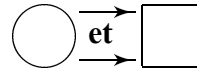


---

ignoramus



---

ignorabimus

Die Zeitschrift  
**ungewußt**  
für **Angewandtes Nichtwissen**

**Inhaltsverzeichnis**

Editorial .....	Claudia Althaus und Andreas Wagener	1
An den Grenzen des Wissens: Die Docta Ignorantia des Nikolaus von Kues .....	Peter Neuhaus	3
Angewandtes Nichtwissen als romantisches Projekt .....	Andreas Wagener	21
Gewißheit und Gewalt .....	Martin Hartmann	34
über die weltenränder .....	Marcus Brühl	53
Verstehen – Denken – Urteilen Zur Aktualität der politischen Theoretikerin Hannah Arendt (1906–1975) .....	Claudia Althaus	57
Gibt es den Effektivzins? .....	Yunus Dogan	69
Leserbrief: Jünger wird älter .....	Ludger Steckelbach	74
Buchrezension .....	Claus Peppel	77

---

---

**Heft 6**  
**Frühjahr 1997**  
**ISSN 0946-106x**

**Preis: DM 4,50**



## EDITORIAL

von

CLAUDIA ALTHAUS und ANDREAS WAGENER

Liebe Leserinnen und Leser,

diese Ausgabe der *ungewußt* ist ein „historisches Ereignis“. Dies bezieht sich nicht so sehr auf die lange Zeit zwischen der letzten *ungewußt* und dem Erscheinen dieser Nummer. Vielmehr ist es eine inhaltliche Charakterisierung, denn alle Beiträge dieses Heftes haben in der einen oder anderen Weise geschichtliche Bezüge.

PETER NEUHAUS stellt in seinem Artikel *An den Grenzen des Wissens* den spätmittelalterlichen Theologen und Philosophen NIKOLAUS VON KUES vor. Dessen Hauptwerk *Von der belehrten Unwissenheit* zählt nicht nur zu den bedeutendsten geistesgeschichtlichen Beiträgen des Abendlandes, sondern ist auf naheliegende Weise mit angewandtem Nichtwissen verwandt. Die Lehre von der belehrten Unwissenheit des NIKOLAUS VON KUES führt die Vernunft an Grenzen des Wissens, die sie nicht überschreiten kann, wo sie aber „in wissender Unwissenheit“ eine Idee von der Unendlichkeit erahnt.

ANDREAS WAGENER versucht in seinem Beitrag, angewandtes Nichtwissen in einen ideengeschichtlichen Kontext zu setzen. Seine Nabelschau kennzeichnet *Angewandtes Nichtwissen als romantisches Projekt* und zeigt damit Parallelen zwischen angewandtem Nichtwissen und der Geisteshaltung des frühen 19. Jahrhunderts auf.

MARTIN HARTMANN greift in seinem Aufsatz *Gewißheit und Gewalt* eine der ältesten und zugleich aktuellsten Fragen der Geschichte menschlichen Zusammenlebens auf: Wie können wir Andersdenkenden tolerant begegnen, ohne dabei unsere eigenen Auffassungen zu verleugnen? Anders formuliert: Müssen wir an der Wahrheit unserer Überzeugungen zweifeln, wenn wir Andersdenkenden gegenüber Toleranz zeigen? MARTIN HARTMANN betrachtet diese Fragen nicht nur aus unterschiedlichen Blickwinkeln der politischen Philosophie, sondern stellt dabei auch neueste Ansätze zu ihrer Beantwortung vor.

CLAUDIA ALTHAUS' Artikel *Verstehen – Denken – Urteilen* ist dem Werk HANNAH ARENDT's gewidmet. Ausgehend von der aktuellen historischen Debatte um das GOLDHAGEN-Buch *Hitlers willige Vollstrecker* diskutiert sie die Frage, wie Urteile

---

*ungewußt*, Heft 6, Frühjahr 1997, S. 1–2.

über gutes und schlechtes Verhalten in Situationen möglich sind, in denen bisher als verbindlich angesehene Orientierungspunkte und ethische Maßstäbe weggebrochen sind.

Ein Maßstab wird auch im Beitrag von YUNUS DOGAN gesucht, und zwar für die richtige Bewertung von Kreditgeschäften: „Gibt es den Effektivzins?“ lautet die epochale Frage und es werden verschiedene Etappen auf dem Weg zu ihrer Beantwortung diskutiert.

Mit einer umstrittenen Person der Zeitgeschichte setzt sich LUDGER STECKELBACH in seiner Replik *Jünger wird älter* auseinander. Er finde im Werk des mittlerweile 101jährigen ERNST JÜNGER, das schon in der letzten Ausgabe der *ungewußt* Thema eines Aufsatzes war, neue, bisher wenig beachtete Aspekte.

Von vergleichbarem historischem Kaliber wie ERNST JÜNGER ist der einflußreiche konservative Staatsrechtler CARL SCHMITT, dessen Haltung zum Nationalsozialismus immer noch nicht geklärt ist. CLAUS PEPPEL bespricht eine wissenschaftliche Arbeit zu diesem Thema.

Wie schon in der letzten *ungewußt*, stellen wir auch in dieser Ausgabe wieder einige Gedichte von MARCUS BRÜHL vor. Deren geschichtlicher Bezug ist zwar recht schwach, was aber noch lange nicht ausschließt, daß ihre Veröffentlichung von historischer Bedeutung ist.

Besondere Beachtung erbitten wir für unseren *Call for Papers* auf Seite 81, in dem wir alle Interessierten einladen, für die nächste Ausgabe der *ungewußt* Beiträge darüber zu verfassen, wie die Welt im Jahre 2030 aussehen könnte.

Die Redaktion der *ungewußt* bedankt sich bei allen, die Beiträge zu dieser Ausgabe geleistet haben, und fordert alle Leserinnen und Leser zur Nachahmung auf. Zunächst wünschen wir aber viel Spaß bei der Lektüre dieses Heftes.

Claudia Althaus  
Andreas Wagener

**AN DEN GRENZEN DES WISSENS:  
DIE DOCTA IGNORANTIA DES NIKOLAUS VON KUES**

von

PETER NEUHAUS

ZUSAMMENFASSUNG: Die Lehre von der „Belehrten Unwissenheit“ des NIKOLAUS VON KUES (1401–1464) führt die Vernunft an die Grenzen des Wissens, dessen ‚Jenseits‘ sie, von ihm ergriffen, nichtwissend ergreift. Zwischen dem unentrinnbaren Scheitern des Verstandes und der drohenden Unvernunft bloßen Glaubens geht das Denken so den Weg einer negativen Theologie, die weiß, daß das, wovon sie nicht schweigen kann, sie zugleich zum Verstummen zwingt.

**Einführung: Der Blitz der Erkenntnis**

August 1437. NIKOLAUS VON KUES reist von Venedig aus nach Konstantinopel, Hauptstadt des oströmischen Reiches und Sitz des Patriarchen der seit knapp vierhundert Jahren von der römischen Kirche getrennten griechisch-orthodoxen Kirche, um im Auftrag der um Papst EUGEN IV. versammelten Minderheit des Baseler Reformkonzils (1431–1449) die Wiedervereinigung der Ostkirche mit Rom vorzubereiten. Knapp zwei Jahre später, am 6. Juli 1439, würde sie in Florenz Wirklichkeit werden, ohne allerdings von langer Dauer zu sein. Denn 14 Jahre darauf, am 29. Mai 1453, erobern die Türken Konstantinopel und besiegeln damit gleichermaßen den Untergang des oströmischen Reiches wie des byzantinischen Patriarchats.

Auf der Rückreise nach Italien Ende 1437 trifft den Kusaner ein ‚philosophischer Blitz‘, der, folgt man der Einschätzung KARL JASPERS‘ (vgl. JASPERS, 18f), zu den großen philosophischen ‚Erleuchtungen‘ zählt, wie sie in der Geschichte des Denkens aus den Selbstberichten ANSELMS VON CANTERBURY, RENÉ DESCARTES‘, BLAISE PASCALS, IMMANUEL KANTS oder FRIEDRICH NIETZSCHES bekannt sind. Endlich, so schreibt NIKOLAUS rückblickend zum Abschluß seines philosophischen Hauptwerks *De docta ignorantia* („Die belehrte Unwissenheit“) im Februar 1440 aus seiner Heimatstadt Kues an der Mosel an Kardinal CESARINI, seinen Parteigänger

---

ungewußt, Heft 6, Frühjahr 1997, S. 3–20, eingegangen im Januar 1997.

im Baseler Reformstreit, habe er gefunden, was er „schon längst auf den verschiedenen Wegen der Lehrmeinungen intensiv zu finde versucht habe, jedoch nicht eher finde konnte, als bis ich bei meiner Rückkehr aus Griechenland auf dem Meerwege dahin gelangte – meiner Meinung nach durch ein Geschenk des Himmels vom Vater der Lichter, von dem alle gute Gabe kommt –, das Unbegreiflich in nicht begreifender Weise in belehrter Unwissenheit zu erfassen im Aufstieg zu den unvergänglichen Wahrheiten, die nach menschlicher Erkenntnisweise nur erkennbar sind.“ (DI III, 99–101)

Die hier aufblitzende Erkenntnis der wissenden Unwissenheit, die der Kusaner selbst als sein philosophisches Damaskuserlebnis bezeichnet hat (vgl. LÜBKE, 276), geht uns im folgenden aus der ganzen intellektuellen Spannweite des kusanischen Denkens an. Denn die Einsicht in die *docta ignorantia* liefert NIKOLAUS „eine Denkmethode (. . .) in theologischen Dingen (. . .), die“, so schreibt er in der Widmung seines philosophischen Hauptwerks an den schon erwähnten Kardinal CESARINI, „unermüdliche Arbeit mir zu einer echten Herzenssache werden ließ.“ (DI I, 5)

Keine Idee unter vielen, kein zusätzlicher Baustein im Rahmen metaphysischer Spekulation, keine theologische Extravaganz wird hier ausgebrütet, sondern eine unerbittliche Grenzziehung menschlicher Erkenntnis vollzogen, Offenbarung ihrer perennierenden Krise, Entlarvung ihres unabwendbaren Scheiterns und ihrer unausweichlichen Notwendigkeit in einem. Die Neugier zersplittert am Objekt, ihrem theologischen zumal. Die Befreiung Gottes aus den Begriffen der Theologen deutet sich an. Im Denken des Kusaners gibt Gott sich die Ehre – und läßt uns im Stich. Soviel immerhin läßt sich wissen. Das ist das Finale des kusanischen Denkens, das uns ständig neu zum Anfang zwingt. Doch zuvor in Kürze: Wer ist NIKOLAUS VON KUES?

## I. Zeit – Person – Werk

### 1. Zeit

NIKOLAUS VON KUES (1401–1464) steht „an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit“ (Handbuch, 699). Die großen Synthesen des Hochmittelalters lösen sich auf:

(1) Die politische Synthese des abendländischen Kaisertums, dessen Restauration HEINRICH VII. (1310–1313) in seinem Italienfeldzug noch einmal vergeblich betreibt, geht als universal verstandene europäische Institution ihrem Ende entgegen (vgl. KÜNG, 529) und unterliegt der zunehmenden Dynamik nationalstaatlicher Ausdifferenzierung unter vorerst französischer Dominanz.

(2) Das Ende der Synthese von Imperium und Sacerdotium unter Führung des Papstes spiegelt sich im Konflikt des machtbewußten Papstes BONIFAZ VIII. (1294–1303) und seines nicht weniger selbstbewußten Gegners, des französischen Königs PHILIPP IV. DES SCHÖNEN (1285–1314), sowie in der Auseinandersetzung zwischen Papst JOHANNES XXII. (1316–1334) und dem deutschen König und Kaiser LUDWIG DEM BAYERN (1314/22–1347). Theoretisch finde die Entfremdung von Staat und Kirche vor allem in der Streitschrift *Defensor pacis* (1324) des Arztes und Pariser Universitätslehrers MARSILIUS VON PADUA (ca. 1290–1342/43) ihren Niederschlag, der mit philosophischen und biblisch-patristischen Argumenten die Autonomie des Staates gegenüber der Kirche rechtfertigt, sowie bei dem englischen Franziskaner und Haupt des sog. Nominalismus, WILHELM VON OCKHAM (ca. 1285–1347), der ebenfalls eine säkulare Staatstheorie und die Selbständigkeit der irdischen Reiche gegenüber der Kirche vertritt.

(3) Die katholische Synthese einer weltumspannenden, einheitlichen Christenheit unter Führung des römischen Papsttums, die mit der Spaltung von West- und Ostkirche (1054) im Grunde bereits der Vergangenheit angehört, gerät zunehmend unter Druck. Radikale Reformbewegungen formieren sich. Die *Lollarden* (*Wiclifite*), Anhänger des Oxforder Dozenten JOHN WICLIF (ca. 1320–1384), der im Papst geradezu den Antichristen und allein in der Bibel das Fundament allen kirchlichen Lebens sieht, werden ab 1400 grausam verfolgt. Der Prager Theologieprofessor JAN HUS wird 1415 während des Konstanzer Konzils verurteilt und verbrannt, wodurch in Böhmen die Hussitenkriege (1419–1436) ausgelöst werden. Das große abendländische Schisma (1378–1415) zwischen den Päpsten in Rom und Avignon bedeutet faktisch „die Spaltung der Westkirche“. (KÜNG, 535)

Die innere Reform der Kirche bleibt auf halbem Wege stecken. Im Streit um den *Konziliarismus*, die Idee des Primats des allgemeinen Konzils gegenüber dem Papst, auf dem Reformkonzil zu Konstanz (1414–1418) zunächst bestätigt und unter anderem auch von NIKOLAUS VON KUES während des Reformkonzils in Basel (1431–1449) anfangs verteidigt, unterliegen schließlich doch die Konziliaristen. Im Jahre 1459 erklärt Papst PIUS II. den Konziliarismus für verwerflich ohne damit die Autorität des römischen Papsttums auf Dauer festigen zu können, das in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts immer tiefer in der Dekadenz der Renaissance-Päpste versinkt, bis mit Papst ALEXANDER VI. (1492–1503) ein trauriger Tiefpunkt erreicht ist. Kirchliche Mißstände wie die Häufung von Pfründen, Ablaßhandel, Wundersucht, Hexenwahn, Simonie und so fort werden nicht konsequent unterbunden, mit der Folge, daß „Rom (...) die Reform verhindert und dafür wenig später die Reformation erhalten“ hat (Handbuch, 588).

(4) Die Synthese von Offenbarung und Vernunft, Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie, Denken und Sein, im Hochmittelalter nirgendwo eindrücklicher ausgestaltet als in den großen *Summen* des Dominikaner THOMAS VON AQUIN (1225–1274), löst sich allmählich auf. Der mit dem Ehrennamen „Doctor subtilis“ ausgezeichnete schottische Franziskaner DUNS SCOTUS (ca. 1270–1308) übt als erster umfassende Kritik an THOMAS' Vorordnung des Intellekts gegenüber dem Willen. Das Gott-Mensch-Verhältnis sei, so DUNS SCOTUS, nicht seinshaft-metaphysisch bestimmt, sondern voluntativ-liebend. Gott begegne dem Menschen als absolut freier, unbeschränkter Wille, zu dem allein der Glaube den Weg weise. Damit tritt die göttliche Offenbarung der menschlichen Vernunft gegenüber, scheiden sich Glaube und Wissen, driften Theologie und Philosophie auseinander. WILHELM VON OCKHAM (um 1290–1348), das Haupt der sog. *Via moderna* – wie der Nominalismus in Abgrenzung zur *Via antiqua*, dem philosophischen Realismus genannt wird –, betont ebenfalls die uneingeschränkte Souveränität Gottes gegenüber dem Menschen. Von der Vernunft führt keine Brücke hin zu Gott, das Wissen macht dem Glauben Platz, Theologie und Philosophie betreiben verschiedene Geschäfte.

Im 15. Jahrhundert, der Zeit des Kusaners, befindet sich der radikale Nominalismus allerdings bereits wieder auf dem absteigenden Ast. Die einsetzende THOMAS-Renaissance ersetzt als theologisches Grundlagenwerk allmählich die während des gesamten Mittelalters gebräuchlichen Sentenzen des PETRUS LOMBARDUS (um 1150) durch die *Summa theologiae* des Aquinaten. Im übrigen ist das Jahrhundert ausgesprochen „untheologisch“ (A. V. HARNACK). Die Szene ist bestimmt von neuen Frömmigkeitsbewegungen wie der *Devotio moderna* – deren berühmtester Niederschlag sich in der *Imitatio Christi* des THOMAS VON KEMPEN (gest. 1471) findet –, die auf schlichte Gottesfurcht und nüchterne Alltagsheiligung setzt, sowie durch den Aufschwung der spekulativen deutschen Mystik (MEISTER ECKHART (um 1260–1327/28), JOHANN TAULER (gest. 1361) und HEINRICH SEUSE (gest. 1366)), deren Zauberwort weit ab von steiler Begriffsartistik die Erfahrung der Vereinigung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Geheimnis ist, die *unio mystica* jenseits aller kirchlichen Vermittlung.

Die intellektuelle Szene, in die der Kusaner hineingerät, hat also dieses Profil „Die Zeit der Synthesen ist vorbei. Es beginnt die Zeit der Kritik, der Skepsis, des Eklektizismus. Auch hier führt die Krise zum Pluralismus, zum Voluntarismus, zur Willkür.“ (LE GOFF, 291) Um die eigentümliche, erst langsam, aber deutlich zunehmende Suggestionskraft des Kusaners auf die Gegenwart zu verstehen, ist man versucht, nach Analogien fragen, die das ausgehende Mittelalter mit der gegenwärtigen Krise der Moderne verbindet. Provisorisch riskiere ich vier Analogien (verstanden



durchaus im theologischen Sprachgebrauch, nämlich als die Bezeichnung von Ähnlichkeiten, die von einer je größeren Unähnlichkeit umgriffen werden): (1) Politisch-gesellschaftliche Zersplitterung damals wie heute, die sich gar zu einem *Clash of Civilizations* zuspitzen könnte (vgl. HUNTINGTON); (2) die Gefahr der zunehmenden Abseitsstellung und Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Großinstitutionen im Kontext hochkomplexer und weitgehend säkularisierter (post-)moderner Gesellschaften (vgl. GABRIEL); (3) die innere Auszehrung des Katholizismus durch Restauration und sturen Dogmatismus, die ihn immer mehr zur Sekte verkommen lassen (vgl. RAHNER); (4) schließlich die Identitätskrise der theologischen Wissenschaft bzw. ihre weitgehende Isolation im modernen Wissenschaftsbetrieb (vgl. WILS sowie METZ), darüberhinaus aber auch die Krise der – „instrumentellen“ (HORKHEIMER), „eindimensionalen“ (MARCUSE), „zynischen“ (SLOTERDIJK), „halbierten“ (HABERMAS) oder „unbefriedigten“ (OELMÜLLER) – Vernunft überhaupt. Der alte Kusaner – ein Moderner?

## 2. Person

NIKOLAUS VON KUES wird 1401 als Sohn eines Schiffers an der Mosel geboren. Er besucht die Schule der „Brüder vom Gemeinsamen Leben“ in der niederländischen Stadt Deventer, einem Zentrum der *Devotio moderna*. 1416 beginnt er das Studium der Artes liberales in Heidelberg unter nominalistischen Vorzeichen und in der intellektuellen Atmosphäre des aufkommenden Humanismus. 1417 wechselt NIKOLAUS nach Padua, um kanonisches Recht zu studieren. Er begegnet erstmals dem späteren Kardinal und Parteigänger EUGENS IV. auf dem Baseler Reformkonzil, JULIAN CESARINI, dem er sein philosophisches Hauptwerk *De docta ignorantia* widmen wird. Nach seiner Promotion zum Dr. iur. can. hält sich NIKOLAUS zunächst als Sekretär an der römischen Kurie auf, wo er mit Kardinal GIORDANO ORSINI, einem Anhänger des Humanismus, in Berührung kommt. 1425 nimmt er eine juristische Lehrtätigkeit und zugleich das Studium der Theologie in Köln auf, bricht es jedoch bald wieder ab, um in den Dienst des Erzbischofs von Trier zu treten. Seit 1432 nimmt er am Baseler Reformkonzil teil, auf dem er zunächst den konziliaristischen Standpunkt vertritt, sich ab 1437 aber auf die Seite von Papst EUGEN IV. und der Papalisten schlägt. Im gleichen Jahr unternimmt er die eingangs erwähnte Reise nach Konstantinopel. Ein Jahr später beginnt seine erste Reformreise durch Deutschland im Auftrag EUGENS IV. 1440 wird KUSANUS zum Priester geweiht. 1448 ernennt ihn Papst EUGEN IV. zum Kardinal und 1450 zum Bischof in Brixen. 1451/52 unternimmt er im Auftrag von Papst NIKOLAUS V. erneut eine große Reformreise. Seit 1456 hält sich NIKOLAUS

an der römischen Kurie auf, 1458/59 gar als Generalvikar des abwesenden Papstes PIUS II. Am 11. August 1464 stirbt NIKOLAUS VON KUES in Todi (Umbrien).

### 3. Werk

Das weitgespannte literarische Schaffen des Kusaners läßt sich in drei Abteilungen untergliedern: zum einen die Schriften zur Lage und Reform der Christenheit, unter denen die im Umfeld des Baseler Reformkonzils verfaßte Schrift *De concordantia catholica* (1432/33), die nach dem Fall Konstantinopels 1453 entstandene Abhandlung *De pace fide* sowie *Die Sichtung des Alkorans* (1461) hervorstechen; sodann die mathematisch-naturwissenschaftlichen Schriften, deren Bedeutung für Kusanus darin zu finden ist, daß mathematische Reflexionen symbolhaften Verweischarakter für die theologische Wahrheitsfindung besitzen; und schließlich die philosophisch-theologischen Schriften, unter denen das Hauptwerk *De docta ignorantia* uns im folgenden vor allem interessieren soll. Es enthält *in nuce* die zentralen Gedanken von der Idee der Wissensform der Mutmaßung – *coniectura* –, der wissenden Unwissenheit – *docta ignorantia* –, dem Zusammenfall der Gegensätze im Unendlichen – *coincidentia oppositorum* –, der Dynamik von Ausfaltung und Einfaltung – *explicatio et complicatio* – sowie als theologische Konsequenz die Skizze zu einer *theologia negativa*, die von der Verborgenheit des Göttlichen hoch genug denkt, um unseren Gottesverlegenheiten entgegenkommen zu können.

## II. Die Lehre von der belehrten Unwissenheit

### 1. *De docta ignorantia*: Aufbau und Einführung

Das Erstlings- und zugleich Hauptwerk des Kusaners, *De docta ignorantia*, abgeschlossen am 12. Februar 1440 in Kues, umfaßt drei Bücher, wobei das erste der „Gotteslehre“, das zweite der „Schöpfungslehre“ und das dritte der „Christologie“ gewidmet ist. NIKOLAUS gibt folgende Einführung: „Im ersten Buch wird mein Bemühen darauf gerichtet sein, dieses Größte, an das alle Völker in unerschütterlichem Glauben als an Gott glauben, in einer es nicht fassenden Weise zu erfragen, die alles Denken des menschlichen Verstandes übersteigt.“ (DI I, 5) Von diesem Größten, das von NIKOLAUS als „absolutes Sein“ (ebd.) bezeichnet wird, stammt „auch die universale Einheit des Seins. Neben dem Absoluten erhält auch sie die Bezeichnung des Größten und hat als Universum eingeschränktes Sein. (...) Über dieses Größte, das

heißt über das Universum, möchte ich im zweiten Buch einige Bemerkungen nachtragen.“ (DI I, 6) Die Brücke von dem Größten, das als Absolutes in uneingeschränkter Weise ist und ‚Gott‘ genannt wird, und dem Größten, das als universale Einheit in eingeschränkter Weise ist und ‚Universum‘ heißt, bildet „jenes Größte, das eingeschränkt und zugleich absolut ist, und das wir Jesus, den stets Gebenedeiten, nennen.“ (DI I, 7) Davon handelt das dritte Buch.

NIKOLAUS liefert darüberhinaus einen hermeneutischen Verweis: „Wer aber den Sinn erfassen will, der muß, statt auf den Literalsinn zu achten, seinen Geist über die Wortbedeutung erheben. Denn die Worte lassen sich nur schwer solchen geistigen Geheimnissen anpassen.“ (DI I, 8) Und im Blick auf die mathematischen Spekulationen, derer sich NIKOLAUS über weite Strecken der *Docta ignorantia* bedient, rät er: „Auch die Beispiele wollen nur als Anleitungen verstanden sein, deren richtige Anwendung im Übersteigen liegt, das die Anschaulichkeit hinter sich läßt und den Leser freimacht zum Aufstieg zur einfachen geistigen Schau.“ (DI I, 8)

Die Absicht des Kusaners geht also darauf, eine Denkbewegung in Gang zu setzen, die an „das Größte“ – sei es das Absolute, das Universum oder den Christus – reicht, ohne freilich dann noch einfachhin Denken sein zu können, eine Denkbewegung, die sich in dem Schluß vollendet, „daß die genaue Wahrheit im Dunkel unserer Unwissenheit in der Weise des Nichterfassens aufleuchtet. Das ist die belehrte Unwissenheit, die wir gesucht haben.“ (DI I, 89)

Im folgenden wollen wir diese Denkbewegung nachzeichnen. Dafür ist das erste Buch der *Docta ignorantia* entscheidend: Es enthält zum einen „eine Denkmethode in theologischen Dingen“ (DI I, 5), also gleichsam die theologische Erkenntnistheorie des Kusaners, die als wissende Unwissenheit „den Kern des kusanischen Denkens“ (OTTO, 245) ausmacht, und die sich zugleich, das ist das Zweite, in ihrer Anwendung auf die Gottesfrage zu bewähren sucht.

## 2. Die kusanische Erkenntnistheorie

### (a) Die Sehnsucht nach Erkenntnis

Am Anfang der Erkenntnis steht für Kusanus die Sehnsucht. Sie ist „eine natürliche Sehnsucht nach der (allen Wesen) gemäß den Bedingungen ihrer Natur vollkommensten Daseinsweise“ (DI I, 2). Diese Sehnsucht stammt aus Gott und zielt auf Gott: „Das ist uns schon offenkundig, daß wir durch die Wirksamkeit seines Gnadenlichtes zum unbekanntem Gott hingezogen werden, der nicht anders erfaßt werden kann, er zeige sich denn selbst. Und er will gesucht werden und will auch den Suchenden das

Licht darbieten, ohne daß sie ihn nicht zu suchen vermögen. Er will gesucht und will auch erfaßt werden; ist er doch bereit, den Suchenden zu öffnen und sich kundzutun. Gesucht wird er also mit der Sehnsucht, die auch erreichen will.“ (VG 39)

Allen Wesen ist „ein ihrem Lebenszweck entsprechendes Erkenntnisvermögen (. . .) angeboren, auf daß ihr Bemühen nicht ins Leere gehe und in der erstrebten Vollendung der ihnen eigenen Natur zur Ruhe kommen könne.“ (DI I, 2) Das Erkenntnisvermögen des Menschen umfaßt drei Stufen: Sinn (*sensus*), Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*) (vgl. DI I, 11).

### **(b) Die sinnliche Anschauung und das Vermögen des Verstandes**

Die sinnliche Anschauung umfaßt die konkrete Perzeption der Dinge, ohne bereits zu „verstehen“, d. h., ohne durch „Setzen von Beziehungen und Vergleichen“ (DI I, 3) die Dinge geistig zu durchdringen. Dies ist Sache des Verstandes, der die sinnlichen Eindrücke vergleicht, mißt, urteilt, aufeinander bezieht, und zwar nach Maßgabe des Satzes vom Widerspruch, dem „Grundprinzip des Wahrheitsbegriffs in der westlichen Philosophie“ (HELFERICH, 32). Das Vermögen des Verstandes ist dreifach konditioniert. Erstens ist es ein subjektiv bedingtes Vermögen: „Das dir Sichtbare kann nämlich wahrer gesehen werden, als du es siehst; würde es doch durch schärfere Augen der Wirklichkeit gemäß erblickt.“ (VG 5) Zweitens ist es prinzipiell unvollkommen und unabgeschlossen, da „Maß und Gemessenes trotz aller Angleichung immer verschieden bleiben“ (DI I, 10). Drittens: Da das Wesen des Verstandes im Vergleichen liegt, gilt: „Das Unendliche als Unendliches ist deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht.“ (DI I, 3)

Diese dreifache Begrenzung des Erkenntnisvermögens – Subjektivität, prinzipielle Unabgeschlossenheit sowie Unerkennbarkeit des Unendlichen – impliziert eine Reihe bedeutender erkenntnistheoretischer Einsichten:

#### *(1) Subjektivität des Erkennens*

Alles Erkennen ist subjektiv. Damit begründet NIKOLAUS „ein neuzeitliches Wahrheitsverständnis“ (OTTO, 245), denn im Gegensatz zur Erkenntnistheorie des THOMAS VON AQUIN und der Hochscholastik, die die Subjekt-Objekt-Spaltung von Erkennendem und Erkanntem durch die These von der Angleichung des erkennenden Geistes an sein Erkenntnisobjekt (*adaequatio rei et intellectus*) überbrückte und das Wissen auf diese Weise in ontologische Abhängigkeit zum Objekt des Wissens brachte, hält NIKOLAUS an der Spaltung von Subjekt und Objekt fest, kehrt die ontologische Abhängigkeit von Erkenntnis und Erkanntem um, insofern sich dieses nun

nach jener richtet, und gelangt so zu einem gleichsam idealistischen Standpunkt: „Das Wissen richtet sich nicht mehr nach den wißbaren Dingen, sondern stellt die Dinge in die Richtung auf das Denken, damit dieses überhaupt etwas von den Dingen wissen kann. (...) Mit dieser Wende zur denkend-messenden Subjektivität markiert NIKOLAUS VON KUES eine entscheidende Linie der Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit, die direkt zu DESCARTES und KANT führt.“ (OTTO, 246)

Mit der Subjektivität des Erkennens ist zugleich seine Perspektivität gegeben: „Weil der kreatürliche Geist von endlicher Wirksamkeit in jedem Anderen anders ist, so ist es gewiß, daß die Mutmaßungen Mehrerer über dasselbe unerfaßbar Wahre graduell und in verschiedenen Weisen unterschieden sind.“ (*De coniecturis* I, 2)

Im Wissen um seine Perspektivität öffnet sich das Denken der Pluralität – als einer Pluralität des Erkennens und nicht (etwa „postmodern“) der Wahrheit selbst – und der Toleranz gegenüber dem Andersdenken, wie KUSANUS selbst sie gegenüber ihm fremden Kulturen und Religionen postuliert hat: „Denn eine genaue Gleichmäßigkeit in allem zu erstreben hieße eher den Frieden zu stören (...). Wo sich eine Gleichförmigkeit in der Durchführung nicht finde läßt, mögen die Nationen, sofern nur der Glaube und der Friede gewahrt bleiben, bei ihren Frömmigkeitsübungen und Zeremonien verharren.“ (*De pace fide*, 17)<sup>1</sup>

Aus der Subjektivität des Erkennens folgt schließlich, auch wenn KUSANUS selbst darauf nicht explizit eingeht, seine kommunikative Verwiesenheit, denn die dem Einzelnen nur partiell mögliche Wahrheitserkenntnis läßt sich durch Kommunikation mit der Erkenntnis anderer vervollkommen: „Vielleicht erfaßt der eine besser als der andere, keiner aber unfehlbar den Sinn des Einzelnen.“ (*De coniecturis* I, 2)

## (2) Konjunkturalität des Erkennens

Mit dem Letzten ist schon angedeutet, daß das Erkennen für NIKOLAUS nicht allein subjektiv, perspektivisch, plural und kommunikativ ist, sondern darüberhinaus, und damit kommen wir zur zweiten Grenze des Verstandes, grundsätzlich unabgeschlossen und unvollendet. Denn da es sich durch Vergleichen vollzieht, jeder Vergleich jedoch durch einen noch genaueren überboten werden kann, so vermag „mit Hilfe der Ähnlichkeitsbeziehung (...) ein endlicher Geist die Wahrheit der Dinge nicht genau erreichen. Die Wahrheit ist nämlich kein Mehr und kein Weniger. (...) Der Geist also, der nicht die Wahrheit ist, erfaßt die Wahrheit niemals so genau, daß sie nicht ins

---

<sup>1</sup> NIKOLAUS blieb allerdings seiner theoretischen Toleranz praktisch einiges schuldig, so etwa durch den während seiner Reformreise durch Deutschland 1451/52 für Juden eingerichteten Zwang, sich durch besondere Abzeichen kenntlich zu machen und in Zukunft keine Zinsgeschäfte mehr mit den Christen zu betreiben. Damit gehört er bedauerlicher Weise auch in die Geschichte des kirchlichen Antijudaismus bzw. -antisemitismus. Vgl. Handbuch, 703f.

Unendliche immer genauer erfaßt werden könnte.“ (DI I, 10)  
Denken ist für KUSANUS also nicht präzise, sondern „konjunktural“, das heißt, es eignet sich als „Mutmaßung“ (*coniectura*; vgl. *De coniecturis*, 1440). Es nähert sich der Wahrheit seines Objekts asymptotisch, also in fortwährender, jedoch nie voll erreichter Angleichung. Das gilt nicht allein, wie wir noch sehen werden, für das Unendliche, sondern schon für die endliche Welt der Dinge selbst: „Die Wesenheit der Gegenstände, welche die Wahrheit der seienden Dinge ist, ist also in ihrer Reinheit unerreichbar. Sie wurde von allen Philosophen gesucht, aber von keinem wirklich gefunden.“ (DI I, 10) Damit entzieht KUSANUS die Welt dem totalen erkennenden Zugriff und nimmt die Überwindung des neuzeitlichen „Wissenschaftsaberglaubens“ (JASPERS, 40) vorweg: „Die moderne Wissenschaft ist zwar zu der Einsicht gelangt, daß Begreiflichkeiten in der Welt vorliegen, von uns im Forschen entdeckt und in der Weise ihrer zwingenden Richtigkeit und ihrer Voraussetzungen erkannt werden, ohne daß man weiß, wie weit man darin kommen wird; aber sie ist auch zu der Einsicht gelangt, daß die Welt im ganzen weder Gegenstand wird, noch begreiflich ist.“ (JASPERS, ebd.) Für KUSANUS gilt diese Konjunkturalität selbst für ‚das Wort Gottes‘, die Bibel. Wenngleich ihr Wissen um die Wahrheit (in göttlichen Dingen) zwar präziser ist als alles andere, da es eben ‚Gottes Wort‘ ist, so ist es doch, weil Gott hier gleichsam in menschlicher Sprache spricht, konjunktural (vgl. JASPERS, 48). Das konjekturale Erkennen ist allerdings vor dem Verdacht zu schützen, es wolle den Ernst der Wahrheitssuche an Skepsis, Relativismus und Beliebigkeit preisgeben. Denn auch wenn es um die bleibende Verborgenheit der Wahrheit weiß, so ist es doch diese selbst, wie wir zu Beginn sahen, die die Sehnsucht nach ihrer Erkenntnis hervorruft und auf sich richtet: „Das Selbstverständnis unseres endlichen Erkennens schließt die Gegenwart des Unendlichen als des Richtung und Maß Gebenden in sich ein. Das Unendliche selber, das nicht erkannt wird, führt das endliche Erkennen und ist in ihm indirekt gegenwärtig.“ (JASPERS, ebd.)

### (3) *Regula doctae ignorantiae: Unerkennbarkeit des Unendlichen*

Damit gerät die dritte Grenzziehung des Verstandes in den Blick, die Unerkennbarkeit des Unendlichen aufgrund seiner Inkommensurabilität. Die *regula doctae ignorantiae* lautet: „Die Disproportionalität des Unendlichen gegenüber dem Endlichen ist evident. Mit einleuchtender Klarheit folgt daraus, daß man zum schlechthin Größten nicht zu gelangen vermag, wo immer es ein Überschreitendes und ein Überschrittenes gibt, da sowohl das Überschreitende wie das Überschrittene endliche Größen sind.“ (DI I, 9) Der KUSANER zieht eine scharfe Trennlinie: Ort des Verstandes ist die Welt, Gott ist für ihn unerreichbar. Keine Brücke führt hinüber vom Endlichen zum Unendlichen, zwischen beiden liegt „der radikale Abgrund“ (JASPERS, 22f). Philosophische

Theologie, wie sie THOMAS VON AQUIN etwa auf den *Fünf Wegen* der natürlichen Gotteserkenntnis (vgl. *Summa theologiae I*, q. 2, a.3c) zu treiben sucht, ist damit an ihr Ende gelangt, längst bevor KANT ihr transzendentalphilosophisch den Garaus macht.

### (c) Das Vermögen der Vernunft

Dennoch führt dieses Denken weder zur Resignation noch zum Agnostizismus, denn anders als etwa bei WILHELM VON OCKHAM, der das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen gegenüber dem puren Glauben suspendiert, bedeutet die dreifache Grenzziehung des Verstandes für NIKOLAUS keine Kapitulation vor der Wahrheit. Denn neben Sinn und Verstand ist dem Menschen die Vernunft gegeben, die sich des Verstandes bedient, um über ihn hinaus die Wahrheit zu ergreifen. Sie tut das freilich auf ihre Weise, nämlich im Wissen um ihre Unwissenheit: „Da (. . .) unser Verlangen nach Wissen nicht sinnlos ist, so wünschen wir uns unter den angegebenen Umständen ein Wissen um unser Nichtwissen. Gelingt uns die vollständige Erfüllung dieser Absicht, so haben wir die belehrte Unwissenheit erreicht. Auch der Lernbegierigste wird in der Wissenschaft nichts Vollkommeneres erreichen, als im Nichtwissen, das ihm seinsgemäß ist, für belehrt befunden zu werden. Es wird einer umso gelehrter sein, je mehr er um sein Nichtwissen weiß.“ (DI I, 4)

Die *docta ignorantia* ist also eine Anleitung zum Gebrauch des Verstandes durch die Vernunft, um das Unendliche in wissender Unwissenheit zu ergreifen. Damit sind wir im Zentrum des kusanischen Denkens angelangt.

## 3. Die belehrte Unwissenheit

### (a) Vorläufer

Die Einsicht in die unaufhebbare Defizienz menschlichen Wissens ist nicht neu. Sie begleitet den Weg der abendländisch-philosophischen Denkgeschichte von ihren Ursprüngen an. Das sokratische „Ich weiß, daß ich nichts weiß.“, auf das auch der Kusaner selbst sich bezieht (DI I, 4), fällt der Erkenntnis gleichsam immer wieder in den Rücken, hebt sie auf und bringt sie so voran. Bereits vor SOKRATES (um 470–399) verweist XENOPHANES VON KOLOPHON in Kleinasien (geb. um 570) auf die Mangelhaftigkeit menschlichen Erkenntnisvermögens (Fragm 21 B 34). METRODOROS VON CHIOS vertritt eine radikale Skepsis: „Niemand unter uns weiß irgend etwas, nicht einmal das, ob wir wissen oder nicht wissen.“ (Fragm 70 B 1) Für PLATON

(427–347), auf den auch NIKOLAUS sich beruft (vgl. *De venatione sapientiae*, 12) hat alle Erkenntnis lediglich Abbildcharakter und reicht an ihr Urbild nicht heran. PLOTIN (um 204–270) verlangt, alles Wissen hinter sich zu lassen, um zur ekstatischen Versenkung mit „dem Einen“ zu gelangen (vgl. *Enneaden* VI 9, 4). Bei AUGUSTINUS (354–430) finde sich sogar die Wendung von der ‚*docta ignorantia*‘: „In uns ist, wenn ich so sagen darf, eine Art belehrte Unwissenheit, belehrt in Gottes Geist, der unserer Schwachheit zu Hilfe kommt.“ (*Epistula* 130, 1). PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA (um 500) spricht davon, daß Gott sowohl durch Nichterkennen wie durch Erkennen erkannt werde (vgl. *De div. nom.*, 7, 83). ALBERTUS MAGNUS (um 1206–1280) kennt eine *scientia mystica*, da dasjenige „mystisch oder verborgen“ genannt werden müsse, was unserer Erkenntnis am weitesten entzogen sei (vgl. *Dionysius-Kommentar*). Von unmittelbarem Einfluß auf NIKOLAUS ist schließlich MEISTER ECKHART (um 1260–1327/28), für den der Weg zur mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen darüber führt, seiner selbst „ganz ledig“ zu werden, „ohne Warum“, also jenseits des diskursiven Verstandes, sogar im Verzicht auf das Göttliche selbst: „Darum bitte ich Gott, daß er mich quit mache Gottes.“ (MEISTER ECKHART, 308)

Trotz dieser breiten Tradition der selbstreflexiven Bescheidenheit der abendländischen Rationalität (die nachzuzeichnen sich schon deshalb lohnen würde, um sie gegen ihre „postmodernen“ Verleumder zu verteidigen) gilt aber, daß erst beim Kusaner das ‚wissende Nichtwissen‘ „in seiner alles beherrschenden Selbstverständlichkeit“ (VG, Anmerkung 10, 72) aufleuchtet ja zum archimedischen Punkt seines gesamten Denkens, zu dessen „Kern“ (OTTO, 245) wird. Was ist gemeint?

### (b) Der Zusammenfall der Gegensätze im Unendlichen

NIKOLAUS unterscheidet zwischen diskursivem Verstand einerseits und Vernunft andererseits. Zwar ist diese sowenig wie jener in der Lage, das Unendliche an und für sich zu erkennen (vgl. DI I, 11). Aber indem sich die Vernunft des Nichtwissens des Verstandes bedient, wird sie über jenen hinausgetrieben, um in nichtwissender Weise das Unendliche zu berühren.

Nikolaus bemüht, um dieses Vermögen der Vernunft zu erläutern, die mathematische Spekulation, „denn keiner von den alten Denkern, der als großer gilt, ist schwierige Dinge mit anderem Vergleichsmaterial als mit dem mathematischen angegangen.“ (DI I, 31) Sein Verfahren ist dreistufig. Auf der ersten Stufe der sinnlichen Anschauung geht es darum, „die endlichen mathematischen Figuren mit ihren Eigenschaften und Verhältnissen (zu) betrachten“ (DI I, 33) Auf der zweiten Stufe des Verstandesvermögens werden „entsprechend die Verhältnisse auf gleichartige unendliche Figuren



übertragen“ (ebd.) Auf der dritten Stufe schließlich werden mittels der Vernunft „die Verhältnisse der unendlichen Figuren im weiteren Aufstieg auf das unendlich Einfache in seiner Ablösung von aller Figürlichkeit übertragen.“ (ebd.)

„Erst dann“, so NIKOLAUS, „wird unsere Unwissenheit in einer nicht begreifenden Weise belehrt werden, in Rätselbildern sich mühend, über das Höchste in einer richtigeren und wahren Form zu denken.“ (ebd.)

Die von KUSANUS ausgewählten Figuren sind Geradheit (Linie), Dreieck, Kreis und Kugel. Beispielhaft seien zwei spekulative Operationen vorgestellt:

„Erst dann“, so NIKOLAUS, „wird unsere Unwissenheit in einer nicht begreifenden Weise belehrt werden, in Rätselbildern sich mühend, über das Höchste in einer richtigeren und wahren Form zu denken.“ (ebd.)

Die von KUSANUS ausgewählten Figuren sind Geradheit (Linie), Dreieck, Kreis und Kugel. Beispielhaft seien zwei spekulative Operationen vorgestellt:

Man stelle sich (erste Stufe) eine Kreisbahn vor Augen und (zweite Stufe) verlängere den Durchmesser des Kreises ins Unendliche, so daß die Krümmung immer geringer wird. Die Kreisbahn des größtmöglichen Kreises läßt sich nicht weiter krümmen, da sie andernfalls von einer noch größeren überboten werden und so nicht die größtmögliche sein könnte. Im Unendlichen fallen somit Gerade und Kreis in eins. Der Verstand, dem Satz vom Widerspruch verpflichtet weigert sich, anzuerkennen, daß Gegensätzliches auf diese Weise zusammenfallen kann. Die Vernunft dagegen (dritte Stufe) erkennt darin „wie im Spiegel und Gleichnis“ (DI I, 30), wie das Unendliche, das selbst über allen endlichen Begrenzungen und Entgegensetzungen steht, in nichtdiskursiver Weise berührt werden kann, eben im Dunkel ihres Nichtwissens. (vgl. DI I, 35)

Man stelle sich (erste Stufe) ein Dreieck mit den Eckpunkten ABC vor. Jeder Winkel des Dreiecks kann bis an die Grenze von zwei rechten wachsen, wodurch die beiden jeweils gegenüberliegenden Winkel umso kleiner werden. Vergrößert man nun (Stufe 2) etwa den Winkel ABC, so nehmen die gegenüberliegenden Winkel ACB und BAC ab, so daß bei unendlich gedachtem Winkel ABC, über den hinaus ein größerer nicht gedacht werden kann, die gegenüberliegenden Winkel ACB und BAC unendlich klein werden. Daraus folgt, daß das unendliche Dreieck mit der unendlichen Linie zusammenfällt. Auch dagegen wehrt sich der Ver-

B Ein weiteres Sinnbild finde Nikolaus im Zusammenfall von Linie und Dreieck: Man stelle sich (erste Stufe) ein Dreieck mit den Eckpunkten ABC vor. Jeder Winkel des Dreiecks kann bis an die Grenze von zwei rechten wachsen, wodurch die beiden jeweils gegenüberliegenden Winkel umso kleiner werden. Vergrößert man nun (Stufe 2) etwa den Winkel ABC, so nehmen die gegenüberliegenden Winkel ACB und BAC ab, so daß bei unendlich gedachtem Winkel ABC, über den hinaus ein größerer nicht gedacht werden kann, die gegenüberliegenden Winkel ACB und BAC unendlich klein werden. Daraus folgt, daß das unendliche Dreieck mit der unendlichen Linie zusammenfällt. Auch dagegen wehrt sich der Ver-

A C

stand. Doch die Vernunft (Stufe 3) sieht sich erneut mit seiner Hilfe zum Unendlichen, in dem alle Gegensätze in eins fallen, in nichtwissender Weise hinaufgetrieben. (vgl. DI I, 37f)

Auf diese Weise treibt KUSANUS den Verstand durch die Vernunft immer wieder über sich hinaus und zeigt Schritt für Schritt: „Gäbe es eine unendliche Linie, so wäre sie Gerade, Dreieck, Kreis und Kugel. Ferner: Gäbe es eine unendliche Kugel, so wäre sie Kreis, Dreieck und Linie. Ebenso müßte die gleiche Aussage vom unendlichen Dreieck und dem unendlichen Kreis gemacht werden.“ (DI I, 35; vgl. 30–41) Was soll das?

Für NIKOLAUS VON KUES öffnet sich auf dem Weg derartiger mathematischer Spekulation das menschliche Erkenntnisvermögen dem Unendlichen selbst, das jenseits aller endlichen Bestimmungen und Begrenzungen als „das absolut Größte“ (DI I, 11f), „die absolute Einheit“ (DI I, 13f), „die absolute Notwendigkeit“ (DI I, 15–17) liegt und „der benedete Gott“ (DI I, 14) selbst ist. Daß Gott die Attribute der absoluten Größe, Einheit und Notwendigkeit zukommen, steht für den Kusaner außer Zweifel. Daß er für den Verstand unbegreiflich ist, wurde gezeigt. Daß aber der Mensch mit Hilfe der Vernunft an jene Grenze reicht, an der alles Endliche, Unvollkommene und Gegensätzliche sich auflöst und das Unendliche in wissender Unwissenheit gestreift werden kann, begründet schließlich doch die „Gottfähigkeit“ menschlichen Erkennens. Denn an ihrer äußersten Grenze gibt die Vernunft den Blick frei auf, so der Name für die zentrale Denkfigur des KUSANERS, den Zusammenfall der Gegensätze im Unendlichen, die *coincidentia oppositorum* (vgl. DI I, 43). Sie und nicht das Widerspruchsaxiom des Verstandes liefert ein Abbild des Göttlichen, in dem weder Begrenzung noch Endlichkeit noch Vielheit noch Möglichkeit ist: „Im Scheitern des Verstandesdenkens entspringt ein Denken, für das Gegensätze und Widersprüche, die in der Welt des Endlichen entweder an das Unterschiedene fesseln oder im Absurden zerstören, nicht mehr im Gegenständlichen trennen, sondern im Gegenstandslosen zusammenfallen. (...) Die *coincidentia oppositorum* ist eine Form des Nichtwissens. Sie brüskiert den Verstand, der sie als für ihn absurd verwirft. Sie fordert ein anderes Denken, das zwar in jedem Schritt sich des Verstandes als Mittel bedient, das aber der Verstand als solcher nicht mehr versteht.“ (JASPERS, 23 f)

Die menschliche Vernunft betreibt also ein spekulatives Exerzitium, das sich ‚leer‘ denkt, um sich der Diskursivität des Verstandes zu entwinden und sich für die ‚Schau‘ des Göttlichen zu öffnen. Was sieht sie?

**(c) *Theologia negativa***

Die Methode der *docta ignorantia* führt KUSANUS zwischen der Skylla theologischer Hybris, die vermeint, Gottes auf dem Weg der natürlichen Vernunft habhaft werden zu können, und der Charybdis theologischer Verzweiflung die sie an den Fideismus preisgibt, hindurch zu einer *theologia negativa*, die die Vernunft als die ausgezeichnete menschliche Möglichkeit begreift, über alles gegenständlich-begrenzte Denken hinauszugelangen an den Punkt, wo jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze der Eine, Größte, Absolute, Unendliche und Notwendige selbst in bleibender Verborgenheit ist, aus dem alle Vielheit, Begrenztheit, Vorläufigkeit Endlichkeit und Möglichkeit zuallererst entspringt bzw. in den sie zurückführt: „Aus diesen Überlegungen leuchtet nun eine gewaltige Erkenntnis auf, die sich aus ihnen für das Größte gewinnen läßt. Es erweist sich nämlich als so geartet, daß in ihm das Kleinste das Größte ist, so daß es im unendlichen Abstand völlig über allen Gegensätzen steht. Aus dieser Grundwahrheit ließen sich über das Größte so viele negative Erkenntnisse ableiten, wie man nur immer schreiben oder lesen mag; ja die gesamte Theologie, soweit sie für uns faßbar ist, läßt sich aus dieser Grundwahrheit ableiten.“ (DI I, 43)

Das Unendliche ist nun keineswegs der von der Vernunft geschaute Zusammenfall der Gegensätze, sondern steht „in unendlichem Abstand über allen Gegensätzen“ (ebd.). Es bleibt auch der Vernunft entzogen, die allein darin wissend wird, daß sie eben das weiß: „Die heilige Unwissenheit hat uns die Unaussprechlichkeit Gottes gelehrt, und zwar wegen seiner unendlichen Erhabenheit über alles, was sich benennen läßt.“ (DI I, 87) Wenn NIKOLAUS gleichwohl die „affirmative Theologie“ für unumgänglich hält, so deshalb, weil „die Verehrung Gottes, der ‚im Geist und in der Wahrheit‘ angebetet sein will, notwendigerweise in positiven Aussagen über Gott gründet“ (DI I, 86). Doch ist „die negative Theologie für die affirmative so unentbehrlich, daß Gott ohne sie nicht als der unendliche Gott verehrt würde, sondern vielmehr als Geschöpf. Eine solche Gottesverehrung aber ist Götzendienst, der dem Bilde gibt, was nur der Wahrheit gebührt.“ (DI I, 86)

**Schluß: Der Rücken Gottes**

Mit der Mahnung, „dem Bilde nicht zu geben, was nur der Wahrheit gebührt“ (ebd.), zeigt der KUSANER selbst an, in welche Tradition des Gottdenkens er sich gestellt sieht.

Das Bilderverbot eröffnet die *Magna Charta* der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte (vgl. Ex 20,4; Dtn 5,8) und prägt ihr ihren unauslöschlichen Stempel ein.

Moses bittet Gott, seine Herrlichkeit sehen zu dürfen und erhält zur Antwort: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“ (Ex 33,20) Immerhin wird ihm gestattet, einen Blick auf „den Rücken“ Gottes zu werfen (Ex 33,23). Der „Name Gottes“ soll dem Mißbrauch entzogen werden (vgl. Ex 20,7), so daß noch heute das den Gottesnamen bezeichnende Tetragramm JHWH im synagogalen Gottesdienst nicht ausgesprochen wird. Seit dem Verlust der ursprünglich im Tempel aufbewahrten Gesetzestafeln ist das Kultzentrum Israels leer. Exakt an dem Ort, an dem sich die Gegenwart Gottes in äußerster Dichte konzentriert, erlischt also jede Gegenständlichkeit. Noch das Christentum hat dieses ‚wissende Nichtwissen‘ bewahrt, wenn es ‚das Größte mit dem Kleinsten‘ zusammenbringt, indem es nichts als ein Stück Brot zum Ort der verborgenen Gegenwart des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes Israels macht.

Die negative Theologie des Christentums hält dieses nichtwissende Wissen lebendig. Von bedeutenden griechischen Kirchenvätern über PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA und NIKOLAUS VON KUES bis hin zur modernen Dialektischen Theologie im Gefolge SÖREN KIERKEGAARDS, die Rede vom unbegreiflichen Geheimnis Gottes bei KARL RAHNER oder die in der neuen Politischen Theologie von JOHANN BAPTIST METZ artikulierte Mystik des Leidens an Gott zieht sich dieses Ringen um die Unbegreiflichkeit Gottes, das eine Leerstelle in der Welt markiert, die selbst dann noch offenzuhalten wäre, wenn der Verdacht, es könnte mit ‚Gott‘ kein gutes Ende nehmen, übermächtig zu werden drohte. Denn ohne ‚Gott‘ wäre das Ende schon da.

### Literatur

#### A. NIKOLAUS VON KUES

*Drei Schriften vom verborgenen Gott (Vom Verborgenen Gott (Abk.: VG); Vom Gottsuchen; Von der Gotteskindschaft)*, übers. von E. HOFFMANN und P. WILPERT, Hamburg 1967 (unveränderter Nachdruck von 1958) (Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 218).

*De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit* (lat.-dt.) (Buch I–III; Abk.: DI), übers. von P. WILPERT und H.G. SENGER, Hamburg 1964–1977 (Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 264 a.b.c).

*Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. von L. GABRIEL, 3 Bände, Wien 1964–1967.

## B. DIVERSE

- MEISTER ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. von J. QUINT, 3. Aufl., München 1969.
- K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Post moderne*, Freiburg 1992.
- L. HAGEMANN, *Der Islam als Anfrage. Schritte auf dem Weg: Raymundus Lullus und Nicolaus Cusanus*, in: K. HILPERT, J. WERBICK (Hrsg.), *Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, Düsseldorf 1995, 70–85.
- W. HÄRLE, H. WAGNER (Hrsg.), *Theologenlexikon (Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart)*, 2., neubearbeitete und erweiterte Aufl., München 1994 (Art. Nikolaus von Kues).
- C. HELFERICH, *Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken*, Stuttgart 1985.
- S. P. HUTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), Nr. 3, 22–49.
- K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1968.
- H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band III/2 (*Die mittelalterliche Kirche: Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation*), Freiburg i. Br. 1968/1985 (Abk.: Handbuch).
- I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bände, hrsg. von W. WEISCHEDL, Frankfurt/M. 1974.
- H. KÜNG, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München 1994.
- J. LE GOFF, *Das Hochmittelalter* (Fischer Weltgeschichte Band 11), Frankfurt/M. 1984.
- A. LÜBKE, *Nikolaus von Kues. Kirchenfürst zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1968.
- J. B. METZ, *Produktive Ungleichzeitigkeit*, in: J. HABERMAS (Hrsg.), *Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit‘*, Band 2, Frankfurt/M. 1979, 529–538.
- B. MOELLER, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, 3. Aufl., Göttingen 1983.
- E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues*, 5. Aufl., Münster 1982.
- S. OTTO, *Nikolaus von Kues*, in: O. HÖFFE (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Band 1, München 1981, 245–261.

- K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Neuauf., Freiburg 1989.
- H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985.
- W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2. Aufl., München 1985.
- J. P. WILS (Hrsg.), *Warum denn Theologie?*, Tübingen 1996.

Ihr Fachbetrieb für

## **Rolläden**

**Markisen · Sonnenschutzanlagen  
Rolltore · Haustürüberdachungen  
Minirolläden**

**Krämer & Bender** Inh. Franz Cilimba  
Rolläden – Markisen – Jalousetten – Rolltore  
**57074 Siegen-Kaan-Marienborn · Ladestraße 2**  
Telefon Siegen (0271) **6 20 42** und **39 98 77**

# ANGEWANDTES NICHTWISSEN ALS ROMANTISCHES PROJEKT

von

ANDREAS WAGENER

**ZUSAMMENFASSUNG:** Hinter der nüchternen Definition Angewandtes Nichtwissen sei Handeln und Entscheiden auf der Grundlage nicht-objektivierbarer, aber dennoch nicht beliebiger Begriffe, verbirgt sich eine romantische Grundhaltung, deren wesentliche Merkmale aufgezeigt werden.

Dies ist die Ausarbeitung eines am 3. August 1996 in freier Natur gehaltenen Vortrags auf einem Arbeitstreffen des IfAN e. V. am Biebersteiner Weiher.

## 1 Einleitung

Angewandtes Nichtwissen bedeutet das Handeln und Entscheiden auf der Grundlage nicht objektivierbarer, aber dennoch nicht beliebiger Begriffe. Diese nüchterne Definition ist recht allgemein formuliert und läßt keine Rückschlüsse auf die weltanschauliche Position derer zu, die sich mit der Untersuchung angewandten Nichtwissens beschäftigen. Selbstverständlich existieren aber derartige Positionen, auch wenn sich das Institut für Angewandtes Nichtwissen als un-ideologisch und weltanschaulich neutral versteht. Die Hauptthese dieses Textes lautet, daß angewandtes Nichtwissen ein romantisches Projekt ist, daß also der Beschäftigung mit angewandtem Nichtwissen die romantische Weltanschauung zugrundeliegt.<sup>1</sup> Zur Begründung dieser These bedarf es zunächst einer Darlegung, was unter der „romantischen Weltanschauung“ zu verstehen ist (Abschnitt 2) und welche zentralen Aspekte diese umfaßt (Abschnitt 3). Sodann wird gezeigt, daß sich im Angewandten Nichtwissen diese zentralen Aspekte wiederfinden lassen (Abschnitt 4).

---

ungewußt, Heft 6, Frühjahr 1997, S. 21–33, eingegangen im Herbst 1996.

<sup>1</sup> Diese These stellt die Meinung des Verfassers dar, spiegelt aber nicht unbedingt einen Konsens innerhalb des Instituts für Angewandtes Nichtwissen (IfAN) e. V. wider.

## 2 Romantik als Weltanschauung

Etwas „romantisch“ zu nennen, bedeutet, eine Kennzeichnung abzugeben, die an Vieldeutigkeit, Unfaßbarkeit und Mißverständlichkeit nur schwer zu übertreffen ist. Die populäre Anschauung des Romantischen ist geprägt von verkitschten und trivialisierten Motiven (Sonnenuntergang, Kerzenschein, Hirsche im Wiesental). Von Stimmungsbildern losgelöst wird romantisch oft im Sinne von sentimental, irrational, subjektiv, willkürlich oder fantastisch verwendet. Romantisch meint etwas dem Alltag und der harten Wirklichkeit Fernliegendes, Geheimnisvolles, nur mit dem Gefühl oder im Traum Erfäßbares, der exakten Erklärung und präzisen Beschreibung Unzugängliches. Der Begriff des Romantischen wird nicht nur oft zur Beschreibung diffuser Stimmungslagen verwendet, er selbst entzieht sich der genauen Definition. Er besitzt jene Unschärfe, die es erlaubt, in ihm verschiedenartige Momente in einem vagen Vorverständnis des angenommenen Gleichen unterzubringen.<sup>2</sup>

Außer als inhaltliche Kennzeichnung wird „romantisch“ aber auch als Epochenbegriff gebraucht. Zwar herrscht auch hier im Vergleich zu anderen kulturgeschichtlichen Epochen eine relativ große Unschärfe<sup>3</sup>, aber immerhin deutet die Verwendung als Epochenbegriff darauf hin, daß das Romantische einen lokalisierbaren geistesgeschichtlichen Ursprung hat (nämlich das frühe 19. Jahrhundert). Das in dieser Zeit formulierte theoretische Selbstverständnis ist im folgenden gemeint, wenn von der Weltanschauung der Romantik die Rede ist. Aus ihm sind jene Ausdrucksformen und Motive der Romantik hervorgegangen, deren vulgarisierte Formen als kitschige Abziehbilder und pejorative Vorurteile heute allgegenwärtig sind. Aber nicht nur die Äußerlichkeiten haben überlebt, die Moderne ist auch durch die Geisteswelt der Romantik nachhaltig geprägt.<sup>4</sup> In diesem Sinne ist auch die Grundthese dieses Beitrags zu verstehen: Der Beschäftigung mit Angewandtem Nichtwissen liegt eine Geisteshaltung zugrunde, die mit der romantischen Weltanschauung sowohl inhaltlich als auch in ihren Darstellungsformen wichtige Aspekte gemeinsam hat.

---

<sup>2</sup> Etwas anders ausgedrückt, ist die Verwendung des Begriffs der Romantik in der heute gebräuchlichen Form zumeist ein Akt angewandten Nichtwissens.

<sup>3</sup> In der Literaturgeschichte bezeichnet die Romantik die Zeit zwischen 1790 und 1830, in der Musikgeschichte variieren die Epochengrenzen je nach Darstellung irgendwo zwischen 1800 und 1945, und in der bildenden Kunst gilt, wenn man überhaupt von einer Epoche der Romantik spricht, die deutsche Malerei der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als romantisch.

<sup>4</sup> Eine radikale Zuspitzung dieser Behauptung stellt THOMAS MANNs Roman *Doktor Faustus* dar, in dem der Nationalsozialismus als Zerfallsprodukt der Romantik gedeutet wird.



### 3 Was ist Romantik?

#### 3.1 Versuch einer allgemeinen Kennzeichnung

Die Zeit, sie ist die Nacht, in der wir weinen,  
Der Vorzeit Traum, er ist's, den wir verloren,  
Der Nachwelt, wird der Tag ihr einst erscheinen,  
Lebt unser Freund auf ewig – mir ist er geboren.<sup>5</sup>

In der romantischen Weltanschauung lassen sich drei Dimensionen ausmachen:

1. die Sehnsucht nach einer verloren geglaubten universalen Einheit und Harmonie;
2. die Einsicht in das Ungenügen der eigenen Existenz und Gegenwart;
3. die Utopie, die universale Einheit wiedererlangen zu können.

Ausgangspunkt des romantischen Denkens ist die Annahme, „einst“ sei die Welt eine universale und harmonische Einheit gewesen. In diesem *Goldenen Zeitalter* gab es nichts Trennendes und keine Grenzen, weder innerhalb der eigenen Persönlichkeit, noch zwischen den Menschen, noch zwischen Mensch und Natur, noch zwischen den Künsten und Wissenschaften. Die universale Weltenharmonie ist durch einen Sünden- oder ähnlichen Zwischenfall verlorengegangen, die Menschheit trägt aber die Erinnerung an und die Sehnsucht nach dieser vollkommenen Welt immer mit sich herum.

Die Sehnsucht nach Vollkommenheit wird um so stärker, als die eigene Gegenwart als zutiefst unzulänglich empfunden wird. Es ist zum einen die menschliche Endlichkeit, Zerrissenheit und Begrenztheit, die einen schmerzlichen Kontrast zur vollkommenen Idealwelt bildet. Zum anderen ist das frühe 19. Jahrhundert ein Zeitalter der Enttäuschungen und Umwälzungen. Große philosophische und historische Verheißungen wie die Aufklärung mit ihrem Vertrauen auf die menschliche Vernunft oder die Französische Revolution mit ihren Idealen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit scheitern an ihrem ganzheitlichen Anspruch oder fallen restaurativ-repressiven Tendenzen zum Opfer, während technische Erfindungen und die beginnende Industrialisierung die Gesellschaft in aufreibende Geschäftigkeit und bisher ungekannte soziale Mobilität treiben. Insgesamt hat die Epoche wenig Identitätsstiftendes, kaum

---

<sup>5</sup> C. v. BRENTANO auf den Tod des Malers P. O. RUNGE (1810).

Harmonie und keine verlässlichen Instanzen geboten. Die Hoffnung auf die Befreiung der Menschheit im Zeichen der Vernunft ist enttäuscht, Universalismus schlägt um in Individualismus, Hoffnung in Resignation, Rationalismus in Gefühlsbetontheit und Religiosität.

Die Spannung zwischen ersehnter Vollkommenheit und erlebter Unzulänglichkeit erzeugt die Utopie, „dereinst“ werde das goldene Zeitalter wieder auferstehen. Die in der Gegenwart vermißte universale Welteinheit wird als Verheißung in die Zukunft projiziert, der romantische Mensch strebt nach Erlösung, Vollendung, will über die Welt hinaus. Es gilt, der fortschreitenden Desintegration des Menschen in seiner Welt entgegenzuwirken. Die Kraft, die dies zu leisten vermag, ist die menschliche Einbildungskraft, verstanden als die Fähigkeit, die Welt und alles, was zu ihrem Bestand gehört, vom Menschen aus zu interpretieren. Ohne sie wären weder Erkenntnis noch moralisches Handeln möglich.

### 3.2 Motive der Romantik

Die drei Dimensionen der soeben versuchten allgemeinen Kennzeichnung finden sich in der Romantik in spezifische Motiven wieder, von denen einige wenige hier zu illustrativen Zwecken erwähnt seien.

Die verloren geglaubte universale Einheit können die Romantiker naturgemäß nur in der Vorzeit ansiedeln. Konkret bedeutet dies z. B. das Mittelalter<sup>6</sup>, die Kindheit<sup>7</sup> oder die Welt der Mythen, Märchen, Sagen und Volkslieder.<sup>8</sup> Jeweils handelt es sich um vergangene Zeiten, die bar jeder Nachprüfbarkeit und Erfahrbarkeit bleiben, sich aber gerade deshalb zur Ansiedlung vollkommener Welten eignen.<sup>9</sup> Im Mittelalter, in der Kindheit und „im Volk“ war der Mensch noch eins mit sich selbst, mit der Natur, seinen Tätigkeiten und Mitmenschen.

<sup>6</sup> In seinem Aufsatz *Die Christenheit oder Europa* von 1799 verherrlicht NOVALIS die katholisch-heile Einheit des Mittelalters, wohingegen er Reformation und Aufklärung als Irrwege der Menschheit scharf kritisiert. Das von den Romantikern entworfene Idealbild des Mittelalters deckt sich kaum mit der historischen Wirklichkeit. Wer das „wirkliche“ Mittelalter sucht, sollte besser nicht bei den Romantikern nachschlagen.

<sup>7</sup> Ein Beispiel ist ROBERT SCHUMANNs Klavierzyklus *Kinderszenen op. 15*.

<sup>8</sup> Man denke etwa an die Märchen der Brüder GRIMM oder die Volksliedsammlung *Des Knaben Wunderhorn* von CLEMENS BRENTANO und ACHIM VON ARNIM.

<sup>9</sup> Die Erinnerungen an diese vergessenen Welten werden vor allem nachts und im Traum lebendig, die Nacht ist die Zeit der Offenbarung dessen, was der Lärm und die Helligkeit des Tages überdecken (vgl. z. B. die *Hymnen an die Nacht* von NOVALIS).

Die Zerrissenheit des zeitgenössischen Menschen bringen die Romantiker in den Motiven des Doppelgängers, des Zwilling, des verkauften Schattens, der Maske und des Maskenballs zum Ausdruck.<sup>10</sup> Im Weltschmerz eines LORD BYRON finde das Leiden an der Unzulänglichkeit des Daseins seinen Ausdruck, die fehlende Einheit und das Trennende in der Welt tritt im Motiv der Königskinder (oder der Geschichte von Hero und Leander) zutage. Der romantische Mensch versteht sich als poetischer und freier Künstler. Dies macht ihn zu einem schöpferischen Individualisten und grenzt ihn gegen den biedereren, fantasielosen und gesellschaftlich etablierten sog. „Philister“ ab, dessen Genügsamkeit, Selbstbegrenzung und Sicherheit gleichzeitig verachtet und mit der Haltung derjenigen, die sich nicht bescheiden können, beneidet wird.<sup>11</sup> Das Unverständnis, das dem romantischen Menschen seitens der Gesellschaft entgegenschlägt, und seine eigene subversiv-elitäre Lebenseinstellung verleiten ihn dazu, Gleichgesinnte in (realen oder fiktiven) Geheimbünden zu suchen.<sup>12</sup> Der romantische Mensch ist stets unterwegs. Im allgegenwärtigen Motiv des Wanderns und Reisens in Raum und Zeit finde sich die Suche nach der „besseren Welt“, aber auch die Unrast und Ziellosigkeit des romantischen Menschen wieder, der es in seiner Welt und Gegenwart nicht mehr aushält und das soeben Erreichte durch neu zu Erstreben- des zu übertreffen sucht.

Diese endlose Sehnsucht richtet sich auf eine ferne Zukunft, auf ein unendlich Ganzes, auf die Wiederkehr des verlorenen goldenen Zeitalters. Der romantische Mensch ist sein ganzes Leben auf der Suche nach der *Blauen Blume*,<sup>13</sup> die ihm einst als Verheißung im Traum erschienen ist.<sup>14</sup> Dabei bleibt die Sehnsucht utopisch: Das erstrebte Ziel kann nicht erreicht werden, die Kluft zwischen der Unzulänglichkeit einer endlichen Wirklichkeit und der beschworenen All-Einheit ist nicht aufzulösen - und

<sup>10</sup> Man denke etwa an den *Peter Schlemihl* des ADELBERT VON CHAMISSO, die Zwillinge Walt und Vult in JEAN PAULS *Flegeljahre* oder an Florestan und Eusebius, die beiden Ichs, mit denen der schizophrene ROBERT SCHUMANN einen Teil seiner Kompositionen unterschrieb.

<sup>11</sup> Vgl. etwa das Fragment Nr. 83 aus *Blütenstaub* von NOVALIS. CLEMENS VON BRENTANO schreibt 1811 in „*Der Philister*“, die Philister „begreifen nur viereckichte Sachen, alles andere ist widernatürlich und Schwärmerei. (...) Sie lassen gerne ewige Eichen umhauen, um irgend einen Pflaumenbau anzupflanzen (...) Alle Begeisterte nennen sie verrückte Schwärmer, alle Märtyrer Narren, und können nicht begreifen, warum der Herr für unsere Sünden gestorben und nicht lieber zu Apolda eine kleine nützliche Mützenfabrik angelegt.“

<sup>12</sup> Man denke etwa an E. T. A. HOFFMANNs *Serapionsbrüder* oder ROBERT SCHUMANNs *Davidsbündler*.

<sup>13</sup> Das Motiv der *blauen Blume* stammt aus NOVALIS' *Heinrich von Ofterdingen*. In der Atlantis-Legende im ersten Teil dieses Roman(fragment)s finde sich exemplarisch die oben geschilderten drei Dimensionen der Romantik wieder. Hierher stammt auch der Begriff des *Goldenen Zeitalters*.

<sup>14</sup> Andere Symbole romantischer Sehnsucht sind ferne und ideale Länder, Zauberworte als Schlüssel zur Lösung der Welträtsel oder das Lied, das in allen Dingen ruht (EICHENDORFF).

der Romantiker weiß dies: Die Köngskinder können zueinander nicht kommen. Den unstillbaren, nicht zu sättigenden Romantiker ereilt irgendwann die Vergeblichkeit, das Nichtgelingen des eigenen Lebensentwurfes. Die „rüstigen Gesellen“ in den scheinbar so harmlosen Gedichten EICHENDORFFS verirren sich in dunklen Wäldern, finden sich einsam und fern der Heimat wieder und werden müde und alt.<sup>15</sup>

### 3.3 Darstellungsformen der Romantik

Neben den soeben aufgezählten vornehmlich literarischen Motiven findet die Weltanschauung der Romantik ihren Ausdruck in spezifischen Darstellungsformen und -prinzipien, die erstmals oder verstärkt von Künstlern der Romantik verwendet werden. Hier sind einige von ihnen:

#### 3.3.1 Romantische Ironie

Der Romantiker findet sich in einer existenzbedrohenden Spannung zwischen erlebter und nicht überwindbarer Unzulänglichkeit und ersehnter Vollkommenheit. Um diese kritische Lage aushalten zu können, bedient sich der Romantiker der (heute so genannten) *romantischen Ironie*.<sup>16</sup> Es ist der Versuch, sich durch Distanzierung und Umwertung über sich selbst hinweg zu setzen. Ironie ist zunächst die Geheimsprache des freien Geistes, um die dummen Philister zu täuschen. Darüber hinaus ist romantische Ironie eine Form des kritischen Bewußtseins, denn sie hebt jede dogmatische, wissenschaftliche oder philosophische Wahrheit auf und stellt jegliche Erkenntnis- methode und auch die eigene Person in Frage.<sup>17</sup> Sie wendet die Verzweiflung über das ewige Nomadisierenmüssen des Geistes, über das Ausbleiben endgültig-beruhigender

<sup>15</sup> Im Gedicht *Die zwei Gesellen* stellt EICHENDORFF zwei Lebensentwürfe gegenüber: den eines braven, genügsamen Mannes, der sein bescheidenes Glück findet und den eines romantisch-unstillbaren Künstlertyps, der am Ende strandet.

<sup>16</sup> Vgl. zum folgenden HELMUT PRANG (1972), *Die romantische Ironie*, Darmstadt. Neben der romantischen Ironie unterscheidet man die *rhetorische Ironie* (wenn bewußt das Gegenteil des Gemeinten gesagt wird und vom Angesprochenen auch verstanden werden kann), die *sokratische Ironie* (wenn man sich fragend dumm stellt und seine sich überlegen wahnenden Gesprächspartner in Fallen lockt) und die *tragische Ironie* (wenn der Held eines Dramas auch dann noch ahnungslos erscheint, wenn die Katastrophe erkennbar unmittelbar bevorsteht).

<sup>17</sup> „Sie [die Ironie] enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst hinweg.“ FRIEDRICH SCHLEGEL, *Lyceum-Fragment 108*.

Wahrheiten und über die Aussichtslosigkeit allen menschlichen Tuns in eine mitunter zynische (Schein-)Überlegenheit und Nicht-Betroffenheit. Sie kritisiert alles, was ihr in der Gegenwart begegnet, indem sie es am Maßstab der Unendlichkeit mißt und dann natürlich als unzulänglich verwirft.<sup>18</sup>

### 3.3.2 Fragmentarismus

Das Fragment als bewußte ästhetische Formung ist ein häufig anzutreffendes Kennzeichen romantischer Weltanschauung.<sup>19</sup> Dies ist nur konsequent, denn sowohl das Unabgegrenzte des romantischen Gefühls als auch die Unendlichkeit romantischer Sujets können in konkreter, abgeschlossener, endlicher Form nicht dargestellt werden. Das Fragment bietet die einzige Chance, um überhaupt etwas darzustellen. Jede menschliche Einsicht ist ohnehin bloß marginal und nicht zu einem abgeschlossenen Werk oder Theoriegebäude ausbaufähig.

Die Affinität des Romantikers zum Fragment entspringt noch zwei weiteren Motiven: Zum einen ist die offene Form die einzige, die dem romantisch-freien Künstler keinerlei Eingrenzungen auferlegt. Zum anderen transportiert das Fragment den spontanen und unverfälschten Einfall am besten und gibt ihm am ehesten die Möglichkeit zu reifen und zu wachsen.

### 3.3.3 Das Gesamtkunstwerk

Dem Fragment als der der menschlichen Unzulänglichkeit angemessenen Darstellungsform stellt der Romantiker als Ausdruck der Utopie von der All-Einheit das Gesamtkunstwerk entgegen. Im Gesamtkunstwerk werden einmal getrennte Kunstgattungen (Musik, Poesie, Malerei) wieder zusammengefügt. Dahinter steckt die Erkenntnis, daß keine geistige Regung (Empfindung, Sinneseindruck, Gedanke) isoliert für sich stehen, sondern nur im Zusammenhang mit anderen gesehen werden kann. Die Trennung der Sinnesreize<sup>20</sup> und konsequenterweise der Kunstgattungen wird als

---

<sup>18</sup> Beißenden Spott finde man bei nahezu allen romantischen Schriftstellern. *Par excellence* ein romantischer Ironiker ist HEINRICH HEINE.

<sup>19</sup> Vgl. die Fragmente von NOVALIS und SCHLEGEL (in denen dieser über das Fragment selbst philosophiert). Daneben haben zahlreiche Romane und Musikstücke bewußt offene Formen. Die Ruinenbilder der romantischen Malerei zeugen ebenfalls von einer Vorliebe für Bruchstücke.

<sup>20</sup> Beliebtes Stilmittel (und Gesamtkunstwerk *in nuce* in der romantischen Literatur ist die Synästhesie, in der unterschiedlichen Sinnesorganen zuzuordnende Sinneseindrücke miteinander kombiniert werden (z. B. „die silbernen Töne der Laute“).

ein Symbol der für die Gegenwart typischen Spaltung der ursprünglichen All-Einheit angesehen - und diese gilt es ja gerade zu überwinden.

Alle Versuche der Romantiker, Gesamtkunstwerke zu erstellen, sind gescheitert:<sup>21</sup> Das Gesamtkunstwerk ist keine realisierbare künstlerische Konzeption, sondern eine Utopie und als solche in einer nicht-erstbesten Welt dem Scheitern ausgeliefert.

Zur Idee des Gesamtkunstwerks gehört – genau wie für viele der utopischen Lebensvorstellungen der Romantiker – mithin das Unrealistische, nicht für die handfeste Verwirklichung Gedachte konstitutiv dazu. Auch dies ist typisch romantisch: das Loslösen vom realen, trivialen und dinglichen Bezug, das durchaus weltfremde und selbstvergessene Ausmalen von schönen Welten, die Lust am Theoretisieren.

### 3.3.4 Überhaupt: Das romantische Kunstwerk

Alle getrennten (Kunst-)Gattungen in Gesamtkunstwerken zu vereinen, ist ein Teilspekt der romantischen Kunstvorstellung, die in SCHLEGELS berühmten Satz: „Die romantische Poesie ist progressive Universalpoesie.“<sup>22</sup> zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne ist natürlich jedes wahrhaft romantische Kunstwerk immer ein Gesamtkunstwerk. Es verbindet aber nicht nur die Kunstgattungen (das wäre noch nicht universal genug), sondern in ihm manifestiert sich die universale Einheit der Welt, so daß das Kunstwerk kein irgendwie erstelltes Abbild der Welt ist, sondern eine Art Übersetzung der Utopie – nicht in die Wirklichkeit, sondern in die Kunst eben. Damit werden die Grenzen zwischen Dargestelltem und Darstellendem fließend „Progressiv“ deutet auf ein nicht vollendbares Werden hin, was sein Pendant in der unendlichen Sehnsucht des romantischen Künstlers findet

## 4 Romantische Aspekte des Angewandten Nichtwissens

In diesem Abschnitt soll das Projekt des Angewandten Nichtwissens als ein romantisches geoutet werden. Hierbei richtet sich das Hauptaugenmerk auf die oben dargelegten weltanschaulichen Grundpositionen und Darstellungsprinzipien der Romantik,

<sup>21</sup> Gemeint sind hier die Versuche zu Anfang des letzten Jahrhunderts, z. B. von PHILIPP OTTO RUNGE. Einige Jahrzehnte später wurde die Idee des Gesamtkunstwerks von RICHARD WAGNER wieder aufgegriffen. Es bleibt aber auch hier fraglich, ob man seine Opern als gelungene Gesamtkunstwerke gelten lassen kann.

<sup>22</sup> FRIEDRICH SCHLEGEL, *Athenäum-Fragment Nr. 116*.

und nicht auf deren in diesem Text ohnehin lediglich illustrativ aufgezählte Motivik:<sup>23</sup> Die romantischen Aspekte angewandten Nichtwissens sucht man vergebens, wenn man die Zeitschrift **ungewußt** nach Naturschilderungen, Schauernmärchen oder Wanderliedern durchsucht. Auch mit dem trivialen Kitsch und der Sentimentalität, der den Begriff der Romantik heute umgibt, hat Angewandtes Nichtwissen nichts gemein. Vielmehr geht es um Wesensmerkmale, zu deren Erkennen es zunächst einer genaueren Charakterisierung und Interpretation bedarf, was Angewandtes Nichtwissen eigentlich bedeutet.

#### 4.1 Wesentliche Elemente des Angewandten Nichtwissens

Angewandtes Nichtwissen versteht sich als der zweckgerichtete Umgang mit nicht objektivierbaren, aber dennoch nicht beliebigen Begriffen. Gegenstand angewandten Nichtwissens sind in diesem Sinne also merkwürdige Dinge, die irgendwie zwischen allen Stühlen sitzen: nicht ganz klar, aber auch nicht völlig diffus, nicht exakt definiert aber auch nicht willkürlich, nicht allgemein konsensfähig, aber dennoch mit Einstimmigkeit bezüglich eines vagen Vorverständnisses. Leider besitzt die deutsche Sprache kein prägnantes Adjektiv, um diesen Sachverhalt zu beschreiben. Für diesen Text sei es daher gestattet, Gegenstände angewandten Nichtwissens als *ungewußte* Gegenstände zu bezeichnen. Indem man die Existenz ungewußter Gegenstände anerkennt, setzt man voraus, daß sie einen nicht bloß subjektiven Wesenskern haben (denn sonst wären sie beliebig), dieser aber dem Menschen in der Welt zumindest partiell verborgen bleibt (denn sonst wären sie objektivierbar). Ungewußte Gegenstände zeigen sich mit vielerlei und verstreut liegenden Facetten, die erst zusammengefügt das wahre Bild ergäben, sich aber durch ihre Vielfalt gerade dem Zusammenfügen verschließen.

Der Prozeß, der dazu führt, etwas als ungewußt zu charakterisieren, beginnt gemeinhin mit der Erkenntnis, daß der betreffende Gegenstand nicht objektivierbar ist, erst später gesellt sich dann die Charakteristik der Nicht-Beliebigkeit hinzu. Beide Erkenntnisse zusammen erst verhindern den weiterhin unreflektierten Umgang mit dem (jetzt) Ungewußten. Wer einmal einen ungewußten Gegenstand kritisch reflektiert hat, wird schnell entdecken, daß derartige Gegenstände ubiquitär sind.

---

<sup>23</sup> Eine Ausnahme sei gleich hier gestattet: Natürlich hat das INSTITUT FÜR ANGEWANDTES NICHTWISSEN E. V. in gewissem Sinne den Charakter eines romantischen Geheimbundes, dessen Zweck und Struktur Außenstehenden bisweilen undurchschaubar und fragwürdig erscheinen mögen. Dieser Aspekt wird aber vom Verfasser weder als notwendig noch als hinreichend für seine Begründung der eingangs geäußerten Hauptthese erachtet.

Angewandtes Nichtwissen bedeutet somit, mit der Spannung ungewußter Gegenstände zwischen Nicht-Objektivierbarkeit und Nicht-Beliebigkeit umzugehen. Es erkennt die Begrenztheit der menschlichen Vernunft, zum Wesenskern der Dinge vorzudringen, und „leidet“ an ihr insoweit, als ihm die gedankenlose Hinnahme dieser Einsicht zu wenig ist (denn sonst gäbe es wohl kein Problem). Da es aber gleichzeitig die Begrenztheit des Menschen als grundsätzlich und zumindest in dieser Welt nicht behebbar ansieht, muß die Hoffnung auf Erreichen des (ja in der Nicht-Beliebigkeit ungewußter Gegenstände manifesten) Wesenskerns der Dinge notwendig als utopisch angesehen werden. Angewandtes Nichtwissen bedeutet also den Umgang mit der Unzulänglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens sub specie einer (vermuteten) Wahrheit der Dinge.

#### 4.2 Ein Positionsvergleich

Der vorstehende Absatz ist natürlich bewußt so formuliert, daß er die Strukturähnlichkeiten zwischen Romantik und Angewandtem Nichtwissen erkennen läßt. Jeweils gibt es reale Unzulänglichkeiten, die daraus resultieren, daß sich die Welt nicht als universale Einheit offen darbietet, sondern zerklüftet, unzusammenhängend und widersprüchlich. Gewünscht wird dagegen eine All-Einheit, die uns den Zugang zum Kern der Dinge ermöglicht. Daß dieser Kern der Dinge (das Lied, das in allen Dingen ruht (EICHENDORFF), oder die „Objektivität“ (IfAN e. V.)) existiert und daher prinzipiell erreichbar ist, wird (stillschweigend) unterstellt. Die Realisierung dieses „Traums“ von All-Einheit oder klarer Erkenntnis ist das utopische Ziel. Diese Verheißung ist zugleich die Kraft, die das Projekt (der Romantik oder des Angewandten Nichtwissens) vorantreibt, die Meßlatte, gegen die alles Reale versagen muß, und das Nirwana, das nie erreicht werden wird. Romantik und Angewandtes Nichtwissen suchen nach Umgangsformen für die jeweils von ihnen erlebte Spannung.

In diesem Sinne ist die These dieses Aufsatzes zu verstehen, Angewandtes Nichtwissen sei ein romantisches Projekt. Die drei Dimensionen, mit denen oben die romantische Weltanschauung gekennzeichnet wurden, finde sich im Angewandten Nichtwissen in unterschiedlichem Gewand wieder. Letztlich ist Angewandtes Nichtwissen ein Spezialfall der Romantik: diese hat einen universalen Anspruch, jenes hingegen zielt „lediglich“ auf den Bereich des Wissens und der Erkenntnis.



### 4.3 Romantische Darstellungsformen im Angewandten Nichtwissen

Wenn schon nicht unmittelbar in der Motivik, so wird doch in den Darstellungsformen des Angewandten Nichtwissens die Verwandtschaft zur Romantik sichtbar. Hierzu seien einige Aspekte genannt.

#### 4.3.1 Ironie

In dieser Hinsicht liegen Welten zwischen Romantik und Angewandtem Nichtwissen: Ironie ist dem Projekt des Angewandten Nichtwissens vollkommen wesensfremd. Dafür ist die Sache viel zu ernst, als daß man sich hier spöttische Distanz leisten könnte.<sup>24</sup>

#### 4.3.2 Fragmentarismus

Für den Romantiker muß jede Darstellung letztlich fragmentarisch bleiben. Gleiches gilt für den Bereich des Angewandten Nichtwissens. Auch nur einen ungewußten Gegenstand abschließend zu erörtern, bleibt uns versagt: Der vermutete objektive Kern der Dinge bleibt unzugänglich, alles was wir über ungewußte Gegenstände zu wissen glauben, stammt aus den zahllosen Einzelphänomenen, Beobachtungen und Facetten ungewußter Gegenstände. Deren vollständige Sammlung scheidert zum einen an ganz praktischen Hindernissen, zum anderen wäre sie, selbst wenn sie gelänge, nicht hinreichend für die Erkenntnis des wahren Kerns (Problem des Induktionsschlusses). Kurz und knapp: Der Unabgegrenztheit ungewußter Gegenstände kann man in abgeschlossener Form nicht gerecht werden. Deshalb haben viele Beiträge zum Angewandten Nichtwissen eine offene Form. Es sind Gedankensplitter, die mehr Fragen aufwerfen als sie beantworten. Dies deutet sowohl auf den Prozeßcharakter im Angewandten Nichtwissen hin, präjudiziert aber zugleich die Nichtvollendbarkeit des Projekts.

#### 4.3.3 Das Gesamtkunstwerk und die Theorie

Im Gesamtkunstwerk finde die (romantische Utopie von der) Alleinheit aller geistigen Regungen ihren zumindest aus theoretischer Sicht adäquaten Niederschlag. Das Wiederzusammenfügen(wollen) einmal getrennter Bereiche zeichnet auch die Arbeit

---

<sup>24</sup> Zudem ist das Institut für Angewandtes Nichtwissen e. V. als (noch) gemeinnütziger Verein dem Allgemeinwohl verpflichtet wodurch sich jedes überhebliche Lustigmachen über die reale Philistrosität des Alltagslebens von vorneherein verbietet.

des Instituts für Angewandtes Nichtwissen aus, zwar nicht so sehr künstlerischen Bereich, aber auf wissenschaftlichem Gebiet. Aus dem Befund, daß Merkmale eines ungewußten Gegenstands in der Wirklichkeit höchst diversifiziert zutage treten, folgt, daß eine Einzelwissenschaft alleine weder die Mittel bereitstellen kann, die in der Realität den Umgang mit ungewußten Gegenständen ermöglichen, noch das viel höhere Ziel einer Annäherung an den Kern der Dinge erreichen kann. Hierzu ist (wenn es überhaupt eine Chance gibt) unbedingt ein interdisziplinärer Verbund erforderlich, der die künstlich gezogenen und die Erkenntnis hemmenden Grenzen zwischen den Teildisziplinen aufhebt. Dies strebt das Institut für Angewandtes Nichtwissen an.<sup>25</sup>

Interdisziplinarität ist das wissenschaftliche Pendant zum Gesamtkunstwerk. Genau wie bei diesem handelt es sich bei Interdisziplinarität um eine wesensmäßig utopische Vorstellung, die für eine Umsetzung in der realen Wissenschaftswelt nicht geeignet und eigentlich auch nicht gedacht ist. Sie ist eine fidele Idee, über deren Unabdingbarkeit kein Zweifel besteht, über die sich dennoch aber trefflich theoretisieren läßt. Alles interdisziplinär und interdependent sehen zu wollen, kennzeichnet den Theoretiker, für den die innere Stringenz in seinen Gedankengebäuden im Vergleich zum realen Anwendungsbezug genauso wichtiger ist wie für den romantischen Künstler das Streben nach Erfüllung seiner Sehnsüchte im Vergleich zum bescheidenen Glück seiner philisterhaften Zeitgenossen.

## 5 Lehrstück und Nachfolge

HEGEL schreibt über die Musik, die für ihn den Inbegriff der romantischen Kunst bildet, daß sie „nicht wie die bildende Kunst [die für HEGEL die klassische Kunst repräsentiert, A. W.] die Äußerung, zu der sie sich entschließt, für sich frei werden und zu einer in sich ruhig bestehenden Existenz kommen läßt, sondern dieselbe als Objektivität aufhebt und dem Äußeren nicht gestattet, als Äußeres sich uns gegenüber ein festes Dasein anzueignen.“<sup>26</sup> In dieser Passage klingt der in Abschnitt 3.3.4

<sup>25</sup> Auch für die in der Romantik so beliebten Synästhesien gibt es Parallelen im Bereich des angewandten Nichtwissens, wenn nämlich (wie im vorliegenden Beitrag) Fachfremde im Gebiet anderer Disziplinen wildern und auf eigentlich unzulässige Weise höchst fragwürdige Ergebnisse produzieren.

<sup>26</sup> HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik III* in: *Werke*, Bd. 15, S. 133, Frankfurt (1970). HEGEL unterscheidet drei Stufen der Kunst: die symbolische (z. B. die Architektur), die das Ideal der „wahren Idee des Schönen“ anstrebt, die klassische (z. B. die bildende Kunst), die das Ideal erreicht und ein harmonisches Verhältnis von Form und Inhalt realisiert, und die romantische (z. B. die Musik), die dieses Ideal überschreitet und eine subjektive Innerlichkeit erreicht. In einer etwas despektierlichen Aneignung dieser Gedanken könnte man ebenfalls drei Stufen unterscheiden, das Ideal des Wahren abzubilden: die symbolische, der die bloße Deskription entspräche, die klassische, zu der die sachlich-

schon angesprochene fließend Übergang zwischen Darstellendem und Dargestelltem im romantischen Kunstwerk wieder an. Mehr noch zeigt sich aber hier auch die Crux des romantischen Kunstwerks: Indem es nicht in der Lage ist, sich ein festes Dasein zu verschaffen, bleibt es unkonkret und unfäßlich. Es gilt die Formel: je romantischer, desto entrückter. Dies kann aber zu einer Selbstentmündigung des romantischen Kunstwerks führen, denn die Entrückung geht einher mit abnehmender Wirksamkeit im realen gesellschaftlichen Zusammenhang. Hier liegt die Tragik der Romantik: Auf ihrer weltfremden Suche nach der Welteinheit verfallen viele romantische Künstler einer derart übersteigerten Subjektivität, die man nicht anders als geisteskrank nennen darf (z. B. bei HÖLDERLIN oder SCHUMANN). Auf der anderen Seite schlägt die nicht konsequente Verfolgung des romantischen Wegs im 19. Jahrhundert sehr schnell um in Gemütlichkeit und Gemütseligkeit des Biedermeier. Hierher stammen die verkitschten Trivialitäten, die heute noch mit dem Begriff der Romantik identifiziert werden.

Wenn nun die These dieses Beitrags stimmt, daß angewandtes Nichtwissen ein romantisches Projekt ist, dann unterliegt es prinzipiell den gleichen Gefahren wie die Romantik selbst. Für das angewandte Nichtwissen liegen diese zwischen der Scylla, sich in vollkommen abgedrehtem und weltfremdem Theoretisieren zu verzehren, und der Charybdis, in behäbigen Wissenschaftsschnulzen wenig aufregende Platitüden zu verbreiten.

---

ausgewogene Wissenschaft korrespondiert, und die romantische, nämlich Angewandtes Nichtwissen.

## GEWISHEIT UND GEWALT

von

MARTIN HARTMANN

*„Denn wer immer etwas glaubt, hält es für ein Werk der Nächstenliebe,  
einen andern davon zu überzeugen.“*

(Montaigne)

Gewißheit und Gewalt: Müssen wir skeptisch sein, um tolerant sein zu können? Welche Anforderungen stellt das Vermögen der Toleranz an uns? Wie, mit anderen Worten, müssen wir uns selbst und unsere Überzeugungen beurteilen, wenn wir Andersdenkenden gegenüber, deren Überzeugungen wir mißbilligen, mit Toleranz begegnen wollen? Diesen Fragen möchte ich mich in dem folgenden Aufsatz zuwenden, wobei ich mein Augenmerk besonders auf einen Aspekt des komplexen Phänomens Toleranz lenken möchte: den der Begründung gegenseitiger Toleranz. Eine weitere Verengung erfährt das Thema durch die Konzentration auf eine Debatte, die unlängst vor allem in der politischen Philosophie des angelsächsischen Raumes zu unterschiedlichen Positionsbestimmungen geführt hat. Das diese Debatte untergründig leitende Motiv sei hier gleich an den Anfang gestellt: Müssen wir an der Wahrheit unserer Überzeugungen zweifeln, um in der Lage zu sein, Andersdenkenden gegenüber Toleranz zu zeigen? Wenn diese Frage in dieser Form vielleicht ein bißchen hölzern klingt, so hoffe ich doch, im Verlaufe dieser Arbeit ihre durchaus auch praktische Relevanz aufzuzeigen. Ich werde dabei die These vertreten, daß die von mir angesprochenen Theorien den Fehler begehen, jeweils nur einen Weg der Begründung gegenseitiger Toleranz für möglich zu halten. Tatsächlich aber, so vermute ich, führen verschiedene Wege zum selben Ziel. Wenn sich das so verhält, wäre es vielleicht möglich, den Blick für theoretische Einseitigkeiten zu schärfen, die bereits auf der begrifflichen Ebene zu ungerechtfertigten oder wenigstens bestreitbaren Ausgrenzungen führen.

### I

Wer skeptisch ist, so möchte man meinen, ist Andersdenkenden gegenüber tolerant. Ihm oder ihr fehlen die Gründe oder Argumente, die die Überlegenheit der eigenen

---

ungewußt, Heft 6, Frühjahr 1997, S. 34–52, eingegangen im April 1996.

Weltsicht einer anderen gegenüber rechtfertigen könnten. Wer, mit anderen Worten, nicht von der Wahrheit seiner Überzeugungen ausgeht, der droht auch nicht damit, diese Überzeugungen anderen – selbst gegen ihren Willen – aufzuzwingen. Anders herum formuliert: Nur wer glaubt, die Wahrheit zu besitzen, ist, allemal unter pluralistischen Bedingungen, potentiell gefährlich, da der Glaube an Wahrheit nun einmal in der Lage ist, Menschen zum Töten oder aber zum heroischen Sterben im „Namen der Wahrheit“ zu bewegen. Wer etwa in einem religiösen Kontext davon ausgeht, daß Andersgläubige (oder Ungläubige) nicht erlöst werden können, der handelt offensichtlich nur im besten Interesse dieser Andersgläubigen, wenn er sie bekehrt und somit vor der ewigen Verdammnis rettet. Wer dagegen an die Wahrheit der Erlösung nicht glaubt, wer ihr gegenüber gar skeptisch ist, von dem wird die Gefahr gewaltsamer Bekehrungsversuche nicht ausgehen.

Trotz dieser scheinbar engen Bindung von Skepsis und Toleranz ist es in der neueren politischen Theorie eher üblich geworden, das Prinzip gegenseitiger Toleranz nicht mehr unter Hinweis auf den ungewissen Charakter menschlicher Erkenntnis zu begründen. Liberale Theoretiker wie John Rawls, Thomas Nagel oder Charles Larmore etwa gehen in ihren neueren Werken ganz selbstverständlich davon aus, daß das Prinzip der Toleranz begründet werden kann, ohne daß die Mitglieder des politischen Gemeinwesens den Glauben an die Wahrheit ihrer jeweiligen Überzeugungen aufgeben müßten. Zwar wird von den Subjekten verlangt, ihre „privaten“ Meinungen oder Überzeugungen im „öffentlichen“ Kontexten zu relativieren oder wenigstens zeitweilig zurückzunehmen (bestenfalls zugunsten einer „öffentlichen Vernunft“, wie Rawls es nennt<sup>1</sup>), nicht aber wird ihnen ein völliges Aufgeben dieser Überzeugungen zugemutet.

Um so überraschender ist es daher, wenn Brian Barry in seinem neuesten Buch, *Justice as Impartiality*<sup>2</sup>, den Versuch unternimmt, skeptische Argumente im Kontext liberaler Theoriebildung zu rehabilitieren. Barry geht davon aus, daß weder das Prinzip der Toleranz noch das Prinzip staatlicher Neutralität mit Bezug auf unterschiedliche Konzeptionen des Guten kohärent begründet werden können, wenn den Subjekten nicht ein Ungewißwerden ihrer innersten und tiefsten Überzeugungen zugemutet wird. Wo immer sie an absoluten Gewißheiten festhalten, droht die Gefahr der Indoktrination oder der Intoleranz gegenüber Andersdenkenden, selbst wenn die Subjekte die Bereitschaft mitbringen, das Vorhandensein eines umfassenden vernünftigen Konsenses als Grundlage sozialer Kooperation anzuerkennen.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Political Liberalism*, New York 1993, S. 212 ff.

<sup>2</sup> Oxford 1995, vor allem Kapitel 7, S. 160 ff.

Barrys mittlerweile zweibändiger Entwurf<sup>3</sup> einer liberalen Theorie sozialer Gerechtigkeit skizziert die Antwort auf folgende Frage: Wie können Individuen mit je unterschiedlichen Konzeptionen des Guten in einem politischen Gemeinwesen auf gerechte und verträgliche Weise miteinander leben? Um die Beantwortung dieser Frage in Gang zu bringen, setzt Barry im Anschluß an Thomas Scanlon in den Individuen einen Kooperationswillen voraus, der das Unterfangen, die gerechten Bedingungen des Zusammenlebens zu spezifizieren überhaupt erst als sinnvoll erscheinen läßt.<sup>4</sup> Dieser Kooperationswillen (Barry spricht von einem „agreement motive“<sup>5</sup>) drückt sich darin aus, daß die Individuen in öffentlichen Diskursen nur die praktische Durchsetzung solcher Vorschläge befürworten, von denen sie annehmen, daß andere sie nicht vernünftigerweise ablehnen können.<sup>6</sup> Es wird noch darauf zurückzukommen sein, was denn eine solche vernünftige Ablehnung sein könnte. Zunächst läßt sich festhalten: Wer die Gründe seiner Handlungen, sofern sie andere betreffen, in einem öffentlichen Diskurs nicht darzulegen bereit ist, gilt als kooperationsunwillig und muß im liberalen Gemeinwesen von vornherein nicht akzeptiert werden.

Mit dieser motivationalen Grundlegung der Gerechtigkeitstheorie reagieren Barry und Scanlon auf Einwände, denen sich die von John Rawls im Jahre 1971 erschienene *Theorie der Gerechtigkeit* schon bald nach ihrer Veröffentlichung ausgesetzt sah. In diesem nun schon klassisch gewordenen Werk unternahm Rawls bekanntlich den Versuch, ein entscheidungstheoretisches Verfahren zu erarbeiten, das die Gewinnung normativ gefilterte Prinzipien des gerechten Zusammenlebens garantieren sollte. In einem hypothetisch gedachten *Urzustand* sollten die Parteien, stets unter Annahme eines *Schleiers der Unwissenheit*, der ihnen die Kenntnis ihrer zukünftigen sozialen Position vorenthielt, diejenigen Prinzipien wählen, die als theoretische Grundlage der zentralen gesellschaftlichen Institutionen ein gerechtes und stabiles Zusammenleben gewährleisten. Zu den wenigen Kenntnissen, die den Parteien in diesem Zustand noch verblieben, zählte nun aber vor allem die Kenntnis des Prinzips der Rationalität, das die Parteien dazu anhielt, bei der Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien stets ihr Eigeninteresse im Auge zu behalten. Genau auf diesen Zug der Rawlschen Gerechtigkeitstheorie reagieren Barry und Scanlon; sie möchten diejenigen Elemente aus der

<sup>3</sup> Der erste Band, *Theories of Justice*, seines auf drei Bände angelegten „Treatise on Social Justice“ erschien 1989 (London).

<sup>4</sup> Der Hinweis auf Scanlon bezieht sich auf dessen Aufsatz „Contractualism and Utilitarianism“, in Amartya Sen und Bernard Williams (Hg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982, S. 103–128.

<sup>5</sup> Z. B. *Justice as Impartiality*, a. a. O., S. 164 f.

<sup>6</sup> Ebd., S. 165: „The people in a Scanlonian original position are assumed to be motivated by the desire to find terms for living together that could not be reasonably rejected by other people who are similarly motivated“, meine Hervorhebung.

Rawlschen Beschreibung des Urzustandes bannen, die es ungewiß sein ließen, ob die Parteien nicht am Ende doch (bei entsprechender Risikobereitschaft) statt der zwei von Rawls aus dem Urzustand abgeleiteten Gerechtigkeitsprinzipien ein utilitaristisches Nutzenkalkül vorziehen würden, das die Mehrung des Gesamtwohls zuungunsten einzelner Konzeptionen des Guten zur Folge hätte. Problematisch erscheinen in dieser Perspektive diejenigen Annahmen der *Theorie der Gerechtigkeit*, die supponieren, daß die Subjekte in einer gerechten Gesellschaft leben wollen, um ihre jeweiligen Eigeninteressen besser befriedigen zu können.<sup>7</sup> Solange es den im Urzustand „verhandelnden“ Individuen auf die Befriedigung ihres Eigeninteresses ankommt, ist die unwiderruflich Akzeptanz jenes zweiten Gerechtigkeitsprinzips gefährdet, das als *Differenzprinzip* zu Ruhm gekommen ist: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“<sup>8</sup> Dieses Prinzip besagt, daß soziale Ungleichheiten dann gerechtfertigt sind, wenn die untersten Schichten, etwas salopp formuliert, vom Reichtum der Reichen optimal profitieren wenn es ihnen also im Rahmen der von Rawls skizzierten wohlgeordneten Gesellschaft verhältnismäßig besser geht als außerhalb sozialer Kooperationsverhältnisse. Rawls geht davon aus, daß dieses Prinzip im Urzustand angenommen wird, weil, wie erwähnt, niemand genau wissen kann, welche Position er oder sie einmal einnehmen wird. Die Gefahr, die Barry nun aber sieht, liegt in der Betonung des Eigeninteresses, das dem Kooperationswillen zugrundeliegen soll: Aus der Perspektive desjenigen, der in einer oberen Schicht „landet“, mag die normativ erzwungene Umverteilung der sozialen Güter zugunsten der unteren Schichten in bestimmten Zusammenhängen nicht mehr die optimale Befriedigung des Eigeninteresses fördern. Denn welchen „Nutzen“ erfährt der Wohlhabende etwa durch die „Leistungen“ von Behinderten, Kranken oder Alten? Stünde er nicht besser da, wenn er sich aus dem Kooperationszusammenhang ausklinkte, um nicht mehr länger einen Teil seines Einkommens oder seiner Fähigkeiten nach unten verteilen zu müssen?

Diese Überlegungen sind aus einer moralischen Perspektive heraus sicherlich empörend; Gerechtigkeit hat etwas mit dem Schutz von Schwachen zu tun, und wer meint, dieser Schutz müsse nutzbringend sein, ist ein moralischer Analphabet (bilden

---

<sup>7</sup> Vgl. *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass. 1971, S. 11: „They [die zwei Prinzipien der Gerechtigkeit] are the principles that free and rational persons *concerned to further their own interests* would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association.“ Meine Hervorhebung. Ich zitiere nach der Originalausgabe, da die deutsche Übersetzung (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1975) nicht kenntlich gemachte Eingriffe des Autors enthält, die das hier diskutierte Element des Eigeninteresses bereits abschwächen.

<sup>8</sup> *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a. a. O., S. 81.

wir uns nicht ein, es gäbe nicht eine große Zahl solcher Analphabeten in Deutschland). Aber genau darauf kommt es an: Eine gewisse Schicht der Rawlschen Gerechtigkeits-theorie (in ihrer ursprünglichen Fassung) reagiert unbeholfen gegenüber kooperativen Asymmetrien, also gegenüber Verhältnissen, in denen eine Partei der Auffassung ist, mehr zu leisten als eine andere, die darüber hinaus von dieser Mehrleistung (ungerechtfertigterweise) profitiert. Für denjenigen, der diese Sichtweise plausibel findet ist dann die Wahl des Differenzprinzips nicht mehr rational motiviert. Dem halten Barry und Scanlon entgegen, daß nur dann alle Mitglieder des Gemeinwesens in den Genuß der ihnen von den Gerechtigkeitsprinzipien zugesprochenen Rechte kommen, wenn die Basis der sozialen Kooperation befreit wird von der Betonung der – rationalen – Verfolgung des Eigeninteresses und nur noch strikt *moralische* Erwägungen in die Formulierung der Gerechtigkeitsprinzipien einfließen.<sup>9</sup> Nun geht Barry in einem nächsten Schritt aber davon aus, daß der normativ gestärkte Kooperationswillen der Individuen nicht ausreicht, um das Prinzip gegenseitiger Toleranz (oder auch das Prinzip staatlicher Neutralität)<sup>10</sup> aus sich heraus zu generieren. Denn wenn jemand von der Wahrheit seiner Überzeugungen ausgeht, wird er oder sie in der Barryschen Perspektive keine vernünftigen Gründe anerkennen, die dieser Wahrheit entgegenstünden, wird also nicht anerkennen, daß dieser „Wahrheit“ vernünftigerweise widersprochen werden könnte. Das heißt aber noch nicht, wie man nun sicherlich meinen könnte, daß diese Person nicht kooperationswillig ist. Diese Person akzeptiert Gründe der Vernunft, aber nur solche, die dem entsprechen, was sie als vernünftig ansieht. Barry reduziert den Kooperationsbegriff an dieser Stelle schlicht auf die Bereitschaft, Gründe für Handlungen anzugeben, von denen andere betroffen sein könnten oder betroffen sind. Über den Charakter dieser Gründe wird nur soviel gesagt, daß ihre „Vernünftigkeit“ offenbar willkürlich von den Subjekten bestimmt werden kann.

Um diesen Gedanken nicht allzu schnell zu verwerfen, sei die Position Charles Larmores' dargelegt, die von Barry explizit einer Kritik unterzogen wird. Larmore geht in seinem Buch *Patterns of Moral Complexity*<sup>11</sup> davon aus, daß der Kooperationswille der Subjekte ein Element des gegenseitigen Respekts enthält, das mich zwar nicht dazu verpflichtet, der Weltsicht des oder der anderen inhaltlich zuzustimmen (Larmore spricht von „respect for beliefs“<sup>12</sup>), wohl aber die Aufforderung mit sich führt, seine oder ihre Weltsicht als solche, als subjektgebundene Weltsicht anzuerken-

<sup>9</sup> Vgl. vor allem *Theories of Justice*, a. a. O., S. 241 ff.

<sup>10</sup> Die Begründungen des Prinzips der Toleranz und des Prinzips staatlicher Neutralität verlaufen oft in den gleichen argumentativen Bahnen, weswegen sie hier ohne Unterschied nebeneinandergestellt werden.

<sup>11</sup> Cambridge 1987.

<sup>12</sup> Ebd., S. 63 f.



nen („respect for persons“<sup>13</sup>). Gemäß dieser Unterscheidung muß ich zum Beispiel die religiösen Ansichten einer anderen Person nicht teilen, um sie zu respektieren. Es „genügt“, wenn ich ihre Fähigkeit respektiere, überhaupt eine eigene Sicht auf die Welt zu entwickeln. In Barrys Augen muß mich nun allerdings ein solcher Respektbegriff nicht daran hindern, einer anderen Person im Zweifelsfall meine Wahrheit aufzuzwingen. Denn bei Larmore äußert sich der Respekt darin, daß ich in einem Gespräch mit einer Andersdenkenden stets daran denke, meine sie betreffenden Handlungen zu rechtfertigen. Wir schulden anderen in jedem Fall eine Rechtfertigung oder Erklärung derjenigen unserer Handlungen, die sie in irgendeiner Weise betreffen.<sup>14</sup> Nun folgert Barry aber: „It is perfectly consistent with everything that Larmore says about equal respect that we should believe that the explanation required is an explanation of the superiority of our conception of the good.“<sup>15</sup> Um auf das Beispiel vom Anfang dieses Textes zurückzukommen: Wenn ich davon ausgehe, daß der Unglaube des anderen dessen ewige Verdammnis nach sich zieht, dann kann ich ihm guten Gewissens mein Glaubenssystem aufzwingen. Fragt er nach, liefere ich folgende „Erklärung“: „Du kannst doch gar nicht vernünftigerweise Deine Erlösung im Jenseits ablehnen!“ Mein Respekt äußert sich genau in der Tatsache, daß ich mein Handeln erkläre, mich also um Gründe bemühe. Bevor ich mögliche Schwächen dieses Arguments diskutiere, möchte ich Barrys Überlegungen zu Ende führen. Barry geht davon aus, daß ich nur dann nicht in die Versuchung einer solchen gewaltsamen Indoktrination komme, wenn ich meiner Überzeugungen nicht sicher bin; verlangt wird ein gewisses Maß an Skepsis („a dose of scepticism“<sup>16</sup>): „No conception of the good can justifiably be held with a degree of certainty that warrants its imposition on those who reject it.“<sup>17</sup> Barry rekurriert explizit auf historische Erfahrungen, die belegen, daß schon oft genug im Namen des „Respekts“ kolonialisiert oder gar gemordet wurde. Auch in historischer Perspektive scheinen Gewißheit und Gewalt somit eng miteinander verschwistert zu sein.

---

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., S. 64: „We ... owe them an explanation for those actions of ours that affect them.“ Eigenartigerweise bleibt sowohl bei Barry als auch bei Larmore undeutlich, an welcher Stelle denn der Respekt gezollt werden muß, das heißt, an welcher Stelle eine Erklärung zu erfolgen hat. Die zitierte Stelle legt nahe, daß die Erklärung/Rechtfertigung erst nach vollzogener Handlung erfolgt. Das kann aber kaum gemeint sein; respektiere ich eine andere Person, wenn ich sie schlage und erst nach vollzogener Handlung meine Motive offenlege? Respekt bedeutet offenbar mehr als nur den reinen Akt der Erklärung/Rechtfertigung, beinhaltet mithin die Bereitschaft, von einer Handlung, bei entsprechendem Protest einer betroffenen Person, abzusehen.

<sup>15</sup> *Justice as Impartiality*, a. a. O., S. 176.

<sup>16</sup> Ebd., S. 177.

<sup>17</sup> Ebd., S. 164.

## II

Daß Gewißheit Gewalt hervorbringt oder wenigstens hervorbringen kann, läßt sich nicht leicht bestreiten. Aber der historische Blick vermag auch Gegenbeispiele zu liefern, sieht befremdliche Koalitionen zwischen Skepsis und Intoleranz. Diese Intoleranz hat ihre Quelle vor allem in dem ethisch-praktischen Unterbau skeptischer Einstellungen. Wer skeptisch ist, ist dies in aller Regel nicht nur aus rein erkenntnistheoretischen Erwägungen heraus;<sup>18</sup> Skepsis ist, mit anderen Worten, wenigstens in ihrer antiken Version, eine Lebensform, die vor allem einen Zustand der Gemütsruhe oder der Schmerzfreiheit anstrebt. Starke Überzeugungen erscheinen in dieser Perspektive lediglich als Unruhefaktor, vor allem dann, wenn sie mit Wahrheitsansprüchen verknüpft sind.<sup>19</sup> Allerdings hielt die Skepsis hinsichtlich dogmatischer Gewißheiten etwa den pyrrhonischen Skeptiker nicht davon ab, die Erscheinungen ernst zu nehmen; nur ob ein Gegenstand so ist, wie er erscheint, „wird in Frage gestellt“.<sup>20</sup> Zu den Erscheinungen, an die der Pyrrhoniker sich nun hält, gehören auch die Gesetze und Sitten seines Landes, an deren Gültigkeit er nicht zweifeln will, weil ein solcher Zweifel in seinen Augen nur Unruhe mit sich brächte.<sup>21</sup> Der Skeptiker akzeptiert gleichsam immer die Praxis, die sich ihm aufdrängt, ohne daß diese Akzeptanz von starken Überzeugungen geprägt wäre. Die Konsequenz dieser Akzeptanz ist aber zweifellos ein praktischer Konservatismus, für den Neuerungen eher unruhestiftenden Charakter haben müssen.

Man kann diesen Konservatismus vielleicht besser am *nouveau pyrrhonisme* des 16. Jahrhunderts ablesen, für den Figuren wie Michel de Montaigne und Justus Lipsius stehen. Montaigne gilt bekanntlich als großer Skeptiker und sein berühmtes Motto lautete: „Que sais-je?“ Immer wieder geißelt Montaigne den Erkenntnisanspruch des menschlichen Verstandes, der sich erdreistet, Wahres an sich erfassen zu können. Wahrheit aber, das ist ein Leitsatz Montaignes, ist für den Menschen nicht erreichbar, so sehr ist das, was der Mensch für wahr hält, geprägt von den unberechenbaren Schwankungen des menschlichen Sinnesapparates oder den Voreingenommenheiten seiner jeweiligen kulturellen Lebensform: „Was für eine Wahrheit, die bei diesem

<sup>18</sup> Vgl. J. B. Schneewind, „Natural Law, Skepticism, and the Method of Ethics“, in *Journal of the History of Ideas* 52, 1991, S. 294: „The skeptic was not interested in problems of epistemology for their own sake.“

<sup>19</sup> Vgl. den Artikel von Jens Timmermann „Über das, was wir ernst nehmen sollten“, in *ungewußt* 5, 1995, S. 49 ff.

<sup>20</sup> Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* (hg. von Malte Hossenfelder), Frankfurt/M. 1968, S. 99 (I, 22).

<sup>21</sup> Vgl. ebd., (I, 23–24).

Bergzug endet und für die Welt dahinter Lüge ist?“<sup>22</sup> Montaigne vergleicht die Kulturen, stellt die Sitten gegeneinander, entdeckt die Pluralität der Welten und entlarvt die Vielfalt der „Wahrheiten“, die damit – jede einzelne – von ihrem hehren Sockel gestoßen werden. Seine Skepsis ist nicht zerstörend, sie speist sich vielmehr aus Neugierde und führt ihn im wahrsten Sinne des Wortes in die abgelegensten Gegenden, um die vermessenen Ansprüche des Eigenen (des Menschen gegenüber den Tieren, der Europäer gegenüber den Indianern) zu relativieren und in ihrer Vermessenheit zu diskreditieren. So schärft Montaigne immer wieder auch den Blick für das Einzelne, für das, was den Begriffsrastern entgeht, für die unwiederholbare Erfahrung, die alle absoluten Erklärungen Lügen straft.

„Wie jeder echte Skeptiker ist Montaigne nicht destruktiv, sondern tolerant.“<sup>23</sup> So Hugo Friedrich in seiner klassisch gewordenen Montaigne-Monographie. Wo die Relativität alles Menschlichen in den buntesten und eindrucklichsten Farben gemalt wird, da ist kein Platz für Urteile, die dem Anderen, dem Fremden seinen Rang absprechen wollen. Dennoch erwähnt auch Friedrich an mehreren Stellen seines Werkes den „praktischen Konservatismus“ Montaignes<sup>24</sup>; in den Religionswirren seiner Zeit hat sich Montaigne immer wieder auf die Seite der Katholiken gestellt und die Neuerungen der Protestanten verworfen. Handelt es sich hierbei um einen Widerspruch? Friedrich löst den Knoten, indem er einen theoretisch toleranten Montaigne und einen praktisch konservativen nebeneinanderstellt und am Ende die Willkür dieses Konservatismus indirekt zugesteht: „Die Skepsis zersetzt die Idealität der geltenden Normen, festigt aber ihre faktische Geltung.“<sup>25</sup> Warum tut sie das? Man kann persönliche Gründe anführen; Montaigne ist kein leidenschaftsloser Mensch, aber er ist ein ruhiger Mensch, der den Wandel eher scheut. Das mag hingehen, macht aber nicht deutlich genug, daß Skepsis eben ein zweischneidiges Schwert ist. Von der Skepsis führt kein gerader Weg zum Konservatismus, birgt sie doch genug subversives Potential in sich. Wer skeptisch ist, mag keine Gründe für die Veränderung des Bestehenden anerkennen, verfügt aber dennoch über ein großes Maß an Zersetzungskraft. Die praktischen Konsequenzen der Skepsis sind also keineswegs ausgemacht, und es ist vorschnell, Skepsis an Toleranz zu binden.

Nicht einmal Skepsis und starker Glaube schließen sich aus. Der Fideist mag es für unmöglich halten, Gottes Existenz rational zu erkunden; das hindert ihn aber nicht daran, seinen Glauben auf anderen Wegen als dem der rationalen Gotteserkenntnis zu

<sup>22</sup> *Essais* (hg. von Herbert Lüthy), Zürich 1953, S. 477 (II, 12).

<sup>23</sup> Hugo Friedrich, *Montaigne*, Tübingen 1949 (zitiert nach der dritten Auflage von 1993), S. 105.

<sup>24</sup> Ebd., S. 107.

<sup>25</sup> Ebd., S. 183.

gewinnen (etwa durch göttliche Offenbarung oder Gnade). Richard Popkin geht zum Beispiel davon aus, daß der Zweifel am rationalen Erkenntnisvermögen des Menschen andere Wege der Wahrheitsfindung durchaus zuläßt.<sup>26</sup> Skepsis heißt hier dann lediglich Skepsis am Vermögen des menschlichen Verstandes, Wahrheit zu erkennen, nicht aber Zweifel an allen Gewißheiten. So war für Luther zum Beispiel der Gedanke einer Skepsis in religiösen Dingen unerträglich, obgleich auch er davon ausging, daß der Wille Gottes verstandesmäßig nicht zu erfassen sei. Die Gewißheiten des Gläubigen sind Gewißheiten des Gewissens. Aber: (Nimm die sicheren Gewißheiten weg, und Du hast das Christentum weggenommen ... Welcher Christ könnte den Satz ertragen, daß feste Meinungen nicht zu ertragen seien?)( Schließlich: (Der Christ sei wahrlich verflucht der nicht gewiß ist und begreift, was ihm vorgeschrieben wird. Denn auf welche Weise soll er glauben, was er nicht versteht? (id quod non assequitur)<sup>27</sup> Hier mag auch noch einmal die Stelle zitiert werden, an der Montaigne sich direkt mit dem Phänomen der Gewissensfreiheit auseinandersetzt. Seine Antwort auf die Frage, ob der religiöse Pluralismus zugelassen werden soll oder nicht, ist, wie nicht anders zu erwarten, zwiespältig. Entscheidend ist, welcher Weg mehr Ruhe verspricht:

„Man kann einerseits sagen, daß den Parteien die Zügel schießen und sie bei ihren Meinungen beharren zu lassen, heiße die Zwietracht aussäen und ausbreiten: es leistet ihrer Vermehrung gleichsam Vorschub, da es keinerlei Schranke und Zwang der Gesetze mehr gibt, ihren Lauf zu zügeln und zu hemmen. Doch andererseits könnte man auch sagen, den Parteien die Zügel schießen und sie bei ihren Meinungen beharren zu lassen, heiße sie durch ihr unbehindertes und freies Gewährenlassen entspannen und mäßigen und den Stachel abstumpfen, der durch die Unerhörtheit, die Neuheit und die Schwierigkeit geschärft wird.“<sup>28</sup>

Dieses einerseits-andererseits ist selbst eine typisch skeptische Gedankenführung, die sich in den Essais häufig findet. Es muß sich eben an der konkreten sozio-historischen Konstellation zeigen, welcher Weg der richtige ist; damit ist aber eben auch deutlich, daß Montaigne, der Skeptiker, zu einer prinzipiellen Rechtfertigung gegenseitiger Toleranz nicht in der Lage ist. Argumentativ befindet er sich eher in einer Patt-Situation. Weder verfügt er über die Gewißheit, die es ihm erlauben oder ermöglichen würde, einen Andersdenkenden zu verdrängen, noch verfügt dieser Andersdenkende über die Argumente, die eine Veränderung des Bestehenden rechtfertigen könnten. Allein eine pragmatische, an Frieden und Ruhe orientierte Einstellung

<sup>26</sup> *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Berkeley 1979, S. XIV (Preface).

<sup>27</sup> Martin Luther, „Vom unfreien Willen“, in Kurt Aland (Hg.) *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers*, Bd. 3 (Der Neue Glaube), Stuttgart/Göttingen 1961, S. 156–159. Popkin übersetzt den letzten zitierten Satz etwas frei mit: (How can he believe that which he doubts?), a. a. O., S. 6.

<sup>28</sup> Essais, a. a. O., S. 549 (II, 19). Vgl. auch Richard Tuck, „Scepticism and toleration in the seventeenth century“, in Susan Mendus (Hg.) *Justifying Toleration*, Cambridge 1988, S. 21 ff.

scheint hier den Ausschlag geben zu können – nur wenn die Gewissensfreiheit nützlich ist, das heißt einen Zustand der Ruhe wiedererrichtet oder bewahrt, kann sie gewährt werden.

### III

Ist so einmal erwiesen, daß aus einer skeptischen Haltung heraus noch keine prinzipielle Begründung gegenseitiger Toleranz geliefert werden kann, so ist doch in der Montaigneschen Gedankenführung vieles von dem angelegt, was in seiner Nachfolge diese prinzipielle Begründung ermöglichen wird. Denn mit der Akzentuierung der öffentlichen Ruhe beginnt die Privatisierung der Wahrheitsansprüche (und der mit ihnen verbundenen Praktiken), in deren Rahmen sich schließlich eine prinzipielle Begründung der Forderung nach Toleranz formulieren lassen wird. So verbindet ja die liberale Begründung des Prinzips der Toleranz das Zugeständnis der Gewißheit im Privaten mit der Aufforderung, im Öffentlichen den Regeln einer wie immer verstandenen, von allen geteilten Vernunft zu folgen. Weil alle Menschen etwa auf Grund einer ihnen allen gleichermaßen zugesprochenen Fähigkeit zur Vernunft (Autonomie) Respekt verdienen, müssen ihnen, bei Einhaltung gewisser gesellschaftlicher Grundregeln, die Freiräume gewährt werden, in denen sie ihre jeweiligen Überzeugungen ungehindert ausleben können. Wer diese universelle Begründung der modernen Freiheitsrechte nachvollzieht, kann unabhängig davon seinen privaten Überzeugungen nachgehen, mögen diese auch mit Wahrheitsansprüchen versehen sein.

Auf Grund dieser Beschreibung läßt sich nun die Schwäche des Barryschen Arguments besser vermitteln. Barrys Plädoyer für Skepsis wirkt nun vielleicht sogar eigentümlich veraltet. Zunächst ist offensichtlich, daß Barry das Skepsisproblem rein erkenntnisimmanent betrachtet und die lebenspraktischen Dimensionen ausblendet. Da Gewißheiten in seinen Augen immer nur auf subjektiven Erlebnissen oder Überzeugungen gründeten, könne die Gewißheit einer Überzeugung niemals Zwangsmaßnahmen gegenüber Andersdenkenden rechtfertigen. Nach Barry droht eine Person, die diesen Gedanken nicht akzeptiert, selbst bei Akzeptanz „vernünftiger“ und gerechter Kooperationsbedingungen gerade ihre subjektive Gewißheit zur Grundlage des Vernünftigen zu machen. Vernünftig ist dann eben genau das, was diese Person für gewiß hält. Um diese Verschmelzung von – subjektiver – Gewißheit und Vernunft zu vermeiden, fordert Barry ein gewisses Maß an Skepsis (läßt sich Skepsis eigentlich fordern?). Eigenartig an dieser Darstellung des Problems ist nun aber, daß sich in Barrys Augen die Akzeptanz vernünftiger und gerechter Kooperationsbedingungen offenbar schon in der Bereitschaft erschöpft, *Erklärungen* für Handlungen zu liefern,

von denen andere betroffen sind. Wenn ich ihn recht verstehe, möchte er nicht motivationspsychologisch argumentieren; es geht nicht nur darum, daß sich derjenige, der sich seiner Überzeugungen gewiß ist, schwerer davon abhalten lassen wird, andere zu seinen Überzeugungen zu zwingen. Barry möchte offenbar auch sagen, daß der Grad subjektiver Gewißheit legitimerweise über die Vernünftigkeit/Unvernünftigkeit möglicher Widerstände und Ablehnungen befindet. Wer nicht skeptisch ist und die Bereitschaft mitbringt, sein Verhalten anderen gegenüber zu rechtfertigen, von dem läßt sich schon sagen, daß er oder sie diese anderen respektiert (unabhängig noch vom jeweiligen Charakter dieser Rechtfertigungen).

Ist es aber sinnvoll, die Vernünftigkeit eines Widerspruchs von dem Gewißheitsgrad des Gläubigen abhängig zu machen („Ich bin mir aber dessen gewiß, daß es eine ewige Verdammnis gibt; wenn Du es nicht glaubst, bist Du unvernünftig“)? So wie Barry den Begriff der Vernunft auf der Ebene der Kooperationsbereitschaft (des „agreement motive“) eingeführt hat, macht die Verbindung Gewißheit – Vernunft nur einen bedingten Sinn. Denn dort war Vernunft zunächst einmal nicht gekennzeichnet durch subjektive Gewißheit, sondern durch das Vermögen und die Bereitschaft, den Standpunkt der anderen und gegebenenfalls sogar aller betroffenen anderen zu berücksichtigen (und nur solche Vorschläge in die Diskussion einzubringen, denen niemand vernünftigerweise widersprechen könne). Der Vernunftbegriff, der hier eine Rolle spielt, kann als Kantischer verstanden werden: Niemand darf von mir zum Mittel meiner Zwecke degradiert werden, muß vielmehr Zweck an sich sein. Die Grundlage dieses ersten Zuges der Barryschen Gerechtigkeitskonzeption ist keinesweg Skepsis. Explizit ist nicht einmal ausgemacht, ob dieser Kooperationswille auf einer skeptischen oder einer dogmatischen Einstellung beruht; es ist nur wahrscheinlich, daß die Akzeptanz vernünftiger Begründbarkeit eigener Handlungsabsichten etwa auf der Gewißheit des personalen Status aller menschlichen Subjekte beruht. Insofern ist es tatsächlich so, daß auf dieser grundlegenden Ebene Vernunft und Gewißheit aneinander gebunden werden. Nur, und darauf wird zurückzukommen sein, ist in diesem Falle Gewißheit offenbar nicht gleich Gewißheit. Die Gewißheit desjenigen, der an die ewige Verdammnis glaubt und die Gewißheit eines anderen, der an den begründeten Ansprüchen der Vernunft festhält, ist in dieser Perspektive mit zweierlei Maß zu messen. Für Barry ist das Unterscheidungskriterium offenbar die Überprüfbarkeit: „Psychologists have demonstrated *ad nauseam* how unreliable people’s beliefs about what they have witnessed often are – even when the witnesses are absolutely convinced that they have got it right.“<sup>29</sup> Daß Menschen dagegen über das Vermögen verfügen, die Forderungen der Vernunft zu respektieren, wird nicht in Frage gestellt. Das Maß an Skepsis, das

<sup>29</sup> *Justice as Impartiality*, a. a. O., S. 181, kursiv von Barry.

Barry fordert, darf also eine bestimmte Grenze auf keinen Fall überschreiten. Insofern ist es mißlich, wenn von „*agreement motive*“ oder von einem „*desire to reach agreement with others*“ gesprochen wird, da dieses Begriffe eine gleichsam naturale Basis des Kooperationswillens suggerieren, die spätestens durch die Fortsetzung „*on terms that nobody could reasonably reject*“ widerlegt wird.<sup>30</sup> In den Kooperationswillen ist immer schon ein Moment Vernunft eingeschlossen, das auf einer grundlegenden moralischen Gewißheit beruht. Insofern stellt sich die Frage, warum denn bei einer derart starken Vernunftkonzeption auf einer anderen Ebene doch noch Skepsis notwendig werden soll? Ist nicht deutlich, daß jemand, der diesen ersten Zug der Gerechtigkeitskonzeption mitmacht, schon akzeptiert, daß das Kriterium der Vernunft unabhängig von unüberprüfbar subjektiven Gewißheiten ist? Wie soll diese Person plötzlich auf einer anderen Stufe doch noch davon ausgehen können, daß ihre Glaubensgewißheit Widersprüche notwendig als unvernünftig erscheinen läßt?

Die Funktion der Skepsis droht an dieser Stelle in gewisser Weise das Subjekt zu entmündigen, das doch zunächst im Gegenzug zu Rawls moralisch sensibilisiert werden sollte. Dennoch muß wohl davon ausgegangen werden, daß derjenige, der willens ist, unter vernünftigen Rahmenbedingungen zu kooperieren, schon in der Lage ist, bestimmte subjektive Gewißheiten oder Ungewißheiten im Hinblick auf Argumente, die in einem öffentlich geführten Diskurs Bestand haben können, zu relativieren.

Die Frage ist nun allerdings, ob dieses Vermögen der Relativierung nicht doch auf untergründige Weise ein skeptisches Moment enthält. Hat sich das Problem am Ende nur um eine Ebene verschoben? Muß der ursprünglich angenommene Kooperationswille noch einmal genauer untersucht werden?

#### IV

Um diese Fragen zu beantworten, ist es an dieser Stelle ratsam, den Toleranzbegriff genauer zu erläutern. Eine solche Erläuterung wird vielleicht auch deutlich machen, was in diesen zum Teil sicherlich trockenen erkenntnistheoretischen Argumenten tatsächlich auf dem Spiel steht.

Toleranz heißt Duldung des Andersdenkenden, mithin das Zurückhalten von Sanktionsgewalt. Toleranzverhältnisse sind damit asymmetrische Verhältnisse, oder: zwischen dem Tolerierenden und dem Tolerierten existiert ein Machtgefälle. Wenn Toleranz auch das Anderssein des Andersdenkenden anerkennt, darf doch nicht übersehen

---

<sup>30</sup> Ebd., S. 168, meine Hervorhebungen.

werden, daß Toleranz ein Element der Mißbilligung enthält. Deswegen wohl schrieb Goethe in den *Maximen und Reflexionen*: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt Beleidigen.“ Herrscht zwischen den Subjekten Übereinstimmung, brechen Toleranzfragen ebenso wenig auf wie in einer Situation völliger Gleichgültigkeit. Warum nun aber soll die über Sanktionsmittel verfügende Person oder Instanz den Andersdenkenden *trotz* Mißbilligung dulden? Das ist zunächst die entscheidende Frage. Welcher Natur ist diese Mißbilligung?

Es kann sich offenbar nicht um eine streng moralische Mißbilligung handeln. Wer etwa das Recht auf körperliche Unversehrtheit verletzt, muß nicht toleriert werden. Wie ist aber sonst der Gegenstandsbereich des zu Tolerierenden zu beschreiben? Ist es zum Beispiel sinnvoll, Menschen anderer Hautfarbe zu „tolerieren“? Oder handelt es sich hierbei nicht um eine Eigenschaft, die niemand sich ausgesucht hat, die folglich auch nicht mißbilligt werden sollte? Toleranz erstreckt sich dann offenbar vor allem auf solche Eigenschaften und Fähigkeiten einer Person, die in irgendeiner Weise in ihrer Verfügungsgewalt liegen. Eine Mutter mag etwa den modischen Geschmack ihrer Tochter „tolerieren“, obwohl sie ihn mißbilligt. Ist dann aber die Basis der Mißbilligung persönlicher Geschmack? Eine solche Grundlegung der Mißbilligung scheint subjektiver Willkür Tür und Tor zu öffnen.

An dieser Stelle mag eine Formulierung Thomas Nagels weiterhelfen: „Bin ich fest überzeugt von etwas, dann halte ich es für *wahr*, doch hier wird von mir verlangt, daß ich aus Achtung vor Überzeugungen, die ich für grundfalsch halte, davon Abstand nehme, aus meinen eigenen Überzeugungen heraus auch zu *handeln*.“<sup>31</sup> Die maßgebliche Differenz zwischen den Subjekten besteht nun nicht in moralischer Mißbilligung oder in einem bloßen Geschmacksurteil; sie hat ihre Quelle vielmehr in Überzeugungen vom Wahren und vom Falschen. Implizit liegt dieser Formulierung die Annahme zugrunde, daß die Lebensvollzüge menschlicher Subjekte mit dem Glauben an die Wahrheit der diese Vollzüge fundierenden Überzeugungen verknüpft sind. Damit soll nicht geleugnet werden, daß es Menschen gibt, die ihr Leben keinen verbindlichen Beurteilungsmaßstäben unterwerfen. Hans Joas bezeichnet etwa als „Yuppiehaft“ alle Lebensstile, „die ohne jeden Anspruch auf Verallgemeinerung auftreten“.<sup>32</sup> Auch gibt es sicher Menschen, die sich um die Einstellungen anderer nicht kümmern, denen sozusagen alles gleichgültig ist. Wie immer man über solche Fälle denkt und für wie glaubhaft man solche Existenzformen hält – sie lassen das Toleranzproblem in

<sup>31</sup> *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zu politischen Philosophie*, Paderborn 1994, S. 220, nur die erste Hervorhebung finde sich auch im englischen Original.

<sup>32</sup> *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M. 1992, S. 375.



der hier diskutierten Form nicht aufkommen, da Gleichgültigkeit, das wurde schon gesagt, Probleme der gegenseitigen Toleranz gar nicht erst entstehen läßt.

Und noch eine andere Bemerkung scheint an dieser Stelle angebracht. Wenn gesagt wird, daß das Problem der Toleranz vor allem dann virulent wird, wenn entweder das eigene Leben oder der fremde Lebensentwurf mit ethischen (nicht moralischen) Geltungsansprüchen (besser-schlechter; gelungen-mißlungen; erfüllt-vergeudet etc.) oder praktisch wirksamen Wahrheitsannahmen versehen ist, dann kann damit natürlich nicht gemeint sein, daß sich das Toleranzproblem in unserem Alltag immer nur in dieser Form stellt! Menschen sind häufig anderen Menschen gegenüber intolerant, bloß weil sie anders sind, weil sie eine andere Hautfarbe oder andere Lebensgewohnheiten haben, also bevor sie überhaupt irgendwelche reflektierte Urteile fällen und ohne sich Gedanken über die Berechtigung der Mißbilligung zu machen. Wird dann in diesen Zusammenhängen für mehr Toleranz plädiert, dann müßte der hier vorgestellte normative Ansatz dem entgegenhalten, daß es sich bei diesen Formen der Mißbilligung um gänzlich unberechtigte Formen der Mißbilligung handelt, die das Toleranzproblem gar nicht aufkommen lassen sollten. Die hier ausbuchstabierte Grammatik des Toleranzbegriffes bietet einen schwachen Trost angesichts der alltäglichen Gewalt! Sie auszubuchstabieren, kann aber dennoch sinnvoll sein, weil es damit vielleicht gelingen mag, den Toleranzbegriff vor einer allzu anspruchslosen und moralisch sogar dubiosen inflationären Verwendung zu schützen.

Mit der Formulierung Nagels ist die erkenntnistheoretische Ebene wieder betreten. Rawls, Nagel und Larmore gehen nun davon aus, daß ich gegenüber Andersdenkenden selbst dann tolerant sein kann, wenn ich an der Wahrheit meiner Überzeugungen festhalte. Für die Begründung der Toleranz ist nur entscheidend, daß sie meine spezifisch Konzeption des Guten nicht von vornherein ausschließt. So ließe sich zum Beispiel von einer Begründung des Prinzips der Toleranz sprechen, die dem Vermögen autonomer Lebensführung einen hohen Stellenwert einräumt. Wenn nur das Leben wertvoll ist, das autonomen Entscheidungen entspringt, kann es nicht gerechtfertigt sein, einen anderen Menschen gegen seinen Willen zu einem bestimmten Glauben zu zwingen. Mit dieser Begründung werden aber alle die ausgeschlossen, die keinen Wert auf eine autonome Lebensführung legen. Für sie ist diese Begründung des Prinzips der Toleranz nicht neutral genug. Auch der oben diskutierte Appell an die Skepsis mag etwa einer Anhängerin eines religiösen Glaubens als völlig unakzeptabel oder jedenfalls als eine Überforderung erscheinen.

Larmore geht nun, wie bereits erwähnt, davon aus, daß der Respektbegriff eine neutralere Begründung des Toleranzbegriffs liefert. Respektiere ich den anderen, respektiere ich nicht seine spezifisch Weltsicht, wohl aber sein Vermögen, eine sol-

che zu entwickeln: „A capacity for working out a coherent view of the world is one that everyone ... possesses“.<sup>33</sup> Dieser Respekt äußert sich darin, daß ich im Falle einer Kontroverse von meiner ethischen Konzeption des Guten abstrahiere und das Gespräch fortsetze, indem ich gleichsam auf anderem Terrain nach Gemeinsamkeiten zwischen mir und meinem Gesprächspartner suche („retreat to neutral ground“). Dieses Vermögen der Abstraktion ist normativ und wohl auch motivational genau dann abgesichert, wenn ich den starken Respektbegriff Larmores zugrundelege. Wer im Falle einer Kontroverse schlicht an seiner Wahrheit festhält oder aber die Diskussion abbricht, der scheint den Gesprächspartner nicht wirklich zu respektieren.

Larmore geht nun davon aus, daß dieser Respektbegriff und die mit ihm verbundene Forderung nach einem Zurücknehmen der eigenen Geltungsansprüche den Glauben an die Wahrheit dieser Geltungsansprüche nicht gefährdet. Nagel und Rawls gehen noch stärker auf dieses Element der Rücknahme ein. Wie Larmore geht Nagel davon aus, daß es einen grundlegenden Konsens hinsichtlich der politischen Rahmenbedingungen sozialer Kooperation nur geben kann, wenn die Subjekte ihre ethischen Überzeugungen im Zuge öffentlicher Diskussionen als subjektiv gebrochen anerkennen und sie zugunsten konsensstiftender moralischer Überlegungen transzendieren. Sie müssen einen Unterschied machen zwischen der subjektiven Perspektive des Für-Wahr-Haltens und der objektiven des Wahr-Seins: „While I cannot maintain a belief without implying that what I believe is true, I still have to acknowledge that there is a big difference, *looking at it from the outside*, between my believing something and its being true.“<sup>34</sup> Während ich also aus der Binnenperspektive heraus von der Wahrheit meiner Überzeugungen ausgehen darf, verwandelt sich meine Überzeugung in der Außenperspektive in einen bloß subjektiven Glauben, der keinerlei Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben darf. Diese interne Schizophrenie der Perspektiven begründet in dem Maße das Prinzip der Toleranz, in dem sie den Einzelnen dazu auffordert, in politisch relevanten Diskursen den Absolutheitsanspruch seiner ethischen Perspektive zum Zwecke eines allgemeinen Konsenses zurückzunehmen (nicht aber ihn völlig aufzugeben). Nagel spricht hier von einem „epistemological restraint“.

Rawls argumentiert in seinem Buch *Political Liberalism* ganz ähnlich. Basis eines allgemeinen Konsenses ist hier die Akzeptanz dessen, was Rawls die „Bürden der Vernunft“ nennt. Zwar soll auch hier niemand an der Wahrheit seiner Überzeugungen zweifeln, es ist aber doch nötig, die Grenzen und die Endlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens anzuerkennen (und damit auch die Fallibilität menschlicher Er-

<sup>33</sup> *Patterns of Moral Complexity*, a. a. O., S. 64.

<sup>34</sup> „Moral Conflict and Political Legitimacy“, in: *Philosophy and Public Affairs* 16, 1987, S. 229, meine Hervorhebung.

kenntnis). Ohne eine solche Relativierung des eigenen Erkenntnisanspruchs wird es nicht möglich sein, einen die verschiedenen Konzeptionen des Guten umfassenden Konsensus zu erreichen („overlapping consensus“). Explizit wird die Notwendigkeit von Skepsis zurückgewiesen: „Above all, it [die Idee des politischen Liberalismus] does not argue that we should be hesitant and uncertain, much less skeptical about our own beliefs. Rather, we are to recognize the practical impossibility of reaching reasonable and workable political agreement in judgment on the truth of comprehensive doctrines.“<sup>35</sup> Die Akzeptanz der Bürden der Vernunft ist in diesem Sinne sogar eher eine politische Forderung als eine erkenntnistheoretische. Wenn wir friedlich miteinander kooperieren wollen, so lassen sich die hier diskutierten theoretischen Positionen nun zusammenfassen, dann müssen wir unsere Wahrheitsansprüche *relativieren* und *privatisieren*, ohne daß eine solche Relativierung oder Privatisierung diese Wahrheitsansprüche *als solche* gefährden müßte.

Aber wie überzeugend ist diese Position? Handelt es sich hierbei nicht doch um eine verkappte Form des Skeptizismus, so daß Barry am Ende Recht behält mit seiner Behauptung, er denke nur konsequent zu Ende, was andere liberale Theoretiker im Grunde auch meinen (aber sich zu sagen nicht getrauen) oder doch meinen müßten? Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist wohl die folgende: Ist die Relativierung meines Glaubens oder seine Privatisierung zum Zwecke der politischen Konsensbildung mit meiner Überzeugung vereinbar, es handle sich um den wahren Glauben? Oder setzen die Theoretiker des Liberalismus nicht immer schon ein reflexiv gebrochenes Welt- und Selbstverhältnis voraus, so daß eine echte Konfliktsituation zwischen den Forderungen meines Glaubens und den Erfordernissen friedfertiger sozialer Kooperation gar nicht erst entstehen kann? Dann wäre sozusagen schon auf einer sehr grundlegenden Ebene der liberalen Theoriebildung für „tiefe“ Bindungen kein Platz, ein Ausschluß, der allerdings der genuin liberalen Intention widerspräche, durch die verfassungsmäßige Verankerung zentraler Freiheitsrechte eben die Räume zu gewährleisten, in denen die Subjekte ihren jeweiligen Überzeugungen weitgehend ungehindert nachgehen können (egal, ob es sich hierbei nun um tiefe oder „flach“ Überzeugungen handelt).

## V

So verlockend es an dieser Stelle sein mag, eine eindeutige Antwort auf die oben gestellte Frage zu geben, so notwendig ist es doch, von einer solchen Antwort hier ab-

---

<sup>35</sup> *Political Liberalism*, New York 1993, S. 63.

zusehen. Welche Konsequenzen zum Beispiel die Akzeptanz der Bürden der Vernunft auf eine Konzeption des Guten haben wird, kann wohl nur eine konkrete Analyse der jeweiligen Konzeption nachweisen. Wie wirkt sich zum Beispiel das Faktum des Pluralismus (Rawls), also die in demokratischen Gesellschaften gegebene breite Streuung unterschiedlicher kultureller Lebensformen und -stile auf die jeweilige Glaubensrichtung aus? Hat der Pluralismus hier notwendig eine verunsichernde Wirkung? Erich Tugendhat geht zum Beispiel davon aus, daß ein Gläubiger „zumindest wenn er Andersgläubige und Nichtgläubige ernst nimmt, seine moralischen Normen letztlich nicht mehr auf seinen Glauben gründen [kann]“.<sup>36</sup> Aber gibt es tatsächlich nur eine säkulare Begründung moralischer Prinzipien und damit auch des Prinzips gegenseitiger Toleranz, eine Begründung, die in manchen Versionen obendrein auch noch eine gewisse Skepsis hinsichtlich der Gewißheit bestimmter Überzeugungen verlangt? Es mag hilfreich sein, hier wenigstens ein Beispiel anzureißen. Die katholische Kirche vertritt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) das Gebot der Glaubens- und Gewissensfreiheit der Person (das *ius personae humanae ad libertatem religiosam*). Sie hat damit gleichsam das zentrale liberale Grundrecht der Toleranz in religiösen Fragen, wenn auch spät, nachvollzogen und scheint folglich berechtigterweise einen Platz im liberalen Gemeinwesen für sich beanspruchen zu dürfen. Die Anerkennung des Toleranzgrundsatzes führt nun aber keineswegs zu einem Aufgeben des Glaubens an die Wahrheit der katholischen Religion. In einem Kommentar zur *Erklärung über die Religionsfreiheit* heißt es, daß das Recht der Religionsfreiheit „in keinem Zusammenhang steht mit der Wahrheit und der Falschheit einer Religion“.<sup>37</sup> Es ist sozusagen ein interner Bestandteil der katholischen Doktrin, daß ein Glaube nur dann ernsthaft gelebt werden kann, wenn das Subjekt auf eigenständige Weise den Weg zum Glauben findet. Zwangsmaßnahmen sind damit ausgeschlossen. Wenn nun aber die Akzeptanz der Bürden der Vernunft auch die Einsicht in die Fallibilität des menschlichen Erkenntnisvermögens impliziert, dann ist kaum daran zu zweifeln, daß die katholische Dogmatik diese Bürden der Vernunft nicht hinnehmen könnte. Es ist eben nicht der Fall, daß diese Bürden die jeweils betroffene Weltsicht in ihrer Substanz unangestastet lassen. Läßt sich die Gewißheit des Glaubens überhaupt mit der Akzeptanz der Endlichkeit der Vernunft vereinbaren? Wie gesagt, hier kann keine theoretische Vorentscheidung getroffen werden. Von dem protestantischen Glauben etwa sagte Durkheim in einer berühmten Formulierung seines Selbstmord-Buches, er sei vom „Geist der freien Forschung“ (*l'esprit de libre examen*) getrieben, wobei dieser Geist seine

---

<sup>36</sup> *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M. 1993, S. 13.

<sup>37</sup> Karl Rahner und Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966 (3. Aufl.) S. 657.

Quelle in der „Erschütterung der überlieferten Dogmen“ habe.<sup>38</sup> Insofern scheint der Protestantismus gleichsam das Resultat der Erschütterung überlieferter Gewißheiten zu sein. Aber das heißt nicht, wie ich bereits an Luther angedeutet habe, daß der Protestantismus gänzlich ohne Gewißheiten auskommt. Entscheidend ist eben die Frage, auf welchem Wege man zu den Gewißheiten zu gelangen glaubt. Auch Calvin etwa gestand zwar zu, daß der Verstand nicht hinreiche, um den Beweis zu erbringen, daß die Bibel das Wort Gottes ausdrücke. Aber an die Stelle der Vernunftwahrheit rückte sogleich die Wahrheit der inneren Überzeugung, die auch Auskunft darüber zu geben vermochte, ob ein Erwählsein von Gottes Seite stattgefunden hatte oder nicht. So war Calvin zum Beispiel so sehr von der Wahrheit der Trinität überzeugt, daß er den „Häretiker“ Miguel Servetus, der daran zweifelte, die Doktrin der Trinität aus der Bibel ableiten zu können, verbrennen ließ.<sup>39</sup> Der Titel dieses Aufsatzes, „Gewißheit und Gewalt“, scheint sich an dem zuletzt genannten Beispiel wieder zu bestätigen. Wer absolut von seiner Sache überzeugt ist, ist, auf welche Weise auch immer, potentiell gefährlich. Diesen Satz, so vermute ich, würden sicherlich viele von uns sofort unterschreiben.<sup>40</sup> Andererseits vermochte das Beispiel der katholischen Kirche vielleicht zu zeigen, daß Toleranz elementarer Bestandteil einer religiösen Doktrin sein kann, so daß Intoleranz nicht immer notwendig Resultat absoluter Gewißheit ist. Es geht hier nicht um eine Apologie des Katholizismus; ich bin mir der gewaltsamen Geschichte dieser Religion durchaus bewußt. Eher geht es um einen systematischen Punkt: Skepsis als Zweifel daran, daß der Mensch Wahres erkennen könne, ist dann keine notwendige Voraussetzung für gegenseitige Toleranz, wenn eine bestimmte Form des Respekts oder der Achtung vor dem Selbstbestimmungsrecht des anderen Bestand-

---

<sup>38</sup> *Der Selbstmord*, Frankfurt/M. 1983, S. 169–170.

<sup>39</sup> Vgl. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, a. a. O., S. 9.

<sup>40</sup> Vielleicht auch deswegen, weil viele von uns keine absoluten Überzeugungen mehr haben, weil viele sich, mit anderen Worten, in einem Zustand permanenter Unsicherheit befinden oder aber mit dem Bewußtsein leben, daß Gewißheiten entscheidungsabhängig geworden sind. Ulrich Beck schreibt zum Beispiel: (In der aufbrechenden Relativitätserfahrung wird der Glauben zu einer Sache der *Entscheidung* und der *Gründe*. (*Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt/M. 1993, S. 109, (kursiv von Beck). In dieser Perspektive kommen feste Glaubensgewißheiten einer Art Rückfall hinter ein einmal erreichtes Reflexionsniveau gleich. Nicht ohne Konsequenz plädiert deswegen Beck in seinem Buch für die (Kunst des Zweifels). Jenseits dieser normativen Stellungnahme kann man sich natürlich fragen, ob die Beschreibung stimmt, ob also die angesprochene Relativitätserfahrung tatsächlich ein allgemeines Phänomen darstellt. Dann wäre ein gewisses Maß an Skepsis vielleicht wirklich konstitutiv für das moderne Selbstverständnis, und dann wäre tatsächlich jeder Weg in erneute Glaubensgewißheiten eine Art reflektierter Reflexionslosigkeit (sofern das möglich ist). Vermutlich lassen sich diese Fragen nur in empirischer Orientierung beantworten. Aber selbst wenn es wahr ist, daß der Gläubige heute einem stärkeren Begründungsdruck ausgesetzt ist, muß das natürlich noch nicht einen radikalen Zweifel nach sich ziehen.

teil einer umfassenden Doktrin ist. Selbst wenn wir eine ganz säkulare Konzeption des Respekts formulieren, bedürfen wir ja immerhin der Gewißheit, diejenigen Eigenschaften am anderen erkennen oder benennen zu können, die den Respekt als solchen rechtfertigen. Ohne Gewißheiten, das wurde oben schon formuliert, kommt auch eine liberale Theorie nicht aus. Meine Vermutung ist aber, daß die liberale Theorie nur bestimmte Gewißheiten zulassen möchte, anderen Gewißheiten dagegen tatsächlich eher skeptisch gegenübersteht (man kann sich ja zum Beispiel – mögliche Selbstwidersprüche ignorierend – der Fallibilität des menschlichen Erkenntnisvermögens gewiß sein). Ob diese Form der Skepsis nun berechtigt ist, muß, das ist meine These in diesem Aufsatz, gleichsam von Fall zu Fall entschieden werden. Nicht jeder Gläubige ist gleich ein Fundamentalist! Die liberale Theorie macht sich in der Regel mit genaueren Analysen spezifische Konzeptionen des Guten die Finger nicht schmutzig, vermutlich, weil sie davon ausgeht, daß es sich bei der Klärung dieser Fragen um eine Aufgabe der Politik oder eines wie immer gearteten öffentlichen Rasonnements handelt. Das mag tatsächlich so sein; aber diese Theorie sollte sich auch darüber im Klaren sein, daß sie durch bestimmte begrifflich Vorentscheidungen häufi die Zutrittsbedingungen zum liberalen Gemeinwesen auf eine Weise erschwert, die ihren eigenen Intentionen widerspricht.

---

---

als man sie endlich  
gefunden hatte, kicherte  
die wahrheit, grüßte  
nach mode der zeit  
und ging ihrer wege

---

---

wir sind sehr heute durch  
die sprache gefalln.  
wir schlagen uns  
mit teetassenklirren,  
baumrauschen wir  
zerbrechen alle kekse

---

---

Marcus Brühl



---

---

über die weltenränder  
klettert der morgen: jetzt  
werden die dunkeln  
gedanken immer  
heller  
beleuchtet

wir sehn sie: wundern uns  
und geben der zeit  
einen andern namen.

---

---

lach nur! ich hab  
oftmals vorm lachen gewartet  
trotzig hab ich gewunken  
und gewußt: sieben und sieben  
sind deine zahl

---

---

Marcus Brühl

**VERSTEHEN – DENKEN – URTEILEN**  
**ZUR AKTUALITÄT DER POLITISCHEN THEORETIKERIN**  
**HANNAH ARENDT (1906–1975)**

von

CLAUDIA ALTHAUS

ZUSAMMENFASSUNG: Ausgehend von einer aktuellen historischen Debatte über die Tätermotive zur Zeit des Nationalsozialismus wird hier mit Hannah Arendt der Frage nachgegangen, wie Urteile über gutes und schlechtes Verhalten in einer Situation angewandten Nichtwissens überhaupt noch möglich sind. Angewandtes Nichtwissen meint hier die Situation eines „Denkens ohne Geländer“ (Hannah Arendt) in einer historischen Zeit, in der bisher als verbindlich angesehene Orientierungspunkte, Kategorien und Maßstäbe weggebrochen sind.

*Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften*  
*Das Denken bringt keine nutzbare Lebensweisheit*  
*Das Denken löst keine Welträtsel*  
*Das Denken verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln*  
*Martin Heidegger, „Was heißt Denken?“<sup>1</sup>*

### **I. Einleitung**

In den Sommermonaten des Jahres 1996 beherrschten in Deutschlands renommierten Zeitungen die Historiker die Diskussion in den Feuilletons. Ein heftiger Streit um das Buch eines amerikanischen Politologen erhitzte in dieser Zeit nicht nur die akademischen Gemüter. Daniel Goldhagens Buch „Hitler’s Willing Executioners“ über die Tätermotive und Hintergründe der Verbrechen zur Zeit des Nationalsozialismus schaffte es wie kein anderes Buch in den letzten Jahren, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Es soll hier nicht darum gehen, die Hauptthese Goldhagens<sup>2</sup>

---

ungewußt, Heft 6, Frühjahr 1997, S. 57–68, eingegangen im Dezember 1996.

<sup>1</sup> Das Zitat ist von Hannah Arendt ihrem Buch „Vom Leben des Geistes I. Das Denken“, München 1993<sup>3</sup>, vorangestellt.

<sup>2</sup> Das Ergebnis seines Buches faßt Goldhagen wie folgt zusammen: „The conclusion of this book is that antisemitism moved many thousands of „ordinary“ Germans – and would have moved millions more,

zu bewerten oder auch nur zu diskutieren. Angesichts der einhelligen Kritik an diesem Buch soll jedoch noch einmal ein Blick auf das Problem, das Goldhagen umgetrieben hat, geworfen werden. Was in Goldhagens Buch zum Ausdruck kommt, ist der Schock über die „ungeheuerliche Gleichheit ohne Brüderlichkeit und Menschlichkeit“<sup>3</sup> der Vernichtung der europäischen Juden. Die Frage, welche Motive Menschen dazu bewegt haben könnten, alle Juden ohne Ansehen der Person und ohne Mitleid zu ermorden, bleibt nach wie vor eine offene Wunde.

Es soll hier versucht werden, den Denkweg Hannah Arendts in der Auseinandersetzung mit dem Holocaust nachzuzeichnen und ihre bislang kaum rezipierten Überlegungen dazu zur Diskussion zu stellen, die vielleicht auch ein neues Licht in die Diskussion<sup>4</sup> um das Handeln der Täter im Nationalsozialismus werfen können.

## II. Verstehen als Versöhnung mit der Welt

Es ist nichts Neues, daß jede Wissenschaft unausgesprochene Grundannahmen hat. Diese Axiome lassen sich nur dann nicht mehr aufrechterhalten, wenn sie mit einem Phänomen konfrontiert werden, das sich den bewährten Begriffen und Kategorien entzieht. Nach Arendt ist ein solches Phänomen der Holocaust.<sup>5</sup> Das Problem, das Arendt zeit ihres Lebens beschäftigte und das hier deutlich zum Vorschein kommt, ist das Problem des Verstehens. Das Verstehen ist nach Arendt im Unterschied zur fehlerfreien Information und dem wissenschaftlichen Wissen „eine nicht endende Tätigkeit, durch die wir Wirklichkeit, in ständigem Abwandeln und Verändern, begreifen und uns mit ihr versöhnen, das heißt durch die wir versuchen, in der Welt zu Hause zu

---

had they been appropriately positioned – to slaughter Jews. Not economic hardship, not the coercive means of a totalitarian state, not social psychological pressure, not invariable psychological propensities, but ideas about Jews that were pervasive in Germany, and had been for decades, induced ordinary Germans to kill unarmed, defenseless Jewish men, woman, and children by the thousands, systematically and without pity.“ Aus: Goldhagen, Daniel Jonah: *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, London 1996, hier S. 9.

<sup>3</sup> Arendt, Hannah: *Das Bild der Hölle*, in: Dies.: *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1*, hg. von Eike Geisel und Klaus Bittermann, Berlin 1989, S. 49–63, hier S. 50.

<sup>4</sup> Die Bezeichnung „Diskussion“ ist vielleicht nicht ganz getroffen, schließlich wurde an renommierter Stelle – auf dem Deutschen Historikertag im Oktober dieses Jahres – verkündet, daß man nicht über Goldhagen sprechen werde. Dieses apriorische Sprechverbot wäre eine eigene Untersuchung wert.

<sup>5</sup> Vgl. Arendt, Hannah: *Die vollendende Sinnlosigkeit*, in: Dies.: *Nach Auschwitz*, S. 7–31, hier S. 7. Mittlerweile hat diese Auffassung in vielen Werken Eingang gefunden; siehe dazu z. B. Kress, George/Rappaport, Leon: *The Holocaust*, New York 1980, S. 128, wo die Autoren die These vertreten, daß die Massenvernichtung im Nationalsozialismus zu einer Annullierung gängiger Formen von Erkenntnis und Arten der Darstellung geführt hätte.

sein.“<sup>6</sup>

Das Verstehen, das, wie Arendt immer wieder betont, für sie wesentlich ist,<sup>7</sup> wird für sie durch drei Erfahrungen fragwürdig und sind ihr Anlaß zu grundsätzlichen Überlegungen.<sup>8</sup> Das erste Erlebnis ist zur Zeit der „Machtergreifung“ Hitlers im Jahre 1933. Es ist die Erfahrung, daß die eigenen Freunde sich gleichschalteten und einen „leeren Raum“<sup>9</sup> um einen herum bildeten.<sup>10</sup> Nicht die Opportunisten waren für Arendt das eigentliche Problem, sondern die Tatsache, daß die Freunde „dann wirklich daran (an den Nationalsozialismus, C. A.) glaubten.“<sup>11</sup>

Die zweite Erfahrung war der Schock über den Holocaust. Die totalitäre Herrschaft als ein „Ereignis, das in seiner Beispiellosigkeit mit den überkommenen Kategorien politischen Denkens nicht begriffen, dessen >Verbrechen< mit den traditionellen Maßstäben nicht beurteilt und mit Hilfe bestehender Gesetze nicht adäquat berichtet und bestraft werden können, hat die in der Überlieferung so lange gesicherte Kontinuität abendländischer Geschichte wirklich durchbrochen.“<sup>12</sup> Was den Bruch mit der bisherigen Geschichte ausmacht, ist nicht etwa die Zahl der Opfer – die Geschichte des Völkermordes ist so alt wie die Geschichte der Menschheit mit ihren Eroberungen und Unterwerfungen. Was neu ist, ist einerseits die Ungeheuerlichkeit der Unschuld der Opfer, deren Gleichheit in der Unschuld aller besteht und die das menschliche Begriffsvermögen übersteigt. Entscheidend ist jedoch die Außerkraftsetzung des gesunden Menschenverstandes, für dessen Nützlichkeitsdenken stets das Gute als auch das Böse einen Sinn macht.<sup>13</sup> Die Sinnhaftigkeit des Handelns ist an dieser Stelle nicht auszumachen; die Vernichtung der Juden ist im politischen Sinne völlig kontra-

<sup>6</sup> Arendt, Hannah: Verstehen und Politik, aus: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, S. 110–128, hier S. 110.

<sup>7</sup> In einem Interview mit Günter Gaus im Jahre 1964 bemerkt Arendt: „Wissen Sie, wesentlich ist für mich: Ich muß verstehen.“, aus: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache (1964). Ein Gespräch mit Günter Gaus, in: Gespräche mit Hannah Arendt, hg. von Adelbert Reif, München 1976, S. 9–35, hier S. 11.

<sup>8</sup> Die Wichtigkeit der Erfahrung für das Denken hat Arendt einmal wie folgt formuliert: „Ich glaube nicht, daß es irgendeinen Denkvorgang gibt, der ohne persönliche Erfahrung möglich ist. Alles Denken ist Nachdenken, der Sache nachdenken.“ Aus: Interview mit Günter Gaus, hier S. 31.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 20.

<sup>10</sup> Arendt bemerkte auch, „daß unter den Intellektuellen die Gleichschaltung sozusagen die Regel war. Aber unter den andern nicht. Und das habe ich nie vergessen.“, aus: Interview mit Günter Gaus, hier S. 20.

<sup>11</sup> Ebd., S. 21.

<sup>12</sup> Arendt, Hannah: Tradition und Neuzeit, in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 23–54, hier S. 35.

<sup>13</sup> Der Sinn der Vernichtung der Inkas durch die Spanier ist politisch als Ausrottung möglicher Opposition zu verstehen, wenn auch natürlich grausam und wahnwitzig. Das Gleiche läßt sich für die Ermordung der Armenier 1914/15 sagen. Auch hier ist ein zweckgerichtetes Handeln der Politiker mit nachvollziehbarem, wenn auch grausamen Sinn auszumachen.

produktiv gewesen, d. h. die Verbrechen haben sich nicht ausgezahlt<sup>14</sup> und waren von den Urhebern auch nicht einmal mit diesem Vorsatz begangen worden.<sup>15</sup>

Die dritte, das Verstehen außer Kraft setzende Erfahrung ist für Arendt der Prozeß gegen Adolf Eichmann in Jerusalem im Jahre 1961 gewesen. Arendts Buch über diesen Prozeß trägt den Untertitel „Ein Bericht von der Banalität des Bösen“. In dieser Bezeichnung kommt ihre Irritation darüber zum Ausdruck, daß das vermeintlich Böse in der Gestalt Eichmanns unserer literarischen, theologischen und philosophischen Denktradition über das Böse entgegenzulaufen schien. Arendt ist frappiert von der Oberflächlichkeit des Täters, die eine Rückführung auf vermeintlich „böse“ Motive verhindert und stattdessen eine umfassende Gedankenlosigkeit zutage bringt. Das Fehlen des Denkens bei Eichmann ist der Ausgangspunkt für Arendts Untersuchung des menschlichen Geistes.<sup>16</sup>

Max Weber bestimmt den „Sinn“ sozialen Handelns als einen Grundbegriff der Soziologie und der Sozialwissenschaften überhaupt. „Handeln“ bedeutet hier menschliches Verhalten, insofern der oder die Handelnde mit ihm einen „subjektiven Sinn“<sup>17</sup> verbinden. „Sinn“ ist nach Weber entweder der tatsächlich in einem historisch gegebenen Fall oder „in einem begrifflich konstruierten *reinen* Typus von dem oder den als Typus *gedachten* Handelnden subjektiv *gemeinte* Sinn. Nicht etwa irgendein objektiv >richtiger< oder ein metaphysisch ergründeter >wahrer< Sinn.“<sup>18</sup> Alle (wissenschaftliche) Deutung – so Weber – strebt nach Evidenz des Verstehens, das rationalen oder einführend nacherlebbaren Charakters sein kann. Rational verständlich meint für Weber „unmittelbar und eindeutig intellektuell sinnhaft erfaßbar“.<sup>19</sup> „Erklärendes Verstehen“ bedeutet weiter, daß eine Handlung einen uns verständlichen *Sinnzusammenhang* gewinnt, d. h. daß ein rationales Motivationsverstehen möglich ist. Noch einmal anders formuliert: „Erklären“ bedeutet die „Erfassung des Sinnzusammenhangs, in den, seinem subjektiv gemeinten Sinn nach, ein aktuell verständliches Handeln hineingehört.“<sup>20</sup>

Der subjektiv gemeinte Sinn, der nach Weber menschlichem Handeln zugrundeliegt

<sup>14</sup> Die Bereitstellung von Bahnlinien und Zügen für die Deportation der Juden war zur Zeit des Weltkrieges – und in diese Zeit fallen die Vernichtungsaktionen – für die Kriegsziele völlig kontraproduktiv.

<sup>15</sup> Vgl. Arendt, *Die vollendete Sinnlosigkeit*, S. 26f. sowie Arendt, *Das Bild der Hölle*, S. 50f.

<sup>16</sup> Vgl. Arendt, *Vom Leben des Geistes* 1, S. 13f.

<sup>17</sup> Weber, Max: *Soziologische Grundbegriffe* (1921) §I. Begriffe der Soziologie und des >Sinns< sozialen Handelns, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1988<sup>7</sup>, S. 541–581, hier S. 542.

<sup>18</sup> Ebd. Weber sieht zwar das Phänomen nicht verstehbarer Vorgänge, faßt darunter allerdings psychische Besonderheiten, Mystik u. a.

<sup>19</sup> Ebd., S. 543.

<sup>20</sup> Ebd., S. 547.

und aufgrund dessen das Handeln verstehbar wird, hat immer auch etwas mit Interesse und Wollen zu tun. Ich verfolge mit meinem Handeln ein bestimmtes Interesse, ich sehe einen „Sinn“ darin; ich „will“ ein Ziel erreichen und bediene mich zweckrational spezifische Mittel zur Erreichung meines Zieles. Auch der Verfolg von „bösen Taten“ läßt sich unter das Zweck-Mittel-Schema subsumieren. Was ist jedoch, wenn ich vor die Tatsache gestellt bin, daß „böses Handeln“ (Unterlassungs-/Begehungssünden) möglich ist, obwohl nicht nur „niedrige Motive“ fehlen, sondern überhaupt jedes Motiv, jedes Interesse und Wollen? Vor diesem Problem steht Hannah Arendt bei ihrer Auseinandersetzung mit der Judenvernichtung, die offensichtlich *sine ira et studio* sowie ohne nachvollziehbarem Zweck vonstatten ging.<sup>21</sup>

### III. Denken als Prädisposition zum Bösen

Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zum menschlichen Geist ist eine Frage, die sie während des Eichmann-Prozesses beschäftigte: „Ist Bosheit (. . .), ist dieser >Wille zum Bösen< vielleicht *keine* notwendige Bedingung des bösen Handelns? Hängt vielleicht das Problem von Gut und Böse, unsere Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, mit unserem Denkvermögen zusammen? (. . .) Könnte vielleicht das Denken als solches (. . .) zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu prädisponieren, Böses zu tun?“<sup>22</sup>

Hinter dieser Frage steht die Erfahrung, daß die abendländische Moral und die eingeübten Sitten, die alle gleichermaßen das Tötungsverbot in sich schließen, nichts zur Verhinderung des Holocaust beigetragen haben. Die Tatsache, daß die Mehrheit der Nazischergen keineswegs – in ihrem Alltagsleben – ein moralisch abweichendes Verhalten zeigen, läßt zumindest Zweifel an den Fähigkeiten einer eingeübten Moral, das Böse zu verhindern, aufkommen.

Es wäre im Arendtschen Sinne jedoch verfehlt, wenn man die Verbrechen zur Zeit des Nationalsozialismus auf wohlbekannte Erscheinungen des Bösen aus der Vergangenheit – wie etwa Tyrannei, Verschwörung, Angriffslust u. a. – zurückführt. Mit einer derartigen Gleichsetzung befindet man sich nur scheinbar auf festem Boden. Wir glauben, daß wir mit den Übeln der Vergangenheit auch die Weisheit geerbt hätten, die

<sup>21</sup> Der Zweck bestand in der Ermordung der Juden, aber warum diese vonstatten gehen sollte und dann auch ging, bleibt letztlich ohne Antwort. Arendt sieht den fehlenden Haß der Täter, womit für sie ein Verweis auf den Antisemitismus als Motiv ausscheidet: „Weder das Schicksal der europäischen Judenheit, noch die Errichtung von Tötungsfabriken kann vollständig mit dem Hinweis auf den Antisemitismus erklärt werden.“ Aus: Arendt, *Die vollendete Sinnlosigkeit*, S. 14.

<sup>22</sup> Arendt, *Vom Leben des Geistes* 1, S. 14f.

uns durch diese hindurchführen können. Alles, was wir jedoch über den Totalitarismus wissen, zeigt eine schreckliche Originalität. „Die Originalität des Totalitarismus ist nicht deshalb schrecklich, weil mit ihm eine neue >Idee< in die Welt gekommen ist, sondern weil seine schieren Handlungen einen Bruch mit allen unseren Traditionen darstellen; zweifellos haben sie unsere Kategorien des politischen Denkens und unsere Maßstäbe für das moralische Urteil gesprengt.“<sup>23</sup>

Das mittlerweile umfangreiche Wissen über den Nationalsozialismus ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des Verstehens. Wie Arendt sagt: „Wissen und Verstehen sind nicht dasselbe“, aber „Verstehen ist auf Wissen gegründet, und Wissen kann nicht ohne ein vorausgehendes, unartikulierte Verstehen vor sich gehen.“<sup>24</sup> Das Wissen als solches – für den Bereich der Geschichte etwa das empirisch gesicherte Tatsachenwissen – ist mit einem entscheidenden Mangel behaftet: ihm mangelt es an *Sinn*. Der Sinn ist das Ergebnis des Verstehens; ihn erzeugen wir, als wir uns mit dem, was wir tun und erleiden, zu versöhnen suchen.<sup>25</sup>

„Aber“, so fragt Arendt, „ist nicht die Aufgabe des Verstehens hoffnungslos geworden, wenn es stimmt, daß wir uns einem Etwas (dem Totalitarismus, C. A.) gegenübersehen, welches unsere Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe zerstört hat?“<sup>26</sup>

#### IV. Angewandtes Nichtwissen oder: Denken ohne Geländer

Das Problem, vor dem Arendt steht, ist folgendes: Die Originalität des Nationalsozialismus stellt uns vor das Problem, daß wir diesen besonderen Fall der Geschichte nicht mehr unter das uns bereits Bekannte subsumieren können. Unsere bisherigen bekannten Kategorien und Urteilsmaßstäbe reichen hierfür nicht aus. Ist ein Urteil nach Kants Auffassung – auf die Arendt sich bezieht – „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“,<sup>27</sup> d. h. die Subsumtion eines besonderen Falles unter eine allgemeine Regel, so läßt sich die Krise nach 1945 als Verlust eben dieses Allgemeinen, dieses universellen Urteilsmaßstabes verstehen.

Die Aufgabe ist nun, „ohne Geländer“ zu denken, d. h. Denken „ohne Stützen und Krücken, gewissermaßen ohne das Geländer der Tradition“.<sup>28</sup> Ein Denken ohne Ge-

<sup>23</sup> Arendt, *Verstehen und Politik*, S. 112.

<sup>24</sup> Ebd., S. 113.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 111.

<sup>26</sup> Ebd., S. 116.

<sup>27</sup> Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Band X, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1990<sup>11</sup>, hier S. 87 (BXXV).

<sup>28</sup> Arendt, Hannah: *Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finstere Zeiten*, in: *Dies.: Menschen in finstere Zeiten*, hg. von Ursula Ludz, München 1982, S. 17–49, hier S. 25.



länder, ohne verlässliche Weisheit und Wahrheiten ist die Aufforderung zur Anwendung des Nichtwissens: zu denken und zu urteilen in einer Welt, deren Maßstäbe hierfür verlustig gegangen sind; eine Orientierung im Handeln zu finden die als universelle Essenz nicht mehr auszumachen, nicht zu wissen ist.

Die Krise des Verstehens ist somit mit einer Krise des Urteils identisch; das „Verstehen (ist) dem Urteilen nah verwandt“, beide stehen „in einer so engen Wechselbeziehung, daß man sie als Subsumtion (eines Besonderen unter eine allgemeine Regel) beschreiben muß“.<sup>29</sup>

Wenn das Urteil das Vermögen ist, das Besondere zu denken, dann besteht die Hauptschwierigkeit darin, daß denken *verallgemeinern* heißt. Geschichtliche Ereignisse, zumal mit einer nie dagewesenen Originalität, stellen Besonderheiten dar. Das Vermögen, diese Besonderheiten zu beurteilen, d.h. die Fähigkeit zu sagen: >das ist schlecht<, >das ist schön< etc., ist nicht das gleiche wie das Vermögen zu denken. Das Denken repräsentiert<sup>30</sup> Dinge, die nicht anwesend, nicht unmittelbar sichtbar, die abwesend, aus der direkten Sinneswahrnehmung entfernt sind. Das Urteilen dagegen bezieht sich immer auf Besonderheiten und Dinge, die zum Greifen nahe sind. Beide hängen jedoch zusammen, vergleichbar dem Zusammenhang von Bewußtsein und Gewissen.<sup>31</sup> Das Bewußtsein ihrer selbst – das Selbst-Bewußtsein – hat zur Voraussetzung, was Platon den „Dialog der Seele mit sich selbst“ nannte. Sich selbst zum Gegenstand des eigenen Denkens haben, die Realisierung des „ich denke“ ist Voraussetzung des Denkens überhaupt. Im stummen Dialog der Seele mit sich selbst zeigt sich die Identität der Person als Zweiheit in der Einheit: Ich als Subjekt und gleichzeitig das Ich als Objekt. Diese Differenz zwischen Zweiheit und Einheit in einer Person muß vom Denken aktualisiert werden. Das Nebenprodukt der Aktualisierung dieses Unterschiedes ist das Gewissen.<sup>32</sup>

Der stumme Dialog der Seele mit sich selbst ist Ausgangspunkt des Denkens, aber auch Ausgangspunkt des Urteilens. Im Urteil zeigt sich der sogenannte „gesunde Menschenverstand“, und zwar schon im „Sich-Selbst-Denken“. Kant nennt drei grundlegende Maximen des gesunden Menschenverstandes:

- „1. Selbstdenken;
  2. An der Stelle jedes andern denken;
  3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.
- Die erste ist die Maxime der *vorurteilsfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der

<sup>29</sup> Arendt, Verstehen und Politik, S. 116.

<sup>30</sup> Repräsentation hier im lateinischen Wortsinne gemeint: repraesentare: vergegenwärtigen.

<sup>31</sup> Vgl. Arendt, Hannah: Über den Zusammenhang von Denken und Moral, in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 128–157, hier S. 155.

<sup>32</sup> Vgl. ebd.

*konsequenter* Denkungsart.“<sup>33</sup>

Die dritte Maxime ist hier zunächst relevant. Die Forderung, jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken, erklärt das von Arendt registrierte Phänomen, daß einige Menschen sich zur Zeit des Nationalsozialismus weigerten, an den Verbrechen teilzunehmen, obwohl diese Menschen von der Mehrheit als unverantwortlich bezeichnet wurden. Diese Personen waren nach Arendt die einzigen Menschen, die es wagten, selber ein Urteil zu fällen. Und diese Fähigkeit zum Urteil wiederum beruhte auf der Maxime dieser „Widerständigen“, mit sich selbst einstimmig denken zu wollen. Wie Arendt sagt: „Zu dieser Urteilsbildung waren sie (die Personen, die Widerstand leisteten oder nicht mitmachten, C. A.) nicht etwa deshalb in der Lage, weil sie über ein besseres Wertesystem verfügten, oder weil die alten Maßstäbe für Recht und Unrecht immer noch fest in ihrem Denken und ihrem Bewußtsein verwurzelt waren, sondern, so würde ich sagen, weil ihr Gewissen nicht in dieser sozusagen automatischen Weise funktionierte, und zwar so, als ob wir über eine Reihe von erlernten oder angeborenen Regeln verfügten, die wir immer dann, wenn es sich ergibt, anwenden, so daß jede neue Erfahrung oder jede neue Situation bereits im vorhinein beurteilt ist (. . .). Ich glaube, daß diejenigen, die nicht teilnahmen, ein anderes Kriterium hatten: Sie stellten sich die Frage, inwiefern sie mit sich selbst in Frieden leben könnten, wenn sie bestimmte Taten begangen hätten; und sie zogen es vor, nichts zu tun. Nicht weil dadurch die Welt sich zum Besseren verändern würde, sondern weil sie nur unter dieser Bedingung als sie selbst weiterleben konnten. (. . .) Nicht weil sie das Gebot >Du sollst nicht töten< streng befolgt hätten, lehnten sie es ab zu morden, sondern eher deshalb, weil sie nicht willens waren, mit einem Mörder zusammenzuleben – mit ihnen selbst.“<sup>34</sup>

## V. Gedankenlosigkeit und Nicht-Denken

Offensichtlich hat also die Fähigkeit, Recht von Unrecht zu unterscheiden, etwas mit der Fähigkeit zu denken zu tun. Klar ist, daß Nicht-Denken nicht mit „Dummheit“ gleichzusetzen ist, denn die Unfähigkeit zu denken ist selbst bei hochintelligenten Leuten anzutreffen. Außerdem dürfte Schlechtigkeit kaum die Ursache des Nicht-Denkens sein, und zwar schon deshalb nicht, weil Gedankenlosigkeit ebenso wie Dummheit viel häufiger vorkommen als Schlechtigkeit.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 226 (A 156).

<sup>34</sup> Arendt, Hannah: Was heißt persönliche Verantwortung in der Diktatur?, in: Nach Auschwitz, S. 81–99, hier S. 93.

<sup>35</sup> Vgl. Arendt, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 133.

Kant versteht unter Dummheit diese Art von Nicht-Denken, wenn er schreibt:

„Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht aufzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, so gar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten. Daß es aber gemeinlich alsdenn auch an jenem (der *secunda Petri*) zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.“<sup>36</sup>

Wenn Arendt bei Adolf Eichmann eine „authentische Unfähigkeit zu denken“<sup>37</sup> feststellt, so hat sie zunächst einmal Eichmanns außergewöhnliche Oberflächlichkeit vor Augen, die sich in permanenten klischeehaften Äußerungen zeigt. Klischees, gängige Redewendungen sowie das Festhalten an Konventionen und standardisierten Kodices des Ausdrucks und des Betragens haben die gesellschaftlich anerkannte Funktion, uns vor der Wirklichkeit in Schutz zu nehmen.<sup>38</sup> Diese Form des Nicht-Denkens schirmt die Menschen vor kritischer Überprüfung ab; stattdessen lehrt dieses Nicht-Denken, „an dem festzuhalten, was immer die vorgeschriebenen Verhaltensregeln zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft sein mögen.“<sup>39</sup> Im Sinne der Maximen des Kantischen Gemeinsinnes ist es die Ablehnung des Selbstdenkens, die hier zu beobachten ist. Selbstdenken wird von Kant als vorurteilsfreie Denkungsart bezeichnet, und in der Tat versucht bereits Sokrates, uns von unseren Meinungen – verstanden als nicht untersuchte Vorurteile – zu befreien. Denn diese Vorurteile verhindern das Denken, indem sie uns die Annahme nahelegen, daß wir etwas wissen könnten, wo wir nicht nur nicht wissen, sondern auch nicht wissen können.<sup>40</sup>

## VI. Das Urteilen

Was zunächst schon durch die Denkverweigerung verhindert wird – der Dialog mit sich selbst<sup>41</sup> – gerät an dieser Stelle zur Verhinderung des Urteilens überhaupt. Das

<sup>36</sup> Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1988<sup>10</sup>, S. 185 (B 173, Fußnote).

<sup>37</sup> Arendt, *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*, S. 128.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S. 129.

<sup>39</sup> Ebd., S. 145.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 142.

<sup>41</sup> Die Verweigerung des Dialogs mit sich selbst als Voraussetzung für Gewaltanwendung und Verbrechen scheint mittlerweile auch durch die Psychologie bestätigt zu sein. Etwa bei Tätern, die Kinder wiederholt mißbraucht haben, ist ein permanentes Leugnen der Tat festzustellen. Eine Therapie hat dann

Urteilen als dasjenige Phänomen, das sich mit dem Besonderen befaßt, ist gerade darauf angewiesen, von Konventionen und allgemeinen Verhaltensnormen abzusehen und sich stattdessen dem Partikularen, dem Nicht-Alltäglichen zuzuwenden.

Arendt versteht in bezug auf Geschichte einzelne (Lebens-) Geschichten und historische Einzelbeispiele als das Besondere, hingegen den Begriff eines historischen Prozesses oder auch allgemeine Gesetze der Geschichte als das Universale.<sup>42</sup>

Um ein angemessenes, ein „richtiges“ Urteil über eine spezifisch historische Situation zu treffen und nicht in allgemeinen, konventionellen Schemata – wie dies bei Eichmann der Fall war – zu verharren, sind nach Arendt zwei Operationen nötig:

- a.) Die Einbildung als Repräsentation eines nicht gegebenen Objektes sowie
- b.) die Operation der Reflexion, aus der sich die wichtigste Bedingung für alle Urteile, die Bedingung der Unparteilichkeit, ergibt.<sup>43</sup>

Nach Arendt befähigt uns allein die Einbildungskraft, „Dinge in ihrer richtigen Perspektive zu sehen, das, was zu nahe ist, in eine gewisse Distanz zu rücken, so daß wir es ohne vorgefaßte Meinung und Vorurteil sehen und verstehen können; es ermöglicht es, Abgründe der Ferne zu überbrücken, bis wir alles, was zu weit von uns entfernt ist, so sehen und verstehen können, als ob es unsere eigene Angelegenheit wäre. Dieses >Distanzieren< bestimmter Dinge und das Überbrücken der Abgründe zu anderen ist Teil des Verstehensdialoges“<sup>44</sup> und ermöglicht so die „erweiterte Denkungsart“ als *conditio sine qua non* allen Urteilens.

Die für die Fähigkeit des richtigen Urteilens notwendige „erweiterte Denkungsart“ meint bei Arendt wie bei Kant das Vermögen, an der Stelle jedes anderen denken zu können. „Erweiterte Denkungsart“ heißt im Arendtschen Sinne zunächst einmal das Abstrahieren von den Beschränkungen unserer eigenen Beurteilung und damit Mißachtung des Selbstinteresses. Dies ermöglicht es wiederum, verschiedene, von mir unterschiedene Standpunkte einzunehmen. Dieses „An-Die-Stelle-Jedes-Anderen-Zu-Denken“ ist der Arendtsche Begriff von Unparteilichkeit (im Unterschied zur Objektivität). Mit „erweiterter Denkungsart“ ist nicht etwa eine Form der „Einfühlung“ gemeint; Verstehen ist hier vielmehr eine Form des Urteilens. Urteilen meint hier nicht

---

zunächst einmal die Aufgabe, ein (Selbst-) Bewußtsein für die eigenen Tat zu schaffen. Diesen Hinweis verdanke ich Elisabeth Eicher.

<sup>42</sup> Vgl. Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, hg. von Ronald Beiner, München 1985, S. 104.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 92.

<sup>44</sup> Arendt, Verstehen und Politik, S. 127.

ein juristisches Urteil oder ein moralisches Urteil in dem Sinne, als eine Wertperspektive abgegeben wird. Gemeint ist hier die Wiedererschaffung einer gemeinsamen Realität vom Standpunkt aller Beteiligten und Involvierten her.<sup>45</sup> Das Denken von der Innenperspektive der anderen her und die daraus entstehende einzige Möglichkeit des (richtigen) Urteilens ist das einzige, was uns in einer Welt, deren Vergangenheit als Maßstab der Gegenwart weggebrochen ist, Orientierung geben kann. Das in der Perspektive des anderen situierte kritische Denken ist notwendig für ein Denken unter den Bedingungen angewandten Nichtwissens, für ein Denken „ohne (das) Geländer“ der Tradition.

Private Bedingungen (Intelligenz, Zeitgeist, Vorurteile) beschränken und prägen uns; die Einbildungskraft und die Reflexion befähigen uns dazu, uns von ihnen zu befreien und jene relative Unparteilichkeit zu erlangen, die die spezifisch Tugend des Urteils ist.<sup>46</sup> Es ist der gesunde Menschenverstand, an den das Urteil in jedem von uns appelliert, und es ist dieser mögliche Appell, der den Urteilen ihre spezifisch Gültigkeit gibt.<sup>47</sup> Arendts Überlegungen zum richtigen Urteilen bündeln sich folglich in den Maximen des gesunden Menschenverstandes mit seinen (Kantischen) Maximen des Selbstdenkens, des Denkens an der Stelle von jedem anderen und des einstimmigen Denkens mit sich selbst.

Das Denken ist die Bedingung der Möglichkeit des Urteilens; es verlangt jedoch immer das Nach-Denken, ein Innehalten. Geschieht dies nicht, macht man nicht von seinen Geistesfähigkeiten Gebrauch und verharrt stattdessen im Nicht-Denken, kann es zu menschlichen Grausamkeiten wie der folgenden kommen:

Während der sog. „wilden“ Erschießungen von Juden in Litauen zur Zeit des Zweiten Weltkrieges spielte sich folgende Szene ab: Nachdem die Juden eines kleinen Städtchens auf Veranlassung der SS, der Gestapo und des Sicherheitsdienstes ihr eigenes Massengrab ausgehoben hatten, wurde von diesen Organisationen die ansässigen Mitarbeiter der Ordnungspolizei für die Durchführung der Erschießungen rekrutiert. In einer Jahrzehnte späteren Vernehmung eines bis zum Zeitpunkt der staatsanwaltlichen Vernehmung nicht vorbelasteten Angehörigen eben dieses Erschießungskommandos machte dieser Polizist folgende Aussage: >Einer der von mir zu erschießenden Juden war der Bäckermeister Levi<sup>48</sup>. Als er am Massengrab zur Erschießung bereitstand,

---

<sup>45</sup> Vgl. auch Benhabib, Seyla: Hannah Arendt und die erlösende Kraft des Erzählens, in: Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, hg. von Dan Diner, Frankfurt/Main 1988, S. 150–175, hier S. 164.

<sup>46</sup> Vgl. Arendt, Das Urteilen, S. 97.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 96.

<sup>48</sup> Name geändert.

rief er mir zu: „Gustav, schieß gut!“, und ich erschöß ihn.<<sup>49</sup>

Wer erklären will, wie es möglich ist, daß ein Mann den offensichtlich mit ihm befreundeten Bäckermeister erschießt<sup>50</sup> – und zwar bei offensichtlichem Fehlen von Haß oder gar, wie Daniel J. Goldhagen vermutet, eines eliminatorischen Antisemitismus’, der sollte sich vielleicht wieder an die Schriften von Hannah Arendt erinnern. Schließlich ist *Erinnern* – wie Arendt nicht müde wird zu sagen – die *wichtigste Form des Denkens* und die einzige Möglichkeit, uns mit einer Welt, in der solche Grausamkeiten möglich sind, zu versöhnen.

---

<sup>49</sup> Die Aussage ist sinngemäß wiedergegeben und beruht auf einer staatsanwaltlichen Akte, die ich während eines Praktikums bei der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufarbeitung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen in Ludwigsburg einsehen konnte. Genauere Angaben kann ich aus Datenschutzgründen an dieser Stelle nicht machen.

<sup>50</sup> Wobei der Polizist auch noch zu Protokoll gab, daß es einige Verweigerungen der ebenfalls rekrutierten Polizisten – natürlich ohne irgendwelche Folgen – gegeben hatte.

## GIBT ES DEN EFFEKTIVZINS?

von

YUNUS DOGAN

**ZUSAMMENFASSUNG:** Der Autor diskutiert zwei Methoden der Effektivverzinsung von Kreditgeschäften. An den unterschiedlichen Ergebnissen wird deutlich, daß es einen eindeutigen, „objektiven“ Effektivzins nicht gibt. Damit haben wir es bei der Bewertung von Kreditgeschäften mit einem Akt angewandten Nichtwissens zu tun.

Die Europäische Kommission hat in verschiedenen EG-Richtlinien Aussagen zur geplanten Änderung bei der Angabe des effektiven Jahreszinses gemacht. Ziel ihrer Bemühungen ist die Förderung des Funktionierens des Binnenmarktes und der Aufbau eines hohen Schutzniveaus für die Verbraucher durch die Vergleichbarkeit der Zinsangaben.<sup>1</sup> Dieses Ziel möchte sie u. a. durch die Einführung der „AIBD-Methode“ (Association of International Bond Dealers) zur Berechnung des effektiven Jahreszinses erreichen, welcher in der gesamten Europäischen Gemeinschaft Gültigkeit haben soll.

Im folgenden werden anhand der Effektivzinsrechnung bei Kreditgeschäften die in der BRD gültige PAngV-Methode (Preisangabenverordnung) und die AIBD-Methode näher erläutert.

### **Einflußfaktoren auf den Effektivzins im Kreditgeschäft**

In erster Linie wird der Effektivzins im Kreditgeschäft durch folgende Faktoren beeinflusst<sup>2</sup>

- Nominalzins
- Disagio

---

ungewußt, Heft 6, Frühjahr 1997, S. 69–73, eingegangen im Januar 1997.

<sup>1</sup> Vgl. Richtlinienvorschlag der Europäischen Kommission, in: Mitteilung 116/96 vom 15.4.96 des Verbandes Öffentlicher Banken, Bonn.

<sup>2</sup> Vgl. Ausführungshinweise des Bund-Länder-Ausschusses „Preisangaben“ zu §4 PAngV vom 18.12.1992.

- Bearbeitungsgebühren
- Tilgungsmodalitäten (Tilgungshöhe, tilgungsfreie Zeiträume)
- Tilgungstermine und Tilgungsverrechnungstermine
- Zinszahlungs- und (unterjährige) Zinsverrechnungstermine

Des Weiteren ist der Effektivzins durch die Art der Zinstagezahlung determiniert.<sup>3</sup> Hierbei gibt es verschiedene Usancen. Genannt sei hier die deutsche Usance (jeder Monat wird mit 30 und jedes Jahr mit 360 Tagen gezählt) und die amerikanische Usance (Tage eines Monats und eines Jahres werden genau ausgezählt).

### Der Effektivzins nach PAngV

Die Preisangabenverordnung verlangt von Kreditinstituten u. a. bei der Erstellung von Kreditangeboten an private Letztverbraucher, den Preis des Kredites als Gesamtbelastung pro Jahr in Form eines Prozentsatzes des Kredites anzugeben (§4 Abs. 1 PAngV).<sup>4</sup>

Die Merkmale der PAngV-Methode zur Bestimmung dieses Prozentsatzes sind:

- Verwendung der internen Zinsfußmethode
- Nachschüssige und taggenaue Verzinsung des vereinbarten Zahlungsstroms
- Lineare unterjährige Verzinsung
- Zinskapitalisierung: Zurechnung der Zinsschuld zum Zinskapital erstmals nach einem vollen Jahr bzw. zum Laufzeitende (d. h. die gebrochene Laufzeit wird an das Ende der Gesamtlaufzeit gelegt)
- Zins- und Tilgungsverrechnung unabhängig von den Zahlungszeitpunkten
- Verwendung der deutschen Usance bei der Zinstagezahlung

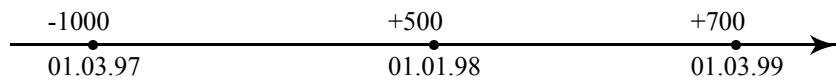
Die folgenden Beispiele stellen die Auswirkungen der Umstellung der Rechenmethode exemplarisch dar.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Schierenbeck, H., Ertragsorientiertes Bankmanagement. Controlling in Kreditinstituten, 4. Auflage, Wiesbaden 1994, S. 134 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Wimmer, K., Stöckl-Pukall, E., Geplante Änderungen bei der Effektivzinsberechnung, in: Die Bank 6/96, S. 357-361.

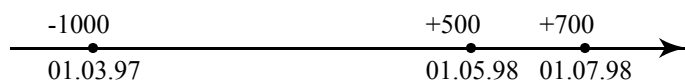
<sup>5</sup> Vgl. Ebd.



**Beispiel 1:**

$$0 = -1000 + 500(1 + i \cdot 60/360)(1 + i)^{-1} + 700(1 + i)^{-2}$$

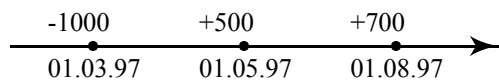
$$\implies i = 13,02\% \quad (\text{PAngV})$$

**Beispiel 2:**

$$0 = -1000 + 500(1 + i \cdot 60/360)(1 + i \cdot 120/360)^{-1}(1 + i)^{-1}$$

$$+ 700(1 + i \cdot 120/360)^{-1}(1 + i)^{-1}$$

$$\implies i = 15,37\% \quad (\text{PAngV})$$

**Beispiel 3:**

$$0 = -1000 + 500(1 + i \cdot 90/360)(1 + i \cdot 150/360)^{-1}$$

$$+ 700(1 + i \cdot 150/360)^{-1}$$

$$\implies i = 68,57\% \quad (\text{PAngV})$$

### Der Effektivzins nach AIBD

Der Effektivzins nach AIBD wird international u. a. für die Renditeberechnung bei Wertpapieren eingesetzt. Seine Merkmale sind:

- Verwendung der internen Zinsfußmethode
- Nachschüssige und taggenaue Verzinsung des vereinbarten Zahlungsstroms
- Exponentielle unterjährige Verzinsung
- Tägliche Zinskapitalisierung
- Zins- und Tilgungsverrechnung unabhängig von den Zahlungszeitpunkten
- Verwendung der amerikanischen Usance bei der Zinstagezählung

Formale Darstellung:

$$0 = A_0 + \sum_{t=1}^T E_t(1+i)^{-t/m}$$

mit:

- $A_0$  Effektiv ausgezahlter Kreditbetrag zum Zeitpunkt  $t_0$   
 $E_t$  Kreditrate zum Zeitpunkt  $t$   
 $t$  Abzinsungszeitraum der Kreditrate  $E_t$  in Tagen ( $t = 0, \dots, T$ ).  
 Zeitlicher Abstand der Kreditrate von  $t_0$   
 $T$  Zeitpunkt der letzten Kreditrate  
 $m$  365 oder 366 Tage (bei Schaltjahren)

**Beispiel 1:**  $0 = -1000 + 500(1+i)^{-306/365} + 700(1+i)^{-730/365}$   
 $\implies i = 12,96\%$  (AIBD)

**Beispiel 2:**  $0 = -1000 + 500(1+i)^{-426/365} + 700(1+i)^{-487/365}$   
 $\implies i = 15,52\%$  (AIBD)

**Beispiel 3:**  $0 = -1000 + 500(1+i)^{-61/365} + 700(1+i)^{-153/365}$   
 $\implies i = 80,21\%$  (AIBD)

### Fazit<sup>6</sup>

Es ist deutlich geworden, daß es den Effektivzins nicht gibt. Um Kreditangebote vergleichen zu können, muß er aber benutzt bzw. berechnet werden. Die unterschiedlichen Methoden zeigen gut, wie richtig/falsch der jeweilige Ansatz ist.

Abschließend kann folgendes festgehalten werden: Falls die PAngV-Methode von der AIBD-Methode abgelöst werden sollte, dann kann es bei ein und demselben Kredit zu Veränderungen im ausgewiesenen Effektivzins kommen. Der Preis des Kredites (als Maßgröße dient i. d. R. der ausgewiesene Effektivzins) hat sich nur scheinbar geändert. Der geneigte Leser weiß nun, daß der Schein in diesem Falle trügt.

---

<sup>6</sup> Es wären einige kritische Anmerkungen zur AIBD-Methode notwendig. An dieser Stelle soll aber darauf verzichtet werden. Interessierte finden diese u. a. an den angegebenen Literaturstellen.

## LESERBRIEF: JÜNGER WIRD ÄLTER

von

LUDGER STECKELBACH

In seinem Artikel schreibt Claus Peppel<sup>1</sup> über ein Ernst Jünger-Brevier von Reimann & Haßel. Zunächst ein Dank für die interessante Information, daß Ernst Jünger auch in den von Claus Peppel angesprochenen und von Reimann & Haßel recherchierten Blättern veröffentlichte. Bei der Lektüre einiger Tagebücher von Ernst Jünger<sup>2</sup> aus dem zweiten Weltkrieg sind mir allerdings mögliche Ansichten zu seiner Person klar geworden, die vielleicht genauso berechtigt sind:

1. Ernst Jünger scheint ein sehr distanzierendes Verhältnis zur Nation zu haben, wie er überhaupt oft distanzierter Fatalist ist. Das Zitat vom 16-4-39: „... rückten *die Deutschen* in Böhmen ein, ...“ wirkt wie die Beschreibung eines Geschehens von außen, von anderen, das seine Arbeit stört. Auch das Zitat vom 25-4-39 zeigt seine distanzierte Passivität: „... daß *der Staat mich* in dem Range eines Leutnants z.V. in seinen Listen *führt*.“ Auch die Notiz vom 18-4-39 „Hier sieht man, wie die Lebensweise, und nicht die Blutsverwandtschaft, nobilitiert.“ ist eine klare Absage an „Nation“ und „Blutideologie“.

2. Ernst Jünger lehnt an manchen Stellen das Konservative ausdrücklich und stark ab. Die Vorbemerkung 7: „Der konservative Anspruch, sei es in der Kunst, der Politik, der Religion, stellt Wechsel auf nicht mehr vorhandene Guthaben aus.“ zeigt darüber hinaus, wie ihm Politik erst an zweiter Stelle hinter der Kunst, die sein Beruf ist, steht.

3. Ernst Jünger teilt den teilweise verzweifelten Versuch seiner Generation, im Fatalismus einen Sinn zu finden. „Doch senden wir bei steigender Gefährdung im Opfer andere und geistigere Organe, *Haftwurzeln* ins Unsichtbare, aus ...“ (20-2-41) In einer Zeit *sinnloser* Katastrophen ist das ein bedauernder *Rückzug* in eine letzte Hoffnung im Geistigen und gleichsam ein Neid auf das pflanzlich Erleiden: „Man muß sich in den vegetativen Zustand einschwingen, in dem man die Ungeduld verliert.“ (10-12-42) Und weiter: „Unser Leben gleicht einem Spiegel, auf dem sich, wenn auch verwischt und nebelig, *sinnvolle* Dinge abzeichnen.“ Dies sind zwei Züge an Jünger, die mit alten Menschheitsfragen wie im Buch Hiob verglichen werden

---

ungewußt, Heft 6, Frühjahr 1997, S. 74–76, eingegangen im August 1996.

<sup>1</sup> Vgl. Claus Peppels Artikel in *ungewußt*, Heft 5, S. 64 – 67.

<sup>2</sup> Ernst Jünger: *Strahlungen I*, München (dtv) 1991.

können: I. die Suche nach dem in das Schicksal gelegten Sinn, so daß das Schicksal auch annehmbar wird und II. der fast pflanzenartig Fatalismus.

4. Ernst Jünger lehnt in Tagebuchnotizen den Totalitarismus und den Faschismus ab: „Die Wiederkunft der Formen des absoluten Staates [ ... ] macht Katastrophen möglich, von deren Umfang man noch keine Vorstellung besitzt.“ (25-10-41). Es lassen sich auch Belege dafür finden daß er von den Nationalsozialisten und Hitler („Kniebolo“) nichts hält: „Entsetzlich war, was Jodl dort über Kniebolos Absichten äußerte.“ (8-2-42) Daß diese Funde nicht willkürlich sind, bezeugen auch Kommentare über Jünger: François Mitterrand wird am 29-3-95 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung wiedergegeben mit dem Standpunkt, die „Liebhaber von Systemen können darin [in Jüngers Denken] Unterschlupf für ihre Nostalgie nicht finden“ Ebenso Michel Tournier: „Gegenüber dem Nazismus ist Jünger allergisch. [ ... ] Vor dem ‚Heil!‘, das nun die Massen erfaßt, sucht er sein Heil im Schreiben.“

5. Schwierig scheint mir, die Frage nach Ernst Jüngers Willen und Möglichkeiten zum Widerstand gegen die Verbrechen der nationalsozialistischen Herrschaft einzuschätzen: Oft entsteht bei der Lektüre der Eindruck, daß er mit seinem persönlichen Umfeld voll ausgelastet war: „Mehr noch sind die Ereignisse in Rußland daran schuld, die um die gleiche Zeit begannen und die wohl nicht nur in mir eine Art von geistiger *Lähmung* hervorriefen.“ (8-10-41) Zum gleichen Ereignis: „... – seltsam, wie wenig die Nachricht mich ergriff. Indessen ist das Vermögen, Fakten aufzunehmen, in solcher Zeit begrenzt, falls wir es nicht mit einer gewissen Hohlheit tun.“ (24-6-41) Wohlwollend ausgelegt, vielleicht im Gegensatz zu Claus Peppels Artikel, kann ich eine tiefe Sorge um die Zustände im eigenen Lebens- und Gestaltungsraum erkennen: „Ich darf keinen Augenblick vergessen, daß ich von Unglücklichen, von bis in das Tiefste Leidenden umgeben bin. Was wäre ich auch sonst für ein Mensch, was für ein Offizier. Die Uniform verpflichtet Schutz zu gewähren, wo es irgend geht. Freilich hat man den Eindruck, daß man dazu, wie Don Quijote, mit Millionen anbinden muß.“ (18-7-42) Oder am 28-7-42: „Nie darf ich vergessen, daß ich von Leidenden umgeben bin. Das ist weit wichtiger als aller Waffen- und Geistesruhm und als der leere Beifall der Jugend, der dies und das gefällt.“ (28-7-42) Wie unter 3. dargelegt, bedauert er diesen „Rückzug“ in gewisser Weise.

Diese Ausführungen leugnen die bei Claus Peppel gemachten Bemerkungen nicht und sollen sie auch nicht aufwiegen. Ich meine aber, daß sie genauso zu Ernst Jünger gehören können wie diese Bemerkungen. Auch kommt mir als glücklicherweise Spätergeborener Jüngers Lage im zweiten Weltkrieg in der von mir dargelegten Auswahl für die Empfindung vieler Menschen dieser Zeit nachvollziehbar vor. Von wegen terti-

um non datur<sup>3</sup> muß Ernst Jünger daher ja nicht entweder ein „Praeceptor einer Neuen Rechten“ oder ein „Sinnbild der Irrwege der deutschen Geschichte“ sein.

#### Autorenliste

**Claudia Althaus** (1967), M. A. Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Geschichte, Uni Siegen.

**Marcus Brühl** (1975), Student der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaften, FU Berlin.

**Yunus Dogan** (1965), Diplom-Kaufmann, West LB.

**Martin Hartmann** (1968), M. A. Studium der Soziologie, Philosophie, Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, FU Berlin.

**Peter Neuhaus** (1964), Diplom-Theologe (katholische Theologie), zur Zeit Krankenpfl geschüler in Siegen.

**Claus Peppel** (1969), M. A. Studium der Politikwissenschaft, Soziologie und Geschichte, Uni Essen.

**Ludger Steckelbach** (1967), Diplom-Volkswirt, Uni Siegen, (VWL).

**Andreas Wagener** (1967), Dr. rer. pol., Diplom-Volkswirt, Uni Siegen, (VWL).

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Claus Peppels Artikel in *ungewußt*, Heft 4, S. 62–69.

## BUCHREZENSION

von

CLAUS PEPPEL

Andreas Koenen: Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches“. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995. 991 Seiten, 128,- Mark.

An Carl Schmitt scheiden sich auch heute noch die (Gelehrten-)Geister. Sein Tod liegt nun mehr als zehn Jahre zurück, und dennoch gehört Schmitt zu den meistdiskutierten und zugleich umstrittensten seiner Zunft, eben der Staatsrechtslehre. Über die Fachgrenzen hinaus ist neben Schmitts staatsrechtlichem Werk auch seine Biographie Gegenstand zahlreicher Untersuchungen von Historikern, Politikwissenschaftlern, Philosophen und Literaturwissenschaftlern. Trotz der großen Zahl von Analysen, die bisher vorgelegt wurden, sind dennoch einige Aspekte von Oeuvre und Biographie – beides ist bei Schmitt sehr eng miteinander verbunden – bisher im Unklaren geblieben. Warum sprang Schmitt 1933 plötzlich auf den Zug des Nationalsozialismus auf? Warum legitimierte er 1934 den sog. Röhm-Putsch, bei dem selbst engste Freunde aus seinem persönlichen Umfeld ermordet wurden? Schließlich, worin sind die Motivationen für seine massiven antisemitischen Invektiven während des Nationalsozialismus begründet? Seine Tagebuchaufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1951, die 1991 unter dem Titel „Glossarium“ erschienen, lassen trotz vieler interessanter Hinweise immer noch zahlreiche Fragen offen.

Andreas Koenen ist in seiner gewichtigen Analyse, die als Dissertation an der Universität Münster angenommen wurde, der Frage nachgegangen, wie sich Schmitts Stellungswechsel in der Endphase der Weimarer Republik hin zum Nationalsozialismus vollzog. Um unbeantwortete Aspekte aus dieser Phase der Schmittschen Biographie zu klären, konnte der Verfasser auf bisher nicht ausgewertetes Quellenmaterial aus dem im Düsseldorfer Hauptstaatsarchiv lagernden Nachlaß Schmitts zurückgreifen. Nach einer umfassenden Würdigung der in den letzten Jahren zum Thema erschienenen Literatur breitet Koenen seine Forschungsergebnisse aus.

Im ersten Kapitel seiner Darstellung, das den Titel „Die Legion der Suchenden“ trägt, zeichnet Koenen die schwierig zu überblickende Gemengelage in der Endphase der Weimarer Republik nach. Es gelingt ihm dabei eine dichte Beschreibung einer intellektuellenkultur mit ihren Diskursen, die – und hier trifft die Kapitelüberschrift den

---

ungewußt, Heft 6, Frühjahr 1997, S. 77–79, eingegangen im Juni 1996.

Nagel auf den Kopf – tatsächlich auf der Suche nach etwas Neuem war. Gerade das Unbehagen, mit dem viele Intellektuelle der Weimarer Republik begegneten, führte dazu, daß seit Mitte der zwanziger Jahre die erste parlamentarische Demokratie auf deutschem Boden auf intellektueller Ebene massiv unter Beschuß genommen wurde. Neben Schmitt traten hierbei die Vertreter der sogenannten Konservativen Revolution, insbesondere die des Jungkonservatismus und die Gruppe der Nationalrevolutionäre – man denke nur an Ernst Jünger – in Erscheinung. In diesen Kreisen, dies wird aus Koenens Darstellung auch deutlich, wurde allerdings weniger an eine Rückkehr zur konstitutionellen Monarchie des Kaiserreichs gedacht als vielmehr an etwas Neues, das es noch zu erschaffen galt. Dafür mußte der gegenwärtige Zustand aber erst einmal überwunden werden. Allerdings ging Schmitt noch in der Endphase der Weimarer Republik gegenüber den Nationalsozialisten auf Distanz und warnte 1932 in seiner Schrift *Legalität und Legitimität* sowohl vor den Verfassungsfeinden auf der linken als auch vor den auf der rechten Seite.

Das zweite Kapitel „Der Brückenbau zum Nationalismus“ schildert detailliert den Übergang Schmitts und seiner konservativ-revolutionären Mitstreiter hin zum Nationalsozialismus. Die in der Konservativen Revolution bis dahin thematisierten Differenzen in Abgrenzung zum Nationalsozialismus wurden schrittweise „zugunsten der in der Tat vorhandenen Affinitäten“ beiseite geschoben. Koenen vertritt die These, daß für diesen Stellungswechsel „weniger die scheinbar gemeinsame Opposition gegen Liberalismus, Marxismus und Kommunismus, gegen Pluralismus und Kapitalismus, gegen Völkerbund und Versailler Diktat“ die entscheidende Rolle gespielt habe als vielmehr die Tatsache, „daß die Nationalsozialisten ... deutliche Anzeichen gezeigt hatten, ... das Erbe Moeller van den Brucks anzutreten.“ Schon in den zwanziger Jahren hatte Hitler auf die Arbeitsteilung von Konservativer Revolution einerseits und NSDAP andererseits hingewiesen: „Sie haben alles das, was mir fehlt. Sie erarbeiten das theoretische Rüstzeug zur Erneuerung Deutschlands. Ich bin nichts als Trommler und Sammler.“ Arthur Moeller van den Bruck wirkte mit seiner Schrift „Das dritte Reich“ inspirierend auf die Führer der nationalsozialistischen Bewegung in den frühen zwanziger Jahren. Für Schmitt und andere Konservative Revolutionäre war zum Jahreswechsel 1932/33 mithin entscheidend, daß sich die nationalsozialistische Partei immer mehr in die nationalsozialistische Bewegung transformierte, „die Trägerin der politischen Einheit des Volkes, in das sich die den Nationalsozialismus unterstützende Masse verwandelte.“ Maßgeblich war also der Tatbestand, daß die nationalsozialistische Partei den pluralistischen Parteienstaat Weimars überwinden und den auf den Führer zentrierten Ein-Parteien-Staat durchsetzen konnte. Damit schien die lang gehegte Wunschvorstellung eines Teils der Konservativen Revolutionäre nach der Wie-



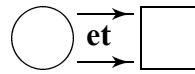
derherstellung eines deutschen Reiches – entlehnt am Vorbild des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation – Wirklichkeit zu werden. Der weitere Werdegang von Carl Schmitt im Nationalsozialismus ist bekannt und wird hier nur skizzenhaft angedeutet. In der Phase der Machtergreifung verschaffte Schmitt den Nationalsozialisten mit seinen Veröffentlichungen ein zusätzliches Maß an Legitimität, das in der unrühmlichen Schrift „Der Führer schützt das Recht“ nach dem sogenannten Röhm-Putsch im Juli 1934 gipfelte. Nachdem Schmitt seine Dienste für die neuen Machthaber getan hatte, bezichtigten Vertreter der SS ihn des Opportunismus, er fiel in Ungnade und wurde 1936 sämtlicher bedeutender Ämter enthoben. Allerdings durfte er als Universitätsprofessor weiter lehren. Schmitt ereilte damit das Schicksal sämtlicher Vertreter der Konservativen Revolution, die – getragen von der Hoffnung, in der neuen politischen Ordnung an entscheidender Stelle mitgestalten zu können – alle mehr oder weniger in den Jahren 1933-36 „kaltgestellt“ wurden.

Mit seiner umfangreichen Studie über Carl Schmitt hat Andreas Koenen brillant formulierte Geschichtsschreibung vorgelegt, die über weite Strecken spannend geschrieben ist. Speziell über Schmitts Kontakte mit katholischen Intellektuellenzirkeln in den Jahren 1930–32 hat Koenen Detailarbeit geleistet und eine Forschungslücke geschlossen. Daß Schmitt in dieser Zeit einem „reichsideologischen“ bzw. „reichstheologischen“ Konzept anhängt, das in der Zeitschrift „Abendland“ ausgearbeitet wurde, weist der Verfasser überzeugend nach. (Daß aber das Reichstheologie-Konzept charakteristisch für sämtliche Vertreter der Konservativen Revolution gewesen sein soll, darf bezweifelt werden.) Von der bisherigen Schmitt-Forschung, die Schmitt bis dahin etatistisch interpretiert hatte, grenzt sich Koenen mit dieser These deutlich ab. Erst mit der Beachtung der Reichstheologie, die über staatstheoretische Konzeptionen hinausgeht, wird die zeitweilige Allianz zwischen Nationalsozialisten und Konservativer Revolution nachvollziehbar. Mit der vorliegenden Arbeit ist unser Kenntnisstand über Carl Schmitt – und nicht nur über ihn – um mehrere lohnenswerte Facetten erweitert worden.

Nohl

---

**ignoramus**



---

**ignorabimus**

## **Call for papers**

Die nächste ungewußt steht unter dem Motto:

# **Welt der Zukunft — Zukunft der Welt**

Der Schwerpunkt der Beiträge soll dabei Projektionen für das Jahr 2030 beinhalten. Alle Bereiche menschlichen Lebens sind angesprochen: Politik, Kultur, Wirtschaft, Kunst usw. Beiträge können bis zum 01.10.1997 an die Redaktion gesandt werden. Der beste Beitrag wird mit einem Abonnement für alle bis zum Jahr 2030 erscheinenden Ausgaben der Zeitschrift belohnt.

---

Institut für Angewandtes Nichtwissen e. V. · Postfach 210439 · 57028 Siegen  
e-mail: [gail@wap-server.fb5.uni-siegen.de](mailto:gail@wap-server.fb5.uni-siegen.de)

### Impressum

<b>Herausgegeben vom</b>	Institut für Angewandtes Nichtwissen e.V. (IfAN)
<b>verantwortlicher Herausgeber</b>	Vorstand und wissenschaftlicher Beirat des Instituts
<b>Redaktion</b>	Hagen Bobzin und Ludger Steckelbach beim Herausgeber
<b>©</b>	
<b>Anschrift</b>	Institut für Angewandtes Nichtwissen e.V. Postfach 210439 57028 Siegen
<b>Telefon</b>	(02294) 8642
<b>Telefax</b>	(0271) 740 2647
<b>e-mail</b>	<a href="mailto:gail@wap-server.fb5.uni-siegen.de">gail@wap-server.fb5.uni-siegen.de</a>
<b>Preis</b>	4,50 DM
<b>Bankverbindung</b>	Sparkasse Siegen BLZ: 460 500 01 Konto-Nr.: 35071
<b>ISSN</b>	0946-106x