

DAS BÖSE DENKEN

Hannah Arendt & Heinrich Barth im Gespräch

**Bulletin
der Heinrich Barth-Gesellschaft**

Heinrich Barth-Gesellschaft

Präsident: Dr. Christian Graf, Kirchstrasse 24, CH-4415 Lausen

Sekretariat: PD Dr. Kirstin Zeyer, Auf der Horst 33, D-48147 Münster

Quästor: Rudolf Bind, Gartenweg 24, CH-4144 Arlesheim

Übriger Vorstand: Dr. Daniel Kipfer; Prof. Dr. Harald Schwaetzer; Andreas Siemens, Johanna Hueck M.A.

Das Bulletin wird für die Gesellschaft herausgegeben von Christian Graf.

Redaktion: Kirstin Zeyer

Beirat: Christian Danz (Wien), Pierfrancesco Fiorato (Sassari / Genua), Stephan Grätzel (Mainz), Michael Hofer (Linz), Lore Hühn (Freiburg), Guy van Kerckhoven (Brüssel), Christian Krijnen (Amsterdam), Thomas Rentsch (Dresden), Claus-Artur Scheier (Braunschweig), Wolfgang Christian Schneider (Bernkastel-Kues)

Bulletin Nr. 22 / August 2022

Inhalt

| | |
|---|----|
| Vorwort | 3 |
| <i>Christian Graf</i> | |
| Das Böse und die Verantwortung..... | 5 |
| <i>Nils Baratella</i> | |
| Heinrich Barth und das Böse..... | 15 |
| <i>Christian Graf</i> | |
| Hannah Arendt und das Böse: radikal und/oder banal | 26 |
| <i>Joop Berding</i> | |
| WIEDERABDRUCK | |
| Heinrich Barths Vortrag „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ | 35 |
| <i>Anton Wolf</i> | |
| „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ | 39 |
| <i>Heinrich Barth</i> | |
| TAGUNGSRÜCKBLICK | |
| Das Böse denken. Hannah Arendt & Heinrich Barth im Gespräch | 51 |
| <i>Helene Schaefermeyer</i> | |
| Impressum | 57 |

Vorwort

Christian Graf

Das Böse denken: Das Böse soll gedacht oder bedacht, also begriffen, verstanden, rational durchsichtig gemacht werden. Schon hier könnte der Zweifel ansetzen: Wird es damit nicht schon rationalisiert, verharmlost? Als ob es aus der Welt geschafft wäre, hätten wir es einmal durchschaut.

Darin aber sind sich Hannah Arendt und Heinrich Barth einig: Das Böse *soll* gedacht werden. Es besser zu verstehen, wird von beiden als Aufgabe anerkannt, insbesondere als Aufgabe der Philosophie. Deshalb ist es sinnvoll, beide in ein fiktives Gespräch darüber eintreten zu lassen, *wie* es zu verstehen sei.

Diesem fiktiven Gespräch galt ein Vortragsabend und ein anschließender Seminarabend mit Textlektüre am 12./13. November 2021 im Philosophicum Basel. Auf diese Veranstaltung geht das vorliegende Heft zurück, versammelt es doch die beiden in ihrem Rahmen gehaltenen Vorträge von Nils Baratella zu Arendt und Christian Graf zu Barth nebst einem dem Anlass gewidmeten Bericht von Helene Schaefermeyer und ergänzt diese um einen von Kirstin Zeyer aus dem Niederländischen übersetzten Text von Joop Berding zu Arendt sowie den von Anton Wolf eingeführten Wiederabdruck eines Vortrags von Heinrich Barth zum „Mythus des 20. Jahrhunderts“ aus dem Jahr 1937, in welchem Barth das gleichnamige Werk des Nazi-Ideologen Alfred Rosenberg kritisiert.

Vor dem eingangs skizzierten Hintergrund mag es als fraglich erscheinen, ob wir wirklich Arendts Darstellung folgen sollten, nach der das Böse im Nationalsozialismus und insbesondere in Gestalt Eichmanns alle bekannten moralischen, ethischen und analytischen Kategorien ausheble und kaum mehr rational verstanden werden könne. Will man auch dieses Böse verstehen, kann dies nicht anders geschehen, als dass man sich um passende, erneuerte oder dann eben neuartige Kategorien bemüht und somit eine bestimmte Ratio, nicht die Ratio schlechthin als untauglich zum Begreifen erklärt. So wie Arendt das traditionelle Begreifen des Bösen schildert, hat es wenig mit Barths geschichtlich tief verwurzeltem Problembewusstsein zu tun. Umgekehrt können ihm gegenüber weder das angeblich neuartige Böse, das Arendt im Auge hat, noch ihre angeblich neuartigen Kategorien des Begreifens als ganz neu erscheinen.

Es überzeugt nicht, dass Kant das Böse mit Freiheit in Zusammenhang gebracht habe, während Eichmanns Böses nicht mehr aus diesem Zusammenhang zu begreifen sei. Das Böse hat immer mit der Freiheit zu tun und die mögliche Selbstverleugnung der Freiheit gehört in ihren Kern. Es sind Personen, die sich, um mit Arendt zu re-

den, weigern, Personen zu sein. Gerade, dass auch Eichmann dem Freiheitsproblem nicht entkommt (was der Fall wäre, wenn er sich als Produkt eines totalitären Systems, als neuartiger Menschentypus, der keinen Bezug mehr zu Freiheit und Verantwortung mehr hat, aus der Verantwortung stehlen könnte), liegt ja auch im anderswo ausdrücklich geäußerten Interesse Arendts.

Worauf vor allem Heinrich Barth den Finger legt, worüber man sich aber vermutlich auch mit Hannah Arendt verständigen könnte, ist die Notwendigkeit des Bewusstseins, dass wir uns schon mit dem Reden und Nachdenken über das Böse in sein Problem verstricken. Wenn jemand das Böse dort außen, bei den anderen ortet und sich selbst darüber erhaben wähnt, ist das kein nur theoretisches, moralisch unschuldiges Versehen. Der Moralismus (wie sein Gegenteil, der von Barth vergegenwärtigte ästhetische Amoralismus) banalisiert das Problem des Bösen und lenkt von ihm ab. Banalisierung und Ablenkung aber sind selbst schon Formen des Bösen. Auch für Arendt hat das böse Tun nicht unwesentlich mit dem Urteilen zu tun (mit der Verweigerung des Urteils oder dem Fehlen moralischer Urteilskraft).

Doch auch hier sollte man es sich nicht zu leicht machen. Am Eichmann-Paradigma könnte die Suggestion entstehen, dass diejenigen, welche urteilen und sich ihre Urteilskraft erhalten, dem Bösen widerstehen können. Doch gibt es bisweilen gute Gründe, sich eines Urteils zu enthalten. Wer bin ich, mich zum Richter über Gut und Böse zu machen? Die Urteilsenthaltung kann eine moralisch sogar ausgesprochen qualifizierte Haltung sein. Offenkundig können wir aber nicht gelten lassen, wenn ein Eichmann dergleichen zur Verteidigung seiner Urteilsenthaltung, die eine Urteilsverweigerung ist, ins Feld führt. Also bedürfte es eines höheren Urteils, das zu unterscheiden vermag, wann ich zum Urteilen verpflichtet bin und wann es mir besser ansteht, mein Urteil zurückzuhalten.

Umso dringlicher wird die Frage nach dem rechten Massstab, an dem wir das Böse zu messen haben. Diese Frage durch den beständigen Hinweis auf das Unzureichende aller vorgefundenen Massstäbe wachzuhalten, dünkt mich das Kernanliegen von Barths Thematisierung des Bösen. Durch Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“, das in falsch verstandener Transzendierung mit der konventionell gebundenen Moral gleich die ganze Frage der Moral hinter sich lassen zu müssen glaubt, wird diese Frage eingeschläfert. Und dies geschieht genauso, wenn eine religiöse Gesinnung sie auf sich beruhen lässt, weil ja doch nur Gott über diesen Massstab verfüge. Barth ist von beidem gleich weit entfernt. Die letzte Distanzierung möge vor allem zur Kenntnis nehmen, wer Barth noch immer für einen religiös irgendwie gebundenen Denker hält.

Lausen, August 2022
Christian Graf

Das Böse und die Verantwortung

Nils Baratella

Dieser Text soll Hannah Arendts Begriff des Bösen erläutern und aufzeigen, inwiefern der Begriff aus Arendts Diagnose völliger Verantwortungslosigkeit bei Adolf Eichmann resultiert.¹ Damit stellt Arendt einen engen Zusammenhang zwischen der Verweigerung von Verantwortung für den Anderen mit dem her, was sie als Böses bezeichnet: die Gedankenlosigkeit bzw. die Verweigerung von Multiperspektivität. Das Böse ist ein Ausdruck von Dummheit, weil sich in ihm die Weigerung zeigt, Verantwortung zu übernehmen.

Der Fall Eichmann

Nach der Festnahme Adolf Eichmanns – dem hauptverantwortlichen Leiter des „Judenreferats“ im Reichssicherheitshauptamt zur Durchführung der Ermordung der Juden – in Argentinien und seiner Überführung nach Jerusalem hatte Hannah Arendt die Redaktion des Magazins *The New Yorker* gebeten, für diese den Prozess begleiten und dokumentieren zu dürfen.² Dabei lag Arendts Fokus zunächst auf der Frage, wie so viele dazu gebracht werden konnten, nicht nur zu schweigen, sondern die massenhafte Ermordung jüdischer Menschen aktiv zu unterstützen.

Adolf Eichmann war, so Hannah Arendt, eine unauffällige, schlichte – in Arendts Worten *dumme* – Persönlichkeit. Als solcher war er aber an bedeutender Stelle verantwortlich für die Organisation des zentralen Zieles nationalsozialistischer Politik: die Organisation der industriellen Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden. Die Shoah ist dabei für Arendt ein außergewöhnliches, eines jener Verbrechen, „mit denen wir alle nicht mehr zurecht kommen“³. Im Angesicht dieses Verbrechens, so wird es Arendt immer deutlicher, gelten keine ethischen und moralischen, ebenso wenig wie analytische Kategorien mehr. Auschwitz stellt für sie alles infrage. Zugleich aber ist es geschehen und wurde von vielen Deutschen ins Werk gesetzt, von denen sich Eichmann bemühte zu betonen, nur Einer gewesen zu sein. Was war also seine Motivation oder alltäglicher formuliert: was hat er sich dabei gedacht?

¹ Dies ist das Manuskript eines Vortrags, der am 12.11.2021 in Basel gehalten wurde.

² Vgl. Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, 452.

³ Gaus, Günter: Im Gespräch mit Hannah Arendt. Sendung vom 28.10.64. Transkript: https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html.

Das „radikal Böse“ ist eine Formulierung Kants, für den das Böse zwar der menschlichen Natur zugehörig ist, aber als ein Akt der Freiheit angesehen werden muss.⁴ In ihm drückt sich das menschliche Potenzial aus, dem Sittengesetz bewusst zuwider zu handeln.⁵ Allerdings musste Hannah Arendt feststellen, dass diese Definition des Bösen auf die Person Adolf Eichmann nicht zutraf. Denn in seinem Handeln war kaum etwas Freies zu entdecken, sondern nur die Betonung absoluten Gehorsams. Auch hatte er nichts Tiefes an sich, dass auf irgendeine diabolische Macht oder ähnliches schließen ließ, und vor allem betonte er immer wieder, nicht gegen die Gesetze, die für ihn galten, verstoßen zu haben, sondern sie im Gegenteil übererfüllt zu haben. Damit wurde für Arendt fraglich, ob die seit Kant vielfach verwendete Kategorie des radikal Bösen eigentlich die richtige für Eichmann war. Rückblickend schrieb sie:

„Das Böse, so haben wir gelernt, ist etwas Dämonisches [...]. Böse Menschen, so heißt es, handeln aus Neid, sei es aus Enttäuschung darüber, daß ihnen der Erfolg ohne eigenes Verschulden versagt blieb [...], oder aus dem Neid eines Kain, der Abel erschlug [...]. Oder sie handeln aus Schwäche [...]; oder umgekehrt aus jenem mächtigen Haß heraus, den das Böse für das reine Gute empfindet [...], oder aus Begierde, der ‚Wurzel aller Übel‘ [...]. Ich aber stand vor etwas völlig anderem und doch unbestreitbar Wirklichem. Ich war frappiert von der offenbaren Seichtheit des Täters, die keine Zurückführung des unbestreitbar Bösen seiner Handlungen auf irgendwelche tieferen Wurzeln oder Beweggründe ermöglichte. Die Taten waren ungeheuerlich, doch der Täter – zumindest jene einst höchst aktive Person, die jetzt vor Gericht stand – war ganz gewöhnlich und durchschnittlich, weder dämonisch noch ungeheuerlich.“⁶

Aus dieser Irritation heraus entschloss sich Arendt, weder eine bloße Prozessbeobachtung noch eine Reflexion über das Böse im 20. Jahrhundert zu schreiben, sondern eine Psychotypie des Täters Adolf Eichmann. Die Anklage gegen Eichmann

„berief sich auf das Gesetz der Bestrafung von Nazis und ihrer Helfershelfer von 1950, in dem vorgesehen ist, dass, wer eine dieser strafbaren Handlungen begangen hat, mit dem Tode bestraft wird. Ihr Inhalt ist das Verbrechen gegen die Menschlichkeit und gegen das jüdische Volk.“⁷

Eichmann hielt sich „im Sinne der Anklage [für] nicht schuldig.“⁸ Wenngleich für Arendt unverständlich ist, weshalb man so viel Zeit darin investiert habe, Eichmann zumindest einen Mord mit eigenen Händen beziehungsweise aus eigener Befehlsinitiative nachzuweisen, so zeigt sich hier, was für Arendt das Grundproblem ihrer Auseinandersetzung mit dem Fall Eichmann wird: die Schwierigkeit, ihn für sein Handeln dann verantwortlich zu machen, wenn er sich als Mensch entpuppt, der nicht fähig ist,

⁴ Kant: AA VI, 37. Arendt führt ihn erstmals in den *Origins* ein: Vgl. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, 443.

⁵ Siehe Kant: AA VI, 26.

⁶ Arendt: *Vom Leben des Geistes*, 13f.

⁷ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 93.

⁸ Ebd.

Verantwortung in dem Sinne zu übernehmen, dass er die Konsequenzen seines Handelns berücksichtigt.⁹ Er selbst war im Prozess bemüht, herauszustellen, in welchen Dingen ihm alle Schuld zugewiesen hätte werden können – wenn schon nicht im Sinne der Anklage. Denn Eichmann war sich keiner Schuld bewusst, in seinen eigenen Augen hatte er seine Pflicht erfüllt. Als schuldig hätte er sich hingegen empfunden, wenn er „den Befehlen nicht nachgekommen wäre und Millionen von Männern, Frauen und Kindern nicht mit unermüdlichem Eifer und peinlichster Sorgfalt in den Tod transportiert hätte.“¹⁰ Diese partielle Gewissenhaftigkeit ist umso verstörender, wenn man sich das Urteil eines der Psychiater, die Eichmann untersucht und ihn für „normal“ befunden hatten, vor Augen führt; dieser hält Eichmann für „normaler, jedenfalls, als ich es bin, nachdem ich ihn untersucht habe.“¹¹ Was sich also durch den gesamten Prozess der Eichmann-Anklage zieht, ist eine verzweifelte Verwirrung über die klaffende Diskrepanz zwischen Eichmanns Bezug zum bürokratischen Gefüge, innerhalb dessen er bewusst agiert hatte, und den politischen und menschlichen Dimensionen, derer er sich (vermeintlich) nicht bewusst gewesen war.

Eichmanns Dummheit

Juristisch gesehen macht es keinen Unterschied, ob jemand aus ideologischen Gründen Unrecht tut, ob aus Angst oder aus Aggression. Was Eichmann getan hatte, hatte er getan. Allerdings blieb seine Motivation dazu im Unklaren. Für Arendt war Eichmann weder ein Sadist noch ein glühender Antisemit. Er war ein ganz normaler Deutscher und als solcher wiederum in das größte, denkbare Verbrechen verstrickt. Obwohl Mitläufertum in keiner Weise als harmlos bezeichnet werden kann, hat man es hierbei aber mit einem anderen Phänomen zu tun, das noch weitaus gefährlicher und zugleich vielfach uneindeutiger ist.

Die bei Arendt in diesem Zusammenhang immer wieder zirkulierenden Begriffskompilationen des „Rädchens im Getriebe“, des „Schreibtischtäters“ und des bloßen „Befehlsempfängers“ stellen damit weniger eine Verharmlosung, als vielmehr Arendts Entsetzen dar, das sie angesichts der Normalität Adolf Eichmanns ergreift.¹² Wenn so einer für solch ein Verbrechen verantwortlich sein kann, so kann es jeder sein. In einem

⁹ Dass dies wiederum eine Strategie Eichmanns gewesen sein kann, zeigt Bettina Stangneth, *Eichmann vor Jerusalem*.

¹⁰ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 98.

¹¹ Ebd., 99.

¹² Die Debatte um Arendts Eichmann-Buch ist weithin bekannt. Die verschiedenen Positionen werden aber profund dargestellt in Maffei: *Transnationale Philosophie*, 188ff.

sehenswerten Gespräch mit Joachim Fest bringt Arendt dies auf den Punkt: „Wenn ich sage, das ist kein typischer Mörder, dann meine ich doch nicht, dass er etwas Besseres ist; sondern was ich meine ist, dass er etwas unendlich viel schlimmeres ist.“ Kockett bemerkt sie im selben Gespräch, dass sie Mörder „kenne“, die ihr erheblich „sympathischer“ seien.¹³ Was auf den ersten Blick wie Zynismus wirkt, macht auf den zweiten Blick die entscheidende Differenz deutlich zwischen dem Mörder mit einem Motiv politischer oder persönlicher Natur und dem gedankenlosen, ja gänzlich unmotivierten Mörder. Eichmann gelang es zumindest in Jerusalem, sich so darzustellen, als habe er nur seine Arbeit machen wollen, die darin bestand, den millionenfachen Mord wie einen Verwaltungsakt zu organisieren. Für Arendt zeigt sich hierin eine Gedankenlosigkeit, die Abwesenheit jeglicher Form von Empathie und die bloße Fokussierung auf das reibungslose Funktionieren der europaweiten Vernichtungsmaschinerie. Diese Maschinerie führt dazu, dass Eichmann streng genommen keine konkreten Taten mehr vorgeworfen werden können. Für ihn war die Vernichtung menschlicher Leben so bedeutungslos, dass er sich nicht als Mörder anzusehen bereit war, sondern eben nur als Angehöriger einer Maschinerie. Genau hier verortet Arendt das Böse, das banal wird, weil es in den Augen seiner Urheber ein bloßer Verwaltungsakt ist.

Totalitäre Politik hat, indem sie Gesellschaften vollständig durchdrang und straff organisierte, ein Böses hervorgebracht, das ihr Verbrechen ermöglichte, die in dieser Form vorher nicht denkbar waren. Sie hat sämtliche Bezugssysteme zwischen den Menschen zerstört und damit Subjekte hervorgebracht, denen jeder moralische Kompass zu fehlen schien. Gleichwohl war aber auch diese Politik nicht aus dem Nichts entstanden. Sie war vielmehr ein Ergebnis moderner, bürokratischer Massengesellschaften, wie es sie vor 1933 gab und wie sie nach 1945 weiter bestanden. Adolf Eichmann war ein Sohn dieser Gesellschaften. Die Gefahr also, die von diesem Verbrechertypus ausging, war mit dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft nicht gebannt.

Arendt charakterisiert Eichmann folgendermaßen:

„Eichmann war ganz intelligent, aber diese Dummheit hatte er. Das war die Dummheit, die so empörend war und das war eigentlich gemeint mit der Banalität des Bösen. Da ist keine Tiefe, das ist nicht dämonisch, das ist einfach der Unwille sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem Anderen ist.“¹⁴

Dieser Unwille ist die notwendige Voraussetzung für Eichmanns Funktionieren. In ihm drückt sich eine spezifische Form der Dummheit aus, die sich für Arendt in bloßer Gedankenlosigkeit und Rücksichtslosigkeit äußert. Hier zeigt sich wie die „Macht der anderen“ und die selbsterwählte „eigene [...] Ohnmacht“ „dumm macht“, wovor

¹³ Arendt im Gespräch mit Joachim Fest.

¹⁴ Ebd.

Adorno in den *Minima Moralia* warnt.¹⁵ Vor der Erfahrung des Prozesses gegen Adolf Eichmann muss also nicht nur das Böse neu verstanden werden. Es muss auch verstanden werden, inwiefern es Ausdruck einer spezifischen Form der Dummheit ist, die ein Ausdruck dieser modernen Massengesellschaften ist. Hier werden die Menschen dumm, weil ihnen der Andere nichts mehr gilt. Es ist eine Dummheit, die sich in der Verweigerung von Perspektivenübernahmen äußert – es ist die Dummheit des Bürokraten.

Wir finden eine Definition der Dummheit in Kants Anthropologie: „Dumm heißt vornehmlich der, welcher zu Geschäften nicht gebraucht werden kann, weil er keine Urteilskraft besitzt.“¹⁶ Obwohl Arendt dieses Zitat nicht verwendet – aber sicherlich kennt –, ist es doch für ihre Argumentation schlagend: Denn während Eichmann den ersten Teil des Zitats widerlegt, bestätigt er für Arendt den zweiten Teil um so mehr. Zu Geschäften konnte Eichmann gebraucht werden. Die Urteilskraft, die darin besteht, die Perspektiven anderer Menschen zu berücksichtigen, ließ er aber vollständig vermissen.

Das böse Handeln Eichmanns ist für Arendt keineswegs radikal, im Sinne des Wortes: an die Wurzel gehend, zu fassen. Es ist vielmehr in erschreckender Weise banal, reines Schreibtisch-Handeln, ein Verwaltungsakt. Zugleich ist es aber, anders als in Kants Verständnis des Bösen, kein Ausdruck eines freien Willens mehr, sondern vielmehr zum Einen Effekt totalitärer und damit zutiefst unfreier Verhältnisse, zum Anderen aber auch kein Handeln besonderer Einzelner, sondern vielmehr das Ergebnis einer ganzen, auf die Vernichtung ausgerichteten, Gesellschaft. Banal, weil es nichts Besonderes brauchte, um Teil dieser Vernichtungsmaschinerie zu werden. Nicht mehr das Ressentiment des Einzelnen ist es, was hier trägt, sondern vielmehr die bloße Funktionslogik des Apparats – der Zwang der Notwendigkeit, der jedes persönliche Urteil überflüssig macht. Eichmanns Dummheit lag eben darin, selbst nichts anfangen zu können, sondern nach seinen eigenen Angaben allein Befehlen gefolgt zu sein. Damit negiert Eichmann in sich selbst – und das macht ihn zum prototypischen Subjekt moderner Massengesellschaften – was den Menschen als freies und vernunftfähiges Wesen ausmacht: die Fähigkeit, etwas aus freien Stücken anfangen zu können. Diese Dummheit hat ihn prädisponiert, eine tragende Rolle im unsagbar bösen Geschehen der Shoah einzunehmen.

„Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemanden getan wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein. Im konzeptionellen Rahmen dieser Betrachtungen könnten wir feststellen, daß Übeltäter, die sich weigern, selbst darüber nachzudenken, was sie tun,

¹⁵ Adorno: *Minima Moralia*, 67.

¹⁶ Kant: *Anthropologie I*, §46.

und die sich auch im Nachhinein gegen das Denken wehren – also sich weigern, zurückzugehen und sich an das zu erinnern, was sie taten [...], es eigentlich versäumt haben, sich als ein Jemand zu konstituieren. Indem sie sturköpfig ein Niemand bleiben, erweisen sie sich als unfähig, mit Anderen zu kommunizieren, die, ob nun gut, böse oder in dieser Hinsicht unbestimmbar, zumindest aber Personen sind.“¹⁷

Eben darin, dass sich Eichmann so darstellte, weil er auch über das Ende des Dritten Reiches hinaus die Meinung vertrat, Teil einer Logik zu sein, in der er selbst nicht als Subjekt vorgekommen sei, zeigt sich für Arendt die tiefgreifende Zerstörung menschlichen Denkens durch die totalitäre Politik. Hier wird unübersehbar, was die Arendt an der Moderne im Allgemeinen kritisiert: moralische Tugenden sind nicht mehr tradierbar. Das Politische und verbindliche Tugendvorstellungen sind auseinander getreten und fragmentiert. Damit können sich die Subjekte nicht mehr auf den politischen Raum, dem sie entstammen, beziehen. Angesichts der modernen Rationalisierung industrieller Gesellschaften schwinden sämtliche sozialen Bänder zwischen den Menschen, was sich bis in die Subjekte einschreibt, die jede ethische Urteilskraft verlieren, weil sie gezwungen sind, sämtliche Moral aus sich selbst zu schöpfen.¹⁸ Diese Zerstörung hält auch noch vor, wenn diese Politik nicht mehr besteht.

Totalitäre Politik besteht maßgeblich darin, übergeordnete Prozesse anzunehmen, die über den Einzelnen, die über die Menschen selbst hinweggehen. Ein prototypisches Beispiel dafür ist die nationalsozialistische Idee des Überlebenskampfes der Rassen. Eben durch seine Verteidigung, durch die Nicht-Übernahme der politischen Verantwortung, hat Eichmann gezeigt, dass er dieser Logik, der der Befehlsgewalt und der Sachzwänge nach wie vor anhängt. Arendt hat dies im Gespräch mit Joachim Fest deutlich gemacht.

„Diese Art von Dummheit, dass es ist, als ob man gegen eine Wand spricht. Man kriegt nie eine Reaktion, weil nämlich auf einen selber gar nicht eingegangen wird. Das ist deutsch. Das zweite, was mir spezifisch deutsch scheint, ist diese geradezu verrückte Idealisierung des Gehorsams.“¹⁹

Zum Ende des Eichmann-Buches fasst Arendt zusammen:

„In diesen letzten Minuten war es, als zöge Eichmann selbst das Fazit der langen Lektion in Sachen menschlicher Verrücktheit, der wir beigewohnt hatten – das Fazit von der furchtbaren Banalität des Bösen, vor der das Wort versagt und an der das Denken scheitert.“²⁰

¹⁷ Arendt: *Über das Böse*, 101f.

¹⁸ Inwiefern hier Arendt an aristotelische Diskurse des 20. Jahrhunderts anknüpft, zeigt Gutschker: *Aristotelische Diskurse*, 133ff.

¹⁹ Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest.

²⁰ Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, 371.

Eichmann hatte, so machte er selbst es immer wieder deutlich, sein ganzes Handeln in den Dienst einer Funktionslogik gestellt. Zugleich hatte er aber jede persönliche Verantwortung für den Genozid an den europäischen Juden und Jüdinnen von sich gewiesen.

Arendt sucht die Gründe für Eichmanns Taten in seiner Person zu entdecken. Was ihr dabei auffällt, ist der Mangel an Individualität, der Eichmann eignet. Er ist zweifellos während des NS ein zuverlässiger, treuer und gehorsamer Bürger. Eichmann kennt die Gesetze ebenso wie tradierte Moralvorstellungen. Er ist aber völlig unwillens, die Perspektiven Anderer zu übernehmen und verweigert damit jede individuelle Urteilskraft. Mit dieser Selbstdarstellung versucht Eichmann, jede Verantwortung von sich zu weisen. Arendt folgt dieser Problemlage und attestiert Eichmann einen „Mangel an Vorstellungskraft“, einen Unwillen, „sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist“.²¹ Darin zeigt sich für Arendt „eine Kombination aus Wirklichkeitsverweigerung, Erfahrungsverlust, Pflichttreue und Verantwortungslosigkeit, die auch ein Paradigma der Moderne bildet.“²²

Verantwortung und Urteilskraft

Arendt verwendet den Begriff der Verantwortung nicht landläufig. Sie gewinnt ihn aus rechtsphilosophischen Kontexten, in denen er zunächst für die bloße Frage stand, ob und wie Subjekten Handeln und dessen Konsequenzen kausal zugeschrieben werden können. Der Begriff ist demnach eng mit der Frage nach der Möglichkeit reflexiver Subjektivität und somit mündiger Individualität verknüpft. Denn Freiwilligkeit, Wisentlichkeit und Willentlichkeit sind die Voraussetzungen dafür, Menschen als Urheber spezifischer Handlungen anseh- und damit verantwortbar zu machen und sie als mündige Subjekte zu verstehen.²³

Im Begriff fallen zwei Komponenten zusammen: Wir leben als politische Lebewesen immer in einer sozialen Welt, die uns nicht nur formt, sondern innerhalb derer wir auch aufgefordert sind, zu handeln und unser Handeln zu erklären. Wir leben als Menschen in einer sozialen Welt, an der wir nur partizipieren, wenn wir Antwort geben und Position beziehen. Dieser Gedanke war einstmals unter dem Begriff der Moral

²¹ Beim Begriff der Urteilskraft, deren Mangel Arendt Eichmann attestiert, gibt es interessante inhaltliche Parallelen zum Begriff der „moralischen Phantasien“, den Günther Anders entwickelt und der insbesondere dazu beitragen soll, die Tragweite eigener Handlungen zu fassen. Siehe Anders: Die Antiquiertheit des Menschen.

²² Arendt / Fest: Eichmann war von empörender Dummheit, 13.

²³ Zu Geschichte und Bedeutung des Verantwortungsbegriffs siehe auch: Bayertz/Recki: Soziale Verantwortung.

verhandelt worden. Gleichwohl war es eben jene reichhaltige Tradition der Moralphilosophie, die, so einstmals die Hoffnung der Aufklärung, das Subjekt davor bewahren sollte, sich in Schuld zu verstricken. Da eben diese Hoffnung gescheitert ist, bedürfen wir der Verantwortung, die auch für böses Handeln übernommen werden sollte. Allerdings brauchen wir dazu ein Kausalitätsprinzip, das heißt einen Nachweis darüber, dass auch tatsächlich spezifische Handlungen zu spezifischen Folgen geführt haben. Eben das ist es, was Eichmann nicht zuzugeben bereit ist. Dass er dies kann, hat wiederum etwas damit zu tun, dass Eichmann eben nicht bestialisches Wesen ist, sondern ein Mensch. Die Wendung von der „Banalität des Bösen“ wäre missverstanden, würde das Böse als banal, als harmlos und unterkomplex aufgefasst. Die Formulierung soll vielmehr besagen, dass die Gefährlichkeit des Bösen genau darin liegt, wenn der Eindruck erweckt werden kann, dass es auf den Einzelnen und seine Urteilskraft nicht mehr ankommt.

Was Arendt an Eichmanns auffiel, war dessen umfassende Normiertheit und die damit einhergehend Gedanken- und Empathielosigkeit. Bis in die Sprache hinein, wird so die Ungeheuerlichkeit des Verbrechens, die Extremität des Bösen, dadurch verdeckt, dass sich das Subjekt als eigenständig und autonom handelndes Individuum vollständig entnennt. Das Böse lag daran, dass Eichmann sich nicht für die Schicksale seiner Opfer interessierte. Er negierte sie geradezu, um seine Arbeit machen zu können.

In ihren Beobachtungen zu den Funktionsweisen totalitärer Herrschaft hat Hannah Arendt es als ein entscheidendes Charakteristikum beschrieben, dass diese sich nicht explizit dadurch auszeichnen, dass sie Freiheit negieren würden, (denn das tun Tyrannen auch), sondern dadurch, dass sie zu einer verbreiteten „Verlassenheit“ führen. Erst hier wird der Mensch des Menschen Wolf. Hier können sich die Individuen nicht mehr wechselseitig anerkennen, sie können nur noch funktionierender oder eben überflüssiger Teil einer Masse sein. Diese Masse schließt alle jene aus, die als Feinde definiert sind oder die als überflüssig erklärt werden. Was zählt ist die Bewegung des Ganzen, der sich jeder zu unterwerfen hat, der das kann und darf. Das Individuum geht so vollständig in der Masse auf und delegiert sich, seine Entscheidungen, sein Handeln und somit auch jede Verantwortungsübernahme an das Kollektiv. In diesem Aufgeben der Verantwortung, in der Weigerung, die Konsequenzen des eigenen Handelns für Andere zu bedenken oder zu berücksichtigen, in der Weigerung des Denkens sieht Arendt die deutlichsten Konsequenzen totalitärer Herrschaft auf bewusstseinsstruktureller Ebene. Hier zeigt sich die „empörende Dummheit“, die totalitäre Herrschaft von den Individuen verlangt und zugleich in ihnen anrichtet.

Schluss

Doch was bleibt angesichts dieser Banalität des Bösen der Normalität? Eine Option, die Arendt uns anbietet, ist die Eigenständigkeit des zweifelnden Urteils. Vor dem Hintergrund des Zivilisationsbruchs verzweifelt Hannah Arendt nicht, sondern greift auf den Kerngedanken aufklärerischer Subjektphilosophie, auf die Kraft des autonomen Urteils zurück, nicht ohne es aber neu – politischer – zu denken. Urteilskraft, so hatte Kant sie konzipiert, verlangt die Auseinandersetzung mit der Welt und den anderen. Wenn wir der aufklärerischen Prämisse folgen, dass es der Unterschied ist, der es uns erlaubt, einander als freie und gleiche, jedoch immer auch als voneinander getrennte Individuen gegenüberzutreten, so ist Distanz die Voraussetzung dafür, dass wir selbständig und doch mit den Anderen als Anderen zusammen sein können; dass wir Individuen sein können und nicht nur Teil einer wie auch immer definierten Gruppe sind. Dies erlaubt uns aber zugleich auch, einen „Gemeinsinn“ auszubilden, der uns Urteile ermöglicht, die nicht nur affektive Reaktionen sind, sondern die wir auf Basis eines Denkens entwickeln, das explizit andere Perspektiven als unsere eigenen miteinbezieht und abwägt. Eichmann hat es verweigert, zu denken. Er wollte die, die er als Andere definiert hatte, aus der Welt schaffen. So banal war sein Böses.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt am Main 1969.
- Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution.* München 1956.
- Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik.* München, 2017.
- Dies.: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen.* München 2014.
- Dies.: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen.* München, 2014.
- Dies.: *The Origins of Totalitarianism.* New York 1951. / Dt.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.* Frankfurt a. M. 1955.
- Arendt, Hannah / Fest, Joachim: *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe.* Hg. von Ursula Ludz und Thomas Wild. München / Zürich 2013.
- Bayertz, Kurt / Recki, Birgit: *Soziale Verantwortung. Zur Entwicklung des Begriffs im 19. und frühen 20. Jahrhundert.* In: Heidbrink Ludger et al. (Hg.): *Handbuch Verantwortung.* Dordrecht 2015, 133-147.
- Gaus, Günter: *Im Gespräch mit Hannah Arendt. Sendung vom 28.10.64.* Transkript: https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html.

- Gutschker, Thomas: Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2002.
- Fest, Joachim: Im Gespräch mit Hannah Arendt. Transkript: <https://hannaharendt.wordpress.com/2018/08/19/hannah-arendt-im-gesprach-mit-joachim-fest/>.
- Kant, Immanuel: Anthropologie. Gesammelte Schriften / Akademieausgabe, Bd. 25 (Abt. 4, Vorlesungen, Bd. 2), Vorlesungen über Anthropologie, 2 Teilbde.
- Ders.: Gesammelte Schriften. Hg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff., AA VI, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
- Maffeis, Stefania: Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen. Frankfurt / New York 2019.
- Stangneth, Bettina: Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders. Zürich 2011.
- Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Frankfurt am Main 2013.

Heinrich Barth und das Böse

Christian Graf

Ich beginne mit einer Bemerkung über die Textbasis. Außer den beiden der Frage des Bösen gewidmeten Ausführungen in den beiden systematischen Darstellungen *Grundriss einer Philosophie der Existenz* und *Erkenntnis der Existenz* sind es vor allem zwei Texte, die sich mit dem Thema auseinandersetzen: *Das Problem des Bösen*, zurückgehend auf einen 1930 in Basel gehaltenen Vortrag, sowie *Das Böse, eine Frage der Philosophie und des Glaubens*, gleichfalls ein Vortrag in Basel, er aus dem Jahr 1947. Diesen beiden Texten wird hier meine besondere Aufmerksamkeit gelten.

In Barths Philosophie lässt sich eine systematische Grundfigur aufweisen: Sie versucht sich darin, an zentraler Stelle genau das Nichtthematisierbare zu thematisieren. Nun mag man entgegenen, dass dies überhaupt Sache der Philosophie sei, solange sie jedenfalls nicht, Wittgensteins bekanntem Diktum folgend, aufgehört hat, über das zu reden, was sie tendenziell überfordert. Aber bei Barth ist einerseits in besonderem Masse das Bewusstsein wachgehalten, wie schwierig die so bestimmte Aufgabe der Philosophie zu erfüllen ist, und andererseits, wie sehr deren Glaubwürdigkeit just am entschlossenen Versuch hängt, das fast Unmögliche gleichwohl möglich zu machen. Erscheinung und Existenz sind in ihrer Aktualität nicht zum Thema zu machen, sie sind nichts Objektivierbares, sondern werden auch von der Philosophie Barths, wie dieser nicht müde wird zu betonen, nur um den Preis einer „Projektion auf die Ebene des Seins“ zum Gegenstand einer begrifflichen Auslegung. Aber gerade in ihrer Aktualität, in der sie nicht Thema werden können, werden sie von Barth ins Zentrum der philosophischen Systematik gestellt. In einem Begriff wie ‚Kontingenz‘ sieht Barth nicht einfach „das Andere der Vernunft“, das irgendwo am Rand für Beunruhigung sorgen mag, sondern vielmehr den ‚Prüfstein‘ für das System, das nur dann etwas taugt, wenn es sich auch an dieser Herausforderung bewährt. Und so lässt sich sagen, dass für Barth auch das Problem des Bösen diesen Charakter eines Prüfsteins, einer zentralen Herausforderung erhält.

Auch das Böse ist, offenkundig genug, theoretisch nicht zu bewältigen. Die akademische Philosophie und Theologie werden jedoch dafür kritisiert, dass sie dem Problem des Bösen in aller Regel ausweichen. Obwohl das Problem auf dieser Ebene nicht zu bewältigen ist, sollte ihm in der Reflexion doch ein zentraler Platz zugewiesen werden.

Bevor ich Barths Thematisierung des Bösen genauer betrachte, sei noch ein etwas genauerer Blick auf jene schon angedeutete systematische Grundfigur geworfen, die

Barths Philosophie kennzeichnet und die als Folie auch für ihren Umgang mit dem Problem des Bösen dient.

Barth ist Existenzphilosoph. Er knüpft an Kierkegaard und andere Denker an, die in einem gewissen Widerspruch zur jeweiligen Schulphilosophie standen. Er macht eine bei Pascal beginnende Linie von Denkern namhaft, die für eine solche Philosophie des Widerspruchs standen und als Ahnen der Existenzphilosophie gelten können. Barth selbst stellt sich jedoch nicht auf ihre Seite. Vielmehr behauptet er, dass „nur an der großen philosophischen Überlieferung“, an den „großen Systemen von Plato bis Hegel“ die Existenzfrage „die ihr angemessenen Dimensionen“ gewinnen kann.¹ Wenn auch die „große“ Philosophie die Existenzfrage marginalisiert und ontologisch neutralisiert hat, so bildet sie doch den Horizont, in den das Existenzproblem gestellt werden muss, um in seiner vollen Tiefe verstanden zu werden.

Das Existenzproblem ist für Barth also das zentrale Thema einer so umfassend wie möglich zu denkenden, systematischen Philosophie. Existenzphilosophie darf nicht eine partikuläre Philosophie sein, sondern muss aufs Ganze ausgreifen. Da jede aufs Ganze ausgreifende Philosophie, wie Barth in seiner „nicht zur Ruhe kommenden Polemik“ gegen die Ontologie deutlich macht, die Neigung hat, wichtige Differenzen einzuebneten und aufzuheben (und damit auch die spezifischen Konturen der Existenz zu verwischen), ist aber auch hier große Vorsicht am Platz. Barth hält an der Einheitsausrichtung der Philosophie unbedingt fest (anders wäre die Ausrichtung auf Wahrheit, die nie doppelt oder mehrfach sein kann, aufgegeben), grenzt sich aber scharf „von aller Philosophie der Totalität“ ab.² Mit Kant besteht er etwa auf der radikalen Differenz von Sein und Sollen, von theoretischer und praktischer Vernunft und wendet sich gegen die nachkantischen Versuche der Vermittlung und Aufhebung. Auch seinen akademischen Lehrern Cohen und Natorp wirft er in dieser Perspektive „voreilige Vereinigungsversuche“ vor. Im zehnten Kapitel seines abschließenden Hauptwerkes *Erkenntnis der Existenz* sehen wir Barth endlich bereit, dem Leser eine eigene Art der Zusammenschau oder Zusammendenkens von Existenz und Sein vor Augen zu stellen, die nicht eine Synthese und von den Mängeln geschichtlicher Vorbilder möglichst frei sein soll.

Strukturell lässt sich also sagen, dass Barth die Entscheidung zwischen philosophischem Monismus und Dualismus zu unterlaufen versucht.

Jede Philosophie und somit auch Barths Existenzphilosophie nimmt ihren Themen die Aktualität, indem sie ja unvermeidlich Theorie oder Reflexion bleibt. Daran lässt

¹ Barth: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, 113.

² Am eindrucklichsten erfolgt diese Abgrenzung in der unveröffentlichten Vorlesung zur Existenzphilosophie aus dem Jahre 1948 (Nachlass Heinrich Barth, Signatur A40, S. 1).

Barths selbst nie einen Zweifel. Worin besteht nun aber der Unterschied und der Vorzug der Barthschen Art der Thematisierung? Barth nimmt für seine Philosophie ein indirektes Verfahren in Anspruch, das auf Kierkegaards „indirekte Mitteilung“ zurückverweist (Barth spricht von „oratio obliqua“³). In dieser Weise meint Barth, die Existenz in ihrer Aktualität, also gerade in ihrer Nichtthematisierbarkeit und Nichtobjektivierbarkeit, ins Zentrum der philosophischen Reflexion stellen zu können.

An der Existenz scheitert jede Ontologie. Deshalb hat Philosophie gerade in ihrem ontologischen Anspruch eine nichtontologische Existenzphilosophie zu werden. Wenn er in diesem Sinne gegen Heidegger und Sartre polemisiert, so muss er gleichzeitig anerkennen, dass Existenzphilosophie nun einmal auch in diesen ihm verfehlt erscheinenden Gestalten in die Erscheinung getreten ist. Es ist aber das Böse, bei dem sich die von Barth hervorgehobene Sachlage noch einmal verschärft. Am Bösen wird die Nichtontologisierbarkeit der Existenz in besonderer und endgültiger Weise manifest⁴ – und zugleich auch der Vorzug des Barthschen Ansatzes.

Vor dieser Folie blicken wir nun auf Barths Thematisierung des Bösen.

«Von Philosophen und Theologen wird das Problem des ‚Bösen‘ mit gutem Grunde gefürchtet und nach Möglichkeit gemieden. Diese Scheu (...) ist aber nicht nur darin begründet, dass es dem Denken unlösliche Rätsel stellt. Philosophen und Theologen fürchten im Grunde das Böse selbst.»⁵

Der 1931 erschienene Text zum Problem des Bösen geht auf einen ausdrücklich und zweifellos ganz bewusst «akademisch» genannten Vortrag zurück. Auf die Spannung zwischen dem Akademischen und dem Thema des Bösen geht der Anfang ein. Dieses eigne sich nicht ohne weiteres zur akademischen Betrachtung.⁶ Über dem Bösen liege Gewitterluft. Würde seiner Dynamik Ausdruck verliehen, müsste „die akademische Windstille schmerzlich gestört“ werden.⁷ Das Böse lässt sich nicht konstruieren und durch eine zerlegende Wissenschaft herauspräparieren.⁸ Aber auch die Philosophie kann dem Bösen nicht wirklich begegnen. Sie bringt es im besten Fall zu einer Art „Schattenriss“⁹. Aber es ist immerhin wichtig, dass sie dies einsieht. Würde sie das Böse ohne diesen Vorbehalt zu bestimmen suchen, würde sie es falsch bestimmen. Vielleicht

³ Barth: Erkenntnis der Existenz, 87.

⁴ Vgl. ebd., 55.

⁵ Barth: Das Böse, eine Frage der Philosophie, 162.

⁶ Barth: Das Problem des Bösen, 3.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 4.

⁹ Barth: Das Böse, eine Frage der Philosophie, 164; vgl. den „Schattenriss“ mit der weiter oben genannten „Projektion auf die Ebene des Seins“.

lässt sich aber auch umgekehrt formulieren: Indem die Bestimmung des Bösen um diesen Vorbehalt erweitert wird, wird nicht nur dessen Bestimmung verbessert, sondern auch die menschliche Begegnungsfähigkeit dem Bösen gegenüber gefördert.

Dem Bösen eignet eine große Unbegreiflichkeit.¹⁰ Diese Feststellung bedeutet aber nicht das Eingeständnis, in seiner Bestimmung keine Fortschritte erzielen zu können. Denn die Unbegreiflichkeit wird ihrerseits fassbar an konkreten und gängigen Versuchen, das Böse zu begreifen. Der Moralismus weiß das Böse zu bestimmen und zuzuordnen. Damit aber verkennt er sein Format, seine Tiefe, seine potentielle Allgegenwart und die eigene Impliziertheit, die verleugnet, wer auf es zu zeigen sich getraut. Barth kommt aber wiederholt auch auf ein gerade gegenläufiges angebliches Begreifen des Bösen qua Schroffen und Rücksichtslosen zu sprechen, das zugleich ein Entschuldigen ist. Gerade in Reaktion auf ein kleinkariertes Moralisieren wird einer Weite der Beurteilung das Wort geredet. „Man muss Verständnis haben für eine starke Persönlichkeit.“¹¹ „Links und rechts sind die Leute auf der Strecke geblieben, die ihm widersprochen haben. Sie haben eben nicht gut daran getan, sich mit ihm einzulassen. Hier darf man nicht mit gewöhnlichen (...) Maßstäben messen.“¹² Ist der Maßstab im ersten Fall zu eng, um das Böse in den Blick zu bekommen, ist er im zweiten Fall zu weit. Hier gibt es nur noch einen bösen Anschein und der wird (mit dem Konzept ‚starke Persönlichkeit‘) simpel erklärt und als bloßer Anschein entschuldigt. Barth spricht in diesem Zusammenhang von der falschen Alternative von Moralismus und (ästhetischem) Amoralismus. „Eine kurzsichtige, schablonenhafte Verurteilung des Bösen [im Sinne des Moralismus; Ch.G.] prallt an seiner Realität ohnmächtig ab und verleitet zu der Auffassung, dass es sich überhaupt allem Kriterium entziehe; womit dann ein schöngeistiger Amoralismus auf seine Rechnung käme.“¹³ Beide, der Moralismus und der Amoralismus, machten es sich zu leicht. „Wenn es einerseits wohlfeil ist, das Problem ästhetisch zu neutralisieren, dann ist es andererseits nicht möglich, sich leichten Kaufes, im Aufgreifen der nächstliegenden Kategorien, zum Richter über Gut und Böse zu machen.“¹⁴

Entscheidend wird im Zuge solcher Überlegungen die Frage, wie wir das richtige Augenmaß für das Böse gewinnen, jenseits von Verharmlosung und Dämonisierung. Und so wird deutlich, dass die Bestimmung des Bösen keine müßige Frage ist, sondern

¹⁰ Ebd., 162.

¹¹ Ebd. Vgl. auch Barth: *Das Problem des Bösen*, 5ff.

¹² Barth: *Das Böse, eine Frage der Philosophie*, 162.

¹³ Barth: *Grundriss einer Philosophie der Existenz*, 83.

¹⁴ Ebd.

mit unserer Fähigkeit, dem Bösen zu begegnen, zusammenhängt (auch wenn diese Begegnung nicht auf der Ebene der Philosophie stattfindet).

Wie bei Barth üblich, wird die Bestimmung auch des Bösen sowohl historisch wie systematisch angegangen, wobei beides aufeinander bezogen bleibt. Die monistisch orientierten metaphysischen Systeme wollen und können dem Bösen keine selbständige Macht zuerkennen. Damit kommt es laut Barth jedoch zu einer Unterschätzung des Bösen. So etwa bei der „zunächst so einleuchtenden, so verführerischen Betrachtungsart, die in der Stoa, bei Augustin und dann vor allem bei Leibniz begegnet.“¹⁵ „Was uns im einzelnen fehlerhaft und sinnlos erscheint, das gibt *dem* seinen Sinn und seine Güte kund, der es im Zusammenhange der ganzen Weltordnung betrachtet.“ Und wenn uns dieser Sinn verborgen bleibt, so erkenne doch der göttliche Verstand „die Ziele, denen auch das Böse in der Welt dienen muss.“ „Auch das Böse muss zur Harmonie des Ganzen beitragen.“¹⁶

„Eine bessere Wegweisung“ gebe immerhin der Neuplatonismus. Hier sei das Böse des realen Seins beraubt. Es verhalte sich zum Guten wie die Finsternis zum Licht¹⁷ (Finsternis ist zwar das Gegenteil des Lichts, aber als dessen bloße Abwesenheit keine Gegenmacht). Wenn das Böse in dieser Sichtweise „nichts anderes als das Fehlen des Guten“ ist, haben wir es laut Barth freilich mit einer weiteren Variante der Unterschätzung und Verharmlosung des Bösen zu tun. Die neuplatonische Auslegung von Gut und Böse schrecke dadurch ab,

„dass sie den Gegensatz auf ein Mehr oder weniger an Seinsgehalt zurückführt. Das Gute und das Böse würden sich wie Maximum und Minimum zueinander verhalten. Gerade das *Gegenteil* drängt sich uns auf: dass wir vom Guten zum Bösen einen Weg der *Steigerung* durchschreiten. Denn das Böse ist in der Welt ohne Zweifel ‚gewaltiger‘ als das Gute.“¹⁸

Das Böse stelle sich uns als „Brennpunkt machtvollen Lebens“ dar.¹⁹

Für Barth wird dadurch das Problem jeder Behandlung der Frage des Bösen deutlich, die sich auf der Ebene der Ontologie vollzieht. Das Böse sei „offenbar gar kein Gegenstand einer Seinsfrage“.²⁰ Barth erläutert:

„Wenn wir sagen, das Böse sei ein Seiendes, dann wird es uns fast unvermeidlich zu einer positiven Gegenmacht gegen das Gute. Sagen wir, es sei ein Nicht-Seiendes, dann scheint es, dass wir in unverantwortlichem Leichtsinn seine Lebensrealität leugnen.“²¹

¹⁵ Barth: Das Böse, eine Frage der Philosophie, 163.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Barth: Grundriss, 79.

¹⁹ Barth: Das Problem des Bösen, 9.

²⁰ Barth: Grundriss, 80.

²¹ Ebd.

Deshalb sei das Problem des Bösen, so Barth, von der Existenzphilosophie her aufzuwerfen. Die „Güte“ der Existenz bestehe für sie (das gilt wenigstens für die Existenzphilosophie *Heinrich Barths*) „in ihrer Ausrichtung auf existenzielle Wahrheit. Das Mehr oder Weniger dieser Güte ist ein Mehr oder Weniger an existenzieller Erkenntnis. Es geht nicht um einen Seinsgehalt, sondern um einen Erkenntnisgehalt.“²²

Allerdings geht es Barth hier um „existentielle“ Erkenntnis. Denn dass das Böse auf einen einfachen intellektuellen Mangel zurückgeführt wird, kommt für Barth nicht in Frage. Vielmehr sähe er in einer solchen Mangel-These wiederum eine metaphysisch-rationalistische Figur der Entschärfung des Problems. Dass das Böse sich nicht selten mit großem Scharfsinn paare, hebt Barth verschiedentlich hervor. Schon Platon habe darauf den Finger gelegt.²³

Das von Barth oben zusammengefasste Dilemma einer ontologischen Einordnung des Bösen (dass aus ihm entweder eine Gegenmacht nach Art des Manichäismus oder aber seine Lebensrealität geleugnet werde) ist freilich auch auf der Ebene einer gnoseologischen Existenzphilosophie nicht völlig aus der Welt geschafft. Wird aus dem Mehr oder Weniger an Seinsgehalt einfach ein Mehr oder Weniger an Erkenntnisgehalt, so scheint damit das neuplatonische Bild zurückzukehren, nach dem das Gut-Böse-Gefälle in Analogie zur Abstufung von Hell zu Dunkel zu verstehen sei. Das aber kann Barth bekanntlich nicht befriedigen. Es ist vor diesem Hintergrund nachzuvollziehen, dass Barth das von ihm bevorzugte philosophiegeschichtliche Paradigma zur Deutung des Bösen in der theosophischen Spekulation Jakob Boehmes und ihrer Erneuerung bei Schelling findet.²⁴ Denn hier kommt es, in einer durchaus monistischen Konzeption, nicht zu jener metaphysischen Entschärfung, die Barth ein Dorn im Auge ist und gar die Frage aufkommen lässt, ob man am Ende nicht doch genötigt ist, eine selbständige Realität des Bösen anzunehmen. Die bei Boehme auftauchende geschichtliche Möglichkeit zeigt für Barth, dass ein Dualismus vermieden werden kann. Denn hier wird die Dynamik des Bösen ausdrücklich anerkannt, jedoch auf ursprünglich göttliche Kräfte zurückgeführt, die dadurch böse werden, dass sie sich vom göttlichen Sein emanzipieren, „um sich in einer entbundenen Seinsweise selbstherrlich auszuwirken“.²⁵ Der Mensch macht sich selbst zum Zentrum, und so verwandelt sich durch eine

²² Ebd.

²³ Barth: *Das Problem des Bösen*, 9f.

²⁴ Vgl. Barth: *Erkenntnis der Existenz*, 519f.; ders.: *Grundriss*, 85; ders.: *Das Problem des Bösen*, 20f.; ders.: *Das Böse, eine Frage der Philosophie*, 163f.

²⁵ Barth: *Erkenntnis der Existenz*, 520.

Verkehrung der Verhältnisse etwas ursprünglich Gutes in ein Böses. Der Turm zu Babel dient Barth als Beispiel: Dieses „grandiose Unternehmen“ könne ja nicht „an sich“ als böse bezeichnet werden. Erst die „Überhebung in die Region des Numinosen“ präge dem Unternehmen den Stempel der Bosheit auf.²⁶ Diese Überhebung werde daran erkennbar,

„dass das Telos menschlichen Handelns als der unüberholbare Richtpunkt existentieller Ausrichtung nicht nur vorausgesetzt, sondern auch verehrt wird, in einer Devotion, die zufolge ihres streng exklusiven Charakters alle konkurrierenden Möglichkeiten menschlichen Gebarens niederzuschlagen droht.“²⁷

Auch im Blick auf die Lichtsymbolik zeigt sich der Vorzug der theosophischen Spekulation. Das Böse erscheint nicht als das Dunkle, sondern als das überhelle, „entwendete“ Licht²⁸ der Verblendung. Der Begriff der Verblendung ist wohl derjenige, der den Kern der Barthschen Konzeption des Bösen am besten trifft.

Dass in der theosophischen Spekulation Boehmes das christliche Verständnis des Böses als Überhebung und Wie-Gott-sein-Wollen zur Geltung kommt, mag für Barth seinerseits eine Empfehlung sein. Sachlich noch bedeutsamer aber scheint mir die von Barth hervorgehobene philosophische Notwendigkeit, dass das Böse ohne Transzendenzbezogenheit nicht zu denken ist. Denn es ist die spezifisch Barthsche Transzendenz des Transzendentalen, die einzig das Dilemma zwischen einer monistisch-harmonisierenden und einer dualistisch-dämonisierenden Deutung des Bösen scharf ins Auge zu fassen und zugleich darüber hinauszublicken ermöglicht. Ich habe in vielen Texten zu Barth gezeigt, welche Hauptargumentationslinien er verfolgt, um die philosophische Notwendigkeit einer transzendentalen Orientierung – in einem Verständnis, das Barth herausgearbeitet hat – für alle Bereiche der Philosophie deutlich zu machen. Im Blick auf das Böse finden wir im Vortragstext aus dem Jahr 1930 einen beispielhaften Argumentationszug, den ich kurz skizzieren möchte.

Barth kommt in diesem Text, was bei ihm nicht so oft vorkommt, recht ausführlich auf Nietzsche zu sprechen. Er sei ein „Entdecker der Idealität des Bösen“.²⁹ „Mit endgültigem Recht“ habe er die Prädikate ‚böse‘ und ‚schlecht‘ voneinander abgegrenzt. „Der Mensch in seiner Gemeinheit, Schwäche, Feigheit, Erbärmlichkeit, also in seiner Wesenlosigkeit, steht nicht einmal als furchtbar, nur als verächtlich da.“³⁰ Mit der Ei-

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Barth: Das Problem des Bösen, 17.

²⁹ Ebd., 12.

³⁰ Ebd.

genschaft der Charakterlosigkeit sei das Problem des Bösen noch nicht einmal aufgeworfen. Nietzsche bezeichne im Gegenzug „eine Linie möglicher Größe und möglichen Wertes im Bösen“ – indem er etwa auf die asketische Lebenshaltung großer geschichtlicher Persönlichkeiten verweist, bei der es zu einer „Preisgabe unmittelbaren Lebens zugunsten höherer und stärkerer Lebensbejahung“ komme. „Mit lauerndem Blick“ verfolge Nietzsche die Fragwürdigkeiten und Zerrbilder kirchlicher-religiöser Askese. Doch es sei merkwürdig:

„Durch seine Verdächtigungen und Anklagen, seine vernichtenden psychologischen Diagnosen zieht sich ein Zug tiefen Erstaunens und verhüllter Bewunderung. Diese Lebensverneinung des Heiligen (...), wie war sie im Grunde gemeint? Diente sie dem Leben oder dem Tod?“³¹

Es scheint also, als ob der idealistische Zug der Verneinung unmittelbaren Lebens zugunsten eines höheren, besseren eine menschliche Größe bezeichne, welche nicht einfach der Seite des Guten oder des Bösen zuzuweisen sei.

Wenn in den harmonistischen Konzeptionen der Metaphysik dem Bösen ein selbständiges Sein und damit auch jede Mächtigkeit abgesprochen wird, so widerspricht das offenkundig unserer Erfahrung. Wie schon in anderem Zusammenhang bemerkt, scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein: Das Böse stellt sich als Brennpunkt machtvollen Lebens dar, während das Gute bieder, kraftlos und uninteressant erscheinen mag. Offenkundig kann man sich bei dieser einfachen Umkehrung der Verhältnisse der Größe und der Macht nun freilich auch nicht beruhigen. Deshalb, so Barth, muss man den Maßstab in Frage stellen, mit dem Größe hier gemessen wird. Die Größe des Bösen zu leugnen, hilft nicht weiter. Was ist dem Bösen gewachsen? Nur das, was seine Größe prinzipiell übertrifft, sie ‚transzendiert‘.³² Barth formuliert, eindeutig gegen Nietzsche: „Nicht in einem ‚Jenseits von Gut und Böse‘ liegt dieses Größere, diese ‚Transzendenz‘, wohl aber in einem Guten, jenseits selbst des Bösen.“³³ Barth fährt fort:

„Sie [diese Transzendenz; Ch. G.] liegt in einer Endgültigkeit, die weiterreicht als das was gilt, in einer Gewähr, die verstattet, unsere Existenz zu wahren. Wenn das Böse aber an jener übergreifenden Begrenzung seine Schranke findet, dann bieten auch die Größenverhältnisse des Lebens ein anderes Bild, als wie es uns die expansiven, dämonischen, chaotischen Lebensmächte nahelegen. Dann muss es noch andere Größe geben, als die in der Verblendung groß wird; ein anderes Maß der Größe muss wirksam sein, als das grell in die Augen fällt. Die Umwertung der Größenwerte aber ist nicht Sache der gewohnten Moral, sondern seltener, letzter Entscheidung.“³⁴

³¹ Ebd.

³² Ebd., 19.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

Die Größe und Idealität des Bösen kann anerkennen, wer auf diesen transzendenten Maßstab hinzudenken gelernt hat. Denn an diesem Maßstab wird die grelle Größe der Verblendung relativiert. Diese Größe als relative Größe anzuerkennen, bedeutet deshalb nicht mehr, sie zu verherrlichen und ihrer Faszinationskraft zu erliegen. Wer solchen Maßstab hingegen nicht kennt, ist nachgerade dazu verurteilt, das Böse kleinzureden und im Wortsinn: schlecht zu machen. Ohne jenes „andere Maß der Größe“ kommen wir nicht aus der Ambivalenz von uneingestandener Faszination und entrüstet-scheinheiliger Abwehr heraus.

An diesem Punkt scheint nun der größtmögliche Gegensatz zwischen Heinrich Barth und Hannah Arendt zu bestehen: Das Böse habe nichts Metaphysisches, Dämonisches, keine Tiefe, meint diese. Dagegen spricht Barth von Verblendung, von Größe und Idealität des Bösen. Die von Arendt hervorgehobene „Banalität des Bösen“ scheint Barth sehr fernzuliegen. Überhaupt: Die auch in anderem Kontext auftauchende scheinbar motivlose Untat, die mich persönlich immer wieder erschüttert, scheint in keiner Weise in den Barthschen Rahmen zu passen. Hat Barth eine bestimmte Erscheinungsform des Bösen absolut gesetzt?

Ich meine nicht. Und zwar möchte ich in drei Schritten dagegen argumentieren:

1. Barth betont seinerseits die Alltäglichkeit des Bösen, kennt also nicht nur das großformatige Böse der Verblendung.

Im Vortrag aus dem Jahr 1947 regt er, nach einigen Sätzen, die der Erschütterung Ausdruck verleihen, zur Abwendung von dem übergroßen Bösen der Nazizeit an, um das unscheinbare Böse des Alltags nicht zu vergessen. Das Böse sei nicht nur in einzelnen Menschen oder Taten zu suchen, sondern betreffe uns alle.³⁵ Das Böse soll zwar an den Bösen erkannt werden.³⁶ Doch darin liege eine „bemerkenswerte Selbstgerechtigkeit“: Wir sind selbst in das Problem des Bösen verstrickt.³⁷ Auch Kants „radikal Böses“ sei dementsprechend zu verstehen: „Radikal“ bedeute „nicht ein Maximum des Bösen“, sondern dass es nicht als „Sache vereinzelter Ereignisse“, also als „Ausnahme“ zu verstehen sei. Wir alle sind von der Wurzel unseres Daseins her in das Problem des Bösen verstrickt und können es nicht objektivieren und eindeutig zuordnen.³⁸

2. Barths zentrale Frage ist die nach dem richtigen Maßstab.

³⁵ Barth: *Das Böse, eine Frage der Philosophie*, 162.

³⁶ Ebd., 179.

³⁷ Ebd. 180.

³⁸ Barth: *Das Problem des Bösen*, 11.

Barth schreibt: „Mit Furcht und Entsetzen, mit Betrübniß und Ratlosigkeit nehmen wir gewisse menschliche Taten zur Kenntnis.“ Diese Haltung sei „besser als falsche Überlegenheit einer gleichgültig gewordenen Verhärtung“.³⁹ Indem wir den richtigen Maßstab nicht zur Verfügung haben, da er nur in der Transzendenz bzw. „in seltener, letzter Entscheidung“, oder, mit einem anderen zentralen Begriff Barths, in der „Krisis“ liegen kann, ist uns, wenn nicht Abstinenz, so doch Vorsicht bei der Bestimmung des bösen Urbilds schlechthin nahegelegt. Auch Barths Bestimmung des Bösen als „Verblendung“ wird vor diesem Hintergrund relativiert – als eine Bestimmung, die weiß, dass sie eines sicheren Maßstabes entbehrt. Die in der Verblendung sich kundtunende „Größe und Idealität“ des Bösen ist im Übrigen mit einem ausdrücklich als unzureichend durchschauten Maßstab gemessen. Es soll laut Barth ja um eine „andere Größe“, ein „anderes Maß“ und damit um eine „Umwertung der Größenwerte“ gehen, die uns gegenüber der Faszination durch die falsche Größe immun macht.⁴⁰

3. Erst mit dem folgenden dritten Punkt scheint es mir möglich, die Brücke zu Arendt zu schlagen. Die Brücke besteht in der Unterscheidung und Beziehung von *Banalität* und *Banalisierung*.

Offenkundig scheint mir, dass Barth verschiedene Formen der Banalisierung im Auge hat und in solcher Banalisierung selbst eine Form des Bösen sieht. Im Urteil ohne angemessenen Maßstab geschieht die Banalisierung des Bösen, sowohl im kleinlichen Urteil des Moralismus wie in der Urteilsverweigerung des Amoralismus. Dass im Urteilen selbst, im Wie dieses Urteilens wie im Dass des Urteilens oder Nichturteilens, nicht nur ein sachlich-unschuldiges Urteil *über* das Böse gefällt wird, sondern der Schauplatz des Bösen schon betreten ist, darüber sind sich Barth und Arendt zweifellos einig.

Was Hannah Arendt aber mit der Banalität des Bösen im Auge hat, kann nicht anders verstanden werden, denn als Ergebnis eines langen Prozesses der Banalisierung. Dieser Prozess ist bei den betreffenden Naziverbrechen sehr weit fortgeschritten. Die Banalisierung des Bösen (und damit gleichzeitig auch die des Guten und insgesamt der Freiheit) ist nach ihrem Ansatz hingegen Alltag und unser aller Problem. Gerade kürzlich haben wir im Philosophicum Stefan Brotbecks These diskutiert, nach der diese Banalisierung als eine Art Doppelbewegung zu kennzeichnen ist: als *Verwirklichung der Unfreiheit* (wir tun, was wir nicht wollen) und als *Entwirklichung der Freiheit* (wir

³⁹ Barth: Das Böse, eine Frage der Philosophie, 180.

⁴⁰ Barth: Das Problem des Bösen, 19.

tun nicht, was wir wollen). Diese Banalisierung hat danach schon einen banalen Anfang. Wir alle tun andauernd, was mir nicht wollen und tun nicht, was wir wollen. Und indem sich die Banalisierung von Anfang an selbst wieder banalisiert (sie redet sich als *conditio humana* schön: „So sind wir Menschen halt“), macht sie das Ungeheuerliche, Pervertierende, das in ihr liegt, unsichtbar.

Verblendung ist eine Pervertierungsfigur. Das Licht ist Symbol des Guten. Aus dem Guten des Lichts wird das Böse der Verblendung. Und die Pervertierungsfigur begegnet uns hier überall: in der Banalisierung des Wichtigsten, Höchsten, der Freiheit und der Gut-Böse-Differenz, in der „Verwirklichung der Unfreiheit“, in der „Entwirklichung der Freiheit“ und noch mehr im Zusammenwirken beider.

Wenn Arendt sagt: „Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemandem getan wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein“, könnte Barth vielleicht zustimmen. Doch darin liegt eben gerade eine Ungeheuerlichkeit und eine Verkehrung. Nur Personen können sich weigern, Personen zu sein. Und die Weigerung, Person zu sein, kann auch bedeuten, ein Urteil, eine Stellungnahme zu verweigern. Das ist unter Umständen eine scheinbar „unschuldige“, ja sogar sich ethisch qualifiziert gebende Art, Böses zu tun. Im Namen eines Guten (einer Urteilsenthaltung aus Bescheidenheit, im Sinne von: „Wer hat schon ein Urteil darüber? Ich maße mir jedenfalls keines an!“) wird Böses getan, bzw. das einzig Richtige unterlassen. Die hierin liegende Pervertierung liegt am Tage. Ebenso liegt am Tage, dass die Banalisierung des Bösen selbst alles andere als banal ist.

Vielleicht könnten sich Arendt und Barth darin begegnen, gemeinsam einen Inbegriff des Bösen gerade in seiner Banalisierung zu erkennen, mit der die Banalisierung auch des Guten und überhaupt der Freiheit einhergeht.

Literatur

Barth, Heinrich: Das Böse, eine Frage der Philosophie und des Glaubens. Vortrag, gehalten in den Positiven Gemeindevereinen von Basel am 21. Oktober 1947. In: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz (104) 1948, 162-164 und 178-180.

Ders.: Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik. Basel / Stuttgart 1965.

Ders.: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. Basel 1967.

Ders.: Grundriss einer Philosophie der Existenz. Hg. von Christian Graf, Cornelia Müller und Harald Schwaetzer. Regensburg 2007.

Ders.: Das Problem des Bösen. Akademischer Vortrag, gehalten in Basel am 18. November 1930. Basel 1931 (21 S.).

Hannah Arendt und das Böse: radikal und/oder banal

Joop Berding

In dem dystopischen Roman *Sommer* aus dem Jahr 2020, dem Abschluss der Jahreszeiten-Tetralogie der schottischen Schriftstellerin Ali Smith, findet sich ein direkter Anklang an Arendts Auffassung vom Bösen als banal und oberflächlich.¹ Arendt schrieb: „Ich bin in der Tat heute der Meinung, dass das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, auch keine Dämonie. Es kann die Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert. Tief aber und radikal ist immer nur das Gute.“² Ali Smith lässt ihrerseits einer ihrer Romanfiguren in folgender Weise nachdenken: „[...] das Böse, das uns täglich umgibt, ist ein Wachstum ohne Wurzeln. Das Gute gleicht eher einer Rübe! Das Böse will nur eines: sich vermehren. Es will mehr, mehr und mehr von sich, nichts als wieder und wieder nur sich. Ich begreife allmählich, dass es damit stark dem Moos ähnelt, das sich zwar schnell überall ausbreitet, aber mit einem leichten Tritt entfernt werden kann, weil es nur an der Oberfläche haftet.“³ Dieses Fragment, in dem übrigens nicht auf Arendt verwiesen wird, ist eines der (vielen) Anzeichen dafür, dass Arendts Ideen über das Böse nichts an Aktualität und Schärfe eingebüßt haben, und zwar nicht nur in der Philosophie und politischen Theorie, sondern auch in der Belletristik.⁴

Die Frage ist jedoch, ob Arendt in der Tat, wie sie selbst behauptete, einen solchen Abstand schuf zwischen ihren früheren und späteren Auffassungen vom Bösen; war es tatsächlich eine Kehrtwende, wie Richard King annimmt?⁵ Mit dieser Frage werde ich mich in diesem Beitrag beschäftigen. Hannah Arendt führt den Begriff „das radikal Böse“ in ihrem Werk *The Origins of Totalitarianism / Elemente und Ursprünge totaler*

¹ Beim nachfolgenden Text handelt es sich um einen Auszug (Abschnitt „8.3.2 Het kwaad: radicaal en/of banaal“) aus der Arendt-Monographie von Berding: *De werelden van Hannah Arendt* (pp. 14; 223-228). Mit freundlicher Genehmigung des Autors aus dem Niederländischen von Kirstin Zeyer.

² In einem Brief an Gershom Scholem (New York, 20. Juli 1963): Arendt/Scholem: *Correspondence*, 209; vgl.: Briefwechsel, 444.

³ Vgl. Smith: *Summer*, 234.

⁴ Bereits zu Beginn ihres Romans führen zwei von Smiths Hauptfiguren, Mutter und Tochter, einen sprühenden Dialog über Arendts Aussage über Vergebung (ebd., 16-21, hier allerdings unter Angabe der ‚Quelle‘).

⁵ King: *Arendt and America*, 198, ist davon überzeugt, dass Arendt in ihrem Bericht über Eichmann in Jerusalem „über die traditionellen Vorstellungen vom Bösen hinausging“, die sie, „in welcher Kürze auch immer“, in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* auseinandergesetzt hatte.

Herrschaft ein,⁶ ohne ihn hier jedoch sonderlich weiter auszuarbeiten. Für sie steht dieser Begriff für etwas noch nie Dagewesenes: Totalitäre Herrschaft und das Überflüssigmachen (*superfluous*) von Menschen, durch die Zerstörung jeglicher Unvorhersehbarkeit, „was bei Menschen gleichbedeutend ist mit Spontaneität“.⁷ Vielleicht liegt das ‚Radikale‘ darin, dass es totalitär ist in dem Sinne, dass es nicht allein die Beherrschten umfasst, sondern auch die Beherrscher: die Korruption ist ‚total‘. Auch die Herrscher betrachten sich schließlich als ‚überflüssig‘. Der Punkt für Arendt ist, dass Viele, unter ihnen Kant, versucht haben, das Böse auf eine rationale Weise zu begreifen. Das ist bei den ‚neuen‘ Verbrechen nicht möglich, weil es dabei nicht um ein ‚gewöhnliches‘ Verbrechen eines Menschen gegen einen anderen geht, sondern um die „Vernichtung (*eradication*) des Konzeptes des menschlichen Wesens als solchem“, wie Arendt an Jaspers schreibt.⁸ John Kiess zufolge steckt in Arendts neuer Auffassung vom Bösen etwas Widersprüchliches, wenigstens in der Weise, wie sie es in dem Brief an Scholem vortrug. Darin spricht sie ja von der „dämonischen Dimension“ des Bösen. Kiess hält jedoch fest, dass Arendt dem totalitären Bösen nie etwas „Dämonisches“ zugeschrieben habe, im Gegenteil: es war alles Menschenwerk (mein Ausdruck).⁹ In einem Interview mit Joachim Fest, in dem ausführlich auf den Eichmann-Prozess eingegangen wird, führt Arendt tatsächlich an, dass „[...] wenn es irgendjemand gegeben hat, der sich selber entdämonisiert hat, dann war es Herr Eichmann“.¹⁰ Sie verwendet das Interview auch, um „die Banalität des Bösen“ zu erläutern, in der Ahnung, dass es hier ein „Missverständnis“ (*misunderstanding*) gibt, das ohnehin entstanden wäre. Eichmanns Banalität war ein enormer Schock für viele Menschen, sagt sie, was sie sehr gut verstehen könne: davon war auch sie schockiert. Sie verdeutlicht weiter, dass „banal“ nicht „alltäglich“ (*commonplace*) bedeutet, sondern dass es gerade um die ganz und gar nicht ‚alltäglichen‘ Dinge geht, im Sinne von ‚das ist wirklich nicht in Ordnung‘. Sie hält daran fest, dass Eichmanns Banalität sich fortgesetzt äußerte in „phantastischen Klischees und Redensarten“. Da sei keine „Tiefe“, das sei nicht dämonisch. „Eichmann war ganz intelligent“, aber in dieser Hinsicht empörend dumm (*outrageously stupid*). Sie be-

⁶ Vgl. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, 443.

⁷ Aus einem Brief an Karl Jaspers vom 4. März 1951, in: Arendt / Jaspers: *Correspondence 1926-1969*, 166.

⁸ Bereits in einem Brief vom 17. Dezember 1946, als sie mit dem Abfassen von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* beschäftigt war; siehe Arendt / Jaspers: *Correspondence 1926-1969*, 69.

⁹ Kiess: *Hannah Arendt and Theology*, 63.

¹⁰ *The Last Interview*, 46; vgl. Arendt / Fest: *Eine Rundfunksendung*.

schließt: „Das ist einfach der Unwille, sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist, nicht wahr?“, womit sie, erneut, den Kern ihrer Auffassungen über das Denken und sein Gegenteil, die Gedankenlosigkeit, beschreibt.¹¹

In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* wies Arendt bereits auf den Verlust des rationalen Denkens und der Tiefe der Motive bei den Tätern hin. Es besteht darum vielleicht eine größere Kontinuität zwischen beiden Formulierungen – ‚radikal‘ und ‚banal‘ – als Arendt selbst erkannt (oder erspürt) haben mag. Ihr Bild (und seine Beschreibung) von Eichmann war das eines Mannes, der über sich selbst nur in Begriffen von ‚Erfolg‘ dachte. Die großen Vorbilder in seinem Leben und seiner Laufbahn waren so auch Männer wie Hitler, der vom Rang eines gescheiterten Malers zum Gefreiten, zum *Führer*, aufgestiegen war. Das Fehlen echter krimineller Motive, seine Passivität, wie Abel Herzberg schrieb,¹² sowie sein obsessiver Wunsch, ‚aufzusteigen‘ und sich gleichzeitig dauernd abzusichern, machten es für das geltende Rechtssystem schwierig, die Taten Eichmanns zu beurteilen. Kiess kommt zu dem Schluss, dass der Eichmann-Prozess Arendt (und vielleicht auch ihre Leser) den Umstand bewusst(er) gemacht hat, dass zur Beurteilung, nicht so sehr des ‚Bösen‘ im Allgemeinen, sondern des durch eine einzige Person verkörperten Bösen, neue Begriffe und Kategorien des Denkens erforderlich sind.¹³ Man könnte das, mit einem vielleicht unpassenden Wort, als einen ‚Gewinn‘ bezeichnen. Susan Neiman sieht es eher philosophisch: „[...] meiner Ansicht nach ist [*Eichmann in Jerusalem*] eine moderne Theodizee. Das verdeutlicht nämlich in hohem Maße den Ton des Buches und den Eindruck, dass Arendt nicht lediglich etwas beschrieb, sondern auch etwas *verteidigte*. Es war jedoch nicht Eichmann, den sie zu verteidigen versuchte, sondern die Welt, in der er vorkam. Wenn ein Übel wie Eichmann verständlich gemacht werden kann, ist die Welt ein Ort, dem wir vertrauen dürfen.“¹⁴

Neiman verwendet zu Recht das Wörtchen „wenn“. Denn es ist ja die Frage, ob „ein Übel wie Eichmann“ jemals verständlich gemacht werden kann. Ferner ist es die Frage, ob Arendt während des Schreibens ihres *Berichts* auch über das philosophische Instrumentarium verfügte, um das Böse tatsächlich tiefer zu deuten. Auffallend ist, dass nur an einem, wenn auch offensichtlich entscheidenden Punkt, eine Linie von *Vita activa* zu *Eichmann in Jerusalem* verläuft, von Arendt in ihrem Urteil ausgesprochen: Eichmanns Handeln war ein Anschlag auf die Pluralität, ein Verkennen der Tatsache, dass,

¹¹ Ebd, 47-48, vgl. Arendt / Fest: Eine Rundfunksendung.

¹² Herzberg: Eichmann in Jerusalem.

¹³ Kiess: Hannah Arendt and Theology, 72.

¹⁴ Neiman: Why grow up?, 63. Hervorhebung im Original.

wie sie es in *Vita activa* formulierte, nicht *der* Mensch, sondern *viele* Menschen auf der Erde leben. Es hat mich immer erstaunt, dass sie den Bereich des Herstellens, der Herstellbarkeit und der Zerstörung des Herstellens – die alle im Nationalsozialismus zu finden sind – nicht auch in ihre Analyse einbezogen hat. Zur Zeit ihres Berichts über *Eichmann in Jerusalem* hatte Arendt Konzepte wie Verantwortlichkeit, das Böse, Denken und Urteilen einfach noch nicht gut durchdacht. Diese lange Linie entwickelt sich erst in späteren Arbeiten weiter. Gleichwohl sind bereits Ansätze erkennbar, wie im Ausgang vom Eichmann-Prozess weitergedacht werden kann. Auf zwei von ihnen möchte ich kurz eingehen.

Im Jahr nach der Publikation ihres Berichts hielt sie einen Vortrag für das Radio, der später in erweiterter Form unter dem Titel „Persönliche Verantwortung in der Diktatur“ publiziert wurde.¹⁵ Ein teilweise autobiografischer Text, für den ihr Bericht und die Reaktionen darauf den unmittelbaren Anlass bildeten. Sie beginnt so auch mit einem Kommentar zur „reichlich wilden Kontroverse, die ihr Buch ausgelöst hat“: diese betraf ein Buch, das sie nie geschrieben hatte. Arendt betont, dass sie einen „Tatsachenbericht des Prozesses“ verfasst hat. Möglicherweise naiv meinte sie, dass auch die „Banalität des Bösen“ im Untertitel glasklar gewesen sei. Das erwies sich als Irrtum.¹⁶ Dabei geht es um zwei moralische Fragen: die erste betrifft mein selbstständiges Urteil über das Böse („Wer bin ich, dass ich ...“) und die zweite, inwiefern wir über Ereignisse urteilen können, bei denen wir nicht zugegen waren. Letzteres weist sie schnell von der Hand: Wäre dies nicht der Fall, würden weder Geschichtsschreibung noch Gerichtsverfahren überhaupt möglich sein.¹⁷ Die erste Frage betreffend hält Arendt eine Lobesrede auf die Institution der Gerichtsbarkeit, wobei sie sich bewusst bleibt, dass juristische und moralische Fragen nicht zusammenfallen, sondern „Verwandtschaft“ aufweisen. Kurz drauf ergreift sie die Gelegenheit zu einer persönlichen Reflektion darüber, was Moralität in ihrer Jugend bedeutete: „Das Moralische versteht sich von selbst“. Die Lektion, dass sich nichts mehr ‚von selbst‘ verstand, begann im Jahr 1933 und wird eigentlich noch immer fortgesetzt: mehrere Generationen versuchen mit der Vergangenheit ins Reine zu kommen (das ist die „*Vergangenheitsbewältigung*“).¹⁸

¹⁵ Arendt: *Verantwoordelijkheid en oordeel*, 51-76, vgl. dt.: „Die persönliche Verantwortung in der Diktatur“.

¹⁶ Ebd., 51.

¹⁷ Dies ist eine indirekte Antwort auf die Feststellung von Scholem in seinem Brief an Arendt vom 23. Juni 1963, in dem er festhält: „Ich maße mir kein Urteil an. Ich war nicht da“; *Correspondence*, 203.

¹⁸ Arendt: *Verantwoordelijkheid en oordeel*, 55, „moralisches Verhalten ist selbstverständlich“, schreibt der Übersetzer. Siehe für den Verzicht auf den Begriff *Vergangenheitsbewältigung* zugunsten von *Vergangenheitsaufarbeitung* Neiman: *Learning from the Germans*. (Arendt fand ersteren Begriff „besonders zweifelhaft“, was hätte sie wohl von dem neuen gehalten, zumal im Verein mit dem Wort „*Arbeit*“?).

Arendt verbindet die Frage nach der auf den Kopf gestellten Moral weniger mit den Machthabern, als vielmehr mit den Mitläufern und fasst dies folgendermaßen zusammen: „Kurz gesagt, was uns verstörte, war nicht das Verhalten unserer Feinde, sondern das Verhalten unserer Freunde, [...] [die] nur von deren Erfolg [der Nazis] beeindruckt [waren], und sie waren unfähig, ihr eigenes Urteil“ zu bilden.¹⁹ Später, so Arendt, mussten wir wieder lernen, mit moralischen Fragen umzugehen (und diejenigen, fügt sie hinzu, die darin „qualifiziert“ waren, erwiesen sich als die schnellsten Wendehälse).²⁰ Im genaueren Eingehen auf ihr Thema trifft Arendt einen Unterschied zwischen „persönlicher Verantwortung“ und „politischer Verantwortung“. Letztere trägt eine Regierung immer in Bezug auf ihre Vorgänger. Aus *Hamlet* zitiert sie die Strophe: *,The time is out of joint: O cursèd spite / that ever I was born to set it right.*²¹ Für die Wiederherstellung (*set it right*) sind neue Initiativen nötig, ein Übernehmen der politischen Verantwortung für die Welt, die wir vorübergehend bewohnen (wiederum eine deutliche, von *Vita Activa* ausgehende Linie). Arendt weist übrigens (genauso wie zu anderen Gelegenheiten) eine *kollektive* Verantwortung zurück und betont wiederholt, dass in einem Gerichtssaal „keinem System, nicht der Geschichte, keiner historischen Tendenz, keinem ‚Ismus‘, zum Beispiel dem Antisemitismus, sondern einer Person der Prozess gemacht“ wird. Selbst dann, wenn die Person nicht mehr als ein „Rädchen“, ein „Funktionär“ war, „ist sie immer noch ein menschliches Wesen [...], das allein in dieser Eigenschaft vor Gericht steht“.²² Natürlich haben die Umstände durchaus einen Einfluss. Charakteristisch für das totalitäre System, in dem Eichmann und andere Nazi-Verbrecher arbeiteten, war die totale Herrschaft in allen Lebensbereichen. In der Beschreibung dieses Sachverhalts greift Arendt auf die Beschreibung in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zurück. Totalitarismus stellt Menschen vor die eindringliche Frage, wie weit sie mitgehen und sozusagen das „geringere Übel“ akzeptieren sollen. Arendt zufolge ist das fatal; sie weist darauf hin, wie die Nazis den

¹⁹ Arendt: *Verantwoordelijkheid en oordeel*, 56. Arendt macht den gleichen Punkt im Interview mit Günter Gaus, *The Last Interview*, 18; vgl. Gaus: Im Gespräch mit Hannah Arendt.

²⁰ Eine deutliche Anspielung auf die große Anzahl Intellektueller, die sich Hitler anschloss.

²¹ Dt.: „Die Zeit ist aus den Fugen – Schmach und Scham dass ich zur Welt sie einzurichten kam!“ Nl.: „De tijden zijn ontwricht [dt. ‚ausgerenkt‘] [...]“. Ein *joint* ist auch ein Gelenk (nl: ‚gewricht‘), mit anderen Worten eine Stelle (im Körper), an der verschiedene ‚Teile‘ zusammenkommen und zusammenarbeiten (sollten) und eine gut funktionierende Einheit bilden. Auch dieses Zitat taucht mehrere Male in Werken Arendts auf, z.B. in „De crisis van de opvoeding“ („Die Krise in der Erziehung“), in: *Tussen verleden en toekomst*, 119 (vgl.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*).

²² Arendt: *Verantwoordelijkheid en oordeel*, 61.

Juden vor der Vernichtung mit „kleinen“ Maßnahmen das Leben zunehmend unmöglich machten.

Arendt diskutiert zwei weitere Kernfragen. Die *erste* ist, dass es wirklich schiefgeht – und uns tatsächlich ratlos zurücklässt –, wenn die Handlungen des totalitären Staates in einer Rechtsordnung, in Gesetzen verankert worden sind. Wie wirkt sich das auf die individuelle Moral aus? Es gab Menschen, die *nicht* kollaborierten – sie hatten ein Gewissen, das nicht auf Autopilot lief, sagt Arendt. Ganz im Sinne von Sokrates, glaubt sie, fragten sich diese Menschen, „inwieweit sie nach bestimmten Taten noch mit sich selbst im Reinen leben könnten“. In dieses Gespräch mit sich selbst einzutreten, um „explizit mit sich selbst zu leben“: darum geht es beim Denken und Urteilen.²³ Die *zweite* entscheidende Frage betrifft den Gehorsam (auch im Eichmann-Prozess ein zentrales Konzept). Arendt unterscheidet scharf zwischen Gehorsam und Zustimmung: „Ein Erwachsener stimmt zu, ein Kind jedoch gehorcht [...]“. Ein Erwachsener, der gehorcht, unterstützt in Wirklichkeit die Organisation oder die Autorität. Letzteres geht auf eine sehr alte, laut Arendt für das politische Denken verheerende Tradition zurück, in der Politik als das Handeln eines Führers verstanden wird, dem andere folgen. Unter totalitären Umständen sei vielmehr (bürgerlicher) *Ungehorsam* notwendig. Arendt schließt mit den Worten, dass Angeklagte niemals gefragt werden sollten: „Warum haben Sie gehorcht?“, sondern: „Warum haben Sie Unterstützung geleistet?“ Der „Gehorsam“ hat keinen Platz im moralischen und politischen Denken.²⁴

Der *zweite* Ansatz des Weiterdenkens im Ausgang vom Eichmann-Prozess betrifft zwei Vortragsreihen in den Jahren 1965-1966 an der New School for Social Research unter dem Titel *Some Questions of Moral Philosophy*.²⁵ Nach einer kurzen Einleitung geht Arendt näher auf die moralische Situation in Deutschland ein. Sie argumentiert, dass die moralischen Probleme nicht von den Nazis initiiert wurden, sondern von den Mitläufern, die, wie sie schreibt, „sich selbst koordinierten“. Die Moral – Du sollst nicht töten – verkam zu einem bloßen Kanon von „mores“ und verkehrte sich in ihr Gegenteil: Du sollst töten. Nach Hitlers Niederlage kehrte die Moral zurück.²⁶ Deutlich auf den Eichmann-Prozess verweisend, aber ohne ihn zu nennen, hält Arendt fest,

²³ Ebd., 72. Hinter diesem Ansatz steht Sokrates' Konzeption des Selbstgesprächs, des Zwei-in-Einem, worauf Arendt in *Denken. Het leven van de geest (Vom Leben des Geistes, Das Denken)*, weiter aufbaut (vgl. den letzten Abschnitt von Kap. III. Was bringt uns zum Denken?: ‚Zwei in einem‘).

²⁴ Arendt: *Verantwoordelijkheid en oordeel*, 74f.

²⁵ Übersetzt unter dem Titel ‚Enkele problemen uit de moraalfilosofie‘, dt. ‚Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik‘, Arendt: *Verantwoordelijkheid en oordeel*, 77-159.

²⁶ Arendt: *Verantwoordelijkheid en oordeel*, 80f. [Über das Böse, 16].

dass die „große Bedeutung“ der Rechtsprechung in der Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf die Person des Einzelnen liege. Gerade in einem Gerichtssaal gibt es keine Massengesellschaft, kein System, sondern nur die Frage: „Warum wurde der Angeklagte ein Funktionär in dieser Organisation?“²⁷ Verweisend auf den Prozess und auf Hochhuths Stück über Papst Pius XII. betont Arendt, dass diese „eine unglaubliche moralische Verwirrung an den Tag brachten“, nämlich zwischen dem Angeklagten und demjenigen, der schreibt und schließlich auch urteilt.²⁸ In Vorläuferschaft zu ihren späteren Kant-Vorlesungen macht Arendt bereits hier deutlich, dass Urteilen und Handeln zwei unterschiedliche Aktivitäten sind. Kant nannte die Tatsache, dass ein Mensch gegen seine Vernunft dazu verleitet wird, seinen „Neigungen“ zu folgen, das „radikal Böse“. Mit dem Nachdruck auf „verleitet“, denn dass die Menschen nicht aus eigenem Antrieb Böses tun, war für Kant, und wie Stangneth behauptet auch für Arendt, eine ausgemachte Sache.²⁹ Nach einer von Kant, Sokrates, Nietzsche, Augustin und noch weiteren Größen des Kanons der westlichen Philosophie (Heidegger fehlt) getragenen Darlegung, beschließt Arendt mit zwei Gesichtspunkten. Der *erste* ist die Frage: in wessen Gesellschaft willst du sein? Das müssen nicht per se lebende Menschen sein, Denker von heute und, wie es scheint vor allem, aus der Vergangenheit können auch eine gute Gesellschaft und damit gute Vorbilder bilden. *Gute*, denn das ist entscheidend; Indifferenz stellt „moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar“. Der *zweite*, hiermit zusammenhängende Gesichtspunkt ist die Tatsache, dass es in der modernen Welt eine immer größere Zurückhaltung gibt in Bezug auf das Urteilen, einen Punkt, den sie auch in ihrem Radio-Vortrag von 1964 festmachte. Arendt ist (auch), was dies betrifft, eine echte politische Denkerin, denn sie schließt so:

„Aus dem Unwillen oder Unvermögen, seine Beispiele und seinen Umgang zu wählen, und dem Unwillen oder der Unfähigkeit, durch Urteil zu Anderen in Beziehung zu treten, [Arendts Interpretation von Kants ‚Urteilsvermögen‘], entstehen die wirklichen ‚skandala‘, die wirklichen Stolpersteine, welche menschliche Macht nicht beseitigen kann, weil sie nicht von menschlichen oder menschlich verständlichen Motiven verursacht wurden. Darin liegt der Horror des Bösen und zugleich seine Banalität.“³⁰

²⁷ Ebd., 84 [Über das Böse, 22].

²⁸ Ebd., 85f. [Über das Böse, 23f.]. Arendt erhebt erneut ihren Einwand gegen die Idee eines ‚Eichmann in jedem von uns‘, die mit ihrem Bericht verbunden wurde.

²⁹ Stangneth: Böses Denken.

³⁰ Arendt: Verantwoordelijkheid en oordeel, 149f. [Über das Böse, 150].

Literatur

- Arendt, Hannah: Denken. Het leven van de geest. Vertaald door Dirk De Schutter en Remi Peeters. Utrecht 2021. / [Dt. von H. Vetter: Vom Leben des Geistes, 2 Bde. (Das Denken; Das Wollen), München 1979. / Engl. Orig.: The Life of the Mind. Thinking., The Life of the Mind. Willing. New York 1977/78.]
- Dies.: The Origins of Totalitarianism. New York 1951. / Dt.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Frankfurt a. M. 1955.
- Dies.: Some Questions of Moral Philosophy. In: Responsibility and Judgment. Ed. and with an Introduction by Jerome Kohn. New York 2003, 49-146. [Nl: Enkele problemen uit de moraalfilosofie. Dt.: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. Aus dem Nachlass hg. v. J. Kohn. Aus dem Engl. v. Ursula Ludz. Nachwort von Franziska Augstein. München 2019].
- Dies.: Tussen verleden en toekomst. Vier oefeningen in politiek denken. Vertaald uit het Engels door Geert Beheydt. Leuven, Apeldoorn 1994. / [Engl. Orig.: Between past and future. New York 1961. Dt.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994.]
- Dies.: Verantwoordelijkheid en oordeel. Samengest. en ingeleid door Jerome Kohn. Van een biogr. schets voorzien door Hessel Daalder. Vertaald door Marjolijn Stoltenkamp. Rotterdam 2004. / [Engl. Originalmanuskript: Personal Responsibility under Dictatorship (1964/1965) im Nachlass von Hannah Arendt; dt. von Eike Geisel: Die persönliche Verantwortung in der Diktatur, in: Israel, Palästina und der Antisemitismus. Aufsätze. Hg. E. Geisel u. Klaus Bittermann. Berlin 1991; Hg. u. mit einem Essay von Marie Luise Knott unter dem Titel: Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur? München 2018.]
- Arendt, Hannah / Joachim Fest: Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest. Ein Rundfunksendung aus dem Jahr 1964. Hg. Ursula Ludz und Thomas Wild. <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/114/194>. / Engl.: Hannah Arendt: The Last Interview and Other Conversations. Brooklyn, New York, London 2013.
- Arendt, Hannah / Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969. Ed. by Lotte Köhler and Hans Saner. Transl. from the German by Robert and Rita Kimber. New York / San Diego / London 1992. / Dt.: L. Köhler / H. Saner (Ed.): Briefwechsel 1926-1969. München 1985.
- Arendt, Hannah / Gershom Scholem: The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem. Ed. Marie Luise Knott. Chicago 2017. / Dt. Originalausgabe: Hannah Arendt / Gershom Scholem: Der Briefwechsel 1939-1964. Hg. von Marie Luise Knott unter Mitarbeit von David Heredia. Frankfurt a. M. 2010.

- Berding, Joop: De werelden van Hannah Arendt. Lange lijnen in leven en werk. Soest 2021.
- Gaus, Günter: Im Gespräch mit Hannah Arendt. Sendung vom 28.10.64. Transkript: https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html.
- Herzberg, Abel : Eichmann in Jeruzalem. Den Haag 1962.
- Kiess, John: Hannah Arendt and Theology. London 2016.
- King, Richard: Arendt and America. Chicago 2015.
- Neiman, Susan: Learning from the Germans. Race and the Memory of Evil. New York 2020 (1. Aufl. 2019). Dt. von Christiana Goldman: Von den Deutschen lernen. Wie Gesellschaften mit dem Bösen in ihrer Geschichte umgehen können. München 2020.
- Dies.: Why grow up? Philosophy in Transit. London 2014.
- Smith, Ali: Summer. New York 2020. / Dt.: Sommer. München 2021.
- Stangneth, Bettina: Böses Denken. Reinbek bei Hamburg 2016.

Heinrich Barths Vortrag „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“

Anton Wolf

Der Mythos des 20. Jahrhunderts ist das Hauptwerk des NSDAP-Parteideologen Alfred Rosenberg. Das Buch war 1930 erstmals erschienen und hatte seitdem eine immense Wirkung in Deutschland entfaltet. Rosenberg gilt mit seinen hetzerischen Rassen-theorien als wesentlich mitverantwortlich für die drastische Verschärfung des Antisemitismus im Deutschland der dreißiger Jahre.

1937 bespricht der Basler Heinrich Barth das ideologische Werk in einem Vortrag vor dem *Positiven Gemeindeverein St. Elisabeth* und legt eine nicht weniger beherzte als gründliche Kritik vor. Praktisch in Rufweite der schweizer Grenze nach Deutschland darf Barths Äußerung für einiges mehr als eine distanzierte Analyse gelten. Seine philosophische Tätigkeit zeigt sich hier im Kontakt mit dem Zeitgeschehen und Barth selbst tritt als christliche Persönlichkeit in Erscheinung, was der Gründlichkeit des knappen Vortrages keinen Abbruch tut.

Das überlieferte Manuskript bietet einen leicht stichwortartig verkürzten Text, der den Ton des Vortrages noch gut erkennen lässt. In diesem treten Barths tiefgehende Kritik, sein großer lebensnaher Ernst, und seine ernste Lebhaftigkeit von Beginn bis Ende deutlich zu Tage. Diese subtile Stilistik des Vortrages durch die ungeheuerliche und vielschichtige Thematik aufrecht zu erhalten, ist wohl eine nicht zu unterschätzende Leistung Heinrich Barths.

*

Zunächst stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Mythos allgemein. Barth weist auf die große Bedeutung mythischer Inhalte hin, auf Denker, die diese noch in modernen Zeiten erkannt haben – Schelling, Bachofen, Nietzsche – und benennt in eigenen Worten den Inhalt aller Mythen: „Der Vorgang des Wachstums, in leiblicher und geistiger Hinsicht! Unzweifelhaft ein ebenso realer, wie wichtiger Vorgang“.¹

Barth beschreibt den Mythos als eine Schilderung des Geschehens, die bis in dessen verborgene Gründe hineinreicht. Er verwendet das Bild eines Baumes: mit weithin sichtbarer Krone und Wurzeln im Dunkel der Erde.² Schon in diesem Bild ist die Möglichkeit der *Verkehrung* des Mythos angelegt. Wenn der Mythos nicht in der Wahrheit

¹ „*Der Mythos des 20. Jahrhunderts*“, 3.

² Vgl. ebd., 4.

urständet, so ist er an seiner Wurzel, d. h. *radikal* böse; womit ein zentraler Begriff aus Barths Philosophie zur Anwendung kommt.

Die Rassentheorie Alfred Rosenbergs begründet sich im *Blut*, das die Menschen bestimmend an Charakter, Stellung und Gemeinschaft binde. „Eine sehr materiell gedachte Grundlage!“, bemerkt Barth, fährt aber zunächst mit der Darstellung von Rosenbergs Ideologie fort, um noch fundamentaler anzusetzen. Mitten in diesem Referat findet sich der bedeutungsvolle Einschub, dass Barth zu den Werten, die der *Mythus des 20. Jahrhunderts* vernachlässigt, auch das auf sich selbst gegründete Ich zählt.³

Der Kernpunkt ergibt sich schließlich aus der Schilderung von Rosenbergs Religionskritik. Das religiöse Prinzip will er fortsetzen, er verwirft aber große Teile des Alten und Neuen Testaments und lässt einige wenige Reste mit vollem religiösem Pathos gelten: Übrig bleibt von der Gestalt des Christus lediglich die „heldische Persönlichkeit“.⁴ Den *Mythus des 20. Jahrhunderts* erkennt Barth als eine „Religion ohne Gott“.⁵ Der Rassenkult mag ekstatische Kräfte im deutschen Volk auslösen, wie sonst nur spirituelle Gewissheit – sein Gegenstand bleibt „[e]ine Macht dieser Welt, der Göttliche Ehre erwiesen wird“.⁶

*

Der *Mythus des 20. Jahrhunderts* verwirft jeden Bezug zur Transzendenz. In seinem Vortrag vor dem Gemeindeverein beschränkt sich Barth darauf, diese Tatsache aufzudecken und ihre Verwerflichkeit als „Götzendienst“ klar zu benennen. Andernorts bringt Barth das Problem einer solchen Verkehrung in philosophischen Begriffen deutlich zur Sprache.

Existenz hat bei Barth *immer* einen Bezug zur Transzendenz. – Sie befindet sich fortwährend in einem Modus der *Entscheidung*, wie sie sich verhalten soll, also auf welche Weise sie sich selbst zu *aktualisieren* anschickt: eine existenzielle Entscheidung. Diese Entscheidung fordert eine Erkenntnis der Situation, um nicht wahllos zu sein. Die *Wahrheit* steht aber zur *Erkenntnis* in einem *transzendentalen* Verhältnis; bekanntlich ist sie den Erscheinungen der Welt nicht einfach abzulesen. – Existenz vollzieht sich im Modus der Entscheidung, Entscheidung geschieht unter der Voraussetzung der Erkenntnis, Erkenntnis bezieht sich in ihrem Urteil auf Wahrheit, kann diese

³ Vgl. ebd., 10.

⁴ Ebd., 18.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., 20.

aber nie endgültig in die Erscheinung bringen. In die Erscheinung tritt die einzelne Existenz; die Wahrhaftigkeit des Bezuges zur transzendentalen Wahrheit bestimmt dabei tiefgehend die Verkehrtheit oder Lauterkeit der existenziellen Bemühungen.

Hieraus ergibt sich Barths Verständnis des Bösen: Ist die Erkenntnis nicht *auf Wahrheit ausgerichtet*, sondern auf *bestimmte Erscheinungsformen*, trägt sie eine fundamentale Verkehrtheit in sich. Die Erkenntnis als Grundlage der Entscheidung führt dann nicht zu einer freien Aktualisierung der Existenz, sondern zur Fortsetzung einer bestimmten Lage *im genauen Gegensatz zum Modus der Aktualisierung*. Sie speist sich aus der falschen Wurzel.

Heinrich Barth gelingt es damit, die nationalsozialistische Ideologie unter einem Gesichtspunkt zu begreifen, der auch renommierten Kritikern zu verschiedenen Zeiten immer wieder zentral werden wird: Hannah Arendt benennt ebenso das *radikal Böse* und hebt hervor, dass es sich weniger in der nationalen Anmaßung begründet, als in dem Verbrechen sich der Erkenntnis seiner eigenen Taten zu verweigern.⁷ Auch Hermann Broch führt seinen Begriff des Bösen zurück auf das Handeln in falscher Bezogenheit auf das schon *Erkannte*, im Gegensatz zu der *Ausrichtung auf Erkenntnis*.⁸

Diese Bewegungen sind nicht allein dem Nationalsozialismus zu eigen. Vielmehr führt Barth – ebenso wie Broch und Arendt – die Bosheit des Nationalsozialismus zurück auf eine tiefe Wurzel-Frage, die jeden Menschen in seiner Existenz täglich begleitet. Die Ideologie Rosenbergs weiß Heinrich Barth gründlich zu verwerfen. Seinen Vortrag beschließt er mit einer Warnung an sein Publikum: auch bei dem Begreifen des Bösen nicht an den Äußerlichkeiten stehen zu bleiben – und sich selbst auf dessen Grundzug zu prüfen.

Die editorische Gestaltung folgt den Roderer-Ausgaben von Heinrich Barths Vorlesungen:

1. Gesperrtes bezeichnet Unterstreichungen von Barth im Typoskript.
2. In < > sind supralineare Zufügungen Barths gesetzt.
3. Einfache Klammern () stammen von Barth selbst.
4. Doppelte eckige Klammern [[]] bezeichnen im Transkript zu Tilgendes.
5. Doppelte spitze Klammern << >> bezeichnen im Transkript Einzufügendes.

⁷ Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil (1960), Penguin Group, New York, 2006.

⁸ Broch, Hermann: Das Böse im Wertesystem der Kunst, in: Dichten und Erkennen. Essays. Band I, Rhein-Verlag, Zürich, 1955.

6. Die Zahlenzufügungen in eckigen Klammern bezeichnen jeweil den Beginn der betreffenden Seite im originalen Typoskript.
7. In Kapitälchen stehen Autoren und fremdsprachliche Ausdrücke.

Die Textvorlage von Heinrich Barths „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ findet sich in seinem Nachlass in der Universitätsbibliothek Basel. Vgl. das katalogisierte Nachlassverzeichnis: Findbuch UB Basel, Vorträge und Entwürfe zu Vorträgen, S. 20, B 43 Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Positiver Gemeindeverein St. Elisabethen Basel. 17. Januar 1937. 25 Bl. masch'schr. 18 x 22 cm.

https://ub.unibas.ch/digi/a100/kataloge/nachlassverzeichnisse/IBB_5_000004005_cat.pdf

"Der Mythos des 20. Jahrhunderts"¹

=====

Posit. Gem.-ver. E.-G.

17. Jan. 1937.

5

Wir wollen uns heute mit einem "Mythos" befassen. Vor 50 Jahren dieses Vorhaben völlig unverständlich. Ein "Mythos"? Sache der "Mythologie"; die in der Schule einmal behandelt wird; die der Babylonier, der Griechen, der Germanen². Sache der Jugenderinnerungen; Gegenstand der allgemeinen Bildung, den man aber
10 wahrscheinlich nicht sehr ernst genommen hat. Heute aber von einem "Mythos" die Rede, der sehr ernst genommen sein will. Ein Mythos nicht für die Bildung und Unterhaltung der Heranwachsenden; vielmehr für die Erwachsenen, weil er sie sehr viel angehen soll; der Mythos nicht von fernen, verschollenen Geschlechtern, sondern "des 20. Jahrhunderts"; also unser Mythos! Der Mythos unseres Lebens!
15 Für den Verfasser jedenfalls eine bitter ernste Sache! Zu erkennen an seinem Bildnis; an der streng gefurchten Stirn; an den gepressten Lippen; an dem entschlossenen Blick. Nichts zu spassen; Auch wir wollen nicht spassen; sonst nicht der Gegenstand <der Verhandlung in> einer kirchlichen Versammlung! Besonders bei einem Buche, das zu einem Grundbuche des gegenwärtigen [2] Deutschland geworden ist
20 (mehr als 80 Auflagen; in mehr als 400.000 Ex. verbreitet). Was ist ein "Mythos"? Früher meinte man: eine phantasievolle, wunderbare und vielleicht sinnreiche Erzählung von alten Begebenheiten zwischen Göttern, Halbgöttern und Menschen. Das wäre zwar eine³ interessante aber harmlose Sache! Unser "Mythos" aber ist etwas ganz Anderes! Ein viel höherer Anspruch! (Man hat überhaupt
25 erkannt, dass der Mythos eine viel tiefere Angelegenheit ist, als man vor etwa 50 Jahren meinte). Unser Mythos will ein Bild des Lebens sein! Des gegenwärtigen Lebens in seiner Gesamtheit. Also etwas Ungeheures! Man denke: ein Gesamtbild des Lebens zu entwerfen! Und etwas unerhört Wichtiges und Wertvolles: Wer uns

¹ Der Vortragstitel bezieht sich auf den Titel des Hauptwerkes von Alfred Rosenberg, Parteiideologe der NSDAP: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. Hoheneichen-Verlag, München 1930.

² „Germanen“ korr. aus „Germanier“.

³ Zwischen den Wörtern „zwar“ und „eine“ findet sich ein handschriftliches Korrekturzeichen für fehlenden Wortzwischenraum.

ein Bild des Lebens vor Augen stellen könnte!, – dem hätten wir viel zu verdanken! Der Mythos aber nicht ein gewöhnliches Bild, so wie es etwa eine Zeitung beim Jahresende entwirft; nicht ein Situationsbericht, in dem wir über alle laufenden Ereignisse einen Ueberblick erhalten. Der Mythos redet nicht von dem, was gestern und heute passiert ist; vielmehr von den tiefen Hintergründen [3] [[gründen]]⁴ des Geschehens; von einer Geschichte, die nicht am hellen Tageslichte, sondern in einem geheimnisvollen Halbdunkel geschieht; also von verborgenen Dingen. Gibt es solche? Ja! Am Leben des Einzelnen zu zeigen! Der Vorgang des Wachstums, in leiblicher und geistiger Hinsicht! Unzweifelhaft ein ebenso realer, wie wichtiger Vorgang; besser[[]]: eine Reihe von Vorgängen. Wirkliche Ereignisse, die sich im Leben offenkundig geltend machen; wir wissen<<, >> dass wir anders geworden sind! Und doch nie zu sagen, wann und wo dies geschehen ist, wie bei einem gewöhnlichen Erlebnis. Solches Geschehen aber auch im Leben der Völker; nicht alles ereignet sich an der Oberfläche; nicht Alles durch Beobachtung festzustellen und mit Daten und Jahreszahlen zu belegen. Zu bedenken, dass es einen Strom gleichsam unterirdischen Geschehens⁵ gibt: eine Bewegtheit der Völkergeschichte, auf die man nicht mit dem Finger zeigen kann, und die doch wirklich ist; Veränderungen, die mit den Völkern vorgehen, die man nicht unmittelbar feststellen, die aber ein tieferer Blick in das Geschehen doch als Realitäten erfassen kann. Solche Realitäten sieht der Mythos und redet von ihnen.

[4] Er meint das Ganze des Lebens zu sehen, weil er in die verborgene Tiefe sieht; dorthin, wo die fassbaren Ereignisse ihre Wurzel haben, wo sie sich geheimnisvoll vorbereiten und unsichtbar heranreifen. Er sieht aber auch die hellen Tagesereignisse, die greifbaren geschichtlichen Erlebnisse⁶ der Völker (weil er ja das ganze sieht); aber im Zusammenhang mit den verborgenen Urgründen, so wie sie aus ihnen scheinbar notwendig hervorgehen; wie sie aus ihren geheimen Bedingungen ans Tageslicht hervortreten. Die [[Die]] mythische Sicht der Völkergeschichte ist wie ein Baum, der seine Wurzeln weit ins Erdreich streckt⁷ in die Verborgenheit hinein; andererseits steht er in prägnanter Gestalt am Tageslichte. Zum ganzen Baum gehört [[B]]<eides, die Wurzel und das Geäst, das verborgene und das sichtbare Dasein des Baumes. So will der Mythos ein

⁴ Das zweite Blatt endet mit der im Zeilenumbruch abgetrennten Silbe „gründen“ allein in einer Zeile; das dritte Blatt beginnt wiederum mit dieser Silbe. Beide sind unterstrichen.

⁵ „Geschehens“ korr. aus „geschehens“.

⁶ „Erlebnisse“ korr. aus „Erlebniss“.

⁷ An dieser Stelle wurde ein Semikolon durchgestrichen.

Volk mit seiner Geschichte als Ganzes, in seiner lichten Höhe und seiner dunkeln Tiefe, sehen und zur Aussprache bringen. Eine grosse, bedeutungsvolle Angelegenheit! Das wäre viel wert, die Geschichte so sehen zu können! – Dazu ein weiteres zu bedenken: Was so mythisch gesehen wird, soll nicht zum blossen Betrachten [5] da sein; nicht eine Sache der blossen Theorie, der geschichtlichen Spekulation; nicht bloss eine interessante Angelegenheit. Der "Mythos des 20. Jahrh." will wohl hineinblicken in das Wesenhafte des gegenwärtigen Geschehens. Im "Wesen" aber liegt der Sinn, der Wert, die Wahrheit, die Güte des Geschehens. Das Wesenhafte eines Volkes ist also sein Bestes, seine Tugend, sein Ideal; das, worin es seinen besten Vorzug erkennt; damit auch das, worauf es sich seine tiefste Sehnsucht richtet; was ihm als sein wahres besseres Selbst vor Augen schwebt, zu seiner Erhebung⁸, sofern es die Höhe dieses Idealbildes erreichen möchte, zu seiner Beschämung, sofern es hinter diesem Bilde zurückbleibt. Dies ist der Mythos eines Volkes: Das Bild seines Wesens, von dem es getragen und emporgehoben wird; über seine Alltäglichkeit hinaus; über die kleinen Tagesfragen und die egoistischen Privatinteressen hinaus zu etwas, was Alle in ihrem besten Wesenskerne als gemeinsames Ideal anerkennen müssen. Der Mythos ist: was von Allen im Grunde ihres Wesens hochgehalten wird. Offenbar nicht nur etwas sehr Tiefes; auch etwas sehr Lebensvolles, Begeisterndes, Kräftiges; was ein Volk in [6] tiefe Bewegung versetzt, wenn ihm vor Augen gehalten wird: das bist du, das ist dein Wesen, dein Mythos, dein Ideal! Werde, was du bist! Sei in Wahrheit, nicht nur äusserlich, ein Schweizer, ein Deutscher, ein Italiener...

Uns Menschen des 20. Jahrhunderts wird ein Mythos vor Augen gehalten; und zahllose Deutsche erkennen sich wieder in ihm; erklären: das ist unser Mythos! Mitten in unserem technischen Zeitalter ein Mythos! In unserer phantasielosen, nüchternen Welt! Ist es ein echter Mythos? Wohl nicht ganz so echt, wie die Mythen der Jahrtausende vor Christus! denn vor dem 20. Jahrhundert gab es lange keine Mythen mehr; besonders nicht in dem trockenen, verstandesklaren 19. Jahrhundert. Nur unter den Gelehrten behielten einzelne Sinn für den Mythos, wie z. B. SCHELLING, unser J. J. BACHOFEN; FR. NIETZSCHE. Bis zu unserer Zeit unter Gelehrten mehr und mehr vom Mythos die Rede; immer tieferes Verständnis. Der "Mythos des 20. Jahrh." aber nicht eine Gelehrtenangelegenheit; vielmehr als eine Lebenssache gemeint! Der Verfasser und sein Buch steht nicht allein; vielmehr im Zusammenhange einer allgemeinen geistigen [7] Bewegung Deutschlands, die mit dem Aufstieg des "dritten Reiches" Hand in Hand ging: am besten zu

⁸ Das „h“ liegt exakt auf einem „g“, die Reihenfolge, in der diese getippt wurden, wurde aus dem Kontext abgeleitet.

bezeichnen als die Bewegung des "deutschen Glaubens". Also eine religiöse Bewegung; ein Glauben, der Ausdruck deutschen Wesens sein soll, und in dem sich deutsches Wesen wiederum gründet. ROSENBERGS Buch wohl der bezeichnendste und umfassendste Ausdruck dieser Bewegung. Das Grundbuch einer neuen Religion! Denn der Mythos wird in ihm religiös genommen, wie vor Urzeiten; nicht nur als Gegenstand der Forschung! Merkwürdig: eine neue Religion im Deutschland des 20. Jahrhunderts<<.>> Nach einem Jahrhundert der Irreligiosität der gebildeten Schichten eine religiöse Welle, die die deutsche Bildungswelt überpült! Und die breite Masse des Volkes? Eine Frage für sich, welche Rolle alte und neue Religion bei ihm spielt. – Die Erschütterungen des Krieges und der Nachkriegszeit nie zu vergessen! Wie sollte der Deutsche, sofern er innerlich mit dem christlichen Glauben zerfallen war, über diese leidvolle Zeit hinwegkommen? Offenbar nicht durch blossen Unglauben; vielmehr durch einen neuen Glauben; durch den "deutschen Glauben" meinte er sich in seinem Deutsch-[8]tum verstanden und gestärkt, besser als durch den christlichen Glauben; durch den Mythos besser als durch das Dogma. Der deutsche Glaube ein Trost in der Qual der nationalen Bedrängnis und ein Antrieb auf dem Wege des Aufstiegs zum Glanze des neuen Reiches.

Wer ist ALFRED ROSENBERG? Ein Deutschbalte; geb. 1893 in Reval. Frühzeitig im Dienste der deutsch-völkischen und der nationalsozialistischen Bewegung journalistisch tätig; auch politisch an vorderster Stelle. Heute "Kulturwart" des Reiches; vom Führer beauftragt für die weltanschauliche Schulung des deutschen Volkes. Sein Hauptwerk ungemein reichhaltig und anregend; nur Weniges kann zur Sprache kommen!

Worin besteht der "Mythos des 20. Jahrhunderts"? Vor allem in der Sicht einer weithin verborgenen, und doch wiederum offenkundigen Urtatsache des menschlichen Daseins: in der Erkenntnis der "Rasse". In ihr die tiefste Eigenschaft des Menschen zu erkennen; eine solche, die ihn in tieferem Sinne charakterisiert, als etwa seine Staatszugehörigkeit, seine Sprache, sein Stand, sein Beruf, seine Bildung, seine Moral, sein Glaubensbekenntnis, seine Wissenschaft, seine Taten, und Schicksale. [9] Tiefer, wichtiger, umfassender als dies alles ist die "Rasse". Wieso denn? Weil sie nicht auf zufälligen Umständen beruht; nicht auf politischen, sozialen, kulturellen, moralischen Bedingungen, von denen der Mensch im Leben abhängig wird, so wie es sich eben gerade trifft. Der Mensch trägt etwas mit sich – sei es als einen glücklichen oder unheilvollen Besitz –, was ihm durch keine Erziehung gegeben, durch keinen Unterricht beigebracht, durch keine Ausbildung anezogen, aber auch durch keine Gewalttat weggenommen werden kann: seine Rasse. Worauf

beruht aber die Unverlierbarkeit dieser Eigenschaft, von der wir uns nicht losreissen können, und die uns niemand entreissen kann? Offenbar darauf, dass sie in unserer ganzen leiblichen und seelischen Konstitution verwurzelt ist. In dieser Konstitution, die uns durch Vererbung mit ins Leben gegeben ist und an der wir nichts Wesentliches ändern können, kommt als eine Grundeigenschaft vor allem unsere "Rasse" zum Ausdruck. Und die Konstitution beruht auf dem "Blute"; daher gehören für den Lehrer des "Mythus" und die ihm gleich Gesinnten "Blut" und "Rasse" unlöslich zusammen; dieser Be-[10]griffskomplex ist die Grundlage des Mythos. Eine sehr materiell gedachte Grundlage! Daran aber vorläufig kein Anstoss nehmen. Denn das physische Dasein des Menschen (das im "Blute" symbolisiert ist) ist ohne Zweifel auch im Völkerleben ein gewaltiger Faktor. "Rasse" hat aber für R.<<OSENBERG>> nicht nur ihr "Blut", auch ihre "Seele"; es gibt eine "Rassenseele". Seele bedeutet "Rasse von innen gesehen"; umgekehrt ist Rasse die "Aussenseite der Seele" (2). R.<<OSENBERG>> fasst also "Rasse" als leiblich-seelische Einheit auf; er will nicht zuletzt "die Werte der Seele und des Charakters der verschiedenen Rassen" aufzeigen (14). Nichtsdestoweniger ist "Blut und blutgebundener Charakter" wichtiger als Landschaft, Klima und politische Tradition; es gilt "die Unbefangenheit des gesunden Blutes wiederherzustellen" (17). Die abstrakte "Menschheit" und das ebenso abstrakte, vereinzelt, selbtherrliche Ich sind für R.<<OSENBERG>> keine Werte mehr; nur dort werden Werte geschaffen, "wo noch das Gesetz des Blutes Idee und Tat des Menschen bestimmt, sei es bewusst oder unbewusst" (22). Wir sollen uns von den blutlosen absoluten Ideen abwenden und wieder vertrauend hinhorchen auf den verschütteten Sprudel des <ur>eigenen Lebens-[11]saftes und seiner Werte (28). – Gegenstand des Mythos sind aber nicht alle Rassen, sondern eine einzige, ausgezeichnete, über alles wertvolle Rasse: die nordisch-germanische, die des Verfassers eigene Rasse ist, und deren Wesen er im Mythos neu begreifen will. Diese Rasse für ihn im Mittelpunkt einer gewaltigen Geschichtsvision: die Trägerin einer Grundbewegung der Weltgeschichte, die von Norden nach Süden verläuft. Diese⁹ Bewegung geschah in einer Wanderung der hochqualifizierten germanischen Nordvölker nach dem Süden (von Indien bis zur spanischen Halbinsel); die "Völkerwanderung" nur ein letztes Ereignis in dieser Bewegung. Alles, was in den Südländern – so vor allem in Griechenland und Rom – Gutes und Tüchtiges in die Erscheinung trat, verdanken sie diesem nordischen Völkerstrom. Ihm gegenüber die genuine Bevölkerung des Südens (vor allem der Mittelmeerländer) minderwertig; für die Nordvölker eine

⁹ Das Satzende und der großgeschriebene Satzanfang sind handschriftlich eingefügt.

Quelle der Verderbnis und des Niedergangs, wo sie sich mit diesem minderwertigen Elemente vermischte. Daher der Gegensatz des reinrassisch-germanischen Nordens und des rassisch verdorbenen Völkergemisches¹⁰ des [12] Mittelmeers. – R.<<OSENBERG>> betrachtet die ganze
 5 Geschichte von diesem Gegensatze her. Das klassische Altertum aus arischem Wesen zu verstehen; im Sieg des Christentums über die Westländer eine Reaktion des niedrig gearteten syrisch-semitisch-mitteländischen Rasseelementes gegen das Ariertum. Zwei wesentliche Elemente der Verderbnis, durch die das Germanentum ständig in seinem Wesen bedroht wurde;
 10 zwei artfremde Elemente: das Judentum und die römische Kirche. [[d]]<<D>>as Erstere für alle Völker bis auf die Gegenwart ein Moment der Zersetzung; als solches wirksam im Kapitalismus der liberalen Aera so gut wie im marxistischen Sozialismus. Die Letztere entkräftet zu den Zeiten eines BONIFAZIUS wie heute das Germanentum durch einen wesensfremden Geist,
 15 der es seiner besten angeborenen Tugenden beraubt. Heute erwachen wir aber zur Erkenntnis dieser Verderbnis; es erwacht "ein neuer Glaube, der Mythos des Blutes, der Glaube, mit dem Blute auch das göttliche Wesen des Menschen überhaupt zu verteidigen. Der mit hellstem Wissen verkörperte Glaube, dass das nordische Blut jenes Mysterium darstellt, welches die alten Sakramente [13] ersetzt und überwunden hat" (114). Zwischen germanischem Rassenwert und jener Verderbnis gibt es kein gleichberechtigtes Nebeneinander; nur Ausmerzungen des Fremden, nicht weil es an sich schlecht, sondern weil es artfremd ist und unser Wesen zerstört (119). Die Reformation ist für R.<<OSENBERG>> ein Wiedererwachen der germanischen Rasse das aber nicht zu
 20 vollem Bewusstsein gelangte; daher auch der Protestantismus noch durchdrungen von rassefremdem Geiste.

Den Rassen entsprechen die Werte, die in ihnen hochgehalten werden; somit bestimmte ethische Lebensauffassungen; ein bestimmtes Gepräge des Lebens, das sie von diesem oder jenem Werte empfangen. Der Widerstreit der Rassen
 30 also auch ein Kampf um die Höchstwerte. Zwei Werte bezeichnen seit Jahrtausenden den Gegensatz zwischen Kirche und Rasse: Liebe und Ehre. Beide wollten als Höchstwerte gelten; die Kirchen wollten durch die Liebe herrschen; die nordischen Europäer durch die Ehre frei leben oder frei in Ehren sterben. Jenachdem Liebe oder Ehre vorherrschten, war die Daseinsform eines Volkes
 35 beschaffen (146). Zwischen beiden ein tragischer Konflikt. Was unsere Rasse erhalten hat, ist die Idee der Ehre und der Pflicht, die aus innerer Freiheit stammt

¹⁰ „des rassisch verdorbenen Völkergemisches“ korr. aus „der rassisch verdorbenen Völkergemische“.

(147). Dem gegenüber Liebe [14] und Mitleid, also der Wunsch, sich oder andere vom Leiden zu befreien, ein persönliches Gefühl, aber kein starkes, volk- oder staatenbildendes Element; niemand hat je die Opferung eines Staates oder Volkes um der Liebe willen ernsthaft gefordert (150). Im nordischen, germanischen Abendland der Begriff der Ehre im Zentrum des ganzen Daseins (152); mit dem Christentum aber brach ein anderer seelischer Wert ein, mit dem Anspruch, die erste Stelle einzunehmen: die Liebe, im Sinne von Demut, Barmherzigkeit, Unterwürfigkeit, Askese. Mit dieser alle Geschöpfe der Welt gleichmässig umfassenden Liebeslehre wird – wie dem Deutschen heute klar ist – "ein empfindlicher Schlag gegen die Seele des nordischen Europas" geführt (155). Darin ein grosser Widerspruch, dass die Organisation der "Religion der Liebe" – nämlich in der römischen Kirche – ohne Liebe aufgebaut worden ist (156); R.<<OSENBERG>> weist überreichlich fort und fort hin auf das gewaltsame Durchsetzen des kirchlichen Glaubens durch Inquisition und Ketzerverfolgung. Den kirchlichen Werten steht aber gegenüber Ehre, Würde, Selbstbehauptung, Stolz (168). Die christliche "CARITAS" ein fragwürdiges Geschenk der Kirche; in ihr ein klug abge- [15]wogenes Werben um einen gebrochenen Menschen, mit dem Zwecke, ihn an das Machtzentrum der Kirche zu binden. Das kirchlich-christliche Mitleid ist dann neu aufgetaucht in der freimaurerischen Humanität; sie führte von hier zur grössten Verheerung unseres ganzen Lebens; unsere Gesellschaft ist zur Hüterin des Minderwertigen, Kranken, Verkrüppelten, Verbrecherischen und Verfaulten geworden (169). Menschlich für den Abendländer ist ein Held wie Achilles, oder der schöpferisch ringende Faust, oder der unermüdliche LEONARDO, oder ein Kämpfer wie WAGNER und NIETZSCHE. Eine russische Krankheit, Verbrecher als Unglückliche, und Morsche als Symbole der Menschlichkeit hinzustellen; mit ihr ist aufzuräumen. Der Jammer über die "Macht der Finsternis" ist "das hilflose Gestammel eines vergifteten Blutes". Dieses verdorbene Blut schuf sich seinen Höchstwert der Leidenssehnsucht, der Demut, der allmenschlichen Liebe, und wurde naturfeindlich (212). Allein die zentralen Höchstwerte der römischen und der protestantischen Kirche entsprechen als negatives Christentum unserer Seele nicht; sie stehen den organischen Kräften der nordisch-rassisch bestimmten Völker im Wege. Sie haben ihnen Platz zu machen; [16] [[machen;]]¹¹ sie müssen sich im Sinne eines germanischen Christentums umwerten lassen. Dies der Sinn des heutigen religiösen Suchens (215).

¹¹ Das fünfzehnte Blatt endet mit dem Wort „machen“ allein in der letzten Zeile; das sechzehnte Blatt beginnt erneut mit dem Wort samt Semikolon.

R.<<OSENBERG>> ist leidenschaftlicher Feind zwar nicht Christi, aber sicher des Christentums, das er unter dem Gesichtspunkt des Rassen Gegensatzes sieht. In seinem Urteil bedingt durch den fanatischen Antisemitismus, der ihn vor allem zur Verwerfung des Alten Testaments führt. Hass gegen den alttestamentarischen Jahve-glauben, als den Glauben an einen "Wüstendämon" (294); ein Skandal, dass deutsche Kinder singen: "Dir, dir, Jehova, will ich singen..<<.>>" (129). Der über Allem thronende, unnahbare, furchtbare Gott, den man mit Zittern lobt und in Furcht anbetet. Der uns aus dem Nichts schafft; verrichtet, was ihm passt; zauberische Wundertaten tut; die Welt zu seiner Verherrlichung bildet; – ein "syrisch-afrikanischer Zauberglaube" (246). Das A. Test. von sittlich minderwertigem Geiste erfüllt; zu ersehen, an den Betrügereien und an dem Schmarotzertum unter den Völkern (138); an seinem wüsten messianischen Traum, der durch den Traum von Ehre und Freiheit ersetzt werden muss (614). – Ein besonderes [17] Aergernis natürlich der Glaube an die Auserwähltheit des Volkes Israel. Die Konsequenz: die Ausmerzung dieses übeln Buches. – Das N. Test. lässt R.<<OSENBERG>> gelten; es bedarf aber der Reinigung, sofern es der Anforderung der nordischen Religion nicht entspricht. Was vor uns liegt, ist jüdisch-syrische Verfälschung einer ursprünglichen Frohbotschaft vom Himmelreich und von der Gotteskindschaft. Verdächtig wird besonders MATTHÄUS; in MARKUS das echte Evangelium enthalten; JOHANNES als relativ frei von jüdischem Geiste anerkannt. Der grösste Verderber des Evangeliums ist PAULUS; ein Weltrevolutionär, der das römische Reich zunichte machen wollte; der Beförderer des minderwertigen mittelländischen Rassenchaos; der die Durchsetzung des Christentums mit jüdischem Geiste vorzüglich verschuldet hat; der die reine Jesuslehre durch die Lehre von Sünde und Gnade, von Erlösung, Versöhnung, Kreuz und Auferstehung verfälscht hat. Von ihm her das Christentum durch das Bewusstsein der Knechtschaft gegenüber Gott bestimmt;¹² von ihm das "negative Christentum". Jesus selbst sucht R.<<OSENBERG>> für sich und seinen Mythos in Anspruch zu nehmen; durch die bekannte Behauptung seiner arischen Abstammung. Sein Lebensbild daher zu reinigen von der jüdischen [18] Uebermalung. Dann tritt nicht ein "Opferlamm", sondern eine heldische Persönlichkeit hervor. Nur so sein Opfertod zu verstehen; die Liebe Christi ist "die Liebe eines seines Seelenedels und seiner starken Persönlichkeit bewussten Mannes" gewesen (622). Daher die Ablehnung von Kreuz und Auferstehung; "sein Leben ist es, das für germanische Menschen Bedeutung besitzt, nicht sein qualvolles Sterben" (604); nicht

¹² Das „t“ und das Semikolon sind handschriftlich zugefügt.

der "Knecht Gottes", nicht das "Lamm", nicht der "Sündenbock". R.<<OSENBERG>> führt damit den Angriff NIETZSCHES gegen die zentrale Botschaft von Christi Leiden, Sterben und Auferstehung weiter; mit Hinweis auf deren Unvereinbarkeit mit arischem Heldengeiste. Es bleibt aber ein Zusammenhang mit dem Christentum; so besonders in R.<<OSENBERGS>> Verehrung des christlichen Mystikers ECKHART, in dem er echte arische Religion findet.

Was sollen wir sagen zum "Mythus des 20. Jahrhunderts"? Kein Zweifel: er bedeutet Heidentum. Die Verehrung einer heldischen Persönlichkeit Christi, das Bekenntnis zu einer germanischen Mystik, wie der des Dominikaners ECKHART, ändert nichts daran. Wieso Heidentum? Die Antwort einfach: Der "Mythus" eine "Religion ohne Gott". Allerdings eine Reli-[19]gion! Aber was ist der Gegenstand ihrer Verherung? Der Mensch, sofern er in seiner tiefsten Tiefe und seiner höchsten Höhe gesehen wird. In solcher Tiefen- und Höhenschau des Menschen soll die der nordisch-arischen Rasse gemässe Religion bestehen. Wieso eine Religion? Weil für den Mythus der Mensch in der Tiefe und in der Höhe seines Daseins einen gottähnlichen Charakter gewinnt; weil sein Bild in Gefühlen religiöser Erhebung geschaut und vergegenwärtigt wird. Aber nicht jeder Mensch; nur der vorzügliche, vollwertige nordisch-arische Mensch. Der Mythus eine Selbstvergottung der arischen Rasse. Eine Religion, die im Diesseits bleibt; die die Tiefen und Höhen unseres diesseitigen Daseins mit göttlichem Nimbus umkleidet. Für den Mythus kein jenseits von dieser Welt; kein jenseitiger Gott, der als solcher ein anderer ist als die Welt und der Mensch; daher auch kein Schöpfergott! Keine Distanz zwischen Gott und Welt; geschweige denn ein Abfall der Schöpfung von Gott; keine "Sünde"; denn alles Bewusstsein der Sünde ist Kennzeichen minderwertiger Rasse! Wie sollte von hier aus Christus mehr sein können, als eine "starke Persönlichkeit"? Die Frage nach der "Erlösung" ist von vorneher-[20]ein entfallen; wie könnte R.<<OSENBERG>> von Christus da etwas Besseres wissen? Nicht der Mühe wert, über seine Irrtümer, soweit sie den christlichen Glauben angehen, weiter zu reden; selbstverständliche Folgerungen aus gewissen Voraussetzungen. – Der Mythus Heidentum, Götzendienst. Was ist eine "Götze"? Eine Macht dieser Welt, der göttlichen Ehre erwiesen wird; die Ehre Gottes einem Geschöpfe, das durch seine Grösse und Macht den Menschen verblendet. Eine solche verblendende Weltgrösse ist die Rasse. Daher der Mythus Götzendienst.

Was sagen wir zu diesem Götzendienst? Wohl am Platze zu wissen, dass es um "Neuheidentum" geht; aber keine gute Sache, nur von ferne darüber zu Gericht zu sitzen. Vor allem muss man um die Grösse der Versuchung wissen, die mit

R.<<OSENBERG>> einen grossen Teil des deutschen Volkes auf diesen Weg geführt hat. Diese "Religion" ist nicht aus der blossen Ueberheblichkeit einiger exaltierter Geister entstanden; vielmehr aus einer Notlage, die man erkennen muss, um das ganze Phänomen übersehen zu können. Auch das goldene Kalb nicht eine Ausgeburt blossen Mutwillens; vielmehr aus dem Gefühle der Verlassenheit – bei dem Ausbleiben von Moses – errichtet. So [21] die Religion des Mythos in einer ratlosen, verworrenen, gefährlichen Lage des deutschen Volkes entstanden; als ein rettender Ausweg; als eine glänzende Verheissung, wo alles hoffnungslos darniederlag (oder darniederzuliegen schien)! Der "Mythos" setzt ein Volk voraus, das sich in einem Zustande zunehmender Auflösung befindet; in einer unheilvollen geistigen und leiblichen Zersetzung; in gefahrendrohendem Niedergange. Ein Volk, dem jede zusammenfassende geistige Kraft abhanden gekommen ist, und das sich darum in zahllose Sonderinteressen und Sonderüberzeugungen verloren hat. Kein Zweifel, dass hier nicht nur Schreckgespenster gesehen wurden. Unmöglich, auf die Mentalität der Sozialdemokratie, also etwa auf den kollektiven Egoismus der Gewerkschaften, das deutsche Reich zu gründen. Der Kommunismus in Wahrheit eine Gefahr; kein Land kann einen permanenten Revolutionsherd ertragen; so gut wie der Kapitalismus, sofern mit ihm der schrankenlose Individualismus des wirtschaftlichen Gebarens gemeint ist. Das Judentum, als Bestandteil des deutschen Volkes, sicher eine Frage, die man nicht beiseite schieben kann, ob man sie so oder so löst. All diese Faktoren gesehen als Elemente der Zersetzung; und nirgends ein übergreifender, machtvoller<<>> einender Glaube, der ihr [22] Halt geboten hätte. Denn der christliche Glaube war ja weithin verloren gegangen; war alles in allem zu schwach, um dem fortschreitenden Verderben Einhalt zu gebieten. Moses war offenbar auf dem Berge Sinai verschwunden! Die Versuchung gewiss gross, eine neue Religion zu stiften! Und was für eine herrliche Religion! Diejenigen einer Totalschau des nordischen Menschen! Als Ganzes wird er gesehen: im Geheimnis seines Blutes und im Adel seiner Seele; als Ganzes wird er vergottet;¹³ und es gibt nichts, das in dieser Totalschau nicht seine neue, vielsagende Bedeutung hätte. In der Tat: Die Verführung ist gross: Was gibt es Unergründlicheres, als das Geheimnis der Rasse, als ihre gegensätzliche Beziehung zur andern Rasse? Was gibt es Höheres, Edleres, als das Ethos der Ehre? Als die germanische Rasse, die dieses Ethos hochhält? – Dazu eine Eigentümlichkeit des Deutschen zu berücksichtigen: Er begnügt sich nicht damit (wie vielleicht der Engländer), dass die Dinge schlecht und

¹³ „vergottet“ korr. aus „verspottet“. Unterstrichen ist die Silbe „ver“ und die supralineare Korrektur „gottet“, nicht das ausgekreuzte „spottet“.

recht ihren Weg gehen; auf Grund eines gewissen praktischen Verstandes, der im entscheidenden Momente nicht übel das Rechte trifft. Der Deutsche will laut und ausdrücklich etwas hochhalten: ein Idealbild, einen Begriff, eine Welt- und Lebensanschauung; irgend eine "Idee" muss [23] auf den Schild erhoben und demonstrativ überall und jederzeit kundgetan werden; ohne solch ein allsichtbares Gedanken- und Bildsymbol meint er des Zusammenhaltes zu entbehren und der Auflösung zu verfallen. (Was an sich nicht notwendig ist; wir Schweizer machen es ohne die ständige Betonung und Beleuchtung solcher Symbole; oder: ohne einen solchen Aufwand an "Ideologie".) – Aus solchen Voraussetzungen lag es nahe, dass neue Götter geschaffen wurden: so vor allem der Gott der "Rassen- und Volksehre" <<n>>. Was ist "Ehre"? Jedenfalls eine zarte, subtile Sache, die nicht für grobe Hände bestimmt ist. Jeder Mensch wird gesehen; von andern wie von sich selbst; es gibt ein Bild – oder viele Bilder – von ihm; das die andern von ihm oder er von sich selbst entwirft. Bei der "Ehre" dieses Bild, dieser Spiegel in Frage, den wir selbst oder andere uns vorhalten. Unsere "Ehre" liegt in dem, was je Gutes an uns ist, sofern es gesehen wird, sofern wir selbst oder andere seiner inne werden. Auf dieses Innewerden kommt es hier an; auf das Bild, in dem sich – bei uns oder andern – widerspiegelt, was wir sind. Wir haben Gefühl für Ehre heisst: Es liegt uns daran, dass wir so gesehen werden, wie wir uns sehen lassen dürfen, so, dass unser Bild nicht Schande macht. Wenn eine Rasse, ein Volk, seine Ehre [24] hochhält, heisst das: es will selbst und der Umwelt ein Bild von sich selber darbieten, in dem es Achtung erweckt. Dieses Bild ist gewiss nicht unwichtig; wir tragen Verantwortung für es, sowohl der Einzelne, wie ein Volk. Wir sollen unsere Ehre hochhalten. Aber das Bild kann zum Götzenbild werden; etwa dort, wo es als "Höchstwert" einer Rasse proklamiert wird, dem sich alles unterzuordnen habe. Das Spiegelbild der "Ehre" geht jetzt über alles; wird gottähnlich; gleichzeitig unklar phantastisch wie eine FATA MORGANA, die trügerisch am Himmel steht. Nicht mehr ein Ideal, sondern ein "Idol"! Wieso den <<n>> "unklar"? Weil wir erst wissen müssten, woin denn ein Volk seine Ehre setzen soll: Etwa nur auf das Heldentum im Kriege? Das wäre für ein Volk wie das deutsche denn doch zu wenig! Im Götzendienst der "Ehre" aber eine noch tiefere Unklarheit, ein tieferer Irrtum: GOETHE: "Wenn einen Menschen die Natur erhoben, Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt; Man muss in ihm die Macht des Schöpfers loben, der schwachen Ton zu hoher Ehre bringt." Für Menschen und Völker gilt am Ende: "Ehre sei Gott in der Höhe!" "Wer sich rühmet, rühme sich des Herrn!" – Uns Schweizern bleibt die Versuchung zu diesem Götzendienst erspart; nicht durch unser Verdienst! Andere Götzen [25] sind uns nicht unbekannt. Wer weiss, wonach wir greifen,

wenn wir einmal in ähnliche Notlage, in ähnliche Zersetzung und Auflösung geraten! – Der "Mythus des 20. Jahrhunderts" ist eine Tat der Verzweiflung. In der Not hilft nur ein Glaube an die Rasse und den Rassenhelden! Und die Weltgeschichte wird durch diesen Götzenglauben noch viel dämonischer! Wir
5 sind in grosser Gefahr! Eine Bewährung in ihr gibt es nicht durch Vergottung des Menschen, sondern durch jenen andern Glauben: dass Gott sich in Christus zum Menschen – zu dem gottfernen Menschen! – gefunden hat.

Tagungsrückblick

Das Böse denken **Hannah Arendt & Heinrich Barth im Gespräch**

*12.-13. November 2021: Vortragsabend und Seminartag im Atelier des Philosophicum
in Basel*

Helene Schaefermeyer

Nach fast zwei Jahren Corona-Pause und nach zwei gescheiterten Versuchen einer Zusammenkunft trafen sich die Heinrich-Barth-Forscher:innen und Barth-Interessierten endlich und in Präsenz vom 12. bis 13. November 2021 im Baseler Philosophicum zu einem Vortragsabend mit Vorträgen von Dr. Nils Baratella und Dr. Christian Graf und einem anschließenden Seminartag mit Impulsvortrag von Prof. Dr. Harald Schwaetzer sowie anschließender gemeinsamer Lektürearbeit, um sich dem Bösen bei Heinrich Barth und Hannah Arendt zu widmen und um die Differenzen und die - wie sich herausgestellt hat – auch großen oder in der Sache tiefen Gemeinsamkeiten beider zu erarbeiten und zu beleuchten.

Den Auftakt machte Nils Baratella mit einer Einstimmung und Einführung in den Arendt'schen Begriff des Bösen, den Arendt unter den Eindrücken des Eichmann-Prozesses entwickelt und in der berühmt gewordenen Formel der Banalität des Bösen festgehalten hat.

Baratella begann seinen gedanklichen Bogen mit dem zentralen Hinweis, dass die Begegnung mit Adolf Eichmann für Arendt ein biographischer Einschnitt gewesen sei und sie zu einem ethisch-politischen Gegenentwurf aufgerufen hätte. Denn, anstatt auf eine Radikalität des Bösen zu treffen, wie Arendt angesichts der Gräueltaten der Eichmann'schen Verbrechen erwartet hatte, traf sie auf einen Menschen vollständiger Durchschnittlichkeit, einen ganz anderen und ganz neuen Tätertyp und wie sie sagte, ‚unendlich viel schlimmer‘, gedankenlos und unmotiviert. Baratella führte diese neue ‚Psychotopie‘, die gerade nicht im engen Sinne als Pathologie augenfällig wurde, wie er betonte, mit Arendt Schritt für Schritt aus und verdeutlichte so das Profil eines Menschen, der sich nicht für schuldig hielt, da er selber niemanden umgebracht hatte und geradezu Stolz empfand angesichts der guten und zuverlässigen Erledigung seiner Aufgabe. Auf die Frage an Eichmann, warum er der SS beigetreten sei, antwortete dieser ‚Warum auch nicht‘. Es zeigte sich also eine Gedankenlosigkeit als Strategie, eine Art des Bösen, die neu und nicht einfach gleichzusetzen ist mit bloßer Dummheit, denn –

so Baratella – Eichmann konnte Kant und Goethe zitieren; er war gerade kein im klassischen Sinne ungebildeter Mensch. Ungeachtet der womöglichen kritischen Einschätzung, ob Arendts Beschreibung des gedankenlosen Mitläufers, der sich der Entscheidung und Betrachtung seiner Handlungen verweigert, letztendlich auf den tatsächlichen Menschen Eichmann zutraf – eine Frage, die im Anschluss an den Vortrag lebhaft diskutiert wurde – zeigt sich in ihrem Zugriff auf das Böse eine neue Qualität des Bösen, die mit dem bewusst handelnden ‚Schurken‘ nicht vereinbar ist, sondern gerade in einer Abwesenheit, in einem Mangel an Individualität zum Ausdruck kommt, der eine Zerstörung der menschlichen Bezüge bedeutet. Baratella erarbeitete in seinem Vortrag diese Qualität des Bösen bei Arendt in ihren verschiedenen Facetten und eröffnete so den Raum für eine Gegenüberstellung und ein Gespräch mit der Barth’schen Philosophie des Bösen.

Die Gegenüberstellung mit Barth und zugleich die systematische Verortung des Bösen bei Barth übernahm Christian Graf mit dem zweiten Vortrag des Abends. War den Zuhörer:innen bei Arendt ein Begriff des Bösen deutlich geworden, der in einer qualitativen Abwesenheit zum Ausdruck kommt, scheint es bei Barth zunächst etwas komplizierter. So begann Graf seinen Vortrag auch nicht direkt beim Barth’schen Zugang zum Bösen, sondern bei einigen zentralen systematischen Vorüberlegungen, die den Begriff des Bösen verorten und in ihn in seiner philosophischen Schwierigkeit ausweisen, die Philosoph:innen, wie Theolog:innen ‚das Böse‘ gleichermaßen fürchten lassen. Prinzipiell verwies Graf auf den besonderen methodischen Ansatz Barths, der einerseits in historischer Bezogenheit etwa auf Kierkegaard und Augustin zurückweist, indem er von dorthier die Ursprünge einer Existenzphilosophie erkennt, zum anderen auf die deutliche Abgrenzung Barths, indem zum Beispiel das Böse nicht in einer partikularen Philosophie, sondern nur in großen Systemen wie beispielhaft bei Platon und Hegel eine angemessene Dimension bekommen kann. So machte Graf, noch ehe das Böse zur Sprache kam, deutlich, dass man es sich zu einfach machen würde, wenn man Barth auf eine Position wie etwa des Dualismus oder Monismus festzulegen versuchen würde. Eine zweite zentrale Gedankenfigur, die Graf dem Bösen voranstellte, war diejenige einer Thematisierung eines eigentlich Unthematisierbaren, die Barth antreibt. Weder will er mit seiner Existenzphilosophie die Existenz, oder eben das Böse, rein theoretisch betrachten, ebensowenig lässt es sich vorschnell ‚ontologisieren‘. Der Barth’sche Anspruch scheint auch hier genau durch die Mitte zu gehen. So betonte Graf: „Deshalb hat Philosophie gerade in ihrem ontologischen Status eine nichtontologische Existenzphilosophie zu werden“.

An die Vorüberlegungen schloß sich nun ein Herausarbeiten des Begriffs des Bösen an. Auf der einen Seite wirft Barth etwa Augustin und Leibniz vor, das Böse als bloße

Abwesenheit von Güte zu verharmlosen und zu unterschätzen, und kritisiert so einen monistischen Zugang, zugleich wird es dort, wo es als eigenständige Macht begriffen wird unzulässig ontologisiert und verfällt einem Dualismus. Um dieses Gegensatzpaar zu unterlaufen, wendet Barth die Betrachtung des Bösen von der Seinsfrage auf die Erkenntnisfrage um. Mit Rückbezug auf Boehme und Schelling macht Graf die Barth'sche Figur eines durchaus monistischen, aber metaphysisch dadurch nicht entschärften Begriff des Bösen deutlich, der darin seinen zentralen Punkt hat, dass, sich dem Bösen zuzuwenden, als eine Emanzipation vom Guten oder in Barth'scher Terminologie als verfehelter Bezug zur transzendentalen Transzendenz verstanden werden kann. „Das Böse erscheint nicht als das Dunkel, sondern als das Überhelle, ‚entwendete‘ Licht der Verblendung.“ Barths Zugriff auf das Böse verweist also auf eine Übersteigerung, eine Überhelle, eine Idealität mit falschem Bezug, indem sich der böse handelnde Mensch in seinen Fähigkeiten überschätzt und dadurch den angemessenen Maßstab verliert.

Nach dieser Skizze der Barth'schen Position scheinen die Differenzen zwischen Barth und Arendt groß, daher umfasste der letzte Teil des Vortrags drei Schritte einer möglichen Vermittlung:

Einerseits wies Graf darauf hin, dass auch bei Barth das Böse im Alltäglichen stattfindet und gerade nicht nur in einzelnen Menschen und einzelnen bösen Taten zu suchen sei, sondern eben alle Menschen immer betreffen würde. Als zweiten Gedanken führte er noch einmal Barths zentrale Frage nach dem richtigen Maßstab an und betonte, als Rückgriff auf den Gedanken einer Nichtthematisierbarkeit des Bösen: Das Böse in der Bestimmung Barths darf selber nicht als ‚Urbild‘ schlechthin überinterpretiert werden; auch hier ist nach dem richtigen Maßstab zu fragen.

Der dritte Aspekt schlug schließlich die Brücke zu Arendt, nämlich indem Graf auf den begrifflichen Unterschied und zugleich Zusammenhang zwischen Banalität und Banalisierung hinwies. Indem man entweder den Begriff des Bösen selbst im Sinne eines voreiligen Monismus, Dualismus oder Amoralismus oder aber die eigenen Taten banalisiert, sie also bedenkenlos am falschen Maßstab misst, schafft man gerade die Voraussetzungen einer Banalität des Bösen, die als Prozess langer Banalisierung in einer Banalität mündet. Diese Banalisierung als gemeinsamer Fluchtpunkt beider Philosophien schafft einerseits den Boden für die Banalität als oberflächliche, dem metaphysischen abgewandte, motivlose Tat und erscheint darin zugleich als ungeheuerliche Verblendung. Übermäßige Idealität und Selbstbezogenheit stehen damit einer personenlosen unmotivierten Tat nicht mehr unvermittelt oder kontradiktorisch gegenüber, sondern können als Stufen im Prozess von Banalisierung zu Banalität gedeutet

werden. So endete der erste Tagungstag mit einem ersten Vermittlungsansatz und bereitete damit den zweiten Tag vor.

Am zweiten Tag trafen sich alle Barth-Forscher:innen und Interessierte wieder zum gemeinsamen Workshop und zur Lektürearbeit. Um in die gemeinsame Arbeit und auch in die Gegenüberstellung und die Gemeinsamkeiten von Arendt und Barth zu finden, führte Harald Schwaetzer in einem Impulsvortrag noch einmal mit vier Thesen in das Thema ein. Vier Thesen, bei denen bereits die erste auf den ersten Blick verwunderte: Arendt und Barth verbinde eine große Schnittmenge; in der Sache vertreten sie Identisches. Was erst einmal überraschte, erhielt dann aber im Verlauf der Darstellung Schwaetzers eine sehr deutliche Kontur: Wenn Arendt das Denken und Urteilen zur Grundlage für Personen macht, so ist es bei Barth die existentielle Erkenntnis. In der Sprache wählen beide sehr unterschiedliche Ausdrucksformen, doch ihr Ausgangspunkt scheint näher als gedacht. So versteht sich die zweite These auch leichter, dass sowohl bei Arendt als auch Barth eben in jenem Bereich des Denkens und Urteilens oder der existentiellen Erkenntnis der Ort der Auseinandersetzung mit dem Bösen sei. Hier ist der Mensch mit dem Bösen konfrontiert. Diese drei bezog dann Arendt wie Barth zurück auf die Philosophie, indem Schwaetzer betonte, beide sähen in oder durch die Philosophie die Aufgabe, Denkvollzüge erlebend zu beobachten und auch zu beschreiben. Die vierte These schließlich deutete bereits weiter: Sie lautete, die drei genannten Thesen lassen sich in drei Unteraspekte aufgliedern, die drei Qualitäten in den Blick nähmen: Bewusstsein, Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Während Arendts Philosophie eher in räumlichem Bezug erscheint, sind es bei Barth eher Bewusstsein und Zeitlichkeit, die von zentraler Bedeutung sind. Wie genau ist dies nun zu verstehen? Schwaetzer entwickelte im nächsten Schritt jede Qualität einzeln als drei Weisen der Entfaltung der Existenz und auch der Gefahr der Verirrung ins Böse.

Bewusstsein: In der Barth'schen Philosophie ist der Mensch im Entscheidungsvollzug integral in Anspruch genommen und steht dabei zugleich im Horizont verlockender Möglichkeiten. Das Böse ergibt sich als Verblendung, Überblendung und Ausblendung des transzendendierenden Wahrheitsbezugs im Entscheidungsmoment. Es ist der Verlust des inneren Bezugspunktes, des angemessenen Maßstabs.

Raum: Während bei Barth der Raum eher als Kosmosbegriff die Verbundenheit mit dem All beschreibt, ist es bei Arendt die Daimonisierung, das Daimonion. Arendt begreift den Menschen als zwei in einem. In Fällen der Verfehlung tritt diese Zweiheit deutlich hervor und wird zum Problem.

Zeit: In der Überblendung und Selbstverherrlichung des Bösen, wie Barth es schildert, liegt auch eine zeitliche Dimension. Es zeigt sich im Bösen immer auch ein ‚aus

der Zeit gehen', insofern es in der Selbstherrlichkeit die Frage nach dem rechten Moment für etwas ausblendet oder in einen Zusammenhang zu früh oder zu spät eingreift. Auch in der Zeit liegt eine Begrenzung, die in der Qual der Existenzfrage mitbeschlossen ist und im Akt des Bösen zu erlöschen droht. Schwaetzer verwies daher auf die Barth'sche Formel: „Sinnvolle existentielle Determination“, in der sich die zentrale Fähigkeit ausspricht und verdichtet, die dem Bösen entgegengesetzt ist.

Zuletzt führte Schwaetzer den Bogen zurück und zeigte, dass aus den drei Sichtweisen, dem Bösen zu begegnen, Bewusstsein, Räumlichkeit und Zeitlichkeit auch drei unterschiedliche Qualitäten des Bösen erkennbar werden, die drei Weisen des Umgangs mit Entscheidung bedeuten: Verblendung der Zukunft, Starrheit der Vergangenheit und Stillstand in der Gegenwart. Am Bild des Kreuzweges, an dem es nach rechts oder links zu gehen hieße, könnte derjenige Mensch, der den richtigen Maßstab verfehlt, entweder ohne Bezugspunkt oder Abwägung einen Weg auswählen (Verblendung der Zukunft) oder das bereits in der Vergangenheit Getane zum einzigen Maßstab machen (Erstarrung der Vergangenheit) oder zuletzt sich der Entscheidung durch Entscheidungsverweigerung und Stillstand ganz entziehen (Stillstand in der Gegenwart). Schwaetzers Impulsvortrag gab so den Anlass und Anstoß, Arendt und Barth auf diese unterschiedlichen Weisen des Bösen hin zu befragen und zu schauen, ob sie in ihrem Blick auf das Böse je unterschiedliche qualitative Schwerpunkte setzen.

Im Anschluss an den Impulsvortrag wurde in zwei Blöcken mit dazwischen liegendem köstlichen Mittagessen über die Nähe und Ferne von Barth und Arendt anhand ausgewählter Textauszüge gesprochen und lebhaft diskutiert. Dabei entwickelten sich unterschiedliche Frageschwerpunkte: Einige Aspekte griffen die historischen Hintergründe auf und fragten nach der Richtigkeit der Einschätzung Eichmanns durch Arendt, andere versuchten eine Entwicklungslinie von der eher auf die Zukunft gerichteten Barth'schen Verblendungsfigur zur Arendt'schen Stillstandsfigur zu ziehen. Aber auch um klassisch systematische Fragen wurde gerungen, etwa wie Bewusstsein und Denken, Gewissen und Urteil miteinander zusammenhängen und wie das Gewissen zustande kommt, das dem Bösen entgegen treten kann. Insgesamt – und das erscheint als gutes Zeichen – gingen die Teilnehmer:innen mit mehr neuen Fragen als sie gekommen waren, aber mit einer Erkenntnis, die beide Tage des Baseler Wiedersehens durchzog, nämlich dass wer sich auf die Gemeinsamkeiten Arendts und Barths konzentriert, erstaunlich viel Verbindendes und Vermittelbares findet, das - wenn gleich in verschiedener Terminologie - doch deutlich näher bei einander zu sein scheint als zuvor gedacht. Damit erwies sich die Tagung einerseits als gelungene Begegnung der Barthforscher:innen in Präsenz seit langer Zeit einmal wieder, andererseits

als fruchtbares Gespräch zwischen Arendt und Barth im Sinne einer Verständigung über das Böse.

Neuerscheinungen zu Heinrich Barth

Reihe „Philosophie interdisziplinär“, Roder-Verlag, Bd. 51:

Heinrich Barth: Augustin der Denker. Herausgegeben von Sophie Asam, Paulus Schürmann und Fabian Warislohner. Regensburg 2021.

Reihe „Forschungen zu Karl Jaspers und zur Existenzphilosophie“, Schwabe-Verlag, Bd. 1:

Existenz und Freiheit. Karl Jaspers, Hannah Arendt und Heinrich Barth zur Freiheitslehre Augustins. Herausgegeben von Nils Baratella, Johanna Hueck und Kirstin Zeyer. Basel 2022.

Rezensiert von Till Kinzel in: Informationsmittel IFB Digitales Rezensionsorgan für Bibliothek und Wissenschaft.

<http://www.informationsmittel-fuer-bibliotheken.de/showfile.php?id=11602>

Impressum

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft, ISSN 1661-0415
Redaktionelle Verantwortung:
Kirstin Zeyer
Fertigstellung:
Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte, Harald Schwaetzer

Heinrich Barth-Gesellschaft

Homepage: www.heinrich-barth.ch
Mitgliedsbeitrag: SFr. 50.-/Euro 40.-

Bankverbindung

Postcheckkonto CH:
Heinrich Barth-Gesellschaft, Basel
Kontonummer: 18-567209-8
IBAN: CH44 0900 0000 1856 7209 8
BIC: POFICHBEXXX

Konto in Deutschland:
Heinrich Barth-Gesellschaft
c/o Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte
Kennwort: Barth
Sparkasse Mittelmosel
BLZ: 587 512 30
Kontonr.: 322 923 28
IBAN: DE6358751230 0032 2923 28
BIC: MALADE51BKS