

2.1 RECHTSDENKEN BEI HANNAH ARENDT

„Jeder Anfang birgt in sich ein Element völliger Willkür. Nicht nur befindet er sich außerhalb der Kausalitätskette, in der jede Wirkung sofort als Ursache weiterer Entwicklungen verläßlich determiniert ist, er ist überhaupt nicht eigentlich abzuleiten – wäre er es, so wäre er kein Anfang – und erscheint daher, was Zeit und Raum betrifft, gleichsam aus dem Nirgendwo. Was immer man neu anfängt, im Moment des Anfangens selbst ist es, als ob die Zeitfolge überhaupt verschwunden wäre beziehungsweise als ob man selbst aus der kontinuierlichen Zeitordnung herausgetreten sei.“

Arendt, Über die Revolution, S. 265.

Arendts politisches Konzept der Natalität basiert auf der Vorstellung der Menschen als zum Neuanfang fähig – dies offenbare sich vor allem in dem Moment der Gründung.⁷⁵ In dem Hiatus zwischen Befreiung und Freiheit realisiere sich das Potential der Menschen, neu zu beginnen,⁷⁶ aus dem scheinbar determinierten Zeitablauf herauszutreten, eine Tätigkeit, die aufgrund ihrer Spontaneität stets von Unabsehbarkeit und Fragilität begleitet ist. Im folgenden Abschnitt soll nun untersucht werden, inwiefern das Recht jene Kontinuität schafft, die „die Lebensspanne sterblicher Menschen“⁷⁷ überdauert und somit eine Bewahrung der politischen Sphäre garantiert sowie seine Bedeutung für die Realisierung des dem Menschen immanenten Potentials zur Personalität.

75 Arendt, Die Freiheit, frei zu sein, S. 38.

76 Arendt, Vom Leben des Geistes, S. 430.

77 Arendt, Vita Activa, S. 68.

2.1.1 Hannah Arendts allgemeine Rechtstheorie

Arendts Ausführungen zum Recht beziehen sich stets auf den öffentlichen Raum, auf die gemeinsame Welt.⁷⁸ Dieser sei Prämissse des Politischen, da nur er Freiheit ermögliche.⁷⁹ In diesem scheinbaren Zirkelschluss offenbart sich möglicherweise der Rechtsbegriff Arendts, der sowohl vom griechischen *vóμος* als Beschreibung der Zäune als auch vom lateinischen *lex*, als Beschreibung von Verbindungen, beeinflusst ist.⁸⁰ Arendt selbst benutzt beide Begriffe fast gleichgeordnet zur Beschreibung unterschiedlicher Funktionen des Rechts.⁸¹

Für sie ist eine politische Gemeinschaft nicht der Zusammenschluss einer zuvor homogenisierten Gruppe, sondern die Vereinigung Vieler in Sorge um die gemeinsame Welt. Auch wenn sie keine inhaltlichen Bestimmungen von Politik, und damit auch der Aufgabe des Gesetzes vornimmt, sieht sie den Sinn – also das, was sich im Vollzug der Tätigkeit offenbart und nur über diesen Zeitraum auch besteht⁸² – der Politik in der Verwirklichung der Freiheit.⁸³ Der von ihr gebrauchte Freiheitsbegriff steht jedoch nicht in Verbindung mit der Freiheit des Willens, sondern mit der des Könnens, also der Möglichkeit, einen neuen Anfang zu setzen, und somit der Natalität und sich daraus ergebenden Spontaneität als menschlichen Bedingungen, gerecht zu werden.⁸⁴ Politische Freiheit sei also kein *forum internum*, sondern bedürfe der Anwesenheit Ande-

78 Arendt, On the Nature of Totalitarianism in: Essays in Understanding, S. 328 (334).

79 Arendt, Freiheit und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 201.

80 So z.B. bei Rosenmüller, Der Ort des Rechts, S. 394 ff.; Volk, Die Ordnung der Freiheit, S. 256 ff.

81 So ist in Vita Activa sowohl von der schützenden Mauer um die πόλις (S. 42) als auch von der Verbindung schaffenden Kraft der Versprechen (S. 313) die Rede.

82 Arendt, Was ist Politik, S. 126 f.

83 Arendt, Freiheit und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 201.

84 Vgl. Zerilli, in: Heuer/ Heiter/ Rosenmüller, Arendt Handbuch, S. 279.

rer.⁸⁵ Nur im Miteinander-Handeln offenbare sich das Moment des Frei-seins.⁸⁶

Die Entstehung des Rechts – Gründung

Für die Stabilisierung eines Raumes der Freiheit ist das Recht unerlässlich. Dies provoziert jedoch die Frage, wo der Ursprung des Rechts zu finden ist. Ein universal gültiges Recht, eine Art Naturrecht wird von Arendt abgelehnt – es sei in seiner Absolutheit nicht geeignet, die stets relativen zwischenmenschlichen Beziehungen zu regeln; ein Aspekt auf den später nochmals Bezug genommen wird. Doch brauche das Recht in seiner Abstraktheit eine Autorität, die Kontinuität gewährleistet.⁸⁷ Dies sei insbesondere für Verfassungen existentiell, da diese die politische Ordnung einhegen – also den Fortbestand der gemeinsamen Welt über das eigene Leben hinaus garantieren sollen.⁸⁸ Die Verfassung muss also sowohl legitimiert sein, als auch eine dauerhafte Autorität verliehen bekommen.

Macht als Ausgangspunkt der Bildung politischer Gemeinschaften

Klassische Gründungslegenden setzten an ihren Anfang die Gewalt oder ein Verbrechen; Arendt rekurriert hier auf das Beispiel von Kain, der Abel oder Romulus, der Remus erschlug.⁸⁹ Dieses Moment der Gewalttätigkeit erinnere an die menschliche Fähigkeit des Herstellens, in der einer Sache Gewalt angetan wird, um sie in eine andere zu verwandeln, nur sei das Material in diesen Fällen „Menschenmaterial“⁹⁰. Gewalt habe immer einen instrumentellen Charakter⁹¹ und sei deswegen destruktiv, nicht konstruktiv und demnach nicht geeignet, Grundlage der Gründung

85 Arendt, Freiheit und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 201 (216).

86 Ebd., S. 201 (224).

87 Förster, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 137.

88 Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 227.

89 Ebd., S. 268.

90 Arendt, Über die Revolution, S. 268.

91 Arendt, Macht und Gewalt, S. 47.

eines neuen Gemeinwesens zu sein.⁹² So könne Gewalt zwar zur Befreiung führen, nicht aber zur Freiheit, deren Charakteristikum –wie bereits angesprochen, die menschliche Fähigkeit zum Neuanfangen und Handeln mit Anderen sei – also die Möglichkeit, das Zeitkontinuum aufzubrechen.⁹³ Dieses Potential werde dann realisiert, wenn eine Gruppe von Menschen bereit ist, „die Macht zu ergreifen und die Verantwortung zu übernehmen.“⁹⁴ Die Gründung ist demnach an Macht gebunden, was die Frage nach dem Arendt'schen Machtbegriff eröffnet.⁹⁵ Dieser ist auf das Engste mit der Pluralität, die nach Arendt eine *conditio humana* darstellt, verknüpft: Wenn Menschen miteinander handeln oder sprechen entstehe ein Erscheinungsraum, der Macht – im Sinne des Potentials – bedeutet.⁹⁶ Kriterium der Macht sei also nicht der Erfolg, den die Einzelne erzielt, sondern die Verständigung der Individuen untereinander und somit Selbstzweck und ohne instrumentellen Charakter.⁹⁷ Als solcher ist er weder gut noch schlecht, sondern zunächst lediglich ein Phänomen, das die Wirkungsmöglichkeit zusammenhandelnder Subjekte erscheinen lässt. Da Macht im Gemeinsamen entstehe, sei sie teilbar,⁹⁸ ohne sich deswegen zu verringern – könne jedoch den Moment ihrer Ausübung auch nicht überleben, da sie nicht materialisiert werden kann.⁹⁹

Um der Flüchtigkeit beizukommen, gebe es schon im originär machterzeugenden Sprechen einen Modus, den des Versprechens, das jedoch nicht so sehr auf den Inhalt als vielmehr darauf ausgelegt ist, sich gegenseitig Unterstützung und Beistand zu versichern.¹⁰⁰ Somit berge das Versprechen eine Kraft, die „die Versammelten zusammenhält“¹⁰¹,

92 Ebd., S. 50.

93 Arendt, Über die Revolution, S. 264.

94 Arendt, Macht und Gewalt, S. 50.

95 Arendt, Vita Activa, S. 251.

96 Ebd., S. 235.

97 Habermas, Hannah Arendt Begriff der Macht in: Reif (Hrsg.), Hannah Arendt, S. 287 (289).

98 Arendt, Law and Power in: Social Research 74, S. 721 f.

99 Arendt, Vita Activa, S. 251 f.

100 Förster, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 307.

101 Arendt, Vita Activa, S. 313.

und verhindere eine Verflüchtigung.¹⁰² Zu einer Staatsgründung könne es also nur kommen, wenn sich in der machterzeugenden Gruppe Menschen schon politisch – also nach wesentlichen Gemeinsamkeiten – organisiert haben.¹⁰³ Wenn sie die im illokutivem Sprechakt gefundenen Abkommen¹⁰⁴ perpetuieren und sich gegenseitig verpflichten, kann dies zur Gründung eines neuen Gemeinwesens führen. Nur diese Form der Gemeinsamkeit, die darauf basiert, dass die Verfassungsgebung nicht ein Regierungsakt ist, sondern auf tatsächlichen Abkommen zwischen Individuen basiert, garantiere, dass nicht in diesem Moment bereits Herrschaftsverhältnisse entstehen.¹⁰⁵ Vor jeder Staatsgründung stehe mithin ein Gesellschaftsvertrag, in dem sich Einzelne gegenseitig verpflichtet haben.¹⁰⁶ Dies führt zu Arendts kategorialer Ablehnung hypothetischer Gesellschaftsverträge. Diese werden zwischen einem Souverän und dem Subjekt in seiner Vereinzelung geschlossen und implizierten damit Probleme: Das Individuum, dass sich verpflichtet, trete keine tatsächliche Macht ab, da es diese aus Ermangelung eines Zusammenhandelns mit Gleichen nie inne gehabt habe.¹⁰⁷ Dadurch sei das Verhältnis zwischen Individuum und Souverän auch nicht das Resultat einer tatsächlichen Absprache zwischen gleich Mächtigen, sondern Ausdruck eines Kräfteverhältnisses, das der Einzelnen nur noch die Zustimmung ermöglicht und somit nicht reziprok ist.¹⁰⁸ Ein hypothetischer Gesellschaftsvertrag basiere demnach auf einem vertikalen Kräfteverhältnis, in dem der Souverän von der Untertanin getrennt bleibt, und strukturiere nicht das Gemeinsame einer politischen Gemeinschaft.¹⁰⁹

Der tatsächliche und horizontale Gesellschaftsvertrag hingegen, der für Arendt idealtypisch ist, begrenze zwar die Macht des jeweils Anderen, lasse aber die Macht der Gemeinschaft intakt, da diese nicht an eine

102 Ebd.

103 *Arendt*, Was ist Politik, S. 9.

104 *Habermas*, Hannah Arendts Begriff der Macht *in*: Reif (Hrsg.), Hannah Arendt, S. 287 (289).

105 *Vollrath*, Politik und Metaphysik *in*: Reif (Hrsg.), Hannah Arendt, S. 19 (44).

106 *Arendt*, Ziviler Ungehorsam *in*: Zur Zeit, S. 119 (145 f.).

107 *Förster*, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 298.

108 *Arendt*, Über die Revolution, S. 221.

109 *Förster*, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 299.

Einzelne abgetreten wird.¹¹⁰ Nur im Falle eines horizontalen Vertrages bleibe die Macht der Gemeinschaft unabhängig von dem Souverän bestehen; Versprechen beinhalten die Möglichkeit, Isolierung zu überwinden und somit eine Welt zu errichten.¹¹¹ Der Demos ist dementsprechend weder starr noch exkludierend, vielmehr ist es jederzeit möglich, durch Unterstützung der Handlung Teil des Machtgefüges zu werden und es demnach immanent zu verändern. Das Machtmonopol des Souveräns im vertikalen hypothetischen Gesellschaftsvertrag hingegen berge diese Möglichkeit nicht.¹¹² Souveränität ist für Arendt das reine Wollen und damit einhergehend die Fähigkeit zu zwingen und zu herrschen, also die Verfügungsgewalt der Herrschenden über Untertaninnen.¹¹³ Dies konterkariert ihren Freiheitsbegriff, der die Möglichkeit des Handelns, also die ‚Freiheit zu‘ als elementares politisches Potential in den Mittelpunkt stellt.¹¹⁴

Die Gründung des Rechts

Die zu Verträgen manifestierten Versprechen garantierten jedoch keine Dauerhaftigkeit.¹¹⁵ Sie legen zunächst nur die Modi des politischen Miteinanders fest. Arendt vergleicht sie mit Spielregeln,¹¹⁶ die eben auch das Spiel erst entwerfen¹¹⁷ und nicht nur regulieren. Die Gründungsverträge sind mithin nicht rein deklaratorisch, sondern vielmehr konstitutiv. Doch während es für Arendt außer Frage steht, dass die Staatsgründung dem gemeinsamen Handeln nachgelagert ist, scheint weniger eindeutig, ob das Recht dem Politischen vorausgehen muss, oder erst im Politischen entsteht. Diese Debatte liegt in Arendts Opus begründet, das sowohl auf griechische- als auch auf römische Rechtstraditionen rekuriert. Diese beiden Rechtsbegriffe werden zunächst vorgestellt, und anschließend auf ihre Bedeutung in Arendts Werk hin untersucht.

110 Arendt, Ziviler Ungehorsam in: Zur Zeit, S. 119 (145 f.).

111 Arendt, Über die Revolution, S. 221.

112 Ebd., S. 221 f.

113 Arendt, Vita Activa, S. 282.

114 Tassin in: Heuer/ Heiter/ Rosenmüller, Arendt Handbuch, S. 318.

115 Förster, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 137.

116 Arendt, Macht und Gewalt, S. 96.

117 Förster, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 294.

vόμος

Arendts Politikbegriff der Freiheit bedarf eines Raumes, „in welchem das Handeln sich auswirkt und sichtbar wird“¹¹⁸, der also die Möglichkeit der Freiheit bietet. Ein solcher Raum müsse konstituiert und abgesichert werden,¹¹⁹ und das werde er durch Gesetze im Sinne des *vόμος*, die Zäune bilden.¹²⁰ Sie trennen das Politische sowohl thematisch als auch räumlich von anderen Lebensbereichen ab.¹²¹ Da dem Handeln immanent ist, dass es das Potential hat, schranken- und somit maßlos zu werden¹²² sei es zunächst Aufgabe der ‚Zäune‘, dafür zu sorgen, dass durch die Rückbindung an den Ort – die *πόλις* – menschliche Bezugsgeflechte sich nicht bis in das Unendliche ausdehnen und eine Reihe an Prozessen anstoßen, deren Ende nicht absehbar ist.¹²³ Gesetze, genau wie Grenzen, dienten daher dazu, die Schrankenlosigkeit des Handelns zu begrenzen und somit seine Maßlosigkeit zumindest soweit einzudämmen, dass politische Körper entstehen und überdauern können.¹²⁴ Der Raumbezug ist somit nicht notwendigerweise ein territorialer, sondern der Schutz der gesellschaftlichen- und privaten Sphäre vor dem Eindringen des Politischen. Nur das verhindere eine Tyrannis,¹²⁵ die sich dadurch auszeichnet, dass alle Lebensbereiche des Menschen hoheitlichen Regulationen unterliegen.

Durch die Schaffung eines solchen Raumes wird eine notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung zur Verwirklichung der Freiheit geschaffen, auch innerhalb der politischen Gemeinschaft obliege es dem Gesetz, die Macht der Einzelnen zu begrenzen, damit diese ihre individuelle Stärke nicht missbrauchen und somit die *Isonomia* zerstören können.¹²⁶ Freiheit meine nämlich auch das Nicht-Herrschend und das Nicht-Beherrschend-Werden.¹²⁷ Dies sei nur möglich, wenn Ungleiche sich „in

118 Arendt, Freiheit und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 201 (216).

119 Arendt, Social Research 74, S. 713 (717).

120 Liebsch, Unaufhebbare Gewalt, S. 289.

121 Ebd.

122 Arendt, Vita Activa, S. 238.

123 Arendt, Was ist Politik?, S. 118.

124 Arendt, Vita Activa, S. 239.

125 Ebd., S. 44.

126 Arendt, Social Research 74, S. 713 (715).

127 Arendt, Was ist Politik?, S. 39.

gewissen, von vornherein festgelegten Hinsichten und für bestimmte feststehende Ziele ‚angleichen‘.“¹²⁸ Menschen müssen sich also als Freie, im Sinne des Freiseins von Notwendigkeiten, und Gleiche, im Sinne der Gleichwertig- nicht im Sinne der Gleichartigkeit, begegnen, um die Möglichkeit des „Sich-Auszeichnens, des Wetteiferns, des Bedeutung-Habens und Beim-Handeln-gesehen-Werdens“¹²⁹ zu haben. Die Angleichung sei bei den „natürlichen Menschen“¹³⁰, wie sie im privaten Raum interagieren, nicht möglich, da die individuellen Schicksale so unterschiedlich sind, dass sich keine Biographien jemals gleichen.¹³¹ Um Gleichwertigkeit zu erhalten, ohne deswegen Individualität vollkommen zu negieren, statte das Politische Menschen mit einer ‚Maske‘, gleich jenen antiker Theaterstücke aus, die es ermögliche, sich als eine, von der Privatperson verschiedene Rolle unter Gleichen zu exponieren, die Stimme als Ausdruck der unterschiedlichen Standpunkte jedoch hören lässt.¹³² Dadurch entstehe die Staatsbürgerin, die – in Arendts Terminus – „juristische Person“¹³³. An die Maske, also an die Entscheidung, sich

128 Arendt, *Vita Activa*, S. 273.

129 Arendt, Revolution und Freiheit in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 227 (247).

130 Arendt verweist für diesen natürlichen Menschen auf das Wort *homo* im ursprünglichen Sinne eines Menschen, der nicht hat, außer seines Menschseins (Arendt, *Über die Revolution*, S. 136).

131 Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding in: Essays in Understanding*, S. 328 (334).

132 Arendt, *Über die Revolution*, S. 136.

133 Ebd., dieser Begriff birgt diverse Schwierigkeiten: Zunächst natürlich ist er in der Rechtswissenschaft nicht im Arendt'schen Sinne brauchbar. Vielmehr wird hierunter eine Personenvereinigung oder ein Zweckvermögen mit Rechtsfähigkeit verstanden. Überdies verwendet jedoch auch Arendt selbst den Begriff uneinheitlich. Scheint sie in dieser Quelle die Bürgerinnen als juristische Personen zu betiteln, weist die Verwendung des Begriffes in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* eher darauf hin, dass sie damit die Eingebundenheit in das Recht überhaupt fassen möchte. Trotz dieser Schwierigkeiten werde ich den Begriff, soweit er von ihr im jeweiligen Kontext verwendet wurde, ebenfalls benutzen, ihm dann jedoch einen rechtswissenschaftlichen Terminus zur Erläuterung zur Seite stellen.

mit einem selbstgewählten Charakter zu exponieren, seien Rechte und Pflichten gebunden, nicht an das Leben an sich, den *homo*.¹³⁴

Da jedoch all diese Tätigkeiten, die Arendt als öffentlich, im Sinne von „weltbildend“ begreift, „so flüchtig wie das Leben selbst“¹³⁵ seien, würden sie sich in dem Moment, in dem das gemeinsame Handeln beendet ist, erneut verflüchtigen.¹³⁶ Es sei daher Aufgabe der Politik, eine Kontinuität zu garantieren, die jedem neuen Leben, das in die gemeinsame Welt hineintritt, ein Bezugsgeflecht bereit stellt, in das es sich einspannen kann und gleichzeitig so stabil zu sein, dass eben jener neue Anfang, der durch einen Hinzukömmling notwendigerweise realisiert wird, nicht das bereits bestehende Geflecht gefährdet.¹³⁷ Das Handeln, Denken und Sprechen bedürften also einer Institution, um die Dauerhaftigkeit zu gewährleisten, die den Fortbestand der gemeinsamen Welt, und somit der Politik, über das eigene Leben hinaus garantiert.¹³⁸ Institutionen, die „der verantwortlichen und verbindlichen Gestaltung der Welt für die nachfolgenden Generationen“¹³⁹ verpflichtet seien, seien Gesetze, die den fragilen Raum des Politischen stabilisierten und die Kontinuität gewährleisteten, die sonst durch jeden Anfang, gekennzeichnet durch das Hinzutreten eines neuen Menschen, in Gefahr laufe, zerstört zu werden.¹⁴⁰

Einen Raum auch territorial zu konstruieren sei für die Verwirklichung des Politischen ebenfalls relevant, denn erst die Definition eines solchen Raumes politisiert Ereignisse des menschlichen Zusammenlebens,¹⁴¹ die natürlich sonst auch außerhalb des Raumes überall dort stattfinden können, wo Menschen zusammentreffen.¹⁴² All diese Aspekte eröffnen jedoch die prä-politische Funktion des Rechts: Ohne einen durch Gesetze bereits konstruierten Raum kann politische Aktivität nicht verwirklicht werden; die Gesetzgebung sei in diesem Falle ein Akt der Her-

134 Arendt, Über die Revolution, S. 136.

135 Arendt, Vita Activa, S. 113.

136 Ebd., S. 238.

137 Arendt, Social Research 74, S. 713 (716).

138 Ebd.

139 Romberg, Athen, Rom oder Philadelphia, S. 216.

140 Arendt, Social Research 74, S. 713 (716).

141 Arendt, Politik und Freiheit in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 201 (207).

142 Arendt, Vita Activa, S. 226.

stellung, nicht des Handelns¹⁴³ und werde von Außen an den Bereich herangetragen.¹⁴⁴

Mehr als die Freiheit seien die Gesetze im griechischen Sinne also der Akt der Befreiung, die anders als die Freiheit als Zweck durch Mittel erreicht werden kann.¹⁴⁵ Erst der durch Gesetze konstituierte politische Raum ermöglicht es, aus den Zwängen des Haushalts und der Arbeit auszutreten, um sich als Freie in der Öffentlichkeit zu begegnen. Diese Zwanglosigkeit ist Voraussetzung des Handelns.

lex

Doch mit Beginn des Politischen erfüllen Gesetze, auch wieder in Hinblick auf die „Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten“¹⁴⁶ noch eine weitere Funktion: Sie seien die Versprechen, die Menschen aneinander binden, und als solche ein direktes Resultat des „Miteinander“¹⁴⁷. Im politischen Raum, der sich durch die Diversität seiner Mitglieder auszeichnet, stellten sie Verbindungen und Beziehungen her, wo zuvor nichts war.¹⁴⁸ Sie schaffen also eine neue, gemeinsame Welt.¹⁴⁹ Durch die Anerkennung der Anderen als ebenbürtig und die Fähigkeit, im öffentlichen Raum eine Bürgerin zu sein, können Versprechen dort, durch eine Perpetuierung in Form des Herstellungsprozesses, zu Verträgen werden.

So schaffen und gestalten sie die ‚Zwischenwelt‘, die entsteht, sobald Menschen politisch, also stets miteinander, tätig werden und verhinderten gleichzeitig, durch ihre relative Permanenz, eine Verflüchtigung dieses Raumes.¹⁵⁰ Insofern sind Gesetze, als Maßstäbe für den politischen Raum, für Arendt stets etwas Relatives, das nicht durch eine höhere Macht oktroyiert werden kann¹⁵¹. Gleichzeitig sei die Gesetzgebung in Form des Verträge-Schließens jedoch auch eine originär poli-

143 Arendt, Was ist Politik?, S. 53.

144 Arendt, Vita Activa, S. 238.

145 Arendt, Was ist Politik?, S. 38.

146 Arendt, Vita Activa, S. 234.

147 Ebd., S. 314.

148 Arendt, Über die Revolution, S. 242.

149 Arendt, Was ist Politik?, S. 109.

150 Arendt, Denktagebuch, S. 150.

151 Arendt, Über die Revolution, S. 243 f.

tische Aufgabe,¹⁵² denn diese Verträge sollten nicht durch ein Diktat des Stärkeren erfolgen, sondern vielmehr durch „gegenseitige Abmachung und Abrede“¹⁵³, also politische Handlungen *par excellence*. Ein Vertrag solle dabei keineswegs die Unterschiedlichkeit negieren, sondern durch eine Verbindung dafür sorgen, dass eine vorausgehende Feindschaft besiegt oder eine potentielle Feindschaft verhindert wird.¹⁵⁴ Allerdings bedürften auch sie einer Verdinglichung, die sie weitestgehend unabhängig gegen zeitweise Strömungen machten.¹⁵⁵

Rom oder Athen – Rom und Athen

Es wird bereits ersichtlich, dass das eigentlich relevante Element zur Feststellung des Rechtsbegriffes Arendts nicht die Staatsgründung ist, die politischem Handeln nachgeordnet wird, sondern die Installation eines politischen Raumes. Arendt sieht zwei gemeinsame Merkmale aller Rechtsordnungen, die es erlaubten, diese zu definieren, mögen sie ansonsten noch so unterschiedlich sein: jenes der nicht-universalen Geltung und der Absicht ihrer Verfasserinnen, durch die Gesetze Stabilität zu gewährleisten¹⁵⁶ – nicht jedoch, Veränderungen in Gang zu setzen, die durch Gesetze zwar legalisiert, nie jedoch initialisiert werden könnten.¹⁵⁷

Spatiale Gestaltung des politischen Raumes

Politik setze Pluralität, Unterschiedenheit und gegenseitige Begrenzung voraus.¹⁵⁸ Genau diese Pluralität kann ein Weltstaat nicht gewährleisten, da er die Verschiedenheit politischer Gemeinschaften negiert und somit den eigentlichen Bedingungen der Politik zuwiderläuft. Dies ist durchaus mit der Vorstellung eines horizontalen Gesellschaftsvertrages vereinbar: Ein Konsens, so wichtig für Arendts Vorstellung der politischen Gemeinschaft, sei nur möglich, wenn es auch einen Dissens geben kann, und dieser auch die Option einschließt, von einer politischen Gemein-

152 Arendt, *Was ist Politik?*, S. 109.

153 Ebd.

154 Ebd.

155 Arendt, *Über die Revolution*, S. 214.

156 Arendt, *Ziviler Ungehorsam* in: *Zur Zeit*, S. 119 (140).

157 Ebd., S. 119 (141).

158 Arendt, Karl Jaspers: *Bürger der Welt* in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 101.

schaft in eine andere zu wechseln.¹⁵⁹ Das Staatsmonopol sei nur dann nicht erdrückend, wenn der Weg in eine andersgeartete und anders organisierte politische Gemeinschaft offensteht.¹⁶⁰ Gleichzeitig diene die Pluralität von Gemeinschaften auch stets der Begrenzung der Macht der jeweiligen Gemeinschaft.¹⁶¹ Das bereits untersuchte Merkmal des Brückenschlagens durch Gesetze als Verträge würde, käme nicht das räumliche Element des *vóμος* dazu, die Gefahr bergen, schrankenlos zu werden. Es bedarf daher der Rückbindung an einen politischen Ort, dem sich die Einzelne zuordnen kann – ein Ort, der eben durch Zäune definiert ist – um somit der Pluralität der Menschheit gerecht zu werden. Es scheint unumgänglich, eine Abgrenzung verschiedener politischer Gemeinschaften voneinander vorzunehmen, und doch bedarf es ebenfalls der *lex*, sowohl um Beziehungen unter den Menschen in der speziellen politischen Gemeinschaft zu etablieren, als auch Beziehungen der Gemeinschaften untereinander zu stabilisieren, so dass zwischen ihnen keine Wüste, sondern eine Welt liegen kann.¹⁶² Hinzu käme die Verantwortung, die jede Bürgerin eines politischen Raumes zur Garantie der Solidarität übernehmen müsse, die bedeute, dass sie mittragen muss, was die Regierung tut, unabhängig von ihrem eigenen Handeln – eine Verantwortung für die ganze Welt wäre jedoch schlichtweg nicht tragbar.¹⁶³

Garantie politischer Rechte

Das Politische als interpersonales Agieren kann ohne die Gewährleistung von Freiheiten nicht bestehen. Die Bedingung für die Erzeugung von Macht, das Versammeln, und von Stabilität, das Geben von Versprechen, bedarf der bereits zuvor garantierten Freiheit der Versammlung und der Rede. Dieser Aspekt unterstreicht erneut auch die Bedeutung des *vóμος* für die Ermöglichung politischer Betätigung.

Diese Rechte seien jedoch nur dann gewährleistet, wenn die Verfassung den politischen Raum so „konstruiert und konstituiert“¹⁶⁴, dass

159 Arendt, Ziviler Ungehorsam in: Zur Zeit, S. 147.

160 Arendt, Karl Jaspers: Bürger der Welt in: Menschen in finsternen Zeiten, S. 101.

161 Ebd.

162 Vgl. auch Rosenmüller, Der Ort des Rechts, S. 404 ff.

163 Förster, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 144.

164 Arendt, Über die Revolution, S. 194 f.

sich „Macht und Freiheit in ihm vereinigen“¹⁶⁵, das also die politische Freiheit des Könnens stets garantiert ist.¹⁶⁶ Dazu bedürfe es der *checks and balances*, denn allein Macht sei geeignet, Macht einzugrenzen ohne Ohnmacht zu erzeugen.¹⁶⁷ Würde diese Aufgabe von Gesetzen wahrgenommen werden, berge dies gleichsam die Gefahr, dass sie den Raum der Macht beschränken, ohne einen alternativen zur Verfügung zu stellen und somit Ohnmacht erzeugten.¹⁶⁸ Die einzige Funktion, die das Recht, also die Verfassung in diesem Zusammenhang haben kann, ist die Installation verschiedener Machtzentren, die sich gegenseitig begrenzen – Gewalten- „Machtteilung“, wie sie es nennt – sei also das zentrale Charakteristikum einer Verfassung der Freiheit.¹⁶⁹ Darunter versteht Arendt jedoch mehr als die bloße Unterteilung der Staatsgewalten in Legislative, Exekutive und Judikative. Mit Blick auf die Vereinigten Staaten betont sie insbesondere das Bundesstaatsprinzip als effektive Form der gegenseitigen Begrenzung.¹⁷⁰ Hier sei die Unabhängigkeit der Einzelstaaten gewährleistet, ohne dass deswegen eine Vereinzelung entsteht.¹⁷¹ Gesetze haben dementsprechend, wie bereits auf der Ebene der Gewaltenteilung, auch hier wieder Kompetenzen zuzuordnen, keineswegs wurde jedoch durch die Einrichtung der Union in die Kompetenzen der Bundesstaaten zur Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten einbezogen.¹⁷²

Die Kompetenzzuweisungen müssen allerdings das Resultat vertraglich manifestierter Abstimmungen und Diskussionen sein. Demnach scheint ein römisches Rechtsverständnis in Arendts Werk zu überwiegen.¹⁷³ Ein Berufen auf die griechische Tradition wäre mit Arendts

165 Ebd., S. 195.

166 Ebd., S. 194 f.

167 Ebd., S. 195 f.

168 Ebd., S. 197.

169 Ebd.

170 Ebd., S. 198.

171 Ebd.

172 Ebd., S. 200.

173 So z.B. *Volk*, Hannah Arendt und das Recht in: Breier/ Gantschow (Hrsg.), *Politische Existenz und republikanische Ordnung*, S. 187 (189 f.); auch *Förster*, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 382, auch wenn er an anderem Orte auf die Notwendigkeit der Begrenzung des

Handlungs- und Freiheitsbegriff nicht vereinbar, so Förster, da sie durch ihre Statik unter anderem einen gewaltlosen institutionellen Wandel ausschließen würde.¹⁷⁴ Arendt selbst schreibt, dass aufgrund der Vorhersehbarkeit und Zuverlässigkeit des Herstellens, das stets auf die Fabrikation eines bestimmten ‚Produkts‘ gerichtet ist, das Handeln in der griechischen Philosophie von Platon und Aristoteles gerne in ein Herstellen umgewandelt worden wäre.¹⁷⁵ Durch diesen Akt würde jedoch kein dauerhaftes und stabiles Bezugsgewebe entstehen.¹⁷⁶ In diesem Zusammenhang schreibt sie den für Förster als Bestätigung ihrer Ablehnung des griechischen Rechtsverständnisses signifikanten Satz, dass „wir das, den Griechen selbstverständliche, Vorverständnis von Aufgabe und der Rolle der Gesetzgebung für den öffentlichen Bereich nicht teilen.“¹⁷⁷ In diesem Abschnitt beschäftigt sich Arendt jedoch bereits mit der Veränderung des Verständnisses des Politischen durch das Eindringen der Philosophie, die sich von der eigentlich politischen Tätigkeit des Handelns bereits abwandte.¹⁷⁸

Weder nur der Begriff des *vόμος*, noch jener allein der *lex* sind geeignet, das Politische zu ermöglichen. An dem rein römischen Rechtsbegriff sei zu kritisieren, dass er unter einer Extensität leide, die die Anderen nicht als ebensolche behandeln könne, da das Prinzip der Inklusion die Anerkennung nicht mit einschließe.¹⁷⁹ So sei auch in Rom anstelle der römischen Gemeinschaft das Imperium getreten:¹⁸⁰ Mit dem Anspruch, dass aus jeder Fremden eine Gleichartige wird, wird eben jene Unterschiedlichkeit geleugnet, die Charakteristikum der Pluralität und fundamental für Arendts konsensuale Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag ist. Die Möglichkeit der Zustimmung oder des Verlassens der Gemeinschaft verlangt eine Welt, die so konzipiert ist, dass in ihr unter-

Bereichs des Politischen zur Vermeidung von Souveränität eingeht, S. 251 f.

174 Förster, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 254.

175 Arendt, Vita Activa, S. 245, als Grund hierfür nennt sie die Zuverlässigkeit, die dem Herstellen, im Gegensatz zum Handeln anhaftet.

176 Ebd., S. 246.

177 Ebd.

178 Ebd., S. 244 f.

179 Rosenmüller, Der Ort des Rechts, S. 410.

180 Ebd., S. 406.

schiedliche politische Gemeinschaften koexistieren können. Somit garantieren die Zäune, die der *vόμος* zieht, und die sowohl räumlich als auch thematisch zu verstehen sind, den Fortbestand auch politisch diverser Gemeinschaften. Doch das Gesetz im Sinne des *vόμος*, das auf ein Innen gerichtet ist, versage, sobald es gilt, außenpolitische Beziehungen zu knüpfen.¹⁸¹ Zudem wohne ihm stets ein gewalttägliches Element inne: Durch einen Herstellungsprozess entstanden und somit unabhängig von den Menschen, auf die es angewendet wird, verlange es Gehorsam und könne Befehle erteilen – wie ein Despot.¹⁸² Das liege jedoch auch daran, dass das Gesetzgeben im antiken Griechenland als präpolitischer Tätigkeit verstanden wurde, so dass der Gesetzgeber zwar von der *πόλις* ernannt wurde, jedoch nicht in sie eingebunden war – somit konnte er auch nicht über die Gleichen herrschen.¹⁸³

Der *vόμος* ist zu sehr Herstellen und damit zu stabil, die römische *lex* hingegen lässt die Maßlosigkeit des Handelns anklingen.¹⁸⁴ Die Symbiose ist notwendig, um sowohl den stabilisierenden Rahmen zu bieten, in dem sich das politische Leben abspielen könne,¹⁸⁵ und Verlässlichkeit innerhalb dieser ‚Zäune‘ durch die Bindung an Versprechen zu gewährleisten, als auch den Raum so zu begrenzen, dass es möglich ist, diesen zu verlassen und in einen anderen überzugehen, wenn man sich in der Gemeinschaft nicht oder nicht mehr angenommen fühlt.¹⁸⁶ Während die Etablierung des Politischen durch Abgrenzung des Raumes an sich keineswegs politisch zu sein braucht¹⁸⁷, sind die Bindungen, die Menschen untereinander eingehen, das Politische in Reinform, da sie über einen performativen Akt etabliert werden, ein Miteinander-Sprechen und Perspektiven erschließen.¹⁸⁸

Es spricht also einiges dafür, Arendts Rechtsdenken nicht als einen ‚Konkurrenzkampf‘ zwischen dem römischen- und dem griechischen

181 Arendt, Was ist Politik?, S. 53.

182 Ebd., S. 112 f.

183 Arendt, Über die Revolution, S. 241.

184 Vgl. Rosenmüller, Der Ort des Rechts, S. 406.

185 Arendt, Ziviler Ungehorsam in: Zur Zeit, S. 119 (140).

186 Ebd., S. 119 (147).

187 Vgl. Arendt, Was ist Politik?, S. 53.

188 Vgl. ebd., S. 52.

Rechtsverständnis zu betrachten, sondern ihre ‚Perlentauchermethode‘¹⁸⁹ zu berücksichtigen und damit die Möglichkeit zu haben zu erkennen, dass sie Aspekte beider Rechtssysteme herausgegriffen hat, um ihr Verständnis der politischen Gemeinschaft denkbar zu machen.¹⁹⁰

Es ist offenkundig, dass das Politische um überhaupt entstehen zu können, der Gesetze im öffentlichen Raum bedarf. Das Herstellungs-moment, das in diesem Moment stets droht, das fragile Machtgefüge zu zerstören und an die Stelle des Miteinanders das Wollen zu stellen, kann nur umgangen werden, wenn der Gesetzgeber sich nicht als Herrscher, sondern als *primus inter pares* begreift, also so agiert, dass seine Initiative die Unterstützung anderer erlangt und in dem Bewusstsein beginnt, dass er anderer zur Ausführung seines Vorhabens bedarf.¹⁹¹ Arendt verweist in diesem Kontext auf die Wörter *agere* und *gerere*,¹⁹² welche die Stadien des Handelns unterteilen und somit verdeutlichen, dass es zwar einer Anführerin bedarf, diese jedoch ihr Vorhaben nur dann umzusetzen vermag, wenn andere sie unterstützen.¹⁹³

Autorität und Legitimation – Bewahrung

Arendt war Anhängerin der Republik. Entsprechend nimmt die Verfassung eine besondere Stellung im ihrem gesamten Rechtsdenken ein. Sie

189 Diesen Begriff verwendet sie selbst in Bezug auf Walter Benjamin (*Arendt, Walter Benjamin in: Menschen in finsternen Zeiten*, S. 195 (244 ff.)), und beschreibt es als eine Form des Sammelns von Einzigartigkeiten außerhalb systematischer Kategorien. Der Gegenstand wird aus seinem Zusammenhang genommen – Arendt bezeichnet dies als die destruktive Seite des Sammlers; der Perlentaucher geht auf die Tiefe des Meeresgrundes, um die Perlen herauszubrechen, und sie auf neue Art und Weise zu betrachten. Es sind einzelne Phänomene oder sogar Worte der Vergangenheit, die auch die Gegenwart erhellen können.

190 Vgl. auch *Rosenmüller*, Der Ort des Rechts, S. 411.

191 Vgl. *Arendt*, Freiheit und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 201 (225).

192 Dabei bedeutet *agere* etwas in Bewegung zu setzen und anzuführen, *genere* tragen, oder ausführen, betreiben, vollziehen (s. *Arendt*, Vita Activa, S. 216).

193 *Arendt*, Vita Activa, S. 235.

suchte eine Quelle, die sicherstellte, dass Gesetze, und nicht Menschen herrschten.¹⁹⁴ Dies lasse sich nur durch eine Abtrennung der Rechtsquelle vom Ursprung der Macht erreichen; denn würde man den Ursprung der Macht, dem ‚Volk‘ Rechtsquellqualitäten zusprechen, würde sein wechselhafter Wille zum Recht und somit „ein subjektiver, ephemerer Gemütszustand“¹⁹⁵ ausschlaggebend für die zukünftigen Gesetze des jeweiligen Landes werden.¹⁹⁶ Dies stehe aber im scharfen Kontrast zur eigentlichen Aufgabe des Rechts: Die Bindung an ein Gesetz sei die einzige Bindung, die Dauerhaftigkeit, Kontinuität und Autorität garantiere.¹⁹⁷ Um die „Autorität [der Gesetze, B.B.] für alle zu sichern, für die Minderheit wie für die Mehrheit, die gegenwärtige Generation wie die Nachkommen“¹⁹⁸ bedürfe es einer „immer gegenwärtigen Autoritätsquelle jenseits des politischen Raumes.“¹⁹⁹ Erst, wenn eine solche Autorität etabliert sei, könne es „Dauer und Wandel“²⁰⁰ geben. Sie stelle daher das ‚höhere Recht‘ dar, das als Quelle aller Gesetze dient und somit das Absolute ist, „das dem von Menschen gesetzten Recht Gültigkeit verleiht [...]“²⁰¹.

Der Begriff der Autorität bei Arendt

Hier nun kommt Arendts Autoritätsbegriff zum Tragen, den sie sowohl von Macht als auch von Gewalt, da er weder auf Gleichheit, noch auf Zwang basiert, abgrenzt.²⁰² Zwar verlange Autorität Gehorsam, würde sie jedoch durch Zwang oder Argumente durchgesetzt, wäre sie schon nicht mehr vorhanden.²⁰³ Sie basiere vielmehr auf einer Hierarchie, die von beiden Parteien akzeptiert wird.²⁰⁴ Autorität negiere die Freiheit

194 Arendt, Über die Revolution, S. 236.

195 Ebd., S. 204.

196 Ebd.

197 Ebd., S. 255 f.

198 Ebd., S. 236.

199 Ebd., S. 239.

200 Ebd., S. 259.

201 Ebd., S. 236.

202 Arendt, Was ist Autorität *in*: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 159 f.

203 Ebd.

204 Ebd., S. 159 (160).

nicht, sondern beschränke sie lediglich,²⁰⁵ ein Aspekt, der in den manigfaltigen Möglichkeiten menschlichen Handelns von kaum zu über-schätzender Relevanz sei.²⁰⁶

Autorität entstehe durch die Verantwortungsübernahme für die Welt, wie sie der Neuling vorfindet.²⁰⁷ Sie bedeute eine Kenntnis der Vergangenheit, die eine „Tiefendimension“²⁰⁸ menschlichen Daseins darstellt und gebe somit eine Hilfestellung bei dem Einfinden in die Welt, sie diene der Kontinuität also, indem sie Orientierung bietet.²⁰⁹ Die Autorität ist es, die Arendt auch zur Abgrenzung von Heidegger benutzt, wenn sie betont, dass Menschen eben nicht in die Welt geworfen, sondern in sie geleitet würden.²¹⁰ Ein Autoritätsverlust könne unter anderem dadurch entstehen, dass auch diejenigen, die sich schon länger in der Welt bewegen, sich in ihr nicht mehr zurechtfinden – der Orientierungsverlust komme somit einer Weltentfremdung gleich.²¹¹

Die Autorität des Gründungsaktes als Legitimation

Auch die Verfassung bedarf eines Ursprungs, der ihr Anerkennungswürdigkeit verleiht. Durch die Säkularisierung sei die göttliche Autorität aus dem öffentlichen Raum gedrängt worden und habe somit sowohl ihre Funktion als Wertvermittlerin als auch als Herrschaftslegitimation verloren.²¹² Einen bloßen Ersatz dieser Institution durch die menschliche Vernunft lehnt Arendt, da es sich bei ihr um einen absoluten Maßstab handelt, der unabhängig von Zeit und Raum die Herrschaft des Rechts legitimieren würde, als nicht gültig ab.²¹³ Es braucht eine Kraft, die dem

205 Ebd., S. 159 (162).

206 Ebd., S. 159 (162).

207 Arendt, Die Krise in der Erziehung *in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 255 (272).

208 Arendt, Was ist Autorität *in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 159 (161).

209 Arendt, Was ist Autorität *in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 159 (165).

210 Vgl. Arendt, Denktagebuch, S. 549.

211 Arendt, Die Krise in der Erziehung *in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 255 (272).

212 Arendt, Über die Revolution, S. 210.

213 Ebd., S. 239.

Interpersonalem der menschlichen Welt direkt entspringt, die der Verfassung jene Autorität verleiht, auf die sie sich zu ihrer Legitimation be rufen kann. Diese Autorität sei in dem – in dem Gründungsakt verwirklichten – „Einen-neuen-Anfang-setzen“²¹⁴ zu finden, denn im Gründungsakt habe sich das menschliche Wesen des Anfangs als das Prinzip des Handelns in Wirklichkeit umgesetzt, durchziehe alle folgenden Handlungen und „bleibt sichtbar in der Welt und verschwindet aus ihr erst wieder, wenn die oft Jahrhunderte währende Geschichte, die aus ihm entsprang, an ihr Ende gekommen ist.“²¹⁵

Das Anfang-Machen impliziert bei Arendt viel mehr als die reine Tatsache, ein neues Gemeinwesen zu gründen: „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen“²¹⁶ zitiert sie Augustin als hoffnungsvollen Abschluss ihrer Analyse der totalen Herrschaft.²¹⁷ In dem Setzen eines Anfangs realisierten sich Werte, ohne die ein solcher Gründungsakt gar nicht möglich gewesen wäre: Die Entscheidung, einander als Gleiche zu begegnen, die, wie Arendt betont, keineswegs eine zwingende sei, sondern letztendlich „von der tätigen Einsicht menschlicher Vernunft“²¹⁸ und damit von der anhaltenden Diskussion und der Einigung abhängt,²¹⁹ ebenso, wie das dadurch ermöglichte Miteinander-Handeln, Weltbilden und somit Verwirklichen der menschlichen Bedingung der Pluralität. Die Autorität des Anfangs liegt somit nicht allein in der Handlung begründet, sondern in der Repräsentativität des politischen Seins. Losgelöst von dem Befehlscharakter, der das göttliche Recht prägt,²²⁰ das seine Autorität im politischen Raum durch die Säkularisierung verloren habe,²²¹ finden sich die Grundsätze des Miteinanders in der Präambel der amerikanischen Verfassung, die dadurch die einzige Ver schriftlichung der zur Legitimation benötigten Autorität darstelle.²²²

214 Ebd., S. 256.

215 Ebd., S. 274.

216 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 979.

217 Ebd.

218 Arendt, Über die Revolution, S. 250.

219 Ebd.

220 Ebd., S. 244 f.

221 Ebd., S. 209.

222 Ebd., S. 250.

Die Aufgabe der Verfassung

Die Autorität des Anfang-Machens habe sich in der Verfassung niedergeschlagen, so dass diese so lange legitimiert sei, wie die Möglichkeit der Teilhabe an öffentlichen Angelegenheiten, die einst den Anfang gesetzt hat, ermöglicht bleibt.²²³ Eine Verschriftlichung sei nötig, da die Versprechen allein, die immerhin auf Gegenseitigkeit und Hierarchielosigkeit beruhen und die Basis der neu entstehenden Verfassung bilden sollten, die Dauerhaftigkeit und Kontinuität, derer die Politik bedarf, aufgrund der Spontaneität, die dem Menschen immanent ist, nicht gewährleisten können.²²⁴ So kann die Verfassung den im politischen Bereich Hinzukommenden einen Wertmaßstab an die Hand geben, der ihnen hilft, sich im System zurechtzufinden.

Die Amerikanische Verfassung perpetuiert – ganz im Sinne ihrer Gründer – nicht so sehr Substanzielles als vielmehr formal den Staatsaufbau. Wie bereits die gegebenen Versprechen stellt sie somit eher ‚Spielregeln‘ auf, indem sie den Modus des Miteinanders reguliert, als eine bestimmte Meinung zu propagieren. Da sie den ‚Anspruch auf Gehorsam‘ auch von den jeweils machthabenden Kräften einfordere und somit bis zu einem gewissen Grad unabhängig von der aktuellen politischen Situation Beachtung beanspruche, transzendiere sie im politischen Raum.²²⁵ Dies begründe ihren Achtungsanspruch²²⁶ – durch sie herrschen Gesetze, und nicht die Menschen, denn anders als in einer reinen Demokratie seien Gesetze nicht durch ihre Übereinstimmung mit der Meinung der Mehrheit legitim, sondern aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der Verfassung.²²⁷ So ist es konsequent, dass Arendt den Sitz der Autorität im Supreme Court verortet. Da die Verfassungsrichter weder Macht, die der Legislative anhaftet, noch Gewalt, die durch die Exe-

223 *Förster*, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 410.

224 *Arendt*, Über die Revolution, S. 236.

225 Vgl. *Arendt*, Was ist Autorität *in*: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 159 (162).

226 *Hinchman/ Hinchman* *in*: Heuer/ Heiter/ Rosenmüller (Hrsg.), Arendt Handbuch, S. 269 f., die allerdings davon ausgehen, dass Autorität auf Legitimität beruhe, eine Auffassung, der – wie dargestellt – nicht gefolgt werden kann.

227 Vgl. auch *Förster*, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 408.

kutive ausgeübt wird, innehaben, sondern lediglich Urteilskraft, finde sich die Ausübung der Autorität nicht im Verteilen von Ratschlägen, sondern in der Auslegung der Verfassung.²²⁸ Durch ebendiese Verfassung werde der Supreme Court jedoch auch berechtigt, die Verfassung nicht nur anzuwenden, sondern diese zu interpretieren und zu erweitern.²²⁹ Insbesondere die Vermehrung der verfassungsrechtlichen Grundlagen entspringe der Notwendigkeit der Stabilität und Anwendbarkeit der Konstitution in einer sich verändernden Welt, damit diese ihre Funktion als Maßstab nicht verliert.²³⁰ Dieser Aufgabe könne insbesondere der Supreme Court durch „jurisgenerative Debatten“²³¹ genügen, die es ihm ermöglichen, veränderte Realitäten durch Reinterpretation der Normen in die Verfassungswirklichkeit zu integrieren.²³²

Auch wenn ihm Autorität innwohnt, berechtigt dies das Verfassungsgericht eben so wenig wie die gewählten Volksvertreter, Veränderungsprozesse per Gesetz zu erzwingen. Verfassungsgericht und Repräsentanten seien nur dazu befugt, bereits eingetretene Veränderungen zu legalisieren und stabilisieren, nicht aber dazu, sie anzustoßen.²³³ Sowie der Repräsentant in diesem Fall seine – ihm lediglich übertragene – Macht missbrauchen würde, würde das Gericht nicht mehr mit Autorität, sondern despotisch handeln.²³⁴

Politische Rechte – Erweitern

Die Veränderungsprozesse, die wie bereits ausgeführt, nicht durch Institutionen anzustoßen sondern lediglich zu legalisieren sind, sind Ausdruck der originär politischen Aufgabe des Erweiterns des Gemeinwesens, also der Sorge um die Zukunft der Welt. Die Stabilität, die eine Verfassung in die politische Gemeinschaft bringt, berge die inhärente Gefahr, dass „die Möglichkeiten des Handelns und das stolze Vorrecht,

228 Arendt, Über die Revolution, S. 257 f.

229 Ebd., S. 262.

230 Ebd., S. 260 f.

231 Benhabib, Die Rechte der Anderen, S. 177.

232 Ebd., S. 176 f.

233 Arendt, Ziviler Ungehorsam in: Zur Zeit, S. 119 (140).

234 Ebd., S. 119 (141).

etwas Neues zu beginnen [...]“²³⁵ für die Nachfolgerinnen unmöglich werden.²³⁶ Dieser Antagonismus zwischen Freiheit und Stabilität kann auf Dauer im schlimmsten Falle zu ständig wiederkehrenden Revolutionen führen. „Da sie [die Verfassungen, *B.B.*] fixiert und gleichsam verdänglicht waren, wurden sie ein objektiver Bestandteil der Welt, der dem subjektiven Belieben ihrer Bewohner weitgehend entzogen war.“²³⁷ Da jedoch der tatsächliche Gehalt der öffentlichen Freiheit die Beteiligung an öffentlichen Angelegenheiten oder Zulassung zum Bereich des Öffentlichen sei,²³⁸ müsse es auch für weitere Generationen die Möglichkeit geben, die Vorzüge der Republik, die sich – anders als der „bloße Rechtsstaat“²³⁹ dadurch auszeichnet, dass sie nicht lediglich bürgerliche Rechte garantiert, sondern die politische Freiheit der Teilhabe an öffentlichen Angelegenheiten verbürgt – wahrzunehmen.²⁴⁰

Macht und Ermächtigung – Das Wahlrecht

Dies werde zum einen über den – in der Verfassung verbürgten – Zugang zum formalen politischen Raum ermöglicht, also durch das aktive und passive Wahlrecht.²⁴¹ Die auf diesem Wege gewählten Repräsentantinnen haben die Möglichkeit, die Verfassung zu erweitern²⁴² und somit den Gründungsgedanken zu wiederholen, ist doch die Macht, Gesetze zu erlassen, in diesem Fall nicht mehr als die Ermächtigung durch die Wählerinnen.²⁴³ Doch insbesondere das Recht, eine Repräsentantin zu wählen sei, so Arendt, zwar notwendig zur „Selbsterhaltung“²⁴⁴, also um die Möglichkeit zu haben, eigene Interessen und Standpunkte im Parlament durch Vertretung zu artikulieren und somit staatliche Intervention in das

235 Arendt, Über die Revolution, S. 298.

236 Ebd.

237 Ebd., S. 213 f.

238 Arendt zitiert nach Benhabib, Hannah Arendt, S. 257.

239 Arendt, Über die Revolution, S. 281.

240 Ebd.

241 Arendt, Little Rock in: Zur Zeit, S. 95 (104).

242 Ebd., S. 215.

243 Ebd., S. 236.

244 Ebd., S. 86.

eigene Leben zu verhindern, aber noch lange keine Verwirklichung des Politischen.²⁴⁵

Den Bestand der Gesetze zu erweitern sei legitim, so lange sie der Erhaltung der Gemeinschaft²⁴⁶ und der Bewahrung der Freiheit im politischen Sinne²⁴⁷ dienen. Allerdings beruhe die Legitimität des Erweiterens auf zwei Grundsätzen: Weder dürften sich die Umstände, unter denen das Versprechen gegeben wurde, gravierend verändern, noch die Gegenseitigkeit aufgekündigt werden.²⁴⁸ Insbesondere die Gegenseitigkeit könnte fraglich werden, wenn die politische Gemeinschaft – die niemals nur als Abstraktum, sondern als tatsächliche Gemeinschaft der Staatsbürgerinnen existiert – der Meinung ist, dass die Gesetze ihre hier benannten Aufgaben nicht wahrnehmen.²⁴⁹

Doch allein der Zugang zum politischen Raum, der zwar grundsätzlich allen Bürgerinnen offensteht, aber nicht von allen genutzt werden kann, ist deswegen auch nicht ausreichend, um zu garantieren, dass Menschen politisch tätig werden können. Arendt nennt drei weitere Rechte, die notwendiger Bestandteil der Verfassung einer freien Republik sein müssen: Meinungs- und Versammlungsfreiheit²⁵⁰ sowie das Recht auf zivilen Ungehorsam sind unerlässlich dafür, auch unmittelbar Zustimmung oder Dissens kundtun zu können und somit politisch tätig zu werden.

Wiederholung der Revolution – Die Versammlungsfreiheit

„Die im Dunkeln sieht man nicht“ – dieses Zitat begleitet Arendts Überlegungen zur Bedeutung der sozialen Frage in der Französischen Revolution.²⁵¹ Sie erkennt, dass es Gruppen gibt, die aufgrund zum Beispiel, aber nicht nur, ihrer wirtschaftlichen Lage nicht im Stande sind, am politischen Leben zu partizipieren.²⁵² Im Dunklen zu sein ist jedoch nicht

245 Ebd., S. 86.

246 Ebd., S. 260 f.

247 Arendt, *Was ist Politik?*, S. 28.

248 Arendt, *Ziviler Ungehorsam in: Zur Zeit*, S. 119 (151).

249 Ebd.

250 Arendt, *Revolution und Freiheit in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 227 (248).

251 Arendt, *Über die Revolution*, S. 86 f.

252 Ebd., S. 87.

nur das Schicksal der Armen, sondern insbesondere auch der Rechtlosen oder marginalisierter Gruppen der Bevölkerung, die keine Möglichkeit haben, sich auf der Ebene der repräsentativen Politik zu exponieren. Gera de für diese Gruppen ist das Recht auf Versammlungsfreiheit das Recht auf eine politische „Revolution“,²⁵³ das sich auf die Freiheit berufe, Teil der Öffentlichkeit zu sein,²⁵⁴ also sich auszuzeichnen und zu handeln.²⁵⁵ Um Freiheit wahrnehmen zu können, müssten Zäune etabliert werden, die verhindern, dass zum Beispiel der Staat beziehungsweise die Regierung dieses Recht versagen kann.²⁵⁶ Diese Zäune können von der Verfassung gestiftet werden, die nicht zur Disposition der Herrschaft steht. Der „Erscheinungsraum [der, B.B.] entsteht, wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen [...]“²⁵⁷, lasse Macht zwischen den Versammelten entstehen²⁵⁸ und eröffnet dadurch die Möglichkeit zum Politischen. Die Garantie der Versammlungsfreiheit ist also die verfassungsrechtliche Verbürgung der Möglichkeit der Machtbildung.

Wiederholung des Gründungsaktes – Die Meinungsfreiheit

Auch die Debatte darüber, wie die politische Gemeinschaft verfasst ist, ist nicht durch das Promulgieren der Verfassung abschließend dem menschlichen Zugriff entzogen. Vielmehr könne die Herrschaft der Gesetze nur dann bestehen, wenn sie von der Gemeinschaft anerkannt bleiben,²⁵⁹ in ihnen also die ursprüngliche Ermächtigung, das Zusammenleben zu regeln, erhalten bleibt.²⁶⁰ Anerkennung aber basiere immer auf Meinungen, deren Wirkmächtigkeit im öffentlichen Raum davon abhängt, wie viele Menschen sie teilen.²⁶¹ Daher kann jede Form der Meinungskundgabe als Wiederholung des erstmals legitimierenden Grün-

253 *Butler*, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, S. 208.

254 Vgl. *Arendt*, Über die Revolution, S. 19.

255 *Arendt*, Über die Revolution, S. 86.

256 *Benhabib*, Hannah Arendt, S. 253.

257 *Arendt*, Vita Activa, S. 251.

258 *Arendt*, Vita Activa, S. 313.

259 *Arendt*, Macht und Gewalt, S. 42.

260 Ebd.

261 Ebd.

dungsaktes verstanden werden; Gegenstand der Meinung und des Diskurses sei stets die gemeinsame Welt.²⁶² Allerdings beschränke sich die Meinung nicht auf Kategorien von Zustimmung oder Ablehnung, in den Debatten können zum Beispiel Normen vielmehr auch Gegenstand einer Kritik, die auf Veränderung oder zumindest Neuinterpretation zielt, sein.²⁶³ Benhabib schreibt in diesem Kontext – rekurrend auf Derrida – von „demokratischen Iterationen“²⁶⁴, die Tatsache, dass bei der Wiederholung eines Begriffes nie seine ‚ursprüngliche‘ Bedeutung reproduziert werde, sondern er schon durch die Wiederholung in einen neuen Kontext eingefügt werde und der Begriff seinerseits dadurch erweitert und verändert.²⁶⁵ Dieses Konzept scheint insbesondere in Hinblick auf ihre Perlentauchermethode auch auf das Arendt’sche Verständnis zur Bedeutung der Meinungsfreiheit zuzutreffen. Durch die „demokratischen Iterationen“²⁶⁶ könne ein stets sich aktualisierender Demos sich Normen aneignen,²⁶⁷ so dass es nicht mit jeder folgenden Generation eine neue Verfassung braucht, und somit der Aspekt der Kontinuität, ohne Verhinderung der Möglichkeit eines Anfangs, gewährleistet ist. Gleichzeitig verwirklicht sich dieserart der Mensch als *zoon politikon*, kann die Angelegenheiten der gemeinsamen Welt durch Sprache, und nicht durch Gewalt regeln.²⁶⁸ Die Meinungsfreiheit ist demnach ein elementares und nicht disponibles Recht des Menschen als Rechtsperson.²⁶⁹

Dissens im Konsens – das Recht auf zivilen Ungehorsam

Während die Freiheit, zusammenzukommen und miteinander zu sprechen, durch die Versammlungs- und Meinungsfreiheit verfassungsrechtlich geschützt sei, sei die Freiheit zu handeln davon nicht umfasst.²⁷⁰ Doch es gebe Situationen, in denen die erstgenannten politischen Freiheiten ihrem Zweck nicht mehr dienen können, zum Beispiel wenn auch

262 Emcke, Gegen den Hass, S. 120.

263 Benhabib, Die Rechte der Anderen, S. 175.

264 Ebd.

265 Ebd., S. 175 f.

266 Ebd.S. 176.

267 Ebd.

268 Vgl. Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 614.

269 Vgl. Arendt, Das Urteilen, S. 63.

270 Arendt, Ziviler Ungehorsam *in:* Zur Zeit, S. 119 (143).

sie eklatant eingeschränkt, beziehungsweise kriminalisiert werden.²⁷¹ In diesem Falle seien von der Regierung Veränderungen durchgesetzt worden, deren Verfassungsmäßigkeit zumindest zweifelhaft scheint, denn sie schränken die Möglichkeiten der Bürgerinnen zur Veränderung der Welt ein.²⁷² Deswegen sei eine dritte Grundfreiheit in die Verfassung aufzunehmen:²⁷³ Jene auf zivilen Ungehorsam. Seine Aktionen zeichneten sich dadurch aus, dass eine ausführende Gruppe, die sich nicht aufgrund übereinstimmender Interessen, sondern einer gemeinsamen Meinung zusammengefunden hat²⁷⁴ – und somit bereits die Voraussetzungen politischen Handelns erfüllt – gewaltfrei Gesetze bricht,²⁷⁵ die sie für verfassungswidrig hält. Der Geist der amerikanischen, als wahrlich republikanischer Verfassung liege in dem ihr zugrunde liegenden Prinzip des Konsenses, nicht in Form einer Unterwerfung unter den Willen eines Souveräns, sondern in Form des Versprechens gegenseitiger Unterstützung und somit aktiver Zustimmung.²⁷⁶ Ein so gelagerter horizontaler Gesellschaftsvertrag könne jedoch nur so lange bestehen, wie das Grundverständnis des Konsenses eine Möglichkeit des Dissenses einschließt.²⁷⁷ Der Konsens beziehe sich auf die in der Verfassung perpetuierten Grundsätze, könne sich jedoch deswegen nicht auf jedes einzelne Gesetz beziehen, denn dann würde die Freiheit ad absurdum geführt werden.²⁷⁸ Durch die Möglichkeit, Veränderungen, die durch den zivilen Ungehorsam herbeigeführt wurden, nachträglich durch den Supreme Court legalisieren und stabilisieren zu lassen,²⁷⁹ berge er das Potential zur Transformation der bestehenden Normenordnung.²⁸⁰ Die rechtliche Anerkennung des Transformationsprozesses durch das Verfassungsgericht sichere gleichzeitig auch die Autorität der Verfassung, da sie durch neue Auslegung erweitert werde und somit die Gefahr gebannt, dass sie

271 Ebd., S. 119 (138).

272 Ebd., S. 119 (136).

273 Ebd., S. 119 (140ff.).

274 Ebd., S. 119 (123).

275 Ebd., S. 119 (138).

276 Ebd., S. 119 (143 f.).

277 Ebd., S. 119 (152).

278 Ebd., S. 119 (146 f.).

279 Ebd., S. 119 (141 f.).

280 Vgl. Celikates, RphZ 2017, S. 31 (40).

aufgrund der Veränderungen der Moderne ihrer Aufgabe des ‚In-die-Welt-Leitens‘ nicht mehr gerecht wird und ihre Legitimität verliert.²⁸¹

Das unbedingte Recht auf Rechtspersonalität

Den hier untersuchten Freiheitsrechten ist allerdings gemein, dass sich auf sie berufen nur diejenigen können, die als Teil der politischen Gemeinschaft von der Geltung der Rechtsordnung eingeschlossen sind. Es muss demnach ein diesen partikularen Rechten vorgängiges Recht geben, das dem Individuum die Verwirklichung des sich aus dem Menschensein ergebenden Anspruch auf eine politische Existenz zusichert. Dieses fundamentale Recht, das Bedingung aller weiteren Rechte darstellt, hat Arendt als „das einzige Menschenrecht“²⁸² bezeichnet. Die Zugehörigkeit zum Demos kann dabei jedoch nicht der Maßgabe des „demagogisch verhetzbaren Volkswillens“²⁸³ unterliegen, sondern muss als subjektives Recht von der Verfassung gewährleistet werden, um sicherzustellen, dass jeder Mensch einen Standort in der Welt zugesichert bekommt, „durch den allein er überhaupt Rechte haben kann und der die Bedingung dafür bildet, dass seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind“²⁸⁴ – er sich also als Jemand in seiner Einzigartigkeit exponieren kann und seine Fäden in das Bezugsgeflecht der Welt schlagen kann. Das Recht auf Rechte formuliert demnach einen individuellen Anspruch auf Rechtspersonalität, der allein darin begründet liegt, dass es ein „allgemeines Kennzeichen“²⁸⁵ des Menschseins sei, in einer Gemeinschaft zu leben, und eine menschliche Fähigkeit, durch Sprechen die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens zu regeln.²⁸⁶ Die dem Individuum mit Eintritt in die politische Gemeinschaft zur Verfügung gestellte Maske dient dabei nicht nur der Emanzipation von individuell nicht verfügbaren Determinanten, sondern stellt „die dem Menschen gemäße Darstellung seiner selbst“²⁸⁷ dar. Auf der einen Seite be-

281 Arendt, Über die Revolution, S. 260 f.

282 Arendt, Die Wandlung 1949, S. 754 ff.

283 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 576.

284 Ebd., S. 613.

285 Ebd., S. 614.

286 Ebd.

287 Kirste, Die beiden Seiten der Maske in: Gröschner/ Kirste/ Lemcke (Hrsg.), Person und Rechtsperson, S. 345 (359).

tont Arendt, dass es keine abschließende und umfassende Definition des Wesens oder der Natur des Menschen geben könne und ihm auch die Möglichkeit zur Selbsterkenntnis deswegen verwehrt bleibt, weil „er sich selbst nicht über die Schulter sehen kann“²⁸⁸, Schein und Sein jedoch trotz dieser Unbestimmbarkeit nicht auseinanderfielen.²⁸⁹ Die vielen Facetten des Menschseins ließen sich durch die Masken bewältigen, die dem Individuum die Möglichkeit geben, sich nach Gusto auf unterschiedliche Weisen zu exponieren, die maskierte Erscheinung jedoch stets demonstriert, dass die Maske als Akt souveräner Entscheidung identisch mit dem Handelnden ist, die Rolle jedoch nicht sein ganzes Wesen ausmacht.²⁹⁰ So können gesellschaftliche Zuschreibungen durch Distanzierung und Ironisierung überwunden werden, doch bleiben gleichzeitig an die Maske elementare Verhaltenserwartungen geknüpft, die eine gewisse Voraussehbarkeit und Stabilität garantieren.

Die politischen Freiheitsrechte als Ausdruck des Person-Seins des Menschen

Die irreduzible menschliche Disposition zum Politischen stellt sich als Kern von Arendts Verständnis der Menschenwürde dar. Wie bereits erläutert, sieht sie die *differentia specifica* des Menschseins nur dann verwirklicht, wenn dieser sich handelnd und sprechend, und somit immer auch sich selbst offenbarend in die gemeinsame Welt einbringen und diese verändern kann. Das Jemand-Sein ist demnach unmittelbar an die verfassungsrechtlich zu garantierenden politischen Freiheitsrechte geknüpft. Indem sie die Realisierung der menschlichen Potentiale verbürgen, dienen sie nicht nur, wie eingangs festgestellt, der Verhinderung dauernder Revolutionen, sondern sie ermöglichen überdies die Exponierung der Person. Die Republik unterscheidet sich vom bloßen Rechtsstaat also insofern, als sie ihren Bürgerinnen nicht nur einen Anspruch auf Rechtssubjektivität zubilligt, ein Status, dem schon dann genügt wäre, wenn die Verfassung den privaten Bereich vor politischen Interventionen sichert und durch ein Wahlrecht eine relative Gleichheit statuiert, sondern eine Rechtspersonalität zur Grundlage der Öffentlich-

288 Arendt, Laudatio auf Karl Jasper in: Menschen in finsternen Zeiten, S. 90 (92).

289 Benhabib, Hannah Arendt, S. 180.

290 Arendt, French Existentialism in: Essays in Understanding, S. 188 (191).

keit macht, indem sie jeder Einwohnerin das Recht garantiert, sich als Protagonistin der eigenen Geschichte in die gemeinsame Welt einzubringen. Dabei ist die Rechtsperson der alle Facetten rechtlich normierten menschlichen Lebens umfassende Begriff. In ihm findet sich sowohl die Normadressatin, als die die Täterin sich im Strafprozess begreifen muss, weil sie in dem Moment nicht über die Norm, die auf sie angewandt wird, disponieren kann, als auch das Rechtssubjekt, das die Demarkationslinie zwischen *homo* und *persona* bildet, da es Abwehransprüche gegen politische Interventionen in den privaten Bereich geltend machen kann, und die Staatsbürgerin, zu der das Individuum in dem Moment wird, in dem es sich in politische Prozesse einbringt, auf die Veränderung der gemeinsamen Welt hinwirkt und Koautorin von Normen ist.

Der Mensch als Vertragspartner – Existentialistischer Pluralismus bei Arendt

Im Hinblick auf die Einzelne stellen sich die Gesetze einmal als ‚Schutz vor‘, der Invasion politischer und öffentlicher Normen und Akte in den privaten Raum dar, sind jedoch auch gleichzeitig Manifestation des ‚Zwischen‘. In Arendts idealtypischer Vorstellung der Republik basiert die gemeinsame Erfahrung darauf, dass alle Menschen sich als gleich mächtig wahrnehmen und die Gesetze somit dazu dienen müssten, dass jedes Individuum diese Macht ausüben kann – also die Macht des anderen beschränkt wird.²⁹¹ Dennoch stellt sich die Frage, an welchen Leitsätzen sich auch die Versprechen, die Menschen einander geben, orientieren können. Arendt schließt ein höheres Recht als Indikator für Recht und Unrecht aus, da dieses Gehorsam verlangen würde, und nur Ge- und Verbote kenne, die mit ihrem politischen Modell nicht kompatibel sind.²⁹²

Das Urteilen als gesetzgebende Kraft

Das Recht ist nicht dem Individuum in seiner Vereinzelung immanent, sondern ein Resultat des ‚Zwischens‘, somit jedoch nicht vom Einzelnen abstrahiert, sondern das Produkt eines Konsenses. Das Wollen, das für

291 Arendt, Social Research 74, S. 713 (726).

292 Arendt, Über die Revolution, S. 244.

Arendt reine Spontaneität ist,²⁹³ könne die Voraussetzung eines Versprechens, das stets auf Permanenz angelegt ist, nicht erfüllen.²⁹⁴ Die Funktionen und Gefahr des Willens als Gesetzgeber wird an anderer Stelle noch ausführlich untersucht werden.

Somit stellt sich die Frage, wie der Mensch als Gesetzgeber handeln soll. Höheres Recht lehnt sie als Indikator ab, den bloßen Willen auch. Auch wenn von der Verfassung – hier muss erneut betont werden, dass es sich in Arendts Ausführung primär um die amerikanische Verfassung handelt – eine Autorität als Rückbindung an den Anfang ausgeht und sich somit alle positiven Gesetze innerhalb dieser, von der Verfassung abgesteckten, Grundsätze bewegen müssen, stehen doch auch neue Gesetze auch vor der Aufgabe, den politischen Raum zu erweitern. Es muss ein weiteres Element in ihrer politischen Philosophie geben, das es erlaubt, die menschliche Bedingung der Pluralität auch im Prozess der Gesetzgebung zu berücksichtigen. Insbesondere in ihrem Spätwerk greift sie auf ein Potential zurück, das Weltbildung und Standortbestimmung ermöglichen soll: Das Urteilen. Bereits bei Eichmann – dem sie bescheinigte, nicht denken zu können – schwingt das Urteilen als politische Fähigkeit, insbesondere zur Reflektion, mit. Sie selbst bezeichnete das Urteilen als das „politischste unter den geistigen Vermögen des Menschen [...]“²⁹⁵, so dass es hier einer näheren Untersuchung bedarf.

Der eigene Standpunkt – Das Denken

Das Urteilen sei nicht voraussetzungslos, sondern vielmehr abhängig von einer anderen menschlichen Fähigkeit: Dem Denken,²⁹⁶ das dazu diene, sich als Person, nicht nur als rein menschliches Wesen zu konstituieren.²⁹⁷ Es gehe eng mit der Fähigkeit zur Sprache und Erzählung einher, durch die Geschehenes reflektiert – und somit Teil der Erinnerung wird.²⁹⁸ Denken und Erinnern sei die Art und Weise, Wurzeln in der Welt zu schlagen und somit einen Standort in der vormaligen Frem-

293 Arendt, *Das Urteilen*, S. 131.

294 Volk, *Die Ordnung der Freiheit*, S. 259.

295 Arendt, Über den Zusammenhang von Denken und Moral in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 128 (155).

296 Ebd.

297 Arendt, *Über das Böse*, S. 85.

298 Ebd., S. 75.

de zu finden.²⁹⁹ Diese beiden Fähigkeiten konstruierten das Selbst,³⁰⁰ die Integrität des Menschen und sind damit die Voraussetzung für die Personwerdung.³⁰¹

Das Denken sei indes nicht an Gelehrtheit oder Intellekt gebunden, sondern die Realisierung der Pluralität in der Einsamkeit³⁰², ein Zustand, der von der Verlassenheit radikal verschieden sei, da sich in der Einsamkeit der „stumme Dialog mit mir selbst“³⁰³ verwirkliche.³⁰⁴ Die Verlassenheit hingegen bedeute Selbstentfremdung, da man im Gefühl des Verlassenseins weder sich selbst, noch die Welt erreiche.³⁰⁵ Auch zum Denken müsse der Mensch allein sein, da das Hinzutreten eines Gegenübers den Dialog mit sich selbst beenden würde,³⁰⁶ im Gegensatz zum Verlassensein liege in der Einsamkeit aber keine Selbstentfremdung, sondern die Bedingung der Möglichkeit der Gemeinschaft,³⁰⁷ da sich in dem Dialog das eigene Anders-Sein, die eigene Unterschiedlichkeit bestätige.³⁰⁸ Das Denken in der Einsamkeit, das seine Weltlichkeit auch dadurch offenbare, dass es die Welt als Repräsentation abwesender Dinge³⁰⁹ vor dem geistigen Auge vergegenwärtige,³¹⁰ bedürfe zweier Eigenschaften, um dem Urteilen zuträglich zu sein: dem „Jederzeit-mit-sich-einstimmig-Denken“³¹¹ und dem „Selbst-Denken“.³¹²

Aufgrund ihrer Annahme, dass denkende Menschen mit sich selbst in einem Dialog stehen, also in der Einsamkeit jemanden bei sich haben, der von ihren Taten weiß, erkennt Arendt das Denken als die Fähigkeit,

299 Ebd., S. 85.

300 Volk, IZPh 2007, S. 52 (59).

301 Vgl. Arendt, Über das Böse, S. 80.

302 Arendt, Denktagebuch, S. 263.

303 Arendt, Über das Böse, S. 73.

304 Arendt, Über den Zusammenhang von Denken und Moral *in:* Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 128 (133).

305 Salzberger, „Kein Mensch hat das Recht zu gehorchen“, S. 174 f.

306 Arendt, Über das Böse, S. 93.

307 Arendt, Denktagebuch, S. 263.

308 Salzberger, „Kein Mensch hat das Recht zu gehorchen“, S. 134.

309 Arendt, Über den Zusammenhang von Denken und Moral *in:* Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 128 (133).

310 Arendt, Über das Böse, S. 140 f.

311 Arendt, Das Urteilen, S. 110.

312 Ebd.

Recht von Unrecht zu unterscheiden, an³¹³ – allerdings nur anhand individueller Maßstäbe, die keineswegs auf alle anderen Menschen übertragbar sind. Ein Mensch, der denkt, sich also erinnert, indem er sich das Erlebte erzählt, wolle sich – da er dauerhaft mit dem Täter zusammenlebt – nicht in eine Lage bringen, in der er sich selbst verachten müsste.³¹⁴ Der Maxime der Widerspruchsfreiheit³¹⁵ bedarf es also, um zu vermeiden, dass er Böses tut. Arendt rekurriert auf Kant, wenn sie schreibt, dass bis in das 20. Jahrhundert hinein davon ausgegangen wurde, dass jeder Mensch mit dem Verstand allgemeine Gesetze der Moral anerkennt und höchstens eine individuelle Ausnahme wünscht. Das Verbrechen, die böse Tat, stehe demnach im Konflikt mit dem eigenen Verstand.³¹⁶ Diese Annahme wurde zweifellos durch das Verhalten der sogenannten ‚Schreibtischverbrecher‘ im Nationalsozialismus falsifiziert, ein Aspekt, der im Abschnitt zur Strafbarkeit Eichmanns weiter ausgeführt werden wird.

Der zweite, politisch relevante Aspekt des Denkens ist das Selbst-Denken. Da, wie bereits erläutert, es sich beim Denken nicht um eine Tätigkeit handelt, die in Gesellschaft durchgeführt werden kann, sei der Maßstab stets das Selbst.³¹⁷ So habe auch jeder Mensch, der mit sich selbst in Kontakt steht, eine Handlungsgrenze, die nicht oktroyiert wurde, sondern Resultat des Wissens ist, dass man weiterhin mit sich zusammenleben muss.³¹⁸ Zwar sei dies im politischen Alltag nicht notwendig, um nichts Böses zu tun, und somit eher für Krisenzeiten als Instrument zu gebrauchen³¹⁹, deswegen jedoch nicht weniger relevant. Ohne die Fähigkeit selbst zu denken, halte die Einzelne nur an vorgegebenen Normen und Regeln fest und gewöhne sich daher nicht an deren Inhalt, sondern daran, sie zu haben.³²⁰ Diese Gewöhnung an vorgegebene Regelkomplexe halte den Menschen davon ab, eigene Überzeugungen zu

313 Arendt, Über das Böse, S. 35.

314 Ebd.

315 Arendt, Das Urteilen, S. 110.

316 Arendt, Über das Böse, S. 28.

317 Ebd., S. 53.

318 Ebd., S. 86.

319 Ebd., S. 91.

320 Arendt, Über den Zusammenhang von Denken und Moral *in:* Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 128 (145).

bilden und birgt daher die inhärente Gefahr der Annahme eines jeden Regelkomplexes, unabhängig von dessen Inhalt.³²¹

Doch das Denken an sich, so Arendt, bringt als Nebenprodukt stets ein Gewissen hervor,³²² das jedoch lediglich einen individuellen Maßstab bildet, und daher keine Handlungen provoziert;³²³ es kümmere sich nicht um die Welt, sondern um die individuelle Integrität.³²⁴ Dieser individuelle Maßstab, der nicht „die Welt, nicht deren Verbesserung oder Veränderung“³²⁵ zum Ausgangspunkt mache, sei jedoch zutiefst unpolitisch,³²⁶ sogar politisch unverantwortlich,³²⁷ da das Resultat der Überlegungen kein Handlungsimpuls – also kein Prinzip, an denen das Handeln auszurichten wäre³²⁸ – sondern lediglich eine Handlungsgrenze sei.³²⁹ Doch braucht es das Denken, die Konstitution als Person, um in der Öffentlichkeit, die keineswegs frei von moralischen Implikationen ist, agieren zu können.

Das reflektierende Urteil

Im Zuge ihrer Untersuchung der Funktion des Urteilens unterscheidet Arendt mit Kant zwischen dem reflektierenden- und dem bestimmenden Urteil. Während Letzterem eine nähere Untersuchung in der Auseinandersetzung mit der Rolle des Richters im Nationalsozialismus zuteil werden soll, ist zur Gründung eines Gemeinwesens sowie zum Urteilen in Ausnahmezeiten das reflektierende Urteil ausschlaggebend. Dieses kommt dann zu Tragen, wenn allgemeine Schemata, nach denen man eine Situation beurteilen kann, nicht vorhanden sind. „Selbst wenn wir die Maßstäbe zum Messen und die Regeln, unter die das Besondere zu subsumieren ist, verloren haben: Ein Geschöpf, dessen Wesen das Anfangen ist, mag in sich genügend Ursprung haben, um ohne vorgegebene Kate-

321 Ebd.

322 Ebd., S. 128 (155).

323 Arendt, Ziviler Ungehorsam *in: Zur Zeit*, S. 119 (125).

324 Ebd., S. 119 (126).

325 Arendt, Über das Böse, S. 53.

326 Ebd.

327 Ebd., S. 52 f.

328 Arendt, Ziviler Ungehorsam *in: Zur Zeit*, S. 119 (128).

329 Arendt, Über das Böse, S. 53.

gorien zu verstehen und ohne den Kodex von Sittenregeln, das heißt Moral, zu urteilen.“³³⁰

Auch wenn Maßstäbe der Beurteilung nicht gegeben sind, finde diese nicht im „luftleeren Raum“ statt, sondern erfolge immer auf der Grundlage von Tatsachenwahrheiten, die sowohl Basis als auch Ergebnis menschlichen Zusammenhandelns darstellen.³³¹ Wahrheiten stünden – sobald sie als Wahrheiten anerkannt wurden – nicht zur Disposition und seien zwingender Natur.³³² Damit stellen sie eine natürliche Schranke für die ansonsten unbegrenzte Meinungsbildung dar.³³³ Tatsachen allein setzten jedoch keine Handlungsprinzipien,³³⁴ sondern bilden lediglich den Teil des Bezugsgeflechts, in das Menschen hineingeboren werden. Sie sind also Vorbedingungen, denen Menschen ausgesetzt sind, wenn sie ein neues Gemeinwesen gründen.

Zugehörigkeit durch Freundschaft

Bereits im Denken bildet sich, wie herausgearbeitet, ein eigener Standpunkt, durch den sich der Mensch als eine Person konstituiert, und somit einen Platz in der Welt findet. So geht auch die Beantwortung der Frage, in wessen Gesellschaft man sich befinden möchte, zunächst von dem Individuum aus. Arendts Philosophie versucht Zugehörigkeit unabhängig vom Nationalstaat und der damit einhergehenden Zugehörigkeit qua Geburt zu denken. Dennoch plädiert sie für eine Welt der Pluralität, die diese nicht als eine einzige, große Nation interpretiert, sondern in der mehrere politische Gemeinschaften koexistieren können, ohne einander das Existenzrecht streitig zu machen.³³⁵ Es sei der Geschmack, also die Kunst zu unterscheiden, „eine organisatorische Kraft von eigentümlicher Stärke“³³⁶, die es den Menschen ermöglicht, politisch zusammenzufinden.

330 Arendt, Verstehen und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 110 (125).

331 Arendt, Wahrheit und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 327 (331).

332 Ebd., S. 327 (341).

333 Ebd., S. 327 (343).

334 Ebd., S. 327 (351).

335 Vgl. Arendt, Karl Jaspers in: Menschen in finsternen Zeiten, S. 101.

336 Arendt, Kultur und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 277 (301).

den. Arendt greift auf Kants Kritik der Urteilskraft zurück, um die Parallelen zwischen ästhetischen und politischen Urteilen darzustellen. Der Geschmack, also die Frage, ob etwas ge- oder missfällt sei, anders als andere Feststellungen, abhängig vom Subjekt und nicht von dem Objekt, das lediglich interessenlos – ohne Hinblick auf seine Nützlichkeit – betrachtet wird.³³⁷ Es gibt in diesem Falle keine allgemeinen Maßstäbe, unter die der besondere Einzelfall subsumiert werden kann, um seine Beurteilung zu erfahren – das Empfinden ist zunächst idiosynkratisch.

Dies gilt auch für das politische Urteilen: Keine zwingende Wahrheit könne die Voraussetzungen des Politischen schaffen, da sie immer in Tyrannie ausufern würde, so dass es auch hier keine allgemein oktroyierbaren Maßstäbe gebe.³³⁸ Vielmehr bedürfe jeder Einzelfall einer gesonderten Beurteilung, obgleich diese nicht im luftleeren Raum, sondern auf der Basis von Beispielen, die im Gegensatz zu Schemata nicht auf allgemeinen Merkmalen, sondern auf besonderer Qualität beruhen, stattfindet.³³⁹ Im Politischen seien es für gewöhnlich bedeutende Menschen, die aufgrund ihrer Persönlichkeit oder ihrer Handlung, in der sie zuvor proklamierte Prämissen zur Anwendung haben kommen lassen, ein Exempel gebildet haben, das sich als Maßstab für andere, ähnlich gelagerte besondere Fälle anbietet.³⁴⁰ Gegenstand der Beurteilung ist dabei jedoch nicht eine einzelne, isolierte Handlung, sondern die Person, die sich exponiert hat. Arendt bezieht sich in diesem Fall zum Beispiel auf Sokrates, Napoleon oder Caesar, die als Persönlichkeit und nicht als Summe ihrer Handlungen zu Maßstäben des Politischen geworden seien.³⁴¹

An ihnen lasse sich unter anderem ein Urteil über Recht und Unrecht fällen,³⁴² dies allerdings – offensichtlich – nicht in ihrer direkten Präsenz, sondern mithilfe der Einbildungskraft, die eine Distanz zwischen der Affektion und der daraus entstehenden Empfindung schafft, und die Vorstellung an Stelle der Unmittelbarkeit setzt, so dass der Geschmack von dem Gegenstand abstrahiert werde.³⁴³ Dadurch wird die Empfin-

337 Arendt, *Das Urteilen*, S. 113.

338 Arendt, *Gedanken zu Lessing in: Menschen in finsternen Zeiten*, S. 11 (45).

339 Arendt, *Über das Böse*, S. 145 ff.

340 Arendt, *Über das Böse*, S. 147 f.

341 Ebd.

342 Ebd., S. 148.

343 Arendt, *Das Urteilen*, S. 104.

dung zur Kommunikation vorbereitet. Bei der Entscheidung von Recht und Unrecht sei es daher von den ‚Vorbildern‘ der Einzelnen abhängig, in wessen Gesellschaft sie sich gerne befinden würde. Zudem böten diese heraufbeschworenen besonderen Beispiele einen Maßstab für die individuelle Handlungsgrenze.³⁴⁴ Die persönliche Entscheidung über Recht und Unrecht sei zunächst also eine, die im *forum internum*, keineswegs jedoch im Verlassensein getroffen wird, denn sie werde in vorgestellter Anwesenheit von Menschen, die als Beispiel das individuelle Urteil beeinflussen, gefällt.³⁴⁵ Das einsame Urteil kann jedoch, obwohl es im Angesicht der Pluralität gefällt wurde, lediglich Indikator, nicht aber hinreichende Bedingung zur Auswahl der Gemeinschaft, in der man sich im Politischen wiederfinden möchte, sein.

Vielmehr bedürfe das Urteil einer in der Einbildungskraft bereits vorbereiteten Kommunikation, die als Mitteilbarkeit eine Politik der Freundschaft, nicht der Brüderlichkeit,³⁴⁶ also geprägt durch das Gespräch über die Welt und nicht die Intimität,³⁴⁷ verwirklicht. Die organisatorische Kraft des Geschmacks gewinne an zusätzlicher Relevanz, wenn sich Menschen politisch, also nach „bestimmten, wesentlichen Gemeinsamkeiten“³⁴⁸ zusammenfinden möchten, denn es sei offensichtlich, dass „Menschen sich an kaum etwas anderem gegenseitig so schnell erkennen und sich dann auch so unbedingt als einander zugehörig empfinden können“³⁴⁹, wie eben an der Frage ob etwas ge- oder missfällt – im Politischen die Orientierung an Persönlichkeiten. Das Zusammenfinden über den Geschmack ermögliche die Findung von grundsätzlichen Übereinstimmungen, die Meinungen durch Zustimmung als Grundsatz des Zusammenlebens etablierten.³⁵⁰ Die zunächst eingebildete Gesellschaft, die eine Entscheidung über Recht und Unrecht prägt, kann

344 Arendt, Über das Böse, S. 146.

345 Vgl. Arendt, Über das Böse, S. 149.

346 Vgl. Arendt, Gedanken zu Lessing *in: Menschen in finsternen Zeiten*, S. 11 (22 f.).

347 Vgl. ebd., S. 11 (37).

348 Arendt, Was ist Politik?, S. 9.

349 Arendt, Kultur und Politik *in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 277 (301).

350 Arendt, Wahrheit und Politik *in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 327 (349).

– haben sich Mehrere mit dem gleichen Geschmack zusammengefunden – auch die tatsächliche Gemeinschaft und ihre Prinzipien prägen.

Der Gemeinsinn als Hilfe beim Gesetzgebungsprozess

So hilft der Geschmack, eine Gruppe von Vielen zu finden, die ein gemeinsames Ziel verfolgen, also Macht entstehen zu lassen. Doch zur Begründung einer politischen Ordnung müssen Prämissen des Miteinanders gefunden werden, erneut ohne Orientierung an bereits bestehenden Gesetzen, beziehungsweise der Verfassung. Vorhanden ist in diesem Fall allerdings bereits ein über den Geschmack gefundener Konsens über die Grundwerte einer politischen Gemeinschaft. Wenn es nun darum geht, die Basis des dauerhaften Miteinanders zu legen, also eine Verfassung zu finden, so sind – nach Arendt – Versprechen und Zustimmung die ausschlaggebenden Faktoren.

Während Versprechen Angebot und Annahme benötigen, um bindende Wirkung zu entfalten, ist die Zustimmung ein Akt der Anerkennung des Vorgeschlagenen. Diese Reziprozität kann nur dann eintreten, wenn das eigene Interesse zugunsten der Sorge um die gemeinsame Welt negiert wird. Die Vorschläge müssen daher von Idiosynkrasie so frei wie möglich sein – eine Bedingung, die erneut durch den Urteilsprozess hergestellt wird. Die Einbildungskraft ermöglicht es dem Einzelnen, ein, von der direkten Affektion losgelöstes Urteil zu treffen, also eine Entscheidung über Ge- oder Missfallen. Der Gemeinsinn nun überprüfe diese Entscheidung auf ihre Kommunizierbarkeit hin; es hande sich um „einen Sondersinn, der uns in eine Gemeinschaft einfügt [...]“³⁵¹, jedem Menschen gegeben sei und daher die eigentliche „Humanität“³⁵² des Menschen manifestiere.³⁵³ Eben diese Kommunizierbarkeit sei auch der Sinn des *sensus communis*, da er über die Bedürfnisbefriedigung, die auch über Laute vermittelt werden könnte, hinausgeht.³⁵⁴ Ob das eigene Urteil über Ge- oder Missfallen ebendiese Wahrnehmung auch bei anderen evozieren kann, sei „Untersuchungsgegenstand“ des Gemeinsinns – das Mitdenken der Standorte aller Anderen.³⁵⁵ Arendt greift auf den griechischen Begriff der *phronesis* zurück, um die größtmögliche Ein-

351 Arendt, *Das Urteilen*, S. 109.

352 Ebd.

353 Ebd.

354 Ebd., S. 109 f.

355 Vgl. ebd., S. 156 f.

sicht des politisch tätigen Menschen in Standpunkte seiner Mitmenschen zu beschreiben und so zu verstehen, aus welchen Gegebenheiten heraus das Gegenüber den Sachverhalt betrachtet und beurteilt.³⁵⁶ Während es sich bei Kant bei dem Gemeinsinn jedoch eher um eine Fähigkeit handle, die die Einzelne im Alleinsein walten lässt, kann dieser bei Arendt, die im Gemeinsinn einen politischen Sinn erblickt, auch in der Öffentlichkeit genutzt werden. Voraussetzung für eine Anwendung des Gemeinsinns auf tatsächlich präsente und nicht lediglich vorgestellte Gemeinschaftsmitglieder ist die Meinung, die im öffentlichen Raum kundgetan wird. Bereits die Meinungsbildung, die ihren Anfang noch im Denken nimmt, müsse sich am Maßstab der Pluralität orientieren, sich bemühen, möglichst viele unterschiedliche Standorte und deren Perspektiven zu berücksichtigen, um sich zu verallgemeinern und somit zu qualifizieren.³⁵⁷ Die Meinungen seien im Politischen die Transformation der im Denkprozess getroffenen Gewissensentscheidungen in das Öffentliche.³⁵⁸ Um dort zunächst bestehen zu können, müssen sie sich an Tatsachenwahrheiten orientieren, so dass Voraussetzung einer Meinungsbildung der ungehinderte Zugang zu Informationen ist. Doch die Pluralität bedinge, dass selbst diese Tatsachen aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden, so dass ein Dialog notwendig sei, um das den Perspektiven Gemeinsame zu enthüllen.³⁵⁹ Der Dialog über Meinungen habe keineswegs die „Einmütigkeit“³⁶⁰ zum Ziel, sondern soll nur zu der Erhellung der Tatsache aus einer anderen Perspektive beitragen.³⁶¹ Durch das Gespräch über Meinungen würden nicht die Gefühle oder Vorurteile des Mitmenschen übernommen, sondern lediglich seine Perspektive in die eigene miteinbezogen, die sich dadurch erweitert.³⁶² Im Gegensatz zur Wahrheit sei die Meinung weder universell noch zeitlich oder örtlich grenzenlos, sie sei lediglich allgemein, nicht absolut,³⁶³ sie habe keinen Wahrheitsanspruch und erhebe somit auch nicht den An-

356 Arendt, Was ist Politik?, S. 97.

357 Arendt, Wahrheit und Lüge in der Politik, S. 61 f.

358 Volk, Urteilen in dunklen Zeiten, S. 127.

359 Arendt, Sokrates. Apologie der Pluralität, S. 48 ff.

360 Arendt, Über das Böse, S. 142.

361 Vgl. Arendt, Wahrheit und Lüge in der Politik, S. 61.

362 Arendt, Das Leben des Geistes, S. 446 f.

363 Estrada Saavedra, Die deliberative Rationalität des Politischen, S. 129.

spruch auf zwingende Gültigkeit, sondern auf Zustimmung,³⁶⁴ so dass sich ihre Richtigkeit als Resultat argumentierender Überredung und somit als veränderlich erweise.³⁶⁵ Die Vielzahl der Meinungen und die Möglichkeit, diese zu artikulieren, seien somit unabdingbar für die Wahrnehmung – und auch Veränderung – der gemeinsamen Welt und damit einhergehend den Gemeinsinn.³⁶⁶ Erst diese Vielfalt der Meinungen und die Betrachtung der Standorte der Anderen ermögliche das Verstehen, das gleichermaßen ein Ankommen in der Welt und eine Versöhnung mit Vergangenem bedeutet, das Sinn entstehen lässt,³⁶⁷ denn am Schluss eines Meinungsbildungsprozesses könne die eigene Meinung die ganze gemeinsame Welt umfassen.³⁶⁸ Deswegen sei die Meinung, sobald sie sich auf ein politisches System bezieht, auch Unterstützung und somit existenziell für die Entstehung und Perpetuierung von Staatsformen.³⁶⁹ Ihr Gegenstand sei unter anderem die Anerkennung, oder eben auch die Ablehnung der Regierung.³⁷⁰

Im Gegensatz zur Meinung, die auch im Gespräch ohne Ergebnis vorgetragen werden kann, verlange ein Urteil eine Entscheidung und stehe somit am Ende des Meinungsbildungsprozesses.³⁷¹ Der *sensus communis* müsse die drei Maximen: „Selbst-denken“³⁷², „An der Stelle jedes anderen denken“³⁷³ und „Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“³⁷⁴ erfüllen.³⁷⁵ An ebendiesen appelliere das Urteil und aus diesem

364 Arendt, Wahrheit und Politik *in*: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 327 (340).

365 Ebd.S. 327 (341).

366 Arendt, Was ist Politik?, S. 28.

367 Arendt Verstehen und Politik *in*: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 110 (111).

368 Vollrath, Hannah Arendts „Kritik der politischen Urteilskraft“ *in*: Kemper (Hrsg.), Die Zukunft des Politischen, S. 34 (48).

369 Arendt, Wahrheit und Politik *in*: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 327 (333).

370 Arendt, Über die Revolution, S. 292 ff.

371 Arendt, Denktagebuch, S. 573.

372 Arendt, Das Urteilen, S. 110.

373 Ebd.

374 Ebd.

375 Ebd.

Appell ziehe es seine Gültigkeit.³⁷⁶ Anhand des Gemeinsinns, der den Indikator dafür bietet, ob private Empfindungen in der Gemeinschaft kommunizierbar sind, lässt sich feststellen, ob das eigene Urteil in die gemeinsame Welt passen würde, ob es also Zustimmung finden könnte. Dadurch abstrahiere es sich von den verschiedenen Standpunkten und manifestiere sich im Zwischen.³⁷⁷ Ausschlaggebend für ein solches Urteil sei stets die Frage um die Zukunft der Welt³⁷⁸, und das Urteil sei das Medium, das überprüft, ob die mit der Meinung einhergehenden Implikationen³⁷⁹ in diese eingebunden werden können.³⁸⁰ Orientierungsmaßstab für die Welt und wie sie aussehen solle, sei dabei stets die Pluralität, die Idee einer Weltbürgerschaft, die anzustreben sei.³⁸¹ Wie auch die Meinung, bedürfe die Gültigkeit des Urteils der Zustimmung, um im öffentlichen Raum wirksam zu werden, basiere also auf Überzeugung und Überredung.³⁸²

Das Urteilen, also die Einbeziehung der Gemeinschaft in eigene Überlegungen, übernimmt die einsamen Aufgaben des kategorischen Imperativs. Der Fokus auf die Kommunizierbarkeit des Urteils ist dabei Resultat der besonderen Stellung der Sprache als Ausdruck der Pluralität, die Möglichkeit, über etwas zu reden, schaffe das Gemeinsame, das die Welt darstellt.³⁸³ Sowohl Meinung als auch Urteil basierten auf repräsentativem- und somit politischem Denken,³⁸⁴ und seien Vermögen der Vernunft.³⁸⁵ Diese Ausführungen fangen den bereits angestoßenen Aspekt der Politik der Freundschaft wieder ein: In einem freundschaftlichen Gespräch, das die Welt zum Gegenstand hat, finde „Angleichung“³⁸⁶ in Form eines Austauschs, in diesem Fall der Worte, statt, die

376 Ebd., S. 112.

377 Rosenmüller, Der Ort des Rechts, S. 227.

378 Ebd.

379 Vgl. Vollrath, Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft in: Reif (Hrsg.), Hannah Arendt – Materialien zu ihrem Werk, S. 85 (95).

380 Vgl. ebd., S. 85 (88).

381 Arendt, Das Urteilen, S. 117.

382 Ebd., S. 112 f.

383 Arendt, Denktagebuch, S. 214.

384 Arendt, Wahrheit und Lüge in der Politik, S. 62.

385 Arendt, Über die Revolution, S. 295.

386 Arendt, Sokrates. Apologie der Pluralität, S. 50 f.

unterschiedliche Menschen zu gleichwertigen durch gegenseitige Anerkennung macht.³⁸⁷

Wer-einer-ist und die Fehlerhaftigkeit politischer Systeme

„Politisch übernimmt jede Regierung eines Landes die Verantwortung für das, was die vorhergehende getan hat, auch wenn sie trachtet, es rückgängig zu machen. Ohne eine solche Übernahme gäbe es keine geschichtliche Kontinuität.“

Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 946.

Der Verantwortungsbegriff bei Arendt, der auch für das Zusammensein in politischen Gemeinschaften Bedeutung hat, hat unterschiedliche Facetten, die hier angerissen werden sollen, um zu verdeutlichen, warum die Gemeinschaft der Freundschaft noch über die Übereinstimmung der Werte hinaus von unvergleichlicher Relevanz ist.

Handeln bedeutet immer, eine Kette von Ereignissen in Gang zu setzen, deren Ende und Konsequenzen weder für die Initiatorin, noch für die Unterstützenden absehbar sind – sie sind also potentiell fehleranfällig. Jede Handlung verändert das ‚Zwischen‘, die Welt der Gemeinschaft. Verantwortung bedeutet darauf bezogen, dafür einzustehen, dass die Welt der Hinzukommenden so erscheint, wie sie in dem Moment ist.³⁸⁸ Die Verantwortung sei entsprechend nur dann zu tragen, wenn die Möglichkeit des Handelns überhaupt gegeben ist, den Einzelnen Macht zugestanden wird.³⁸⁹ Dieser ‚Einstehensaspekt‘ der Verantwortung wurde bereits bei der Untersuchung des Autoritätsbegriffes ausgeführt. Gleichzeitig bedeutet Verantwortung jedoch auch, sich beim Handeln darüber bewusst zu sein, dass man im Moment des Anfangs selbst zum Beispiel werden kann, und die eigene Handlung somit die Welt verän-

387 Arendt, Sokrates. Apologie der Pluralität, S. 51 f.

388 Arendt, Die Krise in der Erziehung *in:* Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 255 (270).

389 Arendt, Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur *in:* Nach Auschwitz, S. 81 (93).

dert.³⁹⁰ Dieser Aspekt korreliert mit den zuvor bereits angesprochenen Beispielen, die im reflektierenden Urteil einen Maßstab geben können: Ausschlaggebend sei nicht lediglich die Handlung an sich, die der Mensch vollzogen hat, sondern die Person, in der Form, in der sie sich öffentlich exponiert; für die Bewertung sei der ganze Mensch relevant.³⁹¹ Dies ist darauf zurückzuführen, dass für Arendt die Handlung im Öffentlichen nicht losgelöst vom Individuum zu betrachten sein kann; „handelnd und sprechend schalten wir uns in die Welt ein, [...] und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geboreneins bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.“³⁹² Mit diesen Tätigkeiten manifestiere der Mensch sich im Einzigartigsein, offenbare sich und gebe somit Aufschluss über die Frage, wer er ist.³⁹³ Die Sprache sorge dafür, dass die Handlung dadurch in einen Bedeutungszusammenhang gebracht wird, dass die Handelnde sich somit offenbart, jedoch nicht ihre Beweggründe erklärt, sondern ihre Pläne und ihre Vergangenheit.³⁹⁴

Anders als das was-sie-ist, das sich über Talente oder Eigenschaften, die Mehreren gemein sind, definieren lassen, ist das wer-eine-ist nicht durch Worte zu fassen, sondern nur anhand von Geschichten zu begreifen. Es sei die „*differentia specifica des Menschseins*“³⁹⁵, die sich durch diese Undefinierbarkeit offenbare, die Tatsache, dass „der Mensch ein Jemand ist und dass wir dies Jemand-Sein nicht definieren können, weil wir es mit nichts in Vergleich setzen und qua Wer-Sein gegen keine andere Art des Wer-Seins absetzen können.“³⁹⁶ Dieses Wer-Sein offenbart sich erst ex-post, in der Geschichte, in der die Person eine Rolle spielt. Arendt exemplifiziert dies an Sokrates, über den – obwohl man über seine eigenen Aussagen weniger wisse als von anderen Philosophen – die Geschichten so zahlreich sind, dass sie das Wer-Sein offenbaren.³⁹⁷ Person und Handlung sind demnach nicht als isolierte Aspekte zu betrach-

390 Arendt, Denktagebuch, S. 644.

391 Arendt, Über das Böse, S. 121.

392 Arendt, Vita Activa, S. 215.

393 Ebd., S. 214 ff.

394 Ebd., S. 218.

395 Ebd., S. 223.

396 Ebd., S. 223.

397 Ebd., S. 231.

ten, sondern nur symbiotisch zu begreifen und diese Tatsache bedingt die Interpersonalität der Beziehungen im öffentlichen Raum. Die anfangs bereits benannte ‚Unabsehbarkeit‘ der Folgen des Handelns sei Grund für die Fähigkeit des Verzeihens, die jedoch der Handlung nachgelagert ist.³⁹⁸ So wie sich Verantwortung nur dann übernehmen lässt, wenn die politische Gemeinschaft Machtentwicklung zulässt und ihre Mitglieder den Verlauf der Dinge beeinflussen können, könne auch nur dann verziehen werden, wenn man dem Menschen verzeihen kann: „[...] was Jupiter erlaubt ist, ist einem Ochsen nicht erlaubt.“³⁹⁹ Es ist für das Politische daher unerlässlich, in Kontakt zu Menschen zu stehen und mit Menschen zu handeln, deren Persönlichkeiten man anerkennt. Die Auswahl derjenigen, mit denen man sich assoziiert, bildet den Grund dafür, Verantwortung, auch für Fehler, mitzutragen.⁴⁰⁰ „Ich würde lieber mit Platon unrecht, als mit den Pythagoreern recht haben.“⁴⁰¹ In dieser personalen Bindung an die Andere durch Anerkennung ihrer Person liegt die Bedingung für Solidarität, die sich, anders als die christliche Nächstenliebe, die auf einem Verwandtschaftsverhältnis basiert, als ein Einstehen füreinander auf der Basis einer gemeinsamen Welt darstellt.⁴⁰² Solidarität bedeute dabei, sich für das Unrecht, das aufgrund der Unabsehbarkeit des Handelns stets entstehen kann, mitverantwortlich zu fühlen und sich deswegen mit um Schadensbehebung zu bemühen.⁴⁰³ Ohne diese Form der Verantwortungsübernahme könne es keine Kontinuität der politischen Größe der Menschheit geben, so dass die größte Gefahr für das Politische eine Indifferenz gegenüber der Gesellschaft, in der man handeln und Bedeutung erlangen möchte, darstelle.⁴⁰⁴

Urteil und Gesetz

Möglicherweise ist nicht auf Anhieb einleuchtend, was das reflektierende Urteil mit einem Gesetz zu tun haben soll, beziehungsweise mit der Findung neuer Gesetze. Dies lässt sich am besten an Arendts Darstellung der Präambel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung dar-

398 Ebd., S. 307.

399 Arendt, Über das Böse, S. 120 f.

400 Vgl. Arendt, Über das Böse, S. 120.

401 Arendt, Das Urteilen, S. 114 f.

402 Vgl. Brunkhorst, Solidarität, S. 9 ff.

403 Arendt, Denktagebuch, S. 3 ff.

404 Arendt, Über das Böse, S. 149 f.

stellen. Sie bezieht sich auf Jeffersons Satz „we hold these truth to be self-evident“⁴⁰⁵, der die Erklärung der Gleichheit der Menschen und ihre unveräußerlichen Rechte einleitet, jedoch ihrer Meinung nach mit dem „we hold“⁴⁰⁶ impliziert, dass es sich bei diesen Ansichten keineswegs um axiomatische Wahrheiten handelt, sondern um das Resultat von Meinungen und eines in der Diskussion gefundenen Konsenses.⁴⁰⁷ Dieser Konsens, der möglich ist, weil man durch eine Politik der Freundschaft eine politische Gemeinschaft gefunden hat, die aus Menschen mit übereinstimmenden Grundwerten besteht, ist Kriterium für alle weiteren in dieser Gemeinschaft gefundenen und entstehenden Meinungen und Urteile. Während das Denken überhaupt Bedingung dafür ist, zu wissen, zu welcher Gemeinschaft man sich zugehörig fühlt und ab welchem Punkt man dieser politisch nicht mehr zustimmen könnte, also intrinsisch die Bestimmung von Anfangs- und Endpunkt der Zugehörigkeit vorzunehmen, ist die Meinung die Artikulation der Gewissensentscheidung in der Öffentlichkeit. Allein auf den verschiedenen, in der Öffentlichkeit kundgetanen Meinungen kann jedoch noch kein Gesetz basieren. Gerade in großen politischen Gemeinschaften seien Institutionen notwendig, die verhinderten, das Meinungen, ohne auf ihre Tragfähigkeit, also ihre Orientierung an den Tatsachen, die Anerkennung der Pluralität und die Sorge um die gemeinsame Welt, hin geprüft worden zu sein, politische Relevanz erhalten.⁴⁰⁸ Diese ‚Untersuchung‘, die Meinungen durchlaufen müssen, ist nicht mit Zensur gleichzusetzen. Arendt betont, dass der „Reinigungs“⁴⁰⁹-prozess, der zudem noch die Interessen extrahieren soll, notwendig sei, damit Meinungen überhaupt als politische gelten können.⁴¹⁰ Denn sind diese Voraussetzungen nicht erfüllt, drohten

405 Zitiert nach *Arendt*: Wahrheit und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 327 (349).

406 Ebd.

407 *Arendt* Über die Revolution, S. 248.

408 Arendt sieht diese Funktion in den USA beim Senat liegen, der ausschließlich der Meinungsrepräsentation verschrieben war (*Arendt*, Über die Revolution, S. 291).

409 *Arendt*, Über die Revolution, S. 292.

410 Arendt betont hier die Gefährlichkeit der Leidenschaft für den öffentlichen Diskurs, da diese dazu tendiere, alle in ihren Bann zu schlagen, so dass am

die Meinungen den Raum des Politischen selbst zu zerstören und könnten somit ihrer Aufgabe, der Zustimmung, Veränderung oder Ablehnung eines bestehenden Systems, nicht gerecht werden.⁴¹¹ Durch die Wahl von Repräsentanten wird verhindert, dass eine „öffentliche Meinung“⁴¹² entsteht, die zur Despotie führen würde, gleichzeitig jedoch auch darum Sorge getragen, dass die Mannigfaltigkeit der Meinungen sich auch in den Institutionen wiederfindet. Dort könne ein Austausch stattfinden,⁴¹³ der durch Überzeugung zu einem konsensual getroffenen Urteil führt. Das Urteil, das die Übertragung der Meinung in eine Entscheidung ist, basiert somit bereits auf den Prämissen der politischen Meinung und wendet diese auf einen konkreten Fall an. Ein solcher Fall kann eine gesellschaftliche und politische Veränderung sein, die eines Gesetzes bedarf, oder auch eine neue Verbindung, die dauerhaft stabilisiert werden soll. Das Urteil, das nach den zuvor beschriebenen Maßstäben zustande gekommen ist, und nun in ein Gesetz transformiert wird, genügt durch seine Interpersonalität den Anforderungen innerhalb einer Gemeinschaft, die sich, ohne Berufung auf unpolitische Parameter, in einer Politik der Freundschaft gefunden hat.⁴¹⁴ Somit sei die Entscheidung über Recht und Unrecht abhängig davon, mit wem man gerne in Gesellschaft wäre.⁴¹⁵ Durch die Voraussetzungen, an die Arendt ein in der Öffentlichkeit gültiges Urteil knüpft, ist auch der Charakter der Gesetze, die eine Form des Urteilens darstellen, bestimmt. Sie müssen der Anforderung des öffentlichen Raums genügen, die Andere also als Rechtsperson, und somit als Freie und Gleiche anerkennen. Das lokalisiert inhärent bereits die Geltungssphäre, ein Gesetz als Verbindung ist nur geeignet, die gemeinsame Welt zu gestalten, da nur hier Individuen losgelöst von Notwendigkeiten frei und als Inhaberinnen gleicher Rechte relativ gleich sind. Im privaten Raum, in dem es weder eine Emanzipation von Determinan-

Schluss doch wieder eine Einmütigkeit entstehe, die es eigentlich zu verhindern gelte (Arendt, Über die Revolution, S. 289 f.).

411 Häufig seien es nicht Meinungen, sondern der Wunsch, Interessen durchzusetzen, der die Wesensmerkmale der Politischen negiert und somit im öffentlichen Raum nicht bestehen darf. (Arendt, Ziviler Ungehorsam in: Zur Zeit, S. 119 (137)).

412 Arendt, Über die Revolution, S. 291 f.

413 Ebd., S. 293.

414 Vgl. ebd., S. 248.

415 Arendt, Über das Böse, S. 149.

ten, noch eine Gleichheit von, seien es ökonomische oder soziale, Voraussetzungen gibt, würden allgemeine Normen die Ungleichheit insfern noch perpetuieren, als sie sowohl für diejenigen gelten, die in Palästen wohnen, wie diejenigen, die unter Brücken schlafen.⁴¹⁶ Hier seien es die von Experten durchgeführten Verwaltungsprozesse, die Lebensnotwendigkeiten zu sichern wissen.⁴¹⁷ Auch zeichneten sich die vitalen Bedürfnisse dadurch aus, dass sie als Notwendigkeiten zwingend sind, und somit gar nicht Gegenstand eines Meinungsaustausches sein können.⁴¹⁸ Das reflektierende Urteil als rechtskonstruierender Prozess orientiert sich an Beispielen, die sich anders als das subsumierende Urteil nicht in binär als Regel und Ausnahme gegenüberstehen müssen, sondern mithilfe des Gemeinsinns erweitert werden können.⁴¹⁹ Dies lässt bereits im Fundament eine relative Allgemeinheit⁴²⁰ des Gesetzes entstehen, die jedoch noch einer weiteren Anforderung genügen muss. Sie muss an den öffentlichen Raum gebunden sein, jede Bürgerin muss potentielle Normadressatin sein können. Kein Gegenstand des demokratischen Prozesses, der sich dadurch auszeichnet, dass an ihm alle Bürgerinnen mitwirken können, können also Bestimmungen sein, die mittelbar oder unmittelbar nur einen bestimmten Teil des Demos überhaupt adressieren können.⁴²¹ Schlussendlich bedeutet ein am Gemeinsinn orientiertes Urteilen zudem stets ein Urteilen im Bewusstsein des eigenen Menschseins und demnach der Zugehörigkeit zur politischen Instanz der Menschheit, die durch Weltbürgertum und Pluralität charakterisiert ist.⁴²² Exkludierende oder Individuen gleichschaltende Normen entsprechen daher nicht den Voraussetzungen, die an ein gültiges Gesetz zu stellen sind.

416 Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 115.

417 Ebd., S. 353.

418 Ebd., S. 116.

419 Vgl. Rosenmüller, Recht kraft Urteilens in Wessel/ Volk/ Salzborn (Hrsg.), Ambivalenzen der Ordnung, S. 157 (173).

420 Ebd.

421 Vgl. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, S. 405

422 Vgl. Arendt, Das Urteilen, S. 116 ff.

Das Zusammenleben in Freundschaft und Freiheit

In den Ausführungen zum Denken und Urteilen kommt nun eine weitere Facette des Arendt'schen Verständnis der Person zum Tragen, die deren „Tiefendimension“ ausmacht. Sie selbst konstatierte, dass ein Leben, das nur in der Öffentlichkeit stattfindet, drohe zu verflachen.⁴²³ So enthüllt sich die Person erst durch das Exponieren unter Mitmenschen, ist jedoch in ihrer Existenz nicht von ihnen abhängig. Gerade ihr Erscheinen verlangt vielmehr bereits eine durch Nachdenken und Erinnerung entstandene „moralische Persönlichkeit“⁴²⁴, also einen Menschen, der durch Verwurzelung integer ist. Dies bedarf eines Rückzugs, in dem ein „stummer Dialog mit mir selbst“⁴²⁵ stattfinden kann, bei dem in der Einsamkeit die Pluralität realisiert wird. Die Rückbindung des Denkens an die Welt erfolgt mittels des Gemeinsinns. Dieser unterscheidet sich vom gesunden Menschenverstand dadurch, dass er nicht rein subjektiv ist, sondern an Interpersonalität gebunden.⁴²⁶

Die Bildung von Handlungsgrenzen und Bestimmung der Zugehörigkeit anhand von Beispielen ist *conditio sine qua non* für eine Politik der Freundschaft, die an der individuellen Person der Anderen ausgerichtet ist. Sie verhindert die Bildung eines uniformen Kollektivs, in dem die eigene Identität allein abhängig von der Zugehörigkeit zu einem präpolitisch definierten Ganzen ist. In einer, nach Arendt, idealtypischen politischen Gemeinschaft ist diese zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Identität, die erst im Umgang mit Anderen und der Unterschiedenheit zu ihnen entsteht, somit ihrerseits in ihrer Bildung nicht autonom ist, sondern abhängig von der Reziprozität menschlicher Aktionen. Deswegen ist der Ordnung einer Politik der Freundschaft inhärent, dass sie so konstruiert ist, dass sich Personen im öffentlichen Raum als Gleiche und Freie begegnen können und das Beziehungsgewebe immer wieder aktualisieren. Die Gemeinschaft, die nicht auf einer abstrakten Idee basiert, sondern von einem tatsächlichen Austausch lebt, ist daher nie mehr als die Summe ihrer Teile, so dass an das Recht auf der einen Seite die Aufgabe herangetragen wird, dem In-

423 Arendt, *Vita Activa*, S. 86 f.

424 Arendt, *Über das Böse*, S. 77.

425 Ebd., S. 73.

426 Arendt, *Vita Activa*, S. 359.

dividuum die Möglichkeit zur Exponierung und somit zur Enthüllung der personalen Einzigartigkeit zu garantieren, Verbindungen zwischen den Menschen zu ermöglichen, aber auch die einzelnen Teile vor einer Preisgabe zugunsten eines ‚Ganzen‘ zu schützen. Dies gewinnt Relevanz insbesondere im Strafrecht.

2.1.2 Die Strafrechtstheorie Hannah Arendts

Hannah Arendt selbst hat nie eine Strafrechtstheorie entwickelt, so wie auch eine systematisierte Rechtlehre nicht vorliegt, und doch lassen sich aus einzelnen, im vorigen Kapitel ausformulierten, Grundsätzen ihrer Rechtsvorstellung auch Hinweise auf das Strafrecht finden.

Das Strafrecht in der gesellschaftsvertraglichen Rechtstheorie

Basis ihrer Rechtstheorie ist der horizontale Gesellschaftsvertrag, der interpersonale Interdependenzen normiert und somit Ausdruck des „Aufeinander-angewiesen-und Füreinander-verantwortlich-Sein[s]“⁴²⁷ ist. Die Anerkennung der Anderen als Gleiche bildet die Grundlage dieses Abkommens, das „Spielregeln des Miteinander-Handelns“⁴²⁸ manifestiere und somit durch „Inseln der Sicherheit“⁴²⁹ in den mannigfaltigen Möglichkeiten menschlichen Handelns Stabilität bietet, die einen Anfang in Freiheit erst erlaubt. Gesetze bilden den Rahmen menschlichen Miteinanders.⁴³⁰ Der Vertrag, der zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft ausgehandelt wurde, sei mit Spielregeln zu vergleichen, so Arendt, die nicht ein bereits vorhandenes Spiel lediglich in Bahnen lenken, sondern vielmehr konstitutive Wirkung haben.⁴³¹ Das Zusammenleben basiert darauf, dass diese Spielregeln eingehalten werden, zumal alle ‚Spielerinnen‘ ihnen – zumindest durch die Akzeptanz des der Nor-

427 Arendt nach Förster, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 251.

428 Volk, Die Ordnung der Freiheit, S. 279.

429 Arendt, Vita Activa, S. 302.

430 Vgl. Arendt, Ziviler Ungehorsam in: Zur Zeit, S. 119 (140).

431 Arendt, Macht und Gewalt, S. 42.

menfindung zugrunde liegenden Verfahrens,⁴³² – implizit oder explizit zugestimmt haben. Die einzige moralische Pflicht der Bürgerin sei daher, Versprechen zu geben und zu halten,⁴³³ und dies könne durch das Prinzip des *pacta sunt servanda* eingefordert werden.⁴³⁴ Die untereinander ausgehandelten Gesetze sind mithin auch Maßstab der Gerechtigkeit innerhalb der politischen Gemeinschaft.

Das Strafrecht komme dann zum Zuge, wenn die Spielregeln, die für die Aufrechterhaltung der gemeinsamen Welt unabdingbar und somit Fundament der politischen Ordnung sind, nicht eingehalten worden sind.⁴³⁵ Es sei also als Vertragsstrafe zu verstehen,⁴³⁶ die, wenn man den Vergleich mit den Spielregeln ernst nimmt, bereits im ursprünglichen Konsens enthalten gewesen ist. Dennoch handle es sich bei der Strafrechtlichkeit um eine sekundäre,⁴³⁷ da sie erst zum Tragen komme, wenn das Rechtsverhältnis durch die Verkehrung des Subjekt des Rechts in ein Subjekt des Unrechts, indem es in der interpersonalen Beziehung die Autonomie des Gegenübers negiert hat,⁴³⁸ aufgelöst worden ist.⁴³⁹ Wer also als Gleiche unter Gleichen, und somit als Rechtsperson, dem Ge-

432 *Günther*, Welchen Personenbegriff braucht die Diskurstheorie des Rechts in: Brunkhorst/ Niesen (Hrsg.), Das Recht der Republik, S. 83 (93).

433 *Arendt*, Ziviler Ungehorsam in: Zur Zeit, S. 119 (151).

434 *Arendt*, Macht und Gewalt, S. 96.

435 Vgl. *Volk*, Die Ordnung der Freiheit, S. 281.

436 Ebd.

437 Vgl. *Köhler*, Strafrecht Allgemeiner Teil, S. 8, es scheint zumindest erklärenswürdig, von Arendt auf den Hegelianer Köhler zu kommen: Ähnlich wie Arendt bildet auch bei Hegel die Intersubjektivität menschlicher Verhältnisse die Grundlage des Rechts, was sowohl das Anerkennungsmoment hervorhebt, als auch das Recht als Sicherung der „Freiheit zu“ und nicht nur der „Freiheit von“ (Loick, Juridismus, S. 28 ff.). So sehr Arendt also Hegels Auffassung der Dialektik als notwendiger Prozess kritisierte, ähnelt sich ihr Menschenbild insofern, als beide auf das Konzept des $\zeta\hat{\eta}\nu\pi\lambda\iota\tau\kappa\acute{o}\nu$ von Aristoteles rekurrieren. Des Menschen spezifisches Potential, der Gemeinschaft, würde eine nicht-politische Gemeinschaft nicht gerecht (Loick, Juridismus, S. 35). Diese Parallelen zwischen Arendt und Hegel rechtfertigen eine Ergänzung des bei ihr kaum beachteten Strafrechts durch die auf Hegel basierenden Ausführungen Köhlers.

438 *Köhler*, Strafrecht Allgemeiner Teil, S. 23.

439 Ebd.

genüber diesen Status durch eine Straftat aberkennt, wird dadurch zum Subjekt des Unrechts, da sie ebendieses verwirklicht.

Mit Eintritt in die politische Gemeinschaft hat auch die Täterin den Spielregeln, die sie nun adressieren, und somit – zumindest implizit – auch den Sanktionen, die bei Nicht-Befolgung eintreten, zugestimmt, erkennt also ihr Verhalten als strafwürdig an.⁴⁴⁰ Eine Verletzung des im horizontalen Gesellschaftsvertrag manifestierten Konsenses stellt öffentliches Unrecht dar. Dieser Begriff ist im Lichte Arendts Theorie weiter auszudifferenzieren: Ausgehend von dem Grundsatz, dass in einer Republik die Angelegenheit einer Einzelnen die Angelegenheit Aller sei,⁴⁴¹ sei auch das öffentliche Unrecht die Angelegenheit aller Bürgerinnen.⁴⁴² Das Unrecht sei hier klar bestimmt, da in einem freiheitlichen Staat all das erlaubt sei, was nicht explizit verboten worden ist.⁴⁴³ Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Strafgesetze im Gewand eines göttlichen Gebots daherkommen, das sich durch seine Absolutheit und seinen Befehlscharakter auszeichnet und blinden Gehorsam fordert.⁴⁴⁴ Das republikanische Strafrecht verbietet Handlungen nicht per se und absolut, sondern belegt sie nur unter bestimmten Voraussetzungen mit Sanktionen; andersgetatete Gesetze würden Arendts Handlungstheorie ad absurdum führen.

Öffentlich ist ein Unrecht jedoch nicht nur, wenn es im Staat-Bürgerin Verhältnis geschieht: Ausschlaggebend ist vielmehr das Öffentliche im Sinne der „Welt selbst, insofern sie das uns Gemeinsame ist und als solches sich von dem unterscheidet, was uns privat zu eigen ist [...]“⁴⁴⁵. Das öffentliche Unrecht ist die Angelegenheit Aller – dies ergibt sich zum einen aus der bereits vorgestellten Vertragstheorie, in der die zum Vertrag erhobenen Versprechen, auf die sich Menschen geeinigt haben, verbindlich für alle sind und ein Verstoß dagegen somit nicht lediglich die Einzelne, sondern die ganze gemeinsame Welt betrifft. Da die Gestaltung und die Form, die diese Welt hat, maßgeblich von jedem Menschen abhängt, der sich in ihr exponiert, bedeutet das Unrecht, das

440 Vgl. Arendt, Denktagebuch, S. 245.

441 Ebd., S. 12.

442 Ebd.

443 Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding in: Essays in Understanding*, S. 328 (334).

444 Arendt, *Über die Revolution*, S. 244 f.

445 Arendt, *Vita Activa*, S. 65.

einer Einzelnen angetan worden ist, auch immer ein Eingriff in die Welt. Entscheide sich die Gemeinschaft, der Verletzten nicht durch Reaktion auf das ihr angetane Verbrechen Rechnung zu tragen und dadurch ihre individuelle Würde und Ehre anzuerkennen,⁴⁴⁶ negiere sie diesen Grundsatz – und somit das Prinzip einer republikanischen Staatsform. Die durch das Strafrecht garantierte Möglichkeit der Bestrafung der Täterin sei eine Übernahme der Verantwortung der Gemeinschaft, ohne die es keine „Einheit des Menschengeschlechts“⁴⁴⁷ geben könne.⁴⁴⁸ Voraussetzung für alle diese Aspekte des Strafrechts bleibt jedoch der Konsens, denn ist die Übereinstimmung darüber, welches Verhalten als strafwürdig zu ahnden ist, nicht mehr gegeben, verkommt auch die Strafe zu einem Akt der Rache, der Notwehr oder auch der Durchsetzung des Interesses der Mehrheit – und somit werde der Mensch dann in der Politik Mittel zum Zweck.⁴⁴⁹

Vergeben vs. Strafe: Die Vorsätzlichkeit in der Theorie Arendts

Nicht jede Verletzung des Vertrages könne hierbei jedoch bereits als Verbrechen gewertet werden, so Arendt, ein Verbrechen kennzeichne sich vielmehr dadurch, dass es „das Böse, von dem der Mensch im vorhinein weiß“⁴⁵⁰ verwirklicht. Ohne eine entsprechende Intention sei zunächst das Vergeben die adäquate Reaktion auf eine fehlgehende Handlung, da dieses eine gegenseitige Entbindung von den Folgen der Tat ermögliche, ohne die das restliche Leben stets auf eine Tat reduziert werden würde.⁴⁵¹ Hierbei handle es sich um einen reziproken Akt, der daher nicht mit einer Amnestie, die durch Einseitigkeit charakterisiert ist, vergleichbar ist.⁴⁵²

446 Arendt/ Fest, Eichmann war von empörender Dummheit, S. 56 f.

447 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 946.

448 Ebd.

449 Arendt, Denktagebuch, S. 245.

450 Arendt, Vita Activa, S. 305.

451 Ebd., S. 302.

452 Förster benutzt die Amnestie, um den Akt des Vergebens zu beschreiben, verwendet jedoch Vergeben und Verzeihen synonym (Förster, Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 273), eine Gleichstellung,

Wie der Formulierung, dass das Böse, von dem der Mensch im vorhinein weiß, realisiert werden muss, zu entnehmen ist, verlangt Arendts Strafrechtstheorie nach einem Vorsatz, um eine Tat als Verbrechen zu werten. In diesem Fall sei jedoch nicht das Vergeben und auch nicht die Rache, die regelmäßig lediglich eine Reaktion auf die Tat darstelle, der adäquate Umgang mit dem Geschehenen, sondern die Strafe, die einen Prozess beenden könne, der sich ansonsten ewig fortsetzen würde.⁴⁵³ Nur durch eine Verurteilung der Störerin könne ein Heilungsprozess zu seinem Ende finden.⁴⁵⁴ Allerdings verstand sie den Heilungsprozess nicht als eine Form der Wiedergutmachung:⁴⁵⁵ In Arendts Handlungstheorie, in der jede Handlung einen neuen Anfang setzt, ist eine Ausbesserung der Vergangenheit schlechterdings nicht möglich – möglich ist lediglich, wie bereits festgestellt, das Entbinden von den Folgen der Tat.

Die Täterin in der Strafrechtstheorie Hannah Arendts

Wie bereits dargelegt, stellt nicht jede Verletzung des Vertrages auch eine zu sanktionierende Handlung dar. Doch auch bei Verwirklichung eines Verbrechens geht Arendt davon aus, dass – als zwingende Konsequenz der Pluralität – jeder Mensch das Bedürfnis habe, „im großen Weltspiel mitzuspielen“⁴⁵⁶ und somit grundsätzlich die Tatsache anerkenne, dass jede Gemeinschaft Spielregeln hat.⁴⁵⁷ Das Strafrecht diene dazu, zu demonstrieren, dass die Spielregeln, von denen die Delinquentin, anders als die Revolutionärin, die sie ändern möchte, nur eine individuelle Ausnahme wünscht, die jedoch von ihr in ihrer Bestandskraft keineswegs angezweifelt werden,⁴⁵⁸ auch für sie als Gleiche unter Gleichen gelten. Die größte Gefahr für die Zunahme von Verbrechen stellten daher ihre Nichtaufklärung dar, die dafür sorgten, dass die Täterin ihrer

die Arendt explizit ablehnte, da die Einseitigkeit des Verzeihens nicht ihrer Sprachtheorie entspricht.

453 Arendt, *Vita Activa*, S. 307.

454 Vgl. Arendt/ Fest, Eichmann war von empörender Dummheit, S. 56 f.

455 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 946.

456 Arendt, Macht und Gewalt, S. 96.

457 Ebd.

458 Vgl. ebd., S. 95.

Strafe nicht zugeführt wird.⁴⁵⁹ Das begangene Verbrechen sei im Normalfall kein Dissens zu dem geschlossenen Gesellschaftsvertrag, und bedeute nicht dessen Aufkündigung. Somit ist eine Täterin auch nicht als ‚Feindin‘ zu verstehen, die einen Krieg gegen den Staat führt und daher aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden muss.⁴⁶⁰

Diese Konsequenz wäre auch mit Arendts Rechtsverständnis kaum vereinbar: Eindringlich hat sie von der Notwendigkeit geschrieben, in eine politische Gemeinschaft eingebunden zu sein, in der „Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind“⁴⁶¹. Diese Feststellung ist das Resultat ihrer Abhandlung über Flüchtlinge, Minderheiten aber insbesondere über die Staatenlosen der Zwischenkriegszeit. Diese hätten gezeigt, dass diejenigen, auf die kein nationales Gesetz mehr anwendbar ist, aus dem Rahmen der Legalität überhaupt herausgeschleudert werden.⁴⁶² Die Täterin bleibt also im Verständnis Arendts eine Normadressatin, die sich der – implizit auch von ihr anerkannten – Strafe beugen muss.⁴⁶³

Die Schuld als individuelle Vorwerfbarkeit

Die implizite Anerkennung der Norm deswegen, weil sie im deliberativen demokratischen Prozess zustande gekommen ist, begründe die Vorwerfbarkeit der Tat: Es werde nicht verlangt, dass die Täterin diese als Auswuchs der eigenen Vernunft als strafbar erkennt, und somit sich selbst zuwiderhandelt, da diese Interpretation Schuld rein subjektiv und sittlich bestimmen würde und demnach in einer heterogenen politischen Gemeinschaft eine Homogenität des Gewissens voraussetzen müsste.⁴⁶⁴ Das „demokratisch begründete rechtliche Sollen“⁴⁶⁵ vermeidet die Forderung nach Internalisierung der Norm und demonstriert, dass es sich bei den Begriffen von Schuld und Unschuld um normative Kategorien handelt, die sich als Zuschreibung nach der Verletzung der selbst-

459 Arendt, Macht und Gewalt, S. 97.

460 Anders bei Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, 5. Kapitel.

461 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 613.

462 Ebd., S. 609.

463 Vgl. Arendt, Denktagebuch, S. 245.

464 Kindhäuser, Rechtstreue als Schuldskategorie, ZStW 1995, S. 701 (706).

465 Ebd.

gegebenen Ordnung richten.⁴⁶⁶ Eine plurale Ordnung, deren Rechtskreis nicht nur ausgewählte und wenige Individuen angehören, könne die Begründung der Zurechnung von Schuld nicht im Kern einer Person finden, sondern müsse eine individuelle Verantwortung annehmen, sie also zuschreiben.⁴⁶⁷ „Die Zurechnung ist nicht mehr durch die kontinuierliche personale Identität und Rationalität bedingt, sondern von den Bedürfnissen und Interessen derjenigen, welche eine Person verantwortlich machen.“⁴⁶⁸ Schuld als Attribution⁴⁶⁹ schützt erneut die Bürgerin als „juristische Person“ vor dem Eindringen des Rechts in ihre private Sphäre. Parameter der Vorwerfbarkeit bildet nicht primär ihre persönliche Konstitution, sondern der gemeinschaftlich gefundene Konsens. Die Zuschreibung könne jedoch entsprechend nur dann legitimiert sein, wenn ihr ein Prozess vorausgeht, in dem die potentielle Normadressatin als Normkoautorin Teil des Gesetzgebungsprozesses sein kann.⁴⁷⁰ Zwei Kriterien seien dazu entscheidend: Zum einen müsse das Individuum in der Lage sein, eigenes Verhalten zu reflektieren, sich kritisch dazu zu positionieren und nach dieser Erkenntnis zu handeln⁴⁷¹ – eine Voraussetzung, von der so lange ausgegangen werden kann, bis sie widerlegt wird, zum anderen jedoch muss die Möglichkeit der Teilhabe am Diskurs über die Normen ermöglicht sein. Schuld als rechtliche Kategorie kann demnach nur in der republikanisch verfassten politischen Gemeinschaft vorliegen. Ein Schuldstrafrecht ist das einer demokratischen Republik adäquate Recht, weil nur dieses eine differenzierte Strafverhängung ermögliche⁴⁷² und das Individuum als Person anerkennt.

Funktionen des Strafprozesses

„Alles Leid kann ertragen werden, wenn man es in eine Geschichte packt oder eine Geschichte über es erzählt.“⁴⁷³

466 Vgl. *Günther*, Schuld und kommunikative Freiheit, S. 245.

467 Ebd., S. 119.

468 Ebd., S. 120.

469 So bei *Günther*, Schuld und kommunikative Freiheit, S. 133.

470 Ebd., S. 256.

471 Vgl. ebd., S. 246.

472 *Erber-Schropp*, Schuld und Strafe, S. 2.

473 Dinesen in: *Arendt*, Vita Activa, S. 213.

Nichtsdestotrotz negiere eine Straftat die Absprachen, auf denen eine politische Ordnung basiert, der Vertragsbruch stelle somit einen Schaden an ihr dar.⁴⁷⁴ Dass es auch um die Wiedergutmachung dieses Schadens, und nicht, zumindest nicht nur, um die Wiedergutmachung am Opfer gehen könne, schließt Arendt daraus, dass es zur Anklage bei den meisten Verbrechen auch kommt, wenn das Opfer bereit ist, zu vergeben.⁴⁷⁵ Eingebettet in das bereits vorgestellte Narrativitätskonzept ihrer politischen Theorie könnte es jedoch sein, dass nicht so sehr die Strafe, als vielmehr der Strafprozess der Wiedergutmachung an der Gemeinschaft dient.

Anders als ein öffentlicher Akt des Aufbegehrens, in dem die Handelnde sich exponiert, und den Hannah Arendt als zivilen Ungehorsam eingestuft hat, zeichne sich das Verbrechen ihrer Theorie nach durch zwei Dinge aus: Zum einen geschehe es am Rand menschlicher Angelegenheiten, in einer Grauzone, die zwar insofern noch Teil der Öffentlichkeit ist, als es Menschen als Gleiche betrifft, wenn auch nur durch die dem Akt inhärente Negation ebendieses Aspekts der Öffentlichkeit, jedoch heimlich geschehen muss und somit nicht den spezifisch öffentlichen Charakter des Exponierens verwirkliche.⁴⁷⁶ Zum anderen sei es durch seine ‚Gewalt‘ gekennzeichnet, wobei die Gewalt hier den Vorrang des Zweckes vor dem Mittel meint.⁴⁷⁷ Das Verbrechen ähnelt eher einem Akt des Herstellens als einer Handlung, da es stumm ist, und somit zwar einen Einfluss auf die gemeinsame Welt hat, da es diese verändert, doch die Täterin nicht sich, sondern nur die „zur Schau getragene Stummheit“⁴⁷⁸ offenbart.⁴⁷⁹ Das Herstellen hinterlasse, anders als die Arbeit, Produkte, die „auf Dauer in der Welt bleiben“⁴⁸⁰, doch unabhängig von der Herstellerin. Somit entfremdet und entzieht sich die Täterin dem Bezugsraum des Miteinanders.

474 Vgl. Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 381.

475 Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 381.

476 Arendt, Vita Activa, S. 220 f.

477 Vgl. Arendt, Macht und Gewalt, S. 47.

478 Arendt, Vita Activa, S. 218.

479 So auch Vowinckel, Geschichtsbegriff und historisches Denken bei Hannah Arendt, S. 157.

480 Vowinckel, Geschichtsbegriff und historisches Denken bei Hannah Arendt, S. 141.

Der Bezugsraum, und die in ihm stattfindende Offenbarung seien das Produkt der in ihm erzählten Geschichten, da erst das Wort die Tat in einen Bedeutungszusammenhang einfüge, denn erst dieses ermögliche „die Feststellung des Täters, seiner Absichten, der Beschaffenheit der Handlung sowie des Zusammenhangs, in den diese verwoben ist“.⁴⁸¹ Doch auch die Worte, die gesprochen werden, müssten eine besondere Qualität aufweisen, da sie auf das Miteinander, nicht das Für- oder Ge-geneinander ausgelegt werden müssen und somit das Risiko bergen, „als ein Jemand im Miteinander in Erscheinung zu treten“⁴⁸², das nur von denjenigen eingegangen würde, die bereit sind, „Miteinander auch künftig zu existieren [...]“.⁴⁸³ Wenn es Aufgabe des Strafrechts ist, die Täterin wieder in das helle Licht der Gemeinschaft, aus dem sie sich durch ihre Tat zurückgezogen hat, der sie folglich fremd geworden ist,⁴⁸⁴ zu holen, so muss der Strafprozess sie der Kommunikation zuführen, er müsse die Feststellung der Person hinter der Tat ermöglichen, da sich die „Washeit“⁴⁸⁵ einer Handlung, also die ihr zuzuschreibenden Attribute, nur über die Erzählungen, die das Wer, das Was, das Warum, das Wie und das Wofür konstituieren, erschließe.⁴⁸⁶ Eine Identifikation von Tat und Täterin dient der Erzählbarkeit eines Ereignisses, das nur dadurch eingebettet werden kann in das narrativ entstandene Bezugsgeflecht der Menschen, das den Hintergrund für jede Hinzukommende bildet.⁴⁸⁷ Die Welt, in der die Menschen lebten, sei in jedem Moment auch jene der Vergangenheit, da sie aus „Zeugnissen und Überresten dessen, was Menschen im Guten wie im Schlechten getan haben“⁴⁸⁸ besteht, und daher auch in der Gegenwart von Relevanz ist, da sie die Wirklichkeit der Welt, so wie sie sich präsentiert, mitgestaltet hat.⁴⁸⁹ Die Vergangen-

481 *Benhabib*, Hannah Arendt, S. 182.

482 *Arendt*, Vita Activa, S. 220.

483 *Arendt*, Vita Activa, S. 220.

484 Vgl. *Arendt*, Vita Activa, S. 220 f.

485 *Benhabib*, Hannah Arendt, S. 182.

486 Ebd.

487 Vgl. ebd., S. 183.

488 *Arendt*, Zweihundert Jahre Amerikanische Revolution *in*: In der Gegenwart, S. 354 (365).

489 Vgl. *Arendt*, Zweihundert Jahre Amerikanische Revolution *in*: In der Gegenwart, S. 354 (365).

heit erkläre, warum die „Wirklichkeit so ist, wie sie ist“.⁴⁹⁰ Die Erinnerung gewährleiste hierbei durch Konservierung der Geschichten, dass der Faden der Geschichte der Menschheit nicht abreißt, so dass jede folgende Generation Verantwortung für das vorher Geschehene übernehmen – und damit Kontinuität, ohne die es „keine Einheit des Menschengeschlechts“ gibt, gewährleisten könne.⁴⁹¹ Gäbe es den Modus des Geschichtenerzählens nicht, so würde das Leben stets nur wie „eine unerträgliche Folge bloßer Ereignisse“⁴⁹² ohne Sinnzusammenhang erscheinen⁴⁹³ und somit das Verstehen, das nach Arendt ein Begreifen und ein Versöhnen mit der Wirklichkeit ist, das es ermöglicht, in der Welt zuhause zu sein,⁴⁹⁴ verhindern und dazu führen, dass alle Fremde in der Welt blieben, die dadurch ihr Gemeinsames verlöre.⁴⁹⁵

Diese Ausführungen erklären nun, warum der Strafprozess zur Wiedergutmachung an der politischen Gemeinschaft geeignet ist: Das Gerichtsverfahren, das unter der Annahme persönlicher Verantwortung und Schuld agiere⁴⁹⁶ zwinge die Täterin, sich als Person zu konstituieren.⁴⁹⁷ Zu ihrer Geschichte treten die Darstellungen der Zeuginnen, die als Teilnehmende ebenfalls handeln, indem sie den gleichen Sachverhalt von ihrem Standort aus erzählen, und somit zur Verallgemeinerbarkeit, nicht jedoch zur Objektivierung, des Dargestellten beitragen. Insbesondere das Opfer der Straftat hat durch diese Möglichkeit, den eigenen Standpunkt und die eigene individuelle Geschichte in der Öffentlichkeit darzulegen, die Rolle der nur Erduldenden, also die Passivität abgestreift und kann ebenfalls an den Verstand der Anwesenden appellieren und somit die eigene Würde, die eines handelnden Menschen, wiedererlangen.⁴⁹⁸

490 Arendt, Isak Dinesen in: Menschen in finsternen Zeiten, S. 117 (130).

491 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 946.

492 Arendt, Isak Dinesen in: Menschen in finsternen Zeiten, S. 117 (129).

493 Arendt, Vita Activa, S. 229.

494 Arendt, Verstehen und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 110.

495 Ebd.

496 Arendt, Über das Böse, S. 21.

497 Ebd.

498 Vgl. Wieviorka, Die Entstehung des Zeugens in: Smith (Hrsg.), Hannah Arendt Revisited, S. 136 (153).

Das Urteil wird in diesem Fall jedoch nicht von den Beteiligten gefällt, sondern von der Richterin, die eine Position ähnlich jener der Zuschauerin in einem Schauspiel innehabe: Arendt setzt sie mit der Historikerin gleich, die Urteilskraft – das Vermögen, die Vergangenheit zu erkunden, sie zu erzählen und über sie Gericht zu sitzen – innehalt.⁴⁹⁹ Dies liegt an ihrer besonderen Position im Gerichtsverfahren, die weder losgelöst von dem Geschehen ist, noch durch unmittelbare Affizierung beeinträchtigt.⁵⁰⁰ Als Zuschauerin sei sie, im Gegensatz zu den Handelnden, die „Teilnehmer an dem Spiel“⁵⁰¹ sind, in der Lage, alles zu überblicken⁵⁰² und, da ihr aus ihrem Urteil weder Vor- noch Nachteile erwachsen,⁵⁰³ mit „Uninteressiertheit“⁵⁰⁴ unparteilich zu urteilen – ein Begriff, der die Rücksicht auf die unterschiedlichen repräsentierten Positionen impliziert.⁵⁰⁵ Das Urteil, das durch diesen Prozess an dem *sensus communis* orientiert ist, müsse demzufolge an der Mitteilbarkeit ausgerichtet sein – daran, ob das Urteil der Mitwelt verständlich wäre.⁵⁰⁶ Wenn es diese Voraussetzungen erfüllt, sei das Urteil in der Lage, den wortlos angestoßenen Prozess zu beenden und somit als abgeschlossene Geschichte dem Verstehen zugänglich zu sein⁵⁰⁷ und den Sinn zu offenbaren, der Versöhnung mit dem Geschehenen ermöglicht.⁵⁰⁸

Strafen

Während der Strafprozess somit in die Vergangenheit zielt und sein Ziel ist, die Geschichte durch das Urteil zum Bestandteil und Wertungsmaßstab der gemeinsamen Welt zu machen, könne erst die Strafe beenden,

499 Vgl. Arendt, Das Urteilen, S. 15.

500 Vgl. ebd., S. 104.

501 Ebd., S. 87.

502 Ebd., S. 107.

503 *Passerin d'Entrèves*, The Political Philosophy of Hannah Arendt, S. 116.

504 Arendt, Das Urteilen, S. 113.

505 Vgl. ebd., S. 67.

506 Vgl. Arendt, Das Urteilen, S. 107 f.

507 Vgl. Arendt, Verstehen und Politik in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 110 (112).

508 Vgl. ebd., S. 110 (111).

was ohne diesen Eingriff ewig weiterginge, so Arendt.⁵⁰⁹ Sie sei, ähnlich wie das Verzeihen, auf das im Verlauf einzugehen sein wird, zwar durch das Geschehen provoziert, jedoch nicht durch es determiniert und ermögliche durch dieses Unterbrechen einer scheinbar einmal angestoßenen und nun zwingenden Kausalkette einen Neuanfang.⁵¹⁰ Auch dies sei ein Schritt in der Wiedergutmachung am politischen Körper, der das Strafverfahren dient:⁵¹¹ Wäre die Möglichkeit des Strafens, und somit des Neuanfangs nicht gegeben, würde sich das Geschehene „dem Schwert des Damokles gleich“⁵¹² auch über folgende Generationen hängen und somit das ganze gemeinsame Leben auf eine einzige Tat reduzieren.⁵¹³ Das Zusammenleben in Freiheit bedarf somit der Strafe. Arendt setzt Strafe und Verzeihen insofern gleich, als auch dem Verzeihen die Kraft innewohne, ebendiesen bereits erwähnten Kausalverlauf zu unterbrechen und an seine Stelle eine nicht durch das Verbrechen definierte Handlung zu setzen.⁵¹⁴ Dennoch ist es prinzipiell anders gelagert und soll daher in gebotener Kürze skizziert werden: Das Verzeihen bezieht sich stets auf die Täterin, nicht die Tat, und scheint somit zunächst eine höchstpersönliche Angelegenheit, die nur das Opfer vornehmen kann.⁵¹⁵ Demnach können hier keine allgemeinen Maßstäbe angelegt werden, die anhand objektiv bestimmter Kriterien entweder verlangen, dass einem Menschen verziehen wird, oder die Verzeihung verbieten.⁵¹⁶ Im Unterschied zu Gesetzen und auch Strafe, die nicht nur Teil des öffentlichen Raumes sind, sondern auch seiner Absicherung dienen, jedoch die Gleichberechtigung der Menschen garantieren müssen, kann ein institutionelles Verzeihen nicht normiert werden. Demnach mag das Verzeihen zwar im politischen Raum unter miteinander agierenden Menschen eine Möglichkeit sein, sich von der Vergangenheit zu lösen, ist jedoch im Strafrecht nicht zu denken.⁵¹⁷

509 Arendt, *Vita Activa*, S. 307.

510 Ebd.

511 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 381.

512 Arendt, *Vita Activa*, S. 302.

513 Ebd., S. 301 f.

514 Ebd., S. 301.

515 Ebd., S. 308.

516 Ebd.

517 Anders hier das Gnadenrecht, das nicht eine Alternative zur Strafe darstellt, sondern nur von ihrem Vollzug absieht.

Die Strafe ist somit der Neuanfang, der die Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft schlägt. Da das Ziel die Wiederherstellung des politischen Körpers ist, schließt sich daran die Frage an, wie eben diese Wiederherstellung erfolgt. Im Zusammenhang mit den Verbrechen in Vernichtungslagern der Nationalsozialisten schreibt Arendt davon, dass ihnen keine Strafe entspreche,⁵¹⁸ was zunächst darauf hindeutet mag, dass ihre Strafvorstellung auf einem Talions- oder Spiegelungsprinzip basiert. Dies scheint insbesondere deswegen nicht vollkommen abwegig, weil einer derjenigen Philosophen, die Arendts Denken nachhaltig beeinflusst haben, Kant, sich für die Anwendung des *ius talionis* als Prinzip der Gleichheit und Gerechtigkeit ausgesprochen hat.⁵¹⁹ Er stellt allerdings dadurch auf einen streng formalen Gerechtigkeitsbegriff ab, der materielle Erwägungen außen vor lässt. Zudem implizieren seine Ausführungen einen „Talions-Automatismus“⁵²⁰, also den inneren Kausalzusammenhang von Verbrechen und Strafe, der dem säkularen Zeitalter nicht gerecht werden kann.⁵²¹ Der eigentliche Talionsgedanke, der unter dem biblischen Motiv ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘ Eingang auch in die Alltagssprache gefunden hat, wird von Arendt explizit abgelehnt: „‘Daß ein großes Verbrechen der Natur Gewalt antut und die Erde selbst nach Vergeltung schreit; daß das Böse eine naturgegebene Harmonie zerstört, die nur durch Sühne wiederhergestellt werden kann; daß Unrecht der betroffenen Gruppe um der moralischen Ordnung willen die Pflicht auferlegt, den Schuldigen zu bestrafen‘ – all das sind für uns antiquierte Vorstellungen, die wir als barbarisch ablehnen.“⁵²² Sie würde das Talionsrecht wohl als Rache qualifizieren, die als „Re-aktion“⁵²³ immer nah an dem Verbrechen bleibt, „um im Verlauf des eigenen reagierenden Tuns die Kettenreaktion, die ohnehin jedem Handeln potentiell innenwohnt, ausdrücklich virulent zu machen und in eine Zukunft zu treiben, in der alle Beteiligten, gleichsam an die Kette einer einzigen Tat

518 Arendt, Die vollendete Sinnlosigkeit in: Nach Auschwitz, S. 7 (30).

519 Kant, Metaphysik der Sitten, S. 193.

520 Ebert, Talion und Vergeltung im Strafrecht in: Jung (Hrsg.) Recht und Moral, S. 249 (251), m.w.A.

521 Ebd., S. 249 (252), m.w.A.

522 Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 401 f.

523 Arendt, Vita Activa, S. 306.

gelegt, nur noch re-agieren, aber nicht mehr agieren können.“⁵²⁴ Die Talion als Wiederherstellung scheint den Grundgedanken einer politischen Ordnung als organische, „magische“⁵²⁵ zugrunde zu legen, ein Konzept, das dem Arendt’schen diametral entgegensteht. Deswegen wird auch die Vorstellung, dass „[...] die Erde selbst nach Vergeltung schreit“⁵²⁶ von ihr als antiquiert abgestraft, da diese Formulierung das Verbrechen als Zerstörung einer gewissermaßen natürlichen Ordnung versteht, während Arendt, rekurrierend auf eine der Prämissen der Moderne – *nulla poena sine lege* – feststellt, dass das Gesetz erst das Verbrechen schafft, nicht also der Natur, sondern der gemeinsamen Welt entspringt.⁵²⁷

„Es ist der politische Körper, an dem etwas wiedergutmacht werden muß, und es ist die allgemeine politische Ordnung, die außer Betrieb geraten und wiederhergestellt werden muß.“⁵²⁸ Arendt scheint also durchaus davon auszugehen, dass die Strafe die Funktion der Wiedergutmachung und der Wiederherstellung hat. Sie betont, dass es die „allgemeine politische Ordnung“⁵²⁹ ist, die durch das Verbrechen geschädigt wird. Diese basiert maßgeblich auf der „Heilkraft menschlicher Institutionen“⁵³⁰, unter anderem also Gesetzen, die in den mannigfaltigen Handlungsmöglichkeiten der Menschen Stabilität bieten, und somit das Minimum an Vorhersehbarkeit, das es zum Zusammenleben in Freiheit und Gleichheit braucht. Durch ihre Tat suggeriert die Verbrecherin, dass sie eine individuelle Ausnahme von denen von ihr in ihrem Bestand nicht angezweifelten Spielregeln des Miteinanders wünscht – sie negiert also die allgemeine Geltung der Norm. Wird dieser Zustand zur Normalität, gehe damit die Gefahr einher, dass die Autorität der Institutionen erodiert und die politische Gemeinschaft zerfällt.⁵³¹ Deswegen müsse der Einzelnen demonstriert werden, dass das Gesetz jeden umfasst,⁵³² geschützt werde durch das Strafrecht demnach das Gesetz, nicht die ver-

524 Arendt, *Vita Activa*, S. 306.

525 Ebert, *Talion und Vergeltung im Strafrecht* in: Jung (Hrsg.) *Recht und Moral*, S. 249 (252).

526 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 401.

527 Arendt, *Denktagebuch*, S. 179 f.

528 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 382.

529 Ebd.

530 Arendt, *Über die Revolution*, S. 226.

531 Arendt, *Ziviler Ungehorsam* in: *Zur Zeit*, S. 119 (133).

532 Arendt, *Macht und Gewalt*, S. 96.

letzten Individuen.⁵³³ Bei der Strafe handle es sich um einen „symbolischen [Hervorheb. im Original] Überschuss“⁵³⁴. Somit wird die politische Ordnung durch die Negation der Negation wiederhergestellt, die die Täterin als Gleiche unter Gleichen behandelt und die Geltung des Rechts für alle Mitglieder bestätigt. Dass diesem Ziel jedoch bereits durch das performative Unrechtsurteil genüge getan wurde, lässt vermuten, dass es innerhalb der Arendt'schen Theorie keine Grundlage für die Verhängung einer Strafe gibt. Vielmehr scheint es, als negiere die Verhängung von Sanktionen zur Demonstration der Geltung des Rechts einen der Grundsätze des Politischen, nämlich das Menschen nicht als Mittel zum Zweck benutzt werden dürften.⁵³⁵ Diesem Einwand lässt sich nur begegnen, wenn die Wiedergutmachung am politischen Körper eine Strafe rechtfertigt. Die Gegenüberstellung von politischem Körper und politischer Ordnung lässt vermuten, dass ersterer diejenigen Individuen bezeichnet, die konkrete Mitglieder der Gemeinschaft sind. Es gehöre zur Ehre und Würde des Geschädigten oder Verletzten, dass der Täter bestraft wird, zitiert Arendt Grotius in ihrem Interview mit Joachim Fest.⁵³⁶ Hier scheint der Grundsatz der Republik, nämlich, dass die Angelegenheit einer Einzelnen Angelegenheit Aller ist, Ausgangspunkt der Überlegungen zu bilden: Wenn die Gemeinschaft sich nicht daran störe, jemanden in ihrer Mitte zu belassen, der einen anderen Menschen geschädigt hat, werde dem Opfer die Anerkennung versagt.⁵³⁷ Die Strafe hingegen mache die Missbilligung des Unrechts durch die Gemeinschaft manifest.⁵³⁸ Sie lässt sich demnach durchaus als eine Form der Solidarisierung der politischen Gemeinschaft mit der Geschädigten verstehen.⁵³⁹ Das bedeute jedoch auch, dass die Geltung der Rechtsnormen sichtbar bestätigt werden muss, eine Anforderung, der nur die Strafe genügen

533 Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 382.

534 Zabel, ZRPh 2017, S. 125 (141).

535 Eine Kritik, die bereits bei Kant zu finden ist, der somit jeden Strafzweck ablehnt, der sich am Maßstab der Opfer oder der Gemeinschaft misst (Kant, Metaphysik der Sitten A197).

536 Arendt/ Fest, Eichmann war von empörender Dummheit, S. 56 f.

537 Ebd.

538 Ebert, Das Vergeltungsprinzip im Strafrecht in: Krummacher (Hrsg.), Geisteswissenschaften – wozu?, S. 35 (53).

539 Vgl. Loick, Juridismus, S. 103 f.

kann.⁵⁴⁰ Gleichzeitig stärke die Sichtbarkeit, die „*normexpressive* [Hervorheb. im Original] Antwort“⁵⁴¹, das „Rechtsvertrauen“⁵⁴² der nicht betroffenen Mitbürgerinnen – diene also der „Kohärenzwhahrung“.⁵⁴³ Diese Erwägungen sind nicht von einem Gerechtigkeits- sondern von einem Vergeltungsgedanken getragen, der sich jedoch qualitativ von der organisch legitimierten Vergeltung unterscheidet: Als Straf-übel ist sie positivrechtlich perpetuiert und unterliegt somit den Voraussetzungen, die an ein Gesetz zu stellen sind. Die Strafe bemisst sich demnach an den zuvor in der Gemeinschaft gefundenen Maßstäben und abstrahiert individuelle Rachegefühle der Verletzten.

Es ist jedoch auch nicht auszuschließen, dass Arendt mit Hegel und Kant eine Straftheorie vertritt, die den Grund der Strafe in der Täterin selbst sieht.⁵⁴⁴ So lehnte Arendt die Verzeihung nicht allein deswegen als geeignet zum Neuanfang ab, weil dieses seinen Grund immer in der Täterin, nicht in der Tat suche, sondern auch deswegen, weil dem Verzeihen eine Einseitigkeit innewohne, die Ungleichheit herstellt.⁵⁴⁵ Sie nehme sich als Gnade an, und negiere damit die Anerkennung der Anderen als Gleiche und die Möglichkeit, durch eine Strafe für ihr Handeln zu sühnen und abschließend zurückzukehren an einen verantwortungsvollen Standort innerhalb der Gemeinschaft.⁵⁴⁶ Die durch eine politische Gemeinschaft verhängte Strafe erkennt, durch die Zuschreibung des Geschehenem zu einem Individuum, dessen Verantwortung und damit seine Rechtspersonalität an,⁵⁴⁷ eine Anerkennung die deswegen möglich ist, weil der Mensch als Bürgerin immer auch Rechtskoproduzentin ist und demnach im horizontalen Gesellschaftsvertrag auch über die Art und Weise ihrer Bestrafung mitentschieden hat. In dieser Theorie bleibt allerdings unklar, warum das Unrechtsurteil nicht ausreichen soll, um die Täterin als verantwortungsvolles und in das Recht eingebundenes Indi-

540 Arendt, Eichmann in Jerusalem, S. 402.

541 Zabel, ZRPh 2017, S. 125 (142), Hörnle, Straftheorien, S. 31 ff.

542 Ebert, Das Vergeltungsprinzip im Strafrecht in: Krummacher (Hrsg.), Geisteswissenschaften – wozu?, S. 35 (53).

543 Zabel, ZRPh 2017, S. 125 (142).

544 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 100.

545 Arendt, Denktagebuch, S. 3 f.

546 oick, Juridismus, S. 104 f.

547 Vgl. Arendt, Organized Guilt and Universal Responsibility in: Essays in Understanding, S. 121 (127).

viduum anzuerkennen. Daher scheint es adäquater bei der Begründung der Strafe auf die moderne Vergeltung, die sich an rechtsstaatlichen Prinzipien orientiert, zu rekurrieren.

Arendts Konzept der politischen Gemeinschaft führt zu einer expressiven Straftheorie.⁵⁴⁸ Der moderne Begriff versucht, die hergebrachte Dichotomie zwischen absoluten und relativen Straftheorien aufzulösen und bezeichnet eine Vereinigung von retributiven Aspekten und Überlegungen zur positiven Generalprävention.⁵⁴⁹ Durch die strenge Bindung an den öffentlichen Raum und das Verbot, Menschen in diesem Bereich als Mittel zum Zweck zu nutzen, ist insbesondere die Spezialprävention mit ihrem Modell nicht kompatibel. Davon ausgehend, dass man es mit der Öffentlichkeit immer mit bereits erzogenen Menschen zu tun habe,⁵⁵⁰ und dass das Recht die Sphäre der Öffentlichkeit nicht überschreiten darf, können Erziehung oder Sicherung keine Strafzwecke darstellen.

An die Ausgestaltung der Strafen müssen mithin ebenfalls die Maßstäbe des öffentlichen Raumes angelegt werden. Die Täterin muss somit zunächst als Gleiche unter Gleichen behandelt werden, so dass Einzelfallstrafen, die der Richterin ein freies Dispositionsrecht über Art und Dauer der verhängten Strafe zugestehen würden, ausgeschlossen sein müssen. Nicht nur würden dadurch ‚Menschen, und nicht Gesetze‘, als Umkehrung des zuvor zitierten Satzes herrschen, vielmehr wäre der Täterin ihr Recht als Gleiche verwehrt, womit sie auch aus der politischen Gemeinschaft, wenn auch nicht explizit, im Sinne der Rechtlosstellung durch Entziehung der Zugehörigkeit, sondern implizit, durch die Negation ihrer Gleichheit, ausgeschlossen würde. Ein Ausschluss aus der Gemeinschaft ist bereits mit dem Fundament Arendts politischer Anthropologie nicht vereinbar; in keinem Fall darf eine Strafe demnach die Entziehung von Rechtspositionen nach sich tragen, die den Menschen *de facto* vogelfrei machen. Da das Recht den Menschen als Bürger behan-

548 Diesen Begriff führt Hörnle ein und will ihn an die Stelle der überkommenen Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Straftheorien setzen, da Strafe um ihrer selbst Willen nur durch Rekurrenzen auf religiöse Gebote begründet werden könne (*Hörnle, Straftheorien*, S. 61).

549 *Erber-Schropp*, Schuld und Strafe, S. 20.

550 Als Entgegnung auf seine Verteidigung, er habe nur Befehlen gehorcht polemisiert Arendt gegen Eichmann, „dass die Politik ja nicht in der Kinderstube vor sich geht“ (*Arendt, Eichmann in Jerusalem*, S. 404).

deln muss, muss es ihm verwehrt sein, durch die Strafe regulierend in seinen gesellschaftlichen oder privaten Raum einzugreifen – Eheverbote oder Eigentumsentziehung scheiden als Strafe also ebenso wie die Erziehung aus.

2.2 RECHTPERSON UND MENSCHENWÜRDE

Der Begriff der Menschenwürde, wie er als Resultat der Revolutionen sowohl der amerikanischen als auch der französischen Verfassung zu grunde lag, hat sich in den proklamierten Menschenrechten manifestiert, die jedem Menschen unabhängig von seiner gesellschaftlichen Position individuell zustehen sollten.⁵⁵¹ Legitimiert wurde diese Ansicht durch die Annahme, dass der Natur des Individuums eine solche Würde immanent sei, und die politische Gemeinschaft daher verpflichtet sei, es als Rechtsperson anzuerkennen.⁵⁵² Dass es sich bei dieser Verpflichtung um reine Fiktion handelte, sei in dem Moment offenbar geworden, als nach dem Auseinanderbrechen der Vielvölkerstaaten Europas die staatenlos Gewordenen versuchten, an die Menschenwürde und die daraus abgeleiteten Menschenrechte zu appellieren, um eine Rechtsposition zu erlangen.⁵⁵³ Dem legalen Status der Angehörigen eines bestimmten Staates entkleidet habe sich an ihnen demonstriert, dass vor der „abstrakten Nacktheit des Menschseins“⁵⁵⁴ die „Welt keinerlei Ehrfurcht empfunden“⁵⁵⁵ hat, die Menschenwürde also durch „das bloße Auch-ein-Mensch-sein nicht zu realisieren“⁵⁵⁶ ist. Es sei der Geburtsfehler der Menschenrechte gewesen, dem Individuum Rechte und Pflichten in seiner Vereinzelung zuzusprechen, als wären sie ihm gleichermaßen von Natur aus immanent und somit sowohl den artifiziellen als auch reziproken Charakter des Rechts und demnach auch der Menschenrechte zu ne-

551 Vgl. Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 616 f.

552 So z.B. Robespierre, Entwurf einer Erklärung der Rechte in: Menke/ Raimondi (Hrsg.), Die Revolution der Menschenrechte, S. 78.

553 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 608.

554 Ebd., S. 619 f.

555 Ebd.

556 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 619 f.