

Die Wenigen und die Vielen

Die Wenigen und die Vielen sind eine in der abendländischen Geschichte schon sehr alte Konstellation. Bereits am Anfang der Philosophie, im 'Lehrgedicht' des Parmenides, ist von den zwei unterschiedlichen Wegen die Rede, dem Weg, der zum sicher gewussten Wissen der Wahrheit führt und dem 'Weg des Irrtums, auf dem die nichts wissenden doppelköpfigen Sterblichen umherschweifen', so Hegels Übersetzung in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Noch der Heidegger von 'Sein und Zeit' wiederholt im Verhältnis der Eigentlichkeit zum Man diese Konstellation. Auch bezogen auf die gegenwärtige Lage lässt sie sich wahrnehmen, allerdings in merkwürdigen Umkehrungen. Was einst die Wenigen waren, sind heute die Vielen, aber die Vielen aus damaliger Sicht sind nicht die Wenigen von heute. Inwiefern hat sich die Konstellation verschoben und wie können wir sie auf unsere Lage hin beurteilen?

Um einen Zugang zu der Art des Verhältnisses der Wenigen zu den Vielen zu öffnen, gehen wir zurück zur Quelle und suchen es dort auf, wo es entsteht. In den beiden Erzählungen, die für die abendländische Geschichte prägend wurden, dem Höhlengleichnis in Platons Politeia und der Sinai-Episode im Alten Testament sind die 'Wenigen' tatsächlich jeweils nur einer. Dieser Eine löst die Bindung zu den anderen und sondert sich ab. In der Not wendet er sich von den anderen ab. Die von den Vielen geteilte und in ihrer Mitte gehaltene Wahrheit erscheint ihm nicht mehr verlässlich genug. Sie schwankt wie ein Rohr im Winde, neigt sich mal hierhin, mal dorthin. Der Eine sucht eine eigene, eine, die er in ungewissen Zeiten so festhalten kann, dass sie nicht mehr von selbst abhanden kommen und ihm nicht mehr entzogen werden kann. Wer sich aber alleine auf dem Weg macht, setzt sich erhöhter Gefahr aus, dass erfährt derjenige, der im plötzlich unheimlich gewordenen Wald das Pfeifen beginnt. Er umgibt sich mit seinem eigenen Ton, um sich wenigstens die Illusion eines weiteren Gefährten zu verschaffen. Als Entbundener ist der Abgesonderte ohne Bindung, als Gefährdeter aber nicht ohne Angewiesenheit auf andere und damit in einer Lage, die das politisch durchaus noch offenere Mittelalter als gesetzlos, als ausgesetzt friedlos, als ein gefährliches Zuviel an Freiheit wahrgenommen hat.¹ Als Bindungsloser ist der vereinzelt Eine angewiesen auf einen Bund, der wieder Halt und Sicherheit gibt, was in seiner bedrängten Lage nur etwas sein kann, was er für sich selbst festhalten kann. Das Haltgebende im Festhalten muss dabei gegenüber zwei wesentlichen Gefährdungen erstritten und beständig gehalten werden. In Hinsicht auf die Zeit kann in dieser Lage nur Halt geben, was nicht von selbst wieder verschwinden und sich dem Halten entziehen kann, es hält nur, sofern es gegen den Zug des Schwindens präsent und dauerhaft festzuhalten ist. In Hinsicht auf den Raum kann in dieser Lage nur Halt geben, was das Selbst als sein Eigenstes nur für sich festhalten und nur für sich selbst dauerhaft behalten kann. Für sich behalten kann nur, was nicht geteilt, nicht mit anderen geteilt, nicht mitgeteilt wird, wodurch sich das Verhältnis zu den anderen grundlegend wandelt, sobald der Abgesonderte nicht mehr abgesondert bleibt, sondern zu den anderen zurück kehrt. Das in der festgehaltenen Ein-sicht zusam-

¹ vgl. Waas, Adolf: *Die alte deutsche Freiheit*, München 1939, Nachdruck 1967, S. 21. Der Vogelfreie soll sein "den vögeln frei in den lüften und den tieren in dem wald und den vischen in dem wasser"; er ist im modernen Sinne gerade nicht frei, sondern schutzlos den Gewalten der Natur ausgesetzt, ihren Kräften freigestellt.

mengehaltene kann nur als ungeteiltes bleiben, wenn das Eine darin zur Herrschaft kommt und alle anderen An- und Umsichten bezwingt, wodurch die Notwendigkeit zu Herrschaft, Zwang und Gewalt ins Spiel kommt. Der Sinn von Gesetz wandelt sich grundlegend und erhält den Charakter der Vorschrift. Sobald der Haltsuchende für sein Selbst seinen Halt gefunden und festgehalten hat, entsteht eine schier unüberwindlich werdende Kluft zwischen seinem Übergangsraum und dem weltlichen Aufenthalt der anderen. Erst jetzt kann er rückschauend seinen Weg als Befreiung und die anderen, von denen er sich durch Loslösung befreit hat, als die Gefesselten, die am falschen Ort wohnenden oder mehr theologisch die Verdammten darstellen.² Der vordergründige Gegensatz zwischen dem einzelnen Befreiten und den vielen Gefesselten verdeckt, dass der Abgesonderte gegenüber den Gefesselten das Moment der Fesselung dadurch mitnimmt, dass er sein furchtsames Selbst an sein Festgehaltenes bindet. Der Befreite befreit sich nicht nur von etwas, sondern zugleich zu einer Selbstfesselung. Im Festhalten gibt sich der Festhaltende zwar seinen festen Halt, ist aber gezwungen, sich dauerhaft fernzuhalten von dem Ort, an dem sich die anderen aufhalten. Durch die Fesselung bindet er sich derart, dass er sich kaum noch hierhin und dorthin bewegen kann. Das Festhalten gegen das gezogen-werden muss sich freihalten von all den Neigungen, die zu etwas hinziehen, die Leidenschaften müssen beherrscht, im Zaum gehalten werden. Der Befreite muss sein Selbst in der Gewalt haben, er kann sein Selbst nicht mehr freilassen, muss Enthaltensamkeit üben gegenüber allem Spiel. Das furchtsam Lebendige klammert sich verzweifelt an das Tote³. Es entsteht der verhängnisvolle Konflikt zwischen Neigung und Pflicht. In der ausschließlichen Hinwendung auf das Selbst bleibt er der dauerhaft vom Hin und Her des Geschehens Abgewendete. Um ihn herum entsteht unbewohnbare Wüste. In einer solchen Loslösung befreit er sich im gleichen Zug von den Möglichkeiten der Erfahrung, die man bei den Alten nicht 'machte', sondern, häufig mit Leid und Schmerz verbunden, mehr erlitt. Was er auf der einen Seite an Sicherheit gewinnt, verliert er auf der anderen. Im Festhalten verkümmert die Erfahrung des Aushaltens, sowohl die der Nachträglichkeit, die das vom Zwang freigelassene Selbst der Sterblichen im Zeitspielraum des 'Ich werde gewesen sein' aushalten kann, als auch jenes Aushalten der polemischen Gespanntheit, welche die Alten das Tragische nannten.⁴

² Was Jan Assmann '*Die mosaische Unterscheidung*' genannt hat, eine Wende, die 'entscheidender als alle politischen Veränderungen die Welt bestimmt hat, in der wir heute leben' (München-Wien 2003, S. 11), nannte Hannah Arendt eine 'an Feindseligkeit grenzende Spannung zwischen Philosophie und Politik' die wie ein Fluch auf der abendländischen Geschichte lastet' (*Über die Revolution*, München 1994, S. 395). Ein Fluch lastet solange, bis die Last abgeschüttelt wird.

³ Diesen Grundzug des Philosophischen und seine verhängnisvollen Konsequenzen gegenüber dem 'sich-einer-Erfahrung-aussetzen-können' hat auch der Berliner Religionsphilosoph Klaus Heinrich klar gesehen und gegen die zunehmende ideologische und wissenschaftliche Erstarrung interveniert. Hannah Arendt formuliert im Januar 1951 im Denktagebuch: „Auf dem Tod der Neigung entsteht die Pflicht. Daher die gespenstische Leblösigkeit aller Moral. Erst wenn das Leben umgebracht ist, kommt Moral zum Vorschein.“ Denktagebuch I, München 2002, S. 54. Die zahlreichen Bezüge zwischen Heinrich und Arendt scheinen mir noch unterbeleuchtet zu sein.

⁴ Das erfuhr sowohl Arendt wie Freud. Während Arendt aus der Fähigkeit, jederzeit etwas völlig neues anzufangen, folgert, dass sich die Geschichte eines Menschen erst von seinem Ende her erzählen lässt, können diejenigen, die sich im setting aufeinander beziehen, erfahren, dass das Ich nicht Herr im eigenen Hause ist, was Freud zu der bekannten Formulierung bringt: 'Wo es war, soll ich werden'. Eine Betonung sowohl auf die Nachträglichkeit, als auch auf den besonderen Ort.

Aus dieser Suche nach einem neuen Halt entsteht eine Haltung. Wir nennen sie das 'Haus des Herrn'.⁵ Das Haus des Herrn versprach Sicherheit, Geborgenheit und Komfort, bis in der Erfahrung der totalen Herrschaft jegliche Illusion zerplatzte und die Frage der Haltung in voller Schärfe aufbrach. Als Frage war sie schon hier und dort in der Wahrnehmung der Gefährdung der Weimarer Republik artikuliert worden. Nach 1945 ließ sie sich eigentlich nicht mehr abwenden. Aber nur ganz wenige können sich ihr zuneigen und halten den Blick in den Abgrund aus. Haben wir uns überhaupt der Frage als Frage schon gestellt?

Die Frage nach so etwas wie Haltung erscheint daher nicht beliebig. Die Frage stellt sich uns gegenwärtig; wir werden und zwar wiederholt von ihr gestellt, man kann auch sagen, wir werden von ihr geprüft und zwar dadurch, dass sich unsere bisherige Haltung in einer bestimmten Hinsicht immer wieder als haltlos herausstellt.⁶ „*Nie wieder Auschwitz*“ ist so etwas wie der Grundkonsens der bundesdeutschen Nachkriegsrepublik. Die meisten Deutschen glaubten und glauben immer noch, darin die angemessene Haltung zu ihrer Geschichte gefunden zu haben. Sobald es notwendig scheint, läuft man zusammen und zeigt sein moralhaft totes Selbst. Man setzt ein Zeichen für Weltoffenheit, gegen Rassismus usw. Diese Haltung ist zum reflexhaften Ritual erstarrt, jederzeit und nach Belieben abrufbar. Sie sorgt für gutes Gewissen und ruhigen Schlaf. Die politisch versagenden Regierenden halten sich an der Macht, indem sie konsumierbare Gute-Gewissens-Häppchen verteilen und die Kinderchen in der Illusion halten, das Haus des Herrn würde ganz von selbst halten. Die a-politischen Kinder dankens und berauschen sich in der Willkommenskultur an ihrem eigenen Selbst. Die sich an ihrer Gesinnung fest haltenden haben für den Zerfall der bewohnbaren Welt keinen Sinn. Die Tatsache, dass es mit *Srebrenica* den ersten Völkermord nach Auschwitz *tatsächlich* gegeben hat, steht zu dieser Haltung in scharfem Widerspruch, denn entweder hält man an der bisherigen Haltung fest, dann muss die störende Tatsache von der kollektiven Erinnerung fern gehalten werden, oder man bewahrt der störenden Tatsache die Treue, dann steht unsere bisherige Haltung in Frage, denn das, was sie hält, kann unmöglich die erfahrbare Wirklichkeit einer gemeinsamen Welt sein, in der Völkermord keinen Platz hat. Ausgerechnet das Land, das sich auf seine Aufarbeitung der Geschichte so viel zugute hält, muss sich der bitteren Tatsachenwahrheit Srebrenicas konfrontieren, die da lautet, dass wir trotz all

⁵ In stark gedrängter Form sind wir hier, inspiriert vom noch weithin unterschätzten Donald W. Winnicott, den Denkweg Heideggers von der Platon Vorlesung von 1931/32 bis zur Parmenides Vorlesung 1942/43 nachgegangen. Dies entlang der Spur, wie sein Denken auf die Erfahrung der totalen Herrschaft antwortet. Von den vielen Textstellen, entlang derer wir hier geduldig lesen müssten, können wir nur auf eine verweisen, aus der sich die Weite der Formulierung 'Haus des Herrn' erahnen lässt: "Das Wahre ist das auf je verschiedenen Gründen Sichbehauptende, Oben-Bleibende, von oben kommende, der Befehl, wobei wiederum das „Oben“ und das „Höchste“ und der „Herr“ der Herrschaft in verschiedenen Gestalten erscheint. „Der Herr“ ist der christlich verstandene Gott; „der Herr“ ist die Vernunft, „der Herr“ ist der „Weltgeist“. „Der Herr“ ist „der Wille zur Macht.“ GA 54, S. 77. Etwas weiter heißt es: „Kein moderner Begriff des 'Politischen' reicht zu, um das Wesen der Polis zu fassen“ (ebd. S. 132). Das 'Haus des Herrn' und das, was Heidegger hier unter dem Namen *Polis* anspricht, geraten in ein Spannungsverhältnis. Heidegger unterwegs Richtung Ausgang. Arendt wiederum verfolgt die fatalen Konsequenzen dieser Absonderung entlang ihrer Augustin Lektüre und fasst den Unterschied der Haltung in den Konflikt zwischen Wüste und Welt, den sie später als Fluch charakterisieren wird. Ihr Denkweg läuft auf den Heideggers zu. Auch Arendt gehört zu den ganz Wenigen, die der Erfahrung der totalen Herrschaft standhalten und nicht sofort wieder, wie z.B. Jaspers ins 'Haus des Herrn' flüchten. Auf ihre Frage, wie der Begriff der Herrschaft in die Politik eingedrungen sei (Brief an Heidegger vom 08. Mai 1954, Briefe 1925 - 1975, S. 145) und wie man wieder aus dem in der Moderne vollends zur zugemauerten Festung verfestigten Haus herauskommen könne, war Heidegger wie kein Zweiter vorbereitet.

⁶ In einem der ersten Briefe nach der Wiederbegegnung 1950 schreibt Heidegger in einem Kontext von „Retten“ und „Gefahr“ an Arendt, dass „eine bloß moralische Haltung nicht genügt, ebensowenig wie freischwebende Erziehung.“ ebd. , S. 81

des aufgeregten Geredes zu unserer Geschichte noch gar keine Haltung gefunden haben, die diesen Namen auch verdient.⁷ Was wir für eine gute Haltung hielten, hat sich schon bei der ersten Prüfung als haltlos herausgestellt. Zum wiederholten Male hält das Haus des Herrn nicht, was es verspricht, allen Beschwörungsformeln vom 'Ende der Geschichte' zum Trotz.

Eine Haltung wird hervorgerufen durch ein 'verhält sich zu', weswegen es, bezogen auf das 'zu' so viele unterschiedliche Haltungen geben kann, wie es unterschiedliche Menschen gibt, sofern es den Spielraum gibt, in dem Haltungen überhaupt hervorkommen können und nicht im voraus schon blockiert werden. Denn was im dauerhaft Gesicherten, im global Gleichgültigen gar nicht zum Vorschein kommen kann, zeigt sich erst in Momenten, in denen etwas auf dem Spiel steht. Nicht im 'fernhalten-von', sondern erst in diesem 'verhält sich zu' können unterschiedliche Haltungen zum Vorschein kommen. Haltung ist daher von Identität strikt zu unterscheiden. Im scheinbar sicher gegründeten 'Haus des Herrn', im Festhalten an seiner Identität können unterschiedliche Haltungen gar nicht auftauchen, weil weder im Wissen des Gewissen noch im Sinn der Gesinnung irgend etwas auf dem Spiel steht. Erst gegenüber dem Gefährlichen erscheint der Unterschied in der Haltung zwischen dem Ängstlichen, der sich in die Büsche schlägt und dem Mutigen, der die anderen zusammenruft, um der Gefahr standzuhalten, weswegen wir auch beim 'Haus des Herrn' bis zur Quelle zurückgehen mussten, um dort das seither weit ferngehaltene Moment des Gefährlichen wiederzufinden.

Auch für eine andere Haltung müssen wir weit zurückgehen, sie ist nur lange vor der Ausprägung in die für den kontinentaleuropäischen Sonderweg charakteristische Trennung zwischen Staat und Gesellschaft deutlich vernehmbar. Wir wollen sie entlang zweier markanter Formulierungen zur Freiheit aufsuchen. Der erste Satz lautet: „Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten.“ Manchmal wird auch weniger scharf übersetzt und es heißt: „und überall ist er in Banden.“ Der bekannte Satz stammt von Rousseau und findet sich im Gesellschaftsvertrag (*Contract Social*) aus dem Jahre 1762. Er ist uns zeitlich näher und klingt vertrauter. Der zweite Satz steht für eine andere Tradition und lautet: „Stadtluft macht frei nach Jahr und Tag.“ Er stammt aus dem 12. Jahrhundert. Soweit ich es überblicke, ist der Satz weder einer bestimmten Person, noch einer bestimmten Stadt zuzuschreiben. In einem bestimmten Zeitraum, in dem ein bestimmter Konflikt zum Austrag kommt, kann man diesen Satz hören. Zwischen den beiden Sätzen liegen gut 600 Jahre, in denen sich vor allem in Kontinentaleuropa, und hier vor allem in Frankreich der Absolutismus durchsetzt. Die Unterschiede sind deutlich hörbar. Der Philosoph spricht vom Menschen, weder von diesem oder jenen, sondern abstrakt vom *dem Mensch* im Singular. Es gibt für ihn nur einen. Freiheit ist für ihn etwas, das dieser Eine immer schon mit seinem Selbst hat. Diese Freiheit ist an keinen bewohnbaren Ort gebunden. Damit wendet sich die philosophische Freiheit von jeder tatsächlichen Erfahrbarkeit ab, das steckt schon in der Formulierung 'frei geboren', die jeglicher Erfahrung widerspricht: ein Neugeborenes mag ja alles mögliche sein, nur frei im Sinne von 'sich hin und her bewegen können' ist es sicher nicht, sondern im höchsten Maße angewiesen auf eine Mutter, die 'gut genug' ist und es im Leben hält. Ein ausgesetztes Neugeborenes ohne jede Bindung verhungert. Holt man den Satz des Philosophen aus der üblichen naturrechtsimmanenten Geschichte heraus und versetzt ihn in seinen politischen Kontext, wird sichtbar, worauf er antwortet und was er in seiner Antwort übernimmt.

⁷ Die Haltung des Fernhaltens wiederholt sich: die wirtschaftlich stärkste Macht Europas kann politisch auf die gegenwärtige Lage nicht antworten: Deutschland enthält sich im Libyenkonflikt und hat auch zu Syrien oder zur Ukraine keine Haltung.

Der mittelalterliche König ist ein in vielfältiger Hinsicht gebundener, an das Recht, die Gewohnheit, das Land, die Sprache, in England an das Parlament. Dies unterscheidet ihn vom absolutistischen Souverän, der sich von allen Bindungen gelöst und im Hof sein abgesondertes Reich errichtet hat. Erst als von allem abgelöster Souverän, der nichts mehr hält und von nichts mehr gehalten wird, gibt sich der Souverän, wenn man mir die etwas eigenwillige Formulierung gestattet, für seine Tötung frei. Nachdem die politische Auseinandersetzung längst verloren war, antwortet der Philosoph auf die Erfahrung des absoluten Souveräns und nimmt das a-politische Moment des Entbundenen mit. Indem der Freiheit ein sogenanntes Naturrecht als Grund untergeschoben wird, vollzieht der Philosoph eine analoge Entbindungs- und nachträgliche Begründungsoperation, wie jene englischen Juristen, die dem vergänglichen Körper des Königs einen zweiten, unvergänglichen Körper unterschieben, um das Loch des Interregnums zu stopfen.⁸ Im Grund der Freiheit hält der Philosoph fest, was er, als Einzelner ohnmächtig, im Politischen nicht mehr erfahren kann. Im ausgesetzten Zustand des Vogelfreien muss jetzt der Natur alles erfahrbar Negative entzogen werden. Gegen den Souverän muss die Natur zur platonischen Gegenherrin des Guten hochidealisiert werden und dem Souverän als naturrechtliche Vorschrift vorgesetzt werden. Das Grundgesetz soll zum bindenden Surrogat werden, wo es das Bündnis mit den anderen nicht gibt. Die bloß gegründete Freiheit aber hält nicht, wie wir inzwischen erfahren haben.

In der zweiten Formulierung spricht nicht die ontotheologische Metaphysik, sondern ein Zeitspielraum - Freiheit ist hier keine Eigenschaft *des Menschen*, sondern an einen umgrenzten Zeitspielraum gebunden; die Stadt trägt über die Luft ihr Versprechen aufs Land zu den Hörigen, den Unfreien, die im Haus des Herrn festgehalten werden. Die Stadt flüstert den Unfreien ein Versprechen ins Ohr: bewegt euch, verlasst das Haus des Herrn und schließt euch uns an, dann werdet ihr nach Jahr und Tag frei werden. Als Stadtluft spricht kein 'Geist', sondern das 'Wir' einer Schwurgemeinde. Um die Freiheit zwischen denen, die dieses 'Wir' ausmachen, zu halten, ist die Stadt auf den Halt durch das gegenseitige Versprechen der Vielen angewiesen. Jeder neu aufgenommene tritt mit seinem Eid in die Schwurgemeinde ein, das gilt für die von außen hinzugekommenen ebenso, wie für diejenigen, die nachwachsend das rechte Alter erreicht haben. Droht Gefahr, läutet die Stadtglocke und ruft die wehrhaften zusammen. Aber auch das einmal gegebene Versprechen hält nicht einfach von selbst. Seine Verbindlichkeit droht in der Zeit zu schwinden. Die regelmäßigen Schwörtage, an denen das gegenseitige Versprechen rituell wiederholt wird, gelten vor allen christlichen Feiertagen als wichtigster Festtag einer freien Stadt. Es wird daher nicht verwundern, dass vor allem die geistlichen Herrn das menschliche Vermögen des gegenseitigen Versprechens mit aller Gewalt bekämpft haben und das einzige 'moralische' Vermögen der Sterblichen, nämlich ein Versprechen zu halten, durch das verdrängt haben, was das Gesetz des Herrn als gehorsam zu befolgende Moral vorschreibt. Die Binde- und Lösegewalt darf im Haus des Herrn nur ein Einziger haben. Auch aus dem rituell eingerichteten gegenseitigen Halt entsteht eine Haltung. Wir nennen sie den „Bund der Gefährten“.

Während das Spannungsverhältnis zwischen dem 'Haus des Herrn' und dem 'Bund der Gefährten' in Kontinentaleuropa durch die Herausbildung des neuzeitlichen Staates weitgehend verschüttet wird, arbeitet es

⁸ vgl. Ernst H. Kantorowicz: *Die zwei Körper des Königs*, München 1990

im Unterschied zwischen England und dem Kontinent und vor allem im Unterschied der amerikanischen von der französischen Revolution weiter. Nicht zufällig unterscheiden sich die beiden 'Menschenrechtserklärungen' durch das 'Wir halten'. Hannah Arendt erfährt diesen Unterschied. Ihr Text trägt und hält diese Spannung aus.

Von den vielen Bezügen, die man bei der Formulierung 'Bund der Gefährten' mithören kann, wollen wir hier nur auf zwei aufmerksam machen. Als entscheidenden Unterschied zwischen der griechisch-römischen Erfahrung des Politischen und dem jüdisch-christlichen Verharren im 'Haus des Herrn' nennt Hannah Arendt die in den homerischen Epen übertragene Erfahrung der Gefährten. In den Fragmenten zur Politik weist sie darauf hin, dass 'die Einrichtung und Gründung der Polis aufs engste an die Erfahrungen gebunden waren, die innerhalb des Homerischen vorlagen.'⁹ Derartige Erfahrungen fehlen im Alten Testament zur Gänze. Soweit ich es bislang überblicke, gehört Hans Planitz unter den Stadtforschern zu den Wenigen, die den engen Zusammenhang zwischen der Erfahrung der in universitas, hansen oder gilden zusammengesetzten Fernkaufleuten und der Gründung der freien Stadt als Schwurgemeinde gesehen und verstanden haben.¹⁰

Zum zweiten Bezug: Kurz nach der Wiederbegegnung bestätigt Heidegger im Brief vom 12. April 1950 Arendt einen gemeinsamen Sinn von 'Gefährten': „Mit dem 'Gefährten' meinte ich das, was du sagst. Es sagt, in jeder Gefahr auch schon mit da sein.“¹¹ Worumwillen Arendt und Heidegger einen 'Bund der Gefährten' eingehen, lassen wir offen. Das Vorliegende hat lediglich vorbereitenden Charakter, um überhaupt einen Zugang zu diesem hierzulande starrsinnig blockierten Gespräch zu öffnen, das als Gespräch zu dem Stärksten gehört, was es an aushaltenden Antworten auf die Erfahrung der totalen Herrschaft gibt. Im mittlerweile globalisierten und fast vollständig verschlossenen Haus des Herrn hält uns dieses Gespräch einen Ausgang offen.

Bremen, Juni 2016

⁹ Hannah Arendt: *Was ist Politik?*, München, 2007, S. 46

¹⁰ vgl. Hans Planitz: *Kaufmannsgilde und Eidgenossenschaft in niederfränkischen Städten im 11. und 12. Jahrhundert*, Böhlau, 1940; *Die deutsche Stadt im Mittelalter*, posthum 1954, Nachdruck Wiesbaden 1996,

¹¹ Briefe, ebd. S. 95