

Aus: Lucian Hölscher, *Semantik der Leere*, Göttingen 2009, S. 226-239

### **Hermeneutik des Nichtverstehens.**

#### **Skizze zu einer Analyse europäischer Gesellschaften im 20. Jahrhundert**

*von Lucian Hölscher*

Wer die europäischen Gesellschaften und ihre Geschichte im 20. Jahrhundert verstehen will, der muss sich mit den Schwierigkeiten sie zu verstehen, wer ihre Selbstwahrnehmung, die Weise, wie sie funktioniert haben, begreifen will, der muss sich mit deren Mechanismen der Verstehensverweigerung, ihrer historischen Selbstverkenntung beschäftigen. Denn diese Gesellschaften entziehen sich in vielfältiger Weise einem unmittelbaren Verstehen. In der Hermeneutik der historischen Wissenschaften ging man im 19. Jahrhundert gewöhnlich davon aus, dass im Prinzip alles Menschliche für Menschen zu verstehen sei. Die psychische Wiedererkennbarkeit des Menschen durch den Menschen galt geradezu als unverzichtbare Grundlage für jedwedes Verstehen und damit zugleich als entscheidende Differenz zur Naturerkenntnis. Das Nicht- und Missverstehen wurde dagegen entweder als Misslingen aus der hermeneutischen Analyse ausgegrenzt oder aber als ein dem Verstehen selbst inhärentes Moment, bei jeder pathologischen Defizienz, verbucht.

Doch den Gesellschaften des 20. Jahrhunderts ist das Nichtverstehen noch in einem anderen Sinne eingeschrieben, nämlich als unnatürliches, schon die Zeitgenossen tief beunruhigendes Unverständnis gegenüber Teilen ihrer eigenen Vergangenheit. Das lag ihrer Meinung nicht an der Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes, sondern am vergangenen Geschehen selbst, welches sich dem Verstehen schlechthin zu entziehen schien. Auch im historischen Rückblick lassen sich solche Erfahrungen nicht einfach ignorieren. Sie besagen, dass wir auch heute manches nicht und vielleicht nie verstehen können, vielleicht auch gar nicht verstehen wollen. So stellt sich die Frage als ein grundsätzliches Problem der historischen Hermeneutik, wo die Grenzen des historischen Verstehens liegen und welche Gründe für das historische Nichtverstehen vorliegen können. Gibt es, so fragen wir, im Bemühen um das historische Verständnis vergangener Zeiten und Gesellschaften ein nicht vermeidbares Unverständnis, gar eine gewollte historische Verstehensverweigerung?

## I.

Nicht zu verstehen scheint auf dem ersten Blick nichts weiter als die Negation einer Handlung, nämlich deren Unterlassung zu sein. Nur das Verstehen, so meint man, stelle eine Handlung dar und im Vollzug dieser Handlung dann auch eine Beziehung her: die Beziehung zwischen dem, der versteht, und dem, der oder das verstanden wird. Tatsächlich stellt jedoch auch das Nichtverstehen eine Handlung dar und eine Beziehung her. Wenn wir sagen: Das verstehe ich nicht! dann bleibt uns das, was wir da nicht verstehen, meist alles andere als gleichgültig. Es ist nicht einfach die Feststellung eines nicht gegebenen, sondern vielmehr die eines durchaus gegebenen Sachverhalts: Der Gegenstand meines Nichtverstehens bleibt präsent, auch wenn ich ihn nicht verstehe. Häufig ist eine solche Bemerkung deshalb auch Ausdruck einer gewissen Verwunderung, eines Rätselns, was dieses Objekt, das sich dem eigenen Verständnis entzieht, denn zu bedeuten habe. Ein solches Nichtverstehen mag vielleicht ein Kopfschütteln auslösen, manchmal auch einen Ärger, wenn nicht gar eine Zurechtweisung. Aber deshalb verschwindet es doch nicht wieder aus dem Bewusstsein.

Nichtverstehen ist daher mehr als jene Zweideutigkeit, die allem Verstehen eingeschrieben ist: wo zwei, die sich verstehen, doch jeweils etwas Verschiedenes verstehen, wo es auf die Umstände, die jeweiligen Voraussetzungen und Ziele des Verstehens ankommt usw. In der Hermeneutik, der Lehre vom Verstehen, ist viel vom Widerständigen im Akt und Gegenstand des Verstehens die Rede, vom Anderen und dem Rest, der sich allem Verstehen letztlich entzieht. Zweifellos erfassen wir, darüber gibt es wenig Streit, das Verstandene im Verstehen nie so wie es ist, genauer wie es von dem gemeint ist, dem wir die Sinnggebung zuschreiben. Doch nicht darum geht es hier. Denn im Verstehen erscheint dies Andere, dieser Rest doch immer als das Nebensächliche, als unvermeidlicher Verlust gegenüber einem wichtigeren Gewinn, als Vorbehalt gegenüber der vollständigen Vereinnahmung einer Sache oder Person. Im Verstehen wird, kurz gesagt, das Nichtverstandene immer ins Verstehen eingeschlossen, im Nichtverstehen dagegen wird es vom Verstehen ausgeschlossen. Auch darin liegt aber eine Beziehung.

In der Alltagswelt ist uns dieses Phänomen wohl vertraut: Die Fremden sprechen nicht nur eine *andere, mir fremde* Sprache, sie sprechen vor allem nicht *meine* Sprache: Ihr mir unverständliches Sprechen berührt und irritiert mich daher. Der Zufall, das Unglück, das mir wider-

fährt, ist mir unter Umständen nicht nur unerklärlich, sondern es verändert auch mein Leben. Davon, dass wir etwas nicht verstehen, sprechen wir in unterschiedlichen Zusammenhängen: etwa wenn wir nicht erklären können, wie etwas zustande kam (ich verstehe nicht, wie ich das vergessen konnte); oder wenn wir es in keinen uns vertrauten Zusammenhang bringen können (ich verstehe nicht, was in ihn gefahren ist); vor allem aber wenn wir etwas missbilligen (ich verstehe nicht, wie er das tun konnte). Die Rede vom Nichtverstehen ist daher durchaus zweideutig: Sie hat einerseits etwas mit der Kontext- und Horizontbildung einer Sache oder Handlung zu tun, andererseits aber auch mit Normen, der rechten Ordnung. Dabei zeigt sich, dass das Nichtverstehen nicht nur ein Misslingen darstellt, das nicht Zustandekommen eines gewünschten Verstehens, sondern oft eben auch eine durchaus intendierte, mitunter auch eine unvermeidliche Handlung.

Warum aber ist es uns manchmal so wichtig, Dinge, Sachverhalte, Ansichten, Verhaltensweisen nicht zu verstehen? Vermutlich gibt es viele Gründe dafür: Einer liegt in dem Bedürfnis, eine Grenze zwischen uns und den anderen zu ziehen. Es ist die Ablehnung einer Ansicht, einer Handlung, eines Symbols oder Zeichens, die uns verbietet, sie zu verstehen. Denn das Problem des Nichtverstehens ist oft nicht, dass wir es nicht können, sondern dass wir es nicht wollen oder nicht sollen. Nicht verstehen können bzw. wollen wir z.B. die vernünftigen Motive des Mörders oder die guten Ziele eines Verbrechens, wenn sie uns unmittelbar angehen. So verstehen wir nicht mehr, wie man im Dritten Reich hat Menschen massenhaft in den Tod schicken können, wie die Mörder zugleich gute Freunde und Familienväter haben sein und bleiben können. Verstünden wir sie, so hätten wir Sorge, uns mit ihnen gemein zu machen. Nichtverstehen erlaubt eine Grenze zwischen ihnen und uns zu ziehen. Zögen wir sie nicht, so verstünden wir sie vielleicht. Doch dann müssten wir fürchten, so zu werden wie sie: Unmenschen. Das Nichtverstehen bewahrt uns davor, ihre Taten, ihre Ansichten und Grundsätze in unsere Welt aufzunehmen.

Als Unverstandenes bleibt das Nicht-Verstandene außen vor. Wir leugnen nicht seine Existenz, stigmatisieren es jedoch. Denn Verstehen lässt eine Einheit, ein Einverständnis herstellen, nicht nur im Sinne der von Hans-Georg Gadamer beschriebenen Horizontverschmelzung, sondern weit darüber hinaus: zwischen dem perspektivisch begrenzten Horizont einer Tat bzw. eines Ereignisses und den grenzenlosen Sinnbezügen ihrer Aufnahme in unsere Welt. Verstehen nämlich greift immer über den Einzelfall hinaus, es generalisiert und funktionali-

siert ihn für andere vergleichbare Fälle. Verstünden wir den Genozid an den Juden während des Zweiten Weltkriegs, so verstünden wir womöglich auch andere, selbst künftige Genozide und trügen dadurch, so fürchten wir, schließlich vielleicht gar zu ihrer Ermöglichung bei. Nichtverstehen will daher häufig vor allem die einfache Kumpanei des Einverständnisses mit dem Bösen unterbinden.

Es gibt allerdings auch andere als moralische Gründe dafür, dass wir etwas nicht verstehen. Dazu gehört schon der einfache Fall, dass uns die Voraussetzungen für das Verstehen fehlen. Das mag die Sprache sein, in der etwas gesagt oder geschrieben wird, die Kenntnis der Zeichen und Symbole, die auf etwas verweisen, es repräsentieren oder erschließen lassen, oder auch einfach die Erfahrung, die uns fehlt. Doch dies sind bekannte, auch schon bislang in der Hermeneutik bedachte Fälle. Historisch komplexer und politisch relevanter ist dagegen dasjenige Nichtverstehen, das wir gerade dadurch nicht vermeiden können, dass wir mehr verstehen (oder glauben zu verstehen) als früher lebende Menschen. So verstehen wir nicht mehr, wie sich Gott früher den Menschen im Sturm oder Blitz offenbaren konnte oder wie sich die Nationalsozialisten von der Unterwerfung Europas eine bessere und glücklichere Gesellschaft erhoffen konnten.

In beiden (jeweils sehr unterschiedlich gelagerten) Fällen wäre ein Verstehen an sich durchaus möglich: Wir müssten nur Gott als Handlungsträger begreifen, der in die Geschehnisse der Welt eingreift, und wir müssten die Voraussetzungen nationalsozialistischer Außenpolitik, etwa die Überlegenheit der arischen Rasse, akzeptieren. Beidem stellen sich für viele Menschen heute allerdings erhebliche Hindernisse entgegen: Gott ist ihnen keine in der Geschichte agierende Person mehr, Sturm und Blitz sind ihnen längst Naturerscheinungen geworden, deren Auftreten naturwissenschaftlichen, anonymen Gesetzen folgt. Im Falle der nationalsozialistischen Europapolitik dürfte nicht allein die Abkehr von deren rassistischen Grundlagen, sondern auch das faktische Scheitern dieser Politik wesentlich zur Aufkündigung der Bereitschaft zu verstehen beitragen. So verknüpft sich in beiden Fällen im Nichtverstehen auf eigenständige Weise ein Nichtwollen mit einem Nichtkönnen: Einerseits wollen wir die vergangene Weltansicht um neuer Einsichten willen nicht mehr teilen, andererseits können wir dies aber auch nicht mehr, weil wir über deren gesellschaftliche Wirklichkeit nicht verfügen.

Nichtverstehen in diesem Sinne hat also etwas mit der Verschiebung von Erfahrungen, dem Platzen von Hoffnungen, der Widerlegung von Erklärungsansätzen für natürliche und histori-

sche Erscheinungen zu tun, mithin mit dem Vergehen von Zeit und dem Wandel unseres Wissens über die Welt. Verstehen wir noch die sozialistischen Zukunftshoffnungen in Russland und der DDR vor 1989 – und wie lange noch? Die eigene Erfahrung hat auch in diesen noch nicht weit zurück liegenden Fällen mittlerweile die vergangene Zukunft fast vollständig verstellt und entmachtet, wir schreiben ihr keine Relevanz mehr für unsere Gegenwart und Zukunft zu – ebenso wie die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse vormoderne Naturerklärungen ersetzt haben. Das historische wie das naturgesetzliche Wissen verändert alles, nicht nur die Gegenwart und Zukunft, sondern auch die Vergangenheit. Man kann es nicht mehr ungeschehen machen, das Rad der Geschichte nicht zurück drehen, sodass wir die Welt dann so sähen – und annähmen, wie sie die Zeitgenossen sahen und annahmen.

Auch hier gilt es also eine Grenze des Verstehens zu beachten, allerdings keine moralische, sondern eine epistemische. Wir können sie nicht wirklich überwinden, denn sie gibt uns die Sicherheit, uns in der Welt, *unserer* Welt zu bewegen. So können wir uns zwar eine Vorstellung davon machen, wie sich die Erde Menschen im Hochmittelalter darstellte, die noch über vergleichsweise geringe geographische Kenntnisse verfügten. Wir erkennen, wie sie in ihren Karten statt geographischem Wissen z.B. mythologische Figuren einfügten, wie sie in ihren Darstellungen der Welt überhaupt wenig leere Räume und Zeiten zuließen, die sich als abstrakte Distanzen zwischen den Dingen erstreckten. Aber wir können (und wollen) dabei doch nicht unsere „bessere“ Kenntnis der Welt vergessen, die uns sagt, dass jene Kenntnis defizient, unvollkommen war. Es ist nicht nur eine andere Welt als die unsere, die sich solche Weltbilder entwarf, wie wir sie auf den alten mittelalterlichen Weltkarten noch heute repräsentiert finden, sondern von heute aus gesehen auch eine „falsche“ Welt Darstellung, die mit dem, was heute als „wirkliche“ Gegebenheit anerkannt wird, nur unzureichend übereinstimmt. Die Welt, von der hier die Rede ist, ist der Raum, in den sich unsere Wahrnehmung der Dinge, unsere Urteile und Meinungen über sie orientieren. Es ist die Welt, in der wir zuhause sind.

Allerdings gehen wir dabei von einem Einverständnis aus, das heute problematisch geworden ist. Denn nicht alle Menschen waren und sind immer in einer „Welt“ beheimatet, die ihrem Verstehen einen kommunikativen Horizont gibt. Es gibt Menschen, und gab sie schon immer, die sich in der Welt, in der sie leben, nicht zurecht finden, die diese Welt nicht als „ihre“ Welt annehmen können. Das ist wohl gerade im 20. Jahrhundert das Schicksal zahlreicher Men-

schen gewesen, sie waren gewissermaßen „displaced persons“ – displaced im zeitlichen wie räumlichen und damit eben auch im sozialen Sinne. Entweder standen sie jetzt außerhalb ihrer „heimatlichen“ Gemeinschaft, an deren Riten und Symbolen, Werten und Erfahrungen sie sich früher orientiert hatten, in denen sie teilweise noch immer, auch in der Fremde, dachten und handelten, oder sie hatten niemals in einer solchen Gemeinschaft gelebt. Beides schafft Verstehensbarrieren, die schwer zu überwinden sind, und selbst wo dies gelingt, vollzieht es sich oft in Formen, die für andere nicht ohne weiteres zu verstehen sind. Und selbst innerhalb scheinbar stabiler nationaler Gemeinschaften wurden Menschen von Erfahrungen ergriffen, die sie nicht mehr kommunizieren konnten; die sie verstummen ließen, zu Außenseitern, manchmal sogar zu Verfehmten oder Verrückten machten. Auch hier wurde ein Band der Verständigung durchschnitten, das für Verstehen offenbar unerlässlich ist.

Verstehen ist, das zeigt sich hier, an soziale Kommunikationsräume gebunden, die dem Verstehen Grenzen setzen. Diese Grenzen sind uns ebenso gesetzt wie wir sie auch immer wieder neu setzen. Wenn wir sie überschreiten oder gar auflösen, dann bricht in unsere heile Welt das Nichtverstehen als eine soziale Beziehung und Handlung ein, welche Irritationen und Fremdheitsgefühle auslöst. Für sie gilt dasselbe wie für das Verstehen: Auch das Nichtverstehen ist an soziale Kommunikationsräume gebunden, deren Grenzen so undurchlässig sein müssen, dass ein Überschreiten nicht möglich bzw. kollektiv nicht erwünscht ist. Hier eröffnen sich neue hermeneutische Räume, die durch andere Operationen als denen des Verstehens aufgebaut werden – etwa denen der Projektion. Wenn es keinen wechselseitigen Kommunikationsfluss zwischen dem Verstehenden und dem gibt, was verstanden werden will und soll, dann projizieren wir unsere Vorstellungen von jener anderen Welt in einen virtuellen Raum, den wir doch selbst nie betreten können. Ebenso wie das Verstehen dient so auch das Nichtverstehen der Stabilisierung unserer gegenwärtigen Welt. Ihr Sinnhorizont schreibt uns vor, dass dies oder jenes nicht zu verstehen ist.

Wie das Verstehen zum Verstandenen, so vollzieht sich auch Nichtverstehen immer in der Spannung zum Nichtverstandenen. Wir werden einer Andersartigkeit des anderen gewahr, welches dieses Andere in ein opakes Licht rückt. Als Projektion tritt es der Erfahrung, als Perversion der Normalität, als Aberglaube dem verlässlichen Wissen gegenüber. Das Nichtverstandene entzieht sich den uns überzeugenden Normen und Evidenzen. Doch dabei offenbart es zugleich eigene Evidenzen und tritt überall der eigenen als fremde Welt gegenüber.

Das Nichtverstehen schließt das Nichtverstandene deshalb zwar aus unserer Welt aus, es etabliert jedoch zugleich eine Beziehung zu ihm. Es gewinnt die Dignität einer eigenen Welt, einer Welt, die von eigenen Kategorien und Normen, Erfahrungen und Idealen beseelt ist.

Diese Welt zu begreifen ist uns nicht möglich, indem wir den Austausch mit ihr suchen, sie in unsere Verständnisbemühungen einbeziehen, sondern nur dadurch, dass wir den Gründen nachgehen, warum wir sie nicht begreifen können bzw. wollen. Statt das Vergangene als Vergangenes auf uns zu beziehen, spalten wir es im Nichtverstehen als Parallelwelt zu unserer eigenen Wirklichkeit ab. Die Parallelwelt steht zur Gegenwart in keinem zeitlich-historischen Verhältnis, sondern im Verhältnis einer unwirklichen Wirklichkeit, in die wir uns nur psychisch versetzen können. Der Traum, die Halluzination, die medial aufbereitete Virtualität des Buches, Films oder des world wide web sind die allseits bekannten Erscheinungsformen, die jederzeit in unseren Alltag einbrechen können. Ihr offenes Verhältnis zur historischen Gegenwart ist in der Kunst gewollt, im Traum wie im Trauma dagegen oft ungewollt und quälend. Und als solches ziehen sie dann doch wieder unsere historische Aufmerksamkeit auf sich.

## II.

Was folgt aus diesen Überlegungen für die historische Arbeit am 20. Jahrhundert? Dem Versuch, die Geschichte des 20. Jahrhunderts insgesamt zu verstehen, stellen sich unerwartete, früher nicht bekannte oder jedenfalls nicht als solche wahrgenommene Schwierigkeiten entgegen – Schwierigkeiten, die mit den tief greifenden Brüchen und Diskontinuitäten zusammen hängen, welche dieses Jahrhundert durchziehen. Sie weisen eine gegenüber älteren Epochen neue Qualität auf: Denn es geht in ihnen nicht allein um die Vielzahl politischer, sozialer und kultureller Zäsuren, die wie zu allen Zeiten so auch im 20. Jahrhundert überall neue Epochen eingeläutet haben. Vielmehr geht es um eine neue Qualität von lang anhaltenden Verwerfungen und Irritationen, um biographische Brüche, die bei den Betroffenen zu Zerrüttungen ihrer Persönlichkeit, ihrer mentalen Parameter, ihrer sozialen Existenz führten; um abrupte Veränderungen gesellschaftlicher Wertvorstellungen und Weltbilder, welche nun ex post auch die einst selbst erlebte, mittlerweile vergangene Gegenwart in ein völlig neues Licht rückten; um Zusammenbrüche sicher geglaubter Zukünfte und Vergangenheiten, die zur Orientierungslosigkeit in der Gegenwart führten.

Die Betroffenen erlebten dies vielfach als unverfügbares Schicksal, dem sie sich mit allen Kräften widersetzen. Sie reagierten darauf mit Unverständnis für das, was ihnen widerfahren war, und verweigerten die Anpassung an die neuen Gegebenheiten. Selbst wo sie es versuchten, versagten gelegentlich ihre Kräfte und die Möglichkeiten, die ihnen zu Gebote standen. Solche Formen des Nichtverstehens, des verbotenen, behinderten, psychisch oder moralisch nicht leistbaren Verstehens sind in den überlieferten Zeugnissen schon von den Zeitgenossen selbst beschrieben, beklagt und oft als pathologische Anormalität verbucht worden. Wir begegnen ihnen in Deutschland etwa im Verstummen gegenüber dem Leid des Ersten Weltkriegs, in den traumatischen Erfahrungen der Opfer des Holocaust und den pathologischen Verarbeitungen grausamer Kriegszerstörungen im Zweiten Weltkrieg; ebenso aber auch in der Unfähigkeit derjenigen, die im Dritten Reich Verantwortung getragen haben, einer späteren Generation die Gründe ihrer Handlungen, insbesondere das Ausmaß der sozialen, politischen und psychischen Gewalt plausibel zu machen. Immer wieder begegnen wir z.B. in Gesprächen und autobiographischen Aufzeichnungen der Klage, dass die Jüngeren kein Verständnis mehr aufbrächten für die Umstände, unter denen sie selbst damals gedacht, gehandelt und empfunden hätten. Was dazwischen lag, die „Katastrophe“, wird von ihnen nicht nur als einschneidende Zäsur, sondern als wirklicher Kontinuitätsbruch der Geschichte selbst erfahren. Über solche Brüche hinweg aber gibt es für sie dann auch tatsächlich kein verstehendes Einholen der Vergangenheit in die gegenwärtige Erinnerung mehr. Die im Verstehen gegründete Brücke der historischen Kontinuität ist gekappt, die Geschichte ein Fragment oder Torso.

Der Schlüssel zum Verständnis solcher Geschichtsbrüche liegt nun gerade in der systematischen Explikation der Gründe und Formen solchen Unverständnisses. Zunächst, so können wir feststellen, handelt es sich um psychische Grenzen, die der Verarbeitung des Erlebten gesetzt sind. Sie reichen von der schieren Unerträglichkeit der Bilder und Erinnerungen bis zur Unfähigkeit, diese in einen sinnvollen historischen, politischen und moralischen Zusammenhang zu bringen; vom Willen, das Erlebte für unerträglich zu erklären, bis hin zur Verweigerung historischer Sinnstiftung angesichts einer skandalösen Abfolge des faktischen Geschehens. Aus dem Unverständnis geht die Vergangenheit dann, wie schon beschrieben, als abgespaltene Welt hervor, die gerade deshalb aber nicht vergeht, sondern gegenwärtig bleibt, vergleichbar den unbegrabenen Toten, welche die Überlebenden als Widergänger weiter begleiten. Die nicht vergangene Vergangenheit tritt als Parallelwelt neben die Gegenwart, wo



sie ihre eigene Zukunft als Phantom entwirft. Sie ist das Produkt einer verweigerten Integration als Vergangenheit in die Geschichte.

Doch auch die Gegenwart wirft ihre Schatten über die Vergangenheit, die sie doch nie begreifen will und kann, solange sie sich deren Begebenheiten immer nur aus der eigenen späteren Perspektive betrachtet: mit Normen, die nicht der Vergangenheit angehören, und Erfahrungen, die erst später gemacht wurden. Gerade im Erklären der Vergangenheit versteht sie deshalb nicht, was in ihr vorging. Das ist an sich nicht neu, auch in älteren Zeiten hat jede Gegenwart sich meist recht unbekümmert über die vergangene Selbstwahrnehmung der Zeitgenossen hinweg gesetzt. Doch teils wusste sie noch wenig von der Differenz dieser Selbstwahrnehmung zur eigenen historischen Wahrnehmung, teils erhob sich jedenfalls nur wenig Widerstand gegen eine solche Verdrängung, die im Historismus des 19. Jahrhundert sogar als der eigentliche Gewinn historischer Einsicht gefeiert wurde. Es kennzeichnet erst die kollektive Erfahrung des 20. Jahrhunderts, und hier wiederum vermutlich in erster Linie die der europäischen Gesellschaften, dass sich die Selbstwahrnehmung der Vergangenheit nicht mehr so leicht verdrängen lässt.

Daran haben ganz unterschiedliche Faktoren ihren Anteil: Zunächst melden sich die Opfer der Vergangenheit selbst verstärkt zu Worte: Teils sind es zu viele, die ihre Stimme erheben, um in einer demokratischen Gesellschaft einfach übergangen zu werden, teils leihen ihnen die Nachgeborenen aber auch selbst ihr Ohr. Das Argument, wer weiß, wie ich selbst damals gehandelt hätte, schafft einen letzten Vorbehalt gegenüber allzu vehementer Verdammung, zumal wenn es die eigenen Eltern sind, deren vergangene Taten, Erfahrungen und Ideale wir nicht mehr verstehen können. Es gebietet eine letzte Rücksichtnahme jenseits aller gerechten Verurteilung, eine Anerkennung zumindest als historische Wirklichkeit, die doch nicht unsere Wirklichkeit sein kann.

Doch dies allein würde nicht ausreichen, wenn die Zeitgenossen nicht schon selbst den hermeneutischen Faden zerrissen hätten, der ihre eigene Lebensvergangenheit mit ihrer späteren Gegenwart verknüpft hat: Sie selbst schon verweigerten dem Geschehen die Dignität vergangener Wirklichkeit, indem sie die tragenden Deutungen und Rechtfertigungen vergangener politischer Handlungen als Ideologie, als Verblendung, als Verführung, als Irrsinn denunzierten. Um solcher schonungslosen Selbstkritik willen harren ihre Erlebnisse seither einer historischen Rehabilitierung.

Ein historisches Beispiel mag dies hier kurz veranschaulichen. Es ist der Geschichte des Ersten Weltkriegs entnommen, vergleichbare Fälle ließen sich jedoch in allen großen Umbruchzeiten des 20. Jahrhunderts nachweisen, in Deutschland also etwa 1933, 1945 und 1989, bei genauerem Hinsehen auch in weniger spektakulären und langfristigeren Umbruchzeiten. Es gehört mittlerweile zu den gut erforschten Befunden der Weltkriegsforschung, dass viele kriegsbegeisterten Soldaten, in Deutschland ebenso wie auch in den damaligen Feindstaaten, im August 1914 einem schweren Irrtum aufsaßen: Sie hatten sich überwiegend einen kurzen, heroischen und ehrenhaften Kampf vorgestellt, in dem sie für ihr Vaterland kämpfen und eventuell auch fallen würden. Doch was sie dann tatsächlich erlebten, war ein sich unendlich lang hinziehender, Hekatomben von Toten fordernder und vor allem unehrenhafter, weil anonym und maschinell geführter Krieg.

Es fällt uns nicht schwer, diesen Irrtum im Nachhinein zu verstehen, sofern es sich lediglich um die Differenz von vorlaufender Erwartung und dann hinzutretender Erfahrung handelt. Die Schwierigkeiten setzen erst bei der Beurteilung der religiösen und weltanschaulichen Rechtfertigungen ein, mit denen dieser Krieg geführt wurde. Denn diese erscheinen im Nachhinein überwiegend als so verfehlt, dass sie heute nur noch als ideologischer Ballast verworfen werden können. Dazu gehört nicht allein die religiöse Argumentation, Gott kämpfe auf der Seite des eigenen Volkes und nutze dieses „sein Volk“ als Werkzeug zur Durchsetzung seiner weltgeschichtlichen Ziele. Dazu gehört ebenso auch das sozialdemokratische Argument, Deutschland führe den Krieg gegen das kulturell angeblich zurückgebliebene russische Zarenreich oder auf Seiten der Feindmächte das Argument, man kämpfe gegen den deutschen Militarismus und die deutsche Barbarei.

Auf allen Seiten wurde im Ersten Weltkrieg die eigene kulturelle Überlegenheit zur Rechtfertigung des Krieges ins Feld geführt, und war es nicht Gott, der für einen stritt, so der Fortschritt, die Kultur, Humanität und Zivilisation. Deshalb glaubte man überall, den Sieg der eignen Sache immer schon als geschichtlich vorgezeichnete Lösung des Konflikts vorwegnehmen zu dürfen. Solche Argumente sind auch heute noch überall auf der Welt, nicht zuletzt im jüngsten Irak-Krieg, anzutreffen. In der konkreten Situation des Ersten Weltkriegs hatten sie jedoch für einen Teil der Überlebenden ihr Recht eingebüßt und, soweit sich die neuere Geschichtsschreibung ihnen anschloss, auch für sie. Deshalb ging der Erste Weltkrieg als die „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts in die Geschichtsbücher ein. Das brachte nicht allein die

neue Dimension der Opfer und Zerstörungen zum Ausdruck, sondern auch die bruchhafte Veränderung der europäischen Gesellschaften.

Es ist kennzeichnend für solche Geschichtsbrüche, dass sich die Gesellschaft *nach* dem Bruch in den Zukunftserwartungen der Zeit vor der Katastrophe nicht mehr wieder findet, und zwar genauso wenig wie sie sich *vor* dem Bruch in der späteren historischen Aufarbeitung ihrer Lage hätte wieder erkennen können. Geschichtstheoretisch hat diese Erfahrung schon damals ihren Ausdruck in der viel diskutierten „Krise des Historismus“ gefunden. Die europäischen Gesellschaften hatten nach dem Ersten Weltkrieg nachhaltig das Vertrauen in die Kontinuität der Beurteilungsmaßstäbe verloren, unter denen die Vergangenheit beurteilt werden muss, wenn sie als Geschichte anerkannt werden soll. Sie vermochte daraus aber nur vereinzelt, etwa im Werk von Marc Bloch und Walter Benjamin, und sehr langsam Folgerungen für die Konzeption historischer Darstellungen zu ziehen.

Die Schwierigkeiten einer Geschichtsschreibung über historische Brüche hinweg lassen sich am Beispiel des Ersten Weltkriegs gut demonstrieren: Sie bestehen nicht allein darin, dass die ideologiekritische Auflösung einstiger Rechtfertigungen des Krieges die moralische Integrität oder politische Intelligenz derjenigen in Zweifel zieht, die sie damals vorgetragen haben. Sie besteht vor allem darin, dass diese Kritik den Ausgang des Krieges und die Erfahrungen, die man mit ihm gemacht hat, immer schon vorweg nimmt. Die Zeitgenossen hätten es, so der implizite Vorwurf, besser wissen können, einige vom mainstream abweichende Stimmen beweisen es. Sie folgten, so heißt es in solchen Geschichtsdeutungen stets, ethischen Grundsätzen und religiösen Traditionen, welche die Mehrheit in den Wind schlug, die aber als solche schon längst bestanden und an denen sich auch die heutigen Kritiker noch orientieren. So kommt es zu einer für die nachträgliche Beurteilung vergangener Entscheidungssituationen über historische Brüche hinweg bezeichnenden, aber ganz kurzschlüssigen Argumentation: Da der Gang der Ereignisse die Erwartungen und Handlungsmaximen der Zeitgenossen widerlegt hat, erscheinen sie im Nachhinein als von vornherein verfehlt. Im Fall der christlichen Kriegstheologie des Ersten Weltkriegs bedeutet dies etwa: Da sich deren theologische Deutung von Gottes Wort und Willen historisch nicht bewährt hat, soll sie im Nachhinein auch schon von Anfang an unchristlich gewesen sein.

Solche Schlussfolgerungen aber führen gerade bei der historischen Darstellung über Geschichtsbrüche hinweg in die Sackgasse. Denn es ist ja nicht nur der Verlust historischen Ein-

fühlungsvermögens in die Erfahrungen der Zeitgenossen, der hier zu beklagen ist. Zu beklagen ist auch der Anachronismus der historischen Urteilsbildung, die fehlende Differenzierung zwischen dem, was damals recht und wirklich war, und dem, was heute recht und wirklich ist. Zwar gehört zur historischen Rekonstruktion der Vergangenheit immer auch die Erkenntnis des Wandels bestehender Kategorien, Normen und Erfahrungsmuster. Doch die historische Hermeneutik, welche deren Unterschiede gewöhnlich zeitlich, d.h. als Wandel beschreibt, verwickelt sich hier in Widersprüche und Aporien: Was sich im historischen Wandel als komplexer und langwieriger Prozess darstellt, das Erlebte und Erfahrene neu und besser zu begreifen, erscheint ex post betrachtet als scharfer epistemologischer Widerspruch zwischen richtiger und falscher, theoretisch angemessener und ideologisch verzerrter Deutung der Vergangenheit. Der kategorielle Wechsel normativ und anthropologisch universalisierter Kategorien ist durch die Darstellung ihres historischen Wandels nicht einholbar, es bleibt hier immer ein unverständener Hiat zwischen ihnen bestehen.

Deshalb ist auch die Einteilung der Geschichte in von einander geschiedene Epochen mit zeitlichen Zäsuren, die sie klar von einander scheiden, im 20. Jahrhundert nicht mehr überzeugend. Denn diese Epochen lassen sich wechselseitig nicht mehr in Ruhe, sie stehen nicht mehr, mit Ranke gesprochen, jeweils „unmittelbar zu Gott“, sondern sie greifen auf einander über und stören so das Gefüge ihrer zeitlichen Abfolge, welche ihre ruhige Koexistenz im Raum der Geschichte ermöglicht. Wo Menschen durch den Aufbau ihrer Existenz unter völlig anderen Bedingungen geprägt worden sind, sehen sie sich den neuen Strukturen oft hilflos ausgeliefert, sie gehen an ihnen vorbei, können sie nicht mehr in sich integrieren. Wo sie mental nachhaltig in einer vergangenen Epoche leben, behält der Beginn einer neuen Epoche deshalb für sie immer etwas Unreales. Die Versuche, unter die Erfahrungen des Kriegs einen Schlussstrich zu ziehen, gelangen schon nach dem Ersten Weltkrieg nicht. Doch auch seitdem sie im Dritten Reich und Zweiten Weltkrieg von neuen Traumata überlagert wurden, dauern auch deren Nachwirkungen nun schon wieder mehr als ein halbes Jahrhundert an, ohne dass ein Ende abzusehen ist. Sie verweigern die Einheit der Geschichte, welche die Wissenschaft, letztlich vergeblich, sucht.

Tatsächlich lassen sich, so muss man daraus folgern, die unterschiedlichen Deutungen des Kriegsgeschehens 1914 hinreichend weder zeitlich im Sinne politischer Lernprozesse noch räumlich im Sinne der unterschiedlichen Perspektive verschiedener Nationen auf den Krieg,

weder weltanschaulich im Sinne der Anwendung unterschiedlicher religiöser Deutungsmuster noch soziologisch im Sinne sozial unterschiedlicher Interessen und Erfahrungsräume sortieren. Denn sie alle argumentieren in epistemologisch homogenen Räumen, welche die Vorstellung einer zeitlich oder räumlich, weltanschaulich oder soziologisch homogenen Ordnung des Wissens implizieren.

Dem verstehenden Wissenschaftler scheinen solche homogenen Ordnungen oder Wissenssysteme gewöhnlich als notwendige theoretische Bedingung dafür, Geschichte und Geographie, Religion und Gesellschaft überhaupt als Gegenstände zu erfassen. Den Zeitgenossen, die das Nebeneinander unterschiedlicher Ordnungen in Raum und Zeit selbst miterleben, verschließen sie jedoch die Erfahrung des bruchhaften Übergangs, den sie selbst im Laufe ihres Lebens oft genug erfahren haben. Tatsächlich stellt sich uns die Welt heute als zerfallen in viele epistemologische Welten dar, in denen wir, oft sogar als einzelne in mehreren zugleich oder hinter einander, leben. Die Vermutung einer durchgängigen historischen Kontinuität hat sich darüber als realitätsfremde Fiktion, die historische Strukturierung der Vergangenheit durch objektive zeitliche Zäsuren und räumliche Grenzen als oberflächlich erwiesen.

Dem Anspruch auf Darstellung dieser neuen Bruchhaftigkeit der Geschichte kann sich die Geschichtswissenschaft heute ohne enormen Wirklichkeitsverlust kaum entziehen. Sie muss sich der Einsicht stellen, dass sich die Ordnungen der Erfahrung in keinem denkbaren epistemologischen Raum mehr zu einem homogenen Ganzen zusammenfügen lassen, dass sie sich überlagern, bruchhaft und einander wechselseitig ausschließend aufeinander stoßen. Die Geschichtswissenschaft muss sich daher den epistemologischen Brüchen, und in ihnen insbesondere den Prozessen des Nichtverstehens als historischen Tatbeständen zuwenden, d.h. eine Hermeneutik des Nichtverstehens entwickeln.