

Lucia Scherzberg (Hg.)

Gemeinschafts- konzepte im 20. Jahrhundert

Zwischen Wissenschaft
und Ideologie



Lucia Scherzberg (Hg.)

Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert

theologie.geschichte

herausgegeben von
August H. Leugers-Scherzberg, Katharina Peetz, Lucia Scherzberg

Beiheft 1
Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert

Lucia Scherzberg (Hg.)

Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert

Zwischen Wissenschaft und Ideologie

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2022 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Erste Auflage erschien 2010 im Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat.
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Umschlagsabbildung: Vorbeimarsch der Großdeutschen Jugend © akg images
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-45004-6

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-45005-3

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND International 4.0 (»Attribution-NonCommercial-NoDerivatives International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

INHALT

<i>Lucia Scherzberg</i> Einleitung	9
I. GRUNDLAGEN DES GEMEINSCHAFTSBEGRIFFS.....	15
<i>Katharina Peetz</i> Ferdinand Tönnies und Helmuth Plessner	17
<i>Martin Leutzsch</i> Gemeinschaftskonzeptionen im deutschsprachigen Judentum 1900–1945	45
<i>Michael Löwy</i> Die Nation als Schicksalsgemeinschaft. Zur Aktualität Otto Bauers	71
<i>Uwe Puschner</i> Gemeinschaft – Annäherungen an einen Schlüsselbegriff im völkischen und völkischreligiösen Denken.....	79
II. BEISPIELE AUS DER PRAXIS DER VERGEMEINSCHAFTUNG	95
<i>Robert E. Norton</i> Politik des Unpolitischen? Gemeinschaftskonzepte im George-Kreis.....	97
<i>Thomas Kühne</i> Gemeinschaft und Genozid. Deutsche Soldaten im national- sozialistischen Vernichtungskrieg.....	115
III. GEMEINSCHAFTSKONZEPTE IN DEN WISSENSCHAFTEN	145
<i>Michael Stolleis</i> „Gemeinschaft“ und „Volksgemeinschaft“ im Recht des Nationalsozialismus.....	147

August H. Leugers-Scherzberg

Das soziale Ganze beschreiben. Vergemeinschaftungskonzepte in der deutschen Geschichtswissenschaft von der Volksgeschichte bis zur Gesellschaftsgeschichte..... 163

Michael Hüttenboff

„Gemeinschaft“ in der Theologie Emanuel Hirschs und Dietrich Bonhoeffers 183

Lucia Scherzberg

Liturgie als Erlebnis und Kirche als Gemeinschaft 213

Rainer Bucher

1935 – 1970 – 2009. Ursprünge, Aufstieg und Scheitern der „Gemeindetheologie“ als Basiskonzept pastoraler Organisation der katholischen Kirche..... 243

Bernd Jochen Hilberath

Communio-Ekklesiologie – die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts 267

IV. GEMEINSCHAFTSKONZEPTE IN INTERNATIONALEN

ORGANISATIONEN 287

Wilfried Loth

Die Gemeinschaftsmethode von Jean Monnet 289

Simone Sinn

Gemeinschaft und Anderssein denken und gestalten. koinonia als ekklesiologischer Grundbegriff im Ökumenischen Rat der Kirchen und im Lutherischen Weltbund 307

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN 325

Lucia Scherzberg

EINLEITUNG

Gemeinschaft – dieses „magische Wort der Weimarer Zeit“ (Kurt Sontheimer) – scheint bis heute ein unverzichtbarer Begriff zu sein, um das Miteinander von Menschen zu beschreiben. Vereine, Kirchengemeinden, politische Gruppen, Betriebe, Kindergärten, Schulen und selbst internationale Organisationen von Staaten verstehen sich als „Gemeinschaft“ oder werden als solche bezeichnet. Dabei ist der Begriff in Deutschland aufgrund der Volksgemeinschaftsideologie des Nationalsozialismus erheblich vorbelastet. Spielt diese Vorgeschichte heute noch eine Rolle – ist Gemeinschaft ein Begriff, den man in Wissenschaft und Praxis lieber vermeiden sollte?

Dieser Frage nachzugehen, war Ziel einer internationalen Fachtagung in der Katholischen Akademie Trier im Januar 2009, deren Ergebnisse hier vorgelegt werden.¹ Ausgangspunkt war die Reflexion der soziologischen und philosophischen Grundlagen wissenschaftlicher und politischer Diskurse um den Gemeinschaftsbegriff. Darüber hinaus wurden Beispiele aus der Praxis der Vergemeinschaftung mit den dazugehörigen Einschluss- und Ausschlusskriterien diskutiert sowie die praktisch-politischen Auswirkungen der Verwendung von Gemeinschaftskonzepten in verschiedenen Geisteswissenschaften. Gemeinschaftskonzepte innerhalb der christlichen Kirchen in Theologie und Pastoral waren ebenso Thema wie Gemeinschaftskonzepte in internationalen Organisationen.

Wurde der Begriff der Gemeinschaft bis ins 19. Jahrhundert hinein vornehmlich auf religiöse Gruppen und – im Bereich der Jurisprudenz – auf „Erbengemeinschaften“ bezogen, so war es Ferdinand Tönnies, der den Begriff in die Soziologie einführte. Wie *Katharina Peetz* erläutert, wurde Tönnies' Gegenüberstellung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“

¹ Diese Tagung steht in der Reihe der Tagungen zum Thema „Theologie und Vergangenheitsbewältigung“, die 2005 und 2007 in der katholischen Akademie Trier stattfanden. Vgl. dazu die Tagungsbände: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn 2005, und Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008.

gegen seine Intention in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts durch das völkische Denken und den Nationalsozialismus vereinnahmt. Helmuth Plessners Kritik an der gesinnungsmäßigen Überspitzung des Gemeinschaftlichen ließ ihn im Nachhinein als Prophet erscheinen – seine Aktualität heute beruht zum einen darauf, mehr aber noch auf seinen Gedanken zu einer „Gemeinschaft der Sache“, die die Diskussion um die Möglichkeit einer „Weltgemeinschaft“ inspirieren.

Gemeinschaftstheorien entstanden nach dem Ersten Weltkrieg aber nicht nur in nationalistischen, deutsch-völkischen und antisemitischen Gruppen. Wie *Martin Leutzsch* zeigt, lässt sich eine „Landkarte“ zu Gemeinschaftsdiskursen und -formationen im deutschsprachigen Judentum von 1871 bis 1945 rekonstruieren. In Gemeinschaftskonzepten dezidierter Juden, die eine religiöse (Neu-)Konstruktion des Judentums leisten wollen (Leo Baeck, Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Schalom Ben-Chorin), wird „Gemeinschaft“ ausdrücklich auf das Judentum bezogen. Dabei gibt es zwischen den Entwürfen interessante Unterschiede hinsichtlich der Universalisierung bzw. der Partikularisierung des Gemeinschaftskonzepts: „Gemeinschaft aller Menschen als ethisches Projekt“ oder „sakrale Bluts- und Bundesgemeinschaft“.

Wie *Michael Löwy* am Beispiel des österreichischen Sozialdemokraten Otto Bauer zeigt, gab es in der politischen Linke Tendenzen, „Gemeinschaft“ nicht durch gemeinsame Sprache oder gemeinsames Territorium zu definieren, sondern durch das kollektive Gedächtnis von Verfolgung und Diskriminierung. Eine daraus entstehende nationale Identität hält den Begriff der Nation von jeglicher Substantialisierung frei und begreift ihn als eine offene historische Realität. So kann Bauer Nation als niemals vollendetes Produkt einer historischen Schicksalsgemeinschaft umschreiben.

Wie aber konkretisierte sich „Gemeinschaft“ in der Praxis? Für Völkische und Völkisch-Religiöse war, wie *Uwe Puschner* zeigt, das Kriterium der „Rassenzugehörigkeit“ und der Abstammung das Entscheidende. Eine „rassisch“ begründete „Volksgemeinschaft“ gehörte zu den Hauptzielen der völkischen Bewegung. Systematisch erschlossene oder klar definierte Vorstellungen von ‚Gemeinschaft‘ gab es nicht. Für die Völkisch-Religiösen bildete sich Gemeinschaft durch den von der Rasse vorgegebenen Glauben – über diese „arteigene“ Religion gab es jedoch keine Einigkeit. Die Mehrheit verstand darunter ein „arisiertes“ Christentum, eine Minderheit ein

germanisches Neuheidentum. Auffällig ist dabei die durchgängige Rezeption von Tönnies' Gemeinschaftskonzept gegen dessen eigene Intention.

Gemeinschaftsstiftung ist, wie *Robert Norton* zeigt, der eigentliche Gehalt des Wirkens von Stefan George – eine Gemeinschaft, deren Mittelpunkt er selbst war und die von seinen Anhängern als eine Jünger-Gemeinschaft um einen als vollkommen betrachteten Meister verstanden wurde. Kriterium für die Zugehörigkeit war die Aufgabe der eigenen Persönlichkeit in der Jüngerschaft bzw. die Unterwerfung des Dieners unter den Herrscher, der durch seine „Geistige Tat“ die Welt gestaltet. Gegen die verbreitete Ansicht, George sei unpolitisch, arbeitet Norton heraus, dass Georges Überzeugungen im politischen Kontext seiner Zeit zu sehen sind.

Vergemeinschaftung als sozialer Mechanismus, so zeigt *Thomas Kühne*, ist eines der wesentlichen Kennzeichen verbrecherischer Einsätze der Wehrmacht im Zweiten Weltkrieg. Grundlage war zum einen das Prinzip männerbündischer Vergemeinschaftung durch die Übertretung von Normen, zum anderen der Kameradschaftsmythos in der Verarbeitung des Ersten Weltkriegs. Im Nationalsozialismus übernahm der Staat selbst die Aufgabe, diese Vergemeinschaftung durch Verbrechen zu organisieren. Auf „Kameradschaft“ zielende Erziehung und Sozialisation, insbesondere in der militärischen Ausbildung, drängten eine Ethik, die individuelle Verantwortung und persönliche Schuld in den Mittelpunkt stellt, zugunsten einer Gruppenmoral zurück, für die nur gut ist, was der Gruppe nützt. Selbst diejenigen, die sich weigerten, an Verbrechen (z. B. Erschießungskommandos) teilzunehmen, konnten sich dieser Moral nicht entziehen – aus Angst vor sozialer Ausgrenzung und aufgrund der Sehnsucht nach Geborgenheit in der Gruppe.

Der Gemeinschaftsdiskurs im Bereich der Wissenschaften impliziert eine mehr oder weniger deutlich sichtbare Ideologisierung der jeweiligen Disziplin.

Nach 1933 war etwa die rechtswissenschaftliche Diskussion, wie *Michael Stolleis* zeigt, davon beherrscht, Individualismus und Liberalismus, Pluralismus und parlamentarische Demokratie zu überwinden. Dies geschah auf dem Weg einer Integration des „Gemeinschaftsdenkens“ in das juristische Begriffssystem. Diese Integration blieb teilweise nur formel- oder phrasenhaft; viele konkrete Bestimmungen aber, z. B. im Miet- oder Arbeitsrecht, zielten auf eine brutale Ausgrenzung „Gemeinschaftsfremder“ bzw.

die Zurückdrängung individueller Rechte und privater Vertragsfreiheit. Letztlich bedeutete die Einführung des „Gemeinschaftsgedankens“ in das Rechtssystem die Abkehr von Menschen- und Bürgerrechten sowie die Selbstaufgabe der Rechtswissenschaft als Wissenschaft.

Für die Geschichtswissenschaft lässt sich, so zeigt *August H. Leugers-Scherzberg*, eine Traditionslinie von der Volksgeschichte der NS-Zeit über die Strukturgeschichte der fünfziger und sechziger Jahre bis zur heutigen Gesellschaftsgeschichte ziehen. Dabei kristallisiert sich heraus, dass allen diesen Ansätzen ein unifizierendes Gemeinschaftsmodell zugrunde liegt. Austauschbar sind die idealtypischen Lebensverhältnisse, die die intendierte Homogenisierung der Gesellschaft garantieren sollen – für die Volksgeschichte war es das bäuerliche Leben, weil es gegen die zentripetalen Kräfte der Industriegesellschaft wirkte, für die Struktur- und Gesellschaftsgeschichte übernahm die Industriegesellschaft selbst diese Rolle. Dieser wird die inhärente Fähigkeit zugesprochen, Gesellschaften zu homogenisieren. Die Theorie, die das „soziale Ganze“ erfassen will, setzt ein Modell von Gesellschaft als Gemeinschaft als Norm, das integrierend wirken soll, aber gleichwohl ausgrenzend für die wirkt, die nicht als Teil der Gemeinschaft wahrgenommen werden.

Für den Bereich der evangelischen Theologie findet sich eine transzendentaltheologische Grundlegung der Gemeinschaftstheorie; jedoch lassen sich aus der Unterscheidung von äußerer und innerer Gemeinschaft unterschiedliche Schlüsse ziehen. *Michael Hüttenboff* demonstriert dies anhand der Übernahme von Gemeinschaftskonzeptionen und Gemeinschaftssprache in den ekklesiologischen Entwürfen Emanuel Hirschs und Dietrich Bonhoeffers. Während bei Hirsch die Volkzugehörigkeit stärker verbindet bzw. trennt als die Religionszugehörigkeit, ist es bei Bonhoeffer genau umgekehrt – entsprechend plädiert dieser gegen die Anwendung des „Arierparagraphen“ in der Kirche, jener dafür. Beide gehen so vor, dass sie mit Hilfe des Gemeinschaftsbegriffs bestimmte Entscheidungen über den Weg der evangelischen Kirche in Deutschland rechtfertigen oder in Frage stellen. Die Unterschiede in den praktischen und kirchenpolitischen Konsequenzen rühren nicht von Differenzen im Begriff der Gemeinschaft her, sondern daher, worauf Hirsch und Bonhoeffer Gemeinschaft primär beziehen – auf die „Volksgemeinschaft“ bzw. die Kirche.

Im Bereich der katholischen Theologie und im Rahmen katholischer Reformbestrebungen wie der liturgischen Bewegung seit dem Ersten Weltkrieg sollte das Gemeinschaftsdenken der Modernisierung des theologischen Diskurses dienen. Gemeinschaftsorientierte Konzepte der Pastoral, die sog. Gemeinde-Theologie, sollten der nachlassenden Bindekraft der Kirche entgegenwirken.

Entscheidenden Einfluss auf die Integration des Gemeinschaftsdenkens in der katholischen Theologie, so zeige ich in meinem Tagungsbeitrag, hatte die Deutung des Ersten Weltkrieges. Das als „Volkwerdung“ und Gemeinschaftserlebnis gedeutete Kriegerlebnis sollte in der Liturgie der katholischen Kirche bewahrt und vergegenwärtigt werden. Die Ekklesiologie als eigener dogmatischer Traktat entstand in den 20er Jahren und griff die gemeinschaftsorientierten Deutungen des Krieges auf. Wer Kirche als Gemeinschaft verstand, wollte das als individualistisch empfundene Modell der Kirche als Heilsanstalt ablösen. In der kirchlichen Lehre und Organisationsform bereits vorhandene Elemente, wie der soziale Charakter der Liturgie oder die Sozialgestalt der Kirche, wurden also für eine Anpassung an die Themen der Zeit nutzbar gemacht. Das Gemeinschaftsdenken diente ebenfalls als Grundlage für einen „völkischen“ Ansatz der Ökumene: Wiedervereinigung der Kirchen auf der Basis der Volksgemeinschaft.

Gemeinschaftsbezogene Pastoralkonzepte, so zeigt *Rainer Bucher*, ob in den 30er Jahren in Österreich oder nach dem 2. Vatikanischen Konzil, sollen angesichts fortschreitender Säkularisierungsprozesse den kirchlichen Zugriff auf den Einzelnen durch das Schaffen kommunikativ verdichteter Räume erhalten und verstärken. Der traditionell eher kirchenrechtlich bestimmte Begriff der Pfarre wurde mit gemeinschaftsorientierten Vorstellungen aufgeladen – die Stellung der Laien wurde gestärkt, die hierarchische Organisation der Kirche aber nicht angetastet. Geschah dies 1935 im Interesse einer Totalisierung des Zugriffs, so 1970 im Sinne einer Individualisierung. Beide Pastoralkonzepte scheiterten – das von 1935 am Untergang des österreichischen Ständestaats und der Resistenz des katholischen Milieus, letzteres an seinem ambivalenten Verhältnis zur Freiheit.

Bernd Jochen Hilberath zeigt schließlich das kritische Potential einer an *communio* orientierten Ekklesiologie, das sich aus dem Zusammenhang zwischen dem Grund der Kirche und ihrer sozialen Gestalt speist. Zwar kann die Gestalt der Kirche nicht einfach aus ihrem Grund abgeleitet, wohl aber

an ihm gemessen werden. Im Sinne einer *ecclesiology negativa* können bestimmte Gestalten von Kirche dann als falsch gekennzeichnet werden, z. B. eine Kirche, die Menschen aus „rassischen“ Gründen ausschließt oder die eine strukturelle Ungleichheit zum Prinzip erhebt. Der anhaltende Streit innerhalb der katholischen Kirche um die *Communio-Ekklesiologie* und das Verständnis von *communio* muss als Streit um die Interpretation des 2. Vatikanischen Konzils verstanden werden.

In Gemeinschaftskonzepten internationaler politischer und kirchlicher Organisationen finden sich Tendenzen zur Deeskalation von Konflikten und zur Realisierung von Vielfalt in der Einheit. *Wilfried Loth* geht in seinem Beitrag der spezifischen „Gemeinschaftsmethode“ Jean Monnets, des Begründers des *Aktionskomitees für die Vereinigten Staaten von Europa*, nach. Er charakterisiert diese „Methode“ als Stiften von Gemeinsamkeit/Gemeinschaft durch die Verbindung von Entscheidungsträgern jenseits administrativer Verfahren und hierarchischer Strukturen und die Verbindung von Staaten im Prozess der europäischen Einigung. Monnet führte unterschiedliche politische und wirtschaftliche Kräfte zusammen und organisierte Dialoge, in denen die Problemlösungen durch die Erkenntnis gemeinsamer oder komplementärer Interessen und die Orientierung am Gemeinwohl gefunden wurden. Dieses Prinzip der Entscheidungsfindung durch Konsens, das er in der Arbeit am Wiederaufbau Frankreichs erfolgreich angewandt hatte, übertrug er auf die Beziehungen von Staaten und die Entwicklung supranationaler Strukturen. „Gemeinschaft“ von Staaten bedeutete für ihn die Veränderung ihrer Beziehungen auf der Grundlage der Gleichheit und damit einen Fortschritt der Zivilisation.

Im Hinblick auf den Ökumenischen Rat der Kirchen und den Lutherischen Weltbund zeichnet *Simone Sinn* die Wiederentdeckung des biblischen Begriffs der *koinonia* und dessen Einfluss auf das Selbstverständnis beider Institutionen sowie die ethische Reflexion und die daraus resultierenden Entscheidungen nach. Im *Koinonia*-Konzept artikuliert sich ein Verständnis von Vielfalt in der Einheit, von der gegenseitigen Anerkennung des Andersseins und der gerechten Gestaltung von Beziehungen. Kirche als *koinonia* braucht eine dementsprechende Gestalt und gemeinsames ethisches Engagement. Gemeinschaft ist nicht als allgemeine Sozialität verstanden und von Interesse, sondern als konkrete Relationalität. Die Reichweite des

Koinonia-Konzepts ließe sich auch auf die christliche Wahrnehmung anderer Religionen ausdehnen, wie Sinn zeigt.

Im Lutherischen Weltbund vollzieht sich angestoßen durch das Gespräch über *koinonia* sowie durch politische Herausforderungen wie das Apartheidssystem, das lutherische Kirchen im Südlichen Afrika zu spalten drohte, ein fundamentaler Wandel im Selbstverständnis der Institution: von einer freien Vereinigung von Kirchen hin zu einer Gemeinschaft von Kirchen. Auch in Fragen der Gleichberechtigung der Geschlechter oder der Partizipation der Mitgliedskirchen gewinnt das Koinonia-Konzept einen wesentlichen Einfluss.

Das Phänomen „Gemeinschaft“, das hat auch diese Tagung wieder gezeigt, ist so vielfältig, das es sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen lässt. Die Auseinandersetzung darüber, ob es nach der Erfahrung des Nationalsozialismus noch sinnvoll und weiterführend sein kann, von „Gemeinschaft“ zu sprechen und Konzepte von „Gemeinschaft“ umzusetzen, wird legitimerweise weitergehen.

Die Beispiele aus der Praxis der Vergemeinschaftung und der Rezeption von Gemeinschaftskonzepten in verschiedenen Wissenschaften scheinen den Gemeinschaftsbegriff endgültig zu diskreditieren, zeigen sie doch im ersteren Fall hoch ideologische Formen von Gemeinschaftsbildung, die über jeweils verschiedene Kriterien definieren, wer zur Gemeinschaft gehört. Im Bereich der Wissenschaften dient der Gemeinschaftsdiskurs allzu oft politischen bzw. kirchenpolitischen Interessen und impliziert eine mehr oder weniger deutlich sichtbare Ideologisierung der jeweiligen Disziplin. Die Rechtswissenschaft gerät während der Zeit des Nationalsozialismus an den Rand der Selbstaufgabe, widmet sich aber nach 1945 der Stärkung des zuvor Zurückgedrängten. In der Geschichtswissenschaft lässt sich eine Kontinuität unter veränderten Vorzeichen feststellen.

Die Rezeption des Gemeinschaftsbegriffes in der evangelischen Theologie bietet dagegen kein eindeutiges Bild, weil hier das Gemeinschaftskonzept sowohl zur Affirmation des Nationalsozialismus als auch zu Kritik und Widerstand genutzt wurde. In der katholischen Kirche sollte die Aufnahme der Gemeinschaftsideologie in der liturgischen Bewegung oder in der Theologie, modernisierend wirken. Gemeinschaftsorientierte Konzepte der Pastoral, die sog. Gemeinde-Theologie, entstehen in der Absicht, der nachlassenden Bindekraft der Kirche entgegenwirken – dies geschieht

in den dreißiger Jahren im Sinne eines totalen Zugriffs auf die Gemeindeglieder, in den siebziger Jahren mit dem Ziel einer Individualisierung. Auch die *Communio*-Ekklesiologie nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat zwei Seiten: sie kann sowohl zur Abwehr von Demokratisierungsversuchen in der Kirche eingesetzt werden, als auch zur kritischen Infragestellung konkreter Formen der sozialen Gestalt von Kirche, die auf Exklusion oder struktureller Ungleichheit beruhen. Gemeinschaftskonzepte in internationalen politischen und kirchlichen Organisationen schließlich spiegeln ebenfalls diese Janusköpfigkeit des Gemeinschaftsstrebens wider. Die Gemeinschaftsmethode Jean Monnets und ihre Bedeutung für die Entstehung der Europäischen Gemeinschaften und die Wiederentdeckung des biblischen Begriffs der Gemeinschaft (*koinonia*) im Ökumenischen Rat der Kirchen und im Lutherischen Weltbund wirken homogenisierend, aber auch befriedend, vereinheitlichend, aber auch Vielfalt ermöglichend – sie verbinden im einen Fall das Gemeinwohl mit dem Eigeninteresse, im anderen Fall stützen sie einen emanzipatorischen Prozess.

I.

**GRUNDLAGEN DES
GEMEINSCHAFTSBEGRIFFS**

Katharina Peetz

FERDINAND TÖNNIES UND HELMUTH PLESSNER

Einleitung

Die folgende Abhandlung nimmt Ferdinand Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* sowie Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* in den Blick. Einem biographischen Abriss und einem Darstellungsteil folgen dabei jeweils einige Bemerkungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte.

Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft

Biographischer Abriss

Ferdinand Tönnies wurde am 26. Juli 1855 in Die Riep (Kirchspiel Oldenswort auf Eiderstedt, Herzogtum Schleswig) als Sohn einer großbäuerlichen Familie geboren.¹ Als Tönnies 10 Jahre alt war, zog die Familie in die nahe gelegene Stadt Husum. Tönnies' eigene Erfahrungen mit Land- und Stadtleben prägten seinen Gemeinschaftsbegriff, so dass sich in seinem Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* versteckte autobiographische Bezüge finden.² Nach seinem Studium der Philologie, Archäologie, Geschichte und Philosophie in Jena, Leipzig, Bonn, Berlin und Tübingen, habilitierte sich Tönnies 1881 in Kiel bei Benno Erdmann. Hier lehrte Tönnies seit 1909 als außerordentlicher Professor und ab 1913 als Ordinarius für wirtschaftliche Staatswissenschaften (Nationalökonomie und Statistik). Allerdings wurde er 1916 auf eigenen Wunsch von seinem Posten entbunden. Nach dem Ersten Weltkrieg nahm Tönnies 1920 in Kiel einen Lehrauftrag für Soziologie an. Als Mitglied zahlreicher internationaler soziologischer Gesellschaften und Institute machte sich Tönnies um das Fach verdient. Er gilt als der Begründer einer eigenständigen Soziologie in Deutschland. 1933 entließen die Nationalsozialisten Tönnies, der

¹ Vgl. Bernd Ketten, TÖNNIES, Ferdinand, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Band XII (1997), Sp. S. 260–263, hier S. 260.

² Vgl. Niall Bond, *Sociology and Ideology in Ferdinand Tönnies' Gemeinschaft und Gesellschaft*, Freiburg 1991, S. 21.

seit 1930 Mitglied der SPD war. Im August des gleichen Jahres musste er zudem den Vorsitz der von ihm mitbegründeten *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* niederlegen, den er 22 Jahre innehatte. Ohne Pension verbrachte Tönnies seine letzten Lebensjahre, bis er am 9. April 1936 in Kiel starb.³

Gemeinschaft und Gesellschaft

In *Gemeinschaft und Gesellschaft* ist die vielfältige Beziehung menschlicher Willen grundsätzlich durch die Tendenz zur Bejahung (Erhaltung) oder Verneinung (Zerstörung) anderer Willen gekennzeichnet. Tönnies beschränkt nun seine Untersuchung auf die „Verhältnisse gegenseitiger Bejahung“, die zur Bildung einer nach innen und außen einheitlich wirkenden Gruppe führen, die er mit dem Ausdruck „Verbindung“ belegt. Bejahende Beziehungen und die daraus resultierenden Verbindungen können entweder als Gemeinschaft, d. h. als organisches und reales Leben, oder als Gesellschaft, d. h. als mechanisches und ideelles Gebilde, interpretiert werden. Während Gemeinschaft definiert wird als vertrautes, dauerhaftes Zusammenleben von Geburt an, geht man in die Gesellschaft ‚wie in die Fremde‘, so dass hier nur scheinbares, vorübergehendes Zusammenleben möglich ist. Gegen den maschinell-künstlichen Charakter gesellschaftlicher Beziehungen setzt Tönnies also den natürlich-organischen Charakter gemeinschaftlicher Beziehungen. Vor diesem Hintergrund kritisiert Tönnies, dass in der bisherigen wissenschaftlichen Terminologie Gemeinschaft und Gesellschaft als Synonyme verwendet wurden. Aber schon der alltägliche Umgang mit den beiden Begriffen zeige deutliche Unterschiede auf: So ist es für Tönnies undenkbar davon zu sprechen, dass ein Mensch in schlechte Gemeinschaft geraten oder die Ehe eine Lebensgesellschaft sei. Zwar lebten Eheleute in Gütergemeinschaft, aber eine Handels- oder gar Aktiengemeinschaft kenne die Umgangssprache nicht.⁴

³ Vgl. Ketten, TÖNNIES, in: *BBKL*, S. 260–263. Weitere biographische Informationen finden sich beispielsweise in: Eduard Georg Jacoby, *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies. Eine biographische Einführung*, Stuttgart 1971; Uwe Carstens, *Ferdinand Tönnies. Friese und Weltbürger*, Books on Demand, Norderstedt 2005 oder ders., *Lieber Freund Ferdinand. Die bemerkenswerte Freundschaft zwischen Theodor Storm und Ferdinand Tönnies*, Books on Demand, Norderstedt 2008.

⁴ Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (Neudr. d. 8. Aufl. v. 1935), 3. unveränd. Aufl., Darmstadt 1991, S. 3–6.

Seine *Theorie der Gemeinschaft* geht von „... einer vollkommenen Einheit der menschlichen Willen als einem ursprünglichem Zustand ...“⁵ aus. Diese Einheit gründet in der gemeinsamen Abstammung der Menschen. Zugleich findet sich in menschlichen Willen eine Tendenz zur Gemeinschaft, die sich in unterschiedlichen Verwandtschaftsbeziehungen offenbart, von denen die Mutter-Kind-, die Ehegatten- und die Geschwisterbeziehung hervorzuheben sind. Das am stärksten im Instinkt begründete Mutter-Kind-Verhältnis zeichnet sich durch einen mit der Geburt einsetzenden, schrittweise ablaufenden Trennungsprozess von einer leiblich-geistigen zu einer rein geistigen Verbundenheit aus. So ist das Kind zunächst noch abhängig von der Mutter und muss von dieser ernährt, beschützt und geleitet werden, während diese Aufgaben später vom Kind selbst übernommen werden. Der Trennungsprozess kann nun durch Gewöhnung von Mutter und Kind aneinander und durch ein gemeinsames Gedächtnis, d.h. die Erinnerung an gegenseitig gewährte Freuden sowie die Dankbarkeit des Kindes für die mütterliche Sorge eingeschränkt oder sogar aufgehoben werden. Gleichzeitig wird die unmittelbare Mutter-Kind-Beziehung um indirekt verbindende Beziehungen ergänzt wie z.B. die gemeinsame Erinnerung an – als angenehm wahrgenommene – Dinge und Personen. Die vom Sexualinstinkt geprägte Beziehung zwischen Ehegatten erfordert nicht zwangsläufig ein dauerndes Zusammenleben und mündet nach Tönnies leicht in die einseitige Unterjochung der als von Natur aus schwächer verstandenen Frau. Dagegen setzt Tönnies die Gewöhnung der Ehegatten aneinander, die durch die beiderseitige Anteilhabe an gemeinsamen Kindern, gemeinsame Habe und Wirtschaft verstärkt wird. Aus diesen Faktoren resultiert ein Verhältnis gegenseitiger Bejahung zwischen den Ehegatten, d.h. Gemeinschaft. Geschwisterbeziehungen sind im Gegensatz zu den vorherigen Beziehungen am schwächsten im Instinkt verankert. In ihnen wird deswegen vor allem das Moment des Gedächtnisses wirksam, das zur Entstehung, Erhaltung und Festigung des geschwisterlichen Bandes beiträgt.

Die Vater-Kinder-Beziehung gehört nicht in den Kreis der primären Beziehungsarten, nimmt aber dennoch bei Tönnies Gemeinschaftskonzeption eine zentrale Rolle ein. Charakteristisches Merkmal dieser am wenigsten instinktgesteuerten zwischenmenschlichen Beziehung ist die Wesens- und

⁵ Ebd., S. 7.

Kräfteungleichheit der Beteiligten. Das „Vatertum“ begründet nach Tönnies „... am reinsten die Idee der *Herrschaft* im gemeinschaftlichen Sinne: wo sie nicht Gebrauch und Verfügung zum Nutzen des Herrn bedeutet, sondern Erziehung und Lehre als Vollendung der Erzeugung.“⁶ In Tönnies' Gemeinschaftskonzept wird Herrschaft somit nicht als Unterdrückung verstanden, sondern als Vollendung der biologischen Vaterschaft durch die geistige Erziehung der eigenen Kinder. Damit ist für Tönnies Herrschaft im gemeinschaftlichen Sinne zwangsläufig patriarchal.⁷

Im Zusammenleben der Geschlechter und der verschiedenen Altersstufen entwickelt sich eine Arbeitsteilung, die durch das wechselseitige Bestimmen und wechselseitige Dienen der jeweiligen Willen bestimmt wird. Dabei besteht für Tönnies idealerweise ein proportionales Verhältnis zwischen dem Ausmaß der Arbeit für zwischenmenschliche Beziehungen und dem Grad des Genusses, der aus diesen Beziehungen gezogen wird. Genussüberschuss, der sich als Gefühl der Überlegenheit, der Macht und des Befehlens äußert, erleben bei Tönnies vor allem die Stärkeren. Allerdings verbindet Tönnies mit der größeren allgemeinen Kraft und Macht auch die größere Kraft, Hilfe zu leisten. So herrsche in leiblich-organischen Beziehungen eine „... instinktive und naive *Zärtlichkeit* der Starken zu den Schwachen ...“⁸, so dass den Schwächeren das Gehorchen *müssen* durch Liebe, Gewohnheit und Dankbarkeit erleichtert werden kann. Überlegene Kraft, die zum Wohl der Unterlegenen ausgeübt wird, bezeichnet Tönnies als Würde oder Autorität. Diese Würde kann als Würde des Alters, der Weisheit und des Geistes interpretiert werden, wobei sich alle drei Formen in besonderem Ausmaß in der Person des Vaters vereinigen. Auf die besondere Würde des Vaters reagieren die Schwächeren angemessen mit Ehrfurcht. Die die Gemeinschaft begründende Gesinnung steht – bei unterschiedlichen Kräfteverhältnissen innerhalb der Gemeinschaft – demnach immer im Spannungsfeld von Zärtlichkeit und Ehrfurcht, Wohlwollen und Achtung.⁹

Zu der Gemeinschaft des Blutes treten bei Tönnies die Gemeinschaft des Ortes und die Gemeinschaft des Geistes. Letztere Form der Gemeinschaft stellt für ihn die höchste und eigentlich menschliche Art der Gemeinschaft

⁶ Ebd., S. 9.

⁷ Vgl. ebd., S. 7–10.

⁸ Ebd., S. 11.

⁹ Vgl. ebd., S. 10–12.

dar. Alle drei Formen der Gemeinschaft sind eng miteinander verwoben, da sie unweigerlich auftreten, wo immer Menschen miteinander im gleichen Sinne wirken. Bluts-, Orts- und Geistesgemeinschaft entsprechen für Tönnies Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundschaft. Gleichzeitig verbindet er die drei Begriffe mit spezifischen Orten. So ist der Ort der Verwandtschaft das Haus, in dem Zusammenwohnen unter einem schützenden Dach möglich ist. Zwar sind verwandtschaftliche Beziehungen nicht an die Schranken des Hauses gebunden, sondern können sich auch über die Distanz durch bloßes Gedächtnis erhalten, sie werden aber nach Meinung von Tönnies dennoch durch leibliche Nähe besonders befruchtet. Der Ort der Nachbarschaft ist das Dorf, in dem es zahlreiche Berührungspunkte zwischen den Menschen, gemeinsame Arbeit, Ordnung und Verwaltung gibt. Auch Nachbarschaft wird als Gemeinschaftsform maßgeblich durch das Zusammenleben bestimmt, ist aber über die Distanz schwieriger aufrecht zu erhalten als verwandtschaftliche Beziehungen. Freundschaft konstituiert sich unabhängig von Verwandtschaft und Nachbarschaft durch Gleichheit und Ähnlichkeit des Berufes oder der Kunst. Ihr Ort ist die Stadt. Grundsätzlich ist geistige Freundschaft als weniger organische, d.h. durch Instinkt und Gewöhnung definierte Beziehung, nach Tönnies am ehesten als mystische Stadt oder unsichtbare Ortschaft zu verstehen.¹⁰

Freundschaft ist aufgrund ihres geistigen Charakters die zerbrechlichste Beziehungsart und im besonderen Maße anfällig für Störungen, die in Form von Streit oder Zank zwangsläufig in jedem Zusammenleben vorkommen. So impliziert dauernde Nähe und Bejahung gleichzeitig auch immer gegenseitige Hemmung und Verneinung. Nur in dem Fall, dass Nähe und Bejahung überwiegen, kann eine Beziehung als gemeinschaftlich eingestuft werden. Vor diesem Hintergrund können geistige Bruderschaften nach Tönnies immer nur ein gewisses Maß an leiblicher Enge des eigentlichen Zusammenlebens vertragen und werden durch ein hohes Maß an individueller Freiheit befruchtet.

Während sich die natürliche Würde im verwandtschaftlichen Kontext in der Person des Vaters konzentriert, hat diese im Kontext der Nachbarschaft der Fürst inne. Seine Würde ist allerdings eher durch Macht und Stärke als durch Erzeugung und Alter konstituiert. Im Kontext der

¹⁰ Vgl. ebd., S. 12–14.

geistigen Freundschaft ist für Tönnies die Würde in der Figur des Meisters verkörpert.¹¹ In Bezug auf die führenden Tätigkeiten in einer Gesellschaft unterscheidet Tönnies des Weiteren die Würde des Alters (Richteramt), die Würde der Kraft (Herzog) und die Würde der Weisheit (Priestertum), die er wiederum an die Würde des Vaters, des Fürsten und des Meisters rückkoppelt. Jeder dieser Würden als vermehrter Freiheit entspricht Dienst als verminderte Freiheit. Dadurch entsteht Ungleichheit innerhalb der Gemeinschaft. Diese Ungerechtigkeit darf nicht unbegrenzt zunehmen, da sonst der Charakter der Gemeinschaft als Einheit der Differenten verloren ginge. Einerseits besteht die Gefahr, dass aufgrund einer zu großen Rechtskraft und Würde der Zusammenhang mit der Gemeinschaft als gleichgültig und wertlos eingestuft wird, andererseits kann in einer Dienstposition der Zusammenhang mit der Gemeinschaft schnell als klein und unreal erlebt werden. Je geringer die Einbeziehung von Menschen in eine Gemeinschaft ist und je weniger ihr eigener Wille von einem gemeinschaftlichen Willen abhängig ist bzw. als abhängig erlebt wird, desto größer ist ihre individuelle Freiheit:

„Je weniger aber Menschen, die miteinander in Berührung stehen oder kommen, miteinander verbunden sind in bezug auf dieselbe Gemeinschaft, desto mehr stehen sie einander als freie Subjekte ihres Wollens und Könnens gegenüber.“¹²

Der gemeinsame Wille ist als verbindende Gesinnung für Tönnies ein Konsensus, der die Gemeinschaft als Ganzes konstituiert. Der Konsensus basiert auf intimer Kenntnis der Gemeinschaftsmitglieder voneinander, die sich aus dem Zusammenleben ergibt. Alles, was dem Sinn der Gemeinschaft entspricht, vor allem die Verteilung von Leitung und Gehorsam sowie Arbeit und Genuss, wird durch den Konsens der menschlichen Willen zum natürlichen Recht. Der Konsens des menschlichen Willens kann

¹¹ Der Dichter Stefan George wurde von seinen Anhängern als „Meister“ oder „Führer“ bezeichnet. Zum Kontext dieser geistigen Jünger-Meister-Relation vgl. den Beitrag Robert Nortons in diesem Tagungsband. Im Unterschied zu Helmuth Plessner hat Tönnies für das Phänomen des charismatischen Führers keinen Blick. Vgl. Cornelius Bickel, Ferdinand Tönnies und Helmuth Plessner, in: Wolfgang Eßbach/Joachim Fischer/Helmut Lethen (Hg.), *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“. Eine Debatte*, Frankfurt am Main 2002, S. 183–194, hier S. 193.

¹² Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, S. 16.

auch über die Blutsgemeinschaft hinaus in größeren Gruppen existieren und wird dort sichtbar in gemeinsamen Bräuchen oder im gemeinsamen Glauben eines Volkes.¹³

Gemeinsames Leben ist für Tönnies maßgeblich durch den Besitz und den Genuss gemeinsamer Güter geprägt. Gemeinschaft entwickelt sich in dauernder Beziehung zu Acker und Haus. „Der Mensch wird zwiefach gebunden: durch bebauten Acker und durch bewohntes Haus zugleich, mithin durch seine eigenen Werke.“¹⁴ Folgerichtig ist nachgerade das Studium des Hauses das Studium der Gemeinschaft. Innerhalb des Hauses unterscheidet Tönnies drei Sphären: Herr und Frau bilden den innersten Kreis des Hauses, die Nachkommen nehmen eine Mittelposition ein und der äußere Kreis wird von dienenden Gliedern gebildet. Dabei werden Knechte und Mägde durch den gemeinsamen Willen und Geist assimiliert, so dass sie den eigenen Willen dem Willen der Gemeinschaft unterordnen. Während Wald, Feld und Acker die natürliche äußere Sphäre bilden, in der sich gemeinschaftliches Leben abspielt, stellen Herdfeuer und Haustafel den Kern und die Wesenheit des Hauses als zentralem Versammlungsort dar. Das Wesen des Hauses ist durch Teilen und nicht durch Tausch bestimmt. Tausch ist für Tönnies nur innerhalb einer Gemeinschaft von Häusern möglich, wie sie sich in Dorf oder Stadt findet bzw. zwischen Stadt und Land.

Tönnies unterscheidet zudem verschiedene Formen des Hauses. Zu diesen zählen das isolierte Haus, das nicht zu einem System von Häusern gehört (z. B. Nomadenzelte, Einsiedlerhöfe oder Herrenhäuser), das Bauernhaus im Dorf, das durch eine fast autarke Haushaltung gekennzeichnet ist und schließlich das städtische Haus als Haus des Handwerksmeisters, das Überschüsse zum Tausch hervorbringen muss, um Lebensmittel erwerben zu können. Der Tausch zwischen Stadt und Land widerspricht der gemeinschaftlichen Ordnung nicht, denn die Tauschenden sind selbst die Produzenten der Güter, d. h. es gibt keinen Handel und keine Vermittler. Darüber hinaus sind die Tauschenden auch in vielfachen Beziehungen außerhalb des Tauschs miteinander verbunden.

In Analogie zum Haus betrachtet Tönnies auch das Dorf und die Stadt als abgegrenzte Gestaltungen gemeinschaftlichen Besitzes und Genusses

¹³ Vgl. ebd., S. 4–20.

¹⁴ Ebd., S. 21.

bzw. als gemeinschaftlich lebende Organismen. In diesem Kontext stellt der Feudalismus für Tönnies ebenfalls eine gemeinschaftliche Ordnung dar, weil er auf der Idee der naturgemäßen Verteilung aufgrund geheiligten Herkommens beruht. Tausch, Kauf, Vertrag oder Satzung spielen im Feudalismus keine Rolle. Das Verhältnis zwischen Herr und Gemeinde gründet im Einvernehmen, nicht in Kontrakten. Verhältnisse wie Leibeigenschaft oder Pacht entfernen das System allerdings von einer gemeinschaftlichen Lebensordnung.

Als gemeinschaftlich lebender Organismus konstituiert sich die Stadt für Tönnies durch Sprache, Bräuche, Glauben, Boden, Gebäude und Schätze als etwas Beharrendes, das viele Generationswechsel überdauert und die gleiche Denkungsart immer wieder hervorbringt. Da die Stadt ihrer Nahrung und der Stoffe für ihre Arbeit sicher ist, erweist sie sich als ein Ort der Kunst. So ist alles städtische Handwerk für Tönnies wahre Kunst, die sich in der Herstellung von Mauern, Türmen, Toren, Rathäusern und Kirchen für gemeinschaftliche Bedürfnisse, im Schmuck der Häuser oder zur Verehrung der Gottheiten äußert. Der Zusammenhang zwischen Religion und Kunst, der schon im häuslichen Leben begründet ist, wird in der Stadt besonders wirksam. Religion wird nach Tönnies vor allem dort wirksam, wo die verbindende Wirkung von Verwandtschaft und Nachbarschaft nachlässt.¹⁵

Theorie der Gesellschaft

Tönnies' *Theorie der Gesellschaft* konstruiert einen Kreis friedlich zusammenlebender Menschen, die nicht wesentlich verbunden, sondern getrennt sind. Die Tätigkeiten dieser Menschen können nicht wie im Falle der Gemeinschaft aus einer notwendig vorhandenen Einheit abgeleitet werden und sind auch nicht auf den Nutzen aller gerichtet. In ihrem Ruhezustand ist die Gesellschaft geprägt von einer scharfen Abgrenzung der Individuen gegeneinander, vor allem was ihre Tätigkeits- und Machtgebiete betrifft. Folgerichtig handelt jedes Individuum nur dann für ein anders, wenn es eine mindestens gleichwertige oder besser eine höherwertige Gegenleistung erhält. Jede Gegenleistung oder Sache hat so nur einen relativen, subjektiven Wert, der sich aus den Interessen der Tauschenden und dem

¹⁵ Vgl. ebd., S. 21–33.

Herstellungsaufwand der Sache ergibt. Der Aufwand für die Herstellung einer Sache ist zugleich das absolute Kriterium ihres Wertes für die Tauschgesellschaft. Gesellschaft lässt sich für Tönnies vor diesem Hintergrund denken,

„... als ob sie in Wahrheit aus solchen getrennten Individuen bestehe, die insgesamt für die allgemeine Gesellschaft tätig sind, indem sie für sich tätig zu sein scheinen, und die für sich tätig sind, indem sie es für die Gesellschaft zu sein scheinen.“¹⁶

Geld ist für Tönnies eine an sich wertlose Ware, die ihren Wert durch die Gesellschaft erhält und nur im gesellschaftlichen Gebrauch des Tausches sinnvoll anzuwenden ist. Jede Ware hat Anteil an der Qualität- und Wertlosigkeit des Geldes, da sie in einem gewissen Sinne immer Geld ist. Je mehr Geld eine Ware repräsentiert, d. h. je kurrenter sie ist, desto besser ist sie. Individuen haben Geld nicht, um es zu besitzen, sondern um es auszugeben.

Tönnies bezeichnet die durch Naturrecht und Konventionen zusammengehaltene Gesellschaft als ‚bürgerliche Gesellschaft‘ oder ‚Tauschgesellschaft‘. In dieser Tauschgesellschaft befinden sich alle Individuen in einem Kriegszustand aller gegen alle, weil sie ihren eigenen maximalen Vorteil erstreben. Dieser Kriegszustand wird durch Verträge und Einigungen am offenen Ausbruch gehindert. Die auf den Regeln der Höflichkeit beruhende konventionelle Geselligkeit ist analog zu verstehen. Damit beruhen alle gesellschaftlichen Verhältnisse primär auf dem Vergleich zwischen möglichen und angebotenen Leistungen, d. h. sie sind auf materielle Gegenstände und nicht auf bloße Worte oder Tätigkeiten bezogen. Im Gegensatz dazu ist Gemeinschaft primär ein sich in Worten und Taten ausdrückendes Verhältnis, das erst sekundär durch den gemeinsamen Genuss an materiellen Gegenständen gekennzeichnet ist.

Geprägt ist die Gesellschaft durch den Übergang von der Hauswirtschaft zur Handelswirtschaft und vom Ackerbau zur Industrie. Durch diesen Übergang intensivieren sich der Verkehr nach außen sowie der Handel, und so wird das gemeinschaftssymbolisch aufgeladene Land zum bloßen Markt. Schlussendlich konzentriert sich der Handel im Weltmarkt, von dem alle übrigen Märkte abhängig werden. Als Leiter des Warenverkehrs

¹⁶ Ebd., S. 38.

tun die Händler und Kaufleute alles, um den eigenen Gewinn – mithin den flüssigen, beweglichen Geldreichtum – zu maximieren. Dies gelingt dadurch, dass der Kaufmann Waren nicht zum Gebrauch kauft, sondern zum Weiterverkauf. Damit steht nicht der Warentausch über den Zwischenweg des Geldes im Zentrum, sondern die Vermehrung des Geldes über den Umweg der Ware. Dieser Geldvermehrungsweg ist effektiver als der durch Arbeitsertrag, da dieser zwangsläufig natürliche Grenzen aufweist. Vor diesem Hintergrund ist der Handel, als Fähigkeit Profit zu machen, im Gegensatz zu sonstigem Schaffen, Bilden und Werken des Menschen das Gegenteil aller Kunst. Gleichzeitig sind für Tönnies

„... Kaufleute oder Kapitalisten ... die natürlichen Herren und Gebieter der Gesellschaft. Die Gesellschaft existiert um ihretwillen. [...] Alle Nichtkapitalisten in der Gesellschaft sind entweder selbst toten Werkzeugen gleich [...] oder freie Subjekte ihrer Willkür.“¹⁷

Zwar macht der Umstand, dass alle Menschen im gesellschaftlichen Begriff des Naturrechts a priori frei sind, Sklaverei rechtswidrig, aber trotz dieser prinzipiellen Gleichheit entstehen hierarchische Herrschaftsverhältnisse. Denn Arbeiter haben keinen Besitz an Arbeits- und Genussmitteln, sondern können nur ihre Arbeitskraft verkaufen. Sie wären zwar durch den Tausch von Arbeitskraft in Geld potentielle Kapitalisten, aber durch die Notwendigkeit Lebensmittel für Geld zu erwerben, setzen sie ihre Arbeitskraft letztendlich in Genussmittel um. Dies ist einfacher Tausch, kein Handel. In diesem Kontext wird die fruchtbare produktive menschliche Arbeitskraft zu einem bloßen Mittel für die Kapitalisten, das dem Zwecke des vorteilhaften Wiederverkaufs der in Form des Tauscherts hergestellten Ware dient. So versucht der Kapitalist zur Vergrößerung der eigenen Gewinnspanne, die Arbeitskraft möglichst zum Minimum der Reproduktionskosten einzukaufen. Somit erscheint die Arbeitskraft als Eigentum der Kapitalisten, nicht als das der Arbeiter. Gleichzeitig entsteht die Fiktion, der Kapitalist sei der Urheber der Produkte, der Arbeiter nur ein dazugemieteter Gehilfe. In der Realität kann nach Tönnies aber nur die menschliche Arbeit allein, und mag sie sich noch so beeindruckender Maschinen bedienen, als die Ursache menschlicher Produkte angesehen werden. Quelle aller Werte ist die Arbeit, nicht das kapitalistische Subjekt.

¹⁷ Ebd., S. 51.

Die Arbeiterklasse ist für Tönnies nicht Subjekt der Gesellschaft. Im Verkauf seiner Arbeitskraft ist der Arbeiter frei, seine Arbeit ist die Verwirklichung des Vertrags, den er abgeschlossen hat. Seine Fähigkeit zum Tausch ist aber beschränkt, weil der Verkauf von Arbeitskraft in Form von Produkten völlig losgelöst von ihm verläuft. Deshalb sind die Kapitalisten Subjekt der Gesellschaft, die Menge der anderen dagegen nur formale und halbunwillige Subjekte. Schlussendlich bedingt die Umwandlung gemeinschaftlicher Lebensformen in Gesellschaft die Entwurzelung des Arbeiters, der seiner Kultur beraubt wird und an der entstandenen Zivilisation nicht wirklich Anteil hat. Vor diesem Hintergrund ist Tönnies' Konzept der Gesellschaft eine deutliche Kritik des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Nur die Kapitalisten, nicht aber die Arbeiter, die nur mit ihrer Arbeitskraft handeln können, sind Träger und Subjekte der Gesellschaft.

Im Folgenden befasst sich Tönnies weiterführend mit den Formen des menschlichen Willens (Wesenswille und Kürwille)¹⁸ sowie den soziologischen Gründen des Naturrechts¹⁹, um diese Themen auf die Antithese Gemeinschaft und Gesellschaft rückzubeziehen:

„Zwei Zeitalter bis zum Erscheinen der zweiten Auflage von *Gemeinschaft und Gesellschaft* stehen mithin, um diese ganze Ansicht zu beschließen, in den großen Kulturentwicklungen einander gegenüber: ein Zeitalter der Gesellschaft folgt einem Zeitalter der Gemeinschaft.“²⁰

Obleich die Gesellschaft bei Tönnies auf die Gemeinschaft folgt, wird letztere nicht einfach durch erstere ersetzt. So bleibt für Tönnies die Kraft der Gemeinschaft auch innerhalb des gesellschaftlichen Zeitalters bestehen und stellt die Realität des sozialen Lebens dar.²¹

Bemerkungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

Mit seinem Gemeinschaftskonzept fand Tönnies in der *scientific community* im Jahr 1912 praktisch keine Resonanz.²² Erst nach diesem Zeitpunkt setzte die eigentliche Rezeptionsgeschichte von *Gemeinschaft und Gesellschaft* und

¹⁸ Vgl. ebd., S. 73–143.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 147–204.

²⁰ Ebd., S. 215.

²¹ Vgl. ebd., S. 215–217.

²² Vgl. ebd., XXV.

der theoretischen, „reinen“ Soziologie Tönnies' ein.²³ Mit dem Erscheinen der dritten Auflage im Jahr 1920 hatte *Gemeinschaft und Gesellschaft* einen sicheren Platz im wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs eingenommen.²⁴ Getragen wurde die Rezeption der Grundgedanken Tönnies' zunächst durch den Gemeinschaftsenthusiasmus der sich entfaltenden Jugendbewegung, dem Tönnies selbst aber immer reserviert gegenüberstand.²⁵ Die Zurückhaltung gegenüber diesem Gemeinschaftsenthusiasmus teilte Tönnies mit Helmuth Plessner, dessen Werk *Grenzen der Gemeinschaft* er im Vorwort zur sechsten und siebten Auflage von *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1926) erwähnt.²⁶ Tönnies und Plessner standen über ihre Werke in literarischem Kontakt.²⁷ Die Jugend wieder für die Gesellschaft zu gewinnen und ein „Ethos der Gesellschaft“ zu fördern, ist Plessners zentrales Anliegen in *Grenzen der Gemeinschaft*.²⁸ Tönnies' Ansätze zur Untersuchung der „öffentlichen Meinung“ ebenso wie andere Elemente seines Denkens wurden vor allem von amerikanischen Soziologen positiv aufgenommen und kritisch weiterentwickelt. Hierbei ist vor allem die Chicagoer Schule der Soziologie oder auch Talcott Parsons zu nennen. Diese Weiterentwicklungen sollten später wiederum auf die Soziologie in Deutschland zurückwirken.²⁹

Zwiespältiger verlief die Tönnies-Rezeption im deutschsprachigen Raum der 1920er und frühen 1930er Jahre. Einerseits setzte sich Tönnies gegen die Nationalsozialisten konsequent und mutig zur Wehr³⁰, was zu seiner Entlassung im Jahre 1933 führte. In einem Wahlauftritt in der

²³ Vgl. Bickel, Tönnies und Plessner, in: Plessners „*Grenzen der Gemeinschaft*“, S. 187.

²⁴ Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, XXXVI.

²⁵ Vgl. Bickel, Tönnies und Plessner, in: Plessners „*Grenzen der Gemeinschaft*“, S. 87.

²⁶ Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, XLIII.

²⁷ Dass beide Autoren über ihre Bücher miteinander in Beziehung stehen, zeigt beispielsweise Plessners Erwähnung von Tönnies' Antithese im Vorwort von „*Grenzen der Gemeinschaft*“ (1924). Vgl. dazu auch die Rezension durch Tönnies, (Ferdinand Tönnies, Rezension von Plessners *Grenzen der Gemeinschaft*, in: *Soziologische Studien und Kritiken. Dritte Sammlung*, Jena 1929, S. 369–372) sowie den Kommentar Plessners zu Tönnies aus dem Jahr 1955 (Helmuth Plessner, Nachwort zu Tönnies, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 [1955], S. 341–348).

²⁸ Vgl. Bickel, Tönnies und Plessner, in: Plessners „*Grenzen der Gemeinschaft*“, S. 187.

²⁹ Vgl. Ketten, TÖNNIES, in: *BBKL*, S. 260–63.

³⁰ Vgl. Rehberg, *Personalität und Figuration*, in: Plessners *Grenzen der Gemeinschaft*, S. 214.

Schleswig-Holsteinischen Volkszeitung vom 29. Juli 1932 schrieb Tönnies beispielsweise:

„Diese NSDAP ist eine Partei, die keine Partei sein will und doch sein muß, eine Partei, die einen Ausländer, der unsere Verhältnisse gar nicht kennt, zum Führer hat, einen Mann, den ein unklares, schwärmerisches, auf der Unkenntnis der Wirklichkeit beruhendes Denken auszeichnet, der mit seinem schwachen Geist sich einbildet, Probleme zu lösen, an denen teils durch die Jahrhunderte, teils wenigstens seit etwas hundert Jahren die besten Geister der Nation gearbeitet haben; sie ist eine Partei, deren Endziel eine heillose Zerrüttung aller Verhältnisse sein würde [...]“³¹

1933 übte Tönnies darüber hinaus deutliche Kritik am nationalsozialistischen Begriff der Volksgemeinschaft.³²

Andererseits konnte Tönnies nicht verhindern, dass seine Gegenüberstellung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ von völkischen Denkern vereinnahmt wurde: Sowohl in der völkischen Bewegung wie auch in dem ideologisch nahen und aus ihr hervorgegangenen Nationalsozialismus wurde eine rassistisch begründete Volksgemeinschaft propagiert. Dabei rekurrierten die Protagonisten der völkischen Ideologie auf Ferdinand Tönnies, *ohne ihn zu benennen*. In diesem Kontext darf aber keinesfalls übersehen werden, dass zwischen Tönnies' Gemeinschaftskonzept und der völkischen und nationalsozialistischen Gemeinschaftsideologie ein entscheidender Unterschied bestand: Tönnies kommt ohne das Rassenparadigma aus, während das völkische Gemeinschaftsverständnis dadurch überhaupt erst konstituiert wird.³³

Aufgrund der Vereinnahmung des Gemeinschaftsbegriffs durch die Nationalsozialisten und dem Abbrechen der soziologischen Arbeit in Deutschland seit der Machtergreifung 1933 geriet Tönnies im deutschsprachigen Raum in Vergessenheit. 1952 konnte beispielsweise eine Abhandlung über

³¹ Ferdinand Tönnies, Schleswig-Holsteiner hört! Offener Brief an meine Landsleute in der Nordmark, in: *Schleswig-Holsteinische Volkszeitung* v. 29.7.1932, Nr. 176, 1. Zudem wandte Tönnies sich z.B. in der „Vossischen Zeitung“ vom 31. Dezember 1932 gegen antisemitische Ausschreitungen an der Universität Breslau, vgl. König, Gemeinschaft und Gesellschaft, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955), Anm. 5.

³² Vgl. Ketten, TÖNNIES, in: *BBKL*, S. 260–63.

³³ Vgl. den Beitrag von Uwe Puschner in diesem Band.

den Gemeinschaftsbegriff erscheinen, die Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* vollkommen ignorierte.³⁴

Ab Mitte der 1950er Jahre geriet Tönnies wieder verstärkt in den Fokus der *scientific community* und es kam zur Gründung der *Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft* (1956).³⁵ 1955 äußerte sich René König relativ kritisch über Tönnies: In seinem Buch werde Tönnies zum „Propheten nach Rückwärts“, dem es an jeder positiven Botschaft mangle. Der Begriff der Gesellschaft bezeichne bei Tönnies den „gesetzmäßig normalen Prozeß des Verfalls aller ‚Gemeinschaft‘“.³⁶ Darüber hinaus handle es sich bei *Gemeinschaft und Gesellschaft* nicht um eine genuin soziologische, sondern eigentlich um eine philosophische Abhandlung. „Wir werden uns daran gewöhnen müssen, Tönnies in Zukunft in die Geschichte der Philosophie und nicht mehr in die Geschichte der Soziologie einzuordnen.“³⁷ Gegen diese Deutung wandte sich Eduard Georg Jacoby in seiner 1971 erschienenen Tönnies-Biographie nachdrücklich.³⁸ Seit 1980 werden regelmäßige *Internationale Tönnies-Symposien* durchgeführt, die der Tönnies-Forschung einen deutlichen Schub gaben.³⁹

Den Vorwurf, in *Gemeinschaft und Gesellschaft* fänden sich unterschwellige Vorzugswertungen zugunsten des Gemeinschaftsbegriffs, äußerte neben König auch Karl-Siegbert Rehberg.⁴⁰ In die gleiche Richtung zielt Winfried Gebhard, wenn er schreibt, dass Tönnies keinen Zweifel daran lasse, dass er „Gemeinschaft“ für die ursprünglichere und höherwertige

³⁴ Vgl. Waldemar Mitscherlich, Vom Wesen und Bau der Gemeinschaft, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 108 (1952), S. 59–79.

³⁵ Nähere Informationen zur Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft finden sich unter: <http://www.ftg-kiel.de/ftg.htm> (Zugriff am 11.09.2009, 12⁰⁰).

³⁶ René König, Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955) S. 348–420, hier S. 384. Vgl. in diesem Kontext auch: René König, *Soziologie in Deutschland. Begründer, Verfechter, Verächter*, München u. a. 1987.

³⁷ König, Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, S. 406.

³⁸ Vgl. Jacoby, *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies*, S. 263–264, Anm. 38.

³⁹ Vgl. Carstens, *Ferdinand Tönnies*, 314: Das letzte Internationale Tönnies-Symposium fand 2004 zu dem Thema „Öffentliche Meinung zwischen neuer Wissenschaft und neuer Religion“ in Klagenfurt statt.

⁴⁰ Vgl. Karl Siegbert Rehberg, Personalität und Figuration gegen jede Gemeinschaftverschmelzung. Soziologisch-anthropologische Theorieverschränkungen bei Helmuth Plessner und Norbert Elias, in: *Plessners Grenzen der Gemeinschaft*, S. 213–247, hier S. 214.

Sozialform halte und Gesellschaft für ihn nur eine Verfallsform naturwüchsiger Gemeinschaftlichkeit darstelle.⁴¹ Unabhängig von der Frage, ob Tönnies die Gemeinschaft der Gesellschaft vorzieht, zeigt die Lektüre von *Gemeinschaft und Gesellschaft* eines sehr deutlich: Tönnies konstatiert zwar einen unumkehrbaren Niedergang von einem durch „Eintracht, Sitte und Religion“ geprägten „Zeitalter der Gemeinschaft“ zu einem sich durch Konventionen, Politik und öffentliche Meinung auszeichnenden „Zeitalter der Gesellschaft“; für ihn muss dieser Niedergang aber ausgehalten werden und ist gerade nicht durch eine rückwärtsgewandte Rekonstruktion der Gemeinschaft zu verhindern. Somit steht Tönnies mit *Gemeinschaft und Gesellschaft* klar auf der Seite der Weimarer Demokratie und wendet sich dezidiert gegen den Nationalsozialismus und dessen Streben nach Vergemeinschaftung.⁴²

Helmut Plessner: Grenzen der Gemeinschaft

Biographischer Abriss

Helmut Plessner wurde am 4. September 1892 als Arztsohn in Wiesbaden geboren. Nach dem Abitur (1910) studierte er zunächst Naturwissenschaften in Freiburg (1910/11), später dann Zoologie in Heidelberg (1911/1914) und Philosophie in Göttingen (1914/1916).⁴³ Der Philosoph und Biologe Hans Driesch, Neukantianer wie Wilhelm Windelband sowie der Phänomenologe Edmund Husserl beeinflussten die philosophischen Lernprozesse Plessners.⁴⁴ 1918/19 wurde Plessner Zeuge der revolutionären

⁴¹ Vgl. Winfried Gebhard, Erneuerte Religion aus erneuerter Gemeinschaft. Ferdinand Tönnies als Religionssoziologe, in: Volkhard Krech (Hg.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg 1995, S. 296ff.

⁴² Vgl. Ulrich Linse, Exkurs: „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ von Ferdinand Tönnies bis Theodor Geiger, in: Diethart Krebs/ Jürge Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933*, Wuppertal 1998, S. 161–165, hier S. 162–163.

⁴³ Vgl. Christoph Dejung, *Helmut Plessner. Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*, Zürich 2003, S. 586. Weitere Biographien stammen beispielsweise von Kersten Schübler und Carola Dietze. Vgl. Kersten Schübler, *Helmut Plessner. Eine intellektuelle Biographie*, Berlin u. Wien. 2000 und Carola Dietze, *Nachgeholtes Leben. Helmut Plessner 1892–1985*, Göttingen 2006.

⁴⁴ Vgl. Gerhard Arlt, *Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmut Plessners*, München 1996, S. 13–15.

Unruhen im Nachkriegsbayern (Erlangen und München). Nach seiner Habilitation 1920 schlug er eine Laufbahn als Privatdozent für Philosophie an der Kölner Universität ein und erlebte dort die fruchtbarsten Jahre seines wissenschaftlichen Schaffens.⁴⁵ Dieses Schaffen wurde im WS 1932/33 jäh unterbrochen:

„Das Hitlerregime hatte den Professoren, die von den Bestimmungen für die sogenannten Nichtarier betroffen waren, liebenswürdigerweise empfohlen, für das Sommersemester nicht anzukündigen.“⁴⁶

Plessner verlor aufgrund der jüdischen Abstammung seines getauften Vaters 1933 seine Stellung an der Universität zu Köln und verließ kurz danach Deutschland. Ab 1934 lehrte Plessner in Groningen zunächst mit vergütetem Lehrauftrag, ab 1939 als Inhaber einer Stiftungsprofessur Soziologie. Der Reichskommissar für die besetzten niederländischen Gebiete entließ Plessner am 23. Januar 1943 an der Universität Groningen, so dass Plessner gezwungen war bis zum Kriegsende in der Illegalität zu leben. Seitens der Universität wurde Plessner in diesem Zeitraum leidlich finanziell unterstützt. Außerdem setzten sich Mitglieder der holländischen Widerstandsbewegung für ihn ein. 1946 wurde Plessner dann von der Universität Groningen zum außerordentlichen Professor ernannt.⁴⁷ 1952 kehrte Plessner nach Deutschland zurück, wobei Göttingen sein neues Wirkungsfeld wurde.

Die Göttinger Fakultät suchte bereits seit Ende 1945 einem Nachfolger für den früheren Direktor des soziologischen Instituts Alfred von Martin. Der Dekan der philosophischen Fakultät, Herbert Schöffler, favorisierte Hans Freyer⁴⁸, dessen Berufung er in einem Schreiben an die Kultusabteilung des Oberpräsidiums in Hannover vom 6. Dezember 1945 beantragte. Freyer sei eine der „markantesten Gestalten des deutschen Geisteslebens“ und müsse für dieses durch die Berufung nach Göttingen „gerettet werden“. Damit würdigte Schöffler mit Freyer einen Hochschullehrer, dessen

⁴⁵ Vgl. Dejung, *Helmuth Plessner*, S. 586.

⁴⁶ Plessner, *Selbstdarstellung*, S. 332.

⁴⁷ Vgl. Anikó Szabó, *Vertreibung, Rückkehr, Wiedergutmachung. Göttinger Hochschullehrer im Schatten des Nationalsozialismus*, Göttingen 2000, S. 123–24. Siehe auch Dietze, *Nachgeholtes Leben*, S. 326–334.

⁴⁸ Zur Person Hans Freyers, vgl. den Beitrag von August H. Leugers-Scherzberg in diesem Tagungsband.

Schrift *Revolution von rechts*⁴⁹ als programmatischer Wegbereiter der Nationalsozialismus zu bewerten ist. Bedenken des Kultusministers Adolf Grimme hinsichtlich der Person Freyers verzögerten die Besetzung des Lehrstuhls. Die eigentliche Entscheidung fiel schließlich eher unerwartet: Plessner hatte im Sommersemester 1948 Vorträge in Göttingen gehalten und 1949 dort eine Gastprofessur erhalten. Als im selben Jahr eine ordentliche Professur für Soziologie in Göttingen etatisiert wurde, traten die Fakultätsmitglieder gegen Freyer für die Berufung Plessners ein. Plessner entschied sich – nach Angeboten aus Köln und Utrecht – 1952 für die Universität Göttingen. Nicht unwesentlich zu dieser Entscheidung trug der Umstand bei, dass Plessners Jugendfreund Josef König in Göttingen Philosophie lehrte.⁵⁰

Plessners Göttinger Zeit endete 1960. Der nunmehr 70-jährige ging als erster Theodor-Heuss-Professor an die New School for Social Research nach New York. 1963 übernahm Plessner letztmalig Lehrverpflichtungen an der Universität Zürich. Er starb 1985 in Göttingen im Alter von 93 Jahren.⁵¹

Grenzen der Gemeinschaft

Auf der Basis von Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* legt Helmuth Plessner mit dem Buch *Grenzen der Gemeinschaft* eine „Kritik des sozialen Radikalismus“ vor. Zwar beabsichtigte Plessner zunächst nur eine „Kritik des kommunistischen Ethos“⁵², aber vor dem Hintergrund der Erschütterungen der Weimarer Republik durch linksextreme und rechtsradikale Umsturz- und Putschversuche entschied er sich schlussendlich für eine „Kritik des sozialen Radikalismus“.⁵³

⁴⁹ Hans Freyer, *Revolution von rechts*, Jena 1931.

⁵⁰ Vgl. Szabó, *Vertreibung, Rückkehr, Wiedergutmachung*, S. 119–126.

⁵¹ Vgl. Arlt, *Anthropologie und Politik*, S. 17–19.

⁵² Zu beachten ist hierbei, dass Plessner eine national-völkische und eine internationale Form des kommunistischen Ethos unterscheidet. Seiner Meinung nach handelt es sich also beim Faschismus und beim Kommunismus um das gleiche Phänomen. Vgl. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, S. 49.

⁵³ Vgl. Helmuth Plessner, *Selbstdarstellung*, S. 323.

Plessner definiert den Begriff *Radikalismus* als

„... die Überzeugung, daß wahrhaft Großes und Gutes nur aus bewusstem Rückgang auf die Wurzeln der Existenz entsteht; den Glauben an die Heilkraft der Extreme, die Methode, gegen alle traditionellen Werte und Kompromisse Front zu machen.“⁵⁴

Vor diesem Hintergrund ist sozialer Radikalismus immer mit einer Opposition gegen das Bestehende verbunden. *Sozialer Radikalismus* ist für Plessner „... die geborene Weltanschauung der Ungeduldigen, soziologisch: der unteren Klassen, biologisch: der Jugend.“⁵⁵ Geprägt ist sozialer Radikalismus durch den Glauben an die Möglichkeit einer unvermittelten Beziehung zwischen Menschen⁵⁶, d. h. durch den „Glauben an eine entweder völkisch oder internationalistisch verklärte Schrankenlosigkeit im Miteinander der Menschen“⁵⁷. Dieser Prägung entsprechen die Suche nach Vergemeinschaftung und die Verneinung der Gesellschaft.⁵⁸

Plessner hält die Annahme, es könnte unvermittelte Beziehungen zwischen Menschen geben, für falsch und wendet sich gegen die Verschleierung und Verfälschung von Gesellschaft durch Gemeinschaftsillusionen.⁵⁹ Der Mensch selbst sei durch die gesinnungsmäßige „... Preisgabe eines Rechtes auf Distanz zwischen Menschen im Ideal gemeinschaftlichen Aufgehens in übergreifender organischer Bindung ...“⁶⁰ bedroht.

Das Konzept der Gesellschaft wird nach Plessner grundsätzlich aus zwei Richtungen bekämpft: durch die Herrenmoral, die das Interesse des großen Einzelnen vertritt, und die Gemeinschaftsmoral. Herrenmoral geht vor allem mit antidemokratischem Geist, der Sehnsucht nach Größe, Opferbereitschaft und Irrationalität zusammen, Gemeinschaftsmoral verbindet sich mit Zivilisationsfeindschaft, messianischer Hoffnung und der Liebe zu den Armen. Beide Moralformen verschmelzen im heroischen

⁵⁴ Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, S. 14.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. Helmut Plessner, Selbstdarstellung, in: *Gesammelte Schriften*, S. 323.

⁵⁷ Helmut Plessner, Nachwort zu Ferdinand Tönnies (1955), in: ders., *Politik, Anthropologie, Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, hg. v. Salvatore Giammusso/ Hans Ullrich Lessing, München 2001, S. 177.

⁵⁸ Vgl. Joachim Fischer, Nachwort zu Helmut Plessner (2002), in: Helmut Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt am Main 2001, S. 136.

⁵⁹ Vgl. Bickel, Tönnies und Plessner, in: *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“*, S. 184.

⁶⁰ Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, S. 28.

Gemeinschaftsideal der Jugendbewegung: Die Protagonisten dieser Bewegung sind nach Plessner

„für eine gesellschaftliche Lebensordnung wie immer, für eine Zivilisation, die Kultur nicht als Ziel und Bindung, sondern als Mittel und Befreiung empfindet, in welcher nichts auf Intimität, alles auf Abstand angelegt ist ...“⁶¹

nicht zu haben.

Zu beachten ist, dass Plessners Interesse sich nicht gegen Gemeinschaft als solche richtet, sondern gegen ihre Propagierung als einzige menschenwürdige Form des Zusammenlebens. Folgerichtig will er die Grenzen der Gemeinschaft als menschlicher Lebensform aufzeigen. Ihre Verfechter definieren Gemeinschaft als lebendige, unmittelbare Beziehung zwischen Menschen, die durch Echtheit und bedingungsloses Vertrauen („Rückhaltlosigkeit“) gekennzeichnet ist. Die Gemeinschaft konstituierende Bindung resultiert aus der gemeinsamen Quelle des Blutes. „Blutsgemeinschaft“ wird in diesem Kontext einerseits als biologische Verwandtschaft, andererseits in einem erweiterten Sinne, als gemeinsame Überzeugung von einer Sache oder als spirituelle Bindung aufgrund vergossenen Blutes verstanden. Damit führt Vergemeinschaftung zur affektiven oder symbolischen Aufhebung der Intimsphäre einer Person. Vor diesem Hintergrund schließt Gemeinschaft Affektwerte höchsten Grades, vor allem Liebe ein. Plessner unterscheidet wirkliche Liebe von bloßer Liebesgesinnung. Wirkliche Liebe ist nicht auf Erwidern angewiesen, jedoch auf einen Gegenpol, an dem sie sich entzünden kann. „Lieben kann man nur Individuelles, das in konkreter Gestalt dasteht, und erst durch das Individuelle hindurch das Allgemeine.“⁶² Liebe zum Volk, zum Land oder zur Menschheit ist nach Plessner nur Liebesgesinnung, die nur in ganz besonderen Situationen – begnadeten Augenblicken – zur echten Liebe werden kann. In solchen Augenblicken wird das Allgemeine plötzlich sichtbar als Gegenbild, an dem sich die Liebe entzündet. Für Plessner ist das Augusterlebnis des Ersten Weltkrieges ein solcher seltener Moment.⁶³ Plessner hält die Rede von „Volksgemeinschaft“ oder „Menschengemeinschaft“ für verlogen, weil sie etwas als Dauerzustand vorgaukelt, was nur im begnadeten

⁶¹ Ebd., S. 38.

⁶² Ebd., S. 46.

⁶³ Vgl. ebd., S. 46.

Augenblick möglich ist.⁶⁴ Je größer der Abstand zwischen den Trägern der geforderten Liebe ist, desto weniger entsteht echte Liebe und damit wirkliche Gemeinschaft.

Vor diesem Hintergrund besteht die *erste Grenze der Gemeinschaft* also darin, dass die Chance ihrer Realisierung mit der Wahrscheinlichkeit der Liebe, d. h. mit der Distanz zwischen den Personen abnimmt. Echte Gemeinschaften schließen sich deswegen um Führerpersonen zusammen und ohne diese gestalthafte Mitte ist Gemeinschaft nicht dauerhaft möglich:

Immer ist Gemeinschaft kreisförmig gegen ein unbestimmtes Milieu abgeschlossene Sphäre der Vertrautheit. Ihr wesensnotwendiger Gegenspieler [...] ist die Öffentlichkeit, der Inbegriff von Leuten und Dingen, die nicht mehr ‚dazugehören‘.⁶⁵

Das kommunistische Ethos setzt sich sowohl in seiner nationalistischen als auch seiner internationalistischen Variante über diese erste Grenze der Gemeinschaft hinweg. So fallen für den nationalistischen Kommunismus die Grenzen der Liebesmöglichkeit mit den Grenzen des Volkes zusammen, wobei die Volksgemeinschaft aus der gesellschaftlichen Erstarrung zu neuem Leben erweckt werden muss. Der internationalistische Kommunismus hat die Vereinigung aller Menschen aufgrund ihrer Menschlichkeit zum Ziel, d. h. eine Gemeinschaft der Überzeugung auf der Grundlage der Vernunft.

Für Plessner kann es durchaus echte Gemeinschaft aus Überzeugung geben, die dann entsteht, wenn Menschen sich über etwas einigen. Eine solche Gemeinschaft ist durch ein unpersönliches Fundament, eine unendliche Ausdehnungsfähigkeit und absolute Gleichberechtigung gekennzeichnet. Allerdings offenbart sich hier *eine zweite Grenze der Gemeinschaft*, die zugleich die Unrealisierbarkeit des internationalistischen Kommunismusmodells besiegelt. Denn die obige Gemeinschaftsform stehe im krassen Gegensatz zur individuellen, praktischen Lebenswirklichkeit. Im Alltag bleibe angesichts vielfältiger Handlungs- und Entscheidungsdruck viel zu wenig Zeit für Argument und Diskussion – nur wenige Entscheidungen seien wirklich durch rationale Begründung und Überzeugung bestimmt.

⁶⁴ Zur „Konservierung“ des Kriegserlebnisses in der Liturgie vgl. den Beitrag von Lucia Scherzberg in diesem Tagungsband.

⁶⁵ Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, S. 48.

Damit überschätze das Gemeinschaftsideal des internationalistischen Kommunismus die Bedeutung des Intellectes, dem das gesamte Leben unterworfen werden soll.

Als negative Grenzen der Gemeinschaft kristallisieren sich für Plessner also die Unaufhebbarkeit der Öffentlichkeit und die Unvergleichlichkeit von Leben und Geist heraus.⁶⁶ Das Aufzeigen solcher negativen Grenzen ist für ihn allerdings nicht ausreichend, weil es die Propagierung der *Zerschlagung der Gesellschaft in viele kleine Gemeinschaften* nicht grundsätzlich verhindert. Deswegen geht Plessner einen Schritt weiter und versucht Werte aufzuweisen, die zugleich nötig und nur in der gesellschaftlichen Lebensordnung zu finden sind.

Faktisch klaffen für Plessner Ideal und Realität von Gemeinschaft auseinander. In seiner alltäglichen Erfahrung erlebe der Mensch, dass keine gemeinschaftliche Bindung unzerbrechlich sei. Wenn man danach fragt, was Menschen in die Distanz voneinander treibt, ist nach Plessner nicht die Abgeschlossenheit des Menschen durch den Körper (materielle Existenz) heranzuziehen, sondern das Bewusstsein, eine Seele zu haben, in der Fühlen, Wollen und Denken angesiedelt sind. Diese Seele versteht Plessner als Mehrdeutigkeit und Ambivalenz, da sie zwischen Potentialität und Aktualität schillert. So wolle die Seele sich einerseits aktualisieren, sich festlegen, um wahrgenommen zu werden, andererseits wolle sie nicht fixiert werden, sondern immer auch offen für andere Möglichkeiten sein können. Daraus ergebe sich ein Paradox von Geltungsbedürfnis und Zurückhaltung, dem im Bereich des praktischen Handelns das Paradox von Naivität und Reflexion entspricht.⁶⁷

Wenn die Seele sich öffnet, geschieht das nach Plessner immer unter dem Risiko, lächerlich zu wirken und die Würde zu verlieren. In der echten Gemeinschaft, die durch Liebe oder Überzeugung getragen wird, sei dieses Risiko aufgefangen:

„An dem Psychischen aber haftet gewissermaßen die Lächerlichkeit, sie ist in seiner Natur latent eben durch die Zweideutigkeit, die keine Bestimmung und keine letzte Nähe, es sei denn in der Liebe erträgt.“⁶⁸

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 55.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 60–67.

⁶⁸ Ebd., S. 70.

Als problematisch erweist sich für Plessner die Öffnung der Seele, wenn – wie im Bereich der Öffentlichkeit – weder Liebe noch Überzeugung gegeben ist. Einerseits müsse die Seele hier ganz explizit vor der Lächerlichkeit geschützt werden, andererseits müsse auch ihr Bedürfnis nach Respekt und Aufmerksamkeit befriedigt werden. Um dieses Problem zu lösen, setze das Individuum eine Maske auf und spiele eine Rolle. Damit verzichte es auf seine Individualität, um stellvertretend in einer Maske/Rolle gesehen und geachtet zu werden. Die Unangreifbarkeit der Seele wird nach Plessner somit durch die Irrealisierung der Person und stellvertretende Bedeutung erkaufte.⁶⁹

Strategien, die den Seelenschutz erleichtern sind nach Plessner das Zeremoniell, das Streben nach Prestige sowie das Erlangen desselben. Das Zeremoniell erhöhe die Sicherheit, indem es vor persönlichem Zusammenstoß schütze. Allerdings enge es auch ein und biete keine Möglichkeit zur Entfaltung. Dies wiederum ermögliche aber das Streben nach Prestige. Wenn die Rolle, die eine Person spiele, auch ihren Fähigkeiten und Neigungen entspreche, habe sie die Chance, ein Werk zu schaffen, das als objektivierte Bild der eigenen Person gelten kann.⁷⁰

Darüber hinaus wird nach Plessner der Umgang zwischen Menschen in der Öffentlichkeit durch Diplomatie und Takt geregelt. An die Stelle von Liebe oder Überzeugung müsse hier die Übereinkunft als künstliches Mittel treten. Übereinkünfte können für Plessner durch Diplomatie so gestaltet werden, dass sie einem Ausgleich aufgrund von Liebe oder Überzeugung nicht nachstehen. Diplomatie sei ein Spiel, in dem die Teilnehmer über die gleichen Mittel verfügten und die gleiche Intention besäßen: jeder wolle für sich den größtmöglichen Vorteil erreichen. Gewalttätige Auseinandersetzungen werden dabei nach Plessner durch Übereinkünfte verhindert. Dabei sind diese Übereinkünfte seiner Meinung nach nicht von vornherein durch Normen geregelt, sondern was gilt, wird je aktuell ausgehandelt. In der Geselligkeit, die keinem Geschäftszweck dient übernimmt der Takt für Plessner die Funktion der Diplomatie.⁷¹

Nach Plessner werden die gesellschaftliche und gemeinschaftliche Sphäre durch den Staat verbunden. Die Methode des Ausgleichs zwischen

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 70–78.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 79–94.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 95–112.

beiden Größen sei das Recht, das Elemente des natürlichen Rechtsempfindens mit Elementen der Logik des Geschäfts verbinde. Das Recht ist für Plessner eine künstliche Regelung, weil es keine naturwüchsige übergeordnete Gesetzmäßigkeit für Gemeinschaft und Gesellschaft gibt. Die Individuen delegierten Verfügungsgewalt an den Staat, d. h. sie verzichteten auf einen Teil ihrer unmittelbaren Freiheit. Die Entscheidungsträger des Staates werden damit zu Inhabern der höchsten Gewalt, wobei dies nach Plessners Ansicht nicht unbedingt durch Wahlen geschehen muss. Auf dieser höchsten Stufe gesellschaftlicher Abstraktion erscheint dann für Plessner wieder die konkrete Einzelperson mit ihren irrationalen Entscheidungen, bleibt doch für Abgleich von Standpunkten, zur Bildung von Überzeugungen im Alltag politischer Entscheidungen zu wenig Zeit. Die Person des Staatsmannes ist nach Plessner nunmehr eine doppelt irrealisierte Person – sie ist nach der Logik der Öffentlichkeit ein Funktionsträger, spielt eine Rolle, und als Verantwortliche für das Ganze ist sie zugleich Verkörperung des Ganzen.

Plessner charakterisiert Politik als spezifizierte Diplomatie, die Formen der Auseinandersetzung zwischen Menschen kultivieren soll. Um diese zu gewährleisten, müsse Politik mit Vernichtung drohen können und die Mittel dazu auch real besitzen. Deshalb brauche Politik Geschichte, die den Zusammenhang zwischen gegenwärtigen und früheren Entscheidungen aufzeige. In diesem Sinne gibt es für Plessner auch nur politisch-militärische Geschichte, d. h. Geschichte der Schlachten und Staatsaktionen. Das Element der Kulturgeschichte fehlt somit bei Plessner.

Weil es Öffentlichkeit gibt, gibt es für Plessner auch einen Zwang zur Politik, d. h. die Übernahme von Verantwortung ist notwendig. Wille zur Macht und Geltungstrieb sind für Plessner deswegen nicht negativ konnotiert, sondern dienen der Sicherung der Seele und damit der ganzen Person. Schlussendlich werden so die Gewaltmittel des Staates zum Schutzmittel von Individualität und Menschenwürde. Damit hat Plessner sein Ziel erreicht: Wenn Individualität und Menschenwürde nur in der Gesellschaft angemessen geschützt werden können, ist die Gesellschaft eine notwendige Größe des menschlichen Zusammenlebens. Die von Gemeinschafts-enthusiasten propagierte Zerschlagung der Gesellschaft in viele kleine

Gemeinschaften schützt nach Plessner dagegen Menschenwürde und Individualität nicht angemessen, macht also Gesellschaft nicht überflüssig.⁷²

Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* wurde bei seinem Erscheinen zwar stärker beachtet als Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Besprechungen verfassten u. a. Peter Wust, Siegfried Kracauer, Nicolai von Bubnoff und Tönnies selbst.⁷³ Allerdings wurden Plessners Thesen bis zu der soziologischen Rollen- und Interaktionsdebatte der 1960er Jahre kaum aufgegriffen. Dies erklärt Lessing mit dem Umstand, dass Plessner ein Grenzgänger zwischen Disziplinen, Methoden, Ansätzen und Schulzusammenhängen war.

„Dieses Motiv des ‚Dazwischen-Stehens‘, die geradezu konstitutive Unzugehörigkeit und Ortlosigkeit, ..., seine philosophisch-wissenschaftliche Grenzgängerschaft läßt sich fast durch sein ganzes wissenschaftliches Leben verfolgen.“⁷⁴

Darüber hinaus habe Plessners Werk unter keinem günstigen Stern gestanden. So erschien sein Hauptwerk *Die Stufen des Organischen*⁷⁵ 1928 zeitgleich mit Max Schelers *Die Stellung des Mensch im Kosmos*⁷⁶ und ein Jahr nach Martin Heideggers *Sein und Zeit*⁷⁷. „Geradezu eingeklemt zwischen Schelers und Heideggers Werk musste das Opus eines jungen, noch unbekanntem Autors fast wirkungslos bleiben.“⁷⁸ Schlussendlich brachte die erzwungene Emigration Plessners nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten die ohnehin eher zaghafte Diskussion um Plessners Bücher zum Erliegen. Erst mit der Übernahme des Lehrstuhls in Göttingen 1951 avancierte Plessner zu einer wichtigen Gestalt der deutschen Nachkriegssoziologie.⁷⁹

⁷² Vgl. ebd. S. 113–133.

⁷³ Vgl. Vorwort zu Plessners „*Grenzen der Gemeinschaft*“, S. 9–10.

⁷⁴ Hans Ullrich Lessing, *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer „Ästhesiologie des Geistes“* nebst einem Plessner-Ineditum, Freiburg u. München 1998, S. 19–20.

⁷⁵ Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin u. Leipzig 1928.

⁷⁶ Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Mensch im Kosmos*, Darmstadt 1928.

⁷⁷ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.

⁷⁸ Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, S. 24.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 17–26.

Anders als *Die Stufen des Organischen* blieb *Grenzen der Gemeinschaft* ein Geheimtipp, bis das Buch Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre plötzlich entdeckt, kontrovers diskutiert und öffentlich wirksam wurde.⁸⁰ Seitdem wurde Plessners Schrift zum Schnittpunkt verschiedener Streitlinien, die beispielsweise von der Frage der Auseinandersetzung mit der nachrevolutionären Wiederkehr von Gesellschaft und Gemeinschaft seit 1989 bis zur Frage nach der Kontinuität der deutschen Denkfigur „warme Gemeinschaft“ – „kalte Gesellschaft“ reichen. Um die Entschlüsselung der Plessnerschen Schrift bemühten sich vor allem Soziologie, Philosophie, Literatur- und Politikwissenschaft. Die der Debatte anfänglich immanente klassische Vergangenheitsbewältigung, die sich an der Frage abarbeitete, ob die 1930er/40er Jahre dem „sozialen Radikalismus“ oder den „kalten Verhaltenslehren“ (Helmuth Lethen) zuzurechnen seien, weitete sich zur Bewältigung osteuropäischer Gesellschaften am „Ende der Utopie“ (Zdzislaw Krasnodebski).⁸¹ Helmut Lethen hatte Plessner in seinem Buch *Verhaltenslehren der Kälte*⁸² zum Kronzeugen einer neuen theoretischen und ethischen Sachlichkeit in den zwanziger Jahren stilisiert. Deren Wirkungsgeschichte und die Programmatik der kalten Verhaltenslehren sind dabei für Lethen von entscheidender Bedeutung: „Mit dem Umschlag von Kultur in Zivilisation verkommt das ‚Subjekt im Panzer‘ (184) notwendig zur ‚Verlassenheit‘ (268).“⁸³ Dadurch resultiere die Flucht des Subjekts in zwei Grundkomponenten der Diktatur: Masse und entlastende Institution⁸⁴. Lethens Lesart von *Grenzen der Gemeinschaft* beeinflusste die Plessner-Rezeption seit Anfang der 1990er Jahre entscheidend.⁸⁵ Jedoch meldeten sich auch immer wieder kritische Stimmen gegen Lethens Plessner-Interpretation zu Wort.⁸⁶

⁸⁰ Vgl. Vorwort zu Plessners „*Grenzen der Gemeinschaft*“, S. 10.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 10–14.

⁸² Vgl. Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main 1994.

⁸³ Joachim Fischer, Panzer oder Maske. „Verhaltenslehre der Kälte“ oder Sozialtheorie der „Grenze“, in: Plessners „*Grenzen der Gemeinschaft*“, S. 80–102, hier S. 83. Die Seitenangaben beziehen sich auf Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 83–84.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 80.

⁸⁶ Vgl. z.B. Wolfgang Eßbach, Verabschieden oder retten? Helmut Lethens Lektüre von Plessners „*Grenzen der Gemeinschaft*“, in: Plessners „*Grenzen der Gemeinschaft*“, S. 60–79. Eßbach kritisiert hier vor allem die Historisierungsstrategie Lethens und zeigt deren Grenzen auf.

Das Stichwort „Ende der Utopie“ verbindet sich bei Krasnodebski wiederum mit der Frage, ob und wie Plessners Vorstellungen von den Grenzen der Gemeinschaft und der menschlichen Natur nach dem Zusammenbruch des Ostblocks – d. h. am Ende der kommunistischen Utopie – eine philosophische Anthropologie inspirieren können.⁸⁷

Die Debatte um Gemeinschaft/en ist im Zuge der Kritik eines konsumistischen, therapeutisch-selbstbezüglichen oder marktgerecht-egoistischen Rückzugs-Individualismus durch den sog. Kommunitarismus seit den 1980er Jahren wieder erstarkt⁸⁸, nachdem der Begriff aufgrund seiner missbräuchlichen Verwendung im Kontext des Nationalsozialismus lange tabuisiert war.⁸⁹

„Der Furor nationalistischer und kommunistischer Gemeinschaftsgesinnungen [...] hat die Plessnersche Schrift im nachhinein mit einer prophetischen Kraft ausgestattet ... Aber zugleich scheint sie sich damit überflüssig gemacht zu haben.“⁹⁰

So scheint das Idol dieses Zeitalters nicht mehr die Gemeinschaft, sondern die Gesellschaft von Individuen zu sein. Wäre es also nicht sinnvoller, Plessner zu verabschieden und über die Grenzen von Gesellschaft und Individualisierung zu schreiben? Jedoch behält Plessners Schrift auch nach dieser Problemverschiebung eine überraschende Aktualität, die an dem Untertitel *Eine Kritik des sozialen Radikalismus* festzumachen ist. Denn Plessners Analyse ist sowohl konkret gegen die geistigen Strömungen seiner Zeit gerichtet als auch in ihrem sozialanthropologischen Kern unparteiisch und zeitlos. Mit seiner Diskussion der Idee „Gemeinschaft der Sache“ öffnet Plessner den Blick für die moderne Frage nach den Chancen

⁸⁷ Vgl. Zdzislaw Krasnodebski, Ende der Utopie und die Grenzen der Gemeinschaft, in: Jürgen Friedrich/Bernd Westermann (Hg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmut Plessner*, Frankfurt am Main 1995, S. 219–230. Der Begriff „Ende der Utopie“ rekurriert auf Plessners Abhandlung *Diessseits der Utopie*. Vgl. Helmut Plessner, *Diessseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie*, Düsseldorf 1966.

⁸⁸ Vgl. dazu beispielsweise Axel Honneth, Individualisierung und Gemeinschaft, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 16–23.

⁸⁹ Vgl. Rehberg, *Personalität und Figuration*, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, S. 213.

⁹⁰ Karl Otto Hondrich, „Grenzen der Gemeinschaft“, *Grenzen der Gesellschaft heute*, in: Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“, S. 294–321, hier S. 294.

und Möglichkeiten einer Weltgemeinschaft⁹¹. Aktuell bleiben auch seine Aussagen zur gesinnungsmäßigen Überspitzung des Gemeinschaftlichen. Vielleicht scheint die von Plessner kritisierte utopische Gemeinschaftsgesinnung gerade in globalen Bezügen wieder aufzuleben. Das Sprechen von einer „Solidargemeinschaft der Versicherten“, einer „Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft“ oder von der „Weltgemeinschaft“ kann hierfür ein Indiz sein.

Allerdings – dies zeitigt die Lektüre Plessners nach Meinung von Karl Otto Hondrich – ist Gemeinschaftsgesinnung als ideologische und politische Beanspruchung von Gemeinschaft nicht in der gemeinschaftlichen, sondern gerade in der gesellschaftlichen Sphäre verortet. Daraus folgt, dass nicht etwa das Gemeinschaftliche, sondern vielmehr das Gesellschaftliche dazu tendiert, die eigenen Grenzen zu überschreiten und die Balance des sozialen Lebens zu gefährden. Die Plessnersche Analyse kann nach Hondrich deswegen gerade als Rückbesinnung auf die elementaren sozialanthropologischen Grenzen des sozialen Zusammenlebens fruchtbar aktualisiert werden.⁹²

Fazit

Neben der Frage, ob *Tönnies* die Gemeinschaft der Gesellschaft in unangemessener Weise vorzieht, ist kritisch auf den patriarchalen Charakter seines Gemeinschaftskonzeptes hinzuweisen. Deutlich wird dieser Charakter beispielsweise an *Tönnies*' Definition von Herrschaft als Vollendung der biologischen Vaterschaft durch die geistige Erziehung der eigenen Kinder. Seine Verklärung des Patriarchalismus, aber auch die Tatsache, dass seine soziologische Analyse von einer Wesensmetaphysik der Geschlechter überlagert ist, ist aus Genderperspektive zu hinterfragen.⁹³ *Tönnies* selbst kritisiert vor allem das kapitalistische Wirtschaftssystem: Die Transformation von Gemeinschaft in Gesellschaft zieht nach *Tönnies* für die Arbeiterklasse Entwurzelung, Kulturverlust und Zivilisationsferne nach sich.

⁹¹ Zu Chancen und Risiken von Gemeinschaft auf internationaler Ebene vgl. die Beiträge von Wilfried Loth und Simone Sinn in diesem Tagungsband.

⁹² Vgl. Hondrich, „Grenzen der Gemeinschaft“, Grenzen der Gesellschaft heute, in: *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“*, S. 294–96.

⁹³ Vgl. Michael Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*, Wiesbaden 2006², S. 21–31, hier S. 31.

Folgerichtig bleiben am Ende nur die Kapitalisten als Träger und Subjekte der Gesellschaft übrig. Hervorzuheben ist der Umstand, dass Tönnies' Gemeinschaftskonzept gegen die Intentionen des Autors von völkischen und nationalsozialistischen Protagonisten rezipiert wurde. Die entscheidende Differenz zwischen Tönnies' Gemeinschaftskonzept und dem völkisch-nationalsozialistischen Gemeinschaftskonzept liegt in der Tatsache, dass bei ersterem das Rassenparadigma fehlt, das für letzteres konstitutiv ist.

Weil Plessner seine anthropologische Deutung mit der Interpretation der deutschen Situation verschränkte, gewann seine schillernde Schrift „im Nachhinein“ eine „prophetische Kraft“, die sie selbst ursprünglich gar nicht beanspruchte.⁹⁴ So ist es Plessners Verdienst bereits 1924 ideologisch übersteigerte Gemeinschaftsgesinnungen jeglicher Art entscheidende Grenzen aufgezeigt zu haben. Nicht zuletzt impliziert „reine“ Gemeinschaft bei Plessner immer auch die Aufgabe der Persönlichkeit. Wie scharfsichtig Plessners Analyse der „sozialen Radikalismen“ war und ist erweist sich „im nachhinein“; nachdem der „Furor nationalistischer und kommunistischer Gemeinschaftsgesinnungen“⁹⁵ über das Europa des 20. Jahrhunderts hinweggefegt war. Zu betonen ist darüber hinaus Plessners konsequenter Einsatz für Menschenrechte und Menschenwürde. Da Individualität und Menschenwürde für Plessner nur im Rahmen der Gesellschaft angemessen zu schützen sind, ist diese eine notwendige, nicht aufgebare Größe im menschlichen Zusammenleben. Plessners heutige Aktualität lässt sich schließlich mit dem Wiederauftauchen der Vorstellung von Gemeinschaft im globalen Kontext erklären. In diesem Kontext können seine Ausführungen dazu inspirieren nachzudenken, ob und wie Gemeinschaft im globalen Kontext als „Gemeinschaft der Sache“ möglich ist.

⁹⁴ Vgl. Hondrich, „Grenzen der Gemeinschaft“, Grenzen der Gesellschaft heute, in: *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“*, S. 294.

⁹⁵ Ebd.

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 Vowinkel, *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, Schrobenhausen 1993, 34–36, 59, 101. Für das früheste Drama „Die Wandlung“ (1919) vgl. auch Birgit Schreiber, *Politische Rethologisierung. 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 Protestantentum 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.

Nebenmensen 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 zu 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 *Fortekreises*.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

Michael Löwy

DIE NATION ALS SCHICKSALSGEMEINSCHAFT

Zur Aktualität Otto Bauers

(Aus dem Französischen von Lucia Scherzberg)

Einer der beliebtesten Gemeinplätze heute ist die Behauptung, dass der Marxismus die nationale Frage ignoriert habe. Sie sei gewissermaßen in einem „Schwarzen Loch“ der Theorie verschwunden. Tatsächlich haben Marxisten häufig die Bedeutung der nationalen Probleme unterschätzt, aber dennoch gibt es zu diesem Thema in der marxistischen Literatur bedeutende Beiträge, wenn nicht gar solche, an denen man nicht vorbeikommt. Ein solcher Beitrag ist das „klassische“ Werk Otto Bauers *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*.

1907 veröffentlicht (ins Französische aber erst 80 Jahre später übertragen!) hat dieses Buch seinen Platz in einem klar zu definierenden historischen und politischen Kontext: dem Versuch des Austromarxismus – vertreten durch die sozialdemokratische Partei Österreichs –, den multinationalen Rahmen des österreichisch-ungarischen Staates durch eine Reform zu retten, die allen Nationalitäten (Ungarn, Deutsche, Tschechen, Slowaken, Kroaten etc.) die kulturelle Autonomie einräumte. Jede nationale Gemeinschaft sollte die Möglichkeit haben, sich in einer staatsrechtlichen Körperschaft mit weit reichenden kulturellen, administrativen und legislativen Kompetenzen selbst zu verwalten.¹

Wie wir wissen, war dieses Programm zum Scheitern verurteilt. Infolge der militärischen Niederlage des Kaiserreichs und der Revolution von 1918 zerfiel der multinationale österreichisch-ungarische Staat in mehrere unabhängige Nationalstaaten. Schon im Januar 1918 stellte Otto Bauer angesichts des Anstiegs nationalitaristischer² Bestrebungen die Unangemessenheit dieser Strategie fest und schlug vor, im Programm der Linken, das

¹ Zu diesem historischen Kontext s. das bemerkenswerte Werk von Claudie Weill, *L'internationale et l'autre. Les relations inter-ethniques dans la II^e Internationale*, Paris 1987.

² Der Begriff *nationalitarisme* wurde 1918 von René Johannet geprägt. Als *nationalitaire* wird eine Politik bezeichnet, die auf dem Nationalitätsprinzip beruht. Vgl. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Nationalitarisme>

er zu dieser Zeit redigierte, das Recht der Völker auf Selbstbestimmung anzuerkennen, d. h. also auch das Recht zur staatlichen Eigenständigkeit.

Heute lässt sich angesichts einer Vielzahl separatistischer und expansionistischer Bewegungen, die nach nationaler Homogenität streben, zu Recht fragen, ob regionale oder kulturelle Autonomie im Rahmen multinationalaler Verbände, denen man freiwillig beitrifft, nicht eine klügere und menschlichere Lösung wäre. Wenn am demokratischen Recht auf Selbstbestimmung einer Nation nicht vorbeigegangen werden kann – wie kann man es in Regionen anwenden, in denen mehrere Nationen leben, ohne Verwüstungen, Massaker und „ethnische Säuberungen“ zu provozieren?

Wie dem auch sei, Bauers Buch wollte über die konkrete politische Strategie hinausgehen, die er vorgeschlagen hatte, um sich dem komplexen Problem der Nationalitäten in Mitteleuropa zu stellen. Es bietet vor allem originelle Konzepte und klarsichtige Analysen zum Verständnis der nationalen Frage und deren soziohistorischer Natur.

Das soll nicht heißen, dass diese Analysen nicht auch Schwächen aufweisen und ihre Grenzen haben, die typisch für diese Epoche und den kulturellen Kontext sind. Claudie Weill erinnert im Vorwort der französischen Übersetzung des Buches daran, dass Bauer mit den anderen Marxisten der Zweiten Internationale dasselbe geistige Universum teilte. Um metaphysische Theorien der Nation zu bekämpfen, hielt er es für nützlich, sich auf Darwin und das Prinzip der natürlichen Selektion zu berufen. Ebenso gelang es ihm nicht, sich der „Illusion des Fortschritts“ in seiner Vision von der Zukunft der Nationen zu entziehen.³ Dies lässt sich besonders an seinen Bemerkungen über die jüdische Nation aufzeigen, für die er, wie so viele andere Marxisten (insbesondere jüdische!) die Assimilation innerhalb kurzer Zeit voraussagte – dies hinderte den *Bund jüdischer Sozialisten* nicht daran, sich auf Bauers Analysen und sein Programm der nationalen kulturellen Autonomie zu berufen.⁴ Allgemein gesprochen erkannte Bauer in keiner Weise die Gefahren, die der wachsende Nationalismus mit sich brachte. Wie aber sollte er in der Morgendämmerung des 20. Jahrhunderts die aufeinander folgenden Weltkriege und Genozide im Namen der Nation

³ Claudie Weill, Einleitung zu Otto Bauer, *La question des nationalités et la social-démocratie*, Paris 1987, 9.

⁴ S. dazu die brillante Arbeit von Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, Paris 1990.

(und/oder der Rasse) voraussehen, die aus diesem Jahrhundert das dunkelste in der Geschichte der Menschheit gemacht haben?

Trotz dieser Mängel – und der Bedenklichkeit seines Konzepts des „Nationalcharakters“, das einen besonderen Platz in seinem theoretischen Apparat einnimmt – ist Bauers Werk ein Monument kritischer Intelligenz und eines humanistischen Rationalismus. Weil es die Nation als Ergebnis einer historischen Schicksalsgemeinschaft definiert, als niemals vollendetes Produkt eines ständigen Prozesses, setzt es sich in Gegensatz zum nationalen Konservatismus, zu reaktionären Mythen von der „ewigen“ Nation und zu rassistischen Ideologien.

Bauer deckt den „Fetischismus des Nationalcharakters“ auf – den Fetischismus jener Lehren, die das Nationale essentialisieren, d.h. zu einem unveränderlichen Wesen erheben, und macht aus der Nation eine *offene historische Realität*: „Die Geschichte einer Nation ist in keinem Augenblick vollendet. Das sich wandelnde Schicksal unterwirft ihren Charakter, der ja nichts anderes als ein Niederschlag vergangenen Schicksals ist, fortwährenden Wandlungen. ... Dadurch aber verliert der Nationalcharakter auch seinen scheinbar *substantiellen Charakter*, das heißt den Schein, als sei er das Dauernde, Beharrende in der Erscheinungen Flucht. ... Mitten hineingestellt in das Weltgeschehen, ist er kein beharrendes Sein mehr, sondern stetes Werden und Vergehen.“⁵

Mit Hilfe dieser explizit *dialektischen* Methode dekonstruiert Bauer die metaphysischen Konzepte der Nation, die er zum einen als „nationalen Materialismus“, zum anderen als „nationalen Spiritualismus“ bezeichnet. Ersterer sieht das Fundament der Nation in einer rassistischen Substanz, die vererbt und unveränderlich ist (Gobineau), Letzterer führt das Verhalten der Individuen einer Nation auf einen mysteriösen „Volksgeist“ zurück – Bauer nennt als Beispiel die These, die „die abstrakte Veranlagung des Kohn und Mayer und Löwy und wie die Herren alle heißen“ mit dem „jüdischen Volksgeist“ erklärt.⁶

Diese historistische Position – historistisch in dem Sinne, den Lukács oder Gramsci diesem Begriff geben werden – verleiht Bauers Buch eine

⁵ Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien ²1924, S. 123, S. 129f.

⁶ Ebd., S. 9, vgl. auch S. 121f. Diese drei Namen, die hier auf keine konkreten Personen verweisen, waren zum Beginn des 20. Jahrhunderts die gebräuchlichsten jüdischen Namen in Wien.

klare methodologische Überlegenheit nicht nur über andere austromarxistische Autoren wie Karl Renner, der zu stark auf rechtliche und administrative Fragen/Strategien fixiert war, sondern auch über die meisten marxistischen Autoren dieser Zeit, deren Schriften zur nationalen Frage am Ökonomismus kranken oder zu abstrakt und starr sind. Zu nennen ist hier insbesondere Stalins berühmte Schrift *Marxismus und nationale Frage* mit ihren vier Kriterien einer Nation (Gemeinschaft der Sprache, des Territorium, des Wirtschaftens und der psychischen Wesensart), die zu einem wahren Prokrustesbett und furchtbaren Hindernis für jede konkrete Reflexion werden sollte.

In dem Maße, in dem Bauers Methode zugleich eine historische Erklärung der gegenwärtigen nationalen Konstellationen und ein Verständnis der Nation als Prozeß ständiger Transformation impliziert, ermöglicht sie ihm, über Engels' Irrtum von 1848–1850 hinauszugehen: die Tatsache, dass eine Nation (wie die Tschechen) keine Geschichte (als autonomes Staatswesen) hat, bedeutet nicht notwendig, dass sie keine Zukunft hat. Die Entwicklung des Kapitalismus führt in Mitteleuropa und auf dem Balkan nicht zur Assimilation, sondern zu einem Erwachen jener vorgeblich „geschichtslosen“ Völker. (Seltsamerweise hat Bauer diese Analyse nicht auf die Juden ausgedehnt.)

Was aber ist eine Nation? Bauer legt im 10. Kapitel seines Buches eine umfassende Definition vor: „Die Nation ist die Gesamtheit der durch Schicksalsgemeinschaft zu einer Charaktergemeinschaft verknüpften Menschen.“⁷ Versuchen wir, die Vorstellung der „Schicksalsgemeinschaft“, die im Mittelpunkt der Theorie steht, näher zu bestimmen. Georges Haupt beobachtet richtig, dass Bauer aufgrund seines methodologischen Postulats neukantianische Kategorien mit historisch-materialistischen verbindet.

„Vom Neukantianismus übernimmt er das Prinzip nationaler Individualität, welche die historisch geprägte Besonderheit und die historische Fortdauer einer Nation einschließt. Auf den Marxismus bezieht er sich, um in Begriffen wie Klasse, Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse den Ideengehalt, das Wesen und die sozialen Kräfte der eingetretenen Veränderungen zu bestimmen.“⁸

⁷ Ebd., S. 135.

⁸ „Au néokantisme il emprunte le principe d'individualité nationale qui inclut la spécificité historiquement forgée et la permanence historique d'une nation. Il a recours au marxisme pour définir en termes de classe, de rapports et de forces de production le contenu, la nature et les forces sociales des changements intervenus.“, Georges Haupt, *Les marxistes face à la*

Noch bedeutender als der Neukantianismus aber ist der Beitrag der deutschen Soziologie zu Bauers konzeptuellem Rüstzeug, insbesondere Ferdinand Tönnies, dessen berühmtes Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* von 1887 zweifelsohne die unmittelbare Quelle für das Konzept der „Schicksalsgemeinschaft“ ist. Für Tönnies ist die Gemeinschaft auf einen „Wesenswillen“ gegründet, während die Gesellschaft durch einen „Kürwillen“ strukturiert wird. Gemeinschaft (Familie, Clan, Dorf) wird durch Bräuche, Sitten und Rituale, durch wechselseitige Unterstützung und gegenseitiges Vertrauen bestimmt und zu einer gemeinsamen *Kultur* vereint (Religion, Kunst, Moral), Gesellschaft dagegen wird reguliert durch das Kalkül, durch Verdienst und Profit, durch Vertrag und Konkurrenz im Rahmen der irreversiblen Entwicklung der *Zivilisation* (den technischen, naturwissenschaftlichen und industriellen Fortschritt).

Bauer gibt in einer Anmerkung seiner Überzeugung Ausdruck, dass er dem „exzellenten Werk“ von Tönnies viel verdanke, auch wenn er die beiden Begriffe des deutschen Soziologen in einem etwas anderen Sinne gebrauchte:

„Das Wesen der Gesellschaft sehe ich in dem Zusammenwirken der Menschen unter einer äußeren Satzung; das Wesen der Gemeinschaft darin, dass das Individuum seinem geistigen und körperlichen Sein nach Erzeugnis unzähliger Wechselwirkungen zwischen ihm und den anderen zu einer Gemeinschaft verbundenen Individuen und daher in seinem individuellen Charakter Erscheinungsform des Gemeinschaftscharakters ist.“⁹

Bauers „Schicksalsgemeinschaft“ teilt mit Tönnies' Gemeinschaftsbegriff die Idee eines Historisch-Organischen und einer inneren kulturellen Einheit, die in einer gemeinsamen Erfahrung wurzelt.

Der Versuch, die Nation allein über das Kriterium der Sprache zu definieren, wie z. B. bei Karl Kautsky, gehört, Bauer zufolge, zu einer oberflächlichen Sichtweise der nationalen Gegebenheiten, die die *Gemeinschaft* in der *Gesellschaft* auflöst:

question nationale: l'histoire du problème, in: ders./Michael Löwy/Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848–1914*, Paris 1974, S. 48. Mein verstorbener Freund Georges Haupt, den ich sehr vermisste, hat viel besser als ich in dieser Zeit die Bedeutung des Beitrags von Otto Bauer erkannt ...

⁹ Bauer, *Nationalitätenfrage*, S. 127, Anm. 1.

„Die Ansicht, die nationalen Verschiedenheiten seien nichts als die Verschiedenheiten der Sprache, beruht auf der atomistisch-individualistischen Gesellschaftsauffassung, der die Gesellschaft als blosse Summe äusserlich, nämlich durch die Sprache, verbundener Menschen erscheint.“¹⁰

Wenn eine kulturelle Gemeinschaft trotz geographischer Distanz existiert, können die Individuen derselben Nation angehören – beispielsweise im Fall des Einwanderers, der in seinem neuen Land seiner Herkunftskultur verbunden bleibt. Nur insoweit die territoriale Gemeinschaft die Bedingung für die Gemeinschaft der Kultur ist, ist sie eine Bedingung für die Existenz der Nation.¹¹

Durch seine Zurückweisung starrer Kriterien und festgefahrener Definitionen sowie seine *offene* historische und kulturelle Herangehensweise ist Otto Bauer auf dem Feld der marxistischen Theorie der Nation der *Anti-Stalin par excellence*. Sein Konzept der Nation als Schicksalsgemeinschaft erlaubt, sich der nationalen Identität jener Gemeinschaften bewusst zu werden, die aus den abstrakten Definitionen und Klassifikationen herausfallen, weil sie kein gemeinsames Territorium haben oder verschiedene Sprachen sprechen: z. B. die Juden oder die Afroamerikaner. Das kollektive Gedächtnis der Verfolgungen, der Diskriminierung und der Massaker schafft eine nationale Schicksalsgemeinschaft und trägt auf diese Weise entscheidend dazu bei, diese Identität auszuprägen.

Ein Mangel an Bauers Konzept mag sein, dass er die Rolle des Imaginären in der Herausbildung einer Schicksalsgemeinschaft zu wenig berücksichtigt. Wenn die Nationen zu einem großen Teil „erfundene Gemeinschaften“ (*imagined communities*; Benedict Anderson) oder kulturelle Schöpfungen sind, die aus „erfundenen Traditionen“ entstehen (*invention of tradition*, Eric Hobsbawm)¹², werden die subjektive Dimension nationaler Identität, die imaginäre Rekonstruktion der Vergangenheit und die immer neue Re-Interpretation der Geschichte in gleichem Maße zu konstitutiven

¹⁰ Ebd., S. 128.

¹¹ Ebd., S. 133.

¹² S. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983, sowie Eric J. Hobsbawm, *Nation und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt/M. 1991; ders., The Nation as Invented Tradition, in: John Hutchinson/Anthony D. Smith (Hg.), *Nationalism*, Oxford 1994, S. 76–82.

Elementen der Schicksalsgemeinschaft wie die „objektiven“ historischen Ereignisse.

Als subtiler und pluralistischer Analytiker der Nationalitäten stand Bauer dem Nationalismus ablehnend gegenüber. Er bezeichnete ihn als „nationale Wertung“ („die Tatsache, dass wir, was deutsch ist, für gut halten, wie immer es sein mag“¹³) und hielt ihn für ein Instrument der herrschenden und besitzenden Klassen, um die bestehenden Verhältnisse zu legitimieren. Er setzte dieser Ideologie „die Wertungsweise des Rationalismus“¹⁴ entgegen, die er als vernunftgemäße Wahl der Mittel zu einem Zweck bzw. zu einem obersten Zweck, einem Ideal bestimmte. Diese Wertungsweise sah Bauer in der deutschen Kultur durch Denker wie Herder, Lessing und Heine repräsentiert, die den Nationalismus ablehnten. Die Arbeiterklasse war in seinen Augen zugleich Träger einer großen nationalen Aufgabe, nämlich der Aneignung der nationalen Kultur, die bisher auf die Elite beschränkt war, und in ihrer gesamten Theorie und Praxis, wie alle revolutionären Klassen, inspiriert durch die „rationalistische Wertung“.¹⁵ Er lobte auch die „kulturelle Mischung“, d. h. die Auswirkungen mehrerer nationaler Kulturkreise, die sich besonders bei bedeutenden Wissenschaftlern und großen Künstlern zeige. Als herausragendes Beispiel nennt er das Denken eines Karl Marx, in dem sich die Geschichte von vier großen Nationen – der jüdischen, der deutschen, der englischen und französischen – zu individueller Eigenart verdichte.¹⁶

Kurz: trotz seiner Überzeugung, dass die nationale Differenzierung der sozialistischen Bewegungen notwendig sei, und trotz seines Vorschlags, die sozialistische Kultur mit der spezifischen Kultur eines jeden Landes zu verbinden, blieb Bauer ein Internationalist: „Der internationale Sozialismus“, schrieb Bauer 1924 im Vorwort zur 2. Auflage seines Buches, „muß vielmehr die nationale Differenzierung der Kampfmethoden und der Ideologie in seinem Schoße als ein Resultat seines äußeren und inneren Wachstums verstehen ...“. Nach dieser Aufforderung schloss er mit den Worten: „Nicht die nationalen Besonderheiten zu nivellieren, sondern die

¹³ Bauer, *Nationalitätenfrage*, S. 146.

¹⁴ Ebd., S. 147.

¹⁵ Bauer betont, dass beide Wertungsweisen verschiedenen Seiten des menschlichen Wesens entstammten. Dieser innere Gegensatz in jedem Menschen werde durch den Klassenkampf zu einem äußeren Gegensatz in der Gesellschaft. S. ebd., S. 146–155, bes. S. 155.

¹⁶ Ebd., S. 118.

internationale Einheit in der nationalen Mannigfaltigkeit hervorzubringen, kann und muß die Aufgabe der Internationale sein.“¹⁷

In einer Zeit, in der Nationalismus, Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und ethnische „Säuberungen“ im Anstieg begriffen sind, ist es nützlich, ein solches Denken wieder zu entdecken, das sich der Rolle und der großen Bedeutung der Nation und der nationalen Kultur bewusst ist, diese aber nicht mystifiziert. Die Aktualität Bauers ist in seinem zutiefst humanistischen Geist begründet – er ist ein würdiger Erbe des Rationalismus eines Herder, Lessing, Heine oder Marx.

¹⁷ Beide Zitate in: ebd., XXVIII.

Uwe Puschner

GEMEINSCHAFT

Annäherungen an einen Schlüsselbegriff im völkischen und völkischreligiösen Denken

In den *Geschichtlichen Grundbegriffen* hat Manfred Riedel 1975 darauf hingewiesen, dass die soziologische Theorie

„mit der Einführung des Wortes ‚Gemeinschaft‘ [...] ungewollt der reaktionären Opposition gegen die moderne industrielle Gesellschaft entgegen[kommt]. Während sich die anderen europäischen Sprachen die Synonymität von ‚Gesellschaft‘ und ‚Gemeinschaft‘ bis heute bewahrt haben, wird ‚Gemeinschaft‘ in Deutschland zum sozialideologischen Leitbegriff jener national-konservativen und völkischen Bewegung, die nach dem 1. Weltkrieg Sozialismus, Kapitalismus und Industrialismus zugleich zu ‚überwinden‘ trachtete.“¹

Diese Beobachtung trifft nicht erst für die Zwischenkriegszeit zu, sie kann vielmehr bis in die wilhelminische Epoche zurückverlagert werden, als die völkische Bewegung am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert sich – nicht zuletzt als Reaktion auf die im medizinischen Sinne als Krisenphänomene wahrgenommenen Folgen der industriegesellschaftlichen Transformationsprozesse – zu formieren begann.²

¹ Manfred Riedel, *Gesellschaft, Gemeinschaft*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2., Stuttgart 1975, S. 801–862, Zit. S. 859; s. auch Ulrich Linse, Exkurs: „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ von Ferdinand Tönnies bis Theodor Geiger, in: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933*, Wuppertal 1998, S. 161–165.

² Zur völkischen Bewegung und ihrer Geschichte in Deutschland s. mit umfangreichen Hinweisen auf weitere Forschungsliteratur Stefan Breuer, *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*, Darmstadt 2008, ferner Uwe Puschner, *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion*, Darmstadt 2001; ders., Strukturmerkmale der völkischen Bewegung (1900–1945), in: Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.), *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890–1960)/Das konservative Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1890–1960)*, Bern u. a. 2003 (Convergences, Bd. 27), S. 445–468, sowie zum Begriff „völkisch“ ders., Völkisch. Plädoyer für einen ‚engen‘ Begriff, in: Paul Ciupke/Klaus Heuer/Franz-Josef Jelic/Justus H. Ulbricht (Hg.), *„Erziehung zum deutschen Menschen“. Völkische und nationalkonservative Erwachsenenbildung in der Weimarer Republik*, Essen 2007, S. 53–66.

„Gemeinschaft“ ist wie „Rasse“ und „Religion“ von Beginn an ein Schlüsselbegriff im völkischen Diskurs. Die (vielfach – akademisch – gebildeten) Architekten der völkischen Ideologie rekurrten dabei, ohne ihn zu benennen, auf Ferdinand Tönnies und erhoben „Gemeinschaft“ zur „Parole einer kulturell-gesellschaftlichen Wiedergeburt“ (Theodor Geiger).³ Im Gegensatz zu Tönnies ist für den völkischen Fall jedoch das Rassenparadigma bestimmend für das genuine Verständnis von Gemeinschaft. Wie der ideologisch nahe und historisch aus ihr hervorgegangene Nationalsozialismus proklamierten die Protagonisten der völkischen Bewegung eine rassisch begründete Volksgemeinschaft als eines ihrer Hauptziele.⁴ „Völkisch“, heißt es in einem der zahlreichen Manifeste,

„ist das Bekenntnis zum Rassegedanken. Die blutmäßige Verwandtschaft im Wesen und Veranlagung, die sich gründet auf gemeinsamen Ursprung, schafft den Willen zur Volksgemeinschaft. Aus dem Blute, aus der Rasse, steigen die lebendigen Kräfte des einzelnen, wie der Nation. Alles werden und Geschehen unterordnet sich dem Takte der blutmäßig gegebenen Entwicklungsgesetze. Der Begriff völkisch umspannt alles Fühlen, Denken, Sein von Mann und Volk, den Persönlichkeitsbegriff ebensowohl, wie die Ausdrucksformen staatlichen Lebens, Wirtschaft, Politik und Kultur.“⁵

In derselben Weise wie die völkische Weltanschauung, die nicht in geschlossener Form, sondern in Versatzstücken formuliert wurde, hat die große Schar völkischer Ideologieproduzenten und Intellektuellen ihre Vorstellungen von Gemeinschaft nie systematisch erschlossen oder gar definiert. Gemeinschaft wird jedoch im Kontext des massenhaft publizierten ideologischen Schrifttums häufig und meist als Kompositum zur Beschreibung des völkischen Wertehimmels verwendet.⁶ Die völkischen Organisationen verstanden sich – wie etwa die *Fahrenden Gesellen* (die Jugendorganisation

³ Zit. n. Linse, *Exkurs*, S. 164f.; s. in diesem Zusammenhang auch – mit Fokussierung auf die Völkischreligiösen – Stefanie von Schnurbein, *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 1992, S. 283.

⁴ S. hierzu etwa Paul Hartig, *Die völkische Weltendung: Wege zum völkischen Werden*, Bad Berka 1924, S. 7; zum NS-Volksgemeinschafts-Begriff s. Norbert Götz, Volksgemeinschaft, in: *Handbuch der völkischen Wissenschaften. Personen – Institutionen – Forschungsprogramme – Stiftungen*, München 2008, S. 713–721.

⁵ Wikinger Gesetz zit. n. *Deutschvölkischer Katechismus. Von einem deutschen Hochschullehrer*, H.1: Begriff und Wesen des Völkischen, Leipzig 1929, S. 33f.

⁶ Vgl. hierzu als eines von unzähligen Beispielen Fritsch Buschmann, Einigkeit – – –!, in: *Der Falke. Blätter für junges Deutschtum, für Jugendfreunde und Jugendwanderer* 3 (1922), H. 5/7, S. 99.

des *Deutschnationalen Handlungsgehilfen-Verbandes*) oder die neuheidnischen, jugendbewegten *Nordungen* – als „Kampfgemeinschaften“ zur Propagierung und Verwirklichung der völkischen Ideen und können insofern als „Gesinnungsgemeinschaften“ charakterisiert werden⁷, in denen sich Gleichgesinnte im Sinne von *emotional communities* zusammenschlossen.⁸

Völkische Gemeinschaften

„Gemeinschaft“ als namengebende Organisationsform spielte in dem vielgestaltigen völkischen Organisationsspektrum, das vom Verein und Verband über Gesellschaft und Vereinigung bis zum Bund, Orden, Ring und zur Gemeinde und Loge reicht, eine marginale Rolle. Abgesehen von der *Gemeinschaft deutschvölkischer Bünde* (gegr. 1919), einem nach dem Ersten Weltkrieg erfolglosen überregionalen Versuch der Bündelung der völkischen Kräfte, und der *Deutschvölkischen Arbeitsgemeinschaft* (gegr. 1920), einer Dachorganisation der völkischen und antisemitischen Vereinigungen Münchens, nannten sich fünf weitere völkische Organisationen „Gemeinschaft“.⁹ Es handelt sich mit der 1911 gegründeten *Deutschgläubigen Gemeinschaft* und der 1912/13 ins Leben gerufenen *Germanischen Glaubens-Gemeinschaft* einerseits um die führenden und bis in die Gegenwart bestehenden Vereinigungen des neuheidnischen Flügels der völkischreligiösen Teilbewegung sowie mit Artur Dinters (1876–1948) *Geistchristlicher Gemeinschaft – Kampfbund zur Vollendung der Reformation* aus dem Jahr 1927 (seit 1934 *Deutsche Volkskirche*) andererseits um einen Exponenten des deutschchristlichen Segments,

⁷ Wilh Haase, Gemeinschaft, in: *Zunftbuch der fahrenden Gesellen. Katechismus der Wander- und Webrjugend im D. h. V.*, Hamburg 1927, S. 256f., Hidulf R. Flurschütz, *Von der Neugeburt nordischer Religion aus dem Geiste der Jugendbewegung* (Flugschriften der Nordungen, Erstes Blatt), o.O.u.J., unpag. (letzte Seite), sowie *Grundlinien für eine deutsche Kirche*, o.O.u.J. [1921], S. 1; s. hierzu Kai Detlev Sievers, Völkische Märcheninterpretation. Zu Kurd Niedlichs Mythen- und Märchendeutungen, in: Christoph Schmitt (Hg.), *Homo narrans. Studien zur populären Erzählkultur. Festschrift für Siegfried Neumann zum 65. Geburtstag*, Münster u. a. 1999, S. 91–110, hier S. 104. Zur völkischen Jugendbewegung s. Uwe Puschner, *Mouvement de la jeunesse et mouvement völkisch*, in: *Recherches Germaniques* 2009, S. 149–165.

⁸ Zum Begriff „emotional communities“ s. Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, London 2006, S. 2f.

⁹ Zu den beiden genannten Gemeinschaften s. Uwe Lohalm, *Völkischer Radikalismus. Die Geschichte des Deutschvölkischen Schutz- und Trutz-Bundes 1919–1923*, Hamburg 1970, S. 78–80 u. S. 297.

das sich erst nach dem Ersten Weltkrieg zu organisieren begann und sich in bewusster Abgrenzung von den Amtskirchen als „Laiengemeinschaft“ verstand¹⁰, und ferner – im Dunstkreis des Nationalsozialismus – um die *Arbeitsgemeinschaft Deutsche Glaubensbewegung* (gegr. 1933, seit 1934 *Deutsche Glaubensgemeinschaft*) des Tübinger Religionswissenschaftlers Jacob Wilhelm Hauer (1881–1962) als einer Sammlung verschiedener nicht-, antichristlicher, jugendbewegter und völkischer Organisationen und Einzelmitglieder sowie um die von dem Dichter Karl Alfred Strohbach (*1917) initiierte kurzlebige *Nordische Glaubensgemeinschaft* (gegr. 1937).¹¹

Gemeinschaftsbildung durch Religion

Dass ausgerechnet von den Völkischreligiösen die Bezeichnung ‚Gemeinschaft‘ gewählt wurde, ist nahe liegend. Denn im völkischen Denken galt der Grundsatz, dass der von der Rasse vorgegebene Glaube die „Menschen zur Gemeinschaft verbindet“.¹² „Kirchliche, staatliche und Blutgemeinschaft

¹⁰ Adolf Bartels, *Deutschchristentum (Der neue Lessing)*, in: ders., *Rasse und Volkstum*, Weimar 1920, S. 249–270, Zit. S. 270. Zu den genannten Gemeinschaften u. zum Forschungsstand s. Ulrich Nanko, *Das Spektrum völkisch-religiöser Organisationen von der Jahrhundertwende bis ins „Dritte Reich“*, in: Stefanie von Schnurbein/Justus H. Ulbricht (Hg.), *Völkische Religiosität und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Religiosität seit der Jahrhundertwende*, Würzburg 2001, S. 208–226, u. Uwe Puschner, *Weltanschauung und Religion, Religion und Weltanschauung. Ideologie und Formen völkischer Religion*, in: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1 [http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Puschner/index_html].

¹¹ Zu den beiden genannten Gemeinschaften s. Ulrich Nanko, *Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung*, Marburg 1993 (Religionswissenschaftliche Reihe, Bd. 4), Horst Junginger, *Von der philosophischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*, Köln 1999 (Contubernium, Bd. 51), u. Thomas Mittmann, „Gott ist tot – es lebe die Religion“. Friedrich Nietzsches Philosophie im Kontext religiöser Vergemeinschaftungen in Deutschland vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus, in: Michael Geyer, Lucian Hölscher (Hg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung/The Presence of God in Modern Society. Transcendence and Religious Community in Germany*, Göttingen 2006 (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 8), S. 253–276, bes. S. 270–272.

¹² Ernst Hunkel, *Deutsche Gemeinschaft*, in: Richard Ungewitter (Hg.), *Deutschlands Wiedergeburt durch Blut und Eisen*, Stuttgart o.J. [um 1917], S. 444–454, Zit. S. 449.

müssen in eins zusammenfallen“, lautete die Forderung.¹³ Die „geistig-sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes“ könne deshalb nur unter der Voraussetzung erfolgreich sein, „wenn sie die Religion mit umfaßt“ und wenn insbesondere eine „germanisch-religiöse Reform“ erfolge.¹⁴ Diese Überzeugungen wiederum korrespondieren mit „Tönnies' Vision [von] einer ‚neuen Gemeinschaft‘ mit einer ‚neuen Religion‘, also einer durch Erneuerung und Religiosität gekennzeichneten Gemeinschaftsform“¹⁵, und sie führten zu einer durch die rasseideologischen Parameter konstituierten, spezifischen „Vergemeinschaftung“ (Max Weber) der Völkischen und genuin der Völkischreligiösen.¹⁶ Dabei standen – wie die wechselvolle, vielfach nur kurzlebige Existenz der zahlreichen völkisch(religiös)en Organisationen, die typischen Mehrfachmitgliedschaften, die ständige Fluktuation der völkischen Klientel und nicht zuletzt das innere Gegensätze heraufbeschwörende ideologische Spektrum zeigen – einer dauerhaften Vergemeinschaftung (vor allem innerhalb der einzelnen, auch der religiösen Organisationen) entgegen.

Völkische Religion und völkischreligiöse Organisationen stehen dem völkischen Denken zufolge im Zentrum von Weltanschauung und Bewegung und sind wie der gesamte völkische Kosmos der Rassenideologie verpflichtet. Sämtliche seit der Jahrhundertwende formulierten Religionsentwürfe postulieren die „Einheit von Blut und Glauben“.¹⁷ Es bestanden

¹³ Friedrich Siebert, Die Neuausrichtung Deutschlands durch den völkischen Gedanken, in: *Akademische Blätter. Zeitschrift des Kyffhäuser-Verbandes der Vereine Deutscher Studenten* 34 (1919), S. 179–182 u. S. 196f., Zit. S. 196.

¹⁴ Max Robert Gerstenhauer, *Was ist Deutsch-Christentum?*, Berlin-Schlachtensee ²1930, S. 4.
¹⁵ Zit. n. Linse, *Exkurs*, S. 163.

¹⁶ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe*, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen ⁵1976, S. 21.

¹⁷ Willo Mahr, Religiöse Richtsätze für völkische Deutsche, in: *Die Sonne. Monatsschrift für Nordische Weltanschauung und Lebensgestaltung* 10 (1933), S. 435. Zu den völkischreligiösen Entwürfen s. neben der o.g. Literatur Stefanie von Schnurbein, Die Suche nach einer „arteigenen“ Religion in ‚germanisch-‘ und ‚deutschgläubigen‘ Gruppen, in: *Handbuch zur „völkischen Bewegung“*, München 1996, S. 172–185, Justus H. Ulbricht, Deutschchristliche und deutschgläubige Gruppierungen, in: *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933*, S. 499–511, ders., „... in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit ...“. Aspekte einer Problemgeschichte „arteigener“ Religion um 1900, in: *Völkische Religiosität und Krisen der Moderne*, S. 9–39, u. Uwe Puschner, Deutschchristentum. Über christlich-völkische Religiosität, in: Richard Faber/Gesine Palmer (Hg.), *Der Protestantismus. Ideologie, Konfession oder Kultur?*, Würzburg 2003, S. 91–122.

jedoch unterschiedliche Auffassungen darüber, auf welcher Grundlage diese sogenannte arteigene, d. h. Rasse und Volk wesensgemäße Religion stehen sollte. Die völkische Mehrheit konstruierte unter dem Schlagwort „Deutschchristentum“ ausgehend vom Protestantismus ein von seinen alttestamentlich-jüdischen und paulinischen Fundamenten gelöstes, arisiertes und germanisiertes Christentum. Die in der Zwischenkriegszeit nur einige Hundert zählenden Anhänger des germanischen Neuheidentums lehnten hingegen jede Form von Christentum entschieden ab, forderten die Befreiung „von den Schlacken der fremdreligiösen Vergangenheit“ und suchten unter Berufung auf die taciteische Germania und die isländischen Saga- und Eddaüberlieferungen vermeintliche germanische Glaubensauffassungen wiederzubeleben.¹⁸

Es sind vor allem diese Neuheiden, die sich aufgrund des von ihnen proklamierten religiösen Neuanfangs als fundamentaler Voraussetzung für das angestrebte Gemeinwesen eingehend mit dem völkischen Gemeinschaftskonzept befassten. Dabei bringen sie mit der Konstituierung als Gemeinschaft ihr Selbstverständnis und zugleich ihren Anspruch zum Ausdruck, die Avantgarde der völkischen Erneuerungsbewegung zu sein. Ideologen wie der Maler-Dichter Ludwig Fahrenkrog (1867–1952), der Stifter der *Germanischen Glaubens-Gemeinschaft*, bekräftigten daher ihren Führungsanspruch: „Die deutsche Religion will dem Volke ihre Geistesfürsten, Herzöge und Führer geben.“¹⁹

Als „Blutsgemeinschaft“ forderten sie von ihren Mitgliedern das „Bekenntnis zum germanischen Blute“.²⁰ In der Aufnahmeurkunde der *Germanischen Glaubens-Gemeinschaft* musste jedes neue Mitglied deshalb

„bezeuge[n], daß ich germanischer Abkunft und nach bestem Wissen und Gewissen vom Blute einer nichtarischen Rasse frei bin und in und durch Ehe mein Blut rein erhalten und meine Kinder in diesem Sinne erziehen werde.“²¹

¹⁸ Hunkel, *Gemeinschaft*, S. 451.

¹⁹ Ludwig Fahrenkrog, *Deutsche Religion und deutscher Staat*, in: *Upland* 1 (1912), S. 8f., Zit. S. 9.

²⁰ Otto Sigfrid Reuter, *Die große Stunde. Deutsche Religion, Deutscher Orden, Deutschreligiöse Gemeinschaft*, Berlin 1912 (Mitteilungen der Kanzlei des Deutschen Ordens), (Nachdr. Hamburg 1981), S. 5; Leitsätze der Germanischen Gemeinschaft, in: *Germanische Glaubens-Gemeinschaft* (Hg.), *Das Deutsche Buch*, Leipzig ³1923 (Reprint: *Quellentexte zur Konservativen Revolution: Die Völkischen* Bd. 3, Toppenstedt 2007), S. 67f., Zit. S. 67.

²¹ Germanische Glaubens-Gemeinschaft, *Das Deutsche Buch*, S. 68.

Die für die Mehrzahl der völkischen Organisationen konstitutiven und häufig mit einer „Ahnenprobe“ verbundenen „Arierparagrafen“ verweisen zum einen auf das rassistische Exklusionsprinzip (als zwingende Voraussetzung für den Wiederaufbau der vermeintlich zerstörten „Volksgemeinschaft“²²) und dabei vor allem auf den für die völkische Weltanschauung elementaren Antisemitismus.²³ Sie begründen zum anderen eine für das völkische Denken genuine als Inklusionsprinzip zu verstehende Abstammungsgemeinschaft, die eine „Bluts- und Geschichtsgemeinschaft“ war.²⁴

Dieses Konstrukt einer rassistisch und geschichtlich dimensionierten Abstammungsgemeinschaft ist grundlegend für die Germanenideologie, die als ein Eckpfeiler der völkischen Weltanschauung zu gelten hat. Die Germanenideologie postuliert nämlich – unter Rückgriff auf das zeitgenössisch verbreitete Ideologem vom „auserwählten Volk“²⁵ – die Prädestination und Superiorität der Germanen und der Deutschen als ihren unmittelbaren Nachfahren. Sie liefert des Weiteren die Grundlagen für eine scheinbar geschichtlich legitimierbare Lebenswelt mit rassspezifischem („arteigenem“) Werte- und Normensystem und sie ist insofern integraler Bestandteil bei der rückwärtsgewandten Rekonstruktion (im völkischen Denken wird von Erneuerung gesprochen) der von den Völkischen propagierten Gemeinschaft.²⁶

²² Ernst Hunkel zu Donnershag [d.i. Ernst Hunkel], *Deutsch-Ordens-Land. Ein Wille und ein Werk*, Sontra 1921, S. 11.

²³ S. in diesem Zusammenhang Stefan Breuers Überlegungen zum Problem von ‚Vergesellschaftung‘ und ‚Vergemeinschaftung‘ bei den Völkischen; Breuer, *Die Völkischen*, S. 26f.

²⁴ Was ist deutschvölkisch?, in: *Thüringer Landes-Zeitung* v. 14.4.1914, Nr. 86.

²⁵ Zu dieser Denkfigur s. Hartmut Lehmann, *The Germans as a Chosen People. Old Testament Themes in German Nationalism*, in: ders., *Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge*, hg. v. Manfred Jakobowski-Tiessen u. Otto Ulbricht, Göttingen 1996, S. 248–259, u. Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003.

²⁶ Hierzu Uwe Puschner, *Germanenideologie und völkische Weltanschauung*, in: Heinrich Beck/Dieter Geuenich/Heiko Steuer/Dietrich Hakelberg (Hg.), *Zur Geschichte der Gleichung ‚germanisch – deutsch‘. Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen*, Berlin, New York 2004 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 34), S. 103–129, ders., *Völkische Geschichtsschreibung. Themen, Autoren und Wirkungen völkischer Geschichtsideologie*, in: Wolfgang Hardtwig/Erhard Schütz (Hg.), *Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2005, S. 287–307, Stefan Breuer, *Die „Nordische Bewegung“ in der Weimarer Republik*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 57 (2009), S. 485–509, u. Nicola Karcher, *Schirmorganisation der Nordischen Bewegung*:

Das gilt im Besonderen für die Neuheiden. Für sie bildeten „Bluts-
gemeinschaft und Gottumsgemeinschaft“ bei den „Vorfahren“ in vorchrist-
licher Zeit eine Einheit. Im Gegensatz zum Judentum und Christentum
„bestand keine Lehr- und Erkenntnisgemeinschaft“ – Neuheiden lehnen
deswegen kirchenähnliche Strukturen und Dogmen ab –, „sondern [...] eine
göttümliche Willensgemeinschaft kraft gemeinsamer Abstammung“.²⁷
Diese Auffassungen führten sie mit Hilfe des germanisch-deutschen Kon-
tinuitätsparadigmas zu der Überzeugung, dass die „deutsche Gemein-
schaft“ eine „geweihte, göttümliche Gemeinschaft“ sei²⁸, was nach völ-
kischen Vorstellungen in den äußerlichen germanischen Rassestereotype
der blauen Augen und blonden Haare als Symbole von Sonne und Him-
mel Ausdruck fand. Im Selbstverständnis der Völkischen resultierte dar-
aus die Gewissheit, dass diese „Blaublonden“, dass der deutschvölkische
Mensch „zum Göttlichen bestimmt“ sei, dass „aus deutschem Blute das
Heil der Welt“ komme, und dass vor allem das deutsche Volk aufgrund
seiner „eingebore[n] gottheitliche[n] Bestimmung, durch seine arteigene
Emporentwicklung, Vervollkommnung und Vollendung zum Führer der
Menschheit“ auserkoren sei.²⁹

Aus ihrem rassereligös begründeten Selbstverständnis heraus, „Tatge-
meinschaft“ zu sein, machten es sich die Anhänger des im *Deutschen Or-
den* (1911–1933) organisierten deutschgläubigen Arms des germanischen
Neuheidentums zu ihrer Aufgabe, die „deutsche Volksgemeinschaft aus
deutschem Blute heraus“ neu zu bauen.³⁰ Denn mit allen Völkischen waren
sie sich in der pessimistischen Zeitdiagnose einig, wonach die „Auflösung

Der Nordische Ring und seine Repräsentanten in Norwegen, in: *NORDEUROPAforum. Zeitschrift für politik, Wirtschaft und Kultur* 19 (N.F. 12) (2009) (<http://edoc.hu-berlin.de/nord-europaforum/2009-1/>).

²⁷ Hunkel, *Gemeinschaft*, S. 446.

²⁸ Ernst Ludwig Freiherr von Wolzogen, *Wegweiser zu deutschem Glauben. Versuch einer gemeinverständlichen Darstellung der wesentlichsten Gesichtspunkte der deutschreligiösen Gemeinden und Verbände*, Oranienburg-Eden 1919 (Aus dem Jungborn. Flugschriften für wahrhaftiges deutsches Leben, 4. Folge), (Nachdr. Bremen 1996), S. 44.

²⁹ Wilhelm Schwaner, Rasse und Religion, in: *Upland* 3 (1914), S. 25; Ernst Wachler, Was ist ein Deutscher?, in: *Politisch-Anthropologische Monatschrift für praktische Politik, für politische Bildung und Erziehung auf biologischer Grundlage* 15 (1916), S. 48f., Zit. S. 49; Ernst Hunkel, Vom Deutschen Orden, in: *Heimdall. Zeitschrift für reines Deutschtum und Alldeutschtum* 19 (1914), S. 20; Mahr, *Richtsätze*, S. 435.

³⁰ Hunkel, *Deutsch-Ordens-Land*, S. 9 u. S. 12.

der ursprünglichen Menschengemeinschaft, der Stammes- und Volksgemeinschaft, in Einzelmenschen, Klassen und Parteien [...] uns recht eigentlich in die grenzenlose Wirrnis dieser trostlosen Zeit gestürzt [hat]. In ihr wird es offenbar, was längst Tatsache war: daß wir kein Volk mehr sind, sondern nur ein ganz großer Menschenhaufe.³¹ Der *Deutsche Orden* und seine Untergliederungen hatten es sich daher auf die Fahne geschrieben,

„in unserem Volke deutsches Gottum und deutschen Glauben zum Ziele zu führen, der Wiedergeburt deutscher Art an Seele und Leib aus germanischem Gottesborne herauf Bahn zu brechen und sie in allem deutschen Leben, in Recht, Sitte und Kunst wirksam werden zu lassen, alles deutsche Volk zu einigen in wehtümlicher Blutsgemeinschaft“

und

„darüber hinaus auch in den anderen germanischen Stämmen in derselben Weise den Willen zum Germanentum zu wecken und ihnen im Bewußtsein unserer wurzelhaften Einheit die Hand zu reichen.“³²

Aus diesem Selbstverständnis heraus, „Kern einer neuen umfassenden Volksgemeinschaft“ zu sein,³³ formulierte und organisierte der *Deutsche Orden* eine völkische Gemeinschaft *en miniature*, die in hohem Maße an Ferdinand Tönnies' Modell ausgerichtet ist. Der für die völkische Organisationsstruktur typischen Ausdifferenzierung entsprechend gehörten der vom *Deutschen Orden* angeführten deutschgläubigen Bewegung mit dem *Germanen-Ring* (gegr. 1916),³⁴ in dem die Anhänger der „germanischen Bruderstämme der Nord- und Niederlande“ – wenig erfolgreich – zusammengeschlossen waren³⁵, die *Deutsche Schwesternschaft* (gegr. 1917) und der *Jungborn. Bund der Jungborn-Lauben Deutschen Ordens* (gegr. 1918) als kurzlebige Frauen- und Jugendorganisationen an, die alle einschließlich des *Deutschen Ordens* und im Gegensatz zur *Deutschgläubigen Gemeinschaft*, der elitären *in-group*,

³¹ Hunkel, *Deutsch-Ordens-Land*, S. 10.

³² Ebd., S. 9; s. auch die Handfeste des Deutschen Ordens, in: Deutschgläubige Gemeinschaft (Hg.), *Deutschgläubig. Eine Geschichte der Deutschgläubigen Gemeinschaft unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zu den zeitgenössischen völkisch-religiösen Gründungen des XX. Jahrhunderts* (= Beilage zum „Ring der Treue“), Bd. 1, o.O. 1968, S. 18f.

³³ Hunkel, *Deutsch-Ordens-Land*, S. 11.

³⁴ Zum Germanen-Ring s. Anne Muras, *Die Germanen-Gilde. Ein völkisches deutsch-schwedisches Zeitschriftenprojekt*, Staatsexamensarbeit, Berlin 2008.

³⁵ Wolzogen, *Wegweiser*, Zit. S. 42.

auch kirchengebundene Mitglieder aufnehmen konnten. Gemeinsam und in einem arbeitsteiligen Prozess verkörpern sie den „neuen Volkskern“ der imaginierten Volksgemeinschaft.³⁶

Das von den Ideologen der deutschgläubigen Bewegung formulierte und in ihr praktizierte Gemeinschaftskonzept war hierarchisch und im eigenen und völkischen Verständnis organisch – im Sinne Tönnies’ „natürlich“ – strukturiert. Die unterste Ebene – die „Zelle des Volkskörpers“ – bilden die aus Mann, Frau und Kind(ern) bestehenden, nach außen und in der Volksgemeinschaft durch den „Hausvater“ repräsentierten und damit dem völkischen männerdominanten *gender*-Prinzip korrespondierenden „Herdstätten“ oder „Hausgemeinschaften“, die sich zu Sippen(verbänden) zusammenschließen (können).³⁷ Für unverheiratete Frauen war 1917 mit der *Deutschen Schwesternschaft* eine „besondere Frauengemeinschaft“ als Keimzelle einer antiemanzipatorischen „deutschvölkischen Frauenbewegung“ ins Leben gerufen worden. Sie sollte

„den ledigen Frauen Heimat und Herdstätte sein, [...] den jungen Mädchen helfen, den rechten wesensgemäßen Beruf zu finden, [...] sie zu besonders weiblichen und mütterlichen Berufen ausbilden, [...] durch ihre berufstätigen Schwestern Geburts- und Mutterhilfe treiben, vor allem aber [...] Niederlassungen in Stadt und Land begründen und namentlich in ländlichen Siedlungen ihren unverheirateten Schwestern durch Pflege und Erziehung von Waisen und unehelichen Kindern guten Stammes Gelegenheit zu mütterlicher Betätigung auf deutsch-gläubiger Grundlage und zum Dienst an der rassischen Aufartung unseres Volkes geben.“³⁸

Herdstätten und Sippen(verbände) waren – den traditionellen stammesorientierten Vorstellungen folgend – Teil des jeweiligen Stammes. Die deutschen Stämme wiederum bildeten den „Ring der Volksgemeinschaft, die keine Hoheits- und Zollgrenzen kennt, sondern nur Schranken des Blutes, der Sprache und der Gesinnung“, und an deren Spitze ein monarchisches

³⁶ Hunkel, *Deutsch-Ordens-Land*, S. 9. Zu den beiden Organisationen s. Uwe Puschner, Völkische Diskurse zum Ideologem „Frau“, in: Walter Schmitz/Clemens Vollnhals (Hg.), *Völkische Bewegung – Konservative Revolution – Nationalsozialismus*, Dresden 2005 (Kulturstudien, Bd. 2, u. Kultur und antidemokratische Politik, Bd. 1), S. 45–75, bes. S. 69–73, u. ders., *Mouvement*, S. 160.

³⁷ Hunkel, *Deutsch-Ordens-Land*, S. 15f.

³⁸ Ebd., S. 17f.

Reichsoberhaupt stand.³⁹ Nach dem Vorbild des *Germanen-Ringes* sollten die „germanischen Blutsbrüder“ der verschiedenen rasseverwandten Völker unter Beibehaltung ihrer staatlichen Souveränität der deutschen Volksgemeinschaft assoziiert werden, um die „urgeborene und geschichtlich gewordene Gemeinschaft der deutsch-nordischen Völker auf rassisch-religiöser Grundlage [zu] stärken und [zu] festigen“⁴⁰.

Völkisch(religiös)e Siedlungsgemeinschaft

Zur Beschleunigung dieses auf Jahrhunderte angelegten völkischen Erneuerungsprozesses wurde seit der Jahrhundertwende in Anlehnung an lebens- und gesellschaftsreformerische „Entwürfe einer alternativen Moderne“ gefordert⁴¹, Siedlungen – im Sinne von *intentional communities*⁴² – als „Inseln und Hochburgen germanischen Wesens“ zu gründen⁴³, die in den Kontext der zeitgenössischen Siedlungsbewegung und -unternehmungen unterschiedlicher weltanschaulicher Orientierung einzureihen sind.⁴⁴ Nach dem Vorbild der *Vegetarischen Obstbankolonie Eden* (gegr. 1893) bei Oranienburg im Norden Berlins und der nördlich von Rheinsberg in der Ostprignitz gelegenen völkischen Siedlung *Heimland* (gegr. 1908) errichtete der *Deutsche Orden* 1919 beim oberhessischen Sontra mit der genossenschaftlichen *Freiland-Siedlung Donnersbag* als einziger völkischreligiöser Siedlung eine deutschgläubige „Siedlungsgemeinschaft“ auf der „Grundlage arischer Rasse und germanischen Boden- und Gemeinschaftsrechts“, die die

³⁹ Ebd., S. 19f.

⁴⁰ Ebd., S. 19–21.

⁴¹ Uwe Justus Wenzel, „Konservative Revolution“. Ideengeschichtliche Reminiszenzen aus Anlaß einer neuen Studie [Rolf Peter Sieferle, *Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen*, Frankfurt a. M. 1995], in: *Neue Zürcher Zeitung* v. 3.2.1996, Nr. 28.

⁴² Zu diesem Konzept s. den entsprechenden Eintrag in: Wikipedia. The free encyclopedia (http://en.wikipedia.org/wiki/Intentional_community; Zugriff: 31.7.2009).

⁴³ Hunkel, *Deutsch-Ordens-Land*, S. 28.

⁴⁴ S. hierzu neben Ulrich Linse, *Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933*, München 1983, die Überblicksdarstellung von Anne Feuchter-Schawelka, Siedlungs- und Landkommunewebung, in: *Handbuch der deutschen Reformbewegungen*, S. 227–244, sowie die Beiträge in: Kai Buchholz/Rita Latocha/Hilke Peckmann/Klaus Wolbert (Hg.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst in der Moderne*, 2 Bde., Darmstadt 2001.

„Wiedergeburt unserer Volkheit an Seele und Leib durch ein gesundes, vernünftiges Leben, durch bewußte Sippenpflege und rassische Auslese sowie durch gemeinsame Pflege aller Werte und Güter deutschen Wesens [erstrebte]“⁴⁵.

Diese „Keimzelle einer allgemeinen deutschen Wiedergeburt“ existierte wie alle völkischen Siedlungsunternehmungen nur wenige Jahre bis 1924.⁴⁶

Die völkische Gemeinschaftsidee scheiterte in Sontra am Kapitalmangel während der Inflationszeit, vor allem aber an den für die gesamte Bewegung elementaren inneren Konflikten und ideologischen Gegensätzen, die im Falle *Donnersbag* ihr Initiator Ernst Hunkel (1885–1936) durch sein herrisches Gebaren und seine rassezüchterischen Forderungen auf der Grundlage temporärer „Mutterrechtsehen“ heraufbeschworen hatte.⁴⁷ Das rassistisch und religiös begründete völkische Gemeinschaftskonzept kam insofern über Ansätze der Verwirklichung in den Organisationen nicht hinaus und blieb in erster Linie eine literarische Utopie. Die völkischen Ideologieproduzenten hatten damit jedoch die grundlegenden Vorarbeiten für den Nationalsozialismus geleistet und darüberhinaus – wie das Beispiel der *Artgemeinschaft Germanische Glaubens-Gemeinschaft wesensgemäßer Lebensgestaltung* (gegr. 1951) zeigt – das Fundament für den Neonazismus geschaffen.⁴⁸ Daneben, und dies ist ein Beleg für die Strahlkraft völkischen Denkens neben und jenseits des Nationalsozialismus, rekurrieren einzelne neuheidnische Zusammenschlüsse der Gegenwart auf das völkisch(religiöse) Gemeinschaftskonzept aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts wie z. B. die auf Gründungen des frühen 20. Jahrhunderts zurückgehende *Deutschgläubige Gemeinschaft* oder die 1991 wieder- bzw. neugegründete *Germanische Glaubens-Gemeinschaft*.⁴⁹

⁴⁵ Hunkel, *Deutsch-Ordens-Land*, S. 31; Linse, *Zurück, o Mensch*, S. 194, zu Eden 37–61, u. zu Heimland Christoph Knüppel (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der völkischen Siedlung Heimland bei Rheinsberg*, Privatdr. Herford 2002.

⁴⁶ Hunkel, *Deutsch-Ordens-Land*, S. 47.

⁴⁷ Linse, *Zurück o Mensch*, S. 188–192, u. Puschner, *Völkische Diskurse*, S. 69–72; zur „Mutterrechtsehe“ s. Ernst Hunkel, *Verkündigung der Frauenrechte*, Sontra 1923, S. 22 passim.

⁴⁸ Matthias Pöhlmann, Neuheiden, Hexen, Satanisten, in: Reinhard Hempelmann u. a. (Hg.), *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, vollst. überarb. Neuaufl., Gütersloh 2005, S. 272–285, hier S. 275.

⁴⁹ S. hierzu die grundlegende Studie v. Stefanie von Schnurbein, *Religion als Kulturkritik*, sowie dies., *Religion of nature or Racist Cult? Contemporary Neogermanic Pagan Movements in Germany*, u. Ulrich Nanko, *Religiöse Gruppenbildung vormaliger ‚Deutschgläubiger‘*

Anstelle eines Nachwortes

Elektronische Antwort des *Allsberjargoden* („Stammespriesters“) der *Germanischen Glaubens-Gemeinschaft*, Géza von Neményi (*1958), vom 17. April 2009 auf die am 27. März und 15. April 2009 gestellten schriftlichen bzw. elektronischen Fragen des Verfassers nach dem Gemeinschafts-Begriff, wie er für die *Germanische Glaubens-Gemeinschaft* verwendet wird, sowie nach dem Verständnis von alternativen Organisationsformen wie etwa Bund, Orden, Vereinigung oder Kreis:

„[...] auch schon vor der Reaktivierung der G[ermanischen] G[laubens-] G[emeinschaft] hatten wir den Begriff ‚Gemeinschaft‘ gewählt, nämlich 1983 Heidnische Glaubensgemeinschaft (1985 als Heidnische Gemeinschaft in das Vereinsregister eingetragen), es war daher keine Frage, 1991 die Bezeichnung von [Ludwig] Fahrenkrog unverändert zu übernehmen.⁵⁰

‚Orden‘ ist ein lateinischstämmiges Wort und schon von daher nicht ideal: Es müsste doch möglich sein, deutsch-germanische religiöse Bestrebungen auch mit einem Begriff der deutschen Sprache zu bezeichnen. Sonst entsteht ein ähnlicher Unbegriff, wie unser derzeitiger Staatsname, der nicht ohne Verwendung einer fremden Sprache auskommt (und damit ja auch indirekt zeigt, dass er für uns etwas Fremdes ist): ‚Bundesrepublik Deutschland‘.⁵¹ Es war ein großer Fehler, dass man nicht den Vorschlag von Willy Brandt, den Staat nur ‚Deutschland‘ zu nennen, angenommen hat; dann hätten sich die DDR‘ler auch nicht ganz so verei[n]nahmt gefühlt und das Bewusstsein, gemeinsam etwas Neues zu bilden, wäre in Ost und West stärker vorhanden gewesen. Übrigens wurde der Begriff ‚Religions-‘ auch 1913 in ‚Glaubens-‘ geändert, denn aus der 1907/08 gegründeten Deutsch-religiösen Gemeinschaft (auch: Deutsche Religions-Gemeinschaft) wurde über die Zwischenform Germanisch-Deutsche Religionsgemeinschaft (1911) die Germanische Glaubens-Gemeinschaft.⁵² So konnte man auf das Fremdwort Religion ganz verzichten. Allerdings können einige Historiker das Gemeinsame beider Bezeichnungen (bzw.

nach 1945, beide in: Hubert Cancik/Uwe Puschner (Hg.), *Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion/Anti-Semitism, Paganism, Voelkish Religion*, München u. a. 2004, S. 121–134 u. S. 135–149, sowie die Quelle.

⁵⁰ Zur 1991 neugegründeten Germanischen Glaubens-Gemeinschaft s. von Schnurbein, *Religion*, S. 142–158, u. Pöhlmann, *Neuheiden*, S. 275.

⁵¹ Géza von Neményi folgt hier den Überzeugungen der völkischen Sprachideologie; s. hierzu Puschner, *Bewegung*, S. 27–48.

⁵² S. hierzu die von von Neményi abweichende Darstellung der Entstehungsgeschichte der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft bei Puschner, *Bewegung*, S. 234ff.

die konsequente Namensweiterentwicklung) noch immer nicht erkennen und setzen daher die Gründung der G[ermanischen] G[laubens-]G[emeinschaft] erst 1913 an (siehe z. B. Materialdienst der E[vangelischen]Z[entrale für] W[eltanschauungsfragen]⁵³).

„Orden“ ist zudem ein Begriff, der heute besonders von Geheimgesellschaften und Logen verwendet wird und somit auch in einer bestimmten Weise besetzt ist. Eine Loge und eine Religionsgemeinschaft sind nun aber doch unterschiedliche Dinge. Eine Loge ist hierarchisch organisiert, insofern passt „Orden“ auch zu „Ordnung“ und „Ordinierung“, was es so ja bei uns nicht gibt.

„Bund“ hängt mit Band und Verbinden zusammen, unter einem Bund versteht man doch eher eine Verbindung und vielleicht sogar einen Zusammenschluss mehrerer Vereine. In der „Bundesrepublik“ sind also mehrere selbstständige Länder verbunden. Würde sich z. B. Bayern allein „Bund“ nennen, wäre das nicht zutreffend. Einen „Bund“ könnte man also bilden, würde man mehrere unabhängige Gemeinschaften zusammenbringen wollen. Das war 1907/08 nicht gegeben, es gab da nur die Gesellschaft Wodan [= Wodan. Freie Gesellschaft zur Erforschung der germanischen Weis- und Brauchtümer, gegr. 1910/11], die später nur ihren Namen änderte in G[ermanischen] G[laubens-] G[emeinschaft] und die Deutschreligiöse Gemeinschaft, die noch über keine Organisationsstruktur (Verein, Satzung) verfügte. Mit dem Bund für Persönlichkeitskultur [gegr. 1908] hat sie übrigens gar nichts zu tun. „Bund“ passt also schlichtweg nicht.⁵⁴

Sie erwäh[n]en noch den Begriff „Kreis“. Darunter verstehe ich eher eine lockere Gruppe, einen Umkreis, vielleicht auch eher mit regionaler Ausrichtung und sicher nicht mit einer Religionsgemeinschaft zu vergleichen. Könnte man etwa die Katholische Kirche einen „Kreis“ („Katholischer Kreis“) nennen und dennoch damit die gleichen Vorstellungen verbinden? Ich denke nicht. Das klingt doch eher wie ein lockerer Studienzirkel, Arbeitskreis, aber nicht wie eine gediegene etablierte Kirchenorganisation.

„Gemeinschaft“ hingegen drückt genau das aus, was man auch darstellen will: „Gemeinsamkeit“, etwas gemeinsam schaffen wollen usw. Deswegen ist dieser Begriff schon ideal. Heute käme noch die Bezeichnung „Ring“ in Frage, die wir ja auch von Fahrenkrog übernommen haben für den Ring der Freunde der G[ermanischen] G[laubens-]G[emeinschaft]. Ein Ring ist eher ein loserer

⁵³ Matthias Pöhlmann (Hg.), *Odins Erben. Neugermanisches Heidentum: Analysen und Kritik*, Berlin 2006 (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen-Texte, 184).

⁵⁴ Zu den genannten Organisationen s. Puschner, *Bewegung*, passim u. S. 385–388.

Zusammenschluss, ein äußerer Kreis („Ring“ ist eben der äußere Rand, nicht der Mittelpunkt). [...]“

II.
BEISPIELE AUS DER PRAXIS DER
VERGEMEINSCHAFTUNG

Robert E. Norton

POLITIK DES UNPOLITISCHEN?

Gemeinschaftskonzepte im George-Kreis

Die Idee der Gemeinschaft stand von Anfang an im Zentrum von Stefan Georges Selbstauffassung und Tätigkeit. Schon die Tatsache, dass sein Name heute vielen vorrangig bekannt sein dürfte als Bezeichnung für die Gruppe derer, die sich um ihn scharten – ich spreche natürlich vom so genannten „George-Kreis“ – ist ein Indiz dafür, dass die Bedeutung Georges, wie immer man sie letztendlich einschätzen soll, nicht allein in seiner individuellen Gestalt und künstlerischen Leistung, sondern auch und vielmehr in seiner Rolle und Wirkung in Bezug auf das größere menschliche Umfeld um ihn zu suchen ist. Das heißt, der eigentliche Gehalt des Georgeschen Schaffens war eben eine solche Gemeinschaftsstiftung, deren Mittelpunkt und Sinn er selber bildete.

Obwohl wir gewohnt sind, von *dem* „George-Kreis“ zu reden, gab es in Wirklichkeit mehrere solcher Kreise, manchmal mit sich überschneidender Mitgliedschaft, manchmal unter völliger Unwissenheit um die Existenz der anderen. Manche dieser Gebilde waren relativ locker gehalten, andere hingegen folgten strengen Regeln des Verhaltens und Gebarens; einige bestanden aus einer kleinen Zahl von Menschen, und nicht wenige von Georges intensivsten Beziehungen spielten sich zwischen ihm und einer einzigen anderen Person unter Ausschluss der übrigen Welt ab. Aber es gehört zu den eigentümlichsten Merkmalen Stefan Georges, dass er niemals, auch nicht am Anfang seiner Laufbahn, als einzelner Dichter auftrat, sondern immer als Teil einer größeren Organisation – oder, wenn man will, Gemeinschaft –, die er allerdings entweder leitete oder sogar selbst geschaffen hatte und die er als alleinige Autorität verwaltete. Die Formen wie auch die Namen dieser Gruppierungen waren verschieden. Schon in den frühen 1890er Jahren gründete er die Zeitschrift *Blätter für die Kunst*, die lange sowohl als Forum als auch als Werbemittel für gleichgesinnte Künstler diente, die dann als „Blätter-Dichter“ bezeichnet wurden und gewissermaßen die Urform des George-Kreises darstellten. Um die Jahrhundertwende formierte sich die sogenannte „kosmische Runde“ in München,

und in den folgenden Jahrzehnten gebrauchte man abwechselnd diverse Bezeichnungen für die um George versammelten Menschen: Gruppe, Schule, Bund, Kreis und Staat; auch die berüchtigte Formel des „geheimen Deutschland“ wuchs aus dem gleichen Impetus, sich als geschlossene und von der sie umgebenden Gesellschaft abgesonderte Entität aufzufassen. Damit verbunden gab es auch mehrere interne Versuche, die eigentliche Beschaffenheit dieses eigenartigen Gebildes festzulegen und zu erläutern. Die wichtigsten und einflussreichsten solcher Wesensbestimmungen der Georgeschen Gemeinschaft erschienen kurz vor dem Ausbruch des ersten Weltkrieges, auf die ich mich hier konzentrieren werde.

In seiner 2007 erschienenen und zahlreich verkauften Biographie über Stefan George hat Thomas Karlauf behauptet, dass „George die Niederungen der Tagespolitik mied und politisches Engagement für Zeitverschwendung hielt.“¹ George, so will es demnach scheinen, war ein weiterer Vertreter des „unpolitischen“ Deutschen, der höchstens eine „Politik des Unpolitischen“ betrieb, wie Klaus Landfried es nannte², oder aber, wie Stefan Breuer es einprägsam formulierte, einen „ästhetischen Fundamentalismus“ vertrat³, aber eben keine im eigentlichen Sinne als „politisch“ zu bezeichnende Instanz repräsentierte. Im Folgenden möchte ich die Stichhaltigkeit dieser Feststellung überprüfen im Hinblick auf die Entwürfe einer möglichen von George inspirierten Gemeinschaftsordnung, die von einigen seiner engsten Anhänger artikuliert und vorgelebt wurde.

Eines lässt sich nicht bestreiten: ab 1900, und besonders nach dem Erscheinen seines Gedichtbandes *Der Siebente Ring* im Jahre 1907, war jedem Leser Georges klar, dass er ein unerbittlicher Kritiker der zeitgenössischen Kultur war, ein grimmiger Gegner fast aller modernen Lebensformen, die er allesamt, hätte es in seiner Macht gestanden, der restlosen Vernichtung überantwortet hätte. Hierfür soll als einziges Beispiel und aus gegebenem Anlass sein Gedicht *Porta Nigra* aus dem *Siebenten Ring* dienen. Dort wird die Gestalt eines römischen Lustknaben namens Manlius heraufbeschworen, dem die poetische Stimme im Gedicht verliehen wird. Der Auferstandene liefert einen hämischen Kommentar über die Schaltheit und Leere der

¹ Thomas Karlauf, *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, München 2007, S. 528.

² Klaus Landfried, *Stefan George. Politik des Unpolitischen*, Heidelberg 1975.

³ Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1995.

modernen Zeit, indem er das noch existierende prächtige Tor mit der in seiner Sicht dürftigen baulichen und menschlichen Umgebung vergleicht:

Im schwarzen flor der zeiten doch voll stolz
Wirft es aus hundert fenstern die verachtung
Auf eure schlechten hütten (reisst es ein
Was euch so dauernd höhnt!) auf eure menschen:
Die fürsten priester knechte gleicher art
Gedunsne larven mit erloschnen blicken
Und frauen die ein sklav zu feil befände -
Was gelten alle Dinge die ihr rühmet!⁴

Die Zeitkritik dieser Zeilen war unübersehbar und sollte es auch sein. Verglichen mit der Herrlichkeit des römischen Reiches sei die ganze heutige Welt sogar für einen antiken Buhlknaben nur verächtlich. Aber die Frage liegt nahe, wie denn eine Alternative zu dieser minderwertigen Realität, mit ihren „gedunsenen larven“ und Menschen „gleicher art“, auszusehen habe. George selber gab auf diese Frage nie Antwort: er war Dichter und überließ die Ausführung seiner Ansichten und deren Implikationen anderen; wie er schon 1901 schrieb: „die lehre machen die jünger“⁵.

Die Lehre der Jünger

Diese nahmen die ihnen zugeteilte Aufgabe freudig auf. Drei Jahre nach der Herausgabe des *Siebenten Ringes*, also 1910, veröffentlichte Friedrich Gundolf, damals einer von Georges engsten Freunden und Mitarbeitern, einen Aufsatz in den *Blättern für die Kunst* mit dem Titel *Gefolgschaft und Jüngertum*, der fast im Alleingang das Bild Georges und seiner Anhänger schuf, das von da an nahezu unverändert bleiben sollte. Der Aufsatz ist frei nach dem Schema einer Apologie gestaltet, in der die evozierten Ideale verteidigt werden, allerdings auf relativ abstrakte Weise. Nirgends nennt Gundolf zum Beispiel George beim Namen – stattdessen schreibt er immer nur generell vom „Führer“ –, und in ähnlicher Weise identifiziert er keinen von Georges Anhängern oder „Jüngern“, obwohl es keinen Zweifel gab, dass der ganze Aufsatz von nichts Anderem handelte. Das rhetorische Mittel

⁴ Stefan George, *Der Siebente Ring*, Berlin 1931, (Gesamtausgabe der Werke 6/7) VI–VII, S. 17.

⁵ *Blätter für die Kunst* V (1910) i.

hatte seinen guten Zweck: indem Gundolf sich weigerte, vom Allgemeinen ins Partikuläre hinabzusteigen, konnte er es vermeiden, sich durch den direkten Kontakt mit der niedrigen Welt real-existierender Zustände zu verunreinigen – einer Sphäre, die ihm als Georges Jünger ohnehin verhasst war. Noch wichtiger: indem er im Allgemeinen blieb, konnte Gundolf seine Worte gültiger und weniger anfechtbar erscheinen lassen, als verkündete er lediglich alte Wahrheiten und nicht bloß eine Meinung.

Das Problem in Gundolfs Augen war, dass die meisten Menschen zu sehr verblendet von Eitelkeit, Vorurteil und Selbstsucht waren, zu verwirrt durch die schmeichelhaften Versprechungen der modernen liberalen Ideale der Individualität, Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, um die tieferen Wahrheiten wahrzunehmen, die er offenbarte. Kein Wunder also, schrieb Gundolf, dass „unserer zeit gestalt und begriff des ‚jüngers‘ fremd und fast lächerlich“⁶ sei. Um ein wahrer Jünger zu sein, erklärte er, brauche man etwas, das in der heutigen Welt selten geworden sei: die Liebe. Die Liebe verursache eine fundamentale Änderung der Perspektive, sie stelle alles in ein völlig anderes Licht. Die Liebe kenne keine Gründe, erlaube keine Argumente, brauche keine Rechtfertigung. „Wem der führer nur die sache vertritt der hat ihn nicht begriffen: wem er nur eine person ist der kann ihm nicht dienen.“ Der Führer müsse dem Jünger mehr sein als ein Sprachrohr für eine Lehre, ja, er müsse mehr als nur menschlich sein. Der wahre Jünger werde zwangsläufig seinen Führer unbefleckt, unwiederholbar, erhaben finden: kurz, der Jünger müsse ihn lieben, wie man ein höheres Wesen liebt. „Wem dieser meister unersetzbar ist der darf sich Jünger nennen.“⁷ Solche Jünger würden zu willigen Instrumenten ihres Meisters, leere Gefäße, die vom Sein des Meisters erfüllt würden, sich selbst ausliefernd zum Dienst dessen, den sie lieben. „Nicht nachahmung ist die pflicht der jünger“, betonte Gundolf:

„ihr stolz ist dass der meister einzig ist. Seine bilder sollen sie nicht m a c h e n
 • sondern sein werk s e i n • nicht seine erstarren züge und gebärden aufstellen
 und herumtragen sondern sein blut und seinen hauch • sein licht und seine
 wärme • seine musik und seine bewegung aufnehmen in ihr dasein und weiter-
 geben in die noch starre oder leere welt •.“

⁶ Friedrich Gundolf, Gefolgschaft und Jüngertum, in: *Blätter für die Kunst* VIII (1908/09), S. 107.

⁷ Ebd., S. 109.

Die Jünger des Führers, führte Gundolf weiter aus, sollten sein:

„wandelnde öfen die er geheizt hat • stoff den er beseelt: seines grossen atems umsetzung • verkörperung • vervielfältigung auch ohne dass sie reden spuren und strahlen und samen seiner kraft.“⁸

Gereinigt von der trennenden Begierde, „selbstische Ansprüche“ für sich selbst zu machen, seien solche Jünger von der „arroganten Vereinsamung des Ich“ erlöst. Wahre Jünger gäben nicht nur den Wunsch auf, selbstgenügsame Handelnde zu sein, sie würden auch vorbehaltlos ihr Selbst um des Meisters willen hergeben: „Wo sie die Notwendigkeit erkennen da löschen sie gern ihr Ich aus und freuen sich brennstoff zu sein für die höhere flamme.“⁹

Freilich spiegelt sich hier ein gut Stück von Gundolfs eigener Psychopathologie und seiner eigenen Beziehung zu George wider, wobei er seine eigene Unterwürfigkeit als allgemeingültige Norm darzustellen versucht. Aber Gundolf geht noch weiter. Er greift vehement die Antithese zu seiner Definition des Jüngers an – das nämlich, was er die „Persönlichkeit“ nennt. Gundolf verhöhnt „die zufällige • einzelne • begrenzte form • das bündel triebe • wünsche • einfälle und fähigkeiten die das menschein mitbekommen hat soll sich ausleben dürfen • will ein endzweck sein und verlangt ehrfurcht“. Gundolf konnte anscheinend nicht entscheiden, ob er die Idee, dass alle Menschen gleich seien oder es verdienten, so behandelt zu werden, eher lächerlich oder widerlich fand. Für ihn gab es natürliche und absolute Unterschiede unter Menschen, Hierarchien, die von der Geschichte beglaubigt und durch Erfahrung bestätigt seien, und nur die moderne Tendenz, alle Verschiedenheiten auf eine kleine, austauschbare Zahl von hohlen Bezeichnungen zu reduzieren, habe zu dem perversen Schluss geführt, dass Jeder eine „Persönlichkeit“ besitze. „Personen sind alle • persönlichkeiten nur da wo weltstoff zu neuen kristallen zusammenschiesst.“ Das bedeutet, nur ein Meister oder Führer kann im eigentlichen Sinne eine „Persönlichkeit“ sein. Angesichts solch unausweichlicher Tatsachen, schloss Gundolf, blieben dem Rest der Menschheit nur begrenzte

⁸ Ebd., S. 110.

⁹ Ebd., S. 111.

Möglichkeiten: „Wer sich nicht meister weiss der lerne diener oder jünger sein -- besser als eine betriebsame eitelkeit.“¹⁰

Man sollte sich keiner Illusion hingeben hinsichtlich der Radikalität von Gundolfs Konzeption oder hinsichtlich ihres direkten und beabsichtigten Widerspruchs zu den Grundsätzen des politischen, ethischen und sogar psychologischen Liberalismus. Gundolf wollte einen Kanon von Werten und Verhaltensweisen schaffen, der die Handlungen und das Leben der anderen Menschen lenken sollte. „Umbildung der seelen [aber] ist wunsch oder sinn jedes gewaltigen sagers und tuers“¹¹, hat Gundolf apodiktisch proklamiert. Jünger der Art, wie sie Gundolf vorschwebten, würden hinnehmen, dass ihre „seelen“ ton in den händen des „tuers“ seien, dass sie bloß entbehrliches Material für seinen Plan lieferten: „Sie sollen wissen dass sie nur stoff und mittel sind und sollen wieder opfern lernen.“¹²

Gundolfs Gegner hier – und damit auch Georges – war nicht so sehr das zeitgenössische Deutschland allein als vielmehr das gesamte europäische Erbe der Aufklärung mit ihrer Betonung der individuellen Freiheit, des fundamentalen Rechts eines jeden Menschen auf gleiche Behandlung vor dem Gesetz, und des unantastbaren Wertes allen menschlichen Lebens. Gundolfs Verkündungen lesen sich wie eine vorbedachte Absage an Kants Forderung, dass alle Menschen als Zweck an sich angesehen werden müssten und niemals als Mittel zum Zweck behandelt werden dürften – eine Hauptstütze einer Moralphilosophie, die die Menschenwürde ins begriffliche Zentrum rückt. Für George aber waren andere Menschen nur solange von Wert, als sie als nützliche Werkzeuge oder willige Behälter dienen konnten; ansonsten waren sie wertlos und eminent entbehrlich. Wie Gundolf selber andeutete: selbst diejenigen, die eine Zeit lang brauchbar waren, könnten ausgeschieden werden, sobald ihre Nützlichkeit sich erschöpfte. Unter dieser Kategorie beschrieb Gundolf verschiedene Formen der „unechten anhängerschaft“¹³, worunter diejenigen zu zählen seien, die an den Führer nur heranträten, weil seine Botschaft neu und für eine kleine Minderheit bestimmt sei, und die sich brüsteten, einem exklusiven Verein anzugehören. Dann gebe es andere, die sich wahrhaft verpflichteten,

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 106.

¹² Ebd., S. 112.

¹³ Ebd., S. 107.

denen aber die Tiefe abgehe, das, was sie umarmen wollten, auch wirklich zu begreifen. Beide seien aber nützlich, weil sie Öl ins Feuer gössen – oder, wie Gundolf schreibt: sie ziehen andere „auf den kampflplatz • sie beschleunigen den fruchtbaren streit • bereiten die luft zum schwirren der geschosse“; sie sind notwendig, mit anderen Worten, „um den heiligen krieg zu entzünden“¹⁴.

Mit *Gefolgschaft und Jüngertum* hat Gundolf also ein Manifest für Georges gegenwärtige und zukünftige Anhänger verfasst, das klare, unmissverständliche Richtlinien vorgab, wie sie sich selber und ihren Meister betrachten sollten. Es fordert, dass Georges Jünger selbstlos, bescheiden, züchtig und treu sein sollten, aber auch selbstaufopfernd, furchtlos und stark, indem sie die Wünsche des Meisters erfüllen – noch mehr, indem sie seinen Willen verkörpern. Gundolf hat den Meister selbst, den allmächtigen Führer, mit Zügen versehen, die die geheimsten Sehnsüchte eines jeden Megalomanen mehr als befriedigen würden. Obwohl es nicht überliefert ist, was George von Gundolfs Aufsatz dachte, war er offensichtlich zufrieden genug damit, um ihn verschiedenen Freunden in Berlin vorzulesen. Berthold Vallentin, der bei einer solchen Veranstaltung zugegen war, notierte in seinem Tagebuch, dass alle Anwesenden von dem streitlustigen Ton des Aufsatzes bewegt waren, „der uns geradezu enthusiastierte mit seiner resoluten Angrifflichkeit“¹⁵.

Herrschaft und Dienst

Von besonderer Bedeutung für die Wahrnehmung Georges durch die breitere Öffentlichkeit wie auch seine Anhänger war ein Werk von Friedrich Wolters mit dem Titel *Herrschaft und Dienst*. Wolters veröffentlichte einen Teil dieses Buches, an dem er drei Jahre lang gearbeitet hatte, in der gleichen Folge der *Blätter für die Kunst*, in der Gundolfs Aufsatz *Gefolgschaft und Jüngertum* erschienen ist, und es genoss eine ähnliche Hochschätzung von Seiten des Meisters. Schon vorher, im Februar 1909, hatte George Wolters in einem Brief aus München geschrieben, „Ihre zeilen über H[errschaft] u[n]d D[ienst] las man hier mit grösstem lob und teilnahme und wartet mit

¹⁴ Ebd., S. 108f.

¹⁵ Berthold Vallentin, *Gespräche mit Stefan George*, Amsterdam 1967, S. 38.

spannung auf das ganze.“¹⁶ Beim Erscheinen wurde es sofort als ein Wendepunkt erkannt. Kurt Hildebrandt erinnerte sich, dass er und die anderen Berliner Freunde darin die unwiderrufliche Absage an das „Aesthetentum“ der Vergangenheit sahen, indem es Leitlinien für zukünftiges Handeln festsetzte. „Anstelle eines ‚Kreises‘ von Lesern“, führte Hildebrandt aus,

„soll nun ein Kreis von Jüngern seine Erfüllung darin finden, daß er einen geistigen Staat bildet, der allmählich in weiteren Wellen die Umwelt durchdringen kann. Erst jetzt wurde uns der Gehalt der Namen Meister und Jünger ganz bewußt.“¹⁷

Wie Hildebrandt erkannte, ergänzte und erweiterte Wolters' *Herrschaft und Dienst* Gundolfs Ausführungen über das Meister-Jünger Verhältnis, während es gleichzeitig den Rahmen, in den dieses gestellt wird, noch weiter fasste. Wolters gebrauchte auch verschiedene Termini – anstatt vom „Meister“ oder „Führer“ zu sprechen, redete er ausschließlich vom „Herrscher“, er vermied das Wort „Jünger“ und zog die aktivere Kategorie des „Dieners“ vor – aber die Phänomene, die mit den jeweiligen Begriffen bezeichnet wurden, sind fast identisch. Es gibt auch andere Ähnlichkeiten, welche die zwei Aufsätze miteinander verbinden. Wie Gundolf schlug Wolters einen feierlichen, orakelhaften Ton an, aber sein Stil ist fast noch diffuser und undurchsichtiger. Man könnte sogar mit Recht sagen, dass die Sprache von Wolters' *Herrschaft und Dienst* eine Mischung aus Prosa und Poesie darstellt. Wolters hat ein mehr oder minder kohärentes Argument ausgearbeitet, präsentiert es aber in einer fast lyrischen Sprache. George, der wenig von wissenschaftlicher Prosa hielt, fand eine solche Mischung ideal und betrachtete Wolters Werk als vorbildlich. „Zwischen Wissenschaft und Dichtung gebe es eine Zwischenart“, hat George einmal gesagt; „eine Zwischengattung sei doch auch ‚Herrschaft und Dienst‘ und sei vollkommen“¹⁸. Später wurde dieser Stil der „Zwischengattung“ ein Kennzeichen der Schriften des George-Kreises, und Wolters war einer der ersten, die diesen Stil verfeinerten.

¹⁶ Stefan George an Friedrich Wolters, Februar 1909; zit. n. *Stefan George. 1868–1968. Der Dichter und sein Kreis. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum*, Marbach a.N./München 1968, S. 249.

¹⁷ Kurt Hildebrandt, *Erinnerungen an Stefan George und seinen Kreis*, Bonn 1965, S. 39.

¹⁸ Edith Landmann, *Gespräche mit Stefan George*, Düsseldorf/München 1963, S. 23.

Trotz aller Gemeinsamkeiten zwischen Gundolf und Wolters setzte jeder seine spezifischen Akzente. Während Gundolf sich hauptsächlich auf die psychologischen und emotionalen Untermauerungen des Bundes zwischen dem Meister und dem Jünger konzentrierte, versuchte Wolters gleichsam, den größeren ideellen Überbau zu zeichnen, worin jenes Verhältnis seinen Sinn erhielt. Wolters begann, indem er eine Parallele zwischen den von ihm so genannten „Familien des Blutes“ und den „Familien des Geistes“ zog, wobei jene die verwandtschaftlichen Beziehungen unter Menschen bezeichnen, diese die Verbindungen, die durch einen rein intellektuellen oder geistigen Bund entstehen und unabhängig von Raum und Zeit sind. Also besteht nach Wolters jenseits der materiellen Sphäre ein „geistige[s] Reich“, für das Auge unsichtbar und nicht mit den Händen zu greifen, aber trotzdem existent. Ja, es seien die verborgenen Mächte in diesem geistigen Reich, die die physische Welt insgeheim regierten, von den dumpfen Massen unbeachtet, aber immer lautlos am Werk und evident für diejenigen, die sie wahrnehmen könnten und ihren Geboten gehorchten. Die Summe dieser Mächte, die die Welt in verdeckter Weise beherrschen, ist das, was Wolters „Herrschaft“ nannte, die sich in der Figur des „Herrschers“ konzentriert und ausdrückt. Es gehöre zur Natur dieser geistigen Macht, dass sie danach strebe, das physische Reich nach ihrem eigenen Bild zu formen, es einer Gestalt zu unterwerfen, die sie selber schaffe. „Die Herrschaft duldet nicht“, führt Wolters aus, „dass irgend bild oder wesen auf den Ebenen des Reiches ein anderes Wappen trage als das ihre. So formt sich das Reich nach dem Bilde der Herrschaft: diese aber wird erzeugt und getragen durch den Herrscher“¹⁹. Durch die „Geistige Tat“, die den abstrakten Begriff seine konkrete Form annehmen lässt, übt der Herrscher seinen Einfluss auf die Welt aus.

„Die Geistige Tat ist der inhalt der Herrschaft, durch welche der Herrscher, gleichgültig ob er ein überkommenes gut zu verwalten oder ein unerhörtes zu errichten hat, gleichgültig an welchen versuchten oder unversuchten stoffen er sein feuer übt, sei es glaube oder ton, staat oder stein, sprache oder zahl, mit innerem zwange die Ebenen des Reiches seiner formung unterwirft.“²⁰

¹⁹ Friedrich Wolters, *Herrschaft und Dienst*, Berlin ³1923, S. 9–10.

²⁰ Ebd., S. 11.

Die „Geistige Tat“ kann also verschiedene Formen annehmen, und der Herrscher mag in vielen Erscheinungsweisen auftreten. Die Konstante ist die weit reichende wirklichkeitsverändernde Auswirkung, die der Herrscher und seine Tat darauf haben, wie wir uns selber und das Universum begreifen.

Hier, in Wolters Auffassung der grundlegenden Macht des Herrschers, die Welt zu gestalten, wird die größte Abweichung von Gundolfs Konzeption offensichtlich. Gundolf war so sehr mit Abscheu gegenüber der in seinen Augen unrettbar verdorbenen Menschheit erfüllt, dass der Rückzug von jeglichem Kontakt mit allen sich außerhalb seiner Sphäre Befindenden oder deren komplette Vernichtung für ihn die einzig mögliche Vorgehensweise war – oder, weil beide Szenarien sich nicht unbedingt ausschlossen, vorzugsweise beides. Auch Wolters empfand wenig Zuneigung für seine Mitmenschen, aber er hatte ein noch größeres Interesse an der bestimmenden Fähigkeit des Herrschers, die Dinge nach seinem Bild zu gestalten, die Welt mit seiner Natur konform zu machen. Wolters bestand darauf, dass es vollkommen gleichgültig sei, wie der Herrscher seine Macht handhabe oder welche Mittel er anwende, um seine Zwecke zu erreichen. Der Herrscher könne Staatsmann oder Dichter, Prophet oder Physiker sein. Es zähle einzig und allein, dass der Herrscher die äußere Welt verändere, indem er ihr – und uns – sein Verständnis der Dinge aufzwingt, sein geistiges Gepräge verleihe.

Noch deutlicher als Gundolf stellte Wolters also ein bestimmtes Individuum so dar, als handle es sich um einen universellen Typus. Obwohl Wolters wie Gundolf keine Namen nannte, um diese Wirkung noch zu steigern, bestand auch hier keinerlei Zweifel, dass er niemand Anderen als George im Auge hatte. Dennoch gab Wolters mehr oder minder offen zu, dass es ihm primär darauf ankam, nicht jede mögliche Permutation zu erwägen, in der der Herrscher sich manifestieren könnte,

„sondern den Herrscher, dessen stoff die sprache, dessen werk die dichtung ist, in seiner höchsten form der einigen und einzigen person betrachten und durch betrachtung tiefer zu verehren lernen“²¹.

²¹ Ebd., S. 12.

Damit wird klar, dass George als der Inbegriff des Herrschers gelten sollte, seine Dichtung als Muster einer Geistigen Tat, und seine Jünger als exemplarische Bewohner des Geistigen Reichs.

Geistige Politik

Kurz vor dem Ersten Weltkrieg verschärfte sich die politisch gefärbte Kulturkritik des George-Kreises zusehends. Das wichtigste Organ für dieses Programm war das kurzlebige, aber aufsehenerregende *Jahrbuch für die geistige Bewegung*. „Die Jahrbücher“, berichtete Edgar Salin, „sind Kampfschriften“²². George teilte diese Auffassung. „Essays sind Waffen“, sagte er später.

„So haben auch die Jahrbücher gewirkt. Gewisse Frechheiten hat man sich seitdem nicht mehr getraut. Sie wussten nun: vor denen muss man sich in acht nehmen.“²³

Die Waffen der *Jahrbücher* wurden gegen ein relativ diffuses Ziel gerichtet: gegen „den Ungeist der Zeit“, wie auch die „Verderblichkeit der Haltung und der Lehren“, die „an den Universitäten und unter den Wortführern der Tagesmeinung, vor allen Dingen unter den Vertretern des sogenannten Fortschritts“ als „Zeiterrungenschaften“ und „Volksbeglückung verbreitet würden“²⁴. Die *Jahrbücher für die geistige Bewegung* bezogen mit anderen Worten Stellung gegen die gesamte moderne deutsche liberale Kultur; sie sollten die Fäulnis aufdecken, die deren Amtsapparat verseuchte, und die Leere der politischen und sozialen Strukturen aufzeigen, auf denen diese ruhte.

Der dritte, und wie sich herausstellte, letzte Band der *Jahrbücher*, der 1912 erschien, widmete sich am eindeutigsten diesem Ziel. Da die ersten beiden Bände auf Unverständnis oder Ablehnung gestoßen waren, bemühten sich die Herausgeber, mit größerer Klarheit und Offenheit als zuvor, die Grundelemente ihres „gemeinsamen Glaubens“ eindeutig darzulegen. Sie listeten alle gegen sie gerichteten Vorwürfe auf: den „Pessimismus“, den die Anhänger Georges pflegten, ihr angebliches „Sichnichtabfindenkönnen

²² Edgar Salin, *Um Stefan George. Erinnerung und Zeugnis*, Düsseldorf/München 1954, S. 129.

²³ Landmann, *Gespräche*, S. 182.

²⁴ Ludwig Thormaehlen, *Erinnerungen an Stefan George*, Hamburg 1962, S. 36.

mit dem heutigen weltzustand,“ ihre „Geringschätzung der wissenschaft,“ ihre „Verkennung der humanität“ und „der massen“, ihre „Verachtung des weibes“ und, damit verbunden, ihren „Freundschaftskult“, und schließlich ihre „katholisierende[n] tendenzen“ – und zogen gegen diese Kritik in die Offensive. Nicht *sie* seien pessimistisch, sondern die wirklichen Pessimisten glaubten an eine Kultur des Fortschritts mit ihren leeren Versprechungen von immer größeren Reichtümern, Glück und Bequemlichkeit, denn diese Kultur trüge die Samen ihrer eigenen unausweichlichen Zerstörung in sich. Nicht *sie* seien das Problem, weil sie ihren Frieden mit dieser Welt nicht schließen könnten. Die Welt sei vielmehr notleidend, sie versuche verzweifelt, sich mit Illusionen von materiellem Gewinn zu betäuben, um sich vor der Wahrheit ihrer inneren Armut zu verstecken und sich nicht eingestehen zu müssen, „trotz aller äussern verbesserungen, erleichterungen und vergnügungen ... dass es so nicht weitergehen kann“²⁵.

Vieles in diesem Vorwurfskatalog gegen die moderne Kultur war damals schon altbekannt, aber es gab einige neue Elemente. Neben den gewöhnlichen Übeln – dem Rationalismus, Protestantismus, Liberalismus, Feminismus, Materialismus, Industrialismus usw. – stand jetzt auch Amerika, insbesondere „die abneigung des amerikanischen, pathoslos gewordenen menschen gegen jede form der heroisierten liebe“.²⁶ In ähnlicher Weise argumentierten die Herausgeber, dass ihre gemeinsame „ablehnung des protestantismus“ gerechtfertigt sei, denn „überall wo die protestantische form des christentums eingang findet kapitalisiert, industrialisiert, modernisiert sie die völker“.²⁷ Anders ausgedrückt: der Protestantismus verwandele „Völker“ in Amerikaner.

Es überrascht nicht, dass diese lebensgefährdenden Übel ihren konzentrierten Ausdruck in „d[er] moderne[n] frau“ fanden. Diese habe sich wiederholt gezeigt, so das *Jahrbuch*, als „die treueste vorkämpferin aller fortschrittlich ungeschichtlichen, platt humanitären, flach rationalistischen und flach religiösen ideen“. Ja, sogar „einige der schlimmsten wie die theosophie und die friedensbewegung sind gerade von weibern ausgegangen“. In ihren angeblich angeborenen pazifistischen Neigungen ähnelten sie auch am meisten den Amerikanern. Niemand, so warnten die Herausgeber,

²⁵ „Einleitung der Herausgeber“, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 3 (1912) iii-viii, hier: iii.

²⁶ Ebd., vii.

²⁷ Ebd.

dürfe „die gefahr einer femininisierung von ganzen völkern“ unterschätzen, die womöglich zu einem „erlöschen aller tüchtigen kräftigen instinkte gegenüber den unkriegerischen, weiblichen, zersetzenden“ führen könnte.

„Dass die Deutschen, wie es die Franzosen eben sind und die Amerikaner werden, sich in ein feminisiertes volk verwandeln, darin liegt eine grössere soziale gefahr als in tausend von den zeitungten beschrienen einzeldingen.“²⁸

Düster mahnten die Herausgeber, dass es in fünfzig Jahren, sollte man den Dingen weiterhin freien Lauf lassen, nicht mehr als die „letzen reste alter substanzen“ geben werde; stattdessen würde sich „die satanisch verkehrte, die Amerika-welt, die ameisenwelt sich endgültig eingerichtet“ haben. Um dieses Ende zu verhindern, müsse „ein ganz anderer kampf hervorgerufen werden“, ein Kampf „von Gott gegen Satan, von Welt gegen Welt“²⁹.

So überhitzt, anmaßend, ja vielleicht lächerlich das alles heute klingen mag – Thomas Karlauf meinte in seiner Biographie, die Jahrbücher seien bloß eine „Jugendsünde“ gewesen³⁰, obwohl George damals schon 44 Jahre alt war – sollte man sich nicht darüber täuschen, dass es todernst gemeint war und auch so aufgenommen wurde. Auch handelte es sich ausdrücklich nicht um lediglich poetische, literarische oder ausschließlich kulturelle Angelegenheiten, sondern es ging um die Welt, die wirkliche Welt als Ganze. So haben die Herausgeber verkündet: „jedem anständigen menschen muss der ekel kommen beim blossen lesen der zahlen die zu erwarten sind“ – gemeint ist die immer stärker ansteigende Zahl der Weltbevölkerung. „Aber das schlimmste ist nicht die drohende materielle not sondern die mit der masse sich stetig steigernde artverschlechterung.“ Niemand sonst außer ihnen selbst, fügen sie hinzu, habe heute den Mut zu sagen, es gebe gewisse „frevel“ – wie zum Beispiel die Überbevölkerung – die „gebüsst“ werden müssten, und dass es ein Mittel gebe, um diese Buße zu forcieren, nämlich „gift und feuer“³¹. Mit einem Wort: den Krieg.

Gundolf war von Anfang an einer der Kriegslustigsten unter Georges Anhängern. In einem Aufsatz für das zweite *Jahrbuch* hatte er sich breit über

²⁸ Ebd., vi.

²⁹ Ebd., viii.

³⁰ Karlauf, *Stefan George*, S. 453.

³¹ *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 3 (1912) v.

die Vorzüge, ja sogar die Notwendigkeit des Krieges ausgelassen. „Der allgemeine dulddende Frieden ist ein müdes Greisenideal“, konstatierte er.

„Wo Jugend, Wandlung, Schöpfung möglich und nötig ist, da ist Krieg nötig: er ist eine menschliche Grundform, wie das Wandern, die Liebe, das Beten und das Dichten: er kann durch keine Zivilisation überflüssig werden.“

Gundolf glaubte, der Krieg sei ein so fundamentaler Seinsmodus, dass er nie aus unserer Existenz eliminiert werden könnte, genauso wenig wie die physische Fortpflanzung. „Wenn der Fortschritt die Zeugung unnötig gemacht haben wird, wird er auch den Krieg entbehrlich machen.“³²

Im dritten *Jahrbuch* verlieh auch Friedrich Wolters dem kriegerischen Chor seine Stimme. Sein Aufsatz *Mensch und Gattung* liefert eine harsche Verurteilung des Individuums, das „in der Behaglichkeit und Sicherheit der kampflosen Ruhe, im ewigen Frieden sein Glück und das der Menschheit findet“. Stattdessen glorifiziert Wolters den „gefährliche[n] Mensch[en]“, denn er

„versteht dieses Glück nicht und verachtet es, er will sein eignes Urbild künden, in Tat verkörpern, in Leibern weiterpflanzen: dazu dient ihm jede Stärke seines Leibes und Geistes, vom geschwelltesten Muskel bis zur schweigsamsten List. Der Friede um des Lieben Friedens Willen ist ihm verhasst, nur ein Friede als Kampfpreis ihm genehm.“³³

Die Befürworter einer friedlicheren Existenz wollen uns glauben machen, warnt Wolters, dass der „Schutz der Armen, Kranken und Schwachen als die höchste einzige Aufgabe“ dastehe, wobei sie uns „also das arme, kranke und Schwache als den besten Teil der Menschheit“ präsentieren wollen.³⁴ Wir sollten uns nicht irre führen lassen, schreibt Wolters, oder uns durch falsches Mitleid erweichen lassen. Wir sollten stattdessen den „großen Mann“ schätzen, ihm folgen, wohin er uns führt, ungeachtet der Opfer, die er von uns fordert. „Wieviel auch die großen Männer auf ihren Wegen vernichten müssen“, die Tatsache dass sie es unter ihren Füßen zertreten hätten, sei an sich schon Beweis genug, dass es ein „vernichtungswürdiges

³² Friedrich Gundolf, „Wesen und Beziehung“, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 2 (1911), S. 10–35, hier: S. 25.

³³ Friedrich Wolters, *Mensch und Gattung*, in: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 3 (1912) S. 138–154, hier: S. 142.

³⁴ Ebd., S. 143.

und notwendiggeopfertes³⁵ war. Zum Schluss zieht Wolters eine politische Folgerung aus diesen allgemeinen Prinzipien. „Im staate also“, schreibt er,

„muss es herrschende männer geben, nicht nur beamte und gleichberechtigte, auf erden muss es herrschende völker, nicht nur vertreter des gleichgewichtes geben. Staaten und völker, die keine herrschenden, schaffenden männer mehr erzeugen, sind sterbende gebilde und ein lebenskräftiger nachbar tut recht, die entarteten aufzulösen und seine reste zu knechten.“³⁶

Auch in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg spielten politische Erwägungen eine maßgebliche Rolle im George-Kreis und bei George selber. Im Januar 1920 kam George auf die Idee, das *Jahrbuch für die geistige Bewegung* wieder ins Leben zu rufen. Diesmal aber sollte, wie er Berthold Vallentin in einem Gespräch sagte, „das Politische“ im Vordergrund stehen. Ein neues *Jahrbuch* würde nur dann sinnvoll sein, sagte George, „wenn es von einer bestimmten neuen geistigen Stellung ausgehe. Dies sei diesmal eine das Politische berührende. Um die Politik komme man diesmal nicht herum.“ George räumte ein, „früher [habe] die Politik das Geistige unangetastet gelassen, jetzt drücke sie uns so auf dem Leben, dass wir uns einer Stellungnahme dazu nicht entziehen könnten.“ Es stimme schon, dass

„früher auch die politische Macht der Regierenden so gross gewesen [sei], dass man nichts gegen sie hätte ausrichten können. Heute sei dies nicht der Fall. Es könnte sein, dass unsere Kräfte ausreichen, um irgendwie aktiv zu werden, und dass in einem neu gegebenen Augenblick dies nötig und sehr aussichtsreich werde.“³⁷

Noch bis in den Sommer hinein sprach George wiederholt von seinem Wunsch, dass sich das neue *Jahrbuch* „mit den grossen politischen Bewegungen der Gegenwart auseinandersetzen“ solle.³⁸

Diese anfängliche Zuversicht bezüglich der politischen Zugkraft seiner „geistigen Bewegung“ erwies sich als trügerisch oder zumindest als verfrüht, aber Georges Interesse an der politischen Durchsetzung seiner Konzeption blieb ungebrochen. Noch 1928, in einem weiteren Gespräch mit

³⁵ Ebd., S. 145.

³⁶ Ebd., S. 147.

³⁷ Vallentin, *Gespräche*, S. 48.

³⁸ Ebd., S. 54.

Vallentin, äußerte er seine Sorge, dass „noch einmal das schlimme deutsche Schicksal eintreten“ könne, „dass nämlich die Gedanken der Bewegung nicht in Deutschland zur tathaften Wirkung gebracht würden“³⁹. Inzwischen war ihm klar geworden, dass er nicht, oder nicht mehr, imstande oder geeignet war, dieses Resultat selber herbeizuführen. Seine Funktion, meinte er nun, sei eine andere.

„Seine Wirkung sei eine unterirdische. Wie sich seine Wirkung auf das grosse Publikum später äussere, das berühre ihn gar nicht. Er könne immer nur auf die einzelnen jungen Menschen wirken und müsse es denen überlassen, wie sich die Sache weiter entwickle. [...] Er glaube, dass die Wirkung nach aussen überhaupt nur durch einen politischen Menschen, einen Täter zustande gebracht werden könne, der eines Tages die Gedanken der Bewegung politisch zu einem Körper zusammenstelle und damit die Nation bewege.“⁴⁰

Es ist bemerkenswert, dass George fünf Jahre später, als ihm im Mai 1933 ein Ehrenamt in der neu organisierten *Preussischen Akademie der Künste* angeboten wurde, diese vermeintliche Auszeichnung in einem mehr als zweideutigen Antwortschreiben ablehnte, das mit ähnlichen Argumenten sowohl seine innere Anteilnahme als auch seine anders geartete Aufgabe unterstrich:

„die ahnherrschaft der neuen nationalen bewegung leugne ich durchaus nicht ab und schiebe auch meine geistige mitwirkung nicht beiseite. Was ich dafür tun konnte habe ich getan • die jugend die sich heut um mich schart ist mit mir gleicher meinung ... das märchen vom abseits stehn hat mich das ganze leben begleitet – es gilt nur fürs unbewaffnete auge. Die gesetze des geistigen und des politischen sind gewiss sehr verschieden – wo sie sich treffen und wo geist herabsteigt zum allgemeingut das ist ein äusserst verwickelter vorgang“⁴¹

Gewiss: wie sich Politik und Ideologie zueinander verhalten, ist alles andere als eindeutig. Inwieweit die besonderen Gemeinschaftskonzepte, die im George-Kreis thematisiert und praktiziert wurden, „allgemeingut“ geworden sind und politische Wirksamkeit bekommen haben, ist vielleicht niemals mit völliger Sicherheit festzustellen. Aber das Gegenteil behaupten

³⁹ Ebd., S. 101.

⁴⁰ Ebd., S. 102.

⁴¹ Stefan George an Ernst Morwitz, 10. Mai 1933, SG-Archiv.

zu wollen, dass es nämlich überhaupt keine Berührungspunkte zwischen den Auffassungen Georges und der politischen Realität vor und nach seinem Tod gäbe, hieße, an das Märchen zu glauben, das George selbst als ein solches bloßstellte.

Thomas Kühne

GEMEINSCHAFT UND GENOZID

Deutsche Soldaten im nationalsozialistischen Vernichtungskrieg

Anfang Oktober 1941 erhielt Hauptmann Friedrich Nöll einen Auftrag, der ihn zutiefst verunsicherte. Sein Bataillonskommandeur, Major Komnichau, befahl ihm, die gesamte jüdische Bevölkerung des russischen Dorfes Krutscha zu erschießen – Männer, Frauen und Kinder. Nöll befehligte in dem im rückwärtigen Heeresgebiet westlich von Smolensk gelegenen Dorf die 3. Kompanie des I. Bataillons des 691. Infanterieregiments. Alle drei Kompanien des Bataillons erhielten ähnliche Mordbefehle. Aber ihre Führer reagierten darauf unterschiedlich. Oberleutnant Kuhls, Mitglied der NSDAP und der SS, führte ihn für seine Kompanie ohne Zögern aus. Gegenteilig reagierte Oberleutnant Sibille, ein 47 Jahre alter Lehrer. Auf die systematischen Mordaktionen der Einsatzgruppen anspielend, erklärte er seinem Vorgesetzten, er „könne es anständigen deutschen Soldaten nicht zumuten, sich an solchen Dingen die Hände zu beschmutzen“. Juden würde seine Kompanie nur erschießen, wenn es sich um Partisanen handelte. Er habe aber keine Verbindungen der Juden zu den Partisanen feststellen können. Die Greise, Frauen und Kinder unter den Juden seien keine Gefährdung für seine Männer, so dass keine militärische Notwendigkeit für eine solche Maßnahme vorliege. Auf die Frage seines Vorgesetzten, wann er denn endlich hart werde, antwortete er, in diesem Fall nie.¹

Nöll reagierte zunächst ausweichend, am Ende aber doch wie befohlen. Auch ihm war klar, dass es nicht zu den Aufgaben der Wehrmacht gehörte, solche Erschießungen vorzunehmen, und dass er nach § 47 des Militärstrafgesetzbuchs einen als verbrecherisch erkannten Befehl ablehnen

¹ So die Auslassungen Sibilles und weiterer, zu Beginn der 50er Jahre vernommener Zeugen, siehe Schreiben Sibilles v. 2. Februar 1953, Hauptstaatsarchiv Darmstadt, H 13 Darmstadt, 979, Ks 2/54 ./.. Nöll, Zimmer u. Magel, Bl. 207–210, dazu Urteil v. 10. März 1956, hier Bl. 756f. – Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um eine veränderte deutsche Fassung von Thomas Kühne, *Male Bonding and Shame Culture: Hitler's Soldiers and the Moral Basis of Genocidal Warfare*, in: Olaf Jensen/Claus-Christian W. Szejnmann/Martin L. Davies (Hg.), *Ordinary People as Mass Murderers. Perpetrators in Comparative Perspectives*, Houndmills 2008, S. 55–77.

konnte und musste.² Aber Nöll verweigerte den Befehl nicht. Er fürchtete, sich beim Bataillonskommandeur unbeliebt zu machen und als zu weich zu gelten. Allerdings wollte Nöll sein eigenes Gewissen mit der Tat nicht belasten. Er beauftragte seinen Hauptfeldwebel mit der Durchführung der Erschießungsaktion. Kameraden und Untergebenen gegenüber empörte sich dieser zwar darüber, dass die Sache auf ihn abgeschoben wurde, wiegelte aber die Entrüstung, die sich unter den Soldaten artikulierte, mit der Bemerkung ab, „Befehl ist Befehl“, und organisierte die Erschießung von ein bis zweihundert Juden bis zum Abend.³

Wohl die meisten Soldaten erledigten ihre Aufgabe nur widerwillig. Manche verzichteten darauf, flüchtende Juden zu verfolgen und schimpften später über die „Schweinerie“, die ihnen zugemutet worden war, zumal „schwängere Frauen“ unter den Opfern gewesen seien.⁴ Einige waren „völlig erschüttert und dem Nervenzusammenbruch nahe“.⁵ Ein Theologiestudent machte gegenüber einem Kameraden nach der Exekution „seiner seelischen Bedrängnis“ Luft, „dass er als Theologe an einer so furchtbaren Maßnahme teilnehmen musste“.⁶ Ein anderer hatte bereits auf dem Weg zum Erschießungsplatz darum gebeten, abgelöst zu werden. Dieser Bitte wurde auch nachgegeben, allerdings erst nach Beginn der Exekution und nachdem er selbst (nach eigenem späteren Bekunden: daneben) geschossen hatte. Andererseits gab es auch Soldaten, welche die Sache im Hinblick auf die Partisanengefahr als notwendig ansahen.⁷ Einige zeigten sich sogar „über die Exekution begeistert“.⁸ Aber sie bildeten eine Minderheit – ebenso wie die Verweigerer.

² Erich Schwinge, *Militärstrafgesetzbuch nebst Kriegssonderstrafrechtsverordnung*, Berlin 1944, S. 100–109.

³ Im Revisionsurteil wurde von einer Mindestanzahl von 15 Männern und Frauen ausgegangen, wie Anm. 1, Urteil v. 10. März 1956, hier Bl. 756. Zahlen von 60 bis 250 Opfern wurden in den Zeugenaussagen genannt.

⁴ Aussage Adolf Z., 24. September 1953, ebd., Bl. 360, ähnlich Karl B., 5. Dezember 1953, hier Bl. 379.

⁵ Aussage Hans W., 28. August 1953, hier Bl. 337.

⁶ Ebd., hier Bl. 336.

⁷ Ebd., hier Bl. 337.

⁸ Aussage Wilhelm W., 11. Dezember 1953, hier Bl. 386.

Die Deutschen und der Holocaust

Diese Geschichte wirft ein Schlaglicht auf die soziale Verfassung der Täter, die mit dem Massenmord an den Juden befasst waren, und auch auf die deutsche Gesellschaft im Holocaust in ihrer Gesamtheit. Welche der Mördereinheiten man auch untersucht, solche der SS, der Ordnungspolizei oder der Wehrmacht, immer wieder stellt man fest, dass keine durch uniforme Einstellungen, Ideologien und Verhaltensweisen ihrer Mitglieder geprägt war. Selbst der Antisemitismus der meisten Täter kannte durchaus unterschiedliche mörderische Varianten. Und so verhält es sich mit der deutschen Gesellschaft im Nationalsozialismus überhaupt. Dass sie ideologisch nicht so uniform war, wie das nationalsozialistische Regime es anstrebte, hat die historische Forschung hinlänglich demonstriert. Beide christliche Konfessionen, in geringerem Maße auch das ehemals sozialistische Arbeitermilieu sowie liberale, demokratische und selbst konservative bürgerliche Zirkel und neuentstehende Protestgruppen boten ideologische Rückhaltebecken, die ihre Anhänger vor der totalitären Vereinnahmung schützten. Gleichzeitig war diese NS-Gesellschaft aller inneren Differenzierung zum Trotz doch in einer Hinsicht äußerst uniform. Unterschiedliche Einstellungen, Sichtweisen, Empfindungen, Erfahrungen und Hoffnungen hielten den Holocaust nicht auf. Neuere Forschungen lassen kaum ernsthaften Zweifel daran zu, dass ein außerordentlich großer Teil der Bevölkerung, und zwar sowohl der an der Kriegsfrente oder dahinter eingesetzten Soldaten wie auch der übrigen Männer, der Frauen und selbst der Jugendlichen an der ‚Heimatfront‘ durchaus von der Monstrosität der deutschen Verbrechen an den Juden wussten, auch wenn manche Details und das ganze Ausmaß des Genozids erst seit 1945 begriffen werden konnten.⁹

Mochten viele Deutsche Unbehagen am Massenmord an den Juden und an anderen Bevölkerungsgruppen empfinden, so entwickelten sie doch zu keinem Zeitpunkt auch nur ansatzweise so etwas wie soziale Solidarität zugunsten der Juden.¹⁰

⁹ Frank Bajohr/Dieter Pohl, *Der Holocaust als offenes Geheimnis. Die Deutschen, die NS-Führung und die Alliierten*, München 2006; Peter Longerich, „*Davon haben wir nichts gewusst!*“ *Die Deutschen und die Judenverfolgung*, Berlin 2006.

¹⁰ Der berühmte Rosenstraßen-Protest ist eine Ausnahme, die aber auf wenige verwandtschaftliche Beziehungen begrenzt blieb und sofort verpuffte, als diese gerettet zu sein schienen

In der Wehrmacht mit ihren insgesamt rund 17 Millionen Soldaten aus allen (männlichen) Teilen der deutschen Bevölkerung spiegelt sich das Verhältnis der Deutschen zum Holocaust in besonderer Eindringlichkeit wider. Dass die Wehrmacht maßgeblichen Anteil an der Ermordung der europäischen Juden hatte und die genozidale Kriegsführung zwischen 1939 und 1945 nicht nur unterstützte, sondern auch initiierte, ist seit Ende der 1970er Jahre durch die historische Forschung und seit 1995 durch die Ausstellung *Verbrechen der Wehrmacht* des Hamburger *Instituts für Sozialforschung* hinlänglich deutlich geworden. Die Wehrmachtführung war an der Planung des Vernichtungskrieges gegen „Bolschewismus und Judentum“ seit 1941 maßgeblich beteiligt, legte mit den so genannten „verbrecherischen Befehlen“ die Grundlage für straffreie Übergriffe auf Zivilisten, insbesondere auf Juden und Kommunisten. Sie ließ mehr als die Hälfte ihrer 5,7 Millionen sowjetischen Kriegsgefangenen erschießen, verhungern oder tödlicher Zwangsarbeit zuführen. In manchen Besatzungsgebieten wie Serbien organisierte die Wehrmacht den Holocaust weitgehend unabhängig von der SS. Einzelne Wehrmachtseinheiten und -soldaten beteiligten sich freiwillig an den Massenerschießungen von Juden im Osten. Zahllose Einheiten leisteten den Einsatzgruppen logistische Unterstützung, indem sie die lokale jüdische Bevölkerung ausfindig machten, zusammentrieben, Erschießungsorte abriegelten und Deportationen in die Wege leiteten. Im Rahmen des eskalierenden Partisanenkrieges in der Sowjetunion, aber auch an anderen Kriegsschauplätzen in Europa seit 1942 war die Wehrmacht neben der Waffen-SS für unzählige Massaker an Juden und anderen Bevölkerungsteilen verantwortlich.¹¹ Keineswegs alle Soldaten aber schwenkten bereitwillig auf die genozidale Kriegsführung ein; vermutlich war nur eine relativ kleine Minderheit – weniger als 100.000 – aktiv und persönlich an Mordaktionen beteiligt. Die übrigen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, schwiegen. Sie protestierten nicht, opponierten nicht, unterminierten den Genozid auch nicht im Geheimen, sondern schauten zu oder schauten weg, ließen die Mörder gewähren, nicht selten applaudierten sie, und fast immer taten sie, was ihnen befohlen wurde.

(und auch waren). S. Nathan Stoltzfus, *Resistance of the Heart. Intermarriage and the Rosenstrasse Protest in Nazi Germany*, New York 1996.

¹¹ Zum Forschungsstand zuletzt Christian Hartmann/Johannes Hürter/Ulrike Jureit (Hg.), *Verbrechen der Wehrmacht*, München 2005.

Warum? Warum haben so viele mitgemacht, aktiv und freiwillig, oder doch zuschauend und damit billigend? Zur Beantwortung dieser Frage haben Historiker, Politologen und Soziologen auf den Antisemitismus verwiesen oder auf die Furcht vor der Gestapo und der drakonischen Militärjustiz, auf Befehlsgehorsam und Obrigkeitshörigkeit, nicht zuletzt auf den zumal in kleinen Tätergruppen wirksamen Konformitätsdruck.¹² Alle diese Erklärungsansätze beschreiben zweifellos maßgebliche Aspekte der sozialen Realität im Dritten Reich. Aber vom Antisemitismus waren nicht alle Deutschen gleichermaßen befallen, und der Terror der Gestapo, die Obrigkeitsmentalität und der Konformitätsdruck ließen, wie nicht zuletzt das Beispiel Krutscha zeigt, jedem Deutschen die Möglichkeit offen, sich einem Mordbefehl zu verweigern.

Der vorliegende Beitrag sucht die Antwort auf die Frage nach dem Mitmachen nicht nur in Feindbildstereotypen der Deutschen und in den Zwängen, denen sie im Nationalsozialismus unterworfen waren, sondern in ihren Selbstbildern und besonders in der Art und Weise, in der sie sich selbst erfahren haben – nämlich als Gemeinschaft. Gemeinschaft ist ein elementares soziales Phänomen, das in den allermeisten modernen Gesellschaften positiv besetzt, wenn nicht romantisierend verklärt ist. Im Nationalsozialismus jedoch, so die hier vertretene These, wurde ein sozialer Mechanismus wirksam, der sich am besten als Vergemeinschaftung durch Verbrechen bezeichnen lässt, obwohl er von den historischen Akteuren gleichzeitig auch als moralisch „gut“ wahrgenommen werden konnte. Er war das Resultat eines historischen Prozesses, der mit der Bewältigung des Ersten Weltkrieges zusammenhing. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die um die individuelle Verantwortung kreisende Ethik, die für die westlichen modernen Gesellschaften charakteristisch ist, von einem moralischen System verdrängt, in dem als „gut“ nur das galt, was gut für die eigene Gemeinschaft erschien, während als „böse“ alles firmierte, was ihr schadete oder zu Schaden schien. Diese Gruppenmoral wurde in den Jugend-, Ausbildungs- und militärischen Lagern des NS-Staates eintrainiert. Im Krieg ab 1939 wirkte sie als Motor des Mitmachens der Soldaten, indem

¹² Thomas Kühne, Der nationalsozialistische Vernichtungskrieg und die „ganz normalen“ Deutschen. Forschungsprobleme und Forschungstendenzen der Gesellschaftsgeschichte des Zweiten Weltkriegs. Erster Teil, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 39 (1999) S. 580–662; Omer Bartov, *Germany's War and the Holocaust. Disputed Histories*, Ithaca 2003.

sie Gruppendruck, Gruppenleben und Gruppenehre anleitete und absegnete. Die Perfidie dieses Vergemeinschaftungsprinzips bestand darin, dass es praktisch noch den letzten Abweichler in die Maschinerie des Genozids einband, und zwar sowohl innerhalb kleiner Tätereinheiten als auch auf nationaler Ebene.¹³

Der Mythos der Kameradschaft

Ende August 1925 strömten rund 5.000 Weltkriegsveteranen und 6.000 Besucher zu einem Veteranentreffen des 6. Badischen Infanterieregiments Kaiser Friedrich III. Nr. 114 in Konstanz zusammen. Der 114er Tag sollte dem „ganzen Vaterland“ den Weg aus jener „unsagbaren Not“ weisen, in die es durch den vergangenen Krieg gekommen war. Die alten Soldaten schienen berufen, diesen Weg zu weisen. Der Soldat war zwar, so der evangelische Stadtpfarrer, „vom Grauen aller Massentode umgrinst, verhöhnt, entwürdigt“ gewesen. Aber aus dieser Hölle hatte ihn „das stützende, ausgleichende, mildernde Gegengewicht seines Kameraden“ herausgezogen. „Er war der, der alles Leid und auch die karge Freude getreulich mit ihm teilte. [...] Das war der Kamerad – das ist Kameradschaft.“ Das „Geheimnis der Kameradschaft“, so der katholische Stadtpfarrer, liege in dem „fortdauernden Bewusstwerden des Menschhaften“.kehrten die Soldaten „aus der Feuerlinie zurück, dann durften sie im Kreise lieber Kameraden wieder so recht bewusst werden, was es heißt, Mensch zu sein.“¹⁴

Diese Kameradschaft galt es wiederzubeleben, um der Not der Gegenwart Herr zu werden: „Wir brauchen“, forderte der katholische Stadtpfarrer Schaack, „die Durchläuterung des gesamten öffentlichen Lebens mit dem Geiste der Kameradschaftlichkeit“, damit die Deutschen wieder zu nationaler Größe gelangten. Die neue Nation musste einig sein, also frei von Klassengegensätzen und anderen inneren Rissen, welche die deutsche Gesellschaft seit dem 19. Jahrhundert prägten. Eben dieses Ideal repräsentierte der 114er Tag. Er war eine kameradschaftliche „Volksgemeinschaft im Kleinen“. Selbst der tiefste innenpolitische Graben der deutschen Nation

¹³ Ausführlicher Thomas Kühne, *Kameradschaft. Die Soldaten des nationalsozialistischen Krieges und das 20. Jahrhundert*, Göttingen 2006.

¹⁴ Sonderblatt der Konstanzer Zeitung zum Regimentstag 1925 und Deutsche Bodensee-Zeitung, Festbeilage 114er Tag v. 31. August 1925, *Konstanzer Zeitung* v. 31. August 1925

schien zugeschüttet: der zwischen Anhängern und Gegnern der demokratischen Staatsform der Weimarer Republik. Öffentliche Veranstaltungen entzweiten sich sonst oft darüber, ob Schwarz-Rot-Gold oder Schwarz-Weiß-Rot gehisst, ob also für oder gegen die Republik votiert wurde. Beim 114er Tag aber wehten beide Flaggen „friedlich nebeneinander“.¹⁵

Das Bild des friedlichen Nebeneinanders allerdings trog. Die Volksgemeinschaft im Kleinen, als die sich der 114er Tag feierte, bildete das Volk unvollständig ab. Zwar waren die beiden christlichen Konfessionen und alle bürgerlichen politischen Lager, die Konservativen, die katholische Zentrumspartei, die Liberalen sowie die nationalistischen Veteranenverbände auf dem Regimentstag vertreten, nicht jedoch die sozialdemokratische Arbeiterbewegung und ihr Veteranenverband, das *Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold*, und auch nicht die Juden. Deren ehemaligem Feldrabbiner hatte der Festausschuss die Ehre verweigert, eine Gefallenenrede zu halten.¹⁶ Die Sozialdemokraten hielten ohnehin nichts von der ganzen Veranstaltung. Den „schönen Titel ‚Kamerad‘“ führten nur die sogenannten ‚Kameraden‘ im Mund, die als Offiziere ihre Untergebenen als „Schweine“ auf dem Kasernenhof am niederträchtigsten zu schurigeln, oft auch wirtschaftlich auszubeuten“ verstanden hätten.¹⁷

Was sich in Konstanz abspielte, war keine lokale Besonderheit, sondern prägte die öffentliche Erinnerung an den Ersten Weltkrieg überall in Deutschland. Kriegserinnerung war ein Politikum. Im Krieg hatte sich die deutsche Nation mehr denn je gespalten. Am Ende hatte die Revolution der Linken die Republik installiert und die Monarchie und damit die Herrschaft der Rechten hinweggefegt. Während die Linke dieses Resultat des Krieges feierte und Monarchie und Militarismus als Urheber riesiger Leichenberge und eines großen wirtschaftlichen Desasters verdammte, geißelte die Rechte mit der Dolchstoßlegende die vermeintliche Verantwortung der Linken für die militärische Niederlage, das politische Chaos und die wirtschaftliche Misere.

Die Kategorien Rechts und Links beschreiben die politisch-soziale Fragmentierung Deutschlands nur unzureichend. Aber der Streit um die kollektive Erinnerung an den „Großen Krieg“ folgte einer dichotomischen

¹⁵ *Konstanzer Zeitung* v. 31. August 1925.

¹⁶ Ebd. v. 28. August 1925.

¹⁷ *Konstanzer Volksblatt* v. 12. Mai 1921.

Ordnung. Um 1920 standen sich die pazifistische *Nie-Wieder-Krieg-Bewegung* und die „ewigen Soldaten“ in den Freikorps-Verbänden gegenüber. Um 1930 lebte der Konflikt in den Massenmedien und Parlamenten neu auf, als Erich Maria Remarques Frontroman *Im Westen nichts Neues* Krieg und Militär verdammt, die Herzen und Köpfe der Jugendlichen zu erobern schien und das nationalistische Lager die pazifistische ‚Verseuchung‘ der nachwachsenden Generation perhorreszierte.¹⁸

Die Krux dieses Streites jedoch war, dass unter seiner Oberfläche Konsens entstand. Militaristen und Pazifisten arbeiteten an einem Mythos der Kameradschaft, der den Krieg zwar nicht verherrlichte, aber doch erträglich machte. Das linke Lager begnügte sich nicht mit der Widerlegung des rechten Kameradschaftsmythos. Es arbeitete an einem Gegenmythos. Zwar müsse man, so das Reichsbanner, die Erinnerung an den „Bruch der Kameradschaft“ durch die Offiziere, die „die ungeschriebenen Gesetze der Kameradschaft“ nicht einhielten, sondern sich auf Kosten ihrer „hungrigen Kameraden“ den Bauch voll schlugen, wach halten. Aber jene „Sorte Menschen“ verdiene es gar nicht, „Kameraden genannt zu werden“. Ihnen stünden die „wirklichen Kameraden“ und die wirkliche Kameradschaft gegenüber.¹⁹ Die Kameradschaft unten richtete sich gegen die militärische Obrigkeit. Kameradschaft bedeutete damit Schulterschluss gegen die Vorgesetzten. An einem Feldwebel, der „einen Mann, der beim Sturm nicht aus dem Graben wollte, mit Erschießen drohte“, rächten sich die *Vier von der Infanterie* in Ernst Johannsens gleichnamigem Frontroman, indem sie den Vorgesetzten von hinten anschossen. Ausgeführt hatte diese Tat ein neues Mitglied der Gruppe, das eben durch diesen subversiven Akt „ihrer Kameradschaft für würdig befunden wurde“.²⁰

Aber in diesem wie in anderen Anti-Kriegsromanen entfaltete die Kameradschaft auf dem Schlachtfeld ihre Wirkung so, wie die Offiziere es wollten. Kameradschaft wirkt hier wie dort als Motor der kriegerischen Gewalt, indem sie den einzelnen Soldaten mitreißt und damit seiner persönlichen Verantwortung enthebt. Keiner meutert, keiner desertiert. Im rechten, militaristischen wie im linken, pazifistischen Lager wurde Kameradschaft

¹⁸ Erich Maria Remarque, *Im Westen nichts Neues. Roman*, hg. v. T. Westphalen, Köln 1987. Thomas F. Schneider, Die Meute hinter Remarque. Zur Rezeption von „Im Westen nichts Neues“ 1928–1930, in: *Jahrbuch zur Literatur der Weimarer Republik* 1, 1995, S. 143–170.

¹⁹ *Das Reichsbanner* v. 26. September 1931, S. 310.

²⁰ Ernst Johannsen, *Vier von der Infanterie*, Hamburg-Bergedorf 1929, S. 11, S. 13f., S. 48f.

beschworen als Inbegriff von Menschlichkeit, Altruismus und Fürsorglichkeit. Schon unmittelbar nach Kriegsende hatte auch der sozialdemokratische *Reichsbund der Kriegsbeschädigten* das „alte Band der Kameradschaft“ festgezurrert und gemahnt, jeder Kriegsbeschädigte habe sich des Kameraden zu erinnern, „der ihn einstmals aus dem Feuer getragen hat, als er selbst hilflos mit zerschossenen Gliedern dalag“. ²¹ Wer sich als Kamerad im Krieg bewährt hatte, konnte kein Unmensch sein. Das Töten gestaltete die revanchistische ebenso wie die pazifistische Kriegserinnerung als kollektiven und schicksalhaften Akt. Die Kameradschaft entwickelte einen Sog, dem sich der Einzelne nicht entziehen konnte. ²² So erzählten es rechte wie linke Veteranen. Auch Remarques Anti-Helden handelten jenseits individueller Verantwortung:

„Neben *mir* wird einem Gefreiten der Kopf abgerissen. Er läuft noch einige Schritte, während das Blut ihm wie ein Springbrunnen aus dem Halse schießt. [...] Wären *wir* keine Automaten in diesem Augenblick, wir blieben liegen, erschöpft, willenlos. Aber *wir* werden wieder mit vorwärts gezogen, willenlos und doch wahnsinnig wild und wütend, *wir* wollen töten, denn das dort sind unsere Todfeinde jetzt, ihre Gewehre und Granaten sind gegen uns gerichtet, vernichten wir sie nicht, dann vernichten sie uns! [...] Wir sind gefühllose Tote, die durch einen gefährlichen Zauber noch laufen und töten können.“ ²³

Der Kameradschaftsmythos verwandelte individuelle Betroffenheit in kriegerische Gruppenkonformität. Er trug damit zwei Bürden Rechnung, an denen die Deutschen nach 1918 schwer trugen. Zum einen war dies die moralische Last der Leichenberge des Ersten Weltkrieges. Diese Last hatte das Schuldverdikt des Versailler Vertrages noch verstärkt. Nach 1918 aber konnte die Erfahrung des Horrors eines industrialisierten Massenkrieges und das Bewusstsein der eigenen Beteiligung daran nicht länger in den Kategorien von persönlicher Schuld und Verantwortung abgearbeitet werden. Die kollektive Erinnerung an diese Orgien der Destruktion verhöhnte vielmehr das moralische verwirrte Ich mit dem schuldlosen Wir der Kampfgemeinschaft. In diesem Wir gab es keine individuelle Verantwortung. Schicksalsergebene Kameradengemeinschaften neutralisierten ihre Aggression nach außen durch Altruismus im Inneren.

²¹ *Mitteilungen des Reichsbundes der Kriegsoffer und Kriegsbeschädigten* v. 6. Dezember 1918, 5.

²² Vgl. z. B. Joseph M. Wehner, *Sieben vor Verdun*, München 1935, S. 40f.

²³ Remarque, *Im Westen*, 54, 109f. (Hervorh. v. mir, TK), vgl. 107f., vorher 53–55.

Die Moral, zu der die mythisch verankerte Kameradschaft erzog, definierte sich nicht inhaltlich, sondern funktional. Gut war alles, was der Gemeinschaft nützte – welcher und wozu auch immer. An die Stelle individueller Verantwortung und persönlicher Schuld setzte die Kameradschaft die Aussicht auf soziale Geborgenheit und die Furcht vor dem sozialen Tod – die Scham. An die Stelle der innengeleiteten trat eine außengeleitete Moral, an die Stelle persönlicher Betroffenheit die Angst vor der Ausgrenzung und die Sehnsucht nach Geborgenheit in der Gruppe. Dem Individuum, das sein Ich der Gruppe opferte, winkte als Lohn nicht nur die emotionale Geborgenheit der Gruppe, sondern auch moralische Entlastung. Wer mit der Gemeinschaft handelte, tötete und ausgrenzte, wer sich dem Gruppendruck beugte, den traf auch keine persönliche Schuld für das, was er tat. Die Kameradschaft gehörte zusammen mit dem Pflichtbewusstsein, der Ehre oder dem Befehlsgehorsam zu einem Set von Tugenden, die zur Ausschaltung des Denkens, Fühlens und Handelns in Kategorien der individuellen Lebensführung und der individuellen Verantwortung erzogen. Anders als der kalte Befehl, die abstrakte Ehre oder die spröde Pflicht jedoch atmete die Kameradschaft die Wärme der Gemeinschaft.

Scham und Schuld, Schande und Gewissen, Ich und Wir, Individuum und Gruppe bilden die polaren Kategorien zweier „Formen der kulturellen Bearbeitung eines die Ordnung störenden Bösen“, die in den meisten Gesellschaften in einem Spannungszustand nebeneinander rangieren und ineinander verflochten sind.²⁴ Im Paradigma der Gewissens- oder Schuldkultur ordnet das Ich das Verhältnis zwischen Gut und Böse auf dem Wege der Introspektion. Das Paradigma der Schamkultur weist diese Aufgabe dem Wir des Zuschauerkollektivs zu. Das Mischungsverhältnis, in dem beide Paradigmen auftreten, ist historisch und kulturell variabel. In vielen Stammeskulturen Afrikas, Asiens oder Südamerikas, so beobachteten Wissenschaftler um 1930, war „der Gedanke der persönlichen Verantwortung und persönlichen Leistung kaum aufgetaucht. Die Eingeborenen befinden sich ihr ganzes Leben lang in einem Zustande der Öffentlichkeit“, in der

²⁴ Aleida Assmann/Ute Frevert, *Geschichtvergeßlichkeit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, Stuttgart 1999, S. 91, s. auch ebd. S. 80–96, S. 106–112; interkulturelle Aspekte im Anschluss an Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston 1946, bes. S. 195ff., erörtert M. R. Creighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage*, in: *Ethos* 18 (1990) S. 279–307.

jeder von den Anderen beobachtet wird.²⁵ Die für die bürgerliche Gesellschaft charakteristische Vorstellung der Reflexion auf sich selbst und der persönlichen Verantwortung war dort gänzlich unbekannt. Nun waren sich Soziologen um 1930 wohl bewusst, dass Gruppendruck auch in der modernen Gesellschaft wirkte. Immer durchziehe, so Alfred Vierkandt, „unser ganzes Leben“ der „Gegensatz zwischen der Neigung des Handelnden, sich in gewissen Grenzen gehen zu lassen, und der Forderung des Zuschauers, sich zusammenzunehmen“. Dennoch stand für ihn außer Frage, dass die moderne Gesellschaft das Individuum in den Mittelpunkt stelle und daher der „gentilizistischen“ Moral fremd gegenüberstehe.²⁶ Soziologen wie Vierkandt begrüßten die Befreiung des Individuums aus seinen sozialen Klammern. Die Zukunft schien dem Individuum und damit dem bürgerlichen Projekt einer dynamischen Leistungsgesellschaft zu gehören, die auf Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit, Selbstentwicklung und Selbstverantwortung ihrer Mitglieder setzte.

Ganz konnte sich auch Vierkandt der Tatsache nicht verschließen, dass Individualisierung und Pluralisierung keineswegs überall auf Begeisterung stießen. Manche seiner Kollegen diagnostizierten ein spezifisches Leiden des modernen Menschen, ein Gefühl der sozialen Heimatlosigkeit und Unsicherheit. Besonders in den Großstädten gewärtigte man die „Atomisierung“ und „Vermassung“ der Individuen. Die Messlatte, die an die atomisierte „Gesellschaft“ angelegt wurde, hieß „Gemeinschaft“ – modellhaft verwirklicht in der Familie, der Verwandtschaft oder Nachbarschaft.²⁷ Die Gemeinschaft war der gleichermaßen nostalgisch verklärte wie utopisch aufgeladene Gegensatz zur realen, schlechten Gesellschaft. Und anders als die Anwälte des Individualismus meinten, vollzog sich um 1930 in Deutschland der Siegeszug einer Moral, die das Individuum und sein Gewissen desavouierte. Der Gewissenskultur hatte die christlich-protestantische Kultur seit dem Mittelalter vorgearbeitet. Die Individualisierungs- und

²⁵ Alfred Vierkandt, Sittlichkeit, in: ders. (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1931, S. 533–545, S. 538.

²⁶ Ebd., S. 535, S. 538.

²⁷ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Nachdruck der 8. Aufl. von 1935, Darmstadt 1991; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 51980, S. 21ff., S. 237; Georg Vobruba, *Gemeinschaft ohne Moral. Theorie und Empirie moralfreier Gemeinschaftskonstitutionen*, Wien 1994, S. 17ff.

Pluralisierungstendenzen der Industriegesellschaft hatten ihr ein gesellschaftliches Unterfutter zur Verfügung gestellt. Das Unbehagen an den sozialen und psychischen Kosten dieser Entwicklungen einerseits, das massenhafte Bewusstsein von der aktiven Beteiligung an der Produktion riesiger Leichenberge andererseits jedoch, die Erfahrung des Destruktions- und Grausamkeitspotentials zu Beginn des 20. Jahrhunderts begünstigte den Aufstieg eines Moralsystems, das an die Stelle der verunsichernden Introspektion die Sicherheit des sozialen Zwangs und damit den Kult der Gemeinschaft setzte.²⁸

Dieser Prozess war keine zwangsläufige Folge des Ersten Weltkrieges. Noch in den frühen zwanziger Jahren waren individualistische Kriegsdeutungen und explizite Kritik an der Gemeinschaftssehnsucht vernehmbar. Helmut Plessners Analyse der *Grenzen der Gemeinschaft*²⁹ gehört hierher, ebenso die Hymne, die Siegfried Kracauer um 1920 auf die Freundschaft dichtete. Freundschaft, so Krakauer euphorisch, kreise um die Stärkung des „Selbstgefühls“ durch den „Widerhall“ im Freund: „Ein Ich wird durch das andere bejaht“. Für Kameradschaft hatte Kracauer nur Verachtung übrig: „Die Einzelseele wird entpersönlicht, umgeknetet, bis sie sich im gleichen Rhythmus mit den anderen bewegt“.³⁰ Um 1930 aber verstummte solche Verteidigung des Individuums, verdrängt vom Kameradschaftsmythos. Im 19. Jahrhundert entstanden, gewann er durch die kollektive Arbeit an den moralischen Lasten des Ersten Weltkrieges gesellschaftliche Bedeutung über alle Lagergrenzen hinweg. Der Kameradschaftsmythos löste das persönliche Leiden am Krieg, das Mitleid mit dem sterbenden Kameraden und die Sorge ums eigene Leben aus dem individuellen Koordinatensystem heraus und transferierte es in das der Gemeinschaft, die Konformität erheischte.

²⁸ Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 29.

²⁹ Helmut Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924.

³⁰ Siegmund Kracauer, Über die Freundschaft. Gedanken über Freundschaft, in: ders., *Schriften*, Bd. 5/1, Frankfurt a. M. 1990, S. 27–54, S. 131–147, hier S. 29f., S. 33, S. 37f., S. 45, S. 47, S. 49, S. 51, S. 54.

Erziehung zur Gruppenmoral

Der konformistische Wertehorizont war spätestens seit 1930 kein Residuum der Nationalisten und Militaristen mehr. Er gehörte zum kulturellen Allgemeingut der Deutschen. Auch die Jugendbewegung arbeitete ihm vor. Entstanden aus dem Unmut über die erstarrte Welt der Alten im Wilhelminismus, schwelgte sie zunächst im Pathos des Individualismus. Freundschaft, nicht Kameradschaft, war der Leitbegriff der Jugendbewegung noch in ihrer bündischen Phase.³¹ Aber die Jugendbewegung arbeitete nicht an einem individualistischen Gegenmodell gegen die Kameradschaft, sondern an deren Verschmelzung mit der Freundschaft. In diesem semantischen Synkretismus spiegelte sich die Unentschiedenheit einer Bewegung, die individualistische Persönlichkeitsentfaltung mit der Geborgenheit der Gemeinschaft verbinden wollte. „Schweigend“ ordne man sich unter, so Frank Matzke in seinem verbreiteten „Bekenntnis“ der Jugend 1930, „auch wo wir es besser wissen und anders empfinden. Aber es ist eine Unterordnung in den äußeren Bezirken, nie im Kern der Seele, denn der ist immer individuell und gemeinschaftsfremd, wengleich nach Gemeinschaft sich sehnd.“³² Dieses „Bekenntnis“ erinnert daran, dass der Wandel von der Schuld- zur Schamkultur keineswegs total war. Matzke brachte jedoch auf den Punkt, was geschah: Die um das „Ich“ kreisende Moral und Lebenswelt wurde mehr denn je abgekapselt. Nach außen durfte sie nicht dringen. Sie durfte nicht zur Schau gestellt werden. Es war immer weniger möglich, über sie zu reden. Neben den vielen Ichs, die sich am Lagerfeuer vereinten, regierte in den Horden und Bänden ein Wir. Argwöhnische Blicke hatte zu gewärtigen, wer sich beim Essen dem „brüderlichen Teilen“ verschloss oder der Neigung, „lieber eigene Wege“ zu gehen, nachgab.³³ Die Gemeinschaft, so die Drohung in der Jugendbewegung wie im Militär, „erkennt den Außenseiter und weiß sich zu wehren“.³⁴ Waren doch „die Kameraden selbst die besten Aufpasser, wenn sich jemand drücken will“.³⁵

Niemand musste vor 1933 an diesem Gemeinschaftsleben teilnehmen. Aber Jugendliche aller politisch-sozialen Milieus wollten „hineingepresst“

³¹ Matthias von Hellfeld, *Bündische Jugend und Hitlerjugend*, Köln 1987, S. 33f.

³² Frank Matzke, *Jugend bekennt*, Leipzig 1930, S. 57.

³³ *Das junge Deutschland*, 1930, S. 599.

³⁴ *Das Reichsbanner* v. 17. Oktober 1931, S. 336f.

³⁵ *Das junge Deutschland*, 1931, S. 303.

werden in eine Kameradschaft, die das „Muttersöhnchen“ zwingt, „die privaten Ansprüche zurückzuschrauben“.³⁶ Es blieb dem NS-Staat vorbehalten, die Sehnsucht nach Gemeinschaft zu erfüllen und ihr nahezu jede Alternative zu verbauen. Die Agenturen, die dies bewerkstelligten, waren die Hitler-Jugend, der Reichsarbeitsdienst und der Wehrdienst und andere paramilitärische oder militärische Lager. Dort lernten junge und ältere Deutsche, wie man der um individuelle Lebensperspektive und persönliche Verantwortung kreisenden Wertordnung entsagte. Sebastian Haffner sah sich mit ihr 1933 in einem Referendarlager konfrontiert, das er besuchen musste, um sein Assessorexamen absolvieren zu dürfen.

„Wer sich gegen die Kameradschaft versündigte, wer insbesondere den ‚feinen Pinkel‘ markierte, ‚angab‘ und mehr Individualität herausließ, als die Kameradschaft gestattete, verfiel der Feme und nächtlichen Körperstrafen. Unter die Pumpe geschleift zu werden, war das Maß für kleine Sünden.“

Einen, der bei der Verteilung der Butterrationen gemogelt hatte, erwartete dagegen ein „furchtbares Femegericht“ mit kollektiver Prügelstrafe, bei der sich niemand ausschließen durfte. Mitzumachen galt es auch, als man eines Nachts die Nachbarstube mit „Wasserbomben“ und „munterem Ho und Ha und Gekreisch und Gejauchze“ überfiel: „ein schlechter Kamerad, wer nicht mitmachte“. Dass auch die Überfallenen gegenüber der „Obrigkeit“ dicht hielten und „lieber behaupteten, ihre Betten selbst nass gemacht zu haben“, war ein selbstverständliches Gebot der Kameradschaft. Das machte man unter sich aus, d. h. durch Rache an den Attentätern in der folgenden Nacht. Die Gemeinschaft war autonom.³⁷

Keine Gemeinschaft freilich ohne die anderen, die äußeren Feinde, wie etwa die Vorgesetzten, aber auch die inneren Feinde, die „Egoisten“ und Außenseiter. Der Möglichkeiten, mit denen Kameraden Abweichter zur Kameradschaft erzogen und sich selbst vergemeinschafteten, gab es viele. Eine symbolische Beerdigung wurde einem Panzerschützen zuteil, weil er beim Formalexerzieren versagt hatte. Auf Befehl des Feldwebels musste er sich in ein Schützenloch legen und den Stahlhelm übers Gesicht ziehen. Die Kameraden deckten ihn in seinem Loch mit einem Wellblech

³⁶ *Arbeiterjugend*, 1926, S. 108.

³⁷ Sebastian Haffner, *Geschichte eines Deutschen. Die Erinnerungen 1914–1933*, erw. Ausg., München 2002, S. 283f.

ab, stimmten das Lied „Ich hatt’ einen Kameraden“ an, und der Feldweibel schoss drei Platzpatronen über dem „Grab“ ab. Als der „Angstmeier“ beim Schießen versagte, musste er sich mit einer Zigarette hinstellen, die ihm der Feldweibel aus der Hand zu schießen vorgab. Dass nur Platzpatronen eingesetzt wurden, merkte der Unglücksrabe erst später. Als er einmal mit schmutzigem Hals antrat, befahl ihm sein Vorgesetzter, sich zu waschen, was die Kameraden als Aufforderung verstanden, den Schmutzfink grölend in den Waschraum zu zerren, um ihn „abzuschrubben“. Einige Zeit später schütteten sie ihm nachts – der Feldweibel vorneweg – zwei Kübel Wasser ins Bett. Ein Gerichtsverfahren gegen den scharfen, aber bei seinen Leuten beliebten Feldweibel wurde eingestellt. Seine Kameraden zeigten in ihren Aussagen wenig Verständnis für den „Jammerlappen“, der bei der kleinsten Zurechtweisung anfing, „zu zittern und zu heulen“ und „nicht mehr mitmachen wollte“. Und die Militärrichter waren der Auffassung, dass derlei „grober Scherz“ den „unerbittlichen Anforderungen des modernen Krieges“ an „brauchbarem Soldatenmaterial“ durchaus angemessen sei.³⁸

In der Rolle des Außenseiters konnte sich jeder wiederfinden, der sich der Stimmung seiner Gruppe nicht anpasste und sich gegen die Zumutung wehrte, das eigene Ich auf dem Opferaltar des Wir darzubringen. Im Militär stand der Vorgesetzte nicht nur als Dozent dieser Tugend bereit, sondern auch als deren Katalysator, wenn er die Rekruten mit Schlammbaden, Spind- und Stubenappellen, Maskenbällen und Ausgangssperren schikanierte. Denn der Hass auf den Schinder hatte eine versöhnliche Note. Er sorgte für eine gewisse Harmonie im Innern der Gruppe. Er schweißte die Gruppe zusammen. In diesem Sinne schrieb ein Wehrmächtsrekrut seinem HJ-Freund 1942, „wir“ seien durch die Schikanen in den ersten drei Wochen gemeinsamen Dienstes „unmerklich zu einer festen Kameradschaft zusammengewachsen“ – gemäß der Parole „Uns kann keiner“ und dem Motto: „Und schlägt der Arsch erst Falten, wir bleiben doch die Alten“.³⁹

Die militärische Kameradschaft entstand in der Rekrutenzeit aus der Abwehr des Terrors der Vorgesetzten. Als Deckungskameradschaft

³⁸ Strafsache gegen Feldweibel Wilhelm J., 18.5.44 u. a., Bundesarchiv-Zentralnachweisstelle Aachen-Kornelimuenster, W 11/M 59.

³⁹ Hermann Melcher, *Die Gefolgschaft. Jugendjahre im Dritten Reich in Heidelberg 1933–1945*, Berg am Starnberger See 1990, S. 112f.

vermittelte sie Macht, Sicherheit und Geborgenheit in der Ohnmacht, Unsicherheit und Einsamkeit der Soldaten im Getriebe des militärischen Gehorsams- und Unterordnungsapparates. Oft äußerte sie sich in kleinen „Verschwörungen“. Dieter Wellershoffs Kamerad Edi war

„ordnungsgemäß mit dienstlicher Erlaubnis zum Tross gegangen, um sich seine Stiefel besohlen zu lassen, von dort aber nicht mehr zurückgekommen, obwohl es nur eine Entfernung von etwa vier Kilometern war. [...] Das war unerlaubte Entfernung von der Truppe.“

Wellershoff und seine Kameraden wussten, dass sie sich strafbar machten, wenn sie Edi nicht meldeten. Aber sie sahen in ihm keinen Verräter, sondern „glaubten an Edis Leichtsinn und an seine Phantasien“, die die Bindung an die Kameraden nicht wirklich gefährdete. „Und eine heimliche Solidarität mit diesem Verrückten hielt uns davon ab, den Vorfall zu melden.“ Stattdessen vertuschten sie Edis Abwesenheit eine Weile lang. Tatsächlich kam Edi nach einem Tag wieder zurück und erwies sich als „guter Kamerad“, der nicht um seiner selbst, sondern der Gruppe wegen zum „Organisieren“ davongegangen war. Er brachte als „Beutestück“ eine Seite Speck mit, „die er unter uns verteilte.“⁴⁰

Kamerad war der, mit dem „man auch mal was ausfressen konnte“. So formulierte es 1943 der Leutnant Gerhard Modersen in seinem Tagebuch.⁴¹ Gemeinsam etwas ausfressen bedeutete für zahllose Soldaten vor allem eines: Frauenabenteuer. Modersen war verheiratet. Aber gerade der Ehebruch, den er mit seinen Kameraden ständig praktizierte, machte für ihn den Reiz des Soldatenlebens aus. Nicht *nur* um sexuelle Bedürfnisse ging es dabei. Mindestens genauso wichtig war es, sich der sexuellen Abenteuer im Kameradenkreis rühmen zu können. Das sexuelle Imponiergehabe gehörte zur männerbündischen Vergemeinschaftung genauso wie die zärtliche Homoerotik. Beides demonstrierte die soziale Souveränität des Männerbundes, seine Unabhängigkeit von realen Frauen, seine Erhabenheit über die Familie und die Heimat – die zivile Gesellschaft und die zivile Moral. Immer folgte die moralische Grammatik der Kameradschaft derselben Regel: Erlaubt war alles, was der Gruppe gefiel, das heißt, was ihr soziales Leben bereicherte und intensivierte.

⁴⁰ Dieter Wellershoff, *Der Ernstfall*, Köln 1995, S. 188.

⁴¹ Gerhard Modersen (Pseudonym), *Tagebuch 1935–1949*, Kopie im Besitz des Verfassers.

Vergemeinschaftung durch Verbrechen

Kameradschaft lebte vom kollektiven Normbruch. Alle Vergemeinschaftung beruht auf Grenzziehungen und Gegensatzkonstruktionen. Ihre radikale Form finden diese in der Außerkraftsetzung allgemeingültiger Normen durch subkulturelle Gruppen. Das ist die Vergemeinschaftung durch das Verbotene und das Verbrechen. Vergemeinschaftung durch Verbotenes hatte für Männer und Frauen nicht dieselbe Bedeutung. Für Männer war sie ein Privileg und ein Muss. Um als Mann ‚unter Männern‘ anerkannt zu werden, musste man bereit sein, Verbotenes oder doch wenigstens Anrühiges zu tun, und zwar in Gemeinschaft und unter Aufsicht anderer Männer. Der kameradschaftliche Männerbund konstituierte sich durch die Verletzung, die Überschreitung oder Außerkraftsetzung der Norm. Welche das war, entbehrte nicht einer gewissen Beliebigkeit. Entscheidend war der Normbruch, der dem Männerbund die Illusion vermittelte, erhaben über die Moral, also die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft, zu sein, ja, diese Grundlagen selbst bestimmen zu können.

Männerbündische Vergemeinschaftung durch Verbotenes und Verbrechen war keine Spezialität des Militärs oder Deutschlands in der NS-Zeit. Wie viele Studien von Historikern, Soziologen und Kulturanthropologen zu männlichen Initiationsriten, kriminellen Gangs und Straßenbanden, nicht zuletzt zu anderen militärischen Organisationen und anderen Kriegen zeigen, scheinen solche Mechanismen eine nahezu universelle Bedeutung zu haben. Was also war das spezifisch Deutsche oder Nationalsozialistische daran? Welche Verbindung bestand zwischen dem exzeptionellen, vom NS-Staat orchestrierten und von den Deutschen in Europa ausgeprägten Genozid und dem Normbruch kleiner, meist auf face-to-face-Beziehungen beschränkter männlicher Gruppen?

Im nationalsozialistischen Deutschland arrangierte der Staat die Vergemeinschaftung durch Verbrechen. Hitler selbst war sich der Soziologie des Verbrechens durchaus bewusst und gab sie als politisches Rezept zum Besten. 1923 erklärte er, es gebe „zwei Dinge, die Menschen zu vereinen vermögen: gemeinsame Ideale und gemeinsame Gaunerei“.⁴² In die Praxis umgesetzt wurde diese Maxime vor wie nach 1933. Die brutale Ausschaltung innerparteilicher und anderer Gegner im Zuge des so genannten

⁴² Adolf Hitler, *Reden*, München 1925, S. 89.

Röhm-Putsches im Sommer 1934 markiert einen frühen Höhepunkt ihrer staatlichen Dimension. Wie bekannt ist, wurden die Mordaktionen gemeinschaftlich ausgetragen durch Angehörige insbesondere der SS und der Reichswehr. Beide Säulen des NS-Staates, die neue und die alte, verbanden sich so in einer Weise, die kein „Zurück“ mehr erlaubte.

In unserem auf die Masse der Soldaten im NS-Krieg gerichteten Zusammenhang sind die verbrecherischen Befehle von grundlegender Bedeutung, die im Vorfeld des Überfalls auf die Sowjetunion im Frühjahr 1941 mit dem Siegel „geheim“ erlassen wurden, aber nicht geheim bleiben konnten und nicht bleiben sollten. Sie ordneten an, dass so genannte, aber nicht genau definierte „politische Kommissare“ der Roten Armee nicht als Kriegsgefangene im Sinne des Völkerrechts zu behandeln, sondern entweder sofort oder nach weiterer „Überprüfung“ zu „erledigen“ seien. Der Kriegsgerichtsbarkeitserlass setzte den „Verfolgungszwang“ für Vergehen von Wehrmachtsangehörigen an Angehörigen der unterworfenen Zivilbevölkerung außer Kraft, selbst dann, wenn es sich um ein „militärisches Verbrechen“ handelte. De facto erklärten beide Befehle zusammengenommen sowohl Kriegsgefangene als auch die Bevölkerung der besetzten Gebiete für vogelfrei.⁴³

Diese krass völkerrechtswidrigen Befehle wurden nicht in allen Wehrmachtseinheiten gleichermaßen konsequent ausgeführt. Auf ihrer Grundlage jedoch wurde die Wehrmacht in den Holocaust und damit in einen sozialen und kulturellen Prozess einbezogen, der sich am besten als umfassende Vergemeinschaftung im Zeichen des Verbrechens begreifen lässt. Damit ist keineswegs gemeint, dass alle Soldaten gleichermaßen zu Verbrechern wurden. Viele verweigerten sich oder hielten sich abseits. Aber gerade die durchaus verschiedenen Einstellungen und Verhaltensweisen waren Öl im Getriebe genozidaler Kriegführung. Wie dieser soziale Mechanismus funktionierte, hat Primo Levi eindringlich mit Blick auf die Lagergesellschaft im KZ und die Rolle der Kollaborateure beschrieben, die hin- und her schwanken zwischen Verweigerung und Mitmachen. Die Kollaborateure

⁴³ *Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941–1944. Ausstellungskatalog*, Hamburg 2002, S. 43ff. Felix Römer, „Im alten Deutschland wäre solcher Befehl nicht möglich gewesen.“ Rezeption, Adaption und Umsetzung des Kriegsgerichtsbarkeitserlasses 1941–42, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 52 (2004) S. 53–99; ders., *Der Kommissarbefehl. Wehrmacht und NS-Verbrechen an der Ostfront 1941/42*, Paderborn 2008.

„haben einmal Verrat begangen und können es wieder tun. Es bringt nichts, sie mit zweitrangigen Aufgaben zu betrauen; der beste Weg, sie an sich zu binden, besteht darin, sie mit Schuld zu beladen, sie mit Blut zu beflecken, sie bloßzustellen, wo immer es möglich ist: auf diese Weise werden sie mit den Auftraggebern das Bündnis der Mittäterschaft eingehen, so daß sie nicht mehr zurück können. Diese Vorgehensweise ist den kriminellen Vereinigungen aller Zeiten und Orte bekannt, wird seit eh und je von der Mafia angewandt ...“⁴⁴

Eben dieses Mafia-Prinzip wirkte auch in der Wehrmacht.

Der Protestant und Leutnant Fritz Farnbacher war vermutlich nie persönlich an der Ermordung von Juden oder anderen Wehrlosen beteiligt, obwohl er den Russlandfeldzug vom ersten Tag an in einer Frontdivision mitmachte. Er versuchte vielmehr Distanz zu wahren. Aber schon die Ernährung der Truppe „aus dem Lande“ bereitet ihm, drei Tage nach Beginn des Überfalls auf die Sowjetunion, Kopfzerbrechen, denn „was da sonst noch so alles ‚organisiert‘ wird!“⁴⁵ Mitte Juli 1941 griff seine Einheit unter einer Reihe von Überläufern – nicht etwa Partisanen – einen Juden auf,

„der anrücklich sein soll, Kommissar oder sowas. [...] Und nun wird beschlossen, dass der Jude erschossen wird. Laut höheren Befehls sind Kommissare zu erschießen. Das dehnt man auf die Juden aus“,

notierte er in sein Tagebuch. Vorher allerdings wurde der Verdächtige noch unter Leitung eines „sehr schneidigen“ Majors verhört, der mit seinem „Judentröster“, einem derben Stock, aus ihm herausprügeln wollte, wo die anderen Kommissare steckten. Farnbacher „gruselt gewaltig“. Nach unzähligen Misshandlungen wurde der Jude „umgelegt“.⁴⁶ So ging es weiter. Überläufer wurden in Gefangenenlager mit katastrophalen Lebensbedingungen gesteckt – „die Leute werden sich vielleicht betrogen fühlen“, dachte Farnbacher.⁴⁷ Dörfer und Häuser von Zivilisten wurden angezündet, ihre weinenden Bewohnerinnen erregten wohl Mitleid, aber zu ändern sei nichts, meinte er. Und immer wieder traten Kommissare auf, die „sofort erschossen werden“ müssten; „aber keiner will ran“, auch Farnbacher nicht. „Man drückt sich vor der Verantwortung“.⁴⁸ Das Bewusstsein für das

⁴⁴ Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München-Wien 1990, S. 40.

⁴⁵ Fritz Farnbacher, *Tagebuch, 1941–1948*, Typoskript, Kopie im Besitz des Verf., 23. Juni 1941.

⁴⁶ Ebd., 20. Juli 1941.

⁴⁷ Ebd., 21. Juli 1941.

⁴⁸ Ebd., 3. August 1941.

Kriegsvölkerrecht war durchaus vorhanden. Wer nicht dagegen verstoßen wollte, zog es wie Farnbacher vor, zu schweigen.

Das Schweigen stand am Anfang. In den Bedrohungsszenarien des durch Gerüchte und Propaganda dramatisierten Partisanenkrieges und in der Sehnsucht nach Gemeinschaftserfahrung lösten sich die Skrupel ob der verbrecherischen Kriegführung aber immer mehr auf. Farnbacher hatte gehört, „in wie bestialischer Weise die Russen unsere Männer hergerichtet haben, die Schädel eingeschlagen und mit Bajonetten zugerichtet“, und er war daher völlig einverstanden, dass „keine Gefangenen mehr gemacht“ wurden und dass „keine falsche Milde“ mehr waltete.⁴⁹ Solche Gerüchte und Erfahrungen schienen die NS-Propaganda und die „verbrecherischen Befehle“ zu bestätigen, die den „politischen Kommissaren [...] eine hasserfüllte, grausame und unmenschliche Behandlung unserer Gefangenen“ unterstellten.

Was Farnbacher hörte und sah, beruhte gleichwohl nicht nur auf Imagination und Unterstellung. Farnbacher erlebte „Schweinereien“ der gegnerischen „Zivilisten“ an der eigenen Truppe und überwand zunächst seine Hemmungen beim „Requirieren“ der Nahrung für seine Mannschaft. Ein Schütze, der ein Schwein requirieren wollte, fuhr mit seinem Fahrzeug auf eine Mine, „drei Tote, ein Schwerverwundeter, ein Leichtverwundeter. Da hole ich denn schon lieber hier den Leuten ihre letzte Kuh weg!“⁵⁰ Bald darauf verdünnten sich auch die Skrupel ob der „umgelegten“ Zivilisten. Irritation jedoch blieb. „Wie ist es doch um uns bestellt!“, fragte er sich Ende 1941, als er hörte, dass man rund 30 gefangene Russen einfach „umgelegt“ hatte, weil der Weg zur Sammelstelle so weit war:

„Das hätte man vor fünf Monaten einmal sagen oder wagen sollen! Und heute ist es eine Selbstverständlichkeit, die bei reiflicher Überlegung jeder billig. Nur keine Schonung gegenüber diesen Raubtieren und Bestien!“⁵¹

Dass die Gefangenen, die nicht gleich erschossen wurden, verhungerten, dass ein Kamerad „Jagd auf Freiwild“ veranstaltete, will sagen, sich vornahm, den nächsten Russen (unter den Gefangenen) „umzulegen“, der solche Stiefel trug, wie er sie sich selbst wünschte, war bald nur noch

⁴⁹ Ebd., 2. Juli 1941.

⁵⁰ Ebd., 27. Oktober 1941.

⁵¹ Ebd., 30. Dezember 1941.

beiläufiger Bemerkungen wert.⁵² Gleichzeitig nahm die Begeisterung für das abenteuerhafte, an die Fahrten der Jugendbünde erinnernde Gemeinschaftserlebnis zu, das die Requirierungszüge und Partisanenaktionen im Frühjahr 1942 durch die Umgebung stifteten. Auf Partisanen stieß man nicht, dafür war die Beute in einem Dorf umso üppiger: Kartoffeln, Kraut, 50 Hühner, Getreide, drei Spanferkel „und vor allem eine Kuh“ wurden auf über 30 Schlitten geladen.

„Dann setze ich mich an die Spitze meiner Streitmacht, nachdem ich ihre Vollzähligkeit noch einmal festgestellt habe [...] und marschiere heimwärts. So schön der Morgen war, so schön ist jetzt auch der Abend. Wir haben Rückenwind und kommen gut voran. Nicht zuletzt der Humor der Landser trug zur ausgelassenen Stimmung bei: Wie ich draußen gefragt habe, ob die Kuh auch bezahlt sei, sagten sie glatt ‚Jawoll!‘. Auf meine Frage, womit: ‚Mit Bilderschecks!‘“.⁵³

Mit Panjewagen und Pferden ritt ein anderer Wehrmachtsleutnant, Werner Groß, mit seinen Leuten im Frühjahr 1943 „durch die Gegend“. Man habe, so schrieb er stolz, „Dörfer durchwühlt, Wälder durchkämmt und die Gegend von Banden gesäubert. [...] Wir haben gelebt wie die Zigeuner und Vagabunden“.⁵⁴ Ihr belebendes soziales Elixier gewannen diese Säuberungsaktionen und Beutezüge aus dem Bewusstsein, über die Moral der zivilen Gesellschaft erhaben zu sein. Soldaten wie Farnbacher oder Groß mochten diese nicht gänzlich über Bord geworfen haben. Die regulären Truppen der Wehrmacht und der Waffen-SS ermordeten keine Wehrlosen. So wollte es das traditionelle militärische Selbstverständnis. Die Praxis sah oft anders aus. „Banden“, wie Gross sie bekämpfte, waren das Synonym für Partisanen, und Partisanen setzte die NS-Propaganda mit Juden gleich. „Wo der Partisan ist, ist der Jude, und wo der Jude ist, ist der Partisan.“ Dies war das bündige Fazit eines Lehrganges über die „Bekämpfung von Partisanen“, der Ende September 1941 auf Initiative des Befehlshabers des rückwärtigen Heeresgebiets Mitte, General Max von Schenkendorff, in Mogilew abgehalten worden war. Es referierten

⁵² Ebd., 5. Januar 1942.

⁵³ Ebd., 27. März 1942.

⁵⁴ Werner Gross (Pseudonym), *Briefe an Eltern aus Schul-, HJ- und Kriegszeit 1930–1945*, Landeshauparchiv Koblenz, Best. 700,153, Nr. 286–291, 4. April 1943.

der Chef der Einsatzgruppe B, SS-Brigadeführer Arthur Nebe, und der Höhere SS- und Polizeiführer Russland-Mitte, SS-Gruppenführer Erich von dem Bach-Zelewski. Zum Abschluss wohnten die Teilnehmer einer eigens für sie durchgeführten Partisanenaktion bei. Dabei wurden 32 Juden beiderlei Geschlechts ermordet. Für das I.R. 691 nahm an diesem Lehrgang der Chef der 2. Kompanie des I. Bataillons teil, Oberleutnant Kuhls, der zwei Wochen später den eingangs erwähnten Mordbefehl umstandslos ausführte. Major Kommichau, Hauptmann Nöll sowie Oberleutnant Sibille wurde das Ergebnis des Lehrgangs in einem Bericht bekanntgegeben.⁵⁵

Der Gegner im Osten war kein normaler, so bläuten es Propaganda und Befehle den deutschen Soldaten immer wieder ein, um sie auf die völkerrechtswidrige Kriegführung einzuschwören. Das Prinzip, dem diese Propaganda folgte, war stets das gleiche. Dem Gegner wurde Brutalität und Kriminalität unterstellt, um die eigene Brutalität und Kriminalität als bloße Reaktion zu rechtfertigen, die dem physischen Überleben oder aber der Wahrung der Ehre diene. Neben der Sorge um die physische Sicherheit der eigenen Truppe und der eigenen „Volksgemeinschaft“ stand der Appell an die kollektive Ehre, die beschmutzt war durch vermeintliche frühere Schandtaten eines unmenschlichen, also nicht ebenbürtigen Gegners. „Der Soldat ist im Ostraum nicht nur ein Kämpfer nach den Regeln der Kriegskunst, sondern auch Träger einer unerbittlichen völkischen Idee und der Rächer für alle Bestialitäten, die deutschem und artverwandtem Volkstum zugefügt wurden. Deshalb muss der Soldat für die Notwendigkeit der harten, aber gerechten Sühne am jüdischen Untermenschentum volles Verständnis haben“, dekretierte Generalfeldmarschall von Reichenau am 12. Oktober 1941.⁵⁶

Die in Frage gestellte Ehre forderte Rache, Vergeltung, Sühne und die Absage an die Moral des Gewissens, an Mitleid und Skrupel. Vergeltung wie andere Formen von Terror und damit die Brutalisierung der Kriegführung durch die Wehrmacht wurde mit ihrem abschreckenden, also prospektiven Zweck gerechtfertigt. Aber Vergeltung hat nicht nur diese psychologische Triebfeder, sondern auch eine genuin moralische. Der Ehrenkodex der Rache forderte die gemeinschaftlich vollzogene Gewalt gegen den, der Unrecht gegen einen Gruppenangehörigen begangen hatte, oder aber gegen

⁵⁵ *Verbrechen der Wehrmacht*, S. 462–468, S. 580–585.

⁵⁶ Ebd., S. 89.

dessen Angehörige, und sie legitimierte sie vor dem Hintergrund einer kollektiven Moral, die sich weder für die persönliche Verantwortung der Opfer noch für das persönliche Gewissen interessierte – die Schamkultur. Auf beiden Seiten gab es keine individuelle Verantwortung, sondern nur kollektive. Dieser Moral waren die Sühnebefehle verpflichtet, welche anstelle der tatsächlichen Urheber von Partisanenüberfällen die Ermordung von irgendwelchen Mitgliedern ihrer Gruppe gestatteten und forderten. Beide Seiten, die Gruppe, die gerächt wurde, und die andere, die das Ziel der Rache war, waren beliebig definierbar, ebenso wie Zahl ihrer Opfer. Um die „kommunistische Aufstandsbewegung in den besetzten Gebieten“ zu bekämpfen, sollten fürderhin zur Abschreckung und als „Sühne für ein deutsches Soldatenleben“ grundsätzlich 50 bis 100 Kommunisten getötet werden, dekretierte am 16. September 1941 der Chef des Oberkommandos der Wehrmacht Keitel.⁵⁷ Dass die Quoten von ursprünglich 1:5 oder 1:10 auf 1:50 oder 1: 100 hochgeschraubt wurden, war der Politik der Härte und Abschreckung geschuldet, die Nachsicht als Zurückweichen wertete und jede erfahrene Destruktion nur mit immer noch größerer Destruktion beantwortete, um die Potenz und Identität der eigenen Gruppe zu demonstrieren.

Fast immer lässt sich den Informationen, die wir über die Täter dieser Massaker besitzen, entnehmen, dass keineswegs alle skrupellos bei der Sache waren. So sehr die mythische Erinnerung an den Ersten Weltkrieg und dann die sekundäre Sozialisation in den Jugendlagern und in der Wehrmacht der Verinnerlichung der Schamkultur vorgearbeitet hatten, so scheinen die Skrupel vieler Soldaten doch Theodor W. Adornos Hoffnung zu bestätigen, dass die Menschen „immer noch besser als ihre Kultur“ sind.⁵⁸ Die Kultur war dennoch stärker als individuelle Motive. Für das von Christopher Browning untersuchte Polizeibataillon 101 gilt dasselbe wie für das I. Bataillon des 691. Infanterieregiments. Viele Bataillonsangehörige hatten Angst, sich vor den Kameraden bloßzustellen, als feige, schwächlich oder nicht als Mann zu gelten. Wer nicht mitmachte, überließ die unangenehme Pflicht des Mordens den anderen, war ihrem beschämenden Blick ausgesetzt und musste damit rechnen, geschnitten und isoliert zu werden. Aber

⁵⁷ Faksimile in ebd., S. 515.

⁵⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1987, S. 51.

die Verweigerung war nicht absolut. Die Verweigerer lehnten zwar die eigene Beteiligung am Morden ab, bestätigten aber gleichzeitig die Moral, die dieses Morden legitimierte. Diese Moral verabsolutierte das der „Härte“ verpflichtete Wir der Binnengruppe und setzte das als „weich“ stigmatisierte Mitleid mit dem wehrlosen Gegner außer Kraft. Der Verweigerer Sibille akzeptierte, nicht „hart“ zu sein. Und die Polizisten des Bataillons 101, die sich in Polen abseits stellten, schluckten nicht nur, als „Schwächlinge“ oder „Pimpfe“ zu gelten. Sie werteten sich vielmehr selbst gegenüber den mitmachenden Kameraden und den Vorgesetzten in dieser Weise ab. Sie behaupteten nämlich nicht, zum Töten „zu gut“, sondern dafür nur „zu schwach“ zu sein. Sie bemühten sich also, ihr Handeln nicht als Kritik an den Kameraden erscheinen zu lassen. Sie zweifelten nicht die Moral der Gemeinschaft an, sondern pathologisierten ihre eigene psychologische Verfassung.⁵⁹

Die Verweigerer präsentierten sich als Ausnahme von der Regel der symbolischen Ordnung der Männergemeinschaft, in die sie eingebunden und auf die sie selbst als Außenseiter noch angewiesen waren. Das war die arbeitsteilige Geschäftsgrundlage, welche den Verweigerern eine randständige Position innerhalb der Gruppe sicherte und ihre soziale Isolation zumindest abmilderte. Tatsächlich erfüllten sie eine für die Binnenstruktur der Gruppe wichtige Funktion. Sie repräsentierten das Andere der dominanten „harten“ Männlichkeit und halfen so, dieses überhaupt erst sichtbar zu machen. Die Verweigerer trugen damit ihren Teil zur hierarchischen Binnenintegration der Gruppe bei und bekräftigten die verbrecherische Moral, der sie sich doch entziehen wollten.

Die Volksgemeinschaft als Gemeinschaft des Verbrechens

Anders als es die nach dem Krieg gewobene Legende von der sauberen Wehrmacht glauben machen wollte, muss davon ausgegangen werden, dass ein sehr großer Teil der Wehrmachtsoldaten um den verbrecherischen Charakter des Krieges wusste, den sie führten, auch wenn nur eine Minderheit unmittelbar am Judenmord oder anderen Massakern beteiligt war. Diese Mehrheit war sich ihrer Rolle als Teil einer großen Verbrechensgemeinschaft

⁵⁹ Christopher R. Browning, *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen*, Reinbek 1993.

wohl bewusst. Mancher Soldat hatte schon während des Vormarschs im Osten 1941 „mit Schaudern“ daran denken müssen, „wie es wohl wäre, wenn wir einmal die Besiegten wären!“⁶⁰ An solche Ängste appellierte die Propaganda seit 1942, wenn sie der deutschen Bevölkerung die Rache der Juden im Fall einer Niederlage ausmalte. „Was würde denn“, so Göring im Oktober 1942, „das Los des deutschen Volkes sein, wenn wir diesen Kampf nicht gewinnen würden ... *Wird der Krieg verloren, dann bist du vernichtet.*“ Keiner solle sich der Illusion hingeben, er könne sich nachher „von diesen gemeinen Nazis“ lossagen. „Der Jude“ werde alle gleich behandeln, „seine Rachsucht gilt dem deutschen Volk.“⁶¹ Das Verbrechen des Holocaust wurde als Geheimnis gehandelt, freilich als löchriges. Denn dass darüber geredet wurde, ließ sich nicht nur nicht verhindern, sondern hatte Methode. Worüber nicht geredet werden durfte, war moralisch zweifelhaft.

Die Botschaft vom numinosen Verbrechen erreichte ihre Adressaten. Die Propaganda spannte die Bevölkerung in eine durch Verbrechen verbundene Schicksalsgemeinschaft ein, aus der es kein Entrinnen gab. „Es ist richtig, wir müssen den Krieg gewinnen, um nicht der Rache der Juden ausgeliefert zu sein“, meinte ein Soldat im Juni 1943.⁶² Ein anderer Soldat wusste: „Wir Deutschen sind eine Nation, die wirklich aktiv diesen Krieg aufgegriffen hat und die Folgen tragen muss.“ Allerdings brachte diese Einsicht nicht etwa die Überzeugung von der Legitimation des Krieges ins Wanken. Im Gegenteil, die Furcht vor der Rache der Juden oder der „Bestien“ aus dem Osten verstärkte nur den Eindruck der Schicksalhaftigkeit des Krieges: „Wir hätten“, so derselbe Soldat weiter, „auf ihn verzichten können, aber wer wollte die Folgen den nachfolgenden Generationen gegenüber verantworten. [...] Russland war eben Feindesland und

⁶⁰ Tagebuch Farnbacher, 25. September 1941; s. Ernst Klee u. a. (Hg.), „*Schöne Zeiten*“: *Judenmord aus der Sicht der Täter und Gaffer*, Frankfurt a. M. 1988.

⁶¹ Rede Görings v. 4. Oktober 1942, in: Walter Roller und Suanne Höschel (Hg.), *Judenverfolgung und jüdisches Leben unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft*, Bd. 1: Tondokumente und Rundfunksendungen 1930–1946, Potsdam 1996, S. 217f.; Jeffrey Herf, *The Jewish Enemy. Nazi Propaganda during World War II and the Holocaust* Cambridge, Mass., 2006, S. 168f.

⁶² Otto Buchbender/Reinhold Sterz (Hgg.), *Das andere Gesicht des Krieges*, München 1982, S. 117f.

ein Drecksnest.“⁶³ Der „Verrat“ der Attentäter des 20. Juli bestärkte das Bewusstsein von der Gerechtigkeit der eigenen Sache:

„Man sollte doch sagen, wenn ein Volk so betrogen wird u. gegen eine Welt von Feinden steht [und] trotzdem stand hält, dass es ein auserwähltes Volk ist. Sollten wir dennoch verlieren, dann weiß ich nicht, was eine gerechte Sache ist.“⁶⁴

Das war die Moral der Schamkultur. Für sie wog nichts mehr als der Zusammenhalt der Gemeinschaft. Gut und moralisch im Recht war, wer ungeachtet persönlicher Skrupel, Unsicherheiten oder Ängste unbeirrt das tat, was die Gemeinschaft tat und ihr die „Treue“ hielt. Moralisch verwerflich handelte, wer ausscherte: „Für Verräter haben wir schon gar nichts übrig.“ Auch und gerade für die kleinen Gruppen galt: „Ein Lump, der jetzt nicht mitmachen will.“⁶⁵ Nur wer mitmachte, hatte ein Recht zu überleben. Wer ausscherte, war vogelfrei.

Wer freilich mitmachte und sich unterordnete, und sei es nur in den „äußeren Bezirken“, wie Frank Matzke 1930 gesagt hatte, genoss auch die entlastenden und Trost spendenden Ebenen der Kameradschaft. Denn Legitimation für den Dispens der Humanität gegenüber dem Gegner lieferte nicht nur das entmenschlichte Feindbild, sondern auch die Menschlichkeit, welche die Gruppe im Inneren pflegte. „Menschlichkeit“, Selbstlosigkeit, gegenseitige Fürsorge, Geborgenheit, auch Zärtlichkeit waren für sie keine Fremdwörter. Nur blieben sie meist auf die eigene Gruppe beschränkt. Je weiter der Krieg voranschritt, desto mehr sahen sich die Soldaten nicht nur mit der Teilhabe am Mord an der gegnerischen Bevölkerung, sondern auch mit dem massenhaften Tod der eigenen Kameraden konfrontiert. Aber die Erfahrung der physischen Destruktion ließ die Soldaten keineswegs an ihrer sozialen Produktivität irre werden. Sie wussten in den letzten Kriegsjahren mehr als zu Beginn des Krieges, wie sich sozialer Zusammenhalt in den kleinen Kampfseinheiten immer wieder aufs Neue und mit ständig neuem Personal herstellen ließ. Als der Unteroffizier Kurt Kreißler, im Zivilberuf

⁶³ *Briefwechsel Franz und Hilde Wieschenberg*, 1940–1945, Kempowski-Archiv Nartum, Best. Nr. 3386, hier Franz Wieschenberg, 28. August 1944.

⁶⁴ *Briefwechsel Helmut und Edith Wißmann* (geb. Wulf) 1940–1945, Privatbesitz, hier Helmut Wißmann, 9. August 1943. Vgl. Buchbender/Sterz, 141ff.

⁶⁵ Joachim Dollwet, *Menschen im Krieg, Bejahung – und Widerstand?*, in: *Jahrbuch für Westdeutsche Landesgeschichte* 13 (1987), S. 279–322, hier: S. 318.

hoher HJ-Führer, im Januar 1945 nach einem Genesungsurlaub zu seiner Kompanie zurückkehrte, war klar: „Alte Kameraden treffe ich weiter keine mehr an.“ Die Frage, „Wie wenige sind wir noch?“, ließ sich nicht unterdrücken. Sie steigerte aber nur sein Bemühen darum, dass sich die „Leute und ihre Unterführer so rasch wie möglich kennen lernen, um in kommenden Gefechten und schwierigen Einsätzen eingespielt zu sein“.⁶⁶ Blieb die Erinnerung an das große gemeinschaftliche Verbrechen durch die Angst vor der Rache der Gegner im Osten auch wach, so verengte sich doch der Erfahrungshorizont der Soldaten auf den Aktionsradius der Kompanie.

„Aus einigen deutschen Dörfern haben wir den Ivan herausgeworfen. Mit kaum 150 Mann schlugen wir über 1000 Russen in die Flucht [...] Alle haben glänzende Stimmung. ... Besonders meine kleine Einheit, mein Komp[anie]trupp, den ich selbst führe, ist ein Herz und eine Seele. ... Der Geist in unserer Truppe ist noch nie besser gewesen als zur Zeit. Zusammenbleiben können und gemeinsam kämpfen oder gemeinsam verwundet werden, ist unser Wunsch.“

Am Ende des Krieges war der Zusammenhalt nicht mehr, wie es die Berufspflichten des Soldaten vorsahen, die Grundlage des Kampfgeists. Die Destruktion des physischen Lebens bildete die Voraussetzung des sozialen Erlebens.

Schluss

Die „menschliche“ Seite der Kameradschaft machte das „unmenschliche“ Gesicht des Krieges und des eigenen Handelns darin erträglich, moralisch wie emotional. Über diese kompensatorische Funktion hinaus wirkte Kameradschaft jedoch auch als Motor der Gewalt, und zwar der regulären wie der verbrecherischen. Sie war die Grundlage des Konformitätsdrucks, den die Soldaten vom Eintritt ins Militär an spürten und größtenteils bereits vorher kennengelernt hatten, vor allem in den Trainingslagern des NS-Staates. Konformitätsdruck ist aber nur eine Seite des Phänomens. Gleichzeitig war Kameradschaft auch die Chiffre sozialer Verdichtung, die umso intensiver wirkte, je schärfer sich eine soziale Gruppe von einer wie auch

⁶⁶ Kurt Kreißler, *Erinnerungen* (tagebuchartiges Manuskript, ca. 1943/44, Kopie im Besitz des Verfassers) S. 149, S. 153–158.

immer verstandenen Außenwelt abzugrenzen wusste, am besten durch die bewusste und dezidierte Verletzung der Normen dieser Außenwelt. Kameradschaft bedeutete: Mitmachen, was immer die Gruppe für gut, richtig und zweckmäßig hielt. Die Apotheose dieser Gruppenmoral wirkte als Schmieröl der Vernichtungsmaschinerie wie der Kriegsmaschinerie. Nicht nur eine tapfer überstandene Schlacht, auch Übergriffe gegen die unterworfenen Zivilbevölkerung vermittelten kollektive Omnipotenzgefühle. Die Gruppe feierte sich selbst und die soziale Souveränität des Männerbundes, das Bewusstsein, über die zivile Moral und internationale Kriegsgesetze erhaben zu sein. Sie definierte die Regeln des Zusammenlebens neu – oder sie mochte sich doch dieser Illusion hingeben. Dass einzelne oder viele Mitglieder dieser Gruppe Skrupel ob der gemeinsam begangenen Taten hatten oder nicht mitmachen wollten, stellte das Gruppenleben nicht prinzipiell in Frage, sondern wirkte vielmehr als Katalysator einer Vergemeinschaftung, die sich um individuelle Lebenshorizonte oder Verantwortung nicht scherte, sondern deren kontinuierliche Destruktion zum Ziel hatte, sich im Übrigen aber auch mit äußerer, nicht notwendig innerer Anpassung zufrieden gab.

Kulturanthropologen haben für diese Gruppenmoral den Begriff der Schamkultur geprägt und der Gewissenskultur gegenübergestellt. Dass das Paradigma der Schamkultur in Deutschland in einem für Industriegesellschaften sonst unüblichen Maße handlungsleitend und normbildend werden konnte, ist nicht nur auf das totalitäre Regime der Nationalsozialisten zurückzuführen, sondern hat ältere Wurzeln, die vor allem in der mentalen Bewältigung des Ersten Weltkrieges lagen. Die Gesellschaft war mit der Bewältigung der Kriegsfolgen, vor allem der emotionalen und moralischen, überfordert. Diese Belastung traf Deutschland aufgrund seiner Niederlage und der Demütigung durch den Versailler Vertrag härter als alle anderen am Ersten Weltkrieg beteiligten Nationen. In dieselbe Richtung wirkte die soziokulturelle Fragmentierung Deutschlands als eines „latecomers“ unter den europäischen Nationalstaaten. Seit etwa der Jahrhundertwende regte sich wachsendes Unbehagen an der Zersplitterung in Klassen, Konfessionen, Regionen, nicht zuletzt am Geschlechterkonflikt. Im Ersten Weltkrieg eskalierte die Spaltung der Nation und ließ die Sehnsucht nach einer großen, von allen inneren Konflikten geheilten „Volksgemeinschaft“ umso stärker werden. In gewisser Hinsicht wurde diese Sehnsucht im Zweiten Weltkrieg

erfüllt – in Gestalt einer großen „Volksgemeinschaft“, die in der Tat innere Konflikte zurückstellen konnte, weil sie sich zusammengebunden fühlte im Zeichen des großen, gemeinschaftlich begangenen Verbrechens.

III.
GEMEINSCHAFTSKONZEPTE
IN DEN WISSENSCHAFTEN

Michael Stolleis

„GEMEINSCHAFT“ UND „VOLKSGEMEINSCHAFT“ IM RECHT DES NATIONALSOZIALISMUS

Mein Beitrag zu diesem Kolloquium beruht im Wesentlichen auf Vorstudien, die ich vor mehr als dreißig Jahren gemacht habe.¹ Damals war eine Arbeit geplant, welche über die Verwendung der Formeln „Gemeinwohl“, „Allgemeinwohl“, „Gemeinnutz“, „Gemeinsinn“, „öffentliches Interesse“, „Interesse des Reichs, des Staates, des Volks“ usw. im nationalsozialistischen Recht einen der zentralen Punkte bei der Umgestaltung des Rechts nach 1933 ausfindig machen wollte.² Bei der Sammlung des Materials in der Gesetzgebung, in der Rechtsprechung und in der wissenschaftlichen Literatur jener Zeit stellte sich rasch heraus, dass ich auf ein uferloses Meer geraten war. Es gab kein anderes Wortfeld, das so dicht besetzt war. Die öffentliche Sprache quoll über von Formeln, die auf das Allgemeine deuteten, die Überwindung des Egoismus forderten und individuelle Rechte hinter den Bedürfnissen der Gesamtheit zurücktreten ließen. Diese Fülle war einerseits entmutigend, schien aber andererseits auch den Schlüssel zu einem semantischen Kernproblem antidemokratischen, autoritären oder totalitären Denkens zu bieten. Wenn es den autoritären, faschistischen oder totalitären Regimen der Zwischenkriegszeit so wichtig war, auf „Einheit“, „Gemeinschaft“ und „Gemeinwohl“ hinzuweisen, musste dieser stets propagandistische Aufwand etwas bedeuten. Aber was?

Bei etwas geweiteter Perspektive stellte sich weiterhin heraus, dass es keineswegs nur die rechts orientierten Regime waren, die den Propagandaapparat mit „Gemeinwohlformeln“ fütterten, sondern ebenso die linksautoritären, sozialistischen, kommunistischen Regime in allen ihren Varianten. Hier wie dort wurde getrommelt, die Gesamtheit habe den Vorrang vor dem Einzelnen. Und getrommelt wurde umso lauter, je größer der Mangel war. Was dies für die Individuen bedeutete, schien klar zu sein: Enteignung und Vertreibung, Lohnverzicht, Steuerlasten, vielleicht sogar

¹ Michael Stolleis, *Gemeinschaft und Volksgemeinschaft. Zur juristischen Terminologie im Nationalsozialismus*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 20 (1972), S. 16–38, auch in ders., *Recht im Unrecht. Studien zur Rechtsgeschichte des Nationalsozialismus*, Frankfurt 1994, S. 94–125 (2. Aufl. 2006).

² Michael Stolleis, *Gemeinwohlformeln im nationalsozialistischen Recht*, Berlin 1974.

Deportation und Ermordung. Überall hieß es: das Ganze geht vor. Das Gemeinwohl des völkischen Staates, die Partei, die Bewegung, kurzum das Wohl des Ganzen verschlingt das Wohl des Einzelnen. Aber warum diese anhaltende ethische Anstrengung, dies den Einzelnen auch klar zu machen, es ihnen einzuhämmern?

I.

Die rechtswissenschaftliche Diskussion nach 1933 war beherrscht von dem einen großen Thema: Überwindung des Individualismus, des für tot erklärten Liberalismus, der pluralistischen Zersplitterung, der vermeintlich bankrotten parlamentarischen Demokratie. Das bedeutete vor allem den Kampf gegen das juristische Begriffssystem des 19. Jahrhunderts. Man sagte ihm nach, es sei zu abstrakt, es sei lebensfremd, individualistisch und den Egoismus begünstigend, also „undeutsch“, weil unsozial gewesen. Speziell die Pandektenwissenschaft habe, so hieß es, die „wesensmäßig“ deutschen sozialen Elemente ausgeblendet. Die Frontstellung der Juristischen Germanistik gegen die Romanistik, wie sie in den Germanistenversammlungen 1846 und 1847 zutage getreten war, setzte sich also fort. Gegen das kalte römische Juristenrecht wurde das soziale und lebensnahe Volksrecht ausgespielt³, statt mechanischer „Herrschaft“ das einheimische genossenschaftliche Denken gepriesen.⁴ Römisches Recht war das schlechthin „Fremde“, dem jede Gemeinschaftsbindung fehlte, es war das Recht des Individuums, des Eigennutzes, des Kapitalismus. Und da Wahnideen sich überall dort ansetzen, wo sie einen Nährboden finden, war es damit auch nicht nur das römische, sondern das „jüdische“ Recht. Die rassistischen Vorbeter des Antisemitismus des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts (Gobineau, Houston Stewart Chamberlain, Julius Langbehn, der „Rembrandt-Deutsche“) brachten dieses Element ein und behaupteten, das im 19. Jahrhundert benutzte römische Recht sei geistig verwandt mit dem von „jüdischen“ Rechtslehrern in Berytos (Beirut) und

³ Georg Beseler, *Volksrecht und Juristenrecht*, 1843. Siehe Jan Schröder/Georg Beseler, in: Gerd Kleinheyer/Jan Schröder (Hg.), *Deutsche und Europäische Juristen aus neun Jahrhunderten*, 5., neu bearb. und erw. Aufl., Heidelberg 2008, S. 54–58 m.w. Nachw.

⁴ Otto Friedrich von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 Bde, 1868, 1873, 1881, 1913 (Nachdr. 1954).

Konstantinopel (Istanbul) in der Spätantike gelehrt.⁵ Damit war gleichzeitig eine Handhabe gegen jüdische Juristen gegeben, die man im Konkurrenzkampf auszuschalten gedachte. Was zunächst noch als Marotte und Wahnidee gelten konnte, wurde seit dem Antisemitismusstreit um 1880⁶ langsam gefährlich und wanderte dann in das Parteiprogramm der NSDAP (Punkt 19), wo ein germanisch-deutsches „Gemeinrecht“ gegen das vererbliche römische Recht propagiert wurde.⁷

Schon dieser knappe Rückblick auf das 19. Jahrhundert zeigt, dass die Rede von „Gemeinschaft“, „Volksgemeinschaft“, „Gemeinwohl“ und öffentlichen Interessen auf einem breiten historischen Fundament ruhte.⁸ Was die Nationalsozialisten benutzten, waren zum einen die patriotischen Traditionen der Befreiungskriege (Turnbewegung, Burschenschaften, Sprachpurismus, Germanophilie), also das gesamte Ideenkonglomerat der Nationalbewegung von den napoleonischen Kriegen bis zu Bismarck, zum anderen aber die Erfahrungen der eigenen Generation. Es waren die emphatischen Programme der Jugendbewegung, das Gemeinschaftserlebnis des Kriegsausbruchs 1914 und die schnell mystifizierte „Frontgemeinschaft“. Schließlich kam nun der aggressive, biologistische Rassismus hinzu, für den „Gemeinschaft“ zum rassistischen Identifikationsmerkmal und damit zur Waffe der Exklusion wurde.⁹ Nun stiegen die Worte „Gemeinschaft“ und „Gemeinschaftserlebnis“ zu Schlüsselworten des philosophischen Irrationalismus und der politischen Rechten, aber auch der Linken

⁵ Siehe nur Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*, 2 Bde, München 1898 (hier 3. Aufl. 1901, Bd. I, 2. Kapitel „Römisches Recht“).

⁶ Walter Boehlich (Hrsg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt 1965, 1988. Quellen nunmehr bei Karsten Krieger (Bearb.), *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881*, München 2003.

⁷ Peter Landau, Römische Recht und deutsches Gemeinrecht. Zur rechtspolitischen Zielsetzung im nationalsozialistischen Parteiprogramm, in: Michael Stolleis/Dieter Simon (Hg.), *Rechtsgeschichte im Nationalsozialismus. Beiträge zur Geschichte einer Disziplin*, Tübingen 1989, 11–24.

⁸ Grundlegend Uwe Puschner, *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion*, Darmstadt 2001.

⁹ Shulamit Volkov, Antisemitismus als kultureller Code, in: dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990, S. 13–36. Siehe auch die reichen Literaturangaben bei Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden*, Bd. I: *Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*, München 1998; Bd. II: *Die Jahre der Vernichtung, 1939–1945*, München 2006.

auf.¹⁰ Der Strafrechtler und Rechtsphilosoph Gustav Radbruch, kurzfristig sozialdemokratischer Reichsjustizminister, schrieb eine „Kulturlehre des Sozialismus“. Dort heißt es:

„Der Gedanke einer Gemeinschaftskultur entsprang zunächst der Jugendbewegung – neben dem Sozialismus der stärksten geistigen Bewegung unserer Tage. Dieser Aufstand der Jugend bedeutete nicht wie die Empörungen früherer Jugendgenerationen einen Schrei nach Freiheit – eher das Gegenteil: die Abkehr von der Zügellosigkeit des Individualismus und die Hinwendung zur Gemeinschaft, also die Sehnsucht nach neuen Bindungen, Bindungen der Sitte, des Stils, der Kultur, der Kameradschaft, des Führertums und der Gefolgschaft.“¹¹

Und Helmuth Plessner, gleichzeitig:

„Das Idol dieses Zeitalters ist die Gemeinschaft. Wie zum Ausgleich für die Härte und Schalheit unseres Lebens hat die Idee alle Süße bis zur Süßlichkeit, alle Zartheit bis zur Kraftlosigkeit, alle Nachgiebigkeit bis zur Würdelosigkeit in sich verdichtet.“¹²

Dieser Wunsch nach Gemeinschaft ging quer durch alle politischen Lager. Er findet sich in völkisch-nationalistischen, sozialistischen, religiösen oder philosophischen Schriften. Der Begriff der Gemeinschaft, ursprünglich in soziologischen Zusammenhängen verwendet, am bekanntesten in der Entgegensetzung von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ des Soziologen Ferdinand Tönnies¹³ (1887), wurde nun von der katholischen Soziallehre übernommen¹⁴, ebenso in der evangelischen Ethik und bei den „Deutschen Christen“, vor allem aber in politischen Programmschriften aller Art. Die enorme Konjunktur des Gemeinschaftsbegriffs und der Berufung auf das Gemeinwohl war offenkundig eine Begleiterscheinung einer als krisenhaft empfundenen gesellschaftlichen Welt. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gab es Anzeichen dafür, dass die ständisch geordnete Welt, die unter der Decke formaler Gleichheit durchaus fortbestand, in Unordnung geriet. Die

¹⁰ Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1962 m.w. Nachw.

¹¹ Gustav Radbruch, *Kulturlehre des Sozialismus*, Berlin ²1927, S. 22.

¹² Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, Frankfurt 2002, S. 28.

¹³ Erste Aufl. 1887, 8. Aufl. 1935 (Nachdr. Darmstadt 1963, 1970).

¹⁴ Beispielsweise Eberhard Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburg – Leipzig 1935.

Industrielle Revolution tendierte zur Massengesellschaft. Die einen wollten „Gemeinschaft“, weil sie etwas zu verlieren hatten, die anderen wollten sie, um durch Gemeinschaft stark zu werden. Der Ruf nach Gemeinschaft ist ein Ruf nach Verbündeten, entweder um den Abstieg zu verhindern oder den Aufstieg zu bewältigen. In beiden Varianten bedarf man der „Solidarität“ – ebenfalls ein ethisch-politisches Schlüsselwort der Zeit.¹⁵

Als dann nach der Zeit der Präsidialdiktatur von Brüning, Papen und Schleicher die parlamentarische Demokratie ausgehebelt war, bekanntlich nicht ohne Mitschuld des Parlaments selbst und der in ihm sitzenden Parteien, überrollte der Nationalsozialismus mit seiner Gemeinschafts-Propaganda alle Widerstände und alle selbständigen gesellschaftlichen Formationen. Was wir im NS-Jargon „Gleichschaltung“ nennen, schien vielen Jugendbewegten, Völkischen, Deutschnationalen, aber auch den sog. Nationalbolschewisten und den Intellektuellen der sog. Konservativen Revolution wie die Erfüllung eines seit langem gehegten Traums. Endlich die große Volksgemeinschaft anstelle des quälenden Klassenkampfes, endlich eine Beseitigung der alten Unterschiede zwischen Adel, Bürgertum und Arbeiterschaft, endlich keine Barrieren mehr, aber auch endlich die Zusammenfassung aller Kräfte in einer Einheitsbewegung. Das hieß Solidarität nach innen in der nun immer stärker rassisch bestimmten Volksgemeinschaft, aber auch eine Bündelung der Kräfte nach außen zur Abschüttelung des „Diktats von Versailles“. Dies alles noch beflügelt vom Glauben an einen endlich gefundenen genialen Führer schien eine unwiderstehliche Anziehungskraft auszustrahlen. „Gemeinschaft“ vereinte alle von der Krise des Ersten Weltkriegs und von der Inflation Geschädigten, alle durch die Politik des Auslands Gedemütigten, alle diejenigen, welche die parlamentarische Demokratie mit ihrem Palaver verachteten.

Nun hieß es:

„Die Einzelperson legt in der Gemeinschaft ihre Einzelpersönlichkeit ganz ab, sie fühlt sich nicht mehr als Einzelperson, sie geht auf im Gemeinschaftsgeist und handelt aus dem Gemeinschaftsgeist heraus. Sie wird Träger dieses Geistes

¹⁵ Siehe etwa Léon Bourgeois, *La Solidarité*, 1897. Hierzu Jack Ernest Shalom Hayward, *Solidarity: The Social History of an Idea in 19th Century France*, in: *International Review of Social History* 4 (1959), S. 261; Hauke Brunkhorst, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt 2002.

und ist dann auch bereit, zu opfern und zu dulden, selbst wenn ihre einzelpersönlichen Interessen dadurch auf das schwerste geschädigt werden.“¹⁶

Oder ein anderer:

„Einer Gemeinschaft angehören, heißt: mit anderen Menschen an einer gemeinsamen Wertewelt teilhaben. In allen Gliedern muss ein oberster Wert als allgemein verpflichtendes Gesetz anerkannt und zum Ausgangspunkt des individuellen und sozialen Handelns gemacht werden.“¹⁷

Schließlich der Rechtsphilosoph Karl Larenz 1935:

„Glied einer Gemeinschaft sein, heißt nicht, Träger abstrakter, allen gemeinsamer Eigenschaften sein, sondern mit seiner individuellen Eigenart in ein größeres, ebenfalls individuell geartetes Ganzes hinein verflochten sein ...“¹⁸

II.

Diese Welle von „Gemeinschafts-“, und „Gemeinwohlformeln“ oder Phrasen gelangte nach 1933 unmittelbar in die juristische Fachsprache. Kaum ein Autor versäumte es jetzt, auf den „nunmehr herrschenden Gemeinschaftsgedanken“ hinzuweisen und daraus für das spezielle Problem die rechtlichen Konsequenzen zu ziehen. Die programmatische Erklärung des Reichsministers und Präsidenten der Akademie für Deutsches Recht, Hans Frank, wurde zu einem Topos der juristischen Argumentation. Er sagte:

„Wir gehen von dem Recht der Gemeinschaft aus und dieses Gemeinschaftsrecht ist die eigentliche innere Umkehr unseres Rechtsgesichtspunktes und unserer Rechtsgestaltung überhaupt.“¹⁹

Unzählige Bücher und juristische Fachaufsätze nahmen das Wort „Gemeinschaft“ in den Titel auf. Schon ab März 1933 tauchten neben gehäuften Auftreten der alten Formeln „Gemeinwohl, gemeines Wohl, Gemeinnutz,

¹⁶ Reinhard Höhn, *Vom Wesen der Gemeinschaft*, Berlin 1934, S. 15.

¹⁷ Carl Darnedde, Staatslehre als Wirklichkeitswissenschaft, in: *Juristische Wochenschrift* 1934, S. 2516.

¹⁸ Karl Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlin 21935, S. 104.

¹⁹ Rede auf dem Nürnberger Parteitag 1934, in: *Deutsche Juristen-Zeitung (DJZ)* 1934, Sp. 1169 (1172).

Wohl der Allgemeinheit, gemeiner Nutzen, gemeinsames Bestes“ usw. auch sprachliche Neubildungen in der Sprache des Gesetzgebers auf. Nun war von „Volksgemeinschaft, Gemeinschaft aller Volksgenossen, Betriebsgemeinschaft, Verkehrsgemeinschaft, Hausgemeinschaft, Luftschutzgemeinschaft, Leibeszuchtgemeinschaft“ und anderen die Rede. Weit aus an der Spitze lag das Wort „Volksgemeinschaft“²⁰.

Eine präzise Wortbedeutung lässt sich bei alledem nicht mehr feststellen. Die älteren Juristen empfanden die Überschwemmung mit dem neuen politisierten Vokabular als ernste Gefahr für die fachliche Kommunikation, und gaben dieser Sorge auch in den Jahren bis 1938 noch relativ offenen Ausdruck. Es waren vor allem ehemalige Deutschnationale wie der Breslauer Staatsrechtler Hans Helfritz, ein Monarchist wie eh und je, aber auch völkische Konservative wie Ernst Rudolf Huber oder ganz einfach auch juristische Fachleute, die man als einfache Positivisten des geltenden Rechts bezeichnen kann. Helfritz etwa sagte 1934:

„Wir leben gegenwärtig in einer Verwirrung der Rechtsbegriffe, wie sie für die Wissenschaft nicht ärger gedacht werden kann. ... es geht unmöglich an, dass Ausdrücke der Propaganda kritiklos in die Wissenschaft übernommen werden, und dass man wissenschaftliche Begriffe mit einem anderen Inhalt als bisher erfüllt, um sie der Propaganda dienstbar zu machen.“²¹

Ungeachtet dieser Kritik, die nichts fruchtete, ging die Durchmischung der einzelnen Rechtsgebiete mit „Gemeinschaftsparolen“ weiter. Es gab sogar eine Art Wettbewerb, welches Gebiet schon weiter vorangekommen sei mit der Ausmerzung des alten „liberalistischen“ Denkens und mit der Ersetzung durch das „Gemeinschaftsdenken“. Was letzteres bedeutete, lässt sich so zusammenfassen: Das deutsche Volk ist nach dem Sieg des Nationalsozialismus nicht mehr gespalten in verschiedene Gruppen wie Klassen, Konfessionen, Herrscher und Beherrschte. Es ist eine in Untereinheiten organisch gegliederte „Gemeinschaft“. Der Staat ist dieser Gemeinschaft untergeordnet, er hat ihr zu dienen. Das Recht ist dieser Gemeinschaft „immanent“, es ist aufbewahrt im Bewusstsein der Avantgarde dieser Gemeinschaft, der Führung, ja im Führer selbst. Das bedeutet, dass die alten

²⁰ Nachweise in Stolleis, *Gemeinschaft und Volksgemeinschaft*.

²¹ Hans Helfritz, Rechtsstaat und nationalsozialistischer Staat, in: *Deutsche Juristen-Zeitung* 1934, S. 427.

Gegensätze von öffentlichem und privatem Recht aufgehoben sind, dass es keinen Antagonismus von Individuum und Staat mehr gibt, denn alle Individuen sind Teil der Gemeinschaft. Dort herrscht Vertrauen statt des für den Liberalismus typischen Misstrauens. Die Führung braucht nicht kontrolliert zu werden, denn sie „ist“ identisch mit dem Volk. Die Gemeinschaft diskutiert nicht, sie marschiert.²²

Es sei kurz angedeutet, was das praktisch bedeutete: Der Gesetzgeber handelte besonders rasch im Bodenrecht: Er setzte erhebliche „Gemeinschaftsbindungen“ im Reichserbhofgesetz durch, er beschränkte Nachbarrechte zugunsten von Betrieben, die für die Volkserziehung von besonderer Bedeutung waren, er verschärfte das Zugriffsrecht der öffentlichen Hand für Enteignungen, er trieb das Umlegungsgesetz (Flurbereinigung) voran und er regelte Details des Mietrechts. Für den Bau von Autobahnen, Flugplätzen und Luftschutzkellern bedeutete dies eine erhebliche Zurückdrängung der privaten Rechte. Für die agrarpolitische Zielsetzung des Nationalsozialismus im Sinne von „Blut und Boden“ gab es tiefgreifende Rechtsbindungen der Landwirtschaft, zunächst im preußischen, dann im Reichserbhofgesetz vom 29. September 1933. Im Mietrecht konnte man nun erklären, die neue Hausgemeinschaft dulde keine Juden mehr, so dass diese sofort gekündigt werden konnten. Das war die Ausgrenzungsfunktion des Gemeinschaftsdenkens. Nach innen, in der „arischen Hausgemeinschaft“, leitete man aus dem Gemeinschaftsgedanken die Norm ab, man solle nicht mehr gerichtlich gegeneinander vorgehen, sondern sich verständigen. Eine unbegründete Klage sei ein Verstoß gegen die Volksgemeinschaft.²³

Etwas langsamer verlief die Implementierung des Gemeinschaftsgedankens im allgemeinen Vertragsrecht. Hier konnte man die Gesichtspunkte von „Treu und Glauben“, der „guten Sitten“ betonen und etwa bei Verträgen mit dem Staat die „Bedürfnisse der Volksgemeinschaft“ betonen, was die Preisgestaltung anging. Der Gemeinschaftsgedanke wurde hier zum Einfallstor öffentlicher Interessen in den privatrechtlichen Vertrag, speziell durch die „Generalklauseln“.²⁴ Da diese „öffentlichen Interessen“ nun als

²² Roland Freisler, Gemeinschaft und Recht, in: *Deutsche Justiz* 1938, S. 1870f.

²³ Hermann Roquette, Das Mietrecht im Lichte des Gedankens der Volksgemeinschaft, in: *Juristische Wochenschrift* 1935, S. 1670.

²⁴ Grundlegend Bernd Rüthers, *Die unbegrenzte Auslegung*, Tübingen 1968, 6. Aufl. 2005.

„Vermehrung und Erhaltung der Art und Rasse“ (Hitler) interpretiert wurden, setzten sie sich zunächst in der Rechtsprechung, dann im Ehegesetz von 1938 besonders massiv durch. Hier bewirkte das Gemeinschaftsdenken erleichterte Scheidungen, wenn etwa Kinder nicht zu erwarten waren oder gar bei „jüdisch-arischen Mischehen“.²⁵ Da es von Anfang an keine Skrupel gab, die Ziele durch Ausgrenzung und Vernichtung des „rassisch“ oder sonstwie „Minderwertigen“ zu verfolgen, ermöglichte eines der frühesten Gesetze des NS-Staates die „Verhütung erbkranken Nachwuchses“. Es dominierte der Zuchtgedanke. Die Zeugung von Kindern wurde „Pflicht gegenüber dem echten Sippen- wie dem Gemeinschaftsgedanken“²⁶.

Am deutlichsten wirkte das neue Gemeinschaftsdenken im Arbeitsrecht.²⁷ Das in den §§ 611 ff. BGB geregelte Arbeitsverhältnis entsprach tatsächlich nicht mehr der Realität der Arbeitswelt. Schon die Rechtsprechung des Reichsarbeitsgerichts war über diese Paragraphen weit hinausgegangen. Nun aber brachen die Dämme. Die Tarifparteien waren abgeschafft und in einer neuen „Gemeinschaft“ aufgegangen, der Deutschen Arbeitsfront. Die Lehre propagierte gelegentlich schon den völligen Verzicht auf die Figur des Arbeitsvertrags, weil das Arbeitsrecht nun mehr oder weniger öffentliches Recht geworden sei. Die Einführung von Arbeitspflicht, Arbeitsbuch, weitreichenden Kontrollen, Streikverbot, Beschränkung der Freizügigkeit und Lohnstopp deuteten tatsächlich in diese Richtung. Der Betrieb wurde zum kleinen „Staat“ mit einem Betriebsführer und seiner „Gefolgschaft“, geeint in der Betriebsgemeinschaft. Was den Aktivisten des NS-Arbeitsrechts vorschwebte, war eine militarisierte Arbeitsgesellschaft, die nicht aus Individuen mit Rechten, sondern aus einer Marschkolonie mit geschultertem Spaten bestand. Der Gemeinschaftsgedanke wurde ein Hauptmittel zur ideologischen Untermauerung der direkten Eingriffe in die Tarifhoheit, in Streik- und Freizügigkeitsrecht sowie der Niederhaltung von Lohnforderungen. Er sollte durch intensive Gemeinschaftserziehung so stark gemacht werden, dass äußere Zwangsmittel entbehrlich werden konnten.

²⁵ Bernd Rüthers, *Institutionelles Rechtsdenken im Wandel der Verfassungsepochen*, Bad Homburg 1970 m.w. Nachw.

²⁶ Heinrich Lange, Nationalsozialismus und bürgerliches Recht, in: Hans Frank (Hg.), *NS-Handbuch*, München 1935, S. 954.

²⁷ Nachweise in *Gemeinschaft und Volksgemeinschaft* (Anm. 1), 24f.

Da auch in der frühen Bundesrepublik die wichtigsten Autoren des NS-Arbeitsrechts (Hans-Carl Nipperdey, Alfred Hueck, Wolfgang Siebert) aktiv waren, Nipperdey als Präsident des Bundesarbeitsgerichts, verwundert es nicht, wenn die arbeitgeberfreundliche Figur des „Arbeitsverhältnisses als Gemeinschaftsverhältnis“ zunächst weiter intakt blieb. Beide Seiten, Arbeitnehmer und Arbeitgeber, wurden durch dieses Gemeinschaftsverhältnis zur „Treue“ verpflichtet. Da die Treue des Arbeitgebers vom System der sozialen Sicherung übernommen worden war, blieb nur die Treue des Arbeitnehmers übrig. Für ihn bedeutete sie praktisch, sich der Streiks zu enthalten und keine übertriebenen Lohnforderungen zu stellen. Im Grunde kehrte man mit der Figur des Arbeitsverhältnisses als „Gemeinschaftsverhältnis“ zu einem vormodernen personengebundenen Gemeinschaftsverhältnis zurück. Gerade die Vertragsfreiheit und der entsprechende Rechtsschutz der Individualrechte entsprachen aber den Freiheitsrechten und dem Ideal des Rechtsstaats des 19. Jahrhunderts.

Auch wenn man vom klassischen Bürgerlichen Recht und Arbeitsrecht auf andere Rechtsgebiete blickt, fällt auf, wie rasch sich der Gemeinschaftsgedanke als Transportmittel antiindividualistischer Rechtsbeschränkung durchsetzte. Das ließe sich im Wirtschafts-, Kartell- und Energierecht ebenso zeigen wie im gewerblichen Rechtsschutz. Überall drang das öffentliche Recht vor, und zwar semantisch über die Favorisierung der „Gemeinschaft“. Zum Teil wurden damit alte Forderungen der Weimarer Zeit erfüllt (etwa in der Energiewirtschaft, aber auch im Naturschutzrecht), die mit der rapiden Technisierung aller Lebensbereiche, mit dem Ansteigen der Bevölkerungszahlen und der Aufbauarbeit nach dem Ersten Weltkrieg zusammenhingen. Aber das war eben nicht alles. Sämtliche ideologisch vom Rassenwahn, von landwirtschaftlicher Autarkie und Rüstungsanstrengungen und der damit zusammenhängenden Militarisierung der ganzen Gesellschaft abhängigen Rechtsprobleme gerieten unter diesen Denkwang: Gemeinschaft war in solchen Kontexten immer vorzugswürdig: Gemeinnutz vor Eigennutz.

Unter Zugrundelegung des Gedankens, dass die Volksgemeinschaft als höchstes Rechtsgut vorrangig geschützt werden müsse, trieb man auch die Veränderung des Strafrechts voran. Die Rechte des in ein Strafverfahren verwickelten Individuums, die Begrenzung der Strafe durch das Schuldprinzip und der Gedanke der Resozialisierung verschwanden fast völlig

vor der Forderung nach „Ausmerzung“ und „Abschreckung“. Nur durch Eliminierung Unverbesserlicher und durch die wieder „salonfähig“ gewordene Abschreckung potentieller Täter, so hörte man allenthalben, könne sich die „gemeinschaftsbildende Kraft des Strafrechts“ erweisen. Besonders konsequent hat den Gemeinschaftsgedanken im Strafrecht der Kieler Professor Georg Dahm durchgeführt. Er unterschied „Verrat“ und „Verbrechen“.

„Durch den Verrat wird die Gemeinschaft zerstört und die Ordnung aufgelöst. Der Verrat entehrt den Täter und verstößt ihn aus der Gemeinschaft ... Anders der Verbrecher. Er bleibt Rechtsgenosse. Seine Tat verletzt die Ordnung, aber sie lässt die Möglichkeit offen, dass der Täter sein Verhältnis zur Gemeinschaft wiederherstellt.“ – „Wo die Beziehung zur Gemeinschaft fehlt, wo keine Ordnung betroffen ist, dort hört das kriminelle Strafrecht auf.“²⁸

Mit anderen Worten: Ächtung und Todesstrafe für den Verräter, Strafe für den Verbrecher. Wo aber keine Gemeinschaftsinteressen berührt sind, darf sich der Staat gleichgültig zeigen. Für den Schutz privater Rechte sollte das Strafrecht nicht zur Verfügung stehen.

Als die NS-Herrschaft während des Krieges zu wanken begann, also nach Stalingrad 1943, arbeitete man im Reichsjustizministerium unter dem berüchtigten Minister Thierack noch ein Gesetz gegen „Gemeinschaftsfremde“ aus.²⁹ Glücklicherweise ist es nicht mehr in Kraft getreten, aber der Entwurf zeigt, in welche Richtung man gehen wollte. Betroffen als „Gemeinschaftsfremde“ waren alle diejenigen, die sich dem Regime entzogen oder widersetzten: Sog. Asoziale (Gemeinschaftsfremde), Gewohnheitsverbrecher, Schwererziehbare, Prostituierte, Homosexuelle, sonstige „Volksschädlinge“ sollten in Lagern ausgegrenzt, zur Arbeit gezwungen, also irgendwie genutzt, aber aus der Volksgemeinschaft ausgeschieden

²⁸ Georg Dahm, *Gemeinschaft und Strafrecht*, Hamburg 1935; ders., Verrat und Verbrechen, in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 95 (1935) S. 284.

²⁹ Patrick Wagner, *Volksgemeinschaft ohne Verbrecher. Konzeption und Praxis der Kriminalpolizei in der Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus*, Hamburg 1996, S. 384–393; ders., Das Gesetz über die Behandlung Gemeinschaftsfremder, in: Wolfgang Ayaß/Reimar Gilsenbach/Ursula Körber, *Feinderklärung und Prävention. Kriminalbiologie, Zigeunerforschung und Asozialenpolitik*, Berlin 1988, S. 75–100; Wolfgang Ayaß, „Asoziale“ im Nationalsozialismus, Stuttgart 1995; ders., „Gemeinschaftsfremde“. *Quellen zur Verfolgung von „Asozialen“*, Koblenz 1998; Matthias Willing, *Das Bewahrungsgesetz (1918 – 1967). Eine rechtshistorische Studie zur Geschichte der deutschen Fürsorge*, Tübingen 2003, S. 187ff.

werden. Das wäre sozusagen der Tiefpunkt rechtsstaatlichen Strafrechts geworden: Strafen ohne Tat und ohne Schuld nachweis, ohne scharf begrenzte Tatbestände, ohne zeitliche Begrenzung.

Was zu diesem Zeitpunkt schon gegen Juden, Sinti und Roma, Kriminelle, Homosexuelle, Zeugen Jehovas, ausländische Zwangsarbeiter und andere Gruppen in den Konzentrationslagern praktiziert wurde, sollte mit Hilfe dieses Gesetzes auch am „eigenen Volkskörper“ vollzogen werden. Nicht nur das „Fremde“ wurde durch das Gemeinschaftsdenken ausgeschieden, auch das „Schädliche“.

Am Ende dieses Durchgangs durch die einzelnen Rechtsgebiete sei auf das Kerngebiet des Staatsrechts hingewiesen. Ob es in einem dynamischen Gebilde ohne alle verfassungsrechtlichen Stützen überhaupt noch ein „Staatsrecht“ geben könne, war spätestens ab Juni 1934 eine offene Frage. Schon in den ersten beiden Jahren der NS-Herrschaft waren die wichtigsten Elemente der Weimarer Verfassung herausgebrochen worden. Es gab keine Grundrechte mehr (ein Verfassungsgericht, das sie hätte verteidigen können, fehlte ohnehin), der Parlamentarismus war mit dem Ermächtigungsgesetz erledigt, der Föderalismus war aufgehoben, es gab nur noch Reichsverwaltung, die Trennung von Kanzleramt und Reichspräsidentenschaft war mit dem Tod Hindenburgs beseitigt, die Parteien und andere gesellschaftliche Formationen waren „gleichgeschaltet“. Konnte man also wirklich sagen, es gebe noch ein Staatsrecht, wenn nur der „Führerwille“ als Gesetz galt?

Die NS-Autoren des Staatsrechts waren hoffnungsfroh. Ernst Rudolf Huber schrieb 1935:

„Im Staatsrecht vor allem sind die politischen Grundströme der staatlichen Wirklichkeit am klarsten erkennbar, und die Überwindung des alten formallogischen und normativen Denkens durch ein politisches Gemeinschaftsdenken wird sich hier am ehesten durchsetzen.“³⁰

Einer der aktivsten Nationalsozialisten, der ehrgeizige SS-Mann Reinhard Höhn, polemisierte deshalb allerorten gegen den „Staat“ und den Staat als juristische Person. Das sei überwundener Liberalismus des 19. Jahrhunderts. An die Stelle des Staats müsse die Gemeinschaft treten. Höhn

³⁰ Ernst Rudolf Huber, Die deutsche Staatswissenschaft, in: *Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften* 95 (1935), S. 58f.

setzte sich damit nicht durch. Zu gewichtig waren die Interessen, am Staat als Rechtssubjekt festzuhalten, schon aus völkerrechtlichen Gründen. Alle Versuche, das Staatsrecht des NS-Staates in eine gewisse Form zu bringen, scheiterten jedoch spektakulär. Hitler wollte keine Verfassungsbindung irgendwelcher Art. Ein Staatsrecht gab es nicht mehr. Es hatte sich gewissermaßen in diffuse Beschwörungen von „Gemeinschaft“ aufgelöst. Roland Freisler sagte unmissverständlich, im neuen Staat sei das ganze „Staatsrecht“ der Vergangenheit wie Spreu im Winde verfliegen, alle Rechtsbindungen des Staatshandelns „einst sorgsam in Verfassungen mit Rechtsgarantien umhegt – ist nunmehr weggefegt“.³¹

Dem entsprach eine an Trunkenheit erinnernde irrationale Sprachform auch bei Staatsrechtlern, etwa bei dem einflussreichen Paul Ritterbusch:

„Die Totalität unseres Seins, die in dieser Bewegung wird und sich in ihr zu der wesenhaften Wirklichkeit unseres Daseins gestaltet, ist die ganzheitliche Gemeinschaft des artgebundenen Volkes. Die nationalsozialistische Bewegung ist Volkswerdung und diese Volkswerdung ist nichts anderes als die erfüllende Verwirklichung der Wahrheit und Wirklichkeit von uns selbst. Die dauernde Volkswerdung erfüllt das Gesetz unserer Wirklichkeit und Wahrheit, denn nur das Ganze ist wahr und wirklich und nur das Volk ist die Ganzheit und darum die Wahrheit und Wirklichkeit von uns selbst.“³² –

Der Erkenntniswert solcher Phrasen ist gleich Null. Es sind pseudotheologische Sätze, voll von einer inneren Ergriffenheit, die bei vielen wohl zeitweise wirklich geherrscht hat, auch wenn es uns heute schwer fällt, dies nachzuvollziehen.

Freilich, die Ergriffenheit ließ nach, je mehr sich das Regime etablierte und seine hässliche Seite ans Licht kam. Die Einrichtung der „wilden Konzentrationslager“ der ersten Wochen wurde zu Arbeits- und Vernichtungslagern für die „Gemeinschaftsfremden“, die SS entwickelte sich zu einem gesetzlosen Staat im Staat, der Doppelstaat (E. Fraenkel) vergrößerte seine terroristische Seite, Lohnstopp und Streikverbot hielten an, mit dem Pogrom von 1938 erreichte das Unrecht den Alltag auch für gaffende Schulkinder. Der Lack der „Volksgemeinschaft“ war abgeblättert, als das Regime in den Krieg steuerte. Dem entsprechend nahm auch der ekstatische Ton

³¹ Roland Freisler, Gemeinschaft und Recht, in: *Deutsche Justiz* 1938, S. 1870f.

³² Paul Ritterbusch, Der Führer und Reichskanzler, des Deutschen Volkes Staatsoberhaupt, in: *Juristische Wochenschrift* 1934, S. 2193f.

in den Veröffentlichungen der Rechtswissenschaftler ab. Viele zogen sich ins Schweigen zurück, andere wichen auf Verfassungsgeschichte, Völkerrecht oder technische Gebiete des Verwaltungsrechts aus.³³ Es gab bekannte Ausnahmen, die das Schwärmen nicht lassen wollten, aber insgesamt sank die Temperatur, flackerte im Krieg 1941 wieder auf, sank aber nach 1943 in sich zusammen. Die Gemeinschaftsphraseologie war am Ende.

Kein Wunder, dass nach 1945 eine Generation aufwuchs, die Helmut Schelsky die „skeptische“ genannt hat. Vereinnahmungen durch Massenveranstaltungen nach dem Muster von Goebbels' Kriegsrede im Sportpalast sollte es nie mehr geben. Es herrschte Misstrauen, gegenüber Ideologien generell, gegen Engagement in Parteien, gegen Gefühle und große Worte. Es gab, wenn man so will, ein Pathos der Nüchternheit, mitten im Wirtschaftswunder. Erst in den Jahren 1967 bis 1972 schien es wieder rauschhafte Gemeinschaftserlebnisse zu geben, gemeinsame Empörung, Begeisterung über eine bislang nicht gefühlte Nähe, über den Wegfall vieler Zwänge. Das ist vielfach beschrieben worden. Es hat seine Wirkungen gehabt, positive und negative. Aber es hat den Beobachter auch gelehrt, dass massenhafte Beschwörungen von „Gemeinschaft“ nur gelingen können, wenn die kritische Vernunft und Skepsis überwältigt werden.

III.

Die Verwendung der Worte „Gemeinschaft“, „Gemeinnutz“, „Gemeinwohl“ und anderer Formen aus diesem Wortfeld während des Nationalsozialismus hat eine Inkubationszeit, die bis in die Krise des Fin de Siècle, in den Protest gegen das bürgerliche 19. Jahrhundert und in die Jugendbewegung zurückreicht. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs als kollektive Gemeinschaftserfahrung und das Fronterlebnis des Ersten Weltkriegs bildeten zusätzliche Erinnerungsdepots, aus denen sich Sehnsüchte speisten. Die krisengeschüttelte Weimarer Republik bot nicht viele Identifikationsansätze, und so schwoll der kollektive Wunsch nach Ordnung, Führung und Gemeinschaft an. Die Selbstaufgabe des Individuums im Männerbund der Freicorps, der SA und SS auf der einen Seite, die Auslöschung des

³³ Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 3 (1914–1945), München 1999 m.w. Nachweisen.

Individuums in der kommunistischen Doktrin, dass die Partei immer Recht hat, waren nur zwei Seiten derselben Medaille.

Auf dieser Grundlage gelang die zunächst im Überschwang der Begeisterung für „Gemeinschaft“ propagierte Durchsetzung der neuen Semantik in der Rechtswissenschaft schnell. Kein Autor kam ohne „Gemeinschaft“ aus. Vieles war nur phrasenhaft, vieles zielte aber auf brutale Exklusion: Der politische Gegner war „gemeinschaftsfremd“, der renitente Arbeiter gehörte nicht zur Betriebsgemeinschaft, ebenso der jüdische Arbeitnehmer, der zugleich als Mieter aus der Hausgemeinschaft ausgeschlossen war. Im Bodenrecht und im gesamten Verwaltungsrecht wurde im Namen der „Gemeinschaft“ hart regulierend eingegriffen. Rechtsschutz durch Verwaltungsgerichte gab es nur noch rudimentär, teils weil den Gerichten die Kompetenzen beschnitten wurden, teils weil es immer riskanter wurde, gegen den „Staat“ zu klagen.¹ Am Ende steigerte sich der wahnhaftige Exklusionscharakter zur Vernichtung der europäischen Juden (R. Hilberg) und zur hasserfüllten Verfolgung aller „Gemeinschaftsfremden“.

Die Rechtswissenschaftler des Nationalsozialismus haben all dies ausbuchstabiert. Die Jüngeren von ihnen sahen darin einen Generationskonflikt mit den älteren Juristen, die noch „positivistisch“ dachten und das rechtswissenschaftliche Erbe des 19. Jahrhunderts hüteten. Faktisch dienten die in das Recht eingefügten „Gemeinschaftsgedanken“ der Entrechtung des Individuums, der Durchsetzung politischer Pressionen, dem Vorücken öffentlichrechtlicher Bindungen gegenüber der Vertragsfreiheit des Privatrechts. Es war, so könnte man sagen, der Sieg des autoritären Wohlfahrts- und Kontrolldenkens über die freiheitliche Zivilgesellschaft. Aber es war auch die Verflüssigung einer in genauen Rechtsbegriffen denkenden und schützenden Ordnung durch schwammige Formeln, die jede Aversion und Aggression zuließen. Insofern hatte sich die Rechtsordnung durch die Öffnung gegenüber der Gemeinschaftsphraseologie selbst aufgegeben.

Wenn „Gemeinschaft“ bedeutete, dass das Individuum rechtlos werden und sich willenlos der Gemeinschaft ergeben sollte, dann war dies auch eine Abkehr von der gesamten Tradition der für das Individuum erkämpften Menschen- und Bürgerrechte seit 1789. Es war sozusagen die Konsequenz des Nationalsozialismus, mit den „Ideen von 1914“ gegen die „Ideen von

¹ Einzelheiten bei Michael Stolleis, Die Verwaltungsgerichtsbarkeit im Nationalsozialismus, in: ders., *Recht im Unrecht*, Frankfurt 2006, S. 190ff.

1789“ angetreten zu sein. Hier liegt der Schlüssel für die Beobachtung, dass die Rechtswissenschaft der Bundesrepublik nach 1945 – mindestens zwei Generationen lang – es als ihre Hauptaufgabe betrachtete, den individuellen Rechtsschutz zu stärken, den Grundrechten unmittelbare Geltung zu verleihen (Art. 1 Abs. 3 GG) und ihre Wirkkraft interpretatorisch zu entfalten. Wir alle tragen die Folgen jener Gemeinschaftsphrasen noch in uns, mit denen man nach 1933 die Hirne vernebelte, Minderheiten entrechtete und eine Einheit suggerierte, die in der Massengesellschaft westlicher Industriestaaten nicht real vorhanden war und nicht vorhanden sein konnte.

August H. Leugers-Scherzberg

DAS SOZIALE GANZE BESCHREIBEN

Vergemeinschaftungskonzepte in der deutschen Geschichtswissenschaft von der Volksgeschichte bis zur Gesellschaftsgeschichte

Die Historikerdebatte der 1980er Jahre über die Einzigartigkeit des Holocaust führte zu neuen Erkenntnissen über die Entwicklung der deutschen Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg. Michael Stürmer hatte mit seiner Forderung nach einer Revision der deutschen Geschichtswissenschaft den Streit ausgelöst. Die Konzentration auf die „Deutsche Katastrophe“, die er als Grundmuster der deutschen Nachkriegshistoriographie ansah, behindere die Fortentwicklung der deutschen Geschichtswissenschaft der Gegenwart.² Auf Anregung Ernst Schulins setzte sich der Frühneuzeithistoriker Winfried Schulze mit dieser Frage in einem Beitrag für eine Tagung im Münchner Historischen Kolleg im September 1986 auseinander. Daraus entstand eine umfangreichere Studie, in der Winfried Schulze die Grundzüge der deutschen Nachkriegsgeschichtsschreibung nachzeichnete.

Schulze kam zu dem überraschenden Befund, dass die Neuorientierung der deutschen Geschichtswissenschaft, von der Michael Stürmer wie selbstverständlich ausgegangen war, nach 1945 im Großen und Ganzen ausgeblieben war. Lediglich die in den fünfziger Jahren entstandene Strukturgeschichte wirkte innovativ – war aber keineswegs originell. Wie Schulze später erzählte, stieß er bei seinen Nachforschungen auf eine lange Zeit verdrängte Kontinuitätslinie der deutschen Geschichtswissenschaft.

„Eines Abends fiel mir der Beitrag des Agrarsoziologen Hans Linde, eines Schülers von Gunther Ipsen, in dem Sammelband ‚Moderne deutsche Sozialgeschichte‘ von Hans-Ulrich Wehler auf, und ich fragte mich, wie der da hereingekommen sei. Da wurde mir bewußt, daß die Sozialgeschichte der 50er und 60er Jahre, zumal mit ihrer Verbindung durch die Person von Werner Conze, theoretische Verbindungen zur Volksgeschichte haben könnte, wie sie in den 30er Jahren betrieben wurde.“³

² Winfried Schulze, *Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945*, München 1993, S. 4.

³ Interview mit Winfried Schulze zum Thema: „Neubeginn und Entwicklung der deutschen Geschichtswissenschaft in den 1950/60er Jahren“, in: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin>.

Schulze ging dieser Frage daraufhin systematisch nach und fand schließlich

„hinreichend Ansatzpunkte, diesen Faden aufzunehmen, ihn in meinem Buch als eine Kontinuitätslinie der Geschichtswissenschaft vom Dritten Reich zur Bundesrepublik anzudeuten.“⁴⁴

Er beschränkte sich – mit Blick auf die moderne deutsche Sozialgeschichte – allerdings tatsächlich nur auf Andeutungen. Lindes Beitrag in dem Sammelband von Wehler erwähnte er lediglich in einer Fußnote und spielte vielsagend auf die bisher wenig beachtete Kontinuitätslinie von der Volksgeschichte zur Sozialgeschichte an.⁵ Später erläuterte er dazu: „Eine Diskreditierung der ‚modernen deutschen Sozialgeschichte‘ à la Bielefeld war damals gar nicht meine Absicht.“⁶⁶

Unter den deutschen Sozialhistorikern sorgten die Andeutungen Schulze nichtsdestoweniger für eine erste grundlegende Verunsicherung. Immerhin hatte Schulze klar herausgearbeitet, dass die Strukturgeschichtsforschung der fünfziger und sechziger Jahre, die gemeinhin als Vorläuferin der „modernen deutschen Sozialgeschichte“ angesehen wurde, unverkennbare Kontinuitätslinien zur Volksgeschichte der NS-Zeit aufwies. Allerdings hatte Schulze, der ja eine Diskreditierung der Sozialgeschichte „à la Bielefeld“ vermeiden wollte, zur Entlastung der Sozialgeschichtsschreibung auch festgehalten, dass neben der Linie von der Volks- über die Struktur- zur Sozialgeschichte auch wesentliche Impulse der neuen deutschen Sozialgeschichtsschreibung aus der angloamerikanischen und französischen Geschichtswissenschaft stammten.⁷

Die Debatte, die sich an diese Veröffentlichung anschloss, drehte sich zunächst darum, ob es in der Entwicklung von der Volksgeschichte zur modernen deutschen Sozialgeschichte eine *methodische* Kontinuität gebe, d. h. ob die Volksgeschichte bei der Anwendung sozialwissenschaftlicher

de/beitrag/intervie/schulze.htm, zuletzt aufgerufen 12.3.2010 (abgedruckt auch in: Rüdiger Hohls/Konrad Hugo Jarausch/Torsten Bathmann (Hg.), *Versäumte Fragen. Deutsche Historiker im Schatten des Nationalsozialismus*, Stuttgart 2000.)

⁴ Interview mit Winfried Schulze.

⁵ Schulze, *Geschichtswissenschaft*, S. 299.

⁶ Interview mit Winfried Schulze.

⁷ So Schulze, *Geschichtswissenschaft*, S. 301, ohne allerdings einen Nachweis dafür zu bringen.

Methoden innovativ gewesen sei⁸ und ob diese Innovation die deutsche Sozialgeschichtsschreibung über die Strukturgeschichte positiv beeinflusst habe. Die Frage nach etwaigen *ideologischen* Kontinuitäten wurde dagegen kaum gestellt. Dabei bietet es sich geradezu an, zentrale theoretische Grundannahmen der Volksgeschichte, der Strukturgeschichte und der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte miteinander zu vergleichen. Allen gemeinsam sind nämlich soziale Ganzheitsvorstellungen und die Tendenz, dem „sozialen Ganzen“ gemeinschaftsbildende Qualitäten zuzuschreiben.

I

Die Volksgeschichte entstand nach 1918. Getragen von der „Generation der Frontkämpfer“ des Ersten Weltkrieges, waren die Bezugspunkte der Volksgeschichte die Niederlage von 1918, „die Überwindung des Versailler Systems und die Restitution gesamtdeutscher Macht und Weltgeltung“⁹. Der Wiederaufstieg Deutschlands sollte durch eine Rückbesinnung auf das deutsche „Volkstum“ erfolgen. Willi Oberkrome hat dies treffend zusammengefasst:

„[Das Volkstum] figurierte als der im Kern beständige Urgrund einer ‚gesunden‘ gemeinschaftlichen Existenz, als Ferment deutscher ‚Art‘ und deutscher ‚Eigenheit‘, als lange Zeit verborgener, doch niemals versiegender ‚Quell unseres Lebens‘.“¹⁰

Die Volksgeschichte konstituierte sich zunächst als „Kulturraumforschung“ und fand ihren institutionellen Rückhalt in den Einrichtungen der „Historischen Landeskunde“. Das Volk wurde in der frühen Phase der Volksgeschichte organisch gedeutet als „deutscher Volkskörper“. „Organe“ dieses Körpers waren die deutschen Volksstämme in ihren angestammten Siedlungsräumen. Nur dort konnten diese zur Blüte gelangen. Blühendes Volksleben wiederum war die Voraussetzung für wirtschaftliche und

⁸ Vgl. dazu Benjamin Ziemann, Sozialgeschichte jenseits des Produktionsparadigma Überlegungen zu Geschichte und Perspektiven eines Forschungsfeldes, in: *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 28 (2003), S. 5–35, hier: S. 11.

⁹ Willi Oberkrome, Entwicklung und Varianten der deutschen Volksgeschichte (1900–1960), in: Manfred Hettling (Hg.), *Volksgeschichten im Europa der Zwischenkriegszeit*, Göttingen 2003, S. 65–95, hier: S. 70.

¹⁰ Ebd., S. 70.

kulturelle Prosperität. Der empirische Nachweis historisch gewordener Kulturräume schien dazu geeignet, so Oberkrome,

„einen sinnvollen Kulturtransfer zwischen den deutschen Volksgruppen anzuleiten und diese obendrein gegen schädliche geistig mentale Fremdeinflüsse zu immunisieren. ... Aus der wissenschaftlich ermittelten Konvergenz von Landschaften und Bevölkerungen sollte... ein perfekter Reichsaufbau entstehen, der das stämmlich gegliederte Deutschtum optimal in sein früher oft gebeugtes, historisch verbürgtes Recht setzte.“¹¹

Ende der zwanziger Jahre entwickelte sich im Rahmen der Volksgeschichte eine Richtung, die nach 1933 – nicht zuletzt mit Hilfe massiver institutioneller Förderung durch das NS-Regime – zur bestimmenden werden sollte. Die Leipziger Soziologen Hans Freyer und Gunter Ipsen stellten ihre Forschungen auf die Bildung eines einheitlichen deutschen Volkes, die „Volkwerdung“, ab und propagierten den mittelalterlichen deutschen Bauern der Ständegesellschaft als Prototyp des Volkes.¹² Insbesondere Ipsen ging es um die

„im mythischen Dunkel der deutschen Vergangenheit antizipierten, über Jahrhunderte hinweg ausgefeilten Konstruktionspläne der ‚Volkheit‘, dem ‚konstitutiven Prinzip des gesamten sozialen Aufbaus‘“¹³.

Freyer und Ipsen grenzten sich deutlich gegen den organischen Volksbegriff der Kulturraumforschung ab. So erklärte Freyer etwa:

„Die historischen Völker, die Volksgeister, wie Fichte diesen Begriff angelegt und Hegel ihn vollendet hat, sind nicht mehr gestalthafte Organismen, sondern sie sind Reservoirs von Produktivität, unterirdische, beinahe naturhafte Subjekte, die zwar immerfort Geschichte bewirken, aber in keiner Geschichte ganz verströmen. Je tiefer die Begriffe des Volkstums und des Volksgeistes gefasst werden..., desto deutlicher wird es, dass damit die Organismusvorstellung durchbrochen wird; desto mehr werden die Völker zu geheimen Subjekten der geschichtlichen Produktivität, desto mehr wird das Volk geradezu zum revolutionären Prinzip der geschichtlichen Bewegung.“¹⁴

¹¹ Ebd., S. 72.

¹² Ebd., S. 71–75.

¹³ Ebd., S. 73f.

¹⁴ Zit. nach Willi Oberkrome, *Volksgeschichte. Methodische Innovation und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918–1945*, Göttingen 1993, S. 113.

Gunter Ipsen scheute nicht davor zurück, das Ideal des bäuerlichen Volksgenossen zu romantisieren und durch bewusst gewählte sexuelle Anspielungen vitalistisch aufzuladen. Er schreibt beispielsweise:

„denn wie der Himmel sich zur Erde neigt, die sehnend seiner wartet, wie sich der Blitz aus der Wolke löst und fruchtendes Naß über die Fluren gießt; wie durch die himmlische Begattung aus dampfendem Boden das Wachstum rauscht: so schreitet der Stier gewaltig über die Felder und eröffnet mit dem Pflug den Schoß der Erde, worin die Hand des Bauern den Samen streut... Er [der Bauer] entfesselt die gebundene Fruchtbarkeit zu brünstigem Dasein und richtet sie zur Zucht... Im Bauern wird der Mensch zum Herrn und Gatten der Erde; und seine Leistung, die mütterliche Erde zum Sinne ihrer Mutterschaft erlösen durch männliches Tun.“¹⁵

Von den beiden Leipziger Soziologen war Hans Freyer schließlich das auf lange Sicht bedeutendere Verbindungsglied zwischen Geschichtswissenschaft und Soziologie im Deutschland der dreißiger Jahre.¹⁶ Freyers Weltanschauung war durch das Kriegserlebnis des Ersten Weltkriegs, ein begonnenes Theologiestudium und die Volksgemeinschaftsideologie der Zwischenkriegszeit geformt worden.¹⁷ Anders als Ipsen wollte er nicht zurück zu einer vormodernen Gesellschaftsordnung, sondern suchte im „Volk“ eine Gegenkraft zur „Industriegesellschaft“.¹⁸ Wie die nationalsozialistische Propaganda sah auch Freyer in der Volksgemeinschaft die Aufhebung des Gegensatzes von Staat und Gesellschaft realisiert.¹⁹ Objekt seiner „deutschen Soziologie“ war das Volk als das „soziale Ganze“.²⁰ Die Volksgemeinschaft betrachtet er als die einzig potente Kraft, die dem Zerstörungswerk der modernen Industriegesellschaft entgegen treten konnte. Freyer schrieb:

„Alle Volkwerdung greift darauf zurück, dass die industrielle Gesellschaft, so tief sie sich auch in den Volkskörper eingefressen hat, im tieferen Sinne doch nur Epoche im Leben der europäischen Völker war. Was sie verändert,

¹⁵ Zit. nach ebd., S. 118.

¹⁶ Jin-Sung Chun, *Das Bild der Moderne in der Nachkriegszeit. Die westdeutsche „Strukturgeschichte“ im Spannungsfeld von Modernitätskritik und wissenschaftlicher Innovation 1948 – 1962*, München 2000, S. 135.

¹⁷ Ebd., S. 35.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Schulze, *Geschichtswissenschaft*, S. 291.

²⁰ Chun, *Bild der Moderne*, S. 36; vgl. auch S. 135.

verwüstet und zusammengeballt hat, ist nicht völlig rückgängig zu machen. Aber an die Wurzeln des Volkstums hat sie nicht gegriffen. Das Bauerntum ist von ihr nicht in seinem Wesen berührt worden.“²¹

Freyer und Ipsen suchten nach den Gesetzen der völkischen Existenz und fanden im Ideal des bäuerlichen Lebens den „Mutterschoß der Volkheit“.²² Sie entwarfen ein unifizierendes Gemeinschaftsmodell (W. Oberkrome), das sie den sozial zentripetalen Kräften der Industriegesellschaft entgegensetzten.²³ Diese Leipziger Spielart der Volksgeschichtsschreibung war ganz auf die Bedürfnisse der nationalsozialistischen Herrschaft zugeschnitten und versprach, der nationalsozialistischen Indoktrination effektiver zu dienen als die ältere Volksgeschichte mit ihrer regionalisierenden Tendenz.²⁴

II

Schon vor dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus änderte sich Freyers Einschätzung der Industriegesellschaft. Dies schlug sich in seiner *Weltgeschichte Europas* nieder, die 1948 in zwei Bänden erschien, aber bereits vor Kriegsende geschrieben worden war. Das Werk entstand vor allem während seines Aufenthalts in Budapest (1938–1944). Noch bei Kriegsende, das Freyer in der Nähe Leipzigs erlebte, arbeitete er am Schlusskapitel.²⁵

Nicht durch den Zusammenbruch des Nationalsozialismus und die damit einhergehende Entwertung der Volksgemeinschaftsideologie, sondern aufgrund der Erfahrung, welche entscheidende Rolle die Industrie bei der Kriegsführung im Zweiten Weltkrieg spielte, gelangte er zu der Einsicht, dass die Industrie die entscheidende politische Kraft zur Beherrschung der Welt sei. Diese Erkenntnis projizierte er in der *Weltgeschichte Europas* in die Geschichte zurück: Zunächst habe die Industrie Europa das weltpolitische

²¹ Zit. nach Oberkrome, *Volksgeschichte*, S. 115.

²² Oberkrome, *Entwicklung*, S. 84.

²³ Ebd., S. 71–75.

²⁴ Ebd., S. 79.

²⁵ Winfried Schulze, Der Wandel des Allgemeinen. Der Weg der deutschen Historiker nach 1945 zur Kategorie des Sozialen, in: K. Acham/W. Schulze (Hg.), *Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften. Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik*, Bd. 6, München 1990, S. 193–216, hier: S. 199 Anm. 17; vgl. auch Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas*, Bd. 2, Wiesbaden 1948, S. 1016, wo er ausdrücklich Wert auf die Feststellung legt, dass das Buch „in den Jahren 1939–1945 geschrieben“ wurde.

Übergewicht verschafft. In dem Maße, in dem durch Kolonialpolitik und weltwirtschaftliche Verflechtung das Modell weltweite Verbreitung gefunden habe, sei jedoch das „europäische Monopol ... gebrochen“ worden.²⁶ Amerika und Russland hätten es erfolgreich adaptiert und damit ihre Weltmachtstellung begründet. Daraus leitete Freyer die Perspektive für die Gestalt eines künftigen Deutschlands ab: „... nur hochindustrialisierte Länder haben noch ein weltpolitisches Gewicht.“²⁷

Nach dem Erscheinen 1948 wurde Freyers *Weltgeschichte Europas* euphorisch gefeiert. Auf die deutsche Nachkriegshistoriographie übte dieses Werk einen nachhaltigen Einfluss aus. Breite Zustimmung fand Freyers Interpretation der weltgeschichtlichen Entwicklung bei Historikern wie Alfred Heuß, Georg Stadtmüller, Hermann Heimpel und Percy-Ernst Schramm. Das „geschlagene Deutschland“, so äußerte sich Hermann Heimpel 1949, schulde Freyer Dank für dieses Werk und Carl Schmitt sah darin ein „Dokument geistiger Überlegenheit des Besiegten, der auch in der Niederlage seine Sieger besser kennt als sie sich selbst“²⁸.

Freyers Gedanken kreisten um die „Zukunft abendländischer Art“²⁹. Dass es ihm dabei vor allem um die Zukunft „deutscher“ Art ging, daran ließ er keinen Zweifel.³⁰

Wenn Freyer Ende der vierziger Jahre den Wiederaufstieg Deutschlands im europäischen Rahmen verortet, dann bewegt er sich damit im Rahmen der Europabegeisterung der unmittelbaren Nachkriegszeit. Wenn er aber, wie geschehen, diese Vorstellungen schon während des Krieges niedergeschrieben hat, dann sind seine Europavisionen auf dem Hintergrund der nationalsozialistischen Europapropaganda der frühen vierziger Jahre zu sehen. Diese Europa-Rhetorik diente dazu, die Bevölkerungen der unterworfenen Länder dafür zu gewinnen, ein unter deutscher Führung geeintes Europa als Bollwerk gegen die USA und die UdSSR zu akzeptieren. Bereits nach Stalingrad und dem Aufstieg Amerikas und der Sowjetunion

²⁶ Freyer, *Weltgeschichte*, Bd. 2, S. 966f.

²⁷ Ebd., Bd. 2, S. 947.

²⁸ Schulze, *Der Wandel des Allgemeinen*, S. 199; vgl. auch Schulze, *Geschichtswissenschaft*, S. 283.

²⁹ Freyer, *Weltgeschichte*, Bd. 2, S. 1011.

³⁰ Ebd., Bd. 2, S. 1002: „So haben wir also als Deutsche zu sprechen. Der Gegenstand der uns angeht, und gleichsam der Raum, in den wir uns hineinbesinnen, wird gleichwohl Europa sein, wie in diesem ganzen Buch: nur in diesem Raum gibt es für abendländisches Wesen eine geschichtliche Zukunft.“

zu neuen Weltmächten wurde die Einbettung deutsch-nationaler Weltherrschaftsvisionen in einen europäischen Rahmen unverzichtbar. Nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes wurde sie schließlich für Freyer zum einzigen Hoffnungsschimmer. So kam er in seiner *Weltgeschichte Europas* schließlich zur alten Zielsetzung der Volksgeschichtsforschung zurück, die Möglichkeiten für den „Wiederaufstieg“ Deutschlands auszuloten.

Die agrarromantischen Akzente der dreißiger Jahre traten nun in Freyers Konzeption in den Hintergrund. Hatte er einst die „Bauernbefreiung“ des 19. Jahrhunderts und die Industrialisierung als zerstörerische Faktoren für die „völkische Substanz“ betrachtet, wertete er sie jetzt zu einem schöpferischen Prozess um. Zwar habe die Bauernbefreiung die demografischen „Schleusen ... geöffnet“, der „überschüssige Nachwuchs“ sei „frei im grausigsten Sinne: heimatlos, landlos, besitzlos, bindingslos, voraussetzungslos“³¹. Nach einer kurzen Zeit chaotischer Bevölkerungszunahme sei die Entwicklung aber in neue Bahnen gelangt.

„Die Hypertrophie des ländlichen Volkes wird aufgefangen, um einen neuen Pol gesammelt und positiv gemacht, nämlich durch die Industrie. Was Auflösung einer alten Ordnung schien, wird Aufbruch zu einer neuen Gestalt der europäischen Völker, zur industriellen Gesellschaft.“³²

Hatte Freyer 1935 in seiner *Deutschen Soziologie* die Anschauung vertreten, dass sich der Gegensatz von Staat und Gesellschaft im Begriff des „Volkes“ aufhebe, so äußerte er auf dem Ulmer Historikertag von 1956 in seinem Vortrag über *Das soziale Ganze und die Freiheit des Einzelnen unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters*, dass sich nunmehr „dieser Gegensatz von beiden Seiten her in der ‚ausgereiften industriellen Gesellschaft‘ auflöse“³³. Nach Freyer begründe die industrielle Gesellschaft ein neues Verhältnis von Staat und Gesellschaft. Die Durchdringung von Staat und Gesellschaft führe dazu, dass die Gesellschaft nicht mehr die Sphäre der individuellen Freiheit sei. Die Industriegesellschaft als „soziales Ganzes“ bestimme das Leben des Einzelnen, die „Strukturgesetze“ der Industriegesellschaft

³¹ Ebd., Bd. 2, S. 930.

³² Ebd., Bd. 2, S. 929f.

³³ Schulze, *Der Wandel des Allgemeinen*, S. 209f.

– und nicht die „Überlieferung“ – prägten das menschliche Verhalten.³⁴ Für Freyer, der weiterhin auf der Suche nach einem methodischen Synthesekonzept war,³⁵ wurde die „Industriegesellschaft“ die umfassende Kategorie, das „soziale Ganze“, das er einst im „Volk“ verortet hatte.³⁶

Freyer hielt jedoch, wie er 1955 in seiner *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* darlegte, nicht die Industriegesellschaft aus sich heraus für gemeinschaftsbildend, sondern die Art, wie in ihr Macht ausgeübt wird, nämlich aufgrund der Technik. Die Technik war für ihn „das Symbol und die konzentrierte Essenz des gegenwärtigen Zeitalters“³⁷. Sie stelle „denen, die an den Hebeln sitzen ..., ungeahnte Machtchancen“³⁸ zur Verfügung. Jede „gesellschaftliche Struktur mit starker Zentralisation“ wirke „wie eine technische Großanlage, die von einer Schaltbrücke aus in Gang gesetzt und gesteuert werden kann“³⁹. Dies sei der totalitäre Zug des gegenwärtigen Zeitalters. Jeder „Fortschritt der Zivilisation, indem er die Menschen normt, sie auch uniformiert, kommt den totalitären Systemen zu Hilfe“⁴⁰. Freyer ging insbesondere davon aus, dass derart zentralisierte und technisch perfektionierte Machtausübung in der Lage sei, jeden Widerstand dauerhaft zu besiegen und damit eine homogene Gemeinschaft zu bilden.

Mit dieser „Totalitarismustheorie“ lieferte Freyer keine Analyse der modernen Industriegesellschaft. Vielmehr rekapitulierte er zentrale Elemente der nationalsozialistischen Führerstaatsideologie, wenn er davon ausgeht, dass Zentralisation und Herrschaftstechnik in der Lage seien, einen grundlegenden sozialen Wandel herbeizuführen. Offenbar war Freyer nach wie vor davon überzeugt, dass die nationalsozialistische Herrschaftstechnik prinzipiell hätte erfolgreich sein können. Zehn Jahre nach dem Zusammenbruch des Regimes hält er fest, dass dem totalitären System unter den Bedingungen der industriellen Gesellschaft Instrumente zur Verfügung stünden, „auf denen virtuos (natürlich auch sehr stümperhaft) gespielt werden kann; jedenfalls ermöglichen sie Wirkungen, die durch

³⁴ Chun, *Bild der Moderne*, S. 92ff.

³⁵ Ebd., S. 135.

³⁶ Schulze, *Der Wandel des Allgemeinen*, S. 210.

³⁷ Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, 167.

³⁸ Ebd., S. 168.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., S. 170.

den ganzen Sozialkörper hindurchgehen“⁴¹. Dass der Nationalsozialismus sowohl nach innen als auch nach außen daran gescheitert war, seinen totalen Herrschaftsanspruch durchzusetzen, blendete Freyer aus. Weder in der *Weltgeschichte Europa* noch in der *Theorie des gegenwärtigen Zeitalter* vermochte er eine Analyse des Nationalsozialismus zu liefern. Das Scheitern des Regimes führte ihn nicht zu einer kritischen Revision seiner ideologischen Affinitäten zum Nationalsozialismus. Vielmehr blieben sie nach Kriegsende Teil seiner soziologischen Theorie.

Die Entstehung der Industriegesellschaft markierte für Freyer eine „weltgeschichtliche Zäsur erster Ordnung“⁴². Seine Idee einer „Schwellenzeit“ um 1800 und der Geburt eines neuen Zeitalters durch die gleichzeitige politische und wirtschaftliche Revolutionierung in England und Frankreich konnte sich Dank der Propaganda durch einflussreiche Historiker in den fünfziger und sechziger Jahren auf breiter Front durchsetzen. Freyers Geschichtskonzept wurde zu einem der „wirksamsten Interpretamente der Nachkriegshistoriographie“⁴³. Die Vorstellung einer „Doppelrevolution“ war durch die Geschichtsphilosophie Freyers in Deutschland schon verbreitet, bevor der Begriff zu Beginn der sechziger Jahre von Eric Hobsbawm geprägt wurde. Bis heute ist er eine der zentralen theoretischen Axiome der deutschen Gesellschaftsgeschichtsschreibung.⁴⁴

III

Die Freyerschen Ideen wirkten in den fünfziger Jahren zum einen durch ihre suggestive Kraft auf die deutsche Geschichtswissenschaft ein. Werner Conze, einer der Väter der modernen deutschen Sozialgeschichte, machte das Freyersche Gedankengut aber auch explizit zur Grundlage seiner sozialhistorischen Theoriebildung und trug damit zu seiner weiteren Verbreitung und Langzeitwirkung bei.

Conze, Jahrgang 1910, war 1934 in Königsberg bei Hans Rothfels promoviert worden und hatte anschließend auf den Feldern der Ostforschung und der Volks- und Kulturbodenforschung gearbeitet. Er war am 10. März

⁴¹ Ebd., S.168.

⁴² Ebd., S. 81.

⁴³ Winfried Schulze, „Von den großen Anfängen des neuen Welttheaters“ Entwicklung, neuere Ansätze und Aufgaben der Frühneuzeitforschung, in: *GWU* 44 (1993), S. 3–18, hier: S. 7.

⁴⁴ Schulze, *Von den großen Anfängen*, S. 7f.

1933 SA-Mitglied und am 1. Mai 1937 Mitglied der NSDAP geworden. Um der „ländlichen Überbevölkerung“ in Polen zu begegnen, empfahl er 1939 die „Entjudung der Städte und Marktflecken“. Besonders beeinflusst wurde er vom volksgeschichtlichen Ansatz Ipsens, bei dem er sich 1940 in Wien habilitierte⁴⁵, und von der Sprachinselforschung Walter Kuhns, der diese in aggressiv völkischer und nationalistischer Form betrieb.⁴⁶ Werner Conze war am Ende des Zweiten Weltkriegs also kein unbeschriebenes Blatt.

Kurz nachdem Freyers *Weltgeschichte Europas* erschienen war, feierte Conze sie als „Höhepunkt“ dessen, was nach dem Krieg aus einem „neuen historischen Bewusstsein“ heraus gesagt worden sei.⁴⁷ Conze schwebte eine Sozialgeschichtsschreibung vor, die weniger der traditionellen Wirtschafts- und Sozialgeschichte entsprach, sondern mehr in die Richtung der heutigen „Gesellschaftsgeschichte“ ging. Mit Blick auf den bevorstehenden Historikertag schrieb er im Oktober 1949 an Hermann Aubin:

„Insbesondere würde ich es für die Sozialgeschichte für gefährlich halten, wenn sie an die Sonderinteressierten in einer Sektion abgegeben würde. Sie müsste weit stärker als bisher das Ganze durchdringen.“⁴⁸

Conze zielte darauf ab, „das Ganze“ der geschichtlichen Welt in den Blick zu nehmen. Er fordert eine „politisch-gesellschaftliche Integrationshistorie“, eine synthetisierende Geschichtsbetrachtung, die Vergangenheit als Strukturzusammenhang versteht und auch politik-, begriffs-

⁴⁵ Vgl. dazu Winfried Schulze, German Historiography from the 1930s to the 1950s, in: Hartmut Lehmann/James Van Horn Melton (Hg.), *Paths of Continuity: Central European Historiography from the 1930s to the 1950s*, Cambridge 1994, S. 19–42; Götz Aly, Theodor Schieder, Werner Conze oder die Vorstufen der physischen Vernichtung, in: Winfried Schulze/Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1999, S. 163–182; Ingo Haar, *Historiker im Nationalsozialismus. Deutsche Geschichtswissenschaft und der „Volkstumskampf“ im Osten*, Göttingen 2000; Thomas Etzemüller, *Sozialgeschichte als politische Geschichte. Werner Conze und die Neuorientierung der westdeutschen Geschichtswissenschaft nach 1945*, München 2001; August H. Leugers-Scherzberg, Unwillige Historiker. Die Aufarbeitung der Vergangenheit der deutschen Geschichtswissenschaft seit den 1990er Jahren, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn u. a. 2005, S. 89–102.

⁴⁶ Ziemann, *Sozialgeschichte*, S 13.

⁴⁷ Schulze, *Geschichtswissenschaft*, S. 298.

⁴⁸ Conze an Aubin vom 19. 10. 1949, zit. nach Schulze, *Der Wandel des Allgemeinen*, S 198. Vgl. auch Schulze, *Geschichtswissenschaft*, S. 282.

wirtschafts- und sozialgeschichtliche Perspektiven zusammenfügt.⁴⁹ Dafür bot sich die Theorie Freyers geradezu an. In der ersten Sitzung des von Conze initiierten *Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte* bezeichnete er Freyers 1955 erschienene *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* als geeigneten Ausgangspunkt der Arbeit.⁵⁰ In seinem programmatischen Vortrag *Die Strukturgeschichte des technisch-industriellen Zeitalters als Aufgabe für Forschung und Unterricht* knüpfte er unmittelbar an Freyers Ideenwelt an.⁵¹

Von Freyer übernahm er ein historisches Drei-Stadien-Modell, in dem die Weltgeschichte in die drei Epochen „Vorgeschichte“, „Hochkulturen“ und „technisch-industrielles Zeitalter“ unterteilt wird. Die „Vorgeschichte“, bis etwa 4000 v. Chr. reichend, sei vor allem durch „Primitiv-Kulturen beschränkter Technik“ bestimmt gewesen. Die Epoche der Hochkulturen sei durch eine Vielfalt nebeneinander bestehender Hochkulturen gekennzeichnet. Das um 1800 beginnende technisch-industrielle Zeitalter habe einen Prozess der globalen Umformung der Erdbevölkerung in eine technische Einheitszivilisation in Gang gesetzt.⁵² Diesen Prozess der Umformung bezeichnete Conze ganz im Geiste Freyers als europäische Weltrevolution.⁵³ Dabei handelte es sich um eine unifizierende Entwicklung, die einerseits nicht aufzuhalten, andererseits aber analysierbar und produktiv einsetzbar sei, insbesondere zur nationalen Selbstbehauptung. Die industrielle Revolutionierung der Welt eröffne nach Jahrhunderten europäischer Dominanz in der Weltpolitik den „farbigen“ Völkern der Erde die Möglichkeit „zum Zurückschlagen“⁵⁴. Damit diese Schreckensvision nicht Wirklichkeit werde, forderte Conze die „schöpferisch(e), zu relativ freier und verantwortlicher Entscheidung fähig(e) und bereit(e) Persönlichkeit“⁵⁵. Die historische Analyse der Industriegesellschaft könne dazu dienen, Persönlichkeiten zu schulen, die „im technisch-funktionalen Zwang nicht nur effektvoller, sondern auch moralisch kräftiger zu handeln“ verstünden und

⁴⁹ Silvia Serena Tschopp/Wolfgang E.J. Weber, *Grundfragen der Kulturgeschichte*, Darmstadt 2007, S. 69.

⁵⁰ Schulze, *Geschichtswissenschaft*, S. 297.

⁵¹ Schulze, *Historiography*, S. 39f.

⁵² Werner Conze, *Die Strukturgeschichte des technisch-industriellen Zeitalters als Aufgabe für Forschung und Unterricht*, Köln/Opladen 1957, S. 9f.

⁵³ Chun, *Bild der Moderne*, S. 90f; vgl. auch S. 136f.

⁵⁴ Conze, *Strukturgeschichte*, S. 9f.

⁵⁵ Ebd., S. 17.

dadurch schließlich im weltpolitischen Konflikt der Gegenwart die Oberhand behalten würden. Darin liege der „Kern der weltgeschichtlichen Auseinandersetzung unserer Tage im Kampfe zwischen den Machtblöcken, Wirtschaftssystemen und Ideologien“⁵⁶.

Conze folgte damit dem Freyerschen Bestreben, eine Geschichtstheorie und Geschichtspädagogik zu entwerfen, die den „Wiederaufstieg“ Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg ermöglichte. Die konsequente Umwandlung der deutschen Gesellschaft in eine entwickelte Industriegesellschaft war für ihn ebenso wie für Freyer das entscheidende Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Um die Marginalisierung Deutschlands in der Zukunft zu überwinden, verfocht Conze nach dem Zweiten Weltkrieg eine Strukturgeschichtsschreibung, die ein entsprechendes gemeinschaftsbildendes historisches Bewusstsein der westdeutschen Gesellschaft schaffen sollte.

V

Die moderne deutsche Sozialgeschichte und die daraus entwickelte Gesellschaftsgeschichte stellte ebenfalls die Entwicklung der deutschen Gesellschaft zu einer modernen Industriegesellschaft in den Fokus ihrer Betrachtung. Dabei leitete sie aber nicht der Impuls, mit den ökonomischen und weltpolitischen Mächten im Zeitalter des Kalten Krieges konkurrieren zu können, sondern das Motiv, die Ursachen für den Erfolg des Nationalsozialismus in Deutschland zu ergründen. Der Nationalsozialismus wurde in der Gesellschaftsgeschichte „als Kulminationspunkt des deutschen ‚Sonderwegs‘, als eine ‚verzögerte‘ und ‚partielle Moderne‘ interpretiert“⁵⁷. Die Bundesrepublik als moderne Industriegesellschaft wurde in diesem Horizont „als ‚Rückkehr‘ zur ‚normalen Moderne‘“ verstanden.⁵⁸ Mit den Mitteln der Geschichtsforschung und Geschichtspädagogik sollte ein vom Nationalsozialismus geläutertes deutsches staatsbürgerliches Bewusstsein gebildet werden.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Chris Lorenz, Wozu noch Theorie der Geschichte? Über das ambivalente Verhältnis zwischen Gesellschaftsgeschichte und Modernisierungstheorie, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), *Kolloquien des Max Weber-Kollegs XV-XXIII*, Erfurt 2001, S. 75–115, hier: S. 92.

⁵⁸ Lorenz, *Theorie der Geschichte*, S. 92.

Inwieweit es der modernen deutschen Sozialgeschichte allerdings gelungen ist, sich von ihren aus der NS-Zeit überkommenen Prägungen zu läutern, wird in jüngster Zeit zunehmend in Frage gestellt. Es lässt sich feststellen, dass bei der Institutionalisierung der Sozialgeschichte in den fünfziger Jahren kaum eine Auseinandersetzung mit verschiedenen theoretischen Ansätzen stattfand.⁵⁹ Dagegen haben Forschungstraditionen aus der Zeit vor und während des „Dritten Reiches“ die Nachkriegspraxis der „Sozialgeschichte“ entscheidend bestimmt.⁶⁰ Die lange Zeit unhinterfragte Annahme, dass französische historiographische Ansätze zu Beginn der fünfziger Jahre die Diskussion um Sozial-, Kultur- und Strukturgeschichte in Deutschland beeinflusst hätten, ist unzutreffend.⁶¹ Der Rückgriff auf Max Weber, der von führenden Vertretern der modernen deutschen Sozialgeschichte praktiziert wird und der gern als Beleg für die Diskontinuität der Entwicklung von der Volks- zur Sozialgeschichte angeführt wird, ist bereits in der Volksgeschichte und besonders bei Freyer vorhanden.⁶²

Ebenso wenig trifft zu, dass die zweite Welle der sozialgeschichtlichen Theoriediskussion seit den frühen siebziger Jahren zu der längst überfälligen Rezeption der angloamerikanischen Modernisierungsforschung und der Theorieansätze deutscher Emigranten wie Eckehard Kehr geführt habe.⁶³ Jürgen Osterhammel hat darauf hingewiesen, dass Hans-Ulrich Wehlers Bemühen um eine theoretische Grundlegung der Sozialgeschichte entgegen dem eigenen Anspruch kaum von der amerikanischen Soziologie beeinflusst ist. Selbst die Rezeption deutscher soziologischer Theorien habe so gut wie gar nicht stattgefunden und wenn, dann nur sehr eklektisch.⁶⁴ Hinsichtlich der Rezeption Max Webers ist Wehler entgegen gehalten worden, dass er die Modernisierungstheorie nicht, wie behauptet, „als einen Idealtypus im Weberschen Sinne“ verwende. Er setze vielmehr

⁵⁹ Carsten Klingemann, *Symbiotische Verschmelzungen: Volksgeschichte – Soziologie – Sozialgeschichte und ihre empirische Wende zum Sozialen unter nationalsozialistischen Vorzeichen*, in: ders., *Soziologie und Politik. Sozialwissenschaftliches Expertwissen im Dritten Reich und in der frühen westdeutschen Nachkriegszeit*, Wiesbaden 2009, S. 340–359, hier: S. 354.

⁶⁰ Schulze, *Geschichtswissenschaft*, S. 281, S. 294f.

⁶¹ Schulze, *Der Wandel des Allgemeinen*, S. 197.

⁶² Klingemann, *Symbiotische Verschmelzungen*, S. 356ff.

⁶³ Ziemann, *Sozialgeschichte*, S. 17ff.

⁶⁴ Jürgen Osterhammel, *Gesellschaftsgeschichte und Historische Soziologie*, in: Ders./Dieter Langewiesche/Paul Nolte (Hg.), *Wege der Gesellschaftsgeschichte*, Göttingen 2006, S. 81–102, hier: S. 81ff, S. 101f.

„realhistorische Empirie und theoretisches Modell, [...] Personen und Strukturen, Handlungen und Systeme in eins, mit eindeutigem Vorrang für das jeweils letztere“⁶⁵. Die deutschen sozialgeschichtlichen Theorien sollten daher besser nicht als Wissenschaft, sondern als „Forschungsprogramme“ oder „Weltdeutungsperspektiven“ bezeichnet werden.⁶⁶

Der Versuch, das „soziale Ganze“ in den Blick zu nehmen, ist Ausdruck einer solchen „Weltdeutungsperspektive“. Dazu bedurfte es einer historischen Integrationstheorie, die man nicht in der westeuropäischen und atlantischen Sozialgeschichte, sondern nur in der Tradition deutscher Sozialgeschichtsschreibung fand. Wehler setzte daher seine Theorie der „Gesellschaftsgeschichte“ zu Beginn der achtziger Jahre noch ausdrücklich von der westlichen Sozialgeschichtsschreibung ab. Er kritisierte die britische, französische und US-amerikanische Geschichtswissenschaft, dass sie nicht in der Lage gewesen seien, ein „tragfähiges Synthesekonzept“ zu entwickeln. Nur der westdeutschen Historiographie, aufbauend auf der Strukturgeschichte, sei es mit dem Konzept der „Gesellschaftsgeschichte“ gelungen, ein Synthesekonzept zu entwerfen, „das als Orientierung für die historische Analyse von Gesamtgesellschaften ... dienen konnte“.⁶⁷

Daher ist für Wehler auch die Idee der „Weltgeschichte Europas“ von zentraler Bedeutung. Er streicht die Vorzüge historisch orientierter modernisierungstheoretischer Ansätze heraus, die ermöglichen, die von der westeuropäisch-atlantischen „Doppelrevolution“ ausgehende Modernisierung Europas als „Idealtypus“ zu betrachten und daran die Modernisierungsprozesse außerhalb Europas und Amerikas zu messen. Dagegen grenzt er sich gegen Konzepte ab, die Modernisierung als universal gültigen Maßstab verstehen. Es geht ihm darum, wie er ausdrücklich schreibt, die „Weltgeschichte Europas“ nachzuzeichnen. Daher bindet er den Begriff der Modernisierung – unter Verweis auf Freyer – an

⁶⁵ Andreas Rödder, Sonderwege. Modernisierungstheorien aus Bielefelder Sicht, in: Jürgen Danyel/Jan-Holger Kirsch/Martin Sabrow, *Fünfzig Klassiker der Zeitgeschichte*, Göttingen 2006, S. 140–143, hier: S. 141.

⁶⁶ Osterhammel, *Gesellschaftsgeschichte*, S. 81ff, S. 101f.

⁶⁷ Hans-Ulrich Wehler, Was ist Gesellschaftsgeschichte, in: Ders., *Aus der Geschichte lernen? Essays*, München 1988, S. 115–129, hier: S. 116f.

„die okzidentale Geschichte bis ins 18. Jahrhundert (als Ensemble der entscheidenden Vorbedingungen), dann an die europäisch-atlantische ‚Doppelrevolution‘ und die von ihr ausgelösten Kettenreaktionen“⁶⁸.

Wenn Wehler als Aufgabe der Modernisierungstheorie die Beschäftigung

„mit einer epochalen, langfristigen, nicht selten gewaltsamen Transformation, die in Westeuropa begonnen hat, dann aber die ganze Welt in ihre Dynamik einbezogen hat“⁶⁹,

bezeichnet, bezieht er sich auf unpublizierte Ausführungen des Mannheimer Soziologen Wolfgang Zapf. Oder er zitiert Reinhard Bendix, der Modernisierung als einen bestimmten Typ des sozialen Wandels begreift,

„der im 18. Jahrhundert eingesetzt hat [...], der seinen Ursprung hat in der englischen Industriellen Revolution [...] und in der politischen Französischen [und Amerikanischen] Revolution“

und der „im wirtschaftlichen und politischen Vorangang einiger Pioniergesellschaften und den darauf folgenden Wandlungsprozessen der Nachzügler“⁷⁰ bestehe. Diese Definitionen, zumal in der Art, wie Wehler sie rezipiert, sagen jedoch nichts Anderes aus als das, was Freyer schon in den vierziger und fünfziger Jahren propagiert hatte.

Weil Wehler den Freyerschen Ansatz fortführt, macht er die Modernisierungstheorie zur Grundlage seines historischen Arbeitens. Obwohl er die fundamentalen Mängel der Modernisierungstheorie selbst erkennt, gesteht er der Modernisierungstheorie zu, dass nur sie dazu in der Lage sei,

„a) die Voraussetzungen für den epochalen Einschnitt im ausgehenden 18. Jahrhundert zu klären; b) die Zäsur, den Durchbruch der ‚Moderne‘ genauer

⁶⁸ Hans-Ulrich Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975, S. 50. Wehler zitiert Freyer nicht nur hier; vgl. auch Hans Ulrich Wehler, Vorüberlegungen zu einer modernen deutschen Gesellschaftsgeschichte, in: Ders., *Historische Sozialwissenschaft und Geschichtsschreibung*, Göttingen 1980, S. 161–180, hier: S. 168 mit 362 Anm. 129 und ders., *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815*, S. 53 mit 560 Anm. 17.

⁶⁹ Wehler, *Modernisierungstheorie*, S. 5f.

⁷⁰ Ebd., 59.

zu bestimmen; c) die Folgewirkungen im Okzident und dann für die Welt, die Epoche der Modernisierung präziser als bisher zu analysieren.⁶⁷¹

Die Modernisierungstheorie, wie Wehler sie in die Geschichtswissenschaft einführt, vermag vor allem der Freyerschen Weltsicht ein wissenschaftliches Gewand zu geben.

Wie für Freyer und Conze ist für Wehler Geschichtsschreibung immer auch Geschichtspädagogik. Von zentraler Bedeutung ist für ihn, den Industrialisierungsprozess nicht als schicksalhaftes Geschehen betrachten zu müssen, sondern – aufgrund der Ergebnisse historischer Forschung – auch die Möglichkeiten der politischen Einwirkung auf diesen Prozess wahrnehmen zu können.⁷² Zugleich ist der Prozess der Modernisierung in seiner idealtypischen Form für ihn aber auch *normativ*. Thomas Welskopp hat darauf hingewiesen, „dass Modernisierung in Bielefeld nicht nur als theoretische, sondern auch als normative Kategorie gedacht wurde, das heißt als Demokratisierung = Verwestlichung.“ So sei die „westliche Modernisierung“ in den Rang eines historischen Normalverlaufs erhoben worden, der den Maßstab bildete, an dem historische Prozesse gemessen werden konnten. Das Bekenntnis zur westlichen Modernisierung sei

„Ausdruck einer leidenschaftlichen Identifikation mit der Nachkriegsgesellschaft der Bundesrepublik in ihren progressiven, sprich: den dem fortgeschrittenen Westen weiter nacheifernden Elementen. Damit verankerte man die Bundesrepublik im Lager der westlichen Moderne, als eine Gesellschaft, welche die Lektionen des Nationalsozialismus gelernt hatte.“⁷³

Welche Konsequenzen die Verwischung der Grenzen zwischen wissenschaftlicher Analysekategorie und normativem Gesellschaftsmodell hat, kann man erst jüngst wieder im Vorwort des fünften Bandes von Wehlers „Deutscher Gesellschaftsgeschichte“, der die Zeit von 1949 bis 1990 behandelt, ablesen. Wehler erklärt dort die alte Bundesrepublik zum deutschen Modellstaat, der einzig zukunftsfähig gewesen sei, weil sich in ihm „alle wesentlichen Modernisierungsprozesse“ in Politik, Wirtschaft, Justiz und Kultur aufgrund „nachhaltiger Förderung“ durchzusetzen

⁷¹ Lorenz, *Theorie der Geschichte*, S. 78; vgl. Wehler, *Modernisierungstheorie*, S. 59.

⁷² Wehler, *Modernisierungstheorie*, S. 48.

⁷³ Zit. nach Lorenz, *Theorie der Geschichte*, S. 92.

vermochten. Deshalb müsse die DDR-Geschichte in seiner Gesellschaftsgeschichte auch nicht eigens behandelt werden, sondern werde nur als „Kontrast und zum Vergleich“ herangezogen. Damit, so Wehler, wolle er keine Kritik an den Einwohnern der SBZ und DDR üben, die in ihrer „erdrückenden Mehrheit“ ihr Schicksal nicht selbst gewählt haben. Aber sie stünden vor folgender Aufgabe:

„Alle falschen Weichenstellungen, die in Ostdeutschland vorgenommen worden sind, müssen nach dem Vorbild des westdeutschen Modells in einem mühseligen Prozess korrigiert werden.“⁷⁴

Mit anderen Worten: Die Geschichte der DDR-Bevölkerung, immerhin 17 Millionen Menschen, ist nicht Bestandteil der deutschen Gesellschaftsgeschichte, weil in diesem Bevölkerungsteil nach Einschätzung Wehlers keine Modernisierungsprozesse abgelaufen sind. Erst durch einen nachholenden Lernprozess könnten die 17 Millionen Teil der deutschen Gesellschaft werden. Nicht die Tatsache, zur Bevölkerung Deutschlands zu gehören, qualifiziert dazu, Teil der deutschen Gesellschaft zu sein, sondern das Durchlaufen „aller wesentlichen Modernisierungsprozesse“. Nur als Teil der „Gemeinschaft der Modernen“ ist man damit legitimer Teil der deutschen Gesellschaft.

VI

Von der Volksgeschichte bis zur Gesellschaftsgeschichte der Gegenwart ist die deutsche Sozialgeschichtsschreibung von dem Bestreben durchzogen, das „soziale Ganze“ ergründen zu wollen. Daraus sollen Leitlinien für die Weiterentwicklung der deutschen Gesellschaft gewonnen werden. In der deutschen, stark vom Freyerschen Gedankengut geprägten Sozialgeschichtsschreibung vermischen sich theoretische und normative Kategorien. Normative Vorgaben leiten und schränken die wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten ein. Die Idealbilder des „Volkes“, der „Industriegesellschaft“ oder der „deutschen Gesellschaft“ werden als Ergebnisse eines wissenschaftlich beschreibbaren Prozesses vorgestellt. Für die Teile der Bevölkerung, die von dieser Norm abweichen, wird die Forderung

⁷⁴ Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 5: *Bundesrepublik und DDR 1949–1990*, München 2008, S. XV.

aufgestellt, sich dem gesellschaftlichen Idealbild der „Sozialgeschichte“ anzupassen.

Die neue deutsche Sozialgeschichte, die in den siebziger und achtziger Jahren das vorherrschende Paradigma der westdeutschen Geschichtswissenschaft gewesen ist, hat seit Beginn der 90er Jahre ihre Vorrangstellung verloren, nicht weil die Kritik ihrer Gegner zu übermächtig geworden wäre, sondern weil die Zeit offenbar über sie hinweggeschritten ist.

Das neue vorherrschende Paradigma wurde die sog. „neue Kulturgeschichte“, die ein geschichtstheoretisches Konzept verspricht, das offenbar besser zur Epoche nach 1989/90 passt. Dafür lassen sich mit Wolfgang E. J. Weber die Rahmenbedingungen folgendermaßen angeben:

„epochal der Zusammenbruch des Ostblocks und damit die volle Freisetzung der kapitalistischen Markt- und Globalisierungsdynamik, die beginnende Transformation der klassisch-modernen bürgerlichen Industriegesellschaft zur nachklassisch-post-modernen, individualisierten Dienstleistungs- und Wissensgesellschaft, das beschleunigte Schwinden soziokultureller und ideologischer Gewissheiten und die Suche nach neuen Erfahrungen und Lösungen, wissenschaftssystemisch die verstärkte Ankopplung von Lehre und Forschung an die Bedürfnisse von Gesellschaft und Wirtschaft, wissenschaftsintern die nochmals gesteigerte Pluralisierung und das Vorrücken spielerisch-experimenteller Formen und Methoden.“¹

Das sozialgeschichtliche Projekt einer synthetisierenden Theorie, die das „soziale Ganze“ zu erfassen in der Lage war, wurde durch eine neue Mode der Geschichtswissenschaft abgelöst, für die „Differenz“ und „Vielfalt“ interessanter erscheint als ein „Einheitskonzept“. Es wurde nicht in einem wissenschaftlichen Diskurs überwunden. Die Auseinandersetzung damit kann deshalb auch heute noch nicht abgeschlossen sein.

¹ Tschopp/Weber, *Kulturgeschichte*, S. 9.

Michael Hüttenhoff

„GEMEINSCHAFT“ IN DER THEOLOGIE EMANUEL HIRSCHS UND DIETRICH BONHOEFFERS.

Obwohl Dietrich Bonhoeffer und Emanuel Hirsch zu den wichtigsten evangelischen Theologen in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft gehörten, gibt es bisher wenig vergleichende Untersuchungen.² Das Thema ‚Gemeinschaft‘ bietet sich für eine solche Untersuchung an, weil es für beide Theologen von zentraler Bedeutung war.³ Indem sie das Thema aufnahmen, folgten sie dem Trend ihrer Zeit, in der ‚alles nach Gemeinschaft schrie‘⁴, aber sie setzten auch eine auf Luther zurückgehende Tradition der lutherischen Ekklesiologie fort.⁵ Diese Tradition aktualisierten sie so, dass

² Michael Weinrich, *Der Wirklichkeit begegnen ... Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch*, Neukirchen-Vluyn 1980; Carsten Nicolaisen, Anwendung der Zweireichelehre im Kirchenkampf. Emanuel Hirsch und Dietrich Bonhoeffer, in: Niels Hasselmann (Hg.), *Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre*, Bd. 2: Reaktionen, Hamburg 1980 (Zur Sache 20), S. 15–26; David R. Law, Christian Discipleship in Kierkegaard, Hirsch, and Bonhoeffer, in: *Downside review* 120 (2002), S. 293–306; Vgl. außerdem Joachim von Soosten, Nachwort des Herausgebers, in: Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* [abgekürzt: SC], Dietrich Bonhoeffer Werke [abgekürzt: DBW], Bd. 1, hg. von Joachim von Soosten, München 1986, S. 306–324, hier: S. 315; Hans-Jörg Reese, *Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit*, Göttingen 1974 (AGK 28), S. 226–228; Christiane Tietz-Steiding, *Bonhoeffers Kritik der verkümmerten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Tübingen 1999 (BHTh 112), S. 104–109.

³ In Bonhoeffers theologischen Briefen aus der Haft (Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, DBW 8, hg. von Chr. Gremmels u. a., München 1998) trat jedoch das Gemeinschaftsthema zurück. Emanuel Hirsch beschäftigte sich nach dem Zweiten Weltkrieg kaum noch mit dem Thema ‚Gemeinschaft‘ (so Eckhard Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*, Bd. 2: 1918–1945, Göttingen 2004, S. 509). Vgl. aber den Abschnitt „Die religiöse Gemeinschaft“ in Emanuel Hirsch, *Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie*, Berlin 1963, S. 379–391.

⁴ Richard Widmann schrieb am 17. 11. 1925 in einem Brief an Bonhoeffer: „... alles schreit nach ‚Bund‘, ‚Gemeinschaft‘, ‚Gemeinde‘“ (in: Dietrich Bonhoeffer, *Jugend und Studium. 1918–1927*, DBW 9, hg. von Hans Pfeifer, München 1986, S. 158).

⁵ Vgl. Martin Luther, Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, in: *Martin Luther Studienausgabe*, Bd. 1, hg. von Hans-Ulrich Delius, Berlin 1979, (270), S. 272–287. – Zur Wahrnehmung der Bedeutung des Gemeinschaftsgedankens in Luthers Ekklesiologie vgl. Karl Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: *Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters*

sie die Gemeinschaftskonzeption und die Gemeinschaftssprache in den kirchlichen Auseinandersetzungen der Zeit legitimierend und delegitimierend einsetzten. Da Hirsch das deutsch-christliche Projekt vorantreiben wollte, während Bonhoeffer zu den radikalen Vertretern der Bekennenden Kirche gehörte, geschah das in entgegengesetzter Weise.

Die legitimierenden und delegitimierenden Funktionen von Gemeinschaftskonzeptionen und Gemeinschaftssprache hängen aufs engste damit zusammen, dass die Gemeinschaftssprache soziale Identität stiftet oder stärkt, indem sie einerseits verbindet und andererseits abgrenzt. In diesem Aufsatz soll analysiert werden, wie Hirsch und Bonhoeffer das verbindende und das abgrenzende Moment der Gemeinschaftskonzeptionen und -sprache in den kirchlichen Auseinandersetzungen der 1920er und vor allem der 1930er Jahre in legitimierender und delegitimierender Absicht verwendeten. Bevor das möglich ist, müssen aber zunächst die Grundzüge der Gemeinschaftskonzeptionen beider Theologen vergleichend dargestellt werden. Die theoretische Rechtfertigung der Grundzüge und ihre systematische Durchführung können hier jedoch nicht angemessen berücksichtigt werden. Damit wird eine systematische Lücke zwischen der Darstellung der Grundzüge und der ihrer kirchenpolitischen Anwendung in Kauf genommen.

und der Neuzeit. Festschrift Dietrich Schäfer zum siebenzigsten Geburtstag, Jena 1915, S. 410–456, bes. S. 422 f., S. 430; ders., Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens (1917), in: ders., *Kleine Schriften*, hg. von Robert Stupperich, Tübingen 1966, S. 62–66; Paul Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken I. Luther*, München 1929 (FGLP I/1). – Im 19. Jahrhundert lässt sich die Verwendung des Gemeinschaftsgedankens z. B. bei Vertretern der Erlanger Theologie belegen. Vgl. Johann Wilhelm Friedrich Höfling, *Ueber den Geist der protestantischen Kirche. Programm bei der Verteilung der homiletischen Preise in Erlangen für das Jahr 1835 und bei der Ankündigung des Textes und des Themas zu der Preispredigt für das Jahr 1836 geschrieben von D. Johann Wilhelm Friedrich Höfling*, o.O., o.J., S. 22; ders., *Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung*, 2., vermehrte und verbesserte Aufl., Erlangen 1851, S. 9–11; Gottlieb Christoph Adolf Harleß, *Christliche Ethik*, Stuttgart 1942, S. 273 f.; Johann Christian Konrad Hofmann, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*, Bd. 1, Nördlingen ²1857, S. 53; Franz Hermann Reinhold Frank, *System der christlichen Gewissheit*, 2. Hälfte, 2., durchweg verbesserte Aufl., Erlangen 1881, S. 11–35; ders., *System der christlichen Sittlichkeit*, 2. Hälfte, Erlangen 1887, S. 1–18.

1. Grundzüge der Gemeinschaftskonzeptionen Hirschs und Bonhoeffers

1.1 Grundlegung: Person und Gemeinschaft

1.1.1 Emanuel Hirsch

Hirschs Anthropologie nimmt den Menschen von vornherein als Gemeinschaftswesen in den Blick.⁶ Das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft versuchte Hirsch so zu fassen, dass die Selbstständigkeit des Einzelnen bewahrt bleibt. Die Selbstbestimmung des Einzelnen müsse daher „Gehorsam“ gegenüber dem Anspruch der geschichtlichen Gemeinschaft und „Eigenstand“⁷ verbinden. Nur eine Gemeinschaft, in der das geschehe, sei „gesund“⁸. Der Eigenstand wurzelt nach Hirsch in der Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott. Doch der Ruf Gottes, den er in der Unmittelbarkeit vernehme, verpflichte ihn zum Sein für andere. „Gott macht mich *verantwortlich* vor sich für das Rad in der Gemeinschaft, das sich nicht dreht, wenn ich den Ruf nicht vernehme.“⁹ Die Pointe der Konzeption liegt darin, dass der Eigenstand nicht außerhalb des Seins für andere, sondern in diesem Sein angesetzt wird. Die Unmittelbarkeit zu Gott und die Verpflichtung zum Sein für andere verband Hirsch im Begriff des Gewissens:

„Sein Leben mit den andern als die von Gott gesetzte Pflicht empfangen, heißt wesentlich als Gewissen bestimmt sein, als Gewissen zugleich im Verhältnis zu den andern und im Verhältnis zu Gott.“¹⁰

Der Versuch, die Selbstständigkeit des Einzelnen zu bewahren, scheidet jedoch daran, dass nach Hirsch der Inhalt der von Gott gesetzten Pflicht durch den Anspruch der Gemeinschaft bestimmt wird.

„Durch unsern Platz in der Gemeinschaft ist uns unser Tun und Leiden in einem so erheblichen Maße bestimmt, daß es illusionär wird, von eigener Lebensgestaltung zu reden.“¹¹

⁶ Vgl. Emanuel Hirsch, *Christliche Rechenschaft*, bearbeitet von Hayo Gerdes, Neuausgabe besorgt von Hans Hirsch, 2 Bde. [abgekürzt: CR], Tübingen 1989, hier: § 62, Bd. 1, S. 264–272.

⁷ Ebd., § 107, Bd. 2, 211; vgl. auch ebd., § 38, Bd. 1, S. 131.

⁸ Ebd., § 107, Bd. 2, 213. – Vgl. auch ebd., § 116, Bd. 2, S. 280 f.

⁹ Ebd., § 49, Bd. 1, S. 191.

¹⁰ Ebd., § 63, Bd. 1, 272. Vgl. außer § 63 auch §§ 103–105, Bd. 2, S. 188–206.

¹¹ Ebd., § 105, Bd. 2, S. 202.

Der Vorrang der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen wird nicht zurückgenommen, wenn Hirsch die Selbstbestimmung des Einzelnen als belebendes und schöpferisches Element der Gemeinschaft qualifiziert.¹² Denn im Zusammenhang von Hirschs Konzeption kann auch das nur so verstanden werden, dass der Inhalt der Selbstbestimmung durch die Gemeinschaft gesetzt wird und das Belebende und Kreative darin besteht, dass der Einzelne innerhalb der Gemeinschaft das ihr wahrhaft Entsprechende fördert.

In seinen Vorlesungen über *Die idealistische Philosophie und das Christentum* trug Hirsch seine Gedanken zum Verhältnis von Eigenstand und Gemeinschaft unter Verwendung der Kategorien ‚Ich‘ und ‚Du‘¹³ als Kritik des Idealismus vor. Für den Idealismus sei wesentlich, dass er die „reine intellektuale Anschauung“ zum „Grund- und Angelpunkt aller philosophischen Erkenntnis“¹⁴ mache. Als intellektuale Anschauung bezeichnete Hirsch im Anschluss an Johann Gottlieb Fichte den „höchste[n] und eigentümlichste[n] Akt des Menschen als Geistwesens“, in dem dieser „sich selbst als Geist weiß und versteht“¹⁵, also die reine Selbsterkenntnis des Ich. Als entscheidenden Fehler Fichtes sah Hirsch an, dass die Fixierung auf die intellektuale Anschauung Fichte daran gehindert habe, über den erkenntnistheoretischen Standpunkt hinauszugehen. Das Ich werde auf das reduziert, was nach der Abstraktion von allen konkreten Inhalten bleibe. Die „Grundlebendigkeit“¹⁶ des Ich werde nicht erreicht.

Worauf diese Kritik zielte, verdeutlichte Hirsch an den Begriffen ‚Persönlichkeit‘ und ‚Gemeinschaft‘. Beiden Begriffen werde die idealistische Philosophie nicht gerecht.¹⁷ Denn der erkenntnistheoretische Standpunkt habe zwar das Verhältnis des Ich zum Gegenstand im Blick, aber nicht das Verhältnis von Ich und Du. Doch Persönlichkeit und Gemeinschaft hätten

¹² Vgl. ebd., § 107, Bd. 2, S. 213.

¹³ Die Verwendung der Kategorien ‚Ich‘ und ‚Du‘ hatte für Hirsch jedoch nur eine begrenzte Bedeutung. Vgl. dazu Ulrich Barth, *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntnistheoretischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin / New York 1992, S. 355–366.

¹⁴ Emanuel Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, in: ders., *Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze*, Gütersloh 1926 (SASW 14), S. 36–116, hier: S. 41.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., S. 75.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 69, S. 71.

in dem geheimnisvollen „Verhältnis des Ich zum Du ... ihren Grund“¹⁸. Das Ich erwache am Du zum persönlichen Leben.¹⁹ Das bedeutet, dass es für Hirsch kein persönliches Leben ohne Gemeinschaft gibt und dass Gemeinschaft als Gemeinschaft „*eigenständiger* Persönlichkeiten“²⁰ verstanden werden muss. Wenn Gemeinschaft so gefasst sei, könne die in ihr verwirklichte Einheit nicht unmittelbar sein. Für Hirsch gehörte „Geschiedenheit“²¹ konstitutiv zur Gemeinschaft hinzu:

„Gemeinschaft, auch die im Geiste, baut sich auf innerer Geschiedenheit auf, ist nur als stets neue Überwindung dieser Geschiedenheit wahrhaft da; sie wird also nie zur unmittelbaren Einheit des Lebens und saugt nie den ganzen Geist der einzelnen Persönlichkeit in sich hinein.“²¹

Dieses Verständnis von Ich und Du, von Gemeinschaft und Persönlichkeit untermauerte Hirsch transzendentaltheologisch. Das „Verhältnis vom Ich zum Du“ sei „umgeben von dem Hauch eines Geheimnisses“²²

„Wenn ich an dir zum persönlichen Leben erwache und du an mir, so ist ein gebietender, schaffender Wille da, der uns und unser Verhältnis setze und aus dem und in dem wir uns erkennen. Damit sind wir auf den absoluten Grund unsers Daseins gestoßen, und dieser Grund ist bestimmt als der Herr und Geist.“²³

Damit hat Hirsch den Gottesgedanken erreicht.

„Erst indem sich Gott uns zum Du macht, werden wir wahrhaft zum Ich. Alles Gegenüber von Ich und Du unter Menschen ist nur ein Abglanz des Gegenüber im Verhältnis zu Gott.“²⁴

Diese transzendentaltheologischen Überlegungen lösen die Frage aus, woher Hirsch denn wisse, dass Gott der Grund des Ich und seines Verhältnisses zum Du, der Persönlichkeit und der Gemeinschaft sei. Hirsch verzichtete darauf, diese These mittels einer transzendentalen Reflexion auf

¹⁸ Ebd., S. 74.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 78. – Vgl. auch ders., CR, § 65, Bd. 1, S. 284.

²⁰ Hirsch, *Philosophie*, S. 77 (Hervorhebung M.H.).

²¹ Ebd., S. 72.

²² Ebd., S. 78.

²³ Ebd., S. 78f.

²⁴ Ebd., S. 79.

die Bedingungen der Möglichkeit von Persönlichkeit und Gemeinschaft oder auf andere Weise argumentativ zu stützen. Diesen Verzicht rechtfertigte er mit dem Hinweis, es handele sich um eine „Grundeinsicht“. Eine „Grundeinsicht“ sei jedoch der „Ableitung nicht fähig“. Seinen Überlegungen schrieb er daher den Status einer einfachen „Beschreibung“ zu, „die auf die Erinnerung oder die Selbsttätigkeit des Lernenden rechnet“²⁵. Das bedeutet aber auch, dass jemand, der im Verhältnis von Ich und Du den gebietenden, schaffenden Willen nicht spürt, Hirschs transzendentaltheologischen Überlegungen nicht folgen kann.

1.1.2 Dietrich Bonhoeffer

Hirschs Ausführungen in „Die idealistische Philosophie und das Christentum“ habe ich recht ausführlich wiedergeben, weil Bonhoeffer in seiner Dissertation *Sanctorum communio*²⁶ ähnliche Überlegungen vortrug und dabei auf Hirschs Aufsatz verwies²⁷. Bonhoeffer teilte mit Hirsch

- die Überzeugung, dass Personhaftigkeit und Gemeinschaft sich wechselseitig bedingen,
- die These, dass Gemeinschaft die „*Geschiedenheit der Personen*“²⁸ voraussetzt,
- die Kritik daran, dass der Idealismus Person und Gemeinschaft von einem rein erkenntnistheoretischen Standpunkt aus betrachtet habe, und die Bevorzugung einer ethischen Perspektive,
- die Verwendung der Ich-Du-Begrifflichkeit,
- die Überzeugung, dass Gott das absolute Du sei,
- die transzendentaltheologische These, dass das menschliche Ich, das menschliche Du und die zwischenmenschliche Ich-Du-Beziehung durch die Begegnung mit Gott als Du konstituiert würden,

²⁵ Ebd., S. 78.

²⁶ Vgl. Bonhoeffer, *SC*, S. 19–55.

²⁷ Vgl. ebd., S. 24, Anm. 8; S. 34, Anm. 12; S. 48, Anm. 13; S. 132, Anm. 68. Außerdem weist er S. 150, Anm. 93 hin auf Emanuel Hirsch, *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie*, Göttingen 1921. Zu Hirschs Bedeutung für *Sanctorum Communio* vgl. von Soosten, *Nachwort*, S. 315; Tietz-Steiding, *Kritik*, S. 104–109.

²⁸ Bonhoeffer, *SC*, S. 53.

- die These, dass das Verhältnis des Ich zum Du ursprünglich ein Verhältnis der Verantwortung des Ich für das Du sei,
- das Interesse, der relativen Eigenständigkeit von Person und Gemeinschaft gerecht zu werden und beide Wirklichkeiten nicht aufeinander zu reduzieren.

Allerdings gibt es auch Besonderheiten bei Bonhoeffer und charakteristische Unterschiede:

1. Bonhoeffers Ausführungen in *Sanctorum communio* werden durch die Unterscheidung zwischen einer ontologischen und einer ontischen Ebene bestimmt. *Ontologisch* definierte Bonhoeffer die Person „als die Einheit des sich seiner selbst bewußten und spontan tätigen Geistes“²⁹. Die Struktur der Personhaftigkeit im Verhältnis zur Sozialität beschrieb er als Einheit von struktureller Offenheit und struktureller Geschlossenheit.³⁰ Das bedeutet, dass schon auf dieser Ebene Personalität wesentlich auf Sozialität bezogen ist, ohne dass sie in dieser Beziehung aufgeht. Von dem ontologischen Personverständnis unterschied Bonhoeffer die verschiedenen *ontischen* Realisierungen: Personalität im Urstand, das heißt in der ungebrochenen Gemeinschaft mit Gott, und Personalität unter der Bedingung der Sünde. Der *christliche Personbegriff*, den er in eine Korrelation zum Begriff der christlichen Gemeinschaft setzte,³¹ beziehe sich auf den Menschen „nach dem Falle“, also auf den, „der nicht in ungebrochener Gottes- und Menschengemeinschaft lebt, sondern weiß, was gut und böse ist“³². Damit rückte er den Personbegriff in den Zusammenhang des christlichen, durch die Offenbarung in Christus erschlossenen Wirklichkeitsverständnisses. Durch das Wissen um Gut und Böse erhält der christliche Personbegriff nach Bonhoeffer seinen ethischen Charakter.

Auch Hirsch vertrat einen ethischen Personbegriff. Er war überzeugt, dass sein Verständnis von Person und Gemeinschaft dem Christentum entspreche, aber es war für ihn nicht notwendig an das Christentum gebunden, sondern auch dem allgemeinen menschlichen Wahrheitsbewusstsein zugänglich. In den Personbegriff eine auf den Fall bezogene ontische Differenzierung einzuführen, wäre Hirsch nicht in den Sinn gekommen, denn

²⁹ Ebd., S. 221 (eingereichte Fassung).

³⁰ Vgl. ebd., S. 39–51.

³¹ Vgl. ebd., S. 25.

³² Ebd., S. 25.

er lehnte nicht nur ein wörtliches Verständnis des Mythos vom Sündenfall ab, sondern auch jeden Versuch, ihn rational zu retten. Der Mythos sei „in sich *widerspruchsvoll*“ und vertrage „einen Versuch, ihn denkend zu reproduzieren, überhaupt nicht“. Außerdem sei er „für uns *sinnlos*“. „Er leistet nicht, was er will“³³, nämlich die unauflösliche Einheit von Schöpfung und Sünde zu erklären.

2. Bonhoeffer betonte die Ambivalenz des Gewissens. Wie das Personsein so interpretierte er auch das Gewissen im Horizont des Falls. Es sei eine Folge des Falls, des Wissens um Gut und Böse.

„Das Gewissen kann sowohl die letzte Stütze der Selbstrechtfertigung des Menschen wie auch der Ort sein, an dem Christus durch das Gesetz den Menschen anfiht.“³⁴

Unter dieser Voraussetzung konnte er dem Gewissen keine Heiligkeit zuschreiben.

Selbstverständlich war sich auch Hirsch dessen bewusst, dass ein Mensch durch sein Gewissen irre geleitet werden kann. Aber dafür machte er nicht das Gewissen selbst, sondern dessen Inhalt verantwortlich. Welchen Inhalt das Gewissen habe, werde aber durch die Person und ihre „Werdegeschichte“ mitbestimmt:

„Das Gewissen ist vernehmend, und es hängt von der Person und ihrem Lebendigkeit und ihrer Werdegeschichte ab, ob und wieviel sie vernimmt. ... Heiligkeit des Gewissens und Unreinheit der Gewissenserkenntnis schließen sich nicht aus.“³⁵

3. Ein besonderer Akzent bei Bonhoeffer war, dass er die Augenblicklichkeit der ethisch-christlichen Person betonte. Bonhoeffer beschrieb die Verantwortung für das Du nicht als etwas Andauerndes, sondern ein Mensch werde in einer bestimmten Zeit – im Augenblick – in die Verantwortung vor einen anderen gestellt. Da aber die christliche Person außerhalb dieser

³³ Hirsch, *CR*, § 57, Bd. 1, S. 242 (Ergänzung aus dem Jahr 1942). – Vgl. auch Emanuel Hirsch, *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung*, Tübingen 1931 (BSTh 1), S. 11.

³⁴ Bonhoeffer, *SC*, S. 69f.

³⁵ Hirsch, *CR*, § 103, Bd. 2, S. 190.

Verantwortung nicht bestehe, existiere sie selbst nur jeweils im Augenblick. „Person entsteht und vergeht immer wieder in der Zeit.“³⁶

1.2 Der Gemeinschaftsbegriff und seine Anwendungsfälle

Hirsch arbeitete mit einem weiten und einem engen, emphatischen *Gemeinschaftsbegriff*. Im weiten Sinn sei Gemeinschaft gegeben, wo Personen in der Wechselseitigkeit von Empfangen und Geben miteinander verbunden seien.³⁷ Doch Hirsch rechnete nicht damit, dass sich in allen ‚Gemeinschaften‘, die unter diesen Begriff fallen, Gemeinschaft in gleicher Intensität verwirkliche. In der *Christlichen Rechenschaft* setzte er daher emphatisch die gesunde Gemeinschaft von nicht gesunden ab. Gesund sei eine Gemeinschaft, „wenn sich in ihr Geborsam und Eigenstand auf die rechte Weise verbinden“³⁸. In *Deutschlands Schicksal* qualifizierte er die innere „Gemeinschaft der Gewissen, der Seelen“ als „wirkliche Gemeinschaft“³⁹. Diese Gemeinschaft der Gewissen sei eine Gemeinschaft „in Gott und zu Gott“. Gott sei es, „der die geheimnisvolle Verbindung von einem Gewissen zum andern wirkt oder noch eigentlich ist“⁴⁰. Das Evangelium vertieft nach Hirsch diese Gemeinschaft, so dass sich die Gemeinschaft der Gewissen in Gott zur unsichtbaren Gemeinschaft der Glaubenden in Christus bestimmt.

Von der Gemeinschaft der Gewissen bzw. der Glaubenden in Christus unterschied Hirsch die äußeren geschichtlichen Gemeinschaften, zu denen er Staat, Volk, Ehe, Familie und Kirche rechnete. Das Volk war für ihn „der höchste erlebbare überindividuelle Sinnzusammenhang“⁴¹ und unter den äußeren geschichtlichen Gemeinschaften der primäre Anwendungsfall des Gemeinschaftsbegriffes. Die Gestaltung der ‚Volksgemeinschaft‘ bekam dadurch bei ihm normative Bedeutung für die Gestaltung der anderen äußeren Gemeinschaften. Obwohl Hirsch die innere Gemeinschaft und

³⁶ Bonhoeffer, *JC*, S. 28.

³⁷ Vgl. Hirsch, *CR*, § 109, Bd. 2, S. 219.

³⁸ Hirsch, *CR*, Bd. 2, S. 213. Vgl. *CR*, § 107, Bd. 2, S. 211. – Ein weiteres Merkmal der Gesundheit einer Gemeinschaft ist nach Hirsch, dass in ihr „mit Empfangen und Geben jedem seine Ehre und seine Bestimmung aufgeschlossen wird, so daß die Gemeinschaft ihm Stätte und Hüterin eines wahrhaft menschlichen Lebens ist“ (*CR*, § 109, Bd. 2, S. 219).

³⁹ Emanuel Hirsch, *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*, Göttingen 1920, S. 59.

⁴⁰ Ebd. S. 60.

⁴¹ Hirsch, *CR*, § 97, Bd. 2, S. 160.

die äußeren geschichtlichen Gemeinschaften strikt unterschied, rechnete er mit „einem Verhältnis lebendiger und inhaltsreicher Wechselbedingtheit“⁴² zwischen ihnen. Diese Wechselbedingtheit beschrieb er in *Deutschlands Schicksal* im Allgemeinen, in der *Christlichen Rechenschaft* in Bezug auf das Verhältnis zwischen den äußeren Gemeinschaften und der unsichtbaren Gemeinschaft in Christus. Die Bestimmtheit der inneren Gemeinschaft in Gott, also z. B. ihre Bestimmtheit durch die Begegnung mit dem Menschen Jesus, werde durch äußere Gemeinschaften vermittelt.⁴³ Durch die Vermittlung werde die „Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gotte“⁴⁴ nicht aufgehoben. Man könnte also von einer Vermittlung zur Unmittelbarkeit sprechen. Die Gemeinschaft der Gewissen solle die äußeren geschichtlichen Gemeinschaften durchgeistigen und durchdringen, indem sie ihre „Gesinnung ... zur tragenden, verlebendigenden, umgestaltenden Kraft an ihnen werden“⁴⁵ lasse. Die Wirkung, welche die innere Gemeinschaft in Christus auf die irdischen Gemeinschaften haben könne, beschrieb Hirsch in der „Christlichen Rechenschaft“⁴⁶.

Auch bei Bonhoeffer gibt es einen weiteren und einen engeren *Gemeinschaftsbegriff*. Nach dem weiteren Begriff ist Gemeinschaft „ihrem Wesen nach Willensgemeinschaft“⁴⁷, in der voneinander geschiedene und verschiedene Personen etwas Gemeinsames miteinander wollen.⁴⁸ Unter diesen weiten Begriff fiel bei ihm auch die Gesellschaft. In dieser sei das Miteinander der Personen „Mittel zum Zweck“⁴⁹. Gemeinschaft „im speziellen Sinne“⁵⁰ besteht nach Bonhoeffer dagegen dort, wo das Miteinander der Personen

⁴² Hirsch, *Schicksal*, S. 62.

⁴³ Vgl. ebd., S. 62; ders., CR, § 91, Bd. 2, S. 118.

⁴⁴ Hirsch, CR, § 92, Bd. 2, S. 120.

⁴⁵ Hirsch, *Schicksal*, S. 61.

⁴⁶ Vgl. Hirsch, CR, § 92, Bd. 2, S. 122–124.

⁴⁷ Bonhoeffer, *SC*, S. 52.

⁴⁸ Der Ausdruck „miteinander“ paraphrasiert vereinfachend, was Bonhoeffer – nicht besonders klar – mit dem Begriff des viceversen Willens (vgl. ebd., 53) bzw. der viceversen Willensakte (vgl. ebd., 55) sagen will. – Die zusammenfassende Definition lautet bei Bonhoeffer: „Gemeinschaft ist Willensgemeinschaft, aufgebaut auf der Geschiedenheit und Verschiedenheit der Personen, konstituiert durch viceverse Willensakte, ihre Einheit im Gewollten findend und zu ihren Lebensgesetzen den inneren Widerstreit der Einzelwillen zählend“ (SC, 55). Bonhoeffer weist darauf hin, dass diese Definition noch nicht vollständig sei, weil die Theorie des objektiven Geistes in ihr nicht berücksichtigt werde.

⁴⁹ Ebd., S. 56.

⁵⁰ Ebd., S. 57.

„als Selbstzweck gewollt“⁵¹ werde. Die Menschheit, „die alle Gemeinschaften umfassende Gesamtgemeinschaft“⁵², teilte sich nach Bonhoeffer in zwei große Gemeinschaften bzw. Kollektivpersonen: die adamitische Menschheit der Sünde und die neue Menschheit in Christus.⁵³

In *Sanctorum communio* wollte Bonhoeffer „die Gemeinschaftsstruktur der christlichen Kirche dem systematischen Verständnis erschließen“⁵⁴. Die Kirche war für ihn gleichzeitig Gegenstand des Glaubens und empirische Gemeinschaft. Sie sei nicht eine unsichtbare „Gemeinde der ‚Gewissen‘, der ‚Seelen“⁵⁵, sondern sichtbar. Aber ihr Wesen erschließe sich nur dem Glauben. Der geistgewirkten Aktualisierung der Kirche in den konkreten Kirchen gehe ihre Wirklichkeit in Christus voraus.⁵⁶ Die „Christustatsache“ gebe der Aktualisierung durch den Geist „Maßstab und Richtung“⁵⁷. Durch die Aktualisierung der vorhergehenden Wirklichkeit werde die Kirche zum „Christus als Gemeinde existierend“⁵⁸.

Mit diesen Überlegungen befand sich Bonhoeffer bereits im Feld der Ekklesiologie, die er in den folgenden Kapiteln von *Sanctorum communio* dogmatisch entfaltete. Die Bestimmung der sozialen Gestalt der Kirche schloss er an die dogmatischen Ausführungen an. Zentraler Begriff blieb der Gemeinschaftsbegriff, aber Bonhoeffer zögerte, die soziale Gestalt der Kirche nur mit Hilfe des Gemeinschaftsbegriffs zu beschreiben. Er fand in der sozialen Gestalt der Kirche auch Aspekte, die vom Gemeinschaftsbegriff (im engeren Sinn) nicht gedeckt werden. Die Kirche beruhe auf dem göttlichen Herrschaftswillen, der ein „Reich der Personen bauen“⁵⁹ wolle. Aufgrund der konstitutiven Bedeutung des göttlichen Herrschaftswillens muss die Kirche nach Bonhoeffer auch als Herrschaftsverband begriffen werden. Weil Gottes Herrschaftsanspruch das Ziel verfolge, alle Einzelwillen der Gottesherrschaft zu unterwerfen, und dazu die Kirche „als Mittel

⁵¹ Ebd., S. 56.

⁵² Ebd., S. 75.

⁵³ Vgl. ebd., S. 76.

⁵⁴ Ebd., [13] (Vorwort).

⁵⁵ Ebd., S. 155. Dass Bonhoeffer hier wahrscheinlich auf Hirsch anspielt, wird von dem sonst sehr sorgfältigen Herausgeber Joachim von Soosten nicht notiert.

⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 87–103.

⁵⁷ Ebd., S. 102.

⁵⁸ Ebd., S. 76 und öfter.

⁵⁹ Ebd., S. 183.

seines Zweckes“⁶⁰ benutze, gebe es auch einen gesellschaftlichen Aspekt in der Sozialstruktur der Kirche. Zusammenfassend formulierte Bonhoeffer:

„Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden.“⁶¹

In dem Versuch, die Kirche als Gemeinschaftsgestalt sui generis zu beschreiben, sind Intentionen der dialektischen Theologie spürbar. So wandte Bonhoeffer zwar den Begriff der „religiösen Gemeinschaft“⁶² auf die Kirche an, aber relativierte zugleich die Tauglichkeit des Begriffs. Der Begriff erfasse die Kirche nur „von außen“⁶³ und als Erlebnis, nicht aber als Kirche im Sinn des Glaubens.

Noch schärfer fiel die Abgrenzung von der „religiösen Gemeinschaft“ in der Vorlesung über das Wesen der Kirche im Sommersemester 1932 aus. In der Einleitung zur Vorlesung wies Bonhoeffer die Frage „*Brauchen wir Kirche?*“⁶⁴ als unangemessen zurück und lehnte es ab, die Notwendigkeit der Kirche aus der Notwendigkeit von Gemeinschaft, Autorität und Führertum abzuleiten.⁶⁵ Kirche sei als der „*Ort, an dem Gott redet*“⁶⁶, eine von Gott gesetzte Wirklichkeit. Als „Wirklichkeit des Glaubens“⁶⁷ setzte Bonhoeffer sie der religiösen Gemeinschaft entgegen.

„Religiöse Gemeinschaft ist individualistisch. Religiöse Gemeinschaft ist atomistisch. Religiöse Gemeinschaft ist [die] Gemeinschaftsform des Menschen in Adam“⁶⁸.

Diese scharfe Abgrenzung bedeutete nicht, dass Bonhoeffer die Kirche nicht mehr als Gemeinschaft verstehen wollte. Aber was Kirche als Gemeinschaft ist, sollte nicht vom Religionsbegriff, sondern von der

⁶⁰ Ebd., S. 185.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. ebd., S. 79f., S. 134, S. 183, S. 191.

⁶³ Ebd., S. 79.

⁶⁴ Dietrich Bonhoeffer, Vorlesung: Das Wesen der Kirche (Mitschrift), in: ders., *Ökumene, Universität, Pfarramt. 1931–1932*, DBW 11, hg. von Eberhard Amelung und Christoph Strohm, München 1994, S. 239–303, hier: S. 240.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 241f.

⁶⁶ Ebd., S. 243.

⁶⁷ Ebd., S. 277.

⁶⁸ Ebd., S. 279.

Offenbarung Gottes her bestimmt werden. Die Gemeinschaft in der Kirche beruhe nicht auf religiösen Erlebnissen, sondern sei durch Christus vermittelte Gemeinschaft.

Auf dieser Linie liegen auch die Ausführungen des ersten Kapitels von *Gemeinsames Leben*. Das Verständnis von christlicher Bruderschaft, an dem sich seine Arbeit in Finkenwalde und besonders die Einrichtung des *Brudershauses* orientierten⁶⁹, fasste er in zwei Thesen zusammen:

„Erstens, christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit. Zweitens, christliche Bruderschaft ist eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit.“⁷⁰

Die erste These nimmt den Gedanken von *Sanctorum communio* auf, dass die Kirche bzw. die christliche Gemeinschaft in Jesus Christus bereits wirklich ist. Die Entgegensetzung von pneumatischer und psychischer bzw. geistlicher und seelischer Gemeinschaft entspricht der Abgrenzung von der religiösen Gemeinschaft in der Ekklesiologie-Vorlesung. Merkmale der geistlichen Gemeinschaft seien, dass sie durch den Heiligen Geist geschaffen werde und auf der Grundlage des Wortes Gottes beruhe. Die seelische Gemeinschaft gehe „aus den natürlichen Trieben, Kräften und Anlagen der menschlichen Seele“ hervor. Ihr Grund sei „das dunkle, undurchsichtige Treiben und Verlangen der menschlichen Seele“⁷¹. In der geistlichen Gemeinschaft finde sich „demütige Unterwerfung unter den Bruder“, in der seelischen dagegen „demütig-hochmütige Unterwerfung des Bruders unter das eigene Verlangen“⁷². In ihr werde die unmittelbare „Berührung mit anderen menschlichen Seelen“⁷³ gesucht; in der geistlichen Gemeinschaft gebe es kein unmittelbares Verhältnis zum anderen, weil sie durch Christus vermittelt sei.

Schon in *Nachfolge* hatte Bonhoeffer grundsätzlich festgestellt, seit Christus gebe es „kein unmittelbares Verhältnis der Menschen mehr, weder zu Gott noch zur Welt“. Die Erkenntnis Christi bedeute den „Bruch mit

⁶⁹ Vgl. Gerhard Ludwig Müller/Albrecht Schönherr, Nachwort der Herausgeber, in: Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel*, DBW 5, München 1987, S. 133–175.

⁷⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, in: *DBW* 5, S. 13–102, hier: S. 18.

⁷¹ Ebd., S. 27.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., S. 28.

den Unmittelbarkeiten der Welt⁷⁴. Indem Bonhoeffer behauptete, dass es für die Nachfolger Jesu „gottgegebene Wirklichkeiten“⁷⁵ nur „durch Jesus Christus hindurch“⁷⁶ gebe, kritisierte er implizit die Lehre von den Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen, aber auch den von Hirsch vertretenen ethischen Ansatz. Seinem christozentrischen Wirklichkeitsverständnis entsprach, dass er Unmittelbarkeit als „Täuschung“⁷⁷ und „Trug“⁷⁸ kennzeichnete.

Die Ekklesiologie war bei Bonhoeffer das primäre Anwendungsfeld des Gemeinschaftsbegriffs, aber im Kontext ethischer Überlegungen wendete er den Begriff auch auf andere Gemeinschaftsformen an, meist ohne eine spezifische Gemeinschaftsform zu thematisieren, gelegentlich in Bezug auf eine bestimmte Form der Gemeinschaft.

In dem 1932 gehaltenen Vortrag *Das Recht auf Selbstbehauptung* entwickelte Bonhoeffer aus der ursprünglichen Verantwortung für den Anderen den Gedanken, dass es ein Recht auf Selbstbehauptung nur aufgrund der Freiheit zum Opfer für andere gebe. „Recht zum Leben gibt es nur durch das Sterbenkönnen für den andern, in der Verantwortung“⁷⁹. Diesen Gedanken übertrug er auf jede Art von Gemeinschaft:

„Jede Gemeinschaft, auch die große Gemeinschaft des Volkes lebt nicht für sich selbst, sondern für den andern, lebt in der Verantwortung für den Bruder, für das Brudervolk. Es gibt für das Volk schlechthin kein isoliertes Leben.“⁸⁰

Dass hier auch das Volk als Bezugspunkt verantwortlichen Handelns relativiert wird, markiert in der Ethik einen entscheidenden Differenzpunkt zu Hirsch.

Bonhoeffer ließ aber auch erkennen, dass er ein Gespür für den Missbrauch des Gemeinschaftsbegriffes besaß. In der *Ethik* findet sich eine Passage, in der er den tyrannischen Menschenverächter kritisierte. Diesem

⁷⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, DBW 4, hg. von Martin Kuske und Ilse Tödt, 2. Aufl. der Taschenbuchausgabe, Gütersloh 2005, S. 89.

⁷⁵ Bei Bonhoeffer durch Anführungszeichen als Anspielung gekennzeichnet (Nachfolge, 91).

⁷⁶ Ebd., S. 91.

⁷⁷ Ebd., S. 89.

⁷⁸ Ebd., S. 90.

⁷⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Das Recht auf Selbstbehauptung*, in: *DBW* 11, S. 215–226, hier: S. 223.

⁸⁰ Ebd., S. 223f. – Die schwierige Übertragung des Gedankens auf die Menschheit führte Bonhoeffer am Ende des Vortrags in die Christologie.

warf er unter anderem vor, dass er „sein heimliches, tiefes Mißtrauen gegen alle Menschen ... hinter den gestohlenen Worten wahrer Gemeinschaft“⁸¹ verberge. Den Begriff des unwerten Lebens und die Rechtfertigung der Euthanasie aufgrund der Annahme, dass „jedes Leben einen bestimmten Nutzwert für die Gemeinschaft haben müsse“⁸², verwarf er mit dem theologischen Argument, dass es „vor Gott kein lebensunwertes Leben“ gebe, weil „das Leben selbst ... von Gott wertgehalten sei“⁸³, und mit konsequenzialistischen Argumenten, welche die Willkür im gesellschaftlichen Urteil über den Nutzwert hervorhoben und auf den Nutzwert des kranken Lebens für das gesunde hinwiesen.

Bemerkenswert ist Bonhoeffers These, dass das Sollen dorthin gehöre, „wo etwas *nicht ist*“⁸⁴. Das Ethische werde in Zeiten und Situationen thematisch, „in denen das Moralische sich nicht mehr von selbst“⁸⁵ verstehe. Das bedeutet für die menschlichen Gemeinschaften:

„Daß ich in der Gemeinschaft einer Familie, einer Ehe, in einer Ordnung der Arbeit und des Eigentums lebe, ist primär eine frei bejahte Bindung, in der das ‚ethische Phänomen‘, das Sollen, nach seiner objektiven und subjektiven Seite nicht in Erscheinung tritt, schlummert. Erst wo die Gemeinschaft zerbricht oder die Ordnung bedroht ist, meldet sich das Sollen zum Wort, um nach Wiederherstellung der Ordnung wieder zurückzutreten, zu verstummen.“⁸⁶

Den Unterschied zwischen Zeiten, in denen die Gemeinschaft in Ordnung ist, und solchen, in denen sie zerbricht, relativierte Bonhoeffer jedoch durch den Gedanken, dass „aus dem konkreten Zerbrechen einer Gemeinschaft“ die Erfahrung entspringe, „daß jede Gemeinschaft im eigentlichen Sinne jederzeit im Zerbrechen ist“⁸⁷. Mit dieser Relativierung wollte er jedoch nicht zurücknehmen, dass das Sollen eine „Grenzsituation“⁸⁸ sei.

⁸¹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, hg. von Ilse Tödt u. a., Taschenbuchausgabe, München 1998, S. 73.

⁸² Ebd., S. 187.

⁸³ Ebd., S. 188.

⁸⁴ Ebd., S. 368f.

⁸⁵ Ebd., S. 369f.

⁸⁶ Ebd., S. 369.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

Aufgrund seines Konservativismus berührte sich Bonhoeffers Ethik an einem Punkt mit der Hirschs, nämlich in dem Gedanken, dass Gemeinschaften auf eine klare Ordnung des Oben und Unten angewiesen seien. Bonhoeffer stimmte zwar der von der Aufklärung vertretenen Idee der gleichen Würde aller Menschen zu, aber die Aufklärung habe Unrecht, wenn „sie – im Namen der Egalität der Menschen und der Menschenwürde – gegen jede menschliche Ordnung zu Felde ziehe“⁸⁹. Das Ethische enthalte „in sich schon eine bestimmte Ordnung der menschlichen Gemeinschaft“, es schließe „bestimmte soziologische Autoritätsverhältnisse“ in sich, ihm wohne „wesensgemäß“ eine „*Tendenz von oben nach unten*“⁹⁰ inne.

Weil Bonhoeffer die soziale Struktur der Kirche als Aspekt der Aktualisierung ihres Wesens ansah, war sie für ihn ein Gegenstand von höchster Bedeutung. Das primäre Feld für die Anwendung des Gemeinschaftsbegriffs war bei Bonhoeffer daher die Ekklesiologie. Wenn sich dagegen Hirsch mit den geschichtlichen Gemeinschaften befasste, interessierten ihn in erster Linie die ‚Volksgemeinschaft‘ und der Staat. Zwar war für ihn auch die Kirche eine geschichtliche Gemeinschaft, aber ihre Gemeinschaftsform sollte sich der Gestalt der ‚Volksgemeinschaft‘ anpassen.

2. Legitimierende und delegitimierende Funktionen der Gemeinschaftskonzeptionen bei Hirsch und Bonhoeffer

Die Verwendung der Gemeinschaftssprache setzten Hirsch und Bonhoeffer auf entgegengesetzte Weise zur Legitimierung und Delegitimierung ein. Systematisch ermöglicht wurde diese entgegengesetzte Verwendung vor allem durch folgende drei Differenzen: 1. Da für Hirsch der primäre Anwendungsfall des Gemeinschaftsbegriffs das Volk war, verband und trennte bei ihm die Volkszugehörigkeit stärker als die Religionszugehörigkeit. Da bei Bonhoeffer dagegen die Kirche der primäre Anwendungsfall

⁸⁹ Ebd., S. 377.

⁹⁰ Ebd., S. 375. – Wenn die Herausgeber der Ethik in einer Anmerkung notieren: „Bonhoeffers Betonung der ‚Tendenz von oben nach unten‘ hat ihren Grund nicht in einer Vorliebe für hierarchische gesellschaftliche Schichtungen, sondern entscheidend ist der theologische Gesichtspunkt, S. 383: ‚Das Gebot Gottes ... kommt von oben nach unten‘“ (ebd., S. 375, Anm. 31), so ist das reine Bonhoeffer-Apologiek. Denn es ist in keiner Weise zwingend, dass der Bewegung des göttlichen Gebots eine hierarchische Struktur der Gemeinschaften entsprechen muss.

war, verband und trennte ihm zufolge die Zugehörigkeit zur Kirche stärker als die Volkszugehörigkeit. – 2. Da Bonhoeffer die Kirche als eine Gemeinschaft *sui generis* ansah, konnte er spezifische Kriterien für die Gestaltung der Kirche zur Geltung bringen. Dagegen forderte Hirsch, für den es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Kirche als äußerer geschichtlicher Gemeinschaft und anderen äußeren geschichtlichen Gemeinschaften gab, eine Orientierung an der Gestaltung der dominierenden Gemeinschaft des Volkes. – 3. Obwohl auch Bonhoeffer bewusst war, dass die konkreten Kirchen die vorgegebene Wirklichkeit der Kirche in Christus nicht vollkommen aktualisieren konnten, forderte er, dass sich die Gestaltung der Kirche an dieser vorgegebenen Wirklichkeit zu orientieren habe. Dagegen vertrat Hirsch die Auffassung, dass sich aus der unsichtbaren Gemeinschaft der Glaubenden in Christus keine bestimmten Kriterien für die Gestaltung der Kirche ergäben.

Die entgegengesetzte Verwendung der Gemeinschaftssprache soll im Folgenden an vier zum Teil eng miteinander verbundenen Beispielen illustriert werden. Damit soll nicht behauptet werden, dass sich die Differenzen *allein* aus der unterschiedlichen Verwendung der Gemeinschaftssprache ergeben, sondern nur, dass Hirsch und Bonhoeffer in bestimmten Argumentations*zusammenhängen* ihr Legitimations- bzw. Delegitimations-Potential auf unterschiedliche Weise ausnutzten. Zu beachten ist auch, dass nicht immer der Ausdruck ‚Gemeinschaft‘ eine zentrale Rolle spielt, wohl aber die Gemeinschaftsthematik bzw. Gemeinschaftssprache.

2.1 Der ‚Arierparagraph‘

In dem Aufsatz *Volksverbundene Kirche* habe ich dargelegt, wie Hirsch seine Forderung nach einer deutschen Volkskirche und nach einer Übernahme des ‚Arierparagraphen‘ in die Kirche mit dem Ziel, ‚Nichtarier‘ vom Pfarramt auszuschließen, begründete.⁹¹ Im Detail muss das nicht wiederholt werden. Festgehalten sei nur, dass dabei zwei Aspekte von Hirschs Gemeinschaftskonzeption wirksam wurden. Unter Berufung auf den

⁹¹ Michael Hüttenhoff, *Volksverbundene Kirche*. Die kontextuelle Ekklesiologie Emanuel Hirschs, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*. In Zusammenarbeit mit Werner Müller, Paderborn u. a. 2008, S. 187–202, hier: S. 196–201.

Unterschied zwischen der unsichtbaren Gemeinschaft der Glaubenden und der sichtbaren Kirche bestritt Hirsch, dass sich die in der unsichtbaren Gemeinschaft geltende Gleichheit vor Gott in der Gestalt der sichtbaren Kirche niederschlagen müsse. Der Vorrang, den Hirsch der ‚Volksgemeinschaft‘ einräumte, legitimierte eine Anpassung des kirchlichen an das staatliche Beamtenrecht.

Bonhoeffer formulierte bereits im April 1933 pointiert: „Die Kirche kann sich ihr Handeln an ihren Gliedern nicht vom Staate vorschreiben lassen. Der getaufte Jude ist Glied unserer Kirche.“⁹² Ein erzwungener Ausschluss von jüdischstämmigen Christen aus deutschstämmigen Gemeinden sei nicht zulässig.⁹³ Noch schärfer fiel das Flugblatt *Der Arier-Paragraph in der Kirche* im August 1933 aus, das prägnant auf die wichtigsten Argumente der *Deutschen Christen* einging: „Der Ausschluß der Judenchristen aus der kirchlichen Gemeinschaft“ zerstöre „die Substanz der Kirche Christi“⁹⁴. Es handele sich nicht nur um „eine Frage der äußeren Organisation“⁹⁵. Die Substanz der Kirche werde durch diesen Ausschluss zerstört, weil er im Widerspruch dazu stehe, dass die „Kirche ... nicht die Gemeinschaft von Gleichartigen sondern eben gerade von Fremden“ sei, „die durch das Wort berufen“⁹⁶ seien. Wer die Rasse zu einem Kriterium der Kirchenzugehörigkeit mache, binde diese an ein Gesetz und mache dadurch die konkrete Kirche zu einer Kirche des judenchristlichen Typs.⁹⁷ In *Die Kirche vor der Judenfrage* gestand Bonhoeffer zu, wer sich nicht in der Lage fühle die kirchliche Gemeinschaft mit den judenstämmigen Christen zu ertragen, könne ja selbst aus dieser Gemeinschaft ausscheiden. Damit sage er sich aber von

⁹² Dietrich Bonhoeffer, *Die Kirche vor der Judenfrage*, in: Dietrich Bonhoeffer, *Berlin 1932–1933*, DBW 12, hg. von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, München 1997, S. 349–358, hier: S. 355.

⁹³ Ebd., S. 357.

⁹⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Der Arier-Paragraph in der Kirche*, in: *DBW* 12, S. 408–415, hier: S. 409.

⁹⁵ Ebd., S. 410.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 409; ders., *Die Kirche vor der Judenfrage*, S. 356f.; ders., Memorandum: The Jewish-Christian Question as Status Confessionis, in: *DBW* 12, S. 359–361, hier: S. 360; auch: August-Fassung des Betheler Bekenntnisses, in: *DBW* 12, S. 362–407, hier: S. 404f. Der Entwurf zum betreffenden Abschnitt des Betheler Bekenntnisses stammte nicht von Bonhoeffer, sondern von Wilhelm Vischer. Aber er nahm unter anderem Gedanken Bonhoeffers auf und fand dessen Zustimmung. Vgl. Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 50–61.

dem Ort los, an dem die Kirche Christi stehe. Dennoch ließ Bonhoeffer noch offen, ob „eine solche Trennung als erträgliches Schisma angesehen werden kann“⁹⁸ oder eine unerträgliche Häresie sei.⁹⁹ Im Flugblatt konstatierte Bonhoeffer dagegen, dass der „Arier-Paragraph eine Irrlehre von der Kirche“ sei und deren „Substanz“ zerstöre.¹⁰⁰

Gegen die Entfernung von Judenchristen aus dem Pfarramt wandte Bonhoeffer ein, sie stehe im Widerspruch zum Wesen des Pfarramts.

„Nach Luthers Lehre sind alle Christen durch die Taufe zu Priestern geweiht, sie sind gleichen Rechts und haben jeder das Recht und die Pflicht der Lehre und des Hörens des Wortes Gottes. Das Pfarramt wird dem durch die Taufe zum Priester geweihten Christen von der Gemeinde übertragen und erfordert von ihm rechte Lehre, christlichen Wandel und geistliche Gaben.“¹⁰¹

Der kirchliche ‚Arierparagraph‘ widerspräche nach Bonhoeffer der Taufe, die allen Christen gleiche Rechte verleiht, indem er die Judenchristen „zu Brüdern *minderen Rechts*“¹⁰² machen würde. Mit ihm würden sachfremde Kriterien für die Zulassung zum Pfarramt eingeführt.

2.2 Kirchengemeinschaft

Als in der *Bekennenden Kirche* über die Möglichkeit einer Beteiligung an den Kirchenausschüssen gestritten wurde¹⁰³, hielt *Bonhoeffer* in Finkenwalde einen Vortrag *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*, der bald darauf in der *Evangelischen Theologie* veröffentlicht wurde¹⁰⁴. In diesem Text entwickelte

⁹⁸ Bonhoeffer, *Die Kirche vor der Judenfrage*, S. 358.

⁹⁹ Die gerade zitierte Stelle ist von der Gegenüberstellung „teilweise als unerträgliche Häresie, teilweise als erträgliches Schisma“ (356) her zu lesen.

¹⁰⁰ Bonhoeffer, *Arier-Paragraph*, S. 412. – Die Verschärfung der Kritik durch die eindeutige Kennzeichnung des kirchlichen ‚Arierparagraphen‘ als Irrlehre, könnte auf den Einfluss von Karl Barths Schrift *„Theologische Existenz heute!“* (*Theologische Existenz heute!* [1933], neu hg. und eingeleitet von Hinrich Stoevesandt, München 1984, S. 59f.) zurückgehen. Vgl. Busch, *Bogen*, S. 47f.

¹⁰¹ Bonhoeffer, *Arier-Paragraph*, S. 412.

¹⁰² Ebd., S. 412, vgl. S. 414.

¹⁰³ Vgl. Gerhard Besier, *Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 3: Spaltungen und Abwehrkämpfe*, München 2001, S. 337–657; Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 2: Geschweherte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“*, Halle/Saale 1976, S. 78–154.

¹⁰⁴ Zum Hintergrund und zur Auseinandersetzung um den Vortrag vgl. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie*, Gütersloh 82004, S. 587–597.

Bonhoeffer ein Verständnis von Kirchengemeinschaft, das er delegitimierend gegen die deutsch-christliche Kirchenführung, die Kirchengremien und die Kooperation mit diesen Institutionen wandte. Nach Bonhoeffer kann die Kirche ihren Umfang und ihre Grenzen nicht selbst definieren. Die Grenze der Kirche sei „von außen gezogene Grenze“¹⁰⁵, nämlich durch die, die sich von der wahren Kirche trennen. Ob die Kirche es in dieser Trennung nur mit Irrlehre zu tun habe und „eine Gemeinschaft auf Hoffnung“¹⁰⁶ erhalten bleibe oder ob eine antichristliche Kirche entstehe, welche die Gemeinschaft zerbreche, hänge davon ab, „ob die Irrlehre der wahren Kirche mit offenem Vernichtungswillen gegenübertritt oder ob sie kampflos neben ihr steht“¹⁰⁷. Die deutsch-christlichen Amtsträger vertraten nach Bonhoeffer nicht nur Irrlehren, sondern hatten sich von der wahren Kirche getrennt. Die *Barmer Theologische Erklärung* sei die synodale Entscheidung gewesen, welche diese Trennung feststellte.

In dieser Situation der offenen Feindschaft zwischen der wahren Kirche und ihren Feinden bedeutete die Trennung von der *Bekennenden Kirche* die Trennung vom Heil. In aller Schärfe formulierte Bonhoeffer:

„Extra ecclesiam nulla salus. Die Frage nach der Kirchengemeinschaft ist die Frage nach der Heilsgemeinschaft. Die Grenzen der Kirche sind die Grenzen des Heils. Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“¹⁰⁸

Auch Hirsch konnte in der Auseinandersetzung zwischen *Deutschen Christen* und *Bekennender Kirche* scharfe Töne anschlagen und den Häresievorwurf gegen die *Bekennende Kirche* erheben¹⁰⁹ bzw. sich ihm annähern¹¹⁰.

¹⁰⁵ Dietrich Bonhoeffer, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, in: ders., *Illegale Theologen-Ausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hg. von Otto Dudzus und Jürgen Henkys, *DBW* 14, München 1996, S. 655–680, hier: S. 665.

¹⁰⁶ Ebd., S. 666.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd., S. 676. – Schon 1933 stellte Bonhoeffer fest, dass der ‚Arierparagraph‘ einen Bruch des Bekenntnisses darstelle. „Wer einem solchen Bruch des Bekenntnisses seine Zustimmung gibt, schließt sich damit selbst aus der Gemeinschaft der Kirche aus“ (Entwurf für ein „Wort oppositioneller Pfarrer“, in: *DBW* 12, S. 123).

¹⁰⁹ Vgl. Emanuel Hirsch, Von christlicher Freiheit (1. 6. 1934), in: ders., *Der Weg des Glaubens*, Bordesholm in Holstein 1934 (Hammer und Nagel. Theologische Lehrschriften 1), S. 19–34, hier: S. 22.

¹¹⁰ Vgl. z. B. Hirsch, *CR*, § 30, Merke 1, Bd. 1, 95.

Dennoch verfolgte er eher die Strategie, die Bedeutung der Streitfragen herunterzuspielen. Die deutsch-christliche Deutung des Evangeliums war für ihn keine Verfälschung, sondern eine adressaten- und situationsbezogene Aktualisierung.¹¹¹ Der Streit um die rechte kirchliche Ordnung gehe „nicht um das Evangelium, nicht um das Göttliche, dem die Kirche dient, ... sondern innerhalb eines gemeinsamen Sichbekennens zum Evangelium [!]“ sei er „auf das menschliche Tun, mit dem wir dem Evangelium dienen“¹¹², begrenzt. Vielleicht kann man sagen: Die eigentliche ‚Häresie‘ der *Bekennenden Kirche* bestand für Hirsch darin, dass sie nicht erkannte, dass es im Kirchenkampf nicht um den Gegensatz von wahrer Lehre und Häresie ging.¹¹³ Einen Grund, den Bruch der Kirchengemeinschaft festzustellen, konnte es für ihn nicht geben. Vielmehr meinte er, dass die Klarheit über den Status der Streitfragen „der Weg zu Frieden“¹¹⁴ sei.

2.3 Kirchenzucht

Die Frage der Kirchenzucht hängt mit der der Kirchengemeinschaft eng zusammen, da die Exkommunikation als Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft die schärfste Maßnahme der Kirchenzucht ist. In *Sanctorum communio* äußerte Bonhoeffer sich gegenüber diesem wichtigsten Mittel der Kirchenzucht noch zurückhaltend.

„Die kirchliche Gemeinschaft kennt ihrem Wesen nach grundsätzlich keinen Ausschluss. Evangelische Exkommunikation wäre, gäbe es sie, nicht Ausschluss aus der Gemeinschaft, sondern zeitliche Entfernung von besonderem Gemeinschaftshandeln.“¹¹⁵

¹¹¹ Vgl. z. B. Emanuel Hirsch, *Das kirchliche Wollen der deutschen Christen. Zur Beurteilung des Angriffs von Karl Barth* (Theologische Existenz heute, München 1933) (15. u. 16. Juli 1933), in: ders., *Das kirchliche Wollen der deutschen Christen*, Berlin-Steglitz 31933, S. 5–17, hier: S. 10.

¹¹² Emanuel Hirsch, *Evangelische Kirchenordnung* (4. 6. 1934), in: ders., *Der Weg des Glaubens*, S. 35–53, hier: S. 38. Vgl. auch ders., *Arier und Nichtarier in der deutschen evangelischen Kirche*, in: *Kirche und Volkstum in Niedersachsen 1* (1933), S. 17–20, hier: S. 17f.

¹¹³ Vgl. Hirsch, *Von christlicher Freiheit*, S. 20: „Das heutige Gebahren angeblicher Lutheraner, aus Kirchenordnungsfragen Glaubensfragen, Bekenntnisfragen zu machen, ist rund und glatt ein Abfall vom reformatorischen Evangelium.“

¹¹⁴ Hirsch, *Evangelische Kirchenordnung*, S. 38.

¹¹⁵ Bonhoeffer, *SC*, S. 178f.

Ein Ausschluss könne nur erfolgen, wenn der Einzelne selbst die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft verneine.¹¹⁶ In einer Volkskirche sei „Exkommunikation, weil undurchführbar, von vornherein sinnlos“¹¹⁷. Praktizierbar sei sie nur in einer Bekenntnisgemeinde oder in Kerngemeinden.

Aber diese Zurückhaltung lag vor dem Kirchenkampf, in dem die *Bekennende Kirche* die Kirchenzucht neu entdeckte. So wandte sich auch Bonhoeffer 1937 intensiver dem Thema der Kirchenzucht zu. Die Ergebnisse seiner Überlegungen, die er in einem Vortrag über Schlüsselgewalt und Gemeindezucht¹¹⁸ vortrug, gingen in *Nachfolge*¹¹⁹ ein. Dabei spaltete er die ‚Kirchenzucht‘ auf in ‚Gemeindezucht‘ und ‚Lehrzucht‘. Die Gemeindezucht richte sich gegen die Versündigung im Wandel, die Lehrzucht gegen den schwerer wiegenden „Mißbrauch der Lehre selbst“¹²⁰. Die Gemeindezucht setze die Lehrzucht an den Amtsträgern voraus, und die Lehrzucht müsse zur Gemeindezucht führen.

In *Nachfolge* behandelte Bonhoeffer nur die Gemeindezucht ausführlich, und zwar im Kapitel „Die Heiligen“. Die Heiligung der Gemeinde bewähre sich „in der klaren *Absonderung von der Welt*“¹²¹. Dieser Gedanke war für die *Nachfolge* zentral; in den Ethikfragmenten und in den Briefen aus der Tегeler Haft trat später an die Stelle der klaren Absonderung die Zuwendung zur Welt. Doch unter Voraussetzung des Absonderungs-Modells kam es nach Bonhoeffer darauf an, dass die Heiligung nicht nur „die Abscheidung der Gemeinde von der Welt“, sondern auch „die Abscheidung der Welt von der Gemeinde“¹²² bewirke. Daher müsse die von der Welt abgesonderte Gemeinde nach innen Gemeindezucht üben. Das ‚Muss‘ tritt an die Stelle der unverbindlichen Überlegungen über die Praktizierbarkeit in *Sanctorum communio*. Doch der Grenzen des Erreichbaren blieb sich Bonhoeffer bewusst. Die Gemeindezucht diene „nicht der Herstellung einer Gemeinde der Vollkommenen, sondern allein der Erbauung einer Gemeinde derer, die wahrhaftig unter Gottes vergebender Barmherzigkeit

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 178.

¹¹⁷ Ebd., S. 179 Anm. 130.

¹¹⁸ Dietrich Bonhoeffer, Sätze über Schlüsselgewalt und Gemeindezucht im Neuen Testament, in: *DBW* 14, S. 829–843.

¹¹⁹ Bonhoeffer, *Nachfolge*, S. 286–291.

¹²⁰ Ebd., S. 291, Anm. 20; *Sätze*, S. 841.

¹²¹ Ebd., S. 277.

¹²² Ebd., S. 286.

leben¹²³, und zwar so, dass diese Gemeinde sichtbar sei.¹²⁴ Wenn es im Rahmen der Gemeindezucht zum Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gemeinde komme, dann bestätige das nur, dass der Ausgeschlossene sich bereits selbst von dieser Gemeinschaft getrennt habe.¹²⁵

Während also der Bonhoeffer der *Nachfolge* für die Notwendigkeit der Gemeinde- und Lehrzucht eintrat, reduzierte Hirsch die Bedeutung der Kirchenzucht. Die Taufe kennzeichne „den Christenstand als etwas von allen menschlichen Bedingungen Unabhängiges“. Daher sei es „der geschichtlichen christlichen Gemeinschaft“ verwehrt, „an getauften Christen Gericht oder Bann zu üben“¹²⁶, sie also aus der christlichen Gemeinschaft, und zwar aus der unsichtbaren Gemeinschaft in Christus, auszuschließen. „Der *Bann* ist unchristlich.“¹²⁷ Das Problem, dass die geschichtliche christliche Gemeinschaft keine Macht hat, einen Menschen aus der Gemeinschaft in Christus auszuschließen, sah auch Bonhoeffer. Deshalb wies er darauf hin, dass dem durch die Gemeinde vollzogenen Ausschluss der Selbst-Ausschluss vorausgehe. Hirsch schlug diesen Weg nicht ein und zerbrach jeden Bezug der Kirchenzucht auf die unsichtbare Gemeinschaft in Christus. Damit reduzierte er sie auf eine

„disziplinäre Rechtsmaßnahme jener öffentlich-rechtlichen Korporationen, deren die geschichtliche christliche Gemeinschaft zu ihrem Bestande bedarf“¹²⁸.

2.4 Die Ökumene

Aufgrund seiner Unterscheidung zwischen der unsichtbaren Gemeinschaft in Christus und den Kirchen als geschichtlichen Gemeinschaften bestritt Hirsch, dass die *ökumenische Arbeit* zum Ziel haben könne, die Einheit der wahren Kirche sichtbar darzustellen.¹²⁹ „Die Einheit ist keine

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Zur Sichtbarkeit der Heiligung vgl. ebd., S. 277. Über die Gemeindezucht sagte er in dem Vortrag „Sätze“: „Gemeindezucht ist die notwendige sichtbare [!] Folge der rechten Ausübung des Schlüsselamtes innerhalb der Gemeinde“ (Bonhoeffer, *Sätze*, 836).

¹²⁵ Vgl. Bonhoeffer, *Nachfolge*, S. 290; *Sätze*, S. 839.

¹²⁶ Hirsch, *CR*, § 95, Bd. 2, S. 141.

¹²⁷ Ebd., § 95, *Merke* 7, Bd. 2, S. 142.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Vgl. Emanuel Hirsch, *Die Einheit der Kirche*, in: *ZSTh* 2 (1925), S. 378–400; ders., *CR*, § 98, Bd. 2, S. 161–166.

Wesensbestimmung der Kirche als öffentlich-geschichtlicher Gemeinschaft im christlichen Glauben.¹³⁰ „... die *wahre christliche Einheit* ist die verborgene Gemeinschaft in Christus“¹³¹. Die sichtbare Einheit der Weltkirche stellte für Hirsch sogar eine Gefahr dar. Damit das Evangelium in einer geschichtlichen Kirche nicht durch Gesetzlichkeit erstickt werde, bedürfe das in dieser vorhandene geschichtliche Menschenwort „der ständigen Unruhe des nach Gottes Wahrheit begehrenden Gewissens“¹³². Hirsch befürchtete, dass diese Unruhe in einer einheitlichen Weltkirche aufhören würde. „Eine Weltkirche muß fast notwendig tot sein. (In der Papstkirche geschieht *nichts* geistig Großes mehr.)“¹³³

Doch Hirsch bestritt nicht, dass die wahre christliche Einheit durch die Zusammenarbeit in begrenzten Aufgaben Ausdruck gewinnen könne. Als Beispiele nannte er die theologische und caritative Arbeit sowie die Heidenmission.¹³⁴ Wenn Christen trotz nationaler Gegensätze und Verschiedenheiten zu gemeinsamer Anbetung fänden, könne die Einheit auch auf der Ebene persönlicher Begegnung Ausdruck gewinnen – in gesteigerter Weise, „wenn aus solchen Erfahrungen dauernde persönliche Verbundenheit“¹³⁵ erwachse.

Die Dominanz der ‚Volksgemeinschaft‘ wirkte sich jedoch dahingehend aus, dass Hirsch die Friedens- und Versöhnungsarbeit der ökumenischen Bewegung ablehnte und medienwirksam attackierte: Im Juni 1931 tagte die Deutsche Vereinigung des *Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen* in Hamburg, um die Tagung des Weltbundes in Cambridge vorzubereiten.¹³⁶ Ihr wichtigstes Thema war die Abrüstungsfrage.¹³⁷ Zum Auftakt der Tagung veröffentlichten Emanuel Hirsch und Paul Althaus in den „Hamburger Nachrichten“ und gleichzeitig in zahlreichen anderen

¹³⁰ Hirsch, CR, § 98, Bd. 2, S. 161.

¹³¹ Ebd., S. 163.

¹³² Ebd., S. 161.

¹³³ Ebd., S. 164.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 164; ders., *Einheit*, S. 396; ders., Evangelische Kirche und Völkerverständigung, in: *AELKZ* 64 (1931), S. 708–717, hier: S. 716f.

¹³⁵ Hirsch, *Evangelische Kirche und Völkerverständigung*, S. 716.

¹³⁶ Vgl. Hermann Sasse, Die ökumenische Bewegung, in: *KJ* 58 (1931), S. 460–495, hier: S. 477.

¹³⁷ Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, geringfügig ergänzte Aufl., Frankfurt/M. / Berlin 1986, S. 213.

politischen und kirchlichen Blättern¹³⁸ eine Erklärung mit dem Titel *Evangelische Kirche und Völkerverständigung*. Althaus und Hirsch warfen den siegreichen Nationen des Ersten Weltkrieges vor, sie würden mitten im Frieden einen Krieg gegen das deutsche Volk führen, dessen Fortsetzung den Untergang des deutschen Volkes zur Folge hätte. Unter dieser Voraussetzung könne es keine Verständigung geben. Sie warnten davor, eine Gemeinschaft vorzutäuschen, „wo man in Wahrheit des andern Lebensrecht nicht achtet und damit die Möglichkeit der Gemeinschaft zerstört“¹³⁹. Von deutschen Theologen und Kirchenleuten verlangten sie, sich nicht an Verständigungsbemühungen zu beteiligen, sondern durch

„allen künstlichen Schein der Gemeinschaft hindurchzustoßen und rückhaltlos zu bekennen, daß eine christliche und kirchliche Verständigung und Zusammenarbeit in den Fragen der Annäherung der Völker unmöglich ist, solange die anderen eine für unser Volk mörderische Politik gegen uns treiben“¹⁴⁰.

Auch *Bonhoeffer*¹⁴¹ setzte voraus, dass die Einheit der Kirche in Christus bereits Wirklichkeit sei.¹⁴² Aber er zog daraus weder dem Differenzmodell Hirschs folgend die Konsequenz, dass diese Einheit einer Darstellung auf der Ebene der konkreten geschichtlichen Kirchen nicht bedürfe, noch folgte er einem Abbildungsmodell, das verlangte, die vorgängige Einheit müsse in einer institutionellen Einheit Ausdruck finden. Bonhoeffer sprach sich für das Ziel relativer Einheit aus.

„Trotz der Erkenntnis, absolute Einigkeit, die der Geisteinheit entspräche, nie erreichen zu können, wird der Wille zu ihrer größtmöglichen Verwirklichung in der Gemeinde lebendig sein“¹⁴³.

¹³⁸ Erklärung von Emanuel Hirsch und Paul Althaus über Kirche und Völkerverständigung, in: Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber (Hg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 4: Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik*, Berlin 1988, S. 804–806.

¹³⁹ Ebd., S. 805.

¹⁴⁰ Ebd., S. 806.

¹⁴¹ Vgl. zum Thema ‚Bonhoeffer und die Ökumene‘ den nach wie vor hilfreichen Überblick von Jørgen Glenthoj, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, in: *Die mündige Welt*, Bd. 2, München 1956, S. 116–203.

¹⁴² Vgl. Bonhoeffer, *JC*, S. 133.

¹⁴³ Ebd., S. 136. – Vgl. dazu auch Dietrich Bonhoeffer, Protestantismus ohne Reformation, in: ders., *Illegale Theologenausbildung: Sammeltvikariate 1937–1940*, DBW 15, München 1998,

Mit deutlichen Worten sprach er sich gegen eine Einheit auf Kosten der Wahrheit aus:

„So wahr und so biblisch der Satz sein mag, daß nur in der Einheit Wahrheit sei, so wahr und biblisch ist auch der andere Satz, daß nur in der Wahrheit Einheit möglich sei. Wo allein, abgesehen, jenseits von dem Wahrheitsanspruch einer Kirche die Einheit mit einer anderen Kirche gesucht wird, dort wird die Wahrheit verleugnet, dort hat sich die Kirche selbst aufgegeben.“¹⁴⁴

In einem direkten Gegensatz zu Hirsch stand Bonhoeffer dadurch, dass er aktiv an der Versöhnungs- und Friedensarbeit des *Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen* teilnahm. Am 6. September wurde er auf der Tagung des Weltbundes in Cambridge zu einem der drei Internationalen Jugendsekretäre ernannt.¹⁴⁵ Analysiert man Bonhoeffers Äußerungen zur Friedensfrage seit seinem New York-Aufenthalt 1930/31, wird sichtbar, dass er für die Not und die Anliegen der Deutschen um Verständnis warb. Doch anders als Hirsch tat er das seit 1931 innerhalb der ökumenischen Friedens- und Versöhnungsarbeit. Bonhoeffer, der eine „Theologie der ökumenischen Bewegung“¹⁴⁶ vermisste, versuchte in einem Vortrag, diese Lücke zumindest für die Weltbundarbeit zu schließen. Seine Argumentation ging aber weniger vom Gemeinschaftsbegriff als vom konkreten Gebot Gottes aus¹⁴⁷, das von Christus her zu hören sei¹⁴⁸. Auf dieser Grundlage formulierte er:

„Die im Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen meinen eine ganz bestimmte Ordnung als uns von Gott heute geboten zu erkennen. Die Ordnung des internationalen Friedens ist heute Gottes Gebot für uns.“¹⁴⁹

S. 431–460, hier: S. 439f.; ders./Franz Hildebrand, Glaubst du, so hast du. Versuch eines Lutherischen Katechismus, in: *DBW* 11, S. 228–237, hier: S. 235.

¹⁴⁴ Dietrich Bonhoeffer, Die Bekennende Kirche und die Ökumene, in: *DBW* 14, S. 378–399, hier: S. 390.

¹⁴⁵ Vgl. Ferdinand Schlingensiepen, *Dietrich Bonhoeffer 1906–1945. Eine Biographie*, München 2005, S. 100.

¹⁴⁶ Dietrich Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, in: *DBW* 11, S. 327–344, hier: S. 372.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 331–335.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 336–338.

¹⁴⁹ Ebd., S. 338.

Doch schließlich gerieten Bonhoeffers Engagement in der *Bekennenden Kirche* und in der Ökumenischen Bewegung in einen Konflikt, weil die Ökumenische Bewegung sich nicht dazu in der Lage sah, die *Bekennende Kirche* als die eine evangelische Kirche in Deutschland anzuerkennen und auf eine Kooperation mit der Reichskirche zu verzichten. Auf der Grundlage seiner Überlegungen zur Kirchengemeinschaft und zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit konnte Bonhoeffer das nicht akzeptieren. Die Konsequenz war, dass er im Februar 1937 sein Amt als ökumenischer Jugendsekretär niederlegte und bald darauf die offiziellen Kontakte nach Genf abbrachen.¹⁵⁰

3. Abschließende Überlegungen zur Brauchbarkeit des Gemeinschaftsbegriffs

Sowohl Hirsch als auch Bonhoeffer verwendeten ihre Gemeinschaftskonzeptionen und die Gemeinschaftssprache so, dass sie in den 1920er und 30er-Jahren bestimmte Entscheidungen über den Weg und die Praxis der evangelischen Kirche in Deutschland legitimierten oder delegitimierten. Die verbindende und trennende Wirkung der Idee der ‚Volksgemeinschaft‘ legitimierte bei Hirsch den ‚Arierparagrafen‘ und delegitimierte die ökumenische Friedens- und Versöhnungsarbeit. Indem er die Idee der unsichtbaren Gemeinschaft in Christus gegen die Kirchen als äußerliche Gemeinschaften ausspielte, delegitimierte er die Kirchenzucht, die Aufkündigung der Kirchengemeinschaft im Kirchenkampf und ökumenische Einheitsbemühungen. Bei Bonhoeffer delegitimierte die Einheit der Kirche in Christus den ‚Arierparagrafen‘ und legitimierte den Versuch, eine größtmögliche Verwirklichung der kirchlichen Einheit zu erreichen. Die trennende Kraft legitimierte die Kirchenzucht und die Aufkündigung der Kirchengemeinschaft mit den *Deutschen Christen*.

Wenn man sieht, wie unterschiedlich die praktisch-theologischen und kirchenpolitischen Konsequenzen aus dem Gemeinschaftskonzept bei Hirsch und Bonhoeffer ausfallen, und dabei berücksichtigt, dass es in der Grundlegung des Konzepts nicht unwesentliche Berührungspunkte gibt, scheint das skeptische Urteil nahe zu liegen, dass der Begriff theoretisch und praktisch unbrauchbar sei. Doch diese Schlussfolgerung ist nicht zwingend. Denn auch ein Begriff, der an sich Kriterien theoretischer

¹⁵⁰ Vgl. die Darstellung in Bethge, *DiETRICH Bonhoeffer*, S. 619–635.

und praktischer Brauchbarkeit entspricht, kann durch die Einbindung in unterschiedliche gedankliche Zusammenhänge dazu beitragen, dass er zur Rechtfertigung einander widersprechender Praktiken beiträgt. So sind bei Hirsch und Bonhoeffer nicht Differenzen im Gemeinschaftsbegriff selbst für die entgegengesetzten praktisch-theologischen und kirchenpolitischen Konsequenzen verantwortlich, sondern diese hängen damit zusammen, wie der primäre Anwendungsfall von ‚Gemeinschaft‘ bestimmt wird. Weder Hirschs Entscheidung zugunsten der ‚Volksgemeinschaft‘ noch Bonhoeffers Entscheidung zugunsten der Kirche lassen sich aus dem Gemeinschaftsbegriff allein rechtfertigen, sondern sie ergeben sich aus dem Gesamtzusammenhang ihres Denkens.

Aber auch wenn diese Analyse zutrifft, könnte bezweifelt werden, dass der Gemeinschaftsbegriff Kriterien theoretischer und praktischer Brauchbarkeit genügt. Das wichtigste Kriterium der *theoretischen* Brauchbarkeit ist, dass ein hinreichend klares Verständnis von ‚Gemeinschaft‘ vorliegt oder entwickelt werden kann. Damit wird nicht gefordert, dass alle Verwendungen von ‚Gemeinschaft‘ auf einen einheitlichen präzisen Gemeinschaftsbegriff zurückgeführt werden müssen. Es bedeutet nicht einmal, dass innerhalb eines theoretischen Zusammenhangs jeweils nur ein einziger Sinn von ‚Gemeinschaft‘ zulässig ist. Aber wenn ‚Gemeinschaft‘ in einem theoretischen Zusammenhang in mehr als nur einem Sinn verwendet wird, muss das deutlich erkennbar sein, und bei jeder Verwendung muss aufgrund des Kontextes oder durch einen direkten Hinweis klar sein, welcher Sinn gerade gelten soll.

In *praktischer* Hinsicht könnte die Brauchbarkeit mit dem Argument in Frage gestellt werden, dass die Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs, wie auch immer dieser gefasst werde, eine Grenze ziehe zwischen denen, die zu einer Gemeinschaft gehören, und denen, die nicht dazu gehören. Jede Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs schließe daher Menschen aus und identifiziere die Ausgeschlossenen als die Anderen. Der Ausschluss sei aber die Wurzel von Diskriminierung, Konflikt und Gewalt. Die Verwendung des Gemeinschaftsbegriffs sei daher grundsätzlich ethisch problematisch.

Das Argument ist jedoch nicht durchschlagend, denn es ist unvermeidbar, dass Menschen Gruppen bilden, zu denen die einen gehören und die anderen nicht gehören. Einige von diesen Gruppen haben Merkmale (z. B. Nähe, emotionale Bindung, Bedeutung für die persönliche Identität),

welche rechtfertigen könnten, sie als ‚Gemeinschaften‘ zu bezeichnen. Auch wenn in der Unterscheidung zwischen Dazugehörenden und Nicht-Dazugehörenden ein Konfliktpotenzial liegt und auch wenn dieses Konfliktpotenzial bei ‚Gemeinschaften‘ höher sein dürfte als bei Gruppen mit niedrigerem Bindungsgrad, kann die Konsequenz nicht sein, das Unvermeidliche zu diskreditieren. Aus dem Konfliktpotenzial ergibt sich vielmehr die ethische Aufgabe, Kriterien für einen angemessenen Umgang mit Gemeinschaftsbildungen und mit der Unterscheidung zwischen Dazugehörenden und Nicht-Dazugehörenden zu finden. Ein erster Schritt auf dem Weg zu einem angemessenen Umgang wäre die schlichte Einsicht, dass mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft keine Höherwertigkeit verbunden ist. Aus dem Kriterium folgt eine Kritik an Gemeinschaften, die für ihre Mitglieder eine Höherwertigkeit in Anspruch nehmen, bzw. an Gemeinschaftskonzeptionen, die einen derartigen Anspruch für bestimmte Gemeinschaften erheben. Diese Kritik trifft die nationalsozialistische Idee der ‚Volksgemeinschaft‘, ... aber auch nicht wenige ekklesiologische Konzeptionen.

Lucia Scherzberg

LITURGIE ALS ERLEBNIS UND KIRCHE ALS GEMEINSCHAFT

Für die Rezeption des Gemeinschaftsgedankens im deutschen Katholizismus spielt das Erlebnis des Ersten Weltkriegs eine entscheidende Rolle. Nach dem Krieg bildet sich die Ekklesiologie, die Lehre von der Kirche, als eigener dogmatischer Traktat erst heraus, und dies geschieht im Zusammenhang mit der Rezeption des Gemeinschaftsdenkens. Die kirchliche Jugendbewegung und die liturgische Bewegung stützen sich auf die erlebte Gemeinschaft in der Kriegskameradschaft und führen das neue Erleben von Kirche auf ein neues Gemeinschaftsdenken zurück. Nicht mehr die Kirche als Heilsanstalt, die alles zur Verfügung stellt, was für das individuelle Heil notwendig ist, steht im Vordergrund, sondern die Kirche als innere, mystische Wirklichkeit und als Gemeinschaft.

Namhafte katholische Theologen nahmen die Phänomenologie Max Schelers und seine Deutung des Weltkrieges als erstes Gesamterlebnis der Menschheit auf. Schelers Philosophie bot denjenigen reformorientierten Theologen einen „dritten Weg“ an, die sich von der traditionellen Neuscholastik lösen, sich aber nicht auf eine von Kant herkommende Philosophie stützen wollten.

1. Krieg und Liturgie als Gemeinschaftserlebnisse

Der Romanist *Hermann Platz*, Mitglied des *Kath. Akademikerverbandes* und des *Schell-Kreises*, engagiert in der liturgischen Bewegung, der Jugendbewegung und der Kath. Friedensbewegung, war im Ersten Weltkrieg Soldat an der Ostfront in Russland.¹ Seine Kriegserlebnisse hat er schriftlich niedergelegt

¹ Hermann Platz (1880–1945), Romanist, seit 1906 Gymnasiallehrer in Düsseldorf, seit 1920 Honorarprofessor in Bonn, Mitbegründer der Zeitschrift „Abendland“, des Organs des Schell-Kreises, Mitarbeiter beim „Hochland“, Hg. der Studien zur abendländischen Geistes- und Gesellschaftsgeschichte, Mitglied in zahlreichen Bewegungen und Organisationen: Quickborn, Großdeutsche Jugend, Friedensbund Deutscher Katholiken, Großdeutsche Volksgemeinschaft. Der Schell-Kreis war eine Gruppe von Anhängern und Schülern des unter Modernismus-Verdacht geratenen katholischen Theologen Herman Schell, die sich um Hermann Platz und Theodor Abele gebildet hatte. Ihre Schwerpunkte waren ein neues Verständnis des Sakramentalen, die Umsetzung der eucharistischen Erneuerung durch Pius X., die Förderung der Ökumene und der Einsatz für überkonfessionelle christliche

und mit Reflexionen über die Liturgie und das liturgische Leben verbunden. Sein nach dem Krieg in zweiter Auflage erschienenes Bändchen über *Zeitgeist und Liturgie* fragt nach dem Entscheidenden des Kriegserlebnisses und betrachtet dieses im Geist der Liturgie.² Das Buch ist in drei Teile gegliedert, deren erster eine Gesellschafts- und Zivilisationskritik bieten will, deren zweiter das Kriegserlebnis festhält und deren dritter das Wesen der Liturgie und des liturgischen Erlebnisses darauf bezieht.³

Das Kriegserlebnis schildert Platz überschwänglich als Gemeinschaftserlebnis. Aus ihm spricht die ein wenig naive Freude des sozial eingestellten Akademikers, endlich mit dem „wirklichen“ Volk in Berührung zu kommen.

„Man muß dem Krieg das Zeugnis geben, daß er eine nie wiederkehrende Gelegenheit ist, das Volk kennen zu lernen, nein, Volk zu werden. Oft beseelt mich heißer Dank, daß mir in meinen Tagen noch eine solche Gelegenheit gegeben wurde. Wie war es doch anders während der Zeit, wo ich als Einjähriger diente! Da lebte man eigentlich neben dem in der Kaserne dienenden Volke her. Man war niemals mitten drinnen. Man war Fremdkörper und wurde fast allgemein als solcher empfunden. Und später in den Jahren, die seit dieser Zeit verflossen sind, ist man trotz alles sozialen Interesses noch nie und nirgends in eine Lebensgemeinschaft mit dem Volke gekommen. Und trotz aller schönen Worte und Gesten hat man das gerade immer als peinlich empfunden. Jetzt

Gewerkschaften (sog. Mönchengladbacher Richtung). Zu den Mitgliedern zählten der Professor und spätere Paderborner Dompropst Paul Simon, der spätere Reichskanzler Heinrich Brüning, der spätere französische Außenminister Robert Schuman, Alois Dempf, Luigi Sturzo, der Begründer der italienischen Christdemokratie u. a. Platz war beeinflusst durch Marc Sangnier und die Bewegung des Sillon in Frankreich und brachte diese Impulse in den Schell-Kreis ein. Der Kreis hielt engen Kontakt erst zu Beuron, später zu Maria Laach. Vgl. Vincent Berning, Alois Dempf, Philosoph, Gelehrter, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus, in: ders./Hans Maier (Hg.), *Alois Dempf (1891–1982)*, Weissenhorn 1992, S. 25–135, bes. S. 74–83 u. Anm. 73, vgl. auch S. 11f. Vgl. auch Vincent Berning, *Hermann Platz (1880–1945). Eine Gedenkschrift*, Düsseldorf 1980; Alois Dempf, Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg, in: *Hochland* 61 (1969) S. 235–242.

² Vgl. Hermann Platz, *Zeitgeist und Liturgie*, 2. vielfach umgestalt. u. verm. Aufl., Mönchengladbach 1921. Die erste Auflage erschien unter dem Titel „*Krieg und Seele*“ im Jahr 1916. In Auszügen enthalten ist ebenfalls: Hermann Platz, Die Sehnsucht nach dem Organischen im Lichte unserer Liturgie, in: *Hochland* 13,1 (1915/16), S. 61–67; vgl. auch ders., Seele und Zukunft, in: *Hochland* 15,1 (1917/18), S. 511–519; ders., Der Wille der neuen Jugend: Der Quickborn, in: *Hochland* 18,2 (1921), S. 213–216.

³ Die Überschriften lauten: Die Wirkungen des modernen Zeitgeistes; Die Aufhellungen der großen Stunde; Die Festlegungen des neuen Lebens.

aber ist diese Lebensgemeinschaft an unzähligen Stellen geschaffen worden zwischen den verschiedensten Kindern unseres Volkes.“⁴

Der Krieg gilt ihm aus zwei Gründen als besonders gute Chance, diese Art von Lebensgemeinschaft zu begründen. Denn er sei ein „Erlebnis der Entpersönlichung, der Volkwerdung“⁵. Platz spielt hier auf das Augusterlebnis an, das auch jetzt noch wirksam sei, wenn es auch zu Beginn des Krieges eine größere Intensität besessen habe. Als zweites erwähnt er die ständige Gegenwart des Todes, durch die sich die Seelen, vor allem in der Not des Schützengrabens, zu Gliedern einer Gemeinschaft herausbildeten. Der Krieg und der drohende Tod schnitten radikal in den individuellen Lebenslauf ein und zwängen zu bestimmten Erkenntnissen.

„Wir spüren, wie unser Schiffein einer neuen Fahrinne zugetrieben wird. Nicht wir, die wir so stolz auf unser Selbstbestimmungsrecht gewesen sind, bestimmen, wohin wir fahren, nutzen, was da wogt. ... Entschlossen geben wir dem Tode Macht über unsere Seelen. Und er will uns helfen, daß wir endlich klar sehen lernen.“⁶

Die Begegnung mit dem Tod vermittele die Erkenntnis, dass die Seele in der Vorkriegszeit beinahe verloren worden wäre. So aber wurde der Blick zur Ewigkeit hin geöffnet und eine Begegnung der Seele mit Gott ermöglicht.

„Wie ein reinigendes Ungewitter ist der Todesgedanke dahingefahren und hat Nebelschwaden und Sinnendünste verscheucht. Der Blick zur Ewigkeit ist frei geworden. Weit öffnen sich die Tore des Glaubens. Der Herr der Welt sitzt auf seinem Throne. Wie von unsichtbaren Händen gereicht, schweben Kelche des Heiles nieder aus dem Schoß der erlösenden Liebe. Gott und die Seele, wo die zwei sich wiederfinden, da gibt es ein süßes Wiedersehen. ... Auch in sturmdurchwühlte, versachlichte Großstadtseelen kehrt langsam Abendmahlsstimmung ein, [...]“⁷

Die Kraft des Krieges bestehe darin, der Seele den Weg zu Gott zu zeigen, der sich in Sturm und Tod offenbare.

⁴ Platz, *Zeitgeist*, S. 43 (Hervorh. v. mir, LS).

⁵ Ebd., S. 45.

⁶ Ebd., S. 52f.

⁷ Ebd., S. 55.

Der Schützengraben wird als Ort der größten Angst und der größten Offenbarung geschildert. Die Angriffe der Artillerie und das Grauen vor der Granate machten aus den Angegriffenen eine ich-lose, „unheldische“ Masse. Aus dieser Angst erwachse jedoch ein Wille, durchzuhalten und zu überwinden. Zwei Mittel eigneten sich dazu: der Witz und das Gebet. Die Wirkung des Witzes sei zwar befreiend, aber sehr flüchtig, wohingegen dauerhaft nur das Gebet den Geschehnissen das tiefste Grauen nehme. Schlachtfeld und Schützengraben erhielten gar eine besondere Weihe, denn sie seien der Ort, an dem das Dasein Gottes erfahren und das Opfer des Lebens gebracht werde, der Ort, an dem Gotteskräfte lebendig würden.

„Die heulende Granate ist für Millionen die Drommete des Gerichts geworden. Schlachtfeld und Schützengraben werden zu geweihten Orten, an denen neugeborene Seelen das Opfer ihres Lebens bringen. ‚Gott ist‘, das ringt sich wohl vom Grunde des Herzens auf. ... Aus den Feuerblitzen und Staubwolken des Granathagels leuchtet ein verheißungsvolles Morgenrot: das Morgenrot des Seelenaufgangs, das aller Zeitenfolge Sinn, aller Geschehnisse Zweck ist.“⁸

Wie aber, fragt Platz, kann dieses große Erlebnis und die Gegenwart des Großen in den Herzen der Menschen über den Augenblick der Erfahrung bewahrt werden? Wie sollen die religiösen Erfahrungen festgehalten und organisiert werden? Der Krieg habe eine Situation geschaffen, in der diese Erfahrung allgemein und nicht nur einer Elite zugänglich geworden sei. Ein normaler Friedensalltag hätte solche Erfahrungen bei den meisten nicht freisetzen können.

„Zahlreich sind die, die verlangen, daß das Bedeutende, das Ewige, das Heroische, das Monumentale, das im Krieg als Wirklichkeit uns umschwebt, vom Staate als dem Hüter der Gemeinschaftswerte in erhabener Versinnlichung verewigt und auch dem Erlebnislosen in umfließend faßbare Nähe gebracht werde. ‚Die Mehrzahl der Menschen ist ebenfalls Durchschnitt. Sie mochten durch das Ungeheure, worin sie über das Maß ihres Wesens hinaus verflochten waren, zu einem Erlebnis gesteigert worden sein, das ihnen sonst unmöglich gewesen wäre. Aber dieses hält nicht vor; im Alltag werden sie wieder die Alltagsmenschen, deren Schwäche in der Nicht-Erlebensfähigkeit besteht, denen das Große fremd bleibt.“⁹

⁸ Ebd., S. 60.

⁹ Ebd., S. 75. Platz zitiert hier einen Artikel aus dem 1. Maiheft des „*Türmer*“ von 1917 mit dem Titel „Das Erlebnis des Großen“.

Die Lösung findet Platz im liturgischen Leben der Kirche, insbesondere in der Feier der Eucharistie. Denn in ihr sei das höchste Gut gegenwärtig in allen Zeiten und für alle Zeiten. Sie versetze uns in die Wirklichkeit der Opfertat Jesu auf Golgatha, „in die stählende Atmosphäre des Urchristentums“¹⁰.

Die Grundlage für das Organische in der Liturgie sei die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander, die Gemeinschaft der irdischen und der himmlischen Kirche. Diese Verbundenheit erzeuge ein Gefühl der Geborgenheit und des Verankertseins in einem organischen Zusammenhang. Die Liturgie der Kirche werde zu einer „Schatzkammer, in der unsere kostbarsten Erlebnisse geborgen sind“¹¹.

Die liturgische Praxis dient Platz also zu zweierlei – zum einen, das Kriegserlebnis selbst in Worte zu fassen und zu deuten, zum anderen, um die darin enthaltenen Erfahrungen zu bewahren und für die Nachkriegszeit nutzbar zu machen. Der Krieg, das Schlachtfeld und der Schützengraben werden zu quasi-liturgischen Orten, an denen Gott sich offenbart und das Opfer des Lebens gebracht wird. Die Liturgie bietet aber nicht nur den Deutungsrahmen für das Kriegserlebnis, sondern ist seine Fortsetzung mit anderen Mitteln, seine Vergegenwärtigung und Bewahrung. Der Zweck des Ganzen ist herauszustellen, dass der katholischen Kirche für die Bewältigung des Kriegserlebnisses und für den Aufbau einer neuen Kultur nach dem Krieg eine bedeutende Rolle zukommt. So schreibt Platz im Hochland:

„Vielleicht ist es gelungen, zu zeigen, [...] daß die katholische Liturgie, nach der Meinung eines Modernen inmitten allgemeiner Desorganisation das einzige Überbleibsel organischer Kultur, nur voll entfaltet zu werden braucht, um ein Organisations- und Kristallisationszentrum von unvergleichlicher Anziehungskraft zu sein.“¹²

Der Prior von Maria Laach, *Albert Hammenstedt*, nahm diese Gedanken auf. In drei Vorträgen vor katholischen Studenten in Bonn im März 1919 beschäftigte er sich mit dem Erlebnis, das die Liturgie in den Seelen bewirke,

¹⁰ Ebd., S. 84; s. auch S. 82.

¹¹ Ebd., S. 85.

¹² Platz, *Sehnsucht*, S. 67.

und versuchte, den jungen Akademikern dieses Erlebnis nahezubringen. Dabei nahm er ausdrücklich Bezug auf die Situation der aus dem Krieg Heimgekehrten, die sich, seiner Einschätzung nach, von einer kleinlichen und süßlichen Frömmigkeit nicht mehr beeindruckt lassen würden. Schon kurz darauf wurden die Vorträge in der Reihe *Ecclesia Orans* veröffentlicht und offensichtlich stark rezipiert, denn 1922 erschien bereits eine fünfte und sechste Auflage.¹³ Im dazugehörigen Vorwort erwähnt Hammenstede, dass das Büchlein nicht nur bei der akademischen, sondern auch bei der werktätigen Jugend und insbesondere innerhalb der katholischen Jugendorganisationen viel Anklang gefunden habe.¹⁴

Die aus dem Kriege heimgekehrten Akademiker seien unter dem Eindruck des Erlebten nur durch gewaltige und erhabene Eindrücke zu bewegen und verlangten nach Gemeinschaftsbetätigung. Sie wollten sich selbst in den größeren Rahmen des kirchlichen Gesamtlebens stellen.

Diesen Bedürfnissen komme die katholische Liturgie in idealer Weise entgegen. Denn zum einen sei die Liturgie, insbesondere die Feier der Eucharistie, eine sozial ausgerichtete Frömmigkeit, die nach einem Gemeinschaftsideal strebe. Alle Gläubigen seien gemeinschaftlich an der Opferhandlung der Messe beteiligt. Diese bewirke das Eins-Sein aller mit dem leidenden und auferstandenen Christus und mache sie zu Gliedern seines mystischen Leibes. Christus wolle sich nicht unmittelbar den Individuen mitteilen, sondern vermittelt durch die Gemeinschaft der Kirche. Daraus entwickle sich Liebe und Solidarität der Gläubigen untereinander.

„Die Eucharistiefeier der römischen Liturgie ist Sozialmystik. ... Sie ist in erster Linie Ursache, daß sich unser Verkehr im Zeichen der Karitas und des Solidarismus vollzieht.“¹⁵

Neben dem sozialen Charakter der Liturgie ist für Hammenstede das Verständnis der Eucharistie als Vergegenwärtigung des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi von entscheidender Bedeutung. Die Feier der Eucharistie bringe die Herzen in Berührung mit einer Atmosphäre, „die ganz und gar erfüllt ist von den Glut heroischer, aber auch

¹³ Albert Hammenstede, *Die Liturgie als Erlebnis*, Freiburg 1919, 3. u. 4. überarb. Aufl., Freiburg 1920, 5. u. 6. verb. Aufl., Freiburg 1922 (*Ecclesia orans*, 3). Im folgenden Text wird nach der 5. u. 6. Aufl. zitiert.

¹⁴ Vgl. Hammenstede, *Liturgie*, Xf.

¹⁵ Ebd., S. 29.

siegesfroher Christusliebe“, mit „der religiösen Hochstimmung der ersten Christen“¹⁶. Christus selbst sei der alleinige Liturge; seine objektiv gegebene Opfertat solle in unser Inneres getragen und zu unserem heiligsten Erlebnis werden.¹⁷

Was aber geschieht in diesem Erlebnis? Beim letzten Abendmahl habe Jesus im Kreise seiner Jünger sein Leiden und Sterben vorweggenommen und alle Sünde, alles Leid und allen Schmerz auf sich geladen. All dies habe er im Voraus durchlebt und darüber hinaus alles, was man sich sonst noch an seelischem Pathos vorstellen könne. „Solches Erlebnis konnte der Herr aber nie mehr vergessen wollen. Es mußte in alle Ewigkeit vor dem Auge seiner heiligsten Seele stehenbleiben.“¹⁸ So wurde diese Erinnerung mit der Feier der Liturgie verbunden.

„Was geschieht, wenn der Heiland selber in seinem Priester spricht: Qui pridie? – Er, der als der Auferstandene unter der Erinnerung an die furchtbaren Erlebnisse des Abendmahlssaales unmöglich mehr leiden und seufzen kann, er vergegenwärtigt sich jetzt seine Passion, wie der Soldat nach beendigtem Kriege an seine überstandenen Kämpfe denkt und von diesem Gedenken mit freudiger, hochwallender Gemütsbewegung erfüllt wird. Jedes Qui pridie, das ein Priester bei der Feier der Meßliturgie am Altare spricht, tönt als mächtiger Siegesjubel durch die Seele des gottmenschlichen Helden, wie er droben zur Rechten des Vaters sitzt.“¹⁹

Der Siegesjubel erfasse auch die triumphierende Kirche, während er sich bei der irdischen Kirche, die ja aus leidensfähigen Menschen bestehe, sich mit dem Mitleiden der Passion Christi verbinde – also Vergegenwärtigung des Leidens *und* sieghafte Gegenwart Christi und Verklärung aller in Christus.

Für die Menschen nach dem Weltkriege müsse dies ein wertvolles religiöses Erlebnis sein, weil es ihre Leiden als Vorstufe der Verklärung deute. Aus diesem Erlebnis könne die Energie gewonnen werden, die notwendig sei, um nach Weltkrieg und Revolution die Herausforderungen der Gegenwart zu bestehen.

¹⁶ Beide Zitate ebd., S. 16.

¹⁷ Ebd., S. 25.

¹⁸ Ebd., S. 48.

¹⁹ Ebd., S. 49.

Romano Guardini schließlich verbindet, anders als die bisher Zitierten, seine Reflexionen über die Liturgie nicht mit dem Kriegserlebnis in einer der bekannten Formen. Aber auch er streicht besonders den Gemeinschaftscharakter der Liturgie heraus. Im Vorwort des Bandes *Vom Geist der Liturgie*, das der Abt von Maria Laach, Ildefons Herwegen, verfasst hat, nimmt dieser ausdrücklich Bezug auf Hermann Platz, indem er dem Individuum die Sehnsucht nach dem Organischen und der Gemeinschaft zuschreibt, die in der Kirche und ihrer Liturgie erfüllt werden könnte.²⁰ Guardini betont, dass der Gemeinschaftscharakter der Liturgie vor allem für individualistisch geprägte Menschen Konsequenzen habe. Diese schildert er in einer Weise, die den Konsequenzen einer Einberufung ins Militär und einer Mobilmachung ähnelt.

„Das Einzelwesen muß darauf verzichten, seine eigenen Gedanken zu denken, seine eigenen Wege zu gehen. Es hat den Absichten und Wegen der Liturgie zu folgen. Es muß seine Selbstverfügung an sie abgeben: mitbeten, statt selbstständig vorzugehen; gehorchen, statt frei über sich zu verfügen; in der Ordnung stehen, statt sich nach eigenem Willen zu bewegen. ... So kommt es von selbst, daß er an Übungen teilnehmen muß, die seinen gerade gefühlten besonderen Bedürfnissen nicht entsprechen; daß er um Dinge bitten muß, die ihn unmittelbar nichts angehen; Anliegen als die seinen ergreifen und im Gebet vor Gott vertreten muß, die ihm fernliegen und nur durch die Bedürfnisse der Allgemeinheit bedingt sind; er muß (...) zuweilen wohl auch Vorgängen folgen, die er in ihrem eigentlichen Sinn nicht oder nicht ganz versteht usw.“²¹

Hermann Platz beschrieb die Situation des in den Krieg ziehenden jungen Soldaten auf gleiche Weise: diejenigen, die zuvor so stolz auf ihre Selbstbestimmungsfähigkeit waren, werden nun in eine ganz andere Richtung gelenkt und in eine Ordnung eingereiht, die sie nicht selbst bestimmen können. Guardini allerdings bleibt dabei nicht stehen, sondern zeigt auch die andere Seite der Liturgie. Die Liturgie erlaube genauso wenig eine völlige Vereinnahmung und Fremdbestimmung der Individuen, so dass auch der (übertrieben) gemeinschaftsorientierte Mensch von seiner Haltung Abstand nehmen müsse. Insofern ist Guardinis Darstellung des Sozialcharakters der Liturgie zwar von Impulsen aus dem Bereich des Militärischen

²⁰ Vgl. Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 6./7. verb. Aufl., Freiburg 1921, IX, XII.

²¹ Guardini, *Vom Geist*, S. 27.

inspiriert, seine Gesamtsicht der Liturgie aber nicht kriegstheologisch funktionalisiert.

Max Schelers Verständnis von Gemeinschaft und Kirche als Gemeinschaft wird insbesondere in seinen Kriegsschriften entfaltet und dort auf den Krieg als solchen und auf den aktuellen Krieg bezogen. Er bezieht sich sowohl auf das sog. Augusterlebnis als auch das Fronterlebnis bzw. das, was er dafür hielt. Mit dem Verlauf des Krieges und der immer größer werdenden Unwahrscheinlichkeit eines deutschen Sieges verändert sich seine Argumentation.

In allen drei Kriegsschriften beschreibt Scheler das Kriegserlebnis als Gemeinschaftserlebnis: Der Beginn des Krieges und die Mobilmachung hätten dort Einheit und Gemeinschaft gebracht, wo vorher größte weltanschauliche Differenz herrschte. Darüber hinaus hätten sie zu einer neuen Fähigkeit geführt, die Verbundenheit von individuellem und gemeinschaftlichem Schicksal wahrzunehmen.

„Daß wir in diesen Stunden überhaupt empfanden, daß ein eigentümliches nationales Schicksal bis in den Kern jedes, des kleinsten und größten Individuums hineinreicht, wodurch es vor- und mitentschieden wird, was Jeder von uns ist und wert ist, und was aus Jedem und seiner Lebensarbeit wird – das war das Öffentlichste, Allgemeinste und Heimlichste, Individuellste zugleich, was diese Friedensgenerationen erlebten. ... Wir waren nicht mehr, was wir so lange waren: Allein! – Der zerrissene Lebenskontakt zwischen den Reihen: Individuum – Volk – Nation – Welt – Gott wurde mit einem Male wieder geschlossen, ...“²²

Dass der Krieg gemeinschaftsfördernd wirke, sieht Scheler auch dadurch als erwiesen an, dass er zu einer bisher nicht gekannten Zusammenarbeit der gesellschaftlichen Gruppen geführt habe. Sogar bisher „staatsfeindliche“ Kräfte wie die Arbeiterorganisationen und Gewerkschaften hätten sich auf die Seite des Staates gestellt. Sogar die Sozialdemokratie habe sich, statt weiter auf die Weltrevolution hinzuarbeiten, in den Staatsorganismus eingeordnet. Unternehmer und Industrielle arbeiteten wie freiwillige Staatsbeamte und orientierten sich primär am Wohl des Ganzen und weniger an ihren privaten Profitinteressen. Alle hätten sich in einer großen

²² Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg (1915)*, 3. neu durchges. Aufl., Leipzig 1917, S. 1f.

nationalen Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen. Die ganze Atmosphäre sei so stark von Gemeinschaft und Opfergeist geprägt worden, dass Scheler nicht zögert, diese vom Krieg hervorgerufene Situation mit dem Vollzug der Heiligen Messe zu vergleichen.

„Der Geist des Opfers, d. h. der Geist jener zentralsten Idee des christlichen Glaubens, die wir in ihrer erhabensten Form immer neu anschauen und mitvollziehen in den mystischen Tiefen der heiligen Messe, schien die gesamte Lebensluft zu erfüllen und sich auch in die irdischen Sphären des ökonomischen Daseins herabzusenken.“²³

In diesem Erlebnis von Gemeinschaft sieht Scheler die Idee der Solidarität aller Menschen, der Mitverantwortung aller für alle ausgedrückt und verwirklicht. Durch die notwendig gewordenen Kriegsorganisationen sei ein klares „Bewußtsein der Stellvertretung in Arbeit, Verantwortung, Leiden, Tod, Opfer jeder Art“²⁴ in den Menschen und Völkern entstanden. Dieses werde über den Krieg hinaus den Prozess einer europäischen Einigung beeinflussen und zu einer sittlichen Grundhaltung der Menschen werden.

Besonders im Kameradschaftserlebnis im Krieg und in der solidarischen Kameradschaft von Offizier und Untergebenen erscheine die Idee der Solidarität in besonders klarer Form. In dieser Form von Kameradschaft sei wie im christlichen Solidaritätsprinzip keine Gleichberechtigung gegeben, sondern ein Gemeinschaftsgefühl im Rahmen einer hierarchischen und disziplinarischen Ordnung.

Die Solidarität des Volkes im Krieg betrachtet Scheler als Vorstufe zu einer sittlich-religiösen Solidarität der Menschheit. Sie hebe Gruppen- und Standesunterschiede nicht auf, bewahre aber die Erfahrung der solidarischen Stellvertretung in Tod und Leiden, die im Krieg so stark gewesen sei. Aus dem Kameraden werde der Bürger und Volksgenosse, aus diesem schließlich der Bruder in Gott. Schließlich müsse die Solidarität auf alle Gruppen ausgedehnt werden, zunächst auf die anderen Nationen und Völker. Denn jedes Volk habe seinen eigenen Teil an der Gesamtaufgabe

²³ Max Scheler, Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt, in: ders., *Vom Ewigen zum Menschlichen, Bd. 1: Religiöse Erneuerung*, Leipzig 1921, S. 124–203, hier: S. 189f.

²⁴ Scheler, *Die christliche Liebesidee*, S. 162.

der Menschheit, den nur es selbst ausfüllen könne, und sei deshalb unersetzlich für das Ganze.²⁵

Das Solidaritätsprinzip oder die Idee der Stellvertretung in Schuld und Erlösung sieht Scheler als *das* Identitätsmerkmal der katholischen Kirche und der katholischen Lehre an. Es gehöre zur Wesensbestimmung der Kirche und des Katholisch-Seins. Für die Andersgläubigen sei Mitverantwortung immer nur eine Folge der Selbstverantwortung, für die Katholiken dagegen etwas Ursprüngliches, ein „jede Handlung und jedes Erleiden zart begleitendes und alle Handlungen – eigene und fremde – überspannendes, sittliches Erlebnis“²⁶. Christentum verstehe sich nicht als übertriebenen Individualismus noch Kollektivismus, sondern sehe Individuum und Gemeinschaft zusammen, die Selbständigkeit und Eigenverantwortung des Individuums ebenso wie seine Verflochtenheit in die größere Gemeinschaft und die Solidarität aller endlichen Personen. Das angemessene Bild für diese Gemeinschaft sei das des Leibes. Diesen Leib Christi verkörpere die sichtbare Kirche mit Christus als ihrem Haupt und dem Papst an der Spitze.

„Diesen umfassenden Gesamtleib, dessen ‚Glieder‘ alle Kinder Adams sind, lehrt uns die göttliche Offenbarung kennen als Corpus Christi, als die alle Menschen (Lebendige wie Tote) und alle Engel umfassende Kirche mit ihrem unsichtbaren Haupte Christus und ihrem sichtbaren Haupte, dem Nachfolger Petri. Im rechten Genusse des heiligen Abendmahles werden wir gewiß und sollen immer neu voll Seligkeit inne werden dieser heiligen höchsten Gliedschaft in Liebe, Leiden und Dienstschaft im Leibe Christi.“²⁷

Jede weltliche Kooperation müsse in gewisser Weise ein Abbild dieser höchsten Korporation sein.

Für die katholische Kirche ergäben sich aus dieser Analyse ebenso große Möglichkeiten wie Verpflichtungen. Insbesondere für die Zeit nach dem Krieg könne sie zu einer Quelle der Erneuerung für die Gesellschaft werden. Die aus dem Krieg heimkehrende Jugend werde tiefere Lebensquellen verlangen, als die Bildung ihrer Väter ihr geben könne. Die Rückkehrer

²⁵ Vgl. Max Scheler, Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Katholiken nach dem Krieg, in: ders., *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1916, S. 196–372, hier: S. 313–316.

²⁶ Scheler, *Soziologische Neuorientierung*, S. 314.

²⁷ Scheler, *Die christliche Liebesidee*, S. 167.

würden keine spitzfindigen Beweise hören wollen und auch keine Forderungen mehr nach Unterwürfigkeit akzeptieren. Gerade bei ihnen könne die Kirche durch die Erinnerung an das Kameradschaftserlebnis den Solidaritätsgedanken lebendig erhalten.

„Wie die Heldenhaftigkeit und die Selbstbeherrschung, so muß auch die solidarische Kameradschaft zwischen Offizier und Untergebenen, muß der neue Gefühlsdemokratismus mitten in der scharfen Disziplin und der Grad- und Dienstabstufung des Soldaten – der nichts mit politischer Demokratie zu tun hat – als Ausgangspunkt genommen werden für die Einbildung der über die bloß naturhafte Volkssolidarität in Kampf, Leiden und Verantwortung erhabenen christlichen Solidaritätsidee selbständiger individueller Personen in Schuld und Verdienst in die Gemüter.“²⁸

Überhaupt müsse ein Weg gefunden werden, wie diese Erlebnisse und die in ihnen freigesetzten Kräfte über den Augenblick hinaus bewahrt und nutzbar gemacht werden könnten und in welche Richtung sie geleitet werden sollten. Hier sieht Scheler in der christlichen Gemeinschaftsidee quasi den dritten Weg zwischen Wirtschaftsliberalismus und Staatssozialismus. Der christlichen Gemeinschaftsvorstellung entspreche eine ständisch geordnete Gesellschaft, in der jeder an seinem Platz am großen Werk mitarbeite und jeder seine Aufgabe als Amt ansehe und ein religiös begründetes Amtsgefühl entwickle.

„Dieses Gefühl – nicht der Staatssozialismus – ist nun allerdings auch eine ebenso stark deutsche als katholische Tradition, und es gibt nur ganz wenige Grundelemente unseres sittlichen Bewußtseins, in dem sich katholisch und deutsch so glücklich und so tief decken wie hier.“²⁹

Die Rückwendung zur Kirche und zu ihrer Gemeinschaftsidee sei bereits jetzt spürbar. Denn der Weltkrieg habe sichtbar gemacht, wie sehr Europa selbst in seinen säkularsten Gruppen vom Christentum geprägt sei und vom christlichen Erbe gelebt habe. Allein dieses werde Europa als führende Kulturmacht der Welt retten.

Während des Ersten Weltkrieges und danach entwickelten liturgisch bewegte Kleriker und Laien eine problematische Deutung der katholischen Liturgie und des Krieges. Der Opfer- und Stellvertretungsgedanke sowie

²⁸ Scheler, *Soziologische Neuorientierung*, S. 313f.

²⁹ Scheler, *Die christliche Liebesidee*, S. 193, vgl. auch S. 190–192.

das Verständnis der Messfeier als Vergegenwärtigung des Opfers Jesu Christi werden kriegstheologisch funktionalisiert. Sie dienen der Deutung des Kriegserlebnisses sowie seiner Konservierung und Aktualisierung für die gesellschaftliche Situation nach dem Krieg. Aus dieser Deutung des Kriegserlebnisses wird ein Konzept für die Gestaltung der Nachkriegsgesellschaft und der Rolle der Kirche in dieser Gesellschaft abgeleitet. Die Kirche erscheint als hierarchisch und autoritär geordnete Erlebnisgemeinschaft, als Vorbild für die uneinige Gesellschaft, und das christliche Erbe als entscheidende Kraftquelle für die Zukunft.

2. Kirche als Gemeinschaft bei Karl Adam

Auch der berühmte Tübinger Dogmatiker Karl Adam³⁰ war zutiefst vom Kriegserlebnis beeinflusst, allerdings nicht durch eigene Kriegsteilnahme. Zum Beginn des Krieges erteilte er Religionsunterricht am königlich bayerischen Kadettenkorps in München und bedauerte wohl, nicht selbst in den Krieg zu ziehen. Diesen Mangel glich er durch besonders kämpferische Worte aus: In einer Weihnachtsansprache an die Kadetten im Jahr 1916 deutete er den Krieg als christliche Pflicht, weil es um die Verteidigung des gottgegebenen deutschen Wesens gehe. Adam betonte besonders die Einigkeit des deutschen Volkes und führte diese auf Gott zurück:

„In wundersamer Fügung hat er uns durch Not und Gefahr, durch Zwietracht und Kampf zusammengeführt, zusammengeschweißt zu einem einzigen Volk von Brüdern. Religiöse Entzweiung, der Hader der Stämme, fremde Niedertracht, korsische Blutgier – sie gingen an uns vorüber wie düstere Schattengebilde. Nur eines blieb bestehen, unwandelbar und rein, behütet von Gottes treuer Hand, der deutsche Genius. Ein Volk, ein Herz, ein Gedanke!“³¹

Diese Einheit des deutschen Volkes kam für Adam besonders im sog. Augusterlebnis zum Ausdruck:

³⁰ Zu Karl Adam s. Lucia Scherzberg, Karl Adam, in *BBKL* XXX (2009), S. 1–20, u. http://www.kirchenlexikon.de/a/adam_k_b.shtml; dies., *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001.

³¹ Karl Adam, Der Kampf für deutsches Wesen. Vor den Zöglingen des k. bayr. Kadettenkorps, in: Johann Leicht (Hg.), *St. Michael. Ein Buch aus eburner Kriegszeit zur Erinnerung, Erbanung und Tröstung für die Katholiken deutscher Zunge*, Würzburg 1917, S. 370–372, hier: S. 371.

„Wie sind wir dessen voll stolzen Denkens bewusst geworden in jenen herrlichen Augusttagen, da es wie ein Frühlingserwachen durch die deutschen Lande, durch die deutsche Seele zog, da aus dem Schoß eines scheinbar abgemüdeten, verdrossenen Volkes Jung Siegfried in strahlendem Jugendglanze erstand. O wie weitete sich da unsere Seele, mit neuen Augen sahen wir uns, mit neuen Herzen liebten wir uns, ...“³²

Zwar gestand Adam auch anderen Völkern zu, bestimmte Gaben von Gott erhalten zu haben, doch das deutsche Volk verfüge über die größte und sei allen anderen überlegen.

Nach dem Krieg betont Adam die Notwendigkeit des Erlebnisses zur Begründung des Glaubens und der Kirche.³³ Dies richtet sich einerseits gegen den Versuch einer rationalen Glaubensbegründung in der Neuscholastik, andererseits gegen den Heilsindividualismus. Das Glaubenserlebnis wird nämlich immer als gemeinschaftlich bestimmt und führt zur Gemeindebildung. Diese Betonung des Irrationalen stellt nicht das individuelle religiöse Gefühl in den Mittelpunkt, sondern die Bindung des Erlebnisses an die empirische Kirche als Gemeinschaft und als Autorität; *das Glaubenserlebnis ist ein überindividueller Erfahrungsvorgang innerhalb einer autoritär geordneten Gemeinschaft.*

In seinem berühmten ekklesiologischen Hauptwerk *Das Wesen des Katholizismus* von 1924, das in unzähligen Auflagen und Sprachen bis in die jüngste Zeit hinein erschien, bezeichnet Adam Gemeinschaft als die beherrschende Idee des Katholizismus. Als Leib Christi sei die Kirche ein sichtbarer Organismus, ihre Ordnung ein organisches Füreinander. Dabei spiele die Gemeinschaft eine überragende Rolle. Denn der göttliche Charakter der Kirche drücke sich nicht beliebig in dieser oder jener Person aus, sondern nur in der Gemeinschaft.

„Das Göttliche ist in der Kirche nicht, wie es alt- und neuchristliche Spiritua-
listen verstanden haben, eine frei schwebende Größe, eine Heilandskraft, die
sich auf diesen und jenen unsichtbar niedersenkt. Das Göttliche ist vielmehr
objektiviert, Fleisch geworden in einer Gemeinschaft, und zwar nur, insofern
sie Gemeinschaft ist.“³⁴

³² Ebd.

³³ Karl Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Rottenburg 1920, 2. erw. Aufl., Rottenburg 1923.

³⁴ Adam, *Wesen des Katholizismus*, S. 43.

Der Geist Christi sei also nicht in Einzelpersonen gegenwärtig, sondern nur in dem Wir der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft objektiviere den Geist Christi, führe ihn in unsere irdische Wirklichkeit ein. Nicht als die Summe einzelner geistbegabter Persönlichkeiten sei die Kirche Träger des Geistes, sondern als eine vor den Persönlichkeiten existierende, diese erst erzeugende und über ihnen wirkende Gemeinschaft und Einheit.

„Die christliche Gemeinschaft, die Kirche als Gemeinschaft ist das Erste, und die christliche Persönlichkeit, die Kirche als Summe von Persönlichkeiten ist erst das Zweite. Die Kirche wird nicht dadurch, daß Petrus und Paulus, Jakobus und Johannes das Geheimnis Jesu, Sein göttliches Pneuma, ergreifen und aufgrund dieses gemeinsamen Glaubens an Jesus zusammen eine Gemeinschaft bilden, die sich nach Jesus nennt; sondern die Kirche ist schon da – der Anlage nach, keimhaft, virtuell – bevor Petrus und Johannes gläubig werden. Sie ist als Ganzheit, als Gemeinschaft, als organische Einheit eine göttliche Setzung. Denn sie ist letzten Endes nichts anders als die durch die heilige Menschheit Jesu mitgesetzte Einheit der erlösungsbedürftigen Menschen, der Kosmos der Menschen, die Menschheit als Ganzes, die Vielen als Einheit.“³⁵

Die Einheit der Menschheit in der Erlösungsbedürftigkeit wurzle in der Ursünde des ersten Menschen. Diese betreffe nicht nur dessen Person und Persönlichkeit, sondern die ganze Menschheit. In ihm sei gleichsam die gesamte Menschheit inbegriffen. Im Dogma von der Erbsünde werde die Menschheit nicht so sehr als Abfolge von Generationen oder als Summe von Menschen, die dieselbe Abstammung haben, betrachtet, sondern quasi als ein einziger Mensch. Die Menschen seien sowohl in der Tugend als auch in der Sünde so eng, so solidarisch miteinander verbunden, dass diese Sicht erlaubt sei.

„Nicht der einzelne Mensch, sondern der ganze Mensch, die Fülle der in tausend Individualitäten zersplitterten Ausdrucksformen der Menschheit, die zusammen erst den ganzen Menschen ausmacht, die Fülle aller Menschen, die vor tausend Jahren waren, und die nach tausend Jahren sein werden, sie erst ist der unus homo, totus homo, und die Schuld und das Schicksal jedes einzelnen Menschen ist nicht seine eigene Schuld, sein eigenes Schicksal bloß, sondern berührt die ganze Menschheit, nach dem Maß der Bedeutsamkeit, das ihm nach dem Plan der göttlichen Vorsehung im Zusammenspiel des Menschheitsorganismus zukommt.“³⁶

³⁵ Ebd., S. 44.

³⁶ Ebd., S. 45f.

Diese Gedanken seien dem modernen Menschen bis vor kurzem noch sehr fremd gewesen infolge des Subjektivismus und Individualismus der Aufklärung. Nun aber sei die Zeit reif für diese Ideen, denn unter dem Einfluss des Sozialismus und des Weltkrieges habe sich die geistige Verfassung der Menschen dahingehend verändert, dass sie neben dem eigenen Ich die gesamte Menschheit in ihrer gegenseitigen Verbundenheit entdeckten:

„Wir nehmen mit Staunen wahr, daß wir zu dieser Menschheit innerlich gehören, daß uns eine Seins- und Schicksalsgemeinschaft und eine solidarische Haftpflicht mit ihr verbindet, daß wir erst durch sie zu unserem ganzen Selbst kommen, daß sich unser Wesen erst in ihr und durch sie zum totus homo ausweitet.“³⁷

Auf diesem geistigen Hintergrund seien Erbsünde und Adam-Christus-Typologie, also die Solidarität der Menschheit in Schuld und Erlösung, vielen Menschen wieder neu zugänglich. Mit Adam sei die gesamte Menschheit gefallen; in Christus, dem neuen Menschen, in seiner gottmenschlichen Person werde sie wieder zu Gott heimgeholt. Durch die Inkarnation sei der vorher entwurzelte Mensch nun wieder naturhaft mit Christus und dadurch unauflöslich wieder mit Gott verbunden.

„Von da aus ist klar: im Geheimnis der Menschwerdung wurde bereits die Kirche als organische Gemeinschaft gesetzt. Die ‚Vielen‘, die Summe aller Erlösungsbedürftigen sind in ihrer inneren Bezogenheit aufeinander, in ihrem Ineinander und Füreinander, in ihrer organischen Gemeinschaft, objektiv und ein für allemal der Leib Christi, nicht mehr trennbar von ihm, Sein soma in alle Ewigkeit.“³⁸

Nur vom Geheimnis der Inkarnation ist es für Adam also verständlich, dass die Gemeinschaftsidee die beherrschende Idee des katholischen Kirchenbegriffs ist und warum die Gemeinschaft nicht von den Gläubigen erzeugt wird, sondern eine überpersönliche Einheit, nämlich die Einheit der Erlösten, mit Christus verbundenen Menschheit ist. Diese Einheit der Gläubigen werde anschaulich dargestellt im Papsttum, das die Einheit trage und schütze. Auch ohne das Felsenwort Jesu in Mt 16 hätte die

³⁷ Ebd., S. 46.

³⁸ Ebd., S. 48.

Kirche aus ihrem Wesen heraus mit innerer Notwendigkeit das Papsttum hervorgebracht.

„Im Papsttum strebt und gelangt die kirchliche Gemeinschaft zum Bewußtsein ihrer wesensnotwendigen Einheit. Im Papsttum erfaßt und setzt sie sich selbst als das eine Reich, als den einen Leib Christi auf Erden.“³⁹

Um das *Wesen des Katholizismus* entspann sich eine heftige Diskussion, in die sich auch das kirchliche Lehramt einschaltete. Zeitweise musste das Buch auf Veranlassung des Hl. Officium aus dem Handel gezogen werden, und Adam wurde zur Überarbeitung diverser Stellen aufgefordert. Dazu gehörte auch die oben zitierte, die Adam daraufhin abschwächte. Nach Auffassung des Hl. Officium war das Göttliche nicht in der Kirche objektiviert, insofern sie Gemeinschaft sei, sondern die übernatürlichen Vollmachten Jesu seien einzelnen Personen und nicht der Kirche als Gemeinschaft gegeben. Auch Adams These, dass die Kirche bereits vor ihren Gliedern existiert habe, wird zurückgewiesen. Besonders interessant ist die Kritik, dass Adam auf Grund seiner Sicht der solidarischen Verkettung der Menschen in Schuld und Erlösung nur das Kollektiv als relevant für den göttlichen Heilsplan ansehe und damit den individuellen Heilsplan vernachlässige. Das Hl. Officium lehnte also ein kollektivistisches Heilsverständnis ab und strich heraus, dass die Rechtfertigung die Menschen als Einzelne betreffe: „Etsi omnes simul redempti sunt a Christo, tamen iustificantur singuli.“⁴⁰ Hinter dieser lehramtlichen Kritik verbirgt sich zum einen die Sorge, dass die Rolle des Einzelnen im Prozess der Erlösung zu gering geachtet werden könnte, zum andern aber auch die Furcht, dass die Autorität der Träger des kirchlichen Lehramtes durch die Gemeinschaftsidee geschwächt werden könnte.

Die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten deutete Adam unter Rückgriff auf das Augusterlebnis als „Massenerlebnis der volkhaften Einheit“.⁴¹ Hitler als messianische Gestalt aus dem Volke führe zu einer neuen Erkenntnis und einem neuen Erlebnis der Einheit. Die NS-Herrschaft setzte Adam mit der Einswerdung des deutschen Volkes gleich, doch

³⁹ Ebd., S. 51.

⁴⁰ Zit. n. Hans Kriedler, *Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams*, Mainz 1988, S. 304.

⁴¹ Karl Adam, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: *Theologische Quartalschrift* 114 (1933), S. 40–63.

schrieb er dem Christentum einen wesentlichen Anteil an dieser Einigung zu. Das Christentum habe nämlich erst aus dem „wildem Gemenge“ vieler Stämme die deutsche „Volksgemeinschaft“ geformt. Trotz der tragischen konfessionellen Spaltung bestehe eine echte und letzte Gemeinschaft aller Deutschen im Glauben an den Heiland Jesus Christus. Damit suchte Adam die religiöse Gemeinschaft höher zu gewichten als die „völkische“ – jüdische Deutsche sind aus dieser religiös fundierten Volksgemeinschaft allerdings ebenso ausgeschlossen wie aus einer „völkisch“ oder „rassisch“ definierten. Der Geist des Nationalsozialismus ist für Adam „der Geist rücksichtsloser Hingabe an die Volksgemeinschaft“ – aus dieser Wertung entspringt ein „positives, klares, deutliches Ja zu jenem Tiefsten und Eigentlichsten, was die neue Bewegung treibt“; Adam scheute sich nicht, dies als christliche Energien zu bezeichnen.

Wenn Adam auch das christliche Fundament der Gemeinschaft hervorhebt, ist ihm die „völkische“ Definition der Gemeinschaft ebenfalls nicht fremd. In seinem berüchtigten Aachener Vortrag von 1939, in dem er sich für die Vereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus ausgesprochen, fiel die Äußerung, dass der ungläubige „Volksgenosse“ dem katholischen Deutschen näher stehe als der getaufte „Hottentot“. Hier wird – gegen die Lehre der Kirche – die „Blutgemeinschaft“ höher gewertet als die durch die Taufe begründete Einheit.

„Das deutsche Blut ist und bleibt der substantielle Träger auch unserer christlichen Wirklichkeit. Und dasselbe deutsche Blut verbindet uns auch mit all jenen, die nicht unseres Glaubens sind, zu unlöslicher Blutgemeinschaft. Damit erledigt sich die bis zum Überdruß aufgeworfene Frage, ob dem Katholiken ‚der gläubige Hottentot näher stehe als der ungläubige Volksgenosse‘. Für die katholische Betrachtungsweise bleibt auch der glaubenslose Deutsche unser Bruder, wenn auch ein irrender Bruder. Und darum steht er in der Stufenfolge der Liebe jedem Artfremden voran.“⁴²

Die konspirativ arbeitende Gruppe nationalsozialistischer Priester um den Wiener Johann Pircher und den Duderstädter Richard Kleine, der Adam 1940 beitrug, verstand sich als eine verschworene Gemeinschaft von Erfolgsmännern Hitlers, die nach dem sog. Endsieg bereit stehen würden, eine neue deutsche Kirche aufzubauen, die wie das deutsche Volk geeint

⁴² Karl Adam, Die geistige Lage des deutschen Katholizismus, in: *Diözesanarchiv Rottenburg*, N 67 *Nachlass Karl Adam*, Nr. 32, 22.

werden sollte.⁴³ Die „Volksgemeinschaft“ wurde zum Modell für die Gemeinschaft der getrennten christlichen Kirchen – vor ihr verblassten alle konfessionellen Unterschiede.⁴⁴

Karl Adam, der selbst vom „Geist von 1914“ beeinflusst war, rezipiert in seiner vom Gemeinschaftsgedanken geprägten Ekklesiologie Deutungen des Krieges und der Kirche durch Max Scheler, insbesondere den durch den Weltkrieg angeblich wiederbelebten Solidaritäts- und Stellvertretungsgedanken.

Mit der Bezeichnung der Kirche als Gemeinschaft waren also weder die formale Gleichheit der Mitglieder noch eine demokratische Ordnung der Kirche intendiert. Gerade die kirchliche Autorität und die hierarchische Organisation sind für Adam die Verkörperung und der Garant der Gemeinschaft. Wie im Bereich des Rechts wird das Gemeinschaftsmodell zur Aufhebung von Gegensätzen in ein höheres Drittes⁴⁵ genutzt, um Konflikte und Spannungen verschleiern zu können – im kirchlichen und theologischen Bereich sind es die Gegensätze von Klerikern und Laien, von Orts- und Universalkirche, aber auch von Natur und Gnade.

3. Kirche als Gemeinschaft bei Henri de Lubac

In Frankreich entwickelte sich im Rahmen der später so genannten *nouvelle théologie* ein entsprechendes Verständnis der Kirche. Theologen wie Henri de Lubac haben allerdings, anders als ihre deutschen Kollegen, die nationalsozialistische Politik und Ideologie nicht gerechtfertigt. Ein gewisses

⁴³ Scherzberg, *Kirchenreform* (s. Anm 30), S. 277–289.

⁴⁴ Lucia Scherzberg, Das kirchenreformerische Programm pro-nationalsozialistischer Theologen in: dies. (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung*, Paderborn 2005, S. 56–70, hier: S. 66–69; Jörg Ernesti, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, S. 231–238; Stephan Lüttich, Karl Adams Weg zu seiner katholischen Sicht der „Una Sancta“. Ein Beitrag zum geistigen Kontext der frühen ökumenischen Theologie, in: ders./Wolfgang Thönissen, *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, Paderborn-Frankfurt/M. 2008, S. 139–158.

⁴⁵ Oliver Lepsius, *Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung. Methodenentwicklungen in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur Ideologisierung der Rechtswissenschaft unter dem Nationalsozialismus*, München 1994, bes. S. 49–69.

Schillern zwischen *Résistance* und Vichy, d. h. der Ideologie der nationalen Revolution, kann allerdings festgestellt werden.⁴⁶

Das Thema „Gemeinschaft“ spielt in Lubacs Ekklesiologie eine ebenso entscheidende Rolle wie bei Karl Adam. In seinem berühmten Werk *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* von 1938, das von Hans Urs von Balthasar unter dem bezeichnenden Titel *Der Katholizismus als Gemeinschaft* ins Deutsche übertragen wurde, befasste er sich u. a. mit der Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit, der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, dem sozialen Charakter des Heils und dem Verhältnis von Person und Gemeinschaft.⁴⁷

Die Geschichte von Schöpfung, Sünde und Erlösung gilt Lubac als Abfolge von Einheit und Trennung. Die Menschheit, als ein Ganzes geschaffen, ist durch die Untreue gegenüber Gott dieser Einheit verlustig gegangen. In Anlehnung an Origenes versteht Lubac die Erbsünde als Trennung und Zerstückelung; durch sie entstand die Vielfalt. Aus dem harmonischen Ganzen wurden Individuen, deren Wille und Gesinnung sich gegenseitig widersprechen. Erlösung wird entsprechend als Wiedergewinnung der Einheit verstanden. Christus ist das Heil des Ganzen und für alle. Dieser Prozess der Einigung beginnt mit der Inkarnation und wird durch die Kirche fortgeführt, die aus den Wesen, die sie vereinigt, ein einziges Ganzes schafft.⁴⁸ Diese Bindung des Vereinigungsprozesses an die Kirche ist so stark, dass der Christ nur in dieser Gemeinschaft der Gnade teilhaftig werden kann. Hier diente der Bund Gottes mit Israel Lubac als Vorbild:

„... und wie Jahwe kein Einzelwesen an Kindesstatt annahm, [...] so wird auch der Christ an Kindesstatt nur angenommen in dem Maß seines Eingehens in das soziale Gefüge, das der Geist Christi beseelt.“⁴⁹

Die Erlösung und die Gründung einer religiösen Gemeinschaft gelten Lubac als ein einziges Werk Christi. Deshalb gibt es für ihn keine Trennung zwischen dem unsichtbaren Leib Christi und der sichtbaren Kirche. Für

⁴⁶ S. die entsprechenden Beiträge in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008.

⁴⁷ Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938), in: *Œuvres Complètes*, Bd. 7, Paris 2003; dt.: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln-Köln 1943, S. 52f. Die folgenden Zitate sind der deutschen Übersetzung entnommen.

⁴⁸ Vgl. Lubac, *Katholizismus*, S. 48.

⁴⁹ Ebd., S. 54.

den Katholiken sei beides miteinander verbunden; als Mitglied einer äußeren Organisation sei er Mitglied des Leibes Christi.

„Die starke äußere Organisation, die wir an ihr bestaunen, drückt, den Forderungen des irdischen Daseins entsprechend, die innere Einheit eines lebendigen Organismus aus; der Katholik ist nicht nur Objekt einer Macht, sondern Glied eines Leibes. Seine rechtliche Abhängigkeit von der ersten hat seine lebendige Einfügung in den zweiten zum Ziel. Daher bedeutet seine Unterwerfung keine Selbstaufgabe. Er hat nicht nur die Pflicht, Befehlen zu gehorchen oder Ratschlägen sich zu fügen: er muss vielmehr an einem Leben teilnehmen, in eine Gesinnung eingehen.“⁵⁰

Das Heil ist also weniger ein individuelles als ein soziales; dies gilt vor allem auch für das Verständnis der Sakramente. An die Stelle der traditionellen Vorstellung der Sakramente als „Kanäle“, durch die dem Einzelnen Gnade zufließt, setzte Lubac den Vorrang des Gemeinschaftlichen. Der Christ werde im Empfang der Sakramente mit der Gemeinschaft vereinigt und dadurch mit Christus.

„Wie die Offenbarung und die Erlösung, die zwar an jede Seele unmittelbar gelangen, grundsätzlich jedoch nicht individuell, sondern sozial sind, so stellt auch die Gnade, die durch die Sakramente bewirkt und erhalten wird, nicht eine rein private Beziehung zwischen der Seele und Gott oder Christus her, sondern jeder empfängt sie in dem Maß, wie er dem einzigen Organismus, in dem der befruchtende Lebenssaft kreist, sich anschließt.“⁵¹

Person und Gemeinschaft werden Lubac zufolge beide von der christlichen Offenbarung besonders herausgestellt: es gehe sowohl um den absoluten Wert des Einzelnen als um die Verwirklichung einer vollkommenen Gemeinschaft. Beides sei nur im Christentum möglich. Außerhalb des Christentums schlossen beide einander aus oder behinderten sich gegenseitig. Der Katholizismus erscheint so als Alternative, als „dritter Weg“ zwischen der Überbetonung des Individuellen im Liberalismus und der

⁵⁰ Lubac, *Katholizismus*, S. 68f.

⁵¹ Ebd., S. 74; die letzte Passage lautet im Original: „... chacun la reçoit dans la mesure où il s'agrége, socialement, à l'unique organisme où coule sa sève fécondante“, in: Lubac, *Catholicisme*, S. 57.

Überbetonung der Gemeinschaft in einem „gleichmacherischen Sozialismus.“ In ihm falle das Wohl des Einzelnen und das Wohl der Gemeinschaft zusammen.⁵²

Wie bei Karl Adam, dessen *Wesen des Katholizismus* 14 Jahre früher in erster Auflage erschienen und stark vom Gemeinschaftsdiskurs der Weimarer Republik geprägt war, zeigt sich bei Lubac der Einfluss zeitgenössischen Denkens, konkret der so genannten personalistischen Philosophie, deren Wirkung auf zahlreiche katholische Denker im Frankreich der dreißiger Jahre nicht unterschätzt werden kann. Der Name *Personalismus* kann in die Irre führen: personalistische Philosophen wie Emmanuel Mounier, der mit Lubac gut bekannt war, sprachen zwar von dem Wert der Person, wiesen aber den Begriff des Individuums und das, was sie „Individualismus“ nannten, zu Gunsten einer Betonung der Gemeinschaft zurück. Liberalismus und Demokratie, letztere insbesondere in ihrer amerikanischen Ausprägung, galten als Feinde dieser Gemeinschaft und der an sie gebundenen Person.⁵³ John Hellman zufolge, betrachtete Lubac die Zeit des Krieges als Übergang von der Epoche des bürgerlichen Individualismus zur Epoche der personalistischen Gemeinschaft.⁵⁴ Dass Lubac mit der Vichy-nahen *École nationale des cadres d'Uriage*, die sich als Kaderschmiede für die künftige Elite einer postindividualistischen Gesellschaft verstand, verbunden war, zeigt seine Sympathie für bestimmte Aspekte der sog. *nationalen Revolution*.

Es zeigt sich also eine große Nähe zwischen deutschen und französischen Reformtheologen im Verständnis der Kirche als Gemeinschaft, das innertheologisch dazu diente, das „individualistische“ Modell der Kirche als Heilsanstalt zu verabschieden, und dem im politisch-gesellschaftlichen Kontext die Funktion zukam, die jeweils gängige Gemeinschaftsideologie theologisch zu verarbeiten und eine zeitgemäße Theologie zu formulieren. Der antidemokratische und antiliberalen Charakter der

⁵² Vgl. Henri de Lubac, *Explication chrétienne de notre temps* (1941), in: ders., *Œuvres Complètes*, Bd. 24: *Résistance chrétienne au nazisme*, Paris 2006, S. 123–148, hier S. 141f.; ders., *Katholizismus*, S. 300–305.

⁵³ Vgl. dazu bes. Seth Armus, Emmanuel Mouniers ideologischer Antiamerikanismus, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008, S. 103–120.

⁵⁴ Vgl. John Hellman, *The Knight Monks of Vichy France. Uriage 1940–1945*, Liverpool-Montreal 1997, S. 51.

Gemeinschaftsdiskurse sowohl in Frankreich als auch in Deutschland stellte für die Theologen kein Hindernis dar – im Gegenteil.

4. Ökumene und „Volksgemeinschaft“

Der Versuch, die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen auf der Basis der „Volksgemeinschaft“ voranzutreiben, d. h. eine völkische Begründung und Rechtfertigung der ökumenischen Bemühungen zu geben, wurde bereits im Abschnitt über Karl Adam angesprochen. Protagonisten dieser Art von Ökumene waren neben Adam der bekannte Kirchengeschichtler Joseph Lortz, der zu einer Revision des katholischen Lutherbildes Entscheidendes beigetragen hat⁵⁵, der bereits erwähnte Priester und Religionslehrer Richard Kleine, sowie andere „braune“ Priester wie Joseph Roth und Josef Müller.

Lortz betrachtet den konfessionellen Riss als die tiefste Wunde Deutschlands. Zum ersten Mal seit 1517 besteht in seiner Sicht nun durch den Nationalsozialismus die Chance, die konfessionellen Gegensätze zu überbrücken. Denn sowohl unter den nationalsozialistischen Führerpersönlichkeiten als auch im Volk stünden Katholiken und Protestanten einträchtig beieinander – als Deutsche und nicht primär als Angehörige einer Konfessionskirche. Alle Deutschen seien vom nationalen Gedanken erfasst, der die konfessionellen Gegensätze zurücktreten lasse.

Die kirchliche Entwicklung seit der Reformation und besonders im 19. Jahrhundert hat zur festen Einigung der katholischen Kirche unter dem Papst geführt. Da dadurch in Lortz' Augen auch eine gewisse Erstarrung und Uniformierung in der Kirche eingetreten ist, verspricht er sich vom Einbruch des Nationalen in das kirchliche Leben reichen Segen. Denn das Volkstum wirke als Mutterboden des kirchlichen Wachstums. Das

⁵⁵ Zu Lortz s. Gabriele Lautenschläger, *Joseph Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers*, Würzburg 1987; Wilhelm Damberg, *Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, Göttingen 1993, S. 145–167; Rainer Bucher, *Kirchenbildung in der Moderne*, Stuttgart u. a. 1998, S. 143–186; Robert Krieg, *Catholic Theologians in Nazi Germany*, New York-London 2004, S. 56–82.

bedeutet, Lortz hofft auf die Reform bestimmter Bereiche des kirchlichen Lebens durch den Einfluss des Nationalsozialismus.

Die katholische Kirche dürfe nun beim Aufbau des neuen Reiches nicht beiseite stehen, denn einerseits könne die Volksgemeinschaft nicht auf ein Drittel des Volkes verzichten und andererseits hänge von dieser Entscheidung die Zukunft des Christentums in Deutschland und der Kirche selbst ab. Durch den positiven Einsatz der Katholiken müsse verhindert werden, dass sich die heidnische völkische Religionsauffassung im deutschen Volk durchsetze. Glaubens- und kirchenfeindliche Elemente in der nationalsozialistischen Praxis müssten von Katholiken ertragen und gemessen am Ziel der NS-Bewegung als *felix culpa* gedeutet werden.

1935 nimmt der geistliche Studienrat Richard Kleine aus Duderstadt Kontakt zu Lortz auf, weil er in ihm einen Gesinnungsgenossen vermutet.⁵⁶ Im August des Jahres legt er ihm das Manuskript eines *Sendschreibens katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen* vor, das die Katholiken zur gläubigen Gefolgschaft Adolf Hitlers auffordert und den gottgegebenen Charakter der Sendung Hitlers herausstreicht. Lortz und andere Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sollen die Schrift unterzeichnen. Lortz schlägt Kleine vor, das Sendschreiben in einem katholischen Verlag, d. h. dem Aschendorff-Verlag in Münster zu veröffentlichen und sich darüber hinaus um die Unterstützung Bischof von Galens zu bemühen. Zu diesem Zweck überarbeitet er die Schrift, sodass er neben Richard Kleine, Emil Ritter und Kuno Brombacher als Autor zu betrachten ist. Das Vorhaben gelingt wenigstens teilweise: das Sendschreiben erscheint 1936 bei Aschendorff. Bischof Galen hatte zunächst seine Unterstützung zugesagt, dann aber Lortz verboten, als Herausgeber der Schrift zu zeichnen. Nach weiteren Verhandlungen zwischen Lortz und Galen erschien das Sendschreiben ohne Imprimatur und im Auftrag eines Arbeitskreises katholischer Theologen und Laien, herausgegeben von Emil Ritter und Kuno Brombacher.⁵⁷

Im Jahr 1940 schrieb Kleine rückblickend an Karl Adam über dieses Ereignis:

„1935 erschien von uns beiden (Kleine und Ritter; LS) und 2 weiteren Herren: Professor Lortz und Dr. Nattermann unser ‚Sendschreiben katholischer

⁵⁶ Lautenschläger, *Lortz*, S. 310.

⁵⁷ *Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen*, hg. v. Kuno Brombacher und Emil Ritter, Münster 1936.

Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen‘. Graf Galen in Münster hatte einen lichten Augenblick und stimmte zu, obwohl er sich 1937 mir gegenüber als eine der jammervollsten und verrostetsten Nieten offenbarte.⁶⁵⁸

Das Sendschreiben trägt ähnliche Gedanken vor wie die bisher angesprochenen Schriften, allerdings in verschärfter Form. Es betont die gottgegebene Sendung Adolf Hitlers, um die Volksgemeinschaft aller Deutschen zu verwirklichen.

„Diese religiöse Sendung Adolf Hitlers ist keine unmittelbare. Denn nicht er selbst ist es, der uns religiöse Reformation predigt, sondern in dem, was mit ihm und durch ihn Ereignis geworden ist, liegt eine gewaltige Predigt Gottes an die gesamte Christenheit unserer Zeit.“⁶⁵⁹

Die beiden großen Konfessionen seien in ihrer bisherigen Entwicklung vom Konfessionalismus geprägt, sodass sich ihre Sorge nicht auf die ganze Nation, sondern nur auf jeweils einen Teil, das katholische bzw. evangelische Deutschland richte. Der Katholizismus wolle aus seinem völkischen Bruchteil ein Volksganzes machen. Die Konsequenz sei, so das Sendschreiben, dass der Andersgläubige auch als ein *anderer* Deutscher als die Katholiken angesehen werde und ein ausländischer Katholik den deutschen Katholiken näher stehe als die andersgläubigen „Volksgenossen“. Der Nationalsozialismus lege nun dem Katholizismus eine klare Alternative vor: entweder konfessionalistische Absonderung oder das christliche Aufgehen in der einen deutschen Volksgemeinschaft. Dabei lasse er keinen Zweifel daran, dass die Wahl des Ersteren Selbstmord bedeuten würde. Die Katholiken müssten mit den Protestanten und der deutschen Glaubensbewegung gemeinsam unter dem Hakenkreuz marschieren, das die Einigkeit unter den Konfessionen zu bewirken vermöge. Alle konfessionellen Belange träten hinter dem gemeinsamen Nationalen zurück. Es gebe keinen anderen Weg zum konfessionellen Frieden als den Weg über die Nation. Dies bedeute keine Bagatellisierung dogmatischer Gegensätze, doch seien die Kirchen gezwungen, mit dem Wesentlichen auszukommen, denn alles andere, das trenne, werde unweigerlich fallen.

⁵⁸ Kleine an Adam, 24. Mai 1940, in: *NL Adam, Diözesanarchiv Rottenburg N 67*, Nr. 33.

⁵⁹ Vgl. *Sendschreiben*, S. 60f.

Auch bei anderen nationalsozialistischen Priestern findet sich diese Verbindung von Ökumene und Volksgemeinschaft, wie Kevin Spicer jüngst in seinem Buch „Hitler's Priests“ aufgezeigt hat.⁶⁰ Der Bamberger Diözesanpriester Josef Müller beispielsweise plädierte für die Annäherung der Konfessionen auf der Basis der Volksgemeinschaft. Dazu gehörte für ihn die Übernahme liturgischer Elemente, die das Gemeinschaftliche gegenüber dem Individuellen hervorhoben, wie etwa das allgemeine Schuldbekennnis im Gottesdienst oder die Generalabsolution anstelle der sakramentalen Einzelbeichte.

Besonders interessant ist der Priester Joseph Roth, Priester der Diözese München-Freising, der eine steile Karriere im Reichskirchenministerium machte – er war dort für die katholischen Angelegenheiten zuständig. Roth war Soldat im Ersten Weltkrieg, nach dem Krieg Mitglied eines Freikorps. 1922 wurde er zum Priester geweiht, 1934 schloss er sich der SA an. Roth verfügte über ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein und wollte die deutschen Katholiken zu ihrer Bestimmung führen, Teil der deutschen „Volksgemeinschaft“ zu sein. Zwei Kräfte waren für ihn entscheidend für die Bildung dieser „Volksgemeinschaft“: auf der einen Seite die Gottesliebe und die Liebe zum Bruder in Christo, auf der andern Seite der Geist der Kameradschaft des Weltkrieges. Dieser Geist sei die heilige Gabe der Frontsoldaten an die deutsche Jugend und dieser könnten und dürften sich die Katholiken nicht verschließen.

Das Gemeinschaftsdenken und das Konzept der „Volksgemeinschaft“ dienten einem Teil der ökumenisch interessierten Theologen in Deutschland als Grundlage für einen „völkischen“ Ansatz der Ökumene – die Einnahme des Volkes auf „völkischer“ Grundlage müsse auch zu einer Überwindung der konfessionellen Spaltung führen. Für die internationale Ökumene, die nach dem Krieg zur Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen führte, hatten diese Theologen nur Verachtung übrig.

⁶⁰ Kevin Spicer, *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*, Dekalb/Illinois 2008, S. 52–60.

5. Das Verständnis der Kirche bei Alfred Delp

Diesen unterschiedlichen Rezeptionsformen des Gemeinschaftsdenkens möchte ich Alfred Delps Verständnis der Kirche entgegen setzen.⁶¹ Ging Alfred Delps Widerstand gegen den Nationalsozialismus auch mit einer anderen Ekklesiologie einher?

Entscheidend ist ein Text, den Delp in der Haft am Ende des Jahres 1944 bzw. Anfang 1945 geschrieben hat.⁶² Es ist ein klarsichtiger Blick in die Zukunft der Kirche. Das Schicksal der Kirche werde nicht von dem politisch-taktischen Geschick ihrer Führer abhängen, sondern davon, dass sie sich der realen Not der Menschen in allen Bereichen des Lebens zuwende. Kirche ist also für Delp wesentlich diakonische Kirche. Sie muss zu ihrem Grundvollzug der *diakonía* zurückkehren.

„Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen.“⁶³

Dies mag sich selbstverständlich anhören, ist es aber nicht. Für Karl Adam gehörten zu den Selbstvollzügen der Kirche Dogma, Kultus und Moral, d. h. Verkündigung, Sakramentspendung und erzieherische Tätigkeit, aber nicht das diakonische Engagement. Adam propagierte zwar die Einheit von Glaubenswahrheit und Glaubenspraxis, doch suchte er sie im „Erlebnis“ und nicht in der Hinwendung zur Welt und den Nöten der Menschen. Dass Adam den diakonischen Charakter der Kirche aus seiner Ekklesiologie nahezu vollständig ausblendete, ermöglichte ihm, eine Kirche der Starken und Gesunden zu propagieren und von einem katholischen „Herrenmenschen“ zu träumen.

Als Beispiel auf der anderen Seite sei Pius XII. genannt. Dieser hing dem traditionellen Bild der Kirche als einer Heilsanstalt an, die für das Heil der individuellen Seele alles zur Verfügung stellen muss. Das bedeutet, dass

⁶¹ Alfred Delp (1907–1945), Jesuit, Mitglied des Kreisauer Kreises, dort zuständig für Fragen der katholischen Soziallehre, nach dem 20. Juli 1944 verhaftet und im Januar 1945 zum Tode verurteilt. In seiner Jugend wollte Delp Offizier werden, war Mitglied im Bund Neudeutschland; als Präfekt am Jesuitenkolleg führte er viele von der Jugendbewegung inspirierte Freizeitaktivitäten ein.

⁶² Alfred Delp, Reflexionen über die Zukunft, IV. Das Schicksal der Kirchen, in: ders., *Ges. Schriften*, hg. v. Roman Bleistein, Bd. IV, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1985, S. 318–323.

⁶³ Ebd., S. 319.

auch hier das diakonische Engagement nicht im Vordergrund stand. Es war wichtiger, durch politische Klugheit für den Fortbestand kirchlicher Seelsorge und Sakramentenspendung zu sorgen – denn es ging ja um das ewige Heil – als gegen die Verfolgung der Juden zu protestieren.

Man sieht also die Bedeutung, die Delps Bestimmung der Aufgabe der Kirche hat. Aus ihrem diakonischen Auftrag und Selbstvollzug muss die Kirche die Zeichen der Zeit erkennen, „die Rufe der Sehnsucht und der Zeit, der Gärung und der neuen Aufbrüche“ hören und beantworten und „die Anliegen der jeweils neuen Zeiten und Geschlechter nicht nur in den Aktenschränken“⁶⁴ ablegen. Sie muss auch eine Aufarbeitung ihrer Vergangenheit leisten, d. h. selbstkritisch erforschen, was sie selbst in ihrer 2000-jährigen Geschichte zur Unrechtsgeschichte beigetragen hat.

„Eine kommende ehrliche Kultur- und Geistesgeschichte wird bittere Kapitel zu schreiben haben über die Beiträge der Kirchen zur Entstehung des Massenmenschen, des Kollektivismus, der diktatorischen Herrschaftsformen usw.“⁶⁵

Den säkularen Menschen dürfe die Kirche nicht mit Anmaßung begegnen, dem verlorenen und verirrtten Menschen müsse sie nachgehen, sie müsse sich um Menschenwürde und Menschenrechte sorgen.

„Es hat keinen Sinn, mit einer Predigt- und Religionserlaubnis, mit einer Pfarrer- und Prälatenbesoldung zufrieden die Menschheit ihrem Schicksal zu überlassen.“⁶⁶

Ihren realen politischen und gesellschaftlichen Machtverlust dürfe die Kirche nicht mit wie auch immer gearteten Bündnissen von Thron und Altar kompensieren.

Zum Schluss dieser Gedanken, die Delp in der Haft mit gefesselten Händen schrieb, stehen nur noch fragmentarische, aber umso eindringlichere Sätze. Die Kirche muss sich der Welt zuwenden, muss Sakrament der Welt sein, nicht das Ziel der Welt. Sie darf sich aber auch nicht in irgendeiner weltlichen Ordnung auflösen und ihren transzendenten Bezug

⁶⁴ Ebd., S. 318.

⁶⁵ Ebd., S. 319.

⁶⁶ Ebd., S. 323.

aufgeben: „Die Wucht der immanenten Sendung der Kirche hängt ab vom Ernst ihrer transzendenten Hingabe und Anbetung.“¹

Das Kirchenverständnis Delps spiegelt seine Auffassung vom Menschen wider – ganz der Welt zugewandt und der Geschichte verpflichtet, aber immer aus dem transzendenten Bezug lebend. Diese Sicht der Kirche ist auch innerkirchlich betrachtet absolut wegweisend. Hier hat Delp die modernen Theologen seiner Zeit, die der Gemeinschaftsideologie anhängen, bereits überholt. Dass die Kirche Sakrament sei, d. h. Zeichen und Werkzeug der Vereinigung des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander, ist bekanntlich der Kernsatz der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Kirche als Sakrament bedeutet vor allem Dienst an der Welt. Die sakramentale Deutung weist die Kirche nicht nach innen in eine selbstgenügsame liturgische Gemeinschaft oder in die Frömmigkeit innerer Zirkel, sondern nach außen hin zu den Nöten der Welt. Wer ein solches Kirchenverständnis hatte, konnte nicht wie Karl Adam von einer Kirche der Starken und Gesunden träumen oder zu einer Zeit, in der bereits Millionen in den Vernichtungslagern und im Krieg getötet worden waren, eine Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus oder eine Ökumene auf der Basis der Volksgemeinschaftsideologie durchsetzen wollen.

Fazit

Die in den 20er Jahren neu entstehende dogmatische Teildisziplin der Ekklesiologie rezipiert die Deutungen des Kriegserlebnisses, reagiert auf die Hochkonjunktur des Gemeinschaftsdenkens und reflektiert die Hoffnungen innerhalb der katholischen Kirche auf einen wieder gewonnenen größeren Einfluss auf die Gestaltung der Gesellschaft. In der eigenen Lehre und Organisationsform bereits vorhandene Elemente wie der soziale Charakter der Liturgie, die Sozialität der Kirche oder ihre Orientierung am Solidaritätsgedanken werden für eine Anpassung an die Themen der Zeit nutzbar gemacht. Es ist wohl kaum ein Zufall, dass Alfred Delp sich trotz aller bei ihm vorhandenen Faszination vom Militärischen und von Ordnungen natürlicher und übernatürlicher Art diesem Gemeinschaftsdiskurs verweigert, sondern stattdessen den diakonischen Charakter der Kirche und den notwendigen Einsatz für die Menschenrechte hervorhebt.

¹ Ebd.

Orientierung am Gemeinschaftsdenken in der Ekklesiologie schloss zu dieser Zeit genau dies nicht ein.

Rainer Bucher

1935 – 1970 – 2009

Ursprünge, Aufstieg und Scheitern der „Gemeindetheologie“ als
Basiskonzept pastoraler Organisation der katholischen Kirche

I. Gemeindetheologie: Definition und Charakteristika

Die katholische Kirche Deutschlands – und in anderer Form auch die evangelische – bewegt gegenwärtig kaum etwas mehr als der ressourcenbedingte Umbau ihrer pastoralen Basisstruktur. Die Konfliktlinie verläuft dabei im Wesentlichen zwischen den Anhängern der „Gemeindetheologie“ und den Pastoralplanern der Seelsorgeämter, die, so jedenfalls im katholischen Bereich, die wenigen verbliebenen Priester auf einer höheren Ebene des kirchlichen Stellenkegels ansiedeln müssen und daher das lange propagierte Idealbild einer um den Pfarrpriester gescharten, überschaubaren, lokal umschriebenen, kommunikativ verdichteten Glaubensgemeinschaft auflösen.²

So lange freilich existiert dieses gemeindliche Idealbild kirchlicher Basisorganisation im katholischen – und übrigens auch im evangelischen – Bereich noch gar nicht. Dessen Aufstieg ab 1970, sein Anfang in den 30er Jahren, die Modifikationen, die es dabei durchmachte, sowie die aktuelle Lage der Gemeindetheologie im Bereich der deutschsprachigen katholischen Kirche sollen im Folgenden nachgezeichnet werden. Es geht dabei primär um eine diskursive, nicht um eine soziale Größe, wenn auch der pastoraltheologische Diskurs seit Maria Theresias Gründungszeiten des Faches nicht mehr so erfolgreich gewesen sein dürfte wie bei der realen

² Zur aktuellen Diskussionslage im katholischen Bereich siehe das Heft 1/2008 der *Pastoraltheologischen Informationen* „Plurale Wirklichkeit Gemeinde“. Siehe auch: Herbert Haslinger, *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*, Düsseldorf 2005; Bernhard Spielberg, *Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort*, Würzburg 2008. Für den protestantischen Bereich: Uta Pohl-Patalong, *Die Zukunft der evangelischen Gemeinde. Einblicke in den gegenwärtigen Diskurs*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 28 (2008), S. 126–143; dies., *Ortsgemeinden und übergemeindliche Arbeit im Konflikt*, Göttingen 2003; Maren Lehmann (Hg.), *Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*, Leipzig 2002.

Durchsetzung der Gemeindeftheologie als quasi selbstverständliche Normalform kirchlicher Basisverfassung.

Gemeindeftheologie meint dabei das, was Petro Müller, einer ihrer vehementesten Verteidiger, mit Blick auf ein prominentes Beispiel der Nachkonzilszeit, die Wiener „Machstraße“, in dem programmatischen Satz zusammenfasst: „Überschaubare Gemeinschaften mündiger Christen sollten die anonymen Pfarrstrukturen aufbrechen und an ihre Stelle treten.“³ Zentrale Bezugsgröße der Kirchenmitgliedschaft ist in der Gemeindeftheologie nicht mehr, wie eigentlich katholisch programmatisch üblich und in der „Pianischen Epoche“ auch sozial weitgehend realisiert, die römisch-katholische Gesamtkirche mit dem Papst an der Spitze, sondern der überschaubare Nahraum einer kommunikativ verdichteten, letztlich nach dem Modell einer schicksalhaft verbundenen Großfamilie gedachten „Gemeinde“.

II. Der Aufstieg: Gemeindeftheologie 1970

„Gemeinde“ ist im Horizont der verschärften konfessionellen Differenz des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts alles andere als ein genuin katholischer Begriff. Der Wiener Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann (1907–1982) berichtet, dass noch 1968 ein Jesuit in den „Räumen der Wiener Katholischen Hochschulgemeinde“ ihm entgegnet habe, „Gemeinde sei eigentlich eine eher protestantische Vokabel, die man im katholischen Bereich vermeiden sollte“⁴. Freilich, so schreibt Klostermann dann 1970, mittlerweile sei „Gemeinde ... wie über Nacht eine katholische Vokabel, ja geradezu eine katholische Modevokabel geworden.“⁵

Erst Anfang der 70er Jahre, so lässt sich aus Klostermanns Bemerkung schließen, setzte sich offenbar die „Gemeindeftheologie“ endgültig und sehr schnell auch im katholischen Bereich durch. Es musste also vorher ein anderes Paradigma kirchlicher Basisorganisation geherrscht haben. Im IV. Band des *Lexikons für Theologie und Kirche* aus dem Jahre 1960 wird denn auch unter dem Stichwort „Gemeinde“ noch schlicht auf „Pfarrei“ bzw.

³ Petro Müller, *Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit*, Innsbruck 2004, S. 791.

⁴ Ferdinand Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?*, Wien 1979, S. 7.

⁵ Ebd., S. 7.

auf „Kirche“ verwiesen, ausgeführt waren nur das „protestantische Glaubensverständnis“ und die „Rechtsgeschichte“.⁶

Wer ist dieser Ferdinand Klostermann, der hier durchaus zutreffend den Sieg der Gemeindeftheologie auch im katholischen Bereich konstatiert? Zum einen, er ist jener Theologe, der für diesen Sieg wie kaum ein anderer verantwortlich war. Ferdinand Klostermann, von 1962 bis 1977 Ordinarius für Pastoraltheologie an der Wiener Katholisch-theologischen Fakultät⁷, kann als zentraler Theoretiker wie als Initiator der nachkonziliaren Gemeindeftheologie gelten. Er war ohne Zweifel einer der einflussreichsten Theologen seiner Zeit und das weit über Österreich hinaus.

„Von den im Lande geborenen österreichischen Theologen ist nur einer nach dem Zweiten Weltkrieg in der ganzen Welt bekannt geworden: Ferdinand Klostermann. Das ist wohl unter anderem darauf zurückzuführen, dass sich mit seinem Namen die Leitidee für die Seelsorge nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbindet, nämlich die christliche Gemeinde“⁸

so der Linzer Pastoraltheologe und Freund Klostermanns, Wilhelm Zauner, in einem Rückblick auf Klostermanns Leben 1987.

Der gemeindeftheologische Diskurs Klostermanns reagiert deutlich auf die Säkularisierungserfahrungen des sich auflösenden katholischen Milieus in der Modernisierungswelle der frühen 60er Jahre. Man wollte dem inzwischen nicht mehr zu übersehenden Nachlassen der Bindekraft der katholischen Kirche gegensteuern. Für Klostermann spielt die These, „dass im allgemeinen der Kirchenbesuch mit der wachsenden Pfarreigröße abnimmt“, eine zentrale Rolle in der Begründung seines gemeindeftheologischen Projekts. Er entwickelt aus diesem Befund „die pastorale Notwendigkeit von Pfarrteilungen bzw. gemeindlichen Substrukturen unserer städtischen Großpfarreien“ und fordert auch die „Erhaltung der Kleinpfarreien ... als

⁶ *LTbK*², Bd. IV, S. 643f.

⁷ Zu Klostermann siehe: Alfred Kirchmayr, Klostermann Ferdinand (1907–1982), in: Traugott Bautz (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XXIX, Nordhausen 2008, Sp. 755–776; Rudolf Zinnhobler, Professor Dr. Ferdinand Klostermann. Ein Leben für die Kirche (1907–1982), in: Jan Mikrut (Hg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*, Bd. VII, Wien 2003, S. 101–144.

⁸ Wilhelm Zauner, Ferdinand Klostermann – Kirche als Leidenschaft, in: Rudolf Zinnhobler (Hg.), *Ferdinand Klostermann, Ich weiß, wem ich geglaubt habe. Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit*, Wien-Freiburg/Br.-Basel 1987, S. 9–20, hier: S. 9.

echte Gemeinden“, auch „auf dem Lande.“⁹ Dieses Begründungsmuster findet sich im Übrigen praktisch identisch knapp ein Jahrhundert vorher im protestantischen Bereich, als auch dort gemeindeftheologische Konzepte erst wirklich nachhaltig Fuß fassten.¹⁰

Der „fortschreitenden Säkularisierung“ sollte, so rückblickend auf einer Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2007 der frühere Essener und jetzige Münsteraner Bischof Genn mit Bezug auf eine Studie Wilhelm Dambergs, durch „die Bildung von Pfarreien unter dem Leitbild der Pfarrfamilie“ entgegengewirkt werden. Daraus entstand etwa im Bistum Essen

„die Option, im Umkreis von maximal 750 Metern immer wieder eine Kirche mit der entsprechenden Infrastruktur (Pfarrhaus, Kaplanei, Kindergarten, Pfarrheim, Jugendheim, Küsterwohnung) zu bauen.“¹¹

Der gemeindeftheologische Diskurs knüpft zudem an die Tradition des genuin anti-liberalen, demokratiekritischen „Organismusgedankens“ der

⁹ Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?*, S. 55.

¹⁰ Vgl. Uta Pohl-Patalong, Die Zukunft der evangelischen Gemeinde. Einblicke in den gegenwärtigen Diskurs, in: *Pastoraltheologische Informationen* 28 (2008), S. 126–143, speziell S. 132–134. Pohl-Patalong weist darauf hin, dass die (evangelische) „Kirche ... mit der Neukonzeption von Gemeinde – ziemlich spät – auf die umwälzenden Veränderungen des 19. Jahrhunderts als Folge der Industrialisierung reagierte“ und „(dieser Charakter der Ortsgemeinde“ daher „im Vergleich zur Kirchengeschichte verhältnismäßig jung“ und nur „ungefähr 125 Jahre alt“ (132) sei. Auf die Entfremdungsprozesse der in die Städte strömenden Landbewohner von der Kirche reagierte man mit dem Konzept der „überschaubaren Gemeinde“: „jedes Mitglied (sollte) erfasst, gekannt und betreut werden, zum anderen wollte Sulze“, so Pohl-Patalong, „eine auf persönlicher Kenntnis beruhende Gemeinschaft der Kirchenmitglieder untereinander“ (132f.). Der Theoretiker dieser Bewegung war Emil Sulze (1832–1914), sein Hauptwerk „Die evangelische Gemeinde“ erschien Gotha 1891. Zudem sollte diese Gemeinde eine Art Kontrastgesellschaft zur umgebenden Realität sein: „gegenüber der modernen Welt, die von Konkurrenz und Disharmonie geprägt ist, soll Kirche die harmonische Gemeinschaft gewährleisten.“ (133) Und es galt auch: „Wer sich nicht aktiv am geselligen Gemeindeleben beteiligte, konnte von nun an als defizitär betrachtet werden.“ (133)

¹¹ Felix Genn, Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, Formen und Vollzügen der Seelsorge in den vergrößerten pastoralen Räumen, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *„Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“*. Dokumentation des Studententages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, 12. April 2007, Bonn 2007 (Arbeitshilfen 213), S. 40–49, hier: S. 41.

Zwischenkriegszeit an¹², wie ihn etwa Romano Guardini innerkirchlich exemplarisch – und am reflektiertesten – vertreten hat und den man in der Maxime zusammenfassen kann: „Nicht mehr das subjektiv-individualistische Denken herrsche vor, sondern eine organisch geprägte Form, in der die Kirche als Gemeinschaft der Vielen entdeckt wird, geeint in Gott“.¹³ Alois Baumgartner hat bereits in seiner 1977 erschienenen Studie zu den „Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik“¹⁴ entsprechende Tendenzen unter dem Titel „Sehnsucht nach Gemeinschaft“ analysiert.

Diese innerkirchliche „Sehnsucht nach Gemeinschaft“ war ihrerseits bereits die Folge aus den (zumindest so gedeuteten) Defiziterfahrungen an religiöser Intensität und Konsequenz einer rein volkshirchlichen Formation von Kirche. Deren Charakteristikum war das als selbstverständlich empfundene Mit- und Zueinander der drei Größen kirchliche Sozialform, religiöses Sinnsystem und gesellschaftliche Wirklichkeit. Im katholischen Milieu der „Pianischen Epoche“ gelang das zwar nur noch auf der geschwälerten Basis eines gesellschaftlichen Submilieus, also auf defensiv-triumphalistischer Basis, aber es gelang doch noch recht weitgehend.¹⁵ Spätestens mit der Perforierung dieses Milieus (für sensible Geister aber auch schon vorher) zerfiel diese Einheitsimagination von kirchlicher Sozialform, religiösem Sinnsystem und gesellschaftlicher Wirklichkeit.¹⁶

¹² Müller, *Gemeinde: Ernstfall von Kirche*, S. 644–648. Gerade in den gegenwarts- und problem-sensiblen Kreisen der Kirche, in der Jugend und unter den katholischen Intellektuellen, gewann bekanntlich in der Weimarer Republik zunehmend ein spezifisch anti-moderner Affekt, ein romantischer „Hunger nach Ganzheit“ und „organischem Leben“ an Attraktivität.

¹³ Ebd., S. 644.

¹⁴ Alois Baumgartner, *Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Katholizismus der Weimarer Republik*, Paderborn 1977; Ulrich Bröckling, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeiterkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, München 1993; Arno Klönne, Die Liturgische Bewegung – ‚erblich‘ belastet? Historisch-soziologische Fragestellungen zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution, in: Hansjakob Becker/Bernd Jochen Hilberath/Ulrich Willers (Hg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft*, St. Ottilien 1991, S. 13–21.

¹⁵ Vgl. Karl Gabriel, Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung*, Paderborn u. a. 1996, S. 67–83.

¹⁶ Damit wiederholte sich im Übrigen jenes Auseinandertreten von Person, Situation und Tradition an der Basis des Volkes Gottes, wie es Ende des 18. Jahrhunderts bei den

Im gemeindetheologischen Konzept Klostermanns werden nun zwei dieser drei Parameter in ein erneuertes Nahverhältnis gebracht: die kirchliche Sozialform und das religiöse Sinnsystem. Die „Gemeindetheologie“ re-integriert beide subjekt- und (klein-)gruppenorientiert. Der grundlegende Wandel des Verhältnisses zur dritten Größe, der umgebenden gesellschaftlichen Realität, wurde dabei eher begrüßt. An die Stelle wechselseitiger Stützung traten der Gesamtgesellschaft gegenüber nun Kategorien wie „Kontrast“, „Eigenständigkeit“ und „Unabhängigkeit“. Oder noch einmal in den Worten Klostermanns: Im gemeindegemeinschaftlichen Konzept werde

„das volksgemeinschaftliche Denken überwunden; ein Denken, das zu falschen Identifizierungen von Kirche und Volk, Kirche und Staat, Kirche und Partei, Kirche und Klassen, Kirche und irgendwelchen Systemen anderer Ebenen neigt“.¹⁷

„Gemeindetheologie“ zeigt sich also als wirkmächtiger pastoraltheologischer Transformationsdiskurs, der in der Mitte der 1960er Jahre tatsächlich enorm praxisrelevant wurde. Er projektierte die Umformatierung der kirchlichen Basisstruktur hin zu „überschaubaren Gemeinschaften mündiger Christen“, wie es dann hieß. „Gemeinde“ war konzipiert als Nachfolgestruktur der als anonym sowie als bindungs- und entscheidungsschwach wahrgenommenen volksgemeinschaftlichen Pfarrstruktur. Man kann diesen Diskurs tatsächlich Gemeindetheologie nennen, denn eines seiner charakteristischen Merkmale war und ist bis heute die dezidiert theologische Selbstbegründung.¹⁸ Das unterschied ihn signifikant von dem bis dahin für Organisation und Legitimation kirchlicher Basisstrukturen primär zuständigen kirchenrechtlichen Diskurs. Ein weiteres Merkmal des gemeindetheologischen Diskurses und vielleicht Folge seiner theologieintensiven Begründung war es, zumindest konzeptionell alle kirchlichen Handlungsstrategien auf diesen Umbauprozess zu zentrieren. Es galt eben tatsächlich das

gesellschaftlichen Eliten eingetreten war und zur Entstehung der Pastoraltheologie als Krisenwissenschaft der Kirche geführt hatte. Vgl. dazu: Rainer Bucher, Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, in: ders. (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft*, Graz 2001, S. 181–197.

¹⁷ Ferdinand Klostermann, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965, S. 31. Der österreichische Hintergrund mit dem alten Habsburger Bündnis von „Thron und Altar“ und dem autoritären „Christlichen Ständestaat“ (1934–1938) ist unüberhörbar.

¹⁸ So enthalten die Arbeiten Klostermanns ausführliche exegetische und dogmatische Her- und fundamentalpastorale Ableitungen; vgl. etwa: *Prinzip Gemeinde*.

„Prinzip Gemeinde“¹⁹, es galt die Maxime „Kirche als Gemeinde“²⁰, um Klostermann-Titel aus den frühen 70er Jahren zu zitieren.

Dieser Umformatierungsprozess hatte zugleich extensiven wie intensivierenden Charakter. Klostermann nennt als Ziel des Gemeindebildungsprozesses, „dass in (einer) Pfarrei möglichst viele Menschen eine möglichst genuine Gemeinde Jesu, des Christus, erleben können“,

„dass die Pfarrei ein konkreter Ort wird, an dem möglichst vielen Pfarrangehörigen, aber auch anderen im Pfarrgebiet wohnenden Menschen die Glaubenserfahrungen Jesu weitervermittelt werden können.“

Dazu sollen „möglichst viele in christliche Gruppen und Gemeinden“²¹ eingebunden werden. Intensivierung und extensive Erfassung waren also gleichermaßen angezielt. Das Ergebnis sollte die „menschliche, brüderliche, offene und plurale Pfarrei“²² sein, so die Formulierung Klostermanns.

Die Gemeintheologie startete als Diskurs. *Konzeptionell* war dieser Diskurs zumindest im deutschsprachigen Raum bis vor kurzem praktisch alternativlos. Die Realität freilich war komplexer. Einerseits wurde tatsächlich die alte volkskirchliche und rein kirchenrechtlich definierte Territorialpfarrei mit gemeintheologischen Kategorien aufgeladen. Um dem gemeintheologischen Ideal näher zu kommen, wurden etwa die bereits von Klostermann geforderten „lebendigen Zellen“²³ gegründet, also Familien-, Bibel- und andere religiöse Kreise als Orte verdichteter Kommunikation, möglichst auch verdichteter religiöser Kommunikation. Dazu wurden Pfarrheime gebaut, vor allem aber wurde eine neue Rhetorik und durchaus eine neue Wirklichkeit kommunikativer Gemeinsamkeit und Partnerschaft eingeübt. Gleichzeitig jedoch verlor die Gemeinde immer mehr ihrer realen Funktionen. Als nämlich die alte Pfarrerrolle im Professionalisierungsprozess der Pastoral in den 70er und 80er Jahren in ein Set von Hauptamtlichenberufen ausdifferenziert wurde, verlagerten sich

¹⁹ So der Titel von Klostermanns erstem ausführlichem Werk zum Thema (vgl. Fußnote 16).

²⁰ Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, S. 17. „Kirche als solche, ob nun darunter Pfarrei, Diözese oder Weltkirche gemeint ist, ereignet sich in der Gemeinde; Kirche hat darum wesentlich gemeindlichen Charakter“ (Ferdinand Klostermann, *Gemeinde – Kirche der Zukunft*, Bd. I: *Thesen, Dienste, Modelle*, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1974, S. 20).

²¹ Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde*, S. 184.

²² Ebd., S. 122–125.

²³ Ebd., S. 55.

auch die professionalisierten Handlungsfelder aus dem Binnenraum der Gemeinde in andere Bereiche. Dies bedeutete zwar einen Differenzierungsfortschritt, schuf aber angesichts der unterkomplexen Gemeintheologie ein reales, bis heute ungelöstes Integrationsproblem kirchlichen Handelns.²⁴ Andererseits verlieh es neo-integralistischen, klerikalistischen Reintegrationskonzeptionen zumindest partiell und vor allem in der Diskussion über „priesterliche Identität“ eine gewisse Schwungkraft.

III. Die Ursprünge: Gemeintheologie 1935

Erfolgreich im Sinne realer, wenn auch ambivalenter Praxisrelevanz wurde die Gemeintheologie im katholischen Bereich erst nach dem II. Vatikanischen Konzil, das übrigens selbst auf diesem Feld ausgesprochen zurückhaltend geblieben war, mit seiner Volk-Gottes-Theologie und seiner Betonung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen aber zumindest partiell konvergent zu Intentionen der Gemeintheologie war. Die Ursprünge der Gemeintheologie liegen aber auch im katholischen Bereich deutlich früher.

In seinem 1979 erschienenen Buch „Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?“ hatte Ferdinand Klostermann die Bildung „lebendiger Zellen“ innerhalb der Pfarrei gefordert. Der Zusammenschluss dieser „lebendigen Zellen“ sollte dann die „Lebendige Gemeinde“ bilden. Diese Forderung findet sich praktisch wortgleich bereits in den „Richtlinien für die Katholische Aktion“, die der Wiener Kardinal Theodor Innitzer (1875–1955) 1934 ausgegeben hatte. Dort heißt es:

„Um die Gesamtheit der Gläubigen zu erreichen, soll in jeder Pfarre die Zellenarbeit durchgeführt werden. Sie besteht darin, daß in planmäßiger Auswahl der Laienapostel die ganze Pfarre durchorganisiert wird. Durch diese Laienapostel ergibt sich die lebendige Verbindung zu allen Familien und Gliedern der Pfarre. Die einzelnen Laienapostel, die den Kern einer Zelle bilden, sind durch ständige Schulung und Anregung in eifriger Tätigkeit zu erhalten.“²⁵

²⁴ Vgl. dazu: Rainer Bucher, Desintegrationstendenzen der Kirche. Pastoraltheologische Überlegungen, in: Albert Franz (Hg.), *Was ist heute noch „katholisch“? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg/Br.-Basel-Wien 2001 (Quaestiones disputatae 192), S. 266–290.

²⁵ Karl Rudolf, Das Werden der katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien, in: *Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935*, Wien 1935, S. 11–24, hier: S. 19. Die

Zeitlich befinden wir uns zu Beginn des Österreichischen Ständestaates.²⁶ Das ist mehr als eine zeitliche Koinzidenz. Den Beteiligten ist der Zusammenhang durchaus bewusst. Der Wiener Prälat Dr. Karl Rudolf (1886–1964), erster Leiter des 1931 geschaffenen „Wiener Seelsorge-Instituts“, reflektiert im „Jahrbuch der katholischen Aktion Österreichs“ des Jahres 1935 ausdrücklich auf diese Zusammenhänge von staatlichen und kirchlichen Entwicklungen, innerhalb derer insbesondere die IV. Wiener Seelsorgetagung vom 2. bis 4. Januar 1935 eine zentrale Rolle gespielt hatte. Die von Dollfuß am 1. Mai verkündete neue Verfassung stelle, so Rudolf,

„den durchaus ernstesten Versuch dar, mitten im Herzen des entchristlichten, um nicht zu sagen entgotteten Abendlandes auf der Grundlage der in der Enzyklika *Quadragesimo anno* gegebenen kirchlichen Lehrweisungen einen christlichen Staat, eine wesentlich christliche Volksgemeinschaft aufzubauen. Dieses ... säkulare Wagnis kann nur gelingen, wenn sich im österreichischen Volke lebendigstes, blutvolles Christentum findet, das den Paragrafen der Verfassung das entsprechende wahrhaft christliche Leben als wesentliches Aufbauelement zur Verfügung stellt.“²⁷

Die Organisationsform dieses „lebendigsten, blutvollen Christentums“ aber sollten nicht die traditionellen katholischen Vereine, sondern die „Katholische Aktion“ sein, deren zentrales Organisationselement aber war die Gemeinde. Oder wie es auf der bereits erwähnten IV. Wiener Seelsorgetagung im Januar 1935 hieß: „Das Königreich Christi im kleinen ... ist die Pfarrgemeinde.“ Und der jugendbewegte Referent fährt fort:

Instruktion ist mit dem 18. Dezember 1934 datiert und findet sich im Artikel von Rudolf vollständig abgedruckt (S. 18–20) wiedergegeben. Sie war das Ergebnis einer „Führerertagung der Katholischen Aktion Wien“ vom 30.9.1934.

²⁶ Dieter Anton Binder, *Der „christliche Ständestaat“. Österreich 1934–1938*, in: Rolf Steininger/Michael Gehler (Hg.), *Österreich im 20. Jahrhundert. Ein Studienbuch in zwei Bänden. Von der Monarchie bis zum Zweiten Weltkrieg*, Wien-Köln-Weimar 1997, S. 203–256; Emmerich Tálos/Wolfgang Neugebauer (Hg.), *Austrofaschismus*, Münster 2005. Zur ideologischen Vorgeschichte siehe jetzt: Otto Weiß, *Rechtskatholizismus in der Ersten Republik*, Frankfurt/M. u. a. 2007. Eine ebenso gelehrte wie fatale Apologetik der Grundprinzipien des österreichischen Ständestaates lieferte übrigens ausgerechnet Eric Voegelin mit seiner Schrift *Der autoritäre Staat* (Wien-New York 1997, Erstdruck Wien 1936).

²⁷ Rudolf, *Das Werden der katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien*, S. 16.

„Ja, wir bauen am glücklichen Land der Pfarrgemeinde und des Vaterlandes! Damit ist die große einheitliche zeitgegebene Linie unserer Jugendbewegung gezeichnet in den Worten: Ein Führer! Ein Zeichen! Ein Reich! Oder: Christus – unser oberster Führer! Sein Zeichen – unser Zeichen! Sein Führer- und Königreich – die Pfarrgemeinde!“²⁸

Pius XI. hatte in seiner ersten Enzyklika „Ubi arcano“ 1922 die „Katholische Aktion“ als durchaus neue Organisationsidee der katholischen Kirche propagiert und empfohlen. Es ging darum, die Laien und ihren Einsatz für die Kirche in neuer Weise zu aktivieren. Dieser Ansatz enthielt eine charakteristische Doppelbotschaft. Einerseits wurde der Status der Laien aufgewertet, denn ihre Tätigkeiten wurden als relevant für die Existenz von Kirche, vor allem für das Ziel von deren „Aktivierung“ und „Verlebendigung“ angesichts drohender Säkularisierungstendenzen, erkannt und anerkannt. Andererseits wurde jede Laienaktivität strikt unter hierarchische Leitung gestellt und als untergeordnete „Mitarbeit“ am Apostolat der Kirche, die im eigentlichen Sinne der Klerus und nur er repräsentierte, charakterisiert und damit begrenzt.

Dieses Konzept wurde deutlich als (anti-liberales) Nachfolgekonzept zur im deutschsprachigen Bereich dominierenden Organisation des Katholizismus in katholischen Vereinen verstanden.²⁹ Freilich: Lange änderte sich, übrigens auch in Österreich, erst einmal praktisch nichts. Im November 1927 musste Pius XI. die österreichischen Bischöfe, die zu ihrer jährlichen Herbstkonferenz in Wien zusammengekommen waren, dann auch mit Nachdruck an seinen Wunsch nach Errichtung einer „Katholischen Aktion“ erinnern, und jetzt erst kam man dem päpstlichen Wunsch zumindest offiziell nach. Am 15. Dezember 1927 proklamierte der Wiener Kardinal Friedrich Gustav Piffel im Festsaal des Wiener Priesterseminars feierlich die „Katholische Aktion“ der Erzdiözese Wien – nicht ohne freilich gleich hinzuzufügen, dass eigentlich nichts wirklich Neues geschaffen werden müsse, denn alle Elemente der „Katholischen Aktion“ existierten

²⁸ Ferdinand Bruckner, Die Jugendfrage, in: Karl Rudolf (Hg.), *Katholische Aktion und Seelsorge. Referate der vierten Wiener Seelsorgetagung vom 2.–4. Jänner 1935*, Wien 1935, S. 71–97, hier: S. 77.

²⁹ Siehe als instruktive und detaillierte Regionalstudie: Christoph Kösters, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945*, Paderborn 1995.

doch bereits seit längerem auch so schon. Das war natürlich weniger als die halbe Wahrheit.

Das zeigte sich, als im Herbst 1932 Innitzer Nachfolger von Kardinal Piffll wurde. Höhepunkt seines ersten Bischofsjahrs war der „Allgemeine Deutsche Katholikentag“, der vom 7. bis 12. September 1933 in Wien stattfand, allerdings wegen Reiseschikanen nur von sehr wenigen Deutschen besucht werden konnte und so de facto ein österreichischer Katholikentag wurde.³⁰ Im Zuge der Nachbereitungen dieses erlebnisintensiven religiösen Großereignisses wies Innitzer einen Kreis jüngerer Kleriker um Karl Rudolf und Leopold Schmid, viele geprägt vom „Bund Neuland“, an,

„sich durch eine Anzahl geistig führender Laien zu ergänzen und möglichst konkrete Vorschläge zu erstatten für den Neuaufbau einer Katholischen Erzdiözese aus dem Geist und der Kraft des Katholikentages“³¹.

Im Rahmen des von Karl Rudolf geleiteten „Wiener Seelsorge-Instituts“ bildete sich daraufhin eine spezielle Arbeitsgemeinschaft „Katholische Aktion und Pfarrgemeinde“. Jetzt erst setzte sich die eigentlich für die „Katholische Aktion“ konstitutive Idee durch, diese nicht als reine Zusammenfassung katholischer Vereine, sondern als völlig neue Bewegung zu verstehen und zu errichten. Das zielte auf nichts weniger denn einen wirklichen Systemwechsel in der pastoralen Basisorganisation. Bis dorthin hatte sich katholisches Laienleben auch in Österreich vor allem in den nach 1848 gegründeten Vereinen abgespielt; die „Pfarre“ war gerade in Folge des Josephinismus vor allem ein „Amt“, an das man sich bei Bedarf, und möglichst nur dann, wandte wie an ein anderes Amt. Zumindest konzeptionell wurde die pastorale Basisorganisation nun radikal auf das Projekt einer explizit gemeinschaftsbezogenen „Pfarrgemeinde“ umgestellt.

³⁰ Wegen der geringen Zahl der Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Deutschland und da dieser Katholikentag nicht zuletzt wegen des Wirkens Rudolfs eher eine bischöfliche, denn eine von den Laienverbänden verantwortete Veranstaltung war, wird er bis heute nicht in die Reihe der Deutschen Katholikentage gerechnet. Vgl. Maximilian Liebmann, Die geistige Konzeption der österreichischen Katholikentage in der Ersten Republik, in: Isabella Akkerl (Hg.), *Geistiges Leben im Österreich der Ersten Republik*, München 1986, S. 125–175, hier: S. 138ff.

³¹ Rudolf, *Das Werden der Katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien*, S. 13.

„Nur die Organisationsidee der Pfarrgemeinde allein ist ein wirklich Ganzes, ein ideelles, natürliches und übernatürliches, territoriales und einheitliches Ganzes“³²,

so der bereits zitierte Referent zur Jugendpastoral P. Ferdinand Bruckner O. Cist.³³ auf der IV. Wiener Seelsorgertagung. Dieses Projekt zielte dabei auf nichts weniger denn auf umfassende, ja totale Erfassung der Gläubigen:

„Der Zeitgeist ist nun heute einmal aufs Totale, aufs Ganze gerichtet und tut am liebsten dort mit, wo totale Ideen in totalen Formen Gewähr für entscheidende allgemeine Neugestaltung bieten. Diesem Zeitgeist stehen die partikularen Vereinsformen und -ideen auf die Dauer unebenbürtig gegenüber ... Deshalb die verantwortungsschwere, aber vom innersten Erlebnis getragene Frage: Gibt es im katholischen Bereich eine Organisationsidee, auf der eine großzügige einheitliche, vom Wesen her total wirkende, und doch mannigfaltige Gemeinschaftsbildung (der Jugend) möglich wäre? Wenn ja, dann ist es nur die Organisationsidee der Pfarrgemeinde!“³⁴

Im „Wesen der Pfarrgemeinde liegt die geistig religiöse, personale und territoriale Totalität; wenigstens theoretisch und grundsätzlich, wenn auch im Leben nie ganz verwirklicht.“³⁵

Den Planern dieser pastoralen Umgestaltung war die Größe ihrer Aufgabe klar: „Es gehört zu den schwersten Problemen, das längst verkümmerte Pfarrbewusstsein in den Leuten wieder lebendig zu machen“, so Franz Schebeck, ein anderer Referent dieser Tagung in seinem Rückblick auf das erste Jahr der neuen Katholischen Aktion unter dem bezeichnenden Titel „Die Pfarrgemeinde als Lebenszentrum der Katholischen Aktion“.³⁶ Dazu war vieles notwendig: Schebeck wusste, dass es darum ging, „die Pfarrgemeinschaft in ihrer Ursprünglichkeit wieder herzustellen“³⁷, den „Klerus ... wieder für den Gedanken der Pfarrgemeinschaft“³⁸ zu gewinnen, das „längst verkümmerte Pfarrbewußtsein in den Leuten wieder lebendig zu

³² Bruckner, *Die Jugendfrage*, S. 82

³³ Vgl. Fußnote 27.

³⁴ Bruckner, *Die Jugendfrage*, S. 81f.

³⁵ Ebd., S. 87.

³⁶ Franz Schebeck, Die Pfarrgemeinde als Lebenszentrum der Katholischen Aktion, in: *Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935*, S. 30–36, hier: S. 32.

³⁷ Ebd., S. 30.

³⁸ Ebd., S. 31.

machen³⁹, und dass die „*Gewinnung und Schulung der Laienbelfer*“⁴⁰ erst noch begonnen werden musste. Er forderte ein „*Pfarrheim*, zum wenigsten einen *Pfarrsaal*“⁴¹, vor allem aber ging es um die „*Erfassung der ganzen Pfarre*“⁴²: „Erst die in diesem Sinne aufgebaute lebendige Pfarrgemeinde wird eine fähige Trägerin und fruchtbare Wirkerin der Katholischen Aktion sein können“⁴³. Hier findet sich an zentraler Stelle bereits, was auch in der nachkonziliaren Gemeindeftheologie zum programmatischen Leitwort werden sollte: die „lebendige Pfarrgemeinde“. Schon die Wiener „*Weihnachts-Seelsorgertagung*“ des Jahres 1933 trug explizit jenes Motto, das bis vor kurzem den zentralen pastoralen Konzeptbegriff für die Basisorganisation der katholischen Kirche hierzulande bildete: „Die lebendige Pfarrgemeinde“⁴⁴.

Kardinal Innitzer machte sich dieses Programm in seinen erwähnten Richtlinien vom 18.12.1934 voll und ganz zu eigen. Innitzer fordert die „*Errichtung von Pfarrheimen*“, die Einsetzung eines „*Pfarrbeirat(s)*“, „allgemein zugängliche *Pfarrabend*“ und die „*Schulung der Laienapostel*“. Der Pfarrer ist der Führer der Pfarrgemeinde, er beruft die „Führer der Naturstände“. „Als Naturstände sind die Gruppen der Männer, Frauen, der männlichen und weiblichen Jugend anzusehen, und zwar in der Ganzheit aller Pfarrangehörigen“. Die angesprochene „*Zellenarbeit*“, besteht aber nach Innitzer darin, „dass in planmäßiger Auswahl der Laienapostel die ganze Pfarre durchorganisiert wird.“⁴⁵

Die zentralen Strukturen dieses Konzepts einer Gemeindeftheologie im Rahmen der Katholischen Aktion und innerhalb des autoritären Ständestaates werden markant sichtbar im Vorwort Kardinal Innitizers im „Jahrbuch der katholischen Aktion in Österreich“ des Jahres 1935. Mit Oppositionsbildungen, die auch in der Gemeindeftheologie der 70er Jahre zentral wurden, werden spezifische Aufwertungszuschreibungen an die Laien vorgenommen, dies in einem konkret handlungsbezogenen, wie in einem dogmatischen Sinne. Die Laien sollen „von bloß Besorgten zu Mitsorgern,

³⁹ Ebd., S. 32.

⁴⁰ Ebd., S. 33.

⁴¹ Ebd., S. 35.

⁴² Ebd., S. 34.

⁴³ Ebd., S. 36.

⁴⁴ Ebd., S. 31.

⁴⁵ Zitiert nach: Rudolf, *Das Werden der katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien*, S. 19f.

von bloß Betreuten zu solchen, die auch betreuen, werden“⁴⁶, denn schließlich besitze der Christ

„als Getaufte und Gefirmte priesterlichen Charakter, ... so dass er in seiner Weise berufen sei, in einem rechtverstandenen allgemeinen Priestertum zur Welt, die ihn umgibt, zu stehen und in ihr zu wirken.“⁴⁷

Doch auch hier findet sich bereits eine charakteristische Doppelung von Aktivierung und Domestizierung. Denn das alles gelte, so Innitzer, nur „in bewusster *Bei- und Unterordnung* unter die kirchliche Hierarchie“.⁴⁸ „Ein Heer, das zur Schlacht, auf Eroberung auszieht, ohne rechte Zu- und Unterordnung der einzelnen Teile unter der Führung, hat von vorne herein keine Aussicht auf Erfolg, auf Sieg“. Noch „tiefer“ freilich sei „die Unterordnung unter die amtliche Hierarchie ... begründet in der Glaubenssache, dass Papst und Bischöfe und in ihrem Auftrag die Priester die von Christus unmittelbar zu seiner Vertretung bestellten Hüter und Führer im Reiche Gottes sind.“ Die Arbeit der Laien unterliege daher „in allen Phasen“ der „ordnenden, sichernden und führenden Gewalt“⁴⁹ des Bischofs und seiner Vertreter. Innitzer lässt kein Missverständnis über das Ziel dieser pastoralen Erneuerung aufkommen:

„Es geht um nichts mehr und nichts weniger, als dass die Kirche sich anschickt, ihren Totalitätsanspruch, den sie von Christus ihrem göttlichen Stifter an alle Menschen und an alle menschlichen Verhältnisse hat, wieder und mit allem Nachdruck zu stellen. Christus soll wieder oder endlich das Haupt der gesamten erlösten Menschheit werden.“⁵⁰

IV. „Gemeindeftheologie 1970“ und „Gemeindeftheologie 1935“ – ein Vergleich

1. Historische Kontinuitätslinien

Zwischen der „Gemeindeftheologie 1970“ und der „Gemeindeftheologie 1935“ existieren zwei unverkennbare historische Kontinuitätslinien. Ihre

⁴⁶ Theodor Kardinal Innitzer, *Katholische Aktion – Ruf an die Laien!*, in: *Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935*, S. 7–10, hier: S. 8.

⁴⁷ Innitzer, *Katholische Aktion – Ruf an die Laien!*, S. 8f.

⁴⁸ Ebd., S. 9.

⁴⁹ Ebd., S. 10.

⁵⁰ Ebd., S. 7.

Relevanz ist allerdings eigens zu prüfen. Zum einen wurden beide Konzepte in Wien entworfen und damit im einzigen deutschsprachigen Bereich, in dem sich das vatikanische Konzept der hierarchiegeleiteten „Katholischen Aktion“ gegen das ursprünglich deutsche „Katholizismus“-Konzept des Verbände- und Vereinswesens durchsetzen konnte. Man war sich dieser Alternativstellung durchaus bewusst:

„Die Vereinsidee, aus liberalen und demokratischen Zeiten stammend und für diese Zeiten notwendig und nur so möglich – muß formal und inhaltlich eine Umwandlung durchmachen, soll sie in die neue Zeit passen, die organisch, total und autoritär denkt.“

In „organisatorischer Hinsicht ist die stärkere Einordnung in die Arbeit und das Leben der Pfarre sowie die Berufung und Sendung der Führer von oben statt ihrer Wahl von unten ein Ausdruck jener Umwandlung“⁵¹

so Joseph E. Mayer im „Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935“. Ähnlich auch die Äußerung des Jugendseelsorgers Bruckner auf der erwähnten Seelsorgetagung 1935:

„Unsere Vereine stammen aus einer Zeit, die für die gesamt-katholische Bewegung der Pfarrgemeinden noch nicht reif war“, es sei daher „nicht Verlust und Untergang, sondern große Gnade und Auferstehung, daß wir heute die Vereinsidee hineinwachsen sehen dürfen in die große Idee der Pfarrgemeinde.“⁵²

Schließlich wurde in Österreich, im Unterschied zu Deutschland, nach dem II. Weltkrieg die durch den Nationalsozialismus abgebrochene Verbände-Tradition nicht wieder aufgenommen, vielmehr die Katholische Aktion weitergeführt, deren Geistlicher Assistent nach dem Krieg niemand anders als Ferdinand Klostermann war. Klostermann war zudem auf dem Konzil Mitarbeiter am konziliaren Laiendekret, wenn er auch zu diesem durchaus lange eine skeptische Haltung einnahm.⁵³

Zum anderen gibt es auch eine personelle Kontinuität: Theodor In-nitzer war – schon als Kardinal – der Habilitationsvater des Wiener

⁵¹ J. E. Mayer, Die kirchlichen Stände entstehen, in: *Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935*, S. 36–50, hier: S. 41.

⁵² Bruckner, *Die Jugendfrage*, S. 74.

⁵³ Vgl. Maximilian Liebmann, „Das Konzil sieht die Aufgabe des Laien ganz anders“, in: Franz Lackner/Wolfgang Mantl (Hg.), *Identität und offener Horizont (FS Kapellari)*, Graz 2006, S. 317–332.

Pastoraltheologen Michael Pfliegler, dieser wiederum der Habilitationsvater seines unmittelbaren Nachfolgers Ferdinand Klostermann. Auch Klostermanns Lehrer Michael Pfliegler war ein leidenschaftlicher Anhänger der „Katholischen Aktion“. 1935 begrüßte er die neu angebrochene Zeit des „totalen Staates“, sah jetzt nicht mehr Wissenschaft gegen Glauben, sondern Glauben gegen Glauben kämpfen, denn heute wisse man, „dass der Glaube die stärkste und allein Ordnung schaffende Macht“⁵⁴ sei.

Ferdinand Klostermann war durch Michael Pfliegler zur Pastoraltheologie gekommen, biografisch gesehen relativ spät. Pfliegler wie Klostermann waren klassische Kirchenreformer ihrer Zeit. Pfliegler stand zeitweise gar den religiösen Sozialisten nahe, Klostermann war mit Karl Rahner, Konzilsperitus des Wiener Kardinals König und innerhalb der Wiener Theologischen Fakultät bis zu seiner Emeritierung auf deren linkem Flügel positioniert. Wir sind hier also nicht im Milieu der „braunen Priester“⁵⁵. Klostermann kam wegen seines regimekritischen Wirkens in der Jugend- und Studentenseelsorge gar vom 31.3. bis 15.12.1942 in Gestapohaft, 1943 bis 1945 war er nach Ausweisung aus den Alpen- und Donaugauen und einem Zwangsaufenthalt „nördlich der Mainlinie“ Kaplan der Berliner Pfarre St. Agnes.

Ferdinand Zauner⁵⁶, Schüler und Freund Klostermanns, berichtet in seinem bereits erwähnten Rückblick auf das Leben seines Lehrers, dass dieser noch 1949 die „Idee der Gemeinde“ als „protestantisch“ betrachtet und nicht, wie etwa Innitzer, als selbstverständlichen Konzeptbestandteil der „Katholischen Aktion“ verstanden habe. Im Theoriebereich zeigt sich hier also ein Kontinuitätsbruch, wie er freilich der praktischen Basisrealität der katholischen Kirche Österreichs entsprochen haben dürfte. Die „Katholische Aktion“ hatte zwar die katholischen Vereine praktisch vollständig ersetzt, das Gemeindekonzept des Vorkriegs-KA-Programms hatte aber nicht wirklich gegriffen. Die Umformatierung der Basisstruktur

⁵⁴ Michael Pfliegler, Einsatz aus dem Glauben, in: *Der Aufbau. Jahrbuch der Katholischen Aktion in Österreich 1935*, S. 195–291, hier: S. 199. Pfliegler zitiert in diesem Aufsatz im Übrigen zustimmend den, wie er ihn selber nennt, „bedeutendste(n) Pädagoge(n) des nationalsozialistischen Deutschlands“, Ernst Kriek (199).

⁵⁵ Vgl. Kevin Spicer, *Hitler's priests. Catholic clergy and national socialism*, DeKalb, Ill. 2008; ders., Im Dienste des Führers. Pfarrer Philipp Haeuser und das Dritte Reich, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung*, Paderborn 2005, S. 17–31.

⁵⁶ Geb. 1929, ab 1970 Professor für Pastoraltheologie in Linz.

der katholischen Kirche im Sinne eines aktivierten und aktivierenden Gemeindelebens als dichtem Gemeinschaftsleben hatte von Ausnahmen abgesehen nicht wirklich stattgefunden. Über eine dieser Ausnahmen scheint auch die Vermittlung von Gemeindeftheologie 1935 und Gemeindeftheologie 1970 gelaufen zu sein: die Hochschulgemeinde Wien.

Bei Zauner ist auch zu erfahren, dass Klostermann die „Gemeinde“-Idee vom Wiener Hochschulpfarrer Karl Strobl⁵⁷ (1908–1984) kennen gelernt habe. „Strobl hatte während des Zweiten Weltkrieges katholische Studenten als christliche Gemeinde versammelt, nachdem sämtliche kirchlichen Verbände verboten waren.“ Das entspricht nun tatsächlich ganz dem Innitzerschen Konzept. Zauner weiter:

„Nach 1945 setzte man dann vor allem auf die Katholische Aktion. Der Hochschulseelsorger Strobl gründete die Katholische Hochschuljugend als selbständige Gliederung der Katholischen Aktion, beließ jedoch die ‚Gemeinde‘ als Kirche an der Universität.“

Auch das entspricht dem ursprünglichen KA Konzept.

Klostermann sah das ursprünglich offenbar anders. „Dem konsequenten Systematiker Klostermann“, so Zauner,

„war dies lange ein Dorn im Auge. Er belächelte Strobls Idee der Gemeinde als ‚protestantisch‘. Katholisch seien die Pfarre und die Katholische Aktion. Erst in einem Schiurlaub auf dem Arlberg mit dem damaligen Religionslehrer Günter Rombold⁵⁸ konnte Klostermann dazu gebracht werden, die Theologie

⁵⁷ Strobl war seit 1938 Leiter der Wiener Hochschulseelsorge, Gründer der Katholischen Hochschulgemeinde Wien und dort bis 1969 tätig. Zu Strobl siehe: Friedrich Wolfram, Prälat Dr. Karl Strobl (1908–1984), in: Jan Mikrut (Hg.), *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*, Bd. II, Wien 2002, S. 311–346. Strobl wurde übrigens ebenfalls bereits als Gymnasiast von Michael Pfliegler geprägt. Strobl gehört zusammen mit dem ihm befreundeten Otto Mauer (1907–1973), im Krieg ebenfalls Mitarbeiter von Karl Rudolf im Wiener Seelsorgeamt, ab 1947 Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion, ab 1954 Domprediger in St. Stephan in Wien, begnadeter Künstlerseelsorger und Galerist, zu den charismatischen Leitfiguren eines ebenso kirchlich-loyalen wie intellektuellen und zeitsensiblen österreichischen Katholizismus der Nachkriegszeit. Dessen fast mythische, freilich mehr nostalgisch erinnerte, denn kreativ präsenste Ausstrahlung hält bis in die Gegenwart hinein an. Zu Mauer siehe: Bernhard Böhrler, *Monsignore Otto Mauer. Ein Leben für Kirche und Kunst*, Wien 2003.

⁵⁸ Geb. 1925, ab 1972 Professor für Philosophie an der Theol. Hochschule Linz, heute Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz.

der Gemeinde zu durchdenken. Das Ergebnis war das ... ‚Prinzip Gemeinde‘, gewidmet ‚Der Katholischen Hochschulgemeinde Wien‘⁵⁹.

Offenbar genügten ein Schiurlaub und ein überzeugender Praxisbericht, um ein revolutionäres pastoraltheologisches Konzept zu entwickeln, genauer: um ein bereits vor dem Krieg im Ständestaat versuchsweise propagiertes und in der Wiener Hochschulgemeinde weiter getragenes pastorales Konzept wieder aufzugreifen. Vielleicht ist ja tatsächlich Kardinal Innitzers Konzept „KA und Pfarrgemeinde“ in der Perspektive einer gemeinschaftsorientierten Aktivierung konsequenter als Klostermanns ursprüngliches Programm „KA und Pfarre“, das letztlich Kardinal Piffls minimalistischer Rezeption des päpstlichen KA-Konzepts entsprach. Die Wiener Hochschulgemeinde und deren Leiter Karl Strobl verkörpern offenbar die Kontinuitätsschiene, über welche die Gemeindeftheologie 1935 den Vater der Gemeindeftheologie 1970 erreichte. Historisch gesehen dürfte gelten: Die katholische Gemeindeftheologie entstand im Umfeld der österreichischen Katholischen Aktion und des katholisch dominierten Ständestaates, überlebte in der Wiener Hochschulgemeinde unter Karl Strobl, gelangte schließlich zu Ferdinand Klostermann und wurde von diesem ausgesprochen erfolgreich in den nach-vatikanischen pastoraltheologischen Diskurs eingespeist.

2. Funktionen

Die gemeindeftheologischen Ansätze von 1935 und 1970 ähneln sich, unterscheiden sich freilich auch. Beide gehen von einer bislang defizitären kirchlichen Reaktion auf die Säkularisierungsprozesse ihrer jeweiligen Gegenwart aus. Beide versuchen, angesichts des „mitten im Herzen des entchristlichten, um nicht zu sagen entgotteten Abendlandes“, wie Kardinal Innitzer es 1935 (!) ausdrückte, die katholische Großkirche an ihrer Basis gemeinschaftsorientiert zu reformatieren, und beide laden dazu die eher formale kirchenrechtliche Größe „Pfarre“ mit gemeinschaftsnahen

⁵⁹ Zauner, *Ferdinand Klostermann – Kirche als Leidenschaft*, S. 13. Auch Wolfram hält fest, dass Klostermann „sein wohl bedeutendstes Werk, *Prinzip Gemeinde*“, in „fruchtbarer Auseinandersetzung mit der Katholischen Hochschulgemeinde Wien“ erarbeitet habe (Wolfram, *Prälat Dr. Karl Strobl*, S. 332).

Kategorien auf: unter dem Begriff „Pfarrgemeinde“ 1935, unter dem Begriff „Gemeinde“ 1970. Sie gleichen sich auch in der Dualität von Emanzipationspathos der Laien und unangetasteter Leitungsgewalt der Priester.

Die beiden gemeindetheologischen Ansätze unterscheiden sich freilich darin, wie diese unangetastete Leitungsgewalt dann konkret gedacht wird. 1935 geschieht dies zeittypisch mit anti-liberaler Stoßrichtung in Kategorien von Über- und Unterordnung und konkret gefasst in der Führerkategorie. 1970 wird diese unangetastete „Letztverantwortung“ des Klerus dann demokratiekompatibler eher in familiär-paternalistischen Kategorien wie „Pfarrfamilie“, „brüderliche Leitung“ und „Einmütigkeit“ gefasst..

Damit wird auch die zentrale Diskontinuität erkennbar, die mit den beiden Jahreszahlen 1970 und 1935 benannt werden kann: Sie liegt im völlig gewandelten politischen und kulturellen Kontext. Wurde die „Gemeindetheologie 1935“ zu Beginn des autoritären österreichischen Ständestaates vorgelegt, so die „Gemeindetheologie 1970“ in der nachkonziliaren Aufbruchphase und zudem auch unmittelbar nach jenem westeuropäischen und US-amerikanischen Kulturumbruch und Demokratisierungsschub, den man gewöhnlich mit der Chiffre „1968“ umschreibt. Führerideologie und anti-demokratisches Ordnungsdenken waren damit natürlich obsolet geworden, die „Gemeindetheologie 1970“ galt ja auch eher als „progressives“, weil tendenziell egalitäres innerkirchliches Konzept. Umgekehrt stellt sich dann aber die Frage, inwiefern fast identische Konzepte in solch radikal unterschiedlichen zeithistorischen Kontexten entwickelt, präsentiert, attraktiv und zumindest partiell auch erfolgreich werden konnten. Welche Funktion erfüllten diese gemeindetheologischen Diskurse in der jeweiligen kirchlichen Lage? Was war 1935 *wie* 1970 so attraktiv an diesem Konzept?

Michel Foucault hat bekanntlich dem Christentum zugesprochen, nicht nur eine völlig neue Konzeption von Moral in die Weltgeschichte eingebracht zu haben, sondern auch eine völlig neue Form religiöser Organisation. Als

„einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat ..., vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten,

Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren. Dieses Wort bezeichnet jedenfalls eine ganz eigentümliche Form der Macht⁶⁰,

eben die „Pastoralmacht.“

Sie ist *selbstlos*, im Unterschied zur Königsmacht, sie ist *individualisierend*, im Kontrast zur juristischen Macht, und sie ist *totalisierend*, im Unterschied zur antiken Machtausübung. Sie bezieht sich mithin auf alles im Leben und auf das ganze Leben. Ihr zentrales Bild ist tatsächlich der Hirte, der bereit sein muss, sein Leben einzusetzen für die Schafe, ein Hirt, der jedes Einzelne der Schafe im Auge haben muss und daher den Verirrten nachgeht und den alles an jedem Schaf interessiert. Der Beichtstuhl ist daher für die Pastoralmacht mindestens so wichtig wie der Altar: Im katholisch-autoritären Ständestaat bestand dann auch die Pflicht, den jährlichen Beichtzettel beim Arbeitgeber abzugeben.

Pastoralmacht ist nach Foucault also *individualisierend*, *totalisierend* und zumindest dem Anspruch nach *selbstlos*. Betrachtet man beide Gemeindeftheologien, jene von 1935 wie jene von 1970, als Versuch, den drohenden Verlust der kirchlichen Pastoralmacht zu verhindern bzw. rückgängig zu machen – und die beide Entwürfe begleitenden Krisenanalysen legen das nahe –, dann zeigt sich, dass beide darin übereinstimmen, den sich lockernden Zugriff der Kirche auf den Einzelnen durch den Aufbau spezifischer, kommunikativ verdichteter sozialer Räume wieder verstärken zu wollen. Sie unterscheiden sich freilich im Zugang zu dieser Lösung, näher hin in der Gewichtung von Individualisierung und Totalisierung. Die Gemeindeftheologie propagiert 1935 vor allem die zeitgewünschte *Totalisierung* des kirchlichen Zugriffs, die Gemeindeftheologie 1970 primär die ebenso zeitgewünschte *Individualisierung* dieses Zugriffs.

Die gemeindliche Gemeinschaftlichkeit dient in der Gemeindeftheologie 1935 vor allem dazu, *alle in allen ihren Lebensbezüge* zu erreichen, also die Totalität des Zugriffs zu garantieren. Man denke an Innitzers Satz, es ginge „um nichts mehr und nichts weniger, als dass die Kirche sich anschickt, ihren Totalitätsanspruch ... wieder und mit allem Nachdruck zu stellen.“⁶¹

⁶⁰ Michel Foucault, Warum ich Macht untersuche? Die Frage des Subjekts, in: Hubert Dreyfus/ Paul Rabinov, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1987, S. 243–250, S. 248.

⁶¹ Innitzer, *Katholische Aktion – Ruf an die Laien!*, S. 7.

Der zeittypische Hintergrund ist unmittelbar greifbar: Immerhin forderte der Professor für Dogmatik an der Theologischen Hochschule des Stiftes St. Florian in Oberösterreich, Dr. Alois Nikolussi (1890–1965)⁶², auf der Wiener Seelsorgertagung 1935 auch, man müsse

„das Wir-Gefühl von der staatlich-politischen in die kirchlich-religiöse Sphäre hinüberleiten, wo es ja wirklich am allermeisten bodenständig ist. Wir müssen ein wahres Trommelfeuer loslassen, bis dass das Wir vor jedermanns Bewusstsein aufragt wie ein Diktator: groß, herrlich, berauschend.“⁶³

Im gleichen Aufsatz fällt übrigens auch Nikolus-sis unvergesslicher Satz: „Es ist katholischer, mit dem Bischof im Irrtum als gegen den Bischof in der Wahrheit zu schreiten.“⁶⁴ Die Gemeindeftheologie 1970 aber hatte bei aller totalisierenden Funktion, auch sie wollte „möglichst viele“ in möglichst vielen Lebensbezügen erreichen, vor allem ein individualisierendes Interesse. Der Einzelne sollte wirklich als Einzelner wahrgenommen werden. Es ging darum, jeden *auch wirklich zu erreichen*, also die Individualität des Zugriffs zu sichern.

Beide Konzepte stehen in der Dualität von Emanzipation und Unterordnung der Laien. Den Vertretern beider Konzepte ist das bewusst. Sie unterscheiden sich freilich darin, wie sie diese Dualität bearbeiten. Die Gemeindeftheologie 1935 greift vom Unterordnungspol auf die Einzelnen zu und verspricht im gemeindlichen Gemeinschaftlichkeitskonzept partielle Emanzipationserfahrungen. Die Gemeindeftheologie 1970 greift vom Emanzipationspol auf die Einzelnen zu und domestiziert – oder weniger polemisch gesagt – balanciert diese Emanzipationsbewegung mit dem gemeindlichen Gemeinschaftlichkeitskonzept aus, so dass die priesterliche Pastoralmacht nicht nur nicht gefährdet, sondern auf neuer, wohl am besten „familiaristisch“ zu nennender Basis fortführbar wird. Die

⁶² Alois Nikolussi gehörte der pro-nationalsozialistischen Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden an sowie ihrer konspirativen Nachfolgeorganisation, einer Arbeitsgruppe nationalsozialistischer Priester um Johann Pircher und Richard Kleine, s. Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001, S. 279, S. 288.

⁶³ Alois Nikolussi, Die Katholische Aktion in der Predigt, in: Karl Rudolf (Hg.), *Katholische Aktion und Seelsorge. Referate der vierten Wiener Seelsorgertagung vom 2.–4. Jänner 1935*, Wien 1935, S. 119–131, hier: S. 123.

⁶⁴ Ebd., S. 127.

„Selbstlosigkeit“ des priesterlichen Hirten wird daher 1935 in der Führermetapher, 1970 in der Metapher des gütigen Familienvaters codiert.

Gemeinsam aber ist beiden Gemeindeftheologien ein durchgängiger Aktivierungs- und Verlebendigungsgestus, eine anti-volkskirchliche Entdifferenzierungstendenz. Kennt die Volkskirche eine extrem gespreizte und letztlich auch akzeptierte Partizipationsdifferenz von kirchenrechtlich notwendiger Minimalpartizipation bis zu heroisch-himmlichen Heroismusanforderungen, wie sie die Heiligen der Zeit repräsentieren (etwa Katharina von Emmerich, die nichts aß und stigmatisiert war, oder der heilige Pfarrer von Ars als Ikone priesterlicher Heiligkeit und Schlichtheit zugleich), so sind Gemeindeftheologien eher von einer mediatisierten Normalpartizipation oberhalb des Kirchenrechts, aber unterhalb religiöser Extremismen gekennzeichnet. Gemeindeftheologien sind immer auch der Versuch, das Ärgernis zu beseitigen, dass nicht alle Menschen religiöse Virtuosen sind.

V. Das aktuelle Scheitern

Die Gemeindeftheologie 1935 war der Versuch, die katholische Kirche als eine amtszentrierte Heilsinstitution autoritär und gleichzeitig kommunitär umzuformatieren. Dieser Versuch scheiterte letztlich mit dem Untergang des österreichischen Ständestaates und wohl auch an der Resistenz des volkscatholischen Milieus gegen allzu forcierte religiöse Aktivierungs- und Partizipationsforderungen.

Die Gemeindeftheologie 1970 war der Versuch, in Zeiten der beginnenden Freisetzung zu religiöser Selbstbestimmung auch von Katholikinnen und Katholiken die katholische Kirche von einer amtszentrierten Heilsinstitution zu einer quasi-familiären gemeindlichen Lebensgemeinschaft umzuformatieren. Dieser Versuch scheiterte an seinem Charakter als halbierete, ja selbstwidersprüchliche Modernisierung, einem Widerspruch, wie er etwa schon in Klostermanns Doppelziel von Intensivierung und Expansion zum Ausdruck kommt. Die internen Widersprüchlichkeiten des gemeindeftheologischen Konzepts sind denn auch unübersehbar: Die gemeindeftheologische Modernisierung der Nachkonzilszeit wollte freigeben („mündiger Christ“) und gleichzeitig wieder in der „Pfarrfamilie“ eingemeinden. Sie wollte Priester und Laien in ein neues gleichstufes

Verhältnis bringen – bei undiskutierbarem Leitungsmonopol des priesterlichen Gemeindeleiters. Sie wollte eine Freiwilligengemeinschaft sein, die aber auf ein spezifisches Territorium bezogen sein sollte¹, sie wollte für alle da sein, war es aber doch für immer weniger, und wurde immer mehr, wie Rolf Zerfaß und Klaus Ross früh schon bemerkten, ein

„Ort beharrlichen Kreisens um sich selber, um den Kirchturm, das Pfarrfest und die wenigen Personen, die derzeit (und wie lange schon?) im Pfarrgemeinderat das Sagen haben“².

Zudem wurden die ehemals extrem aufgespannten Partizipationsgrade an Kirche auf das berühmte „aktive Gemeindemitglied“ hin mediatisiert und dies ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, als auch die Katholiken und Katholikinnen die Lizenz zu bindungsfreier religiöser Praxis bekamen.

Aus den inneren Selbstwidersprüchlichkeiten der Gemeindeftheologie 1970 entwickelten sich denn auch ihre äußeren Paradoxien: Die Gemeinde sollte das Leben in Christus vermitteln und musste doch offenbar selbst ständig „verlebensdigt“ werden. Sie war auch in ihrem eigenen Selbstverständnis kein Selbstzweck, zog aber alle Bemühungen und Initiativen auf sich, sie war plötzlich die „Summe und Pointe aller Pastoral“³, und doch expandierten die nicht-gemeindlichen Handlungssektoren der Kirche, also Diakonie, Kategorialepastoral oder Bildungsarbeit, weit stärker.

Die Gemeindeftheologie 1970 formulierte ein spezifisches innerkirchliches sozialtechnologisches Projekt. Sie versprach Vergemeinschaftung jenseits der Repression einer unverlässbaren Schicksalsgemeinschaft und doch diesseits der unheimlichen und ungebändigten Freiheit des Einzelnen. Deshalb thematisiert die Gemeindeftheologie auch primär Sozialformen, nicht aber pastorale Inhalte. Diese werden auch in der Gemeindeftheologie immer noch mit einer gewissen Selbstverständlichkeitsaura umgeben,

¹ Diese spezifische Spannung von Beziehungsintensität und Nicht-Freiwilligkeit teilt sie übrigens mit der Familie und bis vor nicht allzu langer Zeit selbst mit der Partnerwahl. Daher hat die Familienmetapher im Umfeld der Gemeindeftheologie durchaus ihre tiefere Wahrheit.

² Rolf Zerfaß/Klaus Roos, Gemeinde, in: Gottfried Bitter/Gabriele Miller (Hg.), *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, Bd. I, München 1986, S. 132–142, hier: S. 133. Eine sehr instruktive Beschreibung des Weges einer typischen Pfarrgemeinde seit 1970 findet sich bei: Christian Bauer, Von der Pfarrei zum Netzwerk? Eine pastoralsoziologische Probebohrung, in: *Diakonia* 40 (2009), S. 119–126.

³ So Andreas Wollbold, *Handbuch der Gemeindepastoral*, Regensburg 2004, S. 23–67.

mag diese Selbstverständlichkeit, etwa in der Sakramentenpastoral, auch inzwischen noch so hinfällig geworden sein. Ähnlich wie beim Papsttum soll über eine institutionelle Struktur gesichert werden, was in der liberalen Gesellschaft gefährdet erscheint: die Tradierung des Christlichen.

Der Kern der Selbstwidersprüchlichkeit des gemeindetheologischen Konzepts gründet in seinem ambivalenten Verhältnis zur Freiheit. Diese Ambivalenz aber rührt aus dem Status der Gemeindetheologie als kriseninduziertem Rettungsprogramm. Und wieder gilt: Ähnlich wie das Papsttum im späten 19. Jahrhundert, und daher auch ähnlich emotional aufgeladen, zog die Gemeindetheologie enorme Rettungsphantasien einer durch die moderne liberale Gesellschaft und ihre ganz anderen Lebensstile unter Druck geratenen Kirche auf sich – wenn auch diesmal bei den eher modernitätsfreundlichen Teilen der Kirche. In einem kommt sie mit der forcieren Papstkirche der Pianischen Epoche überein: Durch Aufbau, Ausbau und theologische Unterfütterung einer spezifischen Sozialform von Kirche sollten die freiheitsbedingten Erosionsprozesse kirchlicher Konstitution gestoppt werden. Das aber scheint nicht zu gelingen.

Bernd Jochen Hilberath

COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE – DIE HERAUSFORDERUNG EINES
AMBIVALENTEN KONZEPTS

Wie der Verlauf unserer Tagung bestätigt, fordert das Konzept einer Communio-Theologie, gerade in der Spezifikation als Communio-Ekklesiologie, alle hier vertretenen wissenschaftlichen Disziplinen heraus. Die vor allem gegenüber diesem theologischen Entwurf selbst vorgebrachte Kritik will ich aufgreifen, zugleich jedoch auch dessen kritisches Potential als Herausforderung skizzieren.

Das Konzept ist ambivalent. Wir haben bisher überwiegend Konzeptionen oder Berichte über Konzeptionen zur Kenntnis genommen und diskutiert, die es eher nahe legen, ganz auf den Begriff „Gemeinschaft“ zu verzichten. Auch unter den katholischen Theologinnen und Theologen begegnet die Option, mit anderen Begriffen, vor allem dem des „Volkes Gottes“, zu arbeiten. Ohne Zweifel wird der Communio-Begriff in verschiedenster Weise ideologisch und strategisch/operational in Dienst genommen. Ob Communio(ekklezio)logie – gewiss neben anderen „-logien“ – ein geeignetes Konzept ist, um das, was Kirche sein will oder was sie in der Welt von heute sein soll, plausibel zu machen, hängt offenbar von den Konkretionen ab. Ich selbst bin kein absoluter „Fan“ von „Communio“, aber aus mehreren Gründen immer noch einer, der mit und an diesem Begriff arbeitet. Zum ersten überlasse ich es nicht einfach der Glaubenskongregation zu bestimmen, was Communio heißt. Zweitens will ich als katholischer Theologe mit dezidiert ökumenischer Ausrichtung nicht darauf verzichten, auch mit diesem Konzept zu arbeiten, ist doch Koinonia/Communio inzwischen zu einem Schlüsselbegriff ökumenischer Theologie geworden. Drittens scheint mir das Communio-Konzept geeignet zu sein, um genau den aktuell zwischen den konfessionellen Theologien breit diskutierten Zusammenhang von Grund und Gestalt der Kirche theologisch zu begründen und entsprechende Konsequenzen einzufordern. Es geht um die Verbindung zwischen dem, was die Kirche gründet – das Handeln Gottes an der und in der Welt –, und der sozialen Gestalt der „Gemeinschaft der Glaubenden“. Besteht Communio-Ekklesiologie auf diesem Zusammenhang von Grund und Gestalt, lässt sich z. B. die Forderung

nach Mitbestimmung aller Gläubigen nicht als modernistische Anpassung an Demokratietheorien denunzieren. Auch wenn die konkrete Gestalt noch einmal in verschiedenen Ordnungen realisiert werden kann (und daher das Schema Grund – Gestalt zum Schema Grund – Gestalt – Ordnung zu erweitern ist), lässt sich die Forderung nach Partizipation in der *Communio* theologisch aus dem Selbstverständnis der Kirche begründen. Darin bin ich mit Kolleginnen und Kollegen, die lieber mit der Schlüsselkategorie „Volk Gottes“ arbeiten, einig. Ja, ich teile deren Kritik an bestimmten Ausformungen einer *Communio*-Theologie.⁴ Da „(fast) alle von *communio*“ reden, ist genau hinzuhören bzw. nachzulesen, woraufhin argumentiert wird. Ich gliedere deshalb meinen Beitrag in das bekannte Schema Sehen – Urteilen – Handeln, variiere dies als Situation – Tradition – Vision.

I. Situation

1. Nüchterner Ausgangspunkt

(Fast) alle reden von *communio*, verstehen aber z.T. sogar Gegensätzliches darunter oder lassen die notwendigen Konkretionen im Sinne der Verbindung von Grund und Gestalt vermissen. Um von einem realistischen Punkt auszugehen, erinnere ich zunächst an für mich inakzeptable *Communio*-Ideen, auf die ich später kritisch eingehen werde. Diese Texte repräsentieren gewissermaßen die kirchenoffizielle *Communio*-Ekklesiologie nach dem *Zweiten Vatikanischen Konzil*.

Im Dokument der *Außerordentlichen Bischofsynode* von 1985 wird „*communio*“ als die Leitidee des Konzils entdeckt und behauptet.⁵ Sieben Jahre später hat die *Glaubenskongregation* in einigen Bemerkungen zum Begriff der *Communio* selber sich schon wieder halb davon distanzieren.⁶ 2001 verschärft dann die Erklärung „*Dominus Iesus*“ dieses einseitige Konzept

⁴ Vgl. meinen Beitrag: Kirche als *communio*. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?, in: *ThQ* 174 (1994), S. 45–65, sowie den von mir hg. Diskussionsband: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg i.Br. 1999 (Questiones disputatae 176).

⁵ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofsynode ‚85. Die Dokumente mit einem Kommentar* v. Walter Kasper, Freiburg 1986, 33 (= Schlussdokument II.C.1).

⁶ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* v. 28.5.1992 (VApS 107), Bonn 1992, S. 5 (= Nr. 1).

von *Communio* noch einmal.⁷ Somit gibt es für mich einen vierten Grund, die Kategorie „*communio*“ nicht preiszugeben: Beim Streit um die *Communio*-Ekklesiologie geht es letztlich um die Interpretation des *Zweiten Vatikanischen Konzils*. Gerade in dieser Hinsicht beansprucht eine einflussreiche Gruppe im Vatikan und in seinem Umfeld eine Art Interpretationsmonopol. Im Ergebnis zielt dies nicht nur auf die Rücknahme nachkonziliarer Entwicklungen, sondern stellt die Intentionen der Konzilsbeschlüsse selbst in Frage.

2. Die theologische Bandbreite

Dennis Doyle arbeitet in seiner 2002 erschienen Monographie *Communion Ecclesiology* mit einem sehr weiten Begriff von *Communio*.⁸ So fasst er die theologischen Hauptrichtungen seit Beginn des 19. Jahrhunderts, beginnend mit Schleiermacher und Möhler, unter diesen Begriff, ohne dass „*communio*“ in allen behandelten Konzepten die Schlüsselkategorie wäre. In dieser Perspektive vergleicht er z. B. die Methodologien Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, unter der Überschrift „*Communion and the Council*“ das Verhältnis von Karl Rahner zu Johannes Paul II., unter dem Titel „*Communion and the Common Good*“ Joseph Ratzinger und die Gebrüder Himes. Eine wichtige Rolle spielt Henri du Lubac, in dessen Ekklesiologie Doyle viele Paradoxien aufdeckt, die in der Diskussion nach dem Konzil offenkundig werden. Ja, er geht noch einen Schritt weiter zurück, wenn er in der Entwicklung der Ekklesiologie von Johann Adam Möhler all das vorprogrammiert sieht, was heute die Theologinnen und Theologen umtreibt.

Die Wertungen in dieser aufschlussreichen Studie sind mir in der Tendenz zu harmonisch, wenn nicht gar harmonistisch. Doyle versucht mit der Methode der Komplementarität irgendwie alle prominenten Positionen zu umfassen. So wertet er auch das Schreiben der *Glaubenskongregation* zum Begriff „*communio*“ relativ positiv.

⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche v. 6.8.2000* (VApS 148), Bonn 2000, S. 21–24 (= IV. Kapitel).

⁸ Dennis M. Doyle, *Communion Ecclesiology. Visions and Versions*, New York 2000.

Allerdings dürfen einige eindeutige Stellungnahmen nicht überlesen werden; auf zwei möchte ich kurz eingehen. Die erste findet sich im Kapitel über Johann Adam Möhler, dessen Monographien von 1825 (*Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*) und 1832 (*Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*) in den beiden repräsentativen Ansätzen der Ekklesiologie bis heute aktuell sind. Von einem eher pneumatologisch geprägten Konzept von Einheit (pneumatologisch = vom Heiligen Geist her), das sowohl die geschichtliche Dimension als auch die Bedeutung des Individuums würdigen kann, geht Möhlers Entwicklung hin zu dem Konzept der Symbolik, das stärker christologisch geprägt ist und damit die Verkörperung in Institutionen, Organisationen, Autoritäten stärker in den Blick nimmt. Ohne sich in die Forschungsgeschichte hinsichtlich der Ekklesiologie Möhlers und des Verhältnisses beider Hauptwerke zueinander zu vertiefen, stellt Doyle die beiden Typen ekklesiologischen Denkens so gegenüber, dass bei allen möglichen Differenzierungen und Überschneidungen das Charakteristische anschaulich wird. Einem einzelnen Entwurf gegenüber mag das als ungerecht erscheinen, in der von Optionen und Emotionen wie Ideologien nicht freien Auseinandersetzung hilft dies, die hinter den Konzepten stehenden und deren Konstruktionen leitenden Intentionen wahrzunehmen. Doyles Tabelle:

<i>Unity in the Church</i>	<i>Symbolik</i>
Low, ascending ecclesiology	High, descending ecclesiology
pneumatological origin and nature of the Church	Christological origin and nature of the Church
visible Church structures as strictly secondary	visible Church as a temporal priority
revelation begins within and grows organically in external expression	revelation begins in external human signs in which the divine is present
what has been revealed unfolds historically and organically	what has been revealed calls for aesthetic appreciation
authority represents an inner-unfolding of love	authority represents stability, authenticity, and truth

Lucia Scherzbergs Ausführungen ergänzend, möchte ich auf eine theologische Bemühung zur Überwindung der Neuscholastik verweisen, die nicht in der Ekklesiologie, sondern beim Gott-Mensch-Verhältnis ansetzt. Hier sind vor allem die Theologen zu nennen, die versuchen, mit Thomas von Aquin über Kant hinauszukommen, also die Transzendentaltheologen (z. B. in der Maréchal-Schule). Diese setzen im Allgemeinen beim Subjekt an und kommen von daher zu einem Konzept von Kirche, das dem Konzept der Möhlerschen „Einheit“ nahe steht. Damit verbunden ist, besonders bei Karl Rahner, eine dezidierte Würdigung der Ortskirche, der gemeinsamen Berufung und Sendung aller in der Gemeinde.⁹ Weiterhin kann sich mit diesem „induktiven“ Ansatz das Anliegen politischer, gesellschafts- und kirchenkritischer Theologie verbinden. Demgegenüber geht eine ästhetisierende Betrachtung eher vom Ideal, der Idee des Guten und Schönen und in der Ekklesiologie: der idealisierten Universalkirche aus, wie vor Jahren die Auseinandersetzung zwischen den Kardinälen Kasper und Ratzinger demonstrierte.¹⁰

Auch wenn Doyle einen weiten Begriff verwendet und zu harmonisierenden Urteilen neigt, lässt er doch keinen Zweifel daran, dass sich nicht jede Communio-Ekklesiologie auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen kann. Außerdem plädiert er dafür, vor allem den Ekklesiologien zu folgen, die möglichst viele Gesichtspunkte in der Perspektive des Konzils integrieren können.

⁹ In seinem Kommentar zu Art. 26 der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* des 2. Vatikanischen Konzils hält Rahner fest: „Immerhin schließt die Konstitution die andere Sichtweise nicht aus: man kann von der konkreten Gemeinde ausgehen ... Diese Möglichkeit einer (ökumenisch höchst bedeutsamen) Ekklesiologie von der Wort- und Altargemeinde her ist in diesem Abschnitt eröffnet und als legitim anerkannt“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LTbK)*, Erg.bd. 1, Sp. 243f.

¹⁰ Vgl. Albert Franz (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg i.Br. 2001 (Quaestiones disputatae 192). Walter Kasper, Zur Theorie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: Werner Schreier/Georg Steins (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein*, München 1999, S. 32–48; Joseph Ratzinger, L'ecceologia della Costituzione „Lumen gentium“, in: Rino Fisichella (Hg.), *Il Concilio Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2000, S. 66–81; Walter Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), S. 795–804.

II. Tradition: Das Erbe des Konzils

1. Ist das Konzil für alles gut?

Die Frage, wie das Verhältnis der Ekklesiologie der „Einheit“ zu der der „Symbolik“ zu bestimmen ist, kann der Fachdiskussion überlassen bleiben. In unserem Zusammenhang helfen die aufgezeigten Akzentverschiebungen und Spannungen die theologische Diskussion nach dem Konzil nachzuvollziehen, ja, gewisse Spannungen in den Konzilstexten selbst zu verstehen. Zwar hat sich die Gegenüberstellung von juridisch-hierarchischer und Communio-Ekklesiologie, wie sie Antonio Acerbi¹¹ an den Konzilsdokumenten ablesen wollte, als zu einfach erwiesen. Aber selbst wenn wir nicht von zwei miteinander im Streit liegenden Konzepten sprechen können, so weist Acerbis Unterscheidung doch die Richtung, in der die gegensätzlichen Intentionen anzusiedeln sind, welche auch die nachkonziliare Debatte bestimmen. Präziser als die Gegenüberstellung von juridischer und Communio-Ekklesiologie trifft die von charismatischer Ekklesiologie und Institutionen-Ekklesiologie auf die konziliaren und nachkonziliaren Kontrahenten zu. Das erklärt dann auch, wieso sich mit dem Etikett „Communio-Ekklesiologie“ sowohl charismatisch-pneumatologisch wie auch christologisch-institutionell interessierte Konzepte präsentieren können. Oder mit Blick auf Doyles Tabelle formuliert: Beide Typen können als Communio-Ekklesiologie daherkommen.

Können sich beide auf das Konzil berufen? Wenn wir in der Anwendung der Konzilshermeneutik¹² das Konzil als Ganzes in den Blick nehmen und in die Geschichte der Ekklesiologie einordnen, so ist eine, meist nicht ohne strategische Hintergründe vorgetragene Parole „mit dem Konzil kann man alles [zumindest die eine wie die andere Ekklesiologie] rechtfertigen“ als unzutreffend abzuweisen. Im Sinne der Typen von Ekklesiologie formuliert: Das Erbe des Konzils wird nicht durch eine wie auch immer geartete Mixtur von Institutions- und Communio-Ekklesiologie gewahrt, sondern durch den konsequenten theoretischen Ausbau und die praktische

¹¹ Vgl. Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“*, Bologna 1975.

¹² Vgl. Walter Kasper, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, S. 290–299; Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg³1994, S. 148–160.

(strukturelle, kirchenrechtlich verlässlich formulierte) Umsetzung des konziliaren Aufbruchs. Dieser steht eindeutig im Zeichen einer Ekklesiologie, welche von der Berufung und Sendung, von der Teilhabe aller Getauften (und Gefirmten) am Auftrag der Kirche als „Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung der Menschheit untereinander und mit Gott“ (LG 1) ausgeht und die unterschiedlichen Dienste und Ämter darin einordnet.

Freilich wird genau dieser Ansatz bei der konkreten Ortskirche ausbalanciert, um nicht zu sagen ausgehebelt, wenn es im Schreiben der Glaubenskongregation heißt, dass die Ortskirche auch aus der Universalkirche hervorgehe und „in jeder gültigen Eucharistiefeier ... diese universale Gemeinschaft mit Petrus und mit der ganzen Kirche zum Ausdruck kommt, oder sie ... objektiv verlangt [wird] bei den von Rom getrennten christlichen Kirchen“¹³. Konsequenterweise heißt es dann in dem Schreiben „Dominus Iesus“, die nicht-katholischen Kirchen (vom Sonderfall der „Ostkirchen“ abgesehen) seien nicht „Kirchen im eigentlichen Sinn“.¹⁴ Damit endet eine Entwicklung, die mit der *Außerordentlichen Bischofssynode* 1985 begann.

2. Interpretationsmonopol des zentralen Lebramtes?

Die *Außerordentliche Bischofssynode* 1985 behauptete, „Communio“ sei „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“¹⁵. In der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* trägt allerdings kein Kapitel die Überschrift „Communio“. Dort ist vielmehr von der Kirche als Mysterium = Sacramentum und als Volk Gottes die Rede, so dass man eher von einer hintergründig leitenden Idee sprechen müsste. In der Tat findet sich „communio“ als Schlüsselwort sowohl in den Konzilsreden als auch in der zeitgenössischen

¹³ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio v. 28.5.1992* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107), Bonn 1992, 11 (= Nr.9) und 15 (= Nr.14). – Über das Verhältnis von Orts- und Universalkirche haben im Anschluss daran die Kardinäle Kasper und Ratzinger eine öffentliche Auseinandersetzung ausgetragen. Dabei wurde – auf einen klaren Nenner gebracht – deutlich, dass Ratzinger „platonisch“ (so Kasper) von der Idee „der Kirche“ auf die Ortskirchen hin denkt, während Kasper „aristotelisch“, also eher induktiv statt deduktiv, die Gesamtkirche als Netzwerk der Ortskirchen betrachtet.

¹⁴ Vgl. Michael J. Rainer (Red.), „*Dominus Iesus*“. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?*, Münster 2001.

¹⁵ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*, Freiburg 1986, S. 33 (= Schlusssdokument II.C.1.).

theologischen Literatur, besonders im Umfeld des vatikanischen *Sekretariats für die Einheit der Christen* und bei einflussreichen Konzilsberatern. Das I. Kapitel der Kirchenkonstitution steht für das theologische Fundament (Kirche als Zeichen und Werkzeug der Einheit nach dem Vorbild der Gemeinschaft des dreieinen Gottes), das II. Kapitel für die Grundstruktur des Volkes Gottes als einer Gemeinschaft, in der jede/r Anteil hat an den drei Ämtern Christi, alle berufen sind, für das Evangelium Zeugnis abzulegen. Weihbischof Elchinger (seit 1966 Bischof von Straßburg) markierte in der Diskussion um den ersten Textentwurf *De Ecclesia* die Akzentverschiebung und neue Prioritätenfolge gegenüber der dort noch herrschenden Ekklesiologie; diese zeige sich u. a. darin, dass Kirche nun nicht länger primär als Hierarchie, sondern dass sie in erster Linie als Gemeinschaft betrachtet werde.¹⁶

Die *Bischöfssynode* von 1985 akzentuierte ihrerseits die theologische Begründung der *Communio* und warnte vor einer Reduktion auf Fragen der Kirchenstruktur. Als Grundsatz blieb freilich stehen: „Aber dennoch ist die ‚Communio‘-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt.“¹⁷ Dass die Kirche „mit der Verwirklichung des letzten Konzils ... kaum erst recht angefangen [hat]“¹⁸, zeigt sich überdeutlich daran, dass eine Synode zwanzig Jahre nach Konzilsende die Empfehlung ausspricht, den theologischen Status der Bischofskonferenzen zu klären sowie überprüfen zu lassen, „ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann“¹⁹.

Trotz des deutlichen Bekenntnisses zu einer *Communio*-Ekklesiologie, die in erkennbarer Nähe zur Theologie des Konzils steht, und mancher vorwärts weisender Anregung ist der Text in manchen Passagen vor allem Ausdruck der Sorge nicht um die Pflege der Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt, sondern der Sorge um die *rechte* Beziehung. Es heißt, Vielfalt

¹⁶ Erwähnt von Gérard Philips, Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Erg.bd. 1 (Freiburg 1966), Sp. 140.

¹⁷ *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, S. 34.

¹⁸ Ebd., S. 109 (= Kommentar).

¹⁹ Ebd., S. 39f. (= Schlussdokument II.C.8.).

dürfe nicht mit einem „(bloßen) Pluralismus“ verwechselt werden²⁰; „die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche [kann] nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption“ ersetzt werden²¹; bei der Verhältnisbestimmung von Primat und Bischofskollegium

„kann man nicht zwischen Papst und der Gesamtheit der Bischöfe unterscheiden, sondern muss zwischen dem Papst für sich genommen und dem Papst zusammen mit den Bischöfen differenzieren“²².

Grundsätzlich wird behauptet:

„Alle diese Verwirklichungen kann man nicht aus dem theologischen Prinzip der Kollegialität ableiten; sie sind hingegen durch kirchliches Recht geregelt.“²³

Könnten sie aber nicht aus der *Communio*-Ekklesiologie angeleitet werden? Gerade wenn die *Communio* auf allen drei Ebenen gilt: Ortskirche, Weltkirche als Gemeinschaft der Ortskirchen, Weltkirche als ökumenische Gemeinschaft der Kirchen? Können diese „Verwirklichungen“ nur deshalb nicht abgeleitet werden, weil das Kollegialitätsprinzip in dieser Argumentation gar nicht Ausdruck der *Communio*-Ekklesiologie ist, sondern eher der vor dem Konzil dominierenden Prioritätensetzung entspricht?

Besonderes Misstrauen zeigten einige Synodenteilnehmer gegenüber dem Volk-Gottes-Begriff. W. Kasper kommentierte:

„Als Zentrum der Krise wird die Krise im Kirchenverständnis bezeichnet. Die Bezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ ist oft mißverstanden worden; sie wurde aus dem heilsgeschichtlichen Kontext in der Schrift gelöst und vom natürlichen bzw. politischen Sinn des Wortes Volk her interpretiert.“²⁴

Was nach Kasper in der Debatte um die Demokratisierung der Kirche „gelegentlich“ als „Missverständnis“ auftauchte, scheinen andere als grundsätzliche Gefahr gewittert zu haben. Sie machten sich für die Betonung des Geheimnischarakters der Kirche so stark, dass sie den Verdacht heraufbeschworen, dadurch von den ungeliebten Strukturdebatten ablenken zu wollen.

²⁰ Ebd., S. 35 (= II.C.2).

²¹ Ebd., S. 26 (= A.II.3).

²² Ebd., S. 36 (= C.II.5).

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 66.

War „communio“ auf der Sondersynode 1985 noch hoffähig, so sah sich die *Glaubenskongregation* in ihrem *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* vom 28. Mai 1992 veranlasst, auch vor Missverständnissen dieses Begriffs zu warnen. Dies geschah auf eine Weise, die fachlich ausgewiesene und kirchlich gesonnene Dogmatiker feststellen ließ:

„Wenn der auf dem Konzil in der Tat neu in den Blick gerückte Communio-Gedanke das strapazierte Konzept der Kirche als hierarchisch strukturierter Gesellschaft nicht mehr kommentiert [was schon eine erhebliche Abschwächung des Konzils wäre, B.J.H.], sondern im Gegenteil von ihm wie von einer Konstanten begrenzt wird, dann ist die katholische Ekklesiologie 1992 so klug wie 1943, als die Enzyklika *Mystici Corporis* erschien. Wenn es die unumstößliche Auffassung von der Kirche sein sollte, dass ... ein ‚cum Petro et sub Petro‘ im Sinne der heutigen Praxis der römischen Primatsausübung zum innersten Wesen der Kirche gehört ..., dann bedeutet das in der Sache nicht weniger als dies: Die alles Bisherige überschreitende Aussage der berühmt-berüchtigten *Nota praevia explicativa* [das sind die erläuternden Vorbemerkungen zur Kirchenkonstitution, auf Drängen der Konzilsminderheit aufgenommen] ..., wonach der Papst ‚nach Gutdünken‘ (ad placitum) und nur beschränkt durch die von ihm selbst zu ermessenden Erfordernisse seines Amtes überall in der Kirche seine Jurisdiktionsvollmacht ausüben kann (ebd., Nr. 4), wäre ... zur Kernaussage und zum ökumenischen Kriterium der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gemacht.“²⁵

Wogegen wendet sich das Schreiben der *Glaubenskongregation* mit solch massiven „Interpretationshilfen“? Der Einleitung zufolge wendet es sich gegen Auffassungen,

„deren Verständnis der Kirche als Communio-Geheimnis offensichtlich zu kurz greift: hauptsächlich weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des Communio-Begriffs mit den Begriffen vom Volk Gottes und vom Leib Christi vermissen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als Communio und der Kirche als Sakrament nicht das gebührende Gewicht beimessen“²⁶.

²⁵ Otto Hermann Pesch/Theodor Schneider/Lothar Ullrich, Nachbemerkungen zum Beitrag von Hans Vorster, in: *Ökumenische Rundschau* 41 (1992), S. 477 (Hervorh. i. Orig.).

²⁶ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben*, 5 (= Nr. 1).

Während auf der Synode 1985 der Begriff Mysterium/Sacramentum/Geheimnis dazu diente, unliebsame Strukturdebatten abzublocken und Ideen von mehr Demokratie in der Kirche im Keim zu ersticken, wird er jetzt verwendet, um den Begriff der *Communio* zu spiritualisieren. Es geht nicht um die *Communio*, sondern um das *Communio-Geheimnis*! Bezeichnenderweise zeigt das Schreiben nicht, wie denn die Integration mit dem Volk-Gottes-Begriff aussähe; das würde auch nicht gut ins Konzept passen. Gegenüber der Synode geht die *Glaubenskongregation* noch einen Schritt weiter: Die Rede vom Sakrament dient nicht dazu, die Strukturdebatte zu unterdrücken; vielmehr wird jetzt eine ganz bestimmte Form der Sichtbarkeit von Kirche zum Kriterium der *Communio-Ekklesio*logie. So wird behauptet, „die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: *die Kirche in und aus den Kirchen* ... [sei] untrennbar verbunden mit dieser anderen: *die Kirchen in und aus der Kirche*“²⁷. Diese andere Formel stammt aus einer Ansprache des Papstes an die römische Kurie, – wieder einmal schafft sich das zentrale Lehramt seine eigenen Autoritätsbeweise!

Die vatikanische „authentische“ Interpretation der konziliaren Ekklesio-logie gipfelte in dem Schreiben „*Dominus Iesus*“ von 2001. In einer Erklärung über das Verhältnis der christlichen Kirche zu den anderen Religionen wird – aus meiner Sicht unnötigerweise, aus vatikanischer Sicht möglicherweise gezielt – ein Abschnitt eingefügt, in dem die Römisch-Katholische Kirche als die einzig wahre Kirche bezeichnet wird und den anderen Kirchen abgesprochen wird, Kirchen im „eigentlichen“ Sinn zu sein. Also im Namen der *Communio* wird jetzt, wenn man so will, auch noch einmal innerhalb der *communio fidelium* eine Exklusion vorgenommen.

Schließlich veröffentlicht die *Glaubenskongregation* mit Datum vom 29. Juni 2007 ein Schreiben mit dem Titel *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche*.²⁸ Hierin wird klargestellt, dass die Ostkirchen vom Konzil der Tradition gemäß „Kirchen“ genannt würden, weil sie Teil- oder Ortskirchen bzw. Schwesterkirchen sind. Die Kirche Jesu Christi „subsistiert“ aber nur in der (römisch-)katholischen Kirche, d. h. es gibt nur eine einzige Subsistenz. Die Kirchen der reformatorischen

²⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben*, 11 (= Nr. 9).

²⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche v. 29.6.2007*; s. dazu meinen Kommentar: Problematische Verengungen. Das neue Dokument der Glaubenskongregation über die Kirche, in: *Herderkorrespondenz* 61 (2007), S. 389–393.

Tradition (aus römischer Sicht „die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen“) können deshalb nicht Kirchen im eigentlichen Sinn genannt werden, weil sie „die apostolische Sukzession im Weiheamt nicht besitzen und ihnen deshalb ein wesentliches konstitutives Element des Kircheseins fehlt“. Die römisch-katholische und die protestantischen Kirchen bilden also keine *communio ecclesiarum*, vielmehr handelt es sich um die Beziehung zwischen „der Kirche“ und „kirchlichen Gemeinschaften“.

Das ist keine Interpretation der Kirchen-Konstitution und des Ökumenismusdekretes, die der konziliaren Akzent- und Prioritätensetzung folgt, sondern eine, die vorsichtig geöffnete Türen wieder ins Schloss wirft. Interpretationen des *Codex Iuris Canonici*, der ohnehin nicht in jeder Hinsicht ein authentischer Ausdruck der konziliaren Communio-Ekklesiologie ist²⁹, versuchen parallel dazu, das (römisch-)katholische Profil zu zeichnen und heizen dadurch den Wettbewerb der „Ökumene der Profile“ an. Für unseren Zusammenhang ist besonders die bei einigen Kanonisten beliebte These relevant: Die Kirche ist zwar eine *communio*, aber eine *communio hierarchica*.³⁰ Manche wollen damit nur sagen, zur Communio gehören auch Ämter. Das ist überflüssig und deshalb irreführend, weil keine Communio-Ekklesiologie (durch Ordination übertragene) Ämter ausschließt. Vereinzelt nehme ich den Versuch wahr, die Kirche nicht von dem Gedanken der Gemeinschaft, von dem her, was zunächst alle betrifft, wozu alle berufen und gesendet sind, zu entwickeln, sondern von der Hierarchie her – und dann stellt die Formel *communio hierarchica* ein hölzernes Eisen dar.

3. Nicht ängstlich zurückschauen, sondern mutig vorwärts gehen!

Kurz vor der Veröffentlichung des Communio-Schreibens von 1992 stellte Jon Sobrino fest:

„Kleine Veränderungen, die kontrollierbar sind und die man im Griff hat, erschrecken die konservative Institution nicht. Wohl aber erschreckt sie, was sich z. B. in Indien theologisch und liturgisch entwickelt, oder die Neuformulierung der Sexualmoral in der Ersten Welt, selbst wenn dies auf redliche und ernsthafte

²⁹ Vgl. meinen Beitrag: Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007), S. 39–46.

³⁰ Vgl. dazu: Bernd Jochen Hilberath, *Communio hierarchica*. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?, in: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), S. 202–219.

Weise geschieht, oder auch die lateinamerikanischen Basisgemeinden, um nur wichtige Beispiele zu nennen. Und mit gutem Grund ist sie erschrocken, denn all dies wirft Probleme auf, die in den letzten Jahrhunderten praktisch unbekannt waren. Diese Probleme haben eine solche Größenordnung, dass die institutionelle Kirche nicht im Voraus weiß, wohin sie führen werden. Deshalb bremst sie den Pluralismus und appelliert an die ‚Gemeinschaft‘. Diese wird jedoch nicht verstanden als Teilhabe der Ortskirche an der Kirche von Rom und umgekehrt, sondern als Unterordnung und Befolgung dessen, was von Rom kommt. Gemeinschaft verwandelt sich so in einen Zwangsmechanismus.³¹

Sobrinos Ordensbruder aus der Ersten Welt, Medard Kehl, diagnostiziert zur gleichen Zeit:

„So legitim es ist, dass Rom als Mitte der Universalkirche die Anliegen der Tradition und der Einheit verficht, so sehr ist es eben auch zu begrüßen, dass sich die Ortskirchen ihres eigenen theologischen Gewichts bewusst werden und dieses gegen einen übersteigerten Zentralismus auch kirchenpolitisch wirksam in die Waagschale werfen. Sonst bleibt das konziliare Programm der ‚*Communio ecclesiarum*‘ wieder nur ein spirituelles Ideal ohne Realitätsgehalt. Sofern sich dieser Freimut (*Parrhesia*) zum strittigen Dialog auch auf höchster Ebene ausbreitet, verbunden mit der Bereitschaft, gemeinsame Wege in der Verkündigung des Glaubens heute zu finden, bekommt die Aussicht auf eine auch rechtlich sich konkretisierende *Communio*-Gestalt unserer Kirche wieder neue Hoffnung.“³²

Wie steht es um diese Hoffnung fast zwei Jahrzehnte später? Die Anzeichen mehren sich, dass innerhalb des Vatikans und in seinem Umfeld die Kräfte dominieren, welche die Ekklesiologie des *Zweiten Vatikanischen Konzils* in die vorkonziliare Theologie einrücken und von ihr her beurteilen wollen. Diese Kehrtwendung gegenüber der Bekehrung der Konzilsväter zeigt sich jüngst in der Hinwendung zu der Piusbruderschaft. Vor- oder gar antikonziliare Ekklesiologie ist hoffähiger als theologische Versuche, zur Entwicklung und Konkretisierung der theologischen Ansätze, Optionen und Visionen des Konzils. Wenn ich in diesem Zusammenhang von „vor- und nachkonziliar“ rede, verbinde ich damit zunächst nur eine chronologische

³¹ Jon Sobrino, *Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern*, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche *communio* in einer pluriformen und antagonistischen Kirche, in: Ludwig Bertsch (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, Freiburg 1991, S. 102–135, hier: S. 124.

³² Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, S. 260f.

Aussage und keine (ab)wertende. Mit „nachkonziliar“ kennzeichne ich die Bemühungen, Geist *und* Buchstaben des Konzils anzuerkennen, ernst zu nehmen und zu verfolgen. „Vorkonziliar“ kennzeichnet die dominierenden Konzepte vor dem Konzil. Diese können nicht ungebrochen wieder aufgegriffen werden. Die Wertung beginnt da, wo sich der Rückgriff auf diese Theologie mit einer Relativierung oder gar Ablehnung des Konzils verbindet.

III. Vision

Unter „Vision“ verstehe ich an dieser Stelle das Vorausschauen vom Standpunkt und in der Perspektive des *Zweiten Vatikanischen Konzils*. Dies hat auch etwas Visionäres im umgangssprachlichen Sinn an sich, insofern die aktuelle Realität weit davon entfernt scheint. Mit Tagträumerei hat diese theologische Aussicht freilich nichts zu tun; sie kann sich als konsequent konziliare Theologie ausweisen. In unserem Zusammenhang interessiert primär der Zusammenhang von Idee (ekklesiologischem Schlüsselbegriff) und Realität (Gestalt), so dass nach dem Konnex mit dem (soziologisch bestimmten) Begriff der Gemeinschaft sinnvoll gefragt werden kann.

1. Der theologische Zusammenhang von Grund und Gestalt

Die Rede von der Kirche als Mysterium oder als Sakrament favorisiert gerade nicht eine Spiritualisierung oder gar Sakralisierung von Kirche, stellt keine Berufung auf die innere, verborgene Kirche dar. Gewiss, angesichts der Überbetonung der Sichtbarkeit und damit Institution holen die Konzilstexte die innere Gründung der Kirche im Heilshandeln Gottes wieder ins Bewusstsein. Dass aus diesem Interesse heraus auf den Begriff *mysterium = sacramentum*³³ rekurriert wird, lässt gerade das Bemühen erkennen, beide Seiten nicht gegeneinander auszuspielen. Zugespitzt können wir formulieren: Das Verborgene der Kirche (ihr Gründen in dem Heilswillen Gottes, der die menschliche Gemeinschaft als Zeichen und

³³ Beide Wörter haben eine breitere Bedeutung in den verschiedenen Anwendungen. Wenn die Kirchenkonstitution vom Mysterium der Kirche spricht, meint sie jedoch ausschließlich und genau das, was schon die Schultheologie mit *sacramentum* verbindet: das unauflösliche Zusammen von „äußerem Zeichen“ und „innerer Gnade“.

Werkzeug beansprucht) ist nicht völlig unsichtbar. Vielmehr drängt es auf Transparenz: das Zeichen hat auf das zu Bezeichnende zu verweisen, das Werkzeug hat sich dafür (konkret: das Reich Gottes als eine Gemeinschaft von freien Menschen in der Gemeinschaft mit Gott, der sie frei sein lässt und in seine Gemeinschaft einlädt) in Dienst zu nehmen.³⁴ Weil dies immer nur fragmentarisch möglich ist und Menschen, auch als Gemeinschaft, hinter dem Anspruch zurückbleiben, spricht das Konzil an einigen Stellen davon, dass die Kirche ständiger Erneuerung (das Wort Reformation wird vermieden) bedarf.

Wenn wir die Unterscheidung von Grund, Gestalt und Ordnung wieder aufgreifen, so können wir festhalten: Kirche ist die Kirche Jesu Christi bzw. die Kirche des dreieinen Gottes, d. h. Kirche gibt es nur, weil Menschen wie auch immer die Erfahrung machen, dass Gott sie als Zeuginnen und Zeugen seiner heilenden Gesinnung berufen will. Dies schließt die Erfahrung ein, dass Heil nicht individualistisch oder gar privatistisch zu verstehen ist, sondern wahrhaft Menschsein in Gemeinschaft mit anderen Menschen intendiert. Wenn Menschen sich daraufhin als Kirche organisieren, bleibt das Menschenwerk auf die sichtbare Seite beschränkt. Nach wie vor und bis zum Ende aller Tage bleibt Kirche nur Kirche, wird Kirche nur Kirche, weil, wie das *Zweite Vatikanische Konzil* sagt, der heilige Geist die Gemeinschaft der Menschen, das gesellschaftliche Gefüge belebt und zum Werkzeug seines heiligenden-heilenden Wirkens macht.

Gleichwohl – und das ist jetzt für unser Thema der entscheidende Gesichtspunkt – bleibt ein innerer Zusammenhang zwischen von Gott gelegtem Grund und von Menschen geformter Gestalt. Diese ist nämlich nicht beliebig, sondern hat dem Grund zu entsprechen. Wenn der innere Grund beinhaltet, dass die Menschen als geheilte und geeinte Menschheit Erfüllung finden sollen, dann muss die Gestalt einen Gemeinschaftscharakter annehmen und immer wieder darauf hin korrigiert werden. Konkret: Eine Kirche, die als Papstmonarchie gestaltet ist, wird dem nicht gerecht, was Kirche eigentlich vom Evangelium her sein soll. Auf diese Weise können wir im Sinne einer *ecclesiology negativa* bestimmte Gestaltwerdungen als mit dem Grund unvereinbar abweisen. Weitere Beispiele wären: eine Kirche, die nur noch als von Menschen gemachte Institution erscheint; eine

³⁴ Hier zeigt sich der fundamentale Zusammenhang der Kirchenkonstitution mit der Konstitution über die Offenbarung (vgl. *Dei verbum* 1).

Kirche, die prinzipiell Menschen von der Mitgliedschaft ausschließt; eine Kirche, die sich in theologisch relevante Klassen aufspaltet usw. Bestimmte Merkmale der Gestalt von Kirche müssen ihrer Grundlegung entsprechen und sind nicht beliebig verfügbar, aber geordnet werden kann die Gestalt durchaus in unterschiedlicher Weise. Es könnte also eine lutherische, reformierte, orthodoxe, katholische oder anglikanische Ordnung geben – und diese sind legitim innerhalb der Gestalt, solange sie auf den Grund hin transparent sind.

Umgekehrt heißt dies, dass aus dem theologischen Grund der Kirche nicht einfach ihre Gestalt deduziert werden kann. So formulierte etwa Leonardo Boff, dass „die Dreifaltigkeit als das Modell eines jeden gesellschaftlichen Zusammenlebens erscheint, das gerecht ist, Gleichheit verwirklicht und die Unterschiede achtet“³⁵. Andere Theologen haben aus ihrer Konzeption von Trinität andere Schlüsse gezogen, das sollte uns vorsichtig machen. Andererseits kann ich Boff von seiner Intention her verstehen und darin unterstützen: Nicht nur in der ökumenischen *communio ecclesiarum*, sondern auch in einer Kirche als *communio* muss die Einheit in (versöhnter) Verschiedenheit einen sichtbaren Ausdruck finden, oder mit Boff formuliert: prinzipielle Gleichheit und individuelle Verschiedenheit schließen sich nicht aus. Eine *ecclesiologia negativa* im angedeuteten Sinn kann dieser Intention Ausdruck verschaffen: Wenn Reich Gottes heißt, dass alle Menschen vor Gott gleich sind, dann ist eine Kirche, die strukturelle Ungleichheit als ihr ekklesiologisches Konzept ausgibt oder in ihrer Gestalt dominant repräsentiert, eine, die in ihrer äußeren Erscheinung als Zeichen und Werkzeug genau das verdunkelt, was sie eigentlich bezeichnen und bewirken soll.

2. Weshalb ein Plädoyer für eine „*Communio*-Gestalt“?

Macht es Sinn, sich für das Konzept der Kirche als Gemeinschaft (*communio*) stark zu machen? Ist diese Mühe nicht vergeblich angesichts der ideologisch bedingten Funktionalisierung des Begriffs? Verbietet sie sich gar im Bewusstsein des politischen Missbrauchs von „Gemeinschaft“, wie er in dieser Tagung eindrucksvoll in Erinnerung gerufen wurde? Weniger dramatisch, aber von einigem sachlichen Gewicht ist die Beobachtung,

³⁵ Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, S. 24.

dass der ekklesiologische Begriff der *Communio*, auch unabhängig davon, dass sich mit seinem Gebrauch unterschiedlichste Optionen verbinden, kaum etwas mit einem soziologischen Begriff von Gemeinschaft zu tun hat. Zudem sollten Tendenzen, größere Organisationen wie Kirchen oder Firmen als Gemeinschaft zu bezeichnen und explizit oder implizit an dem Modell einer kleinen Gemeinschaft (Familie, Freundeskreis) zu orientieren, *Communio*-TheologInnen zurückhaltend sein lassen.

Und dennoch?! Zunächst scheint mir die Unterscheidung von Grund, Gestalt und Ordnung hilfreich zu sein. Eine *Communio*-Ekklesiologie kann die konkrete Ordnung der Kirche nicht aus ihrem Grund ableiten; diese ist vielmehr im jeweiligen geschichtlichen, kulturellen, gesellschaftlichen Kontext zu entwickeln. Freilich muss in der jeweiligen Ordnung die Gestalt erkennbar sein, wir könnten von der Grund-Gestalt sprechen. Konkret: Es ist eine Ordnung „gemeinschaftlicher Formen“ zu entwickeln (und mehrere Formen sind denkbar), die der Gestalt „Gemeinschaft“ entspricht, die ihrerseits dem Grund „Gott lädt die Menschen in seine Gemeinschaft ein“ zu entsprechen hat.

In einer *Communio*-Ekklesiologie geht es nicht um die Ordnung der Kirche als einer Familie. Nicht einmal eine (Pfarr-)Gemeinde lässt sich (noch) als Pfarrfamilie bezeichnen. Und eine Kolpingfamilie ist im Grunde keine Familie! Die Kirche ist auch keine Gemeinschaft von Freunden, ja: als Kirche zusammenzukommen schließt gerade ein, dass es nicht die persönlichen oder gar freundschaftlichen Beziehungen sind, die Gemeinschaft (Gemeinde, Kirche) konstituieren.

Weshalb dann am Begriff der *Communio* festhalten?

In einer Untersuchung des konziliaren Wortgebrauchs habe ich festgestellt, dass zwischen *communio* und *participatio*, zwischen Gemeinschaft und Teilhabe, eine beeindruckende strukturelle Entsprechung besteht.³⁶ *Communio* wird in drei verschiedenen Wendungen, die auch grammatikalisch festzumachen sind, gebraucht: (1) *Communio* ist nicht etwas, was wir machen, es wird uns geschenkt. (2) *Communio* kommt von Gott her, daran haben alle Anteil. (3) Die *Communio* wird konkret im Leben realisiert. Parallel

³⁶ Vgl. Bernd Jochen Hilberath, „Participatio actiosa“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Hansjakob Becker/Bernd Jochen Hilberath/Ulrich Wilbers (Hgg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*, St. Ottilien 1991 (Pietas liturgica 5), S. 319–338.

zeigt sich die dreifache Verwendung von *participatio*: Participatio ist (1) eine *Teilgabe* und dann (2) eine *Teilhabe* an dem Gegebenen, und schließlich (3) eine *Teilnahme* auf den konkreten Feldern. In dieser Parallelität kommt für mich die Option – jedenfalls der Mehrheit – der Konzilsväter zum Ausdruck, eine Sicht von Kirche zu entwickeln und eine Praxis von Kirche anzustoßen, in der sich die Christenmenschen bewusst sind, dass sie nicht aus Eigenem leben, sondern aus dem, was ihnen geschenkt wird; dass daran alle Anteil haben und dass sie das Geschenk ihrer Berufung jeweils auf ihre eigene Art und Weise „missionarisch/evangelisierend“ realisieren. Im Übrigen zeigt sich hier eine große Nähe zu dem Communio-Papier des *Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung*: der konziliare Sprachgebrauch ist also offenbar ökumenisch konsensfähig, und zwar deshalb, weil er biblisch begründet ist. Der Zusammenhang von Grund und Gestalt kommt darin sehr deutlich zum Ausdruck. „Gemeinschaft“ meint also nicht nur eine gemeinschaftliche Gesinnung.

„Der Begriff ‚communio‘ will uns also sagen: Kirche als Gemeinschaft von Menschen ist stets Gemeinschaft in Christus. Sie beruht allein darauf, dass Menschen durch den Glauben Gemeinschaft mit Ihm und Anteil an Seinem Heil haben. – Gemeinschaft der Glaubenden ist ihrem Wesen und nicht nur dem Belieben nach solidarische Gemeinschaft. – Gemeinschaft der Glaubenden ist ihrem Wesen und nicht nur dem Belieben nach verpflichtete Gemeinschaft. – Gemeinschaft der Glaubenden ist partikular und universal zugleich. – Gemeinschaft der Glaubenden bedeutet nicht erzwungene oder verordnete Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit. Diese Gemeinschaft ist in sich vielgestaltig. – Gemeinschaft der Glaubenden blickt nicht nur auf sich selbst. Sie lebt aus der Gemeinschaft mit dem Herrn, der Herr und Heiland der ganzen Schöpfung ist und dem sie dient als Werkzeug und Zeichen für das Heil der Welt.“³⁷

So gesehen und soweit ist aber auch nachvollziehbar, dass sich dieser theologische Begriff von Gemeinschaft mit einem soziologischen durchaus berührt, ja in den Intentionen überschneiden kann. Unschwer ist zu erkennen, dass es durch die jeweilige Zeitsituation bedingt ist, wenn das Wort Gemeinschaft besondere Aufmerksamkeit erfährt. Robert Hettlage bringt es in seinem einschlägigen Artikel im *Staatslexikon* auf den Punkt:

³⁷ *Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung. Eine Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung*, Strasbourg 1990, S. 9f.

„Im Gegensatz zum individualistischen Gesellschaftsbild wird im 19. Jh. erneut die (ethische) Priorität von Sozialbeziehungen betont, die sich durch einen hohen Grad persönlicher sozialer Kohäsion und Dauerhaftigkeit auszeichnen ... Ihre Archetypen sind die Familie und die genossenschaftliche Lebensform, nicht der Wettbewerb und der Kontrakt ... Besondere Betonung erfahren daneben die traditionellen Beziehungsformen wie lokale Gemeinschaft, Gilde, Kirche, Nachbarschaft ... Heute wird das ursprünglich umfassende Konzept der Gemeinschaft meist in einer auf spezifische Situationen menschlicher Beziehung eingeschränkten Weise verwendet ... Implizit stimmen alle Versuche überein in der Kritik an den Phänomenen der Entfremdung, Einsamkeit, Isolation und inneren Fragmentierung in der modernen Gesellschaft und suchen nach neuer Identität, persönlichem Wachstum, Selbstverwirklichung und engem Kontakt mit anderen ...“³⁸

Was sich berührt bzw. überschneidet, ist allerdings auch die Ambivalenz einiger damit zusammenhängender Phänomene. Der Tendenz zur überschaubaren Gruppe, zu Intimität, zum Vertrauten muss theologisch entgegengewirkt werden. Kirche lebt nicht nur aus sich selbst, sondern aus dem Geschenk der Gemeinschaft aller Menschen mit Gott. Kirche lebt auch – gerade deshalb! – nicht für sich selbst: *communio* und *missio* gehören eng zusammen, bedingen sich gegenseitig.

Wer also seine theologischen Optionen (auch) mit dem Begriff der Gemeinschaft vortragen will, wird die Schlagseiten einer Communio-Ekklesiologie nicht übersehen. In der Kommunikativen Theologie, in die ich meine Form der Communio-Ekklesiologie eingebracht habe, sind wir uns der Gefahr der Idealisierung und des Rückzugs in die kuschelige Ecke der Kleingruppe sehr bewusst.³⁹ In der konkreten Arbeit sind wir inspiriert von dem Modell der *Themenzentrierten Interaktion* (TZI) nach Ruth C. Cohn. Cohn entwickelte dieses Konzept einer arbeitsfähigen Gruppe explizit vor dem Hintergrund der Shoa. Damit so etwas nie wieder geschieht, verbindet

³⁸ Robert Hettlage, Gemeinschaft, in: *Staatslexikon*. Sonderausgabe, Bd. 2, Freiburg 1995, S. 849–853.

³⁹ Vgl. Matthias Schärer/Bernd Jochen Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2003 (eine Neufassung wird 2010 erscheinen und die Kritiken aufnehmen); Forschungskreis Kommunikative Theologie, *Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens (dt.-engl.)*, Berlin – Wien 2006 (Ergänzungen und Kritiken erscheinen noch 2009 in einem eigenen Band dieser Reihe Communicative Theology – Interdisciplinary Studies).

sie verschiedene Elemente aus der Einzeltherapie, der Gruppendynamik und einer Arbeit an der Sache miteinander. Dafür steht das bekannte Dreieck (eigentlich eine Pyramide) in der Kugel: *Ich*, *Wir* und *Es* und der niemals zu vernachlässigende *Globe*. Darauf versuchen wir in unserer Arbeit die Aufmerksamkeit zu lenken. Außerdem gehen wir nicht davon aus, dass Kommunikation immer glückt und jede Gruppe zu einer Gemeinschaft wird. Der Normalfall ist eher, dass Kommunikation nicht glückt, jedenfalls nicht ohne weiteres, so dass die Erfahrung eines sich verstehenden *Wir* auch als die Erfahrung des geschenkten *Wir* (M. Scharer) charakterisiert wird. Sie kann ausbleiben, ja in so weite Ferne rücken, dass auch diese Option in unserer Kommunikation gilt: „Dableiben, wenn nichts mehr geht.“ Diese Option steht gegen die Tendenz zur Exklusion aus der Gemeinschaft, zur Exkommunikation. Ausschließen kann sich nur jemand selbst, Trennung kann in gegenseitigem Einvernehmen geschehen – ohne die letztlich theologisch-anthropologisch begründete Überzeugung einer letzten Gemeinsamkeit aufzugeben.

Das Konzept einer *Communio-Ekklesiologie* ist in besonderer Weise ein kontextuell bedingtes. Es ist also an seinen Intentionen zu messen und hinsichtlich der *Trias* von Grund-Gestalt-Ordnungen (weiter) zu entwickeln. Wenn Christenmenschen sich auch persönlich sympathisch finden oder freundschaftlich verbunden sind, wird das ihnen selbst und ihrer Aufgabe (Sendung) nützlich sein. Dies ist allerdings nicht die Begründung und Bedingung ihres Christen-Menschen-Lebens, insofern die Gemeinsamkeit nicht in persönlichen Beziehungen gründet, wohl aber in diesen anerkannt und gefördert werden will.

IV.
GEMEINSCHAFTSKONZEPTE
IN INTERNATIONALEN
INSTITUTIONEN

DIE GEMEINSCHAFTSMETHODE VON JEAN MONNET

Gibt es eine spezifische „Gemeinschaftsmethode“, die Jean Monnet entwickelt hat, der „Vater“ des Schuman-Plans und Inspirator des „Aktionskomitees für die Vereinigten Staaten von Europa“? Zeitgenossen und Weggefährten Monnets haben oft von der „Monnet-Methode“ gesprochen, und auch in die politikwissenschaftliche Europa-Forschung hat der Begriff Eingang gefunden.¹ Darunter werden aber sehr unterschiedliche Dinge verstanden: Zielgerichtetes Handeln im Sinne einer „konzertierten Aktion“, das Prinzip der Supranationalität, eine Strategie schrittweiser, sektoral begrenzter Integration.

Monnet selbst hilft bei der Beantwortung der Frage nach der „Monnet-Methode“ auch nicht weiter. Obwohl er Politiker vielfach mit Denkschriften und in Gesprächen inspiriert hat, war er kein Theoretiker. Er hat keine Bücher oder Pamphlete verfasst und sich auch sonst während seiner aktiven Zeit nie reflexiv über sein Tun geäußert; solche Reflexionen findet man erst in seinen Memoiren und auch dort nur sehr sporadisch. Er war auch, anders als man meinen könnte, kein französischer Spitzenbeamter, der durch die „Ecole Nationale d'Administration“ oder eine andere Eliteschule gegangen wäre. Monnet hat überhaupt nicht studiert, er hat die höhere Schule zwei Jahre vor dem Abitur abgebrochen, und er hat zeit seines Lebens kaum wissenschaftliche oder philosophische Bücher gelesen. „Ich misstraue allgemeinen Ideen, und ich habe mich von ihnen nie allzu weit vom konkreten Weg wegführen lassen,“ bekannte er in seinen Memoiren.²

Am besten lässt sich Jean Monnet als ein *selfmademan* internationaler Wirtschaftsorganisation charakterisieren. Statt sich mit formaler Bildung herumzuschlagen, die ihn langweilte, ging er mit 16 Jahren mit Zustimmung seines Vaters, eines Branntwein-Unternehmers in Cognac, für zwei Jahre nach London, um dort die englische Sprache zu lernen und sich in der Geschäftswelt bei Kunden und Lieferanten umzusehen, mit denen der

¹ Vgl. z.B. Wolfgang Wessels, *Das politische System der Europäischen Union*, Wiesbaden 2008, S. 53.

² Jean Monnet, *Erinnerungen eines Europäers*, München 1980, S. 655. Zur Biographie Monnets vgl. François Duchêne, *Jean Monnet. The first Statesman of Interdependence*, New York 1994, sowie besonders Éric Roussel, *Jean Monnet 1888–1979*, Paris 1996.

Vater in regem Austausch stand. Weitere Reisen führten ihn nach Kanada, in die USA, nach Skandinavien, Russland und Ägypten; und dann kehrte er immer wieder nach Großbritannien zurück, mittlerweile als Repräsentant des väterlichen Unternehmens.

Verbindungen schaffen

Dass sich aus diesen Ansätzen nicht einfach eine – möglicherweise brillante – Unternehmerkarriere entwickelte, Monnet vielmehr zu einer öffentlichen Figur wurde, die uns heute noch beschäftigt (Henry Kissinger meinte einmal, niemand habe „das politische Leben unserer Gegenwart mehr geprägt“ als Monnet³), ist einer besonderen historischen Konstellation zu verdanken, in gewisser Weise einem Zufall: Im September 1914, als die französischen Truppen vor den deutschen Invasoren zurückwichen und die französische Regierung schon von Paris nach Bordeaux geflüchtet war, beobachtete Monnet, dass die Versorgung der verbündeten Armeen Großbritanniens und Frankreichs völlig unkoordiniert verlief und dass die Konkurrenz zwischen britischen und französischen Lieferanten zu katastrophalen Schwächen in der gemeinsamen Abwehrfront führte. Mit einer außerordentlichen praktischen Intelligenz und einem eben so starken Gestaltungswillen begabt, schickte er dem französischen Ministerpräsidenten René Viviani ein Memorandum, in dem er eine gemeinsame Organisation der Versorgung britischer und französischer Truppen vorschlug, unter Einbeziehung einer mächtigen Handels- und Schifffahrtskompanie (der Hudson Bay Company), deren Geschäftsführer er gut kannte. Es kann nur mit der Desorganisation der französischen Regierung nach den deutschen Anfangserfolgen erklärt werden, dass Viviani diesen Vorschlag eines völlig unbekanntem 26jährigen Unternehmersohns sofort aufgriff und Monnet zusammen mit dem Leiter des französischen Versorgungsamtes nach London schickte. Dort gelang es den Beiden nach manchen Widerständen tatsächlich, gemeinsame Einkaufskomitees der Alliierten auf die Beine zu stellen.⁴

³ Anlässlich der Verleihung des Grenville Clark-Preises 1974, siehe Roussel, *Jean Monnet*, S. 19.

⁴ Nicole Piétri, Jean Monnet et les organismes interalliés durant la Première Guerre mondiale, in: Gérard Bossuat/Andreas Wilkens (Hg.), *Jean Monnet, l'Europe et les chemins de la Paix*, Paris 1999, S. 23–30; Roussel, *Jean Monnet*, S. 45–76.

Im Grunde hatte Jean Monnet mit der Koordinierung der Versorgung der britischen und französischen Truppen im Ersten Weltkrieg – 1917 kam auch noch die höchst schwierige Koordinierung mit den Amerikanern hinzu – seine Lebensaufgabe gefunden: Bündelung und sinnvoller Einsatz wirtschaftlicher Ressourcen in Krisenzeiten, und das über nationale Grenzen hinweg, das war es, was ihn faszinierte und wobei er sehr erfolgreich war. Den Erfolg hatte er einigen Prinzipien zu verdanken, die er – ganz Pragmatiker – instinktiv entwickelte und die man als die Grundlagen der Monnet-Methode bezeichnen könnte. Dazu gehörte zunächst einmal die möglichst vorurteilsfreie und scharfsinnige Analyse des Problems, das jeweils zu lösen war; hier half Monnet neben seiner wachen Intelligenz auch die Kenntnis der unterschiedlichen Verhältnisse in den vielen Ländern, die er bereist hatte. Wichtig war sodann die Überzeugung von Menschen, auf die es ankam, unter Umgehung von administrativen Verfahren und hierarchischen Strukturen, die schlicht nicht mehr problemadäquat waren; auf diese Weise schuf er sich ein immer größer werdendes Netz von Vertrauten in den unterschiedlichsten Ländern, auf die er immer wieder zurückgreifen konnte. Drittens empfahl er zur Lösung des jeweils identifizierten Problems die Schaffung von Organisationen, die die Beteiligten in der einen oder anderen Weise einbanden: Alle Beteiligten sollten ihre Interessen artikulieren können, gleichzeitig aber verpflichtet werden, gemeinsam festgelegte Regelungen im übergeordneten gemeinsamen Interesse zu akzeptieren.

Man würde vergeblich nach Texten suchen, in denen diese Prinzipien systematisch festgehalten sind. Monnet handelte einfach so, und weil ihm der Erfolg Recht gab, verfuhr er beim nächsten Problem, das sich ihm stellte, wieder nach den gleichen Methoden. Auf die Tätigkeit in der alliierten Kriegsorganisation folgte im März 1919 die Berufung zum französischen Vertreter in den Verhandlungen über die Versorgung des besiegten Deutschlands und insbesondere des Rheinlandes, danach der Posten des Stellvertretenden Generalsekretärs des Völkerbunds, der satzungsgemäß einem Franzosen zustand. Als solcher kümmerte sich Monnet vornehmlich um Probleme des wirtschaftlichen Wiederaufbaus auf dem europäischen Kontinent, voller Ideen, aber angesichts der notorischen Schwäche des Völkerbunds häufig ohne Erfolg; immerhin gelang es ihm, die Sanierung

der österreichischen Finanzen zu organisieren.⁵ Ziemlich frustriert über die Ohnmacht des Völkerbundes folgte er Ende 1923 einem Ruf seiner Schwester, die ihn dringend bat, sich um die Rettung des väterlichen Unternehmens zu kümmern.

Nachdem ihm das gelungen war, stieg er aber schnell wieder in das internationale Wirtschaftsmanagement ein – freilich nicht mehr als Vertreter der französischen Regierung, sondern wesentlich effektiver als Geschäftsführer und bald Miteigentümer einer amerikanischen Investmentbank (Blair and Co.), die europäischen Regierungen Gelder für die Entwicklung der Infrastruktur ihrer Länder zur Verfügung stellte. Als dieses Engagement infolge der Weltwirtschaftskrise an Plausibilität verlor, ließ er sich 1933 für ein Modernisierungsprojekt des chinesischen Wirtschaftsmagnaten und zeitweiligen Finanzministers T. V. Soong gewinnen. Gegen vielfältige Widerstände auf chinesischer, japanischer und britischer Seite gelang es ihm, die chinesischen Banken in einer *Chinese Finance Development Cooperation* zu vereinen und zumindest genügend internationales Kapital für den Bau zentraler Eisenbahnlinien durch China aufzutreiben.⁶

Die amerikanische Erfahrung

Von 1936 an lebte Jean Monnet mit seiner Familie fast zehn Jahre ganz in den USA, nur von einer halbjährigen Mission in Algier im Frühjahr/Sommer 1943 unterbrochen. Während er weiter mit internationalen Finanzoperationen beschäftigt war, festigte sich seine Verankerung in der politischen Kultur seines Gastlandes. Der amerikanische Pragmatismus, die Bereitschaft zur Eigeninitiative ohne Rücksicht auf institutionelle Hierarchien und Traditionen beeindruckten ihn sehr und schärften sein Bewusstsein für die Kleinteiligkeit und Reformbedürftigkeit der Verhältnisse in Frankreich und Europa. Roosevelts *New Deal* zur Überwindung der Wirtschaftskrise überzeugte ihn in jeder Hinsicht; und als John Meynard Keynes, sein Gesprächspartner seit 1919, im Sommer 1936 eine theoretische Rechtfertigung der Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen und der Konsumförderung des

⁵ Antoine Fleury, Jean Monnet au Secrétariat de la Société des Nations, in: Bossuat/Wilkens, *Jean Monnet*, S. 31–41; Lubor Jílek, *Rôle de Jean Monnet dans les règlements d'Autriche et de Haute-Silésie*, ebd., S. 43–61; Roussel, *Jean Monnet*, S. 77–105.

⁶ Ebd., S. 106–164.

amerikanischen Präsidenten veröffentlichte (sein berühmtes Buch über „Die allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes“⁷), stimmte er zu. Monnet wurde also wirtschaftspolitisch Keynesianer, und das blieb er auch bis zum Ende seiner öffentlichen Tätigkeit. Über die Organisation von wirtschaftlicher Kooperation auf internationaler Ebene hinaus interessierte ihn jetzt auch das Krisenmanagement auf binnenwirtschaftlicher Ebene. Das brachte ihn dem Sozialstaats-Gedanken näher und ließ ihn politisch in die Nähe der Sozialdemokraten rücken. Insbesondere mit Léon Blum, dem konzeptionell reflektierten sozialdemokratischen Ministerpräsidenten der französischen Volksfront-Regierung von 1936/37, pflegte er engen Kontakt.

Zugleich schärfte die US-amerikanische Sozialisierung Monnets Bewusstsein für die Gemeinsamkeit der westlichen Demokratien und für die Gefahr, der sie durch Hitlers Expansionspolitik ausgesetzt waren. Von 1938 an engagierte er sich in der Vermittlung von Flugzeug-Bestellungen der französischen Regierung in den USA; dabei kam ihm zugute, dass er über Bundesrichter Felix Frankfurter, Kriegsminister Henry Stimson und den Roosevelt-Vertrauten Harry Hopkins direkte Zugänge zum amerikanischen Präsidenten gefunden hatte. Als der Zweite Weltkrieg begann, forderte er sogleich wieder die Einrichtung gemeinsamer britisch-französischer Institutionen zur Organisation der Kriegsressourcen. Mit Unterstützung Roosevelts wurde er im Oktober 1939 zum Vorsitzenden eines entsprechenden Koordinierungskomitees bestellt.

Aus dieser Position heraus machte Monnet im Moment der Niederlage der französischen Truppen im Juni 1940 seinen berühmten Vorschlag einer vollständigen Union Frankreichs und Großbritanniens: Für Franzosen und Briten sollte es nur noch eine gemeinsame Staatsbürgerschaft geben; Außenpolitik, Kriegsführung und Wirtschaft sollten in der Hand gemeinsamer Ministerien liegen; französische Nationalversammlung und britisches Unterhaus sollten die entsprechenden Regelungen in gemeinsamer Sitzung treffen.⁸ In der Radikalität des Bruchs mit der Vergangenheit ging dieser Vorschlag weit über Monnets bisherige (und auch über die künftigen)

⁷ John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, London 1936.

⁸ Memorandum für Winston Churchill 15. Juni 1940, zitiert in: Monnet, *Memoiren*, S. 24f. Vgl. Avi Shlaim, *Prelude to Downfall: The British Offer of Union to France, June 1940*, in: *Journal of Contemporary History* 9 (1974), S. 27–63; Élisabeth du Réau, Jean Monnet, le Comité de coordination économique franco-britannique et le projet d'Union franco-britannique:

Organisationsprojekte hinaus. Dass die Unterstützung Churchills und de Gaulles für diesen Vorschlag vorwiegend taktisch bedingt war, auf den Erhalt der französischen Flotte und geflüchteter Armeeteile für den Abwehrkampf gegen Deutschland zielte, ändert nichts daran, dass seine Verwirklichung (die dann an der Kapitulation der französischen Regierung scheiterte) den Gang der europäischen Geschichte ziemlich verändert hätte. Für den konzeptionellen Zusammenhang ist es im Übrigen interessant zu sehen, dass Keynes zwei Tage vor Monnets erstem Entwurf einen ganz ähnlichen Vorschlag an die britische Regierung gerichtet hatte.⁹

Über die Organisation der britisch-französischen Kriegsressourcen wurde Monnet zu einem Organisator des „Westens“ *avant la lettre*. Nach dem Waffenstillstands-Ersuchen der französischen Regierung nahm er Churchills Angebot an, jetzt die Waffeneinkäufe allein für Großbritannien zu besorgen, wurde er also als französischer Staatsbürger für die britische Regierung aktiv. Im Februar 1943 wurde der französische Vorsitzende des britischen *Supply Council* dann vom amerikanischen Präsidenten Roosevelt nach Algier geschickt, um eine Reorganisation der französischen Übersee-Truppen auf alliierter Seite in die Wege zu leiten. Vom November 1943 an kümmerte er sich als Beauftragter des französischen Befreiungskomitees (*Comité Français de Libération Nationale*) in Washington um die Ausrüstung der französischen Truppen und die künftige Versorgung des befreiten Frankreichs mit Lebensmitteln und Konsumgütern; gleichzeitig setzte er sich bei Roosevelt dafür ein, dass die Verwaltung der von den alliierten Truppen befreiten Gebiete Frankreichs dem Befreiungskomitee unter dem Vorsitz von General de Gaulle übertragen wurde.

Während Monnet so dazu beitrug, dass die Kräfte, die für die westlichen Prinzipien eintraten, beim Kampf um die Befreiung Frankreichs tatsächlich effektiv zusammenwirkten, entwickelte er auch schon Überlegungen zum Wiederaufbau (oder besser: zur Gestaltung der Friedensordnung), die Lehren aus den Unzulänglichkeiten nationalstaatlicher Orientierung nach dem Ersten Weltkrieg ziehen und den veränderten internationalen Gegebenheiten Rechnung tragen sollten. Zum einen schienen ihm Frieden, Wohlfahrt und Demokratie in Europa (einander wechselseitig bedingend) auf

les moyens de vaincre le nazisme (septembre 1939 – juin 1940), in: Bossuat/Wilkens, *Jean Monnet*, S. 77–96; Roussel, *Jean Monnet*, S. 219–252.

⁹ Ebd., S. 235.

Dauer nur möglich zu sein, wenn die nationalen Souveränitäten zugunsten europäischer Lenkungsbehörden beschränkt würden und eine Wiedererichtung nationaler Wirtschaftsgrenzen, wie sie vor der Eroberung durch die deutsche Wehrmacht bestanden hatten, unterblieb. Monnet plädierte daher für die Schaffung einer „europäischen Föderation oder Entität“, die „eine gemeinsame wirtschaftliche Einheit bildet.“¹⁰ Zum anderen hielt er unter dem Eindruck von Roosevelt und Keynes planerische Eingriffe zur gezielten Modernisierung der europäischen Volkswirtschaften für notwendig. Anders, davon war er überzeugt, wäre der Rückstand an Produktivität, der unterdessen gegenüber der US-amerikanischen Wirtschaft eingetreten war, nicht mehr aufzuholen.

Die Gemeinschaftsmethode

Die Überlegungen zur europäischen Einigung, die er im August 1943 im französischen Befreiungskomitee vortrug, blieben vorerst in der Diskussion und im unsicheren Abtasten durch de Gaulle stecken.¹¹ Dagegen wurde der Modernisierungsgedanke vom Chef des Befreiungskomitees aufgegriffen, als dieser, nunmehr als Ministerpräsident der Provisorischen Regierung, bei einem USA-Besuch im August 1945 auch mit seinem Chefunterhändler für amerikanische Lieferungen und Kredite zusammentraf.¹² Bei der Konzipierung des Modernisierungsprogramms, das Monnet nach dieser Verabredung in Angriff nahm, entwickelte er die Methode des Zusammenführens unterschiedlicher politischer und gesellschaftlicher Kräfte weiter. Genauer gesagt: Weil er jetzt gezwungen war, nicht nur kriegführende Parteien und/oder wirtschaftlich-finanzielle Interessen in klar segmentierten Bereichen zusammenzuführen, sondern alle Akteure im Wirtschaftsleben einer Nation, baute er die Gemeinschaftsmethode systematisch aus. „Die ganze Nation muss an dieser Anstrengung beteiligt sein,“ erläuterte er de Gaulle in einem Memorandum, das er Anfang Dezember 1945 vorlegte.

¹⁰ Memorandum 5. August 1943, veröffentlicht bei Roussel, *Jean Monnet*, S. 384–391.

¹¹ Roussel, *Jean Monnet*, S. 394–396; Pierre Guillen, *La France libre et le projet de fédération ouest-européenne 1943–1944*, in: Michel Dumoulin (Hg.), *Plans des Temps de Guerre pour l'Europe d'après-guerre 1940–1947*, Brüssel 1995, S. 153–173.

¹² Roussel, *Jean Monnet*, S. 427f.

„Das Land wird die zu ergreifenden Maßnahmen nur akzeptieren, wenn es klar und deutlich die wirkliche Situation begreift. [...] Da die Ausführung des Planes die Mitarbeit aller erfordert, ist es unerlässlich, dass die vitalen Elemente der Nation an seiner Ausarbeitung beteiligt sind. Deshalb vereinigt die vorgeschlagene Arbeitsmethode in jedem Bereich die verantwortliche Administration, die qualifiziertesten Experten und die Vertreter der Berufsverbände (Arbeiter, leitende Angestellte und Arbeitgeber).“¹³

Auf der Grundlage dieses Memorandums wurde Monnet im Januar 1946 von de Gaulle beauftragt, einen nationalen Planungsrat zusammenzustellen (*Conseil national du Plan*) und an die Spitze eines Planungskommissariats (*Commissariat du Plan*) zu treten, das dem Regierungschef direkt unterstellt war. Die Planungsarbeit wurde im Zusammenwirken von dreierlei Institutionen geleistet: dem nationalen Planungsrat als oberstem Entscheidungsorgan, den Modernisierungskommissionen für die einzelnen Wirtschaftsbereiche und dem Planungskommissariat unter der Leitung von Monnet, dem die Erstellung der Entscheidungsvorlagen oblag. Dem Planungsrat gehörten je fünf Vertreter des Unternehmerverbandes und der Gewerkschaften an, dazu vier Vertreter der Landwirtschaftsverbände und zwei Vertreter der Übersee-Administrationen, ein liberaler Wirtschaftswissenschaftler (Frédéric Joliot-Curie) und ein stärker planwirtschaftlich orientierter Wirtschaftsexperte (Georges Boris). In den Modernisierungskommissionen saßen ebenfalls Vertreter der Industrie und der Gewerkschaften, dazu die jeweils zuständigen Vertreter der Regierungsbürokratie, Experten und interessierte Führungskräfte aus den Unternehmen. In der Regel wurde es den Organisationen überlassen, wen sie in den Rat und in die Kommissionen schicken wollten; dabei achtete Monnet sorgfältig darauf, dass auch der kommunistisch dominierte Gewerkschaftsverband CGT entsprechend seiner Stärke repräsentiert war. Die Auswahl von Vertretern der Unternehmerschaft in den Kommissionen nahm Monnet allerdings selbst in die Hand, und auch bei der Hinzuziehung von Experten und Führungskräften aus den Unternehmen spielte er die entscheidende Rolle. Die Kommissionen waren frei, bei Bedarf entsprechende Unterkommissionen zu bilden und dazu auch weitere Personen heranzuziehen, die nur für sich selbst sprachen.

¹³ Monnet, *Memoiren*, S. 304f.

Auf diese Weise sollten alle „lebendigen Kräfte des Landes“ (wie es Monnets Mitarbeiter Pierre Uri ausdrückte¹⁴) an der Erarbeitung des Modernisierungsplans beteiligt werden, unter Umgehung bürokratischer Strukturen und jenseits von parlamentarischen Schaukämpfen und mit dem Ergebnis, dass sie alle diesen Plan als ihren eigenen betrachteten und er daraus seine Autorität und seine Wirksamkeit bezog. „Der Konsens wurde im wesentlichen durch Diskussion erreicht“, berichtet Jean Fourastié, einer der wichtigsten Inspiratoren des Plans,

„durch ein Exposé, durch Anregungen während der Sitzungen und durch Memoranden, die die verschiedenen Mitglieder unterbreiteten. Es stellten sich so viele Fragen, dass einige von ihnen allen Mitgliedern vorrangig erschienen. Nachdem so die großen Optionen von allen anerkannt waren, nahm man sich in den Debatten eine nach der anderen vor – solange, bis sich die Teilnehmer wechselseitig instruierten und man zu einer gemeinsamen Sprache gelangte. Die Finanzleute von den Ingenieuren informieren zu lassen und die Wirtschaftsleute von den einen wie von den anderen war sehr attraktiv und zugleich sehr fruchtbar. Es war tatsächlich das interdisziplinäre Verfahren *avant la lettre*.“¹⁵

Einem Mitarbeiter, der sich darüber wunderte, wie schnell sich Unternehmer und Gewerkschaftsführer des Bergbaus und der Hüttenindustrie über die Kohlekontingente für die Hochöfen einigen konnten, erklärte Monnet:

„Da haben Sie den Beweis für etwas, was ich schon vor langem gelernt habe. Wenn Sie Menschen verschiedener Herkunft vereinen, wenn Sie ihnen das gleiche Problem stellen und sie damit beauftragen, es zu lösen, dann sind es nicht mehr die gleichen Menschen. Sobald sie nicht mehr da sind, um Interessen zu verteidigen, kommen sie ohne Mühe zur gleichen Ansicht.“

Monnets Schlussfolgerung aus dieser Erfahrung lautete: „Wir werden unseren Plan machen, ohne jemandem etwas aufzuzwingen.“¹⁶

Bei Lichte besehen waren es mehr Monnets eigene Ideen zur Modernisierung als die Ideen irgendeines anderen, die er, gestützt auf ein brillant besetztes und hart arbeitendes Mitarbeiterteam im Planungskommissariat, über den direkten Zugang zum Regierungschef durchsetzte. Aber diese

¹⁴ Zitiert nach Roussel, *Jean Monnet*, S. 450.

¹⁵ Ebd., S. 451.

¹⁶ Monnet, *Memoiren*, S. 316f.

Ideen waren unter Heranziehung einer möglichst umfassenden Expertise und Einbindung der jeweils relevanten administrativen und gesellschaftlichen Kräfte formuliert worden, und sie wurden mit dem Appell verbunden, das Gemeinwohl über kurzfristig berechnete Eigeninteressen zu stellen. Monnet war davon überzeugt, dass die Orientierung am Gemeinwohl letztlich allen Beteiligten mehr zugute kommen würde als die alleinige Verfolgung partikularer Interessen; und er glaubte auch, dies allen Beteiligten oder zumindest einer deutlichen Mehrheit unter ihnen begreiflich machen zu können. „Monnet dachte“, so noch einmal Jean Fourastié, „dass Konflikte und Zusammenstöße im wesentlichen darauf beruhen, dass die Menschen nur einen winzigen Teil der Wirklichkeit kennen. Die Leute stoßen zusammen, aber in der Dunkelheit.“ Seine Mitarbeiter erinnerte er immer wieder daran, dass „hier beim Plan nicht politischer Fußball gespielt wird.“¹⁷

Ein wesentlicher Teil der Gemeinschaftsmethode bestand folglich in der Aufklärung, und zwar in wechselseitiger Aufklärung. Monnet hatte ein genuines Interesse an seinen Gesprächspartnern, weil er immer davon ausging, dass sie ihm Dinge zu sagen hatten, die er noch nicht wusste. Auf diese Weise wurde er zum Organisator von Dialogen, die tatsächlich zu einer Optimierung von Entscheidungen führen konnten. Weil alle Gesprächsteilnehmer an der Entwicklung der jeweiligen Lösung beteiligt wurden, identifizierten sie sich mit dieser Lösung und entwickelten sie Ehrgeiz, diese Lösung auch umzusetzen. Über die Verhandlungen mit Vertretern der Truman-Administration, die zum Wirtschaftshilfe-Abkommen vom 28. Mai 1946 führten („Blum-Byrnes-Abkommen“), berichtet Monnet:

„Was ich vom Plan vortrug, wurde mit so großem Interesse aufgenommen, dass wir bald in ein Klima aktiver Kooperation gerieten, in dem die Modernisierung Frankreichs für Anleiher und Leihgeber zu einem gemeinsamen Vorhaben wurde: Jeder fühlte sich am Erfolg des Unternehmens beteiligt, eine Haltung, die sicherlich für alle Parteien von Vorteil ist, die aber in Verhandlungen, wo sich der Erfolg an dem Vorteil misst, den man über andere gewinnt, oft vergessen wird.“¹⁸

¹⁷ Zitiert nach Roussel, *Jean Monnet*, S. 450f.

¹⁸ Monnet, *Memoiren*, S. 322.

Das Beispiel macht noch einmal deutlich, wie die Monnet-Methode funktionierte: Monnet machte gemeinsame oder komplementäre Interessen bewusst und stiftete so Gemeinsamkeit. Diejenigen, die in die Identifizierung eines Problems und die Suche nach Möglichkeiten zu seiner Lösung eingebunden wurden, wuchsen tendenziell zu einer Handlungseinheit zusammen, die dann auch für die Umsetzung der gefundenen Lösung sorgte. Prinzipiell ließ sich damit ein erheblicher Zugewinn an Effektivität erzielen, insbesondere wenn adäquate Lösungen gegen bestehende Strukturen und organisierte Partikularinteressen durchgesetzt werden mussten. Allerdings ließ sich diese Methode nur dann anwenden, wenn tatsächlich eine Schnittmenge gemeinsamer Interessen vorhanden war und wenn sich Entscheidungsträger von der Notwendigkeit der Interessenkoordination überzeugen ließen. Gegen pure Lust an Macht und Herrschaft war Monnet ebenso machtlos wie gegen dezidierten Egoismus auf Kosten anderer. Es scheint, dass Monnet über diese Grenzen seiner Methode wenig nachgedacht hat. Seine Erfolge verstärkten seine immer schon ausgeprägte Disposition zu einem optimistischen Weltbild.

An der Erarbeitung des Plans waren 350 Repräsentanten und Experten in den verschiedenen Modernisierungskommissionen beteiligt, dazu 500 weitere Mitglieder von Unterausschüssen. Die Informationen liefen im Planungskommissariat zusammen. Hier entschied Monnet über Prioritäten, und dann suchte er die Branchenvertreter und Sozialpartner von der Notwendigkeit dieser Prioritätensetzung zu überzeugen.

„Je mehr die Schlussfolgerungen der Kommissionen in einem ständigen Informationsfluss koordiniert wurden – es gab nicht weniger als einhundertsechzig Sitzungen – gingen meine Mitarbeiter zur Abfassung eines zusammenfassenden Berichts über, der nach unablässigen Berichtigungen im November [1946] seine endgültige Form fand.“¹⁹

Der Bericht diente dann als Richtlinie für die Konzertierung der Investitionen in den nächsten fünf Jahren. Ankurbelung der Produktion und des internationalen Handels, rationale Nutzung aller Ressourcen einschließlich der Arbeitskräfte durch Prioritätensetzung beim Wiederaufbau und bei den Investitionen, Förderung der Modernisierung durch Finanzhilfen, Absprachen und Zusammenlegungen, Verbesserung der Lebensbedingungen der

¹⁹ Monnet, *Memoiren*, S. 329. Monnet nennt hier irrtümlich das Jahr 1947.

Arbeiter – das waren seine wichtigsten Grundsätze. Zu ihrer Umsetzung bedurfte es eines Konsumverzichts in der Wiederaufbauphase und auswärtiger Finanzhilfen (amerikanische Kredite und Reparationsleistungen aus Deutschland), um diese abzukürzen. Monnet drängte zudem darauf, dass die Konzertierung der Interessen auch während der Umsetzung der Vorgaben des Berichts erfolgte und der Plan somit fortwährend aktualisiert wurde. „Der Plan“, erklärte er bei seiner Präsentation, „ist eine unaufhörliche Neuschöpfung.“²⁰

Mit dem Modernisierungsplan trug Monnet sowohl zum Aufholen Frankreichs im Modernisierungswettbewerb als auch zum Ausbau des modernen Sozialstaats bei. Der Erfolg war nicht so groß, wie er es sich vorgestellt hatte. Frankreichs industrielle Produktion, die 1944 gerade noch 38 Prozent des letzten Vorkriegsjahres erreicht hatte, lag 1952 12 Prozent über dem Niveau von 1929. Das war nur halb so viel, wie Monnet angestrebt hatte. Gleichwohl war mit einer jährlichen Zuwachsrate von sieben Prozent der Durchbruch zur Dynamik moderner Industriegesellschaften erreicht. Das Ausmaß der Produktivität ermöglichte es jetzt, den Konsumanteil am Sozialprodukt allmählich auszuweiten, ohne das Investitionsniveau zu gefährden. Angesichts ständiger Regierungswechsel, einer starken kommunistischen Bewegung und störrischer Schwerindustrieller, die sich gegen die Modernisierung sperrten, war das eine Leistung, die sich sehen lassen konnte.²¹

Europa bauen

Ebenso spielte Monnets Fähigkeit zur Organisation von Dialogen eine wichtige Rolle bei der Entwicklung supranationaler Strukturen jenseits der Rivalität souveräner Nationalstaaten. Sein Beitrag zum Schuman-Plan und damit zur Grundlegung der Europäischen Union besteht nicht in der Idee; die existierte in vielfältigen Varianten seit den 1920er Jahren. Entscheidend war vielmehr, dass er die Idee einer gemeinsamen Kontrolle und Modernisierungsförderung der deutschen und französischen Schwerindustrie

²⁰ Monnet, *Memoiren*, S. 351. Vgl. Philippe Mioche, *Le Plan Monnet. Genèse et élaboration, 1941 – 1947*, Paris 1987; Richard F. Kuisel, *Capitalism and the State in Modern France*, Cambridge 1981.

²¹ Vgl. Wilfried Loth, *Geschichte Frankreichs im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1987, S. 136f.

dem französischen Außenminister Robert Schuman genau im richtigen Moment unterbreitete: zu dem Zeitpunkt, da eine Aufhebung der Produktionsbeschränkungen für die westdeutsche Stahlindustrie unmittelbar bevorstand und damit nicht nur das französische Modernisierungsprogramm in Gefahr geriet, sondern auch das ganze Konzept einer Einbindung des neuen westdeutschen Staates in eine europäische Konstruktion. Zudem sorgte er in den Verhandlungen zunächst mit der britischen Regierung und dann mit den Vertretern der fünf Länder, die sich schließlich an der Montanunion beteiligten, dafür, dass das neuartige Prinzip der supranationalen Autorität nicht (oder nur wenig) verwässert wurde; dabei kam ihm einmal mehr seine Fähigkeit zugute, sich über soziale und institutionelle Grenzen hinweg Vertrauen zu erwerben.²²

Eine Bedingung für den Erfolg seiner Initiative war, dass sie sich auf ein konkretes, unmittelbar drängendes Problem konzentrierte und dafür eine plausible Lösung anbot. Das war nachvollziehbar und konnte somit wiederum Repräsentanten unterschiedlicher nationaler, sozialer und parteipolitischer Interessen an ein gemeinsames Projekt binden. „Nur eine sofortige Aktion,“ schrieb Monnet in einem Memorandum für Robert Schuman am 3. Mai 1950,

„die sich auf einen wesentlichen Punkt bezieht, kann den gegenwärtigen statischen Zustand ändern. Es bedarf einer tiefgreifenden, wirklichen, sofortigen und dramatischen Aktion, die die Lage ändert und in die Wirklichkeit wieder Hoffnung bringt, an die die Menschen schon nicht mehr glauben können.“²³

Mit der Konzentration auf das drängendste Problem sollte zudem

„in die Wälle der nationalen Souveränität eine Bresche geschlagen [werden], die so begrenzt ist, dass sie die Zustimmung erlangen kann, aber tief genug, um die Staaten zu der für den Frieden notwendigen Einheit zu bewegen.“²⁴

²² Vgl. Wilfried Loth, *Der Weg nach Europa. Geschichte der europäischen Einigung 1939–1957*, Göttingen 1990, S. 76–90; Andreas Wilkens (Hg.), *Le Plan Schuman dans l'Histoire. Intérêts nationaux: et projet européen*, Brüssel 2004.

²³ Monnet, *Memoiren*, S. 370. Der vollständige Text des Memorandums wurde veröffentlicht in: *Le Monde* v. 9. Mai 1970.

²⁴ Monnet, *Memoiren*, S. 378 (aus einem Vorentwurf für Schumans Erklärung vom 9. Mai 1950).

Die Montanunion selbst ist in doppelter Hinsicht von Monnets Gemeinschaftsmethode geprägt worden, sowohl hinsichtlich der Aufgabenstellung als auch im Hinblick auf die Arbeitsweise. Die Hohe Behörde sollte, besetzt mit kundigen Vertretern der nationalen Administrationen und der Arbeitswelt, für eine faire und möglichst produktivitätsorientierte Verteilung der Rohstoffe sorgen, gleiche Marktbedingungen in allen beteiligten Ländern herstellen, Anreize zur Modernisierung geben, gemeinsame Exportstrategien entwickeln und für einen Gleichklang in der Verbesserung der Arbeitsbedingungen sorgen. Für den politischen Erfolg dieses Projekts war es von entscheidender Bedeutung, dass sich Monnet die Unterstützung der meisten nichtkommunistischen Gewerkschaftsführer zu sichern wusste. Zu den Mitgliedern der Hohen Behörde gehörten neben dem industrienahe Deutschen Franz Etzel und dem französischen Bergbauingenieur Léon Daum keineswegs zufällig auch der belgische Gewerkschaftsführer Paul Finet und dessen deutscher Kollege Heinz Potthoff.²⁵

Im Übrigen signalisierte die Verwendung des Begriffs der „Gemeinschaft“ für den neuartigen Zusammenschluss, jetzt verstanden als Gemeinschaft von Staaten²⁶, den Formwandel in der Organisation von Staatlichkeit in Europa, der mit der Schaffung der europäischen Institutionen eingeleitet wurde.²⁷ Monnet verstand ihn als einen Beitrag zur Zivilisierung, der den Grundsatz der Entscheidungsfindung durch Konsens jetzt auch auf die Beziehungen zwischen Staaten anwandte und ihn verstetigte. „Es handelt sich nicht darum,“ schrieb er in einer seiner seltenen Grundsatz-Reflexionen, die er im Sommer 1966 notierte,

„politische Probleme zu regeln, bei denen sich wie in der Vergangenheit Kräfte gegenüberstehen, die nach Vorherrschaft und Überlegenheit streben. Es handelt sich darum, der Zivilisation zu einem neuen Fortschritt zu verhelfen und damit zu beginnen, die Formen der Beziehungen zwischen den Ländern zu

²⁵ Vgl. Hitoshi Suzuki, *Digging for European Unity: the Role Played by the Trade Unions in the Schuman Plan and the European Coal and Steel Community from a German Perspective 1950–1955*, Diss. EUI Florenz 2007; Bernd Bühlbäcker, *Europa im Aufbruch. Personal und Personalpolitik deutscher Parteien und Verbände in der Montanunion 1949–1958*, Essen 2007.

²⁶ Im Entwurf für den Schuman-Plan war von der „Entwicklung gemeinsamer Basen für die wirtschaftliche Entwicklung“ die Rede; Monnet, *Memoiren*, S. 377.

²⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden Wilfried Loth, Die Verfassung für Europa in historischer Perspektive, in: ders. (Hg.), *Europäische Gesellschaft. Grundlagen und Perspektiven*, Wiesbaden 2005, S. 245–264.

ändern und die Prinzipien der Gleichheit zwischen den Völkern und Ländern anzuwenden.²⁸

Mit der Anwendung des Gemeinschaftsbegriffs auf ein bindendes Zusammenwirken von Staaten wurde allerdings auch ein Problem sichtbar, das sich aus der Konzentration auf die Überzeugung der entscheidenden Persönlichkeiten ergab: Die Effektivität, die Monnets Methode innewohnte, kam notwendigerweise mit dem Prinzip der Repräsentativität ins Gehege. Monnet verließ sich hier auf die Legitimierung durch Leistung; die Notwendigkeit einer Legitimierung durch Verfahren wurde von ihm nicht durchdacht. Folglich haftete seinen Entwürfen ein technokratischer Zug an, der auch für die weiteren europäischen Institutionen charakteristisch blieb. Eine parlamentarische Kontrolle der Hohen Behörde wurde erst von den Verhandlungspartnern in den Vertrag über die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl hineingeschrieben. Sie beschränkte sich auf das Recht, die Hohe Behörde zu stürzen; legislative Kompetenzen waren für die parlamentarische Versammlung nicht vorgesehen.²⁹

Wichtiger noch als die Organisation des Durchbruchs zu einer Vergemeinschaftung der europäischen Staaten war ihre konstante Förderung durch die Organisation eines Gesprächskreises hochrangiger europäischer Politiker und Gewerkschaftsführer, die sich auf weitere Schritte zur europäischen Einigung verständigen und diese dann in ihren jeweiligen nationalen Kontexten durchsetzen sollten. Das „Aktionskomitee für die Vereinigten Staaten von Europa“, das Monnet nach dem Ende seines Mandats als Präsident der Hohen Behörde 1955 ins Leben rief, versammelte etwa dreißig Persönlichkeiten aus den sechs Ländern der Gemeinschaft für Kohle und Stahl und aus Großbritannien, die zwanzig große Parteien und die zehn wichtigsten nichtkommunistischen Gewerkschaften repräsentierten. Sie wurden von Monnet in einen Dialog über gemeinsame Stellungnahmen und Integrationsschritte eingebunden. Entwürfe Monnets wurden in Briefwechseln und persönlichen Gesprächen entwickelt und soweit modifiziert, bis sie konsensfähig waren. Danach wurden sie auf den Treffen des

²⁸ Monnet, *Memoiren*, S. 616.

²⁹ Vgl. Hanns Jürgen Küsters, Die Verhandlungen über das institutionelle System zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl, in: Klaus Schwabe (Hg.), *Die Anfänge des Schuman-Plans 1950/51*, Baden-Baden 1988, S. 73–102.

Komitees, die ein bis zweimal im Jahr in jeweils einer anderen europäischen Hauptstadt stattfanden, offiziell verabschiedet und veröffentlicht. Gleichzeitig dienten die Treffen des Komitees der persönlichen Begegnung der hochrangigen Akteure – wiederum über nationale Grenzen und den Graben zwischen Regierung und Opposition hinweg. Durch die Verpflichtung auf eine gemeinsame Zielsetzung entstanden dabei auch Freundschaften, die der Umsetzung gemeinsam gefasster Beschlüsse förderlich waren.³⁰

Das Ansehen, das Monnet als Initiator der EGKS und erster Vorsitzender ihrer Hohen Behörde erworben hatte, war groß genug, um tatsächlich einen recht repräsentativen Kreis von Parteienvertretern und Gewerkschaftsführern zusammen zu bekommen. Natürlich handelte es sich nur um Vertreter von Parteien und Gewerkschaften, die die Idee fortschreitender europäischer Einigung auf der Grundlage der EGKS grundsätzlich unterstützten; diese sollten die Aktivitäten des Komitees auch finanzieren. Kommunisten und Gaullisten wurden erst gar nicht um einen Beitritt gebeten, und die Idee, auch Vertreter von Unternehmerverbänden einzuladen, wurde bald wieder verworfen. Umso wichtiger war Monnet die Mitarbeit des Deutschen Gewerkschaftsbundes. Über die DGB-Führung brachte er auch die SPD-Führung um Erich Ollenhauer dazu, sich im Aktionskomitee zu engagieren.

Zu Beginn gehörten dem Komitee etwa Kurt-Georg Kiesinger für die deutschen Christdemokraten und Herbert Wehner für die deutschen Sozialdemokraten an, Amintore Fanfani für die italienischen Christdemokraten und Guy Mollet für die französischen Sozialisten. Später folgten unter anderen Edward Heath, Maurice Schumann, Willy Brandt, Mariano Rumor, Walter Scheel und Helmut Schmidt der Einladung Monnets. Da andere infolge des Wechsels in ihren politischen Funktionen ausschieden, blieb die Gesamtzahl der Mitglieder immer in etwa gleich. Insgesamt arbeiteten im Laufe von zwanzig Jahren 105 Persönlichkeiten im Aktionskomitee mit. Danach befand Monnet, inzwischen hochbetagt und gesundheitlich angeschlagen, dass das Komitee seinen Zweck erfüllt habe. Genauer gesagt: Es sei überflüssig geworden, nachdem der Europäische Rat der Staats- und

³⁰ Vgl. Monnet, *Memoiren*, S. 513–528; Pascal Fontaine, *Le Comité d'action pour les Etats-Unis d'Europe de Monnet*, Lausanne 1976; Maria Grazia Melchionni, *Le Comité d'Action pour les Etats-Unis d'Europe: un réseau au service de l'Union européenne*, in: Bossuat/Wilkens, *Jean Monnet*, S. 220–251.

Regierungschefs, der nicht zuletzt auf Betreiben Monnets im Dezember 1974 installiert worden war, die Funktion der Verständigung über weitere Integrationsschritte und gemeinsame Maßnahmen der europäischen Regierungen übernommen hatte.¹

Was das Aktionskomitee in der Zeit bewirkt hat, in der es gleichsam stellvertretend für eine noch nicht existierende europäische Regierung tätig war – Monnet nannte es im Rückblick eine „europäische politische Autorität“² –, kann schwerlich überschätzt werden und ist wegen des vertraulichen Charakters seiner Arbeit jenseits der Bürokratien bislang auch noch nicht vollständig erforscht. Wichtiger als die sorgfältig erarbeiteten Stellungnahmen, mit denen das Komitee nach jeder seiner achtzehn Tagungen an die Öffentlichkeit ging, war die informelle Verständigung über Projekte und strategische Schritte. Dabei spielte Freundschaft zwischen den Komiteemitgliedern eine maßgebliche Rolle:

„Sie war nicht von Anfang an gegeben und sie konnte auch nicht Bedingung sein für den Erfolg des Komitees. Doch sie stellte sich nach und nach ein und wurde eine starke zusätzliche Kraft. Zwanzig Jahre der Begegnungen und des gemeinsamen Kampfes schafften auch zwischen den verschiedenartigsten Menschen ein solides persönliches Band. Was dieses Band für den Fortschritt der europäischen Einigung bewirkt hat, können nur diejenigen beurteilen, die es im Augenblick schwieriger Entscheidungen gefühlt haben.“³

Das Aktionskomitee spielte eine wichtige Rolle bei der „relance européenne“ und der parlamentarischen Ratifizierung der Römischen Verträge. Es trug zur Überwindung der SPD-Opposition gegen das „Europa der Sechs“ bei und damit zur Etablierung eines partei-übergreifenden europäischen Konsenses in der Bundesrepublik Deutschland. Es unterstützte den Beitritt Großbritanniens und war an der Entstehung der Präambel beteiligt, mit der der Deutsche Bundestag 1963 dem Deutsch-Französischen Vertrag die gaullistische Spitze nahm. Nach der Überwindung der Gemeinschaftskrise in den letzten Amtsjahren de Gaulles wirkte es auf die Schaffung der Währungsgemeinschaft und der gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik

¹ Vgl. die Argumentation in Monnet, *Memoiren*, S. 650f.

² Ebd., S. 528.

³ Ebd., S. 527.

hin. 1974 betrieb es mit Erfolg die Einführung des Europäischen Rates als De-facto-Lenkungsorgan der Europäischen Gemeinschaften.⁴

Insgesamt bestand Monnets Rolle also in der Verbindung von politisch und gesellschaftlich Verantwortlichen über bestehende institutionelle und nationale Grenzen und Hierarchien hinweg und in der Förderung ihrer Verständigung über die Lösung gemeinsamer Probleme. Dabei stiftete er Gemeinschaft in doppelter Weise: einmal als Verbindung von Entscheidungsträgern und zum anderen als Verbindung von Staaten. Insofern dabei bestehende, nicht mehr problemadäquate Strukturen übergangen und neue geschaffen wurden, erwies er sich als ein höchst effizienter Agent der Modernisierung. Da die meisten dieser Probleme auf zwischenstaatlicher, internationaler Ebene angesiedelt waren und die wirtschaftlichen Zusammenhänge betrafen, wird man ihn als einen Gestalter der Globalisierung bezeichnen können.

Bei der Gestaltung der Globalisierung orientierte sich Monnet an den Grundsätzen der Demokratie und der Sozialstaatlichkeit. Gestaltung implizierte darum für ihn „eine Organisation, ein Diskussionsverfahren und gemeinsame Entscheidung.“⁵ Konzeptionell war dieser Organisationsgedanke keineswegs auf Europa beschränkt. In einer Reflexion des Jahres 1966 sprach er vom „gemeinsamen Handeln“, das „Europa und Amerika zusammenfasst“, von der Notwendigkeit, „schrittweise die unterentwickelten Länder an unseren Privilegien zu beteiligen“, und von einer Organisation, die „Zusammenarbeit und gemeinsames Handeln“ zwischen den Vereinigten Staaten und der UdSSR entstehen lässt.⁶ Seine eigenen Aktivitäten konzentrierten sich freilich auf die Organisation Europas, und hier sah er in der Zeit seines Lebens auch die größten Fortschritte. „Die Wurzeln der Gemeinschaft sind jetzt stark, und sie reichen tief in die Erde Europas“, schrieb er 1975, mitten in einer Krisenphase des europäischen Integrationsprozesses.⁷ Die weitere Entwicklung der Europäischen Gemeinschaften sollte zeigen, dass er auch hier mit seiner Analyse richtig lag.

⁴ Vgl. Wilfried Loth, Jean Monnet, Charles de Gaulle et le projet d'Union politique (1958–1963), in: Bossuat/Wilkens, *Jean Monnet*, S. 357–367; Gérard Bossuat, Jean Monnet et l'identité monétaire européenne, in: *ibid.*, S. 370–398; Marie-Thérèse Bitsch, Jean Monnet et la création du Conseil européen, in: *ibid.*, S. 399–410.

⁵ Reflexion vom 22. August 1966; Monnet, *Memoiren*, S. 416.

⁶ *Ebd.*, S. 416.

⁷ *Ebd.*, S. 660.

Simone Sinn

GEMEINSCHAFT UND ANDERSSEIN DENKEN UND GESTALTEN

koinonia als ekklesiologischer Grundbegriff im Ökumenischen Rat
der Kirchen und im Lutherischen Weltbund

Getrennt oder verbunden? Ökumenische Kompetenz im Umgang mit Einheit und Vielfalt

Die Trennung der Kirchen entlang konfessioneller, ethnischer und kultureller Differenzen war für die Pioniere der ökumenischen Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts ein theologischer Skandal. Sie waren überzeugt, dass in der von Jesus Christus begründeten Gemeinschaft der Glaubenden diese sinnfälligen Trennlinien aufgebrochen werden müssen. Sie vertraten mit Nachdruck, dass es ein gemeinsames Anliegen von Christen sein muss, der im Glaubensbekenntnis bekannten Einheit der Kirche im kirchlichen Leben zu entsprechen. Dieses Streben nach sichtbarer Einheit der Christenheit ist ein zentrales Thema der ökumenischen Bewegung von ihren Anfängen bis heute.

Doch im Verlauf der letzten hundert Jahre haben sich Wahrnehmungen verändert, Einheitsbemühungen werden skeptisch beäugt und Vielfalt ist hoch im Kurs. In seinem Kommentar zum hundertjährigen Bestehen der Gebetswoche für die Einheit der Christenheit am 19. Januar 2008 bringt der Kolumnist der *New York Times*, Peter Steinfels, die veränderte Wahrnehmung auf den Punkt: „what was once the scandal of division now looks more like the virtue of diversity“⁸. So hat es die ökumenische Bewegung heute manchmal schwer, ihr Engagement für die Einheit plausibel zu machen. Vielfalt scheint nicht nur interessanter, sondern auch erfolgreicher, wie ein Hinweis von Steinfels deutlich macht:

⁸ Peter Steinfels, Praying for Christian Unity. When Diversity Has Been the Answer, in: *New York Times* v. 19. Januar 2008, s. <http://www.nytimes.com/2008/01/19/us/19beliefs.html>

„Sociologists of religion have argued that Christianity has flourished, in fact, where a diversity of church forms and practices have met the needs of different social groups.“⁹

Das ökumenische Engagement für die Einheit wäre jedoch missverstanden, wenn es im Gegensatz und in Abgrenzung zu Vielfalt definiert würde. Im Gegenteil, es ist gerade eine spezifische Kompetenz der ökumenischen Bewegung, dass sie in den letzten hundert Jahren ein differenziertes Verständnis von Einheit und Vielfalt und deren Verhältnis zueinander entwickelt hat. Die Wiederentdeckung des biblischen *koinonia*-Begriffs hat dabei eine wichtige Rolle gespielt. Der Begriff wurde Katalysator für neue Schwerpunkte im ökumenischen Gespräch über das Verständnis von Kirche, Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft.

„Der Gedanke der *Koinonia* ist unbestreitbar ein Zeichen für ein wirkliches Voranschreiten der Ökumenischen Bewegung. Er bezeichnet einen ekklesiologischen Fortschritt. [...] Die Kirchen haben gemeinsam wiederentdeckt, dass sie eine Wirklichkeit leben und ausdrücken, die ihnen durch den Heiligen Geist geschenkt ist und die über ihre historischen institutionellen Ausdrucksformen hinausgeht.“¹⁰

In der biblischen Vorstellung von *koinonia* bilden viele Verschiedene eine Gemeinschaft. Nicht die numerische Frage „Eins oder viele?“, sondern die relationale Frage „Verbunden oder getrennt?“, steht dabei im Mittelpunkt. In Verbundenheit und gemeinsamer Teilhabe hat konkretes Anderssein seinen Raum. Indem Verschiedenheit anerkannt wird, werden zugleich Offenheit und Verantwortung füreinander gefördert und gemeinsame Veränderungsprozesse werden dabei möglich. Im Sinne der *koinonia* dient Gemeinschaft nicht der Vereinheitlichung, sondern der wechselseitigen Verbindlichkeit.

Am Beginn des 21. Jahrhunderts geht es darum, sich in die Anerkennung des unhintergehbaren gegenseitigen Andersseins einzuüben und sich zugleich auf verbindliche Beziehungen einzulassen. In ihrer historischen

⁹ Ebd.

¹⁰ André Birmelé, *Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen*, übers. u. hg. i. Auftr. d. Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim, Münster 2003, S. 315.

Darstellung der theologischen Reflexion über Einheit in der ökumenischen Bewegung betont Melanie A. May die Bedeutung des „commitment to stay in dialogue with persons who represent differing perspectives and traditions, cultural and ecclesial, even in the face of serious disagreements about belief and practice.“¹¹ Darum sei die Frage heute nicht mehr: „What can we say together?“, sondern vielmehr: „What will keep us together as we move into the depths of our differences?“¹²

Im Folgenden sollen die zentralen Elemente des biblischen *koinonia*-Begriffs, wie er in ökumenischen Gesprächen der vergangenen Jahrzehnte erschlossen wurde, beschrieben werden. Im Anschluss daran wird skizziert, wie die dabei gewonnenen Einsichten die ekklesiologische Reflexion im *Ökumenischen Rat der Kirchen* (ÖRK) vorangetrieben haben. In einem weiteren Schritt wird dargestellt, wie sich durch das theologische Gespräch über *koinonia* das Selbstverständnis des *Lutherischen Weltbundes* (LWB) verändert hat.

Dabei wird deutlich werden, dass es zwei unterschiedliche und doch aufeinander bezogene Verwendungsweisen des Gemeinschafts-Begriffs in der Ökumene gibt. Der „instrumentelle Gebrauch“ bezeichnet die Weggemeinschaft derer, die sich auf dem Weg zu einer immer größer werdenden Einheit befinden. Der ÖRK als „Gemeinschaft von Kirchen“ (engl.: „fellowship of churches“) verkörpert dieses Modell, er sieht sich auf dem Weg zu umfassenderer *koinonia*.¹³ Eine höhere ekklesiologische Verbindlichkeit hat dagegen das Konzept einer Kirchengemeinschaft (engl.: „communion of churches“), wie sie seit 1973 in der *Leuenberger Kirchengemeinschaft* und seit 1984 im LWB besteht. Sie bezeichnet eine Gemeinschaft, in der sich die Kirchen gegenseitig als Kirchen und ihre Ämter anerkennen sowie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft haben. Dabei ist klar, dass eine solche „communion of churches“ nicht in sich abgeschlossen ist, sondern immer auch bezogen auf und Teil der größeren, aber unverbindlicheren

¹¹ Melanie A. May, *The Unity We Share, the Unity We Seek*, in: John Briggs/Mercy Amba Oduyoye/Georges Tsentsis (Hg.), *A History of the Ecumenical Movement, Bd. 3, 1968–2000*, Genf 2004, S. 99.

¹² Ebd.

¹³ „On the Way to Fuller *Koinonia*“ ist der Titel des Berichts der fünften Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung 1993: Thomas F. Best/Günther Gassmann (Hg.), *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, Genf 1994 (Faith and Order Commission papers 166).

„fellowship of churches“, während diese ihrerseits auf eine verbindlichere „communion“ zielt.¹⁴

Grundelemente des biblischen koinonia-Begriffs

In der jüngsten ekklesiologischen Studie der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung *The Nature and Mission of the Church* aus dem Jahr 2005 werden vier Begriffe gebraucht, um das biblische Verständnis von *koinonia* zu charakterisieren: Communio, Teilhabe, Gemeinschaft, Teilen.¹⁵ Dazu wird erläutert:

„Die grundlegende Verbalform, von der sich das Substantiv koinonia ableitet, bedeutet ‚etwas gemeinsam haben‘, ‚miteinander teilen‘, ‚teilnehmen‘, ‚teilhaben an‘, ‚gemeinsam handeln‘ oder ‚in einer vertragsmäßigen Beziehung stehen, die Verpflichtungen gegenseitiger Rechenschaft einschließt‘. Das Wort koinonia erscheint in wichtigen Bibelstellen wie bei der gemeinsamen Teilhabe am Herrenmahl (vgl. 1 Kor 10,16), der Versöhnung des Paulus mit Petrus, Jakobus und Johannes (cf. Gal 2,9), der Sammlung für die Armen (cf. Röm 15,26; 2 Kor 8,3–4) und der Erfahrung und dem Zeugnis der Kirche (Apg 2,42–45)“ (Paragraph 28).

Die Verwendung von *koinonia* in 1 Kor 10,16 gilt als vorpaulinische Formulierung und ist damit eine der ältesten im christlichen Kontext: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe (*koinonia*) am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe (*koinonia*) am Leib Christi?“ Diese soteriologisch-sakramentale Aussage führt Paulus weiter zu einer ekklesiologischen im nächsten Vers: „*Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem *einen* Brot.“ (V. 17). Die Anteilhabe an Christus begründet die Einheit des einen Leibes.

Der *koinonia*-Begriff kann also als ein Scharnierbegriff zwischen Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie verstanden werden. Es geht sowohl

¹⁴ Zur Unterscheidung der beiden Verständnisse siehe auch: Risto Saarinen, *Unity, Catholicity and Identity. The Unity Statements of the World Council of Churches and their Reception in The Nature and Mission of the Church*, in: Paul M. Collins/Michael A. Fahey (Hg.), *Receiving 'The Nature and Mission of the Church'. Ecclesial Reality and Ecumenical Horizons for the Twenty-First Century*, London 2008, S. 11–20.

¹⁵ Engl. „communion, participation, fellowship, sharing“, in: *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Genf 2005 (Faith and Order Commission papers 198), Paragraph 24, S. 21.

um die Beziehung der Christen zu Gott als auch um die neue Beziehung, die zwischen ihnen entsteht. Entscheidend ist, dass diese *koinonia* eine Gabe Gottes ist. Diese sakramental-soteriologische Grunderfahrung hat zugleich eine ethische Qualität und Bestimmung. Die Anteilnahme an den Leiden Christi wird zur Anteilnahme und Solidarität mit den Leiden anderer: „Weil *koinonia* Teilhaben am gekreuzigten und auferstandenen Christus ist, gehört es auch zum Wesen und Auftrag der Kirche, Leiden und Hoffnungen der Menschheit zu teilen“ (Paragraph 31). Dies wird an den Stellen deutlich, wo der Begriff im Kontext der Fürsorge für die Armen (Röm 15,26) und als Beschreibung der Gemeinschaft unter Christen (Apg 2) verwendet wird.

Als Kurzformel für die verschiedenen Dimensionen des *koinonia*-Begriffs wird in Dokumenten des Ökumenischen Rates von „*koinonia* in faith, life and witness“ gesprochen. John Reumann hat in seinem exegetischen Beitrag zur fünften Weltkonferenz der *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung* 1993 dazu gesagt: „Faith and Order is well grounded in the New Testament in speaking of *koinonia* in faith, life and witness.“¹⁶ In seinem nächsten Punkt jedoch macht er deutlich, dass manche ekklesiologischen Schlussfolgerungen sich so nicht im Neuen Testament finden:

„It goes beyond what the New Testament says to equate *koinonia* with the church, particularly later structural definitions of the *ekklesia*, or with the inner life of the Trinity.“¹⁷

Diese Warnung davor, den *koinonia*-Begriff auf die Kirche zu begrenzen, blieb nicht ungehört. In dem jüngsten Ekklesiologie-Dokument der Kommission von 2005 beginnen die Ausführungen zu diesem Begriff mit der Gemeinschaft Gottes mit seiner Schöpfung:

„In der Schöpfungsgeschichte werden Mann und Frau nach dem Bild Gottes geschaffen und besitzen eine angeborene Fähigkeit zu und Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Gott, miteinander und mit der Schöpfung, deren Haushalter sie sind (vgl. 1. Mose 1, 2). Daher hat die ganze Schöpfung ihre Integrität in der *koinonia* mit Gott.“ (Paragraph 25)

¹⁶ John Reumann, *Koinonia in Scripture: Survey of Biblical Texts*, in: Best/Gassmann, *On the Way*, S. 61.

¹⁷ Ebd.

Dies ist ein wichtiges Element des *koinonia*-Begriffs in der ökumenischen Bewegung heute. Der Begriff bezieht sich nicht allein auf die Kirche, er ist auch nicht nur anthropozentrisch auf die Beziehung Gott – Mensch fokussiert, sondern spannt mit dem Bezug zwischen Gott und Schöpfung den weitest möglichen Horizont auf. Ihr Ziel findet die *koinonia* Gottes in der von Jesus Christus eingesetzten vollkommenen Gemeinschaft eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Damit ist in Kürze die Linie hin zur eschatologischen Dimension des *koinonia*-Begriffs angesprochen.

„On the Way to Fuller Koinonia“ – Ekklesiologische Reflexionen im Ökumenischen Rat der Kirchen

Die Wirkungskraft des *koinonia*-Begriffs in der Ökumene ist darin begründet, dass hier ein biblisch substantieller Begriff im interkonfessionellen Diskurs gemeinsam entdeckt und rezipiert wurde. Er war anschlussfähig für orthodoxe, römisch-katholische und evangelische Theologen. Das gemeinsame exegetische Studium der biblischen *koinonia* Texte hat das ökumenische Gespräch über das Verständnis von Kirche vertieft und die Reflexion über das Selbstverständnis des ÖRK vorangetrieben.

1948 wurde der ÖRK von 147 Kirchen aus 44 Ländern als „fellowship of churches“ gegründet. In der Verfassung des ÖRK von 1961 heißt es dazu:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum ihren gemeinsamen Auftrag zu erfüllen suchen zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“¹⁸

Der Auftrag, den sich die Kirchen im ÖRK gegeben haben, wird folgendermaßen beschrieben:

„Das Hauptziel der Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen besteht darin, einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, durch Zeugnis

¹⁸ Focko Lüpken (Hg.), *Neu Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz 1961*, Witten 1962, S. 475.

und Dienst an der Welt, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.“¹⁹

Inzwischen hat der ÖRK 349 Mitgliedskirchen aus 110 Ländern. Von Anfang an war deutlich, dass es eine Gradwanderung werden würde, diese Vielfalt zu gestalten und gleichzeitig die sichtbare Einheit nicht aus den Augen zu verlieren.

In der *Toronto-Erklärung*, die beim Zentralausschuss im Jahr 1950 unter dem Titel *The Church, the Churches, and the World Council of Churches. The Ecclesiological Significance of the World Council of Churches* verabschiedet wurde, wird große Freiheit im Verständnis von Kircheneinheit gewährt und die so genannte „ekklesiologische Neutralität“ des ÖRK beschrieben: „Membership in the World Council does not imply the acceptance of a specific doctrine concerning the nature of Church unity.“²⁰

De facto haben jedoch die Mitgliedskirchen bei verschiedenen Vollversammlungen des ÖRK Texte, die Einheitsvorstellungen enthalten, beraten und beschlossen. Auf der dritten Vollversammlung in Neu Delhi 1961 wurde die Vorstellung, dass die Einheit der Kirche in der Ortskirche sichtbar wird, hervorgehoben:

„Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden [...]“²¹

Bei der Vollversammlung in Neu Delhi traten mehrere orthodoxe Kirchen dem ÖRK bei, darunter die russisch-orthodoxe Kirche. Die Formulierung „an jedem Ort“ entspricht der ekklesiologischen Grundüberzeugungen in der Orthodoxie, die ein räumliches Verständnis der Orts- bzw. Nationalkirche hat. Es passte de facto aber auch zur ekklesiologischen Praxis lutherischer Nationalkirchen.

Im Weiteren erläutert dann der Bericht von Neu Delhi den Begriff „Gemeinschaft“ (engl.: fellowship). Hier taucht zum ersten Mal in einem

¹⁹ Aus Art. III der Verfassung des ÖRK: http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/2008pdfs/Revision_Verfassung_und_Satzung_GERMANRMD_July08.pdf

²⁰ Punkt III.5. der Toronto-Erklärung <http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-zentralausschuss/toronto-1950/erklarung-von-toronto.html>

²¹ Lüpsen, *Neu Delhi Dokumente*, S. 65.

Vollversammlungsdocument der Begriff *koinonia* auf. Allerdings nur in Klammern. Später wird genau dieser Begriff ins Zentrum rücken:

„Das Wort ‚Gemeinschaft‘ (*koinonia*) wurde gewählt, weil es das wahre Wesen der Kirche beschreibt. ‚Gemeinschaft‘ setzt eindeutig voraus, dass die Kirche nicht lediglich eine Institution oder Organisation ist. Sie ist Gemeinschaft derer, die durch den Heiligen Geist zusammengerufen sind und in der Taufe Christus als Herrn und Heiland bekennen. Auf diese Weise sind sie Ihm und einander völlig verpflichtet.“²²

1974 wird von der *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung* in Accra ein Text verfasst, der für die Frage nach einem differenzierten Begriff von Kirchengemeinschaft von Bedeutung ist. Der Text trägt den programmatischen Titel *Towards Unity in Tension*. Darin wird die Ideologiefähigkeit des Begriffs der Einheit und auch der Vorstellung von Kirche als Zeichen bzw. *sacramentum* gesehen und zur Sprache gebracht: „We must resolutely refuse any too easy forms of unity or any misuse of the ‚sign‘, that conceal a deeper disunity.“²³

In der nächsten Vollversammlung, die zur Frage der Kircheneinheit Stellung bezogen hat, wird der Begriff „Gemeinschaft“ dann erweitert und von einer „konziliaren Gemeinschaft“ gesprochen. Die Vollversammlung im Jahr 1975 in Nairobi legt dar:

„Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität [...]“²⁴

Damit wird die Bedeutung der Katholizität der Ortskirche noch einmal bestätigt.

In den folgenden Jahren wurden die Studien zum *koinonia*-Begriff intensiviert, nicht nur die multilateralen Dialoge, sondern vor allem auch verschiedene bilaterale Dialoge haben zu einem vertieften Verständnis des

²² Ebd., 68.

²³ Günther Gassmann (Hg.), *Documentary History of Faith and Order, 1963–1993*, Genf 1993, (Faith and Order Commission papers 159), S. 147.

²⁴ Hanfried Krüger/Walter Müller-Römheld (Hg.), *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des ÖRK 23.11. – 10.12. Nairobi/Kenia, Frankfurt 1976*, S. 26.

Begriffs beigetragen.²⁵ Zentrale Einsichten aus diesen unterschiedlichen Prozessen wurden dann in dem 1991 auf der Vollversammlung des ÖRK in Canberra verabschiedeten Text *Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung* gebündelt. Der Text bestimmt die Einheit der Kirche als *koinonia* als Geschenk und Auftrag, also als vorgegebene und zu gestaltende. Der Text spricht explizit von der gegenseitigen Anerkennung als Kirche:

„Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können. Diese volle Gemeinschaft wird auf der lokalen wie auf der universalen Ebene in konziliaren Formen des Lebens und Handelns zum Ausdruck kommen.“²⁶

Die gegenseitige Anerkennung der Kirchen ist hier zum zentralen Thema geworden, als authentische Ausdrucksform der einen Kirche. Damit geht die Aufmerksamkeit weg von der institutionellen Einheit, hin zur wechselseitigen theologischen Anerkennung, die sich in gemeinsamem Handeln ausdrückt. Im selben Text wird darum auch Vielfalt als legitim und integrierender Bestandteil der *koinonia* anerkannt:

„Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen von Gemeinschaft.“²⁷

Bei der fünften *Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung* in Santiago 1993 stand der *koinonia*-Begriff dann ganz im Zentrum der Aufmerksamkeit. Durch ein Referat von John Zizioulas wurde besonders der Zusammenhang von Trinitätstheologie und *koinonia*-Ekklesiologie, dem Sein Gottes und dem Wesen der Kirche hervorgehoben:

„Koinonia derives not from sociological experience, nor from ethics, but from faith. We are not called to koinonia because it is ‚good‘ for us and for the church, but because we believe in a God who is in his very being koinonia. [...] God is Trinitarian; he is a relational being by definition; a non-Trinitarian God

²⁵ Dabei waren Studien einzelner Theologen aus verschiedenen Konfessionen durchaus wegweisend. Exemplarisch seien von römisch-katholischer Seite Jean-Marie R. Tillard und von orthodoxer John Zizioulas genannt.

²⁶ Walter Müller-Römheld (Hg.), *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991*, 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien, Frankfurt 1991, S. 174.

²⁷ Ebd., S. 175.

is not koinonia in his very being. Ecclesiology must be based on Trinitarian theology if it is to be an ecclesiology of communion.”²⁸

Auf der Grundlage der innertrinitarischen Unterschiedenheit und Bezogenheit wird die Bedeutung einer in sich differenzierten Gemeinschaft hervorgehoben. Gemeinschaft und Vielfalt gehören unbedingt zusammen. Zizioulas formuliert in dem 2006 erschienenen Sammelband pointiert: „The Church in every respect is communion in otherness and otherness in communion.“²⁹

Nachdem der Begriff der *koinonia* nun zum ekklesiologischen Grundbegriff der Ökumene avanciert war, haben Sozialethiker eine explizite Diskussion über den Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik gefordert. Es wurde dann ein gleichnamiger Studienprozess initiiert. Von 1992 bis 1996 fanden drei Tagungen statt, aus jeder ging ein Abschlussbericht hervor, deren Titel jeweils an Bonhoeffers Unterscheidung von billiger und teurer Gnade erinnern wollen: „Costly Unity“, „Costly Commitment“ und „Costly Obedience“.³⁰ *Koinonia* sollte nicht ein billiger Einheitsbegriff sein, der ohne Konsequenzen bleibt, denn eine Gemeinschaft, die sich als *koinonia* versteht, braucht eine dem entsprechende Gestalt. *Koinonia* wird nicht nur in der Eucharistie erlebt, sondern auch im gemeinsamen ethischen Engagement, damit steht mit dem Begriff *koinonia* immer auch die Frage nach gerechten Beziehungen im Raum.

Ein zweiter Studienprozess, der ebenfalls Mitte der 1990er stattfand, soll an dieser Stelle noch erwähnt werden, der Studienprozess zu ökumenischer Hermeneutik. Im Abschlussdokument *A Treasure in Earthen Vessels* wird die Kirche als hermeneutische Gemeinschaft beschrieben, die sich in permanenten Prozessen der Kommunikation und Interpretation des Evangeliums befindet. Im Zentrum stehen dabei sowohl partizipatorische Strukturen innerhalb einer Kirche als auch konziliare Strukturen zwischen den Kirchen.

²⁸ John Zizioulas, *The Church as Communion: A Presentation on the World Conference Theme*, in: Best/Gassmann, *On the Way*, S. 104.

²⁹ John Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Person-hood and the Church*, hg. von P. McPartlan, London, New York 2006, S. 76.

³⁰ Die Berichte sind abgedruckt in: Thomas F. Best/Martin Robra (Hg.), *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*, Genf 1997.

„The Church is a communion of persons in relation; thus active participation and dialogue between communities, and within each community at all levels, is one expression of the Church's nature.“³¹

Damit ist deutlich, dass in unterschiedlichen Studienprozessen der vergangenen Jahrzehnte ein differenziertes Verständnis von Einheit und Vielfalt entwickelt wurde. Das Studiendokument *The Nature and Mission of the Church* von 2005 und die Erklärung der letzten Vollversammlung in Porto Alegre *Called to be the One Church* von 2006 beinhalten sowohl eine Wertschätzung der Vielfalt, als auch ein Festhalten an der Vorstellung der Einheit. „Thus, as the people of God, the body of Christ, and the temple of the Holy Spirit, the Church is called to manifest its oneness in rich diversity“ (Paragraph 3).³² Damit wurde zugleich ein differenziertes Verständnis von Katholizität und Gemeinschaft entwickelt:

„Each church is the Church catholic and not simply part of it. Each church is the Church catholic, but not the whole of it. Each church fulfils its catholicity when it is in communion with other churches“ (Paragraph 6).³³

Somit wurde die theologische Bedeutung der ekklesialen Verbundenheit zwischen verschiedenen Kirchen betont.

Der Weg des Lutherischen Weltbundes zu einer „communion of churches“

Als der LWB 1947 gegründet wurde, wurde er definiert als „eine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen“³⁴. Die erste Verfassung des LWB

³¹ *A Treasure in Earthen Vessels. An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics*, Genf 1998 (Faith and Order Commission papers 182), Paragraph 64, S. 39. S. auch Simone Sinn, *The Church as Participatory Community. On the Interrelationship of Hermeneutics, Ecclesiology and Ethics*, Dublin 2002.

³² *Called to be the One Church*, Porto Alegre 2006, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/porto-alegre-2006/1-statements-documents-adopted/christian-unity-and-message-to-the-churches/called-to-be-the-one-church-as-adopted.html>

³³ Ebd. Diese Formulierung geht zurück auf Jean-Jacques von Allmen: „Une église locale est entièrement Église, mais elle n'est pas toute l'Église“, in: *L'Église locale parmi les autres églises locales*, *Irénikon* 43 (1970), S. 512.

³⁴ Verfassung des LWB von 1947, Art. II.1, abgedruckt in: Jens Holger Schjorring/Prasanna Kumari/Norman Hjelm (Hg.), *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947 – 1997*, Hannover 1997, S. 465–468.

bekräftigte im folgenden Satz unmissverständlich die Freiheit und volle Autonomie seiner Mitgliedskirchen:

„Er hat den Gliedkirchen gegenüber keine Vollmacht, Gesetze zu erlassen oder in ihre volle Autonomie einzugreifen. Er handelt aber als ihr Organ in Angelegenheiten, die ihm von den Gliedkirchen übertragen werden“ (Art. II.1).

Auf der achten Vollversammlung des LWB im Jahr 1990 wurde eine Veränderung der Verfassung beschlossen, die ein grundlegend neues Selbstverständnis zum Ausdruck bringt. Der Lutherische Weltbund wurde nun definiert als „eine Gemeinschaft von Kirchen, die sich zu dem dreieinigen Gott bekennen, in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen und in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind“ (Art. III).³⁵ Wie kam der LWB dazu, sich von einer „freien Vereinigung“ zu einer „Gemeinschaft“ zu entwickeln? Warum war das für die Mitgliedskirchen wichtig und welche Bedeutung hat der Begriff „Gemeinschaft“ vor dem Hintergrund seiner Geschichte im Lutherischen Weltbund?

Aus heutiger Sicht mag es für manchen erstaunlich sein, dass Kirchen, die sich alle als lutherisch verstehen und sich alle auf das Augsburger Bekenntnis beziehen, sich nicht von Anfang an als eine Gemeinschaft von Kirchen verstanden. Zumal dieses Bekenntnis die Predigt des Evangeliums und die rechte Darreichung der Sakramente als die beiden hinreichenden Kriterien bestimmt:

„Dann dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden [...]“ (CA VII)³⁶

Die Lutheraner waren jedoch von Haus aus skeptisch gegenüber einer „Weltkirche“ und hatten Befürchtungen, dass der LWB dazu werden könnte. Er sollte darum nur instrumentellen Charakter haben und keine ekklesiologische Qualität. Dabei ging es nicht nur um theologische Fragen, sondern auch schlicht um Interessen der Einzelkirchen. So gab es bei der

³⁵ Verfassung des LWB von 1990, Art. III, abgedruckt in: Schjorring/Kumari/Hjelm, *Weltbund*, S. 469–474.

³⁶ *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK), S. 61.

Vollversammlung 1963 eine intensive ekklesiologische Diskussion, die aber noch keine konkreten Konsequenzen zu Folge hatte.

Erst 1977, auf der sechsten Vollversammlung des LWB in Daressalam, wurde wieder explizit um das Verständnis von Kirchengemeinschaft gerungen, diesmal von konkreten politischen Entwicklungen herausgefordert. Der Bericht der Vollversammlung wurde programmatisch „In Christus – eine neue Gemeinschaft“ genannt. Die konkrete Erfahrung war, dass das Apartheid-System spaltende Auswirkungen auf die lutherischen Kirchen im südlichen Afrika hatte. Das Neue war nun, dass dieses Phänomen nicht mehr nur als soziopolitisches verstanden wurde, sondern als ein zutiefst ekklesiologisches. Hier sahen die Lutheraner die konfessionelle Integrität gefährdet.

Die Vollversammlung des LWB verabschiedete darum eine nicht unumstrittene Erklärung. Darin heißt es:

„Unter normalen Umständen können Christen in politischen Fragen verschiedener Meinung sein. Jedoch können politische und gesellschaftliche Systeme pervertieren und unterdrückend werden, so dass es mit dem Bekenntnis übereinstimmt, sich gegen sie zu stellen und für Veränderungen zu arbeiten. Wir appellieren besonders an unsere weißen Mitgliedskirchen im südlichen Afrika zu erkennen, dass die Situation im südlichen Afrika einen Status Confessionis darstellt. Das bedeutet, dass Kirchen auf der Basis des Glaubens und, um die Einheit der Kirche zu manifestieren, öffentlich und unzweideutig das bestehende Apartheids-System ablehnen.“³⁷

Im Blick auf den Charakter dieser Erklärung ist interessant, dass der LWB eigentlich strukturell keine Befugnis hatte, eine Mitgliedskirche zurechtzuweisen. Sachlich ist aber unter den Mitgliedskirchen ein so breiter Konsens in der Ablehnung der Apartheid entstanden, dass das Thema Kirchengemeinschaft nun mit neuer Vehemenz auf der Tagesordnung stand. Angesichts der Apartheidsideologie war die Kirchengemeinschaft genau das, was die partikularistischen und rassistischen Grenzen durchbrechen konnte. Unter dem Eindruck dieser Herausforderung verstärkte sich in den folgenden Jahren der Konsens unter Lutheranern, dass die Kirchengemeinschaft als Realität auch in der Verfassung des LWB zum Ausdruck

³⁷ Hans-Wolfgang Hessler/Gerhard Thomas (Hg.), *Daressalam 1977. In Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, Frankfurt 1977, S. 213.

kommen muss. Dies wurde 1984 auf der Vollversammlung in Budapest beschlossen und spiegelt sich in der oben zitierten neuen Verfassung von 1990 wider.³⁸

Mit dem in Budapest erreichten vertieften Verständnis von Kirchengemeinschaft war auch das Thema Gleichberechtigung innerhalb der Gemeinschaft auf der Tagesordnung. Die Einsicht brach sich Bahn, dass es, um die Leitidee einer „inclusive communion“ konkret umsetzen zu können, eine pro-aktive Strategie braucht. Das erklärte Ziel war, eine angemessene Repräsentation beider Geschlechter und der jüngeren Generation zu erreichen sowie eine angemessene Repräsentation aus den Mitgliedskirchen der südlichen Hemisphäre. 1984 wurde darum beschlossen, dass in allen Gremien und auf allen Tagungen mindestens 40 Prozent Frauen und 20 Prozent Menschen unter 30 Jahren beteiligt sein sollen. 1990 entschied man dann, dass im Rat des LWB je zur Hälfte Vertreter aus der nördlichen und aus der südlichen Hemisphäre sitzen sollen. Weder Mitgliederzahlen, noch Finanzkraft sollen allein ausschlaggebend sein. Es war eine bewusste Entscheidung dafür, sowohl Mehrheits- wie Minderheitskirchen, jahrhundertalten Kirchen wie jungen Kirchen aus den verschiedenen Weltregionen mit ganz unterschiedlicher kultureller Prägung Sitz und Stimme zu geben.³⁹

Ein weiteres Themenfeld, das im Blick auf die Frage, wie *koinonia* konkret Gestalt gewinnt, in der Lutherischen Kirchengemeinschaft bis heute noch nicht abgeschlossen ist, ist die Frauenordination. Im Kontext des lutherischen Amtsverständnisses muss dies meines Erachtens auch als eine Frage der *koinonia* verstanden werden. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben viele lutherische Kirchen die Frauenordination eingeführt. Das Lund Statement des LWB von 2007 macht deutlich, dass dabei gerade eine ekklesiologische Argumentation ausschlaggebend ist:

„This practice reflects a renewed understanding of the biblical witness. Ordination of women expresses the conviction that the mission of the church requires the gifts of both men and women in the public ministry of word and sacraments, and that limiting the ordained ministry to men obscures

³⁸ Beiträge zu einem lutherischen Verständnis von *koinonia* finden sich in: Heinrich Holze (Hg.), *Die Kirche als Gemeinschaft. Lutherische Beiträge zur Ekklesiologie*, Stuttgart 1998 (LWB Dokumentation 42).

³⁹ S. dazu das Kapitel „Dimensionen der Gemeinschaft: Universalität und Gleichberechtigung im LWB“, in: Schjorring/Kumari/Hjelm, *Vom Weltbund zur Gemeinschaft*, S. 251–281.

the nature of the church as a sign of our reconciliation and unity in Christ through baptism across the divides of ethnicity, social status and gender (cf. Gal. 3:27–28).⁴⁰

So plausibel, ja zwingend die Argumentation für die Mehrheit lutherischer Kirchen ist, so fremd ist sie aber nach wie vor einigen anderen. Von den 140 Mitgliedskirchen des *Lutherischen Weltbunds* haben 36 die Frauenordination noch nicht eingeführt, wofür kulturelle, schrifthermeneutische und amtstheologische Gründe angeführt werden.

Damit stellt sich die Frage, wie die Kirchengemeinschaft mit diesen internen theologischen Differenzen umgeht. Sie setzt in diesem Fall darauf, dass es durch intensiven Austausch der Kirchen untereinander zu einer wachsenden Einsicht auf allen Ebenen kirchlichen Lebens kommt. Sie zwingt die anderen nicht durch Drohung des Ausschlusses aus der Gemeinschaft dazu, die Frauenordination anzunehmen. Zugleich wird aber durch konkrete Maßnahmen versucht, wo es möglich ist, durch Besuche von Pfarrerinnen und Bischöfinnen in Partnerkirchen Zeichen zu setzen und durch theologische Seminare und Workshops die Meinungsbildung voranzutreiben. Auch im ökumenischen Miteinander wird versucht, im persönlichen Kontakt neue Einsichten wachsen zu lassen und beispielsweise bei Delegationen nach Rom oder Moskau lutherische Bischöfinnen in purpurnem Kollarhemd mitzuschicken.

Damit ist deutlich, dass die *koinonia*, die lutherische Kirchen als Gabe empfangen, Aufgabe zur verantwortlichen Gestaltung von Beziehungen nach innen und außen ist.

Anerkennung gegenseitigen Andersseins und partizipative Gestaltung verbindlicher Beziehungen als Grundthemen von koinonia

Das Verständnis von Gemeinschaft, wie es sich in der Reflexion der ökumenischen Bewegung über den *koinonia*-Begriff entwickelt hat, erwächst aus einem erneuerten Verständnis konkreter Relationalitäten: zwischen Gott und den Glaubenden und der Glaubenden untereinander. Charakteristisch für dieses Verständnis von Gemeinschaft ist, dass es nicht allgemeine

⁴⁰ *Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church. The Lund Statement, Lutheran World Federation – A Communion of Churches*, Lund, Sweden, 26 March 2007, Paragraph 40, S. 8, http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/LWF_The_Lund_Statement_2007.pdf

Sozialität, sondern konkrete Relationalität beschreibt. Damit bleibt das Reden von Vielfalt nicht allgemein, sondern wird zum konkreten Anderssein. Zugleich wird dieses Anderssein als schon immer in Beziehung stehend verstanden. Beziehung entsteht also nicht sekundär und ist nicht optional, sondern bereits vorgängig gegeben und konstitutiv. Was damit aufgetragen ist, ist die wechselseitige Anerkennung und partizipative Gestaltung verbindlicher Beziehung.

In diesem Verständnis von Gemeinschaft steht nicht die Frage von Inklusion oder Exklusion im Mittelpunkt, also: Gehört der andere zu mir oder nicht? Sondern die Frage nach der Gestaltung von Beziehungen: Wie gestalte ich meine Beziehung zum anderen? Wie gestaltet er die Beziehung zu mir? Diese Frage gilt es gerade inmitten der vielfältigen Asymmetrien in der weltweiten Ökumene zu beantworten. Die damit verbundene Herausforderung wird bei der zehnten Vollversammlung des LWB in Winnipeg 2003 angedeutet:

„Unsere gemeinsame Teilhabe an Christus treibt uns an, all die kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Kräfte, die uns bestimmen und auch spalten, zu hinterfragen.“⁴¹

Durch den *koinonia*-Begriff ist damit den Kirchen ein Gemeinschaftsbegriff ans Herz gewachsen, der sie immer wieder über sich selbst hinausführt.

Dabei gilt es, diesen Begriff zu aktuellen Herausforderungen in Beziehung zu setzen. Mit Dringlichkeit kommt gegenwärtig eine weitere Frage ins Blickfeld: Wie denken und gestalten wir die Gemeinschaft mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit? Das Thema religiös-weltanschaulicher Pluralismus wird in der Theologie meist als ein Thema der Soteriologie verhandelt. Es ist meines Erachtens ein Mangel, dass es noch nicht mehr ekklesiologische Studien zur Frage des Umgangs mit dem religiös Anderen gibt. Dabei würde dann nicht nur die Frage gestellt: Ist der religiös Andere im Heil? Oder inklusivistisch gewendet: Wie nah ist er dran? Vielmehr müsste uns die Frage beschäftigen: Wie sind wir in Beziehung zum anderen? Dabei ginge es nicht nur um die ethische Frage der verantwortlichen

⁴¹ *Zur Heilung der Welt, Offizieller Bericht, Zehnte Vollversammlung des LWB, Winnipeg, Kanada 21.–31. Juli 2003*, Genf 2004, S. 54. Siehe auch: Karen L. Bloomquist (Hg.), *Verantwortung füreinander – Rechenschaft voreinander. Neoliberale Globalisierung als Anfrage an die lutherische Kirchengemeinschaft*, Genf 2005 (LWB Dokumentation 50).

Gestaltung der Beziehung, sondern auch um die Frage, welche theologische Qualität diese Beziehung hat. Es gilt auszuloten, ob und inwiefern der *koinonia*-Begriff mit seiner differenzierten Relationalität dazu einen Beitrag leisten könnte.

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

Dr. Rainer Bucher, Universitätsprofessor und Vorstand des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Fakultät Katholische Theologie der Universität Graz

Dr. Bernd Jochen Hilberath, Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Kath.-Theolog. Fakultät der Universität Tübingen, seit 1996 Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen

Dr. Michael Hüttenhoff, Professor für Historische und Systematische Theologie, Universität des Saarlandes

Dr. Thomas Kühne, Professor of History and Strassler Family Chair in the Study of Holocaust History, Clark University (Worcester/ MA)

Dr. August H. Leugers-Scherzberg, Privatdozent für Neuere Geschichte, Universität Duisburg-Essen

Dr. Martin Leutzsch, Professor für Biblische Exegese und Theologie an der Universität Paderborn

Dr. Michael Löwy, Anthropologe, Philosoph und Soziologe, em. Forschungsdirektor am Centre national de la recherche scientifique (CNRS) und an der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Mitglied des Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux

Dr. Wilfried Loth, Professor für Neuere Geschichte, Universität Duisburg-Essen

Dr. Robert E. Norton, Professor of German; Chairperson, Department of German and Russian Languages and Literatures, University of Notre Dame (Indiana)

Katharina Peetz, MA, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes, Redakteurin der Zeitschrift *theologie.geschichte*

Dr. Uwe Puschner, Privatdozent für Neuere Geschichte am Friedrich-Meinecke-Institut, Berlin

Dr. Lucia Scherzberg, geb. 1957, Professorin für Systematische Theologie, Universität des Saarlandes

Simone Sinn, Mitarbeiterin des *Lutherischen Weltbundes*, Genf

Dr. Dr. h.c. mult Michael Stolleis, em. Prof. für Öffentliches Recht und Neuere Rechtsgeschichte an der Goethe Universität Frankfurt am Main, seit 2007 kommissarischer Leiter des *Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*