

DER UNSICHTBARE SCHEITELSTEIN DER WELT. EINE LEKTÜRE DER DISSERTATION HANNAH ARENDTS ÜBER DEN LIEBESBEGRIFF BEI AUGUSTIN

SIMONE LUCA MAESTRONE

Abstract

Hannah Arendt's thesis on *St Augustine's Concept of Love* has not yet gotten the attention it would deserve among the works of the German philosopher. In her famous biography by E. Young-Bruehl we can find some meaningful remarks about this early work, which allow for an interpretation of it as preparatory study about the role of the world in the political, a subject that becomes central only in Arendt's later works. Our reconstruction of Arendt's thesis tries to underline the relation between the Christian faith and a sense of community as her first attempt to bring into focus the problem of the world from a political point of view.

Imus autem non ambulando sed amando
Augustinus, *Epistolae*, CLV, 4, 13

In ihrer „Synopsis“ der Dissertation Hannah Arendts verfielt Elisabeth Young-Bruehl die These, dass der Schlüssel zum Verständnis des dritten Teils des Textes, bezüglich der *vita socialis*¹, in einigen Seiten ihres Hauptwerks *Vita activa* enthalten sei. Dies ist sicherlich ein wertvoller Hinweis, weil die letzten Seiten der Dissertation Arendts in gewisser Weise ins Dunkel eingehüllt zu sein scheinen. In diesem Aufsatz soll es einerseits darum gehen, diesen Ansatz zu verfolgen und zu vertiefen. Andererseits soll bewiesen werden, dass das Urteil der bekanntesten

¹ Young-Bruehl Elisabeth, *Arendts Dissertation: eine Synopsis*, in *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a. Main, Fischer, 1986, SS. 650–663, hier: SS. 660–661.

Schülerin Arendts sich auf die gesamte Dissertation, die wir vom Anfang bis zum Ende verfolgen werden, ausdehnen lässt. In diesem Sinn bildet der Paragraph der *Vita activa* „Der öffentliche Raum: das Gemeinsame“², worauf Elisabeth Young-Bruehl sich bezieht, eine Erläuterung der gesamten Interpretation Arendts, die meines Erachtens *in nuce* die Rekonstruktion einer *einzigartigen* Begründung des öffentlichen (politischen) Raums ist. Anders gesagt, geht es im ersten Text der Denkerin um die Analyse der christlichen Begründung einer Gemeinschaft, die auf einer radikalen Form von Weltlosigkeit beruht. Es handelt sich also um den „Prolog im Himmel“ zum weiteren gesamten Denkweg der Philosophin³, in dem aber mehr als politische oder theologische Ansätze, die existenzialistische Stimmung der Philosophie Heideggers (und Jaspers) deutlich spürbar wird. Die Dissertation ist tatsächlich nicht nur im Stil Heideggers verfasst, sondern in ihr sind auch einige Elemente der Fundamentalontologie Heideggers enthalten. „Zunächst und zumeist“ sind dies die Zeit und die Welt, welche eine wesentliche Rolle spielen. Eben die schwierige Beziehung zwischen Zeit und Welt, die Arendt in den Schriften von Augustin findet, wird für das darauffolgende Nachdenken der Philosophin ausschlaggebend. An dieser Stelle sollte vorausgehend schon einmal bemerkt werden, dass die letztendliche Bedeutung der Liebe in dieser Schrift, wie wir sehen werden, weit entfernt von einer trivialen Idee derselben ist.

Die Methode der Interpretation ist „rein philosophisch“ und zieht einen synchronischen, d.h. systematischen Ansatz des Liebesbegriffs vor. Eine Diachronizität, bzw. eine historische Entwicklung der Liebesidee in Augustins Schriften wird von der Philosophin niemals in Erwägung gezogen⁴. Frühe und spätere Schriften werden frei nebeneinander zitiert und zugleich werden die Quellen der augustini-schen Konzeption der Liebe (Platon, Plotin, Cicero u. a.) kaum gestreift⁵.

² Arendt Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper, 1967 (32005), SS. 62–73.

³ Arendt hat mehrere Male wiederholt, dass ihr Interesse an der Politikwissenschaft nur nach der tragischen Machtergreifung des Nationalsozialismus in Deutschland (1933) angefangen hat. Was wir also in dieser Dissertation (1929) hervorheben möchten, ist eine vorzeitige Empfindsamkeit der Philosophin in Bezug auf das philosophische Problem der Voraussetzungen einer menschlichen Gemeinschaft, die ihre zukünftige Theorie des Politischen entwickeln wird.

⁴ Flasch Kurt, *Augustin: Einführung in sein Denken*, Stuttgart, Reclam, 1980 (21994), SS. 135–138. Flasch merkt eine innere Entwicklung des Liebesbegriffs Augustins in Bezug auf die Erkenntnis an: in den Frühschriften sei die Liebe hauptsächlich eine Liebe zur Wahrheit, während in den Spätschriften die praktische Dimension, d.h. die ethische Funktion der Liebe prioritär wurde.

⁵ Die Zusätze über Platon und Plotin, auch wenn sehr geballt und terminologisch tief, seien nicht genug ausgeweitet, um der Doktorarbeit eine philologische oder historische Wissenschaftlichkeit zu liefern. Dieses harte Urteil ist nicht vom Verfasser, sondern von dem Erstgutachter der Dissertation, Karl Jaspers (*Das Dissertationsgutachten von Karl Jaspers*, in: Arendt Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin-Wien, Philo, 2003 (22005), SS. 129–130, hier: S. 130).

Die gesamte Struktur der Doktorarbeit ist relativ einfach zusammenzufassen. Das Werk ist in drei Kapitel gegliedert. Die ersten zwei Teile sind länger, zugänglicher und scheinen strukturierter und ausgearbeiteter als der Dritte zu sein.

Der erste Teil beschäftigt sich mit der allgemeinen Struktur der Liebe als *appetitus*⁶. Die Liebe ist als ein Streben nach einem Gegenstand definiert, der den Liebenden angeblich glücklich machen wird. Dieses hypothetische Glück, bestehend in dem Besitz des Liebesgegenstandes, ist aber mondän chimärisch: „wenn es [sc. der erstrebte Gegenstand der Liebe] gehabt wird, hört der appetitus auf, es sei denn, dass Gefahr besteht, das Erworbene wieder zu verlieren; in diesem Fall schlägt der appetitus habendi um in den metus amittendi [Furcht vor Verlust]“⁷.

Es ergibt sich daraus eine sich triebhaft wiederholende Begierde, die durch die Frustration des „noch nicht oder nicht mehr“ geprägt ist. Diese tragische Dynamik hat als Grund die Vergänglichkeit aller möglichen in der Welt wohnenden Gegenstände (*mutabilia*). Dadurch ist sie also immer zum Scheitern verurteilt und bringt die strukturelle Unzufriedenheit des Liebenden hervor. Gemäß ihrem Streben nach den endlichen Seienden (Menschen, Dingen, usw.) der Welt führt diese Form der Liebe, die Augustin *cupiditas* nennt⁸, in keinem Fall zum Glück.

Für den Bischof von Hippo ist die Glückseligkeit das letzte Ziel des *amor* und sie kann also nur in etwas, das nicht von dieser Welt ist, gefunden werden⁹. Die Suche nach etwas Unsterblichem, das auch die „Furcht vor dem Tod“ überwinden kann, führt den begehrenden Menschen „zum ewigen Heute“ des *summum esse*: „Indem er Gott findet, findet er das, was ihm mangelt, das, was er gerade nicht ist: das Ewige“¹⁰. Dieses Streben nach der Ewigkeit, d.h. nach einer unerschöpflichen Seligkeit wird von Augustin *caritas* genannt¹¹. Aber wenn nur Gott bedeutungsvoll ist, verliert der ganze Rest für die Gläubigen an Belang. Dementsprechend wird die gegenwärtige Existenz des Gläubigen selbst bedeutungslos, weil das wahre Leben nur „in der absoluten Zukunft“ wohnt. Zusammenfassend erklärt der erste Teil der Arbeit überwiegend zwei Typen von Liebe: eine ist gleichsam horizontal (weltlich) und „falsch“ (unbefriedigend), die Andere ist im Gegensatz dazu verti-

⁶ „Nichts anderes nämlich bedeutet zu lieben, als irgendeine Sache um ihrer selbst willen zu begehren (*appetere*)“ (Augustin, *De diversis quaestionibus*, 83, quaestio 35, 1).

⁷ Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 29.

⁸ „Diesen falschen amor, der sich an die Welt klammert und damit zugleich die Welt konstituiert, d.h. weltlich ist, nennt A. *cupiditas*“ (*ibid.*, SS. 35–36).

⁹ „Das Verlangen nach wirklicher Glückseligkeit ist der Punkt, an dem der Mensch Gott in sich selbst entdeckt“ (Chadwick Henry, *Augustin*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1987, S. 61).

¹⁰ Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 40.

¹¹ *Ibid.*, S. 47.

kal (transzendent) und „recht“ (*beatitudo perpetua*). Zeitlich teilen aber beide eine ähnliche Orientierung, weil sie zwei Deklinationen des *appetitus* sind. Auch wenn mit unterschiedlichen Zielrichtungen (welt- oder gottstrebige) sind sie demzufolge zukunftsorientiert.

Der zweite Teil der Dissertation ist hingegen vergangenheitsorientiert und beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen dem Schöpfer und dem Erschaffenen. Die in die Vergangenheit gewandte Aufmerksamkeit bedeutet für Arendt das Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Ursprung herzustellen. Wie wir sehen werden, wird in dem zweiten Kapitel die Bestimmung der Welt als „zwischen“ (Menschen und Gott) zum zentralen Punkt¹². Die veränderte zeitliche Ausrichtung der Argumentation Arendts scheint von einer Reihe von Problemen verursacht zu sein: die „Selbstverleugnung“ des Gläubigen, die faktische Grundlosigkeit der Nächstenliebe¹³ und vor allem die absolute Weltlosigkeit der zukunftsorientierten *caritas*¹⁴. Die Letztere ist in diesem Kontext die Wurzel der ersten zwei Probleme. Wenn sie geliebt wird, wird die Welt nur als funktionale Sache (*uti*) im Dienst der eigentlichen Liebe geliebt, sie ist „nur eine *zu benutzende res* für das in der absoluten Zukunft erstrebte wahre Leben“¹⁵.

Diese Welt als versachlichte Ordnung, die dem Zweck der *caritas* dient, mündet meines Erachtens in diesem Teil der Arbeit in eine Form von gnostischem Nihilismus¹⁶, dessen negativer Charakter eine auffällige Ähnlichkeit mit der in

¹² Die Weltfragestellung als philosophische Hauptaufgabe war damals, besonders für Heideggers Schüler, aber nicht nur, etwas Gewöhnliches. Über die Bestimmung der Welt als typisches Thema der gegenwärtigen Philosophie, besonders in der phänomenologischen Strömung, woraus Heideggers Philosophie wesentlich herkommt, siehe z.B. Bernes Christian, »Welt« als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg, Meiner, 2004; besonders SS. 15–128.

¹³ Der Nächste erhält in gewisser Weise einen Wert, weil er wie man selbst in Zukunft ins Himmelreich und zu Gott gelangen kann. Er ist jedoch als Teil der Welt im ersten Kapitel noch bedeutungslos (siehe dazu Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 52).

¹⁴ Nach Arendt verwandelt die *caritas* die Welt in einer bedeutungslose Wüste: „In der *caritas* lebend wird die Welt zur Wüste, statt zur Heimat, sie ist leer und fremd dem, was der Mensch sucht“ (*Ibid.*, S. 36).

¹⁵ *Ibid.*, S. 50. Diese Kritik an der Welt kann auch als implizite Kritik der Moderne bezeichnet werden, die manchmal von Arendt als nihilistische und von der Technik beherrschte Lage interpretiert wurde. In diesem Zusammenhang siehe Dries Christian, *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, Bielefeld, transcript, 2012, SS. 135–294.

¹⁶ Vgl. Jonas Hans, *Gnosticism, Nihilism and Existentialism*, in: *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, Boston, Beacon, 1958 (21963), SS. 320–340.

späteren Werken Arendts kritisierten Idee der Moderne (Entfremdung und Weltentfremdung) zu haben scheint¹⁷.

Um eine neue Würde für die Welt zu gewinnen, muss man sich nicht mehr an die Zukunft, sondern an den Ursprung der Welt wenden. Diese zeitliche Wende wird von Arendt durch das platonische Argumentieren des bekannten X. Buchs der *Confessiones* begründet. Das Streben nach zukünftiger Glückseligkeit existiert *in interiore homine*, weil wir sie schon vorher, in der Vergangenheit erfahren haben und von dieser Erfahrung bewahren wir eine Erinnerung (*memoria*)¹⁸. Durch diese inner-zeitliche Erfahrung ist der Mensch „zu der letzten Grenze der Vergangenheit hingewiesen, d.h. zu seinem letzten Ursprung“¹⁹. Diesen Ursprung anzuschauen, bedeutet für den Menschen seine Abhängigkeit von dem Schöpfer zu erfahren. Der Seinsmodus des Menschen, wie von allen Seienden der Welt, ist das „in Beziehung zum Sein“ (*Creator*) zu sein, d.h. Existieren bedeutet im Wesentlichen in Bezug auf Gott zu sein. Zeitlich betrachtet, ist Gott für die *creatura* das immer-*ante* in einem doppeldeutigen Sinn: „es war vor dem Geschaffenen (*ante omnia*), und es ist vor dem Geschaffenen als das, was nach ihm noch bevorsteht, und worauf es hier zulebt“²⁰. Der Analyse von Arendt zufolge sind also Erwartung (*appetitus*) und Erinnerung (*memoria*) Gottes vertauschbare Formen der Liebe, weil der „Allmächtige“, schlechthin außerhalb der Zeit, die äußerste Grenze der Vergangenheit und gleichzeitig die äußerste Grenze der Zukunft ist. Die irdische Existenz des Menschen ist gleichsam von dem Ewigen umschlossen, aber auch von dem *creatum*, das sowohl vor seiner Geburt als auch nach seinem Tod existiert. Die Welt bestimmt sich hier als etwas, das „zwischen“ ist. Sie liegt tatsächlich „zwischen“ der Endlichkeit der einzelnen menschlichen Existenz und der Unendlichkeit Gottes. Für Augustin ist dies ein gefährliches „zwischen“, weil es eine sündige Täuschung ist, das *creatum* für das Ewige zu halten. Die Welt als letzte Herkunft zu verstehen, ist eine unrechtmäßige Umkehrung (*perversio*). Die Welt als ein falsches, d.h. für die sich täuschenden Menschen, angebliches Immer-*ante* verstärkt sich durch die wiederholende Stabilität der menschlichen Gewohnheit (*consuetudo*). Diese Stabilität wird von Arendt existentialistisch „als das ewige Gestern ohne Zukunft“ definiert, d.h. als eine Nivellierung der Existenzzeitlichkeit verstanden²¹.

¹⁷ Man denke an die doppelte Formulierung der typischen Weltentfremdung der Moderne in den *Einleitenden Bemerkungen von Vita activa*: „der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewusstsein“ (Arendt H., *Vita activa*, op. cit., S. 15).

¹⁸ Dazu Augustin, *Confessiones*, X, 30–31; Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 58.

¹⁹ *Ibid.*, S. 59.

²⁰ *Ibid.*, S. 64.

²¹ Auffallend und ziemlich eindeutig ist die Ähnlichkeit dieser Analyse mit der Analyse der uneigentlichen Existenz und des zeitlichen „Verfallens“ in Heideggers *Sein und Zeit*, siehe dazu: M. Heidegger,

Nur die Gnade kann den Menschen von der Versuchung befreien, die Welt als ursprüngliche Heimat zu lieben: „In ihr [sc. der Gnade] begreift sich die creatura als nicht der Welt, sondern Gott gehörig“²². In der *gratia Dei* findet sich folglich die Fähigkeit einer neuen Bewertung der Welt. Die Welt und alles, was in-der-Welt ist, ist wegen ihres göttlichen Ursprungs und nur deswegen, liebenswürdig. In diesem Übergang liegt auch die Quelle der christlichen Lebensdankbarkeit, in der viele Interpreten die erste Formulierung des arendtschen Begriffs der „Gebürtlichkeit“ gesehen haben²³. Es ist hier nicht der Ort, die Diskussion um diesen starken Begriff zu vertiefen. Es ist aber bemerkenswert, dass die perfekte Zusammenfassung dieses Begriffs eben in einem bekannten Satz von Augustin zu finden ist: „Initium ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit“ (Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab)²⁴.

Der Satz, wie das Thema des *incipit vita nova* als radikale weltliche Freiheit, kommt in der Dissertation zumindest nicht vor. Trotz der Tatsache, dass die überwiegende Wichtigkeit der Zukunft („Sein-zum-Tode“), die aus der Daseinsanalyse Heideggers kommt, viele Seiten der Schrift von Arendt prägt²⁵, halten sich in ihrer Dissertation die Zukunftspriorität und die vergangenheitsorientierte Thematisierung der Kreatürlichkeit wesentlich in Balance. Die im späteren Verlauf immer stärker erkennbare Entfernung von der These des alten Meisters scheint mithin *virtualiter* in diesen Seiten schon in Sicht zu sein.

Den Nächsten zu lieben, bedeutet nicht direkt ihn, sondern an ihm zu lieben, was von ihm ewig ist. Demzufolge ist die immanente weltliche Begegnung des Nächsten bedeutungslos.

Die faktische Einzigartigkeit, das Gesicht des Anderen hätte Levinas gesagt, hat für die Lehre Augustins keine Bedeutsamkeit. Dann bleibt, alles in allem betrachtet, die Welt ein *eremus* (Einöde), in dem die Einsamkeit des Gläubigen *coram Deo* (gegenüber Gott) das Leben beherrscht. Man spürt in diesen Seiten die Besorgnis Arendts um diese augustininische Lehre, die einen *comtemptus vitae socialis* mitbringt. Am Ende des zweiten Kapitels wird die positive Dimension der Welt in

Sein und Zeit, Tübingen, Niemeyer, 1927 (182001, Frankfurt am M., Klostermann), § 9, SS. 43–44; § 68, SS. 336–350.

²² Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 83.

²³ Siehe dazu u. a. Lütkehaus Ludger, *Vorwort*, in: Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., SS. 7–18, hier: SS. 15, 18.

²⁴ Augustin, *De civitate Dei*, XII, 20.

²⁵ In der Dissertation findet sich sicherlich ein Versuch, das Sein-zum-Tode durch die stärkere Gewichtung der Vergangenheit, auszugleichen. Die argumentative Wichtigkeit des Todes spielt aber sowohl im ersten (Glückseligkeit als Überwindung des Todes) als auch im dritten Kapitel (die weltliche Verwandtschaft basiert auf die gemeinsame Sterblichkeit der Menschen) eine grundsätzliche Rolle.

ihrem Ursprung entdeckt, aber auch in dieser bleibt das Gebot der Nächstenliebe (*dilectio proximi*) „in ihrer eigentlichen Relevanz unfassbar“²⁶. Im Zusammenhang mit dieser Bemerkung, die der Leitfaden des dritten – teilweise schon des zweiten – Teils ist, findet sich ein implizites Thema, das Thema der Welt als Ort, in dem eine Gemeinschaft entstehen und wohnen kann. Um die Bedeutung des dritten Teils richtig erörtern zu können, ist es wesentlich, die nicht banale Thematisierung der Welt in dieser Schrift zu präzisieren. Unter „Welt“ versteht die Denkerin in der Dissertation drei verschiedene Bedeutungen: die Welt als Kosmos der griechischen Tradition, die Welt als Gottesschöpfung (*fabrica dei*) und die Welt als *mundus* („die sich im habitare und diligere konstituierende Menschenwelt“)²⁷. Die erste Bedeutung hat nur eine Kontrastfunktion zur christlichen Weltanschauung und hat mit der Lehre Augustins natürlich nichts zu tun. Bei ihm bedeutet die Welt immer *creatio ex nihilo*, während die griechische Auffassung der Welt die Eigenschaft der Ewigkeit verleiht. Die zweite und besonders die dritte Bedeutung werden im Text intensiver betrachtet. Wie schon oben beschrieben, kann man die Welt auch als ein „Zwischen“ verstehen. Aber das „Zwischen“ kann man weiter in zwei verschiedenen Bedeutungen lesen: erstens als ein „zwischen“ dem Einzelmenschen und Gott, zweitens als „zwischen“ einem Menschen und einem Anderen. In diesem zweiten Sinne besteht die Welt sowohl konkret in den gesamten von den Menschen erzeugten Gegenständen²⁸, als auch abstrakter in dem Sinnhorizont, der im Hintergrund aller menschlichen Bezüge steht. Es geht hier also um die geschichtliche, menschliche Welt der Sprachen, Kulturen und Institutionen, die wir mit dem Wort Hegels „objektiven Geist“ nennen können. Wie Arendt pointiert, spricht Augustin in Bezug auf die Vergänglichkeit der Welt von dieser „durch Menschen konstituierte[n] Welt“ (*mundus*)²⁹. Diese Konzeption der Welt konstituiert den Hintergrund des letzten Kapitels, in dem es um die Legitimierung der *dilectio proximi* und ferner, wie wir sehen werden, um die Begründung der christlichen Gemeinschaft (Brüderlichkeit) geht.

²⁶ Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 107.

²⁷ *Ibid.*, S. 70.

²⁸ In der *Vita activa* wird von Arendt besonders diese konkrete Dimension der Welt als „zwischen“ unterstrichen: „Die Welt ist vielmehr sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur *zwischen* Menschen spielenden Angelegenheiten, die handgreiflich in der hergestellten Welt zum Vorschein kommen. In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, dass eine Welt von Dingen *zwischen* denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch *zwischen* denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes *Zwischen* verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist“ (Arendt H., *Vita activa*, op. cit., SS. 65–66 [die Hervorhebungen sind von mir]).

²⁹ Arendt. H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 73.

Es ist fast schon trivial zu bemerken, dass für Augustin die „wahre societas“ auf der „Tatsache des gemeinsamen Glaubens“ gründet³⁰. Sie verwirklicht sich in dem *diligere invicem*, das *Sich-einander-lieben* der Menschen und ist auf die ganze Menschheit, auch auf die Ungläubigen ausgedehnt.

Im Unterschied zu allen anderen geschichtlichen Gemeinschaften ist sie nicht durch ein Inklusions/Exklusions-Verhältnis bestimmt. Aber diese Universalität der Gemeinschaft beruht auf einer absoluten Isolierung des Einzelnen vor Gott. Das konkrete weltliche „Zusammen“ ist also ohnehin „irrelevant“³¹. Diese weltliche Gemeinschaft ist durch etwas Außerweltliches gegründet und dieser Aspekt ist durchaus nicht banal, sondern ziemlich paradox. Es ist wie eine riesige Kathedrale, in welcher der Punkt, an dem sich die Gewölbeträger gegenseitig stützen, der sogenannte Scheitelstein, fehlt oder zumindest unsichtbar ist. Wie am Anfang meines Textes erwähnt, findet man, nach Elisabeth Young-Bruehl, in dem Paragraphen der *Vita activa* über „den öffentlichen Raum“ eine Erklärung dieser Seiten. Der Paragraph beschäftigt sich mit eben diesem Paradoxon, wie der folgende Abschnitt darlegt:

Historisch ist uns ein einziges Prinzip bezeugt, das stark genug ist, Menschen in einer Gemeinschaft zusammenzuhalten, die das Interesse an einer ihnen gemeinsamen Welt verloren haben und so von ihr nicht mehr zusammengehalten werden, weder voneinander getrennt noch miteinander verbunden sind. Ein solches Band zu finden, das sich als stark genug erweisen könnte, um die Welt zu ersetzen, war offenbar die Hauptaufgabe christlicher Philosophie, als die noch junge Gemeinde zum ersten Mal mit politischen Aufgaben konfrontiert wurde. In dieser Situation schlug Augustin vor, nicht nur die spezifische christliche „Brüderlichkeit“ und ihre Bruderschaften, sondern alle menschlichen Beziehungen aus der Nächstenliebe zu verstehen und sie auf sie zu gründen³².

Die Position Augustins und überhaupt der christlichen politischen Theologie erscheint als ein *unicum* in der Geschichte der menschlichen Gemeinschaften. Diese Außergewöhnlichkeit erlaubt es der Philosophin schon am Anfang ihres Denkweges, einen Grundbegriff ihrer späteren Theorie der Politik zu formulieren: die Existenz und Stabilität der Welt – als öffentlicher Raum interpretiert – ist die

³⁰ *Ibid.*, S. 108.

³¹ *Idem.*

³² Arendt H., *Vita activa, op. cit.*, S. 66.

Voraussetzung des politischen Handelns³³. Aus diesem Grund soll sie genau definiert, um dadurch verteidigt und bewahrt zu werden. Wenn das ganze nachfolgende Werk der Denkerin davon bestimmt ist, sowohl die Welt zu denken als auch eine Warnung vor dem Weltverlust der gegenwärtigen Gesellschaft auszusprechen, so enthält ihr erstes Werk eine klare Ankündigung dieser Fragen.

Bevor man diesen Punkt genauer angeht und daraus weitere Schlussfolgerungen zieht, bleibt aber noch eine Frage bezüglich der Dissertation zu beantworten. Nämlich, wie in der Interpretation Arendts das Paradoxon der transzendenten Begründung der weltlichen Gemeinschaft gelöst wird, bzw. worauf weltlich die Nächstenliebe bei Augustin basiert? Ausgehend von der transzendenten Begründung der weltlichen Gemeinschaft formuliert die Philosophin diese Frage in der folgenden Weise: Warum spielt die Nächstenliebe eine so überwiegende Rolle in der Lehre Augustins?³⁴

Um diese Frage zu beantworten, bezieht sich Hannah Arendt auf die bekannte Lehre der zwei *civitates*. Im Folgenden soll in kurzer Form versucht werden, diese Lehre in Bezug auf unsere leitende Frage anzugehen.

Verursacht von der Gnade und verwirklicht als *caritas*, sollte der Glaube den Menschen aus der Welt herausnehmen und ihn zur *civitas dei* (die Stadt Gottes, bzw. das Himmelreich) führen. Der Mensch ist aber in der *civitas terrena* (irdische Stadt) tief verwurzelt, wie u.a. die Seiten über die *consuetudo* (Gewohnheit) hervorgehoben haben. Die *civitas terrena* ist nichts anderes als der in der Geschichte sich entwickelnde *mundus*, den wir gerade diskutiert haben. Sie ist die irdische Gemeinschaft (*saeculum*), die „durch ein Mit- und Füreinander der Menschen und nicht durch ein einfaches Nebeneinander“ bestimmt ist³⁵. Mit dem Ausdruck *civitas terrena* will man dazu die weltliche Geschichtlichkeit der menschlichen Gemeinschaft (die Verkettung der Geschlechterfolgen) betonen, sowie die biblische „Abstammung von Adam“ der ganzen Menschheit hervorheben.³⁶ Aufgrund der adamitischen Herkunft sind alle Menschen Verwandte. Arendt spricht von einer „Äquivalenz, die weder eine Gleichheit der Eigenschaften oder der Anlagen ist, sondern der [schicksalhaften] Situation“³⁷. Diese Verwandtschaft macht alle Menschen in Bezug auf ihr Schicksal gleich. Die „Schicksalsgenossen“ (*consortes*)

³³ Über die Ansicht der Politik als „Sorge um die Welt“ gibt es bei Arendt eine umfangreiche Forschungsliteratur. Siehe z. B. Förster Jürgen, *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, SS. 51–65.

³⁴ Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 107.

³⁵ *Ibid.*, S. 109.

³⁶ „Diese societas [sc. terrena] ist also zugleich *natura* gegeben und *geschichtlich* begründet“ (*Ibid.*, S. 114).

³⁷ *Ibid.*, S. 110.

der *civitas terrena* sind sterblich, weil sie, wegen ihrer sündigen Herkunft, an dem *peccatum originale* teilhaben. Dieses Erbe verwirklicht sich in gewisser Weise in der positiven Beziehung mit der Welt, die als eigentliche Heimat wiedererkannt wird und in dem „Aufeinanderangewiesensein“ der Menschen, das sich natürlich auch in einer Art von *dilectio proximi* äußert. Aber diese *dilectio* ist noch nicht die wahre *dilectio* der Gläubigen. Um diese Letzte zu verstehen, muss die Bedeutung des Erlösungstodes Christi erfasst werden. Nach der christlichen Lehre ist die Offenbarung Gottes in Christo ein geschichtliches Faktum im *mundus*. Das christliche Ereignis schlechthin hat vielfältige Folgen: alle Menschen sind damit erlöst, demzufolge schließt sich eine neue menschliche „Äqualität“ (Universalität) auf, die nicht mehr auf der sündigen Abstammung von Adam basiert. Diese Äqualität ist die „Äqualität der Gnade“. Man muss den Nächsten lieben, nicht weil er die gleiche sündige Vergangenheit hat, sondern weil sich in ihm ebenso wie in einem selbst die Gnade offenbart hat. Diese erste Erklärung, die Arendt anführt, wird von der bekannten Lehre des *corpus Christi* als Metapher der Gemeinschaft begleitet:

In der Gemeinschaft mit Christus, die als *corpus* verstanden alle Einzelnen als Glieder in sich enthält, leidet jedes Glied mit dem anderen mit. [...] Über dieser Gemeinsamkeit ist der Einzelne völlig vergessen, er ist nur noch Glied und hat sein Sein nur in dem Zusammenhang aller Glieder in Christus. Das *diligere invicem* wird zu einem *diligere seipsum*, da das Sein des eigenen Selbst identifiziert wird mit dem Sein Christi, mit dem Sein des corpus, an dem es als Glied seinen Teil hat³⁸.

Man könnte denken, dass die christliche Begründung der *dilectio proximi* ganz in der Universalität des Heilsgebots Christi und in der Lehre seines *corpus* als Gemeinde der Gläubigen enthalten wäre. Dank der *reduplicatio* des Christuswesens hätten wir auch eine irdische Basis gefunden.

Die theologischen Argumentationen Arendts hören hier aber nicht auf. Sie will einen Schritt weiter gehen und die *Notwendigkeit* der Brüderlichkeit der Christen erläutern. Die Anwesenheit der Sünde ist nicht dank Christus überwunden, er bietet uns nur die „Wahl“ an, die Möglichkeit der letzten Erlösung. Wie Arendt schreibt, „das neue Leben [ab Christi Kommen] ist nur im Kampfe gegen das alte erreichbar, und zwar in einem ständigen Kampf, der erst mit dem Tod selber ein Ende hat“³⁹. Auf diesem Kampfplatz der Erlösung findet sich die Begründung der christlichen Verbundenheit. Das wird deutlich in drei Übergängen. Für Augustin

³⁸ *Ibid.*, S. 120.

³⁹ *Ibid.*, S. 119.

ist die „*fuga in solitudinem*„ (Flucht in die Einsamkeit)⁴⁰ eine Sünde, weil diese „dem Anderen die Möglichkeit der Umkehr nimmt“⁴¹. Aber wie kommt er zu diesem Punkt? Weil die Anwesenheit des Anderen für mich und meine Anwesenheit für den Anderen zur „Abwehr“ gegen die Versuchungen der Welt wird. In der Isoliertheit ist der Mensch zu schwach, um „aus der einmal vorgegebenen Welt kraft der vergangen Sünde“ herauszukönnen. Aber nicht nur, die Gefahr in Versuchung zu fallen und damit das ewige Leben zu verlieren, ist immer möglich. Die *dilectio invicem* (das Sich-einander-lieben) qua Brüderlichkeit erweist sich sogar als eine *necessitas* vor der Gefährdung der Welt: „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*“⁴².

In dieser Gefährdung, die zugleich die Verbindung der zwei *civitates* beweist, findet sich der weltliche Eckstein der christlichen *dilectio proximi*.

Jenseits der komplexen theologischen Ausführungen Arendts, die wir hier nur oberflächlich betrachten konnten, sieht man in diesen abschließenden Seiten die Beharrlichkeit der Denkerin, eine immanente Legitimierung der weltlichen Gemeinschaft der Gläubigen zu finden.

Das einzigartige politische Modell Augustins entwickelt einen Gegensatz zur traditionellen Begründung des öffentlichen Raums in der griechisch-romanischen Kultur. Diese Gegenüberstellung erlaubt es, die Wichtigkeit der Welt als politisches Phänomen hervorzuheben.

Die Analyse Arendts scheint eine Überzeugung herauszustellen, die später noch wesentlich deutlicher in ihren Schriften wird: ein Weltbegriff ist zentral für eine politische-philosophische Konzeption. Besonders deutlich wird die Zentralität des Weltbegriffs auch noch einmal im folgenden Fragment aus dem Fundus der Denkerin:

Die Philosophen: in Liebe zum Sein (thaumadzein). Die Naturwissenschaftler: in Liebe zum Universum. Der Philologe: in Liebe zu Büchern [...]. Der politischer Wissenschaftler: in Liebe zur Welt, mundus im Gegensatz zu Kosmos, etwas, was die Griechen polis nannten, was Menschen tun. Dies beinhaltet: Sorge um die Welt, wir fürchten, dass der Welt der Menschen etwas zustoßen kann⁴³.

⁴⁰ Augustin, *Confessiones*, X, 70.

⁴¹ Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 119.

⁴² *Ibid.*, S. 121.

⁴³ Arendt H., *Political Theory: Notes*, S. 4, unveröff., Library of Congress, Arendt Papers, Box 39; zitiert in Breier Karl-Heinz, *Hannah Arendt. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1992 (2001), S. 55.

Diese Worte, die mehr als zwanzig Jahre nach der Dissertation geschrieben wurden, scheinen noch auf die Seiten der Doktorarbeit zu verweisen. Damals wurde der Weg geöffnet. In Bezug darauf kann der eingangs erwähnte Hinweis von Young-Bruehl zu einer allgemeinen politischen Lektüre *ante litteram* der Dissertation Arendts führen.