigen. Die *Vita activa* wird in der Neuzeit mit anderen Prämissen ausgefüllt, so dass Hannah Arendt eine Umdeutung des Begriffs konstatiert. Sie sieht eine Vorherrschaft der falschen Grundtätigkeit des Menschen, zu arbeiten, zu produzieren etc., innerhalb der *Vita activa*, was den Verfall der Neuzeit symbolisiert.¹³

In der Literatur wird immer wieder Martin Heidegger als ihr geistiger Lehrer genannt. Sichergestellt ist, dass Augustinus für Martin Heidegger Forschungsgegenstand war und seine Augustinusbeschäftigung auch Einfluss auf sein Werk *Sein und Zeit*¹⁴ nahm. Die Beeinflussung Hannah Arendts durch Martin Heidegger ist im wissenschaftlichen Diskurs intensiv diskutiert worden. Die Meinungen diesbezüglich sind so ambivalent wie emotional. Aufgrund der Komplexität Martin Heideggers Denkens und der vielen Veröffentlichungen von ihm und über ihn, werden die unterschiedlichen Positionen lediglich vereinfacht nachgezogen und erörtert. Da Martin Heidegger nicht der einzige Lehrer Hannah Arendts war, werden auch Karl Jaspers und seine jeweiligen Einflüsse durch Augustinus betrachtet.

1.4 Rezeption ihrer Dissertation heute und Forschungsstand

Die zweite Auflage ihrer Dissertation nach 1929 wurde 2003 in Deutschland zu ihrem 100jährigen Geburtstag publiziert. Diese Auflage, herausgegeben und kommentiert von

¹² Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München/Zürich, 2007. [Vita Activa].

¹³ Martin Frank, Hannah Arendts Begriffe der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in *Vita Activa* im Lichte ihrer Dissertation der Liebesbegriff bei Augustin, in: *The Angel of History is looking back*, Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt, Texte des Trondheimer Arendt-Symposium vom Herbst 2000, Hrsg.: Bernd Neumann, Helgard Mahrtd, Martin Frank, Königshausen& Neumann, Würzburg, 2001, S. 127-157, hier: S. 128.

¹⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 2001. [Sein und Zeit].

Ludger Lütkehaus, konnte man 2005 als Mängelexemplar in Berliner Bücherläden erwerben – Hannah Arendts Gedanken über einen Kirchenvater schienen den Leser nicht zu begeistern: Die Sprache scheint bisweilen holprig und antiquiert, alle Zitate sind in Latein und Griechisch und ohne Übersetzung im Fließtext abgedruckt. Die Arbeit wurde auch im wissenschaftlichen Diskurs wenig besprochen, bei den Philosophen – in deren Bereich diese frühe Arbeit auf jeden Fall noch fällt – ist sie kaum gelesen worden, die Politologen beschränken sich auf Hannah Arendts politische Theorien, die in den USA nach 1945 publiziert wurden und Literaturwissenschaftler eher auf die Briefkorrespondenzen mit Martin Heidegger, Karl Jaspers, Heinrich Blücher und Mary McCarthy oder auf die Autobiographie der Jüdin Rahel Varnhagen. Hauke Brunkhorst beurteilt noch 1999 die Bedeutung der Dissertation auf Hannah Arendts späteres Denken als „kaum erschlossen“¹⁵, was auch daran liegt, dass die Dissertation bis 1996 nur in Deutscher Sprache vorlag und im englischsprachigen Diskurs deswegen nicht beachtet wurde.¹⁶ Seit ein paar Jahren, sicherlich auch in Folge der verstärkt genderspezifisch behandelten Themen, ist der Fokus

¹⁵ Hauke Brunkhorst, Hannah Arendt, Beck, München, 1999, S.151.
Diese Einschätzung wird durch die Literatur, in der die Dissertation genannt wird, verdeutlicht.
Elisabeth Bruehl-Young schätzt den Einfluss Augustinus auf Hannah Arendts wissenschaftliche Arbeit eher gering ein und bewertet die historischen Ereignisse als relevanter für ihre politischen Theorien.
Vgl.: Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1986, S. 663.
Margaret Canovan und Georg Kateb verweisen auf die Einschätzung Elisabeth Bruehl-Young.
Vgl.: Margaret Canovan, Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Politics Thought, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, S. 8.
Vgl.: Georg Kateb, Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil, Rowan and Allanheld, Totowa, 1984, S. 45, Fußnote: 11.
Auch Seyla Benhabib benennt die Dissertation nur in einer Fußnote.
Vgl.: Seyla Benhabib, The reluctant Modernism of Hannah Arendt, Sage, Thousand Oaks, 1996, S. 12, Fußnote 24.
Gar nicht oder nur sehr marginal wurde die Dissertation bei folgenden Publikationen genannt:
Vgl.: Dagmar Barnouw, Visible Spaces, Hannah Arendt and the German-Jewish Experience, The Johns Hopkins University Press, London, 1990.
Vgl.: Peg Birmingham, Hannah Arendt and Human Rights, The Predicament of Common Responsibility, Indiana University Press, Bloomington, 2006
Vgl.: Lisa Disch, Hannah Arendt and the Limits of Philosophy, Cornell University Press, Ithaca, London, 1994.
Vgl.: Jean Elshtain, Augustine and the Limits of Politics, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1995. Relevanter Abschnitt: Augustine's Evil; Arendt's Eichmann, S. 68-87.
Vgl.: Dana Villa, Politics, Philosophy, Terror, Essay on the Thought of Hannah Arendt, Princeton University Press, Princeton, 1999.
Die Betonung einer augustiniischen Philosophie in Hannah Arendts Denken findet man hingegen bei:
Vgl.: Patrick Boyle, Elusive Neighborliness, Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine, in: Amor Mundi Exploration in the Faith and Thought of Hannah Arendt, Hrsg.: James Bernauer, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987, S. 81-113.
Vgl.: Ronald Beier, Love and Worldliness, in: Hannah Arendt Twenty Years Later, Hrsg.: Larry May Jerome Kohn, The MIT Press, Cambridge/London, 1996, S. 269-284, hier: S. 277.
Vgl.: Patricia Bowen-Moore, Hannah Arendt's Philosophy of Natality, St. Martin's Press, New York, 1989, S. 135-156. Besonders S. 138.
Patricia Bowen Moore, Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt In: Amor Mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt, Hrsg.: James Bernauer, Martinus Nijhoff Publishers, Boston/Dordrecht/Lancaster, 1987, S.135–156.
Joanna Vecchiarelli Scott, Hannah Arendt's Secular Augustinianism, in: History, Apocalypse, and the Secular Imagination, Hrsg.: Mark Vessey, Karla Pollmann, Allan Fitzgerald, New Essays on Augustine's City of God, Bowling Green, 1999, S. 293-310.
Dabei ist wichtig zu beachten, dass die Englische Übersetzung der Dissertation 1996 publiziert wurde.
Hannah Arendt, Love and Saint Augustine, Edited and with an Interpretative Essay by J. Vecchiarelli Scott und J. Ch. Stark , The University of Chicago Press, Chicago/London,1996.
¹⁶ Hannah Arendt, Love and Saint Augustine, Edited and with an Interpretative Essay by J. Vecchiarelli Scott und J. Ch. Stark , The University of Chicago Press, Chicago/London,1996. [Love and Saint Augustine].

wieder mehr auf ihre Person und ihre Veröffentlichungen gerichtet worden,¹⁷ so dass die Anzahl wissenschaftlicher Arbeiten über die Dissertation ab 2008 sprunghaft ansteigt. Auffällig ist das Interesse von Frauen an der Person Hannah Arendt, die sie mit großer Leidenschaft betrachten und diese Leidenschaft oft in den Diskurs hineinbringen.¹⁸ Vielleicht ist dies der Seltenheit einer Frau in den Reihen der Deutschen Existentialistischen Schule geschuldet. Bekanntlich ist sie die einzige Frau der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die ein eigenständiges philosophisches Werk hinterlassen hat, das sich ohne weiteres mit den Werken von Karl Jaspers, Martin Heidegger, Paul Tillich, Hans Jonas, etc. vergleichen lässt.¹⁹ Und trotzdem wird Hannah Arendts Werk immer biographisch unter den Einflüssen ihrer Begegnung mit Martin Heidegger und ihres Judentum gelesen und selten unter dem Aspekt des Zeithistorischen.

Hinsichtlich der Einschätzung einer Beeinflussung ihres Denken durch ihre Dissertation ist eine starke Radikalisierung in zwei gegenüberliegende Pole zu beobachten: Einerseits die Verneinung einer Beeinflussung durch augustinisch–theologisches Denken, wobei bei den Vertretern dieser These die Hervorhebung des Einflusses einzig durch ihre biographischen Erfahrungen anhand der politischen und sozialen Phänomene erfolgt, andererseits die These, die von einer weltlich–augustinischen Lehre bei Hannah Arendts Überlegungen ausgeht. Es ist wichtig festzuhalten, dass Hannah Arendt keine Religion praktiziert. Deswegen fehlt bei ihrer Terminologie deren metaphysische Instanz im Denken. Da sie nicht religiös ist, so ist es lediglich die Denkbewegung Augustinus', die Hannah Arendt übernimmt und fortwirkend anwendet. Diese Areligiösität unterstützt eine Betrachtungsweise Augustinus', die rein philosophisch – geschichtlicher Natur ist. Sie hat kein Interesse an Augustinus als Kirchenvater, sondern interessiert sich für ihn, weil er als ein Grundsteinleger des Konzeptes einer Differenzierung des Selbst im Menschen gesehen wird. Und dieses Konzept entspringt aus dem Konzept der Liebe zu Gott, das laut ihrer Interpretation bis in die heutige Zeit (fatale) Auswirkungen hat.

1.5 These dieser Arbeit: *Inter homines esse*

„Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.“²⁰

Die Dissertation ist eine am Beginn ihres Schaffens stehende Arbeit, die sie zeitlebens beeinflusst und sie als Gedankenkonstrukt bis zu ihren politischen Theorien begleitet.²¹

¹⁷ Diese Arbeit wird keinen Fokus auf geschlechterspezifische Überlegungen vornehmen, da das Anliegen nicht das Aufzeigen der Genialität der Frauen am Anfang des 20. Jahrhundert sein wird. Einzig und allein ihre Philosophie soll im Vordergrund stehen, diese wird geschlechterunabhängig betrachtet und gewertet.

¹⁸ Joanna Vecchiarelli Scott, Judith Chelius Stark, Elisabeth Young-Bruehl, Dana R. Villa, Seyla Benhabib, Rahel Jaeggi.

¹⁹ Sie stand zeitlebens mit vielen wichtigen Persönlichkeiten im engen Kontakt wie Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gershom Scholen, Joachim Fest.

²⁰ Vgl.: Brief an Karl Jaspers: 11.7.1950, Briefnummer: 103, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, Piper, München/Zürich, 1985, S. 189.

²¹ Sie schrieb: „Ich schreibe den »Augustin« um, auf englisch und nicht auf lateinisch, und so, daß es ein Mensch verstehen kann, der philosophische Stenographie nicht gelernt hat. Es ist merkwürdig – es ist so ewig

Auffällig ist, dass die Wissenschaft die Dissertation von ihren späteren Werken her zu erhellen versucht. Somit zäumen sie das Pferd von hinten auf. Sicherlich kann man anachronistisch vorgehen, jedoch muss man dabei vermeiden, die Eigenständigkeit des Frühwerkes zu schmälern. Diese Arbeit möchte sich Hannah Arendts Interesse am Liebesbegriff bei Augustinus zuwenden und diesen unabhängig von ihren späteren Theorien beleuchten. Es soll geprüft werden, ob in ihrem Frühwerk schon die Dimension eines zwischenmenschlichen Raumes und die enorme Wichtigkeit dieses Raumes in ihrem Denken erkennbar ist. Dieser zwischenmenschliche, soziale Raum, der in unserer Gesellschaft verankert sein sollte, wird zum Leitfaden ihres Gesamtwerkes und findet Ausdruck in der später begonnenen und nie vollendeten englischen Übersetzung ihres Publikationsvorhaben, als auch in ihrem Werk *Vita Activa*, in dem die Aussage *Inter homines esse* zu finden ist.²² Dieser Satz ist wie eine kurze Zusammenfassung ihrer Denkbewegung, die sich als Leitidee durch all ihre Bücher und Essays, die nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA in ihrer produktivsten Phase entstehen, zieht. Sie beschreibt den Wunsch eines gemeinsamen Zusammenlebens trotz der bekannten Unterschiede. Nicht mehr das individuelle Glück eines Einzelnen sei Ziel, sondern das *Inter homines esse* stellt das höchste Ziel in der Welt dar. Der Mensch wird durch die Geburt in diese Welt geworfen, eine Welt, die aus vielen anderen Menschen und somit aus einer Menschengemeinschaft besteht.

Diese Arbeit wird die gleiche Grundhaltung einnehmen, die Hannah Arendt bei ihrer Betrachtung einnimmt. Hannah Arendt möchte Augustinus' Liebeskonzept verstehen, wobei sie dessen Auswirkung auf die Welt, in der sie lebt, phänomenologisch beschreibt. Die Autorin möchte verstehen, wie Hannah Arendt Augustinus interpretiert, unabhängig, ob sie Augustinus richtig versteht oder sie eventuell der Gefahr aufgesessen war, Augustinus mehr sagen zu lassen, als die Quellen hergeben. Diese Arbeit wird nicht beurteilen, welche Rolle die Dissertation für die Augustinusforschung spielt.

Es ist ein Balanceakt und die Gefahr ist groß, dass Hannah Arendt Aussagen zugeschrieben werden, die sie so nicht meinte. Um dies zu vermeiden wird sich die Arbeit sehr stark an Arendts Quellen und den ihrer Lehrer orientieren.

Diese Arbeit wird prüfen, wo der Ursprung des Interesses Hannah Arendts an der philosophischen Idee der Intersubjektivität liegt. Dabei wird sich die Arbeit mit der

lange her, einerseits; aber andererseits erkenne ich mich, gewissermaßen, noch, weiß genau, was ich habe sagen wollen, und kann selbst Latein noch fließend lesen, wenn es sich um Augustin handelt.“ Brief an Karl Jaspers: 16.1.1966, Briefnummer: 389, in Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1929-1969, Piper, München/Zürich, 1985, S. 658.

²² *Vita Activa*, S. 17.

Man kann die These vertreten, dass Hannah Arendt die Heideggerische Fundamentalontologie konsequent weiterentwickelt – oder sie eventuell auch nur der weltpolitischen Situation an konkrete Sachgehalte anzuwenden. Heidegger spricht dem Menschen bekanntlich ein Sein zu, dass als ‘Mitsein in - der - Welt’ agiert und sich versucht gegen das ‘Man’ zu behaupten. Als letzte Instanz wirkt die Jemeinigkeit, die nach Prof. Rahel Jaeggi bei Hannah Arendt durch Hannah Arendts Pluralitätsvorstellung abgelöst – und nicht ersetzt - wird. Dass dieser Satz von einem christlichen Kirchenvater stammt, der die Dogmatik der Kirche stark beeinflusste, bedeutet für Hannah Arendt nicht, dass sie in einer christlichen Tradition steht. Vgl.: Tatjana Trömmel, Magisterarbeit im Fach Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, ... wer anders als die Liebenden?, Der Liebesbegriff bei Martin Heidegger und Hannah Arendt, unveröffentlicht, 2008, S. 72.

Vielen Dank für die Aushändigung an Tatjana Trömmel.

wissenschaftlichen Auseinandersetzung über Augustinus beschäftigen, aber auch in Abgrenzung bzw. Anlehnung an ihre Lehrer.

Letztendlich ist die Frage, um die es Hannah Arendt zu gehen scheint, die, inwiefern es eine Berechtigung zu der Liebe geben kann, die uns als Teil des Gemeinwesens klassifiziert, bzw. Liebesfähigkeit, die uns als Wesen konstituiert, wenn diese Liebe einzig und allein durch den eigennützigen Zweck begründet ist. Der Mensch liebt seinen Nächsten, damit er sich der Liebe Gottes sicher sein kann, somit existiert eine Funktionalisierung des Nächsten im Liebesakt und vernichtet den sozialen Raum. *Inter homines esse* wäre dadurch nicht existent. Durch die zweckorientierte Bedeutung und Ausrichtung der Liebe zwischen den Menschen entwirft sich die Gesellschaft. Einerseits wird zwar das Selbst dabei gefördert, andererseits wird der Pluralität oder dem sozialen Gefüge der Boden für eine Entwicklung genommen. Hannah Arendt möchte aber eine Welt, die zwischen den Menschen verhandelt wird, ohne eine metaphysische Instanz, auf die der Einzelne sich ausrichtet. Dies verhandelt sie in ihrer Dissertation sowie in ihren politischen Schriften nach 1946.

1.6 Persönliche Arbeitsmethodik

Wie schon in der Thesendarstellung dargelegt, wird versucht, die biographischen Einflüsse Hannah Arendts unkommentiert im Raum stehen zu lassen und trotzdem die damalige Zeit (die Geschichte) als einen Faktor mit einzubeziehen. Ziel ist es werkbiographisch vorzugehen, um sich die Gedanken Hannah Arendts zu erschließen.

Der erste Teil der Arbeit wird aus einer kurzen biographischen Übersicht bestehen, die sowohl einleitend in die damalige Zeit als auch in die vorherrschenden Denktraditionen sein soll. Geprägt durch die philosophische Tradition und die gesellschaftliche Situation, die Hannah Arendt beeinflussten. Auch der Forschungsstand zu Augustinus, der Hannah Arendt durch ihre Lehrer vermittelt wurde und deren Ansichten und Aneignungen des Kirchenvaters werden dargelegt. Dies hat einzig und allein eine Einbettung ihrer Überlegungen in die Zeit zum Ziel. Der Schwerpunkt wird bei der Begriffsarbeit Hannah Arendts liegen und in der Beleuchtung der Fortführung der Augustinischen Ideen, nicht nur durch ihre Überarbeitung der Dissertation Anfang der Sechzigerjahre in den USA, sondern auch am Beispiel ihres Spätwerkes *Vita Activa*.

2. Hannah Arendts Biographie und ihre akademischen Einflüsse

2.1 1906 bis zur Flucht nach Frankreich 1933²³

2.1.1. Kinder und Jugendjahre

Johanna Arendt wurde 1906 in Hannover geboren und stammt aus einer ursprünglich aus Königsberg, Ostpreußen, kommenden, jüdisch säkularisierten Familie. Der Großvater Jakob Cohn war ein aus Russland stammender Jude, der kurz vor der Ernennung Zar

²³ Für Hannah Arendts Biographie wurden folgende Quellen benutzt, aber nicht gekennzeichnet: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit*, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1986.

Des Weiteren wurden das Fernsehinterview mit Günter Gaus und die Briefkorrespondenzen herangezogen.

Alexanders des II. aufgrund der nicht in Aussicht stehenden rechtlichen Verbesserung für die Juden im Russischen Großreich den Entschluss fasste, nach Ostpreußen zu emigrieren. Die Juden wurden im russischen Zarenreich in zwei Klassen eingeteilt: die nützlichen und die nicht nützlichen Juden. Der Großvater Jakob Cohn floh aufgrund seines Militäreinzugs in das russische Heer nach Königsberg, wo er im Teehandel sehr erfolgreich war und ein großes Imperium aufbaute, durch das die gesamte Nachkommenschaft bis zur Inflation 1920 ein gesichertes Leben führen konnte. Königsberg war eine florierende Stadt, die mit 5.000 Juden eine starke jüdische Gemeinde hatte und die in der deutsch-jüdischen Tradition nur zahlenmäßig hinter der Hauptstadt Berlin stand. Es entwickelte sich in der Universitätsstadt im 18. Jahrhundert, bekannt durch ihren über die Grenzen hinaus berühmten Professor Immanuel Kant, eine geistige Elite gebildeter und wohlhabender Juden, die den Ideen Moses Mendelssohns nahe standen. Er wurde für sie zum Hauptvertreter der sozialen und kulturellen Emanzipation, die kein politisches Ziel verfolgte. Trotz der Überlegung seitens des Preußischen Königs, den Juden das Bürgerrecht einzuräumen, wurde dies von ihm abgelehnt. Obwohl die wohlhabenden Juden durch diesen Beschluss kaum negativ beeinflusst wurden, konvertierten viele zum Christentum. Die politische Stellung der Juden veränderte sich in den kommenden Jahren nicht, weswegen die Konvertierungswelle kontinuierlich bestehen blieb. Parallel kam es zu Spannungen zwischen den nichttraditionalistischen und den orthodoxen Juden. Das Phänomen des Konvertierens, um die Vorteile des preußischen Bürgerechtes zu genießen, war auch in Königsberg verbreitet. Jene, die nicht konvertierten, schlossen sich oft dem neu entstehenden und aufkommenden Reform-Judentum um Abraham Geiger oder dem Historischen Judentum um Zacharias Frankel an. Die Familie Arendt stand der zionistischen Bewegung sehr zurückhaltend gegenüber, begründet wohl in dem absoluten Selbstverständnis ihres Deutschtums, obwohl sie mit der unterschwellig real existierenden Judenfeindlichkeit in Berührung kam. Ihnen war ihre religiöse Zugehörigkeit durchaus bewusst, jedoch wurde nach dem Erlernen der religiösen Grundkenntnisse im Kindesalter die Religion eher rudimentär ausgeübt. Es war eher die Vermittlung der jüdischen Tradition als eine tiefe, religiöse Beziehung zum jüdischen Glauben.

Somit wird Hannah Arendts spätere wissenschaftliche Haltung verständlich. Die säkularisierte, jüdische Familie erzog ihre Tochter humanistisch deutsch. Man war sich dabei zwar seiner jüdischen Identität bewusst, aber man hatte weder das Bedürfnis der Abgrenzung noch der Assimilation, da man sich durch und durch als eine deutsche Familie verstand.²⁴ Hannah Arendt hat ihr „Jüdischsein“²⁵ erst auf der Straße erfahren, obwohl ihr Großvater aktiv im Reformjudentum involviert war, wurde dies zu Hause nie thematisiert.²⁶ Trotzdem beschreibt sie das Bewusstsein einer Andersartigkeit. Diese Fremdheit spürte sie aber auch während ihres Studiums und führte sie eher auf sich persönlich zurück, als auf ein Bewusstsein ihrer „Volkszugehörigkeit“²⁷.

²⁴ Gaus Interview, Teil 2.

²⁵ Gaus Interview, Teil 2.

²⁶ Gaus Interview, Teil 2.

²⁷ Gaus Interview, Teil 2.

Paul Arendt, der Vater, der früh an Syphilis verstarb, und über den kaum Berichte seitens Hannah Arendt existieren, absolvierte an der Albertina Universität sein Ingenieurstudium. Martha Arendt (Cohn), die Mutter, erhielt die Möglichkeit nach ihrer Ausbildung einen dreijährigen Studienaufenthalt in Paris zu absolvieren, um dort Musik und Französisch zu studieren. Die Ausbildung in Frankreich war die einzige Möglichkeit für ein Studium für Martha Arendt, da zu dem damaligen Zeitpunkt Frauen das Studieren an Deutschen Universitäten verweigert wurde. Bemerkenswert und hervorzuheben ist Martha Arendts politisches Engagement. Sie und ihr Ehemann traten der sozialistischen Partei bei, als diese noch verboten war. Somit repräsentiert Martha Arendt die erste Generation jüdischer, junger Frauen, die als Künstlerinnen, Musikerinnen und Literatinnen in ihren selbst geschaffenen und initiierten Kreisen wirken konnten, weil sie sich einen geschützten Raum innerhalb ihres Kreises und unabhängig von der politischen Einstellung aufzubauen vermochten. Die höchste Priorität dieser Frauen war, für die nachkommende, weibliche Generation eine freie, geschlechterunabhängige Berufswahl zu ermöglichen, was nur durch den uneingeschränkten Zugang zu den Universitäten vollzogen werden konnte. Hannah Arendt wird eine der ersten Frauen sein, die in den Genuss dieser Privilegien kommt. Dass die Mutter Hannah Arendt nach dem Tod ihres Vaters unterstützte Geisteswissenschaften zu studieren, ist selten, dass Hannah Arendt danach eine der wenigen geförderten Doktorantinnen aus dem Mittelstand wird, bewundernswert und zeigt ihr großes Interesse an dieser Disziplin.²⁸

Paul Arendt war in dem Besitz einer gut ausgestatteten Bibliothek, die sowohl griechische, als auch lateinischsprachige Bücher beinhaltete. Bücher, die Hannah Arendt schon während ihrer Schulzeit zu lesen und in dem von ihr gegründeten Bücherkreis zu besprechen begann.

Während des Ersten Weltkrieges, wie auch in der Umbruchzeit 1918/19 wurde das Haus der Arendts ein bekannter Treffpunkt für die Sozialdemokraten um Karl Schmidt, Vater von Käthe Kollwitz und Konrad Schmidt, Herausgeber der Berliner Zeitung „Vorwärts“. Und obwohl die sozialistische Diskussionsgruppe in Königsberg dem Spartakusbund und ihrer Anführerin Rosa Luxemburg kritisch gegenüberstand, behielt Martha Arendt ihre hohe Meinung von Rosa Luxemburg bei. Sie besuchte mit ihrer Tochter Hannah die Veranstaltungen, die während des Ausrufs eines Generalstreiks in Berlin zur Unterstützung in Königsberg stattfanden.

Nach dem Tod des Vaters und dem Finanzausammenbruch in den Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts war Martha Arendt nicht mehr finanziell durch ihr Erbe abgesichert, sodass sie sicherlich auch aus finanziellen Kalkül 1920 den Witwer Martin Beerwald, der zwei Töchter aus erster Ehe, Clara und Eva Beerwald mit in die Ehe brachte, heiratete. Hannah Arendt hatte in den kommenden Jahren kaum Kontakt zu ihren Stiefschwestern, ob sich je ein wirkliches Familiengefühl einstellte, ist zu bezweifeln. Martha Arendt wird Hannah Arendt bei der Flucht nach Amerika begleiten, ihr Ehemann entschied sich in Königsberg

²⁸ Margret Lemberg, Es begann vor hundert Jahren, Die ersten Frauen an der Universität Marburg und die Studentinnenvereinigung bis zur "Gleichschaltung" im Jahre 1934, Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg vom 21. Januar bis 23. Februar 1997, Universitätsbibliothek Marburg, Marburg, 1997.

zu bleiben. Ihr engster Freundeskreis bildete sich aus Akademikerkindern, die meist ein paar Jahre älter waren und schon studierten. Die Erziehung, die diese Generation genoss, war progressiv.

Es ist davon auszugehen, dass Hannah Arendt damals schon Geschichten von ihren älteren Freunden über Martin Heidegger hörte, bevor sie ihn das erste Mal traf. In frühen Jahren bildete sich schon das gesteigerte Interesse an Büchern und sie las sehr viel, schwerpunktmäßig Philosophie, Lyrik, Deutsche Klassiker wie Wolfgang von Goethe, Romane der Romantik und Moderne Literatur wie Thomas Mann. Sie las Immanuel Kant und Karl Jaspers mit 14 Jahren und entdeckte dabei Søren Kierkegaard und seine Philosophie des Existentialismus.

Neben diesen philosophischen Büchern hat sie die antike Literatur und deren Klassiker in den Originalsprachen Griechisch und Latein gelesen. Auffallend ist, dass sie ein außergewöhnliches Gedächtnis besaß und Jahre später noch in der Lage war, aus diesen zu zitieren. Die Wahl der Geisteswissenschaften Philosophie, Theologie und Griechisch stand für sie schon sehr früh fest. Der Drang „verstehen zu müssen“²⁹ schien ihr schon damals gegeben zu sein. Nach einem Boykottaufruf in der Schule wurde sie von dieser verwiesen und war gezwungen, ein externes Abitur zu absolvieren, was sie 1924, ein Jahr vor ihren ehemaligen Schulkameraden, mit Auszeichnung bestand. Ihre Mutter Martha Arendt konnte ihrer Tochter dies aufgrund ihrer sehr guten Kontakte ermöglichen, indem sie Hannah Arendt nach Berlin schickte, wo sie an der Universität studierte. Sie hörte zwei Semester frei gewählte Vorlesungen sowohl in Griechisch, Latein, als auch Theologie bei dem katholischen Professor Romano Guardini, der sie so nachhaltig beeindruckte, dass sie in ihrem späteren Studium Theologie sogar als Hauptfach wählte – trotz ihrer jüdischen Konfession. Romano Guardinis Werke kannte sie schon aus der Schulzeit, sie wurde sowohl durch die Lektüre seiner Publikationen, als auch durch Karl Jaspers auf den Existentialisten Søren Kierkegaard aufmerksam.

2.1.2 Studium

Hannah Arendt sagte später bei einem Interview, dass ihr während ihres Studiums ihre Besonderheit und die außerordentliche Begabung nicht bewusst gewesen seien. Nach eigener Aussage war sie sehr zurückhaltend und ging davon aus, dass die anderen Mitstudenten so seien wie sie.³⁰ Hannah Arendt bezeichnet sich als „unheimlich naiv(e)“ Studentin und führte diese Zurückhaltung den Erfolg während des Studiums nach außen zu tragen auf ihre Erziehung zurück; denn zu Hause wurde nie über Zensuren oder ähnliches gesprochen. Im Studium empfand sie eine „Fremdheit unter den Menschen“³¹. Diese Selbstauskunft ist interessant bezüglich ihres Gefühls der Fremde während ihres Studiums und der analytischen Betrachtung bei Augustinus' Liebesbegriff, der dem Menschen eine Welt hinterlässt, die eine Wüste ist und der Mensch sich ihr entfremdet.

²⁹ Gaus Interview, Teil 1.

³⁰ „Wie ich sind alle [...]“ Gaus Interview, Teil 2.

³¹ Gaus Interview, Teil 2.

2.2 Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg: Die geistige Krise

Hannah Arendt begann mit ihrem Studium 1924, somit fiel ihre Studienzeit in die kurze Zeitperiode der größten Stabilität in der Weimarer Republik, zudem hatte sie das Glück, bei Professoren lernen zu können, die das Jahrhundert maßgeblich beeinflussten, vielleicht auch weil sie stark unter den Eindrücken des Ersten Weltkrieges standen. Denn Deutschland befand sich nach dem Ersten Weltkrieg 1918 in einer geistigen Krise der Ohnmacht. Da Deutschland während des Ersten Weltkrieges strukturell nicht so immens zerstört wurde wie nach dem Zweiten Weltkrieg, war es den Intellektuellen möglich, recht nahtlos die enorme Gewalt des Kriegs, die Ausdruck in der neuen Qualität des Tötens fand, philosophisch zu verarbeiten.³²

Deutschland befand sich nach dem Ersten Weltkrieg an der Schwelle zu einer ersten parlamentarischen Demokratie, die während der Wirren der Novemberrevolution mehrfach ausgerufen wurde. Diesem Neubeginn nach dem Ersten Weltkrieg in einer Demokratie stand eine Stimmung der Ungewissheit bezüglich der Stabilität dieser neuen Struktur, sowie auch eine Sehnsucht nach der im Nachhinein verklärten Stabilität vor dem Ersten Weltkrieg gegenüber. Tatsache ist, dass zu Beginn viele Deutsche mit wehenden Fahnen und nationalen Überzeugungen mitkämpften. Da die Gesellschaftsstruktur an sich – im Vergleich zum Zweiten Weltkrieg – weitgehend unberührt blieb, wurde aufgrund des „Überleben[s] der nationalen Struktur, der akademischen und literarischen Konventionen [...] ein metaphysisch-poetischen[r] Diskurs über das Chaos möglich.“³³ Die Elite begann, die Erfahrungen des Chaos und der empfundenen Ohnmacht in die Fragekonstrukte ihrer Gedankenwelt und ihre universitären Gespräche einzuspeisen. Die Veränderung oder auch nur das Abhandeln neuer Themenkomplexe in der Philosophie wurde an einer großen Anzahl von Publikationen deutlich. Deren Wichtigkeit spiegelt sich in der ungemainen Anzahl ihrer Neuauflagen bis zum heutigen Tage wider. Von 1918 bis 1927 veröffentlichte Ernst Bloch *Geist der Utopie*³⁴, Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*³⁵, Karl Barth *Römerbrief*³⁶, Franz Rosenzweig *Stern der Erlösung*³⁷ und Martin Heidegger *Sein und Zeit*³⁸. Alle Texte scheinen in einer gemeinsamen Tradition zu stehen: Stilistisch sind es apokalyptische Texte, weil sie sich mit dem letzten Ding befassen. Auch wenn die einzelnen Fachbereiche unterschiedlich sind, es bei Ernst Bloch um eine säkulare Emanzipation geht, Franz Rosenzweig hin zu einer heilsamen Erlösung führt und Karl Barth eine Dialektische Theologie entwickelt, eint sie vieles mehr als vordergründig

³² Die Erfahrung des zweiten Weltkrieges 1945 ist mit dem Ersten Weltkrieg nicht vergleichbar, der Unterschied besteht darin, dass dieses Grauen und das Ausmaß so vernichtend war, dass der fast atemlose Ausruf einer Unmöglichkeit der Dichtung nach Auschwitz taumelnd akzeptiert wurde. Nur Paul Celan fand Worte dafür.

Vgl.: „(...) hat sich ein Tag am Anfang des Augusts jenes Jahres (1914) als der dies später eingepägt, an welchem 93 deutsche Intellektuelle mit einem Bekenntnis zur Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. und seiner Ratgeber an die Öffentlichkeit traten, unter denen ich zu meinem Entsetzen auch die Namen so ziemlich aller meiner bis dahin gläubig verehrten theologischen Lehrer wahrnehmen musste. Irregeworden an ihrem Ethos, bemerkte ich, daß ich auch ihrer Ethik und Dogmatik, ihrer Bibelauslegung und Geschichtsdarstellung nicht mehr werde folgen können.“ Karl Barth, *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1957, S.6.

³³ George Steiner, *Martin Heidegger, Eine Einführung*, 1989, Hanser, München, S.9.

³⁴ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Dunker und Humblot, München, 1918.

³⁵ Oswald Spenglers, *Untergang des Abendlandes*, Beck, München, 1981.

³⁶ Karl Barth, *Römerbrief*, Hrsg.: Hermann Schmidt, Theologischer Verlag, Zürich, 1985.

³⁷ Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

³⁸ *Sein und Zeit*.

erschließbar. Die Gemeinsamkeiten erstrecken sich über den Anspruch auf Totalität, zurückführbar auf die Tradition des Idealismus und den starken Einfluss Friedrich Hegels auf diese Generation, und eine in den Schriften verankerte Utopie, die sich in diesen Publikationen finden lässt. Diese Männer schauen zurück, versuchen die Zeit um 1914 als Beispiel für Stabilität zu deuten, die nun verloren gegangen war. Parallel zu diesem utopischen Entwürfen, mit herrischem Streben eine neue Epoche zu entwerfen, lässt sich eine Gewalt im Ausdruck von Negativität finden, die so vorher in der Philosophiegeschichte nicht auffindbar war. Diese Gewalt entwickelte sich nach und nach zu einem Stil: dem Expressionismus. Karl Barth formuliert dies prägnant in dem Satz „Gott spricht Sein ewiges Nein zu der Welt“³⁹. Die Philosophen Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche fügen sich als Wegbereiter in diese Interpretation der Welt gut ein. Wobei Friedrich Nietzsche die absolute Negation durchhält, ohne sich einen Schlupfwinkel zu schaffen. All diese Einflüsse sind bei Hannah Arendt zu finden und trotzdem entwirft sie ein positives Gegenmodell zu dieser konzeptionellen Negativität.

Diese Gewalt oder Negativität macht sich nach Sprachwissenschaftlern auch in der neu entstehenden Sprach- und Grammatikstruktur bemerkbar und führt zu neuen Formen. Denn auch die Sprache müsse von den Vorkommnissen des Ersten Weltkrieges gereinigt werden. Ernst Bloch und Franz Rosenzweig stürzen in ihren Veröffentlichungen die traditionelle Grammatik, um aus der Formalie, die mit der deutschen Sprache immer so eng verbunden zu sein schien, auszubrechen. Die Syntax wird beweglicher, die Schaffung neuer Wörter, indem man Kombinationen ausprobiert, wirkt revolutionär und modern. Besonders Martin Heidegger profitiert ganz besonders von diesem Phänomen der Deutschen Sprache.

Die Ähnlichkeit des Sprachduktus bei *Stern der Erlösung* und *Sein der Zeit* wurde von Karl Löwith untersucht.⁴⁰ Der Umbruch nach dem Erlebnis der Gewalt zwischen den Völkern Europas manifestierte sich am Ende der Verarbeitungskette in der deutschen Sprache.

2.3 Philosophische Strömungen in Deutschland

Der Existentialismus ist als philosophische Strömung ein Produkt seiner Zeit, entsprungen sowohl aus den gesellschaftspolitischen Entwicklungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als auch als Gegenbewegung zu den damals vorherrschenden Traditionen Europas. In Deutschland sind die bekanntesten Vertreter in der Philosophie Karl Jaspers, Martin Heidegger und Hannah Arendt; In Frankreich Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoire und Albert Camus. Als Wegbereiter werden Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche und Edmund Husserl genannt.

³⁹ Vgl.: „Der Geringschätzung des Daseins, seiner Auflösung in lauter Sorge widersteht konkret seine ganze Herrlichkeit. Seiner Überschätzung, seiner Verfestigung in letzten Sicherheiten widersteht aber ebenso die ganze Bedrohung all seiner Herrlichkeit. In diesem Doppelcharakter erschließt es sich. Auch er als solcher gehört zu dem Ganzen, von dem es Gen. 1, 31 heißt, daß Gott es geschaffen und daß er sah, daß es gut u. zw. sehr gut war. Beides zählt und wieder ist auf Beides bestimmt zu zählen: nicht als auf ein ewiges Ja und nicht als auf ein ewiges Nein, aber als auf ein Ja und Nein, mit dessen Gültigkeit, indem sie sich immer aufs neue bestätigt, zunächst zu rechnen ist.“ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV, 3 (§ 69-73), Theologischer Verlag, Zürich, 1980, hier: § 69.

⁴⁰ Vgl.: Karl Löwith, M. Heidegger und F. Rosenzweig, Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*, in: Heidegger - Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 8, S. 72-101, Metzler, Stuttgart, 1984.

Um die Faszination der Studenten an Martin Heidegger und der neuen Philosophie nachvollziehen zu können, ist es notwendig, die festgefahrenen Ismen in den philosophischen Schulen zu skizzieren, damit auch der Unterschied und Bruch nach dem Ersten Weltkrieg deutlich wird.

Bevor Edmund Husserl, später sein Assistent Martin Heidegger und Karl Jaspers eine neue Richtung in der Philosophie einläuten konnten, die Hannah Arendt durch und durch prägte, war die philosophische Landschaft Deutschlands in unterschiedliche starre, sich anfeindende Gruppierungen aufgeteilt.

Um 1900 waren die Philosophen der Universitäten stark daran interessiert, eine neue Metaphysik durchzusetzen, die sie mit der Grundlage für eine Wiedergeburt der deutschen Philosophie gleichsetzten. Zeitgleich hatten jene – meist katholische Professoren – ein erhöhtes Interesse an der Scholastik und der Metaphysik des Aristoteles. „Die neue metaphysische Bewegung lief insgesamt auf einen breit angelegten und sehr selbstbewussten Angriff auf alle mechanistischen Auffassungen der Wirklichkeit und der Kausalität hinaus.“⁴¹

Der Neukantianismus – unterteilt in einen kritisch orientierten Flügel und einen eher konstruktiven Flügel⁴² – war die vorherrschende philosophische Schule in der damaligen Zeit, die am stärksten an den Universitäten Heidelberg und Tübingen vertreten war, und in die Marburger und in die Badische Schule aufgeteilt.

Hannah Arendt, die ihr Studium an der Marburger Universität begann, kam in Berührung mit der Marburger Schule. Deren wichtigsten Vertreter waren die Professoren Hermann Cohen, der als Gründer der Marburger Schule gilt, Paul Natorp, Arthur Liebert, Ernst Cassirer und Nicolai Hartmann.

In der Marburger Schule lag die Betonung auf dem kritischen Kant, der die metaphysische Spekulation nivellierte. Man entwickelte eine an der Naturwissenschaft ausgerichtete apriorische Erkenntnistheorie. Trotz starker Anfeindung gelang der Marburger Schule die Wiederbelebung der Kantischen Kritik, indem sie von seinem mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal ausging. Bedeutendster Philosoph war hier Ernst Cassirer, bei dem Hannah Arendts gute Freundin Anna Mendelsohn, die Hannah Arendt mit der Jüdin Rahel Varnhagen bekannt machte⁴³, promovierte. Ernst Cassirer verdeutlichte in seiner Kritik den Trugschluss des gesunden Menschenverstandes.⁴⁴ Schwerpunktmäßig fokussierte er sich mit seiner Arbeit auf eine undogmatische Darstellung der Erkenntnis als Konstruktion von symbolischen Formen.⁴⁵ Paul Natorp festigte in Marburg Martin Heideggers Position. Beide zeigten großes Interesse an der Griechischen Philosophie, obwohl diese für die wissenschaftliche Ausrichtung ihrer

⁴¹ Fritz Ringer, Die Gelehrten, Der Niedergang der deutschen Mandarine 1880-1933, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, S. 336.

⁴² Vgl.: Fritz Ringer, Die Gelehrten, Der Niedergang der deutschen Mandarine 1880-1933, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, S. 273.

⁴³ Hannah Arendt, Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, Piper, München, 1981.

⁴⁴ Vgl.: Fritz Ringer, Die Gelehrten, Der Niedergang der deutschen Mandarine 1880-1933, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, S. 274.

⁴⁵ Vgl.: Ernst Cassirer, Der kritische Idealismus und die Philosophie „des gesunden Menschenverstandes“, Tölpelmann, Gießen, 1906.

eigenen Philosophien anders eingebunden wurde. Paul Natorp glaubte in Platon den ersten Kantianer gefunden zu haben, Martin Heidegger empfand Immanuel Kants Überlegung in seinem Werk *Kritik der reinen Vernunft*⁴⁶ als ein Beispiel in der langen Tradition der ‘Seinsvergessenheit’. Hannah Arendt betitelt Kant später in ihrem Buch *Was ist Existenzphilosophie?*⁴⁷ als Ursache für die „Zertrümmerung der alten Welt“.⁴⁸

Die Hauptargumente dieser philosophischen Richtung sind die Beseitigung des Dinges, ein Punkt an dem Edmund Husserl mit seiner Forderung „zurück zu den Sachen“⁴⁹ bei seiner Phänomenologie später anknüpfen und die neue Ausrichtung seiner Philosophie aufhängen wird. Der Gegenstand wird durch den Logos erzeugt, wobei sich das Interesse auf dessen Form beschränkt. Die Metaphysik wird prinzipiell abgelehnt und es wirkt, als ob die Philosophie reine Erkenntnistheorie sein dürfte. Sie wird zum Dreh- und Angelpunkt der Philosophie.⁵⁰

Obwohl die Neukantianer viele Bereiche behandelten, wird rückwirkend der Gehalt ihrer Überlegungen eher zurückhaltend bewertet. Denn obwohl die Männer große Denker waren und höchst komplizierte Konstrukte erschufen, muss man konstatieren, dass die Gedankenkonstrukte oft leer laufende Formalismen waren, so dass die Studenten um Hannah Arendt nach konkreten Sachzusammenhängen in diesem Formalismus suchten. Heinrich Rickert, Vertreter der badischen Schule, dessen Nachfolger Martin Heidegger werden sollte, definierte den westlichen Menschen – im Gegensatz zu dem Orientalisten schlechthin – als rational geleitet, weswegen er sich nach einer rationalen Erklärung für alle Ereignisse bemühe und seine Tätigkeiten stets als „rational aufeinander bezogene Mittel und Zwecke“⁵¹ organisiere. Dies sei an dem europäischen Kapitalismus und der europäischen Wissenschaft erkennbar. Obwohl der Westen betont kalkuliert und vernünftig sei, müsse es teilweise periodisch abfolgende Zeiten der Irrationalität geben, die sich durch irrationale Reaktionen ausdrücke. Die rationale Philosophie sei in der Lage, das Irrationale zu erfassen.

Heinrich Rickert, der gerne dreiteilig argumentiert, stützt sich auf die Triaden Diltheys und Webers, wiederum Mentor von Karl Jaspers, und kommt durch eine Erweiterung zu dem folgenden Ergebnis: Die Griechen beschreibt er mit den Begriffen Wissenschaft und Denken, die Römer erhalten Staat und Willen und die Orientalisten Religion und Gefühl. Die Synthese gelang dem europäischen Menschen im Mittelalter, obwohl die Griechen die Ethik der Wahrheit, die Formen der Wissenschaft und des theoretischen Bereichs über jegliche andere Werte bereits verkündeten.⁵² Obwohl Immanuel Kant mit seiner

⁴⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 3, 2. Aufl., Hrsg.: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Reimer, Berlin, 1904.

⁴⁷ Hannah Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, Anton Hain, Frankfurt am Main, 1990. [Existenzphilosophie].

⁴⁸ Existenzphilosophie, S.12.

⁴⁹ Vgl.: Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil, Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Hrsg.: U. Panzer, Bd. 19,1, Martinus Nijhoff, 1984, S.10.

⁵⁰ Vgl.: Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Neuzeit und Gegenwart, Bd. 2, 12. Aufl., Herder, Freiburg, 1984.

⁵¹ Fritz Ringer, *Die Gelehrten, Der Niedergang der deutschen Mandarine 1880-1933*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, S. 330.

⁵² Vgl. : Fritz Ringer, *Die Gelehrten, Der Niedergang der deutschen Mandarine 1880-1933*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, S. 331.

Philosophie und dem Nachweis der von den anderen absolut unabhängigen Sphären Wissenschaft, Religion und Staat deren Unabhängigkeit nachwies und Johann Gottlieb Fichte einen Schritt weiterging in seinen Überlegungen, da sich Immanuel Kant von seiner moralistisch-rationalistischen Tendenz nicht gänzlich befreien konnte, sei die Aufgabe der allgemeinen Philosophie die Wertung noch zu entwerfen.⁵³ Obwohl Heinrich Rickerts Vorstellung ideal in das Klima der Zwanzigerjahre des 19. Jahrhunderts zu passen schien, da er sich auf den Fichtischen Idealismus als endgültige Lösung aller Konflikte berief, wurde der Neukantianismus bald abgelöst. Die Kritiker, die selbiges Argument der Marburger Schule entgegenbrachten, sagten, dass die Nachfolger Kants „seine Philosophie zu einer Reihe von rein formalen Aussagen verkommen lassen. Methodologische Vorschriften seien an die Stelle der Metaphysik getreten, da die Neukantianer die Möglichkeit einer substantiellen Erkenntnis der Außenwelt leugneten.“⁵⁴

Fehlen würde der Inhalt der menschlichen Erfahrung und folgerichtig abgewertet zu einer reinen Formalie. Sie forderten eine Zuwendung zum Sein, damit sich eine neue Metaphysik etabliere, die die „unbewusste Metaphysik des naturalistischen Zeitalters“⁵⁵ ersetze. Diese Zuwendung wurde im Existentialismus durchgesetzt.

2.4 Hannah Arendts Lehrer und deren Traditionen

2.4.1. Phänomenologie – die neue philosophische Schule

Die Gegenbewegung, die rückblickend mehr Bedeutung erlangen wird, wurde durch Edmund Husserl begründet, der zusammen mit seinen Schülern die Moderne entscheidend mitprägte. Obwohl die Phänomenologie eine ganz eigene und für sich stehende Richtung ist und Edmund Husserls bekanntester Schüler Martin Heidegger, der sich erst philosophisch und später auch persönlich von ihm abwendete und es somit keinen wirklich Nachfolger gab, hätte sich die moderne Philosophie ohne seine Forderung einer Rückkehr „zur Sache selbst“⁵⁶ nicht so entwickelt. Die Phänomenologie war notwendig für die weitere Entwicklung.

Alle kritischen Stimmen, die sich der Gruppe der Realisten zuschrieben, berufen sich auf die Methode der Phänomenologie Edmund Husserls. Diese Methode wurde von jedem, der sie für sich in Anspruch nahm, verändert. Trotzdem ist der Einfluss Edmund Husserls unbestreitbar.

Auch Hannah Arendt wird ihre Dissertation über die Liebe in der phänomenologischen Arbeitsmethodik anfertigen, fragt sie doch bei Augustinus nach der Liebe an sich und nicht nach dem Konstrukt der unterschiedlichen Liebesbegriffe, entstanden durch die

⁵³ Vgl. : Fritz Ringer, Die Gelehrten, Der Niedergang der deutschen Mandarine 1880-1933, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, S. 332.

⁵⁴ Vgl. : Fritz Ringer, Die Gelehrten, Der Niedergang der deutschen Mandarine 1880-1933, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, S. 333.

⁵⁵ Vgl. : Fritz Ringer, Die Gelehrten, Der Niedergang der deutschen Mandarine 1880-1933, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, S. 333.

⁵⁶ (§2): „Wir wollen auf die ‚Sache selbst‘ zurückgehen. An voll entwickelten Anschauungen wollen wir uns zur Evidenz bringen, dies hier in aktuell vollzogener Abstraktion Gegebener sei wahrhaft und wirklich das, was die Wortbedeutung im Gesetzesausdruck meinen [...]“ Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil, Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Hrsg.: U. Panzer, Bd. 19,1, Martinus Nijhoff, 1984, S.10.

persönlichen Erfahrungen als Kirchenvater. Hannah Arendt bezeichnete in ihrem Buch *Was ist Existenzphilosophie?* Edmund Husserls Philosophie als Rekonstruktionsversuch wegen der von Immanuel Kant hinterlassenen Zertrümmerung der Welt. Indem Edmund Husserl über Umwege das Sein und das Denken wieder zusammenzuführen versucht, schenkt er den Menschen eine Heimat, die er vorab verloren hatte.⁵⁷ Edmund Husserl führt mit seiner Logischen Untersuchung im Gegensatz zum 19. Jahrhundert ein dem vorherigen Jahrhundert befremdliches Charakteristikum in die Philosophie ein: die Wende hin zum Objekt und dem Wesen. Das Sprichwort „zur Sache selbst“⁵⁸ wird die prägnanteste Zusammenfassung seiner Überlegung. Anspruch ist es, die Sache selbst phänomenologisch zu betrachten und dem Wesen näher zu kommen. Somit stellt die Phänomenologie eine Methode dar, die der meist sehr komplexen Betrachtungsweise vorab entgegensteht. Edmund Husserl ging bei seiner phänomenologischen Herangehensweise von dem griechischen Ideal absolut gesicherten Wissens aus.⁵⁹ Er entwickelte gegen die damals gängige Vorstellung des 19. Jahrhunderts ein erweitertes Konzept der Erfahrung, welches die Idee der unmittelbar scharfsinnigen Wahrnehmung und auch die Idee der eidetischen Intuition umfasst. Von diesem Standpunkt her klassifiziert er die Phänomenologie als eine philosophische Wissenschaft der Essenz, die als Basis des Wissens dient, welches in der empirischen Wissenschaft erlangt wird. Beim Menschen existiert laut ihm eine Dimension menschlicher Erfahrung, welche in unserem täglichen Denken vergessen ist. Dies bezeichnet Martin Heidegger später als die ‘Seinsvergessenheit’. Beim Erkennen dieses Phänomens des Vergessenen, ist es dem Menschen möglich, seine Freiheit zu erleben. Die Aufgabe ist es, fundamentale Formen des Vergessenen auszugraben und sich dadurch über die transzendente Sphäre seiner Erfahrung klar zu werden. Die Seinsfrage wird ausgeklammert, denn „als Bewusstes habe ich alles Seiende, und als Bewusstsein bin ich auf meine menschliche Weise das Sein der Welt.“⁶⁰ Es ist deutlich, dass Edmund Husserls Überlegungen wie der Rückbezug auf griechische Traditionen in der Philosophie und der Drang Sein und Denken wieder zu vereinen, um den Menschen die in Stücke gegangene Welt wieder neu aufzubauen und zu übergeben, Themenbereiche darstellen, die trotz einer Distanzierung von der Phänomenologie und der Neugründung des Existenzialismus' weiter verhandelt werden.⁶¹ Die Heilung der zerstörten Welt nach Immanuel Kant gelingt Edmund Husserl, indem er die Dinge aus ihrer Funktion löst und sie isoliert betrachtet, denn dadurch werden sie als beliebiger Bewusstseinsakt erfasst. Während dieses Vorganges des Betrachtens werden die Dinge wieder mit dem Bewusstsein verbunden und das Sein mit dem Denken vereint. Hannah Arendt formuliert das Problem deutlich aus, denn bei solch einem Ansatz kommt es zu einer zweiten Neuschöpfung, da die Welt durch das

⁵⁷ Existenzphilosophie, S.7.

⁵⁸ (§2): „Wir wollen auf die ‹Sache selbst› zurückgehen. An vollentwickelten Anschauungen wollen wir uns zur Evidenz bringen, dies hier in aktuell vollzogener Abstraktion Gegebener sei wahrhaft und wirklich das, was die Wortbedeutung im Gesetzesausdruck meinen; [...]“ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil, *Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg.: U. Panzer, Bd. 19,1, Martinus Nijhoff, 1984, S.10.

⁵⁹ Die griechische Philosophie war sowohl bei Martin Heidegger als auch bei Hannah Arendt als Ausgangspunkt für viele ihrer Überlegungen und Ideen sehr wichtig.

⁶⁰ Existenzphilosophie, S.7.

⁶¹ Vgl.: Existenzphilosophie, S.9

Bewusstsein neu konstituiert wird, denn ihr Kontingenzcharakter, der parallel ihr Realitätscharakter ist, wird eliminiert. Daraus folgt zwangsläufig, dass die Welt nicht mehr dem Menschen vorgegeben wird, sondern „als eine vom Menschen geschaffene erscheinen würde“⁶² und nicht als eine ihm durch die göttliche Schöpfung gegebene oder ohne religiöse Vorstellung dem Menschen geliehene. Diese Überlegung durch Hannah Arendt ist ein Hinweis und Vorbereitung auf ihre spätere Kritik seines Schülers Martin Heideggers. Bei Martin Heidegger findet Hannah Arendt diese Vorstellung der menschlichen Erhöhung manifestiert, die parallel zu der nationalsozialistischen Idee des Schöpfers der Welt zu verstehen ist, welche mit der über die Welt gebrachten Zerstörung einherging. Edmund Husserl galt als der einflussreichste Lehrer Martin Heideggers, der wissenschaftlich wiederum Hannah Arendt in Methodik und Duktus stark beeinflusste. Hannah Arendt verneinte, dass Edmund Husserl der Existenzphilosophie Inhalte hinterließ, bewertet aber die Phänomenologie an sich positiv, da in ihr der „eigenständigste und modernste Versuch einer Neubegründung des Humanismus“⁶³ vorliege. Auch Martin Heidegger sah sich nicht als Weiterführer der Phänomenologie, sondern lediglich als Edmund Husserls Schüler, der sich aus der Tradition seines Lehrers entfernte und zum Existenzphilosophen wurde. Obwohl es in der Wissenschaft einen Konsens darstellt, dass Martin Heidegger die Phänomenologie Edmund Husserls veränderte – manche meinen auch überwand – musste sich jegliche neue philosophische Überlegung der damaligen Zeit an der Phänomenologie messen und stand somit selbst im Falle der Abgrenzung in eine direkten Beziehung zu ihr. Während Edmund Husserl bei dem menschlichen Bewusstsein als erstem Charakteristikum des transzendentalen ‘egos’ beginnt, verschiebt Martin Heidegger den Beginn in das konkrete menschliche Leben, welches getrieben ist von dem Wunsch, eine erfüllte, sinnvolle Existenz in der Welt zu erlangen. Im Vergleich zu den vorher vorherrschenden philosophischen Überlegungen, so betont Hannah Arendt, ist die Grundforderung „zu den Sachen“ selbst wie eine Zauberformel, die zurück zu den kleinen Dingen und deren Wertschätzung führe.⁶⁴

2.4.2 Martin Heidegger

2.4.2.1 Überblick

„Der Mensch, welcher «nachdenkt», ist einer, der dem Gegenstand seines Denkens, welcher das Sein ist, nachfolgt, ihm dient.“⁶⁵

Martin Heideggers Sprache und seine Philosophie sind untrennbar von der Entwicklung nach dem Ersten Weltkrieg geprägt, er lebte nicht nur in dieser Zeit, sondern er war auch einer derjenigen, der diese Epoche durch sein philosophisches Werk maßgeblich beeinflusste. Weil er so sehr ein Phänomen seiner Zeit war, ist es für den heutigen Leser oft

⁶² Existenzphilosophie, S. 9.

⁶³ Existenzphilosophie, S. 9.

⁶⁴ Existenzphilosophie, S. 9.

⁶⁵ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 91.

sehr schwierig, sich seinem Werk gedanklich und sprachlich anzunähern, um es zu verstehen. Hans Gadamer betitelte ihn als Wortgenie, was bei dem schwer lesbaren Stil unverständlich erscheint, aber das gesprochene Wort war während seiner Vorlesungen und Seminare für die Zuhörer zugänglicher als die teilweise kryptisch hinterlassenen Mitschriften oder sein als unvollendetes bezeichnetes Hauptwerk *Sein und Zeit*.⁶⁶

Vom seinem eigenen Selbstverständnis betitelte sich Martin Heidegger immer als Theologe,⁶⁷ auch wenn er diese Ausbildung abbrach und Philosophie studierte und dieses Fach später lehrte. Trotzdem ist seine Methode mit der von Rudolf Bultmann, der ein guter Freund Martin Heideggers war, zu vergleichen und eindeutig durch die theologisch hermeneutische Herangehensweise an Problemstellungen beeinflusst. Er versucht die Phänomene hermeneutisch zu erklären. Seine Fragestellung bleibt unermüdlich auf das Sein des Seienden ausgerichtet. Eine Frage, die im theologischen Komplex seit der theologischen Ausrichtung Aristoteles in der Theologie einer der Hauptpunkte in der Diskussion darstellte. Es scheint als ob Martin Heidegger unermüdlich für zwei Fragestellungen eine Antwort sucht: Was ist das – Philosophie? Und weshalb ist Sein und nicht vielmehr Nichts?

Während der 11 Jahre von 1916 bis 1927 veröffentlichte Martin Heidegger nichts: eine Periode schöpferischen Schweigens.⁶⁸ Einzig anhand seiner Werkbiographie sind die Themenschwerpunkte, die er in der Zusammenarbeit mit Edmund Husserl und den Vorträgen und Seminaren, die er hielt, zu rekonstruieren. In dieser Zeit wurde in seinem Umfeld viel publiziert: 1918 erscheint Karl Barths Römerbriefkommentar, den Martin Heidegger beeinflusste und zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Existenzphilosophen Søren Kierkegaard anregte. Die Bekanntschaft mit Rudolf Bultmann intensivierte den inhaltlichen Austausch theologischer Fragestellungen. Die beiden besuchten gegenseitig die Seminare des Freundes und somit ist es nicht verwunderlich geistige Parallel zwischen der Heideggerschen Ontologie, der modernen Theologie der Krise und dem Entmythologisierungsvorgang zu erkennen.⁶⁹ Martin Heidegger studierte in diesen Jahren aufmerksam die Schriften Augustinus', die Paulinischen Schriften und die Schriften Martin Luthers, der ihm wegen seiner katholischen Erziehung eher fremd war. Diese Studien sind mit den Überlegungen Blaise Pascals Quellen für seine entwickelten Begriffe von 'Angst', von 'Bewusstsein als Realitätsprinzip' und von 'der Individuation des Todes'.⁷⁰ Von Wilhelm Dilthey übernimmt er einerseits dessen Unterscheidung von der technisch ontischen Wahrheit der exakten und angewandten Naturwissenschaften und

⁶⁶ Sein und Zeit ist im letzten Abschnitt nicht wirklich beendet. Es war zeitlebens ein zweiter Teil des Buches geplant, das jedoch nie zustande kam.

⁶⁷ „Mit dieser *Soseins-Faktizität*, dem Historischen, wütet das Existieren; d.h. aber, ich lebe die inneren Verpflichtungen meiner *Faktizität* und so radikal, wie ich sie verstehe. - Zu dieser meiner Faktizität gehört – was ich kurz nenne - , daß ich 'christlicher Theologe' bin.“ Martin Heidegger, Drei Briefe an Karl Löwith, in: Hrsg.: Dieter Papenfuss/Otto Pöggeler, Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd 2, Im Gespräch der Zeit, Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, S. 27–39, hier: S. 29.

⁶⁸ Dieses Schweigen erlebte die Mitwelt nach dem Zweiten Weltkrieg erneut. Martin Heidegger äußerte sich nie über Auschwitz oder jegliche Verbrechen. Wie stark man seine Sympathisierung mit dem Nationalismus auch werten möchte, es gibt wesentlich mehr Professoren die intensiver mit dem Regime zusammen gearbeitet haben, aber sein Schweigen danach ist der eigentliche Verrat an seinen Kollegen und Freunden.

⁶⁹ Bernd, Jaspert, Sachgemäße Exegese, Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951, N.G. Elwert, Marburg, 1996, S. 28, S. 63, S. 94.

⁷⁰ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S 127.

andererseits dessen Kategorien authentischer Einsicht, in welche die historischen und Geisteswissenschaften zählen. In der Tradition Friedrich Hegels und des Idealismus hält Martin Heidegger ganz in der Tradition Wilhelm Diltheys an der Geschichtlichkeit des Menschen fest. So verändert Martin Heidegger die Zeitstruktur nicht und beharrt auf einer zeitlichen Determinierung und Gebundenheit der menschlichen Existenz. Erst später entwickelt er die abendländische 'Seinsvergessenheit', für die er Platon verantwortlich macht, die den Menschen von seinem Weg des Erkennens ablenkt.

Resultierend aus den Ereignissen nach dem Ersten Weltkrieg, der Erfahrung der totalen Zerstörung und der Erkenntnis des einst zu naiv nationalistisch romantisch verträumten Marschierens in diesen Krieg, als auch die Instabilität während der ersten parlamentarischen Demokratie, scheinen diese Faktoren die Rechtfertigung des philosophisch seit Friedrich Nietzsche bekannten Nihilismus, der sich entwickelte. Denn es herrschte tiefste Unglaubwürdigkeit gegenüber der cartesisch-kantischen rationalen Zuversicht, die als Ohnmacht angesehen wurde. In der Kunst wie in den Geisteswissenschaften entwickelte sich eine apokalyptische Obsession und fand in all deren Ausdrucksmöglichkeiten Raum.

Eine umfangreiche Darlegung und Interpretation der Heideggerschen Philosophie kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden; Deswegen beschränkt sich die Arbeit auf die wichtigsten Entwicklungsansätze während der frühen Vorlesungen und seinem Hauptwerk *Sein und Zeit*, um die wichtigsten Entwicklungslinien innerhalb seines Modells zu verdeutlichen und Hannah Arendts Philosophie einzubetten. In vielen Betrachtungen wird eine starke Ähnlichkeit im Schreibduktus von Martin Heidegger und Hannah Arendt bemerkt. Die Art bestimmter formaler Ausdrucksweisen und Sprachrhythmen ist bei dem intensiven wissenschaftlichen Austausch, als auch bei dem privaten Briefaustausch, leicht zu verinnerlichen. Die Aneignung der Heideggerschen Sprache bei ihrer Dissertation besagt aber keineswegs, dass ihre philosophischen Überlegungen nicht eigenständig waren. Auch in diesem Abschnitt wird ein Abstand zwischen der Beziehung im privaten Raum und der wissenschaftlichen Arbeit Hannah Arendts gewünscht. Trotzdem müssen eventuelle Einflüsse Martin Heideggers auf seine Schülerin überprüft werden.⁷¹

Dieter Thomä konstatiert, dass die Textebenen zwischen Martin Heidegger und Hannah Arendt kaum zu trennen seien und *Der Liebesbegriff* zu stark Martin Heideggers Denkmuster widerspiegeln würde als das ihre.⁷² Hierbei sollte erneut betont werden, dass die Auseinandersetzung mit Augustinus in der Zeit der Abfassung der Dissertation von allen Existenzphilosophen im Umfeld Hannah Arendts mit großem Interesse betrieben wurde und die Sprache Martin Heideggers sicherlich einzigartig ist, jedoch seiner Zeit entsprach. Der von Hannah Arendt vollzogene Dreischritt ihrer Argumentation und Darstellung in der Dissertation, ist sowohl bei Martin Heidegger zu finden, als auch in der damaligen Wissenschaft eine bekannte Technik der Argumentationsführung.

⁷¹ Vgl.: Kapitel: 2.4.2.7.

⁷² Vgl.: Dieter Thomä, Heidegger und Hannah Arendt, *Liebe zur Welt*, in: Heidegger-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung, Hrsg.: Dieter Thomä, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003, S. 397-402, hier: S. 398.

Im weiteren Verlauf soll kurz Martin Heideggers Philosophie in Ansätzen nachgezeichnet werden, die für diese Arbeit und für das Verständnis der Dissertation Hannah Arendts behilflich sind. Es wurde dabei versucht, mit Ausnahme von der Einführung Georg Steiners, von Sekundärliteratur abzusehen und direkt auf Martin Heideggers Werk zurückzugreifen.

2.4.2.2 Martin Heideggers Vorlesungen

In diesem Abschnitt soll überprüft werden, welche Thematiken, die für Hannah Arendts Dissertation von Bedeutung sein könnten, bei Martin Heidegger in Seminaren und Vorlesungen behandelt wurden. Sie selbst hat nicht an allen Vorlesungen teilgenommen, da aber alle Vorlesungen in sein Hauptwerk *Sein und Zeit* einfließen, kann man davon ausgehen, dass sie die Gedankenkonstrukte und Überlegungen Martin Heideggers kannte.

Martin Heidegger hat sich im Sommersemester 1921 in einer ganzen Vorlesung mit Augustinus beschäftigt. Um nachzuweisen, dass seine intensive Auseinandersetzung mit Augustinus in der Zwischenzeit nie abbrach, wird einerseits, obwohl Hannah Arendt an dieser Vorlesung nicht teilgenommen hat, da sie erst 1924 zu studieren begann, versucht in diesem Abschnitt Augustinus' Einfluss auf Martin Heidegger darzulegen, andererseits werden die aus der Beschäftigung gezogenen Überlegungen Martin Heideggers vorgestellt, wodurch eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit dem Kirchenvater nachgewiesen werden kann.

Martin Heidegger war offensichtlich wie sein Lehrer Edmund Husserl von Augustinus' Art zu fragen, nach der Antwort zu suchen und die Antwort zu finden, angezogen, so dass er Augustinus Wichtigkeit mehrmals und wiederholt öffentlich äußerte.⁷³

⁷³ „Augustinus hat im XI. Buch seiner »Confessiones« die Frage bis hierher getrieben, ob der Geist selbst die Zeit sei. Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen: »In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, tempora metior; affectionem quam res praeterunt in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior.« Augustinus, Confessiones. Liber XI, cap. 27, resp. 36.« Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), in: Der Begriff der Zeit, Bd. 64, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, S. 111.

„Und Augustinus schreibt: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi. (Confessiones lib. XI, cap. 26). So liegt denn auch die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit grundsätzlich nicht außerhalb des Horizontes des vulgären Zeitbegriffes.« *Sein und Zeit*, S. 427.

Dieses Zitat wiederholt er verkürzt in seiner Vorlesung im Wintersemester 1926/27 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*: „Merkwürdig, daß Augustinus' Analyse der Zeit, Confessiones lib. XI, im Mittelalter und besonders im 13. Jahrhundert wohl bekannt, aber ständig unterschlagen wurde. Auch die Spekulationen über Ewigkeit, die im 13. Jahrhundert ein beliebtes Thema darstellt, wesentlich in Orientierung an Aristoteles und vor allem Neuplatonismus des Dionysius [...]“. „Martin Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Wintersemester 1926/27, Hrsg.: H. Vetter, Bd. 23, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, S. 69.

„Im Zusammenhang dieser christlich-theologischen, auf das Heil der einzelnen unsterblichen Seele bezogenen Erörterung der »Zeitlichkeit« entwickelte Kierkegaard, wie überall, wo er hindenkt, wichtige Einsichten. Davon habe ich gelernt; aber längst nicht soviel gelernt wie von der für alle abendländische Zeitbetrachtung maßgebenden Abhandlungen des Aristoteles [...]. Gelernt habe ich auch von Plotin (Enn.III, 7), ebenso von Augustinus (Confess.lib.XI, c.1-31)[...]. Ich lerne immer zu – aber alles in bezug auf die *eine* Frage: »Sein und Zeit.«“ Martin Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, 1. Trimester Freiburg 1941, Hrsg.: Günter Seubold, Bd. 49, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, S. 48.

Bei all diesen Beispielen wird deutlich, wie intensiv Martin Heidegger sich mit der Zeituntersuchung bei Augustinus auseinander gesetzt hat und wie oft diese Untersuchung in seinen Vorlesungen wiederholt wird.

Im Jahre 1930 hält er im Kloster Beuron vor Klerikern, Mönchen und Novizen einen Vortrag mit dem Titel *Des heiligen Augustinus Betrachtungen über die Zeit (Confessiones, liber XI)*, in dem er die Wichtigkeit seiner Zeitinterpretation referiert. Da dieser Vortrag nach der Dissertationspublikation Hannah Arendts stattfand, wäre interessant, ob Martin Heidegger eventuell auch Überlegungen Hannah Arendts übernommen hat. Die Mitschrift des Vortrages ist nicht veröffentlicht worden und Eigentum der Bibliotheca Beuronensis, Erzabtei St. Martin, gehalten am 26.10.1930.

In der Frühen Freiburger Vorlesung im Wintersemester 1919/20 referiert er im Abschnitt über *Die funktionale Betontheit des Selbst*⁷⁴, sowohl über die Zuspitzung der Selbstwelt, die durch das Zentrieren des faktischen Lebens und seiner Welt in der Selbstwelt existiert und historisch verstanden werden könne, als auch über die Bedeutung des Christentums bei der Entwicklung der „Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens in die Seinswelt“⁷⁵, wodurch eine Betonung der inneren Erfahrung erfolgte.⁷⁶ Dieses Selbst wird im Christentum gelebt und entwickelt sich zu einer Weltverneinung und Askese und stellt somit „eine radikale Umstellung der Tendenzrichtungen des Lebens“⁷⁷ dar. Martin Heidegger vergleicht diese Entwicklung mit einer großen „Revolution gegen die antike Wissenschaft“⁷⁸. Er verweist zwar auf eine spätere erneute Vermischung mit der antiken Wissenschaft, jene wurde jedoch für das Christentum stark angepasst, deswegen sei die Phänomenologie nun beauftragt, die einzelnen Strömungen voneinander zu trennen. Diese Verquickung der antiken und christlichen Vorstellungen sei elementar bei Augustinus vorzufinden. Nur vor diesem Hintergrund sei Augustinus verständlich und die Schriften *Confessiones* und *De civitate Dei* historisch bei Augustinus einzuordnen.⁷⁹

Bei Augustinus' Ausspruch „Crede, ut intelligas“, was Martin Heidegger frei übersetzt und interpretiert mit: „lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich erkennen auf“⁸⁰, verdeutlicht er seine Überlegung über die Auswirkung des Christentums auf das Selbst. Interessant ist seine, jedoch recht skizzenhaft anmutende Überlegung zur Weltverneinung und zur Askese. Weiter betonte er bei Augustinus, dass „inquietum cor nostrum“ die große unaufhörliche Unruhe des Lebens⁸¹ sei. Als Problemlösung wird die Augustinische theologische Rückbezogenheit auf Gott in der Vorlesung dargestellt, ein Ansatz, den Hannah Arendt aufgreift, wenn auch kritisch.

Die Vorlesung *Augustinus und der Neuplatonismus* des Sommersemesters 1921 gehört zu den Frühen Freiburger Vorlesungen von 1919–1923, die in der Forschung als Vorarbeit für seine Begriffe des faktischen Lebens, des ‘Daseins’ und für sein Hauptwerk *Sein und Zeit* gewertet werden. Des Weiteren zeigt Martin Heidegger parallel ein Interesse an theologischen Fragestellungen, so dass er sich zum Ziel gesetzt hat, „eine[r] prinzipielle[n] Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie[.]“ durchzuführen, damit die „wahrhafte Idee der

⁷⁴ Vgl.: Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Hrsg.: H. - H. Gander, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 59-62.

⁷⁵ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Hrsg.: H. - H. Gander, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 61.

⁷⁶ Vgl.: Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Hrsg.: H. - H. Gander, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 59

⁷⁷ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Hrsg.: H. - H. Gander, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 61.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Hrsg.: H. - H. Gander, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 61.

⁷⁹ Hier wird die Auseinandersetzung über die Historizität der Berichte angedeutet. Für Martin Heidegger war die kirchengeschichtliche Auseinandersetzung zweitrangig, da die Datierung der Quellen für die Philosophie keine Änderung der literarischen Aussagen verursache.

⁸⁰ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Hrsg.: H. - H. Gander, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 62.

⁸¹ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Hrsg.: C. Strube, Bd. 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 62.

christlichen Philosophie [...] zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie⁸² zum Vorschein komme.

Zu Beginn der Vorlesung Sommersemester 1921 in Freiburg⁸³, nachdem er die Wichtigkeit der Person Augustinus für die damalige Zeit hervorgehoben hatte,⁸⁴ stellt Martin Heidegger die damals gängigen Forschungsschwerpunkte in der Augustinus Forschung vertreten durch Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Wilhelm Dilthey vor. Im einleitenden Teil skizziert er die schon in der griechischen Metaphysik und Kosmologie vorhandene Frage nach der inneren Erfahrung und dem faktischen Zusammenhang⁸⁵. Für Martin Heidegger ist die Auswirkung des damaligen Wirken Augustinus noch in der Moderne ersichtlich, stehen wir in „dessen eigentümlicher Wirkungsdimension“⁸⁶. Denn die „Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst“⁸⁷, aber weil die Wissenschaft die Verschmelzung des Selbst mit der Historizität nicht bemerkt, betont er die Notwendigkeit, sich von der Tradition vorab zu lösen. Er möchte Augustinus sowohl theologisch als auch philosophisch betrachten.

Dieser Ansatz ist von großer Bedeutung und äußerst interessant, denn Hannah Arendt wird Augustinus in ihrer Dissertation rein philosophisch und in keinem Maße theologisch beleuchten und sich mit der durch ihn beeinflussten christlichen Tradition des Liebeskonzeptes auseinandersetzen. Dabei interpretiert sie ihn im Kontext der eigenen erlebten Geschichte, vergegenwärtigt sich die Gesellschaft in der Moderne und stellt sie im letzten Abschnitt in ihrer Dissertation in Frage. In dieser Vorlesung distanziert sich Martin Heidegger selbst von jeder der vorgetragenen, wissenschaftlichen Ansichten, die bis dato vertreten wurden.

In der Vorlesung im Sommersemester 1921 steht das X. Kapitel der *Confessiones* im Mittelpunkt, verbunden mit seiner phänomenologischen Interpretation der drei tentationes. Während dieser Vorlesung beginnt er Überlegungen zur ‘Verfallenheit’ aufzustellen, die in *Sein und Zeit* präziser ausformuliert werden, hier benutzt er jedoch noch das Wort ‘Abfall’.⁸⁸

Die Betrachtung der tentationes ist schon in der frühen Vorlesung im Wintersemester 1919/20 vorzufinden, wird in dieser Vorlesung 1921 verhandelt und zieht sich über die

⁸² Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Hrsg.: C. Strube, Bd. 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 91.

⁸³ Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung*, S.160–298, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

⁸⁴ „Luther stand in seinem entscheidenden Entwicklungsjahren unter starkem Einfluß Augustinus'. Innerhalb des Protestantismus ist Augustinus der am meisten geschätzte Kirchenvater geblieben.“ Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung*, S. 160–298, hier: S. 160.

⁸⁵ „Neuplatonismus und Augustinus werden nicht zu einer Beliebigkeit des Falles, sondern in der Betrachtung soll gerade ihre Historizität ins Eigentliche sich steigern als etwas, in dessen eigentümlicher Wirkungsdimension wir selbst heute stehen.“ Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung*, S.160–298, hier: S. 173

⁸⁶ Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung*, S. 160–298, hier: S. 173.

⁸⁷ Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung*, S. 160–298, hier: S. 173.

⁸⁸ Vgl.: ‘Verfallenheit’ in *Sein und Zeit*: §38, *Das Verfallen und die Geworfenheit*, S. 175-180.

Vorlesung 1923/24 bis zu seiner ersten Veröffentlichung, dem Hauptwerk Martin Heideggers *Sein und Zeit*.

In diesem Abschnitt werden die Kapitel §8, *Abschnitt b) Das Wissen um sich selbst*, §9 *über die Memoria*, §10 *von der beata vita* und §13–15 *über die drei unterschiedlichen tentationen*.⁸⁹ genauer betrachtet.

Insgesamt liest Martin Heidegger das X. Kapitel der *Confessiones* als den Bericht eines Christen, der durch seine Gottsuche zu einer Selbstausslegung der anima und beata vita als faktisches Leben gelangt.⁹⁰ Er verwendet im folgenden Verlauf die Augustinischen Begriffe cura für ‘Sorgetragen–für’ sein menschliches Sein, das aufgrund der menschlichen Bekümmernis um sein Leben zum Vorschein kommt. Diese Bekümmernis, das Sorgetragen für das eigene Sein, ist weltbezogen. Diese Welt ist die Lebenswelt des Menschen und gliedert sich in drei Erfahrungsrichtungen, in die umweltliche, die mitweltliche und selbstweltliche Bedeutsamkeit. Aus diesen drei Bedeutsamkeiten folgen die zwei vollziehbaren Grundmöglichkeiten, aus denen man wählen könne, erstens der ‘Abfall’ oder zweitens das Selbstseinkönnen.⁹¹

Die nachfolgende Besprechung in seiner Vorlesung 1921 ist seine eigenständige Erarbeitung und hat keine Wegbereiter. Deswegen ist es so interessant, welche dieser Überlegungen in seinen weiteren Werken wieder aufgegriffen werden.

Nach Martin Heidegger versucht Augustinus zu verstehen, was das Bekennen vor Gott bedeutet und warum dies trotz der Allwissenheit wichtig und notwendig ist. Augustinus frage sich, was das Bekennen gegenüber dem Nächsten nutze. Auch stelle sich die Frage nach der Auswirkung der Taten, denn das was mal war, ist nun nicht mehr und wirkt nicht in die Gegenwart.

Der Abschnitt §8 *Die Einleitung in das 10. Buch, Abschnitt b*,⁹² ist für die weitere Betrachtung des Einflusses Martin Heideggers auf Hannah Arendts Dissertation von Bedeutung, denn dort wird die bekannte Aussage Augustinus' *Questio mihi factus sum?* zitiert, die Hannah Arendt auch zum Gegenstand ihrer Dissertation hat.⁹³

Nach Martin Heidegger werde Augustinus nur das bekennen, was er über sich wisse, er bekenne aber auch all jenes, was er nicht über sich wisse. Martin Heidegger unterstreicht die bekannten Aussage Augustinus: ‘*Quaestio mihi factus sum?*’. Er verknüpft diese mit der Aussage Søren Kierkegaards aus seinem Buch *Krankheit zum Tode*: „Begreifen ist bei

⁸⁹ Die Abschnitte behandeln jeweils verschiedenen Verse des X. Kapitel der Konfessionen:

§8: Conf, X,1-7;.

§9: Conf, X, 8-19.

§10-15: Conf, X, 20-38.

⁹⁰ Vgl.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Begegnung mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger*, in: Norbert Fischer, *Augustinus - Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 2, *Von Descartes bis in die Gegenwart*, Meiner, Hamburg, 2009, S. 252-263, hier: S. 260.

⁹¹ Vgl.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Begegnung mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger*, in: Norbert Fischer, *Augustinus - Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 2, *Von Descartes bis in die Gegenwart*, Meiner, Hamburg, 2009, S. 252-263, hier: S. 260-261.

⁹² Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung*, S. 160–298, hier: S. 178-179.

⁹³ Vgl.: Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, in: *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesung 1919-1944*, Bd.60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung*, S. 160 – 298, hier: S.178.

einem Menschen sein Umfassen des Menschlichen; aber Glauben ist sein Verhältnis zum Göttlichen.⁹⁴

Gewiss ist sich Augustinus über Gott und seine Beziehung zu ihm, dass Gott ihn liebt. Auf die Frage: „Quid autem amo, cum te amo?“⁹⁵, versucht Augustinus eine Antwort zu finden: „was es Liebenswertes gibt, und ob darunter so etwas ist, was Gott selbst ist, bzw. was dem <erfüllenden Anschauung> gibt, wenn er in der Liebe Gottes lebt, was dem genügt bzw. ausfüllt, was er in der Liebe Gottes intendiert.“⁹⁶

Die Fähigkeit des Fragens ist eine außergewöhnliche Fähigkeit des Menschen, das „befragen ist schon ein Richten und Darüberstehen“⁹⁷. Die Suche als auch die Liebe zu Gott werden hier klar herausgestellt. Zunächst widmet sich Martin Heidegger der Suche, bevor er sich ausführlich mit den tentationen beschäftigt.

Die von Augustinus vollzogene Suche nach Gott verläuft nach Martin Heidegger als eine dreistufige Selbstausslegung der Seele.⁹⁸

Die erste analytische Stufe sei die Analyse der memoria, die das Bewusstsein oder auch das menschliche Gedächtnis darstellt. Der Mensch staunt über diese memoria. Er fasst die memoria als „zahllose Bilder der Dinge“⁹⁹, die der Mensch zeitlebens mit sich verhandeln muss, zusammen. All dies – die Bilder der Dinge zu „durchdenken erweiternd und zusammenziehend, sie bearbeiten – denkend“¹⁰⁰, dafür ist wie Augustinus schreibt, „[d]er Geist [...] somit zu eng, um das Selbst zu enthalten.“¹⁰¹ Auch wenn dem Menschen etwas entfallen sei, ist es während der Suche nach dem Entfallenen in der memoria vorhanden, denn der Mensch habe es ja verloren. Martin Heidegger macht die Existenz an dem Prädikat ‘haben’ fest. Das Suchen nach etwas beinhaltet somit auch schon den Gegenstand der Suche. Somit entwickelt sich die Gott-Suche zur eigentlichen Selbst-Suche. Der Suchende ist nicht der Beginn der Suche, der im Endpunkt Gott haben wird, sondern in der Suche wird dem Suchenden sein Selbst bewusst.¹⁰² Von der memoria heraus entwickelt

⁹⁴ Søren Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übersetzt von H. Gottsched, Gesammelte Werke Bd. 8, Diederichs, Jena, 1911, S. 93.

⁹⁵ Conf. X, 6,8.

⁹⁶ Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung, S. 160–298, hier: S. 178–179.

⁹⁷ Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung, S. 160–298, hier: S. 180.

⁹⁸ Vgl.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Begegnung mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger, in: Norbert Fischer, Augustinus - Spuren und Spiegelungen seines Denkens, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 252–263, hier: S. 261.

In der Vorlesung behandelt er die Suche.

Interessant ist hier die präzise Einteilung der Stufen: Es wäre lohnenswert zu überprüfen, inwiefern die Einteilung auf die drei Stadien bei Søren Kierkegaard anzuwenden ist.

⁹⁹ Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung, S. 160–298, hier: S. 182.

¹⁰⁰ Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung, S. 160–298, hier: S. 182.

¹⁰¹ Aurelius Augustinus, Die Bekenntnisse, Vollständige Ausgabe. Übertragung, Einleitung und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar, Johannes, Einsiedeln, 2004, S. 249.

¹⁰² „D.h im Suchen dieses Etwas als Gott komme ich selbst dabei in eine ganz andere Rolle. Ich bin nicht nur der, von dem das Suchen ausgeht und irgendwo sich hinbewegt, oder in dem das Suchen geschieht, sondern der Vollzug des Suchens selbst ist etwas von dem selbst. Was heißt ich <bin>?“ Hier verweist Heidegger auf Søren Kierkegaard mit dem er sich in der Freiburger Zeit viel auseinander setzte. Siehe: Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung, S. 160–298, hier: S. 192.

sich die Suche nach dem Guten, in das der Mensch verliebt ist, denn das was der Mensch liebt, muss ebenfalls in der memoria vorhanden sein.¹⁰³ Die zweite analytische Stufe der Suche beginnt. Sie beinhaltet die Suche nach der *beata vita*.¹⁰⁴

Die Suche ist nur möglich, wenn ich zwar den Gegenstand bzw. das Objekt der Suche verloren habe, an sich das Objekt aber mir in seinem Verlorenhaben bekannt ist. Manchmal ist die Suche aber auch nach einem Zustand bzw. Objekt möglich, obwohl ich dieses nie besaß. Diese Suche erfolgt per appetitum. Es existiert ein verschiedenes Haben–Wollen beim Menschen, das Augustinus beschreibt. Ein Erhoffen von etwas und ein voll besitzen. Augustinus Schwerpunkt seiner genauen Betrachtung ist weniger auf den verschiedenen Formen des Habens als auf dem Vorhandensein in der memoria. Jeder Mensch strebt nach einem *beata vita*, egal in welcher letztendlichen Vollkommenheit sie gelebt werden kann, da der Mensch in die *beata vita* verliebt ist.

Die Liebe zu etwas ist nur dann möglich, wenn der Gegenstand dem Menschen schlechterdings bekannt ist, also in der memoria vorliegt. Die *beata vita* ist nicht materiell und nicht sinnlich. Sinnlich wird in diesem Kontext so benutzt, dass man es nicht mit den einzelnen Sinnen wahrnehmen kann. Die Kenntnis über einzelne Fähigkeiten und Objekte lässt uns immerfort nach diesen streben. Die menschlichen Fähigkeiten werden sinnlich erfahren, wie sie auch von den anderen Menschen sinnlich wahrgenommen werden, so dass sie diese auch erwerben möchten. Dieser Vorgang trifft bei der *beata vita* nicht zu, da diese nicht sinnlich erfahren werden könne, und man sie somit nicht am Beispiel des anderen erlernen könne.¹⁰⁵

„Quamquam nisi ex interiore notitia non delectatur, neque hoc esse vellent nisi delectarentur.“¹⁰⁶ An diesem Beispiel wird gezeigt, wie der Mensch das Was, an dem er sich erfreut, erfährt. Das Sichfreuen selbst wird so nicht erfahrbar. Daraus schließt Martin Heidegger, dass dies eine „radikale Verweisung auf das Selbst“¹⁰⁷ sei und dessen eigentliche Faktizität. Diese Erfahrungsbewegung ist nicht von einem anderen übernehmbar, sondern muss eigenständig erfolgen.¹⁰⁸

¹⁰³ „Quid autem amo, cum te amo?“ Conf. X 20, 29.

¹⁰⁴ §10. Von der *beata vita* §20.-23. Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung, S. 160–298, hier: S. 192-201.

„Die Frage *quomodo quare Deum* wird zu *quomodo quaero vitam beatam*“. Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung, S. 160–298, hier: S. 193. Vgl.: Conf. X 20, 29.

¹⁰⁵ Vgl.: Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung, S. 160–298, hier: S. 195.

¹⁰⁶ Conf. X 21, 30.

¹⁰⁷ Martin Heidegger, Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens frühe Freiburger Vorlesung, S. 160–298, hier: S. 196.

¹⁰⁸ Hierbei wird deutlich, dass die sinnliche Erfahrung des Selbst nicht im Zusammenhang mit anderen Menschen stehen kann, sondern lediglich in der eigentlichen Verdeutlichung der Faktizität seiner selbst. Die Vereinzelung und mit den Begriffen Hannah Arendts zu beschreibende Vereinsamung des Menschen und seiner Unfähigkeit zu einem Zusammenschluss in einen Pluralismus in der hiesigen Welt ist Produkt dieser radikalen Verweisung auf das Selbst.

Da die *beata vita* in Freude erfahren wird, möchte der Mensch sie erleben, deswegen erstrebt und liebt er sie.¹⁰⁹ In der Frage nach der Suche nach der *beata vita*, erkennt Martin Heidegger zwei differierende Vollzugweisen in einem Leben. Er interpretiert die Suche Augustinus nach der *beata vita* als die Wahrnehmung des faktischen Lebens. Das Streben kann entweder zu Gott hin ausgerichtet sein, oder aber zum ‘Verfall’.¹¹⁰

Schon hier äußert sich Martin Heidegger zum ‘Abfall’, ein Konzept, das er bis zur Veröffentlichung von *Sein und Zeit* weiter konzipiert und präzisiert und zeigt deutlich seine Grundüberlegung. In *Sein und Zeit* wählt er den Begriff ‘Verfallenheit’. Dieser Begriff kann mit dem ‘Abfall’ von der Welt bei Hannah Arendt verglichen werden. Der „Abfall einer rein selbstweltlich gerichteten Bedeutsamkeit in die umweltliche und da in die verblasste Schicht des meist sekundär Mitgeführten“.¹¹¹

Die letzte analytische Stufe behandelt Martin Heidegger sehr ausführlich, ist aber für das Anliegen der Einflüsse und Parallelen zu Hannah Arendts Dissertation eher zweitrangig. Der Mensch erfährt während seines Lebens immer wieder Versuchungen, die ihn von Gott entfernen. In diesem Abschnitt werden die drei Hauptrichtungen der *tentatio* dargelegt, die die *vita beata* in die falsche Richtung verführen.¹¹²

„Die *tentatio* als Grundzug des in der Seinsweise der Bekümmerung sich vollziehenden Lebens hält das Leben im Zwischen der beiden ergreifbaren Seinsmöglichkeiten des Sichverlierens an die Bedeutsamkeit oder des Sichgewinnens als ein solches Weltleben, das sich aus seinem Gottesbezug eine gewandelte Orientierung geben lässt.“¹¹³

Das Interesse Heideggers an Augustinus reißt nicht ab, auch wenn er ihn nicht mehr zum Thema seiner Vorlesungen macht, arbeitet er – auch durch die intensive Beschäftigung an seinem Werk *Sein und Zeit* – über Augustinus. In der Marburger Vorlesung im Wintersemester 1923/24 tauchen die schon in der Augustinus Vorlesung des Sommersemesters 1921 behandelten Themen auf, wobei eine Weiterentwicklung erkennbar ist und somit eine stetige Beschäftigung mit Augustinus konstatiert werden kann.

So ist in den Mitschriften festgehalten:

„Es zeigt sich auch, daß, wie das *aletheia* zum *verum* und *certum* verfiel, das *agathon* bis in die Gegenwart einen charakteristischen Verfallsprozeß durchmacht, bis es als *Wert* bestimmt wird. Über diese Zusammenhänge werde ich in der Augustin-Vorlesung das Wichtigste herausstellen (...). In *Augustinus* zentrieren die verschiedenen Möglichkeiten derart, daß davon die Wirkungskräfte auf das Mittelalter und die Neuzeit ausgehen.“¹¹⁴

¹⁰⁹ „Nec ego tantum, aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus. Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus.“ Conf. X 21, 31.

¹¹⁰ lateinisch: *cadere*

¹¹¹ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Hrsg.: C. Strube, Bd. 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, S. 84; vgl. S. 37.

¹¹² Die drei Hauptrichtungen sind: 1. *concupiscentia carnis* (Begierlichkeit des Feisches), 2. *concupiscentia oculorum* (Neugier) und 3. *ambitio saeculi* (Eitelkeit).

¹¹³ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Begegnung mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger*, in: Norbert Fischer, *Augustinus - Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 252-263, hier: S. 262.

¹¹⁴ Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Hrsg.: F. – W. von Herrmann, Bd. 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, S. 276.

Martin Heidegger wird besonders auf die Augustinischen Begriffe *summum bonum*, *fides*, *timor castus*, *gaudium*, *peccatum* und *delectatio* eingehen.

An der Vorlesung 1923/24 hat Hannah Arendt teilgenommen und deswegen wird sie sein dargelegtes Konzept des 'Verfallens'¹¹⁵, hier angeschnitten und in *Sein und Zeit* präziser ausgearbeitet, mit höchster Wahrscheinlichkeit gekannt haben, ist es doch mit dem Hinweis des systematischen Verdrängens in ihrer Dissertation zu ähnlich.¹¹⁶

So kann man abschließend festhalten, dass sich Martin Heidegger sein ganzes Leben mit der Frage der Zeit und des 'Daseins' beschäftigt hat. Bei dieser Auseinandersetzung spielte Augustinus' Zeituntersuchung eine entscheidende Rolle für seine Überlegungen. So ist eine Einschätzung nicht übertrieben, wenn man konstatiert, dass Martin Heidegger die Betrachtung Augustinus' von großer Wichtigkeit für seine eigene Zeit-Überlegung ist. Die Textstellen heben „ihre[r] größere[n] Radikalität und Ursprünglichkeit im Vergleich mit der Aristotelischen Zeit-Abhandlung im Blick auf Heideggers eigene Analytik der existenzialen Zeitlichkeit des 'Daseins', in deren Richtung die Augustinische Zeit-Untersuchung hinzeigt“¹¹⁷ hervor.

Die Augustinische 'distentio animi' ist gleich mit Martin Heideggers ekstatisch beschriebenen 'Dasein' und zeigt somit auf die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit des 'Daseins'. Somit erstreckt sich bei Martin Heidegger die *distentio animi* auf das real existierende 'Dasein', aber auch auf das subjektive, innere Zeitbewusstsein. In diesem Punkt liegt der Unterschied zu seinem Lehrer Edmund Husserl. Bei Augustinus ist die 'distentio animi' ein „dreifach Sicherstreckendes des zeitverstehendes Geistes“¹¹⁸. Daraus ist zu schlussfolgern, dass die Zeit nicht punktuell abfolgend verläuft, sondern, dass das Wesen der Zeit „das Eigentümliche der daseinsmäßigen Existenz ist und daß die Existenz als das Wesen des Menschen sich als ein dreifach zeitigendes Sicherstrecken (...)“¹¹⁹ zeigt. Das dreifache Sicherstrecken ist wie in *Sein und Zeit* beschrieben, das 'Auf-sich-zukommen', 'Auf-sich-zurückkommen' und 'Gegenwärtig'. Für Martin Heidegger ist Augustinus' Herangehensweise an das Problem der Zeit existenzialistisch, denn Martin Heidegger sieht in Augustinus seine Überlegungen über Sein und Zeit bestätigt, deswegen kehrt er immer wieder zu ihm zurück.

¹¹⁵ „Diese Entfremdung, die dem Dasein seine Eigentlichkeit und Möglichkeit, wenn auch nur als solche eines echten Scheiterns, *verschließt*, liefert es jedoch nicht an Seiendes aus, das es nicht selbst ist, sondern drängt es in seine Uneigentlichkeit, in eine mögliche Seinsart *seiner selbst*. Die versuchend-beruhigende Entfremdung des Verfallens führt in ihrer eigenen Bewegtheit dazu, daß sich das Dasein in ihm *selbst verfängt*. [...] Die aufgezeigten Phänomene der Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung und des Sichverfangens (das Verfängnis) charakterisieren die spezifische Seinsart des Verfalls. Wir nennen diese »Bewegtheit« des Daseins in seinem eigenen Sein den *Absturz*. Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit. Dieser Sturz aber verbleibt ihm durch die öffentliche Ausgelegtheit verborgen, so zwar, daß er ausgelegt wird als »Aufstieg« und »konkretes Leben.« Die Bewegungsart des Absturz ist gekennzeichnet von der Reduzierung der Entfaltungsmöglichkeiten und hinterläßt dem Man in einen Zustand des Wirbels. *Sein und Zeit*, S. 178.

¹¹⁶ Vgl.: Liebesbegriff, S. 37-38, S. 40-41, S. 58f.

¹¹⁷ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Begegnung mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger*, in: Norbert Fischer, *Augustinus - Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 252-263, hier: S. 263.

¹¹⁸ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Begegnung mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger*, in: Norbert Fischer, *Augustinus - Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 252-263, hier: S. 264.

¹¹⁹ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Begegnung mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger*, in: Norbert Fischer, *Augustinus - Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 252-263, hier: S. 264.

2.4.2.3 Martin Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit*

1927 publiziert Martin Heidegger sein erstes großes Werk: *Sein und Zeit*, ein zweiter Band, lange Zeit angekündigt, erscheint nicht.

Für *Sein und Zeit* existiert 3 Jahre nach der Veröffentlichung schon umfangreiche Sekundärliteratur, denn Martin Heideggers Veröffentlichung wird im wissenschaftlichen Umfeld sofort wahrgenommen und besprochen.¹²⁰ Als er 1928 die Nachfolge Edmund Husserls antritt, hatte er sich längst schon die phänomenologische Terminologie angeeignet. Martin Heidegger postuliert in *Sein und Zeit*, dass das Sein selbst zeitlich ist; Erkennbar an der unspektakulären Tatsache, dass wir Zeit leben und das Sein somit nicht untrennbar von der Zeit sein könne. Sein ist somit Zeit. Der Titel des Buches ist dahin schlicht und eindeutig. Alle visuellen Aneignungen des Seins sind verfälscht, denn sie machen das Sein zur bloßen Gegenwart. Diese objektiven Entitäten entwurzeln den Menschen durch die objektive Betrachtung.¹²¹ Seine Interpretation von Sein und Zeit ist sehr an die Augustinische Interpretation der Zeit angelehnt und wird in seinen Vorlesungen über Augustinus ausgearbeitet. Nach Georg Steiner:

„ist [es] [im Gegenteil] die (letztlich auf Paulus zurückgehende) Augustinisch – Kierkegaardsche Betonung der Verwurzelung des Menschen in der konkreten zeitlichen Welt wie es auch bei Pascal und Luther zu finden ist. Die Betonung der Angst mit ihrer Bejahung der Nähe und der Zeit beherrschenden Gegenwärtigkeit des Todes, die *Sein und Zeit* zu einer Einheit verschmelzen.“¹²²

Weiter nimmt Martin Heidegger an, dass die Wahrheit erfahrbar ist. Er begründet, warum in der Geschichte des abendländischen Intellekts seit Parmenides – auch bei den großen Vertretern Augustinus, Martin Luther und Søren Kierkegaard sei dies zu bemerken – das Sein schlechthin nicht in der Metaphysik gedacht wurde und er deswegen ganz am Anfang mit der Überlegung und Darlegung bei seiner Philosophie beginnen müsse. Er fragt nach dem Seienden, nach dem Seienden in seinem Sein.¹²³ Gekoppelt an die Frage des Seienden wirft er auch die Frage nach der Zeit auf, ersichtlich an dem Titel der Publikation. Das Sein zu denken ist die Aufgabe der von ihm begründeten Fundamentalontologie. Diese Fundamentalontologie ist

„ausdrücklich vom platonischen Modell der idealen Formen, vom aristotelisch–thomasischen Netz von Ursache und Substanz, von cartesischer wissenschaftlicher Rationalität sowie von Nietzsches genialer, aber nihilistischer Identifizierung von Sein und Willen zu unterscheiden“¹²⁴.

Martin Heidegger stellt fest, dass das Ontische und das Ontologische zwar voneinander verschieden sind, das Eine ohne das Andere aber keinen Sinn ergebe. Er wendet sich dem Menschen zu und seiner Existenz auf der Welt und sieht sich damit in der Tradition

¹²⁰ Georg Steiner vertritt die eine Seite der Meinungen, dass diese Publikation eine ganz besondere Einzigartigkeit darstelle, begründet in dem Stil, in der argumentativen Konstruktion und der behaupteten Intention. Vgl. Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 130-133.

¹²¹ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 132.

¹²² Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 133.

¹²³ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 135.

¹²⁴ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 135.

Edmund Husserls. Der Mensch erfährt nun mal sein Sein während seines Lebens auf der irdischen Welt. Diese Existenz empfindet der Mensch als problematisch, weswegen er sich über sein Sein erkundigt, dabei beginnt er über die Existenz zu staunen. Lediglich der Mensch kann sich nach seinem Sein fragen, nicht das Tier, nur er kann auf die Suche gehen. Diese Vorstellung orientiert sich stark an der antiken Philosophie, die diese Suche und das Erstreben beschrieb. Der Einfluss der griechischen Philosophie mit ihren Gedanken und Überlegungen ist bei Martin Heidegger wie bei Hannah Arendt sehr deutlich. Der Mensch stellt sich, um sein Sein zu verstehen, in Frage. Dieses 'In-Frage-stellen' ist der spezifische Akt des Erfahrens seiner Existenz beim Menschen. Indem der Mensch nach seinem eigenen Sein fragt, erfährt er das 'Dasein'. Dieses 'Dasein' ist das menschliche Charakteristikum seiner Menschlichkeit. „Das Ontische gewinnt 'Dasein', indem es das Ontologische befragt.“¹²⁵ Der Mensch stellt sich die Frage, ist sich selbst zur Frage geworden (Augustinus: *Questio mihi factus sum?*). Die Parallelen des Gedankenkonstruktes in seinem Werk zu Augustinus sind unverkennbar.

Das Hauptproblem des 'Das' ist die 'Alltäglichkeit'. Bis zu Martin Heidegger war die gesamte europäische Philosophie so aufgestellt und darin durch und durch in platonischer Tradition, dass die Essenz des Menschen herausgedrängt wurde und außerhalb des Menschen verhandelt wurde, weil man sie von der menschlichen Erfahrung loslöste. Das Sein verlor seinen Körper – den Menschen. Das 'Da' von 'Dasein' ist schlechthin die Welt und beides unweigerlich – schon in seinem Begriff – auf das Engste umschlungen.¹²⁶ Der Mensch ist mit dieser Welt so umschlungen, dass er ohne sie nicht kann – bis zu seinem Tod. Dieses Verhältnis bezeichnet Martin Heidegger mit 'In-der-Welt-sein'. Wichtig ist zu betonen, dass Martin Heideggers Überlegungen bezüglich der menschlichen Verwurzelung auf dieser einen Welt überhaupt nichts Religiöses/Spirituelles zum Ausdrücken bringt. Sein in der Welt bedeutet recht schlicht nur, überhaupt weltlich sein. Das Erkennen ist auch eine Art des Seins und aus diesem Erkennen der Welt und des (menschlichen) 'Daseins' heraus entspringt die Sorge um dieses 'Dasein', das Sein des Seienden, und der Welt. Dabei ist „Interessenlosigkeit [...] die größte Sorge der Welt.“¹²⁷

Sein Konzept der 'Geworfenheit' entspringt der Vorstellung, dass der Mensch in die Welt 'geworfen' wird. Die Welt existierte vor uns und wird sehr wahrscheinlich auch nach uns noch weiter existieren, trotzdem ist das menschliche 'Dasein' mit der Welt verknüpft und Martin Heidegger gesteht dem menschlichen 'Dasein' die Kraft und Bedeutung zu, die Welt stetig zu verändern. Somit erscheint das 'Dasein' wie ein lebendiger Prozess – ohne jegliche Statik – , der auf die Umwelt einwirkt. Diese Beziehung ist nicht kausal zu verstehen, da Martin Heidegger sich gegen idealistische Modelle verwehrt, denn das menschliche Bewusstsein konstituiert keineswegs die Welt. Nach Georg Steiner ist sein Versuch dieses Verhältnis zwischen dem 'Dasein' und der Welt auszudrücken, so unbeholfen, dass der logische Reflex der Ablehnung verständlich sei, „daß sie Parodie oder

¹²⁵ Georg Steiner, *Martin Heidegger, Eine Einführung*, Hanser, München/Wien, 1989, S. 137.

¹²⁶ Die Leichtigkeit der deutschen Sprache, die den neuen Gedankenkonstrukte als Neuschaffung von philosophischen Wortkonstrukten wiederzugeben vermag, ist faszinierend.

¹²⁷ Georg Steiner, *Martin Heidegger, Eine Einführung*, Hanser, München/Wien, 1989, S. 141.

glatte Ablehnung herausfordert¹²⁸. 'Man' müsse diesen Schritt aber zum Verständnis Martin Heideggers ganzer Überlegung mitgehen. Dabei verdeutlicht dieser Satz die Notwendigkeit des sich Einlassens auf Martin Heideggers Denkstruktur:

„Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst so unverhüllten erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses »Daß es ist nennen« wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In–der–Welt–sein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten.“¹²⁹

Es ist hilfreich, zuerst der Erklärung Gregor Steiners zu folgen und diesen recht expressionistischen Satz in unterschiedliche für sich relevante Aussagesstücke aufzublättern. Dem Menschen ist unbekannt, warum er in diese Welt 'geworfen' wurde und welches Ziel das menschliche 'Dasein' in der Welt hat. Aber trotz dieser Unwissenheit der Gründe – oder nach Gregor Steiner gerade deswegen – erleben wir die Wirklichkeit, sind wir

„einem »Da« einer vollständig einhüllenden Gegenwärtigkeit überantwortet. Dasein muß diese Gegenwärtigkeit aufnehmen, es muß sie in seine eigene Existenz annehmen. Es kann nichts anderes tun und dabei fortfahren zu sein. Der Terminus Faktizität soll die gebieterische »Daheit« der Welt unmissverständlich werden lassen, in die wir uns geworfen finden.“¹³⁰

Wenn man Martin Heidegger in dieses Gedankenkonstrukt hineinfolgt, wird schnell deutlich, warum er für sich die Maxime „cogito ergo sum“¹³¹ nicht annehmen kann, sondern das Gegenteil postuliert: „Ich bin und deswegen denke ich.“¹³² Die Existenz ist die Voraussetzung für das Denken. Für Martin Heidegger stellt sich die platonisch geprägte cartesische Tradition als Ursache für das darin beinhaltete Ergebnis der Überspringung der Welt dar, da nach dem Ideal der höher stehenden Idee außerhalb der Welt gestrebt wird. Für ihn ist dieser Sprung aus der Welt durch die Tatsache der nachweisbaren Faktizität der Welt begründet, jedoch offensichtlich als Gedankenkonstrukt falsch.¹³³ Die Welt existiert und begegnet uns mit den Dingen, auf die wir zwangsläufig treffen und wirkt damit wiederum bedingt auf unser Sein. In dieser Welt existiert der Einzelne mit den Anderen. Martin Heideggers Sozialtheorie wird im Kapitel 4 der Arbeit¹³⁴ erläutert und spielt für den eventuell vorzufindenden Liebesbegriff bei ihm eine Rolle, denn in dieser Sozialtheorie ist das Ich nie allein in seiner spezifischen Erfahrung des 'Daseins'.

¹²⁸ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 143.

¹²⁹ Sein und Zeit, S. 135.

¹³⁰ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 143.

¹³¹ René Descartes, Philosophische Schriften in einem Band (französischer und deutscher Text parallel) Discours de la méthode, Teil 4, Abschnitt 3, Meiner, Hamburg, 1996, S. 55.

¹³² Hannah Arendt liest, Martin Heidegger ist 80 Jahre alt, abgerufen am 1.12.2011: <http://greule.org/2010/09/01/hannaharendtmartinheidegger/>.

¹³³ Die Denkbewegung Martin Heideggers unterscheidet sich nicht von der von Hannah Arendt. Auch Heidegger versucht die Bewegung aus der Welt zu einem idealistischen Bild hin durch eine an der Welt orientierte Philosophie zu verändern und den Menschen auf die Welt zurück zu bringen. Hannah Arendt überlegt in der Dissertation über die Ursachen dieser Bewegung nach und findet bei dem Kirchenvater und anerkannten Dogmatiker Augustinus Gründe der konzentrierten Bewegung des Menschen außerhalb der Welt und außerhalb der Gesellschaft oder dem sozialen Raum.

¹³⁴ Sein und Zeit, §26, Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein, S. 117-126.

„Aber auch wenn die Anderen in ihrem Dasein gleichsam thematisch werden, begegnen sie nicht als vorhandene Persondinge, sondern wir treffen sie »bei der Arbeit«, das heißt primär in ihrem In–der–Welt–sein. Selbst wenn wir den Anderen »bloß herumstehen« sehen, ist er nie als vorhandenes Menschending erfasst, sondern das »Herumstehen« ist ein existenzieller Seinsmodus: das unbesorgte, umsichtslose Verweilen bei Allem und Keinem.“¹³⁵

Die Begegnung mit dem Anderen ist Bestandteil dieser Wahrnehmung von dem Sein und der Welt, in die jeder geworfen wurde. „Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt.“¹³⁶ Da der Mensch mit seinem ‘Dasein’ mit der Weltlichkeit verbunden ist und die Beziehung zu den Anderen und uns bewusst ist, ist dieses Beziehungsgefüge, das stattfindet, selbst eine Form des Seins.

Somit ist auch hier ersichtlich, dass Martin Heidegger sehr wohl eine Struktur in der Philosophie schafft, in der der Mensch sich in einem Beziehungsgefüge befindet. Es ist jedoch zu prüfen, ob die Beziehung Endziel des Menschen ist, ob der Mensch lebt, um in dieser sozialen Dimension zu wirken, oder ob es lediglich ein Mittel zum Zweck für den einzelnen Menschen darstellt. Wenn dieses Beziehungsgefüge für den Einzelnen lediglich benutzt wird, um sein ‘Dasein’ zu manifestieren, der Andere aber nicht eine bestimmte Rolle der Wichtigkeit einnimmt, muss geprüft werden, welches Ziel der Einzelne erstrebt und ob die Struktur des Mittel zum Zwecks für ein höheres eigenes Ziel nicht so von einer sozialen Dimension entfremdet ist, dass Beziehung hier eine unzutreffende Beschreibung des Gefüges wäre.

Die Gegenwart des Anderen zu verstehen, ist auch ein Grund der Existenz. Somit ist das ‘In–der–Welt–sein’ ein ‘Mitsein’, ein Geflecht von ‘Daseins’, die in einer Beziehung sind. Die Existenz des Einzelnen wird gewährleistet durch den Anderen.

Sein Lehrer Edmund Husserl hat diese Ebene nicht betrachtet, denn bei ihm bleibt die persönliche Erkenntnis unbestimmt, was eher ein solipsistisches Schema zu sein scheint als Martin Heideggers kunstvolle Verquickung des Ichs und der Anderen in der Welt und die sich dadurch konstituierende Existenz. Trotzdem wird zu prüfen sein, ob Martin Heideggers Verständnis nicht in der Summe auch solipsistisch ist.¹³⁷

Das ‘Mitsein’ wird als ein negatives Moment gesehen, denn dadurch, dass wir uns in dem Beziehungsgeflecht befinden, dem ‘Mit–einander–sein’ schlechthin, kann der Mensch nicht er selbst sein. Hierbei rückt das Selbst in den Mittelpunkt der Betrachtung, denn Ziel des Menschen ist die Formung eines Selbst. Der Mensch definiert sich nicht mehr an seinem ‘Dasein’, sondern an dem ‘Mitsein’, jedoch formt er sich in der Beziehung zu den Anderen. Jean–Paul Sartre erläutert dieses entfremdende ‘Mitsein’ in seiner Abhandlung über das *l’autre* und das komplizierte Beziehungsgeflecht in seinem Theaterstück *Huis Clos* mit dem Ausspruch: „L’enfer sont les autres“¹³⁸.

Martin Heideggers soziales Verständnis drückt sich auch in seiner Darstellung des ‘Mans’ aus. Das Ich wird zum ‘Man’, wenn es sich von sich selbst entfremdet oder entfremdet

¹³⁵ Sein und Zeit, S. 120.

¹³⁶ Sein und Zeit, S. 120.

¹³⁷ Diese Überprüfung wird anhand seines Liebesbegriffes getätigt und in Kontrast zu Hannah Arendts Philosophie *Inter homines esse* gestellt. Siehe: Teil: III.

¹³⁸ Vgl.: Jean-Paul Sartre, *Huis Clos* in: *Théâtre*, Gallimard, Paris, 1962, S. 83-119, hier: S. 118.

wird. Das 'Man' entwirft ein 'Dasein', das sich in den Modus der Entfremdung, Durchschnittlichkeit, Unverantwortlichkeit oder der schlechten (aber nicht mit der Arendtschen Öffentlichkeit zu verwechselnden) Öffentlichkeit entwirft.

„Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.“¹³⁹

„Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das Man, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das Niemand, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.“¹⁴⁰

Die Darstellung des 'Mans' bei Martin Heidegger hat eine (deutsche) Tradition in der Philosophie Friedrich Hegels. Jean-Jaques Rousseaus Entfremdungsbegriff¹⁴¹, der später bei den Materialisten aufgegriffen wird und in die Marxistische Überlegung sinnstiftend einfließt, aber auch die von Friedrich Engels beschriebene Entmenschlichung war Martin Heidegger wohl bekannt.¹⁴² Den Denkprozess hin zu einer solchen Darstellung mag Martin Heidegger sicherlich geleistet haben, ein tieferes Interesse an den Phänomenen und seinen Auswirkungen für die Gesellschaft ist bei ihm jedoch nicht zu finden.

Dies wird besonders gut und kritisch von seinem ehemaligen Schüler und Freund Hannah Arendts Hans Jonas ausformuliert, der sich sonst öffentlich kaum über seinen berühmten Doktorvater äußerte.¹⁴³

Georg Steiner gesteht Martin Heidegger eine scharfsinnige Analyse mit „prophetischer Klugheit“¹⁴⁴ zu, wenn er in seiner Darstellung des 'Mans' auch die mögliche Auswirkung erkennt, dass es zu einer drastischen Unverantwortlichkeit komme. Denn weil

„das Man alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man »war« es immer und doch kann gesagt werden, »keiner« ist es gewesen.“¹⁴⁵

¹³⁹ Sein und Zeit, S. 126.

¹⁴⁰ Sein und Zeit, S. 128.

¹⁴¹ Jean-Jaques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, L' Harmattan, Paris, 2009.

¹⁴² Es gibt einige Philosophen, die versuchten, Martin Heideggers Schrift mit dem Marxismus in gedankliche Nähe zu bringen. Vgl. Gerbert Marcuse, Lucien Goldmann, Georg Lukács, Karel Kosík, Agnes Heller, usf. Es ist bemerkenswert wie produktiv anregend Heideggers Schriften für linke Intellektuelle zu sein scheinen. Da Heidegger prinzipiell einen gesellschaftlichen Auftrag der Philosophie ablehnte, war er sicherlich nicht so sehr an dem Marxismus interessiert. Erst im „Brief über den Humanismus“ könnte man seichte Stellen erkennen. Man könnte positiv feststellen, dass aufgrund seines eigenen seinsgeschichtlichen Denkens die marxische Gesellschaftskritik nicht radikal genug gewesen sei. Siehe: Christoph Demmerling, Heidegger - Marxismus (Herbert Marcuse und andere). Von der Ontologie zur Gesellschaftstheorie, in: Heidegger-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung, Hrsg.: Dieter Thomä, S. 375-380, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003.

¹⁴³ „Nach Jonas ist das inhaltslose Wesen der Entschlossenheit zentral, um Heideggers politische Wahl zu verstehen. Denn es bedeutet, daß sich einer, um der »Entschlossenheit« Sinn und Ziel geben zu können, der zeitgenössischen Geschichte ausliefern muss und dadurch machtlos wird, sich gegen diese zu wehren. Dazu meint Jonas: 'Jedenfalls als die Stunde im Januar 1933 schlug, da bot die Geschichte die Gelegenheit zur Entschlossenheit. [...] Da wurde mir in der Tat die ungeheure Fraglichkeit des ganzen Heideggerschen Ansatz klar. Wenn er der idealistischen Philosophie einen gewissen Idealismus vorwarf – es würden dort die Formen des Denkens studiert, die Kategorien, in denen die Welt geordnet ist, und das alles aus einer gewissen Distanz [zur Welt] - ,so konnte man ihm etwas viel Ernsthafteres vorwerfen: den absoluten Formalismus seiner Entscheidungsphilosophie, wo das Entscheiden als solches die höchste Tugend wird.'“ Siehe: Richard Wolin, Heidegger und Hans Jonas, Verantwortung im technischen Zeitalter, in: Heidegger-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung, Hrsg.: Dieter Thomä, S. 393-397, hier: S. 227.

¹⁴⁴ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 149.

¹⁴⁵ Sein und Zeit, S. 127.

Diese Analyse des 'Mans' wirkt rückblickend tatsächlich sehr scharfsinnig, um so unverständlicher macht sie seine persönlichen Entscheidungen, seine außerehelichen Liebesbeziehungen und sein Verhalten während des Nationalsozialismus gegenüber ehemaligen Lehrern, Mentoren und Freunden, die jüdischer Abstammung waren. Georg Steiners Analyse und Einschätzung der Entfaltung Martin Heideggers These über das 'Man' ist schonungslos, denn

„diese Beobachtung, 1927 geschrieben oder veröffentlicht, gehören zum Tiefsten und Schonungslosesten, was wir zum Verhalten des »Man« unter dem Totalitarismus haben. Doch Passivität im Angesicht politischer Barbarei oder aktive Unterstützung für diese ist lediglich eine Ausdehnung des Alltags. Das entfremdete Selbst, das Man, wird in fataler Weise von seiner moralischen Autonomie und daher von moralischer Verantwortung entlastet. Es kann keine sittliche Schuld kennen. Kurz, das Selbst des alltäglichen Dasein »ist das *Man-selbst*«. Die Unterscheidung gehört zu den entscheidendsten im Heideggerschen Denken und um Einfluß dieses Denken auf das moderne Empfinden“¹⁴⁶

Ein 'Dasein', welches entfremdet ist, lebt im 'Man'. Eine Empfindung die daraus entspringt, ist die kollektiv empfundene Furcht. Die Angst unterscheidet sich von der Furcht. Denn die Angst wird als ein Gefühl gesehen, in dem der Mensch die Möglichkeit der Erfahrbarkeit seiner Existenz erlebt. Im Besonderen wenn der Mensch den Tod als Beendigung des irdischen Lebens erfährt, dann wird er aktiv. Durch die Sorge begreift das Sein seine Stellung in der Welt in der Zeit. Diese Verankerung in der Zeit ist antiplatonisch, denn dort war die Erkenntnis in der idealistischen Zeit oder Ewigkeit. Die Menschwerdung und das Definieren seines Lebens mit all den Einflüssen findet selbstverständlich in der Zeit statt. Mit dieser philosophischen Ansicht ist er dem Augustinischen Denken wieder sehr nahe. Ohne die Begrenzung des Lebens, wodurch die Sorge um dieses eine Leben entspringt, existiert keine Wahrheit. Auch dieser Gedanken ist konträr zu Plato und der (neu-) platonischen Philosophie. Aufgrund des Druckes des Unheimlichen kommt das 'Dasein' durch die Sorge in der Entwicklung über ein 'Dasein-mit' zu einem 'Dasein-in', diese beiden Stufen sind Modi des Alltags, das endgültige Ziel ist das 'Dasein-für'. Die Sorge entwickelt sich somit zu einer Sorge für Andere, die Fürsorge, zu einem Besorgtsein um die – und einer Verantwortung gegenüber der – Gegenwärtigkeit. Diese Form der Sorge hat tatsächlich eine Spur von einer sozialen Dimension, versteht man die Sorge als ein fast beschützend liebendes Handeln eines Menschen für einen Anderen. Die Sorge ist existentiell in der Welt und nur diese Sorge reißt den Menschen aus seiner Trägheit und ermöglicht ihm somit die Freiheit, denn er wird in die Ebene des Handelns gedrängt. Dies ist anticartesisch, denn nun sorgt sich der Mensch und daher ist (= existiert) er.

Im folgenden zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* versucht Martin Heidegger Sein und Zeit als gemeinsame Interaktion zu begründen und damit zu etablieren.

¹⁴⁶ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 149-150.
Hannah Arendt sieht in dieser Denkbewegung lediglich das Aufschwingen zum Hüter des Seins und der Entleerung der Zwischenmenschlichkeit. Es wirkt auch schon wieder fast wie ein starker Formalismus.

Plato und René Descartes haben determinierende Koordinaten aller existierenden Erkenntnisse des geometrischen Raumes und der idealisierten Zeit oder Ewigkeit.¹⁴⁷ Martin Heideggers Zeitlichkeit ist eine individualisierte, eschatologisch¹⁴⁸ differenzierte Zeit, die er dadurch postuliert, „daß die Menschwerdung auf der Welt *in der Zeit* stattfindet“¹⁴⁹. Mit dieser Zeit und Geschichtsvorstellung steht Martin Heidegger wieder in der Tradition Augustinus' und im Gegensatz zu Plato und René Descartes.

Der Tod spielt auch in der Verankerung des 'Daseins' in der Zeit eine entscheidende Rolle, denn erst wenn das 'Dasein' zu seinem Ende gekommen ist, ist es vollendet. „Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch 'Jemeinigkeit' und Existenz konstituiert wird. Das Sterben ist keine Begebenheit, sondern ein existenzial zu verstehendes Phänomen.“¹⁵⁰

Der Tod ist eine existenziale Potentialität und Grundwahrheit für die Bedeutung des Seins, denn der Tod kann von niemanden auf sich genommen werden und ist unveräußerlich. Der Mensch nimmt den Tod an, denn es ist unweigerlich ein Phänomen des Lebens. Wahrgenommen wird der Tod erst bei anderen, wirklich erfahrbar ist er nur in der Sekunde des Todes.

Somit ist die Bewegung Martin Heideggers spiralförmig, das 'Dasein' kann ohne den Tod nicht existieren, neben dieser Bewegung hat das 'Dasein' Angst vor dem Tod. Wenn man diese Angst vor dem Tod, die als schöpferisch angesehen wird, eliminieren möchte, nimmt man den Menschen den Ursprung der Freiheit. Nur wer die Endhaftigkeit des Lebens auf sich nimmt, lebt in absoluter Freiheit.¹⁵¹ Diese Vorstellung ist Ergebnis seiner Darstellung der „Gebundenheit des Daseins an den Tod und *daher* an die Freiheit“¹⁵² und Gipfelpunkt seiner ontologischen Anthropologie.

Die Tradition des Pessimismus ist hier eindeutig verankert, denn Martin Heidegger beharrt auf der absoluten Einsamkeit in der menschlichen Todeserfahrung, aber auch ein romantischer Zug von glorreicher Identifizierung des Todes mit einer einzig möglichen Verwirklichung des Lebens in der Weltzeit ist zu erkennen.¹⁵³ Der Tod ist kein Ereignis, sondern steht im Zusammenhang mit der Bewegung der Existenz (= Sein) und der Zeit.

Das Leben in dem 'Man' und die Entfremdung sind nicht unausweichliche Gegebenheiten des Menschen. Die 'Eigentlichkeit' des 'Daseins' wird konstituiert durch das Mitwirken des Gewissens, des Rufs und der Entschlossenheit. Das Gewissen hat die Aufgabe, das 'Man-sein' zurückzuführen zu einem 'Selbst-sein'. Die Aufgabe des Menschen ist es sein Sein während seines Lebens auf sich zu nehmen und zu verwirklichen. Der Ruf fordert uns auf, zu wählen selbst zu sein und gegen alle Trägheit und Weltlichkeit vorzugehen. Dieser Versuch selbst zu sein wird durch menschliche Entschlossenheit ausgedrückt. Und diese

¹⁴⁷ Vgl.: Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 158

¹⁴⁸ Die Einschätzung der eschatologischen Ausrichtung begründet Georg Steiner mit der Passage: „Das Dasein kann nur dann dazu gelangen, seine eigene Ganzheit und die Bedeutsamkeit, die von Integrität nicht zu trennen ist, zu begreifen, wenn es seinem Nicht-mehr-da-sein begegnet. Solange das Dasein nicht zu seinem eigenen Ende gekommen ist, bleibt es unvollendet. [...] Gänze nicht vollendet. Das Dasein - [...] - hat darum und nur darum Zugang zur Bedeutung des Seins, weil dieses Sein endlich ist.“ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 159.

¹⁴⁹ Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 159.

¹⁵⁰ Sein und Zeit, S. 240.

¹⁵¹ Sein und Zeit, S. 266.

¹⁵² Georg Steiner, Martin Heidegger, Eine Einführung, Hanser, München/Wien, 1989, S. 164.

¹⁵³ Vgl.: Rainer Maria Rilke

Entschlossenheit ist so konträr zu einem solipsistischen Prinzip, dass das 'Dasein' nicht von den Mitmenschen, den Anderen, entfremdet werde, meint Georg Steiner und führt die eindeutige Stelle an: „Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den anderen.“¹⁵⁴ Martin Heidegger betont in seinem Modell die soziale Verwicklung des Selbst in der Welt, wenn das 'Man' zurückgewiesen und das Selbst gestärkt wird.¹⁵⁵ Sorge und Selbstheit sind untrennbar miteinander verwoben. Der Tod ist der Endpunkt der Bewegung, jedoch ist durch das Wissen um das Ende des 'Daseins', dem 'Dasein' die Möglichkeit eröffnet, sich in Freiheit zu entwerfen. Daraus folgert Martin Heidegger, der Mensch könne sein persönliches und sein soziales Schicksal annehmen und befinde sich in der Position des Entwerfens und ist somit gleichgesetzt mit dem Schöpfer.

Der letzte Teil des Buches *Sein und Zeit* ist eher ein Fragment. Von Seiten Lukács' und Adornos stark kritisiert¹⁵⁶, versucht Martin Heidegger hier zu beweisen, dass Zeitlichkeit in der Geschichte verkörpert wird. Er führt dafür die drei Begriffe Erbe, Schicksal und Geschick ein, die stark philologisch gedeutet werden.¹⁵⁷ Wichtig in der Ausführung Martin Heideggers ist das Zuschreiben von verschiedenen Wertigkeiten. Das Schicksal wird im Gegensatz zum Geschick als individuell bewertet, Geschick als kollektiv, da es ein 'Dasein-in-Gemeinschaft' ist. William J. Richardson schlussfolgert aus dieser Darstellung Heideggers, dass Geschichte nicht eine isolierte Einheit sei, denn seine ontologische Struktur umfasse ein Mit-Sein mit anderen.¹⁵⁸ Somit wird deutlich, dass ein Verständnis über ein verschränktes Gefüge zwischen dem historischen 'Dasein' und dem individuellen 'Dasein' bei Martin Heidegger existiert, welches in das Erbe einwirkt. Das Schicksal ist nicht unbeeinflusst von der Umwelt. Wenn man dieses Schicksal annimmt, dann akzeptiert man die Geschichtlichkeit und sein Geschick. Der Mensch muss wählen, wobei die Wahl für die Gemeinschaft wichtig ist.

2.4.2.4 Der Liebesbegriff bei Martin Heidegger

„Daß Du mich in Deine Liebe aufgenommen hast – Liebste. Weißt Du, daß das das Schwerste ist, was einem Menschen zu tragen gegeben wird? Für alles sonst gibt es Wege, Hilfe, Grenzen und Verstehen – hier nur bedeutet alles: in der Liebe sein in die eigene Existenz gedrängt sein.“¹⁵⁹

Martin Heidegger hat kein Werk über die Liebe geschrieben. Es sind viele Liebesbriefe erhalten, in denen er seine Liebe beschreibt und sie philosophisch verhandelt, indem er über sie schreibt. Am liebsten ist in der Wissenschaft der (falsch) zitierte Satz Augustinus'

¹⁵⁴ Sein und Zeit, S. 298.

¹⁵⁵ Gerade hier knüpft die marxistisch-sozialistische Bewegung um Marcuse an, denn Heideggers Überlegung zum Man/Selbst ermöglicht einen sozialen Raum der Verantwortung.

¹⁵⁶ Theodor Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Zur Deutschen Ideologie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

¹⁵⁷ Für Martin Heidegger ist die philologische Betrachtung der Begriffe wichtiger als für Hannah Arendt.

¹⁵⁸ Vgl.: William J. Richardson, Heidegger, Through phenomenology to thought, Nijhoff, The Hague, 1967.

¹⁵⁹ Martin Heidegger an Hannah Arendt am 13.05.1925, Briefnummer 15, in: Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925-1975, Vittorio, Frankfurt am Main, 1998, S. 31.

angeführt, den er nicht nur Hannah Arendt schickte: *Volo ut sis*: Ich will, dass du seiest, wer Du bist.¹⁶⁰ Diese Forderung und seine Liebesschwüre in seinen Briefen und anderen persönlichen Texten stehen im Gegensatz zu der Aussage Hannah Arendts, dass das Heideggersche Selbst eine „radikale Abtrennung von allen, die seinesgleichen sind“¹⁶¹ sei.

Da oft eine Abhängigkeit aufgrund der Liebesbeziehung zwischen Hannah Arendt und ihrem Lehrer Martin Heidegger gesehen wird, ist es besonders interessant, inwiefern er die sozialen Beziehungsgefüge in Form von Liebe zwischen den Menschen verstand; Kritisiert Hannah Arendt in ihrer Dissertation, dass das übersteigerte Selbst den Menschen von der Welt entfremde, so beginnt sie bereits in ihrer Dissertation ihr eigenes Interesse an dem sozialen Beziehungsgefüge zwischen den Menschen auf der Welt zu verdeutlichen. Martin Heidegger konzentrierte sich in den Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts auf die Transformation der Philosophie hin zu einer Lebensphilosophie, die konträr zu dem Rationalismus steht und bricht somit mit den damaligen Ansichten.¹⁶²

Er möchte Philosophie zu einer lebendigen Wahrheit verhelfen. Lebendig versteht man prinzipiell als weltbezogen und weltrelevant. Die Liebe ist ein wichtiger Aspekt dieser Weltbezogenheit, vielleicht der wichtigste. Im damaligen Umfeld Martin Heideggers behandelten viele die Liebe explizit.¹⁶³

In dem Buch *Sein und Zeit* erhält der Mensch einen privilegierten Seinsbezug durch seine Daseinsanalyse, obwohl die Seinsfrage als unbeantwortet galt.¹⁶⁴ Dies schrieb schon Blaise Pascal in seinem Werk *Pensée et Opuscules*:

„On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entend. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.“¹⁶⁵

¹⁶⁰ Martin Heidegger an Hannah Arendt am 13.05.1925, Briefnummer: 15in: Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925-1975, Vittorio, Frankfurt am Main, 1998, S. 31.

Hannah Arendts Interpretation: „Vol out sis: Kann heißen, ich will, daß Du seist, wie Du eigentlich bist, daß Du dein Wesen seist, und ist dann nicht Liebe, sondern Herrschsucht, die unter dem Vorwand zu bestätigen, selbst noch das Wesen des Anderen zum Objekt des eigenen Willens macht, Es kann aber auch heißen: Ich will, daß Du seist, wie immer Du auch schließlich gewesen sein wirst. Nämlich wissend, daß niemand ante mortem der ist, der er ist, und vertrauend, daß es gerade am Ende recht gewesen sein wird.“ Hannah Arendt, Vom Leben des Geistes, Piper, München, 1979, S. 366f.

¹⁶¹ Existenzphilosophie, S. 37.

¹⁶² Vgl.: „[I]ch weiß heute, daß es eine Philosophie des lebendigen Lebens geben darf – daß ich dem Rationalismus den Kampf bis aufs Messer erklären darf – ohne dem Bannstrahl der Unwissenschaftlichkeit zu verfallen – ich darf es – ich muß es – u. so steht heute vor mir die Notwendigkeit des Problems: wie ist Philosophie als lebendige Wahrheit zu schaffen.“ Heidegger an Elfriede am 05.03.1916, in: Martin Heidegger: „Mein liebes Seelchen!“, Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915-1970, Hrsg. und kommentiert von Gertrud Heidegger, München, 2005, S. 36.

¹⁶³ Zum Beispiel: Max Scheler, Karl Jaspers, Jean-Paul Satre, Emmanuel Lévinas.

¹⁶⁴ Vgl.: „Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert. Man sagt: »Sein« ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint. Damit ist das, was als Verborgenes das antike Philosophieren in die Unruhe trieb und in ihr erhielt, zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden, so zwar, daß, wer danach auch noch fragt, einer methodischen Verfehlung bezichtigt wird.“ in der Einleitung, Erstes Kapitel, §1, *Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein*, Sein und Zeit, S. 2-4, hier: 2.

¹⁶⁵ Blaise Pascal, *Pensée et Opuscules*, Librairie Hachette, Paris, 1912, S. 169.

Anzumerken ist, dass viele Gedanken, die Søren Kierkegaard später veröffentlicht und die von den Nachfolgern aufgenommen und weiterentwickelt werden, schon in dem Buch *Pensée et Opuscules* vorzufinden sind. Diese Tatsache möchte nicht den Titel Søren Kierkegaards als Begründer des Existentialismus in Frage stellen, jedoch wäre eine genaue Untersuchung der Tradition Blaise Pascals bei Søren Kierkegaard interessant zu untersuchen.

Und dies wird von Martin Heidegger in *Sein und Zeit* gleich im §1 zitiert. Er wie die anderen Größen der damaligen Zeit wendet sich gegen die Subjektphilosophie, deren Tradition alles vom Bewusstsein abhängig macht. Martin Heidegger möchte das Sein in der Welt als Gegenstand der Philosophie wissen.¹⁶⁶ Es wird ersichtlich, dass die Philosophie einen Richtungswechsel vollzieht bzw. die jungen Philosophen nach dem ersten Weltkrieg für sich postulieren, zu den Ursprüngen der Philosophie zurück kehren zu müssen, um die menschliche Ursprungsfrage zu klären: Was überhaupt die Existenz des Menschen ausmacht.

Zu überprüfen ist, ob die Existenz des Menschen in der Mitwelt sich mit oder ohne einen wirklichen Dialog mit dem Anderen konstituiert, der Andere somit den Endzweck im 'Dasein' darstellt oder lediglich Mittel zum Zweck für das Selbst ist, um aus dem 'Man' herauszutreten. Die Fundamentalontologie Martin Heideggers steht im Gegensatz zum cartesianischen Dualismus, denn sie postuliert eine Spaltung von Subjekt und Außenwelt einerseits und Körper und Seele andererseits. Das 'Mitsein' mit anderen, erscheint eher als Hindernis, als eine Aufforderung zur Selbstwerdung, denn das Selbst, das Eigene, ist bei der Suche nach der Anerkennung des Anderen in Gefahr verleugnet zu werden. Jedoch erlebt der Einzelne eine Vereinzelnung bei der Realisierung des Todes, diese Bewusstseinsverfälschung ermöglicht ihm, sich aus seiner Um- und Mitwelt zu entfernen und sich in seiner Existenz frei zu entfalten. Diese 'Eigentlichkeit' kann als Selbstliebe – als Sorge um sich – interpretiert werden. Ein unausweichlicher Solipsismus scheint dadurch unwiderruflich angelegt zu sein, denn das 'Mitsein' ist immer Mittel zum Zweck für den persönlichen Entwurf der Existenz während des Lebens, was eine Folgeerscheinung in seinem Konzept ist. Das 'Dasein' ist nicht die Einheit zweier Substanzen, der *res extensa* und *res cogitans*, deren gegenseitiger Einfluss in der Vergangenheit der Metaphysik zu verhandeln versucht wurde. Er lehnt sich auch gegen die Vorstellung auf, dass der Mensch eine vorab geschaffene Entität sei, die nachträglich in die Welt gestellt wird. Somit stellt sich für Martin Heidegger nicht die Frage nach dem Ablauf und der Möglichkeit der Beziehung zwischen dem Subjekt, welches aus seiner inneren Sphäre heraus in Kontakt zu einem anderen und äußeren Objekt tritt, oder die Frage nach dem Kontakt des Subjekts zu einem anderen Ich. Für Martin Heidegger ist die Realität nicht anzuzweifeln, da mit dem Sein des 'Daseins' die Welt schlechthin erschließbar ist.¹⁶⁷ Das Subjekt und das Objekt sind gemeinsam in der Welt.¹⁶⁸ Dabei ist zu fragen:

„wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren »Sphäre« hinaus in eine »andere und äußere«, wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben, wie muß der Gegenstand selbst gedacht werden, damit am Ende das Subjekt ihn erkennt, ohne daß es den Sprung in eine andere Sphäre zu wagen braucht?“¹⁶⁹

¹⁶⁶ Vgl.: Martin Heidegger, Grundbegriff der aristotelischen Philosophie, Hrsg.: M. Michalski, Bd. 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, S. 57.

¹⁶⁷ Vgl.: *Sein und Zeit*, S. 202–203.

¹⁶⁸ „Das Subjekt existiert nie zuvor als 'Subjekt', um dann, falls gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein.“

Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Hrsg.: F. - W. von Hermann, Bd. 9, in: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 21 - 71, hier: S. 34.

¹⁶⁹ *Sein und Zeit*, S. 60.

In dieser Passage wird deutlich, wie Martin Heidegger sich gegen die Aufteilung der Welt, in der der Mensch rein äußerlich der Welt gegenübersteht, um sich im Transzendieren dieser zu nähern, verwehrt. Denn der Mensch steht immer existentiell und faktisch in dieser Welt.¹⁷⁰ Somit ist der Ausgangspunkt seiner Daseinsanalyse und dessen Grundverfassung der Begriff 'In-der-Welt-sein'. Das Verhältnis des Menschen zum 'In-der-Welt-sein' ist von der Sorge bestimmt, es wieder zu verlieren. Der Einzelne projiziert sich in diese Welt und konstituiert sich aus den Möglichkeiten, die dem Einzelnen gegeben werden. „Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz.“¹⁷¹ Und obwohl das 'Dasein' nie isoliert, sondern immer mit dem Anderen existiert, bringt es sich immer nur durch die eigene Existenz in die Welt. Der Andere ist somit lediglich Mittel zum Zweck, denn obwohl Martin Heidegger das bewusste Ergreifen des Modus des 'Mitseins' (die Fürsorge)¹⁷² einfordert, ist diese Denkbewegung aus dem Konzept des 'Daseins' entsprungen und nur für das eigene Selbst notwendig, läßt aber die Ebene des Sozialen vermissen. Somit wird das 'Mitsein' als ontologische Existenziale des 'Daseins' verstanden. Die Abhandlung über das 'Man' wurde vorab beleuchtet und die egozentrische Betonung des Selbst nachgewiesen. Auch wenn man es mit Blick auf die Fragestellung des Zusammenhanges von Sein und Zeit lesen möchte, ist die Fokussierung auf das Selbst nicht zu leugnen.

Martin Heidegger konzentriert sich während seiner Daseinsanalyse auf den Einzelnen, was vielleicht seiner existentialistischen Herangehensweise geschuldet ist, aber auch sinnbildlich für ihn spricht. Er kann nicht der Überlegung der griechischen Philosophie Plato und Aristoteles des Individuums est ineffabile folgen, sondern entwirft das Sein durch den Einzelnen. Seine Überzeugung wird deutlich: erst durch die gemachte Eigenerfahrung des Selbst, kann sich ein Ich entwerfen. Martin Heidegger benötigt dieses starke Selbst, das sich bewusst gewordenen Selbst, um zu sein (= existieren).

Diese Selbstentfremdung des Einzelnen erfolgt, weil der Einzelne nicht bewusst sein 'Dasein' ergreifen kann, gebunden an den Anderen erfolgt somit eine Selbstzergliederung. Die Öffentlichkeit, in der Abhandlung des 'Mans' in *Sein und Zeit* behandelt, ist negativ konnotiert, und scheint im Gegensatz der positiv dargestellten Öffentlichkeit als Pluralität bei Hannah Arendt zu stehen. Jedoch wäre zu überprüfen, ob dieser Vergleich haltbar ist. Martin Heidegger scheint eher das Fehlen einer Pluralität in seiner Vorstellung der Öffentlichkeit zu beschreiben, da das reine Selbst als Lösung gesucht wird, das sich wiederum nur in Abgrenzung zu einem Man entwerfen könne. Unterschiedlicher kann ein Entwurf sich nicht darstellen: So vertritt Hannah Arendt das Entwerfen der Welt im Zusammenspiel mit den Anderen.

Das Selbst benötigt die Reflektionsebene, die es verliert, wenn der Mensch stirbt. In dieser Angst erlebt das Selbst unabhängige Sicherheit und die Öffentlichkeit wird reduziert, da eine Stabilität nicht mehr von äußeren Normen benötigt wird. Es ist recht schnell ersichtlich, dass bei Martin Heidegger die Form eines Dialoges für die einzelnen Schritte

¹⁷⁰ Vgl.: Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Hrsg.: F. - W. von Hermann, Bd. 9, in: Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 21 - 71, hier: S. 34.

¹⁷¹ Sein und Zeit, S. 42.

¹⁷² Liebe ist nicht im Konzept der Sorge oder Fürsorge zu integrieren.

nicht vorgesehen ist. Er selbst verneint später in seinem Buch *Vom Wesen des Grundes*, dass er eine egoistische Zwecksetzung hervorrufe, die zur Eigenliebe verleite. Lediglich eine Befreiung von den Anderen erfolge und erst nach diesem Schritt wäre eine echte Hinwendung zu dem Gegenüber möglich. Trotzdem ist ersichtlich, dass die einzelnen Schritte zu dieser Befreiung nur in einer Isolation möglich sind. Er sieht in dieser Entschlossenheit die Möglichkeit den Anderen sein zu lassen. Er geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er dem entschlossenen 'Dasein' zuspricht „zum »Gewissen« der Anderen zu werden“¹⁷³. Er bezeichnet diese Form des Miteinanders als eigentliches Miteinander, fernab von „eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man“¹⁷⁴. Die Aussage eines „Gewissen[s] der Anderen“ klingt im Hinblick auf die folgenden Jahre in Deutschland wie ein Hinweis.

Die Interpretationen zu Martin Heideggers Daseinsanalyse mit dem Interesse, ob sie solipsistisch sei und eine Basis für die spätere Reaktion gegenüber der Rassenideologie liefere, wird unterschiedlich bewertet. Es scheint, als ob es bei Martin Heidegger angelegt ist, dass es immer beide Positionen gibt und – wie bei vielen anderen Thematiken seiner Philosophie – keine klare Meinung vorherrscht. Die einzelnen Positionen scheinen sich vom 'Mitsein', dem Selbst und der Entschlossenheit gegenseitig anzuregen, sich zu konstituieren, auch ohne eine Dialogform, ohne eine Ich–Du–Beziehung.¹⁷⁵ Der Ausgangspunkt ist immer der einzelne Mensch und seine Existenz.

Der Andere hat zwar eine Bedeutung in Martin Heideggers Konstrukt der Abhängigkeiten, auch in der Liebe, so wird dieser auch seinetwegen geliebt, jedoch nicht um seiner Selbst Willen oder aufgrund einer schicksalhaften Bestimmung, denn man wendet sich nie dem Anderen, dem Gegenüber zu, sondern das Andere im Anderen wird geliebt. Das Andere im Anderen zeigt uns einen Teil der verborgenen Wahrheit und lässt uns in der Reflexion derer erkennen. Unwichtig ist dabei die einzigartige und besondere Individualität des Menschen, dem man in seiner Reflexionstätigkeit gegenüber steht. Das Gegenüber bleibt im Austausch und auch in der Liebebeziehung lediglich Mittel zum Zweck. Die Liebe als Konstrukt ist somit selbstverständlich nicht Endzweck bei Martin Heidegger, ein Interesse an einem plural ausgerichteten Konzept ist nicht erkennbar, das Selbst, so schreibt Hannah Arendt, sei darauf aus, die Mitwelt „los zu werden“.¹⁷⁶ Martin Heidegger entfremdet den Menschen von seiner Umwelt, da er diesen durch die starke Zentrierung des Selbst gegenüber dem abgewerteten 'Man' überhöht. Im Vergleich zu Martin Heidegger hat Augustinus ihn lediglich vereinzeln lassen bzw. den Menschen in die Beziehung zu einem liebenden Gott gestellt. Für Hannah Arendt sind beide Beziehungsgeflechte untragbar, wie sich nach der Analyse der Dissertation und ihrer späteren Überlegung *Inter homines esse* zeigen wird. Man kann vermuten, dass sie die absolute Vereinzelung und Überhöhung Martin Heideggers als Folge der christlichen Tradition sieht, die durch Augustinus Werke

¹⁷³ Sein und Zeit, S. 298.

¹⁷⁴ Sein und Zeit, S. 298.

¹⁷⁵ Vgl.: Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, Drei Masken, München, 1928.

¹⁷⁶ Existenzphilosophie, S. 34.

geschaffen wurde, und somit ein Übergehen des Augustinischen Denkmodells in der europäisch geprägten Philosophie annimmt.

2.4.2.5 Die Zertrümmerung der Welt

In der amerikanischen *Partisan Review*¹⁷⁷ wurden 1946 sechs Essays von Hannah Arendt veröffentlicht, die später zu einem Buch mit dem englischen Titel *What is Existenz Philosophy?* zusammengefasst, als auch darauf folgend in der von Karl Jaspers mit gegründeten Zeitschrift *Die Wandlung*¹⁷⁸ mit dem wörtlich übersetzten Titel *Was ist Existenzphilosophie ?* in Deutschland ediert wurden.

In diesen Artikeln stellt Hannah Arendt sowohl die Philosophie der wichtigsten Vertreter des deutschen Existenzialismus', unter anderem Martin Heideggers und Karl Jaspers, vor, desweiteren ordnet sie die jeweiligen Vertreter in die Philosophiegeschichte ein und bewertet unnachgiebig die Auswirkungen der einzelnen Interpretationen der philosophischen Vertreter. Die 1948 in Deutschland edierte Arbeit Hannah Arendts wurde mit dem Titel *Sechs Essays* in Deutschland publiziert und war nach ihrer Dissertation im Jahre 1929 beim Springer Verlag ihre erste Veröffentlichung in ihrem Heimatland. Diese *Sechs Essays* gerieten in Deutschland schnell in Vergessenheit und wurden erst 1990 wieder verlegt. Als Uwe Johnson 1974 bei Hannah Arendt anfragte, ob sie einer zweiten Veröffentlichung ihrerseits zustimme, bat sie um die Aussparung der vernichtenden Kritik an Martin Heidegger.¹⁷⁹ Erst viele Jahre nach ihrem Tod im Jahre 1990 wurde dieses Kompendium veröffentlicht, 4 Jahre später, 1994 – fast 20 Jahre nach ihrem Tod – wurde die englische Übersetzung der deutschen Fassung in den USA publiziert.¹⁸⁰ Nur selten wird dieses Werk in den Diskurs miteinbezogen, obwohl dies ihr letztes rein philosophisches Werk darstellt.

In den Essays versteht es Hannah Arendt sehr dicht und klar die einzelnen Personen und deren Philosophie dem Leser auf knappen 50 Seiten näher zu bringen. Ihr ganzes Wissen als auch ihr tiefes, eigenes Verständnis über die europäische Philosophie kommen zum Vorschein. Besonders der distanziert geschriebene Abschnitt über Martin Heidegger, in dem sie überaus kritisch die Auswirkungen seiner Philosophie beschreibt, verdeutlicht ihre philosophische Haltung ihm gegenüber.¹⁸¹ Es scheint fast so, als ob sie in diesem Abschnitt

¹⁷⁷ Hannah Arendt, *What is Existenz Philosophy ?* In: *Partisan Review*, Heft 13, 1/1946, *Partisan Review*, New York, 1946, S. 34-56.

¹⁷⁸ Die Zeitschrift wurde von Karl Jaspers, Dolf Sternberg, Werner Kraus, Alfred Weber 1945 in Heidelberg gegründet und machte sich zur Aufgabe nicht nur Dokumente über den Nationalsozialismus zu drucken, sondern auch gesellschaftsrelevante Themen zu verbreiten. Autoren waren neben Hannah Arendt auch T.S. Eliot, Marie-Luise Kaschnitz, Karl Jaspers, Werner Krauss, Dolf Sternberger, Gerhard Storz, Wilhelm Süskind, Alfred Weber und Viktor von Weizsäcker. Die Zeitschrift wurde veröffentlicht im Verlag Lambert Schneider. Vgl.: Waldmüller, Monika: *Die Wandlung. Eine Monatsschrift. Herausgegeben von Dolf Sternberger unter Mitwirkung von Karl Jaspers, Werner Krauss und Alfred Weber*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a. N., 1988.

¹⁷⁹ Hannah Arendt/Uwe Johnson, *Der Briefwechsel*, Hrsg.: Eberhard Fahlke und Thomas Wild, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, S. 114

In einem bisher unveröffentlichten Brief zum Jahreswechsel 1955/56 distanzierte sie sich von ihrem Essay, insbesondere von ihren Ausführungen zu Martin Heidegger. Hanna Arendt an Calvin Schrag, 31. Dezember 1955, Archiv des Hannah-Arendt-Zentrums Oldenburg, zitiert nach: Antonia Grunenberg: *Hannah Arendt und Martin Heidegger, Geschichte einer Liebe*, München/Zürich 2006, S. 266.

Calvin Schrag promovierte bei Paul Tillich über Martin Heidegger.

¹⁸⁰ Vgl.: Hannah Arendt, *What Is Existential Philosophy?*, in: *Essays in Understanding, 1930-1954*, Harcourt Brace, New York, 1994.

¹⁸¹ Wobei ihre Bewertung gegenüber Jaspers Philosophie wohlwollend und überschwänglich ist.

beginnt, die Leere der letzten philosophischen Überlegungen nachzuzeichnen. Vielleicht versucht sie unterbewusst, sich selbst zu erklären, wie es – und auch warum Martin Heidegger – zum deutschen Faschismus kommen konnte.¹⁸²

Sie zeichnet die geschichtliche Linie der Entwicklung der Existenzphilosophie nach, nennt als Begründer den späten Friedrich Schelling und den jung verstorbenen Søren Kierkegaard. Hannah Arendt benennt eine große Anzahl nicht weiter entwickelter Möglichkeiten in Friedrich Nietzsches Überlegungen für die Existenzphilosophie, die das Wesentliche des Bergsonschen Denkens und der Lebensphilosophie bestimme und sich zu „einem bisher nicht übertroffenen Bewusstsein“¹⁸³ im Nachkriegsdeutschland ab 1919 mit Max Scheler,¹⁸⁴ Martin Heidegger und Karl Jaspers entfalte. Alle sonstigen philosophischen Strömungen, ausgeschlossen der Phänomenologie, die jedoch die Voraussetzung für den Existenzialismus darstellt, bezeichnet sie als „epigonal“¹⁸⁵, da einzig die Existenzphilosophie „das moderne Gefühl der Unheimlichkeit der Welt“ widerspiegele.¹⁸⁶ Der philosophische Grund der Erklärung der Unheimlichkeit liegt in der soziologisch oder psychologischen Interpretation, die zwar die Existenz des Tisches und des Stuhles erkläre, dem Menschen aber niemals begreiflich machen könne, „warum *dieser* Tisch *ist*. Und es ist die Existenz dieses Tisches, unabhängig von Tischen überhaupt, woraus der philosophische Schreck entsteht.“¹⁸⁷ Ihre eigene nominalistische Position, dass jedes Sein und jedes Ding unabhängig von irgendwelchen Oberkategorien eine Existenz hat, tritt hier zum Vorschein.¹⁸⁸

Sie beginnt die Abhandlung mit Immanuel Kant, dessen Kapitel prägnant titulierte wird mit *Kants Zertrümmerung des antiken Seinsbegriffs*. Dieser hat zwar die Menschenwürde zum Ziel und verankert fortan diese in der Gesellschaft¹⁸⁹, fördert so aber das Bewusstsein des Menschen, führt ihn nach Gotthold Ephraim Lessing in seine Mündigkeit, dass er unabhängig sei – denn die einzige Unabhängigkeit habe er nur zum Sein – macht ihn aber auch zum Sklaven des eigenen Seins.¹⁹⁰ Dabei geht sie in der Beurteilung der Interpretation der Verantwortung der kommenden Entwicklung seiner

¹⁸² Die Kritikpunkte, die sie in dem Buch *Was ist Existenzphilosophie* entwickelt, ähneln stark der Kritik an Augustinus in ihrer Dissertation und werden später erneut aufgegriffen und behandelt.

¹⁸³ Existenzphilosophie, S.5.

¹⁸⁴ Max Scheler hat ein ganzes Buch über die Liebe bei Augustinus geschrieben. Ob er Einfluss auf Hannah Arendt hatte, ist schriftlich nicht vor 1946 bezeugt. Leider konnte seine Arbeit nicht mit einbezogen werden. Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Francke, Bern, 1955.

¹⁸⁵ Existenzphilosophie, S.7.

¹⁸⁶ „Das moderne Gefühl der Unheimlichkeit der Welt hat sich immer an den individuellen, aus ihrem Funktionszusammenhang gerissenen Dingen entzündet.“ Hannah Arendt, *Existenzphilosophie*, S. 7-8.

Dieses Wort stammt direkt aus Martin Heideggers Sprachgebrauch.

Vgl.: „In der Angst ist einem »unheimlich«. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: Das Nichts und Nirgends.“ *Sein und Zeit*, S. 188.

„Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der »Welt« zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-Sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen »Modus« des *Un-zuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der »Unheimlichkeit.«“ *Sein und Zeit*, S. 189.

„Sie [die Angst] bringt das Dasein von seinem eigensten Geworfensein und enthüllt die Unheimlichkeit des alltäglich vertrauten In-der-Welt-seins.“ *Sein und Zeit*, S. 342.

¹⁸⁷ Existenzphilosophie, S. 8.

¹⁸⁸ Vgl.: Scholastischer Universalienstreit.

¹⁸⁹ Existenzphilosophie, S. 17.

Vgl.: Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, BA, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1956, S. 58.

¹⁹⁰ Vgl.: Existenzphilosophie, S.17.

Philosophie weiter als bei Augustinus, sieht sie doch die Auswirkungen nicht nur für die christliche Welt, da die „sogenannte Entgötterung der Welt, nämlich das Wissen, daß wir mit Vernunft Gott nicht beweisen können, [...] die antiken philosophischen Begriffe mindestens so wie die christliche Religion [trifft].“¹⁹¹ Durch diese Entgötterung kann der Mensch in seiner Verlassenheit und/oder Eigenständigkeit interpretiert werden.¹⁹² Dies ist der Anfangspunkt der modernen Philosophie, zwar wurde der Mensch durch diese Entgötterung in seiner Eigenständigkeit und/oder Verlassenheit interpretiert, aber gleichzeitig wurde deren Realität von allen Qualitäten entleert. Somit stieg der Mensch zum Herr des Seins auf, wurde aber gleichzeitig zum Sklaven des Seins erniedrigt.¹⁹³

2.4.2.6 Hannah Arendts Einschätzung von Martin Heideggers Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg 1946: Klare Distanzierung zu seiner Philosophie

„[dass] der Mensch nicht Gott ist und mit seinesgleichen zusammen in der Welt lebt“¹⁹⁴

Hannah Arendt beginnt ihren Abschnitt über Martin Heidegger, nachdem sie Friedrich Schelling und Søren Kierkegaard dargelegt hat, mit der Bezeichnung, dass er lediglich versuche eine neue Ontologie zu etablieren, die einerseits trotz, andererseits gegen Immanuel Kants Zertrümmerung in der Philosophie wirken solle. Sie scheint ihm nicht mehr als diesen erfolglosen Versuch 1946 zu zusprechen. Das Ergebnis seines Versuchs einer Neuetablierung der Ontologie zog mit einer tief greifenden Veränderung der philosophischen Terminologie einher. Hannah Arendt verweigert Martin Heidegger nicht seinen Anspruch gegen diese Zertrümmerung des antiken Seinsbegriff vorgehen zu wollen, merkt jedoch auch gleich zu Beginn an, dass eine Aktion basierend auf einer Revolte meist der Sache nicht gut tue.¹⁹⁵

Der zweite Band von *Sein und Zeit* ist nie erschienen und somit seine Ontologie nach Hannah Arendt unvollständig, denn seine Antwort auf die Nachfrage, was der Sinn des Seins sei, habe er nach Hannah Arendt lediglich eine unvollständige und unverständliche Antwort gegeben, nämlich „ [dass] der Sinn des Seins Zeitlichkeit sei.“¹⁹⁶

In der Veröffentlichung *Was ist Metaphysik*¹⁹⁷ versuche er seine Überlegung, die er in *Sein und Zeit* begann zu entwickeln, zu verdeutlichen. Hauptaussage des Werkes bezüglich des

¹⁹¹ Existenzphilosophie, S. 15.

¹⁹² Vgl.: Existenzphilosophie, S. 15.

¹⁹³ Vgl.: Existenzphilosophie, S. 17.

¹⁹⁴ Existenzphilosophie, S. 35.

¹⁹⁵ Vgl.: Existenzphilosophie, S. 28.

Interessant ist die Einfügung einer Notiz seitens Hannah Arendts, die die Frage stellt, ob Heidegger sich zwar mit ernsthaft philosophischen Fragestellungen beschäftigt und sich einzig daraus seine Wichtigkeit begründe ließe, dies aber lediglich der einzige Grund sei für die ihm entgegengebrachte Aufmerksamkeit. Interessant ist auch, dass er sich dem antiken Seinsbegriff wieder zu wandte, also hinter die Philosophie Kants zurückging. Vielleicht vermischt er Begriffe der alten und neuen Welt und versucht so eine Antwort zu finden. Deswegen habe er die Studenten fasziniert.

¹⁹⁶ Existenzphilosophie, S. 29.

¹⁹⁷ Antrittsvorlesung in Freiburg, gehalten am 24.7.1929 und 1929 das erste Mal veröffentlicht. Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes, Hrsg.: F. - W. von Herrmann, Bd. 9, in: Wegmarken, S. 21-71, Vittorio

Seins ist die Gleichsetzung des Seins mit dem Nichts. Diese Feststellung ist für Martin Heidegger ein ungemeiner Vorteil, denn die aus der Revolte entstandenen Überlegungen gegen eine reine Betrachtung der Dinge, zum sich „Herrn des Seins“¹⁹⁸ aufschwingen zu können, festigen den Standpunkt gegen eine Philosophie der reinen Betrachtung und ermöglicht ihm somit eine Positionierung gegen seinen Lehrer Edmund Husserl und gleichzeitig eine neue durch ihn gegründete Philosophie. Der Mensch könne sich nun gegenüber dem ihm vorgegebenen Sein so verhalten wie der Schöpfer vor der Erschaffung der Welt aus dem Nichts. Er steht somit auf der gleichen Stufe mit dem Schöpfer. Des Weiteren habe Martin Heidegger den Ansporn, den Menschen aus dem Status des vorgegebenen Seins heraus zu befördern, so dass die menschliche Handlung von einer gottähnlichen zu einer göttlichen werde.

„Dies [...] [ist der] Grund dafür, daß bei Heidegger das Nichts plötzlich aktiv wird und zu »nichten« beginnt. Das Nichts versucht sozusagen, das Vorgegebensein des Seins zu vernichten, sich »nichtend« an seine Stelle zu setzen.“¹⁹⁹

Das Nichts wird aktiv in der Welt des Menschen. Wenn der Mensch schon nicht an dem Sein des Wesens beteiligt sei oder auch nur Einblick habe, dann könne durch diesen Gedankengang Martin Heideggers wenigstens „das Nichts die eigentlich freie Domäne des Menschen“²⁰⁰ darstellen. Des Menschen Unfähigkeit nicht schöpferisch aktiv sein zu können, wird durch die Position eines Welt zerstörenden Wesen kompensiert.

Die vorangegangenen Essays scheinen so angeordnet und aufgebaut zu sein, dass die komplette Abhandlung auf Martin Heideggers Philosophie zuläuft, die als inhaltliche Erklärung für seine Zusammenarbeit mit dem nationalsozialistischen System fungiert. Die Philosophiegeschichte mit den einzelnen Theorien erstellen die Koordinaten, mit denen Heidegger seine Überlegungen in die Tradition einarbeitet. Im Vergleich zu den anderen Analysen ist Hannah Arendt der Abschnitt über ihren ehemaligen Lehrer weniger flüssig und verständlich gelungen, trotzdem schafft sie es die Hauptpunkte seiner Philosophie darzulegen und einzuschätzen. Sie konstatiert ihm eine Weltvergessenheit, die an Augustinus erinnert. Martin Heideggers Philosophie wird als Höhepunkt stilisiert, den Gegenpol nimmt Karl Jaspers ein, der trotz gleicher philosophischer Prägung und deutscher Geschichte, dem nationalsozialistischen System von Anfang an kritisch gegenüber stand. So konstatiert Hannah Arendt:

„Dies jedenfalls [ist] die philosophische Grundlage des modernen Nihilismus, sein Ursprung aus der alten Ontologie: in ihm rächt sich der hybride Versuch, die neuen Fragen und Inhalte in den alten ontologischen Rahmen spannen zu wollen.“²⁰¹

Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

¹⁹⁸ Existenzphilosophie, S. 29.

¹⁹⁹ Existenzphilosophie, S. 30.

²⁰⁰ Existenzphilosophie, S. 30.

²⁰¹ Existenzphilosophie, S. 30.

Martin Heideggers einziger Vorteil, unabhängig von dem Ergebnis bzw. den Folgen seiner Betrachtung, war seine direkte Anknüpfung an die kantischen Fragestellungen, die seitdem nicht mehr bearbeitet oder viel eher als status quo angenommen wurde. Er knüpft bei dem an, was Immanuel Kant zertrümmert hinterließ – die Disharmonie zwischen Sein und Denken, *Essentia* und *Existentia*, Existierendem und dem durch Vernunft fassbaren Was des Existierenden – und garantierte eine Lösung gefunden zu haben: Ein Wesen, in dem beides, Essenz und Existenz identisch sind: Den Menschen. „[D]ie Substanz des Menschen ist nicht der Geist (...) sondern die Existenz.“²⁰² „Der Mensch hat keine Substanz, sondern geht darin auf, *daß* er ist; man kann nicht nach dem Was des Menschen fragen wie nach dem Was eines Dinges, sondern nur nach dem Wer des Menschen.“²⁰³

Dies scheint eine Schlüsselaussage Hannah Arendts zu sein. Sie formuliert kurz und prägnant den Punkt seiner Darstellung des Seins und dem daraus zwangsläufig resultierenden Menschenbild, das ihr zuwider laufen muss, wenn ihre Fokussierung beim zwischenmenschlichen Raum liegt. Wenn der Fokus sich ausschließlich auf die Existenz konzentriert, dann wird lediglich nach dem Was des Menschen gefragt. Er ist jedoch kein Ding, ein Mensch darf nicht definiert werden, nach dem Geschlecht, der Position, der Herkunft, sondern nach dem Wer: Wer ist er? Welche Eigenschaften besitzt er? Wie ist sein Charakter? Man beurteile einen Menschen nach dem Handeln, welches ihm zu dem formt, was er *ist*. Eine menschliche Betrachtungsweise basierend auf Martin Heideggers Überlegungen führt zwangsläufig in eine Objektivierung und aus der Geschichte zur beobachtenden Entwicklung eines entmenschlichten Umgangs.²⁰⁴

Auch hier wird die Dimension einer sozialen Philosophie deutlich. Hannah Arendt betont in dieser Feststellung, dass für sie die soziale Komponente wichtiger ist als die Seinsfrage. Eindringlich wird diese Aussage, in der sie den fatalen Fehler von Martin Heideggers Denkkonstrukt sieht, als auch den Grund seines Handelns während des Nationalsozialismus sieht, beleuchtet.

Diese neue Identitätsausfüllung mit der Einteilung des menschlichen Wesens in einen äquivalent verteilten Anteil von Existenz und Essenz gefiel der Moderne sehr gut. War Gott die Instanz, in der Denken und Handeln in Eins zusammenfiel, wurde dies nun aufgelöst und der Mensch erhob sich in Martin Heideggers Metaphysik zum »Herr des Seins«²⁰⁵. Die einst klassisch ontologische Zuschreibung dieser Eigenschaften zu Gott war damit unterwandert; Der Reiz für die Moderne scheint offensichtlich, jedoch auch der in der Verschiebung entstehende Größenwahn.

Seine Terminologie verschiebt sich und das Sein wird fortan als ‘Dasein’ bezeichnet, dieses ‘Dasein’ wird vom Tod her begründet und stützt dadurch die These der Nichtigkeit des Seins, was ihm die Möglichkeit der Aussparung des Wortes Mensch verschafft. Erneut wird der Unterschied zwischen den Ansätzen Hannah Arendts und Martin Heideggers deutlich, wenn sie dies so klar heraus stellt. Hannah Arendt geht es direkt um den

²⁰² Sein und Zeit, S. 117.

²⁰³ Existenzphilosophie, S. 31.

²⁰⁴ Schon hier wird deutlich, dass Hannah Arendt sich von ihrem ehemaligen Lehrer unterscheidet und sich der Gefährlichkeit einer Seinsdefinition und der daraus resultierenden Menschenansicht bewusst ist.

²⁰⁵ Existenzphilosophie, S. 31.

Menschen schlechthin und seinen sozialen Zwischenraum, bei Martin Heidegger wiederum steht dies anscheinend nicht im Vordergrund.²⁰⁶

Hannah Arendt konstatiert, dass dies „keineswegs terminologische Willkür“²⁰⁷ sei, sondern zum Zweck habe „den Menschen in eine Reihe von Seinsmodi aufzulösen, die phänomenologisch nachweisbar sind“.²⁰⁸ Mit diesem Schritt falle er in einen Funktionalismus, da die aus der menschlichen Spontaneität entspringenden und deswegen phänomenologisch nicht erklärbaren Charaktereigenschaften, die Immanuel Kant vorab skizzierte, Freiheit, Menschenwürde und Vernunft, zwangsläufig entfallen. Er lässt dieser Spontaneität keinen Raum mehr in seinem System.

Dieser Funktionalismus sei dem Realismus Thomas Hobbes' sehr ähnlich. „Wenn der Mensch darin aufgeht, daß er ist, ist er nicht mehr als seine Seinsmodi oder Funktionen in der Welt.“²⁰⁹ Sowohl das Modell Thomas Hobbes' als auch das Martin Heideggers habe als Endpunkt ein Modell des Menschen, das nur noch ein „Konglomerat von Seinsmodi“²¹⁰ darstelle, welches zwar den Menschen von seiner Spontaneität befreie, aber ihn auch in eine Willkür hinein stoße, weil es keine Idee der Auswahl der Seinsmodi bestimme und es dadurch zwangsläufig zu einer Beliebigkeit komme. „An die Stelle des Menschen ist das »Selbst« getreten, sofern das Dasein (das Sein des Menschen) dadurch ausgezeichnet ist, daß es ihm »in seinem Sein um es selbst geht.«²¹¹ Die letzte verbliebene Freiheit des Menschen ist das Ergreifen des 'Daseins' in dessen Existenz. Martin Heidegger beschreibe die Philosophie als Frage an die Seinsmöglichkeiten und dem in dieser Bewegung möglich werdenden Ergreifen der Existenz. Dies sei lediglich eine neue Ausformulierung der bekannten Überlegung des Bios theoreticos des Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik: Die kontemplative Haltung als höchste Stufe der vollkommenen Glückseligkeit. Martin Heidegger hat den Menschen zusätzlich auf die Stufe einer *summa ens* erhoben.

Nachdem der Mensch die Position Gottes eingenommen habe, da er der Herr des Seins wird, wird zwangsläufig ersichtlich, dass dieses Wesen scheitern muss, da es diese Position nicht ausfüllen kann. Somit herrsche eine Anarchie der Seinsmodi.²¹²

Daraus resultiert, dass: „[d]as Dasein [...] dadurch charakterisiert [wird], daß es nicht einfach *ist*, sondern daß es ihm in seinem Sein *um* sein Sein selbst geht.“²¹³ Die Grundstruktur dessen ist die Sorge. Denn das 'Dasein' sorgt sich zwangsläufig um seine Existenz, um sein Sein in der Welt. Hannah Arendt bescheinigt dieser Sorge lediglich eine scheinbare Rückbezüglichkeit, denn ihre eigentliche Bewegung geschehe im Modus des Um-willens. Der Tod nimmt eine überhöhte Position ein, denn dies ist der Endpunkt der

²⁰⁶ Da dies ihre erste Veröffentlichung in Deutschland ist, die nach der Dissertation publiziert wurde, ist es fast selbstredend, wie stark sich diese Interpretation der Deutschen Existenzphilosophie in eine Kontinuität zu ihrer Dissertation einfügt. Waren in ihrer Dissertation noch der christliche Gedanke der Liebe zu Gott und das daraus entspringende zwischenmenschliche Gefüge im Vordergrund, verschiebt sich hier dieser Ansatz nur insofern, dass Gott nicht mehr existiert, jedoch der Mensch seine Position einnimmt und den zwischenmenschlichen Raum somit verlässt.

²⁰⁷ Existenzphilosophie, S. 32.

²⁰⁸ Existenzphilosophie, S. 32.

²⁰⁹ Existenzphilosophie, S. 32.

²¹⁰ Existenzphilosophie, S. 32.

²¹¹ Existenzphilosophie, S. 32.

²¹² Existenzphilosophie, S. 33.

²¹³ Existenzphilosophie, S. 33.

Bewegung, an diesem Punkt ist das Sein existenzlos. Um dieses Wissen des Todes ist sich das 'Dasein' ständig bewusst und jede Analyse, jede Verhaltensweise sei ausschließlich von diesem Punkt her möglich und zwingend zu entwickeln.

Auch diesbezüglich wird Hannah Arendt ein anderes Konzept entwerfen, denn sie sieht den Menschen nicht vom Tode her definiert, sondern vielmehr von seiner Geburt, die ihn in die Welt führt und ihn bestimmt. Auch wenn ersichtlich wird, dass die Geburt, der Anfangspunkt – selbstverständlich unerlässlich für das Leben als solches – jedoch fast parallel als Endpunkt, zum Tod, verstanden werden kann. Trotzdem ist deutlich, dass der jeweilige Beginn der Denkkonstruktion und dessen Bewegung wichtig für das generelle Menschenbild und dessen Möglichkeiten darstellt und die beiden nicht unterschiedlicher zu sein vermögen. Im Neuwerden, in der Geburt, hat der Mensch die Möglichkeit der aktiven Entscheidung für ein neues Handeln.

Die Strukturen der menschlichen Existenz – Struktur seines Daß – werden in Martin Heideggers Terminologie 'Existenziale' und deren struktureller Zusammenhang die 'Existentialität' genannt. Wenn der Mensch diese Existenziale ergriffen hat, dann lebe er existentiell. Martin Heidegger greife die seit Søren Kierkegaard nicht beantwortete Grundfrage in diesem Konstrukt auf, wie das Allgemeine sein könne. Ausgeschlossen der Überlegungen Friedrich Nietzsches und seinem entworfenen Nihilismus konstatiert Hannah Arendt, dass Martin Heidegger die erste nun vollends weltliche Philosophie schuf, in dem die Instanz des Schöpfers bzw. eines Gottes negiert, indem er überflüssig wurde. Der Mensch sei nun der 'Herr des Seins'. In seiner Terminologie bestimmt Martin Heidegger das Sein als 'In-der-Welt-sein', was wiederum einzig und allein im Heideggerschen Sinn bedeute, dass der Mensch „sich in derselben zu halten“²¹⁴ versuchen muss, was dem Menschen aufgrund seiner Sterblichkeit wesensmäßig verwehrt bleibt. Aus dieser Struktur des 'In-der-Welt-Seins' folge zwangsläufig das Gefühl der Heimatlosigkeit und der ständigen Angst und so werde der Mensch in das Grundgefühl und Situation des 'Nicht-zu-Hause-seins' in dieser Welt positioniert.²¹⁵ „Das In-sein kommt in den existentiellen <modus> des Unzuhauses. Dies ist die Unheimlichkeit.“²¹⁶ Dem 'Dasein' wäre es nur möglich selbst zu sein, wenn es sich wesensmäßig aus dem 'In-der-Welt-Sein' zurückziehen könne, was ihm aber unmöglich sei. Aufgrund dieser Unmöglichkeit des sich Zurückziehens, ist es gefangen. Das Selbst sei immer schon an die Welt verfallen. Nur wenn der Tod des Menschen eintritt und er aus der Welt heraus tritt, „hat der Mensch die Gewissheit, nur er selbst zu sein. Dieses Selbst ist das Wer des Daseins.“²¹⁷ Hiermit wird die Frage des Wer im 'Dasein' beantwortet. Im Tod wird die Welt jedoch unbedeutend.

Durch diese Übergehung des Menschen bei der Rückführung des 'Daseins' auf das Selbst wird die Frage nach dem Sinn und dem Sein im Grunde aufgegeben, denn der Ersatz ist die Fokussierung auf die Frage nach dem Sinn des Selbst. Eine solche Neuausrichtung führt keinesfalls zu einer sinnvollen Überlegung, denn das Selbst sei in seiner absoluten

²¹⁴ Existenzphilosophie, S. 34.
²¹⁵ Existenzphilosophie, S. 34.
²¹⁶ Existenzphilosophie, S. 34.
²¹⁷ Existenzphilosophie, S. 35.

Isolierung sinnlos. Wenn dieses Selbst nicht isoliert betrachtet werden würde, zerfalle es in die „Alltäglichkeit des Man“²¹⁸ und wäre „kein Selbst mehr“²¹⁹. Für Hannah Arendt entwickelt sich dieses Selbst in ein Nicht-Selbst. Es wird gegenstandslos. Die Ursache dieser Isolierung des Selbst, einhergehend mit der dadurch verursachten Entleerung des Begriffs, begründet sich in Martin Heideggers Erhöhung des Menschen zum höchsten Wesen. „Ein solches höchste Wesen ist in der Tat nur als Einzelnes und Einzigartiges denkbar; das niemanden seinesgleichen kennt.“²²⁰ Der ‘Abfall’ sind all jene modi die der Mensch seinem Wesen nach nicht sein könne, weil er nun mal nicht Gott ist und mit anderen Menschen in einer Welt lebe. Diese Tatsache der Unmöglichkeit der Aufwertung des Menschen zu der Position Gottes in einer Ontologie werde in seiner Philosophie mehr verdeutlicht, wodurch er sich automatisch selbst widerlegte. Der Fall des Selbst vollzieht sich, indem der Mensch sich sein Selbst nicht erschaffen habe, sondern in der Welt in dieses Selbst geworfen wurde. Aus diesem Geworfensein versuche der Mensch in einem ‘Entwurf’ während seiner Lebenszeit, die auf den Tod gerichtet ist, sich heraus zu manövrieren. Jedoch liege den beiden Modellen, dem Geworfensein und dem Entwurf, eine Nichtigkeit zu Grunde, denn der Mensch kann sich weder eigenständig in das Sein hineinmanipulieren, noch heraus manipulieren. Selbstmord als mögliche Freiheit des Menschen in seinem Leben scheint Martin Heidegger nicht zu gestehen, denn dies würde sein Gedankenkonstrukt widerlegen.²²¹

Hannah Arendt fasst zusammen, dass „[d]er Charakter des Seins des Menschen [...] wesentlich dadurch bestimmt [ist], was er nicht ist, [nämlich durch] seine *Nichtigkeit*“²²²

Die Faktizität der Nichtigkeit müsse das Selbst annehmen, dies stelle die einzige Chance dar, zum Selbst zu werden, daraus resultiert seine zwangsläufige Nichtigkeit in seiner Existenz und in seinem Grund. Das Selbst versucht entschlossen, dies zu erreichen, obwohl es aufgrund seiner Nichtigkeit dies nicht werden kann.

Der Mensch ist während seines ‘Daseins’ Entscheidungen und Möglichkeiten ausgesetzt, von denen er nur jeweils eine ergreifen könne, somit mache er sich der anderen schuldig, da er sie vorübergehen lässt. Somit erkennt der Mensch die Schuldigkeit des ‘Daseins’.

Einerseits ist das Sein der Welt verfallen, andererseits ist es fähig, den „Ruf des Gewissens“²²³ zu vernehmen. Existentiell zu leben, bedeute, dass man, wenn man das Gewissen haben will, sich für das Schuldig-sein entschließen muss. „In dieser Entschlossenheit konstituiert sich das Selbst.“²²⁴ Der Charakter des Selbst, basierend auf Martin Heideggers Ausarbeitung, sei „seine absolute Selbstischkeit, seine radikale Abtrennung von allen, die seinesgleichen sind.“ Diese Abtrennung ist wie ein lebendiger Todeszustand. In diesem erlebten Todeszustand könne der Mensch nur das „absolute

²¹⁸ Existenzphilosophie, S. 35.

²¹⁹ Existenzphilosophie, S. 35.

²²⁰ Existenzphilosophie, S. 35.

²²¹ Existenzphilosophie, S. 36.

Vielleicht stellt der Selbstmord keine Option für den Menschen dar.

²²² Existenzphilosophie, S. 36.

²²³ Existenzphilosophie, S. 36.

²²⁴ Existenzphilosophie, S. 36.

principium individuationis²²⁵ realisieren. Der Tod befördert den Menschen aus dem 'Man', dem Zustand, der das Selbstsein immer verhindere.

„Der Tod mag zwar das Ende des Daseins sein; er ist zugleich der Garant dafür, daß es letztlich auf nichts ankommt als auf mich selbst. Mit der Erfahrung des Todes als der Nichtigkeit schlechthin habe ich die Chance, mich dem Selbstsein ausschließlich zu widmen und die Mitwelt, in die ich verstrickt bin, im Modus der grundsätzlichen Schuld ein für allemal los zu werden.“²²⁶

Die gedanklichen Auswirkung bei einer philosophischen Interpretation wie Martin Heidegger sie durchführte, sind heute noch aktuell und wirken wie eine moderne Analyse der Auswirkung der Moderne auf den einzelnen Menschen. Martin Heidegger gesteht dem Menschen eine Verstrickung in der Welt zu, ermöglicht ihm gleichzeitig aber einen Rückzug aus diesem 'Man', der Gesellschaft. Da der Mensch sich durch jede Wahl sowieso schuldig mache, ist das Schuldigwerden bei Konzentration auf das Selbst nicht größer als bei Verstrickung mit der Gesellschaft.

„In dieser absoluten Vereinzelung stellt sich heraus, daß das Selbst der eigentliche Gegenbegriff zum Menschen ist. Wenn nämlich seit Kant das Wesen des Menschen darin bestand, daß jeder einzelne Mensch die Menschheit repräsentierte und es seit der französischen Revolution und der Erklärung der Menschenrechte zum Begriff des Menschen gehörte, daß in jedem Einzelnen die Menschheit geschändet oder gewürdigt werden konnte, so ist der Begriff des Selbst der Begriff vom Menschen, in welchem er unabhängig von der Menschheit existieren und niemanden zu repräsentieren braucht als sich selbst – seine eigene Nichtigkeit.“²²⁷

Herauszuheben ist hier die Betonung der Vereinzelung des Menschen bei Martin Heidegger, die zwar durch die Zertrümmerung der alten Welt in der Entwicklung unterstützt wurde. Jedoch hat Immanuel Kant mit seinem Menschenwürdebegriff, der die Französische Revolution gedanklich unterstützte, den Menschen kein Selbst gegeben, das das Nichts ist. Martin Heidegger negiert Immanuel Kants kategorischen Imperativ, der den Menschen in die Verantwortung seines Handelns stellt. Seine Interpretation des 'Mans' vernichte die Anwesenheit der Menschheit im Menschen. „Das Selbst hat sich als Gewissen an die Stelle der Menschheit gesetzt und das Selbstsein an die Stelle des Menschseins.“²²⁸

Hannah Arendt negiert jeglichen späteren Versuch Martin Heideggers seine Begriffsarbeit zu erläutern, da dies an der Sache selbst, seine Verwurzelung der Nichtigkeit im Selbst, nicht ändern würde. Zu seinem 80. Geburtstag klingen ihre Worte versöhnlicher, gesteht sie ihm wenigstens zu, eine außergewöhnlich denkende Persönlichkeit zu sein:

„Denn es ist nicht Heideggers Philosophie – von der man mit Recht fragen kann, ob es sie überhaupt gibt – sondern Heideggers Denken, das so entscheidend die geistige Physiognomie des Jahrhunderts mitbestimmt hat. Dies Denken hat eine nur ihm eigene, bohrende Qualität, die, wollte man sie sprachlich fassen und nachweisen, in dem transitiven Gebrauch des Verbums ‚denken‘ liegt. Heidegger denkt nie ‚über‘ etwas; er denkt etwas.“²²⁹

²²⁵ Existenzphilosophie, S. 37.

²²⁶ Existenzphilosophie, S. 37.

²²⁷ Existenzphilosophie, S. 37.

²²⁸ Existenzphilosophie, S. 38.

²²⁹ Hannah Arendt liest, Martin Heidegger ist 80 Jahre alt, abgerufen am 1.12.2011: <http://greule.org/2010/09/01/hannaharendtmartinheidegger/>.

Ihre Kritik ist unnachgiebig und der Abschnitt überaus interessant, da dies ihre letzte philosophische Abhandlung ist, bevor sie sich den politischen Theorien zuwendet. In ihrer Analyse betont sie die Vereinzelung des Menschen, das überhöhte Selbst und die nichtende Energie, die der Mensch durch die Auffüllung des Seins mit dem Nichts erhält. Die Parallelen zu ihrer Dissertation sind unübersehbar. Bei ihrer Dissertation macht sie das Liebeskonzept Augustinus' für die Entfremdung des Menschen von der Welt verantwortlich, in diesem Essay betont sie die absolute Vereinzelung des Menschen. In der Analyse des 'Daseins' vom Tode erhebt sich der Mensch zum Schöpfer. Durch diesen Begriff umgeht er die Kantschen Begriffe der Freiheit, der Menschenwürde und der Vernunft. Interessant ist die Betonung der durch Martin Heidegger erst geschaffenen absolut weltlichen Philosophie. Sind Hannah Arendts Überlegungen immer säkular und nie religiös, sieht sie trotzdem die Gefahr, die in dieser Überhöhung steckt. Sie stellt dagegen, dass „der Mensch Gott nicht ist und mit seinesgleichen zusammen in einer Welt lebt.“²³⁰ Auch Martin Heidegger schreibt sie eine Philosophie zu, die den Menschen vereinsamen lässt, da er ihn aus einer sozialen Struktur in die Isolation drängt. Jedoch wurde genau durch jenen, dem sie die Zertrümmerung der alten Welt attestierte, Immanuel Kant, die Menschenwürde geprägt. Er betont, dass in jedem Menschen die Menschheit gewürdigt und somit auch geschändet werden könne. Durch Martin Heideggers Überhöhung des Selbst, schafft dieser einen Begriff des Selbst, welcher unabhängig von der Menschheit im Menschen existiere, der zu dem noch seine Nichtigkeit darstellt.

2.4.2.7 Kontroverse Deutung: Einfluss und Eigenständigkeit Hannah Arendts von Martin Heidegger

Es scheinen in der Fachliteratur mehr Aufsätze über die Beziehung der beiden Philosophen und die (einseitige!) Beeinflussung des Professors Martin Heidegger auf die viel jüngere Professorin Hannah Arendt publiziert worden zu sein, als dass ein genereller Austausch in Form einer Kommunikation der Philosophie Karl Jaspers angenommen worden ist. Deswegen kommt man nicht darum herum, eine kurze Darstellung der drei Positionen darzulegen.

Die erste Position vertritt die Ansicht, dass Hannah Arendt den Begriff der Welt übernimmt und ihn so benutzt, wie Martin Heidegger der Sache nach das 'In-der-Welt-Sein' konkretisiert habe. Da Martin Heidegger sich schon in seiner Kritik an der Technik gegen eine Weltzerstörung geäußert habe, übernehme Hannah Arendt somit seine Denkstruktur und knüpfe bei ihrem Lehrer und seiner Philosophie direkt an.²³¹

Die zweite Perspektive meint, dass die in der ersten Position vertretene Ansicht, man könne über den Begriff der Welt die beiden Personen zusammen führen, zu lose sei, weil es

²³⁰ Existenzphilosophie, S. 35.

²³¹ Diese Position ist vertreten durch Reiner Schürmann.

Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, aux Edition du Seuil, Paris, 1982.

keine Verbindung in den Denkmodellen gebe. Schlussfolgernd müsse man Martin Heidegger und Hannah Arendt getrennt voneinander betrachten.²³²

Die Zwischenposition dieser beiden ist vertreten durch Dana Villa. Sie schwankt zwischen der ersten Position und der zweiten.

Die letzte der drei Einschätzungen ist aus den Neunziger Jahren – vertreten von Thomas Pangle und Richard Wolin – und vertritt die Ansicht, dass Hannah Arendt in der Tradition Martin Heideggers verhaftet blieb, wobei die Bewertung nicht wie bei der ersten Position zu einer positiven Einschätzung gelangt, sondern zu einer negativen gegenüber Hannah Arendt.²³³ „Demnach laboriert sie, gewissermaßen von Heidegger angesteckt, an Kinderkrankheiten, die sie nie wirklich überwinden kann.“²³⁴

Martin Heidegger war, wie vorab dargestellt, sehr stark von Augustinus beeinflusst. Hannah Arendt hörte die Vorlesungen Martin Heideggers und war in die damaligen Forschungen eingeleitet.²³⁵ Eine präzise Bewertung der Beeinflussung Hannah Arendts durch Martin Heidegger ist an dieser Stelle nicht möglich.

2.4.3 Karl Jaspers' Einfluss auf die Dissertation Hannah Arendts

„Aber die Philosophie beginnt erst, wo die Philosophie mich in meiner eigenen Möglichkeit angeht, ich ihre Ansprüche höre, wo ich aneignend abstoße.“²³⁶

2.4.3.1 Einflüsse

Wenn es um die Einflüsse Hannah Arendts geht, wird in der wissenschaftlichen Literatur meistens der Hauptfokus auf Martin Heidegger gelegt. Doch auch Karl Jaspers war für Hannah Arendts Entwicklung von großer Bedeutung.

Weil Karl Jaspers zur Zeit der Weimarer Republik mit Martin Heidegger einen engen philosophischen Austausch pflegte, empfahl dieser Hannah Arendt an Karl Jaspers weiter und bat ihn, die junge Studentin während ihrer Dissertation zu betreuen.²³⁷ Die Freundschaft der beiden Professoren wurde nach der Machtergreifung Adolf Hitlers beendet.²³⁸

Er betreute nicht nur als Doktorvater ihre Dissertation, sondern wurde nach der Betreuung auch ein guter Freund, mit dem sie bis zu seinem Tod in engem Austausch stand,

²³² Bekannteste Vertreterin ist hier die Hannah Arendt-Forscherin Seyla Benhabib.

Seyla Benhabib, *Hannah Arendt, Die melancholische Denkerin der Moderne*, Rotbuch, Hamburg, 1998.

²³³ Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism, The Moral Vision of the Founders and the Philosophy of John Locke*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.

²³⁴ Richard Wolin, *Hannah and the Magician, An Affair to Remember*, in: *New Republic*, 9.10.1995, S. 27-37.

²³⁵ Dieter Thomä, *Heidegger und Hannah Arendt, Liebe zur Welt*, in: *Heidegger-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Hrsg.: Dieter Thomä, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003, S. 397–402, hier: S. 402.

²³⁶ Es wäre interessant die benutzen Begriffe Martin Heideggers mit den Begriffen Augustinus zu vergleichen und deren Bedeutungsfelder zu erleuchten: Zerstreuung und dispersio, Begierde und concupiscentia, Furcht und metus.

²³⁷ Karl Jaspers, *Die Großen Philosophen, Erster Band*, Piper, München/Zürich, 1996, S. 58. [GP].

²³⁸ Vgl.: Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Hrsg.: Hans Saner, Piper, München, 1989.

Dies erklärt sich im Wesentlichen durch die divergierenden politischen Ansichten. Während Martin Heidegger das Regime unterstützte, lehnte Karl Jaspers dieses von Beginn an ab und floh in die Schweiz.

weswegen sein Einfluss auf ihre Dissertation im folgenden Abschnitt genauer beleuchtet wird.

2.4.3.2 Karl Jaspers und sein Augustinus' Bild

Karl Jaspers arbeitet über Jahre hinweg an seinem Werk *Die Großen Philosophen*²³⁹, das 1957 veröffentlicht wurde.

In diesem philosophischen Hauptwerk setzt er sich auch mit Augustinus auseinander. Als eine seiner Quelle wird unter anderem Hannah Arendts Dissertation angegeben.²⁴⁰ Er begreift vor allem Plotin, Baruch de Spinoza, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche und Johann Wolfgang von Goethe als ihn in seinen philosophischen Ansichten beeinflussende Persönlichkeiten. Das Interesse für Augustinus verstand er als Gegenpol zu ihnen:

„I liked to turn to Augustinus; however, despite the depth of his existential clarification, displeasure with his rhetoric and with his lack of all scientific objectivity and with his ugly and violent emotions drove me back again to the Greeks.“²⁴¹

Trotzdem wird Augustinus in seinem philosophischen Standardwerk ausführlich behandelt.²⁴² In seinem Überblickswerk *Die großen Philosophen* gliedert er Augustinus zwischen Platon und Immanuel Kant in dem zweiten Abschnitt *Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens* ein.²⁴³ Die Begründung dieser Anordnung der in unterschiedlichen Zeitepochen lebenden Philosophen Plato, Augustinus und Immanuel Kant schreibt Karl Jaspers in seiner Einleitung. Diese Einleitung ist eine bemerkenswerte Einschätzung ihrer Zusammengehörigkeit, die sich aus „der Kraft ihres Werkes, das anderes Denken zu sich selber zu bringen vermag“, speist. „Ihr Denken erlaubt nicht, als ein Fertiges übernommen zu werden. Es zwingt, voran zu denken, ohne daß dieses Voran ein Überbieten oder Überwinden dieses Ursprunges bedeutete.“²⁴⁴

In der theoretischen Beschäftigung mit Augustinus kann man deutlich bei Karl Jaspers viele Parallelen zu Hannah Arendt erkennen. Sein Werk *Die großen Philosophen* erschien zwar nach der Publikation ihrer Dissertation, von einer jahrelangen Beschäftigung mit den einzelnen Philosophen ist jedoch bei einem so umfangreichen Werk auszugehen. Aufgrund der Auflistung von Hannah Arendts Dissertation im Literaturverzeichnis ist stark

²³⁹ [GP]

²⁴⁰ Vgl.: GP, S. 960.

²⁴¹ Karl Jaspers, On my Philosophie, in: Walter Kaufmann, Existentialism from Dostojevsky to Sartre, New American Library, New York, 1975, S. 164.

²⁴² Anspruch Karl Jaspers ist es durch die Auseinandersetzung mit anderen Denkern zu philosophieren und Fragen zu stellen, auch wenn es Fragen sind, die durch Unverständnis oder Ablehnung des Gesagten bei dem Denker entstanden sind, Hauptsache man tritt in ein Gespräch mit dem Denker ein.

„So gilt: Der Ursprung der Philosophie liegt zwar im Sichverwundern, im Zweifel, in der Erfahrung der Grenzsituationen, aber zuletzt, dieses alles in sich schließend, in dem Willen zur eigentlichen Kommunikation. (...) Erst in der Kommunikation wird der Zweck der Philosophie erreicht, in die der Sinn aller Zwecke zuletzt gegründet ist: das Innwerden des Seins, die Erhellung der Liebe, die Vollendung der Ruhe.“ Karl Jaspers, Was ist Philosophie?, Ein Lesebuch, Piper, München/Zürich, 1976, S. 45.

²⁴³ Im ersten Abschnitt *Die maßgebenden Menschen* werden Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus verhandelt, im zweiten Abschnitt *Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker* Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna.

²⁴⁴ GP, S. 47.

anzunehmen, dass Karl Jaspers die wissenschaftlichen Erträge Hannah Arendts in seinem Werk einarbeitete.

Angesicht der freundschaftlichen Beziehung zwischen Hannah Arendt und der Familie Jaspers kann man sich eine wechselseitige Kommunikation und gegenseitige Beeinflussung in der Einschätzung Augustinus vorstellen. Gerade weil die Kommunikation Thema seiner Philosophie ist. Sein Sprachduktus ist, wie auch Martin Heideggers, sehr stark durch die Sprache des Existentialismus geprägt.

In dem Abschnitt über Augustinus in *Die großen Philosophen* schafft Karl Jaspers es, sein wesentliches Ziel nicht aus den Augen zu verlieren. Dieses Ziel ist es, den Leser an das Denken mit all seinen Widersprüchen heranzuführen. So führt er in die Problematik der Zeit und Augustinus' Umgang mit der Zeit anhand einer inhaltlichen Erörterung ein, indem er seine generelle Herangehensweise an Augustinus' Philosophie mit einem Beispiel verdeutlicht: „Augustin denkt fragend. Die Frage: Was ist Zeit? Wird beantwortet durch neue Fragen. Das Geheimnis wird nicht aufgelöst, sondern als solches zum Bewusstsein gebracht.“²⁴⁵ Damit stellt er phänomenologisch zu erst den Rahmen des Betrachtungsspektrums vor und zeigt dann die einzelnen Prozesse auf.

In *Die Grossen Philosophen* benutzt Karl Jaspers auch den prägnanten Satz Augustinus': „Quaestio mihi factus sum“²⁴⁶, wie auch den in Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Martin Heidegger und Hannah Arendt oft zitierten Satz: „Denn du liebst in ihm nicht, was er ist, sondern das, was du willst, daß er sei (non quod est, sed quod vis, ut sit).“²⁴⁷

2.4.3.2.1 Schwerpunkt Karl Jaspers' Darstellung der Gottes – , Selbst – , und Nächstenliebe²⁴⁸

In dem Kapitel über die Liebe, die neben der Freiheit einen großen, extra abgesonderten Teil einnimmt, beschreibt er interessanterweise auch die Auswirkung der christliche Liebe auf den Menschen. In dieser Darstellung wird Gott als das Endziel dargestellt, denn nach Karl Jaspers

„richtet sich die christlich–augustinische Liebe auf den Nächsten, jeden Nächsten als Menschen. In ihr wird nicht der Mensch als dieser Einzelne geliebt. Den liebt Gott, dessen Liebe widerscheint in der Selbstliebe. Die Nächstenliebe ist Anlaß und Weg zur Gottesliebe.“²⁴⁹

Diese Analyse über die christliche Liebe ist gegenüber Hannah Arendts Forschungsfrage über die Auswirkung der Augustinischen Liebe auf das weltliche Leben sehr ähnlich, wenn nicht gar deckungsgleich.

Obwohl Augustinus die Gottesliebe als höchste Liebe und das Streben zu Gott und seiner Liebe als einzigen Weg und Strebungspunkt im menschlichen Leben zulässt, ist die Selbst–

²⁴⁵ GP, S. 333.

²⁴⁶ GP, S. 328.

²⁴⁷ GP, S. 368.

²⁴⁸ GP, S. 367-369.

²⁴⁹ GP, S. 368.

und Nächstenliebe trotzdem von enormer Wichtigkeit. Auch in diesem Abschnitt *Der großen Philosophen* fällt die besonnene Art Karl Jaspers Augustinus' Vorstellungen darzulegen auf. Hannah Arendt knüpft bei dieser Darstellung an und formuliert deutlich ihre Kritik an Augustinus' Ordnung der Liebe gegenüber dem Nächsten.

Bei Karl Jaspers, mit dem Interesse dem Leser die Gedankenkonstrukte der großen Denker darzulegen, damit ihnen diese Philosophen nicht mehr so fremd gegenüberstehen, gesteht Augustinus der Selbstliebe eine Notwendigkeit zu. Basierend auf der Tatsache, dass Augustinus im existentialistischen Verständnis das Selbst erst begründete und somit die Moderne einläutete, ist dieses Zugeständnis zwingend notwendig. Denn ohne das 'Sich-selbst-in-Frage' stellen und dem daraus entspringenden 'Sich-selbst-bewusst-werden', ist ein Dialog zwischen Gott und dem Menschen nicht möglich. Dieser Dialog benötigt zwei Subjekte.²⁵⁰

Nach Augustinus, so Karl Jaspers, ist es unmöglich sich nicht selbst zu lieben, da ja selbst Gott einen liebt. Trotzdem fordert Augustinus vom Menschen, Gott mehr zu lieben als sich selbst, denn selbstverständlich nimmt Gott eine dominantere Rolle in dem Beziehungsgefüge als der Mensch ein.

Auf die Selbstliebe folgt die Nächstenliebe. Begründet wird diese Form der Liebe durch die in der Bibel dargelegte Genealogie von Adam; die zwischenmenschliche Ebene wird durch die Nächstenliebe ausgedrückt und durch den Glauben ermöglicht. Im Glauben wird jeder Mensch im Nächsten mit Gott verbunden.²⁵¹ Diese Liebe zum Nächsten ist nur in der *caritas* als die wahre Liebe verstanden, die Begierde, die Ausdruck im Trieb findet, (*cupiditas*) ist abzulehnen. Die Betonung einer freundschaftlichen Liebe, die die Menschen eint, bewertet Karl Jaspers als durchaus selten, demgegenüber betont er in einem längeren Abschnitt die Bedeutung der Nächstenliebe als Mittel Gott gegenüber gerecht zu werden. Gott erscheint vor allen in der Selbstliebe.²⁵² Karl Jaspers hebt die Betonung der Liebe (*caritas*) bei dem Philosophen Augustinus hervor, und unter Anführung anderer Philosophen, die die Liebe verhandelten, gesteht er Augustinus eine wesentliche Rolle in seiner Betrachtung der Liebe ein. Obwohl er im letzten Abschnitt Schwierigkeiten bei der Beantwortung seiner gestellten Abschlussfragen einräumt, sind diese von ihm gestellten Fragen ganz im Lichte der Überlegungen Hannah Arendts zu lesen. So verwundert es, dass Karl Jaspers dem Leser lediglich die Fragen überlässt und sie auffordert, selbst Antworten zu finden, obwohl er die Unbeantwortbarkeit derer anmerkt. Diese Vorgehensweise ist aber sein Zugeständnis, dass er selber darauf keine Antworten gefunden zu haben scheint. Bei Hannah Arendt steht der Versuch, alle Fragen zu verhandeln.

²⁵⁰ Diese Verbindung zwischen Gott und dem Menschen ist sicherlich auf die Veränderung des Vorstellungskonstruktes des griechischen Kosmos zurück zu führen. War der Mensch vorab Teil des Kosmos, verliert diese Einordnung in der römischen Tradition an Bedeutung und schafft dadurch eventuell Raum für Augustinus' Überlegung der Einbindung des Menschen durch die direkte Beziehung zum christlichen Gott.

²⁵¹ GP, S. 367.

Die Genealogie von Adam spielt auch bei Hannah Arendts Dissertation eine wichtige Rolle. Siehe: Teil:

II.

²⁵² GP, S. 368.

Karl Jaspers lässt seine Fragen stehen, ob Augustinus der weltlichen Liebe eventuell eine Tendenz zugesteht, die sich in eine außerweltliche Liebe verwandeln könne. Wird die weltliche Liebe, die

„in geschichtlicher Gestalt quer zur Zeit die Gegenwart der Ewigkeit sein kann, zugunsten einer unpersönlichen Liebe, die nur Gott zu kennen mag, vernachlässigt? Er hinterfragt die Zeitstruktur Augustinus' und ob diese Einfluss auf die Struktur der außerweltlichen Liebe habe?“²⁵³

So ist der Leser am Ende der Lektüre fast wieder am Anfang, aber nur fast. Auch bei diesen Fragen ist nicht ersichtlich, ob sie sich aus der Lektüre der Dissertation speisten, innerhalb akademischer Gespräche gemeinsam oder getrennt entwickelt wurden. Jedoch sind genau diese Punkte, die hier als Frage stehen gelassen wurden, Fragen, die bei Hannah Arendts Dissertation verhandelt werden.

2.4.3.2.2 Die Freiheit als Resultat der Entdeckung des Selbst

Nach Karl Jaspers hat Augustinus der Freiheit zu einer der wichtigsten Stellungen verholfen, da er

„den Gedanken der Freiheit, die nun Schönheit und Eigenständigkeit und Tragik verliert, in eine vorher nicht erfahrbare Tiefe [...] führt, allerdings mit uneinheitlichen, sich überkreuzenden und widersprechenden Gedanken, einmal in ergreifenden Darstellungen, dann in schematischen Abstraktionen.“²⁵⁴

Dies ist – wie zuvor schon öfter bei Augustinus beobachtet – nichts Ungewöhnliches. Kurt Flasch betont, dass sich Augustinus' Vorstellung der Freiheit gegenüber Julian aufgrund seines Machteinflusses durchsetzen konnte und die heutige Denkvorstellung der menschlichen Freiheit beeinflusst.²⁵⁵ Interessant ist der Punkt der Freiheit und des freien Willens bei Augustinus, da die Freiheit in den späteren Schriften Hannah Arendts große Bedeutung hat. Die Freiheit wird eingefordert. Diese Freiheit ist aber erst möglich, nachdem der Mensch sein Selbst entdecken konnte. Man kann und sollte davon ausgehen, dass Hannah Arendt während ihrer Beschäftigung mit der Liebe bei Augustinus auch die Thematik der Freiheit zumindest berührte und dies später in ihre politischen Schriften sicherlich einfluss.²⁵⁶

²⁵³ GP, S. 369.

²⁵⁴ GP, S. 362.

²⁵⁵ Kurt Flasch, *Kampfpfätze der Philosophie, Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009, S. 14.

²⁵⁶ Interessant ist der Artikel von Judith Chelius Stark, bekannt als Hannah Arendt Expertin aus den USA, die über Jaspers und Augustinus' Parallelen über den Willen und die Freiheit einen Artikel veröffentlichte.

Judith Chelius Stark, *Jaspers on Augustine, The Will and Freedom*, in: *Karl Jaspers, On Philosophy of History, History of Philosophy*, Herausgegeben: Joseph W. Koterski and Raymond Langley, Humanity Books, New York, 2003, S. 112-129.

Krystyna Gorniak-Kocikowska hat in ihrem Artikel leider keine Verbindung zu Augustinus bei der Entwicklung der Freiheitsidee bei Karl Jaspers gezogen.

Krystyna Gorniak-Kocikowska, *The Concept of Freedom in Jaspers and Heidegger*, in: *Heidegger and Jaspers*, Hrsg.: Alan M. Olson, Temple University Press, Philadelphia, 1994.

Elisabeth Young-Bruehl verneint einen Einfluss von Augustinus auf Karl Jaspers, was in Anbetracht der besonderen Stellung des Kirchenvaters in seinem Standartwerk unverständlich ist, und auch hinsichtlich des Einflusses der Augustinischen Formulierungen, die Karl Jaspers sowohl in das Werk mit einfließen lässt, als auch in Querverweisen wieder aufgreift.

Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit*, S.Fischer, Frankfurt am Main, 1982.

2.4.3.2.3 Das Selbst und die Vereinzelung

Neben der Liebe und der Freiheit folgt die Darstellung des Selbst und die menschliche Reflexion, wobei die Reflexion über das Selbst die Vereinzelung des Menschen in der Welt verursacht. „Diese Selbstgewissheit wird sich ihrer selbst, daß sie Denken ist, bewusst. Sie finden sich, wenn sie sich zu einem Objekt unter anderen macht, unter den Realitäten der Welt. Dann erkennt sie sich in ihrer Einzigkeit, indem sie sich unterscheidet.“²⁵⁷ Wie bei Hannah Arendt wird auch bei Karl Jaspers die Einzigkeit als Resultat der Denkbewegung genannt. Der Mensch erlangt durch die intensiven Zwiegespräche mit Gott ein Bewusstsein über sein Inneres, dass ein Selbst existiert. Dadurch tritt er in eine Beziehung zu Gott ein und löst sich aus den bestehenden Beziehungsgefügen in der Welt.²⁵⁸ Diese Argumentation ähnelt sehr der Argumentation in Hannah Arendts Dissertation, wenngleich er schon zwischen Augustinus und Gott auch einen Dialog erkennt. Diesen Aspekt behandelt Hannah Arendt in ihrer Arbeit nicht.

Bei Karl Jaspers wird sich der Mensch durch den reflexiven Akt des Sich-fragens seiner Selbst bewusst. Da Augustinus ein Interesse an Gott verfolgt, ist der zwangsläufig nächste Schritt auf Gott zu. So „schreitet [Augustin] an alle Grenzen, um im Rückgeworfensein auf sich selbst im Inneren ein Anderes zu hören. Denn über das Innerste der Seele führt der Weg zu Gott.“²⁵⁹ Dieser Weg hin zu Gott, um eins mit Gott zu sein, führt zu einer Vereinsamung in der Welt. Genau an dieser Vereinsamung übt Hannah Arendt in ihrer Dissertation ihre Kritik. Auch Karl Jaspers beschreibt diesen Aspekt näher:

„Jeder ist völlig einsam, weil er selbst nur vor Gott, mit Gott, nicht erst er selbst mit und durch das andere menschliche Selbst ist. Einsamkeit ist aufgehoben nicht durch Kommunikation, sondern durch Gott. Selbstliebe geht der Nächstenliebe voran.“²⁶⁰

„Denn später wird vollends deutlich, daß Freundschaft für Augustinus vielmehr der Einsamkeit der Selbstliebe vor Gott entspringt als bloßes Sichttreffen im gemeinsamen Glauben. (...) Aber Treue gibt es nur gegen Gott und die Kirche, sonst nur Einsamkeit.“²⁶¹

Diese Einsamkeit stellt bei Augustinus eine positive Bedeutung dar, denn sie ist die einzig logische und zwangsläufig folgende Stufe bei der Hinwendung zu Gott. Für Karl Jaspers steht diese Einsamkeit im Widerspruch zu seinen Überlegungen der Kommunikation.²⁶²

Sie kannte natürlich das GP Buch, da sie Karl Jaspers behilflich war, dies ins Englische zu übersetzen, um es in den USA zu veröffentlichen.

„Ich sitze inzwischen hier bereits an den »Großen Philosophen«, zerbreche mir den Kopf, welche Übersetzungen [...] zu wählen [sind], [...] damit ihr Sinn nicht verloren geht [...].“ Brief an Karl Jaspers: 18.2.1958, Briefnummer: 222, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, Piper, München/Zürich, 1985, S.378.

²⁵⁷ GP, S. 329.

²⁵⁸ Vgl. Judith Chelius Stark, Jaspers on Augustine, The Will and Freedom, in: Karl Jaspers, On Philosophy of History, History of Philosophy, Hrsg.: Joseph W. Koterski and Raymond Langley, Humanity Books, New York, 2003, S. 124-125.

²⁵⁹ GP, S. 327. *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum.*

²⁶⁰ GP, S. 381

²⁶¹ GP, S. 388.

²⁶² „Augustin drängt nicht in das gestaltlose Eine, sondern in den Bezug des Menschen zu Gott, als das Ich zum Du. Dieses philosophisch nie als Wirklichkeit erreichbare Grundverhältnis ist bei Augustin aber von philosophischer Wirkung: der Mensch ist radikaler, als es je im kosmischen Denken möglich gewesen wäre, aus der Welt herausgerissen, steht er nun unmittelbar zu Gott.“ GP, S. 363.

Augustinus „steht der Welt radikaler gegenüber und ihr grundsätzlich fern, weil er mit Gott ihr gegenübersteht in der Gemeinschaft der Geister. Er verschwindet nicht als Persönlichkeit (vgl. Plotin) im Einen,

Diese Überlegungen der Kommunikation hat Karl Jaspers bereits 1929 in seinem Büchlein *Die Idee der Universität*²⁶³ ausformuliert.

„Ich bin allein für mich kein Selbst. Ich werde ein Selbst in Wechselwirkung mit dem anderen Selbst. Kommunikation ist Bedingung auch des persönlichen Daseins. Der Geist als Wille zum Ganzwerden ist gegen alle Isolierung als bleibende. Wo Kommunikation als lebendiger Prozeß ist, muß aber auch individuelle Substanz sein. Wo keine persönliche Substanz ist, da gibt es bloßes Zerfließen und keine Kommunikation als Wachsen in Wechselwirkung. Darum ist, wo Kommunikation ist, auch Einsamkeit. Geistig ist der unendliche Prozeß der Aufhebung der Einsamkeit und des Werdens des Selbst. Ein isoliertes Individuum würde, so wenig es ein Selbst wäre, ebenso wenig einsam sein können.“²⁶⁴

2.4.3.3 Strukturelle Gemeinsamkeiten

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Karl Jaspers die Bedeutung Augustinus' für die nächste Generation so hoch einschätzt. „Was nach Augustin kam, zehrt von ihm. Augustin schuf die christliche Philosophie in ihrer unüberbietbaren lateinischen Gestalt.“²⁶⁵ Dies stimmt auch mit Hannah Arendt überein, die trotz ihrer Kritik in ihrer Dissertation zeitlebens von ihren intensiven Studien über Augustinus zehrte und in ihren philosophisch-politischen Diskursen immer wieder auf ihn zurückgriff.

Auch in Bezug auf die Methode gibt es eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Hannah Arendt und Karl Jaspers. Beide zeigen die Widersprüche im Denken Augustinus' auf, ohne sie begradigen zu wollen und schaffen es, sich in diesen Widersprüchen nicht zu verlieren.²⁶⁶ Hannah Arendts Dissertation folgt in ihrer Methodik der existentiellen Phänomenologie Karl Jaspers'. Ihre Herangehensweise ist dialektisch, systematisch und systematisierend, jedoch ohne ein festes System zu postulieren. Somit hat ihre Herangehensweise starke Parallelen zu der von Karl Jaspers, die immer zum Ziel hat, nicht ein abgeschlossenes System einer Philosophie darzulegen, sondern die jeweiligen Gedankenkonstrukte in der Philosophie zu beleuchten.²⁶⁷ Teil der Methode in der existentiellen Phänomenologie, im Gegensatz zu der vorher vorherrschenden Methode des Historismus, ist es, die entstandenen Widersprüche bei Augustinus' Aussagen bestehen zu lassen²⁶⁸, denn: „Nichts ist leichter, als Widersprüche bei Augustin zu finden. Wir verstehen sie als einen Zug seiner Größe. Keine Philosophie ist ohne Widersprüche – auch gegen die Natur der Vernunft – und kein Denker kann den Widerspruch wollen.“²⁶⁹ Der Widerspruch an sich, den man stehen lassen sollte, ermöglicht nach Karl Jaspers eine bessere Auffassung, und ist der widersprüchlichen Natur des Menschen geschuldet. Karl

sondern ist Gott gegenüber, zu Gott drängend, selber Persönlichkeit. Er denkt sich als Persönlichkeit unsterblich in der Ewigkeit.“ GP, S. 363.

²⁶³ Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Julius Springer, Berlin, 1923.

²⁶⁴ Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Julius Springer, Berlin, 1923, S. 36-37.

²⁶⁵ GP, S. 392.

²⁶⁶ Vgl.: „Das Nebeneinander der dargestellten Gedankenreihen systematisch zu verbinden, und sei es auch in antithetischer Form, verbietet sich von selbst, will man Augustin nicht eine Systematik und logische Korrektheit aufzwingen, die er nie gehabt hat.“ *Liebesbegriff 1929*, S. 24.

Vgl.: „Aber Augustin gehört zu den Denkern, die sich in Widersprüche hinein wagen, die von der Spannung ungeheurer Widersprüche lebendig gehalten werden.“ GP, S. 385.

²⁶⁷ Vgl.: *Love and Saint Augustine*, S.199.

²⁶⁸ *Liebesbegriff 1929*, S. 28.

²⁶⁹ GP, S. 73.

Jaspers' Denken ist geprägt von einem tiefen Interesse an der Komplexität des menschlichen Lebens. An dem Leben, welches durch Ereignisse, die Einfluss auf den Menschen haben, geprägt ist. Auch die unterschiedlichen Betrachtungsebene, die Hannah Arendt bei Augustinus herausarbeitet, wie Begierde, Begrenzung, Erkenntnis, Kommunikation, Selbstverwirklichung, Denken, Schaffen, Erlösung und Glaube, sind Begriffe, mit denen Karl Jaspers, um Philosophie zu verstehen und zu vermitteln, arbeitet.²⁷⁰

Hannah Arendt übernimmt den von Karl Jasper geprägten Begriff des 'Umgreifenden' in ihrer Dissertation.

In seinem Werk *Die großen Philosophen* vertritt Karl Jaspers die Auffassung, man müsse sich mit der Originalität intensiv auseinandersetzen, um große, bedeutende Themenkomplexe erschließen zu können. „Die Originalität liegt nicht im bestimmten Satz, sondern in dem Geist, aus dem er kommt und der ihn mit vielen anderen Sätzen verbindet.“²⁷¹ Genau diese Vorgehensweise ist Hannah Arendt in ihrer Dissertation gefolgt, was später wiederum in den Rezensionen ihrer Arbeit negativ kritisiert worden ist. Diese spezielle Methodik, die Karl Jaspers zeitlebens beibehielt, stieß in der Forschung zwischen 1920 und 1930 auf Ablehnung. Auch Hannah Arendt wurde aufgrund ihrer speziellen Herangehensweise in ihrer Dissertation vorgeworfen, dass sie lediglich den Denker aber nicht den Bischof Augustinus von Hippo darstellte und der Thematik damit nicht gerecht werden könne.²⁷² Der Einfluss Karl Jaspers auf Hannah Arendts Dissertation ist zu erst nicht so offensichtlich wie der Martin Heideggers, dessen Duktus sich bei der Lektüre stark und unmittelbar deutlich macht. Dies sollte jedoch nicht davon ablenken, dass Karl Jaspers durch seine Betreuung der Dissertation *Der Liebesbegriff* indirekt Einfluss nahm, auch wenn man diesen Einfluss nicht sofort bemerkt.

2.4.3.4 Beurteilung des Einflusses Karl Jaspers' auf Hannah Arendt

Es ist festzuhalten, dass Karl Jaspers' Einfluss auf Hannah Arendts Dissertation anhand der genannten Beispiele nachzuvollziehen ist. Nicht nur das Argument der wissenschaftlichen Betreuung durch Karl Jaspers ist relevant. Interessanter ist, dass sich Hannah Arendt bei der Überarbeitung der Dissertation für die englische Veröffentlichung erneut für seine Begriffe aus seiner Existenzphilosophie entschied. Dies ist auch durch die positive Bewertung seiner Existenzphilosophie in ihrer Veröffentlichung der deutschen Existenzphilosophie 1946 nachvollziehbar.²⁷³ Dort bezeichnet sie seine philosophischen Überlegungen als einzig moderne Philosophie.

²⁷⁰ Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit, S.Fischer, Frankfurt am Main, 1986, S. 125.

Die Drei Dimensionen, die Karl Jaspers in seiner Philosophie entwickelte, sind:

1. Dimension: Begierde, Begrenzung, Erkenntnis.
- 2.: Kommunikation, Selbstverwirklichung, Denken.
- 3.: Schaffen, Erlösung, Glaube.

²⁷¹ GP, S. 39.

²⁷² Siehe Rezensionen der Dissertation, Kapitel: 3.

Hannah Arendt hat in Marburg die Vorlesung bei Rudolf Bultmann besucht. In dieser Vorlesung wurde die Rolle Augustinus für die Moderne Welt behandelt.

²⁷³ Existenzphilosophie, S. 39-47.

Als Ergebnis der Untersuchung des Einflusses Karl Jaspers auf die Doktorarbeit Hannah Arendts ist festzuhalten, dass Karl Jaspers sie durch die besondere Herangehensweise an die Thematik, als auch durch die ihm spezifisch geprägte Methode der Betrachtungsform des Gesamtkontextes der Liebesproblematik bei Augustinus unterstützte. Während der Erarbeitung der Thematik einer Dissertation ist besonders die Herangehensweise an die gestellte Fragestellung von außerordentlicher Wichtigkeit. Deswegen kann und darf man den Einfluss Karl Jaspers' auf keinen Fall geringer bewerten als den Martin Heideggers. Hannah Arendt begann ihre Dissertation mit einem ungemein großen Schatz an Wissen, der sich aus jahrelanger Beschäftigung mit Philosophie und antiken Schriften speiste. Rein sprachlich betrachtet, orientiert sich Hannah Arendt, wie bereits erwähnt, an Martin Heidegger.

Die gegenseitige Beeinflussung der späteren Freunde Hannah Arendt und Karl Jaspers ist unbestreitbar, da sie sowohl in Briefen wie auch bei privaten Treffen über ihre Ansichten und Überlegungen diskutieren. Die Methode der Begriffsanalyse behielt sie bei; Sie ist besonders in späteren Arbeiten, wie der *Vita Activa*, vorzufinden. Diese philologisch geprägte Methode ist eine Möglichkeit, zu erst herauszufinden, woher ein Begriff kommt und welche Begriffsfelder er umspannt. Dabei hilft ihr das philologische Handwerkzeug der alten Sprachen, aus denen sie immer wieder Worte für die Erläuterung ihrer politischen Theorien entnahm und benutzte. Die politischen Begriffe entkleidet sie sprachanalytisch und verdeutlicht ihren historischen Kontext und den Bedeutungsraum des Begriffes, bevor sie diese Worte auf die Moderne anwendet und um die Veränderung oder Verwandlung politischer Konstrukte zu verdeutlichen. Diese Methodik ist sowohl phänomenologischer als auch klassisch exegetischer Natur.

So lernte sie zweifellos bei Martin Heidegger, auf der höchsten Abstraktionsebene über Thematiken wie das Verhältnis von Sein und Zeitlichkeit und die Einflussnahme des Verhältnisses auf den Menschen nachzudenken. Auch erläutert die Dissertation die Liebe als ein Phänomen der zeitlichen Existenz, trotzdem wird ein größerer Einfluss Martin Heideggers auf die Dissertation als Karl Jaspers ausgeschlossen.

2.4.3.5 Verdeutlichung der Karl Jaspers'schen Gedanken in der Überarbeitung der Dissertation

Bezeichnend ist auch, dass sie bei der späteren Überarbeitung der Dissertation in die englische Version eine Textstelle, bei der das Konzept Karl Jaspers, und zwar das des 'Umgreifenden', in der Fußnote der Dissertation von 1929 benutzt wird, in den Fließtext eingearbeitet hat. Dadurch erfährt dieses Konzept eine erneute Betonung durch Hannah Arendt.

„Wie sehr die Vorstellung vom Universum als dem Umgreifenden und vom Menschen als pars in seiner Umschlossenheit Augustin beherrscht, zeigt gerade eine Stelle, in der die perfectio des Menschen wie alles

Geschaffenen schon im Creator gesucht wird , und dennoch der Mensch als pars dem Universum eingegliedert erscheint.“²⁷⁴.

In einem späteren Abschnitt benutzt sie einen weiteren durch Karl Jaspers geprägten Begriff:

„Das redire ad se besagt dann also nicht mehr das Herausgehen aus der Welt, sondern die imitatio Dei wäre schon geleistet in dem rechten Sicheingliedern in die Welt, im *homo ordinatissimus*, der sich einfügt in das ihn Umgreifende, gemäß dessen er überhaupt nur ist, was er ist, nämlich pars. Ist aber das incommutabile esse von dem de mundi esse prinzipiell geschieden als ante, d.h. ist das incommutabile esse in den Weltbegriff nicht mit eingegangen, sondern als Ursprung der Welt dieser transzendent, so erhält der reditus zwar wieder seine ursprüngliche Bedeutung als Rückgang, aber insofern das Worauf des Bezugs das eigene Sein als das schlechthin Unveränderliche nach wie vor verstanden ist, ist das esse auch nach wie vor das Umfassende, weil seine Ewigkeit die Zeitlichkeit mitumschließt. Es ist am Ende so, wie es am Anfang war. Das, *wodrauf* das Leben zueilt, ist identisch mit seinem Ursprung.“²⁷⁵

Dieses ‘Umgreifende’ beschreibt an diesen Stellen sehr genau Augustinus' Überlegungen und verdeutlicht seinen Ansatz. Die Menschen sind durch viele pars in dem Universum beeinflusst. Das fügt sich in das Konzept des ‘Umgreifenden’, gemäß dessen der Mensch überhaupt nur existent sein kann, weil er nämlich auch ein pars in dieser Ordnung ist, ein. Der Mensch reiht sich ein unter das ‘Umgreifende’.

3. Augustinus' Rezeption 1929

3.1. Forschungsstand 1929

An Hannah Arendts Dissertation ist kein Literaturverzeichnis angefügt. Somit wird in diesem Abschnitt nur verkürzt ein Überblick der damaligen Augustinusforschung gegeben.²⁷⁶

Mit Hilfe der Publikation von Friedrich Billiesich, *Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus*²⁷⁷ von 1929 ist ein kurzer Überblick der damaligen Forschungsstandpunkte zu rekonstruieren. Er verhandelt die einzelnen Forschungsstandpunkte und ermöglicht so einen guten Überblick über die damaligen Schwerpunkte der Augustinus' Forschung.

²⁷⁴ Liegebegriff, S. 68.

²⁷⁵ Liebesbegriff, S. 80.

²⁷⁶ Ein kurzer Überblick der damaligen Publikationen:

Engelbert Krebs, Sankt Augustin, Der Mensch und Kirchenlehre, Gilde-Verlag, Köln, 1930.

Karl Holl, Augustins innere Entwicklung, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1922, Philosophisch-Historische Klasse, Nr. 4, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Walter De Gruyter und Co, Berlin, 1923.

Hans Eibel, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. III., Die christliche Philosophie Band 10/11, Verlag Ernst Reinhardt, München, 1923.

Michael Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. 1-4, Hueber, München.

Michael Schmaus, Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate, Verlag der Bayrischen Akademie der Wissenschaft, 1962.

Michael Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustin, Münster, 1924.

Friedrich Billiesich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929.

Joseph Mausbach, Die Ethik des Hl. Augustinus, 1909

Joseph Mausbach, Katholische Moraltheologie, Erster Band, Die allgemeine Moral, Münster, 1927

²⁷⁷ Friedrich Billiesich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929.

Friedrich Billicsich verweist auf das Interesse moderner Philosophen an Augustinus und dem Anknüpfen an seine Philosophie. Er beginnt seine Beurteilung des Werkes *Confessiones* mit einem Überschwang an Lob.²⁷⁸

Adolf von Harnack beschreibt Augustinus als den ersten modernen Menschen.²⁷⁹ Die psychologische Innenschau und Analyse steht im Vordergrund seiner Betrachtung, auch wenn in der damaligen Zeit eine große Debatte über die historische Glaubwürdigkeit des autobiographisch abgefassten Werkes verhandelt wurde. Nach Friedrich Billicsich sei trotz der ungelösten Frage nach der Datierung des Buches die Wirkungsfähigkeit der psychologischen Innenschau und die Analyse ein Meisterwerk „unbestritten“.²⁸⁰ Nicht nur die eventuell verzerrte Darlegung seiner Bekehrung und die stark kontrastierte Darstellung seiner Jugend mit all seinen Irrwegen, sondern auch der eventuell doch stärkere Einfluss des Neuplatonismus auf seine christlichen Vorstellungen wurde damals in der Wissenschaft unterschiedlich gewichtet. Die Historizität wurde aufgrund des späteren Abfassens des Buches angezweifelt. Die *Confessiones* als literarisches Werk zu sehen, in dem Fiktion und Wahrheit verschmelzen, erscheint damals konträr zu der Auffassung, dass es sich um eine wahrheitsgetreue Autobiographie Augustinus' handle. Joseph Mausbach vertritt eher eine konservative Einschätzung und hält an der objektiven Treue der *Confessiones* fest.²⁸¹ Auch Adolf von Harnack vertritt eher die konservative Darstellung Augustinus', dargelegt in seinem Werk *Augustinus. Reflexion und Maxime* (1922), sowie Karl Holl, der auch an eine Stringenz der Erzählung glaubt.²⁸² In der damaligen Augustinusforschung wurden unter anderem nicht nur die Authentizität der Werke Augustinus' erörtert, sondern auch die Motive der Bekehrung für Augustinus' Entwicklung. Bei Friedrich Billicsich tritt vor allem ein religionspsychologisches Interesse in den Vordergrund, denn er meint, anhand der *Confessiones* könne man eine religiöse Entwicklung vorzüglich nachvollziehen. Auch Adolf von Harnack betont die psychologische Selbstanalyse, in die Augustinus den Leser einführt.²⁸³ Friedrich Billicsich betont die Psychologie der Aussagen des Kirchenvaters und verweist darauf, dass zwar in seinem „Memoirenwerke“²⁸⁴ nicht alles sehr genau, aber es doch beachtlich sei, wie viel übereinstimme.

Es wird diskutiert, inwiefern die *Confessiones* einem autobiographischen Werk gerecht werden können. Friedrich Billicsich lehnt dies ab, denn „[w]er ihn z.B. als Autobiographie oder einseitig als bloße Sündenbeichte auffasst, der wird mit dem Rest nichts anzufangen wissen.“²⁸⁵

²⁷⁸ „[...] mit seiner flammenden Gottesliebe, wird immer auf empfängliche Gemüter des mächtigsten Eindrucks gewiß sein, besonders jedoch auf diejenigen wirken, die, demselben religiösen Typus angehörig wie unser Heiliger, dort ihren eigenen Lebenslauf, den der „zweimal Geborene“ wieder finden und aus dem beseligenden Ausgang des grandiosen Kampfes für sich selbst Kraft schöpfen.“ Friedrich Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 2:

²⁷⁹ Vgl.: Friedrich Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 2.

²⁸⁰ Vgl.: Friedrich Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 2.

²⁸¹ Joseph Mausbach, Theologische Revue, 1926, 25. Jahrgang, S. 1ff.

²⁸² Vgl.: Karl Holl, Augustins innere Entwicklung, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1922, Philosophisch-Historische Klasse, Nr. 4, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Walter De Gruyter und Co, Berlin, 1923, S. 3ff.

Karl Holl verweist wie Hannah Arendt in ihrer Dissertation auf Hortensius' Wichtigkeit. Dies wird in der Überarbeitung der Dissertation in den USA durch eine Einarbeitung der Fußnote betont.

²⁸³ Vgl.: Adolf von Harnack, Augustin. Reflexion und Maxime, Mohr Siebeck, Tübingen, 1922, S. XV.

²⁸⁴ Friedrich Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 10.

²⁸⁵ Friedrich Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 137.

In den zwanziger Jahren hatten die Forscher ein Interesse daran, das wahre Leben Augustinus' aus seinen Schriften zu rekonstruieren. Denn obwohl persönliche Erzählungen beinhaltet sind, umfassen die *Confessiones* auch Beichten, Sühneleistungen, Lobpreise und ein Glaubensbekenntnis. Jedoch, nach Friedrich Billicsich, beweisen gerade die letzten drei Bücher, dass die *Confessiones* mehr als ein Lebensbericht seien.²⁸⁶ Begründet wird dies mit der Einschätzung über das Fehlen von persönlichen und individuellen in den Mittelpunkt gestellten Erzählungen. Das Einführen von Namen und Orten wird vermieden, so als ob Augustinus kein Interesse für eine rein historische Darstellung hegte, diese Ansicht wird auch von Boehmer unterstützt.²⁸⁷ Zepf, der auch eine Rezension über die Dissertation Hannah Arendts veröffentlichte, sieht in der Form der *Confessiones* Parallelen zu der antiken Aretalogie, dies würde jedoch nichts an der Tatsache ändern, dass Augustinus keine Biographie, sondern eine Darstellung seiner inneren Entwicklung schrieb. In der Forschung, vertreten von Wundt, wird das Werk als Selbstapologie angesehen. Friedrich Billicsich und Zepf betonen den Willen Augustinus' ein Erbauungsbuch zu schaffen und Friedrich Billicsich untermauert das Argument mit einem Zitat, in dem auch die Liebe Gottes gepriesen wird, „Ich will in mir nur und in jenen anderen, die dies lesen, deine Liebe wecken.“²⁸⁸

Es wird stark betont, dass Augustinus besonders für die Religionspsychologie wichtig sei, aber auch in diesem Punkt widersprechen andere Forscher, da sie in den *Confessiones* keinen Bericht über Augustinus selbst erkennen können. Dem gegenüber vermerkt Friedrich Billicsich jedoch, dass besonders bei Augustinus neben der „Entdeckung der Selbstgewissheit des Ichs“, auch „die spezifische Eigenart des Psychischen überhaupt aufgegangen sei.“²⁸⁹ Es wird auf die memoria verwiesen, sowie auf den „unauslöschlichen psychologischen Erkenntnisdrang“²⁹⁰ Augustinus', ersichtlich in der Übersetzung (Friedrich Billicsich): „Ich bin mir selbst zum Rätsel geworden“²⁹¹. Die Art der Herangehensweise an seine Selbsterkenntnis ist das spezifisch Konstruktive in Augustinus' Reflektieren. Sein ständiges Reflektieren, das uns durch seine Werke verdeutlicht wird, sei besonders für die Religionspsychologie eine Quelle, da in diesen Werken aufgezeigt werde, dass der so genannten theoretischen Bekehrung die moralische voraus gehe, denn zu einer bloßen intellektuellen Vorstellung Gottes müsse zur Vollendung des Glaubens, noch die Hingabe und Liebe hinzukommen.²⁹²

Die Auseinandersetzung der damaligen Kirchenhistoriker wurde von Hannah Arendt sicherlich wahrgenommen, aber war für das Ziel ihrer Arbeit weniger gewinnbringend, weil es Zielsetzung war, ein gesamtheitliches System des Liebesbegriffs Augustinus' in seinen Widersprüchen darzulegen und die daraus resultierenden Einwirkungen auf ihre Zeit

²⁸⁶ Vgl.: Friedrich Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 140.

²⁸⁷ Vgl. „Die Konfessionen sind sonach keine Autobiographie, keine Beichte [...], sind überhaupt in keinem irgend möglichen Sinne des Wortes ein historisches Werk. Sie sind nach Form, Zweck, Plan, Inhalt und Darstellungsweise von Anfang bis Ende nichts weiter als ein großes Lob- und Dankgebet, also durchaus ein Werk sui generis, ein Unikum der Weltliteratur.“ Heinrich Böhmer, Die Lobpreisungen des Augustinus in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift, Bd. 26, 1915, S. 438.

²⁸⁸ Vgl. Conf. XI, 1, 1.

²⁸⁹ Friedrich Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 149.

²⁹⁰ Friedrich Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 149.

²⁹¹ Conf. X, 33,50, vgl. auch IV, 4, 9 und 14, 22.

²⁹² Friedrich Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 155.

aufzuzeigen. Die damalige Debatte benennt zwar die Reflexionsleistung und auch die Modernität in seinen autobiographisch verfassten Schriften, jedoch liegt Hannah Arendts Fokus nicht auf der Frage der Historizität der Texte oder der Psychologie Augustinus', sondern auf der Wirkung seiner Vorstellung auf die weitere Entwicklung der Philosophie und somit auf dem Vorstellungsraum, in dem ab Augustinus gedacht wird. Zu welchen Teilen die Schriften Augustinus' authentisch sind und welche historische Glaubwürdigkeit sie wirklich aufweisen, ist für den Einfluss, den sie auf die Leser haben, irrelevant. Auch bearbeitet Hannah Arendt ausschließlich Gedankenkonstrukte, wie die Zeitstruktur, memoria, Nächstenliebe, etc., die unabhängig von seinem biographisch gesicherten Leben durch ihn geschaffen wurden und die Nachwelt beeinflussten. Friedrich Billichsich hebt die Besonderheit in Augustinus' Herangehensweise hervor, indem „Augustinus aus einer erzählten Tatsache sofort ein allgemeines Problem erwachsen lässt“²⁹³, die Hannah Arendt übernimmt, die aber, ersichtlich aus den recht kritischen Rezensionen ihrer Dissertation, abgelehnt wurde.

3.2 Die Augustinus' Rezeption im protestantischen Historismus am Beispiel von Adolf von Harnack und Karl Holl

Adolf von Harnack und sein im Inhaltlichen stark differierender Schüler Karl Holl werden als Beispiele für die protestantische Deutung Augustinus' herangezogen.²⁹⁴ Besonders Karl Holl weist ähnliche Gedankengänge auf wie Hannah Arendt: Es ist nicht gesichert, ob beide sich kannten, aber es ist zu vermuten. Adolf von Harnack war für seine Forschung bekannt und jeder, der sich in den Diskurs über Augustinus im 20. Jahrhundert einarbeitet, wird zwangsläufig auch auf seinen Schüler Karl Holl aufmerksam geworden sein.

²⁹³ Friedrich Billichsich, Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929, S. 149.

²⁹⁴ „In der Neuzeit spielte sich die Auseinandersetzung um die Theologie Augustinus' vorwiegend auf römisch-katholischem Boden ab, wurde aber von evangelischer Seite aufmerksam verfolgt.“ Martin Schmidt, Augustinismus IV (Neuzeit), Mohr Siebeck, Tübingen, 2007. Diese Ansicht findet sich auch in TRE4, Martin Schmidt, Augustinismus IV (Neuzeit), in: TRE4, Spalte: 721-723, hier: Spalte: S. 721.

Die Einschätzung ist nachweislich falsch.

Verwiesen wird auf Ernst Troeltsch, der die bis dato vorherrschende Dogmengeschichte durch soziologische Punkte erweiterte. Vgl.: Ernst Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, in: Die kulturgeschichtliche Methode in der Dogmengeschichte, Bd. 4, München, 1915.

Martin Ohst bewertet Adolf von Harnack in der Augustinus Forschung wie folgt: "(...) von Harnack [leistet] vielmehr indirekt einen originellen Beitrag zu den wichtigsten prinzipientheoretischen Debatten der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts. (...) er [knüpft] eigenständig an die Debatte an, die Schleiermacher mit der Absage an die Mischgestalten von Religion mit Metaphysik oder Moral angestoßen hat, in der Albert Ritschl polemisch auf reinliche Unterscheidung zwischen Theologie und Metaphysik drang, Wilhelm Herrmann das Verhältnis zwischen Religion und Welterkennen einerseits, Sittlichkeit andererseits kritisch reflektierte und Ernst Troeltsch die Selbständigkeit der Religion argumentativ vertrat. – Harnack sieht Augustinus in diesem Zusammenhang als maßgeblichen Anfänger eines Diskurses, der in der reformatorischen Theologie Martin Luthers einen Gipfelpunkt erreichte und im Protestantismus seiner Gegenwart fortgeführt wird.“ Martin Ohst, Augustinus-Deutung des protestantischen Historismus, in: Norbert Fischer, Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 146-195, hier: S. 184.

3.2.1 Adolf von Harnack

„Es mag in meiner Natur liegen, Menschen, die mir eine tiefe Verehrung abgewonnen haben, nur als Lichtgestalten zu sehen. So geht es mir mit Goethe, so mit Augustinus.“²⁹⁵

Adolf von Harnack,²⁹⁶ beeinflusst durch die Methodik Albrecht Ritschls, hat sich intensiv mit Augustinus beschäftigt. In diesem Abschnitt werden nur zwei einzelne Werke berücksichtigt werden, die jedoch für die Rezeption wichtig sind, das *Lehrbuch der Dogmengeschichte*²⁹⁷ und *Das Wesen des Christentums*²⁹⁸.

Während der Betrachtung seiner beiden Werke muss das von Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker in seinen Publikationen verfolgte Ziel, diese im Lichte einer großen Gesamtdarstellung mit den wichtigsten Leitlinien und Einsichten für den Protestantismus hin zu entwerfen, bedacht sein.

Auch Augustinus wird im Lichte Martin Luthers und seiner Reformation beleuchtet. Auffällig ist, dass er dabei das Individuum als das primäre Subjekt in allen religiösen Deutungen als unhintergebar ansah.²⁹⁹ Diese Grundeinstellung findet sich in der Einschätzung der Einflüsse Augustinus' auf den Protestantismus, wie er in seinem Buch über Augustinus' *Confessiones* schreibt:

„Denn was enthalten die Konfessionen Augustins? Ein Seelengemälde, nicht psychologische Abhandlungen über Verstand, Wille und Gefühl im Menschen [...], sondern die genauesten Schilderungen eines bestimmten Menschen, eines Individuums in seiner Entwicklung [...], mit einer ausbündigen Kunst der Beobachtung gezeichnet, welche die gewöhnlichen Hülsen und Schablonen der Psychologie und Arztes folgt.“³⁰⁰

Adolf von Harnack gestand Augustinus zu, dass er als erster Kirchenvater „sich selbst als individuelles Subjekt zum Gegenstand literarisch-künstlerischer Deutung und Darstellung gemacht hat“³⁰¹, denn darin bewertet er seine universalgeschichtliche Bedeutung.

²⁹⁵ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentum*, Hrsg.: Claus-Dieter Osthövener, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, S. 242.

²⁹⁶ Obwohl Adolf von Harnack erst im Laufe seines Lebens den Adelstitel 'von' erlangte, wird er hier durchgehend mit Adolf von Harnack zitiert.

²⁹⁷ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr Siebeck, Tübingen, 1910.

²⁹⁸ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentum*, Hrsg.: Claus-Dieter Osthövener, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

Des Weiteren hat Adolf von Harnack noch über Augustinus publiziert: *Augustins Konfessionen, Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen und Augustinus – Reflexionen und Maxime*.

Einschätzung Martin Ohst über Einflüsse auf Adolf von Harnack: „Reuters Studien dürften in Harnacks Augustinus-Darstellung zu den wichtigsten Referenztexten aus der Sekundärliteratur gehören.“ Siehe: Martin Ohst, *Augustinus-Deutung des protestantischen Historismus*, in: Norbert Fischer, *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken*, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 146-195, hier: S. 163.

Herman Reuter, *Augustinische Studien*, Neudruck der Ausgabe Gotha 1887, Scientia Verlag, Aalen, 1967.

²⁹⁹ Vgl.: Christian Nottmeier, *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, S. 70-72.

³⁰⁰ Adolf von Harnack, *Augustins Konfessiones*, in: *Reden und Aufsätze*, Bd. 1, S. 49-79, Toepelmann, Gießen, 1909, S. 55.

³⁰¹ Martin Ohst, *Augustinus-Deutung des protestantischen Historismus*, in: Norbert Fischer, *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken*, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 146-195, hier: S. 164.

In dem Werk *Lehrbuch der Dogmengeschichte* bewertet Adolf von Harnack Augustinus als die Person in der Kirchengeschichte, die großen Einfluss auf den religiösen Personalismus habe. Die Betonung des Individuums bei Adolf von Harnack und den Gefallen, den er dadurch an Augustinus findet, kann durch seine tendenzielle Einschätzung über Religion begründet sein, die im normativen Sinn ein zentriertes, verinnerlichtes Leben in seiner Ganzheit sei.³⁰² Adolf von Harnack betont auch die Widersprüchlichkeit bei Augustinus, diese mindert jedoch nicht die Beeinflussung der nachaugustinischen Theologen.³⁰³ Seine Wirkungskraft beziehe er durch seine tiefe Religiosität, die in seiner Persönlichkeit für die Menschen erfahrbar werde, denn die christliche Religion wird bei ihm zu einem individuellen Gotteserlebnis, das am Beispiel seines Leben erfahrbar ist, in dem er die Fähigkeit besaß, die persönliche Entwicklung seiner religiösen Subjektivität authentisch festzuhalten.³⁰⁴ Inhaltlich bewertet Adolf von Harnack die Theologie Augustinus' als „eigentümliche Wiedererweckung der paulinischen Erfahrung und Lehre“³⁰⁵, wobei er manche paulinische Theologie unfreier auslegt als Paulus selbst. Er bezieht dies im Besonderen auf das Sündenverständnis Augustinus' und seine Begründung zur Kindertaufe.³⁰⁶

Das *Lehrbuch der Dogmengeschichte* ist aufgebaut wie folgt: *Die weltgeschichtliche Stellung Augustins als Reformator der christlichen Frömmigkeit*, gefolgt von *Die weltgeschichtliche Stellung Augustins als Lehrer der Kirche* und abschließend *Augustinus' Lehre von den ersten und letzten Dingen*. Dieses Werk ist sehr detailliert und akribisch bei der Zusammenstellung von Augustinus' Wirkungsgeschichte.³⁰⁷ Adolf von Harnack stellt Augustinus in den Zusammenhang seiner Einflüsse, die in der westlichen Theologie stringent zu der Entwicklung eines gesteigerten psychologischen Interesses führten. Seine positive Bewertung der westlichen Theologie mag darin begründet sein, dass Adolf von Harnack der Theologie aus Alexandria eher desinteressiert gegenüber stand. Jegliche Dogmen seien nur zum Durchbruch gekommen, weil sie sich durch die inneren Erlebnisse, wie sie Augustinus hatte, von der „abgenöthigen Theorie in ein freudiges und gewisses

³⁰² Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentum*, Hrsg.: Claus-Dieter Osthövener, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, S. 12 und S. 97.

³⁰³ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentum*, Hrsg.: Claus-Dieter Osthövener, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, S. 147.

³⁰⁴ „Aber die Empfindungen des getrösteten Sündenelends hat er mit solcher Kräftigkeit des Gefühls und in so hinreißenden Worten ausdrücken können wie keiner vor ihm; noch mehr – er hat mit dieser Aussage die Seelen von Millionen so sicher zu treffen, ihre innere Verfassung so genau zu beschreiben und den Trost so eindrucksvoll, ja überwältigend vorzustellen vermocht, daß seit nun 1500 Jahren das immer wieder erlebt wird, was er erlebt hat.“ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentum*, Hrsg.: Claus-Dieter Osthövener, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, S. 146.

³⁰⁵ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentum*, Hrsg.: Claus-Dieter Osthövener, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, S. 145.

³⁰⁶ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentum*, Hrsg.: Claus-Dieter Osthövener, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, S. 146.

Adolf von Harnack vertritt die These, dass Martin Luther genau bei diesen Themen anknüpfte, einerseits die Dogmen Augustinus wieder durchsetzte, andererseits ihn jedoch auch reinigte. Vgl.: Adolf von Harnack, *Die Reformation und ihre Voraussetzung*, in: *Erforschtes und Erlebtes, Reden und Aufsätze Neue Folge Bd. IV*, Toelpelmann, Gießen, 1923, S. 195-140.

Nach Martin Ohst kann man Adolf von Harnacks Augustinus Interpretation nur im Lichte seiner Luther Deutung verstehen. Im Rahmen dieser Arbeit wird darauf jedoch verzichtet. Vgl.: Martin Ohst, *Augustinus-Deutung des protestantischen Historismus*, in: Norbert Fischer, *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken*, Bd. 2, *Von Descartes bis in die Gegenwart*, Meiner, Hamburg, 2009, S. 146-195, hier: S. 168.

Vgl.: Hannah Arendt, *Augustinus und der Protestantismus*, 1930, in: *Liebesbegriff*, S. 131-134.

³⁰⁷ Auch hier wird der Einfluss Hermann Reuters auf von Adolf von Harnack deutlich.

Bekenntnis verwandelt hätte[n].³⁰⁸ Der Neuplatonismus wurde Augustinus durch seinen verehrten Ambrosius bekannt. Diese Einflüsse werden von Adolf von Harnack betont, wohl wissend, dass Augustinus' Überlegungen nicht aus dem Nichts kamen, sondern geschichtlich während seines Lebens gewachsen waren.³⁰⁹ Nach Martin Ohst ist die eigentliche Bedeutung Augustinus' für die Dogmengeschichte in seiner religiösen Subjektivität beinhaltet, die in seiner theologischen Theorienbildung verborgen ist, aber offenkundig in seinen autobiographischen Werken zu Tage komme.³¹⁰

So zitiert Adolf von Harnack gleich zu Beginn seines Werkes *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Augustinus und bewertet den langen lateinischen Absatz mit den Worten: „In diesen Worten offenbart sich die Seele Augustins; sie bezeichnen deshalb auch seine dogmengeschichtliche Größe.“³¹¹

Für die Betrachtung des Einflusses auf Hannah Arendt sind in dem ausgewählten Zitat die Passagen über die Liebe interessant:

„Indessen besteht auch in diesem Leben die Tugend allein darin, das Liebenswerte zu lieben. (...) Was aber erwählen wir zum Gegenstand unserer Liebe außer demjenigen, über welches hinaus wir nichts Besseres finden? Das ist Gott, und wenn wir liebend ihm etwas vorziehen oder gleichstellen, dann können wir auch uns selbst lieben. (...) Unsere Sittlichkeit aber pflegt man nicht nach dem Maß unseres Wissen zu beurteilen, sondern nach dem Gegenstand unserer Liebe: Allein die guten und schlechten Lieben formen unsere guten und schlechten Sitten. Durch unsere Verkehrtheit haben wir uns von Gottes Wahrhaftigkeit (recitudo) entfernt. Daher werden wir durch die Liebe zum Wahrhaftigen zurückgebracht, damit wir als Wahrhaftige dem Wahrhaftigen anhängen können.“³¹²

Diese Stelle bei Adolf von Harnack verdeutlicht die Funktion der Augustinischen Liebe. Die Selbstliebe wird in direkten Zusammenhang mit der Gottesliebe gestellt. Auch Adolf von Harnack betont die Subjektivität. Augustinus hatte diese religiöse Subjektivität durch seine außergewöhnlich gute Fähigkeit der verbalen Kommunikation gefördert.³¹³

Neben der Bedeutung des Liebespektes betont Adolf von Harnack den Einfluss des neu verstandenen Sündenverhältnisses des Menschen, in denen nun die aktuell-lebendige Selbsterfahrung des Christenmenschen zum Ausdruck gebracht werde. Adolf von Harnack gesteht Augustinus eine psychologisch-subjektivitätstheoretische als auch

³⁰⁸ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 45.

³⁰⁹ Vgl.: Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S.62.

³¹⁰ Vgl.: Martin Ohst, *Augustinus-Deutung des protestantischen Historismus*, in: Norbert Fischer, *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken*, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 146-195, S. 172.

³¹¹ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 62.

³¹² Augustinus, ep 155,12. Bei Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 59-63. Augustinus verfasste diese Schrift mit dem Ziel die Donatisten mit staatlicher Hilfe zu schädigen.

³¹³ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 20.

Die Frömmigkeit bei Augustinus und der Einfluss und der Zwiespalt der Kirche hinsichtlich seiner Vorstellungen werden in der Arbeit nicht weiter erläutert, obwohl sie bei Adolf von Harnack eine große Rolle einnehmen, spielen diese Aspekte bei dieser Betrachtung eine untergeordnete Rolle. Auch inwieweit die Frömmigkeitsvorstellung in der Reformation zum Tragen kam, wird außer Acht gelassen.

geschichtstheologische Deutung des Sündenverhältnisses zu.³¹⁴ Durch diesen Tatbestand sieht Augustinus die Liebe Gottes, der den Menschen trotzdem seine Liebe schenkt, bestätigt.

Parallel entwickelt sich dazu ein neues Verständnis, denn nicht die Bekehrung und Taufe stehen allein im Vordergrund und gewähren ein Heilsversprechen, sondern auch das Leben, welches als Prozess in dieser Gnaden- und Liebesbeziehung begriffen wird, die sich über das gesamte Lebenszeitalter erstrecken, fließt in das psychologische, auf Erfahrung basierende Urteil mit ein.³¹⁵ Es verifiziert sich somit während seines Lebens im Menschen und seinem Sein. Wie oben schon erwähnt, macht Augustinus dem Leser diese Entwicklung an seinem eigenen Leben durch seine Werke, ganz besonders die *Confessiones*, deutlich, wie am Beispiel der christlichen Existenz schlechthin. Adolf von Harnack bescheinigt Augustinus, durch ihn sei die christliche Religion dem Menschen besser erschlossen worden und er habe die fröhliche Botschaft durch seine Werke verdeutlicht.³¹⁶ Adolf von Harnack verbindet seine Betonung der Augustinischen Frömmigkeit mit der Feststellung, dass Augustinus durch sein Werk die Vorstellung über die menschliche Seele erweitert und vertieft habe.³¹⁷ Er führt noch einige Punkte aus: Sein persönliches Verständnis des Einflusses von Augustinus auf Martin Luther, so wie auch die Grenzen Augustinus' Denken, die in Luther aufgehoben werden, wie die Lutherische Abendmahlsauslegung in dem Kleinen Katechismus, und das Gnadenverständnis Augustinus'. Für diese Arbeit ist Adolf von Harnacks klare Ausarbeitung bezüglich der Betonung des Subjektes und des Gottesverhältnisses von Bedeutung. Die Widersprüche, die sich durch diese Betonung des Menschen im Verhältnis zu den entworfenen Gnadenvorstellungen zwangsläufig ergeben, werden auch von Adolf von Harnack herausgestellt.³¹⁸ Die stringente Ausarbeitung der Unterschiede zwischen Augustinus und Martin Luther wären interessant im Vergleich zu dem 1930 veröffentlichten Artikel Hannah Arendts in der FAZ mit dem Titel *Augustin und der Protestantismus*.³¹⁹

Weiter sind Parallelen in der Beurteilung von Augustinus' Schaffen bei Adolf von Harnack zu finden, in dem er Widersprüche findet, die er auf „eine doppelte Wurzel, eine neuplatonische und eine christliche (paulinische), und dem gemäß einen doppelten Sinn,

³¹⁴ Martin Ohst, Augustinus-Deutung des protestantischen Historismus, In: Norbert Fischer, Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 146-195, hier: S. 175.

³¹⁵ Vgl.: „Er soll fortwährend den Schmerz empfinden, den die Sünde bereitet: die Loslösung von Gott; aber er soll sich zugleich dessen getröstet, daß die Gnade Gottes ihn ergriffen hat, daß der Herr über Himmel und Erde seine Liebe ausgegossen hat in das Herz, und daß diese sündenvergebende Liebe als solche und als eingegossene auch nach der Taufe wirkt.“ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 70-71.

³¹⁶ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 72.

³¹⁷ Vgl.: Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 75.

³¹⁸ Vgl.: „Diese Gefahr, die positive Gnade ohne Beziehung auf Christus zu fassen, oder sie mit Christus nur in der Form ästhetischer Betrachtungen in Beziehung zu setzen, hat fortgewirkt. Erst Luther, der vom Augustinismus ausgegangen ist, hat sie überwunden, sofern er, wenn er sich auf Gott bezog, überhaupt nur an Gott dachte, wie er ihn in Christus kannte.“ In: Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 85.

³¹⁹ Hannah Arendt greift in diesem für die Tageszeitung geschriebenen Artikel zwar ihre Grundgedanken der verschiedenen in Augustinus sich vereinigenden Traditionen und ihre anderen in der Dissertation ausgearbeiteten Punkte auf, verliert jedoch etwas an Schärfe. Der Titel widerspricht der häufigen Meinung, dass der Protestantismus sich nicht so stark mit Augustinus auseinandersetze, siehe: Liebesbegriff, S. 131- 134.

einen kosmologischen und einen religiösen³²⁰ zurückführt. Auch sieht er die Widersprüche in der Zeit begründet, in der Augustinus lebte. In dieser, so beschreibt Adolf von Harnack, sei es Unglaube, wenn man nicht jede Frage beantworten könne und jegliche Anfrage mit der Bibel zu lösen sei, wobei zum Ausgangspunkt immer die Geschichte der Menschheit gemacht werde, die selbstredend in Widersprüchen verlaufen müsse.³²¹

Es ist eindeutig festzustellen, dass auch Adolf von Harnack, auch wenn mit einer anderen Grundintention, die Selbstreflexion, die Neuentdeckung der Seele und des Selbst, sowie die Widersprüche, basierend auf seinem doppelten Ansatz des Neuplatonismus und der Paulinischen Vorstellung herausarbeitet. Ebenso wird das Verhältnis des Menschen verhandelt, wenn dieser unter dem Gnadenverständnis Augustinus' lebt. Somit sind, wenn auch nicht direkt, die großen Themenkomplexe dargelegt.

3.2.2. Rezeption Augustinus' im protestantischen Historismus am Beispiel Karl Holl

Karl Holl war der Schüler von Adolf von Harnack und legte 1922, veröffentlicht 1923, einen Gegenentwurf zur Augustinus-Deutung seines Lehrers vor, der sehr große Ähnlichkeiten mit den Gedankenansätzen von Hannah Arendts Dissertation aufweist.³²² Die Biographie Karl Holls und seine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack ist interessant, sollte aber nicht vordergründig bei seiner wissenschaftlichen Arbeit beachtet werden.

Das von Karl Holl 1923 veröffentlichte Buch *Augustinus' innere Entwicklung*³²³ hat breite Aufmerksamkeit erfahren und wurde in vielen nachfolgenden Aufsätzen als Quelle zitiert.

Die Arbeit mit einem Umfang von 51 Seiten lässt sich flüssig und einfach lesen, da die Darstellung Augustinus' anhand seines Lebensweges und der einzelnen Etappen nachgezeichnet und mit Textbeispielen unterlegt wird. Die hier entworfene Augustinusdarstellung und Einschätzung fügt sich nahtlos in seinen schon 1919 kritisch verfassten Artikel über die scholastische Ethik ein.³²⁴ Diese Ethik fördere den Einzelnen und unterstützt das Streben nach einem guten Leben. Die scholastische Ethik baue auf den Überlegungen Augustinus' auf, wodurch im Nachhinein das „Verderben der christlichen Sittlichkeit [durch ihn] verdeutlicht werde.“³²⁵

³²⁰ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 98.

³²¹ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl, Mohr, Tübingen, 1910, S. 202. Über die Widersprüche schreibt Adolf von Harnack auch auf S. 96-98.

³²² Karl Holls Arbeiten in denen Augustinus vorkommt:

Augustinus innere Entwicklung, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1922, Philosophisch-Historische Klasse, Nr. 4, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Walter De Gruyter und Co, Berlin, 1923. [Augustinus innere Entwicklung].

Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I, Luther, Mohr Beck, Tübingen, 1921.

Die Auflage von 1923 wurde stark redigiert, jedoch weiterhin unverändert nach der ersten Auflage 1921 verlegt.

Urchristentum und Religionsgeschichte, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. II, Der Osten, Mohr Beck, Tübingen, 1928, S. 1-28.

Reformation und Urchristentum, in: Kleine Schriften, Hrsg.: Robert Stupperich, Mohr Siebeck, Tübingen 1966, S. 33-44.

³²³ [Augustinus innere Entwicklung].

³²⁴ Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I, Luther, Mohr Beck, Tübingen, 1921, S. 155-287.

³²⁵ Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I, Luther, Mohr Beck, Tübingen, 1921, S. 177.

Dabei werden die Hauptthemenbereiche geschickt durch Augustinus' biographische Daten zusammengefügt: Seine frühe Auseinandersetzung mit nicht orthodoxen Strömungen, die Wichtigkeit seiner Bekehrung nach der inhaltlichen Auseinandersetzung mit diesen Strömungen, seine Überlegungen unter anderem zum Gottesstaat, zum Fegefeuer, zur caritas, der Nächstenliebe und der Gnadenlehre. Besonders der letzte Abschnitt dieser Arbeit ist für die Dissertation Hannah Arendts von Bedeutung.

Der Ansatz seiner Augustinusdarstellung steht in der Tradition der Methodik Adolf von Harnacks, indem er die persönliche Entwicklung und die theologischen Überlegungen miteinander verknüpft. Nur gemeinsam ineinander verschränkt agierend ermöglichen sie bei Augustinus eine Erkenntnis. Diese Methodik der Verknüpfung von Denken und Lebenserfahrung ist durchgehend bei ihm erkennbar. Trotzdem kommt er zu eigenständigen und sich von Adolf von Harnack klar zu unterscheidenden Ergebnissen. So sei die Bekehrung zum christlichen Glauben nur eine weitere Hinwendung zu einer neuen Philosophie, wie zuvor der Bruch vom Manichäismus, Stoa, Skepsis usw. Auch bewertet er die Quellen Augustinus' kritischer als Adolf von Harnack, indem er bei den *Confessiones* nach dem tatsächlichen Hergang fragt und im Vergleich zu Adolf von Harnack Augustinus' Fähigkeit, ausgefeilte, rhetorische Darstellungen zu erschaffen, die nicht ganz authentisch sein Leben widerspiegeln, anmerkt. Dadurch betont Karl Holl die Tradition der Antike in diesem Werk Augustinus', die eine Stilisierung der Bekehrung fördere, aber nicht als Autobiographie rezipiert werden sollte.

Augustinus entscheidet sich zeitlebens immer wieder für andere Gruppierungen, denen er angehörte. In jeder Entscheidung über seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe sieht Karl Holl seine Schwäche begründet, denn Augustinus müsse mit seinen philosophischen Überlegungen zeitlebens immer in einer Gemeinschaft verankert sein.³²⁶

So begründet Karl Holl Augustinus' Abwenden vom Manichäismus aufgrund innerer Zweifel und beschreibt die Hinwendung zu den Skeptiker mit „einem allmählichen Sichzurückziehen und zu einem erneuten Suchen nach einer besser begründeten Weltanschauung“,³²⁷ die er im Platonismus, besser Neuplatonismus geprägt durch Plotin, fand. Dort wurde Augustinus der „ganze Abstand zwischen einem vollsaftigen barbarischen Römertum und dem Griechentum“³²⁸ deutlich. So war er nach Karl Holl zeitlebens vom Neuplatonismus fasziniert und setzte sich mit dessen Ideen auseinander, lehnte aber nach *de vera religione* Platon inhaltlich wiederum ab.³²⁹ Trotzdem ist eine Weiterbeschäftigung mit der Philosophie des Neuplatonismus, die er während der Anfangszeit kennenlernte,

³²⁶ „Nicht nur, da Ambrosius ihm durch seine allegorischen Auslegung die Anstöße behob, die er an den alttestamentlichen Erzählungen genommen hatte, er beeindruckte ihn zugleich als Vertreter einer großen, in ihrem Glauben einigen Gemeinschaft.“ Karl Holl, Augustin innere Entwicklung, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 3, Der Westen, Mohr Beck, Tübingen, 1928, S. 54-116, hier: 51.

So bewertet auch Martin Ohst Augustinus' Charakter, und sagt: „[I]ebenslang [war] es ihm unmöglich, ohne eine ihn haltende, tragende und begrenzende Gemeinschaft zu existieren [...]“. Martin Ohst, *Augustinus-Deutung des protestantischen Historismus*, in: Norbert Fischer, *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken*, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 146-195, hier: S. 188.

³²⁷ Augustins innere Entwicklung, S. 6.

³²⁸ Augustins innere Entwicklung, S.7.

³²⁹ *de vera religione* 2: *suavius ad legendum, quam potentius ad persuadendum scripsit Plato.*

Auf die Symbiose zwischen Augustinus und dem Platonismus verweist Adolf von Harnack in einem für die damalige Forschung über Augustinus sehr bekannten Werk *Augustins geistige Entwicklung* ausführlicher.

nach der Bekehrung zum Christentum nachweisbar. Adolf von Harnack verneint eine absolute Abkehr vom Platonismus bei dem Übertritt zum Christentum, trotzdem bleibt der in den *Confessiones* beschriebene Wendepunkt durch die Bekehrung in seinem Leben unwiderruflich bestehen. Karl Holl sieht die Bekehrung in keinem Widerspruch zu Augustinus' Gefallen am Neuplatonismus, sondern eine Synthese.³³⁰ Das Christentum schein Augustinus eine beschützende Gemeinschaftsstruktur zu gewähren, besitze die Kirche, die bis an das Ende der Welt verbreitet sei, doch die Masse, und es ist wörtlich „unter allen Umständen besser, mit der Masse zu gehen. Hat man dann geirrt, so hört man – hier offenbart Augustinus sein innerstes Herz – wenigstens mit der ganzen Menschheit geirrt.“³³¹

Diese Interpretation des Wunsches nach einer Gemeinschaft ist insofern interessant, dass er sie durch sein Konzept der Gottes – und Selbstliebe wieder negiert. Wenn man Augustinus zugesteht, dass er seine Überlegung durch persönliche Erfahrungen abstrahiert, könnte ihn seine, ihm eventuell bewusste Abhängigkeit von dieser weltlichen Gemeinschaft, gerade zu diesem Konzept geführt haben.

Nach der Bekehrung zum Christentum setzt sich Augustinus verstärkt mit Gott und der Seele auseinander. Seine Überlegungen seien jeweils stark zweckorientiert und weisen nicht, wie bei Adolf von Harnack interpretiert, auf eine Individualisierung und Verinnerlichung hin, sondern behandeln die metaphysische Ebene, die der Glückseligkeit.³³²

Dies sei der Antrieb Augustinus' und seine Grundkonstitution, die in die weiteren Entwicklungsphasen einwirken. So ist auch Augustinus' Forderung der Selbsterkenntnis im Zusammenhang mit der Erkenntnis über die Unsterblichkeit der Seele zu sehen. Er möchte diesen Zusammenhang unter anderem dadurch beweisen, dass man sich selbst in seinem wahren Wesen als Geist erkenne und sich als Geist empfinden könne.³³³ Nach Karl Holl sind diese Überlegungen begründet durch die Skeptiker, gegen die sich Augustinus abgrenzen möchte, deswegen formuliert er: „Selbstgewißheit [ist das] [...] unmittelbare [...] Bewusstsein: er weiß, daß er ist und daß er denkt“.³³⁴ Die Selbstgewissheit und Unsterblichkeit der Seele benötigt Augustinus für die Begründung eines seligen Lebens bei Gott.

Von Bedeutung ist der letzte Abschnitt des Buches, wo sowohl die *caritas* – als auch die Staatsüberlegungen Augustinus' dargelegt werden. Diese sind insofern für den Einfluss auf Hannah Arendt interessant, da Augustinus überhaupt kein Interesse an einer weltlichen

³³⁰ „Er hat ja seinen Neuplatonismus und das katholische Christentum zusammen bejaht, weil beides sich traf in dem Glauben an den geistigen Gott und an die geistige Welt.“ Augustins innere Entwicklung, S. 15.

³³¹ Karl Holl, Augustin innere Entwicklung, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, Der Westen, Mohr Beck, Tübingen, 1928, S. 54-116, hier: 63.

Ob dies wirklich das Innerste Augustinus' zeige, ist nicht nachweisbar. Anspielung auf die Augustinus' Stelle: *util, cred.* 7,15.

³³² „Es ist das selige Leben, das Leben in einem unveränderlichen Glück. Aber solche Seligkeit ist nicht zu gewinnen, ohne daß man zuvor weiß, ob es überhaupt unveränderliche Dinge gibt und welcher Art sie sind.“ Karl Holl, Augustin innere Entwicklung, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, Der Westen, Mohr Beck, Tübingen, 1928, S. 54-116, hier: S. 70.

Bezogen auf die Stelle Augustinus' *sol. 1,7*: „*deum et animam scire cupio. – nihilne plus? – nihil omnino.*

³³³ Augustins innere Entwicklung, S. 16.

³³⁴ Augustins innere Entwicklung, S. 17.

Stabilität hatte, sieht er doch „die wahre Gerechtigkeit und deshalb auch die wahre Gemeinschaft ausschließlich in der Gottesgemeinde“³³⁵. Auch dieser Punkt, vielleicht nicht direkt bei Karl Holl das erste Mal gelesen, ist verwunderlich, begünstigt dies doch eine gewisse Passivität des Menschen in einer staatlichen Struktur.³³⁶ Augustinus lehnt das staatliche Konstrukt eines Zusammenlebens an sich ab und führt dies in seinen Schriften vielfach aus.³³⁷ In Erinnerung soll die oben skizzierte Abhängigkeit Augustinus' von einer starken Gemeinschaft sein. Martin Ohst führt an, dass Augustinus über Paulus hinausgehend seine Erwählungslehre, in *Civitas Dei* ausgearbeitet und in *Civitas Terrena*, zur Basistheorie einer Geschichtsphilosophie gemacht habe.³³⁸

Für Hannah Arendts Dissertation sind die knappen Ausführungen über die Liebe von Bedeutung, sowie die Hinweise über den Einzelnen. Augustinus' Ethik nimmt seinen Ausgangspunkt beim Einzelnen und dessen primären Lebensziel zu Gott zu gelangen. Er betont, dass die Selbstliebe zwingend notwendig für die Gottesliebe sei, weil erst in der „Gottesliebe die Selbstliebe zu ihrer wahren Erfüllung gelange“³³⁹. Auf das Fundament der Selbst- und Gottesliebe sind seine Überlegungen über den Nächsten aufgebaut, der untergeordnet wird. So steht der Mensch ausschließlich in einem horizontalen Beziehungsgefüge zu Gott, und nicht in einem vertikalen mit der Menschheit.³⁴⁰

In einer Fußnote führt Karl Holl aus, dass Augustinus dem *amor sui* negativ gegenüberstehe, dieser sei die Wurzel des Übels, demgegenüber er das *seipsum diligere* in der Verwirklichung mit der Gottesliebe als unproblematisch bewertet.³⁴¹ Wichtig sei lediglich, den richtigen Gegenstand, „der sich im Geistigen, im Ewigen, in Gott die Quelle des wahren, des allein bleibenden Genusses erkennt“³⁴², zu erkennen. Selbstverständlich darf das höchste Gut nicht als Mittel zum Zweck degradiert werden. Dem stehe aber nicht die Selbstliebe im Wege. Die Nächstenliebe wird durch die Selbstliebe bestimmt; Augustinus spreche nie von der Gottes- und Nächstenliebe, ohne die Selbstliebe mit einzubeziehen und als Bindeglied zu sehen.³⁴³ Augustinus gehe sogar so weit, die eigene Reinheit gegenüber der Pflicht zum Nächsten vorzuziehen. Selbst wenn die Wahrheit den

³³⁵ Augustins innere Entwicklung, S. 42. Interessant ist hier die Herleitung, dass ein starker Staat von *superbia* getrieben sei, und somit handelt es sich um Macht. Auch deswegen ist das Streben nach einem Gottesstaat gottgerechter, da die *superbia* nicht Teil des Strebens sei.

³³⁶ Hannah Arendt spricht sich auch gegen eine Struktur aus, die den Menschen passiv werden lässt. Sie sieht in jeder Passivität die menschliche Einschränkung, siehe: Teil. III.

³³⁷ Vgl.: „*Recte igitur significat Isaac per reipromissionem natus filios gratiae. cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi non sit amor propriae acprivatae? quodammodo voluntatis. sed communi eodemque immutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens i.e. perfecte concors obedientia caritatis.*“ *De civ. Die XV, 3.*

³³⁸ Vgl.: Martin Ohst, *Augustinus-Deutung des protestantischen Historismus*, in: Norbert Fischer, *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart*, Meiner, Hamburg, 2009, S. 146-195, hier: S. 192.

Martin Ohst betont die Eigenständigkeit von Karl Holls These, dass Augustinus die Gleichsetzung von Kirche und reich Gottes konsequent vollzog. Die gegensätzliche Meinung vertreten Reuter und Adolf von Harnack.

³³⁹ Augustins innere Entwicklung, S. 44. Vgl.: ep. 130, 14. III 55, 8; *de civ. die XIX14.*

³⁴⁰ Interessant wäre die Einbeziehung der Freundschaft, um zu überprüfen, ob eventuell der Einzelne weiterhin wichtig bleibt und nur die Gemeinschaft an Bedeutung verliert.

³⁴¹ Augustins innere Entwicklung, S. 45.

³⁴² Augustins innere Entwicklung, S. 44.

³⁴³ Augustins innere Entwicklung, S. 46.

Vgl.: *doctr. christ. III, 16* und *de civ. dei XIX, 14.*

Nächsten in Schwierigkeiten bringe, müsse man bei der Wahrheit bleiben, denn ansonsten würde man sich durch die Lüge beschmutzen.

Karl Holl ist kritisch bei Augustinus' Auslegung der Nächstenliebe, dies wird sowohl durch die Fußnote als auch durch seine Schlussbetrachtung deutlich. Nach Augustinus solle man den Mitmenschen lediglich das zumuten, was man selbst handhaben könne: Das „Maß der Liebe, das man dem Nächsten entgegenzubringen verpflichtet ist“ nur nach „dem Verhältnis, dem man durch natürliche oder gesellschaftliche Beziehungen zu ihm steht [...]“³⁴⁴, gemessen. So betont er in einer weiteren Fußnote, dass die Forderung einer wahren und tiefen Gemeinschaft bei Augustinus nicht gegeben sei, denn den Feind wirklich zu lieben entspreche einer Vollendung, die nicht jedem zu zutrauen sei.³⁴⁵ Diesen Abschnitt kommentiert Karl Holl mit dem Vergleich, „[d]aß die christliche Liebe gerade das Zusammengehörigkeitsgefühl, das Zusammenwirken meint, hat Augustin so wenig wie Tolstoi später begriffen.“³⁴⁶ Kritisch fügt er auch hinzu, dass Augustinus Paulus nicht völlig verstanden habe, denn sonst wäre die Betonung des ganzen Strebens auf das eigene Selbst nicht so sehr im Vordergrund seiner Vorstellung, denn diese Vorstellung stehe konträr zu Paulus' Gnadenlehre. So beurteilt Karl Holl, dass Augustinus seine eigene Lebenserfahrung in die des Paulus' hineinprojizierte, wobei diese Verschmelzung negativer bewertet wird als bei Adolf von Harnack, deswegen sei Augustinus Gnadenverständnis auch so different zu Paulus.³⁴⁷

So beurteilt Karl Holl das Konzept der Caritas als Inbrunst, die mehr Sehnsucht als Erfüllung darstelle, was daraus resultiere, dass er sich innerlich nie über den christlichen Glauben sicher geworden sei und deswegen immer die Philosophie als Stütze brauchte, die ihm seinen Zweifel nimmt.³⁴⁸ Das Konzept der freien und ewigen Erwählung des Menschen durch Gott verband er mit seinem neuplatonischen Gottesbegriff und schuf einen neuen Gottesbegriff.

Im Großen und Ganzen betont Karl Holl die gleichen Themenbereiche bei Augustinus, die auch Hannah Arendt in ihrer Dissertation 1929 bearbeitet. Er verbindet diese jedoch in einer biographischen Darstellung, stellt auf 51 Seiten den Einfluss des Platonismus, seine durch biographische Erfahrungen entsprungenen Konzepte und deren Schwierigkeiten dar und geht explizit auf die Caritas und die daraus resultierenden Aussagen Augustins über die Selbst- und Nächstenliebe ein. Scheint Karl Holl so die Einflüsse des Platonismus in die innere Entwicklung einzufügen, skizziert Hannah Arendt eher die Brüche und Widersprüche der beiden Denktraditionen, die Augustinus in sich trägt. Dies mag ihrer Methode geschuldet sein.

Gerade der Einfluss des Neuplatonismus ist für Hannah Arendt von Bedeutung, stellt sie doch sowohl in ihrer Dissertation als auch in ihrer Überarbeitungsphase diese beiden Einflüsse klar heraus und begründet so die verschieden entstandenen Konzepte Augustinus'.

³⁴⁴ Augustins innere Entwicklung, S. 47.

³⁴⁵ Vgl.: Augustins innere Entwicklung, S. 47, Fußnote: 5.

³⁴⁶ Augustins innere Entwicklung, S. 47.

³⁴⁷ Karl Holl, Augustin innere Entwicklung, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, Der Westen, Mohr Beck, Tübingen, 1928, S. 54-116, hier: S. 94-95.

³⁴⁸ Augustins innere Entwicklung, S. 48.

Auch betont Karl Holl die Stellung von Paulus in Augustinus' Überlegungen, was ebenfalls von Hannah Arendt berücksichtigt wird. Auch das Beispiel des Einflusses Ciceros und seiner verloren gegangenen Schrift Hortensius findet sich bei Karl Holl.³⁴⁹ Von größter Bedeutung für die Dissertation *Der Liebesbegriff* stellt sich der letzte Abschnitt dar, in dem sich Karl Holl sehr kritisch über Augustins Konzept der Liebe äußert, das dem Zusammengehörigkeitsgefühl der Kirche und der Gläubigen nicht gerecht werde. Hannah Arendt begründet dies über die Herleitung der Überbetonung der Selbst- und Gottesliebe, die die Welt zur Wüste verkommen lässt und den Nächsten zum Eigenzweck benutzt. Somit ist die Wahrnehmung der damaligen Augustinusforschung nachweislich erfolgt, auch wurden die Hauptpunkte, wie der Einfluss des Platonismus, die Betonung des Selbst und der Reflexion, so wie auch der Einfluss von Paulus bei Hannah Arendt eingearbeitet. Es scheint fast so, als ob die in der Forschung stark betonte Innerlichkeit, also die Fragestellung, was genau durch diese Fokussierung auf das Innere im Menschen und den angestrebten Außerhalb in der Welt geschehe, provozierte. Phänomenologisch geschult hat Hannah Arendt sich eventuell die Frage gestellt, was diese prägnante Philosophie Augustinus' in der Welt verändert hat.³⁵⁰ Sie geht nicht biographisch vor, indem sie die jeweiligen Überlegungen anhand seiner persönlichen Erfahrungen herleitet oder sie begründet. Dies muss sie jedoch auch bei einer philosophischen Arbeit nicht. Ihre Fragestellung ist eigenständig entwickelt, aber vor dem Hintergrund der damaligen Diskussion entstanden. Sie zieht eine andere Schlussfolgerung, obwohl sie in der Dissertation die kritische Haltung Karl Holls, der den Vorwurf der angelegten Entfremdung aus der Welt schon benennt, einnimmt.

³⁴⁹ de beata vita 4: Der Hortensius habe die Liebe zur Philosophie in ihm entfacht. ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amor philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer.

Vgl.: There can be no doubt that death, and not just fear of death was the most crucial experience in Augustine's life. With exquisite eloquence he describes in the *Confessions* what it meant to him to lose his friend, and how he "became a question to himself" as a consequence of this loss. After "the loss of life of the dying" followed „the death of living“. This was the experience that initially turned the young Augustine toward himself when he had first fallen in love with philosophy at age nineteen after reading Cicero's *Hortensius* (one of his lost works, an exhortation to practice philosophy). Library of Congress in Washington D.C., Arendts Nachlass, B: 033136.

Es gibt zwei Ordner, Folder I und Folder II in der Library of Congress in Washington D.C., Arendts Nachlass. Siehe: 5.2.1.

Eine Überprüfung über eventuelle Übereinstimmung der jeweiligen Fußnoten, die als Textbelege aus Augustinus' Werk benutzt wurden, wäre für die Beurteilung, wie viel von der damaligen Forschung in die Arbeit Hannah Arendts doch einfloß, indem sie sich auf die selben Textpassagen bezog, hilfreich.

³⁵⁰ Dies kann als weitere Begründung dienen, dass der Einfluss der Themenwahl durch die persönliche Begegnung marginal war. Die Methodik jedoch in seiner bzw. in der existentialistischen Tradition stand.

II: Die Dissertation

4. Genaue Betrachtung der Dissertation: *Der Liebesbegriff bei Augustin*

4.1 Einführung in die Dissertation

4.1.1 Einleitung:

Die Dissertation wurde in Heidelberg bei Karl Jaspers von 1926–29 abgefasst und als Hannah Arendts erste wissenschaftliche Arbeit 1929 beim Springer Verlag veröffentlicht. Wie vorab dargestellt, war die Beschäftigung mit Augustinus in der Weimarer Republik nichts Außergewöhnliches, sondern reihte sich sowohl in Hannah Arendts akademische Laufbahn, als auch in die philosophische Tradition, durch die sie geprägt wurde, ein. Obwohl Hannah Arendt im Nebenfach Theologie studierte und Augustinus zur damaligen Zeit weniger als Philosoph, sondern vielmehr als Kirchenvater betrachtet wurde, wurde Hannah Arendt in Philosophie promoviert. Ihre Fragestellung über den Liebesbegriff bei Augustinus ist eine philosophische Betrachtung, die die speziell Augustinischen Einflüsse in der Gegenwart nachvollziehen möchte. Dabei ist ihr die „Uneinheitlichkeit der Augustinischen Schriften“³⁵¹ durchaus bewusst, dennoch spielen für sie biographische Einflüsse wie die Bekehrung bei ihrer Betrachtung keine Rolle.³⁵²

Hannah Arendt verweist im Text häufig auf die Verschmelzung der unterschiedlichen griechischen Traditionen, die ihm wegen seiner spätantiken Bildung vertraut waren, sowie auf die Einflechtung christlicher Gedanken. Augustinus' Ansichten wandelten sich aufgrund seiner jeweiligen Zugehörigkeit zu philosophischen und religiösen Gruppen, was in seinen Schriften deutlich wird. Diese unterschiedlich neuplatonischen als auch paulinischen Einflüsse, die teilweise im Widerspruch zu einander stehen, bearbeitet Hannah Arendt während der Dissertation, wenn dies gefordert ist.³⁵³

Das Ziel ihrer Dissertation ist es, Augustinus' Denkstruktur zu beleuchten und das Muster seiner Gedankenbewegung zu rekonstruieren, daran misst sie anschließend das christliche Nächstenliebekonzept. Die Fragestellung erweitert sie von dem Liebesbegriff und der Relevanz des Anderen hin zu dem kritischen Hinterfragen, welche Auswirkung der christliche Liebesbegriff auf die Menschen und ihr Leben in der Welt hat. Das Konzept der Nächstenliebe ist immer sogleich gebunden an die „im Glauben ergriffene Liebe zu Gott und der daraus entsprungenen neuen Stellung zu dem eigenen Selbst.“³⁵⁴ Genau dieser Krux möchte Hannah Arendt nachgehen, sieht sie doch eine Problematik in der einerseits starken Betonung des Selbst im Menschen durch die angestrebte Beziehung zu Gott, als auch im wahren Stellenwert des Nächsten in diesem Beziehungsgefüge. Der Nächste wird als Teil der Welt angesehen, der keine Relevanz für die vertikale Ebene zwischen dem Einzelnen und Gott aufweist.

³⁵¹ Liebesbegriff, S. 26.

³⁵² Liebesbegriff, S. 26.

³⁵³ „Nichts von dem Gedankengut antiker und spätantiker Philosophie, das Augustin in den einzelnen Epochen seines Lebens in sich aufgenommen hat, von Ciceros Hortensius bis zu der Übersetzung Plotins durch Victorinus Rhetor ist je aus seinem Denken wirklich und radikal ausgeschieden worden. Die radikale Alternative zwischen philosophischer Selbstbesinnung und religiösem Glaubensgehorsam, wie sie etwa der junge Luther wirklich vollzogen hat, blieb ihm fremd.“ Liebesbegriff, S. 27.

³⁵⁴ Liebesbegriff, S. 23.

Ihre Betrachtung verläuft nach dem Prinzip, dass sie die Erforschung eines Begriffes – hier der Liebesbegriff – und dem daraus resultierenden Phänomen – dass die Welt zur Wüste wird – nie ohne räumliche oder zeitliche Einordnung beginnt. Des Weiteren fragt sie nach den existentiellen Bedingungen, durch der der Begriff / das Phänomen definiert wird. Dabei akzeptiert Hannah Arendt Bereiche des Begriffs / des Phänomens, die der Mensch nicht erkennen kann, da sie außerhalb seines Erkenntnisbereichs liegen. Sie kennt in der Philosophie eine Sphäre der Begrifflichkeiten an, die mysteriös bleibt.³⁵⁵

Für Hannah Arendt ist die Welt der Ort, an dem der Mensch in einer Gemeinschaft lebt. Unser Leben, das durch die Geburt beginnt, gibt uns die Möglichkeit in dieser Gemeinschaft zu handeln; Wobei sie das Handeln prinzipiell als wertfrei betrachtet. Durch die Gesellschaft wird ermöglicht, dass man handelt, so dass das Prinzip des Handelns die Freiheit darstellt. Nur wer handlungsfähig ist, ist somit frei. Hannah Arendt erkennt das spezifisch Neue an Augustinus' Überlegung darin, dass er in seinen Schriften die Zentrierung der Welt in das Innere des Menschen, dem Selbst – ausgedrückt in der von ihm gestellten Frage 'Quaestio mihi factus sum?' – mit dem von außen an den Menschen herantragende Gesetz Gottes verbindet.³⁵⁶

4.1.2 Aufbau der Dissertation

Der Aufbau der Dissertation ist dreiteilig. Jeder der drei Teile verfügt über einzelne Unterkapitel.³⁵⁷ Diese drei Teile, *Amor qua appetitus*, *Creator – creatura* und *Vita socialis*, stellen „drei voneinander unabhängige Grundintentionen“³⁵⁸ dar, die sich jedoch nach Hannah Arendts Ansicht gegenseitig bedingen und notwendig sind, um Augustinus' Denkmuster nachzuvollziehen, und um ihre Schlussfolgerung der Vereinsamung der Welt aufgrund des christlichen Liebesbegriffes einordnen zu können. Denn Hannah Arendts Aussage scheint konträr zu der eigentlich implizit verstandenen christlichen Aufforderung den Nächsten zu lieben, auch wenn er den Feind darstelle, zu stehen. Im Anschluss wird versucht, die drei Abschnitte mit ihren unabhängigen Grundintentionen auf ein „sachlich gemeinsames Fundament hin zu interpretieren.“³⁵⁹

4.2 Der erste Teil³⁶⁰: *Amor qua appetitus*

4.2.1 Der Strukturbestand des appetitus

Die Terminologie des appetitus entnimmt Augustinus direkt aus der griechischen Tradition, die von Plato über Aristoteles bis hin zu Plotin zu finden ist.³⁶¹ Jeder appetitus, erstmal völlig undefiniert, ist gebunden an das Objekt, welches er erstrebt. Dabei ist der appetitus

³⁵⁵ Vgl.: Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1986, S. 650-51.

³⁵⁶ Vgl.: Liebesbegriff, S. 25.

³⁵⁷ Der erste Teil (S. 29-56) der Dissertation fokussiert sich dabei auf Begriffs- und Strukturarbeit.

Der zweite Teil (S. 57-160) behandelt die dilectio proximi und ist der längste Abschnitt in der Dissertation. Im dritten Teil (S. 107-125) fragt Hannah Arendt, ob der in der Isolation lebende Mensch überhaupt ein Interesse für den Nächsten und die Welt schlechthin hat, wenn das Gott-Mensch-Beziehungsgefüge im Vordergrund steht.

³⁵⁸ Liebesbegriff, S. 24.

³⁵⁹ Liebesbegriff, S. 24.

³⁶⁰ Die Titel werden in diesem Kapitel von Hannah Arendts Dissertation übernommen.

³⁶¹ Nik. Eth. I, 1094 a 1f. 1095 a 16; Nik. Eth. 1114b 26; Plotin, Enn. III, 5, 4. Hannah Arendt verweist auf die Publikation von Fuchs, Augustin und die antike Friedensidee, veröffentlicht in der Zeitschrift: Neue philologische Untersuchungen, Weidemann, Berlin. Vgl.: Liebesbegriff, FN: 15, S. 32.

seinem Wesen nach immer in Bewegung, da er unabdingbar strebt, wodurch er den Menschen in eine gewisse Unruhe versetzt. Die Idee des Strebens hin zu einer *res* entspringt aus der griechischen Tradition und findet seine Ursprünge bei Plotins Schriften. Die *res* ist dem *appetitus* vorab und nicht erst bei erfolgreichem Ankommen bewusst, somit richtet sich sein Streben auf eine von ihm bereits „gekante Welt“.³⁶² Diese *res* wird auch als *bonum* bezeichnet. Sobald der *appetitus* dieses *bonum* erreicht, hört der *appetitus* auf zu streben, zumindest so lange wie das *bonum* nicht droht verloren zu gehen. Falls es dazu kommt, verändert sich der *appetitus* *habendi* zu einem *metus amittendi*.³⁶³

Die Bewegung des *appetitus* ist dennoch nicht nur vorwärts gerichtet sein, sondern kann auch zurückführen, wobei diese rückwärtsorientierte Bewegung durch den Verlust gekennzeichnet ist. Die Vorstellung der einzelnen Bewegungsstrukturen findet sich bei Augustinus' Zeitüberlegungen in den *Confessiones* im XI. Kapitel. Obwohl bei Hannah Arendt diese Vorstellung erst im zweiten Teil der Dissertation von Bedeutung ist, wird sie hier jedoch für die Strukturanalyse bereits eingeführt.

Dem Menschen wird ein Streben hin zum schönen Leben, ein Ausgerichtet–zu dem *beate vivere*, versprochen. Er kennt sowohl das *bonum* als auch das *malum*, erstrebt aber aus sich heraus das schöne Leben, so dass er sich bewusst zum *bonum* hin orientiert.³⁶⁴

Wenn der *appetitus* das *bonum* erreicht hat, erwacht der Wille es ewig zu besitzen und die Furcht das *bonum* zu verlieren wächst. Somit schlägt das Begehren in Furcht um. Es ist wichtig herauszustellen, dass die Umwandlung hin zu einem negativen Zustand verläuft, der Mensch also zwangsläufig nie stehen bleibt, sondern sich in ständiger Bewegung befindet. Dies geht auf die Zeitvorstellungen zurück, die Augustinus auch durch seine Überlegungen von Zukunft und Vergangenheit mit entworfen hat.³⁶⁵

Die entstandene Furcht fürchtet das *malum*, welches das schöne Leben bedroht, das die Furcht meint, erstrebt zu haben und behalten möchte. Jeder Mensch hat den Wunsch ein schönes Leben leben zu wollen.³⁶⁶ Dieses schöne Leben, bzw. die Grundvoraussetzung, das Schöne im Leben zu erreichen, wird immerzu von dem Tod bedroht und verändert sich daraus resultierend zu keinem wahren Leben, da es ständig in dieser Bedrohung steht. „Die *beata vita* ist dort, wo unser Sein keinen Tod haben wird.“³⁶⁷ Mit diesen Worten fasst Hannah Arendt die Grundsituation des Menschen zusammen: „Das *bonum* also, das der *amor* erstrebt, ist das *Leben*, und das *malum*, vor dem die Furcht flieht, ist der *Tod*.“³⁶⁸

³⁶² Liebesbegriff, S. 29.

³⁶³ Hannah Arendt beruft sich dabei auf die Textstelle: *Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratur.*

³⁶⁴ Liebesbegriff, S. 29. Vgl.: *Ut ergo constat nos beatos esse velle.*

³⁶⁵ Durch Augustinus wird unser westeuropäisches Zeitverständnis geprägt. Das Augustinische Zeitverständnis ist komplex, da es sich aus unterschiedlichen Traditionen speist. Eine gute Einführung gibt Kurt Flasch, *Augustin, Einführung in sein Denken*, Reclam, Stuttgart, 1980, S. 269 – 277.

³⁶⁶ Diese positive Einstellung ist begründet auf den christlichen Anspruch, dass Selbstmord nicht legitim ist, da das Leben nicht im eigenen Besitz sei. Im Expressionismus wird diese Idee des Selbstmordes bei Albert Camus verhandelt. Auch Albert Camus hat seine Examensarbeit über Augustinus geschrieben, wodurch die Präsenz Augustinus in der Forschungswelt als auch das Interesse führender Expressionisten an ihm über Deutschland hinaus deutlich wird. Albert Camus, *Christliche Metaphysik und Neoplatonismus*, aus dem Nachlass herausgegeben, rowohlt, Hamburg, 1976.

³⁶⁷ Liebesbegriff, S. 31.

³⁶⁸ Liebesbegriff, S. 31.

Hannah Arendt beschreibt die Bedeutung des Todes etwas ausführlicher und bezieht den von Heidegger stark benutzten Begriff der Sorge als Beschreibung des Zustandes des Menschen während seines Lebens.

Daraus wird ersichtlich, dass der Mensch aufgrund dieser Tatsache das unverlierbare Leben erstrebt. Die Furcht ist so bestimmend, dass der amor als appetitus das „Freisein der Furcht“³⁶⁹ erreichen will. So wird etwas erstrebt, bzw. das zu erstrebende bonum des amor wird für den Menschen gekennzeichnet als etwas, was der Mensch nie wieder verlieren wird. Hannah Arendt hebt die Bedeutung des Todes hervor, der eine doppelte Ausdeutung bei Augustinus erfährt. Einerseits kennzeichnet der Tod das zwangsläufig unabwendbare Ende des Lebens, egal welche Anstrengungen der Mensch während seines Lebens unternimmt, dieser Tatsache auszuweichen, andererseits ist es das von außen auf den Menschen zukommende malum. Auch hier steht die unausweichliche Situation für den Menschen im Vordergrund, ist der Tod schlechterdings Faktum eines jeden menschlichen Lebens. Somit erstrebt das Leben etwas, was sich außerhalb seiner Möglichkeit befindet. Die Gegenwart ist somit im Status des Noch–nicht, denn der Mensch ist zeitlebens noch nicht am Ziel des bonum.

Die Zukunft ist ohne Rast und voller Unruhe, denn sie wird entweder in Furcht oder in Sehnsucht erwartet. Hannah Arendt bezeichnet die Zukunft auch als ‘Noch–nicht’ der Gegenwart.³⁷⁰ Die Zukunft entpuppt sich als Bedrohung für den Menschen. Die Bedrohung ist für den Menschen in einer immerwährenden Gegenwart nicht mehr existent, da der Mensch in dieser speziellen Gegenwart keinen Tod erleiden würde und somit im immerwährenden bonum lebt. Eine Gegenwart ohne Zukunft kommt der Ewigkeit gleich. In diesem Konstrukt der entworfenen Gegenwart ohne Zukunft existiert keine Furcht, denn in dieser immerwährenden Gegenwart kann die Zukunft nicht mehr erschüttert werden. Der Mensch kann nicht mehr durch den Tod enttäuscht werden, denn das erstrebte bonum wurde aus der Welt „herausprojiziert“³⁷¹, da es erst in der nach dem Tod beginnenden Gegenwart erreicht werden kann. Die Enttäuschung wird somit während des Lebens des Menschen verhindert, denn das spezielle bonum ist zu Lebzeiten nicht mehr zu erreichen, da es erst nach dem Tod existieren kann. Anzumerken ist, dass das bonum lediglich die Ruhe als solche symbolisiert, aber inhaltslos bleibt. Denn ursprünglich entsprach das bonum während des menschlichen Lebens dem angestrebten Fixpunkt für den appetitus, der durch den Tod bestimmt wurde. Die Folge für die Welt ist gravierend, denn „[v]on dem so gewonnenen Begriff des bonum, von der Ewigkeit aus wird nun die Entwertung und Relativierung der Welt und Zeitlichkeit vollzogen.“³⁷² Besonders das Leben wird relativiert, denn es befindet sich immer im Zustand des ‘Nicht-mehr’ oder ‘Noch-nicht’.

Der ganze Aufbau der Denkbewegung Augustinus' verlagert das bonum außerhalb der Strebensbewegung des appetitus. Wenn das bonum nach außen verlagert wird, bleibt nur noch das Leben zu erstreben, so dass das Leben zum bonum wird und dadurch seiner Struktur nach wieder aus der Welt herausprojiziert wird. Das Leben wird hinuntergestuft zu einer „res, die aus der Welt verschwindet“³⁷³.

³⁶⁹ Liebesbegriff, S. 31.

³⁷⁰ Liebesbegriff, S. 33.

³⁷¹ Liebesbegriff, S. 33.

³⁷² Liebesbegriff, S. 34.

³⁷³ Liebesbegriff, S. 35.

Diese res, die von Gott geschaffen und als gut befunden wurde,³⁷⁴ wird durch das menschliche Erstreben in seine eigene Sterblichkeit hineingezogen. Dies liegt darin begründet, dass die Lebenszeit begrenzt ist und somit der Besitz aller weltlichen Dinge für den Menschen auch nur in der Begrenztheit gehalten werden kann.

Da die Grundstruktur des appetitus das appetere bestimmt, wird somit das Leben und die Welt mutabilis.³⁷⁵ „Erst die Liebe zur Welt macht coelum et terra zur Welt, zur res mutabilis.“³⁷⁶ Denn dadurch, dass der Mensch sich an der Welt festklammert, da er ihren Verlust fürchtet, kann die Welt, das appetere, selbst verloren werden, in diesem Fall verschwindet sie wie das Leben. Dieser als falsch beschriebene amor, der die Welt sterblich macht und sie dadurch konstituiert, wird cupiditas genannt, dem gegenüber steht der rechte amor, der einzig nach der Ewigkeit und der absoluten Zukunft strebt.

4.2.2 Caritas und cupiditas

Voraussetzung der Betrachtung der beiden amores ist die Festlegung, dass: „Talis est quisque, qualis eius dilectio est.“³⁷⁷ Der Mensch wird durch das ausgemacht, was er erstrebt. Der amor vermittelt jeweils zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, da der Liebende nie isoliert von dem Geliebten ist.³⁷⁸ Die caritas lässt die Welt zur Wüste werden, wobei die cupiditas den Liebenden zu einem Bewohner dieser Welt macht. Dies liegt an der Struktur des jeweils Erstrebten. Während die caritas zur aeternitas strebt und in die Zukunft orientiert ist, entscheidet sich die cupiditas für die Vergänglichkeit.

Hannah Arendt formuliert in diesem Kapitel die Leitfragen. Sie fragt, welchen Zweck es hat, dass die Welt bei der Suche des Menschen zur Wüste wird?³⁷⁹ Obwohl die cupiditas sich zur Weltlichkeit entschieden hat, wodurch die Menschen zum Bewohner der Welt werden, da sie zwischen dem Menschen und der Welt vermittelt, erfahren die Menschen die eigene „Versklavung“.³⁸⁰ Die Versklavung, die Ausdruck in der Furcht findet (metus), ist das Resultat seines Strebens nach dem „extra me“³⁸¹, denn im Gegensatz zur caritas will die cupiditas nicht sich selbst, sondern die Welt haben. Diese erlebte Furcht vor dem eventuellen Verlust beschneidet die Freiheit, die deshalb in der caritas vorliegt. Daraus folgt, dass der cupiditas das bonum verfehlt. Obwohl der Mensch in der cupiditas selbst zur Welt wird, fordert Augustinus die Aufhebung derselben, denn sie ist durchweg negativ. Diese Negativität wird von ihm durch den Terminus dispersio ausgedrückt.³⁸² Die Zerstreuung ist dabei Ausdruck vor der Furcht des Selbst. Als Gegenmechanismus zu dieser Furcht entwickelt Augustinus das se quaerere. Denn durch das Quaestio mihi factus sum?³⁸³, den Akt des Sich-Fragens, findet der Mensch zurück zu Gott. Augustinus parallelisiert die Suche nach dem Selbst, dem Sich-Finden, mit Gott-Finden. Der Mensch

³⁷⁴ Gen. 1, 1-2,4a.

³⁷⁵ Liebesbegriff, S. 35.

³⁷⁶ Liebesbegriff, S. 35.

³⁷⁷ Ep. Ioan. tr. II, 14. Hannah Arendt übersetzt dies: „Der Mensch ist, was er erstrebt.“ Liebesbegriff, S. 36.

³⁷⁸ Liebesbegriff, S. 36.

³⁷⁹ Liebesbegriff, S. 36.

³⁸⁰ Liebesbegriff, S. 38.

³⁸¹ Liebesbegriff, S. 37.

³⁸² Vgl.: „Die Zugehörigkeit zur Welt, die in der cupiditas wirklich ist, muß aufgehoben werden, weil sie durch die Furcht bestimmt ist, und sie kann nur aufgehoben werden durch die caritas.“ Liebesbegriff, S. 39.

³⁸³ Aus Conf. X, 25, 50: sana me, in cuius oculis mihi quaestio mihi factus sum, et ipse est languor meus.

wird dadurch incommutabilis.³⁸⁴ Die einzige Furcht vor Gott kennt die cupiditas als Furcht vor der Strafe Gottes. Diese Furcht, die jedoch nicht aus Liebe resultierend existiert, ist uneigentlich.³⁸⁵

Der Unterschied zwischen der cupiditas und caritas liegt ausschließlich in der Sache, die sie erstreben. Die Bewegung und Struktur ist der des appetitus gleich und somit die Selbe. Die caritas vermittelt im Gegensatz zur cupiditas zwischen dem Menschen und Gott und stellt somit, da Gott das bonum schlechthin darstellt, den rechten amor dar. Diese Vermittlung ist eine rein vertikale Verbindung, die horizontale Ebene bleibt ausgespart. Jedoch führt diese Appetitusstruktur den Menschen in eine Isolation, da das eigene Leben, die beata vita, außerhalb dessen angesiedelt wird. Somit ist die Gegenwart irrelevant für den Menschen und er fokussiert sich einzig auf die Zukunft, in der er die caritas erhalten wird und zu halten vermag. Diese Verlagerung in die Zukunft geht einher mit einem Vergessen der Welt, denn der, der die caritas erstrebt, lebt in der nicht angebrochenen Zukunft. Somit wird die Welt zur Wüste, denn in der Isolierung agiert der Mensch nicht mehr mit den Mitmenschen.

Seine Sterblichkeit ist irrelevant. Der Mensch findet sich mit dem Leben ab, dessen Ende ihn erst zu Gott führen kann. Dadurch springt der Mensch über von sich zu etwas, was außerhalb von ihm liegt. Denn wenn wir „die Zeit vergessen, vergessen wir unsere Sterblichkeit, wir vergessen uns selbst über die Ewigkeit.“³⁸⁶ Hannah Arendt konstatiert, dass dadurch das Menschliche als solches übersprungen wird.³⁸⁷ An der Welt bleibt die caritas nur haften, wenn die Welt brauchbar für das letzte angestrebte Ziel ist. Denn auch in dieser Vorstellung ist die caritas lediglich der Weg, die Bewegung hin zur Ruhe, die in der Zukunft und bei Gott ist. In dieser Ruhe, die die caritas ersehnt, existiert keine Furcht. Die caritas ist furchtlos.³⁸⁸ In der Ewigkeit bei Gott gibt es weder Tod noch Unruhe. Vielmehr hat das Freisein von Furcht die Freiheit zum Ergebnis, jedoch ist diese Freiheit nur in der Zukunft und außerhalb der Welt zu bekommen.³⁸⁹

4.2.3 Ordinata dilectio

Diese Freiheit ist für das Verstehen der hiesigen Welt von Bedeutung. Die Welt erhält durch dieses Konstrukt des Strebens eine festgelegte, sehr spezifische Ordnung. Wie vorab bereits beschrieben, vergisst der Mensch in seinem Streben zu dem summum bonum die Welt, da er sich auf etwas außerhalb der Welt bezieht. Dies ist zusätzlich nur in der Zukunft zu erreichen. Daraus schlussfolgert Hannah Arendt folgendes: „Im Zurückkehren aus der absoluten Zukunft, an die sich die caritas verloren hat, in die Welt als existente Gegenwart

³⁸⁴ Vgl.: „[...]in dem Augenblick, da ich anfangen, mich zu suchen, gehöre ich schon nicht mehr zur Welt [...] sondern zu Gott [...].“ Liebesbegriff, S. 39-40.

Durch das Gott-Finden erreicht er das, was dem Menschen eigentlich fehlt, er erstrebt etwas, was er nicht sein und aus sich nicht haben kann. Da er es aber erstrebt, wird das zu Erstrebende Teil des Erstrebens, die Ewigkeit. Dadurch ist aber auch die Vorstellung, dass die Ewigkeit, als Gott, das einzig rechte bonum darstellt, begründet. Gott ist das Korrelat zum appetitus. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der Mensch in der Liebe zu Gott das Richtige liebt und somit sich selbst richtig liebt. Weil der Mensch die Ewigkeit halten und genießen möchte, ist der Mensch incommutabilis.

³⁸⁵ Vgl.: Liebesbegriff, S. 48.

³⁸⁶ Liebesbegriff, S. 43.

³⁸⁷ Vgl.: Liebesbegriff, S. 43.

³⁸⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 47.

³⁸⁹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 48.

hat sie ihre primäre Bedeutung eingebüßt, und die Liebe zu ihr liebt sie nicht mehr um ihrer selbst willen.³⁹⁰

Diese Zukunft eröffnet dem Menschen einen „Beziehungspunkt“³⁹¹ der außerhalb der Welt liegt. Dieser Beziehungspunkt ordnet die Bezüge auf der Welt und greift somit rückwirkend in die generelle Struktur der Welt ein. Dies hat auch Auswirkungen auf die Suche nach dem Selbst, die den Menschen zu Gott führt, denn in dem Sich-Fragen erfährt der Mensch die Rückkehr zu Gott. Diese Rückkehrbewegung ist gleichgesetzt mit dem Erstreben des rechten Lebens an sich. Daraus schlussfolgert Hannah Arendt, dass das Dasein des Menschen zu einem Korrelat des appetere wird und deswegen als Objekt verstanden wird. Hannah Arendt gebraucht hierfür den von Martin Heidegger ersonnenen Begriff „Versachlichung des Daseins“.³⁹² Das Dasein wird in diesem Konstrukt zu einer res. Dieser komplexe Gedankenansatz wird auch in der Lateinischen Sprache deutlich. Dort wird beim Sich selbst lieben, amor sui, unterschieden zwischen dem se amare, das aus dem se quaerere entspringt, und dem amor sui, welches aus der caritas abgeleitet wird. Dieser doppelte und sich unterscheidende Begriffsraum muss beachtet werden.

Die Stellung zu sich selbst, die sich durch die Gottsuche konstituiert, wird nicht aufgrund der Handlung des Menschen, der lediglich eine res darstellt, indem er liebt oder hasst, sondern einzig aus der Liebe oder dem Hass, entschieden. Wichtig ist die Position, die der Mensch einnimmt. Der Mensch betrachtet sich von außen und bewertet sich lediglich als Sache in dieser festgesetzten Ordnung Gottes.

Somit ist das eigene Ich, welches durch die Suche konstituiert wird, ein zu benutzendes res, eine Sache, die für das Ziel in der Zukunft zu benutzen ist. Auch die Welt wird erneut relativiert und der Einzelne in diese Isolation geführt. Diese Selbstverleugnung, da das Selbst nicht mehr wirklich existent ist in dieser Ordnung, ist sowohl reine Objektivierung des Menschen als auch der Welt. Da es von dem summum bonum aus reguliert wird und sich somit alles in dem Status der Objektivität befindet, geht die Welt den Menschen nichts mehr an. Die Liebe wird lediglich ein objektives Verhalten des sich zwar noch in der diesigen Welt befindenden, aber in der Zukunft lebenden Menschen. Auch das Zuliebende wird durch diese Objektivität bestimmt, was die Liebe als reine Folge der äußeren Ordnung konstituiert.³⁹³ Daraus leitet Hannah Arendt die Definition für der dilectio ab: Die dilectio ist vom Was her bestimmt und kein appetitus, da sie aus der geordneten Welt kommt und sich an dem Leitfaden des summum bonum orientiert. Hannah Arendt konstatiert weiter:

„Die ordinata dilectio ordnet von der eigenen absoluten Zukünftigkeit her nicht beliebig die ganze Welt, sondern in der Relation auf das eigene Ich-Selbst. Diese Relation ist erfahren in der societas mit denen, die auch nur in bezug auf Gott und das summum bonum die beatitudo erreichen können [...]. Diese Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zum Ich-Selbst ist von der Beziehung, die der amor qua appetitus schafft, völlig verschieden [...].“³⁹⁴

³⁹⁰ Liebesbegriff, S. 49.

³⁹¹ Liebesbegriff, S. 49.

³⁹² Liebesbegriff, S. 49.

³⁹³ Liebesbegriff, S. 50.

³⁹⁴ Liebesbegriff, S. 51.

Diese Verschiedenheit zwischen Gott, dem Nächsten und dem Ich–Selbst ist begründet durch die verschiedenen Zusammenhänge aus denen sie stammen. Wichtig ist für die Betrachtung der einzelnen Komponenten deren Relation zueinander. Das Konzept des amor, der sein Selbst begehrt und, wie oben dargestellt, den Einzelnen sich dadurch isolieren lässt, weil er die Freiheit, die wiederum nur außerhalb seiner selbst existiert, erstrebt, negiert eine „ursprüngliche Beziehung zum Nächsten und zur Welt [...]“³⁹⁵.

Nach dieser Strukturierung der Begrifflichkeiten im ersten Teil stellt Hannah Arendt im anschließenden zweiten Teil die Frage nach der Position des Nächsten für den Einzelnen.³⁹⁶

4.3 Der zweite Teil Creator – creatura

4.3.1 Creator verstanden als Ursprung der creatura

Nach Hannah Arendt ist in diesem Kapitel die Abhängigkeit, die im ersten Teil erklärt wird, in ihrer Konsequenz des appetitus zu erläutern.³⁹⁷ Diese Abhängigkeit besteht primär zwischen dem Creator und der creatura.³⁹⁸

Der appetitus ist einem eigenen Strukturgesetz unterworfen, der generell strebt. Dieses Streben ist immer hin zu einem Gegenstand (res), der sowohl außerhalb der Welt, als auch – bedingt durch das Zeitverständnis – in der Zukunft liegt.³⁹⁹ Wichtig ist auch die grundsätzliche Bewegung des appetitus. Er wirft die beata vita in die Zukunft, als eine res, die man erstrebt. Dadurch wird die beata vita außerhalb der Bewegung des appetitus lokalisiert.

Die Erfahrungsmöglichkeit des Menschen über diese res wird in die Zukunft verlegt.⁴⁰⁰ Daraus ist zu schlussfolgern, dass der appetitus nur aus der Zukunft erwartet werden kann. Des Weiteren muss dem amor qua appetitus ein Rückweisungscharakter zugestanden werden, wenn er fähig ist aus der Zukunft zu dem Menschen zu kommen. Der Mensch erinnert sich der beata vita, deswegen kann er sich wünschen, diese zu erlangen. Die Erinnerung an die beata vita existiert in der memoria des Menschen, sonst wäre das Begehren nach ihr nicht möglich. Die memoria speist sich aus der Vergangenheit. Die beata vita ist „die noch erinnerte Vergangenheit einer Möglichkeit der Zukunft.“⁴⁰¹ Die beata vita ist für den Menschen auf der Welt wie ein Lichtblick in die Zukunft. Interessant ist die Verschiebung der Vergangenheit in die Gegenwart, denn die Vergangenheit ist nicht mehr ganz vorbei, entwickelt sich durch das Streben in die Zukunft zu einer zukünftigen Möglichkeit für den Menschen. Die memoria kennt die beata vita. Wegen des Kennens der

³⁹⁵ Liebesbegriff, S. 52.

³⁹⁶ Auf diese Diskussion wird später in einem eigenen Kapitel über die Nächstenliebe expliziter eingegangen. Siehe: Kapitel 8.

³⁹⁷ Liebesbegriff, S. 60.

³⁹⁸ Hannah Arendt benutzt meistens die lateinischen Begriffe, wechselt aber manchmal zu den Begriffen Gott und Mensch. Dies ist häufig, aber nicht zwingend, wenn sie den christlichen Zusammenhang erläutert. Sie ignoriert dabei die Zitate Augustinus, der anstatt creator Deum benutzt. Creator und creatura zeigen rein philologisch sehr schön, dass die creatura mit dem Wort creator in Beziehung steht, beziehungsweise dass sich die Passivität der creatura in ihrer Existenz ausdrückt.

³⁹⁹ Vgl.: Hannah Arendts Ausführung über die Gegenwart, die aufgrund des appetitus vernachlässigt, vergessen und übersprungen wird, da die Zukunft, das ewige Heute, erstrebt wird, ist wichtig für die Entwicklung ihrer späteren Kritik. Das Phänomen des Vergessens der Gegenwart wird von ihr mit dem Terminus „Sich-an-die-Welt-Vergessen“ beschrieben. Liebesbegriff, S. 42.

⁴⁰⁰ Liebesbegriff, S. 57.

⁴⁰¹ Liebesbegriff, S. 58.

beata vita in der memoria muss dem appetitus eine vorgegebene Bezogenheit, die wiederum vergessen wurde, eigen sein. In der memoria liegt der Ursprung der beata vita vor und ist in der Bewegung des Strebens dem Menschen eventuell zugänglich.⁴⁰² Der Mensch ist an die Vergangenheit verwiesen, hin zu seinem eigenen Ursprung / Sein. Die menschliche Suche ist nicht mehr auf das summum bonum konzentriert, sondern auf die eigene beata vita. Sich Berufend auf Augustinus Textstelle: „Recordari volo transactas foeditates meas [...]. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas [...] et colligens me a dispersion [...]“⁴⁰³ hält Hannah Arendt fest, dass der Mensch zu der memoria amoris Dei komme.⁴⁰⁴ Somit ist die Suche nach der memoria, die aus der Vergangenheit kommt, um den Menschen die beata vita zu zeigen, und die in der Zukunft erreicht werden kann, zugleich die Flucht vor der dispersio. Wichtig ist auch hier, dass die suchende Frage nach genau diesem eigenen Ursprung (qui fecit me?), und nicht die Suche nach der beata vita den Menschen zur memoria führt.⁴⁰⁵ Der Mensch, die creatura, ist von Gott, dem Creator, abhängig, denn erst im Bezug auf, dem Streben nach dem Creator, kann in der Rückwärtsbewegung der eigene Ursprung erfahren werden. Das menschliche Sein ist erneut von Außen, das nicht aus ihm heraus existent ist, abhängig. Dieses Außer-ihm entspricht dem Vor-ihm, aber vor ihm war einzig Gott, der Creator, der die creatura geschaffen hat. Dieser Gott ist lediglich in der memoria beim Streben zu der beata vita für den Menschen erfahrbar. Der Mensch hat sein Sein nicht aus sich selbst heraus, sondern von Gott, der das Sein schlechthin darstellt.⁴⁰⁶ Der Mensch erhält im Unterschied zu dem Sein seine Kreatürlichkeit⁴⁰⁷, was wiederum auf seinen Ursprung verweist, denn er ist durch einen Anfang und ein Ende bestimmt. In dieser Rückbezogenheit des Menschen, Ausdruck der aus der Vergangenheit entstammenden memoria, die in der Suche nach dem menschlichen Ursprung auf die Gegenwart einwirkt, kommt die Abhängigkeit der creatura zum Creator zum Ausdruck. Diese Abhängigkeit wird bestimmt durch das aus der Zukunft zu kommende malum oder bonum.

Da der Mensch auf den Tod zueilt und das Sein jeden Tag verliert, *ist* er nicht. Indem er lebt und noch nicht tot ist, trifft für ihn wiederum Nicht-sein auch nicht zu. Dadurch weist der Mensch eine Beziehung zum Sein auf. Das Sein schlechthin ist unveränderlich. Das Leben erstrebt einen Zustand, das es von sich heraus nicht erreichen kann, da das Leben an einem Punkt zu Ende ist. Das Leben befindet sich zeitlebens durch den Beziehungscharakter zwischen dem Sein und dem Seienden in dem Zustand eines sich rein sich-verhalten Seienden zum Sein. Dieses sich-verhaltene Seiende ist das menschliche Leben, denn es kommt aus dem Nichts und eilt stetig zu diesem Nichts.⁴⁰⁸ Der einzige Bezug zum Sein, zum esse, ist durch den Creator möglich, der sich außerhalb der Welt und deren Vergänglichkeit befindet, also außerhalb der Zeit existiert. Für den Creator gilt „seine

⁴⁰² Liebesbegriff, S. 59.

⁴⁰³ Conf. II, 1. Bei Hannah Arendt, Liebesbegriff, S. 59, FN: 4.

⁴⁰⁴ Liebesbegriff, S. 59.

⁴⁰⁵ Conf. X, 12: Transibo ergo et istam vim naturae meae gradibus ascendens ad eum qui fecit me; et venio in campos et lata praetoria memoriae. Liebesbegriff, S. 60.

⁴⁰⁶ Liebesbegriff, S. 61.

⁴⁰⁷ Liebesbegriff, S. 61.

⁴⁰⁸ Liebesbegriff, S. 62-63.

Zeit ist die Ewigkeit, das ewige Heute, das absolute Heute.“⁴⁰⁹ Die Welt und der Mensch hat einen Anfang, wobei der Mensch seiner Sterblichkeit unterworfen ist. Die Sterblichkeit erschafft wiederum die Zeit überhaupt erst, da sie ein definitives Ende des Lebens vorzeichnet. Durch die Einbeziehung der Vergangenheit, die dem Menschen in der memoria begegnet, ist diese nicht mehr verloren, sondern in die Gegenwart integriert. Diese Zeitstruktur provoziert, dass in diesem „Zur–Gegenwart–bringen der Vergangenheit“ wie auch der Zukunft beide in der Gegenwart zusammen fallen.⁴¹⁰ Die Vergangenheit ist in der Gegenwart präsent und die Zukunft zeigt sich in der rückwärts verlaufenden Bewegung der Gegenwart. Hannah Arendt erkennt darin eine schwerwiegende Folge für den Menschen. Anfang und Ende eines Lebens sind vertauschbar. Aufgrund dessen ergeben sich für sie zwei Fragestellungen. Die erste Frage richtet sich auf das Sein des Menschen, das den Anfang und das Ende beinhalten muss. Dieses Sein muss die Eigenschaft des Umfassenden aufweisen. Denn Augustinus gehe von dem griechischen Verständnis des Seins aus, dass diesem einen immer–seienden Bestand zu kommen lässt und dadurch der ewige Strukturbestand der Welt ist. Die zweite Frage behandelt das menschliche Leben, welches in der Lage ist, nach etwas zu fragen, was strukturell außerhalb der Welt liegt.⁴¹¹ Der Ursprung liegt, der im Sein beinhaltet sein muss, außerhalb der Welt. Da der Ursprung bereits vor der Welt existierte. Die Welt entstand zeitlich später. Somit ist das immer Seiende aus der griechischen Tradition entnommen, das Verständnis über die Welt aber aus der christlichen, denn alles Weltliche ist Geschaffenes.⁴¹² Zu beachten ist hier auch die sich von den griechischen unterscheidende Kosmosvorstellung, denn die Welt ist in der Ordnung als vom „Menschen konstituierte Menschenwelt“⁴¹³ angesehen. So ergibt sich eine Schwierigkeit, einerseits fragt die creatura nach dem Sein und somit gerade nach dem Strukturbestand der Welt, andererseits hat die Frage nach dem eigenen Sein die Folge, dass sich die creatura aus der Welt heraus bewegt.

Die griechische Tradition ist bei Augustinus' Überlegung mit eingeflossen. Der Kosmos ist in der griechischen Tradition unabhängig von den einzelnen partes, jedoch ist das einzelne pars abhängig von der ganzen Ordnung, dem Kosmos, zu der die partes gehören. Die einzelnen partes entstehen und vergehen, ihr Eintreten und Austreten steht jedoch in keiner Beziehung zu dem Kosmos. Die Zeit wird aus diesem Verhältnis der einzelnen partes zu dem Kosmos abgeleitet. Dieses Verständnis unterscheidet sich jedoch vom christlichen, bei dem es einen zu Beginn und dessen Ende gibt. Somit ist der Strukturbestand des Universums anders als der der Welt, denn der Strukturbestand des Universums ist die Ewigkeit. Zeit wird so verstanden, dass sie lediglich Ausdruck der unterschiedlichen partes im Verhältnis zum immer gleich bleibenden Universum ist.⁴¹⁴ Die Zeit ist nicht nur dieses, sondern beinhaltet auch das Begreifen des Universums durch die einzelnen partes.

⁴⁰⁹ Liebesbegriff, S. 64.

⁴¹⁰ Liebesbegriff, S. 65.

⁴¹¹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 66.

⁴¹² „Denn das eigentliche esse der creatura ist niemals dem weltlichen Leben immanent, sondern es liegt prinzipiell vor der Welt, es ist der Ursprung, der selber nicht mehr weltlich ist.“ Liebesbegriff, S. 67.

⁴¹³ Liebesbegriff, S. 66.

⁴¹⁴ „Von dieser Unfaßbarkeit des simul wird dann die spezifische Zeitlichkeit der pars verstanden. Sie gründet in diesem Zusammenhang gerade nicht in der Mutabilität und Vergänglichkeit der creatura, sondern in

Das „[u]nvergängliche der Harmonie“, die immanente Ordnung des Ganzen, bleibt völlig unabhängig von dem Entstehen und Vergehen des Einzelnen. Die Struktur des pars, des Einzelnen, ist seine Zugehörigkeit zum Universum. Das Universum hat die Stellung des „Übergreifende[n]“⁴¹⁵, das wiederum die partes definiert, die sich einzig in diesem Ganzen eingliedern. Es hat keine Zeit, sondern ist ewige Präsenz. Die vom Universum abhängende Konstitution der partes ist der vita gegenüber gleichgültig. Das esse, das Sein, stellt die „ewige gesetzmäßige Struktur, die Harmonie der Teile“⁴¹⁶ dar. Dieses Verständnis des Seins verhält sich diametral zu dem christlichen, denn das Umfassende bleibt für den Einzelnen indifferent. Das Universum bedeutet keinen Ursprung für den Einzelnen, sondern ist das ‘Umgreifende’ des Ganzen. Die Existenz des Einzelnen ist unwichtig für diese Ordnung, denn er ist auswechselbar. Der Einzelne ist nur noch für die Gesamtkomposition des Universums von Bedeutung. Die Eigenständigkeit und das beinhaltete Selbst ist „als singulum zugleich eingeschlossen und verloren in den ewig sich gleich bleibenden simul des Universums.“⁴¹⁷ Der Unterschied zu der Frage der zeitlichen Abfolge des Creators und der creatura bzw. der Welt ist irrelevant geworden, da die konkrete Vergänglichkeit des Menschen nicht mehr betrachtet werden muss, nachdem er eingegliedert wurde ins Ganze.⁴¹⁸ Die Welt (mundus), für den Menschen die relevanteste pars, muss genauer betrachtet werden, denn der Mensch ist mitverantwortlich, für das was in dieser einen Welt geschieht. Der mundus-Begriff wird eingeführt mit dem Augustinus' Zitat: „Nihil igitur casu fit in mundo. Hoc constitudo, consequens videtur ut quidquid in mundo geritur, partim divinitus geratur, patrim nostra voluntate.“⁴¹⁹ Vorab muss geklärt werden, was die Welt selbst darstellt. Augustinus beschreibt sie als dilectores mundi.⁴²⁰ Die Welt wird als Schöpfung Gottes, aber auch als Menschenwelt begriffen.⁴²¹ Das Leben ordnet sich in die Schöpfung ein, die ihr einen Anfang gab, und macht die „fabrica zum mundus“.⁴²² Die Welt wird durch den Menschen gemacht, jedoch nicht ex nihilo geschaffen, denn diese Fähigkeit hat der Mensch nicht. Der Mensch macht sich „selbst zu

dem parstotum-Verhältnis. Zeit ist nur, weil für die pars das simul ein Nacheinander ist. Sie ist also im Gegensatz zu dem simul der Ewigkeit das Nacheinander dessen, was eigentlich zugleich ist. Diese Ewigkeit ist der Strukturbestand des universum.“ Liebesbegriff, S. 67.

⁴¹⁵ Liebesbegriff, S. 68.

Später folgt der von Karl Jaspers geprägte Begriff des ‘Umgreifendem’. Dieser Begriff ist aus seiner Philosophie entnommen und spiegelt seinen Einfluss auf die Dissertation wider. Siehe Kapitel: 2.4.3.

⁴¹⁶ Liebesbegriff, S. 68.

⁴¹⁷ Liebesbegriff, S. 69.

⁴¹⁸ Liebesbegriff, S.69.

Diese Vorstellungen der Ordnung der Welt innerhalb des Universums ist bei Augustinus späteren Werken nicht mehr relevant. Für die Herleitung des Weltbegriffes, wie ihn für Hannah Arendt als auch für Martin Heidegger eine Rolle spielt, ist das Betrachten dieser Vorstellungen von äußerster Wichtigkeit.

⁴¹⁹ Vgl.: De div. quaest. 83. qu. 24.

Philologisch ist hier die Benutzung des lateinischen Verbes gerere interessant. Dies bedeutet tragen und verdeutlicht die Vorstellungen eines Teiles, das aus der ganzen Harmonie stammt und in dieser Harmonie ‘getragen’ wird.

⁴²⁰ Mundus enim appellatur non solum ist fabrica quam fecit Deus, coelum et terram [...] sed habitatores mundi mundus vocantur [...] omnes ergo dilectores mundi mundus vocantur. Ep.Ioan.tr.II, 12.

⁴²¹ Vgl. Liebesbegriff, S.70. Die Welt als Schöpfung erhält die lateinischen Zusätze coelum und terra, die Menschenwelt habitare und diligere. Heideggers Verständnis wird in einer Fußnote beschrieben. Er unterteilt den Weltbegriff in Anlehnung an Augustinus auch doppelt, jedoch ist seine erste Zuschreibung die Welt als ens creatum, die zweite als dilectores mundi. Er konstituiert die Welt absolut menschlich, ohne die Instanz einer höheren Ordnung. Siehe dazu.: Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Edmund Husserl Festschrift, Vittorio, Halle, 1929, S.86-87.

⁴²² Liebesbegriff, S.70. Wichtig, hier kommen Gedanken vor, die in Vita Activa auch zum Tragen kommen.

einem der Welt Zugehörigen.⁴²³ Die Welt wird ihm dadurch zur Heimat. Erst durch seinen gestalterischen Akt macht der Mensch die Erde weltlich. Der mundus wird erst gestiftet, wenn der Mensch handelt und ihn zur Heimat macht, denn vorab steht die Welt dem Menschen, der in diese Welt hineinkommt (invenire), als Einöde (eremus) gegenüber.⁴²⁴ Des Weiteren steht der Mensch auch dem „eigenen fabricatum fremd und von außen gegenüber: das Gemacht ist [...] ohne weitere Bindung an seinen faber in der Welt als Ding vorfindlich.“⁴²⁵ Da dem Menschen der Rückzug strukturell immer gewährleistet ist, steht er in keiner Beziehung zu diesem fabricatum, über das er somit auch keine Verfügungsgewalt besitzt. Daraus schlussfolgert Hannah Arendt: „Die Welt behält also selbst im Sich-einrichten des Menschen in ihr, das sich im fabricare vollzieht, ihre ursprüngliche Fremdheit bei.“⁴²⁶

Der Mensch kann sich aus der Welt zurückziehen oder sie sich im Begehren ausdrücklich aneignen. Das fabricare oder facere, herstellen oder machen, drückt nicht die menschliche Zugehörigkeit zu der Welt aus, denn diese bleibt ihm im Wesentlichen fremd, sondern die dilectio mundi lässt die Welt erst zur Heimat werden und lässt die Welt und den Menschen weltlich werden. Von hier aus, in der geschaffenen Heimat, erwartet der Mensch das bonum oder malum.⁴²⁷ Der Mensch ist mit und in der Welt geschaffen.⁴²⁸ „Die Weltlichkeit der Welt ist erst da möglich, wo das facere und diligere des Menschen selbstständig, unabhängig von dem puren Geschaffensein eintritt.“⁴²⁹ Hannah Arendt konzentriert sich von nun an auf das invenire des Menschen in die Welt. Sie benutzt zum ersten Mal das Verb „hereingeboren“.⁴³⁰

Das eigene Sein ist ante, auch im se quaerere und se invenire in der Welt, denn da das Sein außerhalb der Welt liegt, ist jedes se quaerere und se invenire zeitlich später als das eigene Sein. Der Mensch, das Seiende, sucht nach dem ante. Daraus ist logisch zu schlussfolgern, dass das de mundo esse ebenfalls außerhalb der Welt liegt und somit der dilectio mundi voraus ist. Die Abhängigkeit der creatura ist begründet auf dieses Hineingeborensein in die zuvor schon existierende Welt. Dies gibt dem Menschen die „Möglichkeit der Verweltlichung“.⁴³¹ Die Welt ist das falsche ante.⁴³² Der Begriff Welt als fabrica stellt sich keine suchende Frage nach ihrem Sein, ganz anders der Mensch, den genau diese Frage nach seinem eigenen Sein treibt ihn an.⁴³³ Die weltliche Struktur wird genau durch ihre Fraglosigkeit gegenüber ihrem Sein definiert. Wohingegen der Mensch, der in die Welt, die

⁴²³ Liebesbegriff, S.70.

⁴²⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 71.

Eremus wird später für die Zurückgezogenheit der Mönche benutzt. Siehe: Pons, Ernst Klett, Stuttgart, Dresden, 1991, S. 340.

⁴²⁵ Liebesbegriff, S. 71.

⁴²⁶ Liebesbegriff, S. 71.

⁴²⁷ Vgl.: Liebesbegriff, S. 72.

⁴²⁸ „Aber in die Welt hereingeboren und so de mundo ist diese Welt in ihrer Vorgegebenheit für ihn als gegenwärtig vorhanden und zugänglich, während das eigene Sein, von dem her er ist, was er ist (die sempiterna ratio), prinzipiell auch vor der Welt liegt, der als de mundo zugehört.“ Liebesbegriff, S. 72. Dieser Abschnitt ist in der Englischen Version (Text1) wörtlich übersetzt worden. Vgl.: Love and Saint Augustine, S. 68.

⁴²⁹ Liebesbegriff, S. 72.

⁴³⁰ Liebesbegriff, S. 72.

⁴³¹ Liebesbegriff, S. 73.

⁴³² Das ante ist aus der creatura-mundus Beziehung zu verstehen.

⁴³³ „Diese suchende Frage nach dem eigenen Sein ist spezifisch für das Dasein des Menschen, aber nicht für die fabrica Dei [...].“ Liebesbegriff, S. 73.

vor ihm war und nach ihm weiterhin sein wird, hineingeworfen wurde, mit in der Frage nach dem generellen Sein, die er stellen kann, weil er die Unvergänglichkeit begreift, da er die Erfahrung über die endliche Welt besitzt.⁴³⁴ Dieses Verständnis ist aus der griechischen Tradition entlehnt. Dabei muss man hier im Blick haben, dass bei Augustinus bei der Vergänglichkeit der Welt immer die Menschenwelt gemeint ist und nicht der erste Weltbegriff. In dieser Suche nach dem eigenen Sein stößt der Mensch auf das ante, den Creator.⁴³⁵

Augustinus' Weltbegriff ist nach Hannah Arendt schwierig zu rekonstruieren. Die Welt wird von ihm verstanden als totum und universum, das erstens „seine Ewigkeit seiner Unveränderlichkeit seines Strukturzusammenhanges verdankt“⁴³⁶ und in dem zweitens der Mensch nicht als creatura angesehen wird, sondern lediglich als pars. Daraus erschließt sich für den Menschen ein anderer Bedeutungsraum, weil seine Schaffung als in und mit der Welt angesehen wird, wodurch die Welt als „Prius in seiner Unveränderlichkeit verstanden wird“⁴³⁷. Dadurch ist das Leben von dieser Welt „umschlossen“ (das umgreifende Prinzip) und ist nicht „in dem Zuggleichsein mit der Welt“ verstanden.

Der Mensch, die Kreatürlichkeit schlechthin, entsteht (fieri) und vergeht, weswegen er die Struktur der Vergänglichkeit besitzt. „Jede Kreatürlichkeit kommt aus dem Noch–nicht und eilt zu dem Nicht–mehr.“⁴³⁸ Der Mensch fragt ständig vor und zurück und somit immer über die Welt hinaus, wodurch er nach dem schlechthin Nichtkreatürlichen fragt, was gleichbedeutend mit dem ante ist. Diese Tätigkeit nennt Hannah Arendt das „Über–die–Welt–hinausfragen“⁴³⁹ und ist dem doppelten Nicht, in welches das menschliche Leben hineingeboren ist, geschuldet. Der Mensch lebt in dem Noch–nicht–sein und erst in dem anderen Nicht–sein, wenn der Mensch tot ist. Das se quaerere, das Über–die–Welt–hinausfragen fragt nach etwas Doppeltem, nach dem Woher des Lebens und damit in der Bewegung zurück und dem Wohin, was eine vorwärts gerichtete Bewegung darstellt.⁴⁴⁰ Diese beiden Nichts sind jedoch nicht in ihrer Negativität identisch. Der Mensch stößt in der Suche nach der Vergangenheit, also der Frage nach dem Woher des Lebens, auf sein zugehöriges Sein. Davor war das höchste Sein, also Gott, und das absolute Nichts. Gott kennt keinen Anfang. Aus Gott kommt sowohl das ex nihilo als auch die Schöpfung. Alles Geschaffene wird von ihm in der Schöpfung geschaffen. Hannah Arendt schließt aus dieser

⁴³⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 73.

Dieser Weltbegriff basiert auf die Schöpfung Gottes und wurde uns als der erste Weltbegriff klassifiziert.

⁴³⁵ Vgl.: Liebesbegriff, S. 74.

⁴³⁶ Liebesbegriff, S. 74.

⁴³⁷ Liebesbegriff, S. 74.

⁴³⁸ Liebesbegriff, S. 74.

⁴³⁹ Liebesbegriff, S. 75.

⁴⁴⁰ Liebesbegriff, S.75. Im Lateinischen werden dafür die Begriffe nondum und iam non benutzt. Hannah Arendt belegt diese Überlegung mit dem Confessiones, XI, 27 und XI,17.

Im Kapitel 27 des 11. Buches beschreibt Augustinus ganz präzise die Struktur der Zeit. Die Zeit kommt aus der Zukunft, eilt durch die Gegenwart und entflieht in die Vergangenheit. Die Rückwärtsbezogenheit des Verlaufes, bzw. der von der Zukunft her aufgebaute Ablauf der Zeit ist insofern interessant, scheint er Hannah Arendt auf den Ursprung des Menschen in dieser Struktur hinzuweisen. Besonders über das 11. Buch der Confessiones wurde viel geschrieben und es wurde sehr unterschiedlich interpretiert, inwiefern seine Zeitinterpretation die westliche Geisteswissenschaft beeinflusste.

Vgl.: Die Position Norbert Fischers zu Kurt Flasch.

Struktur, dass die creatura aus diesem principium entstammt, daher hat die creatura zu dem Creator „den ganz bestimmten Bezug des aus ihm Kommenden“.⁴⁴¹

Das Leben hat nur ein Ende, weil es einen Anfang hat. Also ist schlussfolgernd das Noch – nicht die Positivität des Seins, stellt es den Ursprung, den Beginn des Lebens dar, und ist kein negatives Charakteristikum. Dieser Status ist unabhängig vom zukünftigen Tod, der den Menschen ereilen wird. Dieser Rückbezug auf den Ursprung ist wegen der Vergänglichkeit des Lebens möglich. Hannah Arendt bezeichnet den Tod als „das äußerste Sichentfernen von dem eigenen Ursprung, von dem Creator“, denn das „Leben verliert sein Sein an den Tod, wenn es sich entfernt hat von dem Ursprung seines Seins.“⁴⁴² Nur wegen des Todes, dessen sich der Mensch im Verlaufe seines Lebens bewusst wird, erkennt der Mensch seinen Ursprung bewusst.⁴⁴³ Somit wird die Existenz des Menschen zwischen diese beiden Punkten, den Beginn und das Ende, gestellt und das Sein wird selbst zur Zeit, denn das ganze Sein ist in der Zeit selbst.⁴⁴⁴ Dadurch ist das Selbst schon Vergänglichkeit, weil es der Zeit unterworfen ist, weil die Positivität in der Vergangenheit sprich im Zurück durch die memoria für den Menschen erlebbar ist. Der Tod wirft den Menschen auf seinen Ursprung zurück, was vor die Welt bedeutet und mit dem Noch–nicht bezeichnet wird. In dieser Bewegung zu dem Noch–nicht wird erneut das ante erfahren, vor dem jede creatura gleich ist. Dieses Ende, finis, ist erneut doppeldeutig, einerseits als Index der Vergänglichkeit, da es das Ende des Lebens anzeigt, andererseits aber auch als der Punkt, an dem das Leben an „die Ewigkeit stößt“⁴⁴⁵, ja selbst diese Ewigkeit ist. Zwangsläufig wird durch diese doppelte Interpretation das Ende für das Leben die Ewigkeit. Das in der zweiten Bedeutung beschriebene Ende in der Ewigkeit ist absolut positiv und manifestiert sich in der betrachtenden Ruhe, die der konkrete Gegensatz zu der vorab immer wieder betonten Unruhe des Menschen in seinem lebenslangen Streben ist. Dieser Gegensatz wird später erneut bei Hannah Arendt aufgegriffen. Anfang und Ende sind vertauscht. Bei Augustinus liegt somit ein Verständnis über eine heterogene Welt vor.⁴⁴⁶ Das Leben ist konkret der Sterblichkeit und Kreatürlichkeit unterworfen, denn das „Leben [ist] mit und in der Welt, in der es selbst vorerst weder unabhängig von ihr ist [...], noch aber die Welt unabhängig von ihm, sondern es ist mitkonstitutiv für die Welt, in der es lebt.“⁴⁴⁷ Dieses Leben hat immer einen Anfang und ein Ende, unabhängig davon, ob die Welt an sich als die dilectiones mundi oder die fabrica Dei aufgefasst wird.⁴⁴⁸ „Denn selbst wenn die creatura die Welt mitkonstituiert, so findet dieses Konstituieren immer statt auf Grund der fabrica Dei, auf Grund der Welt, wie sie als von Gott geschaffene vorgefunden wird [...].“⁴⁴⁹ Wichtig ist ihre Feststellung in diesem Abschnitt: „Es ist am Ende so, wie es am

⁴⁴¹ Liebesbegriff, S. 76.

⁴⁴² Liebesbegriff, S. 77.

⁴⁴³ Vgl.: Martin Heideggers Überlegungen über den Tod und die außerordentliche Wichtigkeit des Todes für seine Theorie über das Dasein des Menschen und die Struktur des Lebens.

⁴⁴⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 78. Auch hier ist eine Ähnlichkeit zu Martin Heidegger deutlich. In seinem Hauptwerk ist Sein als Zeit verstanden.

⁴⁴⁵ Liebesbegriff, S. 78.

⁴⁴⁶ Vgl.: Liebesbegriff, S. 79.

⁴⁴⁷ Liebesbegriff, S. 79.

⁴⁴⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 79.

⁴⁴⁹ Liebesbegriff, S. 79-80.

Anfang war. Das, worauf das Leben zueilt, ist identisch mit seinem Ursprung.⁴⁵⁰ Dies begründet sie damit, dass das Leben durchgehend von der Ewigkeit umfasst ist. Dies basiert auf der griechischen Tradition des Universums, dass der Anfang und das Ende des Lebens immer an die Ewigkeit grenzt.⁴⁵¹ Diese doppelte Begrenzung und Umschließung führt jedoch dazu, dass der Tod seinen Sinn verloren hat.⁴⁵² Wobei das doppelte ante, in der Vorwärtsbewegung des Fragens und der Rückwärtsbewegung, aus dem doppelten finis und aus dem Verständnis des Seins als Immersein zu verstehen ist.⁴⁵³ Daraus resultiert aber auch die Nichtigkeit des Lebens in der Welt selbst, die dem Menschen deutlich werden muss, denn die „spezifische Nichtigkeit des Lebens selber ist aufgehoben, wenn der Tod zum Anfang der Ewigkeit wird, in die das Leben gebettet ist, er wird zum positiven Wobei des Aufhörens.“⁴⁵⁴

Die Bewegung ist somit kreisförmig, denn sie läuft vom Sein zum Sein, von der Ewigkeit in die Ewigkeit. Der Verlauf des Lebens ist nicht mehr wichtig, denn das Ende hat an seiner Bedeutung für das Ende verloren, das Leben selbst nivelliert, da der Anfang vom Ende nicht mehr unterschieden wird. Ganz in der Tradition des Umschließenden, ist es identisch geworden.⁴⁵⁵ Das Leben ist dadurch als solches, so konstatiert Hannah Arendt, entwertet.⁴⁵⁶

4.3.2 Caritas und cupiditas

Im zweiten Teil betrachtet Hannah Arendt die caritas und cupiditas unter anderen Gesichtspunkten erneut.

Der Mensch fragt nach dem ante, das sich außerhalb der Welt befindet. Dieses ante ist erst existent, wenn der Mensch es positiv ergriffen hat. Dieses Ergreifen „der eigenen Wirklichkeit in der Bezogenheit zu Gott“⁴⁵⁷ leistet die caritas. Wenn das falsche ante erstrebt wird, also nicht Gott, spricht Augustinus von der cupiditas.⁴⁵⁸ Der Mensch erkennt sich durch das Ergreifen als Geschöpf. Er hat die Wahl zwischen dem richtigen und dem falschen ante, zwischen caritas (Gott) und cupiditas. Die Wahl des richtigen ante beinhaltet bereits die caritas für den Menschen. Sowohl die caritas als auch die cupiditas sind abhängig von der Suche des Menschen nach dem Creator. Diese Suche ist wieder mit Unruhe für den Menschen, die ihn zeitlebens begleitet, verbunden. In der erwählten Liebe zum Creator existiert eine personenhafte Beziehung zwischen dem Creator und der creatura. Dabei besteht eine einseitige Abhängigkeit zwischen der caritas zu Gott. Dieser positive appetitus ergreift etwas außerhalb der Welt, etwas was der Welt nicht zu eigen ist. Hannah Arendt versteht Augustinus insofern, dass er dem Creator zuschreibt, dieser müsse die abhängige Bezogenheit der creatura zu ihm aktualisieren, damit die creatura die caritas

⁴⁵⁰ Liebesbegriff, S. 80.

⁴⁵¹ Liebesbegriff, S. 80.

⁴⁵² Liebesbegriff, S. 81.

⁴⁵³ Vgl.: Liebesbegriff, S. 81

⁴⁵⁴ Liebesbegriff, S. 81.

⁴⁵⁵ Vgl.: Liebesbegriff, S. 81.

„Wenn der Tod nur das neue Sein vermittelt, das das ursprüngliche Sein überhaupt ist, ist das Dasein nivelliert, und es ist gleich für das Sein, ob es kurz oder lang ist.“ Liebesbegriff, S. 81

⁴⁵⁶ Vgl.: Liebesbegriff, S. 82.

⁴⁵⁷ Vgl.: Liebesbegriff, S. 82.

⁴⁵⁸ Auch der Begriff concupiscentia wird benutzt.

erlangt.⁴⁵⁹ Diese Aktualisierung ist die eigentliche gratia Dei, die dem Menschen erst ermöglicht, sein eigenes Sein zu erreichen.⁴⁶⁰ Das Streben nach der gratia Dei ist Ausdruck der menschlichen Kreatürlichkeit. Die Existenz, das ergriffene Sein, wird erneut durch ein Außen und vorher Seiendes bestimmt. Erneut wird der Mensch durch die gratia Dei aus der Welt herausgenommen. Dadurch fühlt sich der Mensch Gott und nicht mehr der Welt zugehörig. Diese Wahl ist eine Bewegung aus der Welt hinaus.⁴⁶¹ Darin wird die besondere Rolle des Todes deutlich. Doch nur Gott und der Tod sind in der Lage den Menschen aus der Welt heraus zu nehmen. Der Tod vernichtet jede menschliche Bewegung, die der Mensch während seines Lebens tätigen kann. Der Tod ist mächtig, weil er die amor mundi vernichtet. Hannah Arendt parallelisiert die Macht des Todes mit der Macht der Liebe, die Ausdruck durch das in Gott ergriffene Sein findet.⁴⁶² Die Vorstellung dieses ex mundo esse, das 'Aus-der-Welt-sein', wirkt der weltlichen Vereinsamung und Individualisierung vor, denn es macht alle Menschen gleich (idem). Dies ist begründet in der Bestimmung des Geworfenen (iacantia) in dem „Verschwindenlassen der Welt.“⁴⁶³ Dieses Geworfensein ist spezieller Ausdruck der Weltlichkeit der creatura. So schlussfolgert Hannah Arendt, in der Bewegung der caritas hin zum Sein verliert die creatura ihre spezifisch einzelne, bestimmende Zugehörigkeit.

Der Mensch assimiliert sich in der ständigen Forderung gottgleich zu sein. „In dem Vorstoß zum eigenen Sein bleibt sie [creatura] stets unterwegs, weil sie zwar electa ex mundo dennoch de mundo ist: ursprünglich in die Welt hereingeschaffen und durch dieses In–der–Welt–sein als electa von Gott, d.h. dem reinen esse getrennt.“⁴⁶⁴ Er bleibt in der Unruhe. Der Mensch kann die Äquivalenz nie erreichen und ist deswegen stets bemüht sich anzugleichen. Diese Assimilierung findet in dem ausschließlichen Erreichen deseEsse statt, das konträr zu der Vorstellung der Individualität steht. Die Menschen gleichen sich untereinander an.⁴⁶⁵

Um die caritas ergreifen zu können, muss der Mensch das göttliche Gesetz erfüllen, da dieses die Richtlinien vorgibt. Die lex, das Gesetz Gottes, fordert den Menschen auf, non concupisces zu leben. Die concupiscentia ergreift die Welt, weil sie das Geschaffene mehr liebt als den Schöpfer und negiert somit den Prioritätsstatus Gottes. Für die concupiscentia ist die Welt unvergänglich, weil sie vor dem Menschen existierte und sie generell nicht nach dem richtigen ante fragt. Die Welt existiert einfach. In dieser Liebe zum Geschaffenen wird die creatura losgelöst von Gott. In der amor mundi bleibt der Mensch alleine, denn nur in der amor Dei gehört der Mensch zum Schöpfer. Der Mensch verfällt sich selbst gegenüber in einen Liebeszustand, als ob er sich geschaffen habe, dies ist aber unmöglich, kann doch der Mensch nicht schöpferisch tätig sein. Er macht die Welt zur Heimat (patria)

⁴⁵⁹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 83. Diese Herleitung müsste überprüft werden. Es scheint aufgrund der christlichen Vorstellung des sich nicht verändernden Gottes, unwahrscheinlich, dass Gott auf die creatura in diesem Sinne zugeht. Hier ist lediglich wichtig, dass Hannah Arendt Augustinus so verstand.

⁴⁶⁰ Vgl.: Liebesbegriff, S. 83.

⁴⁶¹ Hannah Arendt nennt sie: electio ex mundo. Vgl.: Liebesbegriff, S. 83.

⁴⁶² Vgl.: Liebesbegriff, S. 84.

⁴⁶³ Liebesbegriff, S. 84.

⁴⁶⁴ Liebesbegriff, S. 85.

⁴⁶⁵ Vgl.: „Das abicere me ist zugleich das similiorem esse Deo.“ Liebesbegriff, S. 85.

und verleugnet so ihren eremus-Charakter.⁴⁶⁶ Die Verführung ist dem Menschen gegeben in seiner Gewohnheit (*consuetudo*). Diese Gewohnheit stellt sich auch dem Tod entgegen und verdeckt somit den erfahrbaren Ursprung. Das Leben ist rein der Vergangenheit verschrieben, orientiert sich aber nicht an einer Zukunft, da sie den Tod nicht erkennen möchte. In diesem Willen zeigt sich, dass er sowohl die Vergangenheit absolut besitzen möchte, aber zugleich auch die absolute Zukunft, denn wie vorab dargelegt, fällt für den Menschen in der Ewigkeit Zukunft und Vergangenheit zusammen. Diese Gewohnheit gestaltet das ewige Gestern ohne Zukunft und das Morgen ist ebenfalls identisch mit dem Heute.⁴⁶⁷ Wenn der Mensch die Welt ergriffen hat und den Creator verleugnet, klammert er sich an die Gewohnheit und seine Liebe zur Welt. Daraus folgt für den Menschen die *mala securitas*. „Indem die *consuetudo* die äußerste Grenze des Daseins selber verdeckt und das Heute und Morgen dem Gestern gleichmacht, gibt sie in dem Sichklammern an die falsche Vergangenheit dem Leben die *mala securitas*.“⁴⁶⁸ Die *consuetudo* nivelliert somit die Zeitstufen, da sie sich strukturell immer an die Vergangenheit hängt, erhält aber durch die vorgegebene und von Hannah Arendt herausgearbeitete Struktur auch die Zukunft. Somit ist sie an die Vergangenheit und an die Zukunft gekoppelt, die sie zum gleich bleibenden Heute umformt. Hannah Arendt konstatiert aufgrund dieser Beobachtung: „In der von der *creatura* konstituierten Menschenwelt steht der Einzelne nicht mehr im isolierten Bezug zu seinem eigensten *Von-wo-aus*, sondern er lebt in dem mit den anderen gemeinsam konstituierten *mundus*.“⁴⁶⁹ Der Mensch hat sich selbst zum Erdenbewohner gemacht, indem er ist, was er durch die von ihm mitkonstituierte Welt macht.⁴⁷⁰ Da die Gewohnheit jedoch von der *conscientia* geradezu angeklagt wird, wird die Welt durch die *conscientia* wieder zur Wüste, denn sie weist den Menschen aus der Gewohnheit heraus. Es erfolgt durch die *conscientia* eine Entfremdung des Menschen von der Welt, dieser Entfremdung ist nur Einhalt zu gebieten, wenn der Mensch in der Gewohnheit leben bleibt. Aber gerade die *conscientia* stellt den Menschen *coram Deo*, gleichbedeutend mit seinem eigenen Ursprung, wovor der Mensch nicht fliehen kann.⁴⁷¹ Dies verhindert das Beisammensein der *creatura* mit dem *mundus*. Die *imitatio Dei* ist keine bestimmende Größe für das Sein, sondern die reine *conscientia* in der Welt durch die *lex* Gottes, die jederzeit dem Menschen gegenübersteht.

Der Creator wird als ewiges *esse* angesehen, das sich nicht in der Welt befindet, jedoch Forderungen an den Menschen stellt, die ihn aus der Welt reißen.⁴⁷² Dies liegt in dem spezifischen Recht Gottes an dem Menschen begründet. Genau dieses Verständnis ist spezifisch christlich und nicht mehr griechisch. Hannah Arendt konstatiert, in dieser Forderung sei das Vergessen des ontologischen Gottesbegriffes gegenüber einem

⁴⁶⁶ Vgl.: Liebesbegriff, S. 86-87.

⁴⁶⁷ Vgl.: Liebesbegriff, S. 88.

⁴⁶⁸ Liebesbegriff, S. 89.

⁴⁶⁹ Liebesbegriff, S. 90.

⁴⁷⁰ Sehr interessant ist die Gegenüberstellung der *aliena lingua* zur *conscientia ex Deo* die nun verantwortlich ist für die Beziehungsstruktur zwischen dem Einzelnen und der Erde. Vgl.: Ioan. Ev. LXXIV, 5 dargelegt in einem Einschub in der Dissertation auf S. 90.

⁴⁷¹ „Kein Beisammen mit der Welt und kein Heimischsein in ihr kann die *onera conscientia* mindern. – Indem die *conscientia*, getrieben von der *lex* Gottes in das an die Welt gebundene Leben des Menschen hineinspricht, stellt sie ihn *coram Deo*, vor seinen eigenen Ursprung.“ Liebesbegriff, S. 91.

⁴⁷² Liebesbegriff, S. 92.

übermächtigen persönlichen Gott deutlich. Somit ist ein Umschlag vom ante zum coram geschehen. In dem strukturellen Ergreifen des eigenen Seins sieht sich der Mensch seinem eigenen Sein gegenübergestellt, da er unfähig ist, dieses Sein zu ergreifen. Diese Unfähigkeit ist durch die Abhängigkeit des Menschen von dem Creator begründet. Die Forderung Gottes, aus der Gewohnheit herauszutreten, tritt erneut von außen in Form der lex an den Menschen heran.⁴⁷³ Der Mensch ist nicht frei in der Wahl seines Weges auf der Suche nach dem eigenen Sein, sondern schwingt in einem ständigen Entweder–Oder, da ihm nicht alle Möglichkeiten offen sind.⁴⁷⁴ Hannah Arendt sieht in dieser Vorstellung über die Einforderung Gottes durch die vorhandene lex beim Menschen die Eigenständigkeit des Menschen als Sünde verstanden. Diesmal sei es nicht die Auflehnung gegen die Vorstellung, dass der Mensch ein pars im Universum sei, sondern die Sünde entsteht „in dem eigenständigen Vollzug des Sich–Unterstellen“.⁴⁷⁵ Gott wird zur absoluten, einzigen und lebenslangen Autorität gegenüber dem Menschen, der dieser immer gegenübersteht; Dabei hat dieser Gott in der Verwirklichung der einzelnen Strebebewegungen die absolute Macht über seine creatura.⁴⁷⁶ Somit versteht Hannah Arendt die lex Gottes als Demütigung der creatura, da durch sie ihre Insuffizienz aufgedeckt wird, durch die aber der Mensch fähig gemacht werde, die neue Erfahrung der Abhängigkeit vom Creator zu erleben.⁴⁷⁷

Aufgrund der Erfahrung der eigenen Insuffizienz und der Abhängigkeit von Gott, drängt sich dem Menschen die gratia Dei in sein Bewusstsein. Die Stellung Gottes als der Helfer des Menschen, der ihn aus seiner in der Kreatürlichkeit begründet liegenden Sündhaftigkeit herausführen kann, wird deutlich. Die Kreatürlichkeit des Menschen entsteht, da er der Welt als Lebensort anhaftet. Versucht er die Welt zu ergreifen, wodurch er wiederum zum falschen ante strebt. Es ist ein Kreislauf der Verhaftung, der nur durch den richtigen Weg zu Gott gebrochen werden kann. Der christlich Augustinische Gott hilft dem Menschen, da er ihm seine gratia Dei entgegen bringt, die der Mensch benötigt. Die Annahme des Menschen wird gleichbedeutend mit einer Neuschöpfung verstanden. Diese Neuschöpfung, die einer Anerkennung des Menschen gleichkommt, da er um Hilfe bat, die er erhält, ist die dilectio.⁴⁷⁸ Diese Darstellung beurteilt Hannah Arendt, wobei die Kritik an diesem Verständnis im dritten Teil ihrer Dissertation folgt:

„Die Befreiung von dem de mundo esse gibt zwar dem Menschen die Welt wieder ganz in ihrem eremus–Charakter zu verstehen, aber er ist in ihr nicht mehr verloren, sondern vermag in dieser Wüste zu leben, da er das Von–wo–aus und damit den Sinn dieses Lebens in der caritas hat.“⁴⁷⁹ Gott drückt sich einerseits in der lex als ein Ferner aus, andererseits durch seine gratia als der Nahe. Der Ferne ist er bezüglich des Erdenlebens, der Nahe durch die Sendung seinen Sohnes Jesus Christus. Der christliche Gott liebt den Menschen, weil er

⁴⁷³ Die lex wird erfüllt, wenn man nicht den tentationes verfällt. Vergleiche hierzu die Vorlesung Martin Heideggers, der ausführlich die tentationes behandelte.

⁴⁷⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 93.

⁴⁷⁵ Liebesbegriff, S. 93.

⁴⁷⁶ „Es steht in seiner Macht, ob die creatura, auch wenn sie sich schon auf den Weg gemacht hat zu den suchenden Fragen nach dem eigenen Sein, sich von der Welt schon abgewandt hat, je zu diesem von ihr selbst geforderten Ziel kommen soll, ob die Isolierung von der Welt gelingt.“ Liebesbegriff, S. 94.

⁴⁷⁷ Vgl.: Liebesbegriff, S. 94.

⁴⁷⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 96-97.

⁴⁷⁹ Liebesbegriff, S. 96-97.

seine creatura ist, aber nicht für das spezifisch eigene Potential, das in jedem Menschen vorhanden ist. Somit sind vor Gott alle Menschen gleich. In der caritas vollzieht sich das *tendere esse*, in der cupiditas das *appropinquare nihilo*. Die lex kann nur durch die caritas erfüllt werden, weil sie selbst gratia ist. Auch das Ergreifen und Erfassen der gratia Deo ist caritas. Auch dies sei eine Hinführung der Welt zu ihrer Ursprünglichkeit während der Schöpfung, denn sie wird evakuiert vom Sein, zu dem nämlich die creatura die Welt vorab gemacht hat.⁴⁸⁰ An diesem Schlusspunkt der letzten „liebenden Annahme ist die creatura wieder mit dem Creator versöhnt“⁴⁸¹ und kann aus der Welt zu ihm zurückkehren. Der Preis ist die Verleugnung des Selbst und die der Welt, weil sie *de mundo* ist. „In dieser Selbstverleugnung gewinnt sie die eigentliche Wahrheit und Sinnhaftigkeit ihres Kreatürlichseins.“⁴⁸² Aber genau diese Selbstverleugnung der creatura ist die Liebe. Und dieser Hauptteil wird mit dem Worten beendet, die bereits die Kernargumente Hannah Arendts darstellen:

„In der Selbstverleugnung verhält sich die creatura zu sich selbst *sicut Deus*, sie liebt sich selbst, wie Gott sie liebt, nämlich sie haßt in sich, was sie selbst gemacht hat und liebt sich nur, sofern sie *a Deo creata* ist. Sie liebt sich selbst nur die *bonitas Dei*, den Creator selbst und haßt sich, sofern sie im *liberum arbitrium* die Möglichkeit hat, ihrem *de mundo esse* einen eigenständigen Sinn zu verleihen.“⁴⁸³

4.3.3 Dilectio proximi

Die oben herausgearbeitete Selbstverleugnung durch die Einforderung Gottes an seine creatura wird durch das menschliche Verhalten gegenüber der Welt deutlich. Der Mensch liebt die Welt wie ein Geschaffenes (*creatum*). Hannah Arendt meint, dass die creatura in der Welt die Welt liebt sowie (*sicut*) Gott, dies sei der eigentliche Sinn der Selbstverleugnung, die jedem Menschen seinen eigenen ursprünglichen Sinn zurück gebe.⁴⁸⁴

Hannah Arendts spezifische Frage ist die nach der Aufdeckung der christlich Augustinischen Struktur, also welche Rolle der Nächste in der dilectio proximi einnimmt. Die dilectio proximi ist die aus der caritas entspringene Verhaltensart gegenüber dem Nächsten, den Mitmenschen auf der Welt. Die Nächstenliebe wird doppelt interpretiert, einerseits soll sie den Nächsten wie Gott (*sicut*) lieben, andererseits wie sich selbst (*tamquam se ipsum*).⁴⁸⁵ Die dilectio proximi wird als der Inbegriff aller christlichen Gebote gewertet.

Hannah Arendt stellt zwei Fragen. Die erste behandelt die Begegnung des Nächsten mit der sich selbst verleugnenden creatura, die zweite versucht die Position des Nächsten in dieser

⁴⁸⁰ „Erst in der eligere Gottes, das später ist als die creation, aber nicht unabhängig von ihr, wird die Welt wieder das, was sie ursprünglich in der creatio war, sie wird evakuiert von dem Sein, zu dem die creatura sie gemacht hat.“ Liebesbegriff, S. 98.

⁴⁸¹ Liebesbegriff, S. 98.

⁴⁸² Liebesbegriff, S. 98.

⁴⁸³ Liebesbegriff, S. 98-99.

⁴⁸⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 99.

⁴⁸⁵ Es wäre interessant zu überprüfen, inwiefern das christliche Nächstenliebegebot im Widerspruch zu der jüdischen Dogmatik steht. Auch wäre eine Gegenüberstellung des christlichen Verständnis eines Selbst und dem eventuell jüdischen Verständnis über das Selbst interessant.

Vgl.: Jacob Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus, Herder, Freiburg, 2007.

Begegnung zu analysieren.⁴⁸⁶ Dadurch dass der Mensch die Liebe Gottes angenommen hat, hat er sich selbst verleugnet und gleichgestellt mit der Forderung Gottes, was zur Folge hat, dass der Mensch liebt und hasst sicut Gott. Inbegriffen in dem Verzicht auf sich selbst ist der Verzicht auf alle weltlichen Bezüge, die die creatura aufgrund ihres Daseins eingeht. Es geht sogar soweit, dass der Mensch alle von ihm gemachten Bezüge zur Welt abstößt und verleugnet. Zwangsläufig nimmt die Bedeutung des Anderen, des Nächsten, in seinem Sinn ab, da der Nächste nur Wichtigkeit im Bezug auf ein weltliches Leben hat. Der Nächste wird einzig wegen seiner creatura–Creator–Beziehung geliebt, die äquivalent zu der eigenen Beziehung ist. Die Relevanz der Begegnung, sprich die zwischenmenschliche Beziehung, ist nicht vorhanden. Auch die dilectio proximi belässt das Gegenüber in der völligen Isolation, denn sie liebt es weder um seinetwillen noch um ihrer (creatura) selbst willen. „In der Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe wird diese Isolierung gerade in Bezug auf die Welt, in der die creatura ja auch isoliert lebt, realisiert und nicht vernichtet.“⁴⁸⁷ Die Vorstellung des sicut Deus negiert alle Möglichkeiten das Gegenüber frei zu wählen. Hannah Arendt unterscheidet zwischen der dilectio proximi und jeglicher existierenden menschlichen Liebe, die immer Ausdruck in der Fleischlichkeit findet.

Bei der Frage nach dem Ursprung stellt Hannah Arendt Unklarheiten fest. In der Frage nach dem Ursprung, die über die Welt hinaus gestellt wird, geht der Ursprung über jede geschichtliche Ebene hinweg. Die Geschichtlichkeit stellt jedoch gerade den Ursprung des Menschen und somit die Weltlichkeit dessen dar. Obwohl das Ergreifen dieser Geschichtlichkeit als cupiditas verstanden wird, ist die Frage jedoch keineswegs sinnlos, liegt in der cupiditas gerade das post mundum esse.⁴⁸⁸ Die erschaffene Isolierung des Menschen ist nach Hannah Arendt noch verständlich, unverständlich ist jedoch, wie „in dieser selbst– und weltverleugnenden Liebe der Andere als Nächster“ in einem Beziehungsgeflecht verstanden werden soll.⁴⁸⁹

Es folgt eine interessante Ableitung dieser Beobachtungen. „Die selbstverleugnende Liebe liebt unter Verzicht auf sich selbst, und das besagt, sie liebt alle Menschen in der absoluten Unterschiedslosigkeit, die ihr die Welt zur eremus werden lässt.“⁴⁹⁰ Der Mensch wird in seinem Wesen als unterschiedslos verstanden. Somit liebt der isolierte Mensch im Nächsten das jedem Menschen spezifische creatum esse, das von Gott gegeben ist. Die Isolation bleibt sogar soweit gewahrt, dass diese Liebe zum Nächsten lediglich ein Etwas in diesem Menschen liebt und nicht einfach nur ihn. Die Liebe liebt etwas, was der Nächste gerade nicht von sich her ist.⁴⁹¹ Der Sinn der Liebe provoziert damit die Überführung des anderen in die Isolation. Denn „der Liebende macht den Geliebten zu einem aequalis sibi, und liebt in ihm diese Äqualität, gleich, ob jener sie versteht oder nicht.“⁴⁹² Diese Liebe verleugnet den Nächsten wie sich selbst, es kommt aber zu keinem Vergessen des Nächsten innerhalb der Isolation des Einzelnen. Die Liebe weist die gleiche Verleugnung auf wie die Frage

⁴⁸⁶ Vgl.: Liebesbegriff, S. 99-100.

⁴⁸⁷ Liebesbegriff, S. 100.

⁴⁸⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 101.

⁴⁸⁹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 101.

⁴⁹⁰ Liebesbegriff, S. 102.

⁴⁹¹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 102.

⁴⁹² Liebesbegriff, S. 102.

nach dem Selbst, beide wollen zu dem eigentlich Sein vorstoßen, denn in der Selbstverleugnung liegt die Erfahrung des eigenen Ursprungs. Die Verleugnung des Nächsten ist der Anfang der eigene Selbstverleugnung. Dadurch ist die dilectio proximi die konkrete Verwirklichung des Rückzuges über die Welt hinaus und stößt in dieser Bewegung den Anderen aus der Welt mit hinaus. Für den Tod ist die dilectio proximi irrelevant. Der Nächste wird lediglich Anlass für den Einzelnen, um zu Gott zu kommen. „An jedem einzelnen Menschen wird derselbe Ursprung geliebt, jeder einzelne ist diesem identischen Ursprung gegenüber nichtig. So kann der Christ alle Menschen lieben, weil jeder nur ein Anlaß ist [...].“⁴⁹³ Die Feststellung Hannah Arendts, dass nicht der Nächste in diesem Konstrukt, sondern nur die Liebe selbst geliebt wird, da der Einzelne in der Isolierung gelassen wird, darauf geht sie im dritten Teil detaillierter ein. Die Überlegung wird in ihrem Spätwerk weiter angeführt und sozialkritisch entwickelt.⁴⁹⁴

4.4 Der dritte Teil: Vita socialis

In den zwei vorangegangenen Abschnitten wurden jeweils zwei unterschiedliche Gedankenkonstrukte Augustinus' dargelegt, die die einzelnen Gebundenheiten des Menschen betrachten. Das Fundament ihrer Betrachtung ist die christliche Überzeugung, dass die innerweltliche caritas an die Liebe zu Gott gebunden ist. Sie konstatiert, dass in dieser Betrachtung die Nächstenliebe in ihrer Relevanz kaum Berücksichtigung findet. Die Nächstenliebe ist sowohl an die Gottesliebe als auch an das tamquam se ipsum, was bei Augustinus immer in den Begriffsraum dilectio proximi eingefügt wird, gebunden. Die vorab betrachtete und in der Rückbezogenheit des appetitus begründete Selbstverleugnung, die wiederum als Nebeneffekt die absolute Isolierung des Menschen zur Folge hat, schließt gleichzeitig eine Selbstverleugnung des Anderen mit ein. Der Nächste wird in der absoluten Distanz gesehen, weil keine Bezogenheit zum anderen hergestellt wird, wenn der Mensch sich in der Bewegung zu Gott befindet. Es ist laut Hannah Arendt zu überlegen, warum trotz dieser Unstimmigkeiten die Nächstenliebe eine so große Rolle bei Augustinus einnimmt. Sie fragt, ob ein eventuell weiterer Erfahrungszusammenhang mit dem Nächsten existiert, der die Relevanz der Nächstenliebe bei Augustinus legitimiert. Die einzig wahre societas ist begründet in dem gemeinsamen Glauben an Jesus Christus. Zwangsläufig erfolgt die Gründung der societas nicht durch das gemeinsame Leben in der Welt und der gemeinsam erfahrbaren Wirklichkeit, sondern die Gemeinschaft ist eine spezifische Möglichkeit, die durch den Glauben möglich wird. Der Glaube wird verstanden als die letzte und radikalste Möglichkeit des menschlichen Seins.

Die Glaubensgemeinschaft fordert den ganzen Menschen, wohingegen die weltliche Gemeinschaft lediglich einzelne Seinsbestimmungen isoliert, die dadurch eine Gemeinsamkeit in der Gemeinschaft aufzeigen. Die Glaubensgemeinschaft stellt die gleichen Forderungen an den Menschen wie Gott sie adressiert. Es ist die Einforderung des gesamten Menschen.⁴⁹⁵ Der gemeinsame Glauben an den einen Gott ist in diesem Teil von

⁴⁹³ Liebesbegriff, S. 103.

⁴⁹⁴ Siehe: Abschnitt: III.

⁴⁹⁵ Vgl.: Liebesbegriff, S. 107-108.

besonderer Bedeutung. Der Glaube isoliert, wie vorab dargelegt, den Einzelnen von der Gemeinschaft. Aber auch wenn alle an den selben Gott glauben, bedeutet dies keine zwangsläufige Gemeinsamkeit der Gläubigen. Dieser gemeinsame Glaube ist für das Sein des Einzelnen irrelevant.⁴⁹⁶ Zu fragen ist, auf welche Weise die fides communis zustande kommt, und auch wie man mit den Ungläubigen umzugehen hat bzw. wie man sich mit diesen zusammenschließt.

Der Nächste erhält nicht durch die suchende Frage 'Quaestio mihi factus sum?' eine Relevanz, sondern durch „eine geschichtlich vorgegebene Realität“⁴⁹⁷, die auch für die Kreuzigung Jesu Christi eine verbindlich Realität war.

Es scheint beim christlichen Glauben ein doppeltes Verständnis vorzuherrschen. Einerseits wird der Glaube als das Verhalten des Einzelnen in der Frage nach dem eigenen Sein, andererseits als Bindung an eine geschichtliche Faktizität verstanden, wobei die Geschichte immer an die Vergangenheit gebunden ist. In der Kreuzigung Jesu Christi wird die Erlösung aller Menschen manifestiert. Es ist nicht der Einzelne in der Vorstellung der Erlösung durch den Kreuzestod angesprochen. Die Bezeichnung 'alle Menschen' ist gleichbedeutend mit der ganzen Welt, wobei diese Welt, die durch den Menschen gemachte Welt ist. Der Mensch glaubt an die Erlösung durch den Sohn Gottes, der in die Gemeinschaft der Menschen kam. Der Glaube nimmt den Menschen aus der Welt heraus, hier aus der weltlich bestehenden Gemeinschaft, der civitas terrena.⁴⁹⁸ Diese Gemeinschaft ist begründet durch ein Miteinander, eine Gemeinschaftsstruktur, in der der Mensch in der Welt lebt. Diese vorab konstituierte Gemeinschaft ist durch zwei geschichtliche Tatsachen begründet, die auch die geschichtliche Realität Jesu Christi erst ermöglichten. Ohne sie wäre ein Kommen in die Welt nicht möglich gewesen. Die erste geschichtliche Tatsache ist die gemeinsame Abstammung von Adam und Eva. Die Genealogie der Menschen ist Ursache der Äquivalenz aller Menschen, die dann auch alle durch den Tod Jesu Christi ohne Ausnahme erlöst wurden. Aus dieser Gemeinsamkeit kann sich selbst niemand herausnehmen, und auch nicht herausgenommen werden. Denn „in dieser Herkunft [ist] die wesentliche Bestimmung des menschlichen Daseins ein für allemal konstitutiv festgelegt [...]“⁴⁹⁹ Die Ähnlichkeit in dieser Genealogie ist festgelegt durch die Verwandtschaft, die durch die Abstammung von Adam und Eva gegeben ist. Sie beruht auf der Situation der gleichen Schicksalhaftigkeit durch den Fall Adams und Evas, nicht aber auf der Gleichheit von Eigenschaften oder Erbgut.⁵⁰⁰ Der Einzelne hat in der Welt Schicksalsgenossen, denn alle sind in der gleichen Situation, da jeder Mensch sterblich ist. Somit besitzen wir nicht nur eine Gemeinschaft aufgrund der Verwandtschaft, sondern die Menschen sind auch

⁴⁹⁶ Vgl.: Liebesbegriff, S. 108.

⁴⁹⁷ Liebesbegriff, S. 109. Die Geschichte ist immer an die Welt gebunden, da sie mit der Zeit verläuft.

⁴⁹⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 109.

⁴⁹⁹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 110.

⁵⁰⁰ Diese Argumentationsführung wird auch in der Diskussion der Zuschreibung von Menschenwürde und dem dadurch geschützten Leben benutzt. Vgl.: Eigenschaftenmodell von Peter Singer, Annerkennungsmodell von Niklas Luhmann oder dem christlichen Modell vertreten durch Robert Spaemann.

Vgl.: Peter Singer, *Praktische Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1994. Relevante sind die Seiten: S. 115-146.

Vgl.: Niklas Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Schriften zum öffentlichen Recht 24, Berlin, 1964. Relevant sind die Seiten: 53-83.

Vgl.: Robert Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: *Menschenrecht und Menschenwürde, Historische Voraussetzung, säkulare Gestalt, christliches Verständnis*, Hrsg.: Robert Spaemann, Clett Gotha, Stuttgart, 1987, S. 295-313.

Bundesgenossen.⁵⁰¹ Dadurch wird die wechselseitige Angewiesenheit durch Geben und Nehmen deutlich, die in der *civitas terrena* besteht. Das menschliche Verhalten ist in dieser Gemeinschaft durch das *cedere* gekennzeichnet.⁵⁰² Der Glaube an den Anderen, begründet durch die Geschichte der Menschen, „ist der Glaube an das zukünftige Miteinandersein, in dem er sich *bewähren* soll.“⁵⁰³ Diese Bewährung ist notwendig für die *civitas terrena*. Der Glaube ist wiederum notwendig für das Miteinander, denn der Glaube ist konstitutiv für das ganze Menschengeschlecht. Diese weltliche Angewiesenheit der Menschen stellt die Voraussetzung für die Äqualität. Die Angewiesenheit ist selbstverständlich nur gegeben, wenn der Tod als naturbestimmtes Phänomen angesehen wird und nicht als Folge der menschlichen Sündhaftigkeit, die begründet ist durch die Vertreibung aus dem Paradies. Hannah Arendt meint, dies sei immer dann gegeben, wenn der Einzelne nicht konkret von der eigentlichen Bedeutung der Äqualität weiß.⁵⁰⁴ Denn erst im Wissen von dieser gegenseitigen Abhängigkeit kann die Äqualität durch die Isolation aufgelöst werden, in der der Einzelne nach seinem Sein fragt.⁵⁰⁵ Die Entscheidung des Menschen den Nächsten als Freund oder Feind einzuschätzen, ist relevant für das Aufeinander-angewiesen-sein.

In der christlichen Überlegung ist dies an sich nicht von Bedeutung, da die konkrete Begegnung des Anderen als Freund oder Feind durch die Gleichheit aller Menschen vor Gott gleichgültig geworden ist. In der *dilectio proximi* wird ja gerade nicht nach der weltlichen Bedeutsamkeit gefragt, sondern ausschließlich nach dem Sein vor Gott. Dieses menschliche Sein ist durch die Sündhaftigkeit aufgrund der Abstammung von Adam und Eva definiert.⁵⁰⁶ Dies ist begründet in der für alle Menschen gleichen Situation, die die Geschichte der ganzen Welt aufzeigt. Die Äqualität der Situation vernichtet alle Unterschiede. Es existieren nur zwei *civitas*, die gute, gegründet durch Jesus Christus, die die *amor Dei* aufweist oder die schlechte, gegründet durch Adam und Eva, die dem Einzelnen einzig den *amor mundi* bieten kann. Der Einzelne hat die freie Wahl den *amor Dei* zu ergreifen. Diese Wahl wird dem Menschen durch die mit Hilfe seines Sohnes, Jesus Christus in die Geschichte hineingebrachte Gnade Gottes gegeben. In diesem Verständnis erkennt Hannah Arendt:

„Die Freiheit der Wahl ruft zwar den Einzelnen aus der Welt und aus dem notwendigen Verwurzeltein in der *societas des genus humanum* zurück, aber sie kann die einmal gesetzte Äqualität der Menschen damit nicht aufheben, sie verleiht ihr (der Nächstenliebe) nur einen neuen Sinn.“⁵⁰⁷

Die Veränderung im Gefüge der Gemeinschaft wird deutlich. Die Gemeinschaft verändert sich von einer für den Einzelnen sowohl notwendigen – begründet durch das Geben und Nehmen untereinander – als auch selbstverständlich verstandenen Gemeinschaft – dies basiert auf der Verwandtschaft aller Menschen – zu einer frei gewählten und ergriffenen, die lediglich für den Einzelnen verbindlich ist. Diese Verbindlichkeit ist zwingend

⁵⁰¹ Vgl.: Gen 14, 13.

⁵⁰² Vgl.: Liebesbegriff, S. 110.

⁵⁰³ Vgl.: Liebesbegriff, S. 111.

⁵⁰⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 111.

⁵⁰⁵ Vgl.: Liebesbegriff, S. 111.

⁵⁰⁶ Vgl.: Liebesbegriff, S. 111-112.

⁵⁰⁷ Liebesbegriff, S. 112.

notwendig, weil wir alle in der selben Situation leben, die Situation des „In–der–Sünde–seins“.⁵⁰⁸ Diese Situation macht uns nach Hannah Arendt schlussfolgernd alle gleich. „Diese Gemeinsamkeit macht jeden zu jedem gehörig.“⁵⁰⁹ Dem gegenüber ist die von Adam gestiftete *societas* eine andere. Sie liegt zeitlich vor der *civitas Dei* und die Gemeinschaft ist aufgrund der Genealogie immer vorgegeben, weil alle durch die Geburt sündig sind. Darin ist die menschliche Gleichheit begründet. Diese Gleichheit existiert somit aufgrund der menschlichen „äußersten Vergangenheit“⁵¹⁰, gleichzusetzen mit dem Beginn der Menschenzeit, denn aus dem Fall Adams und Evas resultiert der Beginn der Menschheit überhaupt. Dieses geschichtliche Sein wird aus der äußersten Vergangenheit konstituiert und unterscheidet sich zu dem Sein des Menschen davor. Aus dem geschichtlichen Sein entspringt wiederum die geschichtliche Welt, die eine „Welt des Miteinander“ ist.⁵¹¹ „In der auf Adam gegründeten *societas* hat der Mensch sich unabhängig gemacht von seinem Creator. Er ist auf andere Menschen angewiesen, aber nicht auf Gott.“⁵¹² Die Gemeinschaft wird rein auf die Genealogie gegründet und somit entsteht zwar eine „*societas* von den Toten her und mit den Toten“⁵¹³, aber eine geschichtliche und weltliche Gemeinschaft, in der der Mensch heimisch werden kann. Gerade die Unabhängigkeit der Welt von dem Creator ist in dieser Geschichtlichkeit begründet.⁵¹⁴ Die Sündigkeit wird als der Ursprung der menschlichen Geschichte verstanden und ist somit nicht ein Ursprung direkt aus dem Sein, sondern ein Ursprung für alle Menschen. Diese Äquivalenz wird indirekt weiter tradiert und verbindet somit jeden Menschen in der schicksalhaften Verwandtschaft des ‚In–der–Sünde–lebens‘ und lässt uns aufeinander angewiesen sein.⁵¹⁵ Diese Tatsachen definieren die *societas* als „*natura[e]* gegeben und geschichtlich begründet“⁵¹⁶. Hannah Arendt versteht die menschliche Natur als soziales Wesen, die eine doppelte Vertrautheit des Menschen mit der *societas* belegt. Genau diese Vertrautheit wird in der *civitas coelestis* aufgehoben.⁵¹⁷ Hannah Arendt sieht bei Augustinus' Frage nach dem menschlichen Sein eine Missachtung dieser strukturellen Gegebenheit, wenn er „das Sein des Menschen als soziales in einem ursprünglichen Sinn fassen will“⁵¹⁸, da sich dies konträr zur der im zweiten Teil dargelegten Struktur des Seins verhält. Bei ihm wird nach dem Sein des Einzelnen gefragt, wobei diese Frage in der absoluten Isoliertheit des einzelnen Menschen gestellt wird. Die Frage nach dem Sein des Menschen beinhaltet aber immer ausschließlich und unabwendbar die Frage nach dem Menschengeschlecht schlechthin, wodurch alle Menschen gemeint sind. Deswegen

⁵⁰⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 113.

⁵⁰⁹ Liebesbegriff, S. 113.

⁵¹⁰ Liebesbegriff, S. 113.

⁵¹¹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 113.

⁵¹² Liebesbegriff, S. 114. Diese Argumentation hat zur Folge, dass „das *genus humanum* [...] seinen Ursprung in Adam und nicht im Creator [hat].“ Dies kennzeichnet den stark säkularen Ansatz, denn Hannah Arendt wohl vertritt und der besonders in der *Vita Activa* durch ihren Argumentationsverlauf sichtbar wird. Vgl.: *Vita Activa*, Kapitel 6.

⁵¹³ Liebesbegriff, S. 114.

⁵¹⁴ Der Geschichtlichkeitsbegriff wird auch von Martin Heidegger benutzt. Er scheint jedoch aus dem Hegelianischen Begriffsraum zu stammen.

⁵¹⁵ Vgl.: Liebesbegriff, S. 114.

⁵¹⁶ Liebesbegriff, S. 114.

⁵¹⁷ Vgl.: Liebesbegriff, S. 114.

⁵¹⁸ Liebesbegriff, S. 114.

beinhaltet sie zwangsläufig die Vergangenheit, bzw. den Beginn der Zeit, denn die Fragen nach dem Sein schließt immer die Zeit mit ein. Die creatura versteht sich, wie dargelegt, in der letzten Vergangenheit außerweltlich, der Mensch als ein aus der Gemeinschaft Stammender immer als weltlich. Der Ursprung beginnt somit beim Beginn der Welt nach dem Sündenfall. Durch das Verständnis der Verwandtschaft verändert sich die Welt als solches. Es ist „nicht mehr das schlechthin Fremde, in das der Einzelne hineingeschaffen ist, sondern das durch Verwandtschaft in der generatio immer schon vertraute und ursprünglich Zugehörige.“⁵¹⁹ Die dilectio ist der Ausdruck der Angewiesenheit der Menschen untereinander.

Hannah Arendt versucht den Widerspruch dieser verbindlich gewordenen Gleichheit, der Äqualität, die aufgrund des falschen antes begründet wurde, aufzudecken. Für die creatura ist der Bezug auf Gott nur durch das geschichtliche Faktum der Offenbarung Jesu Christi möglich.⁵²⁰ So wie der „Glaube als coram Dei esse, den Einzelnen aus der Verstrickung in den mundus zurückruft“, so „ist auch die Heilsbotschaft als solche zu allen Menschen, in diese von ihnen konstituierte Welt gekommen.“⁵²¹ Die Menschen sind gleich und werden in dieser Äqualität von Jesus Christus angetroffen, weil die Gleichheit in der Sündhaftigkeit begründet liegt. Die Erlösung betrifft alle Menschen aufgrund ihrer Verwandtschaft, obwohl der Einzelne nichts dafür leisten musste. „Diese sündige Vergangenheit hat die civitas terrena gegründet und hat damit die Welt zur Heimat für das Aufeinanderangewiesen-sein der Menschen gemacht.“⁵²² Hannah Arendt stellt fest, dass die Fremdheit des Christen immer gleich einer Entfremdung ist, denn das Selbstverständliche sei das Beheimatet-sein in der Welt.⁵²³ Die Vergangenheit spielt in der Verwurzelung des Menschen in der Welt eine große Rolle, denn sie legt das Miteinander in der civitas fest. Die Vergangenheit wird dadurch in einen wichtigen Status gehoben. Man kann sie nicht vernichten, denn sie ist durch ihre stiftende Verbindlichkeit ausschlaggebend für die Gemeinschaft der Menschen.⁵²⁴ Die Vergangenheit bleibt nicht rein Vergangenes, das abgeschlossen ist. Begründet durch Augustinus' Verständnis von Zeit, wird diese Vergangenheit in dem neu konstituierten Sein neu erfahren. „Nur in dieser Umdeutung bleibt sie als Vorgegebenheit selbständig neben dem neu erfahrenen Sein bestehen, und nur aus dieser Vorgegebenheit erhält der Nächste seine spezifische Relevanz.“⁵²⁵ Der Nächste, der dem Einzelnen als Gegenüber begegnet, ist permanente Mahnung an die eigene Sünde. Der Nächste kann vom Anderen nicht in seiner innerweltlichen Vollkommenheit verstanden werden. Er wird immer nur als derjenige verstanden, in dem Gott seine Gnade schon verwirklicht hat oder konträr dazu als derjenige, der noch sündig handelt. Der Nächste ist Warnung vor der superbia.⁵²⁶ Die Gleichheit der Menschen ist in der Offenbarung weiterhin gegeben, denn sie wird sowohl ausgedrückt als auch ersichtlich

⁵¹⁹ Liebesbegriff, S. 115.

⁵²⁰ Vgl.: Liebesbegriff, S. 115.

⁵²¹ Liebesbegriff, S. 115.

⁵²² Liebesbegriff, S. 116.

⁵²³ Vgl.: Liebesbegriff, S. 116.

⁵²⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 116.

⁵²⁵ Liebesbegriff, S. 116.

⁵²⁶ „Im letzten Fall ist der Nächste das Zeichen der eigenen Gefahr zugleich mit dem Hinweis auf die eigene Vergangenheit.“ Liebesbegriff, S. 117.

durch die Nächstenliebe. Der Andere wird geliebt, weil er in der Sünde gleich ist. Die ist begründet auf der Vergangenheit. Daraus schlussfolgert Hannah Arendt, dass erst die Vergangenheit die „pure Selbigkeit des Glaubens zur *communis fides*“⁵²⁷ macht. Der Nächste soll aus Gnade geliebt werden und nicht aufgrund der gemeinsamen Sündhaftigkeit. Dadurch sieht Hannah Arendt eine Verschiebung des Begriffes der Äquivalenz, die nun zur Äquivalenz der Gnade wird.⁵²⁸ Die Genealogie erwirbt man durch die Geburt. Sie stellt uns in die Äquivalenz dieser gemeinsamen Geschichte. Die Gnade Gottes wiederum macht alle Menschen gleich, indem sie dem Menschen seine sündige Vergangenheit verdeutlicht. Diese Gegebenheit wird exponiert durch die Sendung seines Sohnes, der für genau jene menschlichen Sünden am Kreuz stirbt. Etwas Freiwilliges wird erworben, es ist ein Geschenk Gottes an den Menschen, gemacht wird eine aktive Entscheidung, die mit einer Tätigkeit der Menschen einhergeht. Die Bewegung ist somit genau der vorab immer wieder beschriebenen Unruhe gleich, die in der Welt zu den Menschen kommt.

„Nur aus der Tatsache dieser Vergangenheit, die der *mundus* im weitesten Sinne *ist*, ist die verpflichtende Gleichheit der Menschen auch *coram Deo* zu verstehen.“⁵²⁹

Die Vergangenheit behält somit ihre Bedeutung auch in der Gnade. Trotz der Entfremdung des Menschen durch die Gnade ist das Miteinander nicht einfach aufgehoben. Hannah Arendt legt fest, dass die Vergangenheit in der Unmöglichkeit der völligen Isolation des Einzelnen fortwirkt.⁵³⁰ Er lebt durch die Neuschöpfung weiter in der Welt und ist an diese gebunden. Somit ist er physisch der Umgebung ausgeliefert, nur innerlich kann er sich verändert haben. Denn auch die Erlösung durch Jesus Christus ist in Abhängigkeit zu der Welt erfolgt. Somit ist die Welt durchaus von hoher Relevanz, in der wir nicht „nur durch ein Versehen“⁵³¹ weiterhin leben, sondern weil diese sündige Vergangenheit, die uns Menschen automatisch in ein soziales Gefüge eingliedert, weiterhin existiert. Die ganze Erlösung steht in Abhängigkeit von dem Verhalten der Welt, die besiegt werden muss. Trotz der Erlösung existiert der Tod, da dieser immer noch auf den Menschen trifft, weil dieser weiterhin sündig ist. Die Vergangenheit und der Tod sind allen gemeinsam und verbinden den Einzelnen mit den Menschen. Das neu gestiftete Leben ist lediglich durch einen lebenslangen Kampf gegen das alte zu erlangen. Dieser Kampf endet erst mit dem Tod, dem Austritt aus der Menschenwelt. Die Existenz der Welt garantiert die Existenz der sündigen Vergangenheit, gegen die der Einzelne deswegen vorzugehen hat. Hannah Arendt schreibt dem Christen genau diese Erfahrung durch die Erlösung, die aus reiner Gottesgnade in Form seines Sohnes zu den Menschen gesandt wurde, zu.⁵³² Dem Nächsten muss diese Sündhaftigkeit erst vermittelt werden, schlussfolgert sie ausschließlich für den Christen, denn dann erst kann die Welt bekämpft werden. „Deshalb ist die Flucht in die Einsamkeit Sünde, weil sie dem Anderen die Möglichkeit der Umkehr nimmt. So gibt die

⁵²⁷ Liebesbegriff, S. 117.

⁵²⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 117.

⁵²⁹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 117.

⁵³⁰ Liebesbegriff, S. 117.

⁵³¹ Liebesbegriff, S. 117.

⁵³² Vgl.: Liebesbegriff, S. 118.

gratia Dei in der Entfremdung von der Welt dem Miteinander der Menschen einen neuen Sinn, und dieser Sinn ist die Abwehr gegen die Welt.⁵³³ Genau diese Abwehr, das Negieren der Menschenwelt schafft die neue civitas, die dann die civitas Dei ist. Das gemeinsame Bekämpfen schafft eine neue Gemeinschaft der Menschen. „Die neue vita socialis, die auf Christus gegründet ist, ist bestimmt durch das diligere invicem.“⁵³⁴ Augustinus' Liebe ist eine indirekte Liebe, denn sie löst das Aufeinanderangewiesen-sein ab, das sich durch Direktheit auszeichnet.⁵³⁵ Der Kampf an sich kann auch von dem Einzelnen geführt werden. Die zuvor bestehende Zugehörigkeit zur Welt und somit das Aufeinanderangewiesen-sein ist aufgehoben. Diese Aufhebung der Selbstverständlichkeit, die durch die Angewiesenheit existierte, wird deutlich in dem Gebot zu lieben und dadurch die „spezifische Indirektheit dieser Liebe“⁵³⁶. Der Andere wird nur gleich, wenn ich das im Glauben ergriffene Sein erlange, denn die Gleichheit ist nicht mehr in der Verwandtschaft garantiert. In diesem „allen gemeinsamen Sein“⁵³⁷ wird der Andere zum Bruder. Aus dieser Brüderlichkeit erwächst die caritas, die notwendig für die Menschen ist. Denn sie ist die einzige Möglichkeit, sich aus der Sünde zu befreien. Hannah Arendt beurteilt dies als die „Überspitzung des Gedanken von dem allen gemeinsamen Sein“⁵³⁸, denn „über diese Gemeinsamkeit ist der Einzelne völlig vergessen“, denn er wird lediglich als ein Glied verstanden, dem das Sein nur im Zusammenhang zu allen restlichen Gliedern in Christus zugestanden wird.⁵³⁹ Diese Überlegungen Augustinus' heben die Doppeldeutigkeit des menschlichen Seins auf, da das Vermischtsein der beiden civitas verschwindet. Die caritas bleibt weiterhin bestehen. Das Bestehen der caritas ist für alle Menschen vor außerordentlicher Bedeutung, denn es verhindert eine absolute Isolierung des Menschen. Allen Menschen ist das Bewusstwerden der eigenen Sündhaftigkeit im Glauben gemein, so dass dieses Verstehen sie vereinigt. Der konkrete Antrieb des Christen zur dilectio proximi entspringt aus dem Wissen der ständigen Möglichkeit den Sünden zeitlebens zu erliegen, denn die Vergangenheit ist allseits gegenwärtig.⁵⁴⁰ „Die dilectio gründet also in dem Sich-zusammen-in-einer-Gefahr-wissen. Das In-der-Welt-sein der Christen, das zugleich die Zugehörigkeit zu der eigenen Vergangenheit ausspricht, heißt Gefährdetsein.“⁵⁴¹ Der Zusammenhalt der Christen ist lediglich Ausdruck dieser Gefahr. Sie formieren sich zu einer Notgemeinschaft, in der jeder Einzelne gegen seine Sündhaftigkeit ankämpft.⁵⁴² Diese Schicksalsgemeinschaft gründet auf dem weiterhin existierenden Tod, der durch Paulus als ewiger Tod klassifiziert wurde und noch grausamer

⁵³³ Liebesbegriff, S. 118.

⁵³⁴ Liebesbegriff, S. 119.

⁵³⁵ Vgl.: Liebesbegriff, S. 120.

⁵³⁶ Liebesbegriff, S. 120.

⁵³⁷ Liebesbegriff, S. 120.

⁵³⁸ Liebesbegriff, S. 120.

⁵³⁹ Vgl.: Paulusbriefe.

Das diligere invicem wird zu einem diligere seipsum, weil das eigene Sein mit dem Sein Jesu Christi identifiziert. Vgl.: Liebesbegriff, S. 120.

⁵⁴⁰ Vgl.: Liebesbegriff, S.121.

⁵⁴¹ Liebesbegriff, S.121.

⁵⁴² Hannah Arendt bezeichnet diese Notgemeinschaft als „neue Schicksalsgemeinschaft“ Liebesbegriff, S.121.

erscheint.⁵⁴³ Das Bewusstwerden der Gefahr des Todes löst den Menschen aus dem zuvor existierenden Verwandtschaftsgefüge, welches vorab für die Gemeinschaft unabdingbar war. Der Tod ist ausschlaggebend für die Ablösung, denn er ist für den guten Christen Erlösung und somit gut, für den sündigen aber schlecht. Der Nächste kann zur Rettung werden, genau diese liegt dem *diligere invicem* zu Grunde. Hannah Arendt versteht diese Liebe nicht als die weltliche Liebe, die immer eine Wahl hat, sondern einzig eine im christlichen Kontext zu verstehende Liebe. Der Nächste wird nicht als Geliebter gewählt, weil er aufgrund bestimmter Eigenschaften liebenswert erscheint, sondern rein aus Pragmatismus, um die Sünde in einem zu vernichten. Diese *dilectio* ist der Struktur nach wie das Aufeinander-angewiesen-sein in der *civitas terrena*, die sich auch auf alle Menschen erstreckt. Zu unterscheiden ist hier jedoch die Auswirkung auf den Menschen. Die *dilectio* entsteht aufgrund der bewusst gewordenen Gefahr des Einzelnen, die nur in der absoluten Isoliertheit (*coram Deo*) erfahrbar wird und stößt den Anderen genau in diese Isoliertheit hinein, dabei lässt sie den menschlichen Ursprung, tradiert in den Vätergeschichten, außer Acht.⁵⁴⁴ Die in Adam und Eva weltweit gegründete Gemeinschaft wird aufgelöst in viele Einzelne, die sich in der Gefahr vorfinden, nach ihrem Tod verstoßen zu werden. Der eine Einzelne tritt dem anderen Einzelnen nur gegenüber, wenn durch diese Begegnung die Gnade Gottes zu ihm kommt. Es entsteht eine Mittel-Zweck-Relation zwischen den Menschen. „Der Nächste ist nie um seiner selbst willen geliebt, sondern um der *gratia Dei* willen.“⁵⁴⁵ Dies ist die oben schon angedeutete Indirektheit, die jegliche Selbstverständlichkeit zwischen den Menschen aufhebt. Der Nächste kann nicht als solches errettet werden, sondern nur durch die Gnade Gottes, mit der jeder Einzelne in Kontakt treten muss. Es entsteht somit zwar eine direkte Beziehung zu Gott, aber zu den Mitmenschen nur eine indirekte. Alles wird vorläufig, denn der Mensch strebt auf etwas anderes zu als auf die zwischenmenschliche Ebene. Zwar war diese Vorläufigkeit auch in der *civitas terrena* durch den eintretenden Tod gegeben, dieser war jedoch endgültig, weil danach nichts Weiteres zu erhoffen war. In der *civitas Dei* folgt auf den Tod die Ewigkeit und relativiert logisch die Zeit davor. Die benötigte *caritas* ist lediglich Wegbereiter zu dieser Ewigkeit, die das Ziel in der Mittel-Zweck-Relation darstellt, das unbedingt erreicht werden muss.

Hannah Arendt sieht in der Indirektheit der Menschen zueinander die Möglichkeit, den Anderen in seinem ganzen Sein zu erfassen. Dies sei in der weltlichen Gemeinschaft nicht möglich, die sich zwar über das Sein der Menschen als solches bewusst sei, weil alle miteinander verwandt sind, aber nicht über das Sein des spezifisch Einzelnen. Dieses spezifische Sein könne nur in der Isoliertheit vor Gott, wenn er nichts anderes mehr ist als sein Sein, erfahren werden.⁵⁴⁶

⁵⁴³ Augustinus bezeichnet diesen Tod als den „zweiten Tod“, *Civ. Dei*.XIII,II.XIV,I: „*Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret.*“

⁵⁴⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 122.

⁵⁴⁵ Liebesbegriff, S. 123.

⁵⁴⁶ Vgl.: Liebesbegriff, S. 123.

Hannah Arendt konstatiert, dass Augustinus die Frage nach dem Ursprung des Menschen doppelt stellt. Das eine Mal wird nach dem Sein des Einzelnen gefragt, was identisch mit der Frage nach dem Ursprung des Seins generell ist. Die Antwort ist selbstverständlich, dass dieser Ursprung Gott ist. Gott ist der jeweilige Ursprung des Einzelnen. Dieser Einzelne ist lediglich für die dilectio proximi von Bedeutung, wenn es um das eigene Seelenheil geht, obwohl der Andere nicht zufällig auf der Welt mit einem lebt. Das andere Mal fragt Augustinus nach dem Ursprung der Menschheit. Die Frage wird mit der gleichen Abstammung aller Menschen von Adam und Eva beantwortet, wobei der Mensch als solcher einmal als zufällig in der Welt verstanden wird, das andere Mal wird er als ein Teil des Menschengeschlechtes gewertet.⁵⁴⁷ Für Hannah Arendt wird hier Augustinus' Widersprüchlichkeit des doppelten Ansatzes deutlich. Denn nach ihr ist der Mensch ein anderer, je nachdem ob er sich in der Isolation oder in dem sozialen Gefüge der gesamten Menschheit versteht.

Zum Abschluss ihres dritten Teiles, wiederholt sie die vorab gemachten Beobachtungen und schließt mit einer Konklusion über das menschliche Sein. Der doppelte Ursprung führt zu einer doppelten Verknotung der Nächstenliebe, die einerseits die Wichtigkeit der Isolation des Einzelnen und des daraus resultierenden Heraushebens aus der Angewiesenheit der Menschen untereinander und andererseits das Einwirken dieser Isoliertheit in das Faktum der Geschichte der Menschheit betont. Dieses Faktum führt zu einer geschichtlichen Verstrickung, die eine Realität des Menschen darstellt. Nur durch die Betonung dieser Verknotung des doppelten Ursprunges wird die Wichtigkeit des Nächsten verständlich. Durch die Verwandtschaft ist der Nächste Teil der Menschheit und steht mir in dieser geschichtlichen Welt gegenüber. Diese Relevanz und Position des Nächsten behält der Nächste auch in der Isoliertheit. Aus dieser im Glauben vereinigten und sich in der Isolation befindenden Glaubensgemeinschaft entsteht die communis fides. „Damit aber versteht sich das menschliche Sein als einem doppelten Ursprung entstammenden.“⁵⁴⁸

4.5 Rezensionen ihrer Dissertation in der Forschungswelt

Die Dissertation von Hannah Arendt wurde in der wissenschaftlichen Welt von den drei Bereichen Theologie, Philologie und Philosophie, in denen diese Arbeit Interesse hervorrufen konnte, wahrgenommen und besprochen. Es ist hervorzuheben, dass die erste Besprechung in einer theologischen Zeitschrift, im Bereich Kirchengeschichte, publiziert wurde. In allen Besprechungen bemängelte man kritisch das Fehlen der theologischen Herangehensweise an die Thematik der Liebe bei dem Kirchenvater Augustinus, lobte die Autorin aber für ihre Fragestellung und Analyse.

4.5.1 Zeitschrift für Kirchengeschichte (1930)

Die erste Rezeption wurde in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Nr. 49, ein Jahr nach der Veröffentlichung 1930 publiziert. H. Eger bespricht in der *Zeitschrift für*

⁵⁴⁷ Vgl.: Liebesbegriff, S. 123-124.

⁵⁴⁸ Liebesbegriff, S. 125.

*Kirchengeschichte*⁵⁴⁹ die Dissertation Hannah Arendts, wobei er die Außerachtlassung der „geistige[n] Entwicklung Augustinus“⁵⁵⁰ bemängelt, die Hannah Arendt mit der Begründung, dass Augustinus „das philosophische Fragen“ nie „aus seinem Denken ausschaltete“⁵⁵¹ legitimiert. H Eger negiert solch eine Vermutung und verweist auf die gedanklich philosophische Entwicklung bei Augustinus während seines Lebens. Er skizziert in seiner Besprechung den Aufbau der Dissertation nach und nennt die Hauptpunkte ihrer Überlegung. H. Eger vermisst klare Ergebnisse bei der Analyse des Liebesbegriffes, obwohl er positiv hervorhebt, dass Hannah Arendt die philosophische Bestimmung Augustinus im Bezug auf die Liebesthematik verdeutliche, jedoch verneint er, dass „eine philosophische Interpretation ohne Rücksicht auf die dogmatische Gebundenheit Augustinus“⁵⁵² überhaupt möglich ist. Dies unterstreicht er mit den von Hannah Arendt in der Dissertation benutzen Begriffen, die sie außerhalb ihres eigentlich typischen Bedeutungsraum gebraucht.

Das Creator–creatura Verhältnis könne bei Augustinus nicht durch das Wort Ursprung gekennzeichnet werden (so II. Teil, 1: S. 31ff), denn Creator bezeichnet immer den Schöpfer der Welt. Hier steht Creator in ausgeglichener Spannung dem *summum esse* gegenüber.⁵⁵³

Hannah Arendt beschreibt in ihrer Dissertation die Bedeutung des Todes. Auf S. 50 und S. 51 der Dissertation schreibt sie, dass die Bedeutung des Todes (Ende) werde bei Augustinus degradiert, denn der Tod als *finis* sei die Ewigkeit selbst. Dem sei entgegenzustellen, dass der theologische Gedanke dies negiert, denn Verdienste und die Buße können zeitlich nur vor dem Tode getan werden und somit ist das „Ende im Tode von unüberbietbarer Bedeutsamkeit“⁵⁵⁴. So ist der Mensch auf Erden nur in einem Zwischenzustand und erst mit dem letzten Gericht und der Auferstehung bricht die Ewigkeit an. Somit argumentiert Hannah Arendt entgegen der Tradition, die sich jedoch „unzählige Male belegen“⁵⁵⁵ lasse.

Zu diesen theologischen Hinweisen bei Augustinus überprüft H. Eger Einzelstellen bei Arendt, die seine Argumente der falschen theologischen Ausdeutung Augustinus' unterstützen.⁵⁵⁶

⁵⁴⁹ H. Eger, Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 49, Kohlhammer, Stuttgart, 1930, S. 257–259.

⁵⁵⁰ H. Eger, Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 49, Kohlhammer, Stuttgart, 1930, S. 257–259, hier: S. 257.

⁵⁵¹ Liebesbegriff, S. 27.

⁵⁵² H. Eger, Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 49, Kohlhammer, Stuttgart, 1930, S. 257–259, hier: S. 259.

⁵⁵³ Vgl.: H. Eger, Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 49, Kohlhammer, Stuttgart, 1930, S. 257–259, hier: S. 259.

⁵⁵⁴ H. Eger, Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 49, Kohlhammer, Stuttgart, 1930, S. 257–259, hier: S. 259.

⁵⁵⁵ H. Eger, Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 49, Kohlhammer, Stuttgart, 1930, S. 257–259, hier: S. 259.

⁵⁵⁶ H. Eger, Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 49, Kohlhammer, Stuttgart, 1930, S. 257–259. Seitenzahlen beziehen sich auf die Erstausgabe, Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Springer, Berlin, 1929.

- S. 11: Conf. VI, 26 (falsch zitiert: VI,16)
- S. 42: ist so nur haltbar, wenn Augustinus Semipelagianisch gedacht habe
- S. 44: Joan. Ev. 38,4 nur philosophisch aber nicht christlich-religiös-ethisch verstanden
- S. 46: In Civ. Dei XIX, 10 ist *finis* falsch verstanden worden. Hier bedeutet *finis* nicht Tod, sondern vielmehr die Ewigkeit, Zustand ewigen Friedens.

4.5.2 Kant – Studien, Philosophische Zeitschrift (1931)

Im nachfolgenden Jahr wurde in den Kant – Studien, Philosophische Zeitschrift Nr. 36 von Prof. Dr. J. Hessen eine kurze Rezension geschrieben, in der er bei der Dissertation das Missachten von älteren Betrachtungen wichtiger Wissenschaftler bezüglich Augustinus, denn von ihnen hätte sie viel lernen können, und das fehlende Einfließen des Forschungsstandes bemängelt. Dennoch gesteht er ihr aber eine fleißige Lektüre Augustinus' und „Scharfsinn“⁵⁵⁷ bei der Analyse zu.

4.5.3 Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte Klassische Altertumswissenschaft (1932)

Die Besprechung von Max Zepf in der Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, fällt wesentlich umfangreicher und kritischer aus.

Die Kritik, die in Nebensätze auch Kleinigkeiten lobt, wie die Herausarbeitung eines doppelten Weltbegriffes bei Augustinus⁵⁵⁸, basiert auf der von Max Zepf gemachten Aussage, dass man nicht einen einheitlichen Liebesbegriff bei Augustinus herauskristallisieren kann, da dieser bei ihm nicht existiere.⁵⁵⁹

Der Gedankenkomplex Liebesbegriff sei nicht ein wesentlicher und tragender Bestandteil im Gesamtwerk Augustinus'. Dennoch erkennt er an, dass sie Augustinus keine fremde Systematik aufdrängt und sich von drei unterschiedlichen Seiten an die Thematik heran arbeitet, wodurch sich der Begriff in einem neuen Zusammenhang dem Leser erschließt. Da sich dabei das Fehlen der versucht gewollten Stringenz in Augustinus Werk zeigt, sei Hannah Arendt teilweise genötigt, sehr weit auszuholen, wobei sie, obwohl sie der Gefahr der zu modern philosophischen Fragestellung teilweise erliegt, schöne Teilsaspekte benennt, aber den Liebesbegriff in einem Mittelpunkt des Denken Augustinus verankere, den er nicht habe. Hannah Arendts Subjektivität wirke sich zu stark auf die Interpretation, die zu einseitig im Lichte der modern philosophischen Fragestellungen gestellt werde, aus, als dass sie neutral die Terminologie Augustinus' bewerten könne.

Max Zepf meint, es wäre für Hannah Arendt dienlicher gewesen, wenn sie die Ursache der „Uneinheitlichkeit des augustininischen Gedankens“⁵⁶⁰ aufgespürt hätte. Er verweist auf die zwei unterschiedlichen Traditionen, dem Erbe der antiken Philosophie und das christlich-orientalische Gedankengut, die bei Augustinus zur Synthese kommen, wodurch er das Gedankengut der spätantiken Geistesentwicklung wie kein anderer beeinflusste. Dieser Aspekt im Hintergrund seiner Biographie wäre ein interessanter Ansatz gewesen.

• S. 49: In Civ. Dei VI, 12 ist mors wiederum falsch interpretiert worden. Mors beschreibt hier viel eher den zweiten ewigen Tod als den natürlichen Tod.

• S. 66: Das Vorkommen von dem Verb redamare ist nicht gesichert. Eger verweist auf die Möglichkeit des Zusammenhanges von Conf. IV, 8,9.

Es sei hier auf die Bewertung ihres Doktorvaters Karl Jaspers erneut hingewiesen. Liebesbegriff, S. 129-130.

⁵⁵⁷ J. Hessen, Der Liebesbegriff bei Augustin von Hannah Arendt, in: Kant-Studie, Philosophische Zeitschrift 36, S. 175, de Gruyter, Berlin, 1931.

⁵⁵⁸ Liebesbegriff, S. 57.

⁵⁵⁹ „Ist es schon immer mißlich, wenn der betreffende Gedankenkomplex nicht einmal ein für den Gesamtaufbau wesentlicher und tragender Bestandteil ist.“ Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, Bd. 8, 1932, S. 101.

⁵⁶⁰ Max Zepf, Rezeption Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin (1929), in: Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, Band 8, S. 101-105, Beck, München, 1932, hier: S. 102.

Max Zepf sieht einen Missbrauch sowohl bei den Begriffen amor, caritas und dilectio, als auch bei coram Deo und ante Deum, weil ihre Darstellung außerhalb der Augustinischen Tradition liegt.

Max Zepf setzt hier mit seiner Kritik an Augustinus war gerade am Anfang seines Wirken durch die Übernahme des antik-philosophischen Weltbildes in seine Überlegungen an diese stark gebunden, deswegen war die freie Entwicklung der christlichen Liebesidee gar nicht möglich, sondern erfolgte in Abhängigkeit von diesem Einfluss. Diese Abhängigkeit werde in Hannah Arendts ersten Darstellungen seines Gedankenkonstrukt deutlich, denn das Gedankengerüst sei schon vorhanden, „bevor A[ugustinus] den Liebesgedanken hineinkonzipierte“⁵⁶¹.

Es folgt die ausführliche, inhaltliche Besprechung ihrer Dissertation. Die Betonung der Nächstenliebe bei Augustinus, herausgearbeitet in Hannah Arendts Dissertation *Der Liebesbegriff*, lehnt er an sich gänzlich ab. Er sieht es als Beweis der Überinterpretation der Liebesthematik aufgrund der Aussparung der historisch zeitlichen Stringenz bei der Betrachtung und verweist auf die nur sehr vereinzelte Entwicklung eines Liebesbegriff, da Augustinus zu sehr „durch die Gegensätzlichkeit seiner geistigen Bildungserlebnisse gebunden [war], um gerade auf diesem Gebiete zu einer wirklichen Neuschöpfung zu kommen.“⁵⁶² Der beschwichtigend klingende Abschluss der Arbeit verweise darauf, dass dies ein gutes Beispiel sei, „daß solche modernen Repristinationen doch an der historischen Bedingtheit jedes Philosophen eine bestimmte Grenze haben“.⁵⁶³ Und obwohl er den modernen Fragstellungen Anregungspotential zugesteht, sollen die „Grenzen, die die Persönlichkeit wie seine Umwelt setzt, (...) als das Einmalige und Unwiederbringliche nicht übersehen werden.“⁵⁶⁴

Die in den Rezensionen angeführten Kritikpunkte sind eingängig und verständlich. Es verdeutlicht sich die Hauptkritik der damaligen Forscher, dass eine Dissertation über Augustinus nicht außerhalb der gängigen theologischen Analyse verhandelt werden dürfe. Hannah Arendts damaliges Interesse der Erarbeitung der Liebesthematik war jedoch ein anderes, denn ganz aus der Tradition der Phänomenologie und dem Existentialismus stammend konzentrierte sich ihre philosophische Fragestellung darauf, methodisch die Frage der Existenz in die wissenschaftliche Diskussion einzuführen, um Bereich aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Max Zepf, Rezeption Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929), in: *Gnomon*, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, Band 8, S. 101–105, Beck, München, 1932, hier: S. 103.

⁵⁶² Max Zepf, Rezeption Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929), in: *Gnomon*, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, Band 8, S. 101–105, Beck, München, 1932, hier: S. 104.

⁵⁶³ Max Zepf, Rezeption Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929), in: *Gnomon*, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, Band 8, S. 101–105, Beck, München, 1932, hier: S. 105.

An Max Zepfs Rezension lässt gut erkennen, dass auch damals schon zwei Traditionen der Erschließung existierten. Verweist er sehr eindringlich auf eine geschichtliche Herangehensweise mit einer chronologischen Darstellung der Gedanken Augustinus', war es Hannah Arendt gerade wichtig, diese auszuklammern und eine Betrachtung im existentiellen Sinne bei Augustinus' Werk durchzuführen, um die Grundfrage des sozialen Gefüge in der Welt zu beleuchten und zu erklären. Dieser „dritte“ Schritt der philosophischen Interpretation über die Auswirkung des christlichen Liebesbegriffes wurde von Karl Jaspers geduldet und unterstützt, war aber in vielen Bereichen weiterhin als zu wenig wissenschaftlich beurteilt.

⁵⁶⁴ Max Zepf, Rezeption Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929), in: *Gnomon*, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, Band 8, S. 101–105, Beck, München, 1932, hier: S.105.

⁵⁶⁵ Love and Saint Augustine Stark, S.xvii.

5. Revisionsarbeit der Dissertation *Der Liebesbegriff* zwischen 1963–1965 für einer erneute Veröffentlichung in den USA

5.1 Englische Übersetzung und Überarbeitung zwischen 1963–1965

Die Übersetzung ihrer Dissertation ins Englische wurde 1963 von der amerikanischen Crower–Collier Publishing Company, die die Rechte von Arendt 1962 erwarb, an E. B. Ashton in Auftrag gegeben, der auch für die englischen Übersetzungen von Karl Jaspers Werken verantwortlich war.⁵⁶⁶

Am 14. August 1963 sendete Herr E. B. Ashton die erste angefertigte englische Übersetzung an Hannah Arendt, die in dieser Zeit viel in Europa unterwegs war und sich mitten in der Kontroverse um ihr Buch *Eichmann in Jerusalem* befand.⁵⁶⁷

Noch im Januar 1964 scheint sie sich sicher gewesen zu sein, dass die Englische Version im selbigen oder spätestens im darauf folgenden Jahr veröffentlicht werden würde. Doch Hannah Arendt schien mit der Übersetzung des Verlages nicht einverstanden gewesen zu sein oder erkannte die Unzulänglichkeiten der 1929 verfassten Dissertation und entschied sich für eine ausführlichere Revision der Dissertation. Die Mühe, die sie die Überarbeitung kostete, beschrieb sie in einem Brief an McCarthy am 20. Oktober 1965.⁵⁶⁸ Der Aufwand war enorm, denn sie überarbeitete viele Passagen, obwohl sie die Befürchtung hatte, dass es sich eigentlich nicht lohne, ihr Erstlingswerk zu veröffentlichen. Jedoch erlebte sie bei der Übersetzung ein Rencontre mit Augustinus und schien sich entschlossen zu haben, nicht nur die Übersetzung an sich zu überprüfen und zu verbessern, sondern auch leichte Änderungen zum Verständnis ihres damaligen Anliegens vorzunehmen. Da die geplante Veröffentlichung und die damit von ihr verlangte Sichtung des Textes in ihre produktivste Zeit fiel, in der sie auch aufgrund ihrer Veröffentlichungen starke Resonanz erfuhr, auf die sie in Artikeln, öffentlichen Äußerungen und privaten Briefen einging, wurde sie nie mit der Überarbeitung fertig und der Englische Text liegt in verschiedenen Bearbeitungsstufen vor.⁵⁶⁹

Trotzdem ist der Überarbeitung anzumerken, dass einerseits Konzepte und Überlegungen der Dissertation in ihre neu verfassten Schriften mit einfließen, andererseits auch typisch neu entstandene Begriffe der damaligen Zeit bei der Überarbeitung in die Dissertation übernommen wurden. 1966 schrieb sie eine Einschätzung an Karl Jaspers, leicht ironisch bemerkt sie, dass die englische Übersetzung recht ordentlich sei, aber „die doch nicht zu brauchen ist, weil eben der Text selbst umgeschrieben werden muss.“⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ Vgl.: Library of Congress in Washington D.C., Arendts Nachlass.

⁵⁶⁷ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, ein Bericht von der Banalität des Bösen, Reclam, Leipzig, 1990.

⁵⁶⁸ „Die Übersetzung kam vor zwei Jahren, und nun sind mir die Entschuldigungen ausgegangen, und ich muß sie durchsehen. Es ist eine Art traumatische Erfahrung. Ich überarbeitete die ganz verflixte Sache und versuche, nichts Neues zu machen, sondern nur in Englisch (und nicht in Latein) zu erklären, was ich dachte, als ich zwanzig war. Es ist wahrscheinlich nicht der Mühe wert – und ich sollte einfach das Geld zurückgeben – aber nun hat mich dieses Rencontre auf besondere Weise gefangen genommen. Ich hatte das Ding beinahe vierzig Jahre nicht gelesen.“ Hannah Arendt/Mary McCarthy, *Im Vertrauen*, Briefwechsel 1949-1975, *Zwei femmes de lettres*, die leidenschaftlich denken und leidenschaftlich leben, Piper, München/Zürich, 1996, S. 288.

⁵⁶⁹ Weswegen die Übersetzungsarbeit nie beendet wurde, ist in der Forschung nicht geklärt. Die einzelnen Thesen werden bei 5.6.1 dargelegt.

⁵⁷⁰ Brief an Karl Jaspers: 16.1.1966, Briefnummer: 389, in Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1927-1969*, München, 1985, S. 658.

Hannah Arendt hat bei jeder ihrer Neuerscheinung, das jeweilige Bücher überarbeitet, indem sie Kapitel umschrieb oder ergänzte. Auch die Übersetzungen ihrer Bücher und Artikel aus dem Englischen ins Deutsche fertigt sie eigenständig an, wobei sie nie den Originaltext unberührt ließ. Dies verdeutlicht Hannah Arendts Umgang mit ihren Texten. Es existiert kein Hoheitsanspruch an einmal geschriebene Texte, sondern der Text darf immer überarbeitet werden.⁵⁷¹

5.2 Überarbeitung der Dissertation *Der Liebesbegriff* ab 1963

Im folgenden Abschnitt wird deutlich, dass jegliche Überarbeitung auf stilistischer Ebene ihrerseits zwischen den Jahren 1964/65 nicht ihre generelle Hauptaussage der Analyse von 1929 veränderte. Wie in ihrem Brief beschrieben, gelingt es ihr, die holprigen Textpassagen durch Neu- und Umformulierung zu glätten und dem Leser der Sechziger Jahre, der nicht fließend Latein und Griechisch las, mit Hilfe von Klarstellungen, durch Ausführungen des Gedankenganges und Betonung bestimmter Sachverhalte ihre damaligen theologisch – philosophischen Überlegungen zu verdeutlichen. Zu dieser Zeit war Hannah Arendt, die sowohl ihren starken deutschen Akzent beibehielt, als auch ihren deutschen Satzstil, in der Englischen Sprache so sicher, dass sie ohne Probleme in ihr schrieb und unterrichtete.⁵⁷²

5.2.1 Verschiedene Überarbeitungsstufen

Es existieren unterschiedliche Einschätzungen über den Ablauf der einzelnen Überarbeitungsetappen der Dissertation.

Die hand – und maschinenschriftlichen Überarbeitungen der Dissertation befinden sich in der Library of Congress in Washington D.C.⁵⁷³ Hannah Arendts Überarbeitungsphasen sind nicht datiert, trotzdem ist von den Aufzeichnungen durch unterschiedliche Handschrift und in unterschiedliche benutzte Stifte erkennbar, dass jede der einzelnen Überarbeitungsphasen mit Unterbrechungen statt fand, die jedoch nicht mehr zu rekonstruieren sind.

Es scheint drei Phasen der einzelnen Überarbeitungsphasen der übersetzten Dissertation (Ashton – Text) durch Hannah Arendt gegeben zu haben. Als englischer Urtext lag die Übersetzung der Dissertation von Herrn E. B. Ashton ab 1963 vor. Die erste Überarbeitung (Text1) der Übersetzung erfolgte per Hand, indem sie zwischen den Zeilen Zusätze einfügte oder alte Formulierungen herausstrich.

⁵⁷¹ Vgl.: 6. Die Bedeutung der Selbstübersetzung bei Schriftsteller: ein kurzer Literaturwissenschaftlicher Diskurs über den Umgang mit unterschiedlichen Texten und Übersetzungsstufen.

⁵⁷² Gaus Interview, Teil 3.

⁵⁷³ Es gibt zwei Ordner, Folder I und Folder II, die jeweils die unterschiedlichen Bearbeitungsphasen aufbewahren. Folder II enthält die gesamte Übersetzung der Dissertation von E. B. Ashton, gekennzeichnet mit 33237-33373. Scott/Stark kennzeichnen diese Überarbeitungsstufe in ihrer englischen Publikation der Dissertation Hannah Arendts mit A. Von diesen Blättern sind die Seiten 33250 – 33270 handschriftlich von Hannah Arendt überarbeitet worden. Teilweise sollen bestimmte Seiten sehr stark mit handschriftlichen Anmerkungen versehen sein, so dass mehr Handschrift als Schreibmaschinentext zu sehen sei. Im Folder I ist eine getippte Version der überarbeiteten Dissertation bereits vorhanden (33131- 33211).

Stephan Kampowski bewertet diese Überarbeitung als absolut unabhängig von der ersten Übersetzung durch E. B. Ashton. Neben der direkt handschriftlichen Überarbeitung der Übersetzung befinden sich in dem Folder I Seiten (33212 – 33227) mit rein handschriftlichen Überarbeitungsnotizen, die Übersetzungen Lateinisch – Englisch, als auch lose Überlegungen festhielten. Er scheint die Orginaldokumente in der Bibliothek gesichtet zu haben. Die handschriftlichen Verbesserungen in der Einleitung beurteilt er als nicht von ihr getätigt, da die Handschrift stark von der ihrigen abweiche. Vgl.: Stephan Kampowski, Arendt, Augustine, and the New Beginning, S. 13-14.

Bei der zweiten Überarbeitungsphase (Text2), ebenfalls undatiert und über einen längeren Zeitraum erfolgt, übernimmt Hannah Arendt die handschriftlichen Veränderungen und fertigt einen zweiten, getippten Text an, bei dem es wiederum Änderungen zum Text1 gibt, die sich durch Umformulierungen, Auslassungen oder Hinzufügungen am Text1 zeigen. Dabei ist nicht eindeutig geprüft, ob Hannah Arendt ihre handschriftlichen Anmerkungen an Text1 selbst tippte oder die Überarbeitung an Herrn E. B. Ashton zurück sandte, der wiederum die neue Version (Text2) Hannah Arendt später erneut zukommen ließ.⁵⁷⁴ Es scheint plausibler, dass sie den Text selbst tippte, erfolgten doch anscheinend zwischen der handschriftlichen Korrektur und dem neuen Text2 während der Anfertigung erneute Veränderungen.

Dieser Text2 wurde, unabhängig davon wer ihn schließlich maschinenschriftlich abfasste, erneut teilweise handschriftlich von Hannah Arendt bearbeitet.⁵⁷⁵

Somit sind diverse Textabschnitte in verschiedenen Überarbeitungsstufen vorhanden, wobei nicht beurteilt werden kann, ob die unbearbeiteten Textstücke (Text1) eventuell unverändert blieben, da sie als ausreichend erachtet wurden, oder ob es aufgrund eines zeitlichen Problems zu keiner Überarbeitung dieser Passagen kam. Da die ersten Abschnitte so stark überarbeitet wurden und in Anbetracht kritischen Äußerungen Hannah Arendts über die Originaldissertation in den Briefen, ist davon auszugehen, dass sie zu einer Überarbeitung der restlichen Kapitel keine Zeit fand. Es liegen also 4 unterschiedliche Manuskripte von Hannah Arendt vor: Erstens die Dissertation *Der Liebesbegriff* von 1929, die erste Übersetzung von Herrn E. B. Ashton von 1963, zweitens die erste Überarbeitung der Übersetzung (Text1), diese wurde eventuell von Hannah Arendt abgetippt und eine erneute handschriftliche Überarbeitung des Textes1 zu Text2. Die Zusätze, die nachträglich 1929 auf Wunsch von Herrn Karl Jaspers angefertigt wurden, wurden direkt von Hannah Arendt ins Englische übersetzt.

5.2.2. Komposition des gesamten Textes

Die Einleitung ist in der ersten Überarbeitungsstufe (Text1) vorliegend.

Von dem ersten Teil *Amor qua appetitus* ab liegt einschließlich des ersten Kapitels *Creator verstanden als Ursprung der creatura* des zweiten Teils *Creator – creatura* als Text2 vor. Fortführend wurden im restlichen Teil des zweiten Abschnitts alle Fußnote überarbeitet. Der dritte Abschnitt ist ebenfalls nur in der ersten Überarbeitungsstufe (Text1), ein paar einzelne Seite des dritten Teiles ausgenommen, vorhanden. Alle Titel der zwei ersten Teile als auch deren Unterkapitel wurden von Hannah Arendt geändert, nur der Titel des dritten Teiles *Vita socialis* blieb unverändert.

⁵⁷⁴ Diese These vertritt Martin Frank, wobei Scott/Stark jeden weiteren Schritt der Überarbeitung ausschließlich Hannah Arendt zuschreiben.

Martin Frank, Hannah Arendts Begriffe der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in *Vita Activa* im Lichte ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin*, in: *The Angel of History is looking back*, Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt, Texte des Trondheimer Arendt-Symposium vom Herbst 2000, Hrsg.: Bernd Neumann, Helgard Mahrtdt, Martin Frank, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, S. 127-151, hier: S. 140-141.

Vgl.: *Love and Saint Augustine*, S. xi-xiii.

⁵⁷⁵ Stephan Kampowski bewertet die Überarbeitungsstufen anders. Die Übersetzung beschreibt er als „really independent from Ashton’s rendition“. Vgl.: Stephan Kampowski, *Arendt, Augustine, and the New Beginning*, S. 13-14.

Der Text2 erfuhr eine starke Überarbeitung der Fußnoten, diese wurden teilweise in den Fließtext eingearbeitet, oder in andere Abschnitte verschoben, einige neue wurden hinzugefügt. Auch die Zitierfehler aus der Originaldissertation von den Augustinus Quellen wurden korrigiert. Während der schriftlichen Fixierung des Textes1 fügte sie in diese Kopie weitere Fußnoten, lose und kaum rekonstruierbar auf welche Textstelle in ihrer Dissertation sie sich beziehen sollen, ein. Einige wurden später übernommen, die meisten wurden anscheinend wieder verworfen. Auch wurden nicht alle handschriftlichen Überlegungen der ersten Überarbeitung (Text1) in Text2 übernommen.⁵⁷⁶ Die früheren Zusätze der Originaldissertation⁵⁷⁷ werden direkt in den Fließtext eingefügt.

5.2.3 Beispiele für die Überarbeitung des Textes der Originaldissertation *Der Liebesbegriff zu Love and Saint Augustine*

Anhand dieser Beispiele sind die unterschiedlichen Bearbeitungsphasen gut erkennbar.

Dissertation 1929 ⁵⁷⁸	Folder II (Text1) ⁵⁷⁹	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine ⁵⁸⁰
<p>Die beata vita ist nur in dem <i>redire</i> auf das eigene Von–wo–aus erreichbar. Das redire ad se ist identisch mit dem redire ad Creatorem. Der Mensch liebt sich selbst, indem er sich auf Gott als seinen Schöpfer bezieht. Wie auch der appetitus, der nach der beata vita strebt, seinen Sinn erst aus der Erinnerung erhält, die hinter das irdisch–weltliche Leben zurückreicht, so erhält die creatura in ihrer Kreatürlichkeit ihren Sinn überhaupt erst vom Creator, der von ihrem Geschaffensein als ihr Ursprung da war. Denn der Ursprung ist, sofern er als Creator früher ist als das creatum, immer schon da; und da die creatura ohne diesen Ursprung nichts wäre, ist die Rückbezogenheit dasjenige, was sie als Seiendes allererst konstituiert. Diese Vorgegebenheit gründet in der Tatsache der Kreatürlichkeit des Menschen. Das creatum esse besagt, daß die creatura ihr Sein nicht von sich</p>		

⁵⁷⁶ Vgl.: Love and Saint Augustine, S. xi-xiii.

⁵⁷⁷ Zusatz 1 zum ersten Teil siehe: Liebesbegriff, S. 54.

Zusatz 2 zum ersten Teil siehe: Liebesbegriff, S.55-56.

⁵⁷⁸ Diese Spalte gibt fortan die Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation* (1929) wieder.

⁵⁷⁹ Diese Spalte gibt fortan Text1 (In der Library of Congress, Washington D.C., Folder II) wieder. Der Text1 wird auch mit A gekennzeichnet.

⁵⁸⁰ Diese Spalte gibt fortan Text2 (In der Library of Congress, Washington D.C., Folder II) wieder. Der Text2 wird auch mit B gekennzeichnet. Diese Textstufe ist aus der Edition *Love and Saint Augustine* entnommen worden.

<p>selbst her hat, sondern von Gott als dem Sein schlechthin, dem summum esse. Das redire ad Deum ist das Rückbezogensein auf das eigene Sein, und jede creatura ist nur, sofern sie diese Rückverbundenheit mit dem eigenen Ursprung hat. Diese Bezogenheit ist keine willkürlich gestiftete, sondern der Ausdruck der <i>Abhängigkeit</i> der creatura qua creatura. Auch der appetitus machte den Menschen abhängig, und zwar von dem Was des Begehrens [...]. Aber nicht nur, daß er diese Abhängigkeit aus der spezifischen Mangelhaftigkeit des Lebens erst gestiftet hat, diese Abhängigkeit ist immer von der <i>Zukunft</i> her bestimmt als dem erwarteten bonum oder malum. Die Abhängigkeit der creatura aber gründet gerade in der <i>Rückbezogenheit</i>, also in dem Bezug auf das eigene Von–wo–aus. Das Sein ist der Ursprung, dem sie verhaftet bleibt und den sie nicht etwa erst stiftet. Und das Signum dieses Verhaftetseins ist die Erinnerung an den Ursprung. Sehen wir von dem Creator–creatura–Zusammenhang rückwärts auf den appetitus, so wird verständlich, warum wir die aus ihm entspringende Selbstverleugnung eine pseudo–christliche nennen durften. [...]; nämlich insofern in dem ursprünglichen Ansatz der Rückverkoppelung, die allerdings im Fortgang wieder völlig verdeckt wurde, schon eine Intention auf das Verständnis des Menschen als a Deo creatum esse liegt.</p> <p>Die creatura ist, was sie ist, erst geworden. Die Struktur ihres Seins ist das <i>fieri</i> und <i>mutari</i> (Conf. XI, 6). Der Creator ist das Sein schlechthin. [...] Die Mutabilität des kreatürlichen Seienden ist ein ihm spezifischer Seinsmodus, der weder esse noch non esse ist, sondern dazwischen liegt. Jedes Seiende, das gemacht ist, das in sein Sein erst gerufen werden müssen, ist nicht Sein schlechthin, sonder ist nur Beziehung zum Sein. Dieses Sein selbst ist das völlig <i>Unveränderliche</i>. [...] Einmal in die Existenz gerufen hat es weder</p>	<p>Looking back at craving from this Creator–creator context, it will be seen why the self–denial arising from it would be called pseudo–Christian [...] because the original assumption of this „referring“ beide oben, [...] already harbors an intention to comprehend man as „createdness by God“ (a Deo creatum esse) [...] Whatever the creature is it had first to become. The structure of ist being is genesis.⁵⁸²</p> <p>[...]</p> <p>Because the world, and thus any created thing, must originate, is being is determined by ist origin</p>	<p>He depends upon the desired object. However, this dependence arises out of the specific inadequacy of life and is always determined by the future, from which he expects “good” or “evil” in hope or fear. By contrast, man’s dependence rests not on anticipation and does not aim at something, but relies exclusively on remembrance and refers back to the past.</p> <p>To put it differently, the decisive fact determining man as a concious, remembering being is birth or “natality,” that is, the fact that we have entered the world through birth. The decisive fact determining man as a desiring being was death or mortality, the</p>
---	--	---

<p>die Möglichkeit, zum nihil zu werden, noch ist es als daseiendes schon Sein im radikalen Sinne, d.h. ewiges Sein.⁵⁸¹</p>	<p>(fieri) – it becomes, it has a beginning. Yet thereby it is subject to mutability [...] The creature is governed in time by the fact of having become. Along with its mutability, time has been created. Only by memory and expectation can it make a whole out of the temporal extension of its being presented in past and future, and thus approach the eternal today, the absolute present of eternity.⁵⁸³</p>	<p>fact that we shall leave the world in death. Fear of death and inadequacy of life are the springs of desire. In contrast, gratitude for life having been given at all is the spring of remembrance, for a life is cherished even in misery: “Now you are miserable and still you do not want to die for no other reason but that you want to be. “What ultimately stills the fear of death is not hope or desire, but remembrance and gratitude. “Give thanks for wanting to be as you are that you may be delivered from an existence that you do not want. For you are willing to be and unwilling to be miserable.”⁵⁸⁴</p>
--	---	---

In diesem Beispiel fügt Hannah Arendt das Wort Natalität in den Englischen Text ein. Später fügt sie in den text initium ein, ein weiterer Begriff, der für ihre späteren Werke wichtig ist.⁵⁸⁵ Ein weiteres Beispiel für die Bearbeitungsweise Hannah Arendts:

<p>Dissertation 1929</p>	<p>Folder II (Text1)</p>	<p>Folder I (Text2) : Love and Saint Augustine</p>
<p>Weil die Welt und damit jedes creatum erst entsteht, ist sein Sein bestimmt durch fieri, es wird, es hat einen Anfang. Damit ist es aber schon der Mutabilität unterworfen, es ist und war nicht immer, was es ist, sondern ist es erst geworden. Was aber erst geworden ist, einmal nicht war, hat auch ein Ende, es wird einmal nicht mehr sein.</p>		<p>Other things once existed, but are not now; or they will exist: “For the essence (<i>ratio</i>) that is established as a created thing antecedes in the word of God the creature that is established.” Since the whole creation is but was not, it had a beginning. And everything that began exists in the mode of becoming. Thereby, the whole creation is already subject to mutability. It has not always been what it is, but has become so.</p> <p>Augustine distinguishes between the beginning of the world and time both of which existed before man and the beginning of man. He calls the former <i>principium</i> and the latter <i>initium</i>. <i>In principio</i> refers to the creation of the univers – “In the Beginning God created the heavens and the earth” (Gen. 1:1). However initium refers to the beginning of “souls” that is, not just of living creatures but of men. Augustin writes that “this beginning did in no way ever exist before. In order that there be such a beginning, man</p>

⁵⁸¹ Liebesbegriff, S. 61-63.

⁵⁸³ A: 033293-94.

⁵⁸⁴ B:033187.

⁵⁸⁵ Dieses Wort verlinkt die Überlegung der Lebenserfahrung als ‘story’ zum Konzept der ‘natality’ als ‘initium’.

		<p>was created before whom nobody was.” Furthermore, man was created into time, but time itself was created simultaneously with the world, namely, together with motion and change. Not only is time unthinkable without the existence of “some creature by virtue of whose movement time could pass,” but movement is unthinkable without the notion of passing time. Moreover, the beginning that was created with man prevented time and the created universe as a whole from turning eternally in cycles about itself in a purposeless way and without anything new ever happening. Hence, it was for the sake of <i>novitas</i>, in a sense, that man was created. Since man can know, be conscious of, and remember this “beginning” or his origin, he is able to act as a beginner and enact the story of mankind.</p> <p>Everything that has a beginning, in the sense that a new story begins with it (<i>initium</i> and not <i>principium</i>), must also have an end, and therefore cannot truly <i>be</i>. He who “is and truly is ... is without beginning (<i>initium</i>) and without end.”⁵⁸⁶</p>
--	--	---

Bevor sie im 1. Kapitel des 2. Teils mit der Revidierungsarbeit abbricht, hat sie die Begriffe ‘nality’, ‘initium’ und ‘novitas’ eingeführt. Dabei schafft Hannah Arendt, dass diese Begriffe in dem alten Aufbau der Dissertation integriert werden, ohne gedankliche Brüche zu verursachen.

In dem 1. Kapitel des 2. Teils bearbeitete Hannah Arendt Augustinus zweigeteilte Vorstellung der Welt. Aus den Fußnoten, die sie in den Fließtext einarbeitet, geht sie verstärkt auf die Spannung des griechischen Verständnis des Kosmos, beeinflusst durch Aristoteles und der christlichen Vorstellung, die denn Kosmos statt ewig und unkreiert, zeitlich und begrenzt versteht, ein. Jedoch fehlen andere spezifische Themenfelder wie das soziale Leben oder eine präzise Darstellung ihrer Weltvorstellung.⁵⁸⁷

5.3 Veröffentlichung der Edition *Love and Saint Augustine* 1996 von Scott/Stark

Es ist darauf hinzuweisen, dass in der Englischen Version *Love and Saint Augustine*, von Joanna Vecchiarelli Scott und Judith Chelius Stark editiert, kommentiert und in Nordamerika 1996 veröffentlicht, die unterschiedlichen Textebenen (Text1 und Text2) übernommen und gekennzeichnet wurden, die einzelnen Schritte zwischen der ersten

⁵⁸⁶ B: 033190-91.

⁵⁸⁷ Durch diese Darstellung geschieht eine Abgrenzung zu Martin Heideggers Weltbegriff, der hier leider nicht weiter herausgearbeitet werden kann.

Übersetzung von Herrn E. B. Ashton, als auch die Überarbeitungen Hannah Arendts im Einzelnen, leider für den Leser in der Veröffentlichung nicht nachvollziehbar sind. So entsteht für den Leser die Schwierigkeit, zu rekonstruieren, wie der Text verändert wurde und wer die Veränderung durchführte.

Joanna Scott und Judith Stark haben in der Englischen Übersetzung eigenständig feste Begriffe des lateinischen so übersetzt, „to clarify the dissertation text to achieve consistency“.⁵⁸⁸ Teilweise werden die lateinischen Begriffe in Klammern hinter den Englischen Worten vermerkt, was zum Verständnis des Begriffraumes hilft.

Sowohl Martin Frank, Ludger Lütkehaus, als auch Stephan Kampowski beurteilen die englische Veröffentlichung kritisch, so äußert Martin Frank den Verdacht, „dass die Herausgeber die (im Index nicht aufgeführte, aber zugängliche), deutsche Originaldissertation von 1929 nicht ein einziges Mal zu Rate gezogen“⁵⁸⁹ haben. Ludger Lütkehaus entscheidet sich, die Originaldissertation *Der Liebesbegriff* von 1929 erneut kommentiert zu publizieren und die Überarbeitung nicht miteinzubeziehen.⁵⁹⁰

5.3.1 Übersetzungsentscheidung der Herausgeberinnen über Lateinische Begriffe

Civitas terrena wird mit „earthly city“ (irdische Stadt), civitas Dei mit „city of God“ (Gottesstadt), Gemeinschaft als „community“ und „societas“ als „society“ (Gesellschaft) übersetzt.⁵⁹¹ Wenn Hannah Arendt „creature“ im englischen benutzt, wird dies zu „man“ oder „person“ umgeändert, außer wenn es im Zusammenhang mit ‘natality’ und im Kontext mit Creator benutzt wird. Neuschöpfungen Englischer Wörter wie „creatural“ or „aboriginal“ wurden herausgestrichen.⁵⁹² Schon nur an dieser kleinen Auswahl von Veränderungen wird ersichtlich, wie schwierig es ist, den Text inhaltsgetreu nach Hannah Arendt darzustellen, da die Herausgeberinnen in die Überarbeitung eingriffen. Hannah Arendts Randnotizen oder Einfügungen wurden teils von Scott/Stark hinzugefügt, teils weggelassen, wie die beiden Editoren dabei vorgehen und nach welchen Kriterien sie weglassen oder sich entschieden die Notizen einzufügen, ist nicht dargelegt.

Leider existiert bis zum heutigen Zeitpunkt keine kritische Ausgabe, in der die verschiedenen Bearbeitungsschritte zwischen 1929 – 1965 nachvollziehbar dargestellt werden. Zwar ist die Ausgabe *Love and Saint Augustine* für eine wissenschaftliche Arbeit

⁵⁸⁸ Love and Saint Augustine, S. xiii.

⁵⁸⁹ Martin Frank, Hannah Arendts Begriffe der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in Vita Activa im Lichte ihrer Dissertation der Liebesbegriff bei Augustin, in: The Angel of History is looking back, Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt, Texte des Trondheimer Arendt-Symposium vom Herbst 2000, Hrsg.: Bernd Neumann, Helgard Mahrdt, Martin Frank, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, S. 127-151, hier: S. 141.

Es wird die Dissertation 1229 nicht in der Literaturliste vermerkt, als auch wird in ihrem *Acknowledgment* für die Übersetzung deutscher Abschnitte Rev. Lawrence Frizzel gedankt.

Vgl. Love and Saint Augustine, S.xi.

⁵⁹⁰ Vgl.: Liebesbegriff, S. 19-20.

⁵⁹¹ Bekannt ist die Übersetzung: ‘City of Man’. ‘Earthly city’ existiert zwar auch, aber um dem Lateinischen Begriffsfeld näher zu kommen, als auch dem Verständnis Hannah Arendts ist dieser Ausdruck unglücklich gewählt. Hannah Arendt möchte gerade in Augustinus’ Interpretation nachweise, dass der Mensch zwar im Fokus steht, aber er sich von der Welt durch sein Liebeskonzept entfernt. ‘Earthly city’ beschreibt eher die Sicht Hannah Arendts, weil ihre Überlegungen und Theorien sich um die Welt als Lebensraum drehen.

⁵⁹² Vgl.: Love and Saint Augustine, S. xiii.

hilfreich, aber zu ungenau. Aufgrund des fehlenden Materials konnten die einzelnen Überarbeitungsschritte zwischen Text1 und Text2 nicht überprüft werden.⁵⁹³

5.3.2 Inhaltliche Ausrichtung der Überarbeitung

Editorisch wurde die Dissertation durch Hannah Arendt so verändert, dass ein Muster erkennbar zu sein scheint.

Der Abschnitt, der die Traditionen behandelt,⁵⁹⁴ wurde stärker bearbeitet, als die Ausarbeitung der Begriffsfelder concupiscentia/metus und Creator/memoria, denn diese Spannung ist durch die inner-textuelle Bedeutungszuschreibung der Begriffe bei Augustinus selbst begründet.⁵⁹⁵

Es wird davon ausgegangen, dass die starke Überarbeitung der ersten beiden Abschnitte auf ihre weitere Erforschung Augustinus in den 30 Jahren zwischen 1930 und 1960 zurück zu führen ist. Die Bearbeitung der ersten beiden Abschnitte wird so vorgenommen, dass der letzte Abschnitt in seiner Argumentation noch stärker untermauert wird. Besonders der letzte Abschnitt ist für das spätere politische Werke interessant. Ziel der Arbeit bleibt, das christliche Nächstenliebekonzept zu hinterfragen und auf die dadurch begründeten Auswirkungen des sozialen Lebens hinzuweisen. Es ist zu beobachten, dass der Argumentationsverlauf durch die Überarbeitung nicht gestört wird. Ihre Feststellung, dass das christliche Nächstenliebekonstrukt den Menschen von der Welt wie auch von seinen Bundesgenossen entfernt, bleibt absolut unberührt. Sie bestärkt das ihrige Verständnis eines bei Augustinus vorzufindenden Archetypus, den sie bei Augustinus Begriffsfeld *civitas terrena* und *civitas Dei* lokalisiert, welches einerseits für das 'givenness of the world' und andererseits für das 'new beginning' einer moralischen Gemeinschaft steht.

5.4 Einflussnahme der erneuten Überarbeitung 1964/1965 auf ihr Gesamtwerk in dieser Periode

Inwiefern die Überarbeitung ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff* in den Sechziger Jahren Hannah Arendt in ihrem Denken beeinflusste, da sie ihre Dissertation überarbeitete, wird am Ende der Arbeit geprüft.

Während der Überarbeitungszeit der Dissertation wurden folgende Bücher und Artikel publiziert: *What is freedom?*⁵⁹⁶ (1954/1963), *The Human Condition* (1958)⁵⁹⁷, *On Revolution* (1963)⁵⁹⁸ und *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963)⁵⁹⁹.

⁵⁹³ Love and Saint Augustine, S. 154-172.

⁵⁹⁴ Die inhaltliche Ausarbeitung wird insoweit beurteilt, wie die Arbeit nach der Redigierung von Scott/Stark dem Leser vorliegt. Inwiefern Hannah Arendt den letzten Teil der Dissertation eventuell verändert hätte, wäre sie soweit gekommen, ist zu hypothetisch, als dass dies beachtet werden kann.

⁵⁹⁵ Warum der dritte Teil nicht überarbeitet wurde kann nur vermutet, aber nicht endgültig geklärt werden.

⁵⁹⁶ Hannah Arendt, *What is Freedom?*, in: *Between Past and Future, Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York, 1961, S. 143-171.

⁵⁹⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1998. [The Human Condition].

⁵⁹⁸ Arendt, Hannah: *On Revolution*, Penguin, New York, 1990.

⁵⁹⁹ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem, ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Reclam, Leipzig, 1990.

Besonders in ihrem Essays *What is freedom?*, als auch in ihren Bücher *The Human Condition* und *On Revolution* sind einige der Gedanken wieder zu finden, die auch in der Überarbeitung der Dissertation erscheinen.⁶⁰⁰

Es wird von einigen Wissenschaftlern die Meinung vertreten, dass Hannah Arendts Philosophie ihren Beginn in der Dissertation *Der Liebesbegriff* habe. So sei ersichtlich, dass anhand des kritisierten Liebeskonzeptes schon in den späten Zanzigerjahre des 20. Jahrhunderts Hannah Arendt ein weltloses Verhalten wegen der Weltentfremdung analysiere, dass in der Person Adolf Eichmanns und der Judenvernichtung sein Finale fand.⁶⁰¹ Schon damals hat Hannah Arendt gefordert, dass die Liebe nicht länger angesehen werden sollte,

„as a simple “resoluteness” or “letting be”, as in Heidegger and Kierkegaard, but an active engagement with the “neighbor” made possible by prior self-reflection. The passport on this journey was provided by Augustine’s methodological imperative, *quaestio mihi factus sum*.”⁶⁰²

Die Überarbeitung der Dissertation und ihr Rencontre mit Augustinus fällt in die Zeit ihrer politischen Theorien des „new beginning“⁶⁰³, denn *Der Liebesbegriff* „provides a particular provocative glimpse into the implied, [...] , the social source and moral ground for action in the public realm.“⁶⁰⁴

5.5 Hannah Arendts Kanon

Bei Philosophen stellt sich nach ihrem Tod manchmal die Frage der Existenz eines einheitlichen Kanons. In gewisser Weise ist es in der Neuzeit nicht schwierig, sowohl die einzelnen Schriften zu datieren und sie chronologisch einzuordnen, als auch die Biographie des Philosophen zu kennen. Trotzdem stellt sich die Frage einer Stringenz im Denken des Philosophen, wenn Brüche in der Philosophie erkennbar sind. So führen Katastrophen oft zu einem Einschnitt im Lebensverlauf. Diese biographischen Brüche können sich auf die Gedanken auswirken und es mag aufgrund neuer persönlicher Erfahrungen zu einer Umorientierung des fachlichen Schwerpunktes kommen. In diesem Abschnitt soll kurz auf die heutigen Einschätzungen zu dem Kanon Hannah Arendts eingegangen werden und dabei beleuchtet werden, inwiefern die Dissertation *Der Liebesbegriff* von 1929 in ihrem Spätwerk zu integrieren ist.

Am häufigsten wird ihrer Schaffungsperioden eingeteilt in eine frühe Hannah Arendt (Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustinus*, Habilitation *Rahel Varnhagen* und der Veröffentlichung nach dem Zweiten Weltkrieg in Amerika *Was ist Existenzphilosophie?*) und in eine erwachsende Hannah Arendt: Die frühe Hannah Arendt ist beeinflusst durch ihre Lehrer Martin Heidegger und Karl Jaspers, dessen Einfluss bis

⁶⁰⁰ Vgl.: Kapitel: 7.

⁶⁰¹ Hannah Arendt, Eichmann, in Jerusalem, ein Bericht von der Banalität des Bösen, Reclam, Leipzig, 1990.

⁶⁰² Love and Saint Augustine, S. 121.

⁶⁰³ In dem Textfragment A: 033292-94 steht ‘beginning’, später im Textfragment B: 033187 wird es zu ‘natality’ verändert.

⁶⁰⁴ Love and Saint Augustine, S. 116

jetzt weniger beachtet wurde, dies ist deutlich erkennbar in ihrer existentialistisch – phänomenologisch gedeuteten Augustinus Arbeit, die erwachsene Hannah Arendt ist die durch die weltgeschichtlichen Veränderungen gereift politische Theoretikerin. Wegen ihrer Biographie und den Schicksalsschlägen habe sie sich zu einer eigenständige Wissenschaftlerin entwickelt, die sich nun aus den Einflüssen ihres Lehrers Martin Heidegger befreite.

Die beiden Schaffungsperioden werden getrennt von einander bewertet und selten mit einander verbunden betrachtet.⁶⁰⁵ Die Aufteilung in zwei Perioden ist besonders häufig in den USA vorzufinden. Somit findet eine Trennung ihres deutschen, akademischen Einflusses zu den später gemachten Erfahrungen während des Nationalsozialismus statt, wodurch sie sich dann zu der bedeutenden politischen Theoretikerin entwickelte. So meint man, dass Hannah Arendt vor dem Holocaust andere Themen als nach dem Holocaust behandelte. Es wird weitgehend die Meinung vertreten, dass Hannah Arendt zuvor apolitisch gewesen sei und erst durch die Situation und ihre Flucht politisch zu denken anfang.⁶⁰⁶

Eine offensichtliche und durchaus sehr gut nachvollziehbare Begründung für diese Einteilung in zwei unterschiedlich ausgerichtete Schaffungsperioden ist der Zweite Weltkrieg als Einschnitt und absoluter Bruch zu dem vorherigen Leben. Dieser Einschnitt negiert zwar jegliche Kontinuität in den Biographien, aber nicht zwangsläufig in den Werkbiographien. Auch bei Hannah Arendt sind selbstverständlich ihre biographischen Erfahrungen in ihrem Werk ersichtlich. Es findet eine Verschiebung ihres klassischen Umgangs mit philosophischen Fragestellungen zu einem Hauptfokus auf politische Theorien mit den Schwerpunkten auf konkreten, politisch gesellschaftlichen Anliegen wie zum Beispiel dem Vietnam Krieg, der Studentenbewegung und dem Eichmann Prozess statt. Die Wandlung von der politisch naiven Hannah Arendt in ihrer Weimarer Republik Zeit zu einer sehr aktiven politischen Person nach der Flucht aus Deutschland ist ein schönes Bild, geht es doch einher mit der Vorstellung einer inneren Emanzipation Hannah Arendts, so wie mit der Einschätzung über deutsche Intellektuelle, die die politische Entwicklung in Deutschland falsch einschätzten.⁶⁰⁷ In dieser Arbeit wird zu dem Konzept des eindeutigen Bruches und einer Umorientierung im Denken Hannah Arendts – so auch bei Martin Heidegger und der beschriebenen Kehre in seiner Philosophie vor und nach dem Zweiten Weltkrieg– Abstand genommen, nicht nur, weil Thema dieser Arbeit das Aufzeigen des Einflusses der Dissertation in die weiteren Werke Hannah Arendts ist, sondern auch, weil die akademische – und nicht nur diese – Vergangenheit den Menschen selbstverständlich für die gesamte restliche Lebenszeit in seinem Denken beeinflusst. Eine Beeinflussung ist auch zu erkennen, wenn der Mensch sich dezidiert von früheren

⁶⁰⁵ Martin Jay, *Permanent Exiles, Essay on the Intellectual Migration from Germany to Amerika*, Columbia Press, New York, 1985, S. 237-256.

Luc Ferry, *The System of Philosophies of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, S. 5-30.

Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism, The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of John Locke*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, S. 48-52.

⁶⁰⁶ Elisabeth Young – Bruehl, *Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit*, S.Fischer, Frankfurt am Main, 1982, S. 663.

⁶⁰⁷ 20. Nov. 2011: <http://www.youtube.com/watch?v=Ts4IQ2gQ4TQ>

Ansichten distanziert, denn die Distanzierung ist nur anhand des Vorangegangenen möglich. Hannah Arendts spätere Selbständigkeit gegenüber Martin Heidegger ist zu diesem Zeitpunkt der Arbeit vorausgesetzt.⁶⁰⁸ Gegen einen Bruch in ihren Werken spricht auch die in jungen Jahren kritische Betrachtung des Gesellschaftskonzept der christlichen Nächstenliebe, die sie für die Weltlosigkeit verantwortlich macht, wie auch die sehr genau analysierende *Deutsch – Jüdische Kulturstudie am Beispiel des Lebens Rahel Varnhagens*⁶⁰⁹, die sowohl als Analyse des Holocaust als auch als kritische Bewertung der liberalen bürgerlichen Kultur in Deutschland während des 19. Jahrhunderts zu bewerten ist. Selbstverständlich ist ihre damalige Methodik von ihren Lehrern geprägt und trotzdem ist ihre Eigenständigkeit anhand der Themenwahl nicht zu leugnen. Ein Beispiel wäre ihre von Augustinus beeinflusste Umwandlung des Heideggerschen Seins, entnommen aus der griechischen Philosophie, zu einem Creator, der das Sein auf der Welt kreiert, wodurch sie einen Betonung des Seins manifestiert, die jedem Menschen ein Leben in Freiheit zugesteht.

5.6 Einschätzungen der Wichtigkeit der Dissertation in der Forschung: Der Abbruch der Überarbeitung

In der Forschung sind zwei Hypothesen formuliert, warum Hannah Arendt die Revision ihrer Dissertation nicht beendete, obwohl sie sich dies vornahm. Scott/Stark scheinen davon überzeugt zu sein, dass Hannah Arendt nicht in ihrer Revision fortfuhr, weil sie mehr oder weniger zufrieden mit den restlichen Originaltextabschnitten war. Anhand dieser Ansicht ist die Publikation der unterschiedlich bearbeiteten Fragmente vertretbar.⁶¹⁰ Die zweite These ist, dass die Bearbeitung sich für Hannah Arendt nicht lohnte, da sie den Text als nicht so wichtig erachtete und sich lieber auf ihre neuen Publikationen, die relevantere und zeitabhängige Thesen beinhalteten, konzentrieren wollte. Die Überarbeitung der Fußnoten, die einschließlich des 3. Teils erfolgte, wird als Argument für ein bewusstes Beenden der Überarbeitung bei dem 2. Teil gewertet. Es scheint jedoch nachvollziehbarer, dass Hannah Arendt zwar die Fußnoten überarbeitete, für den Rest des Fließtextes keine Zeit mehr fand.⁶¹¹

Vielleicht war Hannah Arendt nicht zufrieden mit ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff* und wollte sie insofern umarbeiten, so dass sie besser in ihr Gesamtwerk passt. Vielleicht unterbrach sie die Arbeit nur aufgrund des enormen Arbeitspensums, das sie immer hatte, unterrichtete sie doch sowohl an der Universität, publizierte zeitgleich viele Bücher, als war sie auch ständig auf Vortragsreisen in Europa und Amerika.

⁶⁰⁸ Siehe: Kapitel: 2.4.2.

⁶⁰⁹ Diese Studie wurde als Habilitationsschrift angefertigt und kurz vor der Flucht nach Frankreich abgeschlossen. Die Arbeit wurde später als Habilitation anerkannt und Hannah Arendt entschädigt, weil ihre akademische Laufbahn durch die Diktatur verhindert wurde.

Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Übersetzt und veröffentlicht 1958.

⁶¹⁰ Stephan Kampowski meint aus dieser These ableiten zu können, dass dies der Wichtigkeit der Dissertation bezüglich der Beeinflussung Hannah Arendts förderlich sei. Er scheint dabei nicht zu beachten, dass Hannah Arendt all ihre Texte immer wieder stark überarbeitet. Das nicht Beenden der Überarbeitung lässt somit nicht auf die Wichtigkeit des Textes rückschließen, sondern eher, dass Hannah Arendt den Text ohne eine präzise Überarbeitung nicht publizieren lassen wollte.

Vgl.: Stephan Kampowski, *Arendt, Augustine, and the New Beginning*, S. 15.

⁶¹¹ Vgl.: Stephan Kampowski, *Arendt, Augustine, and the New Beginning*, S. 15.

5.7 Systematische Gegenüberstellung einiger Passagen der Dissertation 1929, Text 1 und Text2

Im Folgenden werden die unterschiedlichen Texte (Dissertation 1929, Text1 und Text2) nebeneinander gestellt und verglichen. Dabei bleiben die Spalten in der Ordnung des vorangegangenen Kapitels.

5.7.1 Teil 1, Kapitel 1: Der Strukturbestand des appetitus – The Structure of Craving – The Structure of Craving (Appetitus)

Die Titel der Abschnitte wurden wie folgt verändert:

Dissertation 1929	Ashton Übersetzung	Hannah Arendts Überarbeitung
Erster Teil Amor qua appetitus	Part One - Love as Craving	Part One - Love as Craving:
1. Der Strukturbestand des appetitus	Chapter 1: The Structure of Craving	The Anticipated Future/Chapter 1: The Structure of Craving (<i>Appetitus</i>) B: 033131–42

In dieser Überarbeitungsphase führt Hannah Arendt die Fußnote mit dem Hinweis auf den griechischen Einfluss in Augustinus Überlegungen aus, indem sie auf die bereits vorhandene Tradition des appetitus bei Aristoteles und Plotin verweist.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht) ⁶¹²	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
<p>Das Bewußtsein dieser mangelnden potestas, in der das Leben von vornherein als sterbliches angesetzt ist, widerspricht der Definition des amor als appetitus, weil der appetitus als Streben seinem eigenem Sinn nach etwas Erreichbares erstrebt, mag das Herbeiführen des Erreichbaren auch mißlingen. Ist der Tod nur als das äußerste malum gesehen, so ist die Einheitlichkeit der Argumentation gewahrt (amor qua appetitus).</p> <p>Aber in der doppelten Auslegung des Todes wird gerade der doppelte Ansatz dieser ganzen Problematik deutlich.⁶¹³</p>		<p>Life and death belong together. The consciousness of this impotence, in which life is regarded as inherently mortal, contradicts the definition of love as craving because craving, in line with its meaning as quest, makes us strive for something that can be achieved, though we may fail to achieve it. Only when death is regarded as the utmost evil, meeting life from the outside, is the unity of the argument (love as craving) preserved.</p> <p>The reason for this incongruity lies in Augustine's terminology, which he took over from the tradition of Greek philosophy even when he wished to express experiences that were quite alien to it. This is especially true of the <i>appetitus</i> reflections, which can be traced back to Aristotle via Plotinus. Aristotle defined death as the "evil" most to be feared without, however, insisting on this fear for</p>

⁶¹² Leider nicht zugänglich. Folder II.

⁶¹³ Liebesbegriff, S.32.

		his understanding of man. Yet it is precisely in the twofold interpretation of death that the twin rudiments of this whole set of problems become manifest. ⁶¹⁴
--	--	--

In dem Abschnitt wurden für ein besseres Verständnis die Fußnote in den Fließtext eingearbeitet und mit biographischen Details unterfüttert, so dass der Text fülliger wird. Dem Leser wird dadurch ein einfacherer Zugang zu der komplexen Thematik ermöglicht. Die Einarbeitung der vielen Fußnoten und die Herausarbeitung der einzelnen Punkte gibt auch einem Laien die Möglichkeit, sich dem philosophischen Kontext des Liebesbegriffes bei Augustinus zu nähern, ohne über die vielen lateinischen Begriffe zu stolpern.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
----------------------	---	--

Das bonum aber erhält seine Negativität und Inhaltslosigkeit – erstrebt wird die pure Ruhe, das pure metu carere–, die entstanden sind aus der Sinnlosigkeit des appetitus für ein Leben, das wesentlich vom Tod her verstanden ist, und für das Verfügenwollen einfach widersinnig geworden ist. [Fußnote 16: Wie zentral das Erlebnis des Todes für A. war, ersieht man am deutlichsten aus den Konfessionen (vgl. vor allem lib. IV). Gerade diese Problematik mußte ihn zum Christentum führen, in dessen durch Paulus ausgebildeter Theologie das Faktum des Todes, das bevorstehende und endgültige Nicht-Mehr des Lebens eine ausschlaggebende Bedeutung hat. Das Studium der paulinischen Briefe hat ihn dann auch wirklich zum Christen gemacht, und je christlicher er wurde, desto paulinischer wurde er eigentlich. Conf.VI,26 sagt er selber, daß die tiefste existentielle Voraussetzung für seine Bekehrung der metus mortis gewesen sei, der ihn in allem Wandel seiner Meinungen getrieben habe. Nichts habe ihn so sehr von den voluptates carnales zurückgerufen.] ⁶¹⁵		These qualities have arisen from the senselessness of craving for a life seen essentially from the viewpoint of death. For this kind of life, the will to possess and the will to dispose of something have become simply absurd. There can be no doubt that death, and not just fear of death, was the most crucial experience in Augustine's life. With exquisite eloquence he describes in the <i>Confessions</i> what it meant to him to lose his friend, and how "he became a question to himself" as a consequence of this loss. After "the loss of life of the dying" followed "the death of living". This was the experience that initially turned the young Augustine toward himself when he had first fallen in love with philosophy at age nineteen after reading Cicero's <i>Hortensius</i> (one of his lost works, an exhortation to practice philosophy). ⁶¹⁶
--	--	--

Ihre inhaltliche Ausrichtung des Textes verschiebt sich durch die Hinzufügung des Abschnittes. Sie verbindet die persönliche Erfahrung des Todes eines Freundes und die

⁶¹⁴ B: 033134.
⁶¹⁵ Liebesbegriff, S. 33-34.
⁶¹⁶ B: 033135-36.

Angst vor diesem Tod („fear of death“) mit der phänomenologisch verstandenen sich aus diesem Verlust entwickelnde Frage ‘*Questio mihi factus sum?*’. Hannah Arendt betont stärker die paulinische Seite bei Augustinus: „The more Christian Augustine grew in the course of a long life, the more Pauline he became“⁶¹⁷ und verweist damit auf die gedankliche Entwicklung Augustinus von der hellenistischen Tradition zu einer christlichen. Dies wird ständig im Text betont. Auch die Ambiguität resultierend durch den Gebrauch von traditioneller griechischer und neoplatonischer Sprache, um neue christliche Gedankenkonstrukte auszudrücken, wird an diesem Beispiel ersichtlich.

In der Überarbeitung wird dieser Abschnitt mit erweiterter Literatur von Gerhard Nebel, *Plotinus Kategorie der Intelligiblen Welt*, Tübingen, 1929, gestärkt und unterstützt ihre vertretene These, dass Augustinus wie ein Transformator zwischen griechischer und römischer Philosophie/Kultur wirkte.

Die Fußnote 17 in der Orginaldissertation, S. 34, wird teils in die Überarbeitung, S. 14, (B: 033136) ausgearbeitet und mit eingefügt. Hannah Arendt scheint den Einfluss Plotins noch stärker heraus stellen zu wollen. Der 1929 nur als Stelle angegeben Verweis auf Plotin (Enn. III, 7, 6.) wird hier als direktes Zitat in den Fließtext eingefügt.

In der Englischen Version *Love and Saint Augustine* wird auf S. 16 in der 34. Fußnote von Hannah Arendt neuere Literatur eingearbeitet.⁶¹⁸

Die nächste Hinzufügung in die Dissertation behandelt die menschliche Liebe in der Welt und spielt – wie später betrachtet – in ihren Spätwerken eine wichtige Rolle. Sie führt den Leser in Augustinus' Verständnis der cupiditas und caritas ein und beendet dieses Kapitel mit dem prägnanten Zitat Augustinus: „Love, but be careful what you love.“⁶¹⁹

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
<p>Diesen falschen amor, der sich an die Welt klammert und damit zugleich die Welt konstituiert, d.h. weltlich ist, nennt A. <i>cupiditas</i>, den rechten amor, der nach der Ewigkeit und der absoluten Zukunft strebt, <i>caritas</i>.⁶²⁰</p> <p>Hier endet das Kapitel in der Dissertation 1929</p>		<p>Augustine’s term fort his wrong, mundane love that clings to, and thus at the same time constitutes, the world is <i>cupiditas</i>. In contrast, the right love seeks eternity and the absolute future. Augustine calls this right love <i>caritas</i>: the “root of all evils is <i>cupiditas</i>, the root of all goods is <i>caritas</i>.” However, both right and wrong love (<i>caritas</i> and <i>cupiditas</i>) have this in common – craving desire, that is, <i>appetitus</i>. Hence, Augustine warns, “Love, but be careful what you love.”⁶²¹</p>

⁶¹⁷ Love and Saint Augustine, S. 14. (B: 033136). Vgl.: Liebesbegriff, Fußnote 16: “Das Studium der paulinischen Briefe hat ihn dann auch wirklich zum Christen gemacht, und je christlicher er wurde, desto paulinischer wurde er eigentlich.“

⁶¹⁸ Hannah Arendt verweist auf Etinne Gilsons Veröffentlichung *The Christian Philosophy of St. Augustine*, Random House, 1969.

⁶¹⁹ Love and Saint Augustinus, S.17.

⁶²⁰ Liebesbegriff, S. 35-36.

⁶²¹ B: 033139.

Zum 1. Kapitel fügt Hannah Arendt einige handschriftliche Seiten an, die sie in der letzten Überarbeitungsstufe (Text2) weiterführend in den Fließtext einarbeitet.⁶²² Diese Seiten wurden neben der Korrektur des übersetzten Textes von E. B. Ashton angefertigt. Dort behandelt sie die Themen ‘space’, ‘iam non’ und ‘nondum’.⁶²³ Diese Bereiche erinnern stark an Martin Heidegger und seine Überlegungen, besonders zum Tod. Jedoch ist dies auch auf die ähnliche Thematik zurück zu führen und sollte nicht gleich als Hinweis gedeutet werden, dass Hannah Arendt sich inhaltlich von Martin Heidegger abgrenzen müsse, weil sie emotional die Vergangenheit verarbeiten muss.⁶²⁴ Denn bei dem Nachdenken über die Zeit und die Möglichkeit, diese zu messen, muss man in einer wissenschaftlichen Analyse über Augustinus zwangsläufig seine Überlegungen der memoria bedenken, unabhängig zu Martin Heideggers Philosophie. Hannah Arendt benutzt bei der späteren Einarbeitung in den Originaltext viele Zitate aus der *Confessiones*.

Die detailliertere Ausarbeitung der Zeitstruktur und Augustinus' Verständnis wurde auf Wunsch von Karl Jaspers schon 1929 nachgearbeitet und hinzugefügt⁶²⁵ und wird bei der Überarbeitung für ein besseres Verständnis erneut verdeutlicht und direkt in den Fließtext eingearbeitet.

In ihrem überarbeiteten Resümee schlussfolgert sie:

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
Der Zusatz über die Zeit wurde auf Wunsch von Karl Jaspers nachgearbeitet ⁶²⁶		Therefore, I do not measure what is no more, but something in my memory that remains fixed in it. It is only by calling past and future into present of remembrance and expectation that time exists at all. Hence the only valid tense is the present, the Now. ⁶²⁷

Diese Ausarbeitung führt sie in diesem Abschnitt direkt zu dem Problem des ‘nunc stands’, das vorher in den Englischen Text eingearbeitet wurde.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
		„For a fleeting moment (the temporal Now) it is as though time stands still, and it is this Now that becomes Augustine’s model of eternity for which he uses Neoplatonic metaphors – the <i>nun</i>

⁶²² Love and Saint Augustine, S. 158.

⁶²³ B: 033136-37

⁶²⁴ Die Frage muss gestellt werden, in wie weit Martin Heidegger nicht viele Motive aus früheren Konzepten großer Philosophen in seine Sprachgebilde übertrug, wodurch sie sehr durch ihn und seine Definition eingenommen wurden, jedoch nur wenig Neues schuf. Die lateinischen Begriffe sind auch bei Augustinus von großer Bedeutung. Es wäre philologisch interessant zu prüfen, ob er die Begriffe überhaupt an Bedeutung und Inhalt neu auflud oder lediglich in alter antiker Tradition weiter benutzte.

⁶²⁵ Vgl.: Brief an Karl Jaspers: 13.6.1929, Briefnummer: 5, in Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1929-1969, Piper, München/Zürich, 1985, S. 41.

⁶²⁶ Vgl.: Dissertationsgutachten von Karl Jaspers. Liebesbegriff, S. 129-130.

⁶²⁷ B: 033137.

		<i>stans</i> or <i>stans aeternitatis</i> – although divesting them of their specific mystical meaning“. ⁶²⁸
--	--	---

Dies wird in einem späteren Abschnitt näher betrachtet. Das Problem des ‘nunc stans’ ist für die *Vita Activa* als auch für ihre politischen Ideen im Generellen von großer Bedeutung. Diese Überlegung floss eventuell von der Überarbeitung in ihre anderen Werke, die sie in der Zeit der Revision erarbeitet oder vielleicht auch bedingt von ihren anderen Werken in die Dissertation zurück.

5.7.2 Teil 1, Kapitel 2: Caritas und Cupiditas – Charity and Cupidity – Caritas and Cupiditas

Die Titel der Abschnitte wurden wie folgt verändert:

Dissertation 1929	Ashton Übersetzung	Hannah Arendts Überarbeitung
2. Caritats und Cupiditas	Chapter 2: Charity and Cupidity	The Anticipated Future/Chapter2: <i>Caritas</i> and <i>Cupiditas</i> B: 033143–65

In diesem Abschnitt werden ihre Argumente mit Zitaten unterstützt und die Fußnoten aus der Dissertation in den Fließtext eingearbeitet. Der Zusatz zu diesem Kapitel wurde erneut in den Fließtext eingearbeitet. Sie beginnt das zweite Kapitel mit der Herausarbeitung der Wüstenvorstellung, wenn der Mensch nur die *caritas* erstrebt.

Der gesamte Abschnitt ist stark überarbeitet worden.

Dissertation 1929	Folder II (Text1)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
Der Englische Text wurde in den Abschnitt der Dissertation S. 36–37 hinzugefügt.		Would it not be better to love the world in <i>cupiditas</i> and be at home? Why should we make a desert out of this world? The justification for this extraordinary enterprise can only lie in a deep dissatisfaction with what the world can give its lovers. Love that desires a worldly object, be it a thing or a person, is constantly frustrated in is very quest for happiness. ⁶²⁹

Dieser Abschnitte wurde in Text1 zugefügt und in Text2 übernommen.

Sie stellt Fragen über den Sinn des Entzuges der Menschen aus der Welt, wenn dieser Vorgang aus der Welt eine Wüste macht. „Would it not then be better to love the world in *cupiditas* and be at home?“⁶³⁰ Durch diese direkte Fragestellung wird die Paradoxie der Augustinischen Forderung nach der *caritas* verdeutlicht.

⁶²⁸ B: 0033137.

⁶²⁹ B: 033143.

⁶³⁰ B: 003143.

Sie unterstreicht durch diese Einfügung die Tradition des Epikets, welcher die Freiheit mit der Autarkie und dem Überkommen der Verlustangst verbindet. Die Freiheit des Menschen gehört zu einer der von ihr behandelten Themen als politische Theoretikerin.

Die Fußnote 8 und 9 über Epiket wurde eingefügt:

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
Der Englische Text wurde in den Abschnitt der Dissertation S. 38-39 hinzugefügt.		“All that is not in our power cannot be loved and valued highly Who does not love them, will not suffer from their loss and will despise them altogether.” ⁶³¹ The Free Choice of the Will I,16, 34.

Dieser Gedankengang wird in Text1 ausgeführt und für Text2 ersetzt durch eine ausführlichere Erklärung.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
Der Englische Text wurde handschriftlich in die Dissertation hinzugefügt.	This self-sufficiency is expressed in disdain, which need not yet be Christian in kind. ⁶³²	Hence,we see that contempt for the world and its goods is not Christian in origin. In this context God is neither the Creator nor the supreme judge nor the ultimate goal of human life and love. Rather, as Supreme Being, God is the quintessence of Being. ⁶³³

Diese Ausarbeitung von der früheren Stoischen Tradition im Vergleich zu Augustinus verdeutlicht, dass nicht Augustinus die Entfremdung entwickelte oder sie nur im Christentum als Tradition existiert, sondern sich hauptsächlich aus der Griechischen Tradition her entstand. Hannah Arendt verdeutlicht bei der Einarbeitung des Anhanges der Dissertation den Einfluss Plotins auf Augustinus und die Schwierigkeit der genauen Kategorisierung, welcher Gedanke aus welcher Tradition stammt, da diese beiden Traditionen in Augustinus vorhanden sind. Trotzdem stellt Hannah Arendt die Unterschiede zwischen Plotins Überlegungen und Augustinus' heraus. Vor allem die Besonderheit des Menschen in der Welt und den, im Unterschied zum Menschen stehenden, Schöpfer. Somit übernimmt Augustinus bestimmte Überlegungen der Liebe, fügt aber eigene Glaubensansätze hinzu. Diese Glaubensüberlegungen entspringen aus der paulinischen Theologie. Den paulinischen Einfluss auf Augustinus betont Hannah Arendt und leitet über in die Erklärung, die auf einem separaten Blatt als Einschub von Hannah Arendt angefertigt wurde.⁶³⁴

⁶³¹ B: 033145.

⁶³² Leider nicht zugänglich. Folder II, A. Handschriftlich verfasst.

⁶³³ B: 003145.

⁶³⁴ Love and Saint Augustine, S.160.

Das dispersion Konzept wird hinzugefügt handschriftlich in den Text1 eingefügt.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
Kommt nicht vor.	The tie to the world, which is actualized in <i>cupiditas</i> , must be cut because it is governed by fear. Living in <i>cupiditas</i> , man belongs to the world and is estranged from himself. Augustine calls this worldliness in which the self gets lost “dispersion”. By desiring and depending on things “outside myself”, that is, on the very things I am not, I lose the unity that holds me together by virtue of which I can say “I am”. I thereby become dispersed in the manifoldness of the world and lost in the unending multiycity of mundane data. Out of this dispersion, Augustine calls upon the One God “to gather [him] in from the dispersion wherein [he] was torn asunder.” ⁶³⁵	Die handschriftliche Anfertigung der dispersion wird übernommen.

Diesen Gedanken wird in Text2 weiter ausgeführt, so dass sie in der nächsten Überarbeitungsstufe hinzufügt:

Kommt nicht vor.		Since dispersion brings about loss of self, it has the greater advantage of distraction from fear, except that this loss of fear is identical with less of self. ⁶³⁶
------------------	--	---

Dieser Zusatz unterstreicht das Konzept der dispersion und verdeutlicht die Auswirkungen des Verlustes des Selbst aufgrund des Verlustes der natürlichen Angst.

Die Abschnitte B: 033149 – 50 sind stark überarbeitet worden, indem auch neues Material eingearbeitet wurde und außerordentlich viele handschriftliche Handnotizen existieren. Teilweise ist das gesamte Blatt mit Handnotizen versehen. Der Abschnitt ist so umstrukturiert, dass er für den Leser besser verständlich wird. Den Abschnitt beginnt sie mit einer Feststellung für die Frage ‘Quaestio mihi factus sum?’, dass nämlich: „I am not interested in myself at all“⁶³⁷. Sie betont den Aspekt der Sich-selbst-zur Frage werden und führt dies aus:

⁶³⁵ B: 033148.
⁶³⁶ B: 033148.
⁶³⁷ B: 033149.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
		Whoever wishes to say “I am,” and to summon up his own unity and identity and to pit it against the variety and multiplicity of the world, must withdraw into himself, into some inner region, turning his back on whatever the “outside” can offer ⁶³⁸

Zwischen diesen beiden Abschnitten fügt sie erneut zusammen, dass „he withdrew into himself and gathered his self from the dispersion and distraction of the world, the more he “became a question to himself” [quaestio mihi factus sum].“⁶³⁹ Augustinus bewirkt einer Verstärkung durch sein Verhalten gegenüber der Welt. Um dann überzuleiten in die Erklärung:

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
Kommt nicht vor.		Hence, it is by no means a simple withdrawal into himself that Augustine opposes to the loss of self in dispersion and distraction, but rather a turning about of the question itself and the discovery that this self is even more impenetrable than the “hidden works of nature.” What Augustine expects of God is an answer to the question “Who am I,” - the certainty of which all previous philosophy had taken for granted. Or, to put it another way, it was because of this new quest for the self that he finally turned to God, whom he did not ask to reveal to him the mysteries of the universe or even the perplexities of Being. He asks to “hear about myself” from God and thus “to know myself.” ⁶⁴⁰

Sie belässt es jedoch nicht bei der ersten Klarstellung, sondern fragt weiter: „In a way I already belong to God. Why should I belong to God when I am in quest of myself? What is the relationship, or perhaps, the affinity between self and God?“⁶⁴¹

Die Frage wird ausführlich in Text2 beantwortet und dieser Abschnitt inhaltlich durch die Hinzufügung ausgebaut. Dadurch wird ersichtlich, dass Hannah Arendt diesen Abschnitt dem Leser verdeutlichen will und dieser Aspekt bei Augustinus inhaltlich von großer Bedeutung ist.

⁶³⁸ B: 033149.
⁶³⁹ B: 033149.
⁶⁴⁰ B: 033149.
⁶⁴¹ B: 033149-50.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
		<p>In other words, this God who is <i>my</i> God, the right object of my desire and my love, is he quintessence of my inner self and therefore by no means identical with it. Indeed, this relationship is no more identical than beauty, the quintessence of all beautiful bodies, can be said to be identical to any one body. And just as body may be consumed but not beauty [...]. “Hold fast the love for God, that as God is eternal, so you too may remain in eternity: since such is each as is his love.” Man⁶⁴² loves God because God belongs to him as the essence belongs to existence, but precisely for this reason man <i>is</i> not. In finding God he finds what he lacks, the very thing he is not: an eternal essence. [...] it is the <i>iternum aeternum</i>, the eternal insofar as it is eternal. And it can be eternal only because it is the “location” of the human essence. The “inner man” who is invisible to all mortal eyes is the proper place for the working of an invisible God. [...] so the “inner man” loves God because his proper good is the eternal.⁶⁴³</p>

Im Textabschnitt B: 033151 wird im Text2 der Kontrast zwischen der ewigen Essenz und der menschlichen begrenzten Zeit klarer ausgearbeitet, indem durch die Hinzufügung verdeutlicht wird, dass Hannah Arendt die Essenz und Existenz in einer Dualität mit Zeit verbindet.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
		<p>However, since this human essence is immutable by definition (<i>incommutabilis</i>), it stands in flagrant contradiction to human existence, which is subject to time and which changes from day to day, from hour to hour, appearing through death into non-being. So long as man exists, he <i>is</i> not. He can only anticipate his essence by striving for eternity, and he will <i>be</i> only when he finally holds and enjoys (<i>frui</i>) it.⁶⁴⁴</p>

⁶⁴² Hier wäre interessant zu überprüfen, ob die Übersetzung von Scott/Stark durch die Benutzung von ‘man’ den Sinn verändert hat.

⁶⁴³ B: 033150.

⁶⁴⁴ B: 033151.

Die Herausgeberinnen Stark/Scott der Übersetzung sehen in dieser Ausarbeitung, dass „Arendt’s emphasis on time in the distinctive Augustinian context of natality and memoria indicates her willingness to challenge Heidegger.“⁶⁴⁵ Ob Hannah Arendt Martin Heidegger herausfordern wollte, ist nach dieser Ausführung nicht nachzuweisen. Viel eher ist rein kontextuell die Thematik der Zeit zwingend notwendig. Hier sollte erneut darauf hingewiesen werden, dass Martin Heidegger viel von Augustinus' Gedanken übernommen hat. Die Ausarbeitung Hannah Arendts der Natalität ist wichtiger, als an dieser Stelle die Parallelen zu Martin Heidegger weiter zu verfolgen, ist die Natalität einer der wichtigen von ihr geschaffenen Begriffe Hannah Arendts.

Die folgende Hinzufügung in Text2 über Augustinus' Verständnis über die Zeit und die menschliche Möglichkeit mit der Zeitstruktur umzugehen, verlangt Aufmerksamkeit.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
		This anticipation, namely that man can live in the future as though it were the present and can “hold” (<i>tenere</i>) and “enjoy” (<i>frui</i>) future eternity, is possible on the ground of Augustine’s interpretation of temporality. In contrast to our own undertsanding, time for Augustine does not begin in the past in order to progress through the present into the future, but comes out of the future and runs, as it were, backward through the present and ends in the past. (Incidentally, this was the Roman understanding of time, which found its conceptual framework solely in Augustine.) Moreover, as far as human existence is concerned, past and future are understood as different modes of the present. ⁶⁴⁶

Darauf folgt die Einarbeitung in Text2: „To Augustine, Being and time are opposites. In order to be, man has to overcome his human existence, which is temporality.“⁶⁴⁷

Diese Aussage steht im Gegensatz zu Martin Heideggers Verständnis, dass Sein Zeit sei. Augustinus sieht die menschliche Existenz als weltlich gebunden an, somit ist diese in der Zeit gebunden. Da der Mensch hin zur Ewigkeit, die er in Beisein mit Gott erfährt, streben muss, ist das oberste Ziel, die Zeit zu überwinden, damit man diese Form der Existenz ewig zu sein erleben kann.

Weiter wird dies ausgeführt durch die Hinzufügung in der Überarbeitung: „The greatest difficulty which this self–forgetfulness and complete denial of human existence raises for

⁶⁴⁵ Love and Saint Augustine, S. 163.

⁶⁴⁶ B: 033152.

⁶⁴⁷ B: 033152.

Augustine is that it makes the central command to love one's neighbor as oneself well nigh impossible⁶⁴⁸

Der folgende Abschnitt wurde von Text1 hin zu Text2 stark überarbeitet, leider wird der Text1 als Vergleichsmöglichkeit nicht wiedergegeben, so dass die Überarbeitungsschritte für den Leser nicht nachvollziehbar sind. Nach Starks/Scotts Hinweis wird im Text1 von Hannah Arendt der Unterschied der paulinischen Liebe, agape, wie in 1. Korinther 13 dargelegt, und der Liebe als caritas bei Augustinus herausgearbeitet.⁶⁴⁹ In Text2 Abschnitt B: 033136 wird diese Diskrepanz zwischen Liebe als desire und Liebe als paulinisch aufgefasste agape verdeutlicht und die Tatsache, dass Augustinus nur die eine Art der Liebe einfordert.⁶⁵⁰

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
		For this [love as desire] is not the kind of love of which Augustine, in an altogether different context, writes that it has the power to "make God present." In this context Augustine can write that "if you love God you are in heaven even though you are still on earth." All desire craves its fulfillment, that is, its own end. An everlasting desire could only be either a contradiction in terms or a description of hell. Hence, when Augustine writes that "only <i>caritas</i> stays forever" and that "after this life only <i>caritas</i> will remain," since instead of believing we shall know and instead of hoping we shall possess, he refers necessarily to a kind of love ⁶⁵¹

5.7.3 Teil 1, Kapitel 3: Ordinata dilectio – The Order of Love

Die Titel der Abschnitte wurden wie folgt verändert:

Dissertation 1929	Ashton Übersetzung	Hannah Arendts Überarbeitung
Ordinata dilectio	Chapter 3: The Order of Love	The Anticipated Future/Chapter 3: The Order of Love B: 033166–79

Hannah Arendt hat das 3. Kapitel während der 4 Überarbeitungsstufen am stärksten überarbeitet, indem sie größere neue Abschnitte, wie auch Fußnoten der ersten Überarbeitung und direkte Verweise in den Fließtext einarbeitete. Insgesamt ist er dadurch

⁶⁴⁸ B: 033154.

⁶⁴⁹ Love and Saint Augustine, S. 163.

⁶⁵⁰ In *Love and Saint Augustine* benutzen sie die Bezeichnung „love as Pauline caritas“. Paulus Schriften sind in Griechisch abgefasst und caritas wurde sicherlich nicht benutzt. Vgl.: Love and Saint Augustine, S. 164.

⁶⁵¹ B: 033156.

einfacher verständlich, die Akzentuierung mancher Aussagen wird verstärkt.⁶⁵² Das 3. Kapitel startet gleich mit einer großen Umstellung und Veränderung, indem vieles in die Neuveröffentlichung eingearbeitet wurde. Fußnoten wurden nicht hinzugefügt, lediglich die deutschen Sätze länger ausgeführt. Der Begriff „Versachlichung“, ein Begriff von Martin Heidegger, wird nicht mehr übernommen.

Die jeweils ersten Sätze der unterschiedlichen Texte:

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
<p>Aus dieser ersehnten Freiheit, die in der caritas wirklich ist, wird die Welt verstanden. Die Beziehung zur Welt ist das uti, das freie von ihr unabhängige sie gebrauchen. In die Struktur des Um–Willen eingespannt, besteht ihre Bedeutung nur noch in der im Gebrauch gewonnenen Zielhaftigkeit. Die Welt, in ihrer Zielhaftigkeit von dem Strebenden aus gesehen, erhält in dieser Sicht eine spezifische Ordnung, die nur Ausdruck für den Bezug zu einem Ding (res), d.h. zu jedem Seienden ist bestimmt als amor qua appetitus. Der amor zur Welt, geleitet von dem letzten Telos, ist sekundärer Natur. Im Erstreben des summa bonum ist die Welt, und zwar die Welt, zu der der amans gehört, in ihrer Eigenständigkeit vergessen. Im Zurückkehren aus der absoluten Zukunft, an die sich die caritas verloren hat, in die Welt als existente Gegenwart hat sie ihre primäre Bedeutung eingebüßt, und die Liebe zu ihr liebt sie nicht mehr um ihrer selbst willen. Mit der absoluten Zukunft aber ist sie zugleich ein Beziehungspunkt gewonnen, der prinzipiell außerhalb der Welt selbst liegt und von dem aus sie und die Bezüge zu ihr geordnet werden können. Für diese Ordnung ist das summum bonum der einheitliche Leitfaden, das Geordnete ist die Welt des Vorhandenen. Wir sehen, daß in der Suche nach dem eigenen Selbst, die gefasst ist als Erstreben der wirklichen vita, das Dasein des Menschen selbst zu einem objektiv</p>	<p>This longed–for freedom, which is realized in carity, marks Augustine's view of the world. We relate to the world by using it, freely and without depending on it. Confined to being “For the sake of,” the world as lost all meaning save the purposiveness gained in its use ... the world is set in a specific order ... From the absolute future, to which charity made him surrender, he returns to the world as it now exists, only to find that it has forfeited its primary significance. Yet in the absolute future he has at the same time obtained a point of reference that lies, on principle, outside the world itself ... a point of reference from which the world, and its relations to it, can be regulated.⁶⁵⁴</p>	<p>The future freedom, anticipated in caritas, serves as the guide and ultimate standard for the right understanding of the world and the right estimation of everything that occurs in it – of things as well as persons. What should and should not be desired and who should and should not be loved are decided with reference to the anticipated future, as is the degree of desire and love to be spent on whatever occurs in the present. [...] . According to Augustine, such a hierarchical order of love always exists. [...] . As Roman, Augustine calls the right conduct of men in this world their “virtue”. He writes in his political work, <i>The City of God</i>, that “a brief and true definition of virtue is the order of love.”⁶⁵⁵</p>

⁶⁵² Nach Stack/Scott gab es inhaltlich keine Veränderung.
Vgl.: Love and Saint Augustine, S. xiii.
Gegenteilige Position zu Stack/Scott vertritt Stephan Kampowski.
Vgl.: Stephan Kampowski, Arendt, Augustine, and the New Beginning, The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 2008, S. 14-17.

Vorhandenen wird, zum Korrelat des appetere (De doct. Christ.I, 20). ⁶⁵³		
---	--	--

In der Überarbeitung zu Text2 verschiebt Hannah Arendt den Fokus auf den Ursprung der moralischen Bewertung bei Augustinus' Gedanken.

Weiter wird in der Bearbeitung des Textes1 zu Text2 die Einfügung und Betonung der *societas* durchgeführt.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
	My neighbor is a neighbor only insofar as he enters into the same relationship with God as I do. I no longer experience him in concrete worldly encounters ... as a human being he has his place in an order that determines love ... Use does not mean that the person comes to be a means; it is only the index fort he gradation established by the order, which accordingly antedates love ⁶⁵⁶	Not everything, but only what stands in some relation to myself, is included in the order of love. And this relationship is established in the community (<i>societas</i>) with those who, like myself, can achieve happiness only in regard to God and “the highest good” and therefore are “closest to me” (<i>proximi</i>), my true neighbors [...]. Therefore, there is a difference between the mere use of the world (<i>uti</i>) in complete alientation from it and this love that also is directed toward the world, even though it is not permitted to enjoy its objects for their own sake (<i>frui</i>). ⁶⁵⁷

Der Konflikt zwischen dem christlichen Gemeinschaftsgedanken (innerhalb der Gemeinde) und dem *caritas* – Liebeskonzept Augustinus wird hier dargestellt. Hannah Arendt fügt ganz zum Schluss eine sehr interessante und für diesen Abschnitt inhaltlich wichtige Fußnote hinzu, in der sie ihr Ziel prägnant zusammenfasst. In der Überarbeitung Text2 fügt Hannah Arendt in einer Fußnote Gunnar Hultgrens Überlegung an.⁶⁵⁸ Er sieht die Schwierigkeit des Liebeskonzeptes bei Augustinus durch Augustinus' Konzept der *beata vita* begründet, die sich im *summum bonum* befinde. Dies würde Augustinus daran hindern, das Problem der Liebe lösen zu können. Hannah Arendt widerspricht Gunnar Hultgrens und verweist auf ihre Untersuchung, die zu dem Ergebnis kommt, dass das Problem durch Augustinus' Vorstellung Gottes als *summum bonum* begründet sei.⁶⁵⁹

Dies ist der letzte Abschnitt der in Text2 vorliegt, eine weitere Bearbeitung der anderen Abschnitte, außer der Fußnoten und der Titel, fand nicht mehr statt.

⁶⁵⁴ A: 033281.

⁶⁵⁵ B: 033166.

⁶⁵⁶ Liebesbegriff, S. 49.

⁶⁵⁷ A: 033285.

⁶⁵⁸ B: 033169.

⁶⁵⁹ Sie verweist auf die Publikation von Gunnar Hultgren, *Le Commandement d' Amour chez Augustin: L'interprétation philosophique et théologique d' après les écrits de la période 386-400*, Vrin, Paris, 1936. *Love and Saint Augustine*, S. 43-44.

⁶⁵⁹ Love and Saint Augustin, Fußnote: 24, S. 43.

5.7.4 Teil 2, Kapitel 1: Creator verstanden als Ursprung der creatura – The Creator as the Source of the Creature – The Remembered Past / The Origin

Die Titel der Abschnitte werden wie folgt verändert:

Dissertation 1929	Ashton Übersetzung	Hannah Arendts Überarbeitung
Zweiter Teil Creator– creatura	Part Two – Creator-Creature	Part Two – Creator-Creature
1. Creator verstanden als Ursprung der creatura	Chapter 1: The Creator as the Source of the Creature	I: The Remembered Past/Chapter 1 The Origin B:033181 – 2DD A: 033299–313

Der Abschnitt A: 033291⁶⁶⁰ wird zu B: 033187 durch Hannah Arendt stark umgearbeitet, wie es bereits in 5.2.3 dargelegt ist.

Da er inhaltlich sehr interessant ist und Hannah Arendts Bearbeitungsintentionen verdeutlichen, wird an dieser Stelle erneut auf ihn zurückgegriffen.

Im Text2 (B: 033187) wird die Natalität stark betont und Hannah Arendt fokussiert sich nun auf ihre Thematik und die daraus resultierenden Überlegungen, die auch in den Spätwerken zum Tragen kommen. Der Begriff Natalität wird im Text2 hinzugefügt, im Text1 wurde dieser Begriff noch umschrieben mit dem Wort “beginning”. Auch fügt Hannah Arendt in diesem Abschnitt Martin Heidegger als direktes Gegenbeispiel mit seiner Philosophie des Todes hinzu.

Natalität wird hier noch im Kontext Augustinus entwickelt und begründet. Das Zusammenspiel mit der menschlichen Abhängigkeit und seiner Erinnerung (memoria) wird so in ihren politischen Arbeiten nicht mehr ausgeführt. Dies liegt wohl an der Auseinandersetzung mit dem spezifischen Fokus auf Augustinus und seinen Vorstellungen in diesem Kontext.

Nach Scott/Stark „transfers [Hannah Arendt] the natality theme from its original phenomenological context to its new location as part of her analysis of free will and action⁶⁶¹. Caritas wird auch in späteren Arbeiten von ihrem ursprünglichen Augustinus geprägten Begriffsbereich gelöst und verliert den christlichen Ansatz. In Text2 wird zur Dissertation *Der Liebesbegriff* deutlich, dass Hannah Arendt viel mehr ihre eigenen Überlegungen in ihre Dissertation einarbeitet. Die Betonung des initium, memoria und die Existenz werden wesentlich bearbeitet und versucht sowohl auszubauen, als auch dem Leser verständlich zu machen. Scott/Stark betonen, dass bei Durchsicht des Textes1 im Vergleich zu Text2 eine Verschiebung der Betonung Martin Heideggers Sein zu ihrem selbständigen Natalitätsbegriff statt fand. Leider ist dies nicht mit Textstellen belegt und somit nicht nachvollziehbar.

⁶⁶⁰ „Looking back at craving from this Creator-creator context, it will be seen why the self-denial arising from it would be called pseudo-Christian [...] because the original assumption of this “referring”, [...] already harbors an intention to comprehend man as “createdness by God” (a Deo creatum esse) [...]. Whatever the creature is it had first to become. The structure of its being is genesis.“ Love and Saint Augustine, S. 168.

⁶⁶¹ Love and Saint Augustine, S. 168.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
Weil die Welt und damit jedes creatum erst entsteht, ist sein Sein bestimmt durch fieri, es wird, es hat einen Anfang. Damit ist es aber schon der Mutabilität unterworfen, es ist und war nicht immer, was es ist, sondern ist es erst geworden. Was aber erst geworden ist, einmal nicht war, hat auch ein Ende, es wird einmal nicht mehr sein.		Other things once existed, but are not now; or they will exist [...]. Everything that has a beginning, in the sense that a new story begins with it (<i>initium</i> and not <i>principium</i>), must also have an end, and therefore cannot truly <i>be</i> . He who “is and truly is is without beginning (<i>initium</i>) and without end.” ⁶⁶²

Interessant ist nach dieser Ausführung, dass die Essenz der Existenz vorangehe, und die Herleitung des Anfanges (*principium* versus *initium*)⁶⁶³ durch die Schöpfung, die nicht immer war und somit auch einen Anfang haben muss, bewiesen wird. Es erfolgt eine Einführung in die *novitas* und das daraus resultierende Bewusstsein, indem Hannah Arendt den Satz „he is able to act as a beginner and enact the story of mankind [...]“⁶⁶⁴ einarbeitet. Hervorzuheben ist hier das Verb „enact“, welches im Englischen im Kontext von Theater benutzt wird, nicht aber für das Gestalten des Lebens. In Verbindung mit „story“ verdeutlicht Hannah Arendt die zeitliche Begrenzung, aber auch die jeweils gestalterische Einwirkungsmöglichkeit des Menschen, bzw. resultiert daraus ihre zwangsläufige Aufforderung, dass jeder Mensch seine Geschichte frei gestalten darf. Augustinus' Gedankenkonstrukte verliefen von dem Tod, den der Mensch erfährt, zum Leben, welches dem Menschen durch seinen Glauben an Gott im ewigen Leben geschenkt wird. Die Hervorhebung der Geburt oder der Neugeburt durch die Taufe, die die Voraussetzung für die Geschichte der Menschen ist, steht im Gegensatz zu der Phänomenologie des Todes von Martin Heideggers. Welche Wichtigkeit die Geburt in der menschlichen Erinnerung einnimmt, wird an der Tatsache erkennbar, dass jeder Mensch die Geschichte über seine Geburt kennt. Diese narrative Ebene scheint sinnstiftend für das menschliche Leben zu sein.

Weiter wird das Böse und das *lex aeterna* (ewige Gesetz) in Text2 ausgebaut und betont. Dabei wird der Einfluss des Hellenismus auf Augustinus herausgestellt.⁶⁶⁵ Dieser Textabschnitt B: 033197 wird stark umgeändert und Sätze hinzugefügt. Auch eine ausgeführte Fußnote, vorab in Text1 eingearbeitet, in der sie die Beeinflussung Augustinus durch das Konzept des Universums am Beispiel *Literal Commentary on Genesis IV, 18, 34* verdeutlicht. Dieses Zitat wird in Text2 in den Fließtext eingearbeitet.⁶⁶⁶

⁶⁶² B: 033190-91.

Vgl.: 5.2.3.

⁶⁶³ B: 033190.

⁶⁶⁴ B: 033190.

⁶⁶⁵ „If Augustine in the same context says that everything that “is just and lawful in temporal law is derived from eternal law”, he does not necessarily think of God as the eternal lawgiver, but rather that the laws determining the motions and actions of the parts are necessarily derived from the law of the encompassing whole. [...] It is difficult to overestimate the enormous influence this concept of Being as the all-encompassing universe exert on Augustine's thought. [...] Even in such an obviously Christian context, the other strictly “Greek” thought echoes through [...]“ B: 033196-97.

⁶⁶⁶ B:033197, in Text1 Fußnote 61.

Dissertation 1929	Folder II (Text1) (nicht veröffentlicht)	Folder I (Text2): Love and Saint Augustine
<p>Wo in der Skizzierung der Geschichte des Weltbegriffes auch der augustinische angedeutet wird. Heidegger unterscheidet ebenfalls zwei Bedeutungen von mundus bei Augustin: mundus ist einmal <i>ens creatum</i> (was sich in unserem Zusammenhang mit der <i>fabrica</i> Die, <i>coelum et terra</i>, deckt) und andererseits die Welt, verstanden als <i>dilectores mundi</i>. H. interpretiert nur die letztere: „Welt bedeutet demnach: das Seiende im Ganzen, und zwar als das entscheidene Wie, gemäß dem sich menschliches Dasein zum Seienden stellt und hält.“ Während also seine Interpretation sich allein auf die Erhellung des mundus als <i>habitare corde in mundo</i> bezieht, und der andere Weltbegriff zwar genannt wird, aber ungedeutet bleibt, zielt unsere Interpretation gerade ausdrücklich darauf ab, diese Doppeltheit verständlich zu machen.⁶⁶⁷</p>		<p>In outlining the history of the concepts of the world, Augustinian one is mentioned among others. Heidegger also distinguishes two Augustinian meanings of <i>mundus</i>: on the one hand, it is <i>ens creatum</i> (which in our context coincides with the divine fabric, heaven and earth), and on the other, it is the world conceived as the lovers of the world. Heidegger interprets only the latter: “World, therefore, means the <i>ens in toto</i>, as the decisive How, according to which human existence relates to, and acts toward, the <i>ens</i>.” While his interpretation is thus confined to illuminating the world as “living with the world at heart,” and the other world concept, though mentioned, remains uninterpreted, the aim of our interpretation is precisely to make this twofold approach understood.⁶⁶⁸</p>

Die Fußnote über Martin Heideggers ‘mundus’ – Begriff bleibt in Text2 wie in der Originaldissertation stehen, ob Hannah Arendt einen eigenen Welt – Begriff geschaffen hat, ist zu überprüfen. Schon anhand der Hinwendung zum Natalitäts Konzept in der Überarbeitung dieser Dissertation und dem Hinweis, dass der Mensch die Aufgabe hat „[to] enact the story of mankind“⁶⁶⁹, ist davon auszugehen, dass sich der ‘mundus’ – Begriff unterscheidet. Von den Überarbeitungsstufen bricht diese vorher ab. Somit besteht die Möglichkeit, dass sie dies eventuell nicht mehr überarbeitete, weil sie mit ihren anderen Veröffentlichungen okkupiert war. Im Folgetext belässt Hannah Arendt viele Teile im Original und übernimmt sie. Obwohl Hannah Arendt größere Textabschnitte nicht mehr so stark überarbeitet, versucht sie in Text2 eine Verbindung des ‘mundus’ – Konzeptes mit dem Konzept Karl Jaspers Umgreifen zu schaffen.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ Liebesbegriff, S.70, Fußnote: 41.

⁶⁶⁸ Love and Saint Augustine, S, 66, Fußnote: 80. A: 033301.

⁶⁶⁹ B: 033190.

⁶⁷⁰ „While this view of the cosmos, derived from the Greek tradition, is not really the primary focus of Augustine’s later writings, it plainly deflects his concept of the world (*mundus*), which we shall now consider. [...] We share in events in the world by our will. And insofar as things also happen as a result of divine action, God is not the eternal, all-encompassing one who embraces us and our actions – the relationship is half and half. Thus, the world is the place where things happen.“ A: 033299.

6. Die Bedeutung der Selbstübersetzung bei Schriftstellern: Ein kurzer literaturwissenschaftlicher Diskurs über den Umgang mit unterschiedlichen Texten und Übersetzungsstufen

In der heutigen Literaturwissenschaft existiert eine breite und vielschichtige Auseinandersetzung mit der Selbstübersetzung eigener Texte in die eigene Muttersprache. In dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung werden zwei unterschiedliche Positionen vertreten, die am Beispiel der Einschätzung Hannah Arendts Selbstübersetzung ihrer Werke gut verdeutlicht werden können.

Gerhard Walter Brauer beschäftigt sich in dieser Diskussion ausführlich mit Hannah Arendts Werk *The Human Condition*⁶⁷¹ und bewertet ihr Englisch als „awkward“⁶⁷², wogegen die andere Position diametral entgegengesetzt gerade ihre Eigenart des Englischen schätzt, das sich durch ihre deutsche Muttersprache gefärbt einzig zu dieser Qualität entwickeln könne.⁶⁷³ Wichtig ist dabei die Theorie und Praxis der Selbstübersetzungen bei Bisprachlich- bzw. im Falle Hannah Arendt bei Trisprachlichkeit zu studieren. Die früher vorherrschende Meinung über den Prozess der Übersetzung von einer Fremdsprache in die eigene Muttersprache wurde als Rückübersetzung bezeichnet, von dieser Bezeichnung wird derzeit in der Literaturwissenschaft abgesehen. Eine Verfechterin einer neuen These ist Verena Jung, die wiederum zwei selbst entwickelte Thesen stark macht.⁶⁷⁴

Sie negiert die Überlegung der Freisetzung eines kreativen Potentials bei der Übersetzung in die eigene Muttersprache, welche dies in der leichten bis teilweise starken inhaltlichen, und sprachlichen Umstrukturierungen des Ursprungstextes begründet. Verena Jungs These ist, dass die Übersetzung in einem dem Autor bekannten, kulturell unterschiedlichen Kontext bewusster geschieht, die Muttersprache führt zu einem anderen Umgang mit den Texten.⁶⁷⁵ Diese Beobachtung ist an mehreren Beispielen bei Hannah Arendts Veröffentlichungen ersichtlich.⁶⁷⁶ Die zweite von Verena Jung vertretene These ist problematischer, aber durchaus sehr interessant, so wie auch für die Betrachtung der Dissertation bedeutender. In dieser These, so Sigrid Weigel, wird eine Kategorie in der

⁶⁷¹ Vgl.: Gerhard Walter Brauer, Is there an educational problem with reading Hannah Arendt's ›The Human Condition‹ in English only?, Diss., University of British Columbia, Canada, 2007.

Das Werk *The Human Condition* veröffentlichte Hannah Arendt erst in Englisch und übersetzte es später eigenständig ins Deutsche, wobei sie während dieser Übersetzung jedoch größere Änderungen im Text vornahm.

⁶⁷² Gerhard Walter Brauer, Is there an educational problem with reading Hannah Arendt's ›The Human Condition‹ in English only?, Diss., University of British Columbia, Canada, 2007, S. 54.

⁶⁷³ Sigrid Weigel, Für eine Theorie der Selbstübersetzung, Ausgehend von Hannah Arendt, in: Eckhart Goebel und Sigrid Weigel, *Escape to Life, German Intellectuals in New York after 1933*, in Vorbereitung. Vorabdruck in: *Trajekte, Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin*, Nr. 23, 12. Jahrgang, Oktober 2011, S. 14-15.

⁶⁷⁴ Verena Jung, Writing Germany in Exil-the Bilingual Author as Cultural Mediator, Klaus Mann, Stefan Heym, Rudolf Arnheim and Hannah Arendt, in: *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 25.5/6, 2004, S. 529-546.

⁶⁷⁵ Verena Jung macht dies an einem Vergleich des Englischen Werks *Totalitarianism in Power* und der später deutsch Übersetzten Werk *Die totale Herrschaft* deutlich. Vgl.: Verena Jung, Writing Germany in Exil-the Bilingual Author as Cultural Mediator, Klaus Mann, Stefan Heym, Rudolf Arnheim and Hannah Arendt, in: *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 25.5/6, 2004, S. 529-546.

⁶⁷⁶ Als Beispiel ist ihr Artikel über Franz Kafka zu nennen, der in der Analyse seines Werkes *Das Schloss* in der Zeitschrift *Partisan Review* 1944 anders auf die Gegenwart interpretiert wird als in dem Essay 1976, der in Deutschland veröffentlicht wurde. In der englischen Fassung wird die Situation als Darstellung der Juden in der Moderne eingeordnet. Die deutsche Fassung hebt die historische Situation hervor, in der die Gleichzeitigkeit von Schaffung der Privilegien und Ausgrenzung bestimmter Personen am Beispiel des Hofjuden. Die Beschriebene Anpassung an den kulturellen Ort ist offensichtlich.

Hannah Arendt, Franz Kafka, A Reevaluation, *Partisan Review*, 1944. Hannah Arendt, Franz Kafka, in: *Die verborgene Tradition, Acht Essays*, Frankfurt am Main, 1976, S. 94.

Sprachwissenschaft erschaffen, die in „sprachtheoretischer Hinsicht problematisch“ sei, „unterstelle sie doch die Existenz einer bereits im vorschriftlichen Stadium vollständigen und abgeschlossenen Bedeutung.“⁶⁷⁷ Verena Jung geht von einem inneren Text aus, der im Falle Hannah Arendts deutsch wäre, und der vor der Verschriftlichung des Textes sprachlich bereits existiere. Diese Annahme ist deckungsgleich mit einer von Hannah Arendt getätigten Aussage, dass sie den Text direkt tippe, da sie das Werk bereits vollständig in ihrem Kopf durchdacht habe.⁶⁷⁸ Dieser innere, primäre Text sei das wahre Original und der einzige Urtext, so schreibt Verena Jung, dass „an author who edits his own text during the translation process by using his pre-text as a basis allows the pretext to surface during the translation process.“⁶⁷⁹ Dieser These setzt Sigrid Weigel entgegen, dass sie eine Hierarchie innerhalb der unterschiedlichen Texte fördere, denn dieser innere, primäre Text wäre weder der englischen noch der deutschen Übersetzung identisch,⁶⁸⁰ somit würde die Muttersprache gegenüber der Zweitsprache bevorzugt und stärker gewichtet. Mit Verweis auf Jaques Lacan und seine Theorie begründet Sigrid Weigel ihre These der Nachträglichkeit der Selbstübersetzung, die sie als „Ausgangspunkt einer alternativen Theorie von Selbstübersetzung“⁶⁸¹ vorschlägt.⁶⁸² Bei dieser Phase wird der Inhalt erneut in der Muttersprache überarbeitet. Sigrid Weigel bezeichnet diese Stufe als eine Überschreibung des Textes. Dieser Text darf dabei durchaus nicht mit einem präexistierenden Original verglichen werden, da die Vorlage nun erneut schöpferisch von dem Autor mit seinem kulturellen Gedächtnis bearbeitet vorliege. Das Überarbeiten bestimmter Abschnitte weise eventuell eher auf eine Präzisierung der in der Erstpublikation noch ungelösten Probleme hin.

Auf den ersten Blick scheint diese literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung für die Überarbeitung der Dissertation, die ursprünglich in ihrer Muttersprache verfasst wurde, irrelevant. Als Begründung für die Benutzung der deutschen Übersetzung von *Vita Activa*

⁶⁷⁷ Sigrid Weigel, Für eine Theorie der Selbstübersetzung, Ausgehend von Hannah Arendt, in: Eckhart Goebel und Sigrid Weigel, *Escape to Life, German Intellectuals in New York after 1933*, in Vorbereitung. Vorabdruck in: *Trajekte, Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin*, Nr. 23, 12. Jahrgang, Oktober 2011, S. 15.

⁶⁷⁸ Gaus Interview, Teil 1.

⁶⁷⁹ Verena Jung, *Writing Germany in Exil-the Bilingual Author as Cultural Mediator*, Klaus Mann, Stefan Heym, Rudolf Arnheim and Hannah Arendt, in: *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 25.5/6, 2004, S. 529-546, hier: S. 532.

⁶⁸⁰ „Yet it is neither the English original nor the German translation in itself, but the differences between them that enable us to attempt a reconstruction of the possible pre-text.“ Verena Jung, *Writing Germany in Exil-the Bilingual Author as Cultural Mediator*, Klaus Mann, Stefan Heym, Rudolf Arnheim and Hannah Arendt, in: *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 25.5/6, 2004, S. 529-546, hier: S. 530.

⁶⁸¹ Sigrid Weigel, Für eine Theorie der Selbstübersetzung, Ausgehend von Hannah Arendt, in: Eckhart Goebel und Sigrid Weigel, *Escape to Life, German Intellectuals in New York after 1933*, in Vorbereitung. Vorabdruck in: *Trajekte, Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin*, Nr. 23, 12. Jahrgang, Oktober 2011, S. 15.

⁶⁸² „Mit Bezug auf den Traum, der von der Psychoanalyse als ›Übersetzung ohne Original‹ verstanden wird, könnte man das Schreiben in einer Fremdsprache auch als ›Übersetzung ohne Original‹ verstehen, das heißt als Schreiben in einer buchstäblichen *anderen* Sprache. [...] Im Unterschied zu der von Sigmund Freud diagnostizierten psychologischen Kränkung, ‘dass das Ich nicht Herr sei im eigenen Haus’ (Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: Anna Freud u.a., *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Frankfurt am Main, 1999, S. 7-11, hier: S. 11.), geht diese Ungewissheit beim Schreiben in der Fremdsprache nicht vom eigenen Unbewussten, nämlich von der relativen Vertrautheit mit den Vieldeutigkeiten, Zwischentönen und Tonlagen der fremden Sprache, sie rührt vom kulturellen Unbewussten der fremden Sprache. Die Selbstübersetzung in die so genannte Muttersprache kann insofern als ein Prozess des Durcharbeitens begriffen werden: ein Durcharbeiten der Worte, der Begriffe und Metaphern, der Argumente, Beispiele und Erklärungen.“ Sigrid Weigel, Für eine Theorie der Selbstübersetzung, Ausgehend von Hannah Arendt, in: Eckhart Goebel und Sigrid Weigel, *Escape to Life, German Intellectuals in New York after 1933*, in Vorbereitung. Vorabdruck in: *Trajekte, Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin*, Nr. 23, 12. Jahrgang, Oktober 2011, S. 15.

ist sie zweifellos angebracht, wurde die *Vita Activa* nach der *The Human Condition* publiziert und erfuhr eine Überarbeitung durch die Autorin. Jedoch ist zu beachten, dass Hannah Arendt die bereits englisch übersetzte Fassung von E. B. Ashton bearbeitet, so dass die Hervorhebung bestimmter Themenbereiche wie der Wichtigkeit des Sich-Fragens ('*Quaestio mihi factus sum?*'), des zwischenmenschlichen Raumes (*Inter homines esse*), auch des Begriffes der Natalität von großer Bedeutung sind. Dabei wird deutlich, inwiefern diese Begriffe aus den Gedankenansätzen ihrer Dissertation in ihre späteren Werke mit einfließen, sowie eine Rolle auf die Bearbeitung der Dissertation haben. In ihrem Brief an McCarthy verweist sie auf die sprachliche Schwierigkeit und die teilweise holprigen Sätze, die sie nun nachträglich im Englischen Text bereinigt und auch in der E. B. Ashton Übersetzung stark redigiert und umstrukturiert. Die einzelnen Überarbeitungsschritte werden im folgenden Abschnitt genauer beleuchtet. Auch scheint sie den deutschen Text an den englischen Kulturraum anzupassen, indem sie die lateinischen Begriffe übersetzt und behutsam die wissenschaftlichen Zusammenhänge vereinfacht. Bei der Vereinfachung der Texte hilft ihr das Englische als Sprache, da sie dieser teilweise noch fremd gegenüberstand und sich nicht so gewandt in ihr ausdrücken konnte. Die These des „kulturell Unbewussten der fremden Sprache“⁶⁸³ von Sigrid Weigel würde insoweit erweitert werden, dass dies am Beispiel der Dissertation durchaus auch bei Texten greift, die vorab in der Muttersprache verfasst, dann von einer fremden Person wörtlich übersetzt wurde, um danach wiederum eigenhändig von der Autorin in der fremden Sprache – jedoch mit dem schriftlich verfassten präexistenten Original abgeglichen – erneut überarbeitet zu werden. Wiederum wirkt dies als Gegenbeispiel gegenüber der Hierarchiestruktur Verena Jungs, da es einen Vorzug der Muttersprache im Gebrauch zu der Zweit- bzw. Drittsprache widerlegt. Eine genaue philologische Bearbeitung der Dissertation wird für eine weitere Beschäftigung unabdingbar sein, wobei die Thesen über die sprachliche Auswirkung auf die Inhalte von großer Wichtigkeit wären.

⁶⁸³ Sigrid Weigel, Für eine Theorie der Selbstübersetzung, Ausgehend von Hannah Arendt, in: Eckhart Goebel und Sigrid Weigel, *Escape to Life, German Intellectuals in New York after 1933*, in Vorbereitung. Vorabdruck in: *Trajekte*, Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin, Nr. 23, 12. Jahrgang, Oktober 2011, S. 15.

III: Nach der Dissertation

7. Wiederkehrende Motive: Die Dissertation *Der Liebesbegriff und Vita Activa*

7.1. Parallele Komposition der Dissertation *Der Liebesbegriff und Vita Activa*

In der Dissertation sind viele der späteren Überlegungen als Ansätze und Thesen bereits angelegt, wie beispielsweise die soziale Struktur des Menschen, dies wird später in ihrer Pluralitätsthese wieder aufgegriffen, die Gebundenheit des Menschen an die Zeit, so wie auch an die eigene Erinnerung. Diese Punkte tauchen alle im Spätwerk erneut auf. Viele der Überlegungen existieren bereits als Grundüberlegungen in der Dissertation und ziehen sich wie ein roter Faden durch ihre Schriften.

Das Resultat der intensiven Beschäftigung mit Augustinus und den (möglichen) Auswirkungen seines Liebesbegriffs auf die Menschen scheint zur Beurteilung geführt zu haben, dass der Mensch schlechterdings an seine Weltlichkeit gebunden ist, die seine Beschaffenheit bestimmt. Hierbei versucht sie die Wichtigkeit der menschlichen Fähigkeit des aktiven Handelns innerhalb dieser Gebundenheit herauszustellen. Dieses zeitlebens vorhandene Interesse an bestimmten Grundmotiven, die sich um diese Thematik drehen, ist nicht zu übersehen.⁶⁸⁴

Die Dissertation *Der Liebesbegriff* und die *Vita Activa* sind in der Struktur ihres Aufbaus und Inhalts parallel komponiert. In der *Vita Activa* wird das Leben, die Natalität, die Mortalität, die Welt, die Pluralität und die Weltlosigkeit behandelt. Der Mensch wurde geboren und wird sterben, er hat ein Leben auf dieser Welt, in der er in einem sozialen Gefüge mit seinen Menschen agiert. Trotzdem gibt es die Möglichkeit, sich aus dieser Welt zu entziehen oder entzogen zu werden, somit bleibt die Weltlosigkeit als eine Entscheidung bestehen. Wie es zu dieser Möglichkeit des Entzuges kommt und wo ihre Wurzeln liegen, wird in der *Vita Activa* verdeutlicht. Die *Vita Activa* ist im Unterschied zur Dissertation *Der Liebesbegriff* an der politischen Ordnung und deren Beeinflussung interessiert.

Von diesen sechs Bereichen werden drei, die Mortalität, die Natalität und die Pluralität bereits in der Dissertation behandelt, wobei sich interessanter Weise eine Parallelität zwischen diesen drei Begriffen und dem Aufbau der Dissertation vermerken lässt.⁶⁸⁵ In der

⁶⁸⁴ Diese Grundmotive können auch in den anderen Veröffentlichungen von Hannah Arendt nachgewiesen werde.

⁶⁸⁵ Der erste Teil der Dissertation verhandelt über die Bewegung des Strebens an sich, wobei die Struktur der Zeit und der Verortung des einzigen Wunsches des menschlichen Strebens hin zu dem ewigen Heute, welches nur durch den Tod erreicht werden könne, in die Betrachtung mit einfließen. Durch den Wunsch hin zu Ewigkeit projiziert sich der Mensch aus der Welt heraus und negiert das Leben in der Welt als solches. Hier wird die Mortalität ins Zentrum ihrer Abhandlung gestellt. Der zweite Teil handelt von der Herkunft des Menschen, der durch die Geburt in die Mitte der Welt gestellt wurde. Hier werden die ersten Anfänge der später vertretenden These, dass der Mensch nicht durch den Tod, aber durch seine Geburt definiert wird, ersichtlich. Vgl.: *Liebesbegriff*, S. 75.

Der letzte Teil der Dissertation fragt nach dem Zwischenmenschlichen, dem sozialen Leben auf der Welt, und hat starke Parallelen zu der Hannah Arendt'sche Pluralitätsthese in ihren politischen Überlegungen.

Diese Einschätzung teilt auch Roland Beiner „The categories of mortality and natality that Arendt develops in *The Human Condition* are already implicit in the structure of *Augustine book*: part I concerns the ever-present prospect of death; part 2 concerns the question of birth. The two together cover both the wither and the whence of human existence.“ Roland Beiner, *Love and Worldliness, Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, in: Hannah Arendt, *Twenty Years Later*, Hrsg: Larry May and Jerome Kohn, The MIT Press, London, 1996, S. 269-284, hier: S. 276-277.

Vita Activa knüpft Hannah Arendt besonders an die Verwandtschaftsthese der menschlichen Genealogie an, und begründet damit die wesensmäßig bedingte Gleichheit aller Menschen in der Welt und ihre Forderung des *Inter homines esse*.

7.1.1 Mortalität

Im ersten Teil der Dissertation wird die menschliche Grundstruktur insoweit definiert, dass Hannah Arendt die Sterblichkeit des Menschen bzw. die Vergänglichkeit alles Weltlichen betont.⁶⁸⁶

Eingebettet in der appetitus-Überlegung Augustinus, der aufgrund dieser menschlichen Beschaffenheit einen Zustand erstreben möchte, der ihm die Unsterblichkeit, also die ewige Existenz garantiert. Die Gewissheit des Todes, durch den der Mensch hier bestimmt wird, bereitet dem Menschen Sorge und hinterlässt eine ständige Unruhe, versucht der Mensch die Gewissheit der Todes zu verdrängen.⁶⁸⁷ Die ständige Sorge um sein Leben drängt den Menschen in die Selbstreflexion.⁶⁸⁸ In diesem Prozess des Sich – Findens, findet er gleichzeitig Gott, dies führt aber zu dem Resultat des Sich - Entfernens aus der Welt. Gott bietet ihm ein Leben in dem „ewigen Heute“⁶⁸⁹, in dem der Tod als menschliches Ende nicht mehr existiert. Dem Menschen wird jedoch die Wahl gegeben, ob er sich zu Gott hinorientiert und somit der Furcht vor dem anstehenden Tod entkommt. Dieses Streben ist die *caritas*. Oder er wählt die Ablenkung von der Furcht vor dem Tod, indem er den Versuchungen der Welt verfällt, dieses Streben ist die *cupiditas*. Beide Bewegungen versuchen den Menschen die Furcht vor dem Tod zu nehmen, obwohl dies eine unabwendbare Tatsache des Lebens darstellt.⁶⁹⁰ Bestand hat nur die Zukunft, die deswegen ersehnt wird.⁶⁹¹ Aber trotz des Strebens und der Furcht vor dem Tod, erkennt der Mensch immer, dass er sterblich ist. Augustinus versteht die Ablenkung, die Wahl der Welt, als negativ, denn die Zugehörigkeit des Menschen zu der Welt wird durch die Furcht bestimmt. Die *cupiditas* ist nicht gut für den Menschen, weil sie die Autarkie vermissen lässt. Der Mensch erstrebt Gott in Liebe, weil dieser dem Menschen die Ewigkeit verspricht, in der das Konzept des Todes nicht existiert. Dabei ist das Selbst Nebenprodukt, aber unabdingbar für das Erreichen der Entscheidung, nach dem richtigen *bonum* zu streben.⁶⁹²

Siehe auch: Stephan Kampowski, Arendt, Augustine, and the New Beginning, *The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 2008, S. 195-198.

⁶⁸⁶ „Alle weltlichen Güter sind *mutabilia*, veränderlich; da sie keinen Bestand haben, sind sie auch eigentlich nicht. Es ist auf sie kein Verlaß. Aber selbst wenn sie Bestand hätten, das menschliche Leben selbst hat ja keinen Bestand. Täglich verlieren wir das Leben selber. Indem wir leben, eilen wir dem Nichts zu.“ *Liebesbegriff*, S. 34.

⁶⁸⁷ Der Tod, der dem Leben ein Ende macht, beschließt zugleich die ständige Sorge des Lebens in sich, und zwar sowohl in der Sorge um die irdisch-vergänglich *beatitudo* wie in der um das Leben nach dem Tod.“ *Liebesbegriff*, S. 31.

⁶⁸⁸ Vgl.: *Liebesbegriff*, S. 39.

⁶⁸⁹ *Liebesbegriff*, S. 41.

⁶⁹⁰ „Die Flucht flieht das eigene Selbst, das sterben muß und hängt sich an das, was scheinbar Bestand hat.“ *Liebesbegriff*, S. 39.

⁶⁹¹ „Solange er nicht diese Ewigkeit hat, erstrebt er sie und damit sich selbst. Der rechte *amor sui* ist eigentlich ein appetere se. Nicht sich, den Gegenwärtigen, den *moriturus* liebt der Mensch, sondern das, was ihn zu einem Immerlebenden machen wird. Auf der Suche nach sich selbst findet sich der Mensch als einen, der sterben wird, einen *mutabilis*.“ *Liebesbegriff*, S. 40

⁶⁹² „Das Suchen nach dem *bonum* ist ein Suchen nach dem Leben, das kein Tod kennt, nach der vollen Wirklichkeit des eigenen Lebens, das durch kein *amittere* bestimmt ist.“ *Liebesbegriff*, S. 43.

„Dieses Leben ohne Tod ist Gott [...]; begehrt der Mensch die volle Wirklichkeit des eigenen Lebens, so sucht und begehrt er sich als Zukünftigen und liebt nicht das Ich-Selbst, das er in der irdischen Wirklichkeit vorfindet. [...] Gottesliebe und Selbstliebe gehen zusammen, widerstreiten sich nicht etwa. In der Gottesliebe liebt der Mensch sich, den Zukünftigen, in seiner ersehnten Zugehörigkeit zu Gott, d.h. sich als den, der ewig sein wird.“⁶⁹³

Die Betonung der Autarkie des Menschen ist deutlich. Die stoische Tradition, die Augustinus in seinem Verständnis beeinflusst, minimiert die Rolle der Realität während des tatsächlich geschehenden Lebens in der Welt.⁶⁹⁴ Der Mensch wird der Welt gegenüber gleichgültig. Denn die generelle dispersio der Menschen verursacht eine Missachtung der weltlichen Probleme, da der Mensch sich ständig, durch die (Todes-)Furcht beeinflusst, ablenken muss. In ihrer Dissertation vergisst der Christ den Tod. In ihren späteren Schriften wird der Mensch in der Gesellschaft als solches vergessen, bzw. die Menschenwürde des Einzelnen, der den Wert jedes Individuums mit gleich viel Wertigkeit festschreibt, als auch die Gleichberechtigung jedes Menschen in der Interaktion, unabhängig welcher Nationalität er angehört. In der *Vita Activa* wird dem Menschen das Leben als höchstes Gut gegeben, welches mit der Geburt beginnt und durch den Tod zeitlich limitiert wird. Somit ist das Leben für den Menschen das wichtigste, denn der Mensch wird erstmal durch nichts mehr ausgemacht als durch sein Leben. Da das Leben an die Welt gekoppelt ist, wo es statt findet, ist der Raum unabdingbar. Der Raum ist wiederum an die Zeit gebunden. Die *Vita Activa* fragt nicht nur nach der Tätigkeit, sondern nach dem Leben des Menschen schlechthin, welches als einzigartig und besonders angesehen wird. Wenn der Mensch dieser Besonderheit beraubt wird, verliert er sein Menschsein. Dieses Berauben erfährt der Mensch auch, wenn sein Leben nur noch als Wert für die Produktivität kalkuliert wird.

7.1.2 Natalität

Im zweiten Teil der Dissertation spielt der Tod weiterhin eine Rolle, jedoch steht im Hauptfokus die Auswirkung von Augustinus' Interpretation der Zeit. Die Zeit eines Menschen beginnt mit seiner Geburt. Die Geburt spielt in der Originaldissertation als Begriff eine untergeordnete Rolle, der Gedanke des Hineingeborenwerdens existiert jedoch. So schreibt Hannah Arendt:

„Aber in die Welt hereingeboren und so de mundo ist diese Welt in ihrer Vorgegebenheit für ihn als *gegenwärtige* vorhanden und zugänglich, während das eigene Sein, von dem her er ist, was er ist [...], prinzipiell auch vor der Welt liegt, der er als de mundo zugehört.“⁶⁹⁵

Der Tod kann erst diese Wichtigkeit in dem Verhalten des Menschen einnehmen, wenn der Mensch in der Welt überhaupt existiert.⁶⁹⁶ Erst in der Bearbeitung der Dissertation (Text2) fügt Hannah Arendt den Begriff der Natalität in den Fließtext ein.⁶⁹⁷

⁶⁹³ Liebesbegriff, S. 43-44.

⁶⁹⁴ Die Wichtigkeit der Stoa wurde in der Überarbeitung der Dissertation stärker herausgearbeitet. „As with the Stoics, fear expresses in its most radical form our lack of power over life itself and is the existential reason for this ideal of self-sufficiency.“ Love and Saint Augustine, S. 20.

Selbstverständlich sieht sie Augustinus nicht als Stoiker, jedoch sind die stoischen Konzepte Teil der antiken Tradition.

⁶⁹⁵ Liebesbegriff, S. 72.

„To put it differently, the decisive fact determining man as a conscious, remembering being is birth or ‘natality’, that is, the fact that we have entered the world through birth. The decisive fact determining man as a desiring being was death or mortality, the fact that we shall leave the world in death. Fear of death and inadequacy of life are the springs of desire. In contrast, gratitude for life having been given at all is the spring of remembrance, for a life is cherished even in misery.“⁶⁹⁸

Das Geschenkmotiv, dass jedem einzelnen Menschen diese eine Welt durch sein Leben von dem Schöpfer gegeben wurde, verdeutlicht die Wichtigkeit des Beginnes, ohne den es wiederum kein Ende, für den Menschen den Tod, geben kann. Das Leben als solches erfährt seine Wichtigkeit somit nicht durch den Tod, denn dieser ist nicht das einzig entscheidende Charakteristikum.

Das in der Revisionsarbeit eingefügte Konzept der Natalität erfolgt in dem Abschnitt, indem die Schöpfung bzw. der Schöpfer behandelt wird. Somit verdeutlicht Hannah Arendt die Korrelation zwischen der Schöpfung der ganzen Menschheit und ihrem Natalitätskonzept, in dem der Beginn jedes einzelne Individuums betont wird. Auch die Schöpfung bedeutet einen Anfang, denn sie ist der Anfang der Geschichte. Somit herrscht ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf wie zwischen der Geburt und dem menschlichen Sein. Dabei ist die Schöpfung, wie auch die Geburt des Individuums, ein Geschenk. Wer die Schöpfung als Beginn der Welt und der Menschheit achtet, muss die Geburt als gleichwertiges Wunder achten, durch das jedem Menschen die Welt als Raum gegeben wird. Dieses Geschenk wird allen Menschen zuteil, wodurch wir alle ein Recht auf diese Welt haben. Auch wenn später die Geburt als Gedanke von größerer Bedeutung sein wird, behält der Tod in der Dissertation seine Wichtigkeit. Denn nur aufgrund der Realisierung des Todes versucht der Mensch, der sich selbst zur Frage geworden ist, in der Vergangenheit die Bedeutung seiner Existenz zu finden. Diese Bewegung ist cupiditas, sie lässt den Menschen an der Welt fest haften, wodurch der Mensch nach seiner Identität und seinem Sinn suchen muss. Er ist nicht mehr „nur ex Deo, sondern das, was er ist, dieser von ihm mitkonstituierten Welt verdankt“⁶⁹⁹, denn er hat sich zu einem Bewohner dieser Welt gemacht. Der Welt steht er als Einzelner gegenüber, die jedoch eine belebte Welt mit vielen Einzelnen darstellt.⁷⁰⁰ Die caritas schafft eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Das Konzept der Gewohnheit wird eingeführt, die sich dem Tod entgegenstellt, aber die Zeitstruktur nivelliert⁷⁰¹. Es wird das spezifisch Menschliche verdrängt, wenn die Zeitunterschiede negiert werden. Denn die Zeit ist Teil des lebensbestimmenden Kriteriums und entmenschlicht so die creatura.⁷⁰² In

⁶⁹⁶ „Hineingeboren ist das Leben in die Welt, und es verlässt mit dem Tod wieder die Welt, in der es lebte.“
Liebesbegriff, S. 75.

⁶⁹⁷ B: 033187-88 und B: 033190.

⁶⁹⁸ Love and Saint Augustine, S. 51-52.

⁶⁹⁹ Liebesbegriff, S. 90.

⁷⁰⁰ Liebesbegriff, S. 90.

⁷⁰¹ Dadurch, dass die Gewohnheit, consuetudo, die „äußerste Grenze der eigenen Vergangenheit will, will er aber zugleich die äußerste Grenze der eigenen Zukunft [...]. Die Gewohnheit ist als das ewige Gestern ohne Zukunft. Und das Morgen ist identisch mit dem Heute.“ Liebesbegriff, S. 88.

⁷⁰² „Hat das Leben einmal die Welt ergriffen, d.h. hat es einmal seine eigene Kreatürlichkeit als von Gott her bestimmte verleugnet, so klammert es sich an die consuetudo, die immer nur dem einmal die Welt geliebt

diesem Teil der Dissertation wird die cupiditas als Ursache für die eigene Suche beschrieben, die jedoch außerhalb der Welt geschieht. So „wird die creatura losgelöst als eigenständiges Wesen erfaßt, so, als ob sie sich selbst gemacht hätte.“⁷⁰³ Dies hat zur Folge, dass „er sich die Welt zu der ihm zugehörigen Heimat (patria) macht [...]“.⁷⁰⁴ Dies kann man so interpretieren, dass der Mensch sich von Gott entfernt, um sich der Welt zu zuwenden, die Menschen jedoch daraufhin beanspruchen, die Welt geschaffen zu haben und sich in die Position Gottes über die Welt stellen.⁷⁰⁵ In beiden Büchern sieht Hannah Arendt das Problem des Menschen in dem Absolutheitsanspruch, dass seine Realität die einzig wahrhaftige sei.

Hannah Arendt betont in der *Vita Activa* die Handlungsebenen der Menschen. Auch in der heutigen Welt zeigt sich die Tendenz der Menschen, dass nur ein paar wenigen die Welt gehört, indem sie handlungsfrei sein können. In der westlichen Welt wird das Handeln durch das Machen/Herstellen ersetzt.⁷⁰⁶ Diesen Vorgang sieht Hannah Arendt als eine Gegenbewegung zu der Demokratie, denn die Überhöhung des Herstellens zum einzigen wichtigen Wert blockiert das aktive Handeln des Menschen gestalterisch in die Welt einzuwirken. Diese Vertauschung der Begriffe in der *Vita activa* beurteilt Hannah Arendt als eine Komponente für totalitäre Strukturen im Staat.⁷⁰⁷ Denn in der reinen Herstellung ist lediglich das Resultat von Bedeutung, nicht jedoch der Prozess bis zum erwünschten Resultat. Diese Erhöhung des Endresultats verschleiert den Prozessweg als solches, da er unwichtig wird. Hannah Arendt belegt ihre Überlegungen mit Handlungsabläufen während des Nationalsozialismus'.⁷⁰⁸ Der Nationalsozialismus ist darauf bedacht, für das System bis zur Endlösung den größten Nutzen aus dem vorzufindenden Humankapital zu erzielen. Deswegen ließ der Nationalsozialismus die Menschen in den Lagern bis zum eigenen Tode produzieren. Sie wurden am Leben gehalten, um herzustellen, wobei ihnen ihre Handlungsmöglichkeit genommen wurde. Die Gefangenen durften nicht mal mehr über

haben recht gibt, und die Gefährdung verdeckt, in der dieses Ergriffenhaben notwendig steht, weil es dem eigenen Sinn der creatura qua creatura widerspricht.“ Liebesbegriff, S. 89.

⁷⁰³ Liebesbegriff, S. 87.

⁷⁰⁴ Liebesbegriff, S. 87.

⁷⁰⁵ Augustinus verurteilt diesen Hochmut, wie im Christentum weit verbreitet. Es ist Sünde, wenn sich der Mensch gegen die Schöpfung stellt.

„[...]in dem Moment, in dem, aus welchen Gründen immer, die Überzeugung sich verbreitete, daß Menschen nur das wissen können, was sie selbst gemacht haben, daß also die angeblich höheren Erkenntnis- und Wahrheitskapazitäten des Animal rationale faktisch von einer der Tätigkeiten der *Vita activa* abhängen, nämlich von dem Herstellen des Homo faber.“ *Vita Activa*, S. 290.

⁷⁰⁶ „Dieser Versuch, ein Tun im Modus des Herstellens an die Stelle des Handelns zu setzen, zieht sich wie ein roter Faden durch die uralte Geschichte der Polemik gegen die Demokratie, deren Argumente sich desto leichter in Einwände gegen das Politische überhaupt verwandeln lassen, je stichhaltiger und beweiskräftiger sie vorgetragen sind.“ *Vita Activa*, S. 279.

Der 31. Abschnitt des 5. Kapitels *Der Versuch der Tradition, Handeln durch Herstellen zu ersetzen und überflüssig zu machen* der *Vita Activa* verhandelt diese Problematik. In der englische Auflage *The Human Condition* heißt der Abschnitt: *The Traditional Substitution of Making for Action*.

⁷⁰⁷ „We are perhaps the first generation which has become fully aware of the murderous consequences inherent in a line of thought that forces one to admit that all means, provided that they are efficient, are permissible and justified to pursue something defined as an end.“ *The Human Condition*, S. 229.

Es wird auf die Englische Version zurückgegriffen, wenn in der ersten Veröffentlichungen Sätze sind, die in der deutschen Überarbeitung nicht mehr zu finden sind. Ansonsten wird die deutsche *Vita Activa* als primär Quelle benutzt.

⁷⁰⁸ Wie auch am Beispiel des Apartheidsystems Südafrikas dargelegt wird.

Hannah Arendt, *Rasse und Bürokratie, Die Gespensterwelt des Schwarzen Erdteils, Gold und Blut*, in: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, Piper, München/Zürich, 2003, S. 405-442.

ihren eigenen Tod verfügen.⁷⁰⁹ Solch eine Macht über den einzelnen Menschen wird negiert, wenn der Mensch primär seinem Schöpfer unterstellt ist oder man die Spezieszugehörigkeit des Menschen herausstellt. Hannah Arendt sieht durch die weitere Säkularisierung der westlichen Welt in der Moderne die Gefahr der Erhöhung des Menschen zum Schöpfer, der sich dadurch aus dem Weltgefüge herauslöst und die Welt aufgrund seiner privilegierten Position missbrauchen darf. Sie versteht, dass der Mensch sich ausschließlich als *homo faber* definiert, sobald die Ebene des Göttlichen fehlt.⁷¹⁰ Hannah Arendt versteht dabei die Säkularisierung nach Max Webers Theorie als Konstrukt, die viele Motive wie den Mechanismus der christlichen Entfremdung übernommen hat. Zwar gibt es keinen Gott mehr, aber der Mensch bleibt weiterhin ein von außen gesteuertes Wesen.⁷¹¹ In einem religiös christlichen Weltbild wird dem Menschen die *caritas* geschenkt. Dies steht zwar außerhalb seines Einflusses, der Mensch wird dadurch jedoch Repräsentant von etwas, was unsterblich sein wird. Dem Einzelnen wird die Zukunft, das ewige Heute, geschenkt, da er später weiter existiert. Das durch die Geburt des Menschen eingeräumte Recht auf einen Platz in der Welt, leitet geradezu über zu dem Pluralitätsgedanken in Hannah Arendts Spätwerken.

7.1.3 Pluralität

Der letzte Teil der Dissertation ist der kürzeste und dennoch der Teil, in dem Hannah Arendts eigene Überlegungen zu erkennen sind und einen Ausblick auf ihr späteres Interesse ermöglichen. Hier steht nicht mehr das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer und die Bewegung des Strebens im Vordergrund, sondern viel eher der Mensch als Einzelner in der Isolation.⁷¹² Der Mensch steht bei Hannah Arendt zwar nicht in einer Abhängigkeit zu Gott, indem sie versucht im dritten Abschnitt das Sein des Menschen außerhalb einer Spezieszugehörigkeit zu verorten. Ganz in der Tradition des Existentialismus interessiert sie sich für das ganz eigene, individuelle Sein, die Existenz des Menschen schlechthin. Der Mensch hat seinen ganz individuellen Ursprung durch die Schöpfung erhalten. Jeder Mensch ist menschlich, weil er in der Genealogie von Adam abstammt, deswegen sind alle Menschen gleich.⁷¹³

Auch das Problem des doppelten Ursprungs, einmal als *creatura* vom Creator, das andere Mal als Kind der Spezies Mensch, ist so begründet, damit der Nächste nicht an Bedeutung verliert, sondern das christliche Konzept der Nächstenliebe weiterhin zum Tragen kommt. Der Nächste ist somit das eigene Abbild, das die gleiche sündige Vergangenheit hat. Er ist

⁷⁰⁹ Hannah Arendt, *Die Konzentrationslager*, in: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, Piper, München/ Zürich, 2003, S. 907-943..

⁷¹⁰ „The moment man defines himself no longer as *creatura Dei*, he will find it very difficult not to think of himself, consciously or unconsciously, as *homo faber*.“ Hannah Arendt, *The Eggs Speak Up*, in: Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1939-1954*, Hrsg.: Jerome Kohn, New York, Harcourt Brace, 1994, S. 283.

⁷¹¹ Es wäre sehr interessant, die Frage nach der Kritik an der Säkularisierung im Lichte ihrer Dissertation zu betrachten. Beschreibt Hannah Arendt in ihrem Erstlingswerk noch im Rahmen der christlichen Entfremdung des Menschen, wird häufig die Feststellung gemacht, dass diese ständige Unruhe, in der sich der Mensch befindet, durch das Streben nach etwas außerhalb Stehendes verursacht wird. Des Weiteren verwendet sie die These Max Webers in 6. Kapitel der *Vita Activa* mit der Behandlung der Weltlosigkeit des Menschen. Gerade weil die Dissertation eine philosophische Betrachtung und keine theologische ist, wird diese Stringenz deutlich.

⁷¹² „In der Frage nach dem Sein der *creatura* wird nach dem Sein des Einzelnen gefragt und die Frage selbst schon in der völligen Isoliertheit gestellt.“ *Liebesbegriff*, S. 100.

⁷¹³ Gleich bedeutet in diesem Fall nicht identisch.

entweder ein gutes Beispiel für den Einzelnen oder ein gegenteiliges, wenn statt der *caritas* die *cupiditas* ergriffen wird. Denn auch der Ungläubige stellt für den Gläubigen denjenigen dar, den der Gläubige früher selbst war. Der Ungläubige verdeutlicht dem Gläubigen, dass er sich auf dem richtigen Weg zu Gott befindet. Die Aufgabe des Gläubigen ist immer, den Nächsten, der sein eigenes Abbild ist, auf den Weg zu Gott zu begleiten. Hannah Arendt kritisiert dieses Konstrukt, denn so vereinzelt das *genus humanum* und stößt den Einzelnen mit in die Isolation. Denn nicht die Menschheit ist in Gefahr, sondern der Einzelne.⁷¹⁴ In der *Vita Activa* fließen diese Grundüberlegungen der sozialen Dimension zwischen den Menschen in die Pluralitätsthese mit ein. Sie betont immer wieder, dass alle gleich und doch so unterschiedlich sind. Die Gleichheit ist begründet in ihrer Menschzugehörigkeit, so wie Immanuel Kant es in seinem Aufsatz über die Würde des Menschen zum ersten Mal entwickelte.⁷¹⁵ Die Individualität ist ersichtlich durch die Tatsache, dass in „einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.“⁷¹⁶ Der soziale Raum ist existent, weil das Individuum lebt. In diesem Raum ist der Mensch tätig, indem er handelt. Handlungsfähig wird er erst, wenn er in Freiheit lebt. Somit ist Freiheit Grundvoraussetzung in der Pluralität.

„Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne Vermittlung von Materie, Materlia und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.“⁷¹⁷

Dabei negiert Hannah Arendt eine Betonung der Andersartigkeit, in der jeder Mensch wieder gleich wäre, weil „human plurality is the paradoxical plurality of unique beings.“⁷¹⁸ Genau diese Interaktion zwischen dem Einzelnen wird im dritten Teil der Dissertation beleuchtet. Der Einzelne ist gleich aufgrund seiner Genealogie und trotzdem verschieden durch sein einmaliges Leben, das zeitlich begrenzt ist. Die Beschaffenheit des Menschen in der Pluralität scheint als der doppelte Ursprung des Menschen paradox und trotzdem in der Beobachtung nun stimmig. Er garantiert den Schutz des Individuums, weil es einerseits verwandt und andererseits durch seine Geburt zu einer bestimmten Zeit einzigartig ist. Besonders der dritte Teil mit den in ihr entwickelten Frageansätzen Hannah Arendts scheint in die Pluralitätsüberlegung der *Vita Activa* mit einzufließen. Als großer Themenkomplex scheint der Mensch in der Welt im Verhältnis zu seinen Mitmenschen zu stehen. In der Dissertation fragt Hannah Arendt nach dem real existierenden, sozialen Raum, indem sie das christliche Nächstenliebekonzept stark in Frage stellt. Sie bemerkt eine Isolation, die die Welt zur Wüste macht und den Einzelnen mit dem Nächsten in eine Mittel – Zweck Beziehung stellt, da die einzig wahre Beziehung nur zu Gott bestehen kann. Die Frage nach

⁷¹⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 122-123.

⁷¹⁵ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, BA, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1956, S. 58.

⁷¹⁶ *Vita Activa*, S. 17.

⁷¹⁷ *Vita Activa*, S. 17.

⁷¹⁸ Vgl.: *The Human Condition*, S. 178, S. 176.

dem *Inter homines esse*, die sie implizit in die Dissertation einarbeitet, explizit in die *Vita Activa* benennt, kann somit als die eigentliche lebenslange Leitfrage gesehen werden.

8. Nächstenliebe oder Unter Menschen weilen

8.1 Von *Der Liebesbegriff zur Vita Activa*

Hannah Arendt beschäftigt sich in ihrer ersten akademischen Arbeit, ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff*, mit dem Liebesbegriff Augustinus' und dem daraus entstehenden Auswirkungen. Bei ihrem Spätwerk *Vita Activa* schreibt sie nicht mehr als Philosophin, sondern als politische Theoretikerin über die Frage: „Was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind“.⁷¹⁹

Das Konzept der christlichen Nächstenliebe, welches in der Interpretation Augustinus' von Hannah Arendt detailliert dargestellt und intensiv hinterfragt wird, steht im Zentrum ihrer Dissertation.⁷²⁰ In Augustinus' Theorie sieht Hannah Arendt bestätigt, dass die Welt zur Wüste wird, da der Mensch sich herausnimmt und den Nächsten lediglich als Mittel für sein Wohl benutzt.⁷²¹

Hannah Arendt entwickelt eine sich gegensätzlich zu diesem Nächstenliebekonzept verhaltende Theorie, die sie in ihren politischen Theorien wie der Pluralitätstheorie, der Betonung des menschlichen Handelns in einem durch Freiheit bestimmten, sozialen Raum, der durch die Natalität immer wieder neu gegründet wird, unterstützt, und durch die lateinische Phrase *Inter homines esse* verdeutlicht. In der *Vita Activa* steht gleich im ersten Abschnitt über *Die menschliche Bedingtheit* im ersten Kapitel *Vita activa und Condition humaine* bei der Einführung der Begrifflichkeiten der *Vita activa* neben den beiden anderen menschlichen Grundtätigkeiten des Arbeitens und Herstellens, über das Handeln:

„Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material direkt zwischen den Menschen abspielt. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern. [...] Für Menschen heißt Leben – wie das Lateinische, also die Sprache des vielleicht zutiefst politischen unter den uns bekannten Völkern, sagt – soviel wie »unter Menschen« (*inter homines esse*) und Sterben soviel wie »aufhören unter Menschen zu weilen« (*desinere inter homines esse*).“⁷²²

Hannah Arendt verdeutlicht die Situation der Menschen, dass diese zwar als Einzelne unter den Menschen auf der Erde leben, aber in der Interaktion dieser Erde zugehörig sind. Die Zugehörigkeit erstreckt sich solange bis der Einzelne aus diesem sozialen Gefüge, grob eingeteilt in unterschiedliche Völker, durch den Tod aus der Welt wieder scheidet. Die Welt bietet den Menschen eine Heimat, wenn sie *Inter Homines esse* verstanden wird.⁷²³

⁷¹⁹ *Vita Activa*, S. 14.

⁷²⁰ Vgl.: *Liebesbegriff*, S. 23.

⁷²¹ Wüste ist zu finden: *Liebesbegriff*, S. 36, S. 90, S. 98, S. 116.
Herausprojiziert ist zu finden: *Liebesbegriff*: S. 33, S.40, S.47.

⁷²² *Vita Activa*, S. 17.

In der *The Human Condition* taucht *Inter homines esse* auf S. 7-8 auf.

Auch zu finden ist der Ausdruck in *Life of the Mind* „Plurality is one of the basic existential conditions of human life on earth – so that *inter homines esse*, to be among men, was to the Romans the sign of being alive [...]“
Hannah Arendt, *Life of the Mind, Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978, S. 74.

⁷²³ Die Heimat ist deswegen vorhanden, weil die Welt den Menschen überdauert. Vgl.: *Vita Activa*, S. 16.

Diese Heimat ist gerade durch den Menschen konstituiert worden und entfaltet während seines Lebens und dem aktiven Agieren in der Welt ihr ganzes Potential an Möglichkeiten für menschliche Entscheidungen.

In beiden ihrer Schriften steht der Mensch im Mittelpunkt des Interesses, wobei ihre Leitfrage ist, wie der Mensch auf der Erde zu seiner ganzen Entfaltung kommen kann. Im 6. Kapitel wird herausgestellt wie das Nächstenliebekonzept Augustinus' sich im Gegensatz zu ihrem Anspruch des *Inter homines esse* verhält. Des Weiteren wird Hannah Arendts stringente Ausarbeitung, der schon in der Dissertation *Der Liebesbegriff* entfalteten Kritik über die Vereinsamung des Menschen bis zu ihrer Vorstellung der Voraussetzung einer Interaktion zwischen allen Menschen in der *Vita Activa*, aufgezeigt.

8.2 Nächstenliebe

Das Nächstenliebekonzept Augustinus' beruht nach Hannah Arendts Interpretation auf der Vorstellung einer über die Welt hinausführenden Liebe, die zwar den Menschen in ein Beziehungsgefüge hineinführt, dieses Gefüge jedoch ausschließlich zwischen dem Einzelnen und Gott verhandelt wird. Somit ist sie weltlos, denn Gott befindet sich außerhalb seiner Schöpfung, zu der jedoch der Mensch zugehörig ist. In diesem Streben hin zu Gott wird das Selbst übersteigert, so dass das Selbst in den Hauptfokus des eigenen Lebens gedrängt wird. Die Übersteigerung erfolgt durch das Sich-selbst-Fragen (Quaestio mihi factus sum?) und der daraus resultierenden Suche nach Gott als Garantie für ein ewiges Leben. Denn der Mensch erlebt seine Endlichkeit, seine Kreatürlichkeit gegenüber Gott, und sorgt sich um seine Existenz. Aus der Frage über sich selbst erfolgt seine Selbstfindung, wobei das Nebenprodukt die Unruhe ist. Die Bewegung des Strebens während des Menschenlebens beginnt nach dem Nachfragen über das eigene Selbst und führt das Selbst außerhalb der Welt. Das Streben erfolgt generell außerhalb des Jetztzustandes und somit in der Zukunft. Auch das bonum, das den Menschen positiv ereilen könnte, ist von außen her bestimmt. So entsteht nicht nur eine Unruhe für den Menschen aufgrund der Struktur des Strebens, das orientiert ist auf ein sich außerhalb der Welt befindliches Gut, sondern die Welt wird als Ort des Handelns verloren. Bei dieser Vorstellung benötigen die Menschen keinerlei Gestaltungsraum in der Welt. Auch der Ursprung, das Sein des Menschen, wird von außen bestimmt, denn das menschliche Sein ist nicht von sich selbst her existent, sondern durch seinen Creator.⁷²⁴ Deswegen fühlt sich der Mensch zeitlebens verloren.⁷²⁵ Aus der Verlorenheit gibt es zwei Auswege, das Streben nach Gott oder das Streben nach Ablenkung, beides ist zeitlebens mit Unruhe verbunden.⁷²⁶ Die Ruhe tritt erst bei dem ewigen Heute ein und ist somit erst in der Zukunft zu erreichen und erfahrbar.⁷²⁷ Diese Unruhe taucht bei Hannah Arendt immer wieder auf. Der Mensch ist während seines Lebens unruhig, zerstreut und verloren, weil der Tod ihn belastet.⁷²⁸

⁷²⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 60.

⁷²⁵ Vgl.: Liebesbegriff, S. 39.

⁷²⁶ Vgl.: Konzept der dispersio. Liebesbegriff, S. 39.

⁷²⁷ „In der absoluten Ruhe und Festigkeit des ewigen Lebens ist der Bezug zu Gott das ruhige Genießen.“ Liebesbegriff, S. 44.

⁷²⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 37, S. 39.

Indem der Mensch lebt, eilt er dem Nichts zu.⁷²⁹ Das Nichts ist jedem Menschen bekannt, da er den Tod als äußerstes Ende des Lebens erfährt. Diese Unruhe ist ein interessantes Phänomen. Bei Augustinus ist der lateinische Begriff *dispersio* zu finden, den Hannah Arendt in ihre Betrachtung ebenfalls benutzt. Sie beschreibt den Zustand des Menschen mit dem Ausdruck der Unruhe und erweitert sein Konzept der *dispersio*.⁷³⁰ Der Mensch ist ständig in Bewegung, da er immer zu etwas strebt, wobei es die Strebebewegung (*appetitus*) die *cupiditas* oder die *caritas* beinhalten kann. Die Bewegung an sich ist gleich. Der *appetitus* strebt in die Zukunft, wodurch sich der Mensch der ständigen Unruhe ausgesetzt fühlt, die ihn so entäußert, dass die weltliche Handlungsebene wegfällt. Er kann nicht aktiv im Sinne von Handlungsaktivität während seines Lebens sein, da er entweder voller Furcht vor dem Ende ist und die Furcht durch Ablenkung zu vergessen versucht, oder sein ganzes Leben auf Gott richtet, so dass er aus der Welt herausprojiziert wird.⁷³¹ Jede Gegenwart verliert seine Ruhe, weil die Zukunft des Menschen ungewiss ist.⁷³² Diese Zukunft ist „durch das gegenwärtige Ersehnen oder Fürchten restlos bestimmt“.⁷³³ Das Gegenkonstrukt zu der dem Menschen zur Unruhe drängenden Bewegung ist die Ruhe. „Das Streben ist in dem Sein–bei zu seinem Ziel gekommen“⁷³⁴, und verweilt nun in Ruhe. Dieses Sein–bei wird als *quies* bezeichnet, diese „tritt ein, wenn der Mensch bei dem begehrten ist.“⁷³⁵ Die beschriebene Bewegung des Menschen hin zu Gott führt zu einer Negation der Welt, da die Welt den Menschen an die Gegenwart bindet und der Zeit unterworfen ist. Der Nächste repräsentiert in diesem Streben hin zu dem im Außen lokalisierten *bonum* lediglich Mittel zum Zweck, wird er für das Erreichen des eigenen Zieles bei Gott zu sein benötigt.⁷³⁶ Da die Nächstenliebe ein *lex* Gottes darstellt, kommt es von außen auf den Menschen zu, der es zu befolgen hat, da es gut ist. Wodurch bei Einhalten des göttlichen Gesetzes der *creatura* das ewige Leben bei Gott geschenkt wird.⁷³⁷ Der Mensch lebt in einer Isolation in der Welt, die zur Wüste geworden ist.⁷³⁸ Wobei es in der Macht des Creators liegt, ob der *creatura*, „die Isolation von der Welt gelingt.“⁷³⁹ Die Welt wird bei Augustinus meist negativ beschrieben, im Kontrast zu Hannah Arendts Verständnis der Welt, wie sie es in ihren späteren Werken erkennen lässt.⁷⁴⁰ Das

⁷²⁹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 34.

⁷³⁰ Conf, II, 1: et colligens me a dispersione in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. Liebesbegriff, S. 39, Fußnote: 33.

Hannah Arendt benutzt den Begriff *dispersio* im Zusammenhang des Weltsein: „Die Zugehörigkeit zur Welt, die in der *cupiditas* wirklich ist, und sie kann nur aufgehoben werden durch die *caritas*. In der *cupiditas* lebend wird der Mensch selbst zur Welt. Dieses Weltsein drückt A[ugustinus] durch den Terminus *dispersio* aus. Da die Begierde als Angewiesensein auf das *extra me*, das was ich gerade nicht bin, das eigene *bonum* prinzipiell verfehlt, so will sie heute dies ein morgen jenes, das Vielerlei. Sie lebt in der sich und die Furcht zerstreuernden Verlorenheit des eigenen Selbst.“ Liebesbegriff, S. 39.

⁷³¹ Das Verb *herausprojiziere* wird oft von Hannah Arendt in ihrer Dissertation verwendet.

Siehe: Liebesbegriff, S. 33, S. 40, S. 47.

⁷³² Vgl.: Liebesbegriff, S.30.

⁷³³ Liebesbegriff, S.33.

⁷³⁴ Liebesbegriff, S.45.

⁷³⁵ Liebesbegriff, S.36.

⁷³⁶ „[...] jeder Geliebte nur *Anlaß* ist für die Liebe zu Gott.“ Liebesbegriff, S. 103.

⁷³⁷ Vgl.: Liebesbegriff, S. 25;

⁷³⁸ Isoliertheit ist zu finden: Liebesbegriff, S. 37, S. 46, S. 52, S. 94, S. 100, S. 102, S. 103.

Wüste ist zu finden. Liebesbegriff, S. 36, S. 90, S. 98, S. 116.

⁷³⁹ Liebesbegriff, S. 94.

⁷⁴⁰ „Welt bietet Menschen eine Heimat in dem Maß, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv-gegenständlich gegenübertritt.“ *Vita Activa*, S. 16.

menschliche Leben wird als „bedrohlich“, „enttäuscht“, „negativ“⁷⁴¹ verstanden. Augustinus Interpretation der Welt wird in der Dissertation fortlaufend dargestellt. Konträr zu seiner Auffassung kann man Hannah Arendts Verständnis über die Welt bereits in der Dissertation *Der Liebesbegriff* erkennen. Sie klassifiziert sie als eigentlicher Lebensraum des Menschen, denn in der von dem Menschen „konstituierten Menschenwelt steht der Einzelne nicht mehr im isolierten Bezug zu seinem eigensten Von–wo–aus, sondern er lebt in dem mit den anderen gemeinsam konstituierten mundus.“⁷⁴² Augustinus lässt den Mensch auch in der Welt, im amor mundi, alleine, denn lediglich im amor Dei gehört der Mensch zum Schöpfer und verlässt die Einsamkeit. Nur dieses Beziehungsgefüge lässt den Menschen nach Augustinus' Ansicht nicht mehr einsam in der Welt zurück.⁷⁴³ Die Zeitstruktur ist bei der Vorstellung des Strebens von enormer Wichtigkeit und bei Hannah Arendt ausführlich behandelt. Die an die Welt gekoppelte Zeitstruktur besitzt die Vergangenheit, das Präsens und die Zukunft. Die Vergangenheit wird vergessen, da in ihr die Kreatürlichkeit zum Ausdruck kommt.⁷⁴⁴ Das Streben lässt den Menschen in die Zukunft springen, so dass das Präsens beim Überspringen in die Zukunft verloren wird, was zur Folge hat, dass der Mensch nicht mehr gestalterisch in der Welt lebt, sondern passiv wird. Diese Passivität ist begründet in dem Überspringen des Menschen in die Zukunft.⁷⁴⁵ Somit überspringt der Mensch „das Menschliche als solches“⁷⁴⁶, da der Mensch an seine Weltlichkeit gebunden ist, die ihn zur creatura definiert. Der Mensch überspringt sich selbst bei dem Versuch das inhaerere Deo zu erreichen und negiert somit sein Wesen, das sein Dasein ausmacht. Unter all diesen Voraussetzungen und der generellen Struktur des sich nach außen orientieren, ist die Frage ob die christliche Nächstenliebe mit der ihr vorausgegangenen implizierten Weltverneinung verträglich ist, mehr als berechtigt.⁷⁴⁷ Alles Gute, wie die lex Gottes, die Ruhe, das ewige Heute, selbst die Beziehung zu Gott, ist immer außerhalb der Welt zentriert, konträr zu dem Einzelnen, der innerhalb der Welt agieren muss. Diese vergängliche Welt muss er negieren, um zu Gott zu gelangen. Das coram Deo bestärkt die Isolation des Menschen von der Welt, denn es schaltet die ursprüngliche Beziehung zum Nächsten wie zur Welt aus.⁷⁴⁸ Der Mensch verleugnet die Welt, in der sein Nächster ihm begegnet und der einen Teil dieser Welt darstellt. Er verleugnet sich sogar selbst, weil er sich der Struktur unterwirft, die fordert, dass er nur das liebt, was Gott gemacht hat, aber das hasst, was von ihm konstituiert wird.⁷⁴⁹ Somit beginnt er, alles Weltliche und von ihm konstituierte abzulehnen. Denn wie soll ein Mensch, der sich selbst verleugnet, fähig sein, Nächstenliebe zu praktizieren? Dies scheint

⁷⁴¹ Liebesbegriff, S. 33.

⁷⁴² Die Bezeichnung Menschenwelt taucht nur ein Mal in der Dissertation auf. Der Begriff betont Hannah Arendts Vorstellung über eine vom Menschen konstituierte Welt. Diese Welt soll nicht nach ihr negativ konnotiert werden. Liebesbegriff, S. 90

⁷⁴³ Vgl.: Liebesbegriff, S. 82.

⁷⁴⁴ Vgl.: Liebesbegriff, S. 42.

⁷⁴⁵ Nichts anderes bedeutet die Metapher, dass die Welt zu Wüste wird. Liebesbegriff, S. 36, S. 90, S. 98, S. 116.

⁷⁴⁶ Liebesbegriff, S. 43.

⁷⁴⁷ Diese Grundfrage wird in der Vita Activa später aufgegriffen, S. 52.

Vgl.: Dieter Thomä, Heidegger und Hannah Arendt, Liebe zur Welt, in: Heidegger-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung, Hrsg.: Dieter Thomä, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003, S. 397-402, hier: S. 399.

⁷⁴⁸ Vgl.: Liebesbegriff, S. 52.

⁷⁴⁹ Vgl.: Liebesbegriff, S. 98-100.

widersprüchlich. Das Einzige, was er in dem Menschen lieben könnte, ist den Anteil, den allen Menschen eigen ist, weil wir untereinander miteinander verwandt sind. Somit liebt der Mensch jedoch den Einzelnen nicht aufgrund seiner selbst, sondern aufgrund eines Spezifikums.

Welche Rolle kommt dem Nächsten zu, wenn die Nächstenliebe fast negierend wirkt? Denn „[i]ch liebe nicht einfach ihn, sondern etwas in ihm, das gerade, was er selber von sich her nicht ist.“⁷⁵⁰ Diese Liebe liebt somit etwas, was in allen Menschen gleichermaßen vorhanden ist, eventuell aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Menschheit. Hannah Arendt sieht auch in dieser prinzipiellen Liebe keine Bestätigung für den Menschen an sich oder erkennt darin eine Vorstufe für eine durch dieses Konzept begründbare Menschenwürde. Für sie ist die für den Nächsten eingeforderte Liebe reines Mittel zum Zweck für das eigene Streben *gen bonum*, wo der Mensch endlich in Ruhe verweilen kann. Auch ist diese Liebe nicht begründet im Nächsten und seiner Kreatürlichkeit, sondern aufgrund des darin positiv vorzufindenden *appetitus qua caritas*. Auch fördert die Nächstenliebe keine sozialen Beziehungsgefüge, denn: „In der Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe wird diese Isolierung gerade in bezug auf die Welt, in der die *creatura* ja auch als isolierte lebt, realisiert und nicht etwa vernichtet.“⁷⁵¹ Hannah Arendt sieht in der Nächstenliebe eine Struktur, so wie sie auch vergleichbar die Welt an sich klassifiziert, die zwischen den Menschen steht und diese trennt.⁷⁵² Wenn alle in dem ewigen Heute angekommen sind, kann die Harmonie wieder wirken, so lange bleibt das Streben *gen bonum*, was rein in der Zukunft erreicht werden kann. Sowohl die Welt als auch der Nächste wird für das übergeordnete Ziel im eigennützigen Interesse benutzt.

Somit konstatiert sie folgerichtig: „In dieser *dilectio* wird eigentlich nicht der Nächste geliebt, sondern die Liebe selbst.“⁷⁵³ Diese Liebe stellt die *caritas* schlechthin dar und muss von dem Menschen, wenn er nach dem Gesetz Gottes handeln möchte, befolgt werden. Das christliche Konzept verbindet die Menschen nicht, sondern trennt sie voneinander, wobei die Passivität Nebenprodukt des Konzeptes wird. „Eine wahre *vita socialis* kann darauf nicht gegründet werden. Vor Gott stehen heißt: dem angeblichen Nächsten nur mittelbar nahe stehen.“⁷⁵⁴ Und es bedeutet, dass die Menschen nicht mehr handeln. Die Nächstenliebe ist nicht nur weltlos, sondern hat zusätzlich die Kraft, den Menschen in diesen weltlosen Zustand zu versetzen. Deswegen ist es ein außerweltliches Konzept, da bei Augustinus strukturell schon alles Weltliche ein *malum* ist und somit negiert werden muss. Demzufolge wird ersichtlich, dass alle Menschen als gleich verstanden werden. Wenn ich den Nächsten nicht mal seiner selbst willen liebe, sondern lediglich aufgrund eines höheren Zieles, entleert sich das dem Menschen jeweils gegenüber stehende Subjekt. Diese Leere steht für den Menschen in einem Kontrast zu jeglichem Liebeskonzept, denn Liebe wird immer als ein Phänomen des Zwischenmenschlichen beurteilt, das rein positiv für alle Beteiligte in diesem Gefüge verläuft. Aus der übersteigerten Subjektivität, die

⁷⁵⁰ Liebesbegriff, S. 102.

⁷⁵¹ Liebesbegriff, S. 100.

⁷⁵² Vgl.: *The Human Condition*, S. 53.

⁷⁵³ Liebesbegriff, S. 103.

⁷⁵⁴ Liebesbegriff, S. 103.

Hannah Arendt bei Augustinus das erste Mal strukturell zu erkennen scheint, und ihrer Frage nach den Ursachen und den resultierenden Folgen dieser Übersteigerung innerhalb des sozialen Gefüges auf der Erde und der nach außen hin orientierte Bewegung, stößt sie zwangsläufig in den öffentlichen Raum und der Frage des *Inter Homines esse*⁷⁵⁵ vor. Im Spätwerk wird die Nächstenliebe immer wieder verhandelt und anhand ihres politischen Einflusses bewertet:

„The unpolitical, non-public character of Christian community was early defined in the demand that it should form a corpus, a ‘body’ whose members were to be related to each other like brothers of the same family. The structure of communal life was modeled on the relationships between the members of a family because these were known to be non-political and even antipolitical.“⁷⁵⁶

8.3 *Inter homines esse*

Für „Menschen heißt das Leben [...] soviel wie: »unter Menschen weilen « (inter homines esse) [...]“⁷⁵⁷

Die Nächstenliebe führt nach Hannah Arendts Interpretation zwangsläufig gegen die von ihr vertretene Grundüberzeugung, dass die Menschen friedlich miteinander im Einklang auf der Erde leben sollen. Deswegen wünscht sie sich lieber ein Leben in cupiditas als ein Leben in einer Wüstenlandschaft.⁷⁵⁸ Da ihr Hauptanliegen immer der Mensch in seiner Pluralität und Intersubjektivität darstellt, ist eine Wüste für ein Zusammenleben unbrauchbar. Seit Beginn ihres Schreibens steht im Zentrum ihres Denkens die Welt und die Menschen in dieser Welt. Dieses Interesse an der zwischenmenschlichen Sphäre kommt schon in der Dissertation zum Vorschein, indem sie die Nächstenliebe verhandelt. Die Welt wird bei Hannah Arendt aus der Isolation herausgeholt, um sie dem Menschen zu schenken, damit diese in ihr handeln können. Denn Hannah Arendt versteht die Welt als den einzigen Raum für Politik, die immer alle Menschen betrifft.⁷⁵⁹ Dieses Verständnis steht konträr zur Wüstenmetapher. Zeitlich versteht sie die Welt als ganz gegenwärtig, um dem Hinausprojizieren des Menschen bei der sehnsuchtsvollen Erwartung des ewigen Heute entgegenzuwirken.⁷⁶⁰ Alle Zeitstrukturen sind gleichwertig in ihrer Bedeutung für den Menschen.⁷⁶¹ So muss man die Vergangenheit verstehen, um die Zukunft zu ermöglichen. Die Zukunft stürzt nicht über einen herein, sondern kann durch das menschliche Handeln geschaffen werden, wenn dem Menschen die Möglichkeit des Tätigseins im Präsens garantiert ist. Besonders in ihrem Spätwerk *Vita Activa* rückt das Handeln in den Fokus

⁷⁵⁵ Vita Activa, S. 17.

⁷⁵⁶ The Human Condition, S. 53-54.

⁷⁵⁷ Vita Activa, S. 17.

⁷⁵⁸ „Would it not be better to love the world in *cupiditas* and be at home? Why should we make a desert out of the world?“ B: 033143.

Jede philosophische These ihrerseits ist absolut säkular geprägt. Im Endeffekt ist es für Hannah Arendt irrelevant, ob der Mensch in cupiditas oder caritas lebt. Viel wichtiger ist, dass durch diese Aussage verdeutlicht wird, dass es nach ihrer Einschätzung besser sei, in der Welt sündig zu leben, als aus ihr eine Wüste zu machen. Durch ihre rhetorische Frage betont sie die Wichtigkeit der Welt.

⁷⁵⁹ Gaus Interview, Teil 5.

⁷⁶⁰ Vgl.: „Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.“ Brief an Karl Jaspers: 11.7.1950, Briefnummer: 103, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, Piper, München/Zürich, 1985, S. 189.

⁷⁶¹ „Die Welt haben wir nicht nur gemeinsam mit denen, die mit uns leben, sondern auch mit denen, die vor uns waren, und denen, die nach uns kommen werden.“ Vita Activa, S. 69.

ihrer Betrachtung. Die Wichtigkeit des menschlichen Handelns soll wieder in den öffentlichen Raum gerückt werden, denn der öffentliche Raum ist nach Hannah Arendts Auffassung von außerordentlicher Bedeutung für den Einzelnen. Indem die Gesellschaft das Handeln mit Produzieren und Herstellen vertauscht hat, erfährt der Mensch lediglich eine Wertung durch seine Produktivitätsfähigkeit in ihr. Jegliche Wertigkeit des Menschen erfolgt primär über seine Geburt, die ihn als Geschöpf ausweist. Welche Stellung er während seines Lebens in der Gesellschaft erhält, spielt für seine Kreatürlichkeit keine Rolle. Jeder Eintritt in die gemeinsame Welt ermöglicht einen Neuanfang. Die Natalität steht im engen Zusammenhang mit *Inter homines esse*, die Geburt ist der Beginn jedes hominum und Anfangspunkt jeder homines. Die Geburt des Einzelnen ist das initium der pluralen Gesellschaft. Die Überlegung über die Natalität entspringt dem von Hannah Arendt oft zitierten Augustinusausspruch „Initium [...] ut esset, creatus est homo“.⁷⁶² Sie versteht initium als Synonym für die Natalität. Das In-der-Welt-sein ist der wichtigste Zustand des Menschen und die Überlegung eines von außen stammenden Guts, welches der Mensch erstreben sollte, weil es ihn für das ewige Heute konstituiert, wird abgelehnt. Dieses betonte Weltlichsein des Geschöpfes wird verbunden mit einem ‘Mitsein’ der Menschen. Das in der Geburt geschaffene Novum, das der daraus neu konstituierte Welt durch die Geburt gegeben wird, stellt bei jeder Geburt eine neue Möglichkeit für die Welt dar, die als Chance begriffen wird. Denn in jedem Mensch schlummert das Potential dieses Novum in die Welt hinein zu tragen. Deswegen erfährt die Natalität solch eine Gewichtung in ihrer Philosophie, da sie die Welt zu einer sich täglich positiveren Welt entwickeln kann. Dieses strukturell in jedem Einzelnen angelegte Potential führt zu einer Aufwertung der einzelnen Menschen,

„die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben, und nur in dem Maße, in dem sie gewillt sind, ihren Sinn zu ändern und neu anzufangen, werden sie instand gesetzt, ein so ungeheures und ungeheuer gefährliches Vermögen wie das der Freiheit und des Beginnens einigermaßen zu handhaben.“⁷⁶³

Die Betonung der Geburt, die schon in der Herausarbeitung der bei Augustinus vorhandenen Negation der Vergangenheit und des menschlichen Ursprungs bearbeitet wurde, als Kriterium der prinzipiellen Aufwertung des Menschen, führt zur Bestärkung der Pluralitätsthese, die von Hannah Arendt mitgeprägt wurde. In der Dissertation vertritt sie die These, dass der Einzelne und dessen Beziehung zu Gott über den Nächsten gestellt wird, somit stellt der Nächste nur Mittel zum Zweck für das Erreichen dieser persönliche

⁷⁶² „Initium ut esset, creatus est, ante quem nullus fuit.“ De civi.Dei XII, 21.
Bei Hannah Arendt zu finden in folgenden Veröffentlichungen:
B: 033190-91.
Über den Totalitarismus.
Über die Revolution.
Vom Leben des Geistes.
Between Past and Future in: 2. Auflage, The Origins of Totalitarianism.
⁷⁶³ Vita Activa, S. 306.

Beziehung dar. Bei Hannah Arendt ist das höchste Ziel nicht mehr das Glück des Einzelnen, sondern das Gemeinsamsein der Menschen.⁷⁶⁴

In der Moderne, die nach Hannah Arendt mit Augustinus begann, wird der Mensch wegen der Fusion griechischer und christlicher Gedanken nicht mehr als ein pars im Kosmos verstanden. Dadurch gewinnt er zwar ein Selbst, verliert aber die zuvor immer vorbestimmte und garantierte Zugehörigkeit zum Kosmos. Somit wird der Mensch von außen, hier dem Kosmos, nicht mehr in einer festen Struktur gehalten. Eine metaphysische Ebene, die den Menschen nach dem Tod versprochen wird, entfällt aufgrund des Unglaubens an einen Gott. Der Mensch ist sich selbst überlassen, doch gleichzeitig wird ihm die Welt geschenkt. Die Liebe zur Welt, der amor mundi, ist weltzugehörig, deswegen verbindet er den Menschen und die Welt miteinander. Den Begriff amor mundi hat Hannah Arendt von Augustinus übernommen. Generell bleibt ihre Beurteilung der Liebe radikal, denn sie wird in der *Vita Activa* als die stärkste Kraft aller anti-politischen Kräfte beschrieben, da sie den Mensch auch bei einer nicht religiösen Konnotation von der Welt entfremdet. „Die Liebe ist ihrem Wesen nach nicht nur weltlos, sondern sogar weltzerstörend, und daher nicht nur apolitisch, sondern sogar antipolitisch – vermutlich die mächtigste aller antipolitischen Kräfte.“⁷⁶⁵ Somit wirkt die Liebe gegen den öffentlichen Raum, sprich die Öffentlichkeit der Gesellschaft. Das Öffentliche versteht Hannah Arendt als die allen Menschen gemeinsame Welt und beinhaltet all jenes, was nicht Privateigentum darstellt.⁷⁶⁶ Sie behält die Einschätzung, dass die Liebe als konstituierende Kraft der Welt unvoreilhaft ist, verurteilt die Liebe aber nicht prinzipiell. Es ist lediglich ihre Weltlosigkeit, die den Raum des *Inter homines esse* diminuiert.⁷⁶⁷ Die Liebe hat immerhin das positive Potential, das Gegenüber im Moment der zwischenmenschlichen Liebe als Wer (er ist) ganz zu erblicken und ihn anzunehmen.

Es ermöglicht das Verzeihen, denn wer liebt, kann dem Nächsten verzeihen, weil er die Person, die er im Wer erkannte, von der Sache, die er tat, zu unterscheiden vermag. Somit wird der Liebende durch die weltlose Liebe fähig, dem Wer zu verzeihen.⁷⁶⁸ Jedoch wird in der Leidenschaft der zwei Personen, in der das Wer des Anderen durch die Liebe ergriffen wird, der weltliche Zwischenraum, in denen die beiden mit den anderen Personen verbunden sind gleichzeitig verloren, denn es erfolgt eine Trennung aus dem Gefüge der Gesellschaft. Die weltlose Liebe trennt die Liebenden, so lange von der Gesellschaft, bis ein Kind geboren wird. Dieses Geschöpf bezeichnet Hannah Arendt als ein

⁷⁶⁴ In der *Vita Activa* führt Hannah Arendt in der Fußnote bezüglich der unterschiedlichen Rückschlüsse auf die Schöpfungsgeschichte einen interessanten Exkurs aus. Sie beruft sich auf Gen 1, 17. Dabei ist für Hannah Arendt aufgrund der Bibelstelle die Pluralität des Menschen begründet. Sie benutzt das Wort „Vervielfältigung“. Zweitrangig ist für sie die Mann Frau Problematik an dieser Stelle. *Vita Activa*, S. 17 und vgl.: S. 417, Fußnote 1.

⁷⁶⁵ *Vita Activa*, S. 309-310.

In der Englischen Versionschreibt sie: „Love, by its very nature, is unworldly, and it is for this reason rather than its rarity it is not only apolitical but anti-political, perhaps the most powerful of all anti-political human forces.“ *The Human Condition*, S. 242.

⁷⁶⁶ Vgl.: *Vita Activa*, S. 65.

⁷⁶⁷ „Wegen der ihr inhärenten Weltlosigkeit muten uns daher auch alle Versuche, die Welt durch Liebe zu ändern oder zu retten, als hoffnungslos verlogen an.“ *Vita Activa*, S. 64.

⁷⁶⁸ „[...] für die Meinung, daß nur die Liebe die Macht hat zu vergeben, spricht immerhin, daß die Liebe so ausschließlich auf das Wer-jemand-ist sich richtet, daß sie geneigt sein wird, Vieles und vielleicht Alles zu verzeihen.“ *Vita Activa*, S. 308-309.

„ureigenstes Erzeugnis [...] das zwischen ihnen entstanden und ihnen nun gemeinsam ist, meldet sich bereits wieder die Welt; es zeigt an, daß sie in die bestehende Welt ein neues Weltliches einzuschalten im Begriff steht. Es ist, als kehrten die Liebenden durch das Kind wieder in die Welt zurück, aus der ihre Liebe sie gleichsam vertrieben hatte.“⁷⁶⁹

Hannah Arendt betont die Kraft der Leidenschaft und die daraus entspringende Geburt, die ein *initium* darstellt, trotzdem bleibt die Liebe als solches, zwar nicht so kritisch angesehen wie die Nächstenliebe, weltlos. Eine andere Form der Liebe und für den sozialen Raum wesentlich fruchtbarer ist nach Hannah Arendt der Respekt, der besonders in dem *Inter homines esse* zum Ausdruck kommt. Die Vorstellung des Respekts entstammt der aristotelischen Vorstellung der Freundschaft.⁷⁷⁰ Respekt wird zwischen Menschen verhandelt und entsteht somit zwischen den Menschen. Er fragt nicht nach dem Zweck für sich selbst, wie es bei dem Nächstenliebekonstrukt von Hannah Arendt entwickelt wurde, sondern nach der Person qua Person. Vielleicht unterscheidet sich der Respekt von der Liebe insofern, dass der Respekt keine Verschmelzung verlangt, sondern das Gegenüber in seiner Welt belässt. Der Respekt ist begründet in der Vorstellung der Menschlichkeit, die jedem Menschen, selbst wenn er gestorben ist, zusteht. Auch hier wird erneut deutlich, dass im Vordergrund nicht das Was einer Person steht, sondern dass er überhaupt ist, also das Das der Person. Respekt eröffnet dem Menschen die Möglichkeit aktiv zu bleiben.

Aus dem *Inter homines esse* entspringt auch ein Verständnis von der Pluralität des Menschen in der Welt, den man mit Respekt begegnen muss. Der Einzelne wird geachtet, da in jedem Einzelnen die Menschheit repräsentiert ist. Diese Überzeugung gegenüber den Mitmenschen führt nach Hannah Arendt zwangsläufig zu einer Verhinderung von totalitären Regimen, da der Einzelne aufgrund seiner Menschheitszugehörigkeit definiert wird.

Die Sprache ist ein weiteres wichtiges Gut in dem sozialen Gefüge des *Inter homines esse* und führt einzig zu der Kommunikation zwischen den einzelnen Menschen, denn nur was sprachlich erzählt werden kann, ist real und zwischen den Menschen verhandelbar.⁷⁷¹ Sie kritisiert in *Vita Activa*, dass bei einer Anpassung der Sprache an die damalige Wissenschaft wohl die Welt zu einer „sprachlosen Welt wird, aus der sie qua Wissenschaft nicht mehr herausfindet“⁷⁷². Sie kann sich gut vorstellen, dass „es für erdgebundene Wesen, die handeln, als seien sie im Weltall beheimatet, auf immer unmöglich ist, die Dinge, die sie solcherweise tun, auch zu verstehen, d.h. denkend über sie zu sprechen.“⁷⁷³ Mit dem Verlust der Sprache geht der Verlust des politischen Raumes einher, der für Hannah Arendt

⁷⁶⁹ Vita Activa, S. 309.

⁷⁷⁰ Es wäre interessant zu überprüfen, ob die aristotelische Vorstellung der Freundschaft im Gegensatz zu der christlichen Nächstenliebe steht. Wobei die Nächstenliebe nicht nur durch Augustinus' Interpretation existiert, sondern auch andere Überlegungen in die Betrachtung miteinfließen müssten. Zum Beispiel Thomas von Aquin wäre ein interessanter anderer Dogmatiker, der nachhaltig die christlichen Überlegungen prägte.

Siehe: Stephan Kampowski, Arendt, Augustine, and the New Beginning, The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2008, S. 74.

⁷⁷¹ „Wo immer es um die Relevanz der Sprache geht, kommt Politik notwendigerweise ins Spiel; denn Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind.“ Vita Activa, S. 11.

⁷⁷² Vita Activa, S. 11.

⁷⁷³ Vita Activa, S. 10.

die Welt darstellt. Die Sprache ist unmittelbares Medium für das Bestehen des *Inter homines esse* und gewährleistet, aktiv handeln zu können.

Wenn der Mensch aus dem öffentlichen Raum, der den zwischenmenschlichen Raum definiert, heraus fällt, weil er aus dem *Inter homines esse* ausgeschlossen wird, verliert er zwangsläufig die Welt. Hannah Arendt bezeichnet diesen Umstand als Entwurzelung, denn: „Entwurzelt zu sein heißt, keinen Platz in der Welt zu haben, der von anderen anerkannt und garantiert wird; überflüssig zu sein heißt, überhaupt nicht zur Welt zu gehören.“⁷⁷⁴

8.4 Der Mensch in der Welt

Das *Inter homines esse* ist als Begriff so in der Dissertation *Der Liebesbegriff* nicht zu finden, aber die Grundfrage Hannah Arendts nach dem Aufbau der Gesellschaft unter den Prämissen der Augustinischen Liebesbegrifflichkeit mit dem Fokus auf die Nächstenliebe zeigt ihr frühes Interesse an einem gesellschaftlichen Raum. Die Nächstenliebe hätte sie sicherlich anhand eines anderen Dogmatikers wie Thomas von Aquin abhandeln können, wodurch sie höchstwahrscheinlich zu anderen Schlussfolgerungen durch die Analyse gekommen wäre. Die Wahl Augustinus' war sicher aus akademischen und karrieretechnischen Gründen vorteilhaft gewesen und erwies sich auch für ihr weiteres Interesse an Gesellschaftsstrukturen als fruchtbar. Das Interesse an der Gesellschaft nimmt zeitlebens nicht ab und ist in ihrem Spätwerk vertreten. Es mag ein Zufall oder ein Glücksfall darstellen, dass Hannah Arendt bei ihrer Dissertation über Augustinus zu Ergebnissen kam, die sie für gesellschaftliche Strukturen sensibilisierten. Das Spätwerk stellt die Thesen über die Moderne auf antikes und christliches Ideenfundament, so dass ersichtlich wird, dass ihre philosophisch – theologischen Studien sie beeinflussten.

Das Interesse an der Gesellschaft und den Prämissen, die diese Gesellschaft aufweisen muss, damit der Mensch in Freiheit gut und friedlich leben kann, beinhaltet die beobachtete Entfremdung des Menschen von dieser Welt und die Frage der Gründe für diese Entfremdung. Die Welt ist der Ort, an den die Menschheit gebunden ist, zumindest so lange, wie wir keinen anderen Ort im Universum gefunden haben. Hannah Arendt versteht den Menschen an Ort, Zeit und an gesellschaftliche Strukturen gebunden. Sie erkennt eine geschichtlich begründete Entfremdung des Menschen von dieser Welt, die sie in der Dissertation bei dem Begriff der Liebe und dem nach außen hin strebenden appetitus bereits strukturell geschaffen sieht. Da in der Moderne der direkte Einfluss der Kirche und des Christentums stark abnimmt, die Weltentfremdung des Menschen aber weiterhin besteht, nach Hannah Arendt verstärkt sie sich sogar – verhandelt sie die Frage anhand des wirtschaftlichen Systems, in dem die „europäische Menschheit“⁷⁷⁵ lebt. Dabei ist die Kirche besonders nach der Reformation eine große Triebkraft der Entfremdung des Menschen von der Welt und somit von der Gesellschaft, dem *Inter homines esse*.⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ Gaus Interview, Teil 5.

⁷⁷⁵ Vita Activa, S. 60.

⁷⁷⁶ Hannah Arendt stützt sich bei ihren Thesen auf Max Weber. Vgl.: Vita Activa, S. 46, S. 140, S. 322, S. 325.

Bei der Betrachtung der Nächstenliebe und dem *Inter homines esse* fällt eine generell parallel angelegte Struktur der Themenfelder auf. In der Dissertation *Der Liebesbegriff* verhandelt sie die Unruhe, die den Menschen wegen des ständigen Strebens nach einem sich im außen befindenen bonum befällt. Sie ist ein oft beschriebener Zustand des Menschen während seines Lebens auf der Erde. Der Mensch begibt sich, durch sein sich außerhalb der Welt befindenden bonum, in die menschliche Isolation, weil die Welt immer als Gegenstück zum bonum bzw. zu Gott bewertet wird. Die Isolation von der Welt, der Gesellschaft, lässt den einzigen Ort des Menschen, in dem er als Mensch existieren kann, zur Wüste werden. Für die Struktur des Strebens mussten Augustinus' Zeitüberlegungen genau betrachtet werden, welche bestimmte Grundüberlegungen stützen, und das coram Deo, das lediglich die Vereinsamung des Menschen im dem Beziehungsgefüge Mensch – Gott verursacht. Die durch das Streben nach dem bonum verursachte Unruhe während des Lebens ist auch in der Moderne als Phänomen bei den Menschen zu beobachten. Diese Unruhe und das ständige Sorgen führt sie auf die Verschiebung der Wertigkeit eines Menschen auf seine reine Produktivität in dem heutigen Wirtschaftssystem zurück. Die Zerstreuung des Menschen, in der Dissertation mit *dispersio* beschrieben, drückt sich in dem Konsumwillen der Menschen aus.

Die Isolation des Einzelnen begründet sie durch die Einschränkung der Tätigkeit auf das reine Herstellen und Arbeiten, wobei dem Handeln der Raum für seine Entfaltung genommen wird. Somit wird die Arbeiterklasse von der Gestaltung der Welt isoliert, die für sie deswegen keine Heimat mehr darstellen kann. So wird die Welt, in der nicht alle Menschen mehr den gleichen Tätigkeitsraum erfahren, wieder zur Wüste. Das in der Geburt jedem Menschen geschenkte Potenzial kann nicht zur Entfaltung kommen. Der Mensch strebt zeitlebens weiterhin nach außen, wobei das Außen nun Konsumgüter sind, oder der alltägliche Kampf des Überlebens bei der Arbeiterklasse darstellt. Nach Hannah Arendt ist an die Stelle eines Weltgefüges das reine Selbst einzelner Personen getreten. Aufgrund dieser Feststellung, postuliert Hannah Arendt, der Mensch der Moderne sei nicht mehr selbstentfremdet, aber vielmehr weltentfremdet.⁷⁷⁷

9. Weltfremdheit und Weltlosigkeit oder das Mädchen aus der Fremde⁷⁷⁸

„Die Weltlosigkeit, die mit der Neuzeit einsetzt, ist in der Tat ohnegleichen.“⁷⁷⁹

9.1 Kontinuität der Begrifflichkeiten

Die in der Dissertation behandelte Liebeshematik wird zwar in der *Vita Activa* nicht zentral verhandelt, aber die Konklusion, die Hannah Arendt damals aus der Dissertation zog, dass die Welt zur Wüste wird und der Mensch sich selbst in eine Isolation befördert,

⁷⁷⁷ Vgl.: *Vita Activa*, S. 325.

⁷⁷⁸ Dies ist eine Selbstbezeichnung Hannah Arendts gegenüber Martin Heidegger in Anlehnung an das gleichnamige Gedicht Friedrich Schillers in einen Brief an ihn. Brief an Heidegger 9.2.1950, Briefnummer: 48, in: Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975*, Vittorio, Frankfurt am Main, 1998, S. 76.

⁷⁷⁹ *Vita Activa*, S. 408.

wenn er das christliche Liebesmodell lebt, wird zentrale Thematik im 6. Kapitel der *Vita Activa*. In diesem Kapitel wird die Weltentfremdung wieder aufgenommen und eng mit ihrer Kapitalismuskritik verknüpft, die jedoch nicht mit Karl Marx' Entfremdungstheorie des Menschen zu vergleichen ist. In der *Vita Activa* steht die soziale Dimension, die durch das *Inter homines esse* entsteht, im Fokus von Hannah Arendts Betrachtung der Weltentfremdung.

Anhand eines Vergleichs zu dem 6. Kapitel der *Vita Activa* wird verdeutlicht, dass Augustinus, intensiv bearbeitet in ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff*, Hannah Arendt wichtige Impulse für eine spezielle Denkrichtung hinterließ. Es ist unbestreitbar, dass Hannah Arendt Augustinus' Überlegungen nicht einfach übernimmt, sonst würden ihre eigenen Gedanken zu Augustinischen Gedanken dezimiert werden, aber seine Gedanken und Überlegungen übten einen wichtigen Einfluss auf sie aus, indem sie ihr ihren eigenen gedanklichen Weg wiesen. Es sind wichtige Parallelen zwischen Augustinus und Hannah Arendt zu erkennen. Wie bereits erwähnt, ist ihre Interpretation der säkularisierten Welt von enormer Wichtigkeit, um ihre Kritik an gesellschaftlichen Strukturen zu verstehen. Dieses Verständnis der neuzeitlichen Welt als säkular ist eine vernachlässigte Dimension bei der Betrachtung und Interpretation ihres Denkens.⁷⁸⁰ Sie ist aber auch ein Grund für Hannah Arendts Augustinus Interpretation.⁷⁸¹ Des Weiteren muss dies bei der werkgeschichtlichen Begriffsarbeit bedacht werden, wenn man den Einfluss Augustinus' in bestimmten Themenfeldern und Gedanken nachweist. Hannah Arendt negiert keineswegs Reste von theologischen Denkmodellen in der heutigen (scheinbar) säkularen Gesellschaft, die schon aufgrund der von ihr skeptischen Überlegungen deutlich vorhanden sind.⁷⁸² In *Der Liebesbegriff* beschreibt sie, dass Augustinus das Streben hin zum falschen Objekt als Sünde klassifiziert. Auch wenn Hannah Arendt provokant in der Revision einfügt, ob es nicht besser sei in Sünde zu leben, aber dafür in der Welt beheimatet zu sein⁷⁸³, versteht sie den Ursprung der Moderne als Sünde, weil in dieser Moderne nämlich eine falsche Grundtätigkeit etabliert ist, die den Menschen von der Welt entfremdet. Genau diese falsch verankerte Grundtätigkeit führt in der *Vita Activa* zu der von ihr beschriebenen Vereinsamung des Menschen. Die Denkbewegung der Sünde oder in dem falschen Ergreifen ist somit bei Augustinus und Hannah Arendt gleich. Diese strukturelle Ähnlichkeit soll hier kurz skizziert werden.

⁷⁸⁰ „Was immer wir meinen mögen, wenn wir von Säkularisierung sprechen, historisch kann sie auf keinen Fall als ein Verweltlichungsprozeß im strengsten Sinne des Wortes angesehen werde; denn die Moderne hat nicht eine diesseitige Welt für eine jenseitige eingetauscht, und genauso genommen hat sie nicht einmal eine irdisches, jetziges Leben für ein jenseitig-künftiges gewonnen; sie ist bestenfalls auf sie zurückgeworfen.“ *Vita Activa*, S. 408.

Vgl.: Martin Frank betrachtet dieses Thema in seinem Vortrag nur sehr am Rande. Martin Frank, Hannah Arendts Begriff der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in *Vita Activa* im Lichte ihrer Dissertation der Liebesbegriff bei Augustin, in: *The Angel of History is looking back*, Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt, Texte des Trondheimer Arendt-Symposium vom Herbst 2000, Hrsg.: Bernd Neumann, Helgard Mahrtd, Martin Frank, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, S. 127-152.

⁷⁸¹ Hannah Arendt, Augustinus und der Protestantismus, 1930 in der Frankfurter Zeitung veröffentlicht. In: *Liebesbegriff*, S. 131-134.

⁷⁸² Generell scheint Hannah Arendt der Moderne sehr skeptisch gegenüber zu stehen und immer mahnend an die Menschen zu appellieren, dass die Gesellschaftsform den Menschen einschränke.

⁷⁸³ B: 033143.

Augustinus behandelt in seinen Schriften viele Themenbereiche, die auch Hannah Arendt bearbeitet, wie das Selbst, den Willen, die Zeit, die Erfahrung der menschlichen Zeit, die Liebe, das Böse, die memoria, die Gnade und die Prädestination.

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung soll die Weltentfremdung als Beispiel für die Beeinflussung früherer Themenbereiche auf ihr Spätwerk betrachtet werden und als Stütze der Kontinuitätsthese in ihrem Gesamtwerk dienen. In ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff* betont sie, wie vorab detailliert dargestellt, das innere Selbst, die sinnstiftende memoria und den generellen Einfluss Augustinus auf die Moderne bezüglich ihrer Vorstellung von Zeit. Sie betont immer wieder, dass Augustinus die Welthaftigkeit außer Acht lässt. So ist der Mensch immer an Raum und Zeit gebunden und nicht nur der Zeit unterworfen, die er durch den Glauben an das ewige Heute zu verdrängen versucht. Diese äußerlichen Einflüsse muss er durch seine Tätigkeit verändern können. Das Recht ist ihm durch seine Natalität und dem initium, das durch seine Geburt eintritt, garantiert, begründet durch seine Kreatürlichkeit in der Welt. Aus dem christlichen Zeitverständnis entspringt die Vorstellung abstrakter Gleichheit aller Geschöpfe. Diese Gleichheit macht zwar die Menschen vor Gott gleich, da sie aber in dieser Konsequenz auch untereinander vergleichbar werden, kann sich eine Hierarchie der Wertigkeit einschleichen.

Der in der Geschichte nachweisbare Prozess des Verinnerlichens, der bei Augustinus seinen Anfang nahm, wird unterstützt durch die Neuverortung ethischer Vorstellungen. Waren in der Antike jegliche Werte außerhalb der Welt, nämlich im Kosmos verortet oder Teil der platonischen Ideenwelt, verknüpft Augustinus die Zeit, die memoria, den menschlichen Willen, die Gotteserkenntnis und die Liebe im Individuum selbst, das dadurch eine exponierte Stellung erfährt, miteinander. Dadurch geschieht etwas mit dem menschlichen Selbstverständnis.

Dieser Rückzug in das Selbst wurde erst durch die Betonung des Selbst (Quaestio mihi factus sum?) möglich. Diese Überlegung war jedoch ein in der akademischen Forschungswelt etablierter Gedankengang und keinesfalls neu. Neu ist viel eher die historische Analyse Hannah Arendts, die geleitet von ihrer lebenslangen Frage nach den Gründen der Entwicklung der sozialen Welt, den Rückzug aus dem politischen Raum bemängelte.

In ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff* wird diese Fluchtbewegung aus der Welt in das innere Selbst und die Folgen für den sozialen Raum genau analysiert.

Die *Vita Activa* beschreibt den weltentfremdenden Rückzug des Menschen aus der politischen Gemeinschaft, wie auch aus dem öffentlichen Raum. Augustinus ruft den Menschen auf, zu Hause zu bleiben, um sich auf sich selbst zu konzentrieren, was nach Hannah Arendt zu einer Passivität des Menschen führt.⁷⁸⁴ Diesen Gedanken führt sie so aus, dass das Zurückziehen in das Private als Auswirkung eine Passivität gegenüber der politischen und sozialen Fähigkeit bewirke. Das Interiore homine bei Augustinus steht dem *Inter homines esse* entgegen.

⁷⁸⁴ Augustinus schreibt: „Noli feras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.“ De vera religione, XXXIX, 72.

Jedoch existiert eine Spannung bei Hannah Arendt. Denn die radikale Reflexivität, die der Mensch in der Moderne erhält, ist nicht rein negativ zu bewerten. Denn erst durch die mentale Introspektion ist ein Denken über das eigene Denken möglich.⁷⁸⁵ Die Wurzeln des modernen Ichs gründen auf dieser Selbstreflexion und fördern eine Individualität und Subjektivität, die Hannah Arendt zeitlebens als wichtig bewertet. Somit erfolgt durch die Betonung des Selbst, die von ihr bemängelte Degradierung der *Vita activa* des Menschen, indem das Handeln ausgetauscht wird und nur noch das Arbeiten und Herstellen beachtet werden. Trotzdem ist die von ihr so geschätzte und immer betonte Wichtigkeit der menschlichen Urteilskraft und Individualität gesichert.⁷⁸⁶ Das beobachtete Symptom ist die Weltentfremdung des Menschen. Dem kann man nach Hannah Arendt entgegenwirken, wenn man die Handlungstheorie anwendet. Ganz in der Tradition Hannah Arendts bezieht sie sich bei dieser Handlungstheorie auf antikes Wissen, hier zieht sie im Speziellen die Überlegung Aristoteles' und seines Praxisbegriffes heran und stützt damit ihre Gedanken.⁷⁸⁷

9.2 Die begriffliche Veränderung der *Vita activa*: von Aristoteles bis zur Neuzeit

Aristoteles unterteilt die drei Lebensweisen: In das Genussleben, in das politische Leben und in das Leben der philosophischen Betrachtung.⁷⁸⁸ Das Genussleben als solches interessiert Hannah Arendt nur rudimentär, aber an dem politischen Leben, der *Vita activa*, sowie an der dritten und letzte Lebensweise, das Leben der philosophischen Betrachtung, das mit der *Vita contemplativa* gleichgesetzt wird, hat sie großes Interesse. Dieses philosophische Betrachten wird gleichgesetzt mit dem Schauen, das nie vergeht, also metaphysisch konnotiert ist. Der immer wieder betonte Übergang der griechischen Gedankenwelt zur römischen, die Augustinus' Gedanken nachweislich beeinflusste, führte zu einer schleichenden Veränderung des früheren aristotelischen Begriffs über die Tätigkeit. War der Tätigkeitsbegriff Aristoteles' eher mit dem politischen Handeln verknüpft, fand im Mittelalter eine Verschmelzung des Begriffes *Vita activa* mit allen Arten der menschlichen Tätigkeiten statt und verwässerte ihn bis zur Unkenntlichkeit.⁷⁸⁹ So beschreibt Hannah Arendt in *Vita Activa* diesen Verlust einhergehen mit einer Unruhe, die den Menschen befällt, da der neu aufgefüllte Begriff der mittelalterlichen *Vita activa* der griechischen *ασכולία* näher steht. Diese Verschiebung verstand schon Aristoteles als Zeichen allen Tätigseins.⁷⁹⁰ Hannah Arendt führt diese Unruhe bei Aristoteles aus und verdeutlicht so ihre Interpretation der Unruhe, die schon in der Dissertation als

⁷⁸⁵ Vgl.: Martin Frank, Hannah Arendts Begriff der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in *Vita Activa* im Lichte ihrer Dissertation der Liebesbegriff bei Augustin, in: *The Angel of History is looking back*, Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt, Texte des Trondheimer Arendt-Symposium vom Herbst 2000, Hrsg.: Bernd Neumann, Helgard Mahrdt, Martin Frank, Königshausen& Neumann, Würzburg, 2001, S. 127-152, hier: S. 131.

⁷⁸⁶ Vgl.: *Vita Activa*, S. 15.

⁷⁸⁷ Hauke Brunkhorst, Equality and elitism in Arendt, in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Hrsg.: Danna Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, S. 178-198, hier: S. 196.

⁷⁸⁸ Vgl.: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1. Buch, 3. Kapitel. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1978.

⁷⁸⁹ Vgl.: „Mit dem Verschwinden des antiken Stadt-Staates [...] verlor der Begriff der *Vita activa* seine eigentlich politische Bedeutung und begann, alle Arten einer aktiven Beschäftigung mit den Dingen der Welt zu bezeichnen. [...]; auch das Handeln war nun auf das Niveau der Tätigkeit herabgerückt, die für das Leben auf der Erde unbedingt notwendig waren, so daß von den drei freien Lebensweisen des Aristoteles nur die dritte, die *Vita contemplativa* [...] übrig blieb.“ *Vita Activa*, S. 24.

⁷⁹⁰ Vgl.: *Vita Activa*, S. 25.

entfremdendes Element beschrieben wurde.⁷⁹¹ Indem sie sich auf Aristoteles' Verständnis der Wichtigkeit einer Ruhe beruft, schreibt sie, dass „jede Art von Tätigkeit, selbst noch die Tätigkeit des Denkens, um einer absoluten Ruhe willen, stattfinden und in ihr gipfeln“⁷⁹² müsse. Denn “[w]as immer Körper und Seele bewegt, die äußeren wie die inneren Bewegungen des Sprechens und des Denkens müssen zur Ruhe kommen im Betrachten der Wahrheit.“⁷⁹³ Nur in der *Vita contemplativa* blieb der Mensch in seiner Tätigkeit frei, so verschob sie die *Vita activa* zu einer überlebensnotwendigen Tätigkeit. Die Ruhe kann nur in der Betrachtung des Ewigen geschehen, jegliche Aktivität ist immer negativ als Unruhe verstanden. Das Christentum spielte dabei eine entscheidende Rolle, wie Hannah Arendt in der *Vita Activa* konstatiert:

„Den geläufigen Vorbedingungen für Freiheit in der griechischen Welt, dem Freisein von den Notdürften des Lebens und dem Zwang durch andere, fügten die Philosophen die Befreiung von politischer Tätigkeit, die Muße [...] hinzu, [...] , der späteren christlichen Forderung, unbehelligt von allen politischen Geschäften und unbekümmert und das, was im öffentlichen Raume vorging, leben zu dürfen, das bewußte Desinteressement an Politik der spätantiken Philosophenschulen vorausgegangen war. Das Christentum forderte nur für Alle, was bis dahin nur von den Wenigen in Anspruch genommen war.“⁷⁹⁴

Die *Vita activa* behielt die aus dem christlichen Mittelalter entsprungene Veränderung bei. In der Neuzeit fand eine Umkehrung zwischen der *Vita activa* und der *Vita contemplativa* statt. Die veränderte *Vita activa*, in der das Handeln gegen das Herstellen und Arbeiten ausgetauscht wurde, herrscht fortan über die *Vita contemplativa*. Diese Veränderung provozierte die von Hannah Arendt immer beklagte Verschiebung des Politikbegriffes. Wurde Politik in der Antike noch als eine göttliche Ordnung verstanden, entsteht durch die Begriffsverschiebung eine Gesellschaft, die der Wissenschaft freie Hand lässt, indem sie befähigt wird, Wahrheiten aufgrund von Experimenten zu postulieren, so dass sich der Mensch mit Gott behaupten möchte. Die *Vita contemplativa* verliert in dieser Gesellschaftsform jegliche Legitimation. Die Übersteigerung der beiden Tätigkeiten Herstellen und Arbeiten diminuieren das politische Handeln. Da Hannah Arendt die Freiheit mit der Tätigkeit des Handelns verknüpft, sieht sie in einer Gesellschaft, die sich über das Herstellen und Produzieren definiert, eine strukturelle Unfreiheit des Menschen, der aufgrund dieser Unfreiheit entfremdet wird. Wenn die Gesellschaft, wie es in der Neuzeit geschieht, sich einzig über diese beiden Tätigkeiten definiert, dann ist dieses Gemeinwesen „nie mehr als nur ein Nebeneinander sich instrumentell verhaltender, selbstzentrierter Akteur, denen das spezifisch Menschliche abhanden gekommen ist.“⁷⁹⁵

⁷⁹¹ Vgl.: *Vita Activa*, S. 25.

⁷⁹² *Vita Activa*, S. 25.

⁷⁹³ *Vita Activa*, S. 25

⁷⁹⁴ *Vita Activa*, S. 24-25.

⁷⁹⁵ Martin Frank, Hannah Arendts Begriff der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in *Vita Activa* im Lichte ihrer Dissertation der Liebesbegriff bei Augustin, in: *The Angel of History is looking back*, Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt, Texte des Trondheim Arendt-Symposium vom Herbst 2000, Hrsg.: Bernd Neumann, Helgard Mahrdt, Martin Frank, Königshausen& Neumann, Würzburg, 2001, S. 127-152, hier: S. 143.

Hannah Arendt macht ihre Handlungstheorie stark abhängig von der griechischen Polis-Theorie. Es wäre zu prüfen, inwiefern sie die Antike eventuell zu positiv bewertete und Schwachpunkte wie die Sklavenbehandlung außer Acht läßt. Hannah Arendt wird für ihre Betonung der griechischen Tradition oft kritisiert. Vgl.: Hauke

Hannah Arendt verwendet den Begriff der *Vita activa* gegen die derzeitige Tradition, dies begründet sie mit ihrem Zweifel an der hierarchischen Ordnung, die in dieser Unterscheidung seitdem vorhanden ist.⁷⁹⁶

„Mein Einwand gegen die Tradition besteht wesentlich darin, [...] daß allem Anschein zum Trotz sich diese Lage der Dinge auch nicht durch den Abbruch der Tradition in der Neuzeit und die Verkehrung der überkommenen Ordnung durch Marx und Nietzsche geändert hat. Es liegt in der Natur des berühmten Auf–die–Füße–stellens philosophische Systeme oder gängiger Wertung, daß der begriffliche Rahmen, in dem sich diese Umwertungen vollziehen, nahezu vollständig intakt bleibt. [...] [Es] ist aber nicht selbstverständlich, und wenn ich von der *Vita activa* rede, so setze ich voraus, daß die in ihn beschlossene Tätigkeiten sich nicht auf ein immer gleich bleibendes Grundanliegen »des Menschen überhaupt« zurückführen lassen und daß sie ferner den Grundanliegen einer *Vita contemplativa* weder überlegen noch unterlegen sind.“⁷⁹⁷

Genau die historisch erfolgte Umstrukturierung der Prämisse durch ein neu entstandenes Gedankenkonstrukt der *Vita activa* führt nach Hannah Arendt zur Weltentfremdung und Weltlosigkeit des Menschen. Die Entfremdung in der Moderne wird, verglichen mit der christlichen Weltentfremdung durch das Konstrukt der Jenseitshoffnung, von Hannah Arendt als geringer eingeschätzt.⁷⁹⁸ Vielleicht fällt deswegen ihre Kritik an der heutigen Gesellschaft umso schärfer aus.

9.3. Nächstenliebe in der *Vita Activa*

In der *Vita Activa* greift sie das Augustinische Nächstenliebekonstrukt, das sie in der Dissertation *Der Liebesbegriff* behandelt und kritisiert, auf. Sie bewertet in der *Vita Activa* die Nächstenliebe als ein historisch geschaffenes Gedankenkonstrukt in Folge der Bedrohung der jungen, christlichen Gemeinde durch äußere Strukturen. Durch die Nächstenliebe kann die junge Gemeinde vereint werden. Augustinus erweiterte den Liebesbegriff innerhalb der Brüder und Schwestern einer christlichen Gemeinde, indem er forderte, dass auch der Nächste immer geliebt werden müsse. Die Forderung der Nächstenliebe in allen menschlichen Beziehungen, als auch gegenüber dem eigenen Feind war lediglich möglich,

„weil Nächstenliebe zwar in ihrer Weltlosigkeit etwas mit der Liebe gemein hat, aber sich doch von ihr dadurch klar unterscheidet, daß sie, gleich der Welt, die sie ersetzt, zwischen allen Menschen obwalten und so einen nur ihr eigentümlichen Zwischenbereich zu stiften imstande sein soll.“⁷⁹⁹

Die Nächstenliebe wird als Zwischenbereich beschrieben, der wohl mit dem privaten Raum zu vergleichen ist, da er außerhalb der Öffentlichkeit existiert. Diese Verschiebung in einen Rückzugsort innerhalb der Gemeinde, fördere jedoch die Aushöhlung der klassischen *Vita*

Brunkhorst, Equality and elitism in Arendt, in: The Cambridge Companion to Hannah Arendt, Hrsg.: Danna Villa, S. 178-198, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, hier: S. 185-186.

⁷⁹⁶ Vgl.: *Vita Activa*, S. 26-27.

⁷⁹⁷ *Vita Activa*, S. 27.

⁷⁹⁸ *Vita Activa*, S. 408.

⁷⁹⁹ *Vita Activa*, S. 66-67.

activa.⁸⁰⁰ Auch die Bildung von Mönchsorden kritisiert Hannah Arendt als „Gefahr, daß sich innerhalb der Orden selbst ein öffentlicher Raum, also eine Art Gegenwelt, bilden könnte“⁸⁰¹, was einer von ihr geforderte politische Ordnung entgegenstehe. Hannah Arendt sieht in dem Nächstenliebekonzept auch, obwohl die Analyse nicht mehr anhand der Bewegung zu einem äußerlichen Gut in der *Vita Activa* erfolgt, sondern anhand der Schaffung der Verschiebung innerhalb der Wertigkeit der Tätigkeitsbegriff, eine Unterstützung der heutigen Situation der Weltentfremdung durch diesen christlichen Rückzug in die Gemeinde.⁸⁰² Die Nächstenliebe verbleibt somit in dem privaten Raum und ist nicht so definiert, dass Hannah Arendt die spezifisch christliche Liebe in das ihrige Handlungsmodell einzubinden vermag. Deswegen ist die Nächstenliebe weiterhin keine Option für das *Inter homines esse* und die von ihr geforderte Intersubjektivität. Der Weltlosigkeit ist es nur dann möglich, sich als ein politisches Phänomen zu etablieren, wenn die Welt als vergänglich verstanden wird, wie das Verständnis im Christentum von der Welt ist. Wenn diese Überzeugung der Gesellschaft vorsteht, ist es unvermeidbar, dass die Weltlosigkeit zwangsläufig den politischen Raum auch einnimmt.⁸⁰³ Dies einhergehend mit der Säkularisierung in der Neuzeit fördere das „Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums“⁸⁰⁴.

9.4 Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung als Kennzeichen der Neuzeit⁸⁰⁵

9.4.1 Hannah Arendt: Die Weltentfremdung als soziale Dimension am Beispiel der *Vita Activa*

In der *Vita Activa* erfolgt eine Verschmelzung der Augustinisch christlich geprägten Weltentfremdung und der Marxistischen Analyse der Auswirkungen des Wirtschaftssystems als Entfremdungsprozess. Trotzdem negiert Hannah Arendt die Einschätzung, die einen Glaubensverlust auf der rein religiösen Ebene konstatiert. Obwohl ein Verlust „des Glaubens, an eine jenseitige Unsterblichkeit“⁸⁰⁶ statt fand, resultiert daraus keineswegs eine größere Weltlichkeit als zuvor. Der Mensch förderte nicht den sozialen Raum, sondern verkroch sich noch mehr in das innere Selbst. „Die Geschichte dieser Jahrhunderte beweist vielmehr, daß der Glaubensverlust die Menschen nicht auf die Welt und ein Diesseits, sondern vielmehr auf sich selbst zurückgeworfen hat.“⁸⁰⁷

Dieses Auf-Sich-Selbst-Zurückgeworfensein fördere sogar, dass „die Beteiligten sich am Diesseits [...] orientieren“ sich „also ohne Sorge für die Welt, ohne Weltgenuß“⁸⁰⁸ verhalten, denn die Betonung läge einzig bei dem „eigenen Selbst und der Sorge um das Seelenheil“⁸⁰⁹, nicht jedoch bei der Sorge um die Welt. Hannah Arendt versteht das

⁸⁰⁰ Vgl.: *Vita Activa*, S. 68.

⁸⁰¹ *Vita Activa*, S. 67.

⁸⁰² Vgl.: *Vita Activa*, S. 68.

⁸⁰³ Vgl.: *Vita Activa*, S. 68.

⁸⁰⁴ *Vita Activa*, S.62. Hannah Arendt verbindet die Vereinsamung des Menschen mit dem Calvinismus, den sie ausführlich als Begründung für ihre These heranzieht.

⁸⁰⁵ Vgl.: *Vita Activa*, S. 325.

⁸⁰⁶ *Vita Activa*, S. 324.

⁸⁰⁷ *Vita Activa*, S. 324-325.

⁸⁰⁸ *Vita Activa*, S. 325.

⁸⁰⁹ *Vita Activa*, S. 325.

religiöse Motiv der Sorge um das eigene Seelenheil weiterhin als Vorbedingung, wie auch historisch begründet, für die generelle Weiterentwicklung der Weltentfremdung.⁸¹⁰

Nach Rahel Jaeggi erfolgt diese Kritik „unter dem Aspekt der Versachlichung der Verhältnisse, der Auflösung persönlicher Bindungen, der »unmenschlichen« Abstraktion.“⁸¹¹

Die Moderne wird als wissenschaftsgläubig eingestuft. So garantiert nur noch die Wissenschaft, Wahrheiten zu liefern, die aufgrund von Experimenten bewiesen werden können. Die Wissenschaft wird als ein Faktor für die Erdentfremdung charakterisiert, scheint sie die Menschen doch einen Erdball schaffen zu wollen, der so zuvor nicht existierte. Der Begriff Weltentfremdung bezeichnet bei ihr die Entfremdung der Gesellschaft von dem Weltgefüge und benennt somit ein soziales Verhältnis. Sie wählt, und dies obwohl sie sich während der Abfassung des Buches *The Human Condition* (dts. *Vita Activa*) intensiv mit Karl Marx beschäftigte, nicht den geläufigen Begriff Entfremdung, sondern stattdessen ganz bewusst den Begriff Weltentfremdung. Denn einzig dieser Begriff fasst die ganze Dimension der Entfremdung des modernen Menschen.

„Verglichen mit der Erd-Entfremdung, die der gesamten neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Entwicklung zugrunde liegt, ist sowohl die Aufhebung irdischer Entfernung, die durch die entdeckende Beherrschung des Erdballs erfolgte, wie die Weltentfremdung, die das Resultat des Doppelprozesses von Enteignung und Akkumulation war, von sekundärer Bedeutung.

Jedenfalls hat, was die Neuzeit betrifft, Weltentfremdung den Gang und die Entwicklung der modernen Gesellschaft bestimmt, während Erdentfremdung von vornherein das Wahrzeichen der modernen Wissenschaft wurde.“⁸¹²

Der Begriff der Weltentfremdung und Weltlosigkeit wurde von Hannah Arendt nicht systematisch bearbeitet, sondern erscheint immer als beobachtetes Phänomen, das sie durch ihre Analyse zu begründen versucht.

9.4.2 Begriffsanalyse: Weltentfremdung

Der Begriff der Weltentfremdung beschreibt bei Hannah Arendt nicht nur das Zurückziehen in das Selbst, welches durch das ‘Quaestio mihi facts sum?’ im Christentum bestärkt wurde, sondern diese spezifische Art der Entfremdung beinhaltet auch eine Zerstörung des sozialen Kontextes der Menschen, dem *Inter homines esse*. Hannah Arendt akzentuiert in der *Vita Activa* somit nicht den marxistisch geprägten Begriff der Entfremdung, in dem der Mensch durch die Wirtschaft von seinem inneren Wesen entfremdet wird, sondern einen Begriff der Weltentfremdung, der den Verlust der Welt als Handlungsort bezeichnet, in den der Mensch durch seine Geburt hinein tritt und mit seinem Beginn des Lebens (*initium*) aktiv eingreifen kann, wodurch auch die Sicherung seiner Freiheit begründet liegt.

⁸¹⁰ Vgl.: Charles Taylor, *Quelle des Selbst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, S. 12-13.

⁸¹¹ Rahel Jaeggi, *Welt und Person*, Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Lukas, Berlin, 1997, S. 94.

⁸¹² *Vita Activa*, S. 337.

In der Dissertation *Der Liebesbegriff* benutzt Hannah Arendt das Wort Weltentfremdung und Weltlosigkeit nicht, damals wählt sie die Metapher „die Welt zur Wüste“ für den weltlichen Zustand, die die Menschen verursachen, wenn sie die Isolation wählen, um in caritas zu leben.

Der Verlust wird in der *Vita Activa* als durch äußere Faktoren wie das kapitalistische Wirtschaftssystem verursacht beschrieben, jedoch ist jedes einzelne System eine von Menschen gestaltete Struktur und somit nicht allgegenwärtig.

Hannah Arendt charakterisiert ihre historische Analyse der Neuzeitlichen Weltentfremdung in der *Vita Activa* als eine, die in einem doppelten Aspekt mündet. Einerseits entsteht die Flucht mit Hilfe der neuzeitlichen Wissenschaft, die von der ex nihilo geschaffenen Schöpfung abweichen kann und selber Schöpfer spielt, andererseits erfolgt eine „Flucht aus der Welt in das Selbstbewußtsein“⁸¹³.

Genau diese innere Flucht ist Gegenstand der Dissertation *Der Liebesbegriff* und führt als Leitfrage durch das Spätwerk *Vita Activa*, da Hannah Arendt dieses Phänomen auch in einer mehr und mehr säkularisierten Welt, in der die Mensch–Gott–Beziehung in den Hintergrund gedrängt ist, beobachtet. Sie legt sehr detailliert anhand der Geschichte Europas den Prozess der Weltentfremdung dar, die einher ging mit geschichtlichen Prozessen wie der Ablösung des Feudalsystems, der Enteignung der Kirchen, dem Protestantismus bis hin zum Zweiten Weltkrieg. Sie stützt sich bei ihrer geschichtlichen Darstellung auf Max Webers Thesen, die sie in ihren Ansichten bestärken.⁸¹⁴ Die Einarbeitung von Max Webers These, dass sich der Geist des Kapitalismus aus den vorher existierenden religiösen Motiven der notwendigen Selbstvergewisserung über den mit Sicherheit zu erlangenden Gnadenstand Gottes heraus entwickelte, verweist auf eine Kontinuität zwischen ihrem Erstlingswerk und ihrem Spätwerk und untermauert die These eines geschlossenen Kanons in ihrer Werkbiographie.

Die Leitfragen in der Dissertation *Der Liebesbegriff*, in der sie nachweist, dass das christliche Verständnis der Nächstenliebe den Menschen aus dem sozialen Raum stößt, und dass die Welt zur Wüste wird, wird thematisch in der *Vita Activa* aufgegriffen, obwohl der Blickwinkel auf die Thematik von einer anderen Betrachtungsebene erfolgt. Die Ablöse religiöser Überzeugungen durch den Zerfall des Einflusses des Christentums beendet nicht automatisch die prinzipielle Entwicklung der Weltentfremdung des Menschen.

So scheint Hannah Arendt den Säkularisierungsprozess für die Weltfremdheit verantwortlich zu machen, denn der Säkularisierungsprozess ist ein notwendiger Faktor für das Wirtschaftssystem des Kapitalismus, das strukturell parallel in der Tradition früher christlicher Strukturen verlief. Auch im Protestantismus, der zeitlich später als der Katholizismus entstand, sind die Strukturen weiterhin vorhanden. Die Übernahme der religiösen Strukturen, die durch Augustinus entstanden sind, sieht Hannah Arendt als Beispiel für die weiterführende Tradition der christlich geprägten Entfremdung.

⁸¹³ Vita Activa, S. 15.

⁸¹⁴ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, 1934.

Der Begriff der Weltentfremdung kann nicht mit Heimatlosigkeit gleichgesetzt werden. Die Entfremdung der Welt wird deutlich durch die Auslöschung der Bedeutsamkeit der Welt für die Menschen, wenn der Mensch die Welt als Ort verliert, auf den er tätig einwirken kann, da der Mensch seinem Potential des aktiven Handelns beraubt wird oder die Welt zu abstrakt wird, weil die Wissenschaft sie entweltlicht. Somit bedeutet Weltenfremdung „Entdinglichung der Welt, die Negation der Beständigkeit der Welt als eines faktischen, vorgefundenen und gestaltbaren Rahmens menschlicher Tätigkeit.“⁸¹⁵

Die Entfremdung hat Konsequenzen auf die Öffentlichkeit, das *Inter homines esse* wird gefährdet, wenn der Mensch nicht mehr aktiv handeln kann. Der soziale Raum entsteht nur durch aktive Menschen, die diesen gestalten. Bei einer massenhaften Entfremdung von der Welt, wird der soziale Raum zwangsläufig ausgelöscht.⁸¹⁶ Wenn es keine Öffentlichkeit gibt, die als Erscheinungsraum wirken kann, in dem der Mensch aufgehoben ist, erfolgt eine Verkümmern des Menschen. Die Welt wirkt auf den Menschen in ihrer Dinglichkeit flüchtig, denn es scheint keine Kontingenz zu herrschen. Somit werden auch alle Dinge in der Welt flüchtig.⁸¹⁷ Besonders bei totalitären Staatsformen ist diese schrittweise Entwicklung zu beobachten. Die Welt als *Inter homines esse* löst sich langsam auf, denn die Öffentlichkeit verschwindet und es kommt zu einer Verlassenheit ganzer Massen, denen jeglicher Raum des aktiven Handelns genommen wurde. Ihnen bleibt nur noch der Rückzug in den privaten Raum, der, wenn die Familienstruktur unter der Selbstbezugsnahme zerstört wurde, die Einsamkeit ist.

Wenn es zu einer Auflösung der sozialen Welt kommt, ist selbstverständlich die Intersubjektivität nichtig, denn es fehlt ihr jegliche Grundlage.

„Die intersubjektiven Verhältnisse, die die Welt als gemeinsame Welt konstituiert und durch die sich andererseits die Individuen ihrer Verschiedenheit (Pluralität) erst bewusst werden können, werden mit der Entfremdung von der Welt zerstört.“⁸¹⁸ Die Weltentfremdung löscht jegliche Grundlage seine Individualität zu entwickeln aus, denn die Individualität ist begründet auf der Einzigartigkeit jedes einzelnen Menschen. Die Entfremdung führt immer schon zu einer Störung, da der Mensch keinen Handlungsspielraum der Selbstbestimmung in der Welt mehr hat. Selbstbestimmt kann nur derjenige sein, der handlungsfähig bleibt. Durch die Enteignung des Menschen, verliert der Mensch seinen Bezug zu der Welt. Die Weltentfremdung ist nach Hannah Arendt schrittweise historisch eingetroffen. Die Weltenfremdung beginnt bei Augustinus und seinen christlichen Überlegungen und geht über den Dreißigjährigen Krieg bis in die Moderne.⁸¹⁹

⁸¹⁵ Vgl.: Rahel Jaeggi, Welt und Person, Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Verlag, Berlin, 1997, S. 94.

⁸¹⁶ Es wäre interessant Hannah Arendt auf das heutige Phänomen der Internet-Welt zu befragen. Sicherlich würde sie das meist im Netz entworfener Leben einiger Menschen, die sich eine Parallelwelt (Bsp.: Smallville) erschaffen, anstatt diese Welt aktiv zu beeinflussen, auch als Ausdruck dieser Entfremdung verstehen. Hannah Arendt akzeptiert keine Welt außerhalb der diesigen, so wird eine „nicht-reale“ Welt, die jedoch für viele User als real beurteilt wird, sicherlich auch abgelehnt werden.

⁸¹⁷ Vgl.: Rahel Jaeggi, Welt und Person, Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Lukas, Berlin, 1997, S. 97.

⁸¹⁸ Rahel Jaeggi, Welt und Person, Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Lukas, Berlin, 1997, S. 97-98.

⁸¹⁹ Vgl.: Vita Activa, S. 470.

Die Moderne ist mit der Entfremdung so rasant, weil der Kapitalismus als ein treibender Prozess positiv auf das Prinzip der Weltentfremdung einwirkt.

Somit bewertet sie die Säkularisierung der westlichen Welt nicht als ein Verschwinden an religiösen Motiven, sondern eher als eine Emanzipation der Religion an die neue Struktur der Gesellschaft.⁸²⁰

Sowohl die Dissertation als auch die *Vita activa* beleuchten dieses Phänomen der christlichen Religion.⁸²¹

Die inhaltliche Kritik, die Hannah Arendt sowohl in der Dissertation als auch in *Vita Activa* formuliert, ist von der Intention sehr ähnlich, doch beschränkt sich das Themenfeld bei der Dissertation auf den Denker Augustinus und inwiefern seine Überlegungen die Gesellschaft prägen; Bei dem Spätwerk *Vita Activa* sind die Ursachen für die Beeinflussung der Gesellschaft vielschichtiger. Es scheint, als ob die damalige Analyse in der Dissertation *Der Liebesbegriff* über die Verwüstung der Welt und den isolierten Menschen in das Spätwerk mit einfließen.

9.5 Entfremdungsverständnis: Hannah Arendt in Abgrenzung zu Karl Marx

Für Hannah Arendt ist die Entfremdung, durchaus parallel zu der Marxistischen Bedeutung eingetroffen, wenn der Mensch von seinem mitgegebenen freien Potential getrennt wird, indem dies nicht mehr zur Entfaltung kommen kann. Dabei meint Hannah Arendt das menschliche Verhältnis zur Welt, in der der Mensch ohne im Status einer Mittel – Zweck – Verbindung sein kann. Sobald eine Fremdbestimmung eintritt, die Macht auf den Menschen ausübt, ist dieser entfremdet. Durch die explizite formulierte Betonung, dass die Selbstentfremdung nicht das neuzeitliche Problem darstellt, sondern eher die stattfindende Weltentfremdung, betont dies Hannah Arendt schon in der Dissertation *Der Liebesbegriff*. Sie betrachtet dort kritisch die Betonung des Selbst des Einzelnen gegenüber dem sozialen Weltbegriff. Die Gesellschaft, der soziale Raum als solches, wird entfremdet, wenn das *Inter homines esse* beschädigt wird. Wie vorher schon dargelegt, ist ein zu stark auf sich fokussierter Mensch für die Gesellschaft irrelevant geworden. Die Welt nimmt bei ihm keinen Platz mehr ein, wodurch die Gesellschaft keinen Wert mehr hat. Wichtig dabei ist zu betonen, dass Hannah Arendt die Verwirklichung eines Menschen nur darin sieht, wenn dieser seinen Fähigkeiten nach handeln kann, was einen ganz stark anthropologischen Ansatz aufweist.⁸²² Es wird schon hier ersichtlich, dass Hannah Arendts

⁸²⁰ Es gibt bei Hannah Arendt keine einheitliche Definition über Säkularisierung. Vgl.: Martin Frank, Hannah Arendts Begriff der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in *Vita Activa* im Lichte ihrer Dissertation der Liebesbegriff bei Augustin, in: *The Angel of History is looking back*, Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt, Texte des Trondheim Arendt-Symposium vom Herbst 2000, Hrsg.: Bernd Neumann, Helgard Mahrdt, Martin Frank, Königshausen& Neumann, Würzburg, 2001, S. 127-152, hier: S.149.

Vgl.: *Vita Activa*, S.324 mit *On Revolution*, Penguin, New York, 1990, S. 26, S. 159, S. 160.

⁸²¹ Es wäre interessant zu beleuchten, inwiefern die Säkularisierung nicht auch Teil ihrer Kontinuität von der Dissertation und ihres Spätwerkes belegen würde. Des Weiteren wäre eine Untersuchung zwischen möglichen Denkparallelen bei Augustinus und Karl Marx spannend. Scheint Hannah Arendt bei der intensiven Beschäftigung mit Karl Marx und Max Weber auf Berührungspunkte gestoßen zu sein. Ihre historische Analyse der Entfremdung beginnt erneut bei Augustinus und führt den Leser bis in die Neuzeit. Selbstverständlich ist die griechische Tradition auch von großer Bedeutung in dem Werk *Vita Activa*, diese Traditionslinie wird jedoch für die Entwicklung der Entfremdung anders bewertet.

⁸²² Diese Interpretation stimmt auch Rahel Jaeggi zu.

Entfremdungsbegriff dem Marxschen Entfremdungsbegriff nicht ähnelt, sondern die Welt und den Menschen in einem anderen Beziehungsgeflecht stellt. Die Beziehung zwischen der Menschheit und der Welt ist kommunikativer, somit basiert das Konzept *Inter homines esse* auf Kommunikation.⁸²³

10. Fazit und Ausblick

In dieser Arbeit wird die Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* näher betrachtet. Hannah Arendts Dissertation wird im Lichte ihres Einflusses auf das Spätwerk *Vita Activa* gelesen. Dabei wird die Stringenz ihrer Gedanken zwischen ihrer Studienzeit in Deutschland und ihrer zweiten Heimat in den USA nachgezeichnet. Hannah Arendt zeigt in der Dissertation ihr Interesse an der Gemeinschaft. Die Kontinuität ihrer Gedanken von ihrem ersten Werk zu einem ihrer letzten Werke ist in dieser Arbeit nachgewiesen.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Dissertation eine rein philosophisch – theologische Arbeit darstellt, die *Vita Activa* hingegen eher als politiktheoretische Schrift zu betrachten ist. Diese Einordnung ist wegen der unterschiedlichen Thematik begründet. Trotz dieser Unterschiede sind Parallelen in den beiden Werken festzustellen. In der *Vita Activa* werden unter anderem die Pluralität und die Natalität verhandelt, die in der Dissertation ansatzweise behandelt werden.

Des Weiteren wird die Wichtigkeit der Dissertation für Hannah Arendts Theorien nachgewiesen, denn bereits in ihrer Dissertation zeigt sie ein Interesse an der Intersubjektivität des Menschen.

Im ersten Teil der Arbeit wurden die biographischen Hintergründe Hannah Arendts dargestellt. Dabei gilt es, nachzuvollziehen, mit welchen akademischen Einflüssen sie konfrontiert war. Sie begann ihr Studium während der Zwanzigerjahre. Nach der Erfahrung des Ersten Weltkrieges veränderte sich die Wissenschaft nachhaltig. Die Umbrüche, die in der Gesellschaft statt fanden, machten nicht vor den Universitätstüren halt. Die unterschiedlichen Traditionen und Brüche, die sich besonders in der Sprache und in den Publikationen der Professoren widerspiegeln, werden in Zusammenhang mit ihrer Herangehensweise in der Dissertation gestellt. Die Dissertation ist nur im Lichte der existentialistischen Sprache zugänglich, die vom Duktus sehr stark an Martin Heidegger erinnert. Und obwohl die verschiedenen Einflüsse nachgewiesen wurden, stellen sie die Eigenständigkeit ihrer Fragestellung nicht in Frage, sondern belegen, dass sie schon in ihrer Dissertation ein Thema gewählt hatte, das sie fortan begleiten hat. Es ist nicht Augustinus, der hier die Außergewöhnlichkeit darstellt, sondern ihre Fragestellung nach dem Liebeskonzept und nach der Nächstenliebe. Dabei vermutet sie, dass der Mensch durch das christlich Augustinische Nächstenliebekonzept von der Welt entfremdet wird.

Vgl.: Rahel Jaeggi, Welt und Person, Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Lukas, Berlin, 1997, S. 104.

⁸²³ Hier greift Hannah Arendt die Überlegung Karl Jaspers' über die Bedeutung der Kommunikation auf. Vgl.: 2.4.3.

Die unterschiedlichen Weltentfremdungsvorstellungen bei Karl Marx und Hannah Arendt wären ein weiterer interessanter Punkt, sprengt aber den Rahmen für diese Arbeit.

Die Augustinus Rezeption wurde in Auszügen dargelegt, um den Forschungsstand aufzuzeigen, den Hannah Arendt nachweislich kannte. Hannah Arendt begründet die Weltentfremdung des Menschen nicht anhand ökonomischer Gesichtspunkte, diese Aspekte flechtet sie in ihrem Spätwerk ein, sondern begründet sie historisch durch das Liebeskonzept Augustinus', der das bonum aus der Welt herausprojiziert und den Menschen somit zu etwas streben lässt, was während seines Lebens nicht zu erreichen ist.

Hannah Arendt lernte bei den wichtigsten Philosophen der damaligen Zeit. Ihre Herangehensweise ist phänomenologisch. Deswegen ist sie nicht gewillt, Widersprüche in Augustinus' Denken aufzulösen, sondern möchte diese lediglich offensichtlich machen.

In der Arbeit wird gezeigt, dass neben Martin Heideggers auch Karl Jaspers' Einfluss auf ihre Philosophie hat. Sowohl Martin Heidegger als auch Karl Jaspers haben sich mit Augustinus viele Jahre auseinander gesetzt und ihn in ihren Vorlesungen und Publikationen behandelt. Beide Professoren setzen sich mit dem neu geschaffenen Selbst durch die Augustinische Frage 'Quaestio mihi factus sum?' auseinander. Karl Jaspers' Einfluss, der ihr Doktorvater war und die Arbeit betreute, wird besonders in der Überarbeitung der Dissertation deutlich, in der sie die Jaspers'schen Gedanken betont, indem sie diese stärker herausstellt. Aber schon in seiner Publikation *Die Großen Philosophen* werden ähnliche Ansätze der Augustinus-Interpretation aufgezeigt. Karl Jaspers' Einfluss oder auch der gegenseitige Austausch während der Abfassung der Dissertation, so wie der Einfluss auf ihre Spätwerke ist in der gegenwärtigen Forschung viel zu wenig beachtet worden; Es scheint noch immer die Liebesbeziehung zu Martin Heidegger alle Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Der wissenschaftliche Austausch zwischen Karl Jaspers und Hannah Arendt stellt einen weiteren wichtigen Aspekt dar und wäre bei intensiverer Auseinandersetzung nachzuarbeiten.

Im zweiten Teil wurde gezeigt, dass die in der Originaldissertation herausgearbeiteten Schwerpunkte und Ergebnisse in der späteren Revision durch Hannah Arendt expliziter herausgestellt werden. Mit Hilfe der kontextuellen Einbettung der Arbeit in die Zwanzigerjahre, sind viele ihrer Gedankengänge besser nachzuvollziehen. Hannah Arendt versucht die Einflüsse Augustinus' in der Gegenwart zu verstehen. Das Neue bei Augustinus sieht sie darin, dass er die Welt in das Zentrum des Inneren des Menschen stellt, wodurch das Selbst gestärkt wird. Dieses gestärkte Selbst verursacht mit der Nächstenliebe eine Entfremdung des Gläubigen. Es wäre interessant zu fragen, ob nicht ein prinzipieller Unterschied zwischen Augustinus und Hannah Arendt bei der Definition des Selbst vorliegt. Dafür müsste man diese Unterschiede aufdecken und miteinander vergleichen. Denn die Entdeckung des Selbst ist für den Schutz des Einzelnen von enormer Wichtigkeit und wird oft als Grundstein für die universellen Menschenrechte genannt. Es wäre interessant zu prüfen, ob die Hervorhebung der Gesellschaft durch das *Inter homines esse* nicht einen ähnlichen Schutz für den Einzelnen schaffen würde, denn der Nächste wäre Teil der Gemeinschaft, die der Einzelne benötigt.⁸²⁴

⁸²⁴ In Afrika gibt es das Konzept des ubuntu (Menschlichkeit, Nächstenliebe), welches an die Pluralitätsthese Hannah Arendts erinnert.

Um die Gründe für die Vereinzelung des Menschen zu finden, konzentriert sie sich bei Betrachtung auf die Selbst – und Nächstenliebe bei Augustinus, und findet heraus, dass in der Liebe die Struktur für die Isolierung des Menschen, als auch eine ständige Unruhe, angelegt sind. Bei dem Ziel die Ewigkeit zu erreichen, stößt er den Nächsten in die Isolation.

Auch wird der Nächste nur aufgrund seiner Creator–creatura–Beziehung geliebt, nicht wegen einer spezifischen Eigenschaft. Somit liebt der Mensch seinen Nächsten mit absoluter Unterschiedslosigkeit. Jeder Einzelne ist zwar im Sinne der Genealogie mit den Nächsten verwandt, liebt den Nächsten aber nur für den eigenen Zweck. Dieser Zweck ist bei Gott anzukommen und in der Ewigkeit zu leben. Dafür benötigt der Einzelne den Nächsten, der als Mittel für das Erreichen des Zieles fungiert.

Im letzten Teil wurden die in der Dissertation bereits angelegten Gedanken der Entfremdung des Menschen von der Welt, als auch die Isolation des Einzelnen in der *Vita Activa*, nachgewiesen. Bei dem Vergleich wird eine parallele Struktur der beiden Werke deutlich. Erneut wird ersichtlich, dass Hannah Arendt weiterhin ein Interesse an dem zwischenmenschlichen Raum zeigt. Sie behandelt in der *Vita Activa* sowohl die Natalität, als auch die Pluralität, beides Begriffe, die sie durch ihre Überlegungen entscheidend mitprägt. Die Hervorhebung der Geburt ist in Abgrenzung zu der Philosophie des Todes interessant. Der Mensch wird in die Welt hineingeboren, dabei ist jedes menschliche Leben von Mutter und Vater abhängig, wodurch eine plurale Struktur entsteht.

Dem Menschen wird durch seine Geburt die Welt geschenkt. Jede Geburt stellt somit einen Neuanfang für die Welt dar. Diese Welt soll der Mensch aktiv verändern können. Hannah Arendt sieht in der Fähigkeit des Handelns die menschliche Freiheit. Jedem Menschen muss in der Welt diese Freiheit garantiert werden. In der Neuzeit sieht Hannah Arendt diese Freiheit oft beschnitten, weil das Handeln des Menschen falsch verstanden wird. Im 6. Kapitel der *Vita Activa* beschreibt sie dies. Sie betont eine generelle Weltentfremdung, im Unterschied zu Karl Marx' Entfremdungstheorie, in dem sich das Selbst entfremdet.

Nach der umfangreichen Bearbeitung der biographischen Einflüsse, der Dissertation und der Überarbeitungsanfänge Hannah Arendts, als auch nach der Darstellung der Kontinuität der Begrifflichkeiten, ist die These zu bestätigen, dass die Dissertation nachweislich nicht marginal für ihr Schaffen ist, sondern einen guten Zugang zu ihrer gedanklichen Entwicklung bietet und somit im wissenschaftlichen Diskurs mehr beachtet werden sollte. Voraussetzung dafür wäre eine wissenschaftlich kommentierte Edition, in der die unterschiedlichen Bearbeitungsstufen nachzuvollziehen sind. Denn besonders die eigenhändige Überarbeitung der Dissertation in den Sechzigerjahren würde eine hervorragende Grundlage für die weitere Erforschung der Dissertation und ihren Überlegungen über die Intersubjektivität bieten.

In der westlichen Welt wird der Einzelne in seiner Würde geschützt. Dadurch, dass jeder Einzelne geschützt ist, sind alle Mensch der Gemeinschaft geschützt. Das Konzept geht von innen nach außen. Das Konzept des 'ubuntu' versteht alle Menschen als eine große Gemeinschaft, es ist wichtig in dieser Gemeinschaft zu teilen und sich zu helfen. Dadurch, dass diese Gemeinschaft geschützt ist, sind alle geschützt. Die Vorstellung geht von außen nach innen. Da in Teilen Afrikas ein anderes Zeitkonzept existiert, wäre es interessant, diese Vorstellung der Gemeinschaft und der Zeit miteinander zu vergleichen.

11. Literaturliste

Adorno, Theodor: Jargon der Eigentlichkeit, Zur Deutschen Ideologie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

Beiner, Ronald: Love and Worldliness, Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine, in: Hannah Arendt, Twenty Years Later, Hrsg: Larry May and Jerome Kohn, The MIT Press, London, 1996.

Böhmer, Heinrich: Die Lobpreisungen des Augustinus in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift, Bd. 26, 1915.

Canovan, Margaret: Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Politics Thought, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Cassirer, Ernst: Der kritische Idealismus und die Philosophie "des gesunden Menschenverstandes", Töpelmann, Gießen, 1906.

Disch, Lisa: Hannah Arendt and the Limits of Philosophy, Cornell University Press, Ithaca, London, 1994.

Elshtain, Jean: Augustine and the Limits of Politics, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1995. Relevanter Abschnitt: Augustine's Evil; Arendt's Eichmann, S. 68-87.

Gorniak-Kocikowska, Krystyna: The Concept of Freedom, in: Heidegger and Jaspers, Hrsg: Alan M. Olson, Temple University Press, Philadelphia, 1994.

Andersen, Carl: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt, 1962.

Arendt, Hannah: What is Freedom?, in: Between Past and Future, Six Exercises in Political Thought, Viking Press, New York, 1961, S. 143-171.

Arendt, Hannah: A Revolution in: Partisan Review, New York, 1944.

Arendt Hannah/Heidegger, Martin: Briefe 1925–1975, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

Arendt Hannah/Jasper, Karl: Briefwechsel 1926–1969, Piper, München/Zürich, 1985.

Arendt, Hannah: Denken ohne Geländer, Texte und Briefe, Piper, München/Zürich, 2010.

Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation, Herausgegeben und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Philo, Berlin/Wien, 2003.

Arendt, Hannah: Die Konzentrationslager, in: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, Piper, München/Zürich, 2003, S. 907–943.

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem, ein Bericht von der Banalität des Bösen, Reclam, Leipzig, 1990.

Arendt, Hannah: Franz Kafka, in: Die verborgene Tradition, Acht Essays, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976.

Arendt, Hannah: Franz Kafka, A Revolution, Partisan Review, 1944.

Arendt, Hannah/ Johnson, Uwe, Der Briefwechsel, Hrsg.: Eberhard Fahlke und

Thomas Wild, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

Arendt, Hannah, Ich will verstehen, Selbstauskünfte zu Leben und Werk, Piper, München/Zürich, 1983.

Arendt, Hannah: Ideologie und Terror, in: Offener Horizont, Festschrift für Karl Jaspers, Piper, München, 1953, S. 229–254.

Arendt, Hannah/McCarthy, Mary: Im Vertrauen, Briefwechsel 1949–1975, Zwei femmes de lettres, die leidenschaftlich denken und leidenschaftlich leben, Piper, München/Zürich 1996.

Arendt, Hannah: Life of the Mind, Abschnitt Thinking, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1975.

Arendt, Hannah: Life of the Mind, Harcourt, New York, 1978.

Arendt, Hannah: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Antwort, Martin Heidegger im Gespräch, Hrsg.: Günther Neske und Emil Kettering, Neske, Pfullingen, 1988, S. 232 – 252.

Arendt, Hannah: On Revolution, Penguin, New York, 1990.

Arendt, Hannah: Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, Piper, München/Zürich, 1981.

Arendt, Hannah: Rasse und Bürokratie, Die Gespensterwelt des Schwarzen Erdteils, Gold und Blut, in: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, Piper, München/ Zürich, 2003, S. 405–442.

Arendt, Hannah: The Eggs Speak Up, in: Hannah Arendt, Essays in Understanding, 1939–1954, Hrsg.: Jerome Kohn, Harcourt Brace, New York, 1994.

Arendt, Hannah: The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Arendt, Hannah: The Origins of Totalitarianism, Büchergilde Gutenberg, Frankfurt am Main, 1958.

Arendt, Hannah: Understanding and Politics, in: Essays in Understanding 1930–1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt, Hrsg.: Jerome Kohn, Houghton Mifflin Harcourt, New York, 1994.

Arendt, Hannah: Vita Activa oder Vom tätigen Leben, Piper, München/Zürich, 2007.

Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes, 2 Bde., Das Denken, Das Wollen, Piper, München, 1979.

Arendt, Hannah: Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Mond Sicher, Piper, Hamburg, 2000.

Arendt, Hannah: What Is Existential Philosophy?, in: Essays in Understanding. 1930–1954 Harcourt Brace, New York 1994.

Arendt, Hannah: What is Existenz Philosophy?, in: Partisan Review, Heft 13, Partisan Review, New York, 1946, S. 34–56.

Arendt, Hannah: Was ist Existenzphilosophie?, Anton Hain, Frankfurt am Main, 1990.

- Aristoteles: Nikomachische Ethik, Reclam, Stuttgart, 1978.
- Augustinus, Aurelius: Corpus Augustiniam Gissense a C. Mayer editum (CD–Rom), Würzburg, 2003.
- Augustinus, Aurelius: Die Bekenntnisse, Vollständige Ausgabe Übertragen, Einleitung und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar, Johannes, Einsiedeln, 2004.
- Augustinus, Aurelius: Was ist Zeit? (Confessiones XI/Bekenntnisse 11), Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.
- Barnouw, Dagmar: Visible Spaces, Hannah Arendt and the German–Jewish Experience, The Johns Hopkins University Press, London, 1990.
- Camus, Albert: Christliche Metaphysik und Neoplatonismus, aus dem Nachlass herausgegeben, rowohlt, Hamburg, 1976.
- Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV, 3 (§ 69 – 73), Theologischer Verlag, Zürich, 1980.
- Barth, Karl: Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1957.
- Barth, Karl: Römerbrief, Hrsg.: Hermann Schmidt, Theologischer Verlag, Zürich, 1985.
- Benhabib, Seyla: Hannah Arendt, Die melancholische Denkerin der Moderne, Rotbuch, Hamburg, 1998.
- Benhabib, Seyla: The reluctant Modernism of Hannah Arendt, Sage, Thousand Oaks, 1996.
- Bernauer, James W.: Amor Mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt, Martinus Nijhoff Publishers, Boston/Dordrecht/Lancaster, 1987.
- Bethke, Elshtain: Jean Augustine and the Limits, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1995.
- Billlichsich, Friedrich: Studien zu den Bekenntnissen des Hl. Augustinus, Mayer, Wien, 1929.
- Birmingham, Peg: Hannah Arendt and Human Rights, The Predicament of Common Responsibility, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, 2006.
- Bloch, Ernst: Geist der Utopie, Dunker und Humblot, München, 1918.
- Bowen-Moore, Patricia: Hannah Arendt's Philosophy of Natality, St. Martin's Press, New York, 1989.
- Bowen Moore, Patricia: Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt In: Amor Mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt, Hrsg.: James Bernauer, Martinus Nijhoff Publishers, Boston/Dordrecht/Lancaster, 1987, S.135–156.
- Boyle, Patrick: Elusive Neighborliness, Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine, in: Amor Mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt, Hrsg.: James Bernauer, Martinus Nijhoff Publishers, Boston/Dordrecht/Lancaster, 1987.

Brauer, Gerhard Walter: Is there an educational problem with reading Hannah Arendt's ›The Human Condition‹ in English only?, Diss., University of British Columbia, Canada, 2007.

Beier, Ronald: Love and Worldliness, in: Hannah Arendt Twenty Years Later, Hrsg.: Larry May Jerome Kohn, The MIT Press, Cambridge/London, 1996, S. 269-284.

Breier, Karl-Heinz: Hannah Arendt zur Einführung, Junius, Dresden, 2005.

Brunkhorst, Hauke: Equality and elitism in Arendt, in: The Cambridge Companion to Hannah Arendt, Hrsg.: Danna Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, S. 178-198.

Brunkhorst, Hauke: Hannah Arendt, Beck, München, 1999.

Demmerling, Christoph: Heidegger – Marxismus (Herbert Marcuse und andere), Von der Ontologie zur Gesellschaftstheorie, in: Heidegger – Handbuch, Leben-Werk-Wirkung, Hrsg.: Dieter Thomä, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2004, S. 375-380.

Descartes, René: Philosophische Schriften in einem Band (französischer und deutscher Text parallel) Discours de la méthode, Teil 4, Abschnitt 3, Meiner, Hamburg, 1996.

Disch, Lisa Jane: Hannah Arendt and the Limits of Philosophy, Cornell University Press, Ithaca/London, 1994.

Dreccoll, Volker Hennin: Die Entstehung der Gnadenlehre Augustinus, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

Eger, H: Der Liebesbegriff bei Hannah Arendt, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 49, S. 257-259, Kohlhammer, Stuttgart, 1930.

Eibel, Hans: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. III, Die christliche Philosophie, Bd. 10/11, Ernst Reinhardt, München, 1923.

Fischer, Norbert: Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken, Bd. 1-2, Meiner, Hamburg, 2009.

Ferry, Luc: The System of Philosophies of History, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Flasch, Kurt: Augustinus Einführung in sein Denken, Reclam, Stuttgart, 1980.

Flasch, Kurt: Kampfplätze der Philosophie, Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.

Frank, Martin: Hannah Arendts Begriff der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in Vita Activa im Lichte ihrer Dissertation der Liebesbegriff bei Augustin, in: The Angel of History is looking back, Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt, Texte des Trondheim Arendt-Symposium vom Herbst 2000, Hrsg.: Bernd Neumann/Helgard Mahrdt/Martin Frank, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, S. 127-152.

Freud, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Anna Freud, Gesammelte Werke, Bd. XII, Fischer, Frankfurt am Main, 1999.

Grosser, Florian: Revolution denken, Heidegger und das Politische 1919 bis 1969, Beck, 2011.

Gruenberg, Antonia: Hannah Arendt und Martin Heidegger, Geschichte einer Liebe, Piper, München/ Zürich, 2006.

Heidegger, Martin: Augustinus und der Neuplatonismus, Sommersemester 1921, 2. Frühe Freiburger Vorlesung, Hrsg.: C. Strube, Bd. 60, Phänomenologie des Religiösen Lebens, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S.160 – 298.

Heidegger, Martin: Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), Hrsg.: F.W. v. Herrmann, in: Der Begriff der Zeit, Bd. 64, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.

Heidegger, Martin: Die Metaphysik des Deutschen Idealismus, 1. Trimester Freiburg 1941, Hrsg.: Günter Seubold Bd. 49, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

Heidegger, Martin: Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith, in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 2, Im Gespräch der Zeit, Hrsg.: D. Papenfuss/O. Pöggeler, Klostermann, Frankfurt am Mai, 1990, S. 27–39.

Heidegger, Martin: Einführung in die phänomenologische Forschung, Hrsg.: F. – W. von Herrmann, Bd. 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

Heidegger, Martin: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant, Wintersemester 1926/27, Hrsg.: H. Vetter, Bd. 23, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.

Heidegger, Martin: Grundbegriff der aristotelischen Philosophie, Hrsg.: M. Michalski, Bd. 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), Hrsg.: H. – H. Gander, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Heidegger, Martin: „Mein liebes Seelchen!“, Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970, Hrsg. und kommentiert von Gertrud Heidegger, Deutsche Verlags-Anstalt, München, 2005.

Heidegger, Martin: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Hrsg.: C. Strube, Bd. 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen, 2001.

Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes, Hrsg.: F. – W. von Hermann, Bd. 9, in: Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 21 – 71.

Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes, Edmund Husserl Festschrift, Vittorio, Halle, 1929.

Hessen, J: Der Liebesbegriff bei Augustin von Hannah Arendt, in: Kant-Studie, Philosophische Zeitschrift 36, de Gruyter, Berlin, 1931, S. 175.

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie Bd. 2, Neuzeit und Gegenwart, Herder, Freiburg in Breisgau, 1984.

Holl, Karl: Augustins innere Entwicklung, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1922, Philosophisch–Historische Klasse, Nr. 4, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Walter De Gruyter und Co, Berlin, 1923.

Holl, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, Mohr Beck, Tübingen, 1921.

Holl, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3, Der Westen, Mohr Beck, Tübingen, 1928.

Holl, Karl: Reformation und Urchristentum (Vortrag gehalten am: 1.9.1924), in: Kleine Schriften, Hrsg.: Robert Stupperich, Mohr Siebeck, Tübingen, 1966, S. 33–

44.

Holl, Karl: Urchristentum und Religionsgeschichte, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2, Mohr Beck, Tübingen, 1928.

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, Zweiter Bd., Erster Teil, Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Hrsg.: U. Panzer, Bd. 19,1, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/Lancaster, 1984.

Husserl, Edmund: Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917), Hrsg.: Rudolf Bernet, Felix Meiner, Hamburg, 1985.

Jaeggi, Rahel: Welt und Person, Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Lukas, Berlin, 1997.

Jaspers, Karl: Die Großen Philosophen, Bd. 1, Piper, München, 1959.

Jaspers, Karl: Die Idee der Universität, Julius Springer, Berlin, 1923.

Jaspers, Karl: Was ist Philosophie?, Ein Lesebuch, Piper, München/Zürich, 1976.

Jaspert, Bernd: Sachgemäße Exegese, Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951, N.G. Elwert, Marburg, 1996.

Jaspert, Karl: Logik, Piper, München, 1947.

Jay, Martin: Permanent Exiles, Essay on the Intellectual Migration from Germany to America, Columbia Press, New York, 1985, Abschnitt: Hannah Arendt: S. 237–256.

Jung, Verena: Writing Germany in Exil – the Bilingual Author as Cultural Mediator, Klaus Mann, Stefan Heym, Rudolf Arnheim and Hannah Arendt, in: Journal of Multilingual and Multicultural Development, 25.5/6, 2004, S. 526–546.

Jung, Vernena: English–German Self–Translation of Academic Texts and its Relevance for Translation Theory and Practice, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002.

Kampowski, Stephan: Arendt, Augustine, and the New Beginning, The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2008.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Bd. 3, 2. Aufl., Hrsg.: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Reimer, Berlin, 1904.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, BA, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1956.

Kateb, George: Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil, Rowman & Allanheld, Totowa, New Jersey, 1984.

Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode, übersetzt von H. Gottsched, Geammelte Werke, Bd. 8, Diederichs, Jena, 1911.

Kohn, Jerome: Hannah Arendt, Twenty Years Later, Hrsg. Larry May Kohn, The MIT Press Cambridge, Massachusetts/London, England, 1996.

Kreuzer, Johann: Augustinus, zur Einführung, Junius, Hamburg, 2005.

Lemberg, Margret: Es begann vor hundert Jahren, Die ersten Frauen an der Universität Marburg und die Studentinnenvereinigung bis zur "Gleichschaltung" im

Jahre 1934, Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg vom 21. Januar bis 23. Februar 1997, Universitätsbibliothek Marburg, Marburg, 1997.

Löwith Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, Drei Masken, München, 1928.

Löwith, Karl: M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit, in: Bd. 8: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 8, Metzler, Stuttgart, 1984, S. 72–101.

Luhmann, Niklas: Grundrechte als Institution, Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Schriften zum öffentlichen Recht 24, Berlin, 1964.

Lütkehaus, Ludger: Hannah Arendt – Martin Heidegger, Eine Liebe in Deutschland, Basiliken Presse, Marburg, 1999.

Mausbach, Joseph: Die Ethik des Hl. Augustinus, Bd. 1, Herder, Freiburg im Breisgau, 1909.

Mausbach, Joseph: Die Ethik des Heiligen Augustinus, Zweite, vermehrte Auflage, 1. Bd, Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen, Herder, Freiburg im Breisgau, 1929.

Mausbach, Joseph: Katholische Moraltheologie, Erster Bd., Die allgemeine Moral, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster, 1927.

Neusner, Jacob: Ein Rabbi spricht mit Jesus, Herder, Freiburg, 2007.

Nordmann, Ingeborg: Hannah Arendt, Campus, Frankfurt, 1994.

Nottmeier, Christian: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.

Ohst, Martin: Augustinus-Deutung des protestantischen Historismus, in: Norbert Fischer, Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken, Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, Meiner, Hamburg, 2009, S. 146-195.

Pascal, Blaise: Pensée et Opuscules, Librairie Hachette, Paris, 1912.

Pangle, Thomas: The Spirit of Modern Republicanism, The Moral Vision of the Founders and the Philosophy of John Locke, University of Chicago Press, Chicago, 1988.

Richardson, William J.: Heidegger, Through phenomenology to thought, Nijhoff, The Hague, 1967.

Ringer, Fritz: Die Gelehrten, Der Niedergang der deutschen Mandarine 1980–1933, Klett–Cotta, Stuttgart, 1983.

Rosenzweig, Franz: Stern der Erlösung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

Ruter, Herman: Augustinische Studien, Neudruck der Ausgabe Gotha 1887, Scientia Verlag, Aalen, 1967.

Jean-Paul Sartre, Huis Clos in: Théâtre, Gallimard, Paris, 1962, S. 83–119.

Scheler, Max: Liebe und Erkenntnis, Franke, Bern, 1955.

Schmidt, Martin: Augustinismus IV (Neuzeit), in.: TRE 4, de Gruyter, Berlin/New York, 1979, Spalte: 721–723.

Schnädelbach, Herbert: Philosophie, in Deutschland 1831–1933, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.

Schürmann, Reiner: Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir, aux Editions du Seuil, Paris, 1982.

Sepp, Hans Rainer: Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, Zeugnisse in Text und Bild, im Auftrag des Husserls – Archivs an der Universität Freiburg im Breisgau, Freiburg/München, 1988.

Singer, Peter: Praktische Ethik, Reclam, Stuttgart, 1994.

Spaemann, Robert: Über den Begriff der Menschenwürde, in: Menschenrecht und Menschenwürde, Historische Voraussetzung, säkulare Gestalt, christliches Verständnis, Hrsg.: Robert Spaemann, Clett Gotha, Stuttgart, 1987, S. 295-313.

Spenglers, Oswald: Untergang des Abendlandes, Beck, München, 1981.

Stark, Judith Chelius: The Will and Freedom, in: Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy, Hrsg.: Joseph W. Koterski /Raymond J. Langley, Humanity Books, New York, 2003, S. 112–126.

Stark, Judith Chelius/Scott, Joanna Vecchiarelli, Love and Saint Augustine, Hannah Arendt, Edited and with an Interpretative Essay by J. Scott und J. Stark, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1996.

Steiner, Georg: Martin Heidegger Eine Einführung, Carl Hanser, München/Wien, 1989.

Taylor Charles: Quelle des Selbst, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

Thomä, Dieter: Heidegger – Handbuch, Leben – Werk – Wirkung, Metzler, Stuttgart, 2003.

Thomä, Dieter: Heidegger und Hannah Arendt, Liebe zur Welt, in: Heidegger – Handbuch, Leben–Werk–Wirkung, Hrsg.: Dieter Thomä, S. 397–402, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2004.

Trajekte: Zeitschrift des Zentrums für Literatur – und Kulturforschung Berlin, Nr. 23, 12. Jahrgang, Kulturverlag Kadmos, Berlin, Oktober 2011.

Troeltsch, Ernst: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte 1902/1912, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5, Hrsg.: Trutz Rendtorff de Gruyter, Berlin, 1998.

Troeltsch, Ernst: Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter, in: Die kulturgeschichtliche Methode in der Dogmengeschichte, Bd. 4, München, 1915.

Trömmel, Tatjana: Magisterarbeit im Fach Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, ... wer anders als die Liebenden?, Der Liebesbegriff bei Martin Heidegger und Hannah Arendt, unveröffentlicht, 2008.

Villa, Danna R.: Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Scott, Joanna Vecchiarelli: Hannah Arendt's Secular Augustinianism, in: History, Apocalypse, and the Secular Imagination, Hrsg.: Mark Vessey, Karla Pollmann, Allan Fitzgerald, New Essays on Augustine's City of God, Bowling Green, 1999, S. 293-310.

Scott, Johanna Vecchiarelli: What St. Augustine Taught Hannah Arendt about "How to live in the World": Caritas, Natality and the Banality of Evil. , In: Collegium,

Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, Vol. 8, 2010, S. 8–27.

Vessey, Mark/Pollmann, Karla/ Fitzgerald, Allan D., O.S.A. : History, Apocalypse, and the Secular Imagination, New Essays on Augustine´s City of God, Bowling Green, Ohio, 1999.

von Harnack, Adolf: Augustins Konefssionen, in: Reden und Aufsätze Bd. 1, Toepelmann, Gießen, 1906, S. 49–79.

von Harnack, Adolf: Augustinus – Reflexionen und Maxime, Mohr Siebeck, Tübingen, 1922.

von Harnack, Adolf: Das Wesen des Christentum, Hrsg. Claus–Dieter Osthövenner, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

von Harnack, Adolf: Die Reformation und ihre Voraussetzung, In: Erforschtes und Erlebtes, Reden und Aufsätze Neue Folge, Bd. 4, Toepelmann, Gießen, 1923, S. 72–140.

von Harnack, Adolf: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III. 4. neu durchgearbeitet u. verm. Aufl. Mohr, Tübingen, 1910.

von Hermann, Friedrich–Wilhelm: Begegnung mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger in: Norbert, Fischer: Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denken Bd. 2, Von Descartes bis in die Gegenwart, S. Meiner, Hamburg, 2009, S. 252-264.

Waldmüller, Monika: Die Wandlung, Eine Monatsschrift, Herausgegeben von Dolf Sternberger unter Mitwirkung von Karl Jaspers, Werner Krauss und Alfred Weber, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1988.

Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Tübingen, Mohr, 1934.

Wolin, Richard: Hannah and the Magician, An Affaire to Remember, in: New Republic, 9.10.1995, S. 27-37.

Wolin, Richard: Heidegger´s Children, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2001.

Young–Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1986.

Young–Bruehl, Elisabeth: Why Arendt Matters, Yale University Press, New Haven/London, 2006.

Zepf, Max: Rezeption Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin (1929), in: Gnomon , Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, Band 8, S. 101–105, Beck, München, 1932.

Internetseiten:

Ernst–Troeltsch–Gesellschaft:

abgerufen am 5. August 2011:

<http://www.st.evtheol.uni-muenchen.de/troeltsch/index.html>.

<http://www.st.evtheol.uni-muenchen.de/troeltsch/index.html>.

<http://www.st.evtheol.uni-muenchen.de/troeltsch/index.html>.

Arendt, Hannah: Fernsehinterview mit Günter Gaus, *Zur Person*:

abgerufen am 20. November 2011:

Teil 1: <http://www.youtube.com/watch?v=Ts4IQ2gQ4TQ>.

Teil 2: <http://www.youtube.com/watch?v=1xSbvnMMjZE&feature=related>.

Teil 3: <http://www.youtube.com/watch?v=Qn3deYMRllk&feature=related>.

Teil 4: http://www.youtube.com/watch?v=Lqj_LdNQKNE&feature=related.

Teil 5: <http://www.youtube.com/watch?v=AJoqXcwS72I&feature=related>.

Arendt, Hannah: Martin Heidegger wird 80 Jahre alt:

abgerufen am 1. Dezember 2011:

<http://greule.org/2010/09/01/hannaharendtmartinheidegger/>.

in Dankbarkeit für meine Mutter Friederike
und in Erinnerung an meinen Vater Wolfgang