



MATTHIAS BORMUTH  
SCHREIBEN IM EXIL  
PORTRÄTS

WALLSTEIN

Matthias Bormuth  
Schreiben im Exil  
Porträts



Matthias Bormuth  
Schreiben im Exil  
Porträts

Wallstein Verlag

Jerome Kohn  
und  
Michael Krüger

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese  
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2022  
[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)

Vom Verlag gesetzt aus der Minion pro  
Umschlagabbildung: *Réchaud-four à gaz* von Jean Dubuffet, 1966  
© BASTIAN Berlin / London

ISBN (Print) 978-3-8353-5178-3  
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4857-8

# Inhalt

Schreiben im Exil	
Hannah Arendt . . . . .	7

## I.

Ein Barde des Nationalsozialismus?	
Gottfried Benn . . . . .	39

Es lebe die Freiheit	
Hans Scholl . . . . .	60

Der verschwundene Zeuge	
Felix Hartlaub . . . . .	84

## II.

Die Zitadelle	
Stefan Zweig . . . . .	115

»Was wusste ich schon vom Exil?«	
Inge Jens im Gespräch über Thomas Mann . . . . .	140

Figuren der Passion	
Erich Auerbach . . . . .	155

### III.

Erinnerungen an das Jahrhundert der Wölfe  
Nadeschda und Ossip Mandelstam . . . . . 185

Die offene Gesellschaft und ihre Feinde  
Karl Popper . . . . . 213

Welt ohne Erbarmen  
Gustaw Herling . . . . . 237

### IV.

Vom Sinn des Erinnerns  
Tony Judt . . . . . 265

Denn Bleiben ist nirgends  
Adam Zagajewski . . . . . 281

Literatur . . . . . 295

Nachweise . . . . . 305

Dank . . . . . 307

## Schreiben im Exil

### Hannah Arendt

#### I.

Als Hannah Arendt 1929 ihr Heidelberger Studium bei Karl Jaspers abschloss, galt ihre Doktorarbeit dem *Liebesbegriff bei Augustin*. Die leidenschaftliche Reflexion versucht, dem Ereignis ihres Marburger Studiums, der Liebe zu Martin Heidegger, verhüllt Ausdruck zu verleihen. In der Folge zeigt Arendt sich noch ganz anders fähig, Erfahrungen ihres Lebens im Denken einzuholen. Und dies nicht nachträglich als philosophische Eule der Minerva, sondern in einer dramatischen Gleichzeitigkeit zwischen Geschehen und Gedanke. So bilden Erleben und Verstehen bei Hannah Arendt lebenslang eine dynamische Einheit. Berühmt ist der Satz, den sie spät im Leben im Gespräch mit Günter Gaus sagte: »[I]ch will verstehen. Und wenn andere Menschen verstehen; im selben Sinn, wie ich verstanden habe; dann gibt mir das eine Befriedigung wie ein Heimatgefühl.«

Das politische Denken Hannah Arendts nimmt seinen Ausgang in Berlin, wo sie als Stipendiatin der *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft* beginnt, das aufgeklärte Judentum im 18. Jahrhundert als Spiegel der Hoffnungen zu untersuchen, welche sie in ihrer eigenen Gegenwart noch hegt. Sie ist dabei selbst hin- und hergerissen zwischen dem Wunsch nach umfassender Assimilation und der bitteren Einsicht, dass es sich um eine Illusion der aufgeklärten und gebildeten Juden in Deutschland handelt. Als sie nach dem Reichstagsbrand Ende Februar 1933 die Arbeit an dem Buch *Rahel Varnhagen* abbrechen muss, reflektiert sie in der *Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* auch das aktuelle Scheitern des Traums von der deutsch-jüdischen Symbiose. Ein Jahr zuvor hatte Arendt in der *Zeitschrift für die Geschichte der Juden* noch emphatisch Les-

sings humanistische Vision einer Wahrheit umrissen, die getragen war vom Glauben an Pluralität und Toleranz: »Für Lessing ist die allen gemeinsame Vernunft das Fundament der Menschlichkeit. Sie verbindet als Menschlichstes Saladin mit Nathan und dem Tempelherrn. [...] Auf der Betonung des Menschlichen, das auf dem Vernünftigen basiert, erwächst das Ideal und die Forderung der Toleranz.« Ihr Essay »Aufklärung und Judenfrage« beschreibt zugleich den humanistischen Schub, der sich in der Folge besonders mit Herders Geschichtsdenken verband, beflügelt von der Zuversicht, im historischen Verstehen die Bedeutung des einzelnen Menschen sichern zu können. Schon mit leichter Ironie resümiert Arendt: »Die Toleranz, der ›Vorzug seltener vom Himmel privilegierter Seelen‹ entdeckt nicht mehr das Menschliche als solches, sondern sie versteht es. [...] Die Toleranz entspricht der verstehenden Distanz des Gebildeten.«

Mit dem 30. Januar 1933 fallen diese humanistischen Gedanken wie ein Kartenhaus in sich zusammen. Die Geschichte kümmert sich nicht um die hübschen Ideale der Gelehrten. Die jüdischen Menschen müssen gerade als aufgeklärte Geister erfahren, wie sie mit ihren politischen Freunden ausgegrenzt und nicht selten der Vernichtung preisgegeben werden. Dabei sind Arendts akademische Lehrer ganz anders vom deutschen Denken erfasst. Martin Heidegger wird in Freiburg die Rektoratsrede *Zur Selbstbehauptung der deutschen Universität* halten und ein Jahr vergeblich versuchen, die Universität mit der leeren Entschiedenheit zum Nichts auf nationalsozialistischen Kurs zu bringen. Geschockt erfährt sie davon und nimmt erst 1950 wieder den Kontakt zu ihrem einstigen Geliebten auf.

Karl Jaspers veröffentlicht schon zur Jahreswende 1932/33 die im Titel zeitgemäße Biographie *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren* in einem rechtsnationalen Verlag. Bei aller Brillanz der knappen Darstellung ist der verehrungsvolle Blick auf das verstorbene Vorbild

nicht frei von nationalen Zügen. Arendt antwortet scharf schon vor Ende Januar 1933: »Für mich ist Deutschland die Muttersprache, die Philosophie und die Dichtung. Für all das kann und muß ich einstehen. Aber ich bin zur Distanz verpflichtet, ich kann weder dafür noch dagegen sein, wenn ich den großartigen Satz Max Webers lese, zur Aufrichtung Deutschlands würde er sich mit dem leibhaftigen Teufel verbünden.« Der Existenzphilosoph reagierte mit pathetischem Wunschdenken: »Ich finde in der nationalistischen Jugend soviel guten Willen und echten Schwung in verworrenen verkehrten Geschwätz, daß ich unter Anerkennung des Willens zu deutschem Selbstbewußtsein sie hinweisen möchte auf den Anspruch an sich selbst, der darin liegt, Deutscher zu sein.« Aber spätestens im April 1933, als er in Berlin miterleben musste, wie der jüdische Schwager Ernst Mayer als Arzt in seiner Praxis drangsaliert wurde, erlosch seine nationale Zuversicht. So zeigt sich Jaspers deutlich ambivalent, als Martin Heidegger im Juni nochmals zu Besuch nach Heidelberg kommt, um seine Freiburger Rektoratsrede auch an der zweiten badischen Universität zu halten: »Ihre Rede hat dadurch eine glaubwürdige Substanz. Ich spreche nicht von Stil und Dichtigkeit, die – soweit ich sehe – diese Rede zum bisher einzigen Dokument eines gegenwärtigen akademischen Willens macht, das bleiben wird. Mein Vertrauen zu Ihrem Philosophieren [...] wird nicht gestört durch Eigenschaften dieser Rede, die zeitgemäß sind, durch etwas darin, was mich ein wenig forciert anmutet und durch Sätze, die mir auch wohl einen hohlen Klang zu haben scheinen.«

Inzwischen war es Hannah Arendt gelungen, der gewalt-samen Verfolgung nach kurzer Gestapo-Haft glücklich nach Frankreich zu entinnen. In Paris lebte sie unter den deutschen Emigranten verschiedenster Couleur und bahnte für zionistische Organisationen die Ausreise Jugendlicher nach Palästina an. Jaspers traf sie noch einmal 1938, während er in Luxemburg Möglichkeiten sondierte, welche Chancen sich nach der

erzwungenen Pensionierung für eine Emigration nach Frankreich eröffnen könnten. Zwei Jahre später wird sie nach Einmarsch und Sieg der Wehrmacht wie viele deutsche Exilanten jüdischer Herkunft von der geduldeten Regierung im Süden Frankreichs im Lager Gurs interniert, aus dem sie sich gerade noch retten kann. Mit ihrem zweiten Mann Heinrich Blücher erreichte Arendt glücklich Ende 1940 die Vereinigten Staaten, wo sie in New York mit ihm und ihrer Mutter Martha Cohn in beengten Verhältnissen ein neues Leben begann. Sarkastisch heißt es 1943 in ihrem Essay *We Refugees*: »Offensichtlich will niemand wissen, dass die Zeitgeschichte eine neue Gattung von Menschen geschaffen hat – Menschen, die von ihren Feinden ins Konzentrationslager und von ihren Freunden ins Internierungslager gesteckt werden.«

Karl Jaspers überlebte in Heidelberg mit seiner jüdischen Frau Gertrud, seit 1941 in steter Bereitschaft, im Fall einer drohenden Deportation mit dieser gemeinsam aus dem Leben zu gehen. Sein Tagebuch spiegelt die politische Grenzsituation, in welcher der Selbstmord als letzter Ausweg umrissen wird. Ohne vom Fall ihres Lehrers zu wissen, beschreibt Arendt in *Wir Flüchtlinge* auch den Zustand der suizidalen Einengung in bitterer Ironie für das europäische Judentum: »Im Verlaufe der Zeit hat sich unser Zustand verschlimmert – wir wurden noch zuversichtlicher und unsere Neigung zum Selbstmord stieg.«

Als die amerikanische Armee Ende März 1945 Heidelberg befreite und das Ehepaar Jaspers damit vor der tödlichen Entscheidung bewahrte, war bei Jaspers die Dankbarkeit gegenüber den Vereinigten Staaten groß. Für seine Frau Gertrud wurde der Umgang mit jüdischen Besatzungsoffizieren zum persönlichen Glück inmitten der gesellschaftlich zweifelhaften Erfahrung, plötzlich wieder begrüßt und beachtet, sogar hofiert zu werden. Denn die Nähe und Freundschaft zu Verfolgten, gerade jüdischer Herkunft, war für viele Deutsche ein günstiger Umstand, den politischen Verdacht, die Sache des böseren Regimes un-

terstützt zu haben, als haltlos abzuwehren. Umso schöner war es, als sich schon im Sommer 1945 über einen jungen Nachrichtentoffizier indirekt wieder der Kontakt zu Hannah Arendt herstellte. Melvin J. Lasky notierte nach einem Besuch bei Jaspers: »Anscheinend war sie eine seiner Lieblingsstudentinnen gewesen.« Als der ehemalige Student der Columbia University drei Monate später unverhofft Lebensmittel und Schriftliches von Hannah Arendt aus New York mitbrachte, schrieb Jaspers ihr: »Eben ist Dr. Lasky da [...]. Was bringt er von Ihnen? Schon zum zweiten Mal. [...] Von Ihnen zu hören, von Ihren Aufsätzen zu lesen, denen man ganz zustimmte, das wäre schön. [...] Sie haben, so scheint mir, unbeirrbar eine Substanz bewahrt, ob Sie in Königsberg, Heidelberg oder Amerika oder Paris sind.« Und Arendt antwortete: »Lieber, lieber Karl Jaspers – seit ich weiß, daß Sie beide durch das ganze Höllenspektakel heil durchgekommen sind, ist es mir wieder etwas heimatlicher in dieser Welt zumute. [...] Ich freue mich, daß Sie zuversichtlich sind. Es kommt gewiß nur auf Wenige an; nur dürfen der Wenigen nicht zu wenige sein.«

## II.

Gegenüber Melvin J. Lasky gestand Karl Jaspers im Sommer 1945, was er bald in Reden und Vorlesungen öffentlich machen würde: »Einige meiner Freunde und Kollegen, meine warmherzigsten und engsten Begleiter waren zufällig Juden. Und sie gerieten mit dem Regime in Konflikt. Sie wurden geschlagen, gefoltert und getötet. Sie mussten wie gejagte Tiere fliehen, und sie starben. Wie konnte ich da danebenstehen und zuschauen? Wie konnte ich dasitzen, lesen und nichts tun? Ich konnte nichts ändern, aber ich hätte auf die Straße laufen und schreien können! [...] Ich zog es vor zu leben, und auch darin liegt eine Schuld!« Als Mitte August die Medizinische Fakultät wieder-

eröffnet wurde, verdichtete Jaspers, der das Vertrauen der alliierten Amerikaner genoss, das privat Gesagte in seiner Rede »Erneuerung der Universität«: »Wir Überlebenden haben nicht den Tod gesucht. Wir sind nicht, als unsere jüdischen Freunde abgeführt wurden, auf die Straße gegangen, haben nicht geschrien, bis man auch uns vernichtete. Wir haben es vorgezogen, am Leben zu bleiben mit dem schwachen, wenn auch richtigen Grund, unser Tod hätte doch nichts helfen können. / Daß wir leben, ist unsere Schuld. / Wir wissen vor Gott, was uns tief demütigt.« Diese Gedanken prägten auch im darauffolgenden Winter seine Vorlesungsreihe »Die geistige Situation in Deutschland«, aus der das Buch *Die Schuldfrage* hervorging.

Hannah Arendt hatte schon vor Kriegsende für das Magazin *Jewish Frontier* über »Organized Guilt« geschrieben. Jaspers pries ihren Essay, der sofort hohe Wellen geschlagen hatte: »Ein wundervoller Aufsatz, – und so etwas kann man in Amerika drucken!« Als der allseits umworbene Ehrensensator zur Eröffnung der ganzen Alma mater Mitte Januar 1946 sprach, wies er in seiner Rede »Vom lebendigen Geist der Universität« anonym und emphatisch auf Hannah Arendt und ihren kritischen Blick auf die deutschen Verhältnisse hin: »Eine frühere Schülerin, die vor bald zwanzig Jahren bei mir promovierte, 1933 als politisch Verfolgte aus Deutschland flüchtete, Heimat und Vaterland verlor, als Jüdin durch die Welt gehetzt schließlich in Amerika blieb, schrieb vor kurzem: ›Wir haben ja alle in diesen Jahren erlebt, wie der Wenigen immer weniger wurden. Dies war in der Emigration im Wesentlichen nicht anders als innerhalb Deutschlands. Man kann sich an vieles »gleichschalten««. [...] Im Januar 1945 veröffentlichte sie in Amerika einen Aufsatz über die deutsche Schuld. Sie zeigte, wie die Terrormaschine in Deutschland zur Abhängigkeit aller führte. Und hier fügt sie hinzu: ›Daß die aus Deutschland Geflüchteten, welche entweder das Glück hatten, Juden zu sein, oder rechtzeitig von der Gestapo verfolgt zu werden, von dieser Schuld bewahrt wor-

den sind, ist natürlich nicht ihr Verdienst. Weil sie dies wissen und weil sie noch nachträglich ein Grauen vor dem Möglichen packt, bringen gerade sie in alle derartigen Diskussionen jenes unerträgliche Element der Selbstgerechtigkeit ...«

Diese Sätze zitiert Jaspers gezielt im Blick auf Thomas Mann, der mit seinen frühen Nachkriegsartikeln und Essays eine heftige Kontroverse über die »Innere Emigration« ausgelöst hatte. Den Philosophen muss besonders der Artikel provoziert haben, in dem der Vater seines Schülers Golo Mann am 12. Oktober 1945 im *Augsburger Anzeiger* jedwede literarische Form der Inneren Emigration rigoros und pauschal verurteilte: »Es mag Aberglauben sein, aber in meinen Augen sind Bücher, die von 1933 bis 1945 in Deutschland überhaupt gedruckt werden konnten, weniger als wertlos und nicht gut in die Hand zu nehmen. Ein Geruch von Blut und Schande haftet ihnen an. Sie sollten alle eingestampft werden.« Obgleich Thomas Mann auch seine geistige Anhänglichkeit an Deutschland bekundete, fiel seine Stellungnahme so vernichtend aus, dass man auch die sublimen Spuren der Selbstbefragung überlas, die er im Blick auf den kommenden *Doktor Faustus* legte: »Der Teufelspakt ist eine tiefe altdeutsche Versuchung, und ein deutscher Roman, der eingegeben wäre von den Leiden an Deutschland, müßte wohl eben dies grause Versprechen zum Gegenstand haben.« Jaspers jedenfalls hatte noch vor Jahresende empört an Arendt geschrieben: »Ich schätze ihn als Schriftsteller und Romancier so hoch, daß ich nicht gern gegen ihn etwas sagen möchte. Wenn aber hier die Verwirrung durch ihn nicht behoben wird, muß man gegen solche Angriffe und solches Verhalten [...] ein Wort finden.«

Aber auch Hannah Arendt geht in dieser Zeit keineswegs zimperlich mit den Deutschen um. So greift *Organisierte Schuld* auch die ubiquitäre Haltung des deutschen »Spießers« scharf an. Während Thomas Mann stellenweise behauptet, man hätte sich gegen das Mittun entscheiden können, betont Arendt aller-

dings die infame Dynamik, welche gerade seit der Ausrufung des »totalen Krieges« alle Deutschen zu Komplizen des mörderischen Regimes gemacht habe: »Daß in dieser Mordmaschine jeder auf diese oder jene Weise an einen Platz gezwungen ist, auch wenn er nicht direkt in den Vernichtungslagern tätig ist, macht das Grauen aus.« Der Artikel erscheint im Frühjahr 1946 als ihre erste deutsche Publikation in *Die Wandlung*, einem neuen Periodikum, das Jaspers mit begründet hatte. Arendt ist zunächst beglückt, aber in der Folge auch unangenehm berührt. Denn Leserbriefe suchen sie zu vereinnahmen, ebenso Zeitungen wie die *Hessischen Nachrichten*, folgt man den Zitaten, wie sie der herausragend recherchierte Kommentar in der *Kritischen Gesamtausgabe* der frühen Schriften bietet: »Eine Frau, die noch nicht zurückkehrte und die doch im schönen Sinne Deutschland ist (im schönen Sinne will sagen: im menschlichen, humanen weltweiten Sinne [...]) hat in wenigen Druckseiten [...] sehr Tiefschauendes gesagt.« Nüchterner sprach Axel Eggebrecht, der später von den Frankfurter Auschwitz-Prozessen berichten sollte, im *Norddeutschen Rundfunk* über Arendts Intention. Sie wolle mit dem Essay zeigen, »wie das bürgerliche, besonders das kleinbürgerliche Verlangen nach Sicherheit zur Grundlage des ganzen nazistischen Terrors wurde.«

Als Thomas Mann zur Freude Dolf Sternbergers, des verantwortlichen Herausgebers der *Wandlung*, im Juni 1946 auf das erste Heft emphatisch reagierte, verhielt sich Karl Jaspers entsprechend verhalten, obwohl gerade sein »Geleitwort« mit gepriesen worden waren: »Es ist das Beste, Eindeutigste, moralisch Mutigste, was mir aus dem neuen Deutschland (ja, wie neu ist es eigentlich) bisher vor Augen gekommen ist. Jaspers' Rede ist ein Dokument hohen Anstandes, das bleibt und, denke ich, in die deutschen Schulbücher des 21. Jahrhunderts eingehen wird.« Der Existenzphilosoph ließ sich kaum beeindruckt und ging in seinem folgenden Brief an Sternberger nicht auf die enthusiastischen Worte ein: »Über Thomas Mann ein

andermal, wenn Sie wollen.« Während der Schriftsteller 1949 Deutschland besuchte und sowohl in Frankfurt wie Weimar zu Goethe sprach, empfahl Sternberger dringend, Jaspers solle Manns Abstecher in die Schweiz nutzen, um das Gespräch mit ihm zu suchen. Der Existenzphilosoph, der seit 1948 in Basel wirkte, antwortete kühl: »Thomas Mann zu sprechen, wäre mir natürlich mehr als erwünscht. Er wird am kommenden Freitag hier sprechen. Aber ich halte es für ungehörig und anspruchsvoll, ihn um einen Besuch zu bitten. Käme er, wäre es grossartig.«

Dagegen förderte Jaspers seine Meisterschülerin mit allen Mitteln, so dass sie nach der beachtlichen Resonanz, die ihre Artikel seit Kriegsende unter den amerikanischen Intellektuellen erfahren hatten, auch in Deutschland früh Aufmerksamkeit erregte. Gegenüber Sternberger unterstrich er: »Hannah Arendt [...] hat in der Öffentlichkeit beinahe zum ersten Male [...] so geschrieben, dass ich dieselbe Quelle spüre, aus der auch ich philosophiere.« So blieb es nicht bei dem einen Essay in der *Wandlung*: Der in den USA hoch geschätzte Beitrag »Imperialism. Road to Suicide« kam schon nach wenigen Monaten im August 1946 ebenfalls auf Deutsch zum Abdruck. »Über den Imperialismus« besitzt eine weichenstellende Bedeutung für Arendts weiteres Schreiben im Exil, da der Essay schon den analytischen Kern von *Origins of Totalitarianism* bietet. Es ist die politische Philosophie des Thomas Hobbes, seine nackte Analyse des menschlichen Willens zur Macht, die Arendt als wichtiges Instrument nutzt, um das wölfische Leben unter Menschen zu sezieren. Dieses ist im 20. Jahrhundert nicht mehr durch abendländische Ideen geprägt, welche seit der Französischen Revolution den nationalstaatlichen Gemeinwesen für ein knappes Jahrhundert halbwegs moralische Schranken auferlegt und humane Ziele gesetzt hatten. Denn in der Folge brach sich unter dem steigenden Einfluss eines naturwissenschaftlich reduzierten und ökonomisch eskalierten Denkens der moderne Imperialismus in den Kolonialbewegungen weltweit Bahn und

spitzte sich in den rassenideologischen Entwicklungen des frühen 20. Jahrhunderts grausam zu. In Arendts kontrastreichen Überlegungen leuchtet mit ihrer Emphase für die revolutionären Ideen schon auf, was wenige Jahre später in der Gründung der Vereinten Nationen und ihrer Menschenrechtscharta institutionell Hoffnung vermitteln wird. Dabei skizziert sie – gleichsam als moralische Cassandra – die tödliche Gefahr, die Hobbes' kalte Anatomie des menschlichen wie staatlichen Machtwillens für die nahe Zukunft erkennen lässt: »[D]aß die Völker gegeneinander im Naturzustand des Krieges Aller gegen Alle verharren und damit die Idee der Menschheit, die allein ein regulatives Prinzip eines Völkerrechtes bildet, prinzipiell ausschließt.« Arendt bringt den »Verwaltungsmassenmord« als jüngste Erfahrung der Menschheit nüchtern auf den politischen Begriff: »Vernichtung nämlich ist die radikalste Form der Herrschaft sowohl des Besitzes. Dies hat kein philosophierender Machtanbeter nach Hobbes, der die Gleichheit der Menschen auf das Töten-Können gründete, je wieder mit der gleichen grandiosen Unbekümmertheit auszusprechen gewagt. [...] denn nur was ich vernichte, habe ich definitiv und für alle Zeiten wirklich besessen. Und nur was ich in dieser vernichtenden Art besitze, kann ich wirklich definitiv beherrschen.«

Eine Welt, in der alle Rechte des einzelnen Menschen eliminiert werden, um die staatliche Macht umso strikter zu installieren, schildert die politische Philosophin entsetzt als vollendete Utopie eines Willens zum Nichts, der fanatische Pragmatiker erfülle: »Ihnen vielmehr ist es gegeben, in dem vergeblichen Bemühen, das Nichts herzustellen, Vernichtung auf Vernichtung zu häufen.« Am Ende dieser luziden Analyse der europäischen Katastrophe steht die verblüffende Einsicht, dass der gesellschaftliche Mob als Handlanger der Macht sowie die Juden als deren Opfer die Rolle von Parias einnehmen. Denn beide, folgt man Arendt, würden »sowohl aus dem Klassensystem der Gesellschaft wie aus der nationalen Verfassung der Staaten aus-

geschaltet«. Nur so sei – gleichsam mit Nietzsche – das Ressentiment der Zukurzgekommenen zu erklären: »Der Mob blickte auf die Juden mit Neid wie auf den glücklicheren erfolgreichen Konkurrenten.«

### III.

Die Figur des jüdischen Paria hatte Arendt schon in den ersten Jahren des amerikanischen Exils in Franz Kafka erkannt. Dieses Porträt prägte die erste, kleine Wohnung am Morningside Drive zwischen Harlem und der Columbia University. Der Prager Versicherungsangestellte, der in den Nachtstunden schrieb, war für die exilierte Philosophin die dichterische Vergegenwärtigung der modernen Existenz. Sie verlieh ihrem Blick in einem Essay sprechenden Ausdruck. »Franz Kafka, von neuem gewürdigt« erschien noch Ende Dezember 1946 in der *Wandlung*, zwei Jahre nach der amerikanischen Fassung in *Partisan Review*. Dies war das führende Blatt der liberalen New York Intellectuals, in deren Kreisen Hannah Arendt zunehmend als wichtige Stimme galt. Sie hatte an der Upper West Side Manhattans gezeigt, was sie intellektuell zu leisten imstande war. Die Exilantin tat dies als Angehörige des gebildeten Westjudentums, das bei den Nachkommen der ostjüdischen Emigranten der Jahrhundertwende hoch anerkannt war. Arendt wurde aufgrund ihrer deutschen Bildung zur *prima inter pares*.

Dieser bürgerlich-jüdischen Welt entstammte auch Franz Kafka. Der Essay beschrieb fasziniert, wie der Schriftsteller in seinen Romanen und Erzählungen die vernichtende Macht der sozialen Prozesse vieldeutig beschrieb, wobei Arendt den abstrakten Terminus der »Notwendigkeit« nutzte. Wie die Kafka-Skizze in *Der Mythos von Sisyphos* ging ihre literarische Zeitdiagnose vor allem von *Der Prozess* aus. Hatte der Roman die menschenfressende Bürokratie noch im Spiegel relativ

harmloser Realitäten der Zeit vorgestellt, konnte nach dem Beginn der Vernichtung der europäischen Juden allen vor Augen stehen, wie treffsicher Kafka deren zerstörerische Potentiale geahnt hatte: »Das Großartige dieser Kunst liegt darin beschlossen, daß sie heute noch so erschütternd wirken kann wie damals, daß die Schrecken der *Strafkolonie* durch die Realität der Gaskammern nichts an Unmittelbarkeit verloren haben.« Arendt resümiert den weltanschaulichen Untergrund dieser Entwicklung: »Der in Kafkas wie unserer Zeit so verbreitete Wahn, daß es die Aufgabe des Menschen sei, sich einem von gleich welchen Mächten vorbestimmten Prozeß zu unterwerfen, kann den natürlichen Untergang nur beschleunigen, weil in solchem Wahn der Mensch mit seiner Freiheit der Natur und ihrer Untergangstendenz gleichsam zu Hilfe kommt.«

Franz Kafka bildet auch den Fluchtpunkt eines Essays, den Arendt in *Jewish Social Studies* abdrucken ließ. »Die verborgene Tradition« widmet sich zuerst Heinrich Heine als scharfsichtigem »Traumweltbeherrscher«; anschließend stellt Arendt die imponierende Figur Bernard Lazares vor, der im Frankreich der Dreyfus-Affäre als »bewußter Paria« aufgetreten sei und den »Rebellen« gefordert habe; Charlie Chaplin schließlich ist die beeindruckte jüdische Figur, die sich »als kleiner Mann mit dem großen Mann« beeindruckend im Metier des Komischen gemessen habe. Für Arendt treiben sie alle gleich Kafka die Subversion der scheinbar guten Gesellschaft voran, sie alle entlarven den angepassten »Parvenü« im Judentum und sie alle stehen für den widerständigen »Paria«.

Die englische Fassung, »The Hidden Tradition«, hatte Thomas Mann im kalifornischen Exil gelesen, nachdem er an »Portrait of a Period«, Arendts kritischem Nachruf auf Stefan Zweig und dessen Autobiographie *Die Welt von Gestern*, großen Gefallen gefunden hatte. Für ihn ist besonders der Blick auf Franz Kafka exemplarisch für das allgemeine Schicksal des Künstlers in der Gesellschaft. Emphatisch führt sein Brief an Arendt aus: »Ge-

hört aber nicht diese so verschiedentlich abgewandelte Tragik und Tragikomik weitgehend in den allgemeinen Rahmen des Künstlerproblems überhaupt, des sentimentalischen Verhältnisses des Künstlers zur Welt, zur bürgerlichen Gesellschaft hinein, das mich in meiner Jugend so stark beschäftigte? Ich musste beim Lesen Ihrer Abhandlung dann und wann an den ›Tonio Kröger‹ denken mit seinem ›Verlangen‹ nach den ›Wonen‹ der ›Gewöhnlichkeit‹, das nur eine etwas anders akzentuierte und gefärbte Abwandlung der K'schen Sehnsucht nach Einbürgerung im Dorfe ist. Kafka liebte die Geschichte. Ueberhaupt erinnere ich mich, dass bei ihrem ersten Erscheinen in der ›Neuen deutschen Rundschau‹ es Juden waren, die sie am herzlichsten begrüßten. Aber bei welcher Gelegenheit wären es nicht die Juden gewesen, die etwas merkten!«

Als scharfsichtigen Diagnostiker des modernen Fortschritts-glaubens hatte Hannah Arendt im Pariser Exil Walter Benjamin kennengelernt. Entsprechend erinnert schon ihr erster Kafka-Text an den Freund, der in den späten 1930er Jahren wie viele Intellektuelle – auch jene in New York – tief enttäuscht war, dass die Sowjetunion nicht Gegner geblieben, sondern Gesinnungs-genosse der tödlichen Bürokratie Nazi-Deutschlands geworden war. Sie zitiert dessen auratisches Traktat *Über den Begriff der Geschichte*, das an Paul Klees Bild *Angelus Novus* als »Engel der Geschichte« die fatale Entwicklung verdeutlicht, welche ihr Essay bitter als »Notwendigkeit« bezeichnet hatte: »Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und die Zerschlagenen zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.«

Kurz nachdem Benjamin diesen Text vollendet hatte, nahm er sich auf dem Weg ins rettende amerikanische Exil in den

Pyrenäen das Leben, in einem Moment tiefster seelischer Erschöpfung. An Gershom Scholem, den Jugendfreund Benjamins, der schon in den 1920er Jahren nach Palästina ausgewandert war und eine führende Position an der neu begründeten Hebräischen Universität einnahm, schrieb Arendt Ende Oktober 1940: »Walter Benjamin hat sich das Leben genommen, am 16. 9. an der spanischen Grenze, in Port Bou. Er hatte ein amerikanisches Visum, aber seit dem 23. lassen die Spanier nur noch Inhaber ›nationaler Pässe‹ durch. – Ich weiss nicht, ob diese Zeilen Sie erreichen. Ich habe Walter mehrmals in den letzten Wochen und Monaten gesehen, zuletzt am 20. in Marseille. – Diese Nachricht erreichte uns wie seine Schwester mit fast 4wöchiger Verspätung. / Juden sterben in Europa und man verscharrt sie wie Hunde.«

#### IV.

Nach den ersten intellektuellen Erfolgen seit 1945 sorgte *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendts frühes Opus magnum, 1951 in den Vereinigten Staaten für Furore. Die umfangliche Studie griff wichtige Impulse aus den frühen Texten zu Imperialismus und Antisemitismus auf und flocht zudem die amerikanischen Debatten zum modernen Totalitarismus ein, den die politische Philosophin mit ihrem genauen Blick für die bürokratische Vernichtungsmaschine soziologisch durchdrang. Schon die amerikanische Ausgabe war eingeleitet von Jaspers' zeitpolitisch-philosophischem Appell: »Weder dem Vergangenen anheimfallen, noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.« Die deutsche Fassung, die vier Jahre später erschien, eröffnete eine Vorrede ihres verehrten Lehrers und väterlichen Freundes, die ihr Denken ideengeschichtlich verortete: »Die Denkungsart dieses Buches aber ist deutscher und universaler Herkunft, geschult an Kant, Hegel,

Marx und an deutscher Geisteswissenschaft, dann wesentlich an Montesquieu und Tocqueville.«

Nach der Veröffentlichung von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* unterstrich ihre kleine Schrift *Die ungarische Revolution*, die rasch den Budapester Ereignissen vom Herbst 1956 folgte, die akute Relevanz ihres antitotalitären Denkens. Ihr Essay skizzierte nüchtern den sowjetischen Terror und hob dagegen den »Drang nach Gedankenfreiheit« hervor, den die Bürgerräte in einer auseinanderfallenden Welt der Unterdrückung entwickelt hatten, auch wenn sie zuletzt der brachialen Macht der Waffen unterlegen waren. Dem Geist solcher auf Freiheit bedachter Foren selbstverantwortlicher Bürger gehörte Arendts ganze Leidenschaft: »Was die Revolution vorwärtstrieb, war nichts als die elementare Kraft, entsprungen aus dem Zusammenhandeln eines ganzes Volkes [...]. Die russischen Truppen sollten sofort das Land verlassen und freie Wahlen sollten stattfinden, um die neue Regierung zu bilden. Hier ging es [...] einzig darum, eine Freiheit, die bereits eine vollendete Tatsache war, zu stabilisieren und die für sie geeigneten politischen Institutionen zu finden.«

Dass nicht lange darauf die Hamburger Bürgerschaft die publizistisch so aktive Philosophin im Namen Lessings ehren wollte, ist angesichts ihrer Positionierung im Kalten Krieg nicht verwunderlich. In der Laudatio heißt es: »Ihre Arbeiten auf dem Gebiete der politischen Theorie und Wissenschaft sind wesentliche Beiträge zur Erhellung und Deutung der das moderne Leben bestimmenden geistigen und politischen Mächte. Ihr streitbares Bemühen, die Wechselwirkungen von Kultur und Politik darzustellen, hat die zeitgeschichtliche Erkenntnis in hervorragender Weise gefördert. Ihre Untersuchungen weisen nach Form und Methode über den wissenschaftlichen Bereich hinaus und sind in ihrer sprachlichen Durchbildung schriftstellerische Leistungen von hohem künstlerischem Rang.« Der Senator beschloss seine Rede entsprechend mit

dem Satz: »»Lessinghafter« als Sie hat sich bestimmt kaum einer verhalten, um in unsere wirren Zeitläufte das Licht einer geistigen Ordnung zu tragen.«

Die Hamburger Rede ist geprägt von der Idee der Freundschaft, welche sich im gemeinsamen Gespräch über die Welt bilde. Es sind vor allem die amerikanischen Erfahrungen gewesen, die dort gewachsenen Freundschaften im Kreis der New York Intellectuals, die Arendts emphatische Einsichten prägten. Hannah Arendt hatte unverhofft im Exil die Kultur der Salons gefunden, von der sie in Deutschland vergeblich geträumt hatte. In den New Yorker Zirkeln glich der Zusammenhalt der geistig beweglichen Köpfe jüdischer Herkunft ungefähr dem, was sie rückblickend für Rosa Luxemburg als »Gruppe der Ebenbürtigen« beschrieben hatte. Diese agilen Intellektuellen mit wachem kulturell-politischem Sinn agierten im Umkreis der großen New Yorker Universitäten und Zeitschriften. So wie ihr literarischer Heros Franz Kafka in *Amerika* die Statue of Liberty programmatisch auftreten lässt, begegnete Arendt in diesen Zirkeln den Trägern der politischen Idee der Vereinigten Staaten, deren Bürgerin sie einige Jahre nach Ende des Krieges geworden war. Ihre Vorlesungen an der Princeton University priesen deshalb in den 1960er Jahren vor allem die Traditionen lokaler Gremien freier Bürger, die die Gründerväter etabliert hatten. In *Über die Revolution* verdichtete sie in diese Begeisterung für die freien Räte amerikanischen Zuschnitts. Karl Jaspers, dem sie das Buch gemeinsam mit Gertrud »in Verehrung – in Freundschaft – in Liebe« gewidmet hatte, schrieb an sie: »Deine Einsicht in das Wesen politischer Freiheit. [...] Dein Vergleich und Deine Identifizierung des Sinnes der ›Räte‹, der ›kleinen Republiken‹, des Anfangs und der Wahrheit aller Revolutionen seit der amerikanischen, waren mir aus Deiner Ungarn-Schrift bekannt. Bei ihr zögerte ich noch, jetzt bin ich von dem Sinn-Parallelismus überzeugt und von der Chance, die, obgleich bisher immer verloren, Du darin siehst [...].« Ihr kurzer Text *Die Freiheit, frei zu*

*sein* verdichtet in jenen Jahren diesen Kern ihrer Überzeugungen: die Geburt der Freiheit aus dem Geist der Revolution: »Gerade weil Revolutionen die Frage politischer Freiheit in ihrer wahrhaftigsten und radikalsten Form stellen – Freiheit, sich an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen, Freiheit des Tuns –, sind alle anderen Freiheiten, politische wie bürgerliche, in Gefahr, wenn Revolutionen scheitern.«

## V.

Zugleich bietet die Lessing-Rede eine Vorstellung des einzelnen Intellektuellen, der sich die Freiheit des Kritikers zutraut, d. h. in seiner »Parteinahme für die Welt« notfalls bereit sei, »die Widerspruchslosigkeit mit sich selbst, die wir doch bei allen, die schreiben und sprechen, als selbstverständlich voraussetzen«, zu opfern. Er soll mit seinen Worten im größeren Diskurs wirken, ohne eine kohärente Antwort parat haben zu müssen. Dieser »hat [...], statt mit einem System seine Identität in der Geschichte festzulegen, [...] wie er selbst wußte, ›nichts als Fermenta cognitionis« in die Welt gestreut.« Solches »Selbstdenken« betrachtet Arendt als Spiegel ihres eigenen Verlangens nach menschlicher »Bewegungsfreiheit«: »Das Aufbrechen-Können, wohin man will, ist die ursprünglichste Gebärde des Frei-seins, wie umgekehrt die Einschränkung der Bewegungsfreiheit seit eh und je die Vorbedingung der Versklavung war.«

Zur Zeit ihrer Überlegungen zu Lessing war ihre frühe Studie zu Rahel Varnhagen, im Exil um zwei Kapitel ergänzt, endlich als Buch erschienen; 1958 in englischer Fassung und im Folgejahr auf Deutsch. Darin galt ihr biographischer Blick auch der Berliner Aufklärung um Lessing, die das freie Gespräch unter kritischen Geistern unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaftsschicht in der Salonkultur zu ihrer Sache gemacht hatte. Aber dieser war in Deutschland nur eine kurze

Blüte vergönnt, so dass damals die großen Hoffnungen scheitern mussten: »Da also die Welt sehr schlecht eingerichtet ist, immer weiter Hepp-hepp von allen Seiten ertönt – 1819 ging ein Pogromsturm über ganz Preußen – erscheint Rahel das alte, irrealere, verzweifelte Sein mit einem Schlage viel realer, viel wahrer, viel passender. Es zeigt sich, daß der Paria nicht nur mehr Sinn für die ›wahren Realitäten‹ sich zu bewahren vermag, sondern unter Umständen auch mehr Wirklichkeit besitzt als der Parvenu, der, ein Scheindasein zu führen verurteilt, von allen Gegenständen einer nicht mehr für ihn eingerichteten Welt nur wie im Maskeradenspiel Besitz ergreift.«

Aufgeladen mit dem Selbstbewusstsein, dem neuen Salon der jüdischen Intellektuellen New Yorks zuzugehören, war Arendt in Hamburg fähig, das deutsche Scheitern dieser Hoffnungen im zeitgeschichtlichen Horizont gleich zu Anfang ihrer Rede im Blick auf ihre Herkunft zu veranschaulichen. Sie bekannte sich zur »Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland in verhältnismäßig jungem Alter vertriebenen Juden«. Es helfe nichts, wenn man meint, die Zeitläufe ignorieren und eine deutsch-jüdische Symbiose deklarieren zu können: »Diejenigen, die solche Identifizierungen einer feindlichen Welt ablehnen, mögen sich der Welt wunderbar überlegen fühlen, aber eine solche Überlegenheit ist dann wirklich nicht mehr von dieser Welt, sie ist die Überlegenheit eines besser oder schlechter ausgestaffierten Wolkenkuckucksheims.«

Gerade deshalb zeigt ihre Rede auch großes Verständnis für jene, die erst gar nicht diesen Versuch der Assimilation unternommen hatten, sondern sich als Paria-Volk in den langen Jahrhunderten der europäischen Ausgrenzung und Verfolgung gesammelt hatten: »Als ein geschichtlich beschreibbares und geradezu fixierbares Phänomen finden wir die Menschlichkeit im Sinne der Brüderlichkeit eigentlich bei allen verfolgten Völkern und allen versklavten Menschengruppen, und es muß im Europa des achtzehnten Jahrhunderts sehr nahe gelegen haben,

sie gerade bei den Juden zu erfahren. Diese Menschlichkeit ist das große Vorrecht der Pariavölker.« Zugleich muss das notgedrungen kultivierte Privileg der »Brüderlichkeit« für den in seiner ganzen Ambivalenz aufscheinen, der sich nicht mehr auf die Gemeinschaft der Entrechteten beschränken lassen will, sondern Geschmack am gesellschaftlichen Leben und der Anerkennung der größeren Welt gefunden hat. Man spürt förmlich, wie sehr in ihrer Rede auch die amerikanische Erfahrung öffentlicher Freiheit mitschwingt: »Das Recht auf die Wärme der Pariavölker erstreckt sich nicht mehr auf diejenigen, die auf Grund ihrer andersgearteten Stellung in der Welt eine Verpflichtung für die Welt haben und die Unbekümmertheit des Parias nicht teilen dürfen. Die Menschlichkeit der Erniedrigten und Beleidigten hat die Stunde der Befreiung noch niemals auch nur um eine Minute überlebt.«

Aber deutlich übte Arendt nun im Namen Lessings Kritik an jenen, welche nach 1933 im liberalen wie konservativen Bürgertum Deutschlands die innere Flucht aus der Zeit angetreten hatten. Es war der umstrittene Weg in die Innere Emigration, zu deren führenden Vertretern auch die bisherigen Preisträger Ernst Robert Curtius, Rudolf Alexander Schröder oder Wilhelm Lehmann gehörten. Arendt findet in Hamburg auf ihre Art klare Worte für die Schwierigkeit einer Existenz, die ihre innere Freiheit zu erhalten scheint, aber auf ihre äußere Gestalt verzichtet: »Die innere Emigration war ein eigentümlich zweideutiges Phänomen; es besagte einerseits, daß man sich innerhalb Deutschlands wie ein nicht mehr zu diesem Lande Gehöriger, wie ein Ausgewandeter verhielt; und meinte doch andererseits, daß man in Wirklichkeit nicht ausgewandert war, sondern sich in ein Inneres zurückgezogen hatte, in die Unsichtbarkeit des Denkens und Fühlens.«

Nachdem in den Jahren vor der Gründung der Bundesrepublik – nicht ohne Druck der Alliierten – die Aufklärung über die deutsche Schuld publizistisch ins Werk gesetzt worden war,

kam es ab 1948 zur politischen Restauration, in der man die alten Eliten rasch wieder in Amt und Würden einsetzte. In diesem Klima verstand sich die Lessing-Rede als ein höfliches Fanal notwendiger Aufklärung. Arendts Auftritt war nur möglich, da man sie vor allem als Kritikerin der totalitären Missbräuche im östlichen Europa eingeladen hatte, aber natürlich anerkennen musste, dass sie mit der Autorität der jüdischen Exilantin auch jene Dinge ansprach, die damals noch niemand hören wollte. Erst als sich das öffentliche Klima nach den großen Prozessen in Jerusalem und Frankfurt gewandelt hatte, da alle großen Zeitungen nun von den Vernichtungslagern berichteten, folgten als Preisträger eine Reihe von Intellektuellen, die ins Exil gedrängt worden waren. Zuerst erhielt Hans Henny Jahnn, der als Schriftsteller ins nahe Dänemark gegangen war, die Auszeichnung, später waren es mit Peter Weiss, Max Horkheimer und Jean Améry Autoren, die mit ihren Werken *Die Ermittlung*, *Dialektik der Aufklärung* und *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* die öffentliche Auseinandersetzung mit der jüngsten Geschichte maßgeblich vorantrieben.

Arendt fand angesichts der damaligen Situation noch moderate Töne, als sie die Möglichkeit bedachte, »die Vergangenheit bewältigen zu können«: »Das Höchste, was man erreichen kann, ist zu wissen und auszuhalten, daß es so und nicht anders gewesen ist, und dann zu sehen und abzuwarten, was sich daraus ergibt.« Ihre Sätze bekundeten vorsichtig die notwendige Trauer über die jüngste Vergangenheit, die im tragischen Erzählen, so wie es William Faulkner in seinem Realismus vorbildlich betrieb, eine vorläufige Form finden könne. Mit einem Wort Goethes, der schon 1930 bei der Wahl des ersten Preisträgers Friedrich Gundolf als Hausheiliger des unpolitischen Bildungsbürgertums präsent gewesen war, schließt die Passage: »Bewältigen können wir die Vergangenheit so wenig, wie wir sie ungeschehen machen können. Wir können uns aber

mit ihr abfinden. Die Form, in der das geschieht, ist die Klage, die aus aller Erinnerung steigt. Es ist, wie Goethe gesagt hat: ›Der Schmerz wird neu, es wiederholt die Klage / Des Lebens labyrinthisch irren Lauf.«

## VI.

Die Hamburger Rede steht als Apologie der Freundschaft im Horizont von *Nathan der Weise*. Das späte Drama Lessings führte der Berliner *Jüdische Kulturbund in Deutschland*, von Goebbels propagandistisch am Leben erhalten, noch in den Anfängen der tödlichen Verfolgung auf. Und zudem war *Nathan der Weise* das erste Stück, das Erwin Piscator fast zeitgleich im New Yorker Exil mit dem Dramatic Workshop der New School auf die Bühne brachte. Gegenüber dem vollmundig nichtigen Satz »Der Jude wird verbrannt«, der alle spätere Vernichtung zu verdichten scheint, vertieft Arendt Lessings Idee der menschlichen Vielfalt, die im freundschaftlichen Gespräch überhaupt erst ihre Entfaltung erfährt. Einige Jahre zuvor hatte sie schon in Vorlesungen an der Universität Notre Dame eine sokratische *Apologie der Pluralität* betrieben, indem sie den Reigen möglicher Meinungen der platonischen Ansicht der einen Wahrheit gegenüberstellte: »Die Annahme war, dass sich die Welt jedem Menschen verschieden öffnet, je nach seiner Stellung zu ihr, und [...] dass trotz aller Unterschiede zwischen den Menschen und ihren Stellungen in der Welt – und insofern ihren *doxai*, ihren Meinungen – ›du und ich beide Menschen sind.« So lebt auch die Skizze des »unorthodoxen« Lessing von der lebendigen Spannung zwischen vorläufigen Meinungen und ewigen Wahrheiten, die Arendt bei ihrer großen Verehrung Platons – seine Büste zierte ihren Schreibtisch – lebenslang umtrieb: »Hätte man ihn vor die platonische Alternative von ›doxa‹ und ›aletheia‹, von Meinung und Wahrheit, gestellt,

es ist gar keine Frage, wie er sich entschieden hätte. Er war froh, daß – in seinem Gleichnis gesprochen – der echte Ring, wenn es ihn je gegeben haben sollte, verloren gegangen ist, und zwar um der unendlichen Möglichkeiten der Meinungen willen, in denen die Welt zwischen den Menschen besprochen werden kann.«

Die Ambivalenz widerstreitender Meinungen, die sie gerade auch im Menschen selbst am Werke sah, verdeutlichte Arendt damals auch am Beispiel Kants. Dieser »sah ein, daß es absolute Wahrheit für den Menschen nicht geben kann, jedenfalls nicht im theoretischen Verstand; er wäre sicher auch bereit gewesen, die Wahrheit der Möglichkeit menschlicher Freiheit zu opfern; wenn wir die Wahrheit besäßen, könnten wir nicht frei sein. Aber er dürfte schwerlich mit Lessing darin übereingestimmt haben, daß man die Wahrheit, auch wenn es sie geben sollte, unbedenklich der Menschlichkeit, der Möglichkeit der Freundschaft und des Gesprächs zwischen Menschen opfern könne.« Ihre *Gedanken über Lessing* warnen ebenso wie die Erinnerung an Sokrates vor der Versuchung, mit Platon und Kant allzu sehr dem Bedürfnis nach einer eindeutigen, einigenden Wahrheit im persönlichen wie politischen Leben nachgeben zu wollen. Es ist, als habe sich Arendt im Gedächtnis dieser Skeptiker und der möglichen Freundschaft von der persönlichen Sehnsucht nach endgültiger Einsicht selbstkritisch befreien wollen. So gipfelt ihre Hamburger Rede in Sätzen, die einem persönlichen Credo gleichen: »Nicht nur die Einsicht, daß es die eine Wahrheit innerhalb der Menschenwelt nicht geben kann, sondern die Freude, daß es sie nicht gibt und daß unendliche Gespräche zwischen Menschen nicht aufhören werden, solange es Menschen überhaupt gibt, kennzeichnet die Größe Lessings. In dem Meinungsstreit, in dem dieser Ahnherr und Meister aller Polemik in deutscher Sprache zu Hause war, [...] hätte die eine Wahrheit, wenn es sie überhaupt geben sollte, sich nicht anders als eine Katastrophe auswirken können.«

Freundschaftliche Gespräche von solchem Ernst benötigen Räume, in denen sie sich entfalten können. Sie stellen inmitten der politischen Welt umfochtene Freiräume der gegenseitigen Verständigung dar, die verschwinden würden, wenn sich alle am Austausch Beteiligten unter einer Wahrheit zusammenfänden. Streitbarkeit gehört zur inneren Unabhängigkeit, die agonale Begegnungen sucht, getragen vom Vertrauen, dass in allem Ernst auch das Spiel zum Menschen gehöre, die Lust, im anderen die Vielfalt des Wirklichen zu erfahren. Sehr deutlich bevorzugt Arendt deshalb einen Typus der Freundschaft, bei dem die individuelle Freiheit ausgeprägt ist und es geradezu unerwünscht wäre, im Gespräch zu endgültigen Einigungen zu gelangen: »Ein solches Sagen aber ist in der Einsamkeit nahezu unmöglich; es ist an einen Raum gebunden, in dem es viele Stimmen gibt und wo das Aussprechen dessen, was ›Wahrheit dünkt‹, sowohl verbindet wie voneinander distanziert, ja diese Distanz zwischen den Menschen, die zusammen dann die Welt ergeben, recht eigentlich schafft.«

## VII.

Wie groß unter Freunden die Distanz allerdings bis hin zum Abbruch jeden Gesprächs werden konnte, wenn man die Wirklichkeit unterschiedlich beurteilte, erlebte Arendt nur wenige Jahre später, als sie *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* veröffentlichte. Ihre essayistische Studie des Jerusalemer Prozesses hatte in ihrem polemisch-ironischen Zugriff den Bogen der Toleranz, den viele Zeitgenossen für erträglich hielten, überspannt. Gerade unter den deutsch-jüdischen Freunden kam es zu schmerzhaften Abwendungen. Am tiefsten traf sie, dass der zionistische Jugendfreund Kurt Blumenfeld, den sie noch während des Jerusalemer Prozesses besucht hatte, nicht mehr bereit war, sie noch zu empfangen, als er im Sterben