

Martin Leutzsch

GEMEINSCHAFTSKONZEPTIONEN IM DEUTSCHSPRACHIGEN JUDENTUM 1900–1945

Prolegomena: Das Problem der Quellenbasis oder: Wer und was gehört wie zum Gegenstand der Untersuchung?

Ist das Werk des österreichischen Dichters Hugo von Hofmannsthal (1874–1929) eine Quelle für jüdische Gemeinschaftskonzeptionen? Für Gemeinschaftskonzeptionen in jedem Fall, und dazu wird in der Germanistik auch geforscht.¹ Aber für *jüdische* Konzeptionen? Reicht es dafür aus, dass Hofmannsthal in der *Encyclopaedia Judaica* als Jude registriert ist?² Seine Mutter und deren Vorfahren waren nichtjüdisch, sein jüdischer Großvater väterlicherseits war, als er eine Nichtjüdin heiratete, katholisch geworden. Religiös verstand Hofmannsthal sich nicht als Angehöriger des jüdischen Volkes, das eine besondere Geschichte mit Gott hat. Biologische und „rassische“ Merkmale, mit deren Hilfe manche zu Hofmannsthals Zeiten Gewissheit über ein Jude-Sein herstellen wollten, sind bekanntlich weder objektiv noch Kriterien. Auch die Teilnahme und Mitgestaltung an einer bestimmten jüdischen Kultur fällt bei Hofmannsthal weg. Und Hofmannsthal reagierte auch nicht, wenn ihn Antisemiten oder Bewunderer bei seiner jüdischen Herkunft behaften wollten.³

¹ Vgl. Ulrich Fülleborn, „Zwei Antinomien waren zu lösen ...“ Werden und Sein, Individuum und Gemeinschaft im Werk Hofmannsthals, in: Joseph Peter Strelka (Hg.), *Wir sind aus solchem Zeug wie das zu Träumen ... Kritische Beiträge zu Hofmannsthals Werk*, Bern u. a. 1992, S. 169–195.

² Vgl. Sol Liptzin, Hofmannsthal, Hugo von, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 8, Jerusalem 1971, 811f.; Sol Liptzin/Philipp Theisohn, Hofmannsthal, Hugo von, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 9, 2. Aufl., Farmington Hill 2007, S. 313.

³ Ich nehme hier die fünf Kriterien (rechtlich, religiös, biologisch/rassisch, kulturell, reaktiv) auf, die Robertson in: Ritchie Robertson, *The Jewish Question' in German Literature, 1749–1939. Emancipation and its Discontents*, Oxford 1999, S. 4–7, im Rahmen seiner literaturgeschichtlichen Untersuchung für die Selbst- und Fremdefinition von Juden benennt. Ein sechstes Kriterium wäre die Einbeziehung einer Person mit jüdischen Vorfahren jenseits der Elterngeneration zu apologetischen Zwecken, wie dies etwa mit Hofmannsthal durch Willy Haas, Hugo von Hofmannsthal, in: Gustav Krojanker (Hg.), *Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller*. Berlin 1922 und Arnold Zweig, *Caliban oder Politik und*

Wie aber sieht es mit Helmuth Plessner (1892–1985) aus, dessen Vater kurz nach der Heirat mit der Protestantin Elisabeth Eschmann konvertierte? Plessner veröffentlichte 1924 das gemeinschaftskritische Werk *Grenzen der Gemeinschaft* – einen wichtigen, eine Außenseiterposition einnehmenden Beitrag zum Gemeinschaftsdiskurs der Weimarer Republik, der die Ambivalenzen und Kehrseiten von Gemeinschaft hervorhebt.⁴ Doch weder verstand Plessner sich als Jude, noch spielt in *Grenzen der Gemeinschaft* Jüdisches eine Rolle. Erst als die jüdische Herkunft seines Vaters 1933 zum Grund seiner Entlassung und Emigration wurde, war er mit Judentum existenziell konfrontiert.

Anders als für Plessner spielte Religiosität im Leben der aus einem orthodoxen Elternhaus kommenden Edith Stein (1891–1942) eine große Rolle. Die Husserl-Schülerin schloss 1919 als zweiten Teil ihrer *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* die Abhandlung *Individuum und Gemeinschaft* ab. Die damit verbundene Habilitationsabsicht scheiterte. Stein veröffentlichte das Werk, versehen mit einer Widmung an Husserl zu dessen 60. Geburtstag, im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Das war 1922, d. h. in dem Jahr, an dessen erstem Tag sie zum Katholizismus konvertierte.⁵ Edmund Husserl, nach eigenen Worten

Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus, Berlin/Weimar 1993 (zuerst 1927), 150.152 (AtV 5201); ders., *Bilanz der deutschen Judenheit 1933. Ein Versuch*, Berlin 1998, S. 137 (vgl. auch ebd., S. 255) (Berliner Ausgabe III/3.2) geschah.

⁴ Vgl. Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, in: ders., *Gesammelte Schriften V: Macht und menschliche Natur*, Frankfurt 1981, S. 7–133 (ebd., S. 31 Kritik einer einseitigen Rassentheorie); dazu in der vorliegenden Publikation den Beitrag von Katharina Peetz sowie Helmuth Lethen, *Lebenskunst im Medienzeitalter? Eine Erinnerung an Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“* (1924), in: Dietrich Neuhaus/Andreas Mertin (Hg.), *Wie in einem Spiegel ... Begegnungen von Kunst, Religion, Theologie und Ästhetik*, Frankfurt 1999, S. 261–269; Wolfgang Eßbach/Joachim Fischer/Helmut Lethen (Hg.), *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“. Eine Debatte*, Frankfurt 2002; Kai Hauke, *Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den Grenzen der Gemeinschaft*, Würzburg 2003; auch Manfred Riedel, *Gesellschaft, Gemeinschaft*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 801–862, hier S. 859f. Rezeption u. a. bei Gerhard Vowinckel, *Die destruktive Gemeinschaft. Anmerkungen zur Geistes- und Gemütsverfassung des Gemeinschaftsmenschen*, in: Lars Clausen/Carsten Schlüter (Hg.), *Hundert Jahre „Gemeinschaft und Gesellschaft“*. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion. Opladen 1991, S. 217–225.

⁵ Vgl. Edith Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. – Eine Untersuchung über den Staat*, 2. Aufl., Tübingen 1970 (zuerst 1922/25), S. 1–283 (S. 116–283: Individuum und Gemeinschaft). „Gemeinschaft“ spielt auch eine Rolle in

„Lutheraner, aber jüdischer Abstammung“⁶, war nicht nur Edith Steins Lehrer; auch die Pfarrerstochter Gerda Walther (1897–1977) qualifizierte sich bei ihm 1921 mit der Dissertation *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*⁷. Plessner hatte ebenfalls bei Husserl studiert, wie vor ihm der katholisch gewordene Protestant Dietrich von Hildebrandt (1889–1977), der 1930 über *Metaphysik der Gemeinschaft* und 1947 über *Die sittlichen Grundlagen der Völkergemeinschaft* publizierte⁸, und nach allen Genannten auch Emmanuel Levinas (1906–1995), dessen Darlegungen über Gemeinschaft ebenfalls aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg stammen.⁹ Als wichtiges

Edith Stein, Eine Untersuchung über den Staat, in: ebd., S. 285–407, bes. S. 285–308 (Die staatliche Gemeinschaft) und S. 384f. (Bedeutung des Staates für die Gemeinschaft als solche und besonders für die Volksgemeinschaft). Zum Scheitern der Habilitation – die Einwände bezogen sich eher auf ihr Frausein als auf ihr Jüdinsein – und zur Bedeutung der Veröffentlichung für das Verhältnis Stein – Husserl vgl. Inge Moossen, *Das unselige Leben der „seligen“ Edith Stein. Eine dokumentarische Biographie*, Frankfurt 1987, S. 99–101; Stefanie Brander, „Sollte die akademische Laufbahn für Damen eröffnet werden ...“ Jüdische Philosophinnen in Deutschland: Hannah Arendt und Edith Stein, in: Leonie Wagner/Silke Mehrwald/Gudrun Maierhof/Mechtild M. Jansen (Hg.), *Aus dem Leben jüdischer Frauen. „Welche Welt ist meine Welt?“*, Kassel 1994, S. 63–88, hier: S. 66–77. Zu Stein als Phänomenologin vgl. verschiedene Beiträge in Beate Beckmann/Hanna Gerl-Falkovitz (Hg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg 2003.

⁶ Karl Schuhmann/Elisabeth Schuhmann (Hgg.), *Edmund Husserl, Briefwechsel III: Die Göttlinger Schule*, Dordrecht/Boston/London 1994, S. 430 (Husserliana III/3), (Brief an Dietrich Mahnke vom 23. April 1921). Aufschlussreich ist der Kontext des zitierten Satzteils: „Leider konnte ich (der ich, wie Sie wissen, zwar Lutheraner, aber jüdischer Abstammung bin) der Fichtegesellschaft nicht beitreten und beklage das Eindringen des Antisemitismus in die Philosophie (!). Niemand kann mich aber hindern, nach schwachen Kräften im christlichen Geist und für Fichte und den deutschen Idealismus zu wirken.“ Vgl. auch Karl Schuhmann/Elisabeth Schuhmann, *Briefwechsel X: Einführung und Register*, Dordrecht/Boston/London 1994, S. 16–18 (Husserliana III/10).

⁷ Vgl. Gerda Walther, *Zur Ontologie sozialer Gemeinschaften*, Halle 1923. Zu Steins und Walthers Forschungen zu „Gemeinschaft“ vgl. Ingrid Vendrell Ferran, Emotionen und Sozialität in der frühen Phänomenologie. Über die Möglichkeit von Frauen in der ersten Phase wissenschaftlicher Schulbildung, in: *Feministische Studien* 26 (2008) H. 1, S. 48–64, hier: S. 56–58 bzw. S. 58–60.

⁸ Vgl. Dietrich von Hildebrandt, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Augsburg 1930; Dietrich von Hildebrandt, *Die sittlichen Grundlagen der Völkergemeinschaft*, Regensburg 1947. Hildebrands Großmutter väterlicherseits war Jüdin.

⁹ Zu Levinas' Freiburger Studienzeit vgl. Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*, München 2003, S. 50–66, zu seinem Gemeinschaftsbegriff Stéphane Mosès, Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt 1993, S. 364–384.

Forum der Etablierung eines philosophischen Gemeinschaftsdiskurses ist die frühe Phänomenologie bislang nicht untersucht worden. Sucht man nach *jüdischen* Gemeinschaftskonzeptionen bis 1945 in dem Sinn, dass der betreffende Entwurf entweder von einer sich bewusst als jüdisch verstehenden Person stammt und womöglich Jüdisches dabei auch zum Thema macht, so käme von ihrem Selbstverständnis her am ehesten Edith Stein in Betracht – aber in *Individuum und Gemeinschaft* oder in der drei Jahre später veröffentlichten Schrift *Eine Untersuchung über den Staat* mit Unterkapiteln über die staatliche Gemeinschaft und die Bedeutung des Staates für die Gemeinschaft als solche und besonders für die „Volksgemeinschaft“ spielt das Judentum keine Rolle. Auch ein anderer prominenter Phänomenologe, Max Scheler (1874–1928) – in Steins Gemeinschaftsabhandlung zusammen mit Georg Simmel ein Hauptbezugspunkt, weit mehr als Ferdinand Tönnies¹⁰ – mit seiner wiederholten Hinwendung zum und Abkehr vom Katholizismus kann im Kontext meines Themas kaum die Rolle eines Repräsentanten einnehmen.¹¹

Ähnliches ließe sich in vielen anderen Sektoren des Gemeinschaftsdiskurses zeigen. Ich wähle ein letztes Beispiel: Die Dramen, die Ernst Toller (1893–1939), zum großen Teil während seiner fünfjährigen Festungshaft infolge Hochverrats schrieb, sind monographisch unter dem Gesichtspunkt *Der Traum von der Gemeinschaft* von Sigurd Rothstein untersucht worden, der als prägende Grunderfahrung für Tollers dramatisches Schaffen dessen führende Teilnahme an der Münchener Novemberrevolution 1918 herausarbeitet.¹² In der 1933 im Exil veröffentlichten Autobiographie *Eine*

¹⁰ Vgl. zu Scheler Stein, *Beiträge*, S. 117, S. 175, S. 179, S. 198, S. 300, zu Simmel ebd., S. 127, S. 201f., S. 252, S. 257, S. 261, zu Tönnies ebd., S. 117.

¹¹ Scheler entfaltete sein Gemeinschaftsverständnis zuerst in „Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik“ (1916); vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern 41954 (Gesammelte Werke 2), bes. S. 507–510, S. 523–563. Vgl. Dominicus Daniels, *Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas v. Aquin*, Weida 1925; Ernest W. Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community*, The Hague 1966; Manfred S. Frings, Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft. Ein Versuch mit Max Scheler, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Beiheft 24, Meisenheim 1971; Takahiro Kirihara, *Verbindung freier Personen. Zum Begriff der Gemeinschaft bei Kant und Scheler*, Würzburg 2009.

¹² Vgl. Sigurd Rothstein, *Der Traum von der Gemeinschaft. Kontinuität und Innovation in Ernst Tollers Dramen*, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1987; zur Bedeutung von „Gemeinschaft“ für Toller zusammenfassend ebd., S. 285f. Vgl. weiter Wolfgang Rothe, *Ernst Toller in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbek 21997, S. 38f., S. 83, S.95; Dieter Distl, Ernst

Jugend in Deutschland berichtet Toller, er habe lange versucht, sich und anderen gegenüber sein Jude-Sein zu negieren. Die Teilnahme am Weltkrieg sei für ihn eine ersehnte Gelegenheit gewesen, sein Deutschtum unter Beweis zu stellen. „Aus dem Feld hatte ich dem Gericht geschrieben, es möge mich aus den Listen der jüdischen Gemeinschaft streichen.“¹³ Doch schmerzliche Erfahrungen von der Kindheit bis in die Gegenwart zeigen dem Autor im Rückblick, dass nicht nur die deutsche Sprache seine Heimat ist:

„[...] bin ich nicht auch Jude? Gehöre ich nicht zu jenem Volk, das seit Jahrtausenden verfolgt, gejagt, gemartert, gemordet wird, dessen Propheten den Ruf nach Gerechtigkeit in die Welt schrien, den die Elenden und Bedrückten aufnahmen und weitertrugen für alle Zeiten, dessen Tapferste sich nicht beugten und eher starben, als sich untreu zu werden? Ich wollte meine Mutter verleugnen, ich schäme mich.“¹⁴

Diese wiederholten Erfahrungen des Ausgeschlossenenseins und Fremdbleibens trotz Integrationsbemühung sind biographisch Hintergrund für Tollers Gemeinschaftskonzeption, in der Gemeinschaft als Weltgemeinschaft gedacht ist¹⁵, als „Gemeinschaft der Völker“¹⁶, als „sozialistische Gemeinschaft der Menschheit“¹⁷.

Solche Ausschlusserfahrungen sind typisch für das europäische Judentum des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, auch für große Teile des assimilierten Judentums. Mit Hilfe solcher Erfahrungen charakterisiert Fanny Lewald (1811–1889) in ihrem anonym veröffentlichten Roman *Jenny* (1843) den Vater der jüdischen Heldin:

„In seiner Frau, und mit ihr in diesen beiden Kindern, hatte Meier Trost und Ersatz gefunden, wenn Welt und Menschen ihren Haß und ihre Unduldsamkeit gegen den Juden bewiesen, wenn man ihn ausgeschlossen hatte von

Toller. Eine politische Biographie, Schrobenuhausen 1993, 34–36, 59, 101. Für das früheste Drama „Die Wandlung“ (1919) vgl. auch Birgit Schreiber, *Politische Retheologisierung. Ernst Tollers frühe Dramatik als Suche nach einer „Politik der reinen Mittel“*, Würzburg 1997, S. 69–102.

¹³ Ernst Toller, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, München 1978, S. 227.

¹⁴ Ebd.; zu Tollers Judesein vgl. ebd., S. 173; ders., *Ges. Werke*, Bd. 1, S. 58; zum Judenthema auch ebd., S. 141.

¹⁵ Vgl. ders., *Ges. Werke*, Bd. 1, S. 50, sowie Bd. 2, S. 187.

¹⁶ Ernst Toller, *Quer durch. Reisebilder und Reden*, Berlin 1930, S. 204. Vgl. auch ders., *Justiz-Erlebnisse*, Berlin 1979 (zuerst 1927), S. 150 („Völkergemeinschaft“).

¹⁷ Toller, *Quer durch*, S. 210.

Gemeinschaften, ihm Rechte verweigert, deren Gewährung jeder Mann von Ehre zu fordern hat.“¹⁸

Eine Generation später, nach der nur weitgehenden, aber nicht völligen rechtlichen Gleichstellung der Juden im Deutschen Reich, wird im Berliner Antisemitismustreit, im sich entwickelnden Rassenantisemitismus und sich organisierenden politischen Antisemitismus die Teilhabe und Akzeptanz der Juden radikal in Frage gestellt. Lewalds Meier verstand sich noch als „Mann von Ehre“. Gerade das wird aber den Jugendlichen und Studenten jüdischer Herkunft in den 1880er und 1890er Jahren abgesprochen. Die Studentenverbindungen schließen sie aus, ebenso die Turn- und Sportvereine und die bürgerliche Jugendbewegung. Als Reaktion auf diesen Ausschluss und zum Teil in direktem Zusammenhang mit dem Zionismus entstehen separate jüdische Jugendorganisationen, Sportvereine und Studentenverbindungen – wichtige Sozialisationsinstanzen für das, was in der Jugendkultur ab 1900 unter „Gemeinschaft“ verstanden und als solche praktiziert wird. Die Teilnahme am Weltkrieg wird von Toller wie von vielen anderen jungen und älteren Juden verstanden als Dienst und erhoffte Teilhabe an der Volksgemeinschaft – ein Konzept, das im Krieg Karriere macht. Doch bleiben im und nach dem Krieg Erfahrungen der Diskriminierung, zu denen verstärkt solche der Gewalt kommen. Unter der nationalsozialistischen Ausgrenzungspolitik werden die in Deutschland bleibenden Juden gezwungenermaßen zu einer Notgemeinschaft, die – so zeitgenössische jüdische Sichtweisen von 1933 – das Gemeinschaftsgefühl unter Juden stärke und kreative Umdeutungsmöglichkeiten biete.

Solche wiederholte kollektive und individuelle Ausschlusserfahrung kann Anlass zur Wahrnehmung spezifischer Stärken des Judentums werden. Ein frühes Beispiel ist die Äußerung des Dichters und politischen Publizisten Ludwig Jacobowski (1868–1900), der seine Broschüre *Der Juden Anteil am Verbrechen* (1892) mit einem offenen Brief an den Staatsanwalt Kobligk mit Bezug auf dessen im *Antisemiten-Katechismus* abgedruckte Rede anlässlich einer Gerichtsverhandlung mit den Sätzen schließt:

¹⁸ Fanny Lewald, *Jenny*, 2. Aufl., Frankfurt 1993, S. 20.

„Jede Gemeinschaft entwickelt diejenigen Eigenschaften, welche zu ihrer Erhaltung am notwendigsten sind. Zu diesen Eigenschaften gehört für das Judentum in erster Linie Wohltätigkeit.“¹⁹

*Entwurf einer Landkarte: Gemeinschaftsdiskurse und Gemeinschaftsformationen im deutschsprachigen Judentum 1871–1945*²⁰

Wollte man sich über deutschsprachige jüdische Gemeinschaftskonzeptionen bis 1945 einen gründlichen Überblick verschaffen, würde sich eine differenzierte Herangehensweise empfehlen. Für die vorliegende Publikation mag der Entwurf einer Landkarte genügen – mit kleinem Maßstab und weißen Flecken –, in dem verschiedene Segmente des Gemeinschaftsdiskurses unterschieden werden.²¹ Einige Anmerkungen: Für den deutschen, nicht nur den deutsch-jüdischen Gemeinschaftsdiskurs von großer Bedeutung ist die Pädagogik. Erziehung „in Gemeinschaft, durch Gemeinschaft, als Gemeinschaft“ war das Schlagwort von Paul Natorps (1854–1924) seit 1899 immer wieder gedruckter *Sozialpädagogik*²², und als Form und Ziel von Erziehung beherrscht der Gemeinschaftsbegriff fast die gesamte Reformpädagogik.²³ Überhaupt war der Marburger Neukantianismus vor und neben der frühen Phänomenologie ein wichtiger Impuls für den Gemeinschaftsdiskurs.²⁴ Das soll die Bedeutung der Soziologie keineswegs mindern, doch möchte ich festhalten, dass Ferdinand Tönnies' (1855–1936)

¹⁹ Ludwig Jacobowski, *Gesammelte Werke in einem Band. Jubiläumsausgabe zum 100. Todestag. Romane, Erzählungen, Lyrik, Dramatik. Kritische, essayistische und poetologische Schriften. Mit einer umfassenden Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur*, Oldenburg 2000, S. 1112. Zum Thema „Gemeinschaft“ vgl. auch ebd., S. 1048–1054.

²⁰ Für das Folgende vgl. auch Martin Leutzsch, „Gemeinschaft“. Eine begriffsgeschichtliche Skizze, in: Herbert Effinger (Hg.), *Gemeinschaft und Soziale Arbeit*. Freiburg 1999, S. 45–72, bes. S. 57–67.

²¹ Siehe Anhang I.

²² Vgl. Paul Natorp, *Sozialpädagogik*, Paderborn 1974, bes. S. 90–100, S. 183–192; auch ders., *Individuum und Gemeinschaft. Mit einem Anhang: Vom echten Tode*, Jena 1921. Zu Natorps Gemeinschaftsbegriff vgl. Norbert Jegelka, *Paul Natorp. Philosophie, Pädagogik, Politik*, Würzburg 1992, S. 13–20 u.ö.

²³ Vgl. Jürgen Oelkers, *Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte*, Weinheim/München 1996, S. 191–251.

²⁴ Vgl. – neben Cohen (s. u. 3.2.) – z. B. Karl Würzburger, *Individuum und Gemeinschaft*, Berlin 1922.

Gemeinschaft und Gesellschaft (1887)²⁵ erst 1912 eine zweite Auflage erfuhr, als breitere Kreise in Philosophie und Pädagogik und in Sozialformen der Jugend- und der Intellektuellenkultur sich auf „Gemeinschaft“ focussierten. In der deutschen Soziologie wird durch Tönnies Gemeinschaft als Thema fest etabliert, und Eugen Rosenstock-Huussy (1888–1973) muss keine großen argumentativen Widerstände überwinden, wenn er 1925 dem ersten (und einzigen) Band seiner *Soziologie* den Titel *Die Kräfte der Gemeinschaft* gibt.²⁶ Als er dreißig Jahre später einen neuen, zweiten Entwurf einer Soziologie schreibt, sind die strukturierenden Kategorien die Räume und die Zeiten.²⁷

Zur Psychologie: Der Begriff „Gemeinschaftsgefühl“ als anthropologisches Universale ist zentral für die Individualpsychologie Alfred Adlers (1870–1937)²⁸ und changiert, wie sein Schüler und Kritiker Manès Sperber (1905–1984) moniert, zwischen Deskriptivität und Normativität.²⁹ Adler zielt im Übrigen auch direkt auf die Pädagogik. Er plädiert für einen „Abbau des Strebens nach persönlicher Macht“ und eine „Erziehung zur

²⁵ Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt ND ³1991 (= ⁸1935); auch ders., Die Entstehung meiner Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955), S. 463–467. Analysen: Clausen/Schlüter, *Hundert Jahre, dies.* (Hg.), „Ausdauer, Geduld und Ruhe“. *Aspekte und Quellen der Tönnies-Forschung*, Hamburg 1991; Peter-Ulrich Merz-Benz, *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt*, Frankfurt 1995; Günther Rudolph, *Die philosophisch-soziologischen Grundpositionen von Ferdinand Tönnies. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der bürgerlichen Soziologie*, Hamburg-Harvestehude 1995; Frank Osterkamp, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Über die Schwierigkeit einen Unterschied zu machen. Zur Rekonstruktion des primären Theorieentwurfs von Ferdinand Tönnies*, Berlin 2006, sowie Katharina Peetz in der vorliegenden Publikation.

²⁶ Vgl. Eugen Rosenstock-Huussy, *Die Kräfte der Gemeinschaft*, Berlin 1925.

²⁷ Vgl. Eugen Rosenstock-Huussy, *Soziologie 1: Die Übermacht der Räume*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1956; ders., *Soziologie 2: Die Vollzahl der Zeiten*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1958.

²⁸ Vgl. dazu kurz Ewald H. Englert, Individualpsychologie, in: Siegfried Grubitzsch/Günter Rexilius (Hg.), *Psychologische Grundbegriffe. Mensch und Gesellschaft in der Psychologie. Ein Handbuch*, Reinbek 1987, S. 484–486; Josef Rattner, *Alfred Adler in Selbstzeugnissen und Bildokumenten*, Reinbek 1972, S. 41–43. Ausführungen Adlers zu „Gemeinschaft“ finden sich in fast allen seinen Werken.

²⁹ Vgl. Manès Sperber, *Individuum und Gemeinschaft. Versuch einer sozialen Charakterologie*, Stuttgart 1978, S. 115f.; vgl. auch Manès Sperber, *Alfred Adler oder Das Elend der Psychologie*, Frankfurt 1971.

Gemeinschaft³⁰. Zur Literatur: Gustav Landauer (1870–1919) artikuliert seine Ausführungen *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*³¹ im Rahmen und als Mitglied der Dichterassoziation *Neue Gemeinschaft*³², die auch politische Impulse geben will. Bei Landauer führt das in einen spezifischen Anarchismus und Sozialismus: „Prophet of Community“ hat ihn Eugene Lunn zutreffend in seiner gleichnamigen Monographie genannt.³³ Für zahlreiche Dichter des Expressionismus, jüdischer wie nichtjüdischer Herkunft, ist „Gemeinschaft“ ein zentrales Thema. Neben Toller bieten sich etwa bei

³⁰ Alfred Adler, *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individual-Psychologie und Psychotherapie*, Frankfurt 1972, S. 26f. Das Stichwort „Erziehung zur Gemeinschaft“ ist aufgenommen in Albert Ehrensteins 1943 entstandenem autobiographischem Fragment *Lothringer*, in: Albert Ehrenstein, *Erzählungen*, München 1991, S. 316 (Werke 2). Ehrenstein war 1911 bei Adler in Behandlung; zu seiner Beziehung zu Adler vgl. Uwe Laugwitz, *Albert Ehrenstein. Studien zu Leben, Werk und Wirkung eines deutsch-jüdischen Schriftstellers*, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1987, S. 126–132; Armin Alexander Wallas, *Albert Ehrenstein. Mythenzerstörer und Mythenschöpfer*, München 1994, S. 91f., S. 228, S. 406.

³¹ Vgl. Gustav Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft*, in: ders., *Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften 1890–1919*, München 1997 (als Vortrag 1900, Erstveröffentlichung 1901), S. 80–99.

³² Vgl. dazu Karin Bruns, Die Neue Gemeinschaft [Berlin-Schlachtensee], in: Wulf Wülfing/Karin Bruns/Rolf Parr (Hg.), *Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825–1933*, Stuttgart/Weimar 1998, S. 358–371; Ute Druvins, Alternative Projekte um 1900. Utopie und Realität auf dem „Monte Verità“ und in der „Neuen Gemeinschaft“, in: Hiltrud Gnüg (Hg.), *Literarische Utopie-Entwürfe*, Frankfurt 1982, S. 236–249 (st 2012); Ulrich Linse (Hg.), *Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde, Landkommunen in Deutschland 1890–1933*, München 1983, S. 62–88 (dtv 2934). Zu Landauers Stellung in und zur *Neuen Gemeinschaft* vgl. Rolf Kauffeldt, Gustav Landauer und die Müggelseerepublik. Berlin Friedrichshagen als kulturrevolutionärer Bezugsort, in: Michael Matzigkeit (Hg.), „... die beste Sensation ist das Ewige ...“. *Gustav Landauer – Leben, Werk und Wirkung*, Düsseldorf 21997, S. 49–58.

³³ Vgl. Eugene Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley/Los Angeles/London 1973; zu Landauers Gemeinschaftsbegriff auch Rolf Kauffeldt, Die Idee eines „Neuen Bundes“ (Gustav Landauer), in: Manfred Frank, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, II. Teil, Frankfurt 1988, S. 131–179 (es 1506); Michael Löwy, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft*, Berlin 1997 (zuerst 1988), S. 175–188; Gertrude Cepl-Kaufmann, Gustav Landauer im Friedrichshagener Jahrzehnt und die Rezeption seines Gemeinschaftsideals nach dem I. Weltkrieg, in: Hanna Delf/Gert Mattenklott (Hg.), *Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag*, Tübingen 1997, S. 235–278.

Max Brod (1884–1968)³⁴, Franz Kafka (1883–1924)³⁵ oder Franz Werfel (1890–1945)³⁶ ergiebige Quellen. Unabhängig vom Expressionismus gilt das auch für das dichterische und publizistische Werk des viel gelesenen Jakob Wassermann (1873–1934), der seine Ausschlusserfahrungen unter anderem in *Mein Weg als Deutscher und Jude* thematisiert.³⁷

Neben den Diskurssegmenten wären die mit einzelnen Gemeinschaftskonzeptionen mehr oder weniger eng verbundenen Sozialformen zu betrachten, deren Strukturen und Aktivitäten von den Teilnehmenden als „Gemeinschaft“ konstruiert werden.

Um nicht den Eindruck von Vollständigkeit zu erwecken, habe ich einige Segmente des Diskurses wie das Recht, die Sprachwissenschaft und die Volkskunde nur rubriziert, aber die Rubriken nicht gefüllt.³⁸ Übergänge zwischen den einzelnen Segmenten sind häufig, von der Thematik und dem intendierten AdressatInnenkreis einzelner Entwürfe her ebenso wie von der Profession und dem Engagement derer, die sie entwickelt haben. So waren Toller und Landauer Dichter und Politiker, so engagierten sich etwa Buber und Rosenzweig, Rosenstock-Huussy und Karl Würzburger in der Erwachsenenbildung.

Auch wenn sie auf dem Landkartenentwurf fehlen, gehören die Geschichtswissenschaften dazu. Ich betrachte sie etwas näher, denn ein wichtiges Kennzeichen vieler Gemeinschaftsdiskurse dieser Zeit ist, dass sie einen Blick in die Geschichte werfen und versuchen, „Gemeinschaft“ in der

³⁴ Vgl. Max Brod, Zum Problem der Gemeinschaft, in: *Das jüdische Prag. Eine Sammelschrift*, Prag 1917, S. 8–10.

³⁵ Vgl. Franz Kafka, *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß*, Frankfurt 1994, S. 170f.; ders., *Zur Frage der Gesetze und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift*, Frankfurt 1994, S. 139f. (die in früheren Ausgaben verwendeten Titel „Eine Gemeinschaft von Schurken“ bzw. „Gemeinschaft“ stammen von Max Brod).

³⁶ Vgl. Anneliese Bach, Die Auffassung von Gemeinschaft und Kollektiv im Frühwerk Franz Werfels, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 76 (1957), S. 187–202; Brian Keith-Smith, The Concept of Gemeinschaft in the Works of Franz Werfel and Lothar Schreyer, in: Lothar Huber (Hg.), *Franz Werfel. An Austrian Writer Reassessed*, Oxford 1989, S. 93–106; Ritchie Robertson, Leadership and Community in Werfel's "Die vierzig Tage des Musa Dagh", in: Joseph Peter Strelka/Robert Weigel (Hg.), *Unser Fabrikplan geht von Stern zu Stern. Zu Franz Werfels Stellung und Werk*, Bern/Berlin/Frankfurt/New York/Paris/Wien 1992, S. 249–269.

³⁷ Vgl. Jakob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude*, Berlin 1987 (zuerst 1921), S. 47f.; auch Christa Joeris, *Aspekte des Judentums im Werk Jakob Wassermanns*, Aachen 1996, S. 18f.

³⁸ Für das Recht vgl. den Beitrag von Michael Stolleis in der vorliegenden Publikation.

Geschichte einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin zu entdecken.³⁹ „Gemeinschaft“ ist in der Weimarer Republik und in der NS-Zeit eine Kategorie historischer Analyse, mit deren Hilfe man oft identitätsstiftende Traditionen entdeckt oder entwirft. Die aufgelisteten Beispiele belegen, dass in der Altorientalistik wie in der Mediävistik, in der Kunst- und Literaturgeschichte, der Geschichte der Pädagogik, Philosophie, Religion und Soziologie und in der Rechtsgeschichte Gemeinschaft gesucht und gefunden wird. Beteiligt sind daran Wissenschaftler nichtjüdischer wie jüdischer Herkunft. Niederschlag findet diese historische Gemeinschaftssuche auch in Quellensammlungen. Das fünfbandige Werk *Lehren des Judentums nach den Quellen*, 1920–1929 erschienen, beinhaltet als Band 3: *Die sittlichen Pflichten der Gemeinschaft* (1923).

Schließlich sind Differenzierungen sinnvoll hinsichtlich der Struktur der Gemeinschaftskonzeptionen. Auffallend ist die dichotome Struktur: Individuum und Gemeinschaft, Führer und Gemeinschaft, Gemeinschaft und Gesellschaft – in der Regel werden zwei Konzepte von einander abgegrenzt und zueinander in Beziehung gesetzt. Das setzt sich fort in den Unterscheidungen von Gemeinschaft und Masse oder Kollektiv sowie von Gemeinschaft und Staat. Differenzierungen ergeben sich terminologisch durch Komposita wie „Arbeitsgemeinschaft“, Adjektive wie „höhere Gemeinschaft“ oder, seltener, Genitive wie in „Gemeinschaft der Geister“. Zu unterscheiden ist auch zwischen Konzepten, die sich soziologisch betrachtet auf Mikro-, Meso- oder Makroebenen beziehen. Die durchaus durchlässige Differenzierung zwischen deskriptiv-analytischen und präskriptiv-normativen Konzepten habe ich schon erwähnt. Der dichotomischen Struktur entspricht nicht selten eine polarisierende Funktion des Diskurses. Doch über die Funktionen wäre genauer nachzudenken.

Hinweis auf fünf Entwürfe dezidiert jüdischer Autoren, in denen „Gemeinschaft“ dezidiert auf „Judentum“ bezogen ist

Ich skizziere nun fünf Entwürfe jüdischer Autoren, die sich privat und öffentlich bewusst als Juden verstanden und ihre Gemeinschaftskonzeptionen dezidiert auf das Judentum bezogen. Es handelt sich dabei um Entwürfe, die mit Hilfe eines Gemeinschaftskonzepts eine religiöse (Neu-)

³⁹ Siehe Anhang II.

Konstruktion des Judentums bieten. Dabei wird „Gemeinschaft“ von Leo Baeck und Hermann Cohen mit einer Gruppengrenzen überschreitenden Ethik in Verbindung gebracht. Bei Martin Buber stehen differenzierte Entwürfe von Gemeinschaft als gelebter Praxis von Gruppen im Mittelpunkt. Franz Rosenzweig sieht eine zentrale Verwirklichung von Gemeinschaft im Vollzug der Liturgie. Schalom Ben-Chorin fordert die unbedingte Ausrichtung eines in Palästina entstehenden erneuerten Israel an der Offenbarung des Gottesworts.⁴⁰

Leo Baeck

Leo Baecks (1873–1956) *Das Wesen des Judentums* erlebte von 1922 bis 1926 drei Auflagen. Zuerst war das Werk 1905 als Antwort auf das verzerrende Bild des Judentums in Adolf Harnacks *Das Wesen des Christentums* erschienen.⁴¹ Baeck legt die Idee des auserwählten Volkes universalistisch aus: Aus der Pflicht, den einen Gott der ganzen Welt zu verkünden, folgt die Gemeinschaft mit allen Menschen.⁴² Gemeinschaft transzendiert Festlegungen auf Volk und Staat, weil Gotteskindschaft allen zukommt.⁴³ Gemeinschaft ist für Baeck nicht homogen und nicht ausgrenzend. Gemeinschaft ist ein permanentes ethisches Projekt, ein ständiger Prozess mit dem Ziel, den Mitmenschen zu dienen. Kriterium ist der Umgang mit den Fremden und den Armen, die akzeptiert und unterstützt werden müssen. Not und Leid stehen im Widerspruch zur sozialen Idee der Gemeinschaft. Der Mensch ist verpflichtet, Not und Leid schaffend umzugestalten.⁴⁴ Mit schuldhaftem Verhalten, das die Gemeinschaft belastet, soll so umgegangen werden, dass dem Schuldigen zur Umkehr verholfen wird.⁴⁵ Ein messianischer Zug schwingt mit: Gemeinschaft als ethisches Großprojekt, in dessen Vollzug

⁴⁰ Nachdrücklich weise ich auf Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven/London 1996, S. 11–68, hin, der jüdische Gemeinschaftskonzeptionen in der Zeit der Weimarer Republik untersucht.

⁴¹ Die Abgrenzung vom Protestantent Harnack schlägt sich im Blick auf „Gemeinschaft“ nieder in Baecks Gegenüberstellung von Erfahrung bzw. Tat als Fundierungskategorien von Protestantismus und Judentum; vgl. Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums.*, Wiesbaden ND ⁵1991 (= ⁴1925), S. 50–52.

⁴² Vgl. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, S. 66.

⁴³ Vgl. ebd., S. 79f.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 226–229.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 244f.

Gott sich offenbart, beinhaltet „die ewige Aufgabe, die von Geschlecht zu Geschlecht zu erfüllen ist, der Weg zu dem Ziele, daß jede Tat des Menschen den Mitmenschen schaffe, damit sich in ihrer Gemeinschaft Gott offenbare“⁴⁶. Besonderheiten gegenüber nichtjüdischen ethischen Gemeinschaftsdiskursen sind die Interpretation des Auserwähltheitstopos – gegenüber der antisemitischen Projektion, jüdische Auserwähltheit sei Chauvinismus, die Ausrichtung an den sozial Marginalisierten unter Bezug auf ein universal interpretiertes Nächstenliebegebot – gegenüber der antisemitischen Projektion, jüdische Nächstenliebe sei auf Juden begrenzt⁴⁷, Einbeziehung und Bewältigung von schuldhaftem Verhalten und Schuld – sonst nicht oft reflektiert (immerhin aber bei Bonhoeffer) Baecks universal konzipiertes, durchaus missionarisches Judentum ist als eine Alternative zum Christentum gedacht. Dieses Judentum soll allen einleuchten und von allen praktiziert werden können. Wenn das Christentum für Baeck die romantische Religion ist, so ist das Judentum die klassische.⁴⁸

Hermann Cohen

Hermann Cohens (1842–1918) Gemeinschaftskonzept berührt sich in vielem mit dem von Baeck, auch in der Funktion, das Judentum als die dem Menschen angemessenste Religion zu präsentieren: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* erschien 1919, ein Jahr nach Cohens Tod, als Frucht seiner Lehrtätigkeit für die Wissenschaft des Judentums an der Berliner Hochschule, wo er ab 1912 Baecks Kollege war. Der ethische Zentralbegriff in Cohens Entwurf, der Mitmensch, wird vom Fremden und vom Armen her verstanden.⁴⁹ Die ethische Aufgabe besteht darin, „den

⁴⁶ Ebd., S. 233.

⁴⁷ Vgl. dazu Martin Leutzsch, Nächstenliebe als Antisemitismus? Zu einem Problem der christlich-jüdischen Beziehung, in: Ekkehard W. Stegemann/Klaus Wengst (Hg.), „Eine Grenze hast Du gesetzt“: *Edna Brocke zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2003, S. 77–95.

⁴⁸ Vgl. Leo Baeck, Romantische Religion, in: ders., *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Tübingen 1958, S. 48–120. Weitere wichtige Äußerungen Baecks zu „Gemeinschaft“ in ders., *Die religiöse Erziehung*, in: ebd., S. 361–382 (zuerst 1938).

⁴⁹ Vgl. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden ND ²1988 (= ¹1928), S. 144–148, S. 158.

Nebenmenschen in den Mitmenschen [zu] verwandeln⁵⁰. Dies geschieht mittels eines gezielten Mitleids:

„Dieses Ziel ist die Gemeinschaft, in der der Mitmensch entsteht. Eine solche Gegenwirkung, die Wechselwirkung ist, leistet das Mitleid. Und das Mitleid erweist sich so als ein Faktor des reinen Willens, als ein Hebel des sittlichen Bewußtseins, als eine Grundkraft des sittlichen Universums, welches der Mitmensch aufschließt. Und diesen Schlüssel des Mitmenschen bildet das Mitleid.“⁵¹

Auf der Handlungsebene entspricht dem Mitleid die Wohltätigkeit. Von Cohen im Sinn des biblischen Begriffs der Gerechtigkeit verstanden, ist Wohltätigkeit „Treue gegen die menschliche Gemeinschaft“⁵². Der Staat ist nicht notwendiger Rahmen und wesentliches Ziel von Gemeinschaft, wie Cohen am Beispiel des Jahrhunderte lang nur als Gemeinde existierenden jüdischen Volkes darlegt.⁵³ Gruppen und Gruppengrenzen haben keine absolute Geltung: „Die Mehrheit bildet nur eine relative Gemeinschaft, die Allheit allein eine absolute.“⁵⁴ Grenzen werden wie bei Baeck, so auch bei Cohen durch die Gottesbeziehung aufgebrochen⁵⁵, wie die Gottesbeziehung auch atomisierten Individualismus ausschließt.⁵⁶

Es liegt nahe, dass Cohen in diesem Gemeinschaftskonzept dasjenige von Baeck verarbeitet. Indes greift er den Gemeinschaftsbegriff bereits 1880 und 1888 auf, jeweils als Reaktion auf antisemitische Propaganda. In seiner Antwort auf ein Pamphlet Heinrich von Treitschkes, das in dem Ruf „die Juden sind unser Unglück“ gipfelte und den Berliner Antisemitismusstreit

⁵⁰ Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, S. 159.

⁵¹ Ebd., S. 164.

⁵² Ebd., S. 512. Zu hebräisch *zēdaqah* = Gerechtigkeit = Gemeinschaftstreue = Solidarität vgl. Martin Leutzsch, Solidarität aus biblischer Perspektive, in: *Glaube und Lernen* 10 (1995), S. 17–26, hier: S. 19, S. 22f.; Martin Leutzsch, Liebe und Gerechtigkeit im Neuen Testament, in: Ulfrid Kleinert/Martin Leutzsch/Harald Wagner, *Herausforderung „neue Armut“: Motive und Konzepte sozialer Arbeit*, Leipzig 1996, S. 23–48, hier: S. 33. Zu *zēdaqah* als Zentralbegriff jüdischer Sozialarbeit vgl. Katalog Zedaka, *Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit. 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917–1992*, Frankfurt 1992.

⁵³ Vgl. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, S. 229f.

⁵⁴ Ebd., S. 469. Vgl. ebd., S. 470, S. 491.

⁵⁵ Vgl. z. B. ebd., S. 469f.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 448.

auslöste⁵⁷, betont er, „daß wir Israeliten religiöse Gemeinschaft mit dem Christenthum haben“⁵⁸, nämlich vermittelt über das Alte Testament. Weil das deutsche Volk ein religiöses sei und bleiben werde, ergebe „sich für die jüdische Minderheit dieses deutschen Volkes die Nothwendigkeit: *der religiösen Gemeinschaft ihres Volkes sich angehörig zu bekennen und zu erweisen.*“⁵⁹ Als Prozessgutachter musste Cohen 1888 Stellung nehmen zu der Behauptung eines Lehrers, die Torah gelte nur innerjüdisch und sei für das Verhalten von Juden zu Nichtjuden nicht verbindlich, Juden dürften Nichtjuden mithin bestehlen und betrügen. Cohen verweist auf das Torahgebot der Fremdenliebe. Die Fremdenliebe sei „ein schöpferisches Moment in der Entstehung des Begriffs vom Menschen als dem Nächsten“⁶⁰. Cohen betont, „daß die Nächstenliebe, genauer die Liebe zu dem der Nationalität und dem Glauben nach Fremden ein Gebot des Judentums ist“⁶¹. Solche Ideen waren weit entfernt von denen des Gegengutachters: Paul de Lagarde, Theologe und Politiker, eine der Leitfiguren der sich entwickelnden völkischen Bewegung, dessen Religion der Zukunft zur Forderung nach einer deutschen Nationalkirche führte, die sich an einem neu erstehenden Germanentum bilden sollte. Dass „Religion nur in Gemeinschaft denkbar“⁶² sei – dieser These Lagardes hätte Cohen zustimmen können; die Differenz liegt in Inhalt und Funktion von „Religion“ und von „Gemeinschaft“.

Martin Buber

Tönnies hatte im Schlussteil von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ eine Hoffnung geäußert:

„Und da die gesamte Kultur in gesellschaftliche und staatliche Zivilisation umgeschlagen ist, so geht in dieser ihrer verwandelten Gestalt die Kultur selber

⁵⁷ Vgl. Karsten Krieger (Hg.), *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition.* Teil 1–2, München 2003.

⁵⁸ Ebd., S. 342.

⁵⁹ Ebd., S. 343.

⁶⁰ Hermann Cohen, Die Nächstenliebe im Talmud. Als ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet, in: Almut Loycke (Hg.), *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, Frankfurt/New York/Paris 1992, S. 80–120, hier: S. 86.

⁶¹ Cohen, *Die Nächstenliebe im Talmud*, S. 86.

⁶² Paul de Lagarde, Die Religion der Zukunft, in: ders., *Deutsche Schriften*, München 1924 (zuerst 1878), S. 251–286, hier: S. 252.

zu Ende; es sei denn, daß ihre zerstreuten Keime lebendig bleiben, daß Wesen und Ideen der Gemeinschaft wiederum genährt werden und neue Kultur innerhalb der untergehenden heimlich entfalten.“⁶³

Dieses Zitat stellt Martin Buber (1878–1965) an die Spitze seiner Beiträge *Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*.⁶⁴ Buber teilt in diesen Äußerungen von 1919 bis 1936 Tönnies' historische und systematische Perspektive.⁶⁵ Er sucht nicht ein Zurück zu einer Gemeinschaft, die durch Blutsverwandtschaft konstituiert war.⁶⁶ Neue Gemeinschaft wird durch Wahlverwandtschaft konstituiert. Spuren von Gemeinschaft findet Buber in der Beziehung zwischen Ich und Du.⁶⁷ Verwirklichung von Gemeinschaft verbindet er mit Sozialismus. Er sieht sich indes genötigt, zu unterscheiden zwischen einem Sozialismus, der die Vollendung von Gesellschaft anstrebt und in dessen Mittelpunkt die Wirtschaft steht, und jenem Sozialismus, der auf die Überwindung von Gesellschaft zielt, in dessen Zentrum der Geist steht und der letztlich eine religiöse Dimension besitzt.⁶⁸ Vier Arten von Gemeinschaft haben Aussicht, neu zu erstehen: die Ortsgemeinde durch gemeinsamen Bodenbesitz, die Genossenschaft durch gemeinsame Arbeit, die Kameradschaft durch gemeinsame Sitte und die religiöse Einung durch gemeinsamen Glauben.

⁶³ Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, S. 215.

⁶⁴ Vgl. Martin Buber, *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg ³1985, S. 261–312, hier S. 263. Zu Gemeinschaft vgl. auch ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen ²1993, S. 350–366 (von 1930!); ders., *Logos. Zwei Reden*, Heidelberg 1962 (darin: Dem Gemeinschaftlichen folgen); ders., *Nachlese*, Heidelberg 1965 (darin: Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee. – Gemeinschaft und Umwelt. – Zum Problem der „Gesinnungsgemeinschaft“). Analysen: Ronald C. Arnett, *Communication and Community: Implications of Martin Buber's Dialogue*, Carbondale/Edwardsville 1986; Rivka Horwitz: *Buber's Way to „I and Thou“: An historical analysis and the first publication of Martin Buber's lectures „Religion als Gegenwart“*, Heidelberg 1978, Reg. zu Gemeinschaft; Löwy, S. 67–79.

⁶⁵ Vgl. Buber, *Pfade in Utopia*, S. 263f., S. 267. Aus der Perspektive nach Auschwitz erscheint es als Mangel, dass ebd., S. 264 bei der Stadt des Mittelalters als dem Typus von Gemeinschaft das ausgrenzende Judenviertel, bei der modernen Großstadt als dem Typus von Gesellschaft das Warschauer Ghetto unberücksichtigt bleibt.

⁶⁶ Vgl. Buber, *Pfade in Utopia*, S. 266f.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 268. Vgl. auch ebd., S. 299. Vgl. dazu Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg ⁴1979.

⁶⁸ Vgl. Buber, *Pfade in Utopia*, S. 269.

„Nicht Staat, nur Gemeinde kann rechtmäßiges Subjekt gemeinschaftlichen Bodenbesitzes, nicht Staat, nur Genossenschaft Subjekt gemeinschaftlicher Produktion werden. Nicht in der Gesellschaft, nur in Kameradschaften kann neue Sitte wachsen, nicht in der Kirche, nur in Bruderschaften neuer Glaube gedeihen.“⁶⁹

Es liegt von daher nahe, dass sich Bubers sozialutopische Vorstellungen auf Palästina richten⁷⁰ und dem wirtschaftlichen, sozialen, pädagogischen und oft auch religiösen Experiment des Kibbuz nahekommen⁷¹.

Bubers mystischer Gemeinschaftsidee liegen Organismusbilder⁷² und Homogenitätsideale⁷³ zugrunde, die seinen eigenen Erfahrungen in Intellektuellenassoziationen korrespondieren. Wie Gustav Landauer war Buber Mitglied in der *Neuen Gemeinschaft* und später etwa des Potsdamer *Forte-Kreises*.⁷⁴ Wie vielen Intellektuellen galt ihm 1914 der Weltkrieg als Gemeinschaftserfahrung⁷⁵, in dem insbesondere der atomisierte westliche Jude die elementare Kraft der Gemeinschaft erfahre. Im Unterschied zu Baeck und Cohen knüpft Buber die von ihm favorisierte Religiosität nicht an die vorfindliche jüdische Gemeinde. Näher liegen ihm – zumindest im Weltkrieg – charismatische und ekstatische Erfahrungen im Chassidismus: Den Rebbe inmitten seiner Jünger sieht er als „Führer“, die Chassidim, die mit der Torah tanzen, als „Gemeinschaft“.⁷⁶

⁶⁹ Ebd., S. 273.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 287f.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 300–312.

⁷² Die Organismusetymologik (vgl. Buber, *Pfade in Utopia*, S. 267, S. 270–272, S. 274) teilt Buber mit vielen Gemeinschaftstheoretikern; zur Problematik vgl. u. a. Richard Faber, *Roma aeterna. Zur Kritik der „Konservativen Revolution“*, Würzburg 1981, S. 99–147; Karl Dietrich Bracher, *Zeit der Ideologen. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, München 1985, S. 146f.

⁷³ Zu deren Problematik vgl. im Blick auf Buber Hermann Greive, *Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935*, Heidelberg 1969, S. 51.

⁷⁴ Zum Forte-Kreis vgl. Christine Holste, *Der Forte-Kreis (1910–1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs*, Stuttgart 1992.

⁷⁵ Vgl. Robertson, *The Jewish Question in German Literature, 1749–1939*, S. 355.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 420.

Franz Rosenzweig

Der Stern der Erlösung, 1919 abgeschlossen und 1921 erschienen, enthält zahlreiche Aussagen über „Gemeinschaft“. Ich konzentriere mich auf die Passagen um Abschnitt 315 mit dem Randtitel „Blut und Geist“⁷⁷. Das Leben, so Franz Rosenzweig (1886–1929), verewigt sich selbst im Zeugen und behauptet:

„Es gibt nur eine Gemeinschaft, in der ein solcher Zusammenhang ewigen Lebens vom Großvater zum Enkel geht, nur eine, die das ‚Wir‘ ihrer Einheit nicht aussprechen kann, ohne dabei in ihrem Innern das ergänzende ‚sind ewig‘ mitzuvernehmen. Eine Gemeinschaft des Bluts muß es sein, denn nur das Blut gibt der Hoffnung auf die Zukunft eine Gewähr in der Gegenwart.“⁷⁸

Gemeinschaften, die nicht durch das Blut konstituiert sind, müssen durch Willen und Hoffnung ihren Platz in der Zukunft sichern, während die Blutsgemeinschaft die Ewigkeit bereits in der Gegenwart hat.⁷⁹

„Was vom Volk überhaupt als der Vereinigung der Blutsfamilien gegenüber allen Gemeinschaften des Geistes gilt, das gilt nun in ganz besonderer Weise von dem unsern. Das jüdische Volk ist unter den Völkern der Erde, wie es sich selber auf der allsabbatlichen Höhe seines Lebens nennt: das eine Volk. Die Völker der Welt können sich nicht genügen lassen an der Gemeinschaft des Bluts; sie treiben ihre Wurzeln in die Nacht der selber toten, doch lebenspendenden Erde und nehmen von ihrer Dauer Gewähr der eigenen Dauer. Am Boden und an seiner Herrschaft, dem Gebiet, klammert sich ihr Wille zur Ewigkeit fest.“⁸⁰

Blut und Boden können zueinander in Konkurrenz treten, mit der Folge, dass das Land mehr als die Leute wiegt und das auf Blut und Boden gegründete Volk vergeht.⁸¹ Das gilt nicht für Israel, das auch im eigenen Land

⁷⁷ Vgl. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt 1988, S. 331–334. Zu Rosenzweigs Gemeinschaftsbegriff vgl. Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985, S. 135–137, zu seinem Verständnis von „Gemeinschaft des Blutes“ Leona Batnitzky, *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*, Princeton 2000, S. 72–77.

⁷⁸ Rosenzweig, *Stern*, S. 331.

⁷⁹ Ebd., S. 332.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 333.

nur Fremdling und Beisaß ist, so wie es anderswo als Gastvolk existiert.⁸² Auch in der Sprache, einem anderen wichtigen Fundament der Volksgemeinschaft, gibt es eine Differenz zwischen Israel und den anderen Völkern: die heilige Sprache, in der mit Gott geredet wird, ist eine andere als die des Alltags.⁸³

Rosenzweig geht es darum, die Einzigartigkeit und Unersetzbarkeit des jüdischen Volkes zu erweisen. Mit der Unterscheidung von Gemeinschaft des Blutes, Gemeinschaft des Bodens und Gemeinschaft des Geistes greift er Tönnies auf und transformiert ihn zugleich: Das Blut konstituiert bei Tönnies Gemeinschaft auf der Mikroebene (Familie), der Ort – bei Rosenzweig durch „Boden“ ersetzt – begründet Gemeinschaft auf der Mesoebene (Haus, Dorf, Stadt). Rosenzweig transponiert alles auf die Makroebene und privilegiert das in Tönnies' anthropologischer Dreiteilung „vegetativ“, „animalisch“ und „mental“ der untersten Ebene, dem Vegetativen, zugeordnete Blut als Garant der Ewigkeit. Rezipiert ist auch Cohen, der seine Abschiedsvorlesung 1918 – Rosenzweig hatte sie gehört – mit dem Satz „Aber wir – sind ewig“ beendete und der in *Religion der Vernunft* die Erhaltung der Religion an die Blutsgemeinschaft band.⁸⁴

Schalom Ben-Chorin

Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus – der Obertitel von Schalom Ben-Chorins (1913–1999) *Versuch über die jüdische Glaubenslage der Gegenwart* zeigt die Richtung an. Wie viele jugendliche und erwachsene Juden und Jüdinnen aus assimilierten Familien war er in der Weimarer Republik auf der Suche nach gelebter jüdischer Religion. Die Angebote der etablierten Gemeinden erwiesen sich für diese Gruppe oft nicht als tragfähig, und es kam auf Laieninitiative gelegentlich zu neuen Experimenten von Gemeinschaft in der Gemeinde.⁸⁵ 1937, zwei Jahre nach Ben-Chorins Emigration

⁸² Vgl. ebd., S. 333–335.

⁸³ Vgl. ebd., S. 334f.

⁸⁴ Vgl. Pierfrancesco Fiorato/Hartwig Wiedebach, Hermann Cohen im *Stern der Erlösung*, in: Martin Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, S. 305–355, hier: S. 317.

⁸⁵ Vgl. Michael A. Meyer, Gemeinschaft within *Gemeinde: Religious Ferment in Weimar Liberal Judaism*, in: Michael Brenner/Derek J. Pineslar (Hg.), *In Search of Jewish Community: Jewish Identities in Germany and Austria 1918–1933*, Bloomington/Indianapolis 1998, S. 15–35.

nach Palästina geschrieben, hebt *Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus* eine „Gemeinschaft der Wesentlichen“⁶⁸⁶ hervor, hervor, in der sich die Sehnsucht der jüdischen Jugend erfüllen könne. Buber, Rosenzweig und Max Brod werden als Wegbereiter einer Laienbewegung jenseits von Orthodoxie und Liberalismus verstanden. Die seit dreitausend Jahren bestehende „Gottesvolksgemeinschaft“⁶⁸⁷ des Judentums steht als „sakrale Bluts- und Bundesgemeinschaft“⁶⁸⁸ – hier greift Ben-Chorin auf Oskar Goldberg zurück⁶⁸⁹ – dem Christentum als der auf Dogmen gegründeten Kirche gegenüber. Die sichtbare Christenheit ist „nichts anderes als die Summe der Christen, es kommt ihr als Gemeinschaft aber keine besondere Lebens- oder Heilsfunktion zu“⁶⁹⁰. Ben-Chorin fordert die „unbedingte[] Ausrichtung auf das Wort Gottes und“ den „Willen zur Gemeinschaft der Israel-Menschen“⁶⁹¹, einer Gemeinschaft, in der die Laien den Experten gleichgestellt sind. „Gemeinschaft“ transzendiert die Volksgrenzen: Nächstenliebe ist „das Herausgehen aus der engen Umzirkung des Individuums in den großen Raum der Verwirklichung des Wortes Gottes, die Menschengemeinschaft“⁶⁹². Da das gegenwärtige Israel nicht mehr das Volk der Offenbarung im Sinn der mythischen Vergangenheit ist, ist die von ihm geforderte „metaphysische Aktionsgemeinschaft“⁶⁹³ nur dann zu verwirklichen, wenn weder der Gehorsam gegen Gottes Wort noch das Individuum entwertet werden. Die Verpflichtung des Einzelnen zur Realisierung von Gottes Wort gilt, auch wenn das Volk als biologischer Volkskörper nicht mehr existiert – dies gegen Buber.⁹⁴ Abgelehnt wird auch Goldbergs Projekt, „ein geeigneteres neues Israel unter den Erdstämmen zu suchen und ihm das Wort, das an *uns* ergangen ist, zu überliefern“⁶⁹⁵.

⁸⁶ Schalom Ben-Chorin, *Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus. Versuch über die jüdische Glaubenslage der Gegenwart*, Frankfurt 1964, S. 21f.

⁸⁷ Ben-Chorin, *Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus*, S. 23.

⁸⁸ Ebd., S. 24, auch S. 39.

⁸⁹ Zu Goldberg vgl. Manfred Voigts, *Oskar Goldberg. Der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*, Berlin 1992 (Canon 10); Christian Hülshörster, *Thomas Mann und Oskar Goldbergs „Wirklichkeit der Hebräer“*, Frankfurt 1999.

⁹⁰ Ben-Chorin, *Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus*, S. 95.

⁹¹ Ebd., S. 70.

⁹² Ebd., S. 93.

⁹³ Ebd., S. 105.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 99f.

⁹⁵ Ebd., S. 100.

Baecks und Cohens Gemeinschaftsentwürfe haben ihren Schwerpunkt und ihre Zielrichtung in der Ethik. Eine philosophische Prägung insbesondere durch Kant und dessen Primat der Ethik gehört zum Kontext dieser Entwürfe, die auf Universalisierbarkeit aus sind. Entsprechend spielt die partikularisierende Kategorie des Blutes, die für Rosenzweig und Ben-Chorin wichtig ist, hier keine bedeutsame Rolle. Eine Zwischenstellung nimmt Buber ein, dessen Gemeinschaftsbegriff stärker politisch als ethisch akzentuiert und im Kontext sozialistischer und anarchistischer Gemeinschaftskonzeptionen zu verorten ist. Rosenzweigs Entwurf ist an einer scharfen Abgrenzung des Judentums vom Christentum, Israels von den Völkern interessiert. Dem Gemeinschaft stiftenden religiösen Ritual widmete auch im Christentum die zeitgenössische liturgische Bewegung ihre Aufmerksamkeit. Die Nähe und Distanz, die Rosenzweigs Fundierung von Gemeinschaft durch das Blut zu zeitgleichen völkischen Gemeinschaftskonzeptionen hat, bedürfte einer eigenen, sorgfältigen Untersuchung. Das gilt entsprechend für Ben-Chorins Goldbergrezeption. *Ein* Kontext von Ben-Chorins Entwurf sind auch ekklesiologische und politische Konzepte der dialektischen Theologie (Karl Barth) und des religiösen Sozialismus (Leonhard Ragaz).

Für die Differenzen zwischen den skizzierten Entwürfen spielt nicht nur der sich wandelnde politische Kontext und die Zunahme von – mittels Gemeinschaftsideologemen gerechtfertigter – antisemitischer Anfeindung, Ausgrenzung und Gewalt eine Rolle, sondern auch die jeweilige individuelle Biographie: Ist Judesein eine Selbstverständlichkeit? Wird das Bekenntnis zum Judentum erst im Lauf des Lebens wichtig? Wird es gegen Gleichgültigkeit, Widerstände und alternative Lebenswege im Herkunftsmilieu erst erkämpft? Zum jeweiligen Zeitpunkt jedenfalls, als sie ihre Gemeinschaftsentwürfe veröffentlichten, hätten Baeck, Cohen, Buber und Rosenzweig dem folgenden Diktum Ben-Chorins ihre Zustimmung nicht versagt:

„[...] ein eigenwilliges Heraustreten aus der Gemeinschaft Israels – selbst mit den allerbesten Gründen – ist nicht statthaft.“⁹⁶

⁹⁶ Schalom Ben-Chorin, *Kritik des Estherbuches. Eine theologische Streitschrift*, Jerusalem 1938, S. 12.

I) Gemeinschaftsdiskurse und Gemeinschaftsformationen und Zeit Diskurssegmente

Epochen	Ereignisse, Debatten, Konflikte	Religion	Philosophie	Pädagogik	Soziologie	Psychologie
1871 - 1914	Berliner Antisemitismusstreit (1879/81) Antisemitenpetition	Leo Baeck (1905, ² 1922)		<i>Paul Natorp</i> (1899, 1921)	<i>Ferdinand Tönnies</i> (1887, ² 1912) <i>Max Weber</i> <i>Werner Sombart</i>	Alfred Adler
1914 - 1918		Martin Buber				
1918 - 1933	<i>Novemberrevolution</i> Gemeinschaft verus/in Gemeinde	Hermann Cohen Franz Rosenzweig <i>Ernst Lohmeyer</i> (1925) <i>Dietrich Bonhoeffer</i> (1927) <i>Karl Ludwig Schmidt</i> (1931) <i>Emanuel Hirsch</i>	Edith Stein (1922, 1925) Helmuth Plessner (1924) <i>Theodor Litt</i> (1919) <i>Martin Heidegger</i> (1927) <i>Eberhard Grisebach</i> (1928)	Karl Würzburger (1926) Arnold Merzbach (1928) <i>Peter Petersen</i>	Eugen Rosenstock-Huussy (1925)	
1933 - 1945		Schalom Ben-Chorin				Manès Sperber Viktor Frankl

deutschsprachiges Judentum 1900–1940: Entwurf einer Landkarte Sozialformen

Politik	Publizistik	Dichtung	Recht Literatur- und Sprach- wiss. ...	Kunst Musik Volks- kunde Ethno- logie ...	
Ludwig Jacobowski (1894)		Gustav Landauer (1901)			Zionismus Sozialismus Anarchismus Jüdische Studentenverbindungen Jüdische Turn- und Sportvereine <i>Wandervogel</i> (1896) Jüdische Jugendbewegung Intellektuellenassoziationen (Kreise, Gruppen, Bünde), z. B. <i>Neue Gemeinschaft</i> (Hart u. a.)
	Max Brod				
Ernst Toller Karl Würzburger (1922) <i>Artur Mabraun</i>		Jakob Wassermann Ernst Toller Franz Kafka Franz Werfel Josef Kastein <i>Ernst Stadler</i> <i>Hermann Hesse</i> <i>Erwin Guido Kolbenheyer</i> <i>Curt Corrinth</i> <i>Alfred Brust</i>			<i>Gemeinschaftssiedlungen</i> <i>Liturgische Bewegung</i>
		Ludwig Winder Josef Roth Anna Gmeyer	Ludwig Strauß		

II) Invention of Tradition: Die Entdeckung von Gemeinschaft in der Geschichte in den historischen Diskursen (Beispiele)

Geschichtswissenschaften i. e. S.

Fritzemeyer, Werner: *Christenheit und Europa. Zur Geschichte des europäischen Gemeinschaftsgefühls von Dante bis Leibniz. (Historische Zeitschrift, Beiheft 23). München/Berlin 1931*

Wolf, Walther: *Individuum und Gemeinschaft in der ägyptischen Kultur. Glückstadt 1935*

Schwarzkopf, Heinz: *Der Treue- und Gemeinschaftsgedanke in den Arbeitsverhältnissen des deutschen Mittelalters. Berlin 1938*

Kienle, Richard von: *Germanische Gemeinschaftsformen. (Deutsches Ahnenerbe 4). Stuttgart 1939*

Diehl, Karl: *Der Einzelne und die Gemeinschaft. Überblick über die wichtigsten Gesellschaftssysteme vom Altertum bis zur Gegenwart. Jena 1940*

Kunstgeschichte

Pevsner, Nikolaus: *Gemeinschaftsideale unter bildenden Künstlern des 19. Jahrhunderts. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 9 (1931) 125–154*

Schwarzmann, Heinz: *Kunst und Gemeinschaft in der Dürerzeit. (Lebensräume der Kunst 6). Wattenscheid 1941*

Literaturgeschichte

Pamperrien, Rudolf: *Das Problem menschlicher Gemeinschaft in Richard Dehmels Werk. Tübingen 1924*

Kluckhohn, Paul : *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik. Halle 1925*

Strauss, Ludwig: *Das Problem der Gemeinschaft in Hölderlins Hyperion. (Von deutscher Poeterey 15). Leipzig 1933*

Fussenegger, Gertrud: *Gemeinschaft und Gemeinschaftsbildung im Rosenroman von Jean Clopinel de Meung. Diss. phil. Innsbruck 1934*

Hahn, Karl Josef: *Gemeinschaftsbild und Gemeinschaftskräfte Stefan Georges. Halle 1936*

Kummer, Bernhard: *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Die germanische Weltanschauung nach altnordischer Überlieferung. Leipzig 1937*

Bachmann, Karl Heinz: *Die Geschichtsauffassung Thomas Carlyles und sein Gemeinschaftsgedanke. Diss. phil. Göttingen 1938*

Allgöwer, Walther: *Gemeinschaft, Vaterland und Staat im Werke Hölderlins. Diss. Basel 1939*

Beyschlag, Siegfried: *Geschichtsdichtung früherer Gemeinschaften des germanisch-deutschen Volkstums. In: Dichtung und Volkstum 43 (1943) 131ff.*

Pädagogikgeschichte

Stöcker, Hermann: Das Problem der Gemeinschaft bei Friedrich Fröbel. Düsseldorf 1937

Philosophiegeschichte

Siehoff, Hans: Deutung des Existenzsinnes von Person und Gemeinschaft im Spätidealismus. Würzburg 1938

Hippel, Ernst von: Mensch und Gemeinschaft bei Platon und Goethe. In: Goethe (Jahrbuch) 6 (1941) 306–314

Rechtsgeschichte

Koschaker, Paul: Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten. In: Zeitschrift für Assyriologie 41 (1933) 1–89

Dyckmans, Wilhelm: Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität. Eine rechtsphilosophische Untersuchung. Paderborn 1937

Müller, Johannes: Wandlungen im Begriff „Gemeinschaft“. In: Reichsverwaltungsblatt 59 (1938), H. 51, 1086f.

Religionsgeschichte

Geiger, Franz: Philo von Alexandria als sozialer Denker. Stuttgart 1932

Kurz, Edelbert: Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas v. Aquin. München 1933

Welty, Erich: Gemeinschaft und Einzelmensch. Nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Heidelberg 1935 ND Salzburg/Leipzig 1955

Berger, Arje: Gemeinschaft und Gesellschaft in der Geistesgeschichte des Judentums. Beitrag zu einer Kulturphilosophie des Judentums. Berlin-Charlottenburg 1936

Soziologiegeschichte

Stoltenberg, Hans L.: Geschichte der deutschen Gruppwissenschaft (Soziologie) unter besonderer Beachtung ihres Wortschatzes bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. Leipzig 1937