

Claudia Hilb

Über einige »längst vergessene Vorstellungen«

Überlegungen zum Epilog von Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*

»When the incomprehensible is presented as routine,
sensitivity mercifully diminishes«

Yosal Rogat, *The Eichmann Trial and the Rule of Law*

Mein Beitrag beschäftigt sich mit Hannah Arendts Bericht über den Prozess gegen Adolf Eichmann, der 1963 als Buch unter dem Titel *Eichmann in Jerusalem* veröffentlicht wurde. Im Fokus steht primär der Epilog, insbesondere dessen letzte beiden Seiten. Hierbei geht es um die Frage, die sich praktisch durch das gesamte Werk von Arendt zieht und die sich wie folgt formulieren lässt: Wonach sollen wir urteilen, wenn uns die Tradition keinerlei Gewissheit mehr geben kann, wenn mit dem Einbruch des Totalitarismus die Kategorien und Begriffe, mit denen wir zu urteilen gewohnt waren, sich nicht mehr eignen, um die erschreckende Realität von Verbrechen und Verbrechern bislang unbekannter Art und Dimension zu begreifen? Zu eben jenen Verbrechen, die über das uns bisher bekannte Böse hinausgehen, sagte Hannah Arendt bei verschiedenen Gelegenheiten, dass diese weder angemessen bestrafbar seien, noch dass ihnen vergeben werden könnte (vgl. Hilb 2018a). Jedoch geht es in dem hier untersuchten Text genau darum, zu urteilen und zu bestrafen. Daher möchte ich im Folgenden meine Überlegungen darauf konzentrieren, was die beiden etwas eigenwilligen letzten Seiten des Epilogs zu *Eichmann in Jerusalem* zu diesem Problem beitragen. Es ist bekannt, dass die Erfahrung des Prozesses und die Reaktionen darauf einen starken Einfluss auf Arendts späteres Werk über Denken, Urteilen und Verantwortung ausübten. Allerdings werde ich im Rahmen dieses Beitrags nur in sehr begrenztem Umfang über die Diskussion des Epilogs hinausgehen.

Anmerkung: Dieser Beitrag wurde von Christian Ernst, Patrick Eser und Nina Heinke übersetzt.

Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter.  Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

<https://doi.org/10.1515/9783111077345-011>

1 Das Problem des neuartigen Verbrechens und Verbrechers

Was bedeutet es, Gerechtigkeit herzustellen, wenn wir über Eichmann und die ihm zur Last gelegten Verbrechen urteilen? Wie kann ein Urteil gefällt werden, wenn die Kategorien und Begriffe, mit denen wir gewohnt sind, zu urteilen, nicht ausreichen, um die erschreckende Realität von Verbrechen und von Verbrechern zu erfassen? Bevor ich die beiden letzten Seiten des Epilogs analysiere, möchte ich kurz die Schwierigkeiten umreißen, mit denen wir aus Arendts Sicht bei der Verfolgung der nationalsozialistischen Verbrechen im Allgemeinen und beim Prozess in Jerusalem im Besonderen konfrontiert sind.

Seit Nürnberg, so schreibt Arendt, ist die Strafverfolgung dieser Verbrechen mit drei Problemen konfrontiert: der Einrichtung eines Gerichts der Siegermächte, dem Finden einer gültigen Definition des Verbrechens und der Aufgabe, dem neuen Typus des Verbrechers Rechnung zu tragen (Arendt 2006, 274).¹ Zum ersten Problem: In Nürnberg stellten die Siegermächte führende Nationalsozialisten vor Gericht. Aber, wer außer ihnen wäre im Recht gewesen, diese zu verurteilen? Das zweite Problem, die Definition des Verbrechens, wurde laut Arendt nur unzureichend gelöst, indem man sich auf bestehende Kategorien wie Kriegsverbrechen, Verbrechen gegen den Frieden, unmenschliche Handlungen oder Piraterie berief. Diese wurden jedoch dem beispiellosen Charakter des neuartigen Verbrechens bei weitem nicht gerecht und trugen eher dazu bei, die Prinzipien der Bestrafung im Unklaren zu lassen. Was das dritte Problem anbelangt, so wurden wir durch die nationalsozialistischen Verbrechen mit einem neuen Verbrechertypus konfrontiert, der nicht nach den strafrechtlichen Regeln des Vorsatzes (*mens rea*) beurteilt werden kann, d. h. nach dem Willen, gegen das Gesetz zu handeln. Schließlich handelte sich bei den Tätern um Individuen, die für sich beanspruchten, nach den Gesetzen gehandelt zu haben, denen sie unterstanden – kriminelle Gesetze, die den Mord ganzer Menschengruppen zur Vorgabe machten.²

1 Ich beziehe mich in den Verweisen auf die 1965 erweiterte Ausgabe von *Eichmann in Jerusalem*. Zur besseren Lesbarkeit des Textes erfolgen direkte Zitate aus der deutschen Übersetzung.

2 Dies ist zunächst ein Problem rechtlicher Natur. Bisher war nur bekannt, wie absichtlich begangene Taten strafrechtlich im Sinne des *mens rea* geahndet werden. Es ist jedoch auch politischer Natur, weil wir uns mit Regimen auseinandersetzen müssen, die organisiertes Verbrechen umsetzen. Und es ist moralischer und philosophischer Natur, weil es unsere Vorstellung vom Bösen in Frage stellt, welches bisher entweder mit einem Übel verbunden war, das unabsichtlich begangen wird und das der Übeltäter bereuen kann, oder mit einer böswilligen Tat, bei der willentlich und wissentlich ein moralisches Prinzip oder ein Gesetz verletzt wird. Dieses Problem führt jedoch dazu, dass wir eine neue Form des Bösen in Betracht ziehen müssen, die nicht als

In ihrem Buch zum Eichmann-Prozess greift Arendt diese drei Probleme auf und diskutiert, inwieweit der Verlauf des Gerichtsprozesses zu ihrer Lösung – sofern sie überhaupt lösbar sind – beigetragen oder sie erhellt hat, oder ob er sie im Gegenteil nicht eher verschleiert hat. Sie ist der Ansicht, dass Israels Anspruch, Eichmann aufgrund des Hauptvorwurfs von ›Verbrechen gegen das jüdische Volk‹ auf seinem Territorium vor Gericht zu stellen, weit davon entfernt war, die Entwicklung einer internationalen Rechtsinstanz, also eines internationalen Strafgerichtshofs, und einer universellen strafrechtlichen Figur, der Kategorie ›Verbrechen gegen die Menschlichkeit‹, zu befördern. Dies wiederum habe die Wahrnehmung des beispiellosen Charakters der Verbrechen des NS-Regimes eher behindert. Bezüglich dieses Punktes übernimmt Arendt weitgehend die Argumente von Yosal Rogat, dem Autor der Streitschrift mit dem Titel *The Eichmann Trial and the Rule of Law* (1961).³ Sechzehn Jahre nach Nürnberg, so argumentiert Arendt, wären die Bedingungen für ein neutrales Gericht gegeben gewesen, anstelle eines Gerichts der Sieger (oder wie von der Staatsanwaltschaft vorgeschlagen eines Gerichts der Opfer).⁴ Was die Definition des Verbrechens betrifft, so argumentiert Arendt, dass die Vernichtung der Juden – oder der Sinti und Roma oder einer anderen ethnischen Gruppe – zu keinem Zeitpunkt während des Prozesses als etwas anderes als ein Verbrechen gegen eine be-

subjektiver Willen zum Bösen oder als Missachtung des Grundprinzips der kantischen Moral verstanden werden kann.

3 In seinem Buch argumentiert Yosal Rogat, dass man bei der Bewertung der Gerichtsprozesse nach Nürnberg prüfen müsse, ob diese im Hinblick auf die bestehenden Prinzipien des Völkerrechts, das nun auch Völkermord und Verbrechen gegen die Menschlichkeit umfasst, gerechtfertigt werden können und ob sie zur Förderung eines solchen Völkerrechts beitragen, was nach Rogats Ansicht die Einrichtung eines internationalen Strafgerichts erfordert (vgl. Rogat 1961). In ähnlicher Weise versteht Arendt, dass Erfolg oder Misserfolg beim Umgang mit einem beispiellosen Verbrechen weitgehend davon abhängt, ob dieser Umgang den Weg zu einem internationalen Strafgericht ebnet. Sie erkennt jedoch an, dass der Richter, der das beispiellose Verbrechen unter den noch nicht verwirklichten oder zumindest unvollkommenen Bedingungen einer internationalen Instanz zu beurteilen hat, vor der großen Herausforderung steht, Recht sprechen zu müssen, ohne sich auf bestehende Gesetze bzw. deren Überschreitung beziehen zu können (vgl. Arendt 2006, 273–274).

4 Deutlicher noch als in Nürnberg, so argumentiert Arendt, verstärkt die Nichtzulassung von Zeugen der Verteidigung den fragwürdigen Charakter des Prozesses im Sinne eines Gerichts der Sieger oder der Opfer. Arendts Kritik richtet sich an dieser Stelle nicht an die Richter, sondern an den Staatsanwalt Hausner, dessen Rhetorik den Eindruck erweckt, dass der Zweck des Prozesses nicht darin besteht, Gerechtigkeit zu schaffen, sondern den Wunsch oder gar das Recht der Opfer auf Rache zu befriedigen. In Strafprozessen, warnt Arendt, werde der Verbrecher vor Gericht gestellt, weil er die Gemeinschaft als Ganzes geschädigt hat, und nicht, wie in Zivilprozessen, weil er Einzelpersonen geschädigt hat, die ein Recht auf Wiedergutmachung haben. Was geschädigt worden ist und wiederhergestellt werden muss, sei die öffentliche Ordnung (vgl. Arendt 2006, 261).

stimmte Gruppe behandelt wurde,⁵ d. h. zu keinem Zeitpunkt wurde in Betracht gezogen, dass das, was durch das NS-Regime geschädigt und gefährdet wurde, die gesamte Menschheit war, dass es sich also tatsächlich um ein Verbrechen gegen die Menschheit handelte (vgl. Arendt 2006, 269, 276).⁶ Was den neuen Typus des Verbrechers betrifft, so stellt Arendt fest, dass die Richter in Israel, stärker noch als in Nürnberg, verblüfft waren angesichts eines Angeklagten, der weder ein Perverser noch ein Sadist war, sondern erschreckend normal erschien.⁷ Es erwies sich als überraschend schwierig, ihm ein Unrechtsbewusstsein für seine Taten nachzuweisen, die er in der Rolle als für die Organisation der Deportation und Ermordung von Juden zuständiger Referatsleiter im Reichssicherheitshauptamt beging, eine Funktion, die er mit Sorgfalt und Detailversessenheit ausfüllte.⁸

Damit ist also das Problemfeld umrissen, in das Arendts Beobachtungen zum Prozess gegen Eichmann eingebettet sind und das wir im Blick behalten müssen, wenn wir versuchen wollen, das komplizierte Ende des Epilogs ihres Buches zu

5 Arendt erkennt jedoch an, dass die Kategorie der »Verbrechen gegen das jüdische Volk« die Absurdität vermeidet, die nationalsozialistischen Verbrechen als Verbrechen gegen den Frieden oder als gewöhnliche Kriegsverbrechen zu beurteilen, und dass der Prozess dazu beigetragen hat, den Unterschied zwischen unmenschlichen Handlungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu klären.

6 Ihre Kritik richtet sich dabei nicht nur an die Staatsanwaltschaft, sondern auch an das Gericht. Der Versuch des Gerichts, seine Gerichtsbarkeit im Namen der universellen Gerichtsbarkeit und die Entführung unter dem Vorzeichen der Piraterie zu rechtfertigen, ist unvereinbar mit dem Vorwurf der Verbrechen gegen das jüdische Volk und mit den israelischen Gesetzen, nach denen Eichmann verurteilt wurde. Dies wäre nicht der Fall, wenn man argumentieren würde, dass Eichmann ein Feind der gesamten Menschheit war, weil er – wie die Piraten – außerhalb jeder Form von Gemeinschaft gehandelt hat (vgl. Arendt 2006, 261–262). Tatsächlich war der Prozess in Arendts Augen der letzte der Nachfolgeprozesse von Nürnberg und das Einzige, was ihr zufolge nahezu beispieldlos war, sei die Verletzung des Territorialprinzips durch Israel bei der Entführung Eichmanns gewesen, ein Präzedenzfall, den man nicht für gültig erklären sollte (vgl. Arendt 2006, 264). Die verschiedenen Argumente Arendts, beruhen auf der Unklarheit, mit der der gesamte Prozess durchgeführt wurde, die aus der Schwierigkeit hervorgeht, mit den politischen, rechtlichen und moralischen Problemen umzugehen, die der Prozess aufgeworfen hat, sowie auf dem mangelnden Verständnis für den neuen Typus des Verbrechens.

7 Arendt weist darauf hin, dass die Richter in Jerusalem trotz der Schwierigkeit, den Verbrecher, über den sie zu urteilen hatten, zu verstehen, nie versucht waren, der These der Anklage zu folgen, Eichmann sei ein blutrünstiges Monster gewesen (vgl. Arendt 2006, 276).

8 Das schlechte Gewissen von Eichmann und seinesgleichen ließe sich allenfalls daran erkennen, dass die verbrecherischen Organisationen, insbesondere jene, denen er angehört hatte, in den letzten Kriegswochen Beweise für ihre Verbrechen vernichtet hatten, was aber, so warnt Arendt, eigentlich nur ihr Bewusstsein dafür beweisen kann, dass das, was ihnen als Recht galt, das massenhafte Abschachten von als minderwertig erachteten Menschengruppen, von den übrigen Völkern »noch« nicht anerkannt wurde (Arendt 2006, 277).

enträtseln. Dem Jerusalemer Gericht, schreibt sie mit Nachdruck, sei es nicht gelungen, »drei grundsätzlichen Problemen [...] gerecht zu werden« (Arendt 2007, 398).⁹ Was hätte es nun bedeutet, diese anzugehen? Wenn Arendt davon ausgeht, dass der Zweck eines Prozesses in erster Linie darin besteht, Gerechtigkeit zu schaffen, bedeutet dann das Scheitern, dass der Gerechtigkeit nicht Genüge getan wurde? Oder bedeutet es, dass die wirklichen Probleme nicht geklärt wurden, d. h., dass, wie Arendt einen Richter zitiert, zwar Recht gesprochen wurde, aber ohne den Prozess der Rechtsprechung »sichtbar« (Arendt 2007, 402) zu machen.

Ich kann wohl mit Sicherheit sagen, dass letztere die Position von Arendt ist: Wir können sagen, dass der Gerechtigkeit Genüge getan wurde, da der Verbrecher vor Gericht gestellt und bestraft wurde, und das war schließlich Sinn und Zweck des Prozesses. Aber der Prozess hat nicht dazu beigetragen, die politischen, rechtlichen und moralischen Probleme, mit denen er konfrontiert war, aufzuzeigen. Der tiefere Grund für das Urteil, die eigentliche Begründung von Eichmanns Todesurteil, wurde unter einer Reihe verworrener und widersprüchlicher Argumente versteckt, die das Scheitern zum Ausdruck bringen, sich mit den oben genannten Problemen auseinanderzusetzen. Um die eigentliche Begründung, das »Warum« sichtbar zu machen, hätten die Richter so argumentieren müssen, wie Arendt es in ihrem Epilog simuliert.¹⁰ Mit anderen Worten: Das Ende des Epilogs drückt die von Arendt als eigentlich notwendig angenommene Begründung für Eichmanns (rechtmäßige) Verurteilung aus, die die Richter sich nicht vorzubringen trauten, oder die sie nicht ausformulieren konnten.¹¹

Nun stellt sich aber bei der Lektüre dieser Argumentation zum einen die Frage, ob die alternative Begründung des Urteils, die Arendt den Richtern in den Mund legt, von ihr selbst in vollem Umfang gebilligt wird, und zum anderen, ob diese Begründung eine befriedigende Antwort auf die oben gestellte Frage geben

⁹ Arendt verwendet auf Englisch die Formulierung: »has failed to come to grips with these three issues« (Arendt 2006, 274).

¹⁰ Vgl. »Und wenn zutrifft, daß »Recht nicht nur geschehen, sondern sichtbar geschehen muß«, dann wäre die *Rechtmäßigkeit dessen, was in Jerusalem getan wurde*, manifest geworden, wenn die Richter es gewagt hätten, an den von ihnen Angeklagten etwa die folgenden Worte zu richten« (Arendt 2007, 402, meine Hervorhebung).

¹¹ In der Argumentation verliert die Frage der Territorialität des Prozesses und des »Siegergerichts« ihre Relevanz, stattdessen nehmen das Problem der Art des Verbrechens und des Verbrechers den zentralen Platz ein. Das Argument der Zuständigkeit ist insofern nicht uninteressant, als das entschlossene Eintreten für einen Internationalen Strafgerichtshof vielleicht das ist, was Arendts Leser:innen in erster Linie erwarten würden. Sein Fehlen im »Plädoyer« ist aber wohl vor allem damit zu erklären, dass der Prozess bereits in Israel vor einem israelischen Gericht stattgefunden hat und Arendt – nachdem sie diesen Umstand bereits kritisiert hat – ihn als vollendete Tatsache ansieht.

kann, worauf wir unser Urteil stützen bzw. wie wir feststellen sollen, wer, für was und mit welcher Strafe verurteilt werden soll, wenn uns kein juristisches Modell für das Verbrechen zur Verfügung steht, da es sich unserer Vorstellung von *mens rea* entzieht; in anderen Worten, wenn wir unser Urteil nicht auf Präzedenzfälle, Normen oder Gesetze stützen können.

2 Das letzte Argument des Epilogs

Gehen wir nun das Ende des Epilogs von *Eichmann in Jerusalem* sorgfältig durch. Ich möchte mich auf drei Momente konzentrieren: zunächst auf den Satz, der dem Schlussplädoyer vorangestellt ist, welches Arendt den Richtern in den Mund legt, dann auf den Verweis auf Rogat und auf die hierdurch aufgerufenen ›barbarischen Vorstellungen‹, welche die Todesstrafe aus einem Prinzip der Rache rechtfertigen, schließlich auf das Schlussplädoyer selbst. Beginnen wir mit dem Satz, in dem Arendt auf Rogat verweist:

»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« (Yosal Rogat) – all das sind für uns antiquierte Vorstellungen, die wir als barbarisch ablehnen. Und dennoch, scheint mir, läßt sich kaum leugnen, daß Eichmann auf Grund solcher längst vergessenen Vorstellungen überhaupt vor Gericht kam und daß sie allein schließlich die Todesstrafe rechtfertigen. (Arendt 2007, 401–402)

Jene als ›barbarisch‹ bezeichneten Prämissen stellen also die Rechtfertigung für Eichmanns Todesurteil dar. Aber schließt sich Arendt in das ›Wir‹ derer ein, die diese Thesen ablehnen, die Rogat für archaisch hält,¹² oder ist diese Ablehnung eher ironisch? Wenn wir ihre Ablehnung annehmen, hieße das, dass sie zwar die grundlegende Rechtfertigung für Eichmanns Todesurteil in dieser atavistischen, retributiven Überzeugung begründet sieht, dass sie dieses jedoch nicht unbedingt,

¹² Rogat verbindet diese Thesen mit einer Tradition, die er als »archaische Sichtweise der Welt« bezeichnet. Das von Arendt übernommene Zitat beginnt wie folgt: »Finally, attitudes toward punishment also follow from this outer outlook [...]. There was a time long ago when our questions about the appropriateness of the trial would not have been raised because the following propositions were accepted: that a great crime offends nature« (Rogat 1961, 27). Arendt verwendet nicht das Wort »archaisch«, wie Rogat es tut. Sie verwendet den Begriff »barbarisch«, um auf die Sätze zu verweisen, die Rogat mit dieser archaischen Weltsicht verbindet, und bezeichnet diese als »längst vergessene [...] Vorstellungen« (Arendt 2007, 402).

seine Rechtfertigung in diesem Sinne aber auf keinen Fall unterstützt. Wenn wir hingegen annehmen, dass die Ablehnung ironisch ist, hieße das, dass Arendt dieses Urteil in gewisser Weise billigt und dass sie – in einer ungewöhnlichen Herleitung, die noch folgen wird – den Richtern die wirklichen Argumente zur Rechtfertigung des Todesurteils in den Mund legt, jene Argumente, welche die Richter nicht in aller Klarheit zu formulieren wagten oder wussten. Ich werde versuchen zu zeigen, dass Letzteres der Fall ist: Arendts Stimme scheint in diesen Argumenten unüberhörbar mitzuschwingen. Und wenn das so ist, müssen wir versuchen, die verschiedenen Stimmen dieser letzten Begründung – die der Richter, die von Arendt und vielleicht noch andere – zu entwirren.¹³

Im Folgenden werde ich also versuchen, die Stimmen in diesen letzten Absätzen zu unterscheiden. Das angebrachte Argument, das zum Ausdruck bringt, was die Richter hätten sagen sollen, wenn sie nicht nur Recht gesprochen, d. h. Eichmann verurteilt hätten, sondern auch das Prinzip sichtbar gemacht hätten, nach dem sie dies getan haben, lässt sich in drei Teile gliedern: Der erste betrifft die Schuld des Angeklagten, der zweite das von ihm begangene Verbrechen und die beiden letzten Sätze rechtfertigen die gegen ihn zu verhängende Todesstrafe.

Im ersten Teil erklären die Richter, dass sie bereit sind, anzuerkennen, dass der Angeklagte nicht aus dem Willen heraus gehandelt hat, Unrecht zu tun, und sich daher nicht schuldig fühlt. Ich zitiere den Wortlaut:

13 Zwei Texte, der eine von Susannah Young-ah Gottlieb (2011) und der andere von Judith Butler (2011), haben sich mit denselben Absätzen in einer Weise befasst, die ich besonders anregend finde. Butler verweist auf die beiden alternativen Lesarten des soeben zitierten Absatzes und weist darauf hin, dass es schwer vorstellbar ist, dass Arendt sich diese Prämissen zu eigen machen könnte, und dass sie daher in diesem Punkt wahrscheinlich mit Rogat übereinstimmen würde. Bei der weiteren Lektüre von Butlers Text wird jedoch deutlich, dass sie die Bedeutung dieser Prämissen keineswegs abtut, sondern dass deren Vorhandensein für sie zugleich rätselhaft, zentral und erhellend ist: In den sich überschneidenden Stimmen, die im Schlussplädoyer zu hören sind – die vermeintliche Stimme der Richter, die Stimme von Arendt selbst – zeigt Butler, dass Arendt aus dieser archaischen Formulierung ein Prinzip herzuleiten scheint, nämlich, dass es eine Weisheit, ein unausgereiftes Prinzip in dieser Barbarei gebe. Gottlieb wiederum geht von Anfang an davon aus, dass die Aussage »wir lehnen es ab und halten es für barbarisch« ironisch ist, und dass das, was diesem Absatz folgt, zeigt, dass Arendt sich selbst von diesem »wir« ausschließt. Dieses »wir« würde, so nehmen wir an, für diejenigen gelten, die die Zerstörung unserer rechtlichen und moralischen Kategorien durch die totalitäre Katastrophe nicht anerkannt haben und die glauben, dass wir uns noch auf das *mens rea* oder auf das frühere Strafrecht berufen könnten. Damit aber würden wir nicht in der Lage sein, das ungeheure Verbrechen, die neue Form des Bösen zu erklären, das über unsere gemeinsame Welt – über unser Kollektiv, über die Erde – hereingebrochen ist.

Sie haben das während des Krieges gegen das jüdische Volk begangene Verbrechen das größte Verbrechen der überlieferten Geschichte genannt, und Sie haben Ihre Rolle darin zugegeben. Sie haben hinzugefügt, daß Sie nie aus niederen Motiven gehandelt, die Juden niemals gehaßt hätten und daß Sie dennoch nicht anders hätten handeln können und sich bar jeder Schuld fühlten. Dies ist schwer zu glauben, aber es ist nicht völlig unmöglich, daß Sie ungefähr die Wahrheit sagten. [...] Sie haben auch gesagt, daß Ihre Rolle in der ›Endlösung der Judenfrage‹ ein Zufall gewesen sei und daß kaum jemand an Ihrer Stelle anders gehandelt hätte, ja daß man gleichsam jeden beliebigen Deutschen mit der gleichen Aufgabe hätte betrauen können. Daraus würde folgen, daß nahezu alle Deutschen so schuldig sind wie Sie, und was Sie damit eigentlich sagen wollten, war natürlich, daß, wo alle, oder beinahe alle, schuldig sind, niemand schuldig ist. Dies ist in der Tat eine weitverbreitete Meinung, der wir uns jedoch nicht anschließen können. [...] Mit anderen Worten, auch wenn achtzig Millionen Deutsche getan hätten, was Sie getan haben, wäre das keine Entschuldigung für Sie. [...] Uns gehen hier nur Ihre wirklichen Handlungen etwas an, und weder die möglicherweise nicht-verbrecherische Natur Ihres Innenlebens und Ihrer Motive noch die möglicherweise verbrecherischen Neigungen Ihrer Umgebung. (Arendt 2007, 402–403)

Wir können die Aussage dieses Plädoyers so deuten, dass Eichmann sich zwar nicht schuldig fühlen mag, da er nur tat, was ihm von dem Regime, dem er diente, befohlen wurde. Aber vor dem Gesetz ist er dennoch schuldig, denn vor dem Gesetz sind sowohl Unschuld als auch Schuld objektiver Natur. Wir hören hier die Stimme Arendts, die sich mit der Stimme der Richter vermischt, oder genauer gesagt, sie überlagert, indem hier die Position aufscheint, dass wir es mit einem neuen Typus des Verbrechers zu tun haben. Unserer Rechtstradition fehlt ihr zufolge eine Figur, die demjenigen gerecht wird, der sich nicht als schuldig an dem Massenmord sieht, zu dem er beiträgt, und der sich als gehorsamer Teil eines Regimes betrachtet, dem er dient. Eichmann möge sich demnach nicht schuldig fühlen, aber seine Schuld sei nicht subjektiver, sondern objektiver Natur: Es gehe nicht darum, ob er bewusst kriminell gehandelt habe, sondern ob er objektiv schuldig sei, gegen das Gesetz verstoßen zu haben. Die Richter hätten sich hierzu nicht geäußert, vielleicht seien sie sich dessen gar nicht bewusst. Doch Arendt sagt uns, dass das Urteil genau das ans Licht gebracht habe: Schuldbewusstsein als traditionelles Prinzip der bisherigen Rechtsordnung sei hier nicht relevant.

Welches ist aber das Gesetz, gegen das Eichmann objektiv verstoßen hat und demzufolge er verurteilt werden sollte, wenn er die verbrecherischen Befehle des Regimes, dem er diente, befolgte? Der zweite Teil des Plädoyers geht hier streng genommen nicht von einem Gesetz aus, sondern beschreibt eine Politik: eine Politik des Massenmords, die Erde weder mit dem jüdischen Volk noch mit verschiedenen anderen Völkern teilen zu wollen. Und das verbrecherische Prinzip, das diese Politik des Massenmords geleitet hat, ist die Anmaßung Eichmanns und seiner Vorgesetzten, darüber zu entscheiden, wer die Welt bewohnen darf und wer nicht. Das Argument lautet wie folgt:

Aber auch wenn wir unterstellen, daß es reines Mißgeschick war, das aus Ihnen ein willfähiges Werkzeug in der Organisation des Massenmords gemacht hat, so bleibt eben doch die Tatsache bestehen, daß Sie mithalfen, die Politik des Massenmordes auszuführen und also diese Politik aktiv unterstützt haben. [...] So bleibt also nur übrig, daß Sie eine Politik gefördert und mitverwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. (Arendt 2007, 403–403)

Wie wir festgestellt haben, wird das Gesetz als Verneinung einer Politik formuliert, die das Recht beansprucht, zu entscheiden, wer die Welt bewohnen darf. Hier sticht Arendts Stimme unmissverständlich aus jener der Richter heraus: Wir verstehen nun, dass bezüglich der ›Verbrechen gegen die Menschlichkeit‹, der Verbrechen, für die die NS-Verbrecher zu Recht verfolgt werden, in ihrem Text etwas widerhallt, was als die Negation der *conditio humana* selbst formuliert werden kann, der *conditio humana* der Pluralität. Pluralität – so wird Arendt später in *The Life of the Mind* (vgl. 1978, 19) schreiben – ist das Gesetz der Erde. Wie sie in ihrer *Introduction to Politics* feststellt, zerstört die Vernichtung einer bestimmten menschlichen Gruppe einen Teil unserer gemeinsamen Welt. Menschen existieren nur dort, wo es eine Welt gibt. Und eine Welt im wahren Sinne des Wortes gibt es nur dort, wo Pluralität bewahrt wird.¹⁴ Mit ihrer Politik, die Erde nicht mit anderen Völkern teilen zu wollen, mit ihrem Versuch, einen Teil der Welt zu vernichten, haben Eichmann und seine Vorgesetzten objektiv gegen das Gesetz der

14 Das Zitat in voller Länge lautet: »[T]he world comes into being only if there are perspectives; it exists as the order of worldly things only if it is viewed, now this way, now that, at any given time. If a people or nation, or even just some specific human group, which offers a unique view of the world arising from its particular position in the world – a position that, however it came about, cannot readily be duplicated – is annihilated, it is not merely that a people or a nation or a given number of individuals perishes, but rather that a portion of our common world is destroyed, an aspect of the world that has revealed itself to us until now but can never reveal itself again [...]. To put it another way, the more peoples there are in the world who stand in some particular relationship with one another, the more world there is to form between them, and the larger and richer that world will be. The more standpoints there are within any given nation from which to view the same world that shelters and presents itself equally to all, the more significant and open to the world that nation will be. If, on the other hand, there were to be some cataclysm that left the earth with only one nation, and matters in that nation were to come to a point where everyone saw and understood everything from the same perspective, living in total unanimity with one another, the world would have come to an end in a historical-political sense [...]. In other words, human beings in the true sense of the term can exist only where there is a world, and there can be a world in the true sense of the term only where the plurality of the human race is more than a simple multiplication of a single species« (Arendt 1978, 297–298). Ich danke Matias Sirczuk für den Hinweis auf diesen Abschnitt.

Erde verstoßen. Die nationalsozialistischen Verbrechen sind, genau genommen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, insofern sie Verbrechen gegen die gemeinsame Welt der Menschheit sind. Auch hier liefert Arendt den Richtern eine Figur des Verbrechens, die, ihrer Argumentation zufolge, das Urteil erklären und rechtfertigen kann.

Das Recht zu beanspruchen, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen darf, ist ein Verbrechen gegen die menschliche Pluralität. Wir können also diese Absätze der ›Anklage‹ auf die bereits vorgeschlagene Art und Weise lesen. In ihnen beschreibt Arendt den neuen Typus des Verbrechers, der schuldig ist, auch wenn er nicht aus einem bösen Willen heraus handelt, und den neuen Typus des Verbrechens, das Verbrechen gegen die Menschlichkeit, das ein Verbrechen gegen die Pluralität und damit gegen die Weltlichkeit der Welt ist.

Wir kommen nun zum dritten und letzten Teil der Anklage, der die Definition des Verbrechens aufgreift und das Urteil verkündet:

So bleibt also nur übrig, daß Sie eine Politik gefördert und mitwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, daß Sie sterben müssen. (Arendt 2007, 404)

Weil Eichmann die Erde nicht mit uns teilen wollte, kann niemand die Erde mit ihm teilen wollen, und deshalb, und nur deshalb, verdient er das Todesurteil. Aber argumentiert Arendt hier, dass die Richter, wissentlich oder unwissentlich, Eichmann nach einem Prinzip der Vergeltung – er wollte nicht, wir können nicht wollen – verurteilt haben? Oder befürwortet sie dieses Prinzip der Vergeltung als angemessene Begründung für Eichmanns Todesurteil? Mit anderen Worten: Wenn wir in den beiden vorangegangenen Passagen Arendts Stimme in der Beschreibung des Verbrechers und in der Typisierung des Verbrechens erkannt haben, ist es dann wieder ihre Stimme, die wir jetzt hören? Wir müssen erneut versuchen, die Stimmen zu entflechten und diejenige, die Arendt den Richtern zuschreibt, und dann ihre eigene zu unterscheiden.

Um die Stimme zu hören, die Arendt den Richtern zuschreibt, kehren wir zu dem obigen Zitat zurück: Eichmann wurde auf der Grundlage von Prinzipien, die wir für barbarisch halten, angeklagt und zum Tode verurteilt. Arendt äußert sich hierzu klar und deutlich: Der vergeltende Charakter dieser Entscheidung steht außer Zweifel. Wenn die Richter Eichmann zum Tode verurteilten, dann deshalb, weil »ein großes Verbrechen der Natur Gewalt antut und die Erde selbst nach Vergeltung schreit; [...] das Böse eine naturgegebene Harmonie zerstört, die nur

durch Sühne wiederhergestellt werden kann« (Arendt 2007, 401–402). Ein Recht der Opfer auf Rache, auf welches sich die Staatsanwaltschaft berief, wiesen die Richter zurück, wie Arendt uns wissen lässt. Stattdessen – und auch hier, ob es ihnen bewusst ist, oder nicht – hielten sie doch das Recht der geschädigten Gemeinschaft auf Vergeltung aufrecht, die das Böse, das die natürliche Harmonie verletzt, herausfordert. Bleiben wir einen Moment bei diesem Punkt: Nach diesem »barbarischen« Prinzip kann nicht jedes Verbrechen, sondern nur ein großes Verbrechen, oder das, was hier als das Böse bezeichnet wird, eine Vergeltung in diesem Sinne verlangen. Wie können wir aber feststellen, was ein großes Verbrechen ist, wie können wir das Böse erkennen?

Was die Richter anbelangt, so deutet Arendt die Antwort an, sowohl im Nachwort als auch im Epilog, den sie ein Jahr später ihrem Buch hinzufügte: Während sie noch einmal die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen juristischen Konzepte für den Umgang mit den vom Staatsapparat organisierten Ermordungen hervorhebt, bemerkt Arendt, dass man bei genauerer Hinsicht unschwer feststellen wird, »daß die Richter in all diesen Prozessen eigentlich nur auf Grund der ungeheuerlichen Tatbestände, also gewissermaßen frei urteilten« (Arendt 2007, 64).

Von Nürnberg an, so schreibt Arendt, haben wir gesehen, dass die Richter, während sie zwar schwerste Verbrechen zum Verbrechen gegen den Frieden erklärten, die Todesstrafe jedoch nur gegen diejenigen verhängten, die an dem neuen Typ des Verbrechens, nämlich der Verwaltung der Ermordung teilgenommen hatten (vgl. Arendt 2006, 257, 294). Das heißt, sie stützten sich bei der Verhängung der Todesstrafe weder auf eine vermutlich bestehende Rangfolge der Straftaten, noch wandten sie die Gesetze an, deren Geltung sie forderten. Vielmehr urteilten sie frei auf der Grundlage dessen, was sie als ungeheuerliche Taten ansahen, ohne ihr Urteil in irgendeiner Weise einem Gesetzbuch zu unterwerfen. Wir werden uns hier nicht mit der Frage befassen, wie die Richter herausgefunden haben, was eine abscheuliche Tat ist, die die Todesstrafe rechtfertigt. Für unsere Zwecke genügt es, an folgende Aussage von Arendt zu erinnern: »[T]he real evil is that which causes us speechless horror, when all we can say is: ›this should never have happened‹« (Arendt 2003, 75).

Dieses Argument aus *Responsibility and Judgment* (aus dem Abschnitt »Some Questions of Moral Philosophy«) würde, übertragen auf die Rhetorik der Anklage, bedeuten, dass das wahrhaftige Böse, die Beteiligung an monströsen Handlungen, die niemals hätten geschehen dürfen, in dem Anspruch besteht, bestimmen zu können, wer die Welt bewohnen darf und wer nicht. Sowohl in den Urteilsprüchen der Richter, die frei allein auf der Grundlage der monströsen Taten urteilen, als auch in der Rechtfertigung, die Arendt ihnen in den Mund legt – jene, die diesen Anspruch umzusetzen beanspruchten, haben die Pluralität, die das Gesetz der Erde ist, verletzt und daher kann niemand mehr die Erde mit ihnen tei-

len wollen –, lautet das Urteil, dass diese Verbrecher sterben müssen. Teilt Arendt nun selbst dieses Urteil und befürwortet sie die retributive Begründung, die sie ihm zuweist?

3 Gerechtigkeit, Vergeltung, Rache: zur Frage des Todesurteils

Eichmann und seinesgleichen haben die totalitäre Prämisse, »alles ist möglich«,¹⁵ in die Praxis umgesetzt: Sie haben sich über alle Grenzen hinweggesetzt und die menschliche Bedingung der Pluralität missachtet. Wenn nun das Eichmanns Todesurteil zugrunde liegende Prinzip, um sichtbar zu werden, in Arendts retributivem Sinn formuliert werden muss, rechtfertigt es dann nicht auch die Beseitigung derjenigen, die sich die Macht anmaßen, einen Teil der Menschheit zu beseitigen? Überschreitet Arendt am Ende des Epilogs eine Grenze, wenn nicht in Taten, so doch in Worten, indem sie die Gerechtigkeit der Todesstrafe in der vergeltenden Sprache ausdrückt, in der sie sie formuliert?

Vielleicht kommen wir einer Antwort näher, wenn wir uns zunächst noch einmal Arendts oft wiederholtes Argument ins Gedächtnis rufen, dass es Verbrechen gibt, die, weil sie das menschlich Denkbare überschreiten, nicht vollständig bestraft werden können. Die Tatsache, dass es für das radikal Böse kein Maß an Strafe gibt, ist jedoch kein Grund, die Täter dieser Verbrechen nicht zu verurteilen: Es wäre empörend für unser Gerechtigkeitsempfinden, schreibt Arendt in »Personal Responsibility under Dictatorship«, wenn die Täter ungestraft blieben, weil ihre abscheulichen Verbrechen das Maß dessen überschreiten, was wir bestrafen können.¹⁶ Hierauf müssen wir zurückgreifen, wenn wir die Frage nach der Gerechtigkeit des Todesurteils gegen Eichmann stellen: Es gibt keine Strafrechtsordnung, die das Maß des radikal Bösen ermitteln kann; gleichzeitig ist es aber notwendig, Eichmann zu verurteilen.

¹⁵ Arendt verwendet dieses Syntagma aus David Roussets Formulierung »Normale Menschen wissen nicht, dass alles möglich ist«, das in seiner Gesamtheit mehrmals in *The Origins of Totalitarianism* auftaucht, bei zahlreichen Gelegenheiten, um auf die Grundüberzeugung des Totalitarismus hinzuweisen, zum Beispiel: »Totalitarianism's central assumption [is] that everything is possible« (Arendt 1976, 427).

¹⁶ »Thus, here we are, demanding and meting out punishment in accordance with our sense of justice, while, on the other hand, this same sense of justice informs us that all our previous notions about punishment and its justifications have failed us.« (Arendt 2003, 26)

Schließlich möchte ich darauf hinweisen, dass der letzte Satz des Arguments diese paradoxe Situation zum Ausdruck bringt, dass wir verurteilen und bestrafen müssen, was unmöglich zu bestrafen ist. Vielleicht wäre es zutreffender, diese Situation als tragisch zu bezeichnen, da wir ihr nicht entkommen können.¹⁷ Die letztendliche Begründung für Eichmanns Todesurteil kommt in der Vergeltungsformel zum Ausdruck, in der Arendt durch die Stimme der Richter die uralte Stimme der Erde zu Gehör bringen lässt, die Rache fordert, die die moralische Verpflichtung zur Wiederherstellung der geschädigten Gemeinschaft verlangt, zur Wiederherstellung einer natürlichen Harmonie aufruft, die nur durch Vergeltung wiederhergestellt werden kann. Diese Vergeltungsformel zeigt uns, dass wenn das Verbrechen die Ordnung der Dinge zwischen den Menschen überschreitet, auch seine Bestrafung jenseits dessen liegt, was die Rechtsordnung normalerweise tun kann, nämlich, Gerechtigkeit walten zu lassen, ohne an eine Ordnung jenseits der gewöhnlichen zu appellieren.

Wir müssen Eichmann verurteilen, aber wir dürfen nicht vergessen, dass sich das Ausmaß seines schrecklichen Verbrechens der Rechtsprechung durch den Menschen entzieht. In der Berufung auf das »längst vergessene« Prinzip der Rache der Erde wird eine Grenze sichtbar, jenseits derer, und nur jenseits derer, es möglich ist, dem radikalen Bösen zu begegnen. Außerhalb einer weltlichen Verurteilung, die sich auf bestehende Gesetze und bekannte Verbrechen beruft, lässt sich das Bild eines anderen Schauplatzes jenseits der weltlichen Angelegenheiten erkennen, aus dem die Strafe hervorgeht. Dieser Schauplatz, so können wir sagen, ist die Grenze der Weltlichkeit der Welt.

Ich weiß nicht mit Sicherheit, ob Arendt in den letzten Zeilen des Epilogs das im Sinn hatte, was ich hier vorschlage, doch glaube ich, dass es einige Hinweise gibt, die für meine Lesart sprechen. Wir wissen sehr wohl, dass Arendt sich in ihren Überlegungen zum Bösen, zum Denken und zum Urteilen mehrmals auf die Auswirkungen des Eichmann-Prozesses bezieht. Wenn wir ihre späteren Schriften heranziehen, lässt sich das Argument des Schlusses des Epilogs vielleicht so formulieren: Die Figur Eichmann verkörpert die doppelte Negation der Pluralität.

17 Rogat schließt seine Streitschrift mit einem Hinweis auf das Ende der Orestiade mit der Einsetzung eines Tribunals durch Athene, das dem Kreislauf der Rache ein Ende setzen soll. Ich kann hier nicht ausführen, warum ich verstehe, dass Arendt, die einen Großteil von Rogats These aufgreift, diesen Gedanken nicht aufgreift. Ich will jedoch zumindest andeuten, dass die Antwort vielleicht – und ungeachtet ihres Eintretens für einen Internationalen Strafgerichtshof – darin zu finden ist, dass diese tragische Situation ihrer Ansicht nach nicht »gelöst« werden kann, sondern als Teil unserer menschlichen Verfassung angenommen werden muss, wenn wir uns in der Gegenwart des radikal oder extrem Bösen befinden – und auch, wie ihre Lektüre der Geschichte *Billy Budd* von Melville zeigt, des radikal Guten. Ich möchte hierzu auf Hilb (2018b) verweisen.

Die desjenigen, der durch den Verzicht auf den Dialog mit sich selbst, durch den Verzicht auf das Denken, die Pluralität des Zwei-in-Eins-Sein in sich selbst zerstört hat. Und die desjenigen, der zusammen mit seinen Vorgesetzten an der Zerstörung der Pluralität der gemeinsamen Welt gearbeitet hat. In der banalen Figur dieses Individuums ohne Tiefe begegnet uns das Gesicht des radikal oder extrem Bösen.

Es ist bekannt, dass sich Arendts Auseinandersetzung mit dem Bösen durch den Eichmann-Prozess verändert hat. Schien ihr Nachdenken bis dahin auf das absichtlich begangene Böse, auf den Willen, Böses zu tun, gerichtet zu sein, so entdeckt sie in dem Prozess, was ihr als die erschreckende ›Banalität des Bösen‹ erscheinen wird, welche der Verzicht auf Denken, auf einen pluralen Dialog mit sich selbst hervorbringt. Das wirkliche *Skandalon*, so schreibt sie in »Some questions of moral philosophy«, entstehe nicht aus dem Willen, Böses zu tun, sondern »out of the unwillingness or inability to relate to others through judgement [...]. Therein lies the horror and, at the same time, the banality of evil.« (Arendt 2003, 146)

In diesem veränderten Verständnis des Bösen, welches die Zerstörung der Pluralität in den Mittelpunkt stellt, anstatt den Willen zum Bösen, behält Arendt den Begriff *Skandalon* bei, der sich auf das radikal oder extrem Böse bezieht, und mit ihm den Verweis auf das Lukas-Evangelium (17, 3), das sie in früheren Texten schon zitiert hat. *Skandalon* ist, wie wir uns erinnern, jenes extreme Böse, das über das banale Böse des Alltags hinausgeht und somit auch die Grenzen dessen überschreitet, was wir bestrafen oder vergeben können. Mit dieser Neuausrichtung scheint sich auch der Schwerpunkt von Arendts Interesse am *Skandalon* vom bösen Willen des Verbrechers auf den Schaden zu verlagern, der der Gemeinschaft zugefügt wird (»the harm done to the community« (Arendt 2003, 126)). In *The Human Condition* lesen wir, dass das Wort Jesu angesichts des Skandals lautet: »it were better for him that a millstone were hanged about his neck, and he cast into the sea« (Arendt, 1958, 240). In »Some questions on moral philosophy« hat Arendt dieses »for him« im Bibelzitat weggelassen (Arendt 2003, 73–74).¹⁸ Die Aufmerksamkeit hat sich damit vom Verbrecher auf die Gemeinschaft verlagert. Genau genommen gibt es damit keinen wirklichen Täter, keine Person, kein »him« (vgl. Arendt 2003, 100–101). Wir haben nichts mit dem gemein, der, da er die Pluralität verleugnet, kein richtiger Mensch mehr ist, es gibt keine gemeinsame Welt mit ihm, es wäre besser, er wäre nie geboren worden, und, da er schon geboren ist, möge er von der Erde verschwinden. Solches Böse entzieht

¹⁸ Siehe auch: »Jesus does not tell us what the nature of these scandalous offences is: we perceive the truth of his words but cannot fix it precisely.« (Arendt 2003, 74)

sich unserer menschlichen Möglichkeit, es zu bestrafen; wir können nur sagen: »Das hätte nicht geschehen dürfen«. Arendt erinnert auch daran, dass nach der Heiligen Schrift hier nur das Jüngste Gericht eine gerechte Vergeltung leisten kann (vgl. Arendt 1958, 239–241).

Das radikal Böse, so lehrt uns Arendt, kann nicht umfassend bestraft werden, denn uns fehlen die juristischen Kategorien, um ihm gerecht zu werden. Solches Böse konfrontiert uns mit dem Unermesslichen, nicht nur mit etwas Beispiellosem, sondern mit dem, was nicht hätte geschehen dürfen, nicht hätte existieren dürfen, weil es sich der Menschlichkeit der Menschen entzieht. Um ihm gerecht zu werden, können wir nur auf den Ruf der Erde nach Rache, auf die verletzte Natur, welche Wiedergutmachung verlangt,¹⁹ oder schließlich auf die gerechte Vergeltung des Jüngsten Gerichts zurückgreifen, wenn wir uns auf das *Skandalon* im Sinne des Evangeliums beziehen. Das heißt, wenn wir das Richten und Strafen auf eine nicht-menschliche, extra-politische oder supra-politische Dimension des Gerechten zurückführen.

Kehren wir zum Schluss noch einmal zum Gericht von Jerusalem zurück: Hier und jetzt, in der menschlichen Welt, und nicht in der Sphäre der vergeltenden Gerechtigkeit, die nur das Jüngste Gericht oder die Rache der Natur walten lassen könnten, müssen die Richter, und damit Arendt und wir, die Zuschauer, mit ihnen, zu einem Urteil kommen – abseits der nicht-politischen Formen, die uns traditionell Antworten auf das radikale Böse lieferten. Es gibt also kein Strafmaß für das radikal Böse, sodass letztlich jedes Gericht, nicht nur das in Jerusalem, an dieser Aufgabe scheitern muss. Und doch ist es die Aufgabe der Richter, Recht zu sprechen, und genau das haben diese Richter getan. Die Richter, so sagt uns Arendt mit ihrer eigenen Stimme, haben eine menschliche Gerechtigkeit walten lassen, die letztendlich, ohne jede Ironie, selbst wenn wir nicht daran glauben,²⁰ auf einen Bereich jenseits dieser menschlichen Gerechtigkeit verweist, auf eine atavistische Dimension der Natur oder eine göttliche Gerechtigkeit.

Es bleibt die Frage, unter vielen anderen, ob, damit nicht nur Recht gesprochen wurde, sondern auch der Prozess der Rechtsprechung für alle sichtbar gemacht werden konnte. Arendts Argument hätte von den Richtern in diesen Begriffen tatsächlich formuliert werden können, wären sie sich des letztendlichen Fundaments ihres Urteils bewusst gewesen. Fraglich bleibt auch, ob sich diese letztendliche Grundlage nicht der Sphäre der menschlichen Angelegenheiten entzieht; und ob

¹⁹ Es ist anzumerken, dass Rogats Bezeichnung der Archaik des Satzes über die Erde, die nach Rache schreit, zentral auf die jüdische Tradition abzielt.

²⁰ Ich übernehme diese schöne und akkurate Formulierung von Gottlieb (2011, 53).

sie damit nicht auf eine Beziehung zum Gerechten rekurriert, die unsere Fähigkeit, frei zu urteilen übersteigt – oder in der sie gar begründet sein mag.²¹

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*, New York, Penguin, 2006 [erw. Ausgabe 1965].
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*,. München, Piper, 2007.
- Arendt, Hannah. »The image of Hell«. *Essays in Understanding. 1930–1954*. New York, Schocken Books, 1994.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest, 1976 [1948–51].
- Arendt, Hannah. »Personal Responsibility Unter Dictatorship«. *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books, 2003, 17–48.
- Arendt, Hannah. »Some questions of moral philosophy«. *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003, 49–146.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. San Diego, New York, London: Harcourt, 1978.
- Butler, Judith, »Hannah Arendt's Death Sentences«. *Comparative Literature Studies*, 48.3 (2011): 280–295.
- Gottlieb, Susannah Young-ah. »Beyond Tragedy: Arendt, Rogat, and the Judges in Jerusalem.« *College Literature* 38.1 (2011): 45–56.
- Hilb, Claudia. »Crímenes que no se pueden punir ni perdonar«. *¿Por qué no pasan los 70?*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2018a, 51–78.
- Hilb, Claudia. »Más acá del Bien y del Mal. Hannah Arendt y el *Billy Budd* de Melville«, *¿Por qué no pasan los 70?*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2018b, 35–50.
- Rogat, Yosal. *The Eichmann Trial and the Rule of Law*. California: Center for the Study of Democratic Institutions, 1961.

²¹ Ich möchte Dolores Amat, Lucas Martín, Luciano Nosetto, Diego Paredes, Matías Sirczuk und Facundo Vega für die rigorose, schonungslose und freundliche Diskussion einer vorläufigen Fassung dieses Textes danken.