

mus in Mittel- und Osteuropa war weniger von einem dialogischen als von einem apodiktischen Charakter gegenüber den neuen EU-Mitgliedsländern gekennzeichnet.

Insgesamt liegt ein sehr heterogenes Buch vor, das mit seiner Struktur noch nicht imstande ist, wirklich eine 'trilaterale Geschichte' zu erzählen; auch ist sein 'Festschriftcharakter' in den Stärken wie in den Schwächen unübersehbar. Es spiegelt aber mit seinen Unebenheiten gerade auch den Stand der Forschung auf diesem Gebiet wider und leistet so einen wertvollen Beitrag zur Bestimmung zukünftiger strategischer Fragestellungen und Diskursorientierungen.

Jens Boysen

**Jörn Rüsen: Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2003, 160 S.**

Das handliche Bändchen im Taschenbuchformat weckt durch seine äußerliche Gestaltung die Erwartung einer leicht lesbaren, wissenschaftlicher Fußnotenrituale weitgehend entlasteten, dennoch aber gehaltvollen Lektüre. Letzteres bieten die vier hier zusammengefügte Essays auf jeden Fall, da sie konsequent die in der sonstigen geschichtstheoretischen Diskussion eher immanenten, nicht aber explizit ausgeleuchteten anthropologischen Bedürfnisse in den Mittelpunkt stellen. Nicht in der historiographietheoretischen und geschichtsdidaktischen Fachdiskussion beheimateten Lesern eröffnet *Jörn Rüsen* mit seiner „Anthropologie des Historischen“ (S. 123) neue Denkspielräume für die Reflexion eigenen

fachwissenschaftlichen und publizistischen Tuns.

Natur und Aufbau des Büchleins führen dazu, daß der Geschichtsdidaktiker und -theoretiker *Rüsen* seine Hauptstoßrichtung erst im letzten Aufsatz „Was ist Geschichte? Skizze einer Synthese“ (S. 107 ff.) offen legt. Mit diesem, letztlich eine Anthropologie des Historischen anzielenden Aufsatz soll diese Rezension beginnen, um dann im wesentlichen rückwärts zu den hier betonten utopischen und ethischen Potentialen von Geschichtsbewußtsein zu gelangen.

I.

In der abschließenden Skizze setzt *Rüsen* voraus, daß historisches Denken im Prinzip eine kulturunabhängige Universalie sei: „Menschen müssen ihre Welt, sich selbst und die Anderen, mit denen sie zusammenleben, deuten, um leben zu können ... Ein wesentlicher Bereich solcher Deutungen ist der Zeiterfahrung gewidmet...“ (S. 110). Er faßt Geschichte als anthropologische Universalie, indem er sie – ältere eigene Theorien aufgreifend – als „Sinnbildung über Zeiterfahrung“ definiert (S. 110), die zugleich sowohl empirisch als auch normativ ausgerichtet sei. Hierin sei historisches Erzählen eine eigene Art des Erklärens unter Verwendung bestimmter Zeitkategorien (S. 111-112). In Übereinstimmung mit historiographiegeschichtlichen Forschungen betrachtet *Rüsen* die neuzeitliche Geschichtswissenschaft als eine epochentypische Form des Umgangs mit Vergangenheit. Geschichtsbewußtsein vollziehe sich in vier Prozeduren: a. der Wahrnehmung der Vergangenheit als Differenzenerfahrung, b. der Deutung von Vergangenheit als zeitliche Bewe-

gung der menschlichen Welt nach jeweils verstehbaren Gesichtspunkten, c. der Orientierung der menschlichen Lebenspraxis mit Hilfe solcher Deutungen (zum Handeln oder durch Identitätsangebote) und d. durch Motivierung von Handlungen (S. 114 f.). Definitivisch grenzt *Rüsen* „Geschichtsbewußtsein“ von „Erinnerung“ dadurch ab, daß durch Geschichtsbewußtsein die nach Kriterien der Lebensdienlichkeit normativ aufgeladene Erinnerung einer stärkeren Erfahrungskontrolle und somit einer kritischen Distanzierung von momentanen Legitimationszumutungen ausgesetzt werde (S. 116). Erinnerung und Geschichtsbewußtsein manifestierten sich in politisch, ästhetisch und kognitiv geformter Geschichtskultur (S. 121-123), wobei der Umgang von Menschen mit Historischem in verschiedenen Typologien beschrieben werden könne (Nietzsche, White und Rüsen selbst) (S. 116-125) und sich mit verschiedenen, meist, derzeit aber weniger sprachbestimmten Medien vollziehe (S. 129-133).

Seine bisher geführten Überlegungen standen unter der Frage, inwieweit historische Deutungen universell oder kulturspezifisch seien (S. 109). Einen Antwortversuch darauf geben die abschließenden Bemerkungen, die einerseits – an eine Kritik der Weberschen Entzauberungs – und Rationalisierungstheorie anknüpfend – die Gewaltpotentiale herausheben, die dem uneingestandenem Universalismus, der ethnozentrischer Logik immer innewohnt, entspringen, und andererseits die Schwachpunkte der postmodernen Antwort betonen. *Rüsen* fordert, das im Weberschen Sinn westliche Gebot der Methodenrationalität beizubehalten: Diese habe das Potential, auch universell kulturelle Differenzen

anzuerkennen und angesichts des Holocausts neue Praktiken im Umgang mit dem Schrecklichen, nämlich Trauer, zu ermöglichen. (S. 139) Damit hat der Verfasser die fachwissenschaftlichen Methodenstandards der Historie eingebettet und prinzipiell für Fragen nach einer anthropologischen Historik an-schlußfähig gemacht.

## II.

Im vorangehenden Aufsatz (S. 91 ff.) steht die Fähigkeit des oben definierten Geschichtsbewußtseins, mit Differenzen friedlich umzugehen, im Mittelpunkt: In dieser Fähigkeit sieht *Rüsen* – hier in Weber'scher Denkweise – das besondere Potential europäischer Traditionen, wenn nicht gar einen Kernbestand „europäischer“ Identität. Mit verschiedenartigen Bemerkungen versucht er „europäisches Geschichtsbewußtsein“ einzukreisen, wobei er von der Setzung ausgeht, daß „der politische und ökonomische Einigungsprozeß eine kulturelle Begleitung und Intervention braucht. Europa wächst zusammen, und dieser Vorgang hat immer auch eine kulturelle Seite.“ (S. 93) *Rüsen* fordert neben dem Euro für das zusammenwachsende Europa auch eine „geistige Währung“, da sonst die faktisch entfremdende Eigendynamik einer rein ökonomiegesteuerten Integration zu schwerwiegenden Verwerfungen führen würde (S. 94).

Seine normative, aber nicht begründungssichere Argumentationsweise könnte *Rüsen* hier besser abstützen, wenn er die zwangsläufige kulturelle Seite des Einigungsprozesses ebenfalls anthropologisch begründete: Ein solcher Prozeß kann – wie medial gefiltert und vermittelt auch immer – nämlich nur kommunikativ verlaufen; er kann

nicht kommunikationslos verlaufen. Paul Watzlawicks Bonmot „Man kann nicht nicht kommunizieren“ gilt auch hier. Die Formen von Kommunikation sind per se immer Kultur – sowohl in Gestalt alltäglicher, lebenspraktischer Kommunikation als auch in mit-eingebrachten Sinnbildungen einschließlic derer „über Zeiterfahrung“. In der Logik eines klassischen Syllogismus hat ein solcher kommunikativer Einigungsprozeß zwangsläufig kulturellen Charakter, der einer wirtschaftlichen Eigendynamik nicht abgefordert werden muß, aber von nicht-ökonomistischen Zielvorstellungen her gestaltet werden kann. Daraus ergibt sich, daß diese kulturelle Kommunikation auch im Kontext historisch geprägter Zugehörigkeiten gestaltet wird; für Geschichtsbewußtsein in Europa konstatiert *Rüsen* zu Recht „eine komplexe Mischung von Elementen, die eine Vielfalt von Zugehörigkeiten austrägt und die europäische [Zugehörigkeit F. S.] in diese Vielfalt integriert.“ (S. 95) Daraus leitet er einen Katalog inhaltlich-thematischer Kernelemente für Lehrpläne und Schulbücher ab (S. 95-100), wobei für seine Argumentation die Verbrechen im Rahmen der europäischen Geschichte zentral sind: Aufgrund solcher Schluß sei europäischem Geschichtsbewußtsein zwangsläufig die ethnozentrische Spitze genommen – und es biete somit einen Stimulus für Zivilisierung. Aufgrund seiner formalen, nicht materialen Struktur sei das europäische Geschichtsbewußtsein prozessual und dynamisch und breche somit systematisch ethnozentrische Identitätsangehorte. Ihm eigne hingegen allenfalls ein „Ethnozentrismus der Differenz“ (S. 102-103). Dieser Ethnozentrismus der

Differenz greift – ohne Autorennennung – ältere philosophische Ideen Derridas, wenn nicht gar die Vorstellung einer „concordia discors“ seit Horaz und seiner spätantiken Rezeption auf.

Wie viel deskriptive Stimmigkeit diese Vorstellung auch stützen mag, es bleiben einige grundsätzliche Einwände:

1. Es muß noch erwiesen werden, daß diese Sicht auf europäisches Geschichtsbewußtsein auch für Nicht-Europäer in einem imaginären herrschaftsfreien Diskurs auch tatsächlich zustimmungsfähig sein kann. In seinem Hinweis auf die Neuen Medien (S. 105, aber auch S. 132-133) deutet *Rüsen* ja selbst auf diese kulturpolitischen Probleme hin.

2. *Rüsen* bekennt sich in seinem Lob der Differenz zu ethischen Setzungen, ohne aber aus deren Charakter als Setzung Folgerungen für die interkulturelle Kommunikation zu ziehen und ohne somit für eine intellektuelle Auseinandersetzung mit europäischen und außer-europäischen differenzfeindlichen Ethnozentrismen gerüstet zu sein.

3. Er entzieht sich einer argumentativen Auseinandersetzung mit der intellektuellen Neuen Rechten, die – bestärkt durch die neue terroristische Bedrohungssituation nach dem 11. September 2001 – das alte Denken Carl Schmitts über den „Ausnahmestand“ und das Freund-Feind-Denken wieder salonfähig macht und nun durch die Veröffentlichungen Giorgio Agambens seriöse Plausibilität zu gewinnen droht. Diese intellektuelle Neue Rechte argumentiert ethnozentrisch, indem sie strukturell ethnozentrische Topoi und Denkmuster und irgendwann auch Meistererzählungen verbreitet. *Rüsen* müßte – über einen sympathischen aufkläreri-

schen Europa-Konsens hinaus – hier weiter denken.

### III.

Eine Anthropologie ist immer auch Fragen nach Utopie und Ethik ausgesetzt. In den beiden ersten Kapiteln geht *Rüsen* diesen Fragen nach. In dem titelgebenden Aufsatz „Kann gestern besser werden? – Über die Verwandlung von Vergangenheit in Geschichte“ (S. 17 ff.)

steuert er auf eine historische „pursuit of happiness“ (S. 21) zu, wobei er auf eine Metahappiness des historischen Denkens zielt (S. 33-35), daraus eine Zukunftsgerichtetheit der Vergangenheit ableitet und eine Theorie temporärer Intersubjektivität vorbereitet (S. 39-44), die er im zweiten Kapitel (S. 45 ff.) zwecks einer Ethik des Historischen weiterentwickelt.



Die Hoffnung des Charlie Brown, abgebildet auf Seite 21, betrachtet *Rüsen* als zentralen Antrieb für jeglichen Umgang mit Vergangenheit. Auf die Eingangsfrage: „Was passiert mit Vergangenheit durch unseren deutenden Umgang mit ihr?“ (S. 189) referiert er kritisch die moderne, rankeanisch-quellenkritische Antwort mit ihrem Objektivitätsgebot (S. 18) und die postmoderne, linguistisch geprägte, auf narrative Kohärenz zielende Auffassung (S. 19), um den vermeintlichen Gegensatz durch Verweis auf den kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurs mit seinem Akzent auf „Sinn“ statt „Faktizität“ aufzuheben: „... Erinnerung ist grundsätzlich erfahrungsbezogen. Sie würde ihre kulturelle Orientierungskraft verlieren, wenn die sich Erinnernden ernsthaft glaubten, die erinnerte Vergangenheit sei eine Fiktion.“ (S. 20).

Angeregt durch den Satz Walter Benjamins: „Wir sind (von den vorheri-

gen Generationen F. S.) erwartet worden“, postuliert *Rüsen* Geschichte als den Ort des Utopischen und erklärt: „Ich möchte zeigen, daß und wie sich der Sinn der Geschichte von einer Zukunft her erschließt, die die Erfahrung der Vergangenheit überbietet.... Historische Zeit soll als Ort des Ortlosen expliziert und die historische Erfahrung als Überschreitung von Erfahrung im Vollzug der menschlichen Lebenspraxis charakterisiert werden.“ (S. 20) Er will historisches Denken als „pursuit of happiness“ im Sinne des Versprechens der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vollziehen (S. 21). Historisches Denken gibt dabei den „Erwartungsdruck der Zukunft an die Deutung der Vergangenheit weiter“, bleibt aber kritisch gegenüber einer Handlungssteleologie; *Rüsen* sieht dieses Denken als „die Antwort des menschlichen Geistes auf die irritierende Erfahrung, daß am Ende eines zielgerichteten Handelns oft

etwas anderes herauskommt als beabsichtigt war.“ Er verknappt: Kontingenz als Zeiterfahrung. (S. 32) Dabei hellt historisches Denken (im Gegensatz zu naturwüchsiger, unreflektierter Erinnerung) die Vergangenheit nicht einfach auf, sondern macht sie mittels Methodenstandards der Forschung zunächst sogar schlechter, da nun auch Opfer der Aufhellungstendenz der Erinnerung präsentiert werden (S. 34-35). Vergangenheit werde also nicht auf der Ebene reiner Tatsächlichkeit besser, sondern über diese hinaus bedeutungsvoll und sinnträchtig. Daher titelt *Rüsen*: Meta-Happiness des historischen Denkens (S. 33).

Mit der Feststellung von der Zukunftsgerichtetheit der Vergangenheit leitet er über zur Theorie der „temporalen Intersubjektivität“: „Wir verleihen den Toten nicht einfach unseren historischen Sinn, sondern entwickeln diesen Sinn aus den Vorgaben unserer Welt, in denen sie für uns lebendig sind und wir unsere Lebendigkeit in der Vermittlung mit dieser haben. Um die Freudsche Formulierung aufzugreifen: Sie sind für uns nachträglich....In der vorgängigen Vermitteltheit unserer Absichten mit denen der Toten (vermittelt in der Vorgeschichte als Gegenwart) sind die Toten nicht tot, sondern Teil unseres eigenen Lebens.“ (S. 38-39) Die „Verbesserung“ menschlicher Kontingenzerfahrungen finde demzufolge im narrativen Vollzug des historischen Denkens statt, faßbar in Topoi wie „Erbe“, „Auftrag“, „Tradition“ oder „Zeugenschaft“ – dies in Abgrenzung gegen idealistische Geschichtsphilosophie einerseits und ästhetizistische Verflüchtigung andererseits. (S. 40-41). Widersinn von Vergangenheit müsse anerkannt werden und in der Syntheseleistung historischen

Erzählens mit historischem Sinn vermittelt werden, womit das Trauma als grundsätzliche Kategorie von Geschichtswissenschaft und historischem Denken relevant werde: „Mit dieser Kategorie wird die historische Deutung zum Abarbeiten von Widersinn. Wir als die Nachgeborenen arbeiten den Widersinn, der den Toten widerfuhr oder den sie selber erzeugt und uns hinterlassen haben, in die Zeitperspektive einer unabgeholten Zukunft unserer eigenen Gegenwart ab. Wir wissen uns sogar für ihn verantwortlich“ (S. 41). Dies geschehe in der mentalen Prozedur des Trauerns, wo eine Vergangenheit, die als Sinnstörung nicht vergehen will, sich verwandle und als zukunfts-fähig neu angeeignet werde – zunächst durch Erzählen (S. 42), dann durch Verwendung nicht-chronologischer Zeitkonzepte wie „Utopie“, „Augenblick“, „Ursprung“, „Eschaton“, „kontrafaktische Bedeutungsannahme“ u. a. (S. 44) Der Schrecken, auch in seiner radikalen Gestalt als Holocaust, „muß als Erfahrung so durchgearbeitet werden, daß er zur Handlungsmotivation für sein Gegenteil wird, d. h. sich als Schubkraft für Sinnbildung auswirkt.“ (S. 44)

Daß *Rüsen* gerade hier neue Denkspielräume erschließt, ist schon eingangs festgestellt worden; darstellungstechnisch sei hier aber kritisiert, daß sich *Rüsen* hier von der Suggestion des lesefreundlichen Buchtyps einerseits und der eigenen Insistenz auf Erfahrung andererseits weit entfernt und das Lesevergnügen unter weitgehender Vernachlässigung der rechten Gehirnhälfte in das Kauen von Schwarzbrot verwandelt, das seine süßen Schätze hinter anstrengenden, jeglicher anschauungsfördernden Beispiele baren Abstraktionen verbirgt. Die obige Karikatur illustriert

nur die Idee des Ziels; ähnlich einprägsame Wegbegleiter verweigert der Geschichtsdidaktiker leider. Dies erschwert Überprüfung anhand gegenwärtiger Diskurse – sei es im Nahost-Konflikt, in der touristenfreundlichen Aufbereitung von Mittelalter, in der Diskussion um „Erinnerungsorte“ oder in der serbischen Opfer-Stilisierung im Amselfeld-Mythos.

#### IV.

Die ethische Dimension einer Anthropologie des Historischen scheint schon im Titel des zweiten Aufsatzes „Geschichte verantworten – Kritische Überlegungen zur ethischen Dimension der Historie“ (S. 45 ff.) auf. Hierzu bestimmt *Rüsen* zunächst einmal, wem gegenüber und für was Geschichtswissenschaft „verantwortlich“ sein kann, und koppelt dabei das Objektivitätsgebot an „eine andere Art von Wahrheit..., die durch die diskursiven Prozeduren hervorgebracht wird, mit denen das historische Wissen seine kulturellen Funktionen im sozialen Leben erfüllt.“ (S. 49-50). Mit diesem Wahrheitsbegriff öffnet er den Blick auf die Zeitbezüge historischer Verantwortung in den drei Zeitstufen: Gegenüber der Gegenwart bzw. den Zeitgenossen durch die „Erfüllung spezifischer wertgeladener Orientierungsbedürfnisse, die sich auf die Vergegenwärtigung der Vergangenheit beziehen“ (S. 51; S. 53-57), gegenüber der Zukunft durch eine jedem historischen Denken offen oder verborgen innewohnende Perspektive einer in die Zukunft weisenden Veränderung (S. 52; S. 57-58) und gegenüber der Vergangenheit durch „Übernahme der Erbschaft der Vergangenheit“, indem den vergangenen Menschen Gerechtigkeit widerfährt und die gegenwärtigen mit

dem im Erbe steckenden Schrecken fertig werden müssen; hier nimmt der Historiker seine Verantwortung durch Affirmation und Kritik wahr, indem er das Wertesystem der historischen Interpretation mit dem Wertesystem der interpretierten Menschen in Verbindung zu bringen sucht (S. 52; S. 60-63). Für Nachgeborene muß Verantwortung daher neu gefaßt werden (S. 63).

Diese Form historischer Verantwortung gründe in einer zeitlichen Intersubjektivität, die sich ihrerseits in einer „moralisch-kausalen Zeitgenossenschaft“ darstelle, in der sich die ethische Erbschaft (Verantwortung des Historikers bezieht sich auf die Interpretation vergangenen Geschehens als notwendige Bedingung für das Ob und Wie des Wirksamwerdens in kultureller Orientierung der Gegenwart) niederschlage (S. 65-67). Als moralisch-kausaler Zeitgenosse gewähre man den Toten Gerechtigkeit, nehme die normative Erbschaft an und mache sich selbst zum Adressaten der Erwartungen und Befürchtungen der Menschen der Vergangenheit (S. 67). Gerade in dieser Auffassung vom Historiker als Adressaten folgt *Rüsen* ausdrücklich geschichtsmystischen Vorstellungen chassidischer Tradition Walter Benjamins, faßbar in Sätzen wie: „Die Zukunft kann die Vergangenheit erlösen“, (S. 70) und leitet über zur These, daß Geschichte aus erkenntnistheoretischen Gründen im innersten Kern einen eschatologischen Gehalt habe (S. 71). – Es bleibt unklar, worin *Rüsen* den weiterführenden Erkenntnis – und Belegwert der mystischen Setzungen sieht, die über die oben angesprochene, rein anthropologisch postulierbare und wissenschaftsgeschichtlich herleitbare „Meta-Happiness“ hinausginge; ihr Wert für

den Diskurs dürfte wohl darin bestehen, *Rüsen*s Auffassungen an in bestimmten Diskursmilieus vertraute Sprachspiele anzuschließen bzw. derlei Traditionen stärker im eigenen Diskurs Raum zu geben. Der Rezensent vermutet, daß *Rüsen* hiermit eher ein argumentativ noch zu stützendes Themenfeld aufschließt und durch Rekurs auf den reflektierten Mystizismus Benjamins und wohl auch Kantorowicz' Forschungslücken für sein Anliegen aufzeigt. Daß er im Folgenden seine Bemerkungen „Zur historischen Anthropologie des intergenerationellen Zusammenhangs“ mit mystischen Vorstellungen des „corpus mysticum Christi“, archaischen Ethnos-Konstrukten, Volksgeist-Metaphern und Erinnerungsgemeinschaft eher assoziativ in Verbindung bringt, scheint meinen Verdacht zu stützen. Ebenso der Rekurs auf die in der Historik m. E. zu Unrecht wenig rezipierte Psychoanalyse. (S. 73-78).

Etwas unvermittelt geht *Rüsen* dann über zu methodischen Konsequenzen, indem er zunächst den scheinbar ethikfreien Objektivitätsanspruch und den radikalen Konstruktivismus im Gefolge der linguistischen Wende als zwei Möglichkeiten, historisches Denken verantwortungslos zu machen, disqualifiziert (S. 81-82) und anschließend Verantwortung durch methodische Interpretation im Sinne der Hermeneutik fordert: „Im Akt des Verstehens selber realisiert sich zeitliche Intersubjektivität und verwirklicht sich Verantwortung“. (S. 84), wobei historische Darstellung in das Verständnis von Methode gemäß intersubjektiv gültigen Regeln einschließlich der Rhetorik zu integrieren sei (S. 86). – Auch hier bleibt *Rüsen* abstrakt und verzichtet darauf, seine Überlegungen zu exemplifizieren. So

bleibt im Konkreten unklar, inwieweit sein methodischer Ansatz über klassische hermeneutische Ansprüche an Historiker hinausgeht. Dieses Defizit liegt eventuell darin, daß *Rüsen* zwar zu Recht die Zukunftsdimension von Geschichtsbewußtsein und damit zwangsläufig ethische Aspekte in den Blick nimmt, aber sich mit Ethik und Zukunft hier nicht weiter beschäftigt. An dieser Stelle besteht die Hoffnung, daß eine größere Konkretion nicht nur einen didaktischen Wert hat, sondern auch die diskursive Absicherung der bisher in Benjaminscher Sprache gefaßten Denkspielräume substantiell verbessert.

Weiterführende Denkspielräume hat *Rüsen* in dem Bändchen auf jeden Fall eröffnet. Hierin liegt eine Chance für Diskussionen zwischen den getrennten Milieus von Fachwissenschaft, fachdidaktischer Theorie, publizistischem Geschichtsdiskurs sowie praktischer Geschichtsvermittlung innerhalb und außerhalb von Schule.

Friedemann Scriba

**Louise J. Ravelli und Robert A. Ellis (Hrsg.): Analysing Academic Writing: Contextualized Frameworks, London/New York: Continuum 2004, 279 S.**

Von der ersten Hausarbeit oder vom ersten Laborbericht bis hin zur Abschlußarbeit reicht das Material, dem sich die Autoren des Bandes widmen, um die wissenschaftliche Schreibpraxis von Studenten zu untersuchen. Ihr erklärtes Ziel ist einerseits, das wissenschaftliche Textgenre theoretisch und praktisch zu erfassen. Andererseits wollen die Autoren Sprachlehrern und Studenten nützliche Einsichten zur Ge-