



Die Zeitschrift

ungewußt

für Angewandtes Nichtwissen

Inhaltsverzeichnis

Editorial.....	Andreas Wagener	1
Begriffsklärung im Recht: Der Volksbegriff im Völkerrecht	Bernd Elsner	3
Angewandtes Nichtwissen am Beispiel der Klimaentwicklung	Michael Gail	14
Über den absichtlichen Verzicht auf Wissen:		
Goldhagen und das Selbstverständnis der Deutschen	Tobias Korenke	17
irgendwann: Gedichte	Marcus Brühl	35
Die Krise der Universitäten:		
Zur Debatte um die Einführung von Studiengebühren	Claus Peppel	40
Wo die Nabe wirkt:		
Erfahrungen, die den Rahmen sprengen.....	Peter Barden	48
Die Kunst des Angewandten Nichtwissens	Claudia Althaus/Andreas Wagener	57
Buchbesprechung.....	Peter Neuhaus	77

Heft 7, Herbst 1998

ISSN 0946-106x

Preis: DM 4,50

Impressum

Herausgegeben vom	Institut für Angewandtes Nichtwissen (IfAN) e.V.
verantwortlicher Herausgeber	Vorstand und wissenschaftlicher Beirat
Redaktion	Claudia Althaus und Andreas Wagener
©	beim Herausgeber
Anschrift	Institut für Angewandtes Nichtwissen e.V. Postfach 210439 57028 Siegen
Telefon	02732/74152
Telefax	0271/740 2732
e-mail	ifan@www.uni-siegen.de
Preis	4,50 DM
Bankverbindung	Konto-Nr. 35071 Sparkasse Siegen, BLZ: 460 500 01
ISSN	0946-106x

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser,

von der Kunst kann man eher sagen, was sie nicht ist, als was sie ist. Umgang mit Kunst ist ein typisches Beispiel für angewandtes Nichtwissen, denn er beinhaltet die Auseinandersetzung mit etwas exakt nicht Greifbarem, das aber dennoch keineswegs beliebig ist. Und so verbindet uns vielleicht ein vages Vorverständnis des angenommenen Gleichen, wenn ich Ihnen diese neue Nummer der **ungewußt** als ausgesprochen *kunstvoll* anpreise.

Allerdings werden Sie enttäuscht sein, wenn Sie in dieser Ausgabe Texte über Kunstwerke erwarten. Zwar findet sich am Ende dieser Ausgabe (S. 77) eine Buchvorstellung von PETER NEUHAUS, aber "Die Kultur des Kapitalismus", um die es im besprochenen Buch von Richard Sennet geht, liegt wohl recht fern von jenem vagen Vorverständnis des angenommenen Gleichen, das ich Ihnen soeben bezüglich des Begriffes der Kunst habe einreden wollen.

Das Gegenteil wage ich von den Gedichten MARCUS BRÜHLs zu behaupten, die wir auch in dieser Ausgabe der **ungewußt** wieder das Vergnügen haben, vorstellen zu dürfen (S. 25). Ihnen kommt zweifelsohne hoher künstlerischer Rang zu.

Der "Volks-Kunst" (im weiten Sinne) wenden sich zwei Aufsätze dieses Heftes zu. Der Jurist BERND ELSNER analysiert den für das Völkerrecht vermeintlich zentralen Begriff des Volkes - und stellt überraschend fest, daß es ihn eigentlich gar nicht gibt (S. 3). TOBIAS KORENKE untersucht das Selbstverständnis des deutschen Volkes, wie es sich aus der erregten Debatte um Goldhagens Buch *Hitlers willige Vollstrecker* ableiten läßt. Darüber hinaus fördert er interessante Einsichten über den deutschen Widerstand gegen das Nazi-Regime zutage (S. 17).

Kunstwerke lassen uns mitunter eine andere, in der diesseitigen Welt unverfügbare Realität ahnen. Derartige Erfahrungen, die jeden Rahmen sprengen, sind der Gegenstand des Beitrags von PETER BARDEN. Im Umgang mit transzendentalen Erfahrungen steht Angewandtes Nichtwissen vor seinen höchsten Herausforderungen (S. 48).

CLAUS PEPPELS Thema ist ein bißchen profaner, aber natürlich keinesfalls weniger interessant. Es geht nämlich um die heikle Frage der Einführung von Studiengebühren an deutschen Hochschulen - wovon nicht nur die Kunststudenten betroffen wären, sondern wo auch von Hochschulpolitikern nahezu künstlerische Kreativität gefordert wird (S. 40).

Breiten Raum nimmt in der **ungewußt** naturgemäß die Kunst des Angewandten Nichtwissens ein. MICHAEL GAIL diskutiert sie am Beispiel der Klimaentwicklung. Hier ist nicht klar, ob sich die Erde im Augenblick erwärmt oder erkaltet, was aber die meisten Klimatologen und in ihrem Gefolge die Öffentlichkeit nicht daran hindert, nichtwissend schon einmal mächtig ins Schwitzen zu kommen (S. 14). CLAUDIA ALTHAUS und ANDREAS WAGENER schließlich halten eine Geburtstagsansprache über nicht-objektivierbare, aber dennoch nicht beliebige Begriffe und deren kunsthandwerkliche Beherrschung - und hoffen, Sie von der Universalität ersterer und der Dringlichkeit letzterer überzeugen zu können (S. 57).

Vielleicht werden Sie nach der Lektüre dieser **ungewußt** meinen, daß Ihr Kunstbegriff wohl ein anderer ist als der unsrige. Das macht gar nichts, denn - wie eingangs schon erwähnt - gibt es für den Begriff der Kunst kein allgemein konsensfähiges und "richtiges" Verständnis. Vielleicht finden Sie diese Ausgabe der **ungewußt** auch gar nicht besonders kunstvoll, sondern einfach nur gut oder schlecht. Auch das macht (fast) nichts, denn hier gilt natürlich das Gleiche. Was immer Sie aber über die **ungewußt**, die Kunst oder Angewandtes Nichtwissen denken mögen: bitte lassen Sie es uns wissen. Wir fordern alle Leserinnen und Leser auf, jene nachzuahmen, die Beiträge zu dieser Ausgabe der **ungewußt** geleistet haben. Ihnen dankt die Redaktion für ihre Mühe, ihren Eifer und ihre Geduld.

Viel Spaß bei der Lektüre!

ANDREAS WAGENER

Begriffsklärung im Recht am Beispiel des Volksbegriffs im Völkerrecht

von

BERND ELSNER*

"Wir sind unfähig, die Begriffe, die wir gebrauchen, klar zu umschreiben; nicht, weil wir ihre wirkliche Definition nicht wissen, sondern weil sie keine wirkliche <"Definition"> haben. [...] Der philosophisch Verwirrte sieht ein Gesetz in der Weise, in der ein Wort gebraucht wird, und in seinem Streben, dieses Gesetz konsequent anzuwenden, begegnet er Fällen, die zu paradoxen Ergebnissen führen. [...] Aber laßt uns nicht vergessen, daß ein Wort keine Bedeutung hat, die ihm gleichsam von einer unabhängigen Macht gegeben wurde, so daß man eine Art wissenschaftlicher Untersuchung anstellen könnte, um herauszufinden, was das Wort wirklich bedeutet. Ein Wort hat die Bedeutung, die jemand ihm gegeben hat."

Ludwig Wittgenstein, Das blaue Buch, Werke Bd. 5, 1. Aufl., Frankfurt (Main) 1989 (S. 49 ff.).

1. Einleitung

Goethe läßt den Mephisto im Faust sagen, mit Worten lasse sich trefflich streiten. An sie könne man glauben.¹ Doch Mephistos Ratschläge sollte man mit Vorsicht genießen, denn die Sprache ist ein trügerisches Medium. Das gilt besonders, wenn der Glaube an eine Wortbedeutung das tatsächliche Wissen ersetzt und das Nichtwissen verborgen bleibt. Je mehr unser fehlendes Wissen die Verwendung des Wortes zu einer Glaubenssache macht, desto unversöhnlicher

* Die folgenden Ausführungen basieren auf meiner Anfang April 1998 abgeschlossenen Dissertation "Die Bedeutung des Volkes im Völkerrecht. Begriff und Anwendung unter besonderer Berücksichtigung der historischen Entwicklung und der Praxis." Das Thema der Dissertation beruht auf einem Vorschlag von Prof. Dr. Brun-Otto Bryde (Universität Gießen). Ohne die umfangreichen Buchbestände der Bibliotheken der Universität Gießen und der Universität Gesamthochschule Siegen hätte ich nur an der Oberfläche kratzen können. Für die Unterstützung bei der Handhabung von LaTeX danke ich meinem Bruder Martin.

¹ Faust, Der Tragödie erster Teil, 4. Akt.

treten wir einander gegenüber, wo wir Verschiedenes als die "wahre Wortbedeutung" begreifen. Sprachwelten prallen aufeinander, und in ihnen gebunden Kulturen, Ideen, Ideale. Wenn sich das Recht eines solchen Wortes bedient, weckt es große Hoffnungen, doch die Realität enttäuscht oft den, der an das Recht glaubt. Er glaubt an das Recht, wie es das Wort verheißt. Im Lichte seines verinnerlichten Weltbildes liest er die Verheißung, begreift er nicht, daß nichts ist, was zu ergreifen wäre. Überzeugt, im Recht zu sein, verkündet er seinem "Volk" das Ziel des Streites. Als "Volk" werde es siegen - "hoc in signum vincis". Doch man hält ihnen entgegen: "Albaner im Kosovo, ihr seid kein Volk im Sinne des Völkerrechts!" "Ihr möget Kurden sein, doch seid auch ihr kein Volk im Recht!" Verständisloses Schweigen folgt und um so empörter sammelt sich das "Volk" um den Begriff. In Waffen zieht man gegeneinander. Dann wird man fragen, ob zu diesem Waffengang, das Recht nur schweigen kann.² Nein! lautet die Antwort. Doch im Disput im Zeichen der Begriffe steht Wahrheit gegen Wahrheit. Die Entscheidung aber kann nur nach rechtlichen Maßstäben und in der Sprache des Rechts erfolgen. Dort sind die Begriffe zu klären. Die Parteien des Streites mögen in ihrer Begriffswelt gefangen sein. Der Richter muß sich davon befreien. Wollen wir ungefragte Richter sein, dann laßt uns zunächst alles über Bord werfen, was wir nur glauben. Gestehen wir uns ein, daß wir nicht wissen, was ein Volk ist, bevor wir in die Gedankengänge des Völkerrechts eindringen. Ziehen wir uns den schweren, muffigen Mantel des Völkerrechts über!

2. Das Völkerrecht

Das Völkerrecht darf man sich nicht als ein geordnetes Regelwerk vorstellen, dem ein umfassender Plan zugrundeliegt. Es hat über die Jahrhunderte hinweg schichtenweise Rechtssätze und Gruppen von ihnen in sich aufgenommen. Die Entstehung des heutigen Völkerrechts führt in die Zeit nach dem 30jährigen Krieg zurück.³ Es ist traditionell ein zutiefst europäisches Recht. Während zuvor die Beziehungen zwischen den Herrschern weitgehend auf lehnsrechtlichen Grundlagen beruhten,⁴ eingebettet in eine gemeineuropäische christliche Kultur, rückte nun ein abstraktes Wesen in den Vordergrund, der Staat.

² Wie man bei Cicero liest (Pro milone, 4, 10).

³ Hugo Grotius (1583-1645; "De iure belli ac pacis") und Emer de Vattel (1714-1767; "Le droits de gens") sind die auch heute noch zitierten herausragenden Völkerrechtler dieser Zeit des Umbruchs.

⁴ "Wenn spätere Zeiten das Nebeneinander europäischer Staaten für eine Grundgegebenheit hielten, so tendierte das politische Ideal des 17. Jahrhunderts eigentlich noch zu einer europäischen Universalhierarchie. [...] Das werdende Staatensystem wurde noch nicht als endgültig verstanden, sondern als Anarchie, als europäisches Interregnum angesehen." (Burkhardt, Der Dreißigjährige Krieg, S. 32 (Frankfurt (Main) 1992).)

Der erste Begriff, der Grundbaustein des gesamten Völkerrechts werden sollte, war mit dem Wort "Staat" verbunden. Wie ein Koordinatensystem über den Erdkreis gestülpt, grenzten sich und grenzte man die nach dem 30jährigen Krieg konstatierten politischen Herrschaftsgebilde, die Staaten, gegeneinander ab. Da eine übergeordnete Instanz nunmehr fehlte⁵ und keiner sich dem anderen mehr unterordnen wollte, betonten die Staaten ihre und fochten sie in ihrer und um ihre Souveränität. Nur wenig mußte geregelt werden. Nur ein Mindestmaß an verbindlichen Normen war im Verkehr zwischen diesen äußerst unterschiedlichen politischen Gebilden erforderlich. Im Wesentlichen verkehrte man ohnehin nur diplomatisch oder kriegerisch miteinander.

So verschieden diese Gebilde waren, so schwer mußte es sein, sie als Akteure im Recht, als Rechtssubjekte, als "personnes morales"⁶ zu erfassen, und in ihnen die Verkörperung einer abstraktionsfähigen tatsächlichen und vergleichbaren Existenz zu erkennen. Was ihnen allen gemeinsam war, konnte man mit der souveränen Herrschaft (Staatsgewalt) auf einem Teil der Erdoberfläche (Staatsgebiet) und über einen Teil der Menschheit (Staatsvolk) beschreiben (sog. "Drei-Elemente-Lehre").⁷ Doch die Drei-Elemente-Lehre erklärt nicht, wie der Staat entsteht. Das Völkerrecht kennt kaum Regeln über die Entstehung von Staaten.

3. Der Volksbegriff und die Staatlichkeit

Wenn man nichts außer und vor dem Staat gelten lassen wollte und die gewaltsame Unterwerfung nicht gelten sollte, mußte man staatliche Herrschaft als Folge eines willentlichen Zusammenschluß von Menschen begreifen, das was Rousseau als den "contract social" bezeichnete;⁸ eine Fiktion mit Folgen.

Zunächst postulierte man die Bindung der Staatsgewalt an den Willen des Staatsvolkes. Mit dem Ideal der Volkssouveränität, das die Französische Revolution hervorbrachte, wurde das Staatsvolk im revolutionären Kontext zum einzig legitimierender Faktor. Die Rechtfertigung

⁵ Ob eine übergeordnete Instanz zuvor existierte, darf bezweifelt werden. Die Autorität des Papstes war religiös begründet und ihr hatten sich die mächtigen Fürsten Westeuropas bereits erfolgreich widersetzt, während das "byzantinische" Osteuropa sie ohnehin nie anerkannte. Die Autorität des Kaisers reichte kaum über Rhein und Alpen hinaus und war ohnehin schon lange zweifelhaft.

⁶ "[L]es Nations, ou les Etats souveraines, étant des personnes morales & les sujets des obligations". (Vattel, *Le droits de gens*, Preface.)

⁷ Dazu: Verdross/Simma, *Universelles Völkerrecht* (3. Aufl.), S. 380.

⁸ <"Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associe; et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant."> Tel est le problème fondamental dont le Contrat social donne la solution." (Jean Jaques Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, Livre I, Chap. VI.)

staatlicher Gewalt beruhte nicht mehr auf einer dem Herrscher eigenen Legitimation. Die verfassungsrechtliche Herleitung der Staatsgewalt wurde vom Kopf auf die Füße gestellt. Die Massen marschierten und ihre Empörung über Flucht und Verrat des Königs kostete diesen schließlich den Kopf. Kein Wunder, daß die übrigen Staaten und das Völkerrecht sich eher feindselig verhielten, wo dieses Prinzip über die französischen Grenzen hinauswirkte. Man braucht nur an den Wiener Kongreß zu denken und an die Politik, die ihm folgte.⁹

Dann legte man Hand an den Staat selbst. Wenn es nicht die Staatsgewalt selbst war, die den Zusammenhalt von Staat und Volk gewährleistete, wie konnte man dann die Existenz eines Staates rechtfertigen? Je intensiver die Überlegungen, desto zweifelhafter wurde die Ursprünglichkeit und Unauflöslichkeit der Staatsgebundenheit der Menschen. Die Theorie untersuchte die Staatlichkeit sorgfältiger. Auch so wurde Rousseaus Ideal der willentlichen Vereinigung bedeutsam. Das Volk war danach ein freiwilliger Zusammenschluß von Individuen. Absorbierte der Zusammenschluß die freie Existenz der Individuen, oder blieb die individuelle Freiheit erhalten und konnte man sich später wieder vom Staatsvolk trennen? Die amerikanische Revolution ging den entscheidenden Schritt und kündigte die Bindung auf. Auch hier schuf das Völkerrecht keine Regeln. Brach der Staat zusammen, so wurde dies zur Kenntnis genommen. Vielfach erhielten die Aufständischen Unterstützung. Doch für die Hilfeleistung konnte sich kein Staat auf das Völkerrecht berufen.

Die Staatlichkeit war in Zweifel gezogen worden, ihre Begründung und Auflösung sollte auf dem Willen der Menschen beruhen. Wo waren die Grenzen der Willkür zu ziehen? Gab es nicht etwas Beständigeres als den menschlichen Willen. Existierte etwas, was der Staat verdeckte, eine nichtstaatliche Bindung, ein "Volk" ohne Staat?¹⁰

Den rational denkenden "Uhrmachern" der Staatlichkeit blieb bis dahin etwas verborgen oder es interessierte sie eher wie Staub im Gehäuse, der das Fortschreiten der Entwicklung der Staaten hemmte. Die Menschen waren nicht "homogen". Eigentlich war dies keine Überraschung. Es gab Männer und Frauen, Reiche und Arme. Doch man entdeckte eine völlig neue Differenzierungsmöglichkeit. Einer der eifrigsten Forscher auf diesem Gebiet war Johann Gottfried Herder. Er wurde zu einem der ersten "Ethnologen". Ihm wurde offenbar, daß unter der Staatlichkeit verborgen Vielfalt herrschte, homogene Vielfalt, und daß die Staatlichkeit darauf keine Rücksicht nahm. "Kulturell" verband die Menschen dann nicht das "zivilisatorische" Ideal der Gleichheit, sondern die befremdende Erkenntnis der "Vielfalt" und das Ideal der Homogenität der "Völker". Man gruppierte die Menschen nach Verwandtschaftsgraden und

⁹ Eine Rückkehr zu einer internationalen Ordnung, die geradezu das Gegenteil von Volkssouveränität verkörperte. Interventionen dienten gerade der Unterdrückung jeder freiheitlichen Bestrebung im Interesse der Souveräne der Pentarchie (Großbritannien, Preußen, Österreich, Frankreich und Rußland).

¹⁰ Rousseau war der Ansicht, ein Herrscher, der sich eine Anzahl von Menschen unterworfen habe, die nicht durch einen "contrat social" verbunden waren, herrsche nur über eine "Agglomeration", nicht aber über ein Volk (Livre 1, Chap. 5).

nannte die entdeckten Gruppen "Völker", wohl zunächst, um den Gegensatz zwischen den herrschenden "zivilisierten" Eliten und der einfachen Bevölkerung, dem "Volk", zu betonen, später aber, um das Mit- und Gegeneinander der "Völker" zu beschreiben.¹¹ Die Generationen zuvor hätten von "Nationen" gesprochen. "Volk" war eigentlich kein gebräuchliches Wort für das Entdeckte. Seine Verwendung zu diesem Zwecke wurde kritisiert,¹² setzte sich aber durch. Nunmehr absorbierte der allgemeine Sprachgebrauch des Wortes "Volk" eine neue, zusätzliche Bedeutung.

Damit setzten Herder und andere in Mittel- und Osteuropa etwas in Gang, das sich vielfach als Widerspruch zwischen Tradition und Moderne entfaltete und zunehmend politisch wirksam wurde. Wobei man sich darüber streiten kann, was Tradition und was Moderne war. Wenn sich die "Völker" als als "kulturell" homogene Gruppen gegenüberstanden; wenn aus diesen "Völkern" allein der legitime Staat folgte; dann war die bestehende Staatenordnung völlig überholt.

Einige Staaten waren auf dem Weg zum "zivilisatorischen" Ideal der Gleichheit der Staatsangehörigen bereits so weit gelangt, daß ihnen dies wie ein ahistorischer Rückschritt erscheinen mußte. "Liberté, Egalité, Fraternité" lautete die Parole der Französischen Revolution. Von Homogenität als Grundlage der Staatlichkeit war nicht die Rede. Andere Staaten hatten mit der Etablierung einer modernen Staatlichkeit nach französischem Muster nicht einmal begonnen, sahen sich nun aber daran gehindert, diesen Weg zu beschreiten, weil man als ausreichende Grundlage zunehmend die Homogenität forderte. Diese Staaten waren dem Zerfall preisgegeben, wenn dies Völkerrecht werden sollte. Sie kämpften am vehementesten dagegen an. Scheiterte der friedliche Ausgleich an der Unversöhnlichkeit der politischen Forderungen der Nationalitäten - wie im Habsburger Reich -, so mündete der Weg in den Krieg. Andere relativ homogene Staaten machten sich schließlich die widersprüchlichen Tendenzen zunutze und spielten das Ideal der Homogenität gegen die Ideale der Französischen Revolution aus. In ihnen herrschte man von nun an im Namen der "Gleichheit", weil man der Homogenität huldigte. Brüderlich war man aus Gründen der "Verwandtschaft", nicht weil der Bürger dies dem Bürger schuldete. Frei war schließlich nur das "Volk", der Mensch war es nicht; er war nichts, sein "Volk" war alles.

Im allgemeinen und im politischen Sprachgebrauch existierten seitdem zwei völlig verschiedene Begriffe, die mit dem Wort "Volk" verbunden waren. Doch wie reagierte das Völkerrecht darauf?

Siehe zu Herder: Wulf Koepke, Das Wort "Volk" im Sprachgebrauch Johann Gottfried Herders, *Lessing Yearbook*, Bd. 19 (1987), S. 209-221.

¹² Zu nennen ist der Schweizer Völkerrechtler Johann Kasper Bluntschli. Das "Volk" sei die zum Staat geeignete und staatlich organisierte politische Person. Die Bezeichnung "Nation" weise auf die Abstammung und den ethnischen Zusammenhang hin. (Nation und Volk, Nationalitätsprinzip. In: *Deutsches Staatswörterbuch*, Bd. 7, Stuttgart und Leipzig 1862)

4. Der Volksbegriff im Völkerrecht

Sollte das Völkerrecht die Ideale der Französischen Revolution rezipieren und sich ihre Verwirklichung zum Ziel setzen, oder sollte es die Homegenität zur Leitlinie aller staatlichen Neuordnung machen? Folgte allein aus dem homogenen Volk der legitime Staat? Der italienische Völkerrechtler Pasquale Stanislao Mancini bejahte dies.¹³ Er sprach aber nicht von Völkern sondern von den "Nationalitäten". Und so firmierte der Grundsatz als "Nationalitäten"-Prinzip. Als politische Forderung diente das Prinzip einer Vielzahl von Unabhängigkeitsbewegungen, aber auch dem Zusammenschluß von "Völkern", sowie dem Streben nach Grenzänderungen als Begründung. Dabei geriet es in das Arsenal politisch orientierter Optionen für die interessen-geleiteten Konflikte in ganz Europa. Eine Anerkennung des Prinzips als einen allgemeingültigen völkerrechtlichen Grundsatz wünschte aber wohl niemand. Die Völkerrechtslehre wies dem Nationalitätenprinzip ein Schattendasein zu. Im Rahmen der internationalen Politik setzten es die Staaten gelegentlich im eigenen Interesse ein, in anderen Fällen blieben sie neutral, und wenn es die Stabilität oder die eigenen Interessen bedrohte, versuchten sie es zu bändigen.

4.1 Das Selbstbestimmungsrecht der Völker und der Erste Weltkrieg

Der Erste Weltkrieg bot die ideale Gelegenheit, das Nationalitätenprinzip der gegnerischen Koalition aufzuzwingen, ohne es selbst anwenden zu müssen. Merkwürdigerweise existierte bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs aber schon ein neuer Grundsatz im politischen Sprachgebrauch. Man sprach vom "Selbstbestimmungsrecht der Völker", verstand aber jeweils etwas anderes darunter. Forderte das Selbstbestimmungsrecht der Völker die Freiheit des Staatsvolks gegenüber der eigenen Staatsgewalt oder gegenüber anderen Staaten? Sollte sich das Nationalitätenprinzip durchsetzen und war damit der Weg in die Anarchie eröffnet, wie viele befürchteten? Wer sollte sich selbst bestimmen?

Frankreich gründete auf seiner überkommenen Staatlichkeit, die Vereinigten Staaten auf einer sehr individualistischen Vorstellung der Begründung staatlicher Existenz und viele Staaten in Osteuropa vertraten die Auffassung, ihre Staatlichkeit legitimiere sich aus der kulturellen Homogenität ihrer Staatsvölker. Diese verschiedenartigen Vorstellungen von Staatlichkeit wurden ihrerseits widersprüchlich gehandhabt. Frankreich betonte im Laufe der Französischen Revolution zunächst, es sei den Staaten verwehrt, sich in die Angelegenheiten anderer Staatsvölker einzumischen, intervenierte dann aber in den Nachbarstaaten, um deren Staatsvölker zu befrei-

¹³ In einem Vortrag mit dem Titel: *Dritto Della Nazionalità (comme fondamento del dritto del genti)*. Turin 1851.

en. Die Vereinigten Staaten sagten sich mit der Begründung vom Britischen Königreich los, die britische Krone verletze Rechte der Kolonisten. Den Staaten der Konföderation wurde dies aber versagt, als sie die ihnen garantierte Befugnis bedroht sahen, Sklaven zu halten. Die Staaten, die sich unter Berufung auf das Nationalitätenprinzip in die Staatlichkeit katapultiert hatten, versagten gleiches nun ihren Minderheiten. Nach Westen entsprachen dann die Friedensverträge im Anschluß an den Ersten Weltkrieg den französischen Vorstellungen (Beispiel: Elsaß-Lothringen), nach Osten hin den in Mittel- und Osteuropa dominierenden Idealen (Beispiel: Oberschlesien). Da dort aber auch das Ideal der Homogenität nicht vollständig verwirklicht werden konnte und sollte, blieben alte oder entstanden neue Minderheiten als bedrohliches Konfliktpotential.

Was das Selbstbestimmungsrecht der Völker tatsächlich zum Inhalt hatte, blieb zweifelhaft. Im schwedisch-finnischen Streit um die Aland-Inseln wurde dessen völkerrechtliche Verbindlichkeit grundsätzlich verneint. Der Staat wurde von zwei Kommissionen des Völkerbundes eindeutig als entscheidender Baustein des Völkerrechts bestätigt.¹⁴ Nur in zwei Fällen, konnte man sich eine Durchbrechung dieses Grundsatzes vorstellen. Erstens, wenn der Staat noch in der Entstehung begriffen oder er schon weitgehend wieder zerfallen war; zweitens, wenn einer Minderheit der international garantierte Mindeststandard an Schutz versagt blieb. Der Zweite Weltkrieg verhinderte eine weitergehende Vertiefung dieser Konzeption und das Selbstbestimmungsrecht der Völker blieb in der Diskussion ungeklärt und der Praxis erschien es supekt; betonte doch der Völkerbundsrat in den Beratungen zur Aland-Frage, er habe die Kommissionen nicht um eine Stellungnahme dazu gebeten.¹⁵

4.2 Das Selbstbestimmungsrecht der Völker und die Charta der Vereinten Nationen

Überraschenderweise taucht das Selbstbestimmungsprinzip der Völker dann in der Charta der Vereinten Nationen auf.¹⁶ Von der Sowjetunion als Änderungsvorschlag zur ursprünglichen

¹⁴ Report of the International Committee of Jurists vom 06.09.1920. League of Nations OJ, Spec. Supl. 3, Oktober 1920. Report presented to the Council of the League of Nations by the Commission of Rapporteurs vom 26.04.1921. Document du Conseil B7.

Beratungen des Völkerbundesrates vom 28.10.1920. League of Nations OJ, November/Dezember 1920, S. 29 ff.

¹⁶ In Art. 1 (2) und Art. 55. "The Purposes of the United Nations are: [...] 2. To develop friendly relations among nations based on respect for the principle of equal rights and self-determination of peoples, and to take other appropriate measures to strengthen universal peace". "With a view to the creation of conditions of stability and well-being which are necessary for peaceful and friendly relations among nations based on respect for the principle of equal rights and self-determination of peoples, the United Nations shall promote: a. higher standards of living, full employment, and conditions of economic and social progress and development; b. solutions of international economic, social, health, and related problems; and international cultural and educational cooperation; and c. universal respect for, and observance of, human rights and fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language, or religion."

Textfassung eingebracht, zwar diskutiert, aber nicht inhaltlich geklärt, erhitzte es bald die Gemüter der Delegierten der Generalversammlung der Vereinten Nationen. Noch während der Beratungen der Gründungskonferenz in San Francisco hatte man das Prinzip entschärft und jede Sezessionsbefugnis verneint. Viele Anhaltspunkte sprechen für ein Festhalten am Staatsvolk, nunmehr als Träger des Rechts. Ein Blick auf die Diskussion zum Ende des Ersten Weltkriegs macht deutlich, daß die historische Herleitung des Prinzips keine Klarheit erzeugen kann.

Doch nunmehr wurde es zum Instrument der Dekolonisierung. Dem war ein Streit unter den Siegermächten vorausgegangen. Zunächst allein, später mit französischer Unterstützung, wehrten sich Winston Churchill und sein Nachfolger Clement Attlee gegen die Forderungen der Sowjetunion und der Vereinigten Staaten, die Kolonialreiche aufzulösen und die Kolonien in die Unabhängigkeit zu entlassen. Damit wollten die entstehenden Supermächte sich der beiden "lädierten" konkurrierenden Großmächte entledigen. Diese erreichten schließlich, daß in der Charta der Vereinten Nationen nur die vage in Aussicht gestellte Möglichkeit einer Selbstverwaltung enthalten war. Aber im nächsten Akt erfolgte sogleich die "Götterdämmerung". In der Generalversammlung setzte sich die Ansicht durch, mit dem Prinzip der Selbstbestimmung sei den Kolonien die Unabhängigkeit versprochen worden. Die Vereinten Nationen forderten es in einer Resolution der Generalversammlung¹⁷ und diese Deutung des Prinzips der Selbstbestimmung wurde vom Internationalen Gerichtshof als zulässig angesehen.¹⁸ Seit Kriegsende lösten sich die Kolonialreiche der europäischen Staaten auf. Diese Form der Herrschaft hatte moralisch und wirtschaftlich ausgedient wie ein Jahrhundert zuvor die Sklaverei.

Wußte man nun, was ein "Volk" im Sinne des Prinzips der Selbstbestimmung sein sollte? Soweit es um die Kolonien ging, bestand Einigkeit, daß es sich dabei um die Gesamtbevölkerung der Kolonie handeln sollte. Den Kolonien wurde dazu eigens ein besonderer völkerrechtlicher Status ("separate status") im Hinblick auf den Kolonialstaat zuerkannt. Eine Kolonie wiederum sollte nach einer weiteren Resolution¹⁹ ein Territorium sein, das vom übrigen Staatsgebiet geographisch getrennt und dessen Bevölkerung von der übrigen Bevölkerung des Staates kulturell oder ethnisch verschieden ist. Dies begründete jedoch nur eine Vermutung, die durch andere Faktoren der Bindung widerlegt werden konnte. Man hatte also keineswegs unmittelbar den Volksbegriff definiert. Vielmehr mußte man in Zukunft immer zuvor feststellen, daß es sich um eine Kolonie handelte. Der Kolonie entspricht ein Kolonialvolk und daraus folgt ein legitimer Staat, wenn die Kolonie unabhängig wird. Und es galt außerdem die sogenannte Salt-Water-Doktrin; d.h. vorrangiges Ziel war die Unabhängigkeit der transozeanischen Besitzungen.

"Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples"; Resolution 1514 (XV) vom 14.12.1960 (Yearbook of the United Nations 1960, S. 49 f.).

Namibia (S. W. Africa) (Advisory Opinion) vom 21.06.1971, ICJ Report 1971, S. 15 ff. Western Sahara (Advisory Opinion) vom 16.10.1975, ICJ Reports 1975, S. 12 ff.

¹⁹ Resolution 1541 (XV) vom 15.12.1960 (Yearbook of the United Nations 1960, S. 509 f.).

Man wollte dekolonisieren, nicht fragmentieren. Das Ethnische war ein Relikt der Zwischenkriegszeit, das zunehmend in den Hintergrund trat. Der geographischen Trennung durch die Ozeane sollte die politische Trennung folgen. Nicht die Retrospektive dominierte, nicht der Zustand vor der kolonialen Eroberung sollte wiederhergestellt werden. Auch die osteuropäischen Erfahrungen sollten sich in diesem Kontext nicht wiederholen. In der Kontroverse um die ehemalige deutsche Kolonie Togo zeigte sich die bewußte Abkehr von einer solchen Konzeption.²⁰

Sowohl in den Diskussionen um die bedeutende Prinzipien Deklaration 2625 (XXV)²¹ der UN-Generalversammlung als auch bei der Abfassung des Art. 1 der Menschenrechtspakte²² wurde Einvernehmen darüber erzielt, daß zumindest das Staatsvolk Träger des Selbstbestimmungsrechts sein sollte. Obwohl sich damit die Frage der Rechtsträgerschaft scheinbar erschöpft hatte, diskutierte man kontrovers, ob es weitere Rechtsträger geben sollte. Mangels Konsenses abseits der Kolonialfrage bleibt der völkerrechtliche Volksbegriff jedoch über das Staats- und das Kolonialvolk hinaus bislang ohne Inhalt.

5. Forderungen und Möglichkeiten

Wir wissen folglich nicht, ob der Bedeutungsinhalt des Wortes "Volk" über das Staatsvolk und das Kolonialvolk hinausreicht. Daß ein "Volk" im Sinne des Selbstbestimmungsrechts der Völker homogen sein müßte, können wir ebensowenig feststellen. Um das Prinzip der Selbstbestimmung zu aktivieren, bedarf es mehr als einer Berufung auf den allgemeinen Sprachgebrauch. Keine verbindliche Definition von berufener Stelle, keine Praxis, aus der sich der Begriff extrahieren ließe, kann verzeichnet werden. Lediglich in der Behandlung sogenannter "indigener Völker" deutet sich ein nicht staatlich orientierter Volksbegriff an.²³ Doch dies ist eine besondere Problematik und eine abgesonderte Entwicklung, die wiederum nicht geeignet ist, einen darüber hinausreichenden Volksbegriff zu tragen.

Wir können keine Antwort auf die Frage nach den Rechten des "Volkes" geben, wo es sich weder um ein Staats- noch um ein Kolonialvolk handelt. Mit dem herkömmlichen Völkerrecht

²⁰ Vgl. die Beratungen zu Togo, wiedergegeben im Yearbook of the United Nations in den Bänden 1952-1858.

²¹ Vom 24.10.1970 (Yearbook of the United Nations 1970, S. 788 ff.).

²² Siehe die Bestimmung im Pakt über bürgerliche und politische Rechte (BGBl. 1973 II, S. 1534 f.).

²³ Vgl. die "Draft United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples" (International Legal Materials Bd. 34 (1995), S. 546 ff.).

ist grundsätzlich nicht kompatibel, was nicht staatlich orientiert ist. Begriffsgeschichtlich ist das Volk im Völkerrecht dem Staat verbunden. Wer das Volk im Völkerrecht außerhalb des Staates auffinden will, muß suchen, wo Staatlichkeit fehlt oder wo sie relativiert werden kann oder darf. Auch dort hilft uns der Begriff kaum weiter, muß die Konfliktlösung pragmatisch erfolgen im Interesse der Bevölkerung, der betroffenen Menschen und des internationalen Friedens.

Zur Problemlösung muß man entweder Spielraum für das Selbstbestimmungsrecht der Völker finden oder man muß andere völkerrechtliche Instrumente zur Konfliktlösung heranziehen. Fehlt die Einbindung in eine Staatsvolk oder geht sie verloren, so besteht genügender Anlaß, die betroffene Bevölkerung über ihr Schicksal entscheiden zu lassen. Für die Palästinenser findet sich dieser Spielraum, weil der Staat Israel nicht auf der gesamten Fläche des ehemaligen Völkerbundsmandats Palästina entstand, die Besetzung der West-Bank und des Gaza-Streifens von den Vereinten Nationen stets als völkerrechtswidrig behandelt wurde und Israel nie die Absicht hatte, die dortige Bevölkerung zu einem Teil des eigenen Staatsvolks zu machen. Mit Jugoslawien zerfiel eine Staatlichkeit. In Folge dessen lösten sich dort "Völker" aus einem Staat, ohne daß deren Existenz vorher völkerrechtlich relevant gewesen wäre. Da sie die zerbrechende Staatlichkeit nicht mehr effektiv binden konnte, wurden sie frei, über ihr Schicksal zu entscheiden. Schließlich verbleibt die von einer Kommission im Aland-Verfahren erörterte Möglichkeit, unterdrückte Minderheiten aus der Staatlichkeit zu "befreien". Dafür fehlen jedoch bislang ausreichende Maßstäbe. Wann ist ein solcher Schritt als "ultima ratio" geboten? Ein Präzedenzfall für die Verwirklichung einer solchen Option findet sich bislang nicht. In der Aland-Streitigkeit drohte man nur damit. Andere Geschehnisse (z.B. die Loslösung Bangla-Deshs von Pakistan) sind aufgrund der besonderen Umstände nicht als Beispiele geeignet. Vielleicht mag sich dieses Verfahren als Lösung anbieten, wo wie bei der Unterdrückung der Kurden im Nord-Irak oder der albanischen Bevölkerung im Kosovo unerträgliche Zustände herrschen und man glaubt, der Minderheit sei ein Verbleib im Staat deshalb nicht mehr zuzumuten. Doch bis heute betont man eher die territoriale Integrität und verpflichtet den betreffenden Staat auf die Einhaltung der Minderheitenrechte, das praktikable Alternativinstrument.

Soweit es um den Begriff "Volk" geht, ignoriert das Völkerrecht das Problem der Homogenität. Das Potential im Staat an Vielfalt und empfundener Fremdheit, aktiviert durch staatliche Unterdrückung oder durch nationalistische Agitation, greift jedoch immer wieder auf einen außerrechtlichen Begriff zurück und suggeriert damit, dieser Begriff liege auch dem völkerrechtlichen Prinzip und dem Recht der Selbstbestimmung der Völker zugrunde. Man zwingt der internationalen Politik und dem Völkerrecht eine Diskussion auf, die so begrifflich nur unzureichend reflektiert werden kann.

Befremdlich bleibt, wie anders sich allgemeiner und politischer Sprachgebrauch auf die Begriffslandschaft in und außerhalb des Rechts auswirken. Ins Recht droht die Diskussion zwar

stets unter Mitnahme der außerrechtlichen Begriffswelt überzuspringen, doch das Völkerrecht wehrt den begrifflichen Eindringling stets wieder ab. Es reflektiert ihn als "Minderheit" im Rahmen des Minderheitenschutzes, als "Kolonialvolk" oder als "indigenes Volk"; das Völkerrecht verformt, was eindringt, nach eigenen Regeln. Und manch ein Problem flieht vor der Entscheidung, getrieben vom konfliktträchtigen Dissens in die Unbestimmtheit. Dort bleibt es eine Mahnung und symbolisiert den Dissens. Wenn man dies erkennt, kann man ertragen, daß man mehr nicht weiß, als man wissen kann.

Die Kunst des Angewandten Nichtwissens am Beispiel der Klimaentwicklung

von

MICHAEL GAIL

Dezember 1997. Klima Gipfel in Kyoto (Japan). 170 Nationen versammeln sich, um über den Schutz des Klimas zu beraten und zu beschließen. Dieses Treffen gilt als Folgeveranstaltung des Gipfels von Rio de Janeiro im Jahre 1992, wo sich die Nationen darauf geeinigt haben, "die Konzentration von Treibhausgasen in der Atmosphäre auf einem Niveau zu stabilisieren, das vom Menschen verursachte Störungen des Klimasystems verhindert". Die im Vertrag festgeschriebenen Verpflichtungen zur Erreichung dieses Endzieles waren jedoch nicht ausreichend, so daß man sich in zweijährigen Verhandlungen seit dem Berliner Treffen 1995 damit befaßte, wie man konkrete Maßnahmen zur Erreichung des Zieles formulieren kann. Hinter dem Endziel steht die Überzeugung der Länder, daß der zunehmende Ausstoß von Treibhausgasen durch den Menschen zu einer globalen Erwärmung der Erde beiträgt, die zu fatalen Folgen für die Natur und letztlich auch den Menschen führen kann. Ritt Bjerregaard, EU-Kommissarin für Umwelt, formuliert dies so: "Jeder weiß doch inzwischen, daß wir etwas gegen die Erwärmung unternehmen müssen. Es gibt keine Zweifel mehr am naturwissenschaftlichen Befund." Gibt es die wirklich nicht? Oder werden sie in der Politik nicht beachtet? Daß eher letzteres zutrifft, zeigt ein in der "Zeit" vom 5.12.97 veröffentlichter Artikel von Hans Schuh, der sich mit den widerstreitenden Theorien der Forscher auseinandersetzt.

Auf der einen Seite stehen die Klimamodelleure, die mit enormer Rechnerkapazität Prognosemodelle zur Vorhersage des zukünftigen Klimas verwenden. Ihnen gegenüber steht die Gruppe der Geologen und Paläoklimatologen, die ihre Aussagen mit Hilfe von Bohrungen in der Erdkruste, sei es im Ozean, am Nordpol oder im Gebirge, aus den Sedimenten gewinnen. Aus den so gewonnenen Paläoklimadaten geht hervor, daß wir in bezug auf die letzten 500 000 Jahre momentan in einer sehr untypischen Phase leben, die sehr warm und klimatisch stabil ist. 90 %

dieser Vergangenheit ist gekennzeichnet durch Eis- und Kaltzeiten mit drastischen Klimaschwankungen. Schreibt man diese Zeitreihenentwicklung fort, so ist die nächste Eiszeit gewiß. Die Frage ist nur, wie schnell sie kommt. Dazu bemerkt Jörn Thiede, ein führender deutscher Meeresforscher, daß die Daten keinen Zweifel daran ließen, daß die gegenwärtige Warmzeit ihrem Ende entgegengeht. Welcher Effekt nun dominiert, ob der der natürlichen zyklischen Klimaänderung oder die vom Menschen verursachte Treibhausbildung, ist die zu beantwortende Frage. Und da sehen die Aussagen völlig anders aus als bei den Klimamodelleuren.

Thiede vergleicht die derzeitige Warmphase, den Holozän, mit der letzten Phase, dem Eem, vor 120 000 Jahren und kann deutliche Parallelen im Verlauf der Sedimente aufzeigen. So hätten sich vor 10 000 Jahren zu Beginn des Holozäns die wärmeliebenden Lebewesen breitgemacht und von ihrer Zahl her schon vor 5000 Jahren ein Maximum erreicht. Seither sei es deutlich bergab gegangen. Aus Bohrungen in der Ostsee kann man schließen, daß es vor 5000 Jahren dort stärkere Algenplagen gegeben haben muß als man sie heute hat, was darauf hindeutet, daß die Temperaturen im Sinken begriffen sind. Heinz Miller, ebenfalls Fachmann für Klimadaten, begründet seine Skepsis gegenüber den Klimamodellbauern damit, daß sie noch nicht einmal in der Lage seien, mit ihren Modellen die vergangene, von großen Schwankungen gekennzeichnete Entwicklung der Klimadaten abzubilden, so daß man gegenüber Prognosen der Modelle erst recht skeptisch sein müsse. Aber auch gegenüber seinen eigenen Forschungsergebnissen bleibt er kritisch: Ein vollständiges Hinübergleiten in eine neue Eiszeit dauere Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende. Zunächst müßten sich einmal die Polkappen weiter aufbauen, was nur durch Niederschläge geschehen könne. Diese nähmen aber bei niedrigen Temperaturen ab, da über den Ozeanen weniger Wasser verdampfe. Ähnlich gelassen sieht er einer Erwärmung von zwei Grad in den nächsten hundert Jahren entgegen. Eine solche Phase habe es auch schon vor rund 8000 Jahren gegeben, und just zu dieser Zeit habe eine der wichtigsten Revolutionen der Menschheitsgeschichte stattgefunden, nämlich der Übergang von der Jäger-und-Sammler Gesellschaft zum Ackerbau. Im Verlaufe diese sog. Klimaoptimums sei es zur Ausbildung zweier Hochkulturen gekommen, in Mesopotamien und in Ägypten. Dagegen gebe es die Phase der Völkerwanderungen, die in eine Periode relativer Kälte fiel, in der es die Germanen gen Süden drängte. Im Mittelalter dann konnte selbst in Britannien Wein angebaut werden, an Stellen, an denen dies heute absolut unmöglich wäre. Daraus zieht Miller das Fazit, daß eine Abkühlung um ein bis zwei Grad verheerende Folgen haben kann, während eine Erwärmung eher positive Wirkungen nach sich gezogen hat. Jörg Negendank vom Geoforschungszentrum Potsdam hat in den Sedimenten aus Eifelmaaren regelmäßige Schwankungen von 11, 22, 88, 208 und 500 Jahren festgestellt und führt diese auf die im elfjährigen Rhythmus auftretende Sonnenfleckenaktivität zurück. Auch Sedimente aus Korallen, Gletschereis und Baumringen weisen diese Zyklen auf. Negendank sieht somit einen Einfluß der Sonnenaktivität auf das Klima für gegeben an, so daß die derzeitige Erderwärmung in einen natürlichen Zyklus

fällt. Kritiker dieser These wie z.B. der Direktor des Max-Planck-Instituts für Meteorologie in Hamburg, Lennart Bengtsson, führen an, daß Änderungen der solaren Strahlungsintensität physikalisch viel zu schwach seien, um die postulierten Effekte hervorzurufen. Klimaschwankungen dieser Art ließen sich hinreichend genau mit den komplexen Wechselwirkungen von Ozean, Atmosphäre und Eisbedeckung erklären. "Warum also die Sache unnötig komplizieren und eine zusätzliche Größe in die Rechnung einbeziehen?" Das Argument, daß die Modelle die Vergangenheit nicht abbilden könnten, verwirft er mit dem Argument, daß dazu die Rechner Jahre lang rechnen müßten, worauf man nicht warten kann.

Wie variabel ist also das Klima? Welcher Teil der Erderwärmung von 0.6 Grad Celsius in den vergangenen 100 Jahren ist durch den Menschen mit seinem ungebremsten Treibgasausstoß verursacht und welcher auf natürliche Vorgänge (Erholung von der Kleinen Eiszeit) zurückzuführen? Die Antwort lautet: Wir wissen es nicht, zumindest noch nicht. Ob wir es jemals mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit wissen werden, ist ebenso ungewiß. Müssen wird dies überhaupt? Die Antwort lautet nein. Wir haben es bei dieser Problematik nämlich mit angewandtem Nichtwissen zu tun. Die Klimaentwicklung stellt in diesem Sinne einen nicht objektivierbaren Bereich dar, der aber dennoch nicht beliebig ist. Wie gesehen gibt es zwei wenn auch sehr unterschiedliche Szenarien der künftigen Entwicklung, und jede hat in gewisser Weise ihre Berechtigung und wissenschaftliche Untermauerung. Auf dieser Basis müssen nun aber bestimmte Entscheidungen gefällt werden, wie die Menschen sich verhalten sollen. Die Welt hat sich hier schon festgelegt. Sie folgt der herrschenden Meinung der Klimamodelleure, die von einer menschengemachten Erwärmung ausgehen, und versucht nun, sich mit Beschränkungen des Treibgasausstoßes selbst aus dem drohenden Sumpf zu ziehen. Das ist legitim, aber dennoch, und dazu soll dieser kurze Aufsatz dienen, erfolgen diese Handlungen ohne gesicherte Erkenntnisse über die Wahrheit. Wenn wir uns dies bei solchen Problemstellungen vor Augen führen können, und es uns bewußt machen, so haben wir schon einen großen Schritt nach vorne gemacht. Vielleicht würden dann die Ergebnisse von Kyoto mit etwas weniger Verärgerung über die Amerikaner als sog. Blockierer verstanden als sie es tatsächlich werden. Angewandtes Nichtwissen bedeutet auch Toleranz, und zwar uneingeschränkte, gegenüber Andersdenkenden.

Über den absichtlichen Verzicht auf Wissen:

Goldhagens Widerstandsrezeption und das Selbstverständnis der Deutschen

von

TOBIAS KORENKE

I.

"Angewandtes Nichtwissen", so hieß es im Editorial der ersten **ungewußt**, "ist eng verwandt mit dem Wissen, auf dessen Anwendung absichtlich verzichtet wird."¹ Nun kann es ethische oder moralische Gründe geben, die einen bewußten Verzicht auf die Schaffung und den Gebrauch von Wissen rechtfertigen. Daniel Jonah Goldhagens Umgang mit Wissen und Nichtwissen in seinem Buch "Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust"² verrät jedoch eine ideologische Motivation. Die Art und Weise, wie er über den Widerstand gegen den Nationalsozialismus schreibt und urteilt, ist ein gutes Beispiel dafür. Daß Goldhagens Thesen in der breiteren Öffentlichkeit auf große Zustimmung trafen und seine Widerstandsrezeption ohne weiteres, auch von Historikern, akzeptiert wurde, wirft ein Licht auf das Selbstverständnis einer Gesellschaft, die mit dem Nichtwissen bequemer leben kann als mit dem Wissen.

¹ Ungewußt, 1 (1992), S. 1-2, S. 1.

² Daniel Jonah Goldhagen, Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Aus dem Amerikanischen von Klaus Kochmann, Berlin 1996.

II.

Über kein anderes Buch, das den Nationalsozialismus zum Thema hat, ist in der Bundesrepublik so viel geschrieben und diskutiert worden, wie über Daniel J. Goldhagens "Hitlers willige Vollstrecker". Die kaum mehr zu übersehende Zahl der Rezensionen, Kommentare, Podiumsdiskussionen und Talkshows zu diesem Werk haben jedoch nicht, wie man eigentlich annehmen möchte, dazu geführt, daß in der Öffentlichkeit ein besonders genaues Bild vom Inhalt dieses Buches entstanden ist. Ein etwas tiefgreifenderer Blick auf die noch immer wachsende Zahl der Veröffentlichungen, die oft unpräzise, ja widersprüchlich ausfallen, läßt eher das Gegenteil befürchten.³ Deshalb seien die zentralen Aussagen des Buches im folgenden noch einmal knapp zusammengefaßt.

Die Untersuchung beruht auf Quellen⁴, die Aufschluß über die Aktivitäten der Polizeibataillone, über die speziell für Juden eingerichteten Arbeitslager und über die Todesmärsche von Häftlingen in der Endphase des Krieges geben. Goldhagen versucht nachzuweisen - und der Nachweis gelingt ihm über weite Strecken auch -, daß viele der Täter aus eigenem Antrieb und ohne Schuldgefühle, ja, sogar in der Überzeugung, etwas Gutes zu tun, gehandelt haben. Goldhagen erklärt dieses Verhalten mit der tief verwurzelten und über viele Generationen tradierten antisemitischen Grundeinstellung der Täter. Deren radikale antisemitische Überzeugung habe dazu geführt, daß sie die Juden als eine objektive Gefahr für Deutschland ansahen, die zu bannen alle Mittel legitim waren. Die Vernichtung der Juden sei deshalb nur folgerichtig: Sie wurde als historische Notwendigkeit und nicht als Verbrechen begriffen.

Der eigentliche, die Öffentlichkeit erregende Clou des Buches liegt jedoch in Goldhagens These, daß die Täter der Judenvernichtung repräsentativ für die gesamte deutsche Gesellschaft stünden und die Deutschen insgesamt ein Volk von Antisemiten gewesen seien.⁵ Näherte man sich den Deutschen mit einem anthropologisch geschulten Blick, dann werde deutlich, daß sie niemals den Normen der Aufklärung und des Liberalismus verpflichtet gewesen seien, sondern die deutsche Gesellschaft vielmehr seit dem Mittelalter zutiefst antisemitisch eingestellt und seit dem späten 18. Jahrhundert sogar einem "eliminatorischen" Antisemitismus verhaftet sei. Dieser "eliminatorische" Antisemitismus, der auf die Ausschaltung und Verdrängung der Juden aus

³ Vgl. dazu etwa Matthias Heyl, Die Goldhagen-Debatte im Spiegel der englisch- und deutschsprachigen Rezensionen von Februar bis Juli 1996, in: *Mittelweg* 36, 5 (1996) 4, S. 41-56; Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust*, Hamburg 1996; Wolfgang Wippermann, *Wessen Schuld? Vom Historikerstreit zur Goldhagen-Kontroverse*, Berlin 1997. Vgl. neuerdings Johannes Heil/Rainer Erb (Hsg.), *Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen*, Frankfurt/M. 1998.

⁴ Es wurden hauptsächlich Quellen ausgewertet, die aus den Ermittlungen der bundesdeutschen Justiz gegen nationalsozialistische Gewaltverbrechen stammen und heute überwiegend in der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen in Ludwigsburg verwahrt werden.

⁵ Goldhagen, S. 22ff.

der deutschen Gesellschaft zielte, muß nach Goldhagen als die zentrale Ursache für den Holocaust verstanden werden. Schließlich habe sich bereits im 19. Jahrhundert dieser spezifisch deutsche Typus des Antisemitismus in eine "Auslöschungsmentalität"⁶ verwandelt: Auschwitz sei, wie es in der englischsprachigen Originalausgabe heißt, ein "German national project"⁷.

III.

Daniel Goldhagens Bild des nationalsozialistischen Deutschland ist eindimensional. Er reduziert die nationalsozialistische Ideologie auf einen ihrer Aspekte, nämlich den rassistischen, unter Vernachlässigung, ja Negierung aller anderen Faktoren der NS-Politik. Freilich finden sich nirgends schlüssige Beweise für die These, praktisch alle Deutschen seien schon lange vor 1933 einem besonderen Typus des deutschen Antisemitismus verhaftet gewesen, der -trotz deutsch-jüdischer Integration - auf völlige Vernichtung der Juden abzielte. Wie, wann und warum der "eliminatorische" Antisemitismus in eine Vernichtungsideologie umgeschlagen sein soll, wird von Goldhagen nicht erklärt. Da er auf jeden Vergleich mit anderen Ländern verzichtet, bleibt Goldhagen auch den Nachweis für die These schuldig, der als "eliminatorisch" charakterisierte Antisemitismus sei ein spezifisch deutsches Phänomen.⁸

Vor allem aber fehlen bei Goldhagen eine Berücksichtigung und Analyse der wichtigsten Gründe nationalsozialistischer Macht, ohne die die Stellung und Bedeutung des Antisemitismus im Nationalsozialismus unmöglich richtig eingeschätzt werden können.⁹ So geht Goldhagen ebensowenig auf die Tradition des Obrigkeitsstaates in der deutschen Geschichte politischen Denkens und Handelns wie auf den ausführlich u.a. von Hannah Arendt beschriebenen grundlegend totalitären Charakter der NS-Bewegung und des politischen Systems Nazi-Deutschlands ein.¹⁰ Unbeachtet bleibt auch die Rolle Hitlers, die, so umstritten sie in ihrer Bedeutung für den Holocaust auch sein mag, selbst von Historikern, die dem sogenannten "strukturalistischen" Geschichtsansatz verpflichtet sind, nicht ausgeklammert wird.¹¹ Und auch

⁶ Goldhagen, S. 97.

⁷ Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, London 1996, S. 11.

⁸ Vgl. die ausgezeichnete Besprechung des Goldhagen-Buches von Reinhard Rürup, D.J. Goldhagens "radikale Revision" der Holocaust-Forschung, in: *Neue Politische Literatur*, 41 (1996), S. 357-363.

⁹ Vgl. zum folgenden Karl Dietrich Bracher, *Totale Übertreibung eines Aspekts*, in: *Welt am Sonntag* vom 9. März 1997.

¹⁰ Vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.

Vgl. Ian Kershaw, *Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick*, Reinbek 1993, S. 149-194.

auf eine tiefgreifende Beschäftigung mit dem deutschen Widerstand, der seit 1933 verfolgt und schließlich blutig vernichtet wurde, glaubt Daniel Goldhagen verzichten zu können.

Den Widerstand gegen den Nationalsozialismus, auf der Linken wie auf der Rechten, ausführlich zu berücksichtigen, fällt Goldhagen nicht ein, denn er unterscheidet sich seiner Meinung nach in seiner Einstellung zu den Juden kaum vom Rest der Gesellschaft: Auch er habe das "nationale Projekt" der Judenvernichtung mitgetragen. Auf den insgesamt knapp zwanzig von 727 Seiten, die er ihm widmet, avanciert der Widerstand dann sogar gleichsam zum Kronzeugen dafür, daß die Deutschen ein Volk von Antisemiten des eliminatorischen Typs gewesen seien. Von den "Mitgliedern des vielgerühmten Widerstands", wie Goldhagen sich ausdrückt, "die nachdrücklich ihre Einwände gegen den Nationalsozialismus vorbrachten, hätte man erwarten können, daß sie das kognitive Modell von den Juden und das eliminatorische Programm ablehnten." Doch hätten "sie im großen und ganzen die üblichen antisemitischen Überzeugungen" geteilt. "Die eliminatorischen Maßnahmen der dreißiger Jahre - die Entrechtung der Juden und ihr Ausschluß aus der deutschen Staatsbürgerschaft, die Entwürdigungen, die gewalttätigen Ausschreitungen, die Deportationen in Konzentrationslager, ihre Vertreibung aus Deutschland - scheinen, so radikal sie waren, in ihrer Gesamtheit keine nennenswerte Opposition derjenigen hervorgerufen zu haben, die schließlich die wichtigsten Widerstandsgruppen bilden sollten."¹² Und Goldhagen fährt fort: "Das merkwürdige Phänomen, daß das größte Verbrechen des NS-Regimes nicht einmal jene erregte, die sich ihm ansonsten widersetzen, werde vor dem Hintergrund der Geschichte und Allgegenwärtigkeit des Antisemitismus in Deutschland verständlich. Es gibt überzeugende Beweise für eine Trennung der Bereiche, die es erbitterten Gegnern des Nationalsozialismus ermöglichte, der Ausschaltung, ja sogar der Ausrottung der Juden Beifall zu zollen. Wenn aber positive oder wenigstens neutrale Ansichten über die Juden nicht einmal von moralischen Instanzen der christlichen Kirchen oder von den Todfeinden Hitlers zu hören waren, wo sollte man sie dann finden? Das kulturell-kognitive Modell von den Juden bestimmte die Wahrnehmungen von Nationalsozialisten und von ihren Gegnern."¹³

IV.

(Die) Geschichte ist komplizierter. Und erst recht die Geschichte des Widerstands, worunter im folgenden vorrangig die Gruppen und Personen verstanden werden, die in irgendeiner Wei-

¹² Goldhagen, S. 145.
Goldhagen, S. 147.

se mit dem Attentatsversuch am 20. Juli 1944 zu tun hatten und zu denen Sozialdemokraten wie Julius Leber und Carlo Mierendorf genauso zu zählen sind wie die Konservativen Ulrich von Hassell und Henning von Tresckow.¹⁴

Es ist mir nicht wohl dabei, in den oft allzu penetranten Chor der Historiker einzustimmen, die Goldhagen vorwerfen, er habe die einschlägigen Quellen nicht gesichtet und, dort wo er es getan hat, die falschen Schlüsse aus ihnen gezogen. Das stimmt so pauschal nicht. Das Kapitel über die Todesmärsche zum Beispiel, das durchaus neue und wichtige Erkenntnisse ans Tageslicht fördert, läßt derartig verallgemeinernde Urteile nicht zu. Seine mit großem Anspruch vorgetragenen Thesen zum Widerstand gründen jedoch tatsächlich vorwiegend auf einer zu schmalen Sekundärliteratur und nicht auf einem gründlichen Studium der Primärquellen. Hätte Goldhagen die Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus, die überraschend zahlreich die Jahre der Konspiration und die Wirren des Krieges überdauert haben, wahrgenommen, hätte er eine große Bandbreite der Haltungen innerhalb des deutschen Widerstands zu Juden und sogenannter "Judenfrage" feststellen müssen: Von christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus, bei Ablehnung gewaltsamer Maßnahmen (eines sogenannten "Radauantisemitismus"), bis hin zu radikaler Verurteilung jeden antijudaistischen und antisemitischen Gedankengutes und dem Kampf für die verfolgten Juden als Motiv für den Staatsstreich. Und nicht selten wäre er auf die Veränderung von Einstellungen im Laufe der Jahre unter der Diktatur gestoßen und häufig auf die Überlagerung verschiedener Gesinnungen und Handlungen. Eines hätte Goldhagen jedoch gewiß nicht gefunden: Einen Hinweis darauf, daß Angehörige des Widerstands die Verbrechen, die mit "Auschwitz" beschrieben werden, akzeptiert oder gar unterstützt hätten. Vielmehr hätte ihm deutlich werden müssen, daß die Vernichtung der Juden eine Frage von zentraler Bedeutung und ein überaus wichtiges Motiv für den Widerstand war.

Die Untersuchungskommission der Geheimen Staatspolizei faßte die Aussagen der an der Erhebung des 20. Juli 1944 Beteiligten zur Judenverfolgung nach Monaten eingehender Verhöre am 28.10.1944 folgendermaßen zusammen: "Die ganze innere Fremdheit, die die Männer des reaktionären Verschwörerkreises gegenüber den Ideen des Nationalsozialismus kennzeichnete, kommt vor allem in der Stellung zur Judenfrage zum Ausdruck. Die Erlebnisse der Jahre (vor) 1933 und die auf ein breites Tatsachenmaterial gestützte unermüdliche Aufklärungsarbeit der NSDAP über die Judenfrage ist an diesem Kreis von Personen spurlos vorübergegangen. Trotz aller bitteren Erfahrungen, die das deutsche Volk und wahrscheinlich auch sie selbst bis 1933

¹⁴ Diese Konzentration auf den sogenannten "bürgerlich-militärischen" bzw. "national-konservativen" Widerstand scheint gerechtfertigt, da Goldhagen ausschließlich auf seine Exponenten eingeht. Den kommunistischen und sozialistischen Widerstand hält Goldhagen nicht einmal einer Erwähnung wert.

haben machen müssen, stehen sie stur auf dem Standpunkt des liberalen Denkens, das den Juden grundsätzlich die gleiche Stellung zuerkennen will wie jedem Deutschen."¹⁵

Der von Goldhagen als "eliminatorischer" Antisemit "geoutete" Carl Goerdeler, aber etwa auch Peter Graf Yorck zu Wartenburg, Ulrich Graf Schwerin und Hans-Bernd von Haeften bekannten sich in ihren Schauprozessen vor dem Volksgerichtshof, in einer Situation also, in der jede judenfreundliche Äußerung zu Ungunsten der Angeklagten ausgelegt wurde, zu den im Gestapo-Bericht wiedergegebenen Aussagen.¹⁶ Wilhelm Canaris, Hans von Dohnanyi, Klaus Bonhoeffer und mindestens weitere 15 im Zusammenhang mit dem 20. Juli Verhaftete gaben im Verhör an, die Judenverfolgung sei Hauptmotiv für ihre Opposition gegen den Nationalsozialismus gewesen.¹⁷ Viele der anderen wichtigen Verschwörer - ich habe rund 30 gezählt, unter ihnen Helmuth James von Moltke, Dietrich Bonhoeffer, Adam von Trott zu Solz und Ulrich von Hassell, um nur einige der bekanntesten Namen zu nennen - waren ebenfalls, wie aus anderen Quellen hervorgeht, durch die nationalsozialistische Judenverfolgung motiviert worden, im Widerstand mitzuarbeiten.¹⁸

V.

Um den komplizierten Komplex "Widerstand und Juden" tiefer auszuloten und um zu zeigen, wie irreführend Goldhagens Aussagen zum Widerstand sind, wie differenziert der Widerstand zu betrachten ist und wie sorgfältig mit den Quellen umgegangen werden muß, möchte ich mich etwas ausführlicher mit dem sogenannten "Freiburger Kreis" beschäftigen, einem in der historischen Forschung bisher nur wenig beachteten Widerstandskreis¹⁹, der in enger Verbindung mit Carl Friedrich Goerdeler und seinen Mitstreitern (u.a. Jens Jessen, Ulrich von Hassell,

Der Chef der Sicherheitspolizei und des SD an den Reichsleiter Pg. Martin Bormann, Betr.: 20.7. - Stellung der Verschwörer zur Rassenfrage, in: Hans-Adolf Jacobsen (Hrsg.), *Opposition gegen Hitler und der Staatsstreich vom 20. Juli 1944 in der SD-Berichterstattung*. Geheime Dokumente aus dem ehemaligen Reichssicherheitshauptamt, Bd. I, Stuttgart 1989, S. 470ff.

¹⁶ Vgl. ebenda, S. 533ff. Dazu auch: Peter Hoffmann, *Motive*, in: Jürgen Schmädke/Peter Steinbach (Hrsg.), *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*, München-Zürich 1985, S. 1089-1096; Peter Hoffmann, *Sie erhoben sich, weil sie die Morde nicht dulden wollten*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15. Juli 1994.

Vgl. Jacobsen, *Opposition gegen Hitler*, a.a.O., S.365f., 440ff.

Vgl. Helmuth James von Moltke, *Briefe an Freya 1939-1945*, hrsg. von Beate Ruhm von Oppen, München 1991, S. 307ff.; Asta von Oppen, *Der unerhörte Schrei*, Dietrich Bonhoeffer und die Judenfrage im Dritten Reich, Hannover 1996; Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Adam von Trott zu Solz (N1416), Nr. 3ff. Ulrich von Hassell, *Die Hassell-Tagebücher 1938-1944*. Aufzeichnungen vom Andern Deutschland, hrsg. von Friedrich Freiherr Hiller von Gaertringen, Berlin 1988, S. 67ff.

¹⁹ Die beste Übersicht zum Freiburger Kreis gibt Dagmar Rübsam/Hans Schadek (Hrsg.), *Der "Freiburger Kreis". Widerstand und Nachkriegsplanung 1933-1945*. Katalog einer Ausstellung, Freiburg im Breisgau 1990.

Johannes Popitz) stand und zu Dietrich Bonhoeffer und zum Kreisauer Kreis Kontakte unterhielt. Bei dieser aufgrund ihrer Struktur²⁰ und seiner Entstehungsgeschichte besonders interessanten Gruppierung handelt es sich um, das sei ausdrücklich betont, ein extremes Beispiel im Hinblick auf unsere Fragestellung: Die "Freiburger" haben nämlich ein außerordentlich problematisches, von Goldhagen auch empört zitiertes²¹ Dokument zur sogenannten "Judenfrage" hinterlassen. Es hätten sich unzählige Beispiele aus dem Widerstand finden lassen, etwa Dietrich Bonhoeffer oder Adam von Trott zu Solz, die die These Goldhagens vom "eliminatorischen" Antisemitismus im Widerstand sehr viel leichter hätten widerlegen können. Aber gerade Denken und Handeln der "Freiburger" entlarven Goldhagens Passagen zum Widerstand als Schwarz-Weiß-Malerei, die nur wenig mit der historischen Situation und den in ihr lebenden Menschen zu tun hat.

In der sogenannten "Reichskristallnacht" vom 9. auf den 10. November 1938 wurde auch in Freiburg die unmittelbar an die Universität grenzende Synagoge angezündet. Die Universität, die längst "judenfrei" war und an deren Front nicht mehr nur das Wort aus dem Johannesevangelium "Die Wahrheit wird Euch frei machen" in großen Goldlettern prangte, sondern seit dem Wintersemester 1935/36 über dem Haupteingang - über den Statuen Aristoteles und Homers - auch "Dem ewigen Deutschtum" eingemeißelt war (und noch ist - nur nicht mit Goldbronze nachgezeichnet) kam ihrer nachbarschaftlichen Schutzpflicht nicht nach. Nichts rührte sich.²²

Vor dem Hintergrund dieses Versagens der Freiburger Universität²³, das symptomatisch für das Versagen der deutschen Eliten war²⁴, ist es umso bemerkenswerter, daß eine Gruppe von Professoren die Ereignisse der Nacht vom 9. auf den 10. November nicht einfach ohne Reaktion an sich vorüberziehen lassen wollte und konnte. Der schon damals angesehene Historiker Gerhard Ritter schreibt am 24. November 1938, also zwei Wochen nach dem Pogrom, an seine Mutter:

"Was wir in den letzten beiden Wochen erlebt haben ..., ist das Beschämendeste und Schrecklichste, was seit langen Jahren geschehen ist. Wohin sind wir gekommen!!! Diese Schreckenswoche wird nicht so leicht wieder vergessen werden. Ach wenn man hoffen könnte, daß es der

²⁰ Der Freiburger Kreis ist der einzige Widerstandskreis, der sich um einen Kern von Universitätsprofessoren gruppierte.

²¹ Vgl. Goldhagen, S. 146f.

²² Vgl. Hugo Ott, Laubhüttenfest 1940. Warum Therese Loewy einsam sterben mußte, Freiburg-Basel-Wien 1994, S.25ff.

²³ Vgl. zur Freiburger Universität im Nationalsozialismus u.a. Eckhard John/Bernd Martin/Marc Mück/Hugo Ott (Hrsg.), Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus, Freiburg-Würzburg 1991.

²⁴ Vgl. Saul Friedländer, The Demise of the German Mandarins. The German University and the Jews, 1933-1939, in: Christian Jansen/Lutz Niethammer/Bernd Weisbrod (Hrsg.), Von der Aufgabe der Freiheit. Politische Verantwortung und bürgerliche Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Hans Mommsen zum 5. November 1995, Berlin 1995, S. 69-82.

Anfang würde einer inneren Umkehr und Besinnung bei denen die für das alles verantwortlich sind! Aber kann man das ernstlich hoffen?"²⁵

Für einen Kreis von Hochschullehrern um Gerhard Ritter und die Nationalökonom Adolph Lampe, Constantin von Dietze und Walter Eucken - alle drei sind später bekannt geworden als Mitbegründer der "Freiburger Schule" und Vordenker der sozialen Marktwirtschaft²⁶ -, waren die Ereignisse der sogenannten "Reichskristallnacht" letzter Anstoß und Antrieb, etwas für eine "innere Umkehr" mit einer Perspektive auf eine äußere Umkehr Deutschlands zu tun. Vom Dezember 1938 bis in den September 1944²⁷ hinein trafen sich um den aus den oben genannten Professoren bestehenden Kern herum Nationalökonom, Juristen und Historiker der Freiburger und anderer Universitäten, die dem Nationalsozialismus zumindest distanziert gegenüberstanden, Pfarrer der Bekennenden Kirche und, später, katholische Geistliche. Constantin von Dietze beschreibt das Anliegen des Kreises aus der Rückschau folgendermaßen:

"Nach der Synagogenverbrennung im November 1938 fand sich ein Kreis evangelischer Professoren und Pfarrer zusammen. Uns trieb es, gemeinsam als evangelische Christen nach Klarheit zu ringen, was uns angesichts der immer schamloser zu Tage tretenden Verbrechen und der drohenden Kriegsgefahr zu tun geboten war. (...) Dabei wurde vor allem Naturrecht und Widerstandsrecht durchdacht. Selbstverständlich ging es uns dabei um das, was uns hic et nunc bedrückte, auch wenn es nicht immer unumwunden ausgesprochen wurde."²⁸

Es ist bemerkenswert, daß Ritter, Eucken, Lampe und von Dietze, die allesamt überzeugte Lutheraner, Teilnehmer des 1. Weltkrieges und national, aber nicht nationalistisch, gesonnen waren, bereits ab 1933 in Konflikt mit den Nationalsozialisten geraten sind. Eucken und Lampe gehörten während der Rektoratszeit Martin Heideggers 1933/34 zu den Opponenten des die Erneuerung der deutschen Universität postulierenden "Umbruch-Ideologen"²⁹. Als zu Beginn des Heidegger-Rektorates Studenten in SA-Uniform das Verbindungshaus einer jüdischen Vereinigung erstürmten, jüdische Kommilitonen mißhandelten und mit Plünderungen begannen, da begab sich eine Abordnung des akademischen Senates, darunter Walter Eucken, ins Rektorat und forderte Heidegger auf, zum Schutz der jüdischen Studenten zu intervenieren und die Gewalttätigkeiten zu unterbinden. Franz Böhm, ein späteres Mitglied des "Freiburger Kreises", erinnert sich an die Schilderung Euckens: "Heidegger geriet in Erregung, bekam ei-

²⁵ Klaus Schwabe, Rolf Reichardt (Hrsg.), Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen. Unter Mitwirkung von Reinhard Hauf, Boppard am Rhein 1984, S. 339.

²⁶ Vgl. Christine Blumenberg-Lampe (Berab.), Der Weg in die soziale Marktwirtschaft. Referate, Protokolle, Gutachten der Arbeitsgemeinschaft Erwin von Beckerath 1943-1947, Stuttgart 1986.

²⁷ Vgl. Brief von Gertrud Lampe an Franz Böhm vom 15.11.1973, in: Archiv für christlich-demokratische Politik, Nachlaß Adolf Lampe, I-256-KO28.

²⁸ Die Universität im Dritten Reich, Vortrag von Herrn Prof. Dr. C. v. Dietze am 15.7.1960 auf Einladung des Allgemeinen Studentenausschusses der Universität Freiburg, Abschrift eines ms. Manuskriptes, in: Bundesarchiv Koblenz, N 1213 (Nachlaß Rothfels), 28-2, S.6.

²⁹ Franz Böhm über Martin Heidegger in einem Brief an Frau Eucken vom 15.4.1977, in: Archiv für christlich-demokratische Politik, Nachlaß Böhm, I-200-003/6.

nen roten Kopf und schrie die Herren an, ob sie noch nicht begriffen hätten, daß in Deutschland eine Revolution im Gange sei.³⁰ Eine spätere Senatsanfrage Euckens in dieser Sache blieb ohne Reaktion des Rektors.³¹ Lampe, damals noch außerplanmäßiger Professor, vertrat im Wintersemester 1933/34 einen vakanten nationalökonomischen Lehrstuhl. Die weitere Vertretung durch Lampe wurde von Heidegger abgelehnt, weil Lampe als zu liberal und nicht genügend national ausgerichtet schien.³² Lampe war bereits im Mai 1933 wegen seines Eintretens gegen Hitlers Kandidatur als Reichspräsident im Jahre 1932 und wegen seiner kritischen Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Wirtschaftspolitik denunziert worden. Es folgten viele weitere Denunziationen, auch von Kollegen und Studenten.³³ Zum ersten Zusammenstoß zwischen Gerhard Ritter und den Nationalsozialisten kam es 1934, als er den Reichsbischof ("Reibi") Müller als "Vogelscheuche" bezeichnete.³⁴ Wirklich ernst wurde für Ritter die Lage, als er sich auf dem Zürcher Welthistorikertag im Februar 1938 öffentlich gegen eine nationalsozialistische Umwertung der Bedeutung Martin Luthers aussprach. Der Präsident des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands, Walter Frank, hielt es schon damals für notwendig, "den um Professor Ritter gebildeten Freiburger Oppositionsherd nunmehr endgültig zu liquidieren und Professor Ritter jener Universität Basel zu überlassen, wo sein politischer und kirchlicher Gesinnungsgenosse Karl Barth bereits sinngemäß sein Domizil aufgeschlagen hat."³⁵ Man beließ es dann aber doch bei einem Auslandsreiseverbot, das bis 1943 aufrechterhalten wurde.

Constantin von Dietze war aus politischen Gründen bereits im Wintersemester 1936/37 an der Berliner Universität mit einem Lehrverbot belegt worden: Er war der letzte Berliner Ordinarius, der noch Juden promovierte, aber auch seine Tätigkeit in der Internationalen Konferenz für Agrarwissenschaft und seine ablehnende Haltung zum Reichserbhofgesetz wurden sehr kritisch beurteilt.³⁶ 1936 versuchten die Nationalsozialisten Dietze durch einen Ruf nach Jena und 1937 nach Freiburg aus Berlin zu entfernen³⁷, und im Sommer 1937 wurde er durch sein offenes

³⁰ Franz Böhm, Heidegger und der Antisemitismus, ms. Manuskript o.J., in: Archiv für christlich-demokratische Politik, Nachlaß Böhm, I-200-003/6.

Vgl. Dagmar Rübsam/Hans Schadek (Hrsg.), Der "Freiburger Kreis", a.a.O., S. 27.

³² Vgl. Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M. 1992, S. 236.

Archiv für christlich-demokratische Politik, Nachlaß Lampe, I-256-If Z31. Dazu auch: Wilfried Schulz unter Mitarbeit von Carola Jungwirth, Adolf Lampe und seine Bedeutung für die "Freiburger Kreise" 1938-1944, München 1993, S. 7.

³⁴ Vgl. Schwabe/Reichardt, a.a.O., S. 280f.

Brief, Der Präsident des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands an den Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, 28. September 1938, in: Bundesarchiv, Abt. III, Außenstelle Berlin-Zehlendorf (ehemals Berlin Document Center), Gerhard Ritter, REM.

³⁶ Vgl. Brief der Berliner Universität an SS-Hauptsturmführer Hans Scheelke, o.D.; Brief von Reichsamtseleiter Dr. Adolf Wagner an die Dozentenschaft der Universität Berlin, z. Hd. Herrn Dr. W. Steinbeck, 23.12.1936 in: Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, Bestand NS ZB II 1848 AK 27.

Vgl. Brief Constantin von Dietzes an den Reichs- und Preussischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 11.2.1937, in: Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, Bestand NS ZB II 1848 AK 27.

Engagement in der Bekennenden Kirche schließlich gerichtsnotorisch: Mit vierzehntägiger Untersuchungshaft und einem sich über viele Monate hinstreckenden Verfahren mußte Dietze dafür büßen, daß er, nachdem der örtliche Gemeindepfarrer der Bekennenden Kirche verhaftet und durch einen Pfarrer der Deutschen-Christen-Richtung ersetzt werden sollte, die Besucher des darauffolgenden Sonntagsgottesdienstes in einer Ansprache über die Vorgänge informierte und aufforderte, die Kirche zu verlassen.³⁸

Ein erstes und sehr bemerkenswertes sichtbares Ergebnis der Arbeit dieses Kreises war die noch 1938, hauptsächlich von Ritter verfaßte, als "Ergebnis der ersten Besprechung unseres Freiburg-Kreises"³⁹ niedergeschriebene Denkschrift "Kirche und Welt. Eine notwendige Besinnung auf die Aufgaben des Christen und der Kirche"⁴⁰. Im Zentrum dieses Memorandums steht eine Auseinandersetzung mit Römer 13 - "Seid untertan der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat". Wer die Denkschrift aufmerksam liest, wird staunend den Anspruch des Unternehmens zur Kenntnis nehmen: Hier wird eine *politische* Ethik formuliert, die auf christlicher Überzeugung gründet und, wie jede gute politische Ethik, die aktuelle Situation zum Anlaß nimmt, um über grundsätzliche ethische Kategorien nachzudenken. Wie tief die Vorkommnisse der vergangenen Jahre und zuletzt die Pogromnacht vom 9./10. November 1938 die Teilnehmer des Konzils bewegt haben, wird deutlich in der Einleitung. Hier heißt es unter anderem:

"Wir stehen vor Symptomen einer ständig wachsenden Gottentfremdung, Selbstgerechtigkeit und Selbstüberhebung der Menschen, die nachgerade niemand mehr in ihrer erschreckenden Bedeutsamkeit übersehen kann. Wir heben hier nur drei Symptome heraus:

1. Wenn bedingungsloser Gehorsam gegen Mensehengebot gefordert wird, ohne Vorbehalte des göttlichen Gebots, und schrankenlose, religionsartige Verehrung Menschenwesen entgegengebracht wird, so heißt das Gottes Ehre und unbedingten Herrschaftsanspruch, wie ihn das erste Gebot verkündet, gröblich verletzen.
2. Auch die äußere Form des Volksaufbruchs ist in Gottes Augen keine Entschuldigung dafür, daß die Gebote der 2. Gesetzestafel gröblich übertreten, Mitmenschen schwer an Leib und Leben geschädigt, ihrer Güter oder gar ihres Heiligsten beraubt werden.
3. Die biblische Einsicht, daß alle Menschen ohne Unterschied der Rassen vor Gottes Augen Sünder sind, macht dem Christen die uneingeschränkte Selbstverherrlichung des eigenen Volkstums ebenso unmöglich wie die unterschieds- und schrankenlose Verurteilung fremder Volksart als minderwertig oder gar verbrecherisch."⁴¹

Vgl. Bundesarchiv Potsdam, Außenstelle Dahlwitz-Hoppegarten, RJ III g 17 9238.

³⁹ So Ritter, in: Schwabe/Reichardt, a.a.O., S. 630.

⁴⁰ Abgedruckt in: Schwabe/Reichardt a.a.O. S. 635-654.

⁴¹ Schwabe/Reichardt, a.a.O., S. 649.

Für die Vorläufige Leitung der Bekennenden Kirche beauftragte Dietrich Bonhoeffer, der von den Aktivitäten der "Freiburger" erfahren hatte, im Oktober 1942 den Freiburger Kreis mit dem Verfassen einer Denkschrift, welche die Position der deutschen evangelischen Kirche bei einer von englischen Bischöfen für die Zeit unmittelbar nach Beendigung des Krieges geplanten Weltkirchenkonferenz zusammenfassen sollte. "Für diesen Zweck", so beschreibt Gerhard Ritter den Auftrag Bonhoeffers, "bedürfe man nun einer rechtzeitigen Verständigung unter den Führern der deutschen Kirche über die Grundsätze einer gesunden, auf christlicher Grundlage ruhenden Außen- und Innenpolitik."⁴²

Unter Mitwirkung von Carl-Friedrich Goerdeler, dem zivilen Kopf des Widerstandes gegen Hitler, dem Wirtschaftsrechtler Franz Böhm, dem Rechtsphilosophen Erik Wolf, dem Theologen Helmut Thielicke, dem Generalsuperintendenten der Kurmark Otto Dibelius, nicht aber von Dietrich Bonhoeffer, der das Memorandum in der Endfassung nie sah⁴³, entstand eine sehr bemerkenswerte Denkschrift - wenn auch gewiß nicht, wie Goldhagen behauptet, "eines der zentralen Dokumente des Widerstandes gegen Hitler"⁴⁴: "Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit."⁴⁵ In diesem in vielen Passagen außerordentlich modernen Text - so werden etwa in den der Wirtschafts- und Sozialpolitik gewidmeten Abschnitten bereits die Leitlinien einer sozialen Marktwirtschaft formuliert -, wird nach einer schonungslosen Zeitanalyse der Versuch unternommen, "Grundzüge einer politischen Gemeinschaftsordnung nach christlichem Verständnis" zu zeichnen. Für unsere Fragestellung ist der fünfte Anhang zur Denkschrift von besonderem Interesse: "Vorschläge zur Lösung der Judenfrage".

In diesem Text wird tiefes Entsetzen darüber geäußert, daß vom Nationalsozialismus "Hunderttausende von Menschen ... lediglich ihrer jüdischen Abstammung wegen systematisch umgebracht worden"⁴⁶ sind. "Das volle Ausmaß aller solcher Schandtaten ist kaum vorstellbar." Man müsse sich vor Augen führen, "daß die Rassen und Völker mit ihren verschiedenen Anlagen von Gott geschaffen sind und daß sie allesamt, auch die eigene Rasse und das eigene Volk, vor Gott in gleicher Weise dastehen - nämlich als Sünder - und doch zugleich in seine Gnade

⁴² Ritter, Einleitung zur Denkschrift, in: In der Stunde Null. Die Denkschrift des Freiburger "Bonhoeffer-Kreises": Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit, Eingeleitet von Helmut Thielicke, Tübingen 1979. S. 27f.

⁴³ Constantin von Dietze erinnert sich: "An der Beratung, die im November 1942 in meinem Hause stattfand, hat er (Dietrich Bonhoeffer, TK.) bestimmt nicht teilgenommen. Ich habe ihn aber vor und nach dieser Beratung in Sachen der "Freiburger Denkschrift" mehrmals in Berlin gesprochen. Eine Beratung über den bereits ausgearbeiteten Entwurf der Denkschrift fand Anfang 1943 im Hause Bonhoeffer statt; einmal war ich mit Dietrich Bonhoeffer zusammen bei Dibelius, ein ander Mal mit ihm und Walter Bauer in einer Gastwirtschaft." Brief v. Dietze an Eberhard Bethge vom 23.4.1969, in: Nachlaß Dietze, Universitätsbibliothek Freiburg, K. 112 - M. 5.

⁴⁴ Goldhagen, S. 146.

⁴⁵ Abgedruckt in: In der Stunde Null, a.a.O.

⁴⁶ Dieses und die folgenden Zitate sind dem Anhang 5 der Freiburger Denkschrift, in: Die Stunde Null, a.a.O., S. 146-151, entnommen worden.

gerufen." Gott gestatte keinem Volk, "ein anderes zu verfolgen, zu unterdrücken oder gar zu vernichten. Denn Gott allein ist Richter über die Völker." Eine Wiedergutmachung sei Pflicht des Staates: "Es muß, soweit irgend menschenmöglich, alles geschehene Unrecht gesühnt und wieder gutgemacht werden."

Doch hat dieser Text auch noch eine andere Seite. So ist die Rede von Kirchlichen Rassenschranken - sie "gebe es in allen christlichen Kirchen" - und von einer staatlichen Rassenpolitik, "um dem unheilvollen Einfluß einer Rasse auf die Volksgemeinschaft zu wehren". Schließlich müsse "um der Liebe zum eigenen Volk willen ... jeder Christ die Augen offenhalten, ob enge Berührung oder gar Vermischung mit anderen Rassen sich nicht schädlich auswirken kann für Leib und Seele". Zudem werden für eine "Lösung der Judenfrage" gleich drei Möglichkeiten aufgezeigt. Entweder auf internationaler Ebene in Gestalt einer "Konvention" zum Schutze der Rechte und Pflichten jüdischer Staatsangehöriger oder in Form eines "Judenstatuts", das die Zusammenfassung der Judenschaft mit eigener Repräsentation festlegt und ferner ihren "Anspruch auf wirtschaftliche Betätigung und Bildungsangelegenheiten" als Gegenleistung für den automatischen Verlust der Bürgerrechte aller Juden völkerrechtlich zusichert. Der dritte Weg betrifft Deutschland allein. Sonderbestimmungen seien hier überflüssig, "weil die Zahl der Überlebenden und nach Deutschland zurückkehrenden Juden nicht so groß sein wird, daß sie noch als Gefahr für das deutsche Volkstum angesehen werden können."

Freilich wäre es zu einfach, von diesem Text auf die Haltung aller "Freiburger" schließen zu wollen, auch wenn verschiedene Quellen belegen, daß zumindest Lampe und Ritter dem hier zum Ausdruck kommenden Denken nicht fern standen.⁴⁷ Der Autor des fünften Anhangs der Denkschrift war Constantin von Dietze, und es ist wenig wahrscheinlich, daß der Text jemals im Plenum diskutiert worden ist. Gleichwohl ist es erstaunlich, daß aus einem Kreis heraus, der sich unter dem Eindruck der Pogrome gegen Juden mit dem Ziel gebildet hat, eine Pogrome erst ermöglichende Politik zu bekämpfen, derartige, von christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus durchdrungene Aussagen zur Lösung der sogenannten "Judenfrage" formuliert worden sind. Schließlich haben alle "Freiburger" mit ihrer Arbeit ein großes Risiko auf sich genommen: Dietze, Ritter und Lampe wurden nach dem 20. Juli 1944 verhaftet, harten, teilweise mit Folter verbundenen Verhören unterzogen und konnten nur durch die Kapitulation einem Abschluß des Verfahrens und einem sicheren Todesurteil entgehen. Goldhagens Erklärungsmuster vom "eliminatorischen" Antisemitismus, der in eine Vernichtungsmentalität umgeschlagen sei, greift hier nicht. Im Gegenteil: Gerade dieses Beispiel widerspricht der monolithisch-einseitigen These vom mörderischen Antisemitismus aller Deutschen, für die die "willigen Vollstrecker" der Ausrottung der Juden angeblich repräsentativ sind und entlarvt sie

⁴⁷ Vgl etwa den Brief Adolf Lampes an Harry Koenigsfelder, Villard, August 1946, in: Archiv für christlich-demokratische Politik, Nachlaß Adolf Lampe, I-256-K-003. Zu Ritter vgl. z.B. Michael Matthiesen, Gerhard Ritter. Studien zu Leben und Werk, Bd. II, Egelsbach-Köln-New York 1993, S. 692.

als eine unwissenschaftliche Theorie, da sie daraus verfügbares Wissen ausklammert. Unser Beispiel zeigt deutlich, daß es sehr wohl möglich war, gleichzeitig Antisemit zu sein und dennoch den Holocaust mit aller zur Verfügung stehenden Kraft zu bekämpfen. Eine direkte, zwangsläufige Verbindungslinie vom Antisemitismus nach Auschwitz gab es nicht: Auschwitz ist ohne Antisemitismus undenkbar, aber Antisemitismus führte nicht geradewegs nach Auschwitz.

Statt Goldhagens Erklärungsansatz zu stützen, könnte dieses Beispiel viel eher als ein Beleg dafür stehen, wie das Verhaftetsein in einem "traditionellen" antisemitischen Code, der Antisemitismus als Ausdruck einer gesellschaftspolitischen Haltung beschreibt, dazu geführt hat, daß die neue, mörderische Qualität des nationalsozialistischen Antisemitismus lange Zeit übersehen worden ist. "Während die Nationalsozialisten die sogenannte "germanische Ideologie" revolutionierten", schreibt Shulamit Volkov, "verwendeten sie weiter die alten Ausdrücke und Begriffe. Für sie war "Antisemitismus" ein Schlachtruf mit unmittelbaren Implikationen für das Handeln sowie ein Programm der Einschüchterung und Vernichtung. Für Millionen Deutsche und für die Mehrheit der deutschen Juden blieb "Antisemitismus" ein kultureller Code."⁴⁸ Dietze und die meisten seiner Mitstreiter im Freiburger Kreis unterlagen, wie viele andere Deutsche auch, dem Irrtum, es mit einem vertrauten Bündel von Auffassungen und Einstellungen zu tun zu haben. Sie waren sich lange nicht darüber im klaren, daß die Referenz der Begriffe, ihre Bedeutung sich verändert hatte und daß sie nicht mehr in der Lage waren, die Botschaft des neuen Antisemitismus zu entschlüsseln. Spätestens in der Nacht vom 9. auf den 10. November 1938 ist den "Freiburgern" die neue Qualität des nationalsozialistischen Antisemitismus bewußt geworden. Das mußte jedoch nicht bedeuten, daß sich ihr eigenes "mental furniture", in dem eben auch ein kultureller Antisemitismus eine Rolle spielte, veränderte.

VI.

Das Buch Goldhagens und mit ihm seine Widerstandsrezeption könnte zu den Akten gelegt werden, wenn es nicht so eine ungeheure Resonanz in der Öffentlichkeit gefunden hätte. Wir wissen inzwischen recht genau, welche sorgfältig geplante Marketingstrategie dazu beigetragen hat, Goldhagens Dissertation von Beginn an zu einem amerikanischen, deutschen und

⁴⁸ Shulamit Volkov, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays*, München 1990, S. 36.

schließlich europäischen Ereignis zu stilisieren.⁴⁹ Aber es ist eben nicht nur geschickte Öffentlichkeitsarbeit gewesen. Daniel Goldhagen hat mit seinen Thesen, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, ein in Deutschland tief ausgeprägtes Bedürfnis bedient. Selten ist dabei die Diskrepanz zwischen wissenschaftlicher Diskussion und Medienöffentlichkeit so groß gewesen wie in diesem Fall. In der Fachwissenschaft, wenigstens in ihren bedeutendsten und meisten Stimmen, ist das Werk in seinem methodischen Ansatz wie auch in seinen zentralen Thesen auf scharfe Kritik gestoßen. Ein Teil der Öffentlichkeit hat die Ablehnung der Fachwelt, die in diesem Zusammenhang immer wieder gerne als "Zunft" etikettiert wurde, offenbar als Indiz dafür gewertet, daß es sich um ein unbequemes, eine unliebsame, von den etablierten Forschern bisher "unter den Teppich gekehrte" Wahrheit benennendes Buch handeln müsse. Das oft unwirsche Verhalten anerkannter NS- und Holocaust-Forscher, die ihr der Aufklärung über den Nationalsozialismus und seine Verbrechen gewidmetes Lebenswerk gefährdet sahen, stärkte diesen Verdacht nur noch. Dagegen erschien der smarte, eloquente und unmißverständlich klar - nämlich eindimensional - argumentierende Goldhagen als ein junger Wissenschaftler mit unbeirrtem Wahrheitssinn, der das verstaubte "Establishment" endlich in die Schranken weist, das Schweigen der Fachwelt durchbricht und unvorstellbaren Grausamkeiten des Mordes an den Juden unüberhörbar zur Sprache bringt.

Auch mit der Art und Weise, in der Goldhagen den Widerstand gegen den Nationalsozialismus behandelt - peripher und abschätzig -, befriedigt er ein Bedürfnis der Deutschen. Gewiß, nachdem die westdeutsche Politik in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren dem Widerstand eher abwehrend gegenüberstand⁵⁰, da die Betonung seines singulären Charakters einen düsteren Schatten auf das Verhalten der übergroßen Mehrheit der Deutschen geworfen hätte⁵¹, hat sie sich seit der spektakulären Rede des damaligen Bundespräsidenten Theodor Heuss am 20. Juli 1954 dem Vermächtnis des deutschen Widerstandes zu stellen begonnen. So entsprang aus der politischen Verpflichtung gegenüber der Opposition gegen die NS-Diktatur die Entschädigungsgesetzgebung für die Überlebenden des Widerstands und die Opfer des Nationalsozialismus, die freilich neben anderen Gruppen auch die Kommunisten ausschloß. In der politischen Rhetorik wurde jedoch das "andere Deutschland" allzu häufig bemüht, um einen positiven Posten auf der deutschen Leistungsbilanz bzw. dem "nationalen Gnadenkonto" zu verbuchen. Die Folge war eine schwer erträgliche Heroisierung der Widerstandskämpfer des 20. Juli 1944, die sie in weite Ferne entrückte und für die politische Bildung und ebenso, anders als

⁴⁹ Vgl. Hannes Hintermeier, Unbehagen über Goldhagen, in: Die Woche vom 18.7.1997; Michael Jeismann, Der Schutz des allmächtigen Autors. Rechtsanwälte lesen lassen: Wie Daniel Goldhagen mit seinen Kritikern verfährt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. November 1997.

⁵⁰ So ist etwa von Adenauer aus dieser Phase keine klare Äußerung zum Widerstand bekannt. Vgl. in diesem Zusammenhang: Norbert Frei, Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit, München 1996.

immer wieder behauptet wird⁵², für eine Identitätsstiftung der Bundesrepublik unbrauchbar werden ließ. Nur am Rande sei hier auf die Instrumentalisierung des "antifaschistischen Widerstands" in der DDR verwiesen.⁵³

In Westdeutschland trafen sich die zeitgenössischen Tendenzen politischer Verlautbarungen der fünfziger und frühen sechziger Jahre mit einem Trend in der Publizistik, auch der wissenschaftlichen, die zur Monumentalisierung des Widerstands des 20. Juli einerseits und zur Ausklammerung der Täter und Mitläufer andererseits neigte.⁵⁴ Nicht umsonst hat noch Anfang der neunziger Jahre der amerikanische Zeithistoriker Peter Fritzsche nach einer Durchsicht der einschlägigen Literatur unter dem Titel "Where did all the Nazis go?"⁵⁵ das krasse Mißverhältnis zwischen der Flut von Publikationen zum Widerstand einerseits und der tatsächlichen, nämlich verschwindend geringen Zahl von Oppositionellen in der NS-deutschen Gesellschaft andererseits beleuchtet. In der breiteren Öffentlichkeit der Bundesrepublik, das machen demoskopische Untersuchungen unmißverständlich deutlich⁵⁶, war der Widerstand des 20. Juli aller politischen Sonntagsreden zum Trotz jedoch nie wirklich verwurzelt. Kursierten in den Nachkriegsjahrzehnten noch verschiedene Modifikationen der Dolchstoßlegende und des Verrätervoirwurfs in der Bevölkerung⁵⁷, so sollte nach 1968 - im Zuge der Abrechnung mit den Vätern - das Wort des Führers, gesprochen noch in der Nacht des 20. Juli 1944, zu neuer Aktualität gelangen: "Eine ganz kleine Clique ehrgeiziger, gewissenloser und zugleich verbrecherischer dummer Offiziere hat ein Komplott geschmiedet, um mich zu beseitigen..."⁵⁸ Die erst seit 1968 ernsthaft betriebene und längst überfällige Entdeckung des linken, vor allem des kommunistischen Widerstandes wurde flankiert durch grundsätzlich wichtige, da entherosierende, kritische Arbeiten zum 20. Juli 1944. Haften blieb jedoch im Bewußtsein großer Teile der Öff-

² Vgl. z.B. Wolfgang Benz/Walter H. Pehle (Hrsg.), Lexikon des deutschen Widerstandes, Frankfurt/M. 1994, S. 9.

Vgl. Olaf Groehler, Antifaschismus - vom Umgang mit einem Begriff, in: Ulrich Herbert/Olaf Groehler, Zweierlei Bewältigung. Vier Beiträge über den Umgang mit der NS-Vergangenheit in den beiden deutschen Staaten, Hamburg 1992, S. 29-40.

⁵⁴ Vgl. Klaus-Jürgen Müller/Hans Mommsen, Der deutsche Widerstand gegen das NS-Regime. Zur Historiographie des Widerstandes, in: Klaus-Jürgen Müller (Hrsg.), Der deutsche Widerstand 1933-1945, Paderborn-München-Wien-Zürich 1990, S. 13-21, S. 20.

Peter Fritzsche, Where Did All the Nazis Go? Reflections on Resistance and Collaboration, in: Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte, XXIII (1994), S. 191-214.

⁵⁶ Vgl. Elisabeth Noelle/Erich Peter Neumann (Hrsg.), Jahrbuch der öffentlichen Meinung, Allensbach 1956, 1957, 1965, 1974, S. 209. 1951 waren 42% der Westdeutschen der Ansicht, daß es Deutschland zwischen 1933 und 1939 am besten ergangen sei; 1959 meinten 41%, daß Hitler ohne den Krieg einer der größten deutschen Staatsmänner gewesen wäre. Auf die Frage, ob eine Schule nach dem Grafen Stauffenberg benannt werden sollte, antworteten 1956 49% mit "nein". 1954 waren 39% der Auffassung, daß Emigranten keine Regierungsgeschäfte übernehmen sollten, 24% waren gegen Widerstandskämpfer in leitenden politischen Funktionen.

Vgl. Norbert Frei, Erinnerungskampf. Zur Legitimationsproblematik des 20. Juli 1944 im Nachkriegsdeutschland, in: Christian Jansen/Lutz Niethammer/Bernd Weisbrod (Hrsg.), Von der Aufgabe der Freiheit. Politische Verantwortung und bürgerliche Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Hans Mommsen zum 5. November 1995, Berlin 1995, S. 493-504, S. 503.

Zit. nach Joachim Fest, Staatsstreich. Der lange Weg zum 20. Juli, Berlin 1994, S. 278.

fentlichkeit: "zu spät, zu halbherzig, antidemokratisch, reaktionär". Der Hintergrund der Zustimmung eines großen Teils der deutschen Bevölkerung zum Regime bzw. die Agonie der deutschen Gesellschaft wurden gleichzeitig vergessen. Nur die Vorzeichen änderten sich: Der Denkmalsturz von links war die (sicherlich) unbewußte "cover version" der langjährigen Denkmalsverweigerung von rechts.

Die deutsche Wiedervereinigung hat dieser Einschätzung nicht gerade entgegengewirkt. Auf einer Potsdamer Tagung zum Widerstand vor zwei Jahren wurde der Historiker Frank Stern beklatscht, als er äußerte, es habe keinen deutschen Widerstand gegen Hitler gegeben, jedenfalls nicht von konservativer Seite und schon gar nicht am 20. Juli. Gegeben habe es nur eine "Generalkaste" von Kriegsverbrechern und Antisemiten, deren stümperhafter Attentatsversuch auf heimliches Nichtwollen schließen lasse: "Die Tat hat es nicht gegeben."⁵⁹ Im einzigen Artikel, den die Süddeutsche Zeitung 1997 aus Anlaß der Wiederkehr des 20. Juli veröffentlichte, wird erklärt: "Die versprochene Erneuerung Deutschlands (durch die Nationalsozialisten, T.K.) war für alle (Widerstandskämpfer des 20. Juli, T.K.) so verlockend, daß sie deren politische Umsetzung auch dann noch billigten, als der Weg in den Rechtsbruch, die Tyrannei und Zerstörung längst eingeschlagen war. Sie billigten es, weil sie keine Demokraten waren, weil sie noch immer einer hierarchischen Gesellschaftsordnung anhängen und weil sie Deutschnationalisten waren und sich von dem Nationalsozialismus unter Hitler die Wiederherstellung Deutschlands nach der Demontage des Ersten Weltkrieges versprachen."⁶⁰ Das ist in dieser Form, sieht man es historisch, also vor dem Hintergrund der Zeit, in der die Opponenten lebten, zumindest übertrieben, für eine ganze Reihe von Verschwörern des 20. Juli sogar schlichtweg falsch. Richtig kann diese Argumentation nur dann sein, wenn man den Widerstand ausschließlich im Lichte unserer Zeit sieht, unseres parlamentarischen Systems, unserer egalitären Ideale, unseres Sozialstaates, unserer multikulturellen Ansprüche. Natürlich haben die Männer des 20. Juli haben nicht von dieser zweiten deutschen Republik geträumt. Gewiß, mit ihren Idealen, selbst wenn sie die Quelle eines schwer bestreitbaren Heldentums waren, wäre der schließlich entstandene Nachkriegsstaat nicht aus der Taufe gehoben worden. Doch ist es ein moralischer Makel, daß sie, die den Tod riskierten und fast alle auch fanden, nicht die politischen Ziele hatten, die uns erlaubt und wünschenswert erscheinen? Ist es nicht eigentlich erschreckend, wie anmaßend und gedankenlos wir unsere Gegenwart zum Angriff auf die Vergangenheit bringen? Muß sich denn wirklich alles Wertvolle aus unserem zeitgenössischen Paradies speisen? Kein Respekt für Alternativen, die Unantastbarkeit des Status Quo, Geschichte nur als *Vorgeschichte*: Der Umgang der Bundesrepublik mit dem Widerstand des 20. Juli enthüllt viel über ihr eigentliches Wesen.

⁵⁹ Frank Stern, Wolfsschanze versus Auschwitz. Widerstand als deutsches Alibi?, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 42 (1994) 7, S. 645-650.

⁶⁰ David Morley, Die Helden der Nation. Zum 20. Juli: Neues zum deutschen Widerstand, in: Süddeutsche Zeitung vom 19./20. Juli 1997.

Der schon greise Stephan Hermlin, der durch alle stalinistischen Irrtümer - und nicht nur die - gegangene kommunistische Schriftsteller und während des Nationalsozialismus zeitweise im Untergrund lebende Widerstandskämpfer, bemerkte einmal: "Es ist nicht so, daß die Deutschen nicht nachdächten über ihre Vergangenheit und die Verbrechen des Nationalsozialismus. Sie leiden darunter, daß sie ihre Märtyrer nicht unterstützt haben, jedenfalls nicht in genügender Weise."⁶¹ Wahrscheinlich hat Hermlin mit dieser sozialpsychologischen Deutung recht: Und deshalb hat Daniel Goldhagen in Deutschland so viel Erfolg. Wahrscheinlich deswegen erscheint die Egalität der Schuld so verlockend, die kollektive Erniedrigung, die niemanden heraushebt aus dem Grau(-en) der Geschichte und niemanden ernstlich belästigt oder gar beschädigt.⁶² Deshalb will man auch nicht wissen, daß es einen Widerstand gegeben hat. Unwissend läßt es sich bequemer leben: "Wo alle schuld sind, ist es keiner."⁶³ Und wenn es nur gelingt, die kollektive Schuld genügend zu weiten und zu dehnen, dann hat auch die zweite deutsche Diktatur, haben überhaupt alle vergangenen und zukünftigen deutschen Verfehlungen ihren gemütlichen Platz.

VII.

Und dabei könnte der Widerstand eine tragende Säule eines gesamtdeutschen Selbstverständnisses sein. In einem Land, das seine "mangelnde demokratische Legitimität niemals wirklich verarbeitet" hat, "nämlich, daß es sich keinem freien deutschen Entschluß, sondern einem Oktroi der alliierten Siegermächte verdankte"⁶⁴, in einem Jahrhundert, das in Deutschland ganz entscheidend durch Diktaturen und die Auseinandersetzung mit ihnen geprägt ist, könnte das gemeinsame Nachdenken über Handlungsmöglichkeiten und Handlungsalternativen in Diktaturen eine Brücke über die unterschiedlichen Geschichts- und Zukunftsentwürfe der beiden deutschen Gesellschaften schlagen.⁶⁵ Und das setzt, um nicht mißverstanden zu werden, beileibe keine unkritische Auseinandersetzung mit dem Widerstand voraus. Wenn wir uns nämlich vergegenwärtigen, daß sich im Widerstand Handlungsalternativen verkörperten, die sichtbar ma-

⁶¹ Zit. nach Jens Jessen, Tyranei der Gegenwart. Eine verräterische Potsdamer Tagung über den Widerstand, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. Juni 1994.

⁶² Vgl. dazu Tobias Korenke, Verkauft und vermietet. Gedanken zum unterschiedlichen Umgang mit dem 20. Juli 1944 in Deutschland und England, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20. Juli 1998.

⁶³ Hannah Arendt, "Kollektive Verantwortung", Vortrag im Rahmen eines Symposiums der American Philosophical Association über "Collective Responsibility", veröffentlicht vom Verein Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken, 1997.

⁶⁴ Jens Jessen, Der Verrat der Massen. Warum Günter Grass sich schämt: Ein Versuch über die unbewältigte Vergangenheit der Bundesrepublik, in: Berliner Zeitung vom 25./26. Oktober 1997.

⁶⁵ Vgl. dazu Peter Steinbach, In der Tradition des Widerstands. Der 20. Juli als Brücke zu einem gemeinsamen Bild der Deutschen von Regimegegnerschaft, in: Der Tagesspiegel vom 19. Juli 1997.

chen, daß es nicht nur Anpassung, Mitmachen, Folgen, Gehorchen und Rettung der eigenen Haut gab, dann wird der Widerstand zum Exempel anderer Verhaltensmöglichkeiten, die Menschen, die in Diktaturen leben, hatten und haben werden. "Das große Geschenk", so formulierte es einmal Rabiner Albert Friedlander, "das uns durch die Männer des Widerstands erreicht, ist der Beweis, daß Widerstand möglich war, genau in der Zeit, in der die große Mehrheit das Gift getrunken und sich unter die Diktatur gestellt hatte. Sie standen fast allein."⁶⁶ Dies ist wohl die bleibende Bedeutung eines zeitgeschichtlichen Kapitels unserer Geschichte, die so arm ist an Beispielen der Selbstbehauptung und die sich so schwer tut - siehe zum Beispiel das Schicksal vieler ehemaliger Bürgerrechtler der DDR - mit dem Respekt vor jenen, die couragiert der Gesellschaft einen Geist vorlebten und vorleben, der das Recht des Menschen gegenüber der Diktatur betont und zugleich eine Verantwortung des einzelnen für die gesamte Nation proklamiert: "Der Patriot sieht sich", schreibt der amerikanische Kommunitarist Alasdair MacIntyre und könnte damit die Männer des 20. Juli meinen, "durch eine besondere Bindung an eine Vergangenheit, die ihm oder ihr eine bestimmte moralische und politische Identität verliehen hat, der Zukunft des Projekts verpflichtet, das seine oder ihre Nation ist und für deren Entwicklung er oder sie verantwortlich ist. Nur diese Treue ist unbedingt, während die Treue zu bestimmten Regierungen oder Regierungsformen völlig dadurch bedingt wird, ob sie dieses Projekt eher fördern als schädigen oder zerstören."⁶⁷

⁶⁶ Albert H. Friedlander, Dimensionen des Widerstandes, in: Rüdiger von Voss/Günther Neske (Hrsg.), Versöhnung mit der Geschichte. Reden am 20. Juli 1984 in Berlin, Pfullingen 1985, S. 11-36, S. 20.

⁶⁷ Alasdair MacIntyre, Ist Patriotismus eine Tugend?, in: Axel Honneth (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M.-New York 1994, S. 84-102, S. 96.

irgendwann hat der schrank
angefangen zu lachen
ein feiner, heller, ein kichernder ton
ich nehme ein glas und trinke

wir steuern den mond
durch die wolken
zwei farben am rand
es ist nie dunkel. die lampen
geben nicht nach. der mond
behält seine farbe: es ist
ein orange am anfang. es wird
ocker. grün. und weiß.
die lampen geben die nacht
nicht her: wir ordnen
die wolken um
den mond. die nacht
vibriert in lampenstielen

allegorie II

die geschichte haucht an ihre
brille und spricht: ich will
doch mal sehn, ob ich nicht bald
mal wieder wehen kann. sie
stolpert, fällt
und stößt sich am ufer
das knie dann springt sie
der strom der zeit
blubbert und
die berühmte eule
setzt sich endlich
erschöpft auf ihre krallen

ich hänge eine uhr
an jede wand meines zimmers

die sonne steht
immer im zenith

ich stelle jede uhr
auf eine andere zeit

die mütze, der rock und die schachtel
haben ihr fach vergessen. und versperren
der schranktür den weg
der mülleimerdeckel steht offen. eine
milchtüte drängt ans licht. man riecht
sie stinken wenn man auf
dem boden liegt

Die Krise der Universitäten: Anmerkungen zur Debatte um die Einführung von Studiengebühren

von

CLAUS PEPPEL

Einleitung

Ein Blick in das Editorial des ersten Heftes der **ungewußt** zeigt, daß das Institut für Angewandtes Nichtwissen darum bemüht ist, alltägliche Probleme des Nichtwissens und der Informationsmängel zu erforschen. Damit wird das Ziel verfolgt, „ein geeignetes Fundament für die Schaffung und Formulierung von Wissen“¹ bereitzustellen. Derzeit - und nun kommen wir zum eigentlichen Thema - befinden sich die Hochschulen in Deutschland in einer tiefgreifenden Krise. Um geeignete Instrumente für die Überwindung dieser Krise zu finden, werden unterschiedliche Forderungen diskutiert. Eine Forderung in diesem Kontext ist die Einführung von Studiengebühren, die bisher in Deutschland - anders als etwa an europäischen oder amerikanischen Universitäten - nur an privaten Hochschulen, wie der Universität Witten/Herdecke und der Wissenschaftlichen Hochschule für Unternehmensführung, um die bekanntesten zu nennen, erhoben werden. Verfolgt man die öffentlichen Debatten über dieses Thema, könnte man den Eindruck gewinnen, daß sie mit einem Tabu belegt sind. In der Diskussion werden manchmal ideologische Überlegungen höher bewertet als sachliche Argumente, wenn beispielsweise die Einführung von Studiengebühren ohne ein Abwägen von Argumenten kategorisch abgelehnt wird. Es drängt sich dann der Eindruck auf, daß die Debatte auf der Grundlage unzureichender Informationen geführt wird. Insofern könnte hier ein Fall von Angewandtem Nichtwissen vorliegen.

¹ Vgl. Editorial der *ungewußt*, Heft 1, S. 2.

Welche Bedeutung dem Thema der Einführung von Studiengebühren beigemessen wird, ist zunächst an der Diskussion um die Verabschiedung des neuen Hochschulrahmengesetzes (HRG) ablesbar. Der Vorsitzende der Hochschulrektorenkonferenz, Klaus Landfried, forderte bereits mehrfach von Seiten der Politik, das neue HRG, mit dem die Hoffnung verbunden ist, zumindest vom Gesetzgeber durch entsprechende Rahmenregelungen die Voraussetzungen für die Überwindung der Krise der Hochschulen zu schaffen, auf den Weg zu bringen. Bislang scheiterte die Absegnung des HRG an der Frage, ob das Verbot von Studiengebühren im Gesetz festgeschrieben werden soll. Gegenwärtig vertritt die Regierungskoalition aus Union und FDP die Ansicht, daß es einer entsprechenden Formulierung im HRG nicht bedürfe. Dagegen pochen die sozialdemokratisch geführten Landesregierungen im Bundesrat mit dem Hinweis, daß das HRG ein zustimmungspflichtiges Gesetz sei, auf dem strikten Verbot von Studiengebühren im HRG. Ohne ein Verbot von Studiengebühren werde das HRG den Bundesrat, in dem die Sozialdemokraten gegenwärtig über die Stimmenmehrheit verfügen, nicht passieren. Berücksichtigt man die wahltaktischen Überlegungen der Parteien in dieser Frage kurz vor der Bundestagswahl und das vor dem Bundesverfassungsgericht anhängige Verfahren, in dem abschließend geklärt werden soll, ob es sich bei dem HRG um ein zustimmungspflichtiges Gesetz handelt, wird das neue HRG vor dem 27. September 1998 aller Voraussicht nach nicht mehr verabschiedet.

Diese Konstellation signalisiert bereits, daß es sich bei dem Thema der Einführung von Studiengebühren auch um eine politisch hochbrisante Frage handelt, bei der eine sachliche Diskussion nicht selten von ideologischen Positionen überlagert wird. Dadurch wird eine sachgerechte Diskussion über Studiengebühren, in der das Pro und Contra gegeneinander abgewogen werden, wirksam verhindert. Hier ist - im oben skizzierten Sinn von Angewandtem Nichtwissen - ein gesicherteres Fundament von Informationen notwendig. Eine Basis dazu könnte das in diesem Beitrag vorgestellte Studienbeitragsmodell leisten.

Das Studienbeitragsmodell von Stifterverband und CHE

In dieser Gemengelage haben der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (Stifterverband) und das Centrum für Hochschulentwicklung (CHE) im Mai 1998 das „Modell für einen Beitrag der Studierenden zur Finanzierung der Hochschulen“, kurz Studienbeitragsmodell, vorgestellt, das der eher emotional geführten Diskussion um das Für und Wider von Studiengebühren in Deutschland ein differenziertes Modell entgegenstellt, das den Spagat zwischen

Praktikabilität und Sozialverträglichkeit von Studiengebühren wagt und damit bei allen an der Diskussion beteiligten, den Studierenden, den Hochschulen und der Politik Zustimmung finden soll.

In der Wortwahl ist hier zunächst erwähnenswert, daß Stifterverband und CHE den negativ besetzten Begriff *Studiengebühren* durch den Begriff des *Studienbeitrags* ersetzen. Das mit der Einführung von Studienbeiträgen verbundene Ziel ist, der besonderen Situation aus Überlastung und Unterfinanzierung an deutschen Hochschulen im Bereich der Lehre - und nur dort! - Rechnung zu tragen. Stifterverband und CHE sind sich bewußt, daß die Gefahren der sozialen Ausgrenzung und Abschreckung sowie des Versickerns des Gebührenaufkommens in staatlichen Haushalten, die mit der Einführung von Studienbeiträgen verbunden sein können, unbedingt vermieden werden müssen. Nur so hat das Modell, für das die Verfasser die Zustimmung aller Beteiligten - erwähnenswert ist hier die wiederholte Betonung des Begriffes Konsens - gewinnen wollen, eine realistische Chance auf Durchsetzung. Nicht zuletzt deshalb muß auch die Einstellung der Deutschen zum Thema Studiengebühren berücksichtigt werden. Aus einer Befragung vom Februar 1998 ging hervor, daß 54 Prozent der Deutschen mit der Einführung von Studiengebühren einverstanden sind, vorausgesetzt die Mittel fließen direkt in die Hochschulen und werden zur Verbesserung der Studienbedingungen eingesetzt. Eine noch größere Akzeptanz (56 Prozent) würde die Einführung von Studiengebühren finden, wenn die Kosten über Darlehen finanziert würden, die erst nach dem Studium und bei Überschreitung einer gewissen Einkommensgrenze zurückzuzahlen wären. Diesem Modell würden sogar 61 Prozent der SPD- und Bündnis 90/Grünen-Wähler und immerhin noch 47 Prozent der direkt betroffenen Studierenden (49 Prozent der Studierenden lehnten das Modell ab) zustimmen.²

Mit der Einführung eines Studienbeitragsmodells sind - darauf weisen Stifterverband und CHE wiederholt hin - unterschiedliche Erwartungen und Anforderungen verknüpft. Zusammenfassend sei hier auf die wichtigsten hingewiesen:

- Eine Forderung im Studienbeitragsmodell ist, daß sich Hochschulabsolventen als Gegenleistung für die privaten Vorteile, die sie aus ihrer Ausbildung ziehen, angemessen an den Kosten ihrer Ausbildung beteiligen. Das Modell versucht, eine Kombination aus Marktmechanismen und gemeinschaftlichen Komponenten darzustellen.
- Das Studienbeitragsmodell ist nur dann zustimmungsfähig, wenn es dem Grundsatz der Chancengleichheit entspricht. Demnach darf niemand aufgrund finanzieller Restriktionen vom Studium ausgeschlossen werden. Studienbeiträge können durch Studiendarlehen finanziert werden, deren Vergabe jedem Studierenden offen steht.

² Vgl. Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft/Centrum für Hochschulentwicklung (Hrsg.): Modell für einen Beitrag der Studierenden zur Finanzierung der Hochschulen, Gütersloh 1998, S. 26.

- Das Modell soll Leistungsanreize für die Studierenden und Anreize für die Hochschulen zur Bereitstellung eines nachfragegerechten und qualitativ hochwertigen Lehrangebots schaffen. Die Studienbeiträge werden zweckgebunden überwiegend für die Lehre an Hochschulen eingesetzt (ein geringer Teil muß für Verwaltungskosten und die Bildung von Rücklagen verwendet werden). Damit verbunden sind zusätzliche Regelungen, die eine weitere Senkung staatlicher Lehrausgaben als mögliche Folge der Beitragserhebung wirksam verhindern sollen. Entsprechende Regelungen sind vom Gesetzgeber im HRG oder den Hochschulgesetzen auf Landesebene zu berücksichtigen.
- Da von staatlicher Seite eine finanzielle Besserstellung der Hochschulen kurz- und mittelfristig nicht zu erwarten sein dürfte, muß das Modell ressourcenneutral funktionieren, d.h. es darf keine zusätzlichen Kosten für die öffentlichen Haushalte nach sich ziehen.

Das Studienbeitragsmodell muß ferner auf unterschiedliche Fragen der Erhebung und Verwendung der Beiträge, der Finanzierung von Beiträgen und die Modalitäten der Rückzahlung Antworten geben. Für die Erhebung von Studiengebühren bedarf es einer ausdrücklichen gesetzlichen Grundlage. Da das aktuelle Hochschulrahmengesetz die Erhebung von Studiengebühren nicht ausschließt, stehen dem Studienbeitragsmodell von seiten des Bundes keine Hindernisse entgegen. Stifterverband und CHE befürworten zunächst die Einführung entsprechender Regelungen auf der Länderebene. Hier könnten die Vorteile des Föderalismus genutzt werden, und es würde die Chance bestehen, daß einzelne Länder die Vorreiterrolle bei der Einführung des Studienbeitrags übernehmen. Des weiteren ist es denkbar, daß unterschiedliche Länderregelungen eine Erprobung alternativer Modelle ermöglichen und damit eine Durchsetzung der besten Alternative im Systemwettbewerb zwischen den Ländern wahrscheinlich machen.³

Die Erhebung und Gestaltung der Studienbeiträge sollte im Konsens zwischen den Hochschulen und den für sie zuständigen Ministerien erfolgen. Die Beteiligung der Hochschulen an der Gestaltung von Studienbeiträgen trägt der jeweiligen Situation der erhebenden Hochschule vor Ort Rechnung und dient der Stärkung der Autonomie der Hochschulen. Zunächst sollen den Studierenden als Beitragszahlern in den ersten beiden Semestern ihres Studiums keine Kosten in Form von Studienbeiträgen entstehen. Dieser Zeitraum ist als Orientierungsphase für die Studierenden vorgesehen. Sobald die Studienbeiträge erhoben werden, fließen sie direkt an die Hochschule, an der der betreffende Studierende immatrikuliert ist und führen so zu einer unmittelbaren Anbieter-Nachfrager-Beziehung zwischen den Studierenden und ihren Hochschulen. Die Studienbeiträge werden zweckgebunden für Verbesserungen in der Lehre eingesetzt, was die Hochschulen in stärkerem Maße in die Lage versetzt, die Wünsche ihrer Studierenden frühzeitig in der weiteren Hochschulplanung zu berücksichtigen, da sie ansonsten befürchten

³ Vgl. ebda., S. 8.

müssen, daß sonst eine „Abstimmung mit den Füßen“ stattfindet, und die Studierenden die Hochschule wechseln. Das Modell würde gerade dort den Wettbewerb zwischen den Hochschulen intensivieren, wo sich - wie etwa in der Ruhrregion - mehrere Hochschulen in räumlicher Nähe zueinander befinden. Die Hochschulen wären dadurch verstärkt mit der Aufgabe konfrontiert, sich im Wettbewerb um Studierende zu positionieren, was die Einleitung bzw. Forcierung von Profilbildungsprozessen seitens der Hochschulen erforderlich macht. Des Weiteren würde die Einwerbung von Drittmitteln nicht mehr zwingend von einer Schwerpunktverlagerung zur Forschung abhängen, die unter Umständen auf Kosten der Lehre gehen kann. Das Studienbeitragsmodell sieht einen Semesterbeitrag in Höhe von DM 1000,- bis DM 1500,- vor, der, um die mit der Einführung des Modells verbundenen Verwaltungskosten gering zu halten, über die Studentenwerke eingezogen wird. Der Studienbeitrag wird für die Zwecke Lehre, Verwaltung und Rücklagen eingesetzt, wobei es Ziel der Hochschulen sein muß, den Anteil an der Lehre zu maximieren und die Anteile für Verwaltungskosten sowie die Rücklagenbildung, die von der Höhe der Ausfallrisiken der Darlehensvergabe abhängt, zu minimieren. Das Ziel dieses Verfahrens ist es, die Hochschulen stärker als bisher anzustoßen, ihre Studierenden qualifiziert und marktgerecht auszubilden. Für Studium und Lehre heißt das weiter, daß in der universitären Ausbildung das bisherige Leitparadigma „Bildung“ hinsichtlich „der Anwendbarkeit und Übertragbarkeit von Kenntnissen und Fähigkeiten in einen beruflichen und wissenschaftlichen Kontext eine untergeordnete Rolle spielen wird.“⁴

Um ein Studium aufnehmen zu können, fallen für die Studierenden Kosten an. Diese können aus unterschiedlichen Quellen, etwa aus eigenem Einkommen der Studierenden oder durch die Unterstützung der Eltern aufgebracht werden. Allen Studierenden, die Studienbeiträge nicht selbst aufzubringen vermögen, steht die Möglichkeit zur Aufnahme eines Studiendarlehens mit einkommensabhängiger Rückzahlung offen. Als Darlehensgeber sieht das Studienbeitragsmodell öffentlich-rechtliche Banken - etwa die Deutsche Ausgleichsbank, die in Personalunion die Aufgaben der Darlehensvergabe und der Ausfallsicherung übernehmen könnte, wodurch die Verwaltungskosten reduziert würden - und private Banken vor. Der Staat kommt als Darlehensgeber nicht in Frage, da diese Option die öffentlichen Haushalte zusätzlich durch eine weitere Staatsverschuldung zur Aufbringung der Darlehensmittel erhöhen würde. Die Ausfallsicherung für die Studiendarlehen und damit das Risiko der Nichtrückzahlung in voller Höhe, das beispielsweise bei einer Beschäftigung mit geringem Einkommen eintreten kann, übernehmen zwischengeschaltete Institutionen, die sogenannten Studienkreditanstalten. Da die Studienkreditanstalten vorübergehende oder dauerhafte Ausfälle und Verzögerungen bei den Rückzahlungen auffangen müssen, tritt hier das Problem der Anschubfinanzierung auf. Das Modell sieht hier zur Anschubfinanzierung und als Ausfallsicherung die Bildung von Rücklagen

⁴ Küchler, Tilman: Unruhiger Zwischenraum. Zur neuen Identität der Hochschulen, in: *Forschung & Lehre*, 5/98, S. 242.

vor, für die ein Teil der Studienbeiträge verwendet wird. Daraus ergeben sich für die Studienkreditanstalten folgende Aufgaben:

- Sie verwalten die einkommensabhängigen Rückzahlungen der Absolventen, die erst dann an die Studienkreditanstalten zurückfließen, wenn die Absolventen den tatsächlichen Nutzen in Form eines hohen Einkommens aus ihrem Studium ziehen. Absolventen mit höheren Einkommen unterliegen einer schnelleren Rückzahlungsverpflichtung als geringverdienende Absolventen.
- Die Studienkreditanstalt bringt für alle Darlehensnehmer die Zinsen und Tilgungen auf, die an den Kreditgeber überwiesen werden. Um die administrativen Kosten zu minimieren, sieht das Modell hier folgendes Verfahren vor: Die Kreditvergabe erfolgt über die Banken, die die Konditionen des Kredits über ein Datenverarbeitungssystem direkt der Studienkreditanstalt mitteilen.
- Schließlich verwaltet die Studienkreditanstalt die Restschulden zahlungsunfähiger Kreditnehmer.

Fazit

Das Studienbeitragsmodell stellt einen wichtigen Anstoß zu einer grundlegenden Frage der Hochschulfinanzierung dar, nämlich der, ob Studierende an den Kosten ihrer Ausbildung beteiligt werden sollen oder nicht. Man kann diese Frage grundsätzlich verneinen. Die Gründe dafür liegen auf der Hand; es sind Gründe der politischen Zweckmäßigkeit. Zwei Millionen Studenten an deutschen Hochschulen können unter der Voraussetzung, daß sie gut organisiert sind und sich medial geschickt inszenieren - man erinnere sich hier nur an die Studentenproteste im Spätherbst 1997 - politisch von Gewicht sein, da sie immerhin zwei Millionen Wählerstimmen darstellen. Darüber hinaus gibt es noch weitere Gründe, die dafür sprechen könnten, die Einführung von Studiengebühren grundsätzlich zu verhindern. Es ließe sich die Ansicht vertreten, daß es ein primäres Interesse einer wettbewerbsfähigen Industriegesellschaft im Zeitalter der Globalisierung sein müßte, ein hohes Maß an gesellschaftlichen Ressourcen in die Bildung und Ausbildung nachwachsender Generationen zu investieren, um so dem Bedarf an ständigen Innovationen nachkommen zu können. Das ist eine wesentliche Grundlage, wenn die gegenwärtige Wettbewerbsposition gehalten und dauerhaft gefestigt werden. Damit einhergehen würde

allerdings die Forderung, Mittel aus anderen Haushaltsbereichen - zuvorderst kämen hier die hochsubventionierten Bereiche Landwirtschaft und Bergbau in Frage - zugunsten des Bildungssektors umzuschichten. Insofern war es von seiten vieler Studierender an Hochschulen im Ruhrgebiet politisch unzweckmäßig, sich im Frühjahr 1997 mit streikenden Bergarbeitern zu solidarisieren, um für den Fortbestand von Subventionen für den Steinkohlenabbau zu kämpfen. In Zeiten zurückgehender öffentlicher Haushaltsmittel sollte den Studierenden das Katheder ihres Professors näher sein als die Grubenlampe des Kumpels. Letztendlich zeigt sich auch hier, daß diese Überlegungen, wie könnte es auch anders sein, durch Aspekte der politischen Zweckmäßigkeit bestimmt sind.

Ein weiteres Argument, auf das in den Erläuterungen des Referentenentwurfes zum Hochschulgesetz NRW⁵, der im Mai 1998 den Hochschulen des Landes Nordrhein-Westfalen zugeleitet wurde, hingewiesen wird, ist das der Chancengleichheit: „Studiengebühren als Instrument der Hochschulfinanzierung gefährden die Chancengleichheit des Hochschulzugangs und beeinträchtigen das konzentrierte Studium der sozial und finanziell schlechter gestellten Studierenden. Derartige Finanzquellen stehen daher außer Verhältnis zu den mit Studiengebühren verbundenen sozialen Kosten.“

Andererseits wird nicht ganz zu Unrecht von ökonomischer Seite besonders darauf hingewiesen, daß die Erhebung von Studiengebühren ein geeignetes Mittel sein könnte, um Studierfähige, Studierunwillige und Langzeitstudenten vom Studium fernzuhalten. Auch könne Bildung, die kostenlos angeboten werde, den Anschein erwecken, daß sie kein besonders erstrebenswertes Gut darstelle.⁶ Außerdem, so könnte man weiter argumentieren, lassen sich aus einem sinnvoll geplanten Studium in der Lebensplanung mittel- und langfristige individuelle Kostenvorteile erzielen, an deren Kosten die Begünstigten beteiligt werden sollten. Aus der Sicht derer, die nicht studiert haben und die demnach auch nicht von den Vorteilen eines Studiums profitieren, könnte eine derartige Überlegung durchaus als gerechtfertigt empfunden werden. Beteiligt sie doch denjenigen, der aus seiner Ausbildung einen Nutzen zieht, gleichzeitig auch an den Kosten der Ausbildung, die ja in der ein oder anderen Form von der Gesellschaft erbracht werden müssen.

⁵ Im Referentenentwurf findet sich zum Thema Studiengebühren im § 10 folgende Regelung: „Für ein Studium bis zum ersten berufsqualifizierenden Abschluß und für ein Studium in einem konsekutiven Studiengang, der zu einem weiteren berufsqualifizierenden Abschluß führt, werden Studiengebühren nicht erhoben. Das Hochschulgebührengesetz bleibt unberührt.“ Der Referentenentwurf samt Erläuterungen zum Hochschulgesetz ist über die Homepage des Ministeriums für Wissenschaft und Forschung in NRW einsehbar: <http://www.mwf.nrw.de>

⁶ Vgl. Gemper, Bodo B.: „Cui bono? Studium zwischen akademischer Freiheit und individueller Verantwortung“, in: Hochschule und Gemeinde. Eine Festakademie nach 25 Jahren Lehre, Studium und Forschung an der Universität als Gesamthochschule, hrsg. von der Universität-Gesamthochschule Siegen, Siegen 1998, S. 26.

Sofern die Frage der Einführung von Studiengebühren nicht grundsätzlich verneint wird - und es gibt, wie gezeigt wurde, gute Gründe, sich gegen Studiengebühren auszusprechen, aber auch Argumente, die Studiengebühren rechtfertigen - stellt das von Stifterverband und CHE vorgelegte Modell eine geeignete Grundlage dar, um sinnvoll über das Für und Wider von Studiengebühren nachzudenken. Das Studienbeitragsmodell ist in seiner Differenziertheit und Ausgewogenheit ein Beitrag zur Behebung von Informationsmängeln in der Diskussion um die Einführung von Studiengebühren - und gehört damit in den Kontext Angewandten Nichtwissens.

Wo die Nabe wirkt

Zwischen Evidenz und intersubjektiver Überprüfung: Erfahrungen, die den Rahmen sprengen

von

PETER BARDEN

1. Einleitung

"Dreißig Speichen umgeben eine Nabe: In ihrem Nichts besteht des Wagens Werk."¹ Auf diesen Satz Lao-Tses in seinem "Buch vom Weg" bezieht sich der Titel des vorliegenden Textes. Er deutet dessen Richtung und Grenze an, denn die transzendentalen Erfahrungen, um die es hier geht, lassen sich nicht adäquat aussagen - oder, um im Bild zu bleiben: Da ist "Nichts", das als "Etwas" wirkt.

Unsere Spezies macht vermutlich seit jeher Erfahrungen, die sämtliche Rahmen sprengen. Diese transzendentalen Erfahrungen sind genuiner Bestandteil von Religionen, die den Anspruch erheben, daß es in ihnen die erfahrbare Qualität einer anderen, unverfügbaren Realität geben soll: Weder mit den Sinnen noch mit purer Rationalität erfaßbar, wohl aber durch Hingabe, Ehrfurcht, Versunkenheit, Nächstenliebe, gerechtes Handeln, Hoffnung und Vergebungsbereitschaft.

Auf den folgenden Seiten geht es um eine Annäherung an transzendente Erfahrungen. Einerseits werde ich versuchen, mich beschreibend der "an sich" nicht aussagbaren Erfahrung zu nähern (Abschnitt 2). Andererseits unternehme ich auch eine theologische Annäherung an die Wirkung dieser Erfahrung (Abschnitt 3). Zwischen beiden Zugängen besteht eine kaum überbrückbare Spannung, die auch im Text spürbar wird. Die *Beschreibung* kommt ohne Paradoxa,

¹ Lao-Tse, Tao Te King, übersetzt von R. Wilhelm, München 1996(6), S. 51.

ohne heterogenes Sprachsystem nicht aus. Im Unterschied dazu werden die *theologischen Implikationen* auf konventionelle Weise benannt. Wo sich beide Denkweisen überschneiden, wird an der Heterogenität der Begriffssysteme die Spannung zwischen der Erfahrung und ihrer stets mangelhaften Versprachlichung besonders deutlich.

2. Beschreibungen

Ein Beispiel

Es ist Ende November. Das leichte Zittern der letzten Buchenblätter im Wind vorhin am Gartenteich hat etwas Elementares in mir angerührt. Ich habe nicht darauf gewartet. Die Blätter raschelten leicht in der Dämmerung. Der Teich lag still und schwarz unter der Buche. Der Himmel schwebte blaßblau und kalt über dem Garten.

Was hat mich berührt? Ich weiß es ohne Worte. Wenn ich aber davon mitteile, dann bleiben nur Begriffe übrig, allenfalls leidlich exakte und emotional aufgeladene Beschreibungen der Außenseite meines Erlebens. Das eigentliche Erleben bleibt weiterhin wortlos. Und trotzdem hoffe ich, daß ich etwas von dem Ungesagten sagen kann. Was ich mitteile, appelliert an mein Gegenüber, sich an mögliche ähnliche Situationen zu erinnern, denn nur dann habe ich gute Chancen, verstanden zu werden. Adäquat ausdrücken läßt sich das Erleben ohnehin nicht. Ich vertraue auf die Erinnerungen meines Gegenübers.

Die Unausweichlichkeit

Der Moment am winterlichen Gartenteich erfaßte mich unmittelbar und unausweichlich. Ich konnte mich gar nicht erst fragen, ob ich mich dem aussetzen wollte. In diesem Moment war da "etwas", das mich unbedingt anging, dessen ich mich aber nicht bedienen konnte. Ich kann dieses "Etwas" auch nicht bewußt hervorrufen, als wäre es eine Stimmung. Es bleibt unverfügbar, ruft aber in mir Erinnerungen an ähnliche Erlebnisse hervor.

Die Unverfügbarkeit des "Etwas" ist von Bedeutung, nicht der Gartenteich. Und die Unmittelbarkeit ist von Bedeutung, nicht das diesmal vergleichsweise angenehme Erleben. Die Erfahrung könnte z.B. auch durch einen strahlenden Sommertag ausgelöst werden, durch einen Blick zwischen zwei Menschen im Bus, einen feierlichen Gottesdienst oder durch die Begegnung mit einem Schwerkranken, auch durch eigene Krankheit. Immer wieder gibt es Situatio-

nen, die eine merkwürdige "Transparenz" entwickeln, wesentlich verändernde Einsichten enthüllen. Manchmal können auch Drogen an diese Wirklichkeit heranführen.²

Die andere Seite der Wirklichkeit

Will man den Inhalt dieser Erfahrung festmachen, so fangen die Schwierigkeiten an. Der Inhalt läßt sich nicht einfach in den alltäglichen Sprachkonventionen formulieren. Wie üblich beim Denken, das Grenzen sprengt, sind daher Metaphern die besten Formulierungen. In ihnen werden sprachliche Grenzen flüssig und sogar Paradoxes kann gesagt und intuitiv verstanden werden.³

Am Gartenteich hat mich irgendetwas (irgendwer?) angerührt. Es war nicht das Rascheln der Blätter, nicht das kühle Dämmerblau, nicht das stille Wasser. Was war es dann? Ich habe dafür keine Wörter. Aber ich weiß ganz einfach, ohne das begründen zu können, daß es etwas mit einer anderen Seite der Wirklichkeit⁴ zu tun hat: etwas Umfassendes, das verschwindet, sobald ich danach greife, das aber nahe kommt, sobald ich loslasse und nicht mehr selbst bestimmen will, diese Erfahrung zu haben.

Die Intensität des (Er-)Leuchtens ist unterschiedlich. Manchmal berührt es mich so sanft, daß ich den Moment als rundum schön empfinde. Manchmal ist es ein unbeschreibliches Erleben, von Ganzheit, das lange nachwirkt und kaum merklich meine Sicht auf die Welt verändert. Zuweilen ist die Erfahrung auch wie ein gewaltiger Deichbruch, und dann ist es gut, wenn jemand in der Nähe ist, der einem zeigt, wie man sich aus den Fluten rettet.⁵

Immer aber ist eine solche Erfahrung auch mit einem Aufschrecken verbunden: Wenn das alles so ist, dann stimmen auch die Koordinaten meines "normalen" Lebens nicht mehr, dann wird

² Stanislaw Grof hat zu dieser Art des Zugangs wesentliche Arbeiten beigesteuert. Seine Psychologie nennt sich "transpersonal", weil in ihr die Spiritualität einen Raum bekommt. Allerdings ist hierbei eine besondere Demut angebracht und therapeutische Begleitung. Solange ich die Erfahrung machen *will*, wird sie sich mir verschließen.

³ Vgl. zum Begriff der Metapher P. Ricoeur, *Die lebendige Metapher*, München 1986. Vgl. auch Willi Oelmlüller: "Die Metapher als ein letztes vieldeutbares, dennoch nicht beliebiges Orientierungswissen, das von der traditionellen Metaphysik als einer besonderen Form der Wissenschaft verschieden ist, das ist heute für einige Philosophen und auch Theologen (...) eine Möglichkeit, sich im Denken zu orientieren." (W. Oelmlüller (Hrsg.), *Metaphysik heute?*, Paderborn u.a.O. 1987, S. 28f.)

⁴ Peter L. Berger drückt es so aus: "Die radikale Qualität der Erfahrung des Übernatürlichen manifestiert sich in seiner inneren Organisation. Es entsteht ein Gefühl aufrüttelnder und vollkommen überzeugender Einsichten. (...) Damit ist notgedrungen eine andere Wahrnehmung der Mitmenschen und der Beziehung zu ihnen verbunden." (P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980, S. 56).

⁵ Eine wichtige Funktion haben hier spirituelle Lehrer, Exerzitenmeister, Therapeuten oder Schamanen: Sie stehen zur Seite, wenn aus der Erfahrung ein "spiritueller Notfall" (vgl. S. Grof, *Geburt, Tod und Transzendenz*, Hamburg 1991, S. 348f.) in seinen verschiedenen Schweregraden wird. Einer Lehrerin gilt dabei mein persönlicher Dank.

dieses Leben "unterbrochen"⁶, das erfasse ich intuitiv. Das Aufschrecken und Erschrecken kann bedrohlich und beunruhigend sein, aber als Beunruhigung doch wieder von großem Wert - eben weil sich die Koordinaten in meinem Leben verschieben. Situativ "verrückt" zu sein, erschließt mit helfender Begleitung eine "ganz andere Dimension". Aber weil es die Qualität des Schreckens haben kann, lasse ich dieses Erleben nicht immer an mich heran.

Drang zur Mitteilung

Es gehört zur Qualität dessen, was mich da berührt hat, das ich es mitteilen muß. So "evident" es auch ist - "wirklich", nämlich Teil meiner Lebenswelt, ist es erst, wenn ich es in meiner übrigen Wirklichkeit installiere. Es ist, als müsse ich das Erlebte in den anderen "verankern", damit es wirklich sein kann: wiederum ein Ausdruck der Unverfügbarkeit. Erst im Verstandenwerden öffnet sich die Erfahrung - mir und den anderen.⁷ Alles andere bliebe ohne Antwort und wäre darin verantwortungslos. "Wer mit den Menschen reden will, ohne mit Gott zu reden, dessen Wort vollendet sich nicht; aber wer mit Gott reden will, ohne mit den Menschen zu reden, dessen Wort geht in die Irre."⁸ Die Mittelbarkeit ist die Korrektur, an der sich die Qualität meiner Erfahrung messen muß.

Den geeigneten Ausdruck finden

Damit gerate ich allerdings schon wieder vor ein Problem: Wie soll ich mitteilen, was unsagbar ist? Die Religionen haben für dieses Problem komplexe Fachsprachen entwickelt, die doch nur bedingt tauglich sind. Die Begriffe sollen die Erfahrungen der einzelnen "auf einen Nenner bringen". Aber meist verwirren sie eher, weil sie nicht präzise sind. (Wie auch?) Trotzdem bilden sie einen "Kompass" für die Religionsgemeinschaft.

Wichtiger als alle spirituellen Fachtermini ist das, was die Erfahrung der "Unterbrechung" in meiner Wirklichkeit auslöst. Wenn die Koordinaten meines Lebens nicht mehr dieselben sind wie zuvor, dann muß ich ein neues Koordinatennetz finden. Und das heißt Handeln, die Evidenz in kleinen Schritten "nachweisen", das, was mich angerührt hat, unmittelbar in meine sozial verankerte Wirklichkeit holen: authentisch sein.⁹

⁶ "Unterbrechung", sagt der Theologe Johann Baptist Metz, sei die "kürzeste Definition von Religion" (J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1984(4), S. 150). Mit genau diesem Unterbrechen hat die transzendente Erfahrung zu tun. Metz fährt fort: "Erste Kategorien der Unterbrechung: Liebe, Solidarität, die sich Zeit 'nimmt'; Erinnerung, die nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert (...) gefährliche Erinnerung..." (a.a.O., S. 151). Zur Intuition vgl. auch Fußnote 14 (s.u.).

⁷ Vgl. in der vorhergehenden Anmerkung Metz' "erste Kategorien der Unterbrechung".

⁸ M. Buber, Zwiesprache. Traktat vom dialogischen Leben., Heidelberg 1978(3) [Sonderausgabe], S. 34.

⁹ Dies ist, so denke ich, Bestandteil der Verkündigung Jesu z.B. im Matthäus-Evangelium: "Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe" (Mt 4, 17).

Dann kümmere ich mich nicht mehr um Begriffe. Dann weiß ich nicht mehr, was Liebe ist, was Gerechtigkeit, Mitleid, Gut und Böse. Dann tue ich einfach, was nötig ist. Genau das meint Lao-Tse: "Höchste Tugend weiß von der Tugend nicht; daher gibt es die Tugend. Niedere Tugend läßt von der Tugend nicht; daher mangelt die Tugend."¹⁰

Mein Handeln gilt den anderen. Wir können uns der religiösen Fachsprache bedienen, um miteinander über das Erlebte zu sprechen. Der "Kompass" hilft dabei. Aber erlebbar wird meine Erfahrung nur im Tun, durch das ich auch etwas vom "unterbrechenden" Charakter der transzendentalen Erfahrung in die Gemeinschaft bringe. Damit schließt sich der Kreis, denn meine authentische Lebenspraxis ist wieder für viele andere erfahrbar. Nur so wird mitteilbar, was nicht aussagbar ist.

Die Rückbindung

Es gibt aber neben dieser "politischen", auf die anderen bezogenen Praxis auch noch die "mystische" Praxis. In ihr geht es um die Wiederverankerung in der "anderen" Wirklichkeit. Fachterminologisch heißt sie dann "Kontemplation" oder "Meditation". Eigentlich sind beide Seiten nicht voneinander zu trennen. Wenn ich still werde und lausche, später das Lauschen und Warten aufgebe, dann mache ich mich auf den Weg zurück zum Winterteich, über dem welche Buchenblätter rascheln. Ich übe die "Achtsamkeit" ein.¹¹ Ich bin ganz "da". Die Wand, die mich vom Unsagbaren trennt, ist nur so dick wie Reispapier. Manchmal, unvorhersehbar und nicht herbeizuführen, zerreißt das Papier. Dann wird das Hinschauen, Wahrnehmen, Schweigen selbst zur transzendentalen Erfahrung.

3. Theologische Implikationen

Evidenz

Die Erfahrung am Gartenteich wird christlich-theologisch "transzendental" genannt. Sie "übersteigt" alle Merkmale alltäglicher Erfahrungen, sie ist "überwärts"¹² ausgerichtet. Die Eigen-

⁰ Lao-Tse, Ta-Tê-King, übersetzt von G. Debon, Stuttgart 1979, S. 65.

Howard Fast, amerikanischer, vormals kommunistischer Schriftsteller, beschreibt sie so: "Ich betrachte die Dinge auf eine neue Weise, als ob ich sie vorher noch nie gesehen hätte. Ich betrachte Formen und Farben und Schatten, als hätte ich sie vorher noch nie gesehen. Aber meistens betrachte ich die Menschen auf eine neue Weise, ohne frühere Vorstellungen, Eindrücke, Urteile." (H. Fast, Die Kunst der Zen-Meditation, Basel 1988(4), S. 58).

¹² Dies ist eine geniale Wortschöpfung Wilhelm Gunderts in der Übersetzung des Bin-Yän-Lu (Frankfurt 1983, S. 45 u.ö.). Sie gibt die Richtung an, aber sie versucht nicht zu sagen, was ohnehin ohne Worte bleiben muß. "Überwärts" ist ohne "Niederwärts" nicht zu denken.

schaften dieser Erfahrung - unbedingt, unmittelbar und unausweichlich (s.o.) - machen ihr Wesen aus: sie ist "evident"¹³, d.h. sie leuchtet mit absoluter Gewißheit ein. Sie "erleuchtet", mal mehr, mal weniger. Und sie hat stets etwas von einer Heimsuchung, Sie überfällt mich, zwingt mich, sucht in mir ihr Heim. Die Intuition ist mit der evidenten Erfahrung verwandt, auch sie hat Unmittelbarkeit in sich¹⁴, die aber nicht so zwingend gewiß ist wie in der transzendentalen Erfahrung. Bei alledem bleibt die Erfahrung jedoch auch fragil. Denn was mir evident erscheint, bar jedes Zweifels, ohne doch beweisbares Wissen zu sein, das kann dem Nächstbesten im günstigsten Fall schon als purer sentimentaler Überschwang erscheinen.

Rückfragen an den Gnadenbegriff

"Unmittelbar, unbedingt, unausweichlich" sind Eigenschaften transzendentaler Erfahrungen. Sie weisen damit Parallelen zu einem Begriff der traditionellen christlichen Theologie auf, der heute beinahe anstößig ist, weil ihm keiner mehr so recht traut: der "Gnade". Ich halte Aspekte dieses theologischen Grundbegriffs im Zusammenhang mit der transzendentalen Erfahrung aber für wichtig, denn sie zwingen zum Innehalten.

*"Gnade ist die unverdiente, unerwartete, unbegreifliche Zuwendung der Liebe Gottes zum Menschen, die diesen zum Heil in der Lebensgemeinschaft mit Gott führt, indem sie den Widerstand gegen Gott als Gefangenschaft des Menschen bei sich selbst aufdeckt und befreiend überwindet."*¹⁵

Diesen schwierigen Satz werde ich im folgenden aufknoten. Ich lasse dabei das christliche Proprium außen vor und behaupte, trotzdem angemessen mit dem Begriff der Gnade umgehen zu können.¹⁶

Gott ist ein Begriff. Die Erfahrung des Begriffsinhalts entzieht sich der Beschreibung. Deshalb kann es für meine Überlegungen gleich sein, ob der Begriff personal oder - in Abwandlung - apersonal gedacht wird. Konsequenzen hat das nur auf einer logisch-systematischen Ebene, nicht aber für die Evidenz der Erfahrung.

Zur Evidenz-Problematik vgl. A. Kulenkampff, "Evidenz", in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1973, S. 425-436. Philosophisch ist die Frage nach den Kriterien der Evidenz zu stellen, aber hier geht es um die Bedeutung der Evidenz als Offenbarsein, das vor allen anderen Kriterien selbst Kriterium dieses Offenbarseins ist.

¹⁴ Vgl. zum philosophischen Gehalt der Intuition L. Eley, "Intuition", in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1973, S. 749-760. Aber - auf die Intention des Artikels bezogen: Es geht auch ohne Begrifflichkeiten, weil jede und jeder die Intuition kennt und anwendet.

So O.H. Pesch mit einem "Versuch einer Definition" im Artikel "Gnade" in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1984, S. 112.

¹⁶ Dabei können die kurzen Bemerkungen zu den einzelnen Begriffen im Rahmen dieses Artikels nur heuristischen Wert haben.

Liebe Gottes heißt nichts anderes als die Gänze des "Überwärtigen", die alles umfaßt, auch uns Erfahrende.¹⁷

Zuwendung kann auch ohne die in diesem Kontext christlich beschworene Freiheit Gottes verstanden und mit der ohnehin und von vorneherein vorhandenen Gegenwart des "Überwärtigen" verknüpft werden.¹⁸

Unverdient ist weiter so zu lesen, weil es im "Überwärtigen" nichts zu verdienen gibt (ein kleiner Schlag gegen die Sündentheologie, nicht gegen die Möglichkeit der Sünde!).

Unerwartet lese ich anders, sozusagen als Schlüsselwort: Die Erfahrung geschieht mir erst, wenn ich nicht mehr auf sie hinarbeite und auch nicht mehr darauf hinarbeite, nicht mehr darauf hinzuarbeiten. Damit wird auch der "Widerstand" erläutert, der daran hindert, die "Lebensgemeinschaft mit Gott" zu erleben. Da ich es nicht herbeiarbeiten kann, bleibt es Geschenk. Das Geschehenlassen, das vollkommene Loslassen, ohne das Loslassen noch zu wollen, ist zugleich die Hingabe an das Geschenk. Jedesmal, wenn ich es erfahre, hat es eine Auswirkung: Befreiung.

Weitere Fragen

Vom transzendentalen Einbruch bleibt letztlich nur anästhesierende Selbstzufriedenheit, wenn er lediglich als bezugsweise, dem persönlichen "Kick" dienende Erfahrung erlebt wird. Damit verschließt sich die "andere Seite". Solange die Erfahrung nicht wieder auf alle Menschen - oder, buddhistisch, auf alles Leben - bezogen wird, bleibt sie ohne Befreiung. Es geht nicht um eine Ästhetik religiöser Verzückerung: Die rahmensprengende Erfahrung rüttelt auf und macht unruhig, und ihre Evidenz ist nicht auf Sicherheit ausgerichtet. Es gibt sie nur von Moment zu Moment, sie muß von Erfahrung zu Erfahrung "wiedergeboren" werden.

Transzendente Erfahrung und Theodizee

Zu den großen Herausforderungen des Lebens gehören Sinnabbrüche und das schier unermeßliche Meer des Leidens in der Welt. Angesichts der Verzweiflung, die dabei aufkeimt, stellen Theologie und Philosophie unbeantwortbare Fragen an das Konzept eines personalen, gütigen und gerechten Gottes. Dieser Fragenkatalog heißt Theodizee¹⁹, d.h. Rechtfertigung Gottes

Hier liegt ein Sprachproblem vor: "Umfassen" stimmt nicht, weil es auch durchdringt. Aber auch "durchdringen" ist zu wenig, weil es noch den Unterschied von Durchdringendem und Durchdrungenem macht. Ein erneutes Sprachproblem: "Gegenwart" stimmt nicht, denn die Erfahrenden erfahren sich als Teil des "Überwärtigen". Damit wird jedoch etwas über die Erfahrung gesagt, was unzulässigerweise mit einem Teil der Erfahrung begründet wird. Das erkenntnistheoretische Problem dabei ist, daß diese logische Einschränkung in der Erfahrung selbst nicht gilt!

¹⁹ Vgl. zu diesem gesamten Komplex etwa H.-G. Janßen, Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989.

angesichts des Leidens in der Welt. Die Theodizeefrage ist zwar nie zu stellen, ohne die Verantwortung des Menschen mitzudenken, aber das Theodizeeproblem löst sich auch dann noch nicht von selbst auf.

Das gilt für eine personale Gottesvorstellung, der sich die hier vorgelegte Annäherung an die transzendente Erfahrung nicht stellen müßte. Jedoch ist das, was mir unmittelbar, unbedingt, unausweichlich und unverfügbar zustößt, stets auf ein personales Gegenüber bezogen. Es braucht die Gemeinschaft und dort, in den Lebenswelten der anderen - und zuerst wahrnehmbar in der eigenen - gibt es Leiden, gibt es Sinnabbrüche und Sinnlosigkeit. So stellen sich Fragen an meine Erfahrung, deren "Sinnhaftigkeit" nichts ist, was sich flugs am Leiden vorbeimogelt. Die transzendente Erfahrung setzt so etwas wie ein "Trotzdem" frei:²⁰ Ich trotz dem Leid, nicht als Verleugnung, sondern aufgrund der Erfahrung.

Meine "sinnhafte" Erfahrung tut weh, wenn mein Gegenüber diese Erfahrung, die mir unausweichlich wichtig ist, als grundlegendes Trugbild, als Fundamentalbetrug seines Lebens erkennt. Ich habe dem nichts entgegenzusetzen, allein mein: "Ich weiß es anders". Der Schmerz über diesen Bruch wird nur wenig gemildert durch die Lebenspraxis, die aus meiner Erfahrung möglich wird: die kleinen befreiten Schritte, die mir "unverdient" zukommen und die ich in die Gemeinschaft mit anderen Menschen einbringe, um sie zu überprüfen, zu verankern und weiterzugeben. Darin erweist sich die Wirkmächtigkeit meines "Trotzdems". Sie wird aber immer zerbrechlich bleiben und garantiert dort zersplittern, wo das Ziel meiner Erfahrung nicht ihre Resonanz in meinem Gegenüber ist.

Transzendente Erfahrung und Religion

Das Erlebnis, das mich aufgerüttelt und mir einen neuen Blick auf die Wirklichkeit eröffnet hat, ist natürlich noch keine Religion, denn Religion meint einen komplexen Kosmos von Verhaltensweisen, Liturgien, Ritualen, Denkweisen, Gesetzessammlungen, Abgrenzungen, Selbstdefinitionen und Gruppenzwängen. Wesentlich gehören zur Religion auch die Tradition und mit ihr oft die Rückbindung an einen Stifter, an Offenbarungen oder an einen verbindenden Mythos ebenso wie der "Kompass" (s.o.), die Vermittlung der Voraussetzungen für eine religiöse Erfahrung durch die Gemeinschaft.

²⁰ Luthers Spruch vom Pflanzen eines Apfelbäumchens angesichts der drohenden Vernichtung der Welt speist sich aus diesem Trotz, aus diesem "Trotz-dem".

Die Grenzen sprengen

Unabhängig davon sprengt aber die transzendente Erfahrung für den, der sie macht, die Grenzen der Religionssysteme. Das heißt jedoch nicht, daß das bisherige religiöse Bezugssystem keinen Sinn mehr hätte, denn die religiöse Erfahrung in der Gemeinschaft macht allemal offener für transzendente Erfahrungen. Die Erfahrung an sich jedoch ist tendentiell "größer" als mein System, in dessen Sprachregelungen ich die Erfahrung mitteile. Deshalb ist es auch nicht nötig, die Religion oder Konfession zu wechseln: Jeder übersteigt in der transzendentalen Erfahrung alle Religionssysteme.²¹

²¹ Sympathisch sind mir in diesem Zusammenhang die ersten Pietisten. Sie nahmen ihre transzendente Erfahrung ernst und stellten sie über das verfaßte Religionssystem (Interessanterweise gibt es eine deutliche Affinität zumindest des frühen Pietismus zur Mystik, beeinflusst durch J. Böhme, J. Arndt und J. Betke). Dabei verließen die Pietisten zwar nicht den christlichen Interpretationsrahmen: Ihnen kam es aber auf die lebendige Erfahrung der Rechtfertigungsgnade an. Selbstfindung in die umfassende Gnade des Heiligen Geistes hinein - darauf legten sie Wert, diesem Prozeß schenkten sie große Aufmerksamkeit. Das Leben aus der befreienden Erfahrung, das diese durch Handeln bestätigt, war das Ziel, Begriffe galten nichts. Heute geht es wieder um die richtigen Formulierungen, die den Weg zum Heil und die "Erweckung" sichern sollen. Schade eigentlich.

Die Kunst des Angewandten Nichtwissens^{*}

von

CLAUDIA ALTHAUS und ANDREAS WAGENER

Für Barbara Abigt zum 70. Geburtstag

1. Einleitung

Über die "Kunst des Angewandten Nichtwissens" zu schreiben, bedeutet zwei Begriffe von unterschiedlicher Präzision und Klarheit miteinander zu verbinden. Einer der beiden Begriffe ist sauber zu definieren und abzugrenzen, der andere hingegen ist schwammig, diffus und nicht zu fassen.

Der klare Begriff ist natürlich "Angewandtes Nichtwissen", während "Kunst" der schwierige Begriff ist. Was Angewandtes Nichtwissen ist, wird - sofern hier noch Klärungsbedarf bestehen sollte - sogleich definiert. Auf der Suche nach verlässlichen Antworten auf die Frage: "Was ist Kunst?" hingegen fällt auf, daß es "scheinbar ... leichter [ist], zu sagen, was Kunst nicht ist, als zu sagen, was Kunst ist." (so zu lesen in einem Seminaroutput der Bad Marienberger Seminare). Damit wird die Beschäftigung mit Kunst unmittelbar zu einem Fall Angewandten Nichtwissens - verstanden als der *Umgang mit nicht objektivierbaren, gleichzeitig aber nicht beliebigen Begriffen und Vorstellungen*. Um diese abstrakte Definition am Fall der Kunst zu erläutern, sehen wir uns einmal gängige Vorstellungen über die Kunst an. Oft glaubt man Kunst von Nichtkunst abgrenzen zu können durch "die Schwierigkeit des Werks, durch Originalität und Kreativität des Künstlers [oder] durch Erfüllung gewisser Qualitätsstandards" (ebda.). Kunst unterscheidet sich von Naturprodukten durch die "menschliche Hervorbringung" und wohl auch irgendwie von Kunsthandwerk und Design. Damit scheint es sich bei der Kunst auf kei-

^{*} Dieser Text ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, den die Autoren am 14. 02. 1998 in Bad Marienberg auf dem Symposium "Ernst sein ist - nicht - alles" aus Anlaß des 70. Geburtstages von Frau Barbara Abigt gehalten haben.

nen Fall um etwas Beliebigen zu handeln, denn offensichtlich sind Negativabgrenzungen möglich. Gleichzeitig ist aber eine positive, fest umrissene Bestimmung des Begriffes auch nach diesen Abgrenzungen immer noch nicht möglich. Der Begriff der Kunst ist somit nicht objektivierbar. Kunst ist insgesamt ein Gegenstand des Nichtwissens. Indem wir über Kunst reden, ein Kunstwerk kaufen oder uns künstlerisch versuchen, wenden wir dieses Nichtwissen an - Angewandtes Nichtwissen eben.

Damit sitzen wir, was diesen Text betrifft, ganz schön in der Patsche. Über die Kunst des Angewandten Nichtwissens zu schreiben, ist selbst ein Akt Angewandten Nichtwissens - wegen der Kunst. Damit könnten wir auf der Stelle Schluß machen, weil prinzipiell alles geklärt ist. Um die Ernsthaftigkeit unserer Auseinandersetzung mit dem Angewandten Nichtwissen zu untermauern und um verschiedene Strategien im Umgang mit Angewandten Nichtwissen aufzuzeigen, wollen wir im weiteren die Kunst des Angewandten Nichtwissens anhand von viereinhalb Beispielen erläutern. Es sind Beispiele aus unterschiedlichen Bereichen und auf unterschiedlichen Abstraktionsniveaus, die wir gewählt haben, um einen Einblick in die Alltäglichkeit und Allgegenwart des Angewandten Nichtwissens zu geben. Wir werden reden über Verliebte, Kinder mit schmutzigen Gesichtern, über den König Salomo und natürlich über den berühmten Schleier des Nichtwissens und die Gerechtigkeit.

2. Verliebtsein als Angewandtes Nichtwissen

In unserem ersten Beispiel geht es um das Verliebtsein als Anwendungsfall des Nichtwissens. Schon Goethe scheint diese Problematik erahnt zu haben, wenn er dem verliebten Faust die folgenden tief sinnige Worte in den Mund legt:

"Wenn ich empfinde,
für das Gefühl, für das Gewühl
nach Namen suche, keinen finde,
dann durch die Welt mit allen Sinnen schweife,
nach allen höchsten Worten greife
und diese Glut, von der ich brenne,
unendlich, ewig, ewig nenne,
ist das ein teuflisch Lügenspiel?"¹

¹ Goethe, Johann Wolfgang: Faust, Straße, S. 91.

Was Faust so sinnenreich beschreibt, ist nichts anderes als der Zustand eines, wie Mephistopheles sagt, "verliebten Toren". Viel ist seit Zeitengedenken über das Wesen des Menschen nachgedacht worden. Ob er nun als *zoon politikón*, als geselliges Wesen, als *animal rationale*, als vernünftiges oder denkendes Wesen, als *homo oeconomicus*, als wirtschaftendes Wesen, oder auch als *homo ludens*, als spielendes Wesen, angesehen wurde - im Mittelpunkt stand und steht dabei stets das Handeln und Denken des Menschen. Über die Verwirrungen der Gefühle allerdings findet sich, sieht man einmal von der Poetik und Prosa ab, gleichwohl wenig. Hier soll es nun darum gehen, den Menschen als *homo amans*, als liebendes, genauer gesagt als *verliebtes* Wesen vorzustellen. Es wird sich zeigen, daß Nichtwissen ein entscheidender Bestandteil des Verliebtseins ist.

Was macht nun das Verliebtsein aus? Wie bei Faust zu beobachten, scheint es gar nicht so einfach zu sein, diesen Zustand präzise zu bestimmen. Wir wollen hier vier verschiedene Formen des Verliebtseins unterscheiden (wobei das In-sich-selbst-Verliebtsein außer Acht bleiben soll):

1. Als erstes ist dasjenige Verliebtsein zu nennen, das sich auf eine Person richtet, die man zwar gesehen, vielleicht auch gesprochen hat, aber noch nicht entschieden ist, ob es zu einem näheren Verhältnis kommen kann und wird. Wir nennen es im folgenden - grob vereinfachend - das "Frisch-Verliebtsein".
2. Der zweite Verliebttheitszustand ist der Anfang einer wie auch immer gearteten Liebesbeziehung. Wir nennen diesen Zustand, bei dem mindestens zwei Personen ihre Gefühle aufeinander ausrichten, das "Glücklich-Verliebtsein".
3. Der dritte Zustand ist der dramatischste: das "Unglücklich-Verliebtsein". Er kann zwei Ursachen haben:
 - 3a) Das Objekt der Begierde ist unerreichbar;
 - 3b) Das Objekt der Begierde schert aus der Liebesbeziehung aus.
4. Schließlich gibt es das (oft, aber nicht immer ernüchternde) "Ende des Verliebtseins", wo das Objekt der Begierde wird als das erkannt, was es ist.

Wir beschränken uns im folgenden auf die Punkte 1 und 4 dieser Aufzählung. Dies heißt aber keineswegs, daß die beiden anderen Punkte nichts mit Angewandtem Nichtwissen zu tun haben - das Gegenteil ist der Fall. Nach dem Vorbild unserer nachstehenden Ausführungen wird es dem Leser und der Leserin ein Leichtes sein, dies zu verifizieren und an Beispielen zu illustrieren.

2.1 Das Frisch-Verliebtsein

Goethe beschreibt die Gedanken des frisch verliebten Werthers während eines Gespräches mit seiner angebeteten Lotte folgendermaßen:

"Wie ich mich unter dem Gespräche in den schwarzen Augen weidete!
wie die lebendigen Lippen und die frischen muntern Wangen meine
ganze Seele anzogen! wie ich, in den herrlichen Sinn ihrer Rede ganz
versunken, oft gar die Worte nicht hörte, mit denen sie sich ausdrück-
te! -"²

Wer kennt diesen Zustand nicht! Unverhofft blickt man in ein fremdes Gesicht, und plötzlich ist es, als ob man in den Augen - deren man schönere niemals gesehen hat - zu versinken droht, gezogen von einem unwiderstehlichen Sog, dessen Ursache man nicht ausmachen kann, dessen Folgen aber sehr konkret sind. Man strengt seine Sinne an, den Worten des Gegenübers zu folgen, aber so sehr man sich auch bemüht, man hört nichts - bestenfalls eine Stimme, deren Klang wie Musik in den Ohren ist. Hören wir noch ein paar andere verliebte Stimmen, um klar zu machen, was mit diesem Zustand verbunden ist. Friedrich Schiller schreibt in seiner "Phantasie an Laura":

"Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder, ohne Liebe preist kein Wesen
Gott."

Die Nähe zum Göttlichen scheint - neben äußerlichen Körpermerkmalen wie Lippenform und Augenfarbe - eine herausragende Metapher und ein Attraktionspunkt für diesen Zustand zu sein. Auch Faust, in Gedanken an die Form von Gretchens Händen, gerät in höchste Verzükkung:

"O liebe Hand! so göttergleich!

Die Hütte wird durch dich ein Himmelreich!"³

Der Körper des Objektes der Begierde wird vom Verliebten stets als schön, bisweilen als göttlich empfunden, und der erwartete Zustand, dessen Eintreten mit der Ankunft der verehrten Person ineingesetzt wird, wird als himmelsgleiche Situation dargestellt.

Wie steht es nun mit der physischen und psychischen Verfassung des Frisch-Verliebten? Seine Grundverfassung läßt sich mit zwei Worten umschreiben: Sehnsucht und Hoffnung. Ein aus-

² Goethe, Johann Wolfgang: Die Leiden des jungen Werther, Stuttgart 1986, S. 25.

³ Goethe, Johann Wolfgang: Faust, Abend, S. 81.

gewiesener Kenner des Verliebtseins, Heinrich Heine, schreibt in seinem Gedicht "Die Ungeduld" etwa:

"Es treibt mich hin, es treibt mich her!
 Noch wenige Stunden, dann soll ich sie schauen,
 Sie selber, die Schönste der schönen Jungfrauen;-
 Du treues Herz, was pochst du so schwer!"

Schlaflosigkeit, Erröten, Herzklopfen, feuchte Hände, ein erhöhter Adrenalinpiegel: So ungenau auch das tatsächliche Wissen um das Objekt der Begierde ist, so genau ist doch die Selbstwahrnehmung. Plötzlich sieht man sich - vermeintlich - mit den Augen des Gegenübers. Man registriert die ungekämmten Haare, fühlt sich steif und schwer, man ärgert sich über die Kleidung, die längst schon hätte aussortiert werden müssen. Eine hektische Betriebsamkeit bis zum sehnsuchtsvoll erwarteten baldigen Treffen setzt ein: Friseurtermin, Morgengymnastik, der Kauf neuer Unterwäsche, das Lesen tiefender Liebeslyrik - die Welt ist rosarot. Es ist ein Zustand voller Leben; plötzlich erscheint die Welt wie neugeboren und ansprechend; die Vögel singen schöner als noch vor Tagen; man weiß wieder - genauer: man *fühlt* wieder -, was Leben heißt. Wie die Romantikerin Karoline von Günderrode schreibt:

"Es hat ein Kuß mir Leben eingehaucht,
 Gestillet meines Busens tiefstes Schmachten"⁴

Auch an der Sprache des Frisch-Verliebten läßt sich sein Zustand ermessen. So zeigt sich etwa die Symbiose mit dem anderen daran, daß der Fragekanon wie selbstverständlich auf die eine Frage begrenzt ist: "Was machen wir heute?", während man bisher den anderen immer nur gefragt hatte: "Was machst du heute?"

Frisch-Verliebte reden oft seltsame Sachen daher. In einer Feldstudie zum Thema antwortete ein Frisch-Verliebter auf die Frage, was er denn meine, was seinen Zustand ausgelöst habe und auszeichne, mit: "Nun, die Sache ist ganz einfach zu erklären. Es sind meine Schwingungen, die genau in das Schwingungsfeld meiner Freundin passen. Also begeben sich in dieses Schwingungsfeld, um mich wohlzufühlen." Natürlich bleibt unklar, wodurch diese Schwingungen ausgelöst werden. Diese Unklarheit ist, wie der Kognitionspsychologe Dietrich Dörner behauptet, der Grund, warum sich die akademische Psychologie erst gar nicht mit Liebe, sondern bestenfalls mit Formen der Sexualität befaßt: Der Begriff "Liebe" ist ihr viel zu unklar und unsauber. Außerdem sei "Liebe" - im Gegensatz etwa zum Haß - experimentell auch gar nicht

⁴ Günderrode, Karoline von: Der Schatten eines Traumes. Gedichte, Prosa, Briefe, Zeugnisse von Zeitgenossen, hrsg. von Christa Wolf, Darmstadt-Neuwied 1986(6), S. 68 (Gedicht: "Der Kuß im Traume").

zu untersuchen. Schließlich könne man keine Versuchgruppe von Leuten nehmen, die sich verlieben, und ihr eine Kontrollgruppe gegenüberstellen, in der niemand verliebt ist.⁵

Worum und um wen geht es beim Verliebtsein? Ist das Sehnen nach der/m Angebeteten wirklich auf die Person, wie sie ist, gerichtet? Wohl kaum, denn man kennt die Person ja oft kaum. Und dennoch ist der Zustand an genau diese Person gebunden. Wir haben hier es mit dem seltsamen Fall zu tun, daß, obgleich wir das Objekt der Begierde und der Bewunderung nicht kennen, wir doch genau zu wissen scheinen, daß es diese Person ist, die einzig Glück verspricht - und keine andere!

Es handelt sich somit um eine klassische Situation angewandten Nichtwissens, also um eine Situation, in der man auf der Grundlage von Wissen agiert, das aus prinzipiellen Gründen nicht objektivierbar, aber auf der anderen Seite alles andere als beliebig ist. Die Sehnsucht des Frisch-Verliebten existiert nur solange und kann nur so lange existieren, als er nicht weiß, auf wen sie sich richtet. Das Verliebtsein speist sich aus der Tatsache des Nichtwissens um die reale Person, die das Objekt der Begierde ist. Anders formuliert: Das Nichtkennen der Person ist eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Verliebtseins. Um mit Fernando Pessoa zu sprechen (Das Buch der Unruhe, S. 132):

"Wir verstehen uns, weil wir nichts voneinander wissen."

Max Frisch hat diesen Sachverhalt in seinen Tagebüchern recht präzise formuliert:

"Es ist bemerkenswert, daß wir gerade von dem Menschen, den wir lieben, am mindesten aussagen können, wie er sei."⁶

Was sehen wir aber in dem anderen, wenn wir schon nicht ihn selbst sehen? Was versprechen wir uns von dem anderen? Wenn man nicht sagen kann, daß man in die reale Person, wie sie vor einem steht, verliebt ist, da man diese ja gar nicht kennt, so müssen wir folglich in die *Vorstellung*, die wir uns von dieser besagten Person machen, verliebt sein. Was sind nun aber die zentralen Elemente oder Erwartungen, die mit dieser Vorstellung verbunden werden? Rekapitulieren wir noch einmal die genannten Gedichte und Zitate.

In der Sehnsucht nach dem Körper des anderen drückt sich das Streben nach Einheit und Schönheit, in der Vorstellung von Göttlichkeit und Himmelreich dasjenige nach Vollkommenheit und Aufhebung der Endlichkeit aus. Indem die verbrachte Zeit ohne den anderen als leer, unruhig und letztlich qualvoll empfunden wird, drückt sich im Verlangen nach dem anderen

⁵ Vgl. Dietrich Dörner in einem Interview mit Hanna Rheinze, in: Frankfurter Allgemeine Magazin, H. 936 vom 6.2.1998, S. 50-51, hier S. 50.

⁶ Korrigierend sollte man sagen: von dem Menschen, in den wir verliebt sind, denn Zustand der Liebe verdient eine genauere Betrachtung als wir sie hier leisten können.

auch ein Ungenügen an der eigenen Person aus. Dieses Ungenügen kann in der Vorstellung des Verliebten nur durch das Objekt der Begierde wieder aufgehoben werden, mit dem sich die Erfüllung aller möglichen, wenn auch nicht genau definierbaren Wünsche verbindet. Damit weist das Phänomen des Verliebtseins jene drei Aspekte auf, die die Kernelemente der romantischen Weltanschauung ausmachen:

- "1. Die Sehnsucht nach einer (...) universalen Einheit und Harmonie;
2. die Einsicht in das Ungenügen der eigenen Existenz und Gegenwart;
3. die Utopie, die universale Einheit (hier mittels des Objekts der Begierde; die Verf.) wiedererlangen zu können."⁷

Der erstrebte Zustand in der Vorstellung des Verliebten ist somit utopisch, er liegt im Wortsinne im Niemandes-Land, das, obgleich nicht objektivierbar, dennoch alles andere als beliebig ist. Die Unfähigkeit, den Zustand angemessen sprachlich artikulieren zu können, äußert sich in einer in allen Sprachen gleichwertigen Eintönigkeit: >Ich liebe Dich<. Was genau damit gemeint ist, wird nicht gesagt - und darf auch nicht gesagt werden, beruht das Verliebtsein doch genau auf der Spannung zwischen Nicht-Objektivierbarkeit und Nicht-Beliebigkeit.⁸

Nur wenige Frisch-Verliebte erkennen, daß ihr Zustand ein fiktiver ist. Faust immerhin sagt über sich selbst und seinen Zustand aus:

"Armseliger Faust, ich kenne dich nicht mehr!
Um gibt mich hier ein Zauberduft?
Mich drangs, so grade zu genießen,
Und fühle mich in Liebestraum zerfließen!"⁹

Obwohl nur fiktiv, soll der Zustand des Verliebtseins möglichst ewig andauern. So spricht Friedrich Schiller im "Lied von der Glocke" folgenden Appell aus:

"O daß sie ewig grünen bliebe, die schöne Zeit der jungen Liebe"

Es ist eine Art Zauber, den die verliebte Person verspürt; ein Zustand, wie im Traum - alles ist möglich, alle Grenzen sind aufgehoben. Sicher kennt jeder das Sprichwort, daß Liebe blind mache, d.h. den Blick auf die Realität - und das ist auch die reale Person des anderen - verstellt.

⁷ Vgl. Wagener, Andreas: Angewandtes Nichtwissen als romantisches Projekt, in: Ungewußt H. 6, 1997, S. 21-34, hier S. 23.

⁸ In einem deutschen Schlager der 30er Jahre singt Anny Ondra: "Ich lieb' dich, I love you, je t'aime, und wer verliebt ist, der versteht es gleich" - und zwar auch ohne die Sprache des anderen überhaupt zu kennen.

⁹ Goethe, Johann Wolfgang: Faust, Abend, S. 82.

2.2 Das Ende des Verliebtseins

Wenden wir uns nun dem Ende des Verliebtseins zu. Wir wollen Todesursachen für das Verliebtsein diskutieren: das Umschlagen des Verliebtseins in Haß, das Umschlagen in Aggressionen gegen sich selbst und das Umschlagen in einer realistische Weltsicht.

a) Das Umschlagen des Verliebtseins in Haß ist ein Phänomen, das so alt ist wie die Geschichte der Menschheit. Dieser Prozeß setzt i.d.R. bei unerfüllter Liebe ein. Ein klassisches Beispiel ist die Liebe Catulls zu Lesbia. Berühmt sind Catulls verzweifelte Worte, die einer Phase entstammen, in der der Umschlag von Verliebtsein in Haß noch nicht endgültig vollzogen ist:

["Odi et amo, quare id faciam, fortasse requieris.

Nescio, sed fieri sentio et excrucior."]

Hassen und lieben zugleich muß ich - wie das? -

Wenn ich's wüßte! Aber ich fühl's, und das Herz möchte zerreißen in mir.

(Übersetzung von E. Mörike, 1840)

Catull fühlt sich als hilfloses Opfer seiner Gefühle; er kann sich die widerstreitenden Empfindungen nicht erklären, obwohl sie für ihn doch alles andere als beliebig sind. Auch wenn Catull verwirrt ist, läßt sich der Umschlag von Verliebtsein in Haß wohl noch am leichtesten erklären. Er erklärt sich aus dem Bedürfnis des (unglücklich) Verliebten, den Zustand des angewandten Nichtwissens aufzuheben und die fehlende Objektiviertheit des Objektes der Begierde zu konkretisieren. Sprich: Aus einer unglücklichen Liebe wird Haß, wenn das Bedürfnis nach Kontrolle übermächtig wird. Wer einen anderen liebgewonnen hat, will ihn haben und besitzen - und das mit aller Gewalt. Das vermeintlich geliebte Objekt wird zum Brennpunkt vieler Bestrebungen, ist womöglich zum Hauptlebensziel geworden. Und wenn es sich verweigert, muß es eben - im schlimmsten Fall - umgebracht werden. Der/die Geliebte ist zum Frustrationsobjekt geworden und muß aus der Welt geschafft werden. Wenn ich es nicht besitzen kann, soll das auch kein anderer tun.¹⁰ Der Umschlag von Liebe in Haß, wie er bei Catull zu beobachten ist, nimmt in der Postmoderne radikalisierte Züge an. So heißt es in einem Liedtext der "Toten Hosen":

"Und alles nur, weil ich Dich liebe
und ich nicht weiß, wie ich's beweisen soll,
komm ich zeig Dir wie groß meine Liebe ist,
und bringe uns beide um."

¹⁰ Vgl. Dörner, a.a.O. S. 50.

Ganz sicher ist mörderischer Haß alles andere als ein wünschenswerter Zustand (für beide Parteien). Wenn er, wie oben ausgeführt, dem Bedürfnis entspringt, das Nichtwissen im Verliebtsein aufzuheben, so legt dies auch gleich nahe, welche Anforderung an die Kunst des Angewandten Nichtwissens in solch einem Fall gestellt werden, um das Umschlagen in Haß zu verhindern. Es kann nur darum gehen, das Bedürfnis nach Kontrolle und Objektivierbarkeit am realen Objekt im Zaum zu halten. Ein gesundes Maß an angewandtem Nichtwissen ist somit beizubehalten.

b) Literatur und Wirklichkeit kennen tragische Fälle unerfüllten Verliebtseins, in denen sich die Aggressionen auf den unglücklich Verliebten selbst richten. Der Selbstmord Werthers ist sicher das bekannteste Beispiel. Doch warum wählt Werther wirklich den Tod? Um seiner unerfüllten Liebe willen? Es scheint zumindest so:

"Daß ich des Glückes hätte teilhaftig werden können, für *dich* zu sterben! Lotte, für *dich* mich hinzugeben!"¹¹

Und auch Karoline von Günderode läßt in dieser Hinsicht nichts zu wünschen übrig:

"Ich liebe Dich bis zum Tod, süßer lieber Freund. Du mein Leben: Ich wünsche mit Dir zu leben oder zu sterben..." (April 1806)

(was sie dann auch im Alter von 26 Jahren wahrgemacht hat).

Doch was ist hier wirklich passiert? Die Sehnsucht, die sich bislang auf das Objekt der Begierde richtete, visiert nun den Tod an. Der Tod, alles andere als ein beliebiger Zustand, bleibt dennoch in den Zeugnissen der unglücklich Verliebten genauso blaß und ungenau, wie die Schilderung der Sehnsucht selbst. Statt des/der Geliebten fungiert nun der Tod als das erstrebte Ziel, das ein Ende des Sehnsüchtigen verheißt. Voraussetzung ist natürlich wiederum ein Nichtwissen, das der Phantasie genügend Spielraum läßt, sich an dem Gewiß-Ungewissen zu laben: Nur weil der Tod - wie die Vorstellung von der begehrten Person - nicht objektivierbar im gewünschten Sinne ist, kann er diese Sehnsucht aufrechterhalten und alle Wünsche in sich aufnehmen.

Die Kunst des Angewandten Nichtwissens besteht in solch einer Situation darin, sich den Rat eines in die Sache nicht Involvierten einzuholen und sich in der Kunst des Entliebens zu üben - was am besten durch Aufzählen negativer Eigenschaften des Objektes der Begierde gelingt.

c) Aus dem bisher Gesagten könnte man mit Marcel Reich-Ranicki folgern:

Goethe, Johann Wolfgang: Die Leiden des jungen Werther, S. 149.

"So ist das mit der Liebe - sie endet immer traurig, schlecht".¹²

Zwar hat es mit der Liebe eine andere Bewandtnis als mit dem Verliebtsein, jedoch bringt das Zitat zum Ausdruck, was wir in bezug auf das Verliebtsein behaupten möchten: sein Ende ist unausweichlich und enttäuschend.

Verliebtsein ist Ausdruck eines Angewandten Nichtwissens, dessen Folge ein Höchstmaß an gefühlter Glückseligkeit ist. Problematisch wird es, wenn das Nichtwissen, das, wie wir gesehen haben, alles andere als beliebig ist, auf die *reale* Person des/r Geliebten bezogen und mit dieser verglichen wird. Der romantischen und bisweilen metaphysischen Erhöhung des Objektes der Begierde kann die reale Person aus prinzipiellen Gründen nicht gerecht werden. Es tritt ein Prozeß der Ent-Täuschung ein: Die durch die Verwirrung der Gefühle verursachte Täuschung über das begehrte Objekt wird Schritt für Schritt aufgedeckt. Am Ende steht, was Max Frisch so treffend beschreibt:

">Du bist nicht<, sagt der Enttäuschte oder die Enttäuschte, >wofür ich dich gehalten habe.<"

Dieser Prozeß ist unvermeidlich; der Umgang mit ihm ist jedoch unterschiedlich. Es lassen sich mehrere Verarbeitungsweisen ausmachen, in denen sich die Kunst des Angewandten Nichtwissens in verschiedenen Formen bewährt:

1. Die *Aufgabe*: Das Objekt der Begierde erweist sich bei genauerem Licht besehen als unpassend - selbst wenn man es unter einem gefühlsreduzierten Objektiv betrachtet. Hier kann man sich nur Fernando Pessoa anschließen, der die Sache kurz und knapp auf den Punkt bringt:

"Verstehen heißt das Lieben vergessen." (Das Buch der Unruhe, S. 126)

Die Kunst des Angewandten Nichtwissens besteht hier darin, nicht in Tränen auszubrechen, sondern sich zu sagen: "Ich bin nochmal davongekommen."

2. Die *Flucht*: Das Ende der rosaroten Phase wird dem vermeintlich geliebten Objekt angelastet und der begehrte Zustand wird durch ein neues Objekt der Begierde wiederherzustellen versucht. Dies ist insofern bedenklich, denn hier ist ein gerüttelt Maß an Realitätsflucht und Beziehungsangst zu vermuten: Man scheut sich, den anderen (und zwar *jeden* anderen) als das wahrzunehmen und anzuerkennen, was und wie er ist. Diese Flüchtlingsgruppe von Menschen sind die ewig Verliebten - ob man sie bemitleiden oder beneiden soll, vermögen wir hier nicht zu entscheiden.

¹² Marcel Reich-Ranicki im "Literarischen Quartett" im ZDF am 6.2.1998.

3. Die *Klammerung*: Im tragischen Fall versucht der Verliebte, den Zustand des Verliebtseins mit allen Mitteln hinauszuzögern. So sagt schon Gottfried Keller:

"Die Liebe klammert sich an alle Würzelchen, welche helfen können."

Das ist zwar verständlich, macht die Sache aber um keinen Deut besser. Das Ergebnis einer solchen Selbsttäuschung ist, daß die Gefühle des Verliebten für sein beehrtes Objekt immer mehr zunehmen, je mehr Ablehnung er erfährt. Das kann schließlich masochistische Züge annehmen.

4. Die *Liebe*: Die ideale Auflösung des Ent-Täuschungsprozesses am Ende des Verliebtseins ist, sanft in den Zustand des sich gegenseitig Liebens überzuwechseln. Dies kann nur gelingen, wenn die realen Personen Eigenschaften besitzen, die ein Zusammensein fruchtbar werden lassen können. Die diffizile Kunst des Angewandten Nichtwissens steht hier vor ihren größten Herausforderung, denn sie entscheidet über das Glück der Liebe - was auch immer das ist: Es gilt, die geliebte Person, wie sie wirklich ist, zur Kenntnis zu nehmen, dort, wo sie anders ist, in ihrer Andersheit anzuerkennen. Ein Teil des Nichtwissens, welches den Verliebtseinszustand ausgemacht hat, muß in profanes Wissen umgewandelt werden. Aber - und darin besteht genau die Kunst - ein gesundes Maß an Nichtwissen muß erhalten bleiben als die eigentliche Voraussetzung für eine glückliche Liebesbeziehung. Damit ist zunächst einmal ganz profan gemeint, daß jeder in einer Partnerschaft seinen eigenen Bereich benötigt: eigene Interessen, eigene Freunde, ein eigener Raum. Aber es meint auch noch etwas Abstrakteres. Wenn Max Frisch sagt, daß unsere Meinung, den anderen zu kennen, das Ende der Liebe sei, so hat er viel Wahres gesehen. Indem man meint, den anderen zu kennen, verhindert man Verwandlungen und neues Erleben. Und schließlich beraubt man sich um vieles, wenn man vergißt, was der Mensch nunmal ist: ein Geheimnis, ein erregendes Rätsel, das auszuhalten wir nicht müde werden dürfen.

3. Wissen aus Nichtwissen¹³

Im ersten Beispiel zur Kunst des Angewandten Nichtwissens ging es darum, daß Nichtwissen notwendig ist, um einen für das Leben so existentiell bedeutsamen Zustand wie das Verliebtsein erreichen und, zumindest für kurze Zeit, aufrechterhalten zu können. Dies könnte zu der

Vgl. hierzu auch den gleichlautenden Beitrag von Andreas Wagener in Ungewußt H. 5, 1996.

Vermutung verleiten, Nichtwissen sei stets ein Zustand des "Eingelulltseins", des "Sich-Gehen-Lassens" und der "Gedankenlosigkeit", der, sobald klarsichtiges Denken und Rationalität gefragt sind, seine Attraktivität verliert. Dies ist mitnichten der Fall. Im folgenden soll anhand eines Beispiels gezeigt werden, daß Nichtwissen auch mit kristalliner Logik konform gehen kann. Es wird zu zeigen sein, daß Nichtwissen ein produktiver Zustand sein kann. Insbesondere kann aus Nichtwissen durch gescheitertes Raisonement sicheres Wissen entstehen. Stellen wir uns hierzu folgende Situation vor:

Eine Mutter hat - vielleicht als Folge früheren Verliebtseins - drei Kinder. Sie hat sie nach draußen zum Spielen geschickt, nicht ohne sie zu ermahnen, sich ja nicht schmutzig zu machen. Für den Fall, daß ein Kind schmutzig nach Hause kommt, hat sie diesem Kind angedroht, den Nachtisch zu streichen. (Ganz offensichtlich spielt unsere Geschichte in einer lange zurückliegenden Epoche der prä-antiautoritären Erziehung, denn wir unterstellen, daß die Kinder die Drohung der Mutter ernst nehmen). Wie das Leben so spielt, haben sich alle drei Kinder beim Spielen schmutzig gemacht und zwar jeweils nur im Gesicht. Das ist deshalb tückisch, denn jedes Kind sieht zwar, daß seine beiden Geschwister im Gesicht schmutzig sind, aber es erkennt nicht, daß es selbst auch schmutzig ist. Die Kinder befinden sich somit in einem Zustand des Nichtwissens über ihren Reinlichkeitszustand. Fragt man in beliebiger Reihenfolge jedes der Kinder, ob es schmutzig im Gesicht ist, so muß jedes Kind antworten: "Ich weiß es nicht." Kämen die Kinder in diesem Zustand nach Hause, so gäbe es für keines der Kinder einen Nachtisch.

Wie immer im Märchen muß jetzt ein gutmütiger Großvater ins Spiel kommen, der es nicht mitansehen kann, daß die Kinder derart ins Verderben rennen. Also kommt jetzt der Großvater am Spielplatz vorbei, sieht das drohende Unglück und sagt: "Kinder, ihr müßt aufpassen. Mindestens eines von euch hat ein schmutziges Gesicht." Nun ja, das wissen die Kinder auch selbst, denn jedes sieht ja die schmutzigen Gesichter der beiden Geschwister. Insofern könnte man meinen, daß der offensichtlich senile Großvater ihnen nichts Neues mitteilt. Es könnte aber auch sein, daß der Großvater ein grenzenloses Vertrauen in die logische Schlußfähigkeit seiner Enkel hat. Fragt man jetzt das erste der drei Kinder, ob es ein schmutziges Gesicht hat, so antwortet es: "Ich weiß es nicht". Fragt man sodann das zweite Kind, ob es ein schmutziges Gesicht habe, so antwortet es ebenfalls: "Ich weiß es nicht". Fragt man nun aber das dritte Kind, ob es ein schmutziges Gesicht habe, so antwortet es: "Verdammt, ja. Ich habe ein schmutziges Gesicht."

Das ist schon merkwürdig. Jedes Kind sieht, daß seine beiden Geschwister schmutzige Gesichter haben, aber das dritte Kind (und nur das dritte Kind) kann mit Sicherheit sagen, daß es selbst ein schmutziges Gesicht hat. Eigentlich ist seine Überlegung recht simpel, aber auf gewisse Weise auch kompliziert.

Fangen wir zur Aufklärung dieser Geschichte noch einmal bei dem ersten Kind an. Auf die Frage, ob es ein schmutziges Gesicht hat, antwortet es ehrlich: "Ich weiß es nicht." Dieser Zustand des Nichtwissens ist nur auf den ersten Blick nutzlos für die anderen Kinder. Er enthält in Wahrheit wertvolle Informationen: Hätten die Kinder 2 und 3 nämlich saubere Gesichter, so könnte Kind 1, das ja die Gesichter seiner Geschwister sieht, mit Sicherheit sagen, daß es selbst ein schmutziges Gesicht hat. Denn es weiß ja durch den Großvater, daß mindestens eines von ihnen ein schmutziges Gesicht hat. Indem es nun aber sagt, es wisse nicht, welchen Zustand sein Gesicht habe, offenbart es den beiden Geschwistern, daß mindestens eines von ihnen Dreck im Gesicht hat. Wenn Kind 1 also sagt, es wisse nicht, ob sein Gesicht schmutzig sei, enthüllt es seinen Geschwistern, daß mindestens eines von ihnen ein schmutziges Gesicht hat. Das wissen die beiden aber schließlich selbst, denn sie sehen ja das jeweils andere Geschwister mit seinem dreckigen Gesicht. Jetzt sagt aber das zweite Kind auch noch, daß es nicht weiß, ob sein Gesicht dreckig ist. Zunächst könnte man vermuten, daß dies dem dritten Kind nichts hilft, was aber falsch ist. Wenn das dritte Kind hört, daß Kind 2 den Zustand seines Gesichts nicht kennt, stellt es die folgende Überlegung an: "Angenommen, mein Gesicht wäre sauber. Dann hätte Kind 2 sagen können, daß sein eigenes Gesicht dreckig ist, denn es weiß aus der Antwort von Kind 1, daß mindestens eines von uns beiden einen dreckigen Gesicht hat. Da Kind 2 aber nicht sagen kann, ob sein eigenes Gesicht schmutzig ist, kann mein Gesicht auf keinen Fall sauber sein. Es ist also schmutzig." Und das stimmt ja dann auch in der Tat.

Das Überraschende an dieser kleinen Episode ist, daß die Kinder (abgesehen von der unschuldigen Bemerkung des Großvaters, mindestens eines ihrer Gesichter sei schmutzig) aus nichts anderem lernen als aus dem Nichtwissen ihrer Geschwister. Die Tatsache des Nichtwissens der Kinder 1 und 2 ist für Kind 3 eine wertvolle Information. Dies wird deutlich, indem man die negativen Sätze "Ich weiß nicht, ob mein Gesicht schmutzig ist." positiv wendet und die in ihnen enthaltene Information offenlegt. Wenn Kind 1 sein Nichtwissen bekundet, besagt es damit: "Mindestens eines der Gesichter von Kind 2 und 3 ist schmutzig." Wenn anschließend Kind 2 auch noch sagt, daß es den Zustand seines Gesichts nicht weiß, besagt es letztlich nichts anderes als "Das Gesicht von Kind 3 ist schmutzig."

Nichtwissen muß damit *per se* kein Zustand der Nutzlosigkeit oder des Nicht-Weiterkommens sein. Wie das soeben präsentierte Beispiel belegt, kann einer Situation des Nichtwissens beträchtliches Potential innewohnen. Zumindest für das dritte Kind bedeutet das Nichtwissen der beiden anderen Kinder etwas positives, denn es kann sich so ein Dessert sichern, das ihm anderenfalls nicht zuteil geworden wäre. Natürlich ist diese Belohnung nicht unverdient, denn unsere Geschichte setzt bei Kind 3 beträchtliches logisches Denkvermögen voraus. Die Kunst des Angewandten Nichtwissens besteht hier darin, Nichtwissen nicht - wie das Wort vielleicht suggerieren mag - als erkenntnismäßige Sackgasse zu begreifen, sondern erst einmal auf seinen wahren informatischen Gehalt zu durchleuchten.

4. Der nichtwissende Salomo

Wie soeben gezeigt, kann Nichtwissen produktiv und wertvoll sein - nicht immer, aber bei intensiver Beschäftigung immer öfter. Doch Vorsicht: Nicht alles, was wie ein geschickter Umgang mit Nichtwissen aussieht und somit auf den ersten Blick in die Kategorie "Die Kunst des Angewandten Nichtwissens" fällt, hält diesem Lob bei näherem Hinsehen tatsächlich stand. Meister der Kunst des Angewandten Nichtwissens zu sein, wird bisweilen Personen zugeschrieben, die dieses Attribut gar nicht verdienen. Eine der Personen, die wir bei Überprüfung ihrer Verdienste leider aus unsere Ahnenreihe streichen mußten, ist der angeblich für seine Weisheit berühmte biblische König Salomo. Sein Ruhm begründet sich in nicht unbeträchtlichem Ausmaß auf folgende Geschichte, die scheinbar einen archetypisches Meisterwerk im Umgang mit Nichtwissen darstellt (nachzulesen in der Bibel [1 Könige 3, 16-28]):

Zwei Frauen hatten in geringem zeitlichen Abstand jeweils ein Kind geboren. Eines der Neugeborenen verstarb nach der Geburt und die beiden Frauen - die wahre und die falsche Mutter - stritten nun um das überlebende Kind. König Salomo sollte nun diesen Fall entscheiden, in dem jede der Frauen behauptete, sie sei die Mutter des Kindes, keine der Frauen aber ihre Behauptung beweisen konnte.

Wenn wir - ohne den Begriff der Gerechtigkeit hier näher zu würdigen (s.u.) - einmal annehmen, das gerechte Urteil bestünde darin, das Kind seiner wahren Mutter zuzuweisen, so kann ein Urteil, das auf der Basis dieses Informationsstands das Kind einer der beiden Frauen zuweist, bestenfalls zufällig richtig sein. Salomo löst das schwierige Problem auf scheinbar clevere Weise: Er befiehlt, das Kind mit einem Schwert zu zerteilen und jeder der beiden Frauen eine Hälfte zu geben. Die falsche Mutter erklärt sich hiermit einverstanden, die wahre Mutter des Kindes allerdings fleht darum, das Kind auf keinen Fall zu töten, sondern es lieber der anderen Frau zu geben. Salomo urteilt nun: "Gebt jener das Kind und tötet es nicht. Sie ist seine Mutter." (1 Könige 3, 27). Daran, daß sie das Kind eher einer fremden Frau überläßt als es töten zu lassen, gibt sie sich - so die allgemeine Lesart der Geschichte - für Salomo als die echte Mutter zu erkennen, der mit seinem Urteil nun keine Probleme mehr hat. Auf den ersten Blick ist das ein schönes Beispiel für die Kunst des Angewandten Nichtwissens: aus einer Situation der Unentscheidbarkeit heraus einen Dreh zu finden, wie man zur richtigen Entscheidung kommt. Doch was ist hierzu im Detail zu sagen?

Salomo befindet sich in einer Situation des Nichtwissens, oder, etwas präziser formuliert, die ganze Situation ist durch eine asymmetrische Wissensverteilung gekennzeichnet. Jede der beiden Frauen kennt die Wahrheit, aber eine der beiden Frauen (die falsche Mutter) hat einen Anreiz, die Wahrheit zu verfälschen, so daß Salomo keine Chance hat, durch Befragung der Frauen die Wahrheit kennenzulernen. Um gerecht urteilen zu können, müßte er aber die Wahrheit

wissen. Da es auf direktem Wege nicht geht, versucht Salomo, die Wahrheit auf indirektem Wege herauszufinden. Formal besteht der Trick des Salomo in einer analytisch-klaaren Trennung von Begriffen und zwar hier der beiden Begriffe "Frau" und "Mutter". Dabei sind die Begriffe in der biblischen Geschichte offenbar folgendermaßen zu charakterisieren:

- a) Eine "Frau" hat lieber ein Kind als kein Kind.
- b) Jede "Mutter" ist auch gleichzeitig eine "Frau".
- c) Das schlimmste für eine "Mutter" ist, wenn ihr Kind getötet wird.

Da "Mütter" stets auch "Frauen" sind, hat natürlich auch jede "Mutter" lieber ein Kind als kein Kind. Die beiden Personen, die vor dem Richter Salomo stehen, zeigen zunächst einmal ein typisches "Frauenverhalten": beide bekunden, ihnen sei ein Kind lieber als ein Kind. Aus diesem "Frauenverhalten" kann Salomon keine Rückschlüsse auf die "Muttereigenschaft" ziehen. "Frauen" sind für Salomo als "Mütter" nicht unterscheidbar. Indem nun Salomo androht, das Kind zu töten, provoziert er bei einer der beiden Personen (nämlich bei der "wahren" Mutter) ein typisches "Muterverhalten", so daß ihr das Kind zugeteilt werden kann. Wesentlich für die Kunst des Angewandten Nichtwissens bei Salomo ist also die saubere Trennung von notwendigen und hinreichenden Kriterien: Der Wunsch, ein Kind zu haben, ist eine notwendige Bedingung, um "Mutter" zu sein, allerdings keine hinreichende.

Dies ist aber nur die halbe Wahrheit. Das Verhalten der "wahren" Mutter im obigen Fall alleine würde Salomo nämlich überhaupt nicht weiterhelfen. Hinzukommen muß, daß die andere Person *kein* typisches "Muterverhalten" an den Tag legt. Es ist somit der *Unterschied* im Verhalten der beiden Frauen, aus dem Salomo lernt. Dies macht man sich ganz leicht wie folgt klar: Wäre die falsche Mutter noch abgebrühter als sie es ohnehin zu sein scheint (und jede abgebrühte falsche Mutter in einer post-salomonischen Zeit würde sich so verhalten), so hätte sie auf den Vorschlag Salomos, das Kind zu töten, mit flehentlichem Bitten reagieren müssen, das Kind doch bitte nicht zu töten, sondern lieber der anderen Frau zu geben. Sie hätte "Mutter" spielen müssen, dann hätte sie sich die Chance auf das Kind erhalten, denn wenn beide Frauen "Mutter"-Verhalten an den Tag gelegt hätten, so wäre Salomo genauso klug gewesen wie zuvor. Anders formuliert: Es ist nicht das "Mutter"-Verhalten der wahren Mutter, aus dem Salomon seine Schlüsse ziehen kann; hier wird die biblische Geschichte immer falsch verstanden. Es ist das "Nicht-Mutter"-Verhalten der falschen Mutter, welches den Ausschlag gibt. Noch anders formuliert: Das eigentliche Problem des Salomo besteht nicht darin herauszufinden, wer die Mutter des Kindes ist, sondern wer *nicht* die Mutter ist. Die wahre Mutter hat keine Chance zu beweisen, daß sie die Mutter ist, nur die falsche Mutter hat die Möglichkeit zu beweisen, daß sie keine Mutter ist.

Und das macht sie in der biblischen Geschichte, weshalb man mit dem auf dieser Kindergeschichte basierenden Mythos aufräumen sollte, daß König Salomo ein weiser Mann war (was er vielleicht auch war, aber bestimmt nicht in dieser Situation). Er hatte nur das Glück, auf eine noch dümmere Lügnerin zu stoßen. Damit sollte der von Salomo eingesetzte Mechanismus auch nicht als Beispiel für die Kunst Angewandten Nichtwissens dienen; wäre die falsche Mutter clever gewesen, hätte sie den faulen "Trick" des Salomo durchschauen können.

Woran aber krankt der Vorschlag des Salomo genau? Der von ihm gewählte Mechanismus funktioniert deshalb nicht, weil bei ihm Lügen kostenlos ist. Einer abgebrühten falschen Mutter kann es nicht schaden, wenn sie fälschlicherweise "Mutterverhalten" simuliert. Das schlimmste, was ihr passieren kann, ist, daß sie das Kind nicht bekommt, was ihr aber ohne den Salomonischen Vorschlag auch hätte passieren können. Wenn wir (mit Salomo) unterstellen, daß die echte Mutter eines Kindes bereit ist, größere Opfer zugunsten ihres Kindes zu erbringen als jede andere Frau, so hätte Salomo das Kind "versteigern" können, etwa indem er den konkurrierenden Frauen nach und nach die Zehen abhackt, bis eine der beiden aufgibt. (Wer wie Salomo bereit ist, ein Kind zu halbieren, wird auch vor ein paar Zehen nicht Halt machen.) Wenn die echte Mutter die höhere Zahlungsbereitschaft für das Kind hat, wird sie die falsche Mutter auf jeden Fall in dieser "Auktion überbieten". Und da die falsche Mutter dies weiß, wird sie es gar nicht so weit kommen lassen - aber das ist eine andere Geschichte.

5. Das Paradox der Gerechtigkeit

"Wenn das Recht beginnt mit dem Unrecht
um seinen Vorrang zu streiten
behängt sich das Unrecht mit Recht
bedeckt sich das Recht mit Unrecht."
- Erich Fried -

Die Geschichte vom salomonischen Urteil gilt als ein Musterbeispiel für eine "gerechte" Entscheidung. In der Tat spricht das Ergebnis ja auch für sich, wenn auch mehr aus Zufall denn aus rationalem Kalkül heraus. Aber, um mit Helge Schneider zu fragen: "Was ist das eigentlich? Gerechtigkeit?"

Solange die Menschheit auch über die Frage der Gerechtigkeit nachgedacht hat, ist es ihr nicht gelungen, den Inhalt dieser Vorstellung in einer Definition auf den Punkt zu bringen. Selbst einschlägige Werke, die den Begriff der Gerechtigkeit in sich tragen, scheuen sich, eine abschließende Definition zu formulieren. Dennoch kann man den Begriff umkreisen und seine

Elemente ausmachen. Damit ist der Begriff der Gerechtigkeit ein Paradebeispiel für Angewandtes Nichtwissen: nicht objektivierbar, aber gleichzeitig nicht beliebig.

Wie können wir uns aber dem Begriff der Gerechtigkeit nähern? Im Falle des Salomo ging es um den prozeduralen Versuch, strittige Positionen auf Tatsachen zurückzuführen, um gerechte Situation (wieder-)herzustellen. Insofern ist "Wahrheit" ein *prozedurales* Kernelement des Gerechtigkeitsbegriffs. Das wichtigste *inhaltliche* Element einer jeden Gerechtigkeitsvorstellung ist aber wohl das Prinzip der Gleichheit. In seiner Ausprägung, Gleiches gleich zu behandeln, sowie in der Ablehnung einer willkürlichen Ungleichbehandlung (Willkürverbot) ist dieses Prinzip unumstritten und problemlos. Die Probleme fangen an, wenn es um die Festlegung relevanter Kriterien für eine ungleiche Behandlung geht oder wenn eine Situation der Gleichheit gerade nicht vorliegt.

Interessant sind vor diesem Hintergrund die Überlegungen des Philosophen John Rawls. In "Eine Theorie der Gerechtigkeit" (Rawls (1975)) hat er das Ziel, allgemein geltende Gestaltungsprinzipien für eine gerechte Gesellschaft herauszufinden. Die Hauptschwierigkeit dabei ist, daß man über die Ausgestaltung einer gerechten Gesellschaft nicht die egoistischen Mitglieder einer realen Gesellschaft entscheiden lassen kann. Diese würden nur versuchen, die Regeln der Gesellschaft zu ihrem eigenen Vorteil auszugestalten. So blieben - platt gesprochen - vermutlich die Reichen auch in der "neuen" Gesellschaft reich und die Armen arm.

Rawls versucht dieses Problem zu umgehen, indem er die Mitglieder der Kommission, die über die Grundstrukturen einer gerechten Gesellschaft entscheiden soll, zu einer "erweiterten Denkungsart" veranlaßt, in der sie auch die Perspektive der jeweils anderen Gesellschaftsmitglieder in ihre Überlegungen miteinbeziehen müssen und nicht nur den eigenen Standpunkt. Hierzu verlegt Rawls die Entscheidungssituation hinter den *Schleier des Nichtwissens*. Hinter diesem fiktiven Schleier ist jedem bekannt, daß die zukünftige Gesellschaft auf jeden Fall mit Ungleichheiten behaftet sein wird, daß es also Arme und Reiche, Kranke und Gesunde, Männer und Frauen, Alte und Junge geben wird. Keiner kennt aber den *eigenen* Platz in der Gesellschaft, d.h. weder das eigene Geschlecht, noch die eigene Klassen- oder Generationszugehörigkeit, noch der eigene Status und die eigenen natürlichen Gaben wie Intelligenz und Gesundheit sind dem einzelnen bekannt. Mit diesem Gedankenexperiment will Rawls die Intuition der Menschen für Gerechtigkeit ans Tageslicht befördern und Argumente für die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Umverteilung von oben nach unten herausdestillieren. Hinter dem Schleier des Nichtwissens muß jeder sich jede mögliche zukünftige Situation ausmalen und sich vorstellen, sie betreffe ihn. Damit ist eine Situation der Gleichheit und Unparteilichkeit hergestellt, aus der heraus es keiner wollen kann, daß die vor dem Schleier des Nichtwissens sich ergebenden Zufälligkeiten unkorrigiert bestehen bleiben. Das Nichtwissen um die Position der

eigenen Person ist bei Rawls die notwendige Bedingung dafür, über Gerechtigkeit nachdenken zu müssen. Dies verdeutlicht einmal mehr die produktive Kraft des Nichtwissens.

Rawls' Kernargument beruht im wesentlichen darauf, daß Ungleichheiten der Geburt (z.B. die Schichtenzugehörigkeit) und der natürlichen Gaben (wie Gesundheit, Intelligenz und Talente) unverdient sind und daher ausgeglichen werden müssen. Ungleichheiten sind insofern zu korrigieren, als sie den Individuen *nicht zuzurechnen* sind. In der Umkehrung impliziert dies natürlich, daß alles Zurechenbare nicht der Korrektur bedarf - was man durchaus als starke Form des Leistungsfähigkeitsprinzips interpretieren kann, wenngleich sich auch andere Maßstäbe der Verteilungsgerechtigkeit wie *Bedürfnisgerechtigkeit* ("Jedem nach seinen Bedürfnissen") und das *Gleichheitsprinzip* ("Jedem das Gleiche") bei Rawls finden.

Rawls verwendet nach eigener Darstellung den Schleier des Nichtwissens, um die Intuitionen der Menschen über Gerechtigkeit und Gleichheit zu erkennen und ans Licht zu holen. Somit geht Rawls davon aus, daß die Menschen eine Intuition für Gerechtigkeit besitzen, daß sie Vorstellungen von Gleichheit, Fairneß etc. haben, die von den speziellen Interessenlagen der einzelnen Menschen in der realen Welt zwar verdeckt und überlagert werden, die aber aus den Menschen "herausgekitzelt" werden können. Wir glauben, daß diese Sichtweise nicht der Realität entspricht. Der Mensch hat keine Intuition, daß eine Gesellschaft von Gleichen gut ist. Und deshalb benötigt Rawls den Schleier auch nicht, um auf geschickte Weise eine derartige Intuition hervorzulocken, sondern vielmehr, um Menschen, die Gleichheit um ihrer selbst willen gerade *nicht* anstreben, zur Gleichheit zu zwingen.

Doch haben die Menschen wirklich keine Intuition für Gleichheit? Um dies zu belegen, fragen wir, was uns eigentlich an einer Sklavenhaltergesellschaft stört, in der 99% der Bevölkerung gleich, aber sehr schlecht behandelt werden. Und was stört uns an einer Gesellschaft, wie sie Aldous Huxley in "Schöne neue Welt" schildert? Dort gibt es mehrere hierarchisch angeordnete Schichten (Alphas, Betas, Gammas), innerhalb derer jeweils absolute Gleichheit herrscht. Doch nicht nur *innerhalb* der Schichten herrscht bei Huxley Neidfreiheit, sondern auch *zwischen* den Schichten: Kein Gamma möchte je ein Beta werden. Der Grundsatz "Jedem das Seine" und damit letztlich die platonische Gesellschaftsordnung sind hier auf perfekte Weise realisiert.

Es sind wohl zwei Dinge, die wir an der Huxley-Ordnung nicht mögen: Zum einen schreckt uns der hierarchische und undurchlässige Schichtenaufbau, der eine egalitäre Gesellschaft - d.h. Gleichheit *zwischen* den verschiedenen Schichten - *von vornherein* ausschließt. Zum anderen stört uns die Konformität innerhalb der Schichten, die *von vornherein* eine Pluralität - verstanden als eine Vielheit, die nicht nur aus identischen, sondern gerade aus unterschiedlichen Persönlichkeiten besteht - ausschließt. Dieser zweite Punkt ist es, der uns selbst eine elitäre Klon-

Gesellschaft auf dem Niveau Alpha-plus (um mit Huxley zu reden) als unsympathisch erscheinen läßt, denn er verleugnet - Gleichheit hin oder her - unsere Individualität.

Hiermit sind wir einer Paradoxie auf der Spur: Alle unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit zielen auf etwas ab, das es nicht gibt: auf eine Gesellschaft von Gleichen, in der keiner ist wie der andere. Es soll idealerweise ein absoluter Gleichheitszustand bei gleichzeitiger Erhaltung der Individualität des einzelnen realisiert werden. Unsere Vorstellung von Gerechtigkeit beruht auf der Anerkennung, daß die gesellschaftlichen Vorteile und Privilegien, die man sich selbst zuschreibt, ebenfalls allen Gleichen gebühren, wobei man allerdings weder die Vorteile und Privilegien, die man selbst genießt, aufgeben will noch möchte, daß alle anderen diese Vorteile und Privilegien genießen dürfen - weil sie dann nämlich keine Vorteile und Privilegien mehr sind.

Was heißt das nun für Rawls' Schleier des Nichtwissens? Rawls will den Egoismus der Individuen zähmen und den einzelnen zwingen, aus der Position des benachteiligten Anderen zu denken. Was sich jedoch bei genauerer Betrachtung zeigt, ist, daß die Menschen von vornherein gar nicht das Ziel einer gerechten Gesellschaft anstreben, sondern vielmehr stets nach Wegen suchen, den besten Weg zum Erhalt oder zur Schaffung von Vorteilen und Privilegien zu finden. Dies tun sie auch unter der Bedingung einer negativen Ausgangssituation und dazu gehört ganz sicher der Zwang, sich hinter dem Rawlsschen Schleier des Nichtwissens in die Situation eines schlechter gestellten Anderen hineinversetzen zu *müssen*. Auch hinter dem Schleier des Nichtwissens sind die Individuen *per se* nicht an Gleichheit interessiert. Nur läßt ihnen die Situation keine andere Wahl, als sich zur Gleichheit durchzuringen.

Was bedeutet dieses ernüchternde Ergebnis nun für die Kunst des Angewandten Nichtwissens im Umgang mit der Gerechtigkeit? Will man es nicht ganz aufgeben, einen gerechten Gesellschaftszustand und eine Welt, in der Gleichen Gleiches gebührt, als - wenn auch utopisches - Ziel anzustreben, so darf man eins nicht machen: den Begriff der Gerechtigkeit genau bestimmen zu wollen. Um als gesellschaftliches Ziel zu taugen, darf der Begriff der Gerechtigkeit nur im Sinne des Nichtwissens verstanden werden: nicht eindeutig und konkret, aber dennoch nicht beliebig. Indem Gerechtigkeit in einem diffusen Nebel verbleibt, verhindert man, daß ans Licht kommt, daß wir Gerechtigkeit und insbesondere Gleichheit gar nicht wollen. Die Kunst des Angewandten Nichtwissen besteht folglich darin, dafür zu sorgen, daß der Begriff der Gerechtigkeit niemals objektiviert wird, und daß er gleichzeitig aber niemals so beliebig werden darf, daß wir Ungerechtigkeiten nicht mehr einklagen können.

6. Schluß

Aus alledem ziehen wir drei Lehren:

1. Nichtwissen ist allgegenwärtig - wie unsere Beispiele zeigen.
2. In der Kunst des Angewandten Nichtwissens sollte man eine gewisse Versiertheit anstreben. Denn - und das ist die Hauptbotschaft:
3. Angewandtes Nichtwissen ist "gut". Dabei wenden wir das Wort "gut" bewußt im Sinne des Nichtwissens an: nicht-objektiv, aber dennoch nicht beliebig.
 - Ohne Angewandtes Nichtwissen gäbe es keine Gerechtigkeit - was nicht gut wäre.
 - Ohne Angewandtes Nichtwissen bekämen manche Kinder keinen Nachtisch - was auch nicht gut wäre.
 - Ohne Angewandtes Nichtwissen müßten manche Kinder halbiert werden - was noch weniger gut wäre.
 - Ohne Angewandtes Nichtwissen müßten wir auf das Verliebtsein verzichten - was am allerschlimmsten wäre.

Buchbesprechung

Richard Sennet: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*

von

PETER NEUHAUS

Der in London und New York lehrende Soziologe und Zeitdiagnostiker Richard Sennet, hierzulande bekannt geworden durch sein Buch "Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität" (deutsch 1985), legt mit seiner Studie "Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus" (deutsch 1998) eine kritische, 'implizite Anthropologie' des gegenwärtigen kapitalistischen Wirtschaftssystems vor, die er in der These von der "*Corrosion of Character*" (so der englische Originaltitel, der die Dramatik der Analyse Sennets weitaus treffender einfängt als die deutsche Übertragung) konzentriert und entlang von biographischen Exposés und ökonomischen Datenerhebungen erläutert.

Die aktuelle Transformation des herrschenden Wirtschaftssystems vom "industriellen" zum "flexiblen" Kapitalismus stellt nach Sennet weit mehr dar als eine bloße "Mutation" (S. 10). Die Charakteristika dieses "*flexiblen Kapitalismus*" (S. 10) sind im wesentlichen (1) der "diskontinuierliche Umbau von Institutionen" (S. 59), (2) die "flexible Spezialisierung der Produktion" (ebd.) und (3) die "Konzentration der Macht ohne Zentralisierung" (ebd.).

(1) Der *diskontinuierliche Umbau von Institutionen* ist gekennzeichnet durch den Abbau traditioneller Hierarchien; dezentralisierte Firmenorganisation in "lockeren Netzwerken" (S. 60) anstelle kompakter Institutionen; "Re-engineering" als permanente Effizienzsteigerung durch innerbetriebliche Rationalisierung unter der Ägide professioneller Consultingbüros, die aus den alten, an "ihren Betrieb" gebundenen Belegschaften eine bloße Kalkulationsmasse menschlicher Arbeitskraft formen, die nach Belieben umstrukturiert, verschoben oder eben auch "freigesetzt" werden kann.

* Richard Sennet: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin, 2. Auflage, 1998.

(2) Die *flexible Spezialisierung der Produktion* ersetzt die feste und andauernde Bindung an eine wohldefinierte Produktpalette durch die kurzfristige und jederzeit revidierbare Besetzung neu auftauchender Absatznischen; die computerisierte Hochtechnologie ermöglicht die jederzeitige Umprogrammierung der Maschinen auf den jeweiligen, befristeten Bedarf; die Aufgaben der Arbeitnehmer unterliegen einem ständigen Wechsel "innerhalb einer Woche und manchmal von einem Tag auf den anderen" (S. 65).

(3) Die *Konzentration von Macht ohne Zentralisierung* betreibt den Abbau antiquierter Machtstrukturen; sie verlagert Entscheidungskompetenzen auf untere Ebenen in weitgehend selbständig agierenden "Teams"; sie verschlankt Bürokratien; sie siedelt Produktionen in Heimarbeit an und diversifiziert Arbeitszeit zur sog. "Flex-Zeit" (S. 72), einem Mosaik individueller Zeitpläne ohne kommunikative Ausrichtung. Der Eindruck, der flexible Kapitalismus sei darum gleichsam 'demokratischer' oder 'partizipatorischer', weil er Macht auf diese Weise dezentralisiere, täuscht nach Sennet jedoch. Die Macht der Konzernleitungen und Managementeliten wird lediglich weniger anschaulich, unpersönlicher, abstrakter. Nicht der alte Vorgesetzte oder der 'Chef' verkörpert nunmehr die Macht, sondern ein umfassendes, computergestütztes Informationsnetz überzieht die Arbeitnehmer, wo immer sie sich befinden. Sie "tauschen", so Sennet, "eine Form der Überwachung - von Angesicht zu Angesicht - gegen eine elektronische ein." (S. 74)

Dieser neuartige, flexible Kapitalismus stürzt den Menschen in extreme Turbulenzen und gerät ihm zur radikalen Bedrohung seines "character", also seiner subjekthaft fundierten Identität und Individualität. Sennet bekennt sich zu Beginn seiner Untersuchung freimütig dazu, "philosophische Ideen auf die konkrete Erfahrung von Individuen angewandt oder an dieser gemessen" (S. 12) zu haben, und genau das erlaubt es ihm, den Deformations- und Destruktionsdruck des flexiblen Kapitalismus auf den ihm ausgelieferten Menschen offenzulegen und auf diese Weise eine "kritische Anthropologie" jenes kapitalistischen Systems zu umreißen, die es am Ende als das entlarvt, was es vielleicht krasser nie gewesen ist als augenblicklich: ein Moloch, der verschlingt, wer ihm zu nah kommt. Sennet zählt auf: "die Stärke schwacher Bindungen (Mark Granovetter)" (S. 28); Bedeutungsverlust von "Loyalität und gegenseitiger Verpflichtung" (ebd.); "kreative Zerstörung" (Schumpeter) als Umschreibung für die fortwährenden Umwälzungen in den Produktionsprozessen (S. 36); "ständig dem Risiko ausgeliefert sein" (S. 110); Aktivität um jeden Preis, denn "in einer dynamischen Gesellschaft ist der Stillstand wie der Tod" (S. 116); "Negation der Erfahrung" (S. 129); "eine ironische Sicht des Ich", das sich selbst nicht mehr ernstzunehmen vermag (S. 155); vor allem schließlich die Erfahrung der Zeit im Bann des flexiblen Kapitalismus: "das Regime der kurzfristigen Zeit" (S. 26), "die Angst vor der Zeit" (S. 129); ihre "Desorganisation" (S. 131), ihre "Fragmentierung" (S. 182) - "Zeit light" (S. 131).

Das Resultat für den einzelnen liegt in der Unmöglichkeit, das eigene Leben noch "als lineare Erzählung verständlich" (S. 17) machen zu können; statt dessen verharrt das bedrohte Individuum "in einem Zustand des Dahintreibens" (S. 22) - der "Drift" (S. 37). Das Grundgefühl einer solchen Existenz unter dem Hochdruck des flexiblen Kapitalismus ist "die Angst" (S. 10): "Persönliche Ängste sind tief mit dem neuen Kapitalismus verknüpft." (S. 128)

Politisch fragwürdig, ja gefährlich scheint Sennet der Versuch, die bedrohte Identität entweder durch einen demonstrativen "Kulturkonservativismus" (S. 33) sichern zu wollen, der im Grunde "nicht mehr (ist) als eine Art Testament der Kohärenz, die er [gemeint ist Rico, ein erfolgreicher Fisch im Netz des flexiblen Kapitalismus, dessen Geschichte Sennet erzählt; P.N.] in seinem Leben vermißt" (ebd.) oder aber - diesem Thema ist das ganze letzte Kapitels des Buches gewidmet - "der Gebrauch des 'Wir' zu einem Akt des Selbstschutzes" (S. 190), "die Sehnsucht nach Gemeinschaft" (ebd.), wie sie sich beispielsweise in der kommunitaristischen Bewegung ausdrücke und nur allzu oft auf die "Ablehnung von Immigranten oder anderer Außenseiter" (ebd.) gründe.

Sennet selbst setzt seine Hoffnung auf die Rettung des "character", also auf die Abwehr der Korrosion des Individuums weniger auf das von Seyla Benhabib, Amy Gutman und Dennis Thompson entwickelte und von Sennet durchaus als bedenkenswert eingeschätzte Konzept einer '*deliberativen Demokratie*' (vgl. S. 198), das dem offenen Austrag von Konflikten innerhalb einer Gesellschaft mehr zutraut als dem "oft oberflächliche(n) Teilen gemeinsamer Werte, wie es im modernen Kommunitarismus erscheint" (ebd.), als vielmehr - in der Spur von Emmanuel Lévinas und Paul Ricoeur - auf das fundamentale anthropologische Defizit des flexiblen Kapitalismus, nämlich *die Suggestion, daß der Mensch glaubt, auf den (Mit-)Menschen verzichten zu können*. Sennet hält dagegen: "Ein Regime, das Menschen keinen tieferen Grund gibt, sich umeinander zu kümmern, kann seine Legitimität nicht lange aufrechterhalten." (S. 202)

Autorenliste

Claudia Althaus, M.A., Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Geschichte, Universität-GH Siegen.

Peter Barden, Diplom-Theologe und Redakteur, Siegen.

Marcus Brühl, Student der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, Freie Universität Berlin.

Bernd Elsner, Ass. jur., Universität-GH Siegen.

Michael Gail, Dipl.-Volkswirt, Universität-GH Siegen.

Tobias Korenke, M.A., Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Geschichte, Universität-GH Essen.

Peter Neuhaus, Dipl.-Theologe (katholische Theologie), z.Zt. Krankenpfleger in Siegen.

Claus Peppel, M.A., Studium der Politikwissenschaft, Soziologie und Geschichte, Universität-GH Essen.

Andreas Wagener, Dr. rer. pol., Dipl.-Volkswirt, Universität-GH Siegen.