

Geschichtsbrüche im 20. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Hermeneutik des Nichtverstehens

von Lucian Hölscher

Die Geschichte des 19. Jahrhunderts war in Europa eine Geschichte der langen Kontinuitäten, die des 20. eine Geschichte der Brüche und Diskontinuitäten. Dazu trugen nicht nur die Vielzahl der Kriege, der Zusammenbrüche von politischen, sozialen und Wirtschaftssystemen bei, sondern ebenso auch die Umbrüche wissenschaftlicher und religiöser Orientierungsstrukturen und der ästhetischen Ausdrucksinventare (outilage mental), mit denen sich die Menschen die Welt, in der sie leben, darstellen. In Umbrüchen wie dem Ersten und Zweiten Weltkrieg, der Machtergreifung Hitlers, Mussolinis und Francos, der russischen und aller ihr folgenden sozialistischen Revolutionen ergriff jeweils eine lange nicht mehr gekannte Verwirrung zumindest Teile der Gesellschaft, alte Geschichtsbilder zerbrachen und neue setzten sich durch. So ist die Geschichte des 20. Jahrhunderts nicht nur von realen, sondern auch von mentalen Brüchen durchzogen, deren Verständnis uns auch heute noch Schwierigkeiten bereitet. Ich will in diesem Vortrag der Frage nachgehen, worin die Schwierigkeiten liegen, ein angemessenes Verständnis von der Vergangenheit über Geschichtsbrüche hinweg zu gewinnen, und wie wir diese Schwierigkeiten historiographisch bewältigen können. Das ist es, was ich mit dem neuen Begriff „Hermeneutik des Nichtverstehens“ ansprechen will.

Immer wieder begegnet man in historischen Werken des 20. Jahrhunderts dem Begriff des ‚Bruchs‘. Aber was ist damit gemeint? Zunächst ist festzuhalten, dass der Begriff des historischen ‚Bruchs‘ immer auf eine vorausgesetzte Kontinuität verweist – ganz egal ob diese nun als Dauer und strukturelle Wiederholung oder als zielgerichtete Entwicklung und Stufenfolge (Sequenz) entworfen wird. Das ist nicht selbstverständlich, denn es impliziert eine durchgängige Zeitlichkeit des historischen Geschehens, das wir eben entweder als kontinuierlich oder als ge- bzw. unterbrochen begreifen. In der Geschichts-

schreibung ist diese durchgängige Zeitlichkeit erst langsam, im Laufe der Neuzeit errungen worden, sie begründet heute die Geschichte als Wissenschaft.¹

Um die Bedeutung des Begriffs ‚Geschichtsbruch‘ besser zu verstehen, ist es nützlich, sich dessen semantisches Umfeld näher anzuschauen: Im Deutschen gibt es eine Vielzahl von zusammengesetzten Begriffen, welche die semantische Variationsbreite der historischen Interpretationskategorie ‚Bruch‘ ausmessen: Abbruch und Aufbruch, Einbruch und Ausbruch, Zusammenbruch, Unterbrechung u.a.m. Sie geben erste Hinweise auf die unterschiedliche Natur von Geschichtsbrüchen: Es macht nämlich einen Unterschied für das historische Verständnis von historischen Prozessen, ob etwas zu Ende geht oder neu anfängt, ob es sich wiederbelebt oder dauerhaft verschwindet.

Auch epistemologisch lässt sich jetzt schon eine erste Schärfung des Begriffs vornehmen: Wenn in historischen Werken von Brüchen die Rede ist, so meist im Sinne von historischen Einschnitten, von historischen Zäsuren: das was man früher ‚Epoche‘ genannt hat, bevor das Wort die neuere Bedeutung einer Zeitdauer oder Periode angenommen hat. Eine solche Rede kann einen historischen Bruch entweder retrospektiv in das Ganze der bisherigen Geschichte einordnen und damit deren Verlauf unterteilen; oder sie kann ihn auch antizipieren und damit in eine noch nicht eingetretene Zukunft entwerfen. In beiden Fällen setzt die Rede vom historischen Bruch im Sinne der historischen Zäsur aber die Vorstellung von einem Ganzen der Geschichte, einer geschichtlichen Totalität voraus, die eben durch eine solche Zäsur gegliedert wird.

Auf die europäische Geschichte des 20. Jahrhunderts angewandt, ist ein solcher Begriff von Geschichtsbruch aber zu harmlos: Er wird der historischen Realität nicht gerecht. Hier haben wir es mit Brüchen in einem weit radikaleren Sinn zu tun: Brüche markieren nicht nur Epochen innerhalb einer einheitlich gedachten Geschichte, sondern zugleich auch den Zusammenbruch und die Verwerfung ganzer Geschichtsentwürfe: In den Jahren 1918, 1933, 1945 und 1989 wurden in Deutschland nicht nur neue Kapitel im Buch der Geschichte aufgeschlagen, sondern die bisherigen Bücher selbst wurden über Bord geworfen und neue eingeführt. Und dies geschah nicht nur hier, sondern in vielen Län-

¹ Vgl. Koselleck

dern, nicht immer zur selben Zeit, aber mit ähnlichen Folgen. Die Welt der Geschichtsbrüche ist die Welt des Austauschs von verschiedenen Geschichtsentwürfen. In ihnen verändert sich nicht nur die Gegenwart, sondern zugleich auch die Zukunft und sogar die Vergangenheit.

Darin schlägt sich eine lebensgeschichtliche Erfahrung vieler Menschen im 20. Jahrhundert nieder: Sie mussten im Laufe ihres Lebens oft nicht nur einmal, sondern mehrfach umlernen, sich eine neue Vergangenheit aneignen und ihre Hoffnungen, Erwartungen und Befürchtungen auf neue Zukünfte ausrichten. Manche sind an dieser Zumutung zerbrochen, andere haben sich, nicht ohne einen bitteren Zug von Zynismus, notgedrungen den neuen Gegebenheiten angepasst. Wenn wir uns als Historiker dieser Tatsache stellen, dann üben wir also auch ein Stück historische Gerechtigkeit. Wir geben es auf, Geschichte allein aus dem rückwärts gerichteten Blick unserer eigenen Zeit, unserer eigenen Erfahrungen und Fragen an die Geschichte zu entwerfen. Und wir beginnen, die Perspektive der Zeitgenossen selbst in neuer Weise ernst zu nehmen.

Hier aber begegnen wir nun einer erheblichen Schwierigkeit: Wenn es nämlich stimmt, dass sich in Geschichtsbrüchen historische Orientierungsmuster auflösen und neuen Platz machen, dass mithin vergangene Erfahrungen ihre leitende Bedeutung für die Zukunft, dass ethische Werte und ästhetische Ausdrucksinventare ihre bisherige Evidenz verlieren, dann stellt sich die Frage, ob wir heute nicht ebenso wie die Zeitgenossen von diesem Verlust betroffen sind. Wie können wir deshalb heute das verstehen, was diese Zeitgenossen – nach dem Geschichtsbruch, den sie durchlaufen haben – oft selbst nicht mehr verstehen konnten? Sind wir mit unserem historischen Verständnis nicht ebenso wie sie in die Zeit eingebunden, in der Begriffe ihre Bedeutung, Erfahrungen ihren Wert gewinnen, Werte sich entweder nicht oder eben doch bewähren?

Nun, es gibt eine Chance dafür, dass wir uns das unverständlich Gewordene neu aneignen: Da sich nämlich zwischen die Zeitgenossen und uns selbst schon wieder eine Zeit geschoben hat, in der möglicherweise auch die damals neuen Geschichtsbilder, Begriffe, Werte etc. wieder ihre historische Bedeutung verändert haben, können wir auch mit größerer innerer Distanz auf die Vergangenheit blicken. Wir können uns dem Druck der durch die damaligen Geschichtsbrüche ausgelösten Evidenzen entziehen und freier ent-

scheiden, welchem Geschichtsentwurf wir uns um des besseren Verständnisses der historischen Akteure willen anvertrauen wollen. Natürlich geschieht eine solche Aneignung vergangener Begriffe und Ausdrucksinventare, Werte und Geschichtsbilder immer nur Probe halber. Sie dient dem Zweck besser zu verstehen, wie es zum Umbruch kam, weshalb und wie sich der Geschichtsbruch vollzog. Aber wir bleiben dabei doch immer Gäste in der Vergangenheit. Wir haben unsere eigene Heimat in der Gegenwart, der wir uns auch in der Fremde der Zeiten bewusst bleiben müssen.

II.

Um diese Möglichkeit einer Hermeneutik des Nichtverstehens nun auch in die Tat umzusetzen, will ich im Folgenden den Blick auf die Lebensläufe von drei deutschen Künstlern und Wissenschaftlern lenken, die im Ersten Weltkrieg einen Geschichtsbruch durchlaufen haben.

1. Mein erster Fall ist der Maler George Grosz, ein seit seiner, zunächst freiwilligen, Einberufung im Winter 1914 glühender Gegner des Krieges, der mit seinen Zeichnungen in den letzten Kriegs- und ersten Nachkriegsjahren einige der heftigsten Attacken gegen die „herrschende Klasse“ ritt. In seiner Autobiographie von 1951 beschreibt sich Grosz später als einen ursprünglich ganz unpolitischen Menschen, der erst im Laufe des Ersten Weltkriegs in die Mühlen der Politik geriet. Die Erfahrungen an der Front trieben Grosz, ebenso wie Tausende anderer Soldaten dieser Zeit, buchstäblich in den Wahnsinn und damit in die psychiatrischen Anstalten hinter der Front. Das Muster des Zusammenspiels von Fronterfahrung und psychiatrischer Behandlung war dabei immer wieder dasselbe. Auf die Brutalität des Krieges reagierten die Soldaten persönlich zunächst mit vermehrter Angst und Aufmerksamkeit, dann mit Abwehr und schließlich mit Schweigen und Wahnsinnsymptomen, die bis zum Selbstmord oder völligem Stumpfsinn gehen konnten.

Da die Soldaten bei ihrem Einsatz an der Front an irgendetwas glauben mussten um durchzuhalten, war der Orientierungsverlust, das Gefühl der Sinnlosigkeit, das sie im Laufe des Krieges überfiel, ein großer öffentlicher Schaden. Kaum zu unterscheiden war

für sie wie für uns heute, wer hier mehr dem Wahnsinn verfiel: sie selbst, die übel malträtierten Patienten in den Lazaretten und Hospitälern, oder die Krieg führenden Vorgesetzten, die Gesellschaft und das politische System, das ihnen ihre Macht gab. Der Krieg zeichnete sich für diese Soldaten durch ein hohes Maß an Absurdität aus, der sie nicht zu entrinnen vermochten. Daher gab es für sie aus dem krieg nur eine Lehre zu ziehen: dass es nämlich nie wieder Krieg geben dürfe.

George Grosz hatte Glück: Er entkam mit Hilfe einflussreicher Freunde den mörderischen Behandlungsmethoden der damaligen Kriegspsychiatrie. Nach seiner Entlassung im Frühjahr 1915, und dann noch einmal zwei Jahre später, nach seiner erneuten Einberufung und Einweisung in eine psychiatrische Anstalt Anfang 1917, da schloss er sich der damals gerade in Berlin entstehenden Gruppe der Dadaisten an. Dem Wahnsinn des Krieges versuchten die Dadaisten mit den Mitteln einer neuen Ästhetik des Absurden zu begegnen. Zugrunde lag ihr das Bekenntnis, dass die bestehende Kunst alle Legitimität verloren habe, dass man daher radikal mit ihr brechen müsse: Was bisher als wahr gegolten hatte, hatte sich als unwahr und verlogen erwiesen. Hinter der schönen Maske der Kunst verbarg sich eine hässliche Welt, die bei Grosz nur einen äußersten Ekel erregte. Sie darzustellen erforderte für ihn auch einen Bruch mit dem ästhetischen Ausdrucksinventar. Bei der Suche nach neuen künstlerischen Mittel orientierte er sich fortan etwa an den Zeichnungen der Pissairs und den Kritzeleien von Kindern.

Die Provokation gelang. Grosz wurde nach dem Krieg zum gefeierten Künstler einer neuen antibürgerlichen Kunst. Seine Anklage gegen die herrschende Klasse trug ihm zwar einerseits wütende Proteste und sogar eine Anklage wegen Blasphemie ein, sie erregte aber zugleich auch bewundernde Anerkennung und brachte ihm schließlich sogar, kurz vor der Machtergreifung Hitlers, eine Einladung nach New York und damit die Möglichkeit auszuwandern. Trotzdem, obwohl äußerlich der sonst fast sicheren Vernichtung entronnen, blieb das Weltbild von Grosz gebrochen. Nach den schlimmen Erfahrungen des Ersten Weltkriegs trug dazu Mitte der 20er Jahre auch seine Abkehr von der kommunistischen Partei und seine Zuwendung zur amerikanischen Gesellschaft bei: Amerika bot ihm eben jene Heimat, die ihm die Kommunisten mittlerweile nicht mehr bieten konnten.

Aber zugleich verstand auch das amerikanische Publikum seine Kunst nicht mehr, trotz aller Sympathie mit seiner eindeutigen Ablehnung der autoritären Gesellschaftsstrukturen in Deutschland. Gebrochen blieb auch gerade Grosz' Verhältnis zu seinem amerikanischen Publikum: Wurde seine Kunst doch auch hier von eben denjenigen bürgerlichen Schichten gefeiert, gegen die sich diese Kunst ursprünglich gewandt hatte. Aber – so müssen wir heute fragen – war diese Kunst überhaupt darauf angelegt, über die konkreten Gebrauchszusammenhänge ihrer Entstehung hinaus als Kunst dauerhaft zu wirken? Können wir sie deshalb heute, nach hundert Jahren, überhaupt noch in all ihrer Hässlichkeit richtig verstehen? Entstanden als zeitgebundener Ausdruck seiner Sicht der bestehenden Verhältnisse haben wir sie zu dauerhaften Kunstwerken gemacht. Liegt darin dann letzten Endes doch ein erlaubtes Missverständnis von Gros' eigenen künstlerischen Absichten?

2. Mein zweites Beispiel ist der Schriftsteller Stefan Zweig. Als der Krieg Ende Juli 1914 ausbrach, hielt sich Zweig, ebenso wie in den vorangegangenen Jahren, bei seinem Schriftsteller-Freund Emil Verhaeren in Belgien auf. Nur mit dem letzten Zug konnte er noch, durch die Front hindurch, seine Heimatstadt Wien erreichen. Obwohl von Herkunft und Bildung Kosmopolit, akzeptierte Zweig, ebenso wie die allermeisten deutschen Künstler und Wissenschaftler, den Krieg zunächst als großen nationalen Aufbruch. Erst im Verlauf des folgenden Frühjahrs wendete sich seine Sympathie in Antipathie.

Bemerkenswert ist, wie sich dieser Wandel in seinen Tagebüchern spiegelt. Tagebuch zu schreiben war für Zweig immer eine Form sich in der Zeit zu orientieren. Wie wir von seinem frühen Meisterwerk „Sternstunden der Menschheit“ wissen, glaubte er an die Existenz von – oft unscheinbaren – historischen Augenblicken, in denen der Lauf der Geschichte eine neue Wende nimmt. Bei deren Erkenntnis konnte der aufmerksame Beobachter daher auch seiner Meinung nach einen Blick in die Zukunft werfen und den Sinn des historischen Prozesses erfassen. Tagebücher waren für Zweig so etwas wie Seismographen der Geschichte: Sobald er in eine bedeutsame Zeit eintrat, begann er daher mit seinen Aufzeichnungen. So auch Anfang August 1914. Doch schon ein halbes Jahr später ermüdete er, weil er den Sinn des Kriegsverlaufs nicht herausfand. So hörte er auf, setzte erneut ein und hörte wieder auf, wieder und wieder.

Doch dann geschah etwas Neues und ganz Unerwartetes. Gerade als sich die politischen Ereignisse Mitte November 1918 katastrophisch verdichteten, Zweig aus der Schweiz in seine österreichische Heimat zurück gekehrt war, da brach er sein Tagebuch ab. Der letzte Eintrag vom 13. November erklärt warum:

Der Waffenstillstand abgeschlossen, Victor Adler gestorben, der Kaiser Karl demissioniert – früher wäre man Kopf gestanden. Jetzt ist man nur müde. Es war schon so viel vorher und es kommt noch so viel nach. Man kann einfach nicht mehr. Und wenigstens ich verbrauche die Hälfte meiner geistigen Kraft in den grauenhaften Visionen dieser kommenden Umstürze, wo der Hass der Klassen, der Stände, riesengroß diese Welt erfüllen wird.²

Mit Müdigkeit hatte Zweig schon früher auf die Anstrengungen des Krieges reagiert. Seine Klage zeigt, wie sehr er sich von ihm überfordert fühlte. Jetzt aber ergriff ihn Panik: Er wusste nicht mehr, wohin sich die Geschehnisse wenden würden, auch das Tagebuch bot ihm hier weder Halt noch Orientierung. Der Winter 1918/19 markierte für Zweig einen Zusammenbruch der Geschichte schlechthin. Erst dreizehn Jahre später, als die Nationalsozialisten aufstiegen, machte er einen neuen Versuch.

Der Geschichtsbruch ist hier mit Händen zu greifen. Es war ein Ende ohne Neuanfang, ohne Aussicht und Hoffnung. Auch dieser Bruch änderte aber bei Zweig mit zunehmendem Abstand vom Weltkrieg seine Gestalt: Aus dem Zusammenbruch der bestehenden Gesellschaft wurde eine geschichtliche Zäsur, der Einschnitt zwischen zwei Epochen, so wie sie Zweig dann in seinem letzten Werk „Die Welt von gestern“, kurz vor seinem Freitod im brasilianischen Exil 1942, beschrieb. Eindrucksvoll wie kaum ein anderer Schriftsteller seiner Generation schilderte er im Vorwort die Gebrochenheit seiner Generation:

Sie haben mir dreimal Haus und Existenz umgeworfen, mich von jedem Einstigen und Vergangenen gelöst und mit ihrer dramatischen Vehemenz ins Leere geschleudert ... So verschieden ist mein Heute von jedem meiner Gestern, meine Aufstiege und meine Abstürze, dass mich manchmal dünkt, ich hätte nicht bloß eine, sondern mehrere, völlig verschiedene Existenzen gelebt... Die Welt, in der ich aufgewachsen bin, und die

² Ebd. S. 338.

von heute und die zwischen beiden sondern sich immer mehr für mein Gefühl zu völlig verschiedenen Welten. Wenn er heute mit Jüngeren spreche, die die Welt von gestern, d.h. die Welt seiner Jugend vor dem Ersten Weltkrieg, nicht mehr kannten, so müsse er ihnen zustimmen: zwischen unserem Heute, unserem Gestern und Vorgestern sind alle Brücken abgebrochen.

Seither ist wieder ein Weltkrieg zu Ende gegangen. Zweig erlebte dieses Ende nicht mehr, antizipierte es aber in der Hoffnung, dass einen solchen Rückfall in die Barbarei, wie sie *die letzten fünfzig Generationen nicht mehr gekannt haben, künftige hoffentlich nicht mehr erdulden werden*. Aber auch wenn sich diese Hoffnung erfüllt hat, stellt sich uns heute die Frage: Sind die Geschichtsbrüche, denen Zweig ausgeliefert war, damit geheilt? Müssen wir sie nicht gerade als das zu erinnern versuchen, was sie für ihn waren: sinnlose, immer wieder auch ausweglose Abbrüche des Geschichtsprozesses? Die Offenheit der vergangenen Zukunft, ihre Vernichtung durch neue historische Erfahrungen und Erwartungen gehört mit zur Erinnerung, die wir der Vergangenheit schulden.

3. Damit komme ich zu meinem dritten und letzten Lebenslauf: demjenigen des Philosophen Max Scheler. Auf den ersten Blick scheint er nicht gut in meine Reihe von Geschichtsbrüchen zu passen. Denn Scheler hat niemals eine solche Erfahrung selbst artikuliert, auch wenn er sie vielleicht gefühlt haben mag. Sein Leben und Werk verweist uns jedoch auf eine andere, nicht minder wichtige Form des Geschichtsbruchs: nämlich dem zwischen vergangenen und heutigen Normen und Werten. Er lässt uns daran zweifeln, ob wir überhaupt in der Lage sind, vergangene Werte und Geschichtsbilder heute noch angemessen zu verstehen.

Unter der kaum überschaubaren Anzahl von Schriften, die in Deutschland den Ersten Weltkrieg bei dessen Beginn verherrlichten, war Max Schelers Schrift „Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg“ eine der populärsten. Ende 1914 in nur wenigen Wochen in glänzendem Stil niedergeschrieben, war sie bald verkauft, wurde neu aufgelegt und verschaffte ihrem Verfasser eine breite öffentliche Anerkennung. Als in Deutschland die anfängliche Zuversicht auf einen schnellen Sieg verflogen war, wandte sich ihr Verfasser allerdings einfach von ihr ab, ohne sie jemals zu widerrufen.

Dabei war seine Argumentation ebenso skandalös wie demagogisch: Ihr Hauptgedanke bestand in der Behauptung, dass sich das Recht zu großen Kriegen wie dem gegenwärtigen niemals anhand von formalen Rechtskriterien messen lasse: etwa der Frage, wer mit den Feindseligkeiten begonnen oder wer zuerst die territoriale Integrität eines anderen Landes verletzt habe. Entscheidend sei allein, ob der Krieg um eine große Idee geführt werde, welche die geistige Existenz eines Volkes, ja der Menschheit insgesamt berühre. Über die Gerechtigkeit eines solchen Krieges entscheide nicht das formale Völkerrecht, sondern Gott selbst. Tatsächlich handele es sich hier bei Sieg und Niederlage um nichts weniger als ein Gottesgericht.

Man muss Schelers Argumentation in ihrer ganzen Breite aufnehmen, was ich hier nicht tun kann, um das Unerhörte, das Skandalöse an ihr zu erfassen. Tatsächlich erweist sie sich ja nicht nur im Nachhinein angesichts des Kriegsausgangs als unhaltbar und geradezu lächerlich, sondern schon von Anfang an als Gott und Menschen verachtend. Für das geistige und kulturelle Leben Deutschlands wurde darin in bemerkenswertem Hochmut eine kulturelle Überlegenheit gegenüber anderen Kulturen reklamiert, England eines frivolen Schachers um wirtschaftlicher Interessen willen angeklagt und zu Russland eine niemals zu überwindende kulturelle Kluft aufgebaut.

Schelers Argumentation erscheint heute als umso gefährlicher, als sich zentrale Bestandteile derselben, etwa der Gemeinplatz vom „auserwählten Volk“ oder von der „überlegenen Kulturidee“ der eigenen Seite, immer noch in heutigen Kriegsbegründungen, etwa der Amerikaner und der Israelis, finden. Sie ist, im Lichte heutiger politischer Moral betrachtet, jedoch völlig unakzeptabel und in ihrem Anspruch auf eine vernünftige Begründung des Krieges geradezu unverständlich geworden.

Was heißt daher, eine solche Argumentation dennoch historisch zu „verstehen“, wie es Schelers Biographen immer wieder für sich in Anspruch nahmen? Es dürfte in der Tat nicht schwer fallen, sich eine solche Kriegsphilosophie auch heute zu eigen zu machen. Aber wollen und können wir das? Wird damit der Erfahrung der Sinnlosigkeit und Absurdität Rechnung getragen, die wir bei Grosz und Zweig miterleben konnten; geschweige denn des katastrophalen Leids, das eben solche Kriegsrechtfertigung auch in den folgenden Jahrzehnten über die Völker gebracht hat? Es ist bemerkenswert, wie sel-

ten spätere Interpreten von Max Schelers Werk seiner Kriegsphilosophie widersprochen haben. Doch seine Argumentation ruft, meine ich, zum Widerspruch auf. Wir können, sollen sie aber nicht verstehen.

Wenn wir deshalb zu dem Ergebnis kommen, dass wir diese Kriegsphilosophie zwar verstehen können, aber nicht wollen, so ist dies gleichwohl kein rein ethisches Postulat, sondern wirft auch geschichtstheoretische Fragen auf: Kann man Schelers Argumentation von 1914 an den Erfahrungen einer späteren Zeit messen? Immerhin konnte er sich dabei 1914 auf eine breite, mindestens bis auf Hegel zurück reichende philosophische Tradition berufen, die Gebildeten seiner Zeit werden ihm ganz überwiegend zugestimmt haben. Selbst ein sensibler Zeitgenosse wie Franz Rosenzweig, der 1912 eben auf solche Philosophie seine Dissertation „Hegel und der Staat“ gründete, erkannte erst im Laufe des Krieges, wie unhaltbar und verbraucht Hegels Geschichtsteleologie mittlerweile geworden war.

Aber was von Rosenzweig als philosophischer Lernprozess durchlebt wurde, stellt sich dem Historiker als erkenntnistheoretisches Problem. Daher sei hier noch einmal nachgefragt: Kann sich die Wahrheit einer philosophischen Argumentation an historisch veränderlichen Erfahrungen messen lassen? War Schelers Kriegsphilosophie von Anfang an falsch oder erst nachdem sich seine nationalistischen Hoffnungen nicht erfüllt hatten? Und umgekehrt: Können wir heute, wenn wir die historische Erfahrung als Maßstab für philosophische Wahrheiten zulassen, überhaupt noch die relative Berechtigung von Max Schelers Argumentation im Winter 1914 beurteilen?

Womit wir es hier zu tun haben, ist kein biographischer, sondern ein hermeneutischer Bruch: der Bruch nicht nur im politisch-ethischen Einverständnis mit vergangenen Normen und Werten, sondern eine Aporie des historischen Verstehens überhaupt. Und damit komme ich zum dritten und letzten Teil meiner Überlegungen zu Geschichtsbrüchen im 20. Jahrhundert.

III.

Warum sagen wir eigentlich gelegentlich, dass wir jemanden nicht verstehen? Verschiedene Gründe sind hierfür denkbar: Es mag daran liegen, dass wir bestimmte epistemologische Grundlagen nicht mit ihm teilen: etwa seine Sprache oder bestimmte Zeichen und Symbole, die er benutzt. Für den Historiker wichtiger ist der Fall, dass wir mehr als er über den Gegenstand wissen, von dem er redet: Wir verstehen z.B. nicht, wie jemand in früheren Zeiten Blitze als Handeln Gottes begreifen oder auf alten Weltkarten den Kontinenten Umrisse geben konnte, die offensichtlich falsch sind. Ebenso wenig verstehen wir, wie die Nationalsozialisten an eine glückliche Zukunft Europas auf der Grundlage ihrer Rassen- und Raumpolitik glauben konnten. In all diesen Fällen müssen wir sagen: Wir wissen es heute besser als sie. Unser Verständnis ergreift immer nur die Umstände der früheren Erkenntnisse und Überzeugungen, niemals sie selbst.

Gerade das letzte Beispiel aber zeigt uns, dass es auch noch andere, nämlich moralische Gründe dafür gibt, dass wir jemanden oder etwas nicht verstehen. Wir könnten z. B. die Gründe für einen Mord verstehen, wollen es aber nicht. Verstehen hieße nämlich, so fürchten wir, sich mit diesen Gründen einverstanden erklären, sie sich zu eigen machen. Etwas von der Tat würde sich dabei auf uns selbst übertragen. Jemanden zu verstehen, kann also auch heißen, seine Grundsätze und Motive, seine Erfahrungen und moralischen Normen zu teilen. Deshalb beschränken wir uns bei unserem historischen Verständnis meist darauf, die Gründe und Umstände der Tat aufzuarbeiten. Aber wir wollen deshalb nicht wie die Täter selbst denken und handeln.

Man sieht daran, dass Verstehen ein sozialer Akt ist, dass Verstehen eine Gemeinschaft bildet, die eine eigene Existenz in Raum und Zeit hat. Auf die Geschichte angewandt, lassen sich Gesellschaften und Epochen als solche Gemeinschaften begreifen, die bestimmte Normen und Erfahrungen mit einander teilen. Es war die produktive Annahme von Historikern und Philosophen des 18. Jahrhunderts, dass es solche epochalen Gemeinschaften gibt, in denen alles mit allem zusammenhängt, ein Geist alle Dinge durchwaltet. Die Grenzen solcher Epochen und Gesellschaften sind dabei immer zugleich auch die Grenzen, wo solche Gemeinschaft endet. Geschichtsbrüche markieren sie in besonderem Maße.

Das gilt auch für den Ersten Weltkrieg: Was vor dem Krieg als schön, als gerecht, als wirkungsmächtig galt, hatte nach dem Krieg dieses Ansehen verloren. Ganze Wissenschaften und Künste, mit ihren etablierten Begriffssystemen, Begründungsstrategien und Ausdrucksinventaren, hatten sich verbraucht. Begriffe wie ‚Geist‘ und ‚Vernunft‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Gerechtigkeit‘ galten als ideologisch verseucht, der Glaube an einen ‚Gott‘, der die Geschicke der Welt lenkt, als Kindermärchen. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich dieser Prozess der Diskreditierung alter Normen und Wissensbestände fort: Begriffe wie ‚Rasse‘ und ‚Volksgemeinschaft‘ gelten in Deutschland seither als unbrauchbar, reale Tatbestände angemessen zu beschreiben – unbeschadet ihrer großen Bedeutung vor dem Krieg, nicht nur bei Nationalsozialisten.

Dies war einer der Gründe dafür, dass viele Zeitgenossen nach dem Krieg ihre Erinnerung an die Zeit vor dem Krieg partiell einbüßten: Sie wollten nicht nur ihre schlechten Taten vergessen, sondern sie konnten auch gar nicht mehr begreifen, wie sie damals bereitwillig für den Krieg eintreten konnten, warum sie gegen unschuldige Menschen grausam waren usw. Was sie getan, was sie gedacht hatten, machte nach dem Geschichtsbruch keinen Sinn mehr. Statt zu Helden waren sie zu Kriminellen geworden, verurteilt nicht allein durch eine feindselige Umwelt, sondern nun oft auch durch sich selbst.

Die psychologischen Folgen solcher Erfahrungsverarbeitung reichten tief: Bei vielen Überlebenden der Katastrophen bildeten sich virtuelle Welten, die sich neben der gesellschaftlichen Wirklichkeit in Albträumen und Traumata etablierten. Abgespalten von der Gegenwart überlebte die Welt der Vergangenheit in Form von Paralleluniversen, vergleichbar den Untoten, die nicht sterben wollen und die Lebenden weiter verfolgen. Als Psychiater mögen wir hier von einer Geisteskrankheit sprechen. Als Historiker müssen wir solche virtuellen Realitäten aber auf die Vergangenheit beziehen, aus der sie kommen. Sie entstehen, so möchte ich behaupten, wenn die vergangene Zukunft keinen Eingang in die gegenwärtige Vergangenheit findet.

Man mag nun behaupten, dass all dies doch nichts für das 20. Jahrhundert Neues darstellt: dass es auch in früheren Jahrhunderten schon immer ähnliche Erfahrungen gab. Im Zeitalter des Historismus, so könnte man sogar behaupten, sah man gerade darin den

eigentlichen Ertrag des Geschichtsstudiums: dass sich die Menschen nämlich nur an das erinnern, was überlebt, was gesiegt hat. Im 20. Jahrhundert aber begannen sich viele Zeitgenossen gegen solche Geschichtsphilosophie aufzulehnen. Die vergangenen Erfahrungen der Opfer können und sollen nicht mehr so leicht vergessen werden. Wie konnte es zu dieser neuen Ethik der geschichtlichen Erinnerung kommen?

Ein Grund hierfür liegt in der Tatsache, dass die Opfer sich verstärkt selbst in Erinnerung gebracht haben, und dass sie in einer demokratischen Weltgemeinschaft auch nicht mehr so leicht wie früher überhört werden können. Hinzu kommt aber auch, dass sich die Tätergesellschaften selbst, einmal auf ihre Verbrechen aufmerksam gemacht, verstärkt für die schwarze Seite ihrer Vergangenheit zu interessieren begannen. Oft geschah dies zwar erst in der zweiten und dritten Generation, aber die Weltgemeinschaft hat ein kollektives Gedächtnis ausgebildet, in dem sehr viel mehr Erinnerungen an untergegangene soziale Gruppen und deren Hoffnungen und Lebensformen überleben als früher.

Auch mit Hilfe einer Hermeneutik des Nichtverstehens lassen sich daher sicher die vernichteten Lebenschancen vergangener Generationen nicht wieder herstellen. Werte und Normen, Erfahrungen und Geschichtsbilder, die sich nicht bewährt haben, sind weiterhin diskreditiert. Eine vergangene Zukunft, die sich nicht hat einlösen lassen, bleibt weiterhin Illusion. Aber eine solche Hermeneutik lässt es aber doch zumindest zu, dass wir nicht das, was nicht zu verstehen ist, im Nachhinein ^{wicht} doch noch als verständlich ausgegeben wird. Geschichtsbrüche müssen als hermeneutische Brüche historiographisch anerkannt, nicht überspielt werden. Das sind wir ebenso den Zeitgenossen wie unserer eigenen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit schuldig.