

- 7 Vgl. Werner K. Blessing, »Deutschland in Not, wir im Glauben...« Kirche und Kirchenvolk in einer katholischen Region 1933-1949, in: Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland, hrsg. v. Martin Broszat u.a., München 1988, S. 3-112.
- 8 Vgl. Konrad Adenauer an William F. Söllmann, 16. März 1946, in: Adenauer, Briefe 1945-1947, Berlin 1983, S. 191.
- 9 Adenauer an den Münchner Oberbürgermeister Dr. Karl Scharnagel, 21. August 1945, ebd., S. 78.
- 10 Adenauer an Pater Dr. Hubert Becher, 8. Juni 1945, ebd., S. 261.
- 11 Zur Parteireform des Zentrums und den Neuansätzen nach 1945 vgl. Ute Schmidt, Zentrum oder CDU. Politischer Katholizismus zwischen Tradition und Anpassung, Opladen 1987, hier insbes. S. 85 ff. – »Zum Essener Programm« s. auch Larry Eugen Jones, Adam Stegerwald und die Krise des deutschen Parteiensystems. Ein Beitrag zur Deutung des »Essener Programms« vom November 1920, in: VjhtZ (1979), S. 1-29.
- 12 Zit. nach Emil Ritter, die Katholisch-Soziale Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert und der Volksverein, Köln 1954, S. 383 f.
- 13 Vgl. Rudolf Morsey, Die Deutsche Zentrumspartei 1917-1923, Düsseldorf 1966, S. 369. Jones (Anm. 11), S. 27.
- 14 Vgl. Michael Schneider, Die Christlichen Gewerkschaften 1894-1933, Bonn 1982, S. 520.
- 15 »Graves de communi«, zit. nach M. Schneider (Anm. 14), S. 268 f.
- 16 M. Schneider (Anm. 14), S. 269.
- 17 Heinrich Brüning an Johannes Maier-Hultschin, 14. November 1945, in: Heinrich Brüning, Briefe 1946-1960, Stuttgart 1964, S. 18 f.
- 18 Zit. nach Neue Westfälische Zeitung v. 12. Februar 1946.
- 19 Zit. nach U. Schmidt (Anm. 11), S. 187.
- 20 Vgl. Karl Rohe, Vom sozialdemokratischen Armenhaus zur Wagenburg der SPD, Politischer Strukturwandel in einer Industrieregion nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Geschichte und Gesellschaft (1987), S. 508-543.
- 21 So der Titel des Buches von Franz Alt, Es begann mit Adenauer. Der Weg zur Kanzlerdemokratie, Freiburg 1975.
- 22 Gisela Schwarze, Eine Region im demokratischen Aufbau. Der Regierungsbezirk Münster 1945/46, Düsseldorf 1984, S. 309, Anm. 242; Franz Focke, Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU, Wuppertal 1978, S. 238.
- 23 Vgl. Daniel Koerfer, Kampf ums Kanzleramt, Erhard und Adenauer, Stuttgart 1987, S. 71.
- 24 Vgl. Anna Hermies, Und setzt ihr nicht das Leben ein. Andreas Hermes – Leben und Wirken, Stuttgart 1971, S. 265.
- 25 Vgl. hierzu Peter Egen, Die Entstehung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (Phil. Diss. Bochum 1971), S. 66 ff.
- 26 Konrad Adenauer, Erinnerungen 1945-1953, Stuttgart 1965, S. 61.
- 27 Jakob Kaiser, Gewerkschaftler und Patriot, hrsg. v. Tilman Mayer, Köln 1988, S. 220 ff.
- 28 Vgl. F. Focke (Anm. 22), S. 229 f. Den christlichen Sozialismus bzw. Solidarismus, den Heinrich Pesch nach 1918 vertrat, bezeichnet Focke als »Neuetikettierung« der katholischen Soziallehre. Seine wichtigsten Merkmale waren der Antimarkxismus und die berufsständische Ordnungsidee.
- 29 Vgl. F. Focke (Anm. 22); Peter Hüttenberger, Nordrhein-Westfalen und die Entstehung seiner parlamentarischen Demokratie, Siegburg 1973, S. 73; Rudolf Uertz, Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945-1949, Stuttgart 1981, S. 97 ff.
- 30 F. Focke (Anm. 22), S. 258.
- 31 Vgl. G. Schwarze (Anm. 22), S. 81 f.
- 32 Vgl. F. Focke (Anm. 22), S. 218.
- 33 Vgl. D. Koerfer (Anm. 23), S. 45.
- 34 Vgl. Konrad Adenauer und die CDU der britischen Besatzungszone 1946-1949, bearb. v. Helmuth Pütz, Bonn 1975, S. 854 ff.
- 35 Vgl. ebd.
- 36 Vgl. ebd., S. 867, 871.

## Jan Spurk Von der Volksgemeinschaft zur Re-Vergemeinschaftung in der Krise des Fordismus – Überlegungen zum Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft in der deutschen Geschichte –

*Zusammenfassung: Die »Volksgemeinschaft« des Dritten Reiches hat sich in die Gründungsphase der BRD hinübergerettet und bildete die Grundlage für die Wiederaufbauphase. Der westdeutsche Fordismus untergrub und zerstörte die tradierten Formen von Gemeinschaft. Mit der Erosion der Säulen des sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaates zeichnet sich jedoch eine »Re-Vergemeinschaftung« ab, der sich, wenn auch mit unterschiedlichen Intentionen, sowohl Teile der sozialen Bewegungen, als auch konservative Subsidiaritätsapologeten und moderne Managementstrategen verschrieben haben. Diese heterogene Allianz unterminiert aufklärerische Kritik und trägt das neue Modernisierungsprojekt des Kapitalismus: Modernisierung des Kapitalismus durch »Re-Vergemeinschaftung«.*

### Gemeinschaft und Gesellschaft in der bürgerlichen Epoche

Das Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft ist sicherlich eines der klassischen Themen der Soziologie. Nicht nur daß das Begriffspaar den Ausgangspunkt der Grundlegung der Soziologie in Deutschland bei Ferdinand Tönnis (1887/1963) darstellt, es wurde auch von Emile Durkheim (1930/1986) rezipiert und in seiner basalen Dichotomie von organischer und mechanischer Solidarität wieder aufgegriffen. Ebenso gehen die zentralen Kategorien der Parson'schen Soziologie auf diese Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft zurück. »Die klassischen Denker der Soziologie versuchen fast ohne Ausnahme ihre Handlungstheorien so anzulegen, daß deren Kategorien die wichtigsten Aspekte des Übergangs von 'Gemeinschaft' zu 'Gesellschaft' treffen« (Habermas 1981.1, S. 22).

Doch nicht nur die 'klassischen Denker' beschäftigen sich mit diesem Thema. Die Auseinandersetzungen darüber sind seit einem Jahrhundert nicht abgerissen, auch wenn im strengen Sinn nicht von einer kontinuierlichen, wissenschaftlichen Debatte die Rede sein kann. Aber allein die Tatsache, daß das Thema seit 100 Jahren in der Soziologie immer wieder verhandelt wird, weist darauf hin, daß wir es bei dem Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft mit einem Grundphänomen der Gesellschaft zu tun haben, wenn auch sowohl die praktische als auch die theoretische Relevanz des Themas starken Schwankungen unterlag. Es taucht sowohl in der sozialwissenschaftlichen Theorie als auch in den sozialen Bewegungen zumeist dann auf, wenn große

gesellschaftliche Brüche stattfinden, wenn sich ein neuer Akkumulationsmodus herausbildet. Das Begriffspaar Gemeinschaft und Gesellschaft formuliert auf seine Weise die Dialektik von Kontinuität und Brüchen (Negt/Kluge 1982), die die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft charakterisiert. Das Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft wird durchgängig in der Zirkulationssphäre festgemacht. So wird dann statt der Analyse eine (mehr oder minder systematische) Beschreibung der Erscheinungsform der bürgerlichen Gesellschaft geliefert. Die Gesellschaft und mithin auch die Gemeinschaft bleiben unverstanden. Unverstandene Gesellschaft schlägt in Bilder um. Dort, wo sie reale und nicht nach Kriterien der abstrakten Gesellschaftlichkeit organisiertes Kollektives bezeichnen, greift der Begriff der Gemeinschaft. Daraus erklären sich sowohl die Wandlungen des Begriffsinhalts als auch die immer wiederkehrende Thematisierung. Auf der einen Seite steht die Gesellschaft als Maschine und auf der anderen Seite die Gemeinschaft als Organismus. Tönnies entwarf diese Bilder, die sich bis heute in den Gemeinschaftsvorstellungen durchhalten, als Versuch, die Durchsetzung und Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft zu verstehen. Er thematisiert somit die Dialektik von Kontinuität und Brüchen. Der Kontinuität entspricht das Bild von der Ursprünglichkeit, vom 'Wesenhaften', also von der Gemeinschaft. Die Brüche werden gefaßt als Ungewißheit und Bedrohung, als Verunsicherung. Damit wird die Gesellschaft charakterisiert. Die bildhafte Konkretisierung der Dialektik von Kontinuität und Brüchen als Widerspruch von Maschine und Organismus erklärt sich daraus, daß die Dialektik von Kontinuität und Brüchen langzyklisch ähnliche Situationen hervorbringt. Auf der einen Seite finden wir Umbruch, auf der anderen Seite Stabilitätsphasen. Die Umbruchphasen sind charakterisiert durch die erfahrene Unsicherheit durch das Neue und das Bestreben, die verlorene Sicherheit durch Rückbesinnung und mythische Reinterpretation des Vergangenen wiederzuerlangen. Auf der Suche nach Sicherheit, Geborgenheit und Subjektivität müssen sich die vergesellschafteten Individuen auf etwas Ursprüngliches (etwa die Natur) und Wesenhaftes beziehen können. In dieser Situation wird das Bild der Gemeinschaft handlungsrelevant. Demgegenüber stehen die Stabilitätsphasen der gesellschaftlichen Entwicklung, die dadurch gekennzeichnet sind, daß sich die Individuen in der einmal gegebenen Situation einrichten. Die Gemeinschaft als handlungsrelevantes Bild tritt nun in den Hintergrund, ohne ganz aus den Deutungsmustern der Akteure zu verschwinden. Die erfahrbaren Brüche resultieren aus der Eigenbewegung der Gesellschaft. Die vergesellschafteten Individuen erfahren diese Brüche zunächst negativ. Es handelt sich für sie dabei um eine Bedrohung ihrer traditionellen Existenz, die die Rückbeziehung auf eine (fiktive) Ursprünglichkeit begründet, von der man sich von neuem Sicherheit, Geborgenheit und Affektivität erhofft. Wenn die Individuen die Gemeinschaft erfahrungsgemäß auch nicht einholen können, so konstituiert sich die Gesellschaft doch mit ihnen und durch sie in einem doppelten Prozeß. Wie die Gemeinschaft konstituiert sie sich nach innen und nach außen, indem »primitive Formen der Klassifikationen« (Durkheim/Mauss 1987) für Handlungsanleitungen mobilisiert werden. Deshalb ist die Konstitution von Gemeinschaft in der Gesellschaft denkbar.

Die Deutungsmuster sind in diesen Konstituierungsprozessen handlungsanleitend. Deutungsmuster sind handlungspraktische Schemata, die es den Einzelnen ermöglichen, sich in Gemeinschaft und Gesellschaft zurechtzufinden. Sie sind gleichzeitig Interpretationsraster und Handlungsanleitungen für die vergesellschafteten bzw. vergemeinschafteten Individuen. Mittels der Deutungsmuster nehmen die Individuen die Realität auf und verarbeiten sie. Die entwickelten Interpretationen werden angewandt, und im Handeln erweist es sich, ob sie 'tauglich', d.h. praxisrelevant, sind oder nicht. Sind sie untauglich, werden sie abgeändert. Sind sie tauglich, verfestigen sie sich und präformieren nunmehr die Erfahrungsaufnahme und Handlungsanleitungen. Die Gemeinschaft, soll sie begrifflich nicht mit Gesellschaft zusammenfallen, muß als Resultat *besonderer* Handlungslogiken bestimmbar sein. Die Handelnden selbst fassen sie in Deutungsmustern und sozialen Relevanzstrukturen. Sie werden sowohl von den Handelnden als auch in den meisten Theorien in Topoi ausgedrückt. Gesellschaft muß mehr sein als der 'stumme Zwang der Verhältnisse' (Marx), ohne diesen aufzulösen. Doch die Objektivität der Gesellschaft, genauer der bürgerlichen Gesellschaft, bleibt der Hintergrund, auf dem dies geschieht und über die die Konstituierung der Gemeinschaft in der Gesellschaft nicht hinweggehen kann. Die Konstituierung der Gemeinschaft verläuft nicht nur nach innen, sie muß ihre Identität auch in Abgrenzung gegen andere schaffen, wie schon Max Weber betont. Identität besteht aber nicht a priori: Sie entsteht in sozialen Konflikten, »denn das Gemeinschaftsgefühl der Massen braucht zu seiner Ergänzung die Feindseligkeit gegen die außenstehenden Minderheiten« (Freud, GW XVI, S. 197).

»Jede geschichtliche Gemeinschaft... konstituiert sich in dem Grundverhältnis von *Herrschaft und Knechtschaft*. Jede konstituiert sich in einem (politischen oder wirtschaftlichen oder sozialen) Kampfe, als dessen Resultat die obsiegende Partei die besiegte als Knechtschaft unter ihrer Herrschaft hält« (Marcuse 1965, S. 44).

In diesem Hegel'schen Begriff von Herr und Knecht heißt Knechtschaft die dauerhafte, personelle und allumfassende Bindung der gesamten Existenz an fremde Bedürfnisse und Ansprüche, eben diejenigen des Herrn. Die bürgerliche Gesellschaft überwindet dieses Verhältnis von Herr und Knecht nicht, vielmehr rekonstruiert es sich als Gemeinschaft in der Gesellschaft und zwar dann, »wenn die Herrschaft eine dauernde und gesicherte ist und entsprechend die Knechtschaft die Dauer und Ständigkeit einer ganzen Daseinsweise bekommen hat« (Marcuse 1965, S. 44). Gemeinschaft ist also ein stark hierarchisierter, führungsorientierter und führungsabhängiger Zusammenschluß von Personen. Die personalfixierte Macht- und Herrschaftsstruktur kulminiert im Führer der Gemeinschaft. Er ist der 'Große' i.S. Bourdieus, da er alle Bestimmungen der Gemeinschaft verkörpert. Die Beziehungen zwischen den Gemeinschaftsmitgliedern sind stark affektiv geladen, wobei dem Bezug auf die gemeinsame Tradition besondere Bedeutung zukommt. Die Herstellung eines kollektiven 'Wir' ist der Sinn dieses Zusammenschlusses. Hieraus leiten sich die Handlungsorientierungen der Mitglieder ab, die auf ein gemeinsames Ziel fixiert sind. Auf diese Art konstituiert sich die Gemeinschaft nach innen und nach außen; sie arbeitet ihre Identität gegen 'Feinde' ab.

Unsere These ist nun, daß die Gemeinschaft einer der Eckpfeiler des Fordismus in der Bundesrepublik war und daß die Ansätze zur Überwindung der Krise des Fordismus, die sich heute abzeichnen, wieder in Richtung einer neuen Form von Vergemeinschaftung gehen.

Bei der Durchsicht der sozialwissenschaftlichen Literatur über die Gemeinschaft in der Bundesrepublik fällt auf, daß der Begriff bis vor einigen Jahren entweder ganz fehlte, sehr diskret gehandhabt wurde, oder sich die Auseinandersetzungen im innerakademischen Bereich bewegten (wie etwa die 1957 in der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie veröffentlichten Beiträge zum 100. Geburtstag von Tönnies).

Die Erklärung für das (fast)Verschwinden der Gemeinschaft aus der sozialwissenschaftlichen Debatte liegt darin, daß das Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft in der Bundesrepublik bis in die siebziger Jahre relativ unproblematisch blieb, ohne daß es aufgelöst worden wäre.

Wurde die Bestimmung dieses Verhältnisses von den Klassikern der Debatte als Versuch der Aufarbeitung der sich durchsetzenden bürgerlichen Gesellschaft betrieben, so beschäftigten sich die Autoren der Weimarer Republik und der Nazi-Zeit mit den Versuchen, die bürgerliche Gesellschaft, so wie sie sich im ersten Drittel dieses Jahrhunderts in Deutschland etabliert hatte, unter Berufung auf die Gemeinschaft umzugestalten. Das Schweigen über die Gemeinschaft während der fünfziger und sechziger Jahre war eines der Ergebnisse der zwölfjährigen Nazi-Diktatur. Dafür ist der negative Beiklang des Wortes Gemeinschaft, mit den – übrigens bis heute existierenden – Assoziationen an den Nationalsozialismus sicherlich keine ausreichende Erklärung. Für zweieinhalb Jahrzehnte brach die Dialektik von Kontinuität und Brüchen, die sich im Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft konkretisiert, nicht mehr auf. Es handelt sich allerdings nicht, wie man vermuten könnte, um die Überwindung dieser Dialektik. Wir haben aufgezeigt, daß das Verhältnis von Gemeinschaft und Gesellschaft *strukturell* in der Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft angelegt ist. Die daraus resultierenden Probleme könnten also nur mit dieser selbst überwunden werden.

Vielmehr liegt der Grund für das Schweigen zunächst in der spezifischen Gemeinschaftstradition, die von der Nazi-Zeit in die Bundesrepublik hinüber gerettet wurde. Tradition heißt nicht Identität. Es wäre einfach töricht zu behaupten, die Bundesrepublik sei ein bruchlose Fortschreibung der Nazidiktatur. Doch es ist zumindest genauso kurzschlüssig, jegliche Kontinuität zu leugnen.

### Niederlage des Faschismus – Kontinuität der Gemeinschaft

Bei der Betrachtung des Übergangs vom deutschen Faschismus zur Bundesrepublik kommen jedem zunächst die Brüche in den Sinn: Die militärische Niederlage, die Zerschlagung des Nazistaates, die Teilung Deutschlands, die Einsetzung und Etablierung eines parlamentarisch-demokratischen politischen Systems, die großen so-

zialen Fluktuationen der Nachkriegsjahre ('Heimkehrer- und Vertriebenenproblem') usw. Auch wenn im Bereich der Institutionen eine große personelle Kontinuität nicht zu leugnen ist, die für unser Thema relevante Traditionslinie ist nicht auf dieser Ebene festzumachen. Gemeinschaft kann sich unserer Bestimmung nach ohnehin nicht durch Institutionen konstituieren.

Ein wichtiger Einwand gegen die These der Tradierung von Gemeinschaft aus der Nazi-Zeit in die Bundesrepublik wäre, daß die von den Nationalsozialisten propagierte Volksgemeinschaft in Wirklichkeit doch nur ein Terrorregime gewesen sei, und diese Periode auch historisch zu kurz war, um Gemeinschaft so fest zu verankern, daß diese Orientierung selbst die Wirren der Kriegs- und Nachkriegszeit hätten überdauern können. Solche Einwände greifen zu kurz, denn sie verkennen den Charakter und die Tiefe der sozialen Umwälzung, die während der zwölf Jahre Faschismus in Deutschland stattfand. Der Januskopf des Nazi-Regimes bestand eben zugleich aus Terror und Gemeinschaft. Der Terror richtete sich gegen die erklärten politischen Gegner (nämlich in erster Linie gegen die Arbeiterbewegung), gegen durch ethnische Kriterien oder Ressentiments von der arischen Rasse Ausgegrenzte (Sinti, Roma und 'Arbeitsvölker' sowie Homosexuelle) und die ewig Ausgeschlossenen der bürgerlichen Gesellschaft: die Juden. Der Terror traf nicht die gesamte Bevölkerung sondern nur relativ wenige und explizit bestimmte Gruppen. Indem deren Vernichtung mit grausamer Konsequenz organisiert und durchgeführt wurde, rückten die 'Arier' zusammen. Diese Entwicklung wurde durch den Zweiten Weltkrieg verstärkt. Die Abgrenzung und Abschließung des 'arischen Lebensraums' mit seinen immer expansiver definierten Grenzen und die Verteidigung des 'großdeutschen' Staatsterritoriums, in der Nazisprache eben des deutschen Bodens, in der Endphase des Kriegs, war unmittelbar und für die meisten direkt erlebbar an »das Blut« gebunden. Denn der Weg derjenigen, die wollten, daß ihnen morgen die ganze Welt gehören sollte, war auch mit den Leichen deutscher Soldaten gepflastert. Mit dem Vorrücken der Alliierten Truppen und den Kriegshandlungen unmittelbar auf dem Gebiet des Deutschen Reiches gewann diese brutale Konkretisierung der alten Parole von Blut und Boden eine neue Qualität. Nicht nur die Soldaten waren nunmehr existentiell bedroht, sondern auch die Zivilbevölkerung. Schließlich verstärkte in der Nachkriegszeit die ohne großen Widerspruch erklärte Kollektivschuld der Deutschen am Zweiten Weltkrieg diesen Aspekt der Vergemeinschaftung.

Der erste Eckpfeiler der nationalsozialistischen Gemeinschaft war also um den Terror herum errichtet. Der zweite entstand parallel, nämlich im inneren Aufbau der Gemeinschaft, die in dem Maße entstehen konnte, wie der äußere Feind benannt und bekämpft wurde. Gemeinschaft wurde nun als 'Schicksalsgemeinschaft' konkret erlebbar. Denn mit der Machtübernahme Hitlers und der Errichtung des nationalsozialistischen Regimes fanden die gesellschaftlichen Unruhen der Weimarer Republik ein Ende. Über den Terror, die Angst und das Leiden hinaus, womit das Dritte Reich die Ausgegrenzten überzog, schützte es diejenigen, die sich nicht zu Gegnern des Regimes erklärt hatten und nicht zu solchen erklärt wurden, in gewisser Weise vor dem, was früher als unverstandene und unverständbare gesellschaftliche Katastrophen über

die Menschen hereingebrochen war: soziale Unruhen, Arbeitslosigkeit, Elend... Dies war die Kehrseite des staatlichen Terrors und Massenmords. »Ungezählten schien die Kälte des entfremdeten Zustands abgeschafft durch die wie auch immer manipulierte Wärme des Miteinander« (Adorno 1974, S. 174). Und deshalb war die vom deutschen Faschismus propagierte Volksgemeinschaft mehr als Propaganda oder Mobilisierungslüge. Sie war auch die Erfüllung von Hoffnung, eben eine realisierte Variante der Gemeinschaft, wenn auch sicherlich in Widerspruch zu den Vorstellungen, die etwa Tönnies mit diesem Begriff verband.

Das Aufgehobensein in der faschistischen Volksgemeinschaft ermöglichte einerseits »...den Menschen ein Changieren zwischen ihren geschichtlich gewachsenen Erfahrungen: Sie sind Räuber, Gendarm, Bauer, Arbeiter, Volksgenosse, Soldat, Bürger mit Eigenheim; sie kehren im Geiste zu einfachem Leben zurück, sind zugleich Glied eines hochindustrialisierten, bewaffneten Volksganzen« (Negt/Kluge 1972, S. 278). Andererseits war sie erst die Grundlage, von der aus das NS-Regime den 'ganzen Menschen' für den faschistischen Staat mobilisieren konnte. Den 'negativen Part' bei dieser Mobilisierung spielte die Ausgrenzung von 'Artfremden' und deren Vernichtung; den 'positiven' Part spielte eine Steigerung des kollektiven Narzißmus.

In der Nachkriegszeit wurde mit dem politischen System des Nationalsozialismus dieser Narzißmus allerdings nicht zerstört »...so daß nur eine Folgerung offen (bleibt): daß insgeheim, unbewußt schwelend und darum besonders mächtig, jene Identifikation und der kollektive Narzißmus gar nicht zerstört wurden, sondern fortbestehen« (Adorno 1974, S. 135).

Das Ende des Nationalsozialismus war nun bekanntlich ein militärisches. Es gab keine Revolution, es gab nicht einmal Ansätze eines antifaschistischen Aufstandes. Kurz: die Ursachen des Faschismus und damit der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft waren nach dem Zweiten Weltkrieg nicht beseitigt. Eine Aufarbeitung konnte deshalb nicht stattfinden. »Wir Nazis. – Immer zu formulieren: das Schuldbekenntnis der Deutschen nach der Niederlage des Nationalsozialismus war ein famoses Verfahren, das völkische Gemeinschaftsempfinden in die Nachkriegszeit hinüberzueretten« (Horkheimer 1974, S. 200 f.). Dieses kollektive Schuldbekenntnis, das unter dem Druck der militärischen Niederlage aufgezwungen wurde, war die gemeinsame Orientierung, an der sich die Gemeinschaft in die Bundesrepublik hinüberretten konnte. Denn einerseits gab sie die Linie an, entlang derer, zunächst in die Vergangenheit gewandt, ausgegrenzt werden konnte: 'wir', also diejenigen, die diese Schuldklärung als Selbstbeichtigung auf sich nehmen mußten bzw. auf sich nahmen, waren eben die Mitglieder der völkischen Gemeinschaft und die 'anderen' waren die gleichen, die auch früher – wenn auch mit anderen Mitteln – ausgegrenzt worden waren, nämlich die Widerstandskämpfer, Emigranten, Kommunisten... Und nicht zuletzt die Juden<sup>1</sup>. In den wenigen Fällen, in denen aus dieser Schuld unmittelbare Konsequenzen gezogen werden sollten, etwa bei Ansätzen der Säuberung des Öffentlichen Dienstes, oder bei der Konfrontation mit KZs, schlug diese Verdrängung (im Freud'schen Sinne) in eine reine Verleugnung um<sup>2</sup>. Und sie mußte es, denn zu tief war die Identität des Ichs mit der Gemeinschaft verwoben. »Das Wir ist die Brücke, das Schlechte, das

den Nazismus möglich machte. Der Unterschied zwischen den Einzelnen und dem Kollektiv wird eingeebnet, wer ihn bewahrt, steht draußen, gehört nicht zu 'uns', ist wahrscheinlich ein Kommunist.« (Horkheimer 1974, S. 201 f.).

Wie lebendig der Gemeinschaftsgedanke in der Aufbauphase der späteren Bundesrepublik war, ist exemplarisch an der Debatte um die Verstaatlichung der Schlüsselindustrien in Hessen nachzuvollziehen. Der Gesetzesentwurf, der eine Bestimmung der Hessischen Verfassung von 1946 ausführen sollte, trug den Titel 'Gesetz über die Sozialgemeinschaften'. Der Begriff 'Sozialgemeinschaft' wurde gegen die bei ähnlichen Vorhaben benutzten Begriffe wie z.B. die Überführung in Gemeineigentum verteidigt.

»Dagegen erhalten wir uns mit dem Begriff soziale und dem Begriff Gemeinschaft die unabwägbareren Werte, die wir mit beiden verbinden... Ganz abgesehen davon, daß Träger unserer Sozialgemeinschaften (die zur Verstaatlichung vorgesehenen Betriebe und ihre Belegschaften, J.S.) tatsächlich Gemeinschaften sind, sozialisieren wir... für das Volk und insbesondere für die in der sozialisierten Wirtschaft arbeitenden Menschen« (Koch 1948, S. 4)<sup>3</sup>

In der Nachkriegszeit artikuliert sich auch die christliche und v.a. die katholische Soziallehre wieder. Sie diene und dient auch bis heute als mehr oder minder explizite Leitlinie sowohl der Programmatik der politischen Parteien als auch der Gewerkschaften sowie anderer relevanter Organisationen<sup>4</sup>. Die grundlegende Gemeinschaftsorientierung dieser Strömung konkretisiert sich zunächst in einem (mehr oder minder stark ausgeprägten) Antietatismus: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist«. Dieser traditionelle katholische Antietatismus stellt die Legitimität und Existenz des Staates, der als organisierte Form der bürgerlichen Gesellschaft verstanden wird, nicht generell in Frage. Er reklamiert aber spezifische soziale Existenzformen außerhalb des direkten staatlichen Zugriffs, eben Gemeinschaften in der Gesellschaft.

Bei aller Zweideutigkeit der Positionen der Amtskirchen während des Faschismus ist in der Nachkriegszeit die Abwendung von den staatsterroristischen Zügen der Volksgemeinschaft pragmatisch begründbar und für die Existenz der bürgerlichen Gesellschaft in der Bundesrepublik notwendig. Die christliche Soziallehre formulierte i.d.S. ihren Anspruch, in die Gestaltung der Gesellschaft eingreifen zu dürfen, ja eingreifen zu müssen. Denn »sie weiß um ihre Weltverantwortung, um ihren sozialen Auftrag und um den Beitrag, den sie zur Gestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens zu leisten hat« (Arnold 1947, S. 10). Die Menschen können als freie und gleiche Rechtssubjekte und gleichzeitig als Mitglieder der Gemeinschaft gedacht werden. Die Aufgabe der Soziallehre ist es, »die sittlichen Maßstäbe für den Aufbau menschenwürdiger Gemeinschaften in Gesellschaft und Wirtschaft, in Staat und Völkerleben...« (Arnold 1947, S. 14) zu setzen. Mögen Wirtschaft, Politik und Staat auch ihren Eigengesetzlichkeiten folgen, die christliche Soziallehre hat die Realisierung der Gemeinschaft vor Augen. »Ihr Ziel ist die einträchtige Gemeinschaft der unter Gott geeinten Völkerfamilie« (Arnold 1947, S. 18). Dieses Gesellschaftsprojekt, von Arnold als 'personaler Sozialismus' bezeichnet, »...stellt den Einseitigkeiten individualistischer und kollektivistischer Soziologie das Prinzip der Gegenseitigkeit von

Person und Gemeinschaft, von personal und sozial gegenüber... Das personale Fürsichsein des Menschen kommt hier ebenso zur Geltung wie das soziale Füreinanderdasein« (ders. S. 27). Die Gemeinschaft in der Gesellschaft ist mit diesen Worten programmatisch bestimmt. Deshalb verwundert es auch nicht, daß die korporatistische und genossenschaftliche Organisation von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft diesem Anspruch als am angemessensten gilt<sup>5</sup>. Die aus der Weimarer Republik bekannten Klassenkämpfe sollten durch die »einträchtige Zusammenarbeit der Stände« (Encyclica Quadagesimo anno, 81) abgelöst werden. Das Gemeinwohl ist das Band, das die verschiedenen Stände eint, das ihre Kooperation ermöglicht und ihrem Zusammenleben Sinn gibt.

Die Position Nell-Breunings (1950), in der Gemeinschaft und Gesellschaft gleichgesetzt werden, gewinnt vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Lage der Nachkriegszeit ihren programmatischen Sinn. Die Gemeinschaften prägen die Gesellschaften. Die faschistische Form, die Volksgemeinschaft, hat durch ihren zwanghaften und staatsterroristischen Charakter das Positive dieser Konstellation verschüttet. Es gilt die 'wesenhafte Hinwendung' der Menschen zur Gesellschaft-Gemeinschaft neuzugründen und zu begrenzen. Die Grenze ist die physische und moralische Existenz der Individuen. Die Opfer, die die Gemeinschaft von ihren Mitgliedern verlangen darf, können nicht deren Eliminierung bedeuten. Das ist eine direkte Reaktion auf den soeben zu Ende gegangenen Zweiten Weltkrieg und die terroristischen Züge nationalsozialistischer Volksgemeinschaft. An die Stelle der ursächlichen Begründung der Volksgemeinschaft aus Blut, Boden und Rasse tritt die Schöpfung, und das alle Menschen einende Band ist nun die Solidarität. Das alte, für soziale Klassen konstitutive Prinzip der Solidarität wird also auf die gemeinschaftlich verstandene Gesellschaft angewandt. Bestimmte es früher, d.h. konkret in der Weimarer Republik, das Verhältnis von Individuum und Klasse, so hat es nach der Analyse Nell-Breunings eine neue Qualität gefunden: da der soziale Träger des Solidaritätsprinzips früherer Zeit, nämlich die Arbeiterklasse, nicht mehr existiert, konnte es für die Erklärung der Gemeinschaft in der Gesellschaft herangezogen werden.

Bei Nell-Breuning basiert die Gemeinschaft letztendlich auf der 'wesenhaften Hinwendung' der Menschen, die ihre vollkommene Form in der »Wechselbezogenheit und Rückvermittlung« von Individuum und Gesellschaft i.S. 'einer für alle' und 'alle für einen' findet. Die Begründung der so formulierten Gemeinschaft in der Gesellschaft ist letztendlich metaphysisch.

»Sie entspringt... aus dem tatsächlich gegebenen Sachverhalt der 'Gemeinverstrickung'. So wie Gott als Schöpfer den Menschen ins Dasein gesetzt hat, ist diese Gemeinverstrickung eine Tatsache... So erwächst die sittliche Verpflichtung unmittelbar aus den tatsächlichen Gegebenheiten, so wie Gott der Herr (nicht der Vater, J.S.!) als Schöpfer sie gesetzt hat« (Nell-Breuning 1950, S. 48).

Nell-Breuning fällt argumentativ hinter Weber und Plessner und alle späteren Autoren zurück, denn er dringt nicht einmal bis zur Feststellung durch, daß Gemeinschaft nicht nur Vereinigung, sondern auch Ab- und Ausgrenzung heißt. Er entwickelt eine Apologie der sich modernisierenden Volksgemeinschaft.

## Die 'Wirtschaftswunder'-Gemeinschaft

Der ungeheure Wirtschaftsaufschwung in den 50er und 60er Jahren und der damit einhergehende Massenwohlstand ('Wirtschaftswunder') war also nicht, wie oft behauptet wird (z.B. Voruba 1983, 1988), die Basis der Gemeinschaftsbildung in der Bundesrepublik. Die Traditionslinien der Volksgemeinschaft und der Gemeinschaftsorientierung in der katholischen Soziallehre konnten sich über die Entfaltung der deutschen Variante des Fordismus weiterentwickeln, indem der Massenwohlstand, der der Ausdruck des Fordismus auf der Ebene der Zirkulation ist, der Gemeinschaft einverleibt wurde. Es entstand eine Synthese aus der Volksgemeinschaft, der katholischen Soziallehre und der deutschen Variante des Fordismus, der sich auf den technisch hypermodernen Produktionsapparat, wie er unter dem Nationalsozialismus aufgebaut worden war, stützen konnte. Dies sind die drei Traditionslinien, die es bei der Bestimmung des Fordismus à l'allemande zu berücksichtigen gilt.

Ökonomisch gesehen ermöglichten die großen Anfangsinvestitionen (meist zur Zeit des Nazi-Regimes) den Aufbau von Industrien, die hohe Produktivitätszuwächse aufwiesen. Es entstand eine neue – im wesentlichen an tayloristischen Prinzipien orientierte – Arbeitsorganisation, neue Normen der Produktion und der Produktivität. Das Ergebnis war auf der Ebene der Produktion eine Massenproduktion. Dem entsprach auf der Ebene der Zirkulation ein radikaler Anstieg des Realeinkommens, der ein bislang ungekanntes Niveau des Massenkonsums ermöglichte. Um die Achse Massenproduktion-Massenkonsum entfaltete sich der Fordismus als Akkumulationsmodus mit spezifischen Formen sozialer und politischer Regulierung. Das ist für uns das entscheidende Problem. Ganz allgemein kann Regulation gefaßt werden als die Verknüpfung von Institutionen und Normen, die in einer Gesellschaft die Reproduktion des ökonomischen Systems auf der Grundlage der Artikulation zwischen der Sphäre der Produktion und der Konsumtion gewährleistet.<sup>6</sup> Die Regulation hat jedoch eine bestimmbar Grenze: in der bürgerlichen Gesellschaft reproduzieren die Menschen ihr Leben in notwendigen (im Hegel'schen Sinn: um die Not zu wenden), vorstrukturierten und von ihrem Willen unabhängigen Verhältnissen. In diesem Sinn sind sie 'Zwangsglieder' (Adorno) der Gesellschaft. Diese Grundstruktur kapitalistischer Gesellschaften findet historisch spezifische Ausformungen in verschiedenen 'modes de production'. Der Zusammenhang zwischen dem Produktionsmodus und dem Massenkonsum muß näher betrachtet werden, um das Verhältnis von Gesellschaft und Gemeinschaft im Fordismus aufzuklären. Denn weder bedingt die Entfaltung der Dialektik von Massenproduktion und Massenkonsum die Existenz von Gemeinschaften<sup>7</sup> noch reduziert sie die sozialen Beziehungen auf Tauschbeziehungen, also abstrakte Beziehungen zwischen formell Gleichen.

Das Spezifikum der deutschen Situation liegt vielmehr in der Dialektik von Tausch und Gemeinschaft. Die Verallgemeinerung der Lohnarbeit in der Bundesrepublik hatte nach dem Zweiten Weltkrieg ein Maß erreicht, das es erlaubt zu behaupten, daß alle anderen Reproduktionsmethoden randständig geworden waren (Lutz, 1984). Dies impliziert sowohl die Aufhebung traditioneller Gemeinschaftsbezüge (wie die dörf-

lichen Gemeinschaften) als auch eine enorm zahlungsfähige Nachfrage nach Massenkonsumgütern, die die Reproduktion des fordistischen Akkumulationsmodus in Gang setzte und aufrecht erhielt<sup>8</sup>. Andererseits bewegte sich die Entfaltung des Fordismus im Rahmen der gesellschaftlichen Bedingtheiten, die vom Faschismus geerbt worden waren. D.h. in erster Linie: moderne Produktionsanlagen und Gemeinschaft. Das Ergebnis der Fordisierung der Bundesrepublik war eine Dialektik von Individualisierung und Gemeinschaft. Das mag auf den ersten Blick paradox erscheinen. Doch das scheinbare Paradox löst sich auf, wenn man sich die Bestimmungen der nationalsozialistischen Gemeinschaft, die hinter den terroristischen Zügen standen, und die den Nationalsozialismus überlebt hatten, wieder vergegenwärtigt. Materiell überlebte fast unbeschädigt ein moderner Produktionsapparat und die gemeinschaftsgeprägten Betriebsstrukturen. Es überlebten auch der kollektive Narzißmus (im oben angeführten Sinne Adornos) und der daraus resultierende Selbstbezug auf das kollektive »Wir«. Einst als Volksgemeinschaft ausgewiesen und in Ausgrenzungen gegen alles 'Undeutsche', grenzt sich das kollektive »Wir« nun gegen die Siegermächte des Zweiten Weltkrieges ab.

Die politisch-militärische Niederlage des deutschen Faschismus und die unmittelbaren Nachkriegsereignisse hatten die Volksgemeinschaft zunächst destabilisiert, doch fand die Gemeinschaft im deutschen Fordismus eine neue Form, restabilisierte und verallgemeinerte sich. Die 'Wiederaufbauphase' nach dem Krieg machte eine Umdeutung dieser konservierten Gemeinschaftsorientierung nötig und möglich. Aus der Not der Nachkriegszeit und den Vorleistungen der Bevölkerung zum Wiedereingangssetzen der Wirtschaft und zur Schaffung der notwendigen Infrastruktur wurde ein deutscher (zumindest bundesrepublikanischer) Mythos: das 'Wirtschaftswunder'. Die gemeinsame Anstrengung des deutschen Volkes hat den neuen Wohlstand ermöglicht. 'Mit unserer Hände Arbeit haben wir den Aufbau geleistet...'. Und das Ergebnis konnte sich sehen lassen: 'Uns geht es wieder gut'. Und wirklich, spätestens mit der Währungsreform, die eine reguläre Zirkulation in den Westzonen ermöglichte, lief der deutsche Fordismus an. Bald war die Achse Massenproduktion-Massenkonsum ausgebildet, galt es doch einen langen Nachholbedarf an langfristigen Konsumgütern aufzuholen und entsprechend die Produktion auszubauen. Der Massenwohlstand war der augenscheinlichste Ausdruck der Entwicklungsdynamik des Fordismus. Er beruhte auf einer bislang einmaligen Massenkauflust, und diese Verfügung über Geld organisierte das gesellschaftliche Sein. Mittels Geld wurde vermeintlich alles getauscht, insofern standen sich nur noch Partner im Tauschakt, also Gleiche gegenüber. Diese Sicht der Gesellschaft fand ihren theoretischen Niederschlag in den geradezu inflationär vorgebrachten Thesen der 'nivellierten Mittelschichtgesellschaft' u.ä.

Das deutsche Volk gab qua politisch-militärisch aufgezwungener Teilung keine kollektive Bezugsgröße mehr ab, zumal der 'andere Teil' einen eigenen gesellschaftlichen Weg ging. Die neue Republik, die dann auch die Rechtsnachfolge des Deutschen Reiches antrat, übernahm diese Funktion. Doch es bildete sich kein vehementer Nationalismus, denn die Überlegenheit manifestierte sich materiell, eben auf der

Zirkulationsebene, im bislang unbekanntem Zugriff auf Konsumgüter, dem manifesten Ausdruck des 'Wirtschaftswunders'. In der Sphäre der Reproduktion bildeten sich wieder gemeinschaftliche Strukturen, die Rückzugsgebiete aus den warenbeherrschten gesellschaftlichen Zusammenhängen darstellten. Ebenso wichtig ist das Gemeinschaftserlebnis im betrieblichen Alltag. Die Rede 'wir haben die Betriebe wieder aufgebaut' und später 'unser Betrieb', 'unser Geschäft' etc. drückt diesen Sachverhalt aus. Schließlich stieg der neue Staat auch auf internationaler Ebene wieder auf. Die Bundesrepublik wurde zunächst auf wirtschaftlichem später aber auch auf militärischem und politischem Gebiet eine Weltmacht: 'Wir sind wieder wer'.

### Der Fordismus – Das Ende der Gemeinschaft?

Die Verbindung zwischen diesen drei Polen der Gemeinschaft (Staat, Familie, Betrieb) basierte also auf Warenbeziehungen, die allerdings kollektive Identitäten tendenziell subvertierten. Und in der Tat: die fordistische Regulation zersetzte allmählich Teile der Gemeinschaften und nicht nur die traditionellen Typen wie die Dorfgemeinschaften. Forsthoff (1954) faßt diese Entwicklung in dem idealtypischen Begriffspaar beherrschter versus effektiver Lebensraum. »Als beherrschter Lebensraum ist derjenige gemeint, der dem Einzelnen auf eine so intensive Weise zugeordnet ist, daß er sich als Herr dieses Lebensraums gerieren kann... Als effektiver Lebensraum sei derjenige bezeichnet, in dem sich das Dasein des einzelnen tatsächlich abspielt« (Forsthoff 1954, S. 6). Die Entwicklung der fordistischen Regulation hat den beherrschten Lebensraum derart subvertiert, daß der Einzelne nunmehr existenziell auf den Sozialstaat angewiesen ist. Er befindet sich »...in einem Zustand weitgehender Bedürftigkeit. Er bedarf der organisierten Vorkehrungen, umfangreicher Versorgungsapparaturen, um in den Genuß dessen zu kommen, was er lebensnotwendig braucht« (ders., S. 7). Diese Existenz ist nur im Sozialstaat möglich. Die Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung, oder anders ausgedrückt die 'Nivellierung der Gesellschaft', untergrub das Fundament der Gemeinschaften, wie sie vom Nationalsozialismus übernommen und in der Nachkriegszeit erneuert worden waren. Das Bild der 'Atomisierung', von dem in den späten Schriften der Frankfurter Schule die Rede ist<sup>9</sup>, jene Dialektik von für sich vereinzelt existierenden Teilen, die sich gegenseitig anziehen und abstoßen, findet hier seinen gesellschaftlichen Bezug. Diese Tendenz hat sich konkretisiert in den Entfaltung eines ausgefeilten Regulierungsapparates, durch den die Einzelnen als Rechtssubjekte aufeinander bezogen werden und innerhalb dessen Vertreterorganisationen wie die Gewerkschaften existieren, denen der Klassenbezug fehlen muß. Auf politischer Ebene bilden sich Volksparteien im Parlamentarismus als Ausdruck des kollektiven 'Wir' heraus.

Auf lange Sicht brachte der Fordismus eine gewisse 'Individualisierung' hervor, die er zu seiner Entfaltung auch brauchte.

»Der Begriff Individualisierung bezeichnet dreierlei: Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge ('Freisetzungsdimensionen'), Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben

und leitende Normen ('Entzauberungsdimension') und – womit die Bedeutung des Begriffes gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt wird – eine neue Art der sozialen Einbindung ('Kontroll – bzw. Reintegrationsdimension')« (Beck 1986, S. 206).

Wie auch Beck betont, handelt es sich bei dieser Individualisierung um eine Vergesellschaftungsform. Im Gegensatz zu den Vorstellungen der 'nivellierten Mittelstandsgesellschaft' etwa, reproduzieren sich die sozialen Ungleichheiten, wenn auch auf einem höheren Niveau. Neu war das 'kollektive Mehr': mehr Reallohn, mehr Konsumgüter, mehr Mobilität, mehr rechtliche Regelungen<sup>10</sup>. D.h. die Achse des Fordismus, wie wir sie oben bestimmt haben, wurde ausgebaut und dominierte schließlich die Gesellschaft in der Bundesrepublik. Die 'feinen Unterschiede' (Bourdieu) prägten die Bundesrepublik mehr als die traditionellen Total-Identitäten wie Klasse oder Gemeinschaft.

Der Anstieg von Reallohn und Massenkonsum liegt in der ökonomischen Bestimmung des Fordismus unmittelbar begründet. Doch auch die sich abzeichnende wachsende soziale Mobilität steht damit in unmittelbarem Zusammenhang; einerseits resultierte sie aus der 'inneren Kolonisierung' (Lutz) und andererseits aus dem effektiven Ausbau des Dienstleistungssektors, der als institutioneller Niederschlag der fordistischen Regulation notwendig wurde. Für die neue Generation war ein 'sozialer Aufstieg' möglich, v.a. für Kinder aus Arbeiterfamilien. Gleichzeitig sicherte diese Mobilität das Funktionieren des Fordismus ab. Ein anderer Aspekt der Mobilität ist die wachsende Frauenarbeit. Die Gemeinschaftsbastion 'Familie' geriet unter dem Druck der neuen Konsumnormen und -formen ins Wanken. »Mit der Familie zerging, während das System fortbesteht, nicht nur die wirksamste Agentur des Bürgertums, sondern der Widerstand, der das Individuum unterdrückte, aber auch stärkte, wenn nicht gar hervorbrachte. Das Ende der Familie lähmt die Gegenkräfte« (Adorno 1951/1987, S. 17). Denn die Position der erwerbstätigen Frauen war nicht mehr (nur) die der mater familias. Sie saßen zwischen zwei Stühlen, der Familie und der Arbeit. Daß die traditionelle Kleinfamilie dabei in Mitleidenschaft gezogen wurde, ist unverkennbar. Der Bildungsaufschwung korrespondiert mit dieser Entwicklung. Allerdings ist er sicherlich nicht die zentrale Erklärungsvariable in diesem Zusammenhang<sup>11</sup>. Die Ausstattung mit Bildungstiteln war einerseits eine Voraussetzung zum sozialen Aufstieg, und andererseits ist der Bildungsprozeß ein Selektionsprozeß, in dem ein Individuum nach Maßgabe gesellschaftlich relevanter Kenntnisse und Fertigkeiten für bestimmte Funktionen und Positionen ausgewählt wird. Das angestammte Milieu blieb dabei weitgehend auf der Strecke. Das Ergebnis der Fordisierung war also zunächst ein Aufbrechen der alten Sozialstrukturen und Solidaritäten. An die Stellen dieser Beziehungen trat die fordistische Regulation, die eine gewisse 'Individualisierung' als Vergesellschaftungsform ermöglichte, da die Existenz in einem engmaschigen Netz von formalisierten Absicherungen aufgefangen war. Das Individuum steht nunmehr als Rechtssubjekt dar. Es braucht keine Solidarität und Gemeinsamkeit zu mobilisieren, denn es kann (Rechts)Ansprüche geltend machen. An die Stelle des früheren Netzwerkes unmittelbaren Absicherungen in gemeinschaftlichen Bezügen ist das 'Netz der sozialen Sicherheit' getreten, konkretisiert im Sozialstaat, im Tarif-

system und in der Sozialpartnerschaft. Für die vergesellschafteten Individuen heißt dies eine relative Autonomie i.S. einer relativen Unabhängigkeit den Zufällen und Wechselwirkungen des Kapitalismus gegenüber. Damit ist der spezifische Ansatz der Volksgemeinschaft aufgehoben. Die daraus resultierende 'Individualisierung' bedeutet aber nicht die 'freie Entfaltung der Persönlichkeit' und sie hat nicht viel mit dem Beck'schen Begriff der Individualisierung gemein. Im Gegenteil:

»Je mehr der Einzelne im Gegensatz zur Nation, zum Kollektiv überhaupt und entgegen dem Zug der Zeit zu bewahren, zu entfalten, zu kultivieren, in seiner Freiheit zu erhalten ist, desto weniger bedeutet der Einzelne, das Streben nach seiner materiellen Befriedigung, nach Macht um seiner selbst willen. Soweit es ihm ausschließlich um ihn selber geht, ist er Element der Masse und Konformismus, sich fügen die adäquate Verhaltensweise« (Horkheimer 1974, S. 199).

Auch die Fordisierung als Konstitutionsprozeß mobilisierte nach innen und außen. Die Mobilisierung nach innen haben wir soeben benannt. Für sie stehen Begriffe wie Wirtschaftswunder, soziale Marktwirtschaft, Sozialstaat, Konzertierte Aktion und Aufstieg zur Weltmacht. Nach außen war die ökonomische Überlegenheit des deutschen Fordismus und damit die Abgrenzung zum Ausland hin sowie die Wendung gegen traditionelle Feinde prägend. Schon bei der Fixierung der Traditionslinie der Volksgemeinschaft nach dem Zweiten Weltkrieg sahen wir, wie die Ausgrenzung gegen all diejenigen vollzogen wurde, denen man das Etikett 'Kommunist' aufkleben konnte. Die Praxis der stalinistischen Führung in der DDR produzierte mehr als genug Material, um diese Ausgrenzung aufrechtzuerhalten, und das Verbot der KPD gewinnt in diesem Zusammenhang einen hohen symbolischen Wert. An dieser zerfallenden Partei wurde das Exempel statuiert, wer zu 'denen drinnen' und wer zu 'denen draußen' gehört. Für die drinnen galt somit die Verpflichtung auf den gesellschaftlichen Status quo.

Das allgemeine Einvernehmen, mit dem sich die bundesdeutsche Bevölkerung dem Fordismus unterwarf, ist auf den ersten Blick erstaunlich. Aber daß er Wohlstand für (fast) alle brachte, wenn auch in unterschiedlichem Maße, wer wollte das bestreiten? Auch die Freiheit die Arbeitsstelle zu wechseln, ins Ausland zu reisen und zu konsumieren gab es. Keine Arbeitslosen, kein Massenelend und keine Unruhen: Die Unabwägbarkeiten des Kapitalismus schienen überwunden. Einerseits existierte das 'Netz der sozialen Sicherheit' und andererseits war (fast) alles zu kaufen. Die Spirale des hohen Realeinkommens und der hohen kaufkräftigen Nachfrage nach Massenkonsumgütern drehte sich so schnell, daß sie die Einzelnen aus den traditionellen Bindungen und Verpflichtungen riß, ohne daß dies negativ gewertet wurde. Und schließlich gab es sogar Tendenzen zur Gleichheit. Nicht nur war der Aufstieg über Bildungszertifikate leichter als früher. Auf staatlicher Seite gab man sogar die Leitlinie 'Gleiche Bildungschancen für alle' aus. Auch die wichtigsten Statussymbole waren käuflich erhältlich. Deshalb wundert es auch nicht, daß Theorien der 'nivellierten Mittelstandsgesellschaft' u.ä. so schnell an Boden gewannen, soweit Theorien überhaupt interessierten: die 'vollendeten Tatsachen' (Horkheimer 1970) wogen zu schwer, als daß sie hätten hinterfragt werden müssen.

Die entwickelten Habitus reproduzierten die neue Sozialstruktur. Dem Sozialstaat

kam dabei eine besondere Bedeutung zu. Er war nicht nur die tragende Säule der fordistischen Regulation *stricto sensu*, die vergesellschafteten Individuen fanden sich in ihm aufgehoben. Der Staat und nicht mehr spezifische Gemeinschaften repräsentieren das 'höhere gemeinsame Gut'. Dem entsprach die Herausbildung von Volksparteien, die die Vertretung der vergesellschafteten Individuen auf politisch-parlamentarischer Ebene monopolisieren.

In die positive Erfahrung der Überwindung gemeinschaftlicher Bezüge mischte sich aber schon in den 60er Jahren wieder das Gefühl der Kälte, Leere, Fremdbestimmtheit und Anonymität. Das aus der gesamten Gemeinschaftsdebatte bekannte Thema, eben die negativ erlebte Gesellschaftlichkeit, die unverstanden auf die vergesellschafteten Individuen einbricht, war wieder aktuell. Einerseits verweigert sich schon in den 50er und 60er Jahren eine sehr kleine Minderheit dieser fordistischen Logik (zunächst durchaus oft i.S. Marcuses 1967), doch waren es die konkreten Erfahrungen mit den Friktionen im Fordismus selbst und schließlich dessen manifeste Krise, die Zweifel aufkommen ließen und zeigten, daß auch hier 'die Rechnung nicht immer aufgeht'. Vorstellungen eines 'selbstbestimmten', ausgefüllten Lebens kamen wieder in die Diskussion. Früher waren auf diese Slogans Kollektive bezogen, jetzt galten sie als Leitmotiv individueller Lebensführung. Die Individuen mußten lernen, sich selbst ins Zentrum ihres Weltbildes zu stellen und ihre Deutungsmuster von sich selbst aus, von dem aus, was sie als ihre ureigensten Empfindungen ansahen (in der Sprache der 70er Jahre: 'aus dem Bauch'), zu interpretieren und entsprechende Handlungsorientierungen zu entwickeln.

»Dies bedeutet, daß hier hinter der Oberfläche intellektueller Spiegelfechtereien für die Zwecke des eigenen Überlebens ein ichzentriertes Weltbild entwickelt werden muß, das das Verhältnis von Ich und Gesellschaft sozusagen auf dem Kopf stellt und für die Zwecke der individuellen Lebensaufgestaltung handhabbar denkt und macht« (Beck, 1986 S. 217 f.). »Die Konsequenz ist, daß die Menschen immer ausdrücklicher in das Labyrinth der Selbstverunsicherung, Selbstbefragung und Selbstvergewisserung hineingeraten... Besessen von dem Ziel der Selbstverwirklichung reißen sie sich aus der eigenen Erde heraus, um nachzusehen, ob die Wurzeln auch wirklich gesund sind« (Beck 1986, S. 156).

In dieser Metapher beschreibt Beck eine neue Tendenz, die Sennett treffend als 'destruktive Gemeinschaft' bezeichnet. Genauer müßte man sie als destruktive Re-Vergemeinschaftung bezeichnen.

»Der Begriff 'Gemeinschaft' bezeichnet eine Gruppe von Menschen, zwischen denen offene Gefühlsbeziehungen möglich sind, im Gegensatz zu Gruppen, in denen partielle, mechanische, emotional indifferente Beziehungen überwiegen... Die moderne Form der Gemeinschaft unterscheidet sich nun von den älteren Ausformungen dadurch, daß die den Menschen gemeinsame Phantasie besagt, sie besäßen das gleiche Gefühlsleben, die gleichen Motivationsstruktur. Wo sich Gefühlsleben und Kollektivleben in dieser Weise verbinden, setzt eine selbstzerstörerische Dynamik ein. Sobald einzelne neue Gefühle entwickeln, ist der Bestand der Gemeinschaft gefährdet. Wer sich ändert, »verrät« die Gemeinschaft. Die individuelle Abweichung bedroht die Stärke des Ganzen« (Sennett 1983, S. 392).

Es handelt sich dabei nicht um »...Selbstaufklärung und Selbstbefreiung als eigentümlichen, lebenspraktischen Prozeß« (Beck 1986, S. 175), denn wie Beck selbst schreibt, geht es um eine »...neue Unmittelbarkeit von Individuum und Gesellschaft, ... so daß gesellschaftliche Krisen als individuelle erscheinen und nicht mehr oder nur noch sehr vermittelt in ihrer gesellschaftlichen Kritik wahrgenommen werden« (Beck

1986, S. 159). Diese Tendenz zur destruktiven Gemeinschaft konkretisiert sich im Psychoboom einerseits und in individueller Leistungsideologie andererseits<sup>12</sup>. Es handelt sich dabei um das radikale Gegenteil der Selbstbefreiung durch Rückzug aus gesellschaftlichen Zwängen, wie sie etwa von Marcuse (1967) entworfen wurde. Handlungsrelevante Koalitionen (z.B. Bürgerinitiativen) entstehen jenseits traditioneller Zuweisungslinien, doch sie leisten nicht diesen Akt der Selbstbefreiung des Individuums.

Sennetts Begriff der destruktiven Gemeinschaft faßt diesen Prozeß treffender als die These der Individualisierung bei Beck. Der von der Volksgemeinschaft einst mobilisierte und nie aufgelöste Nazißmus lebte in der destruktiven Gemeinschaft wieder auf. Die destruktiven Gemeinschaften blieben aber immer Krisenerscheinungen, solange sie ihre Maxime, nämlich destruktive Gemeinschaften zu leben, umzusetzen versuchten. Sie konstituierten sich im Versuch, wieder 'beherrschten Lebensraum' (Forsthoff) zu gewinnen und mußten sehr schnell in Konflikt mit dem Sozialstaat geraten, der die Gemeinsamkeit der vergesellschafteten Individuen organisiert. Die spektakuläre Erscheinungsform der destruktiven Gemeinschaften verdeckt leicht ihren realen Charakter. Es ging ihnen nicht um den Entwurf und Realisierung eines eigenen Gesellschaftsprojektes. Sie waren somit denkbar ungeeignet, um Antworten auf die Probleme, die die Krise des Fordismus hervorgebracht hatte, zu finden.

### Der re-vergemeinschaftete 'Postfordismus'

Doch bedeutet dies nicht, daß die Vergemeinschaftung als Vergesellschaftungsform 'historisch erledigt' wäre. Die Ansätze, die Krise des Fordismus zu überwinden, weisen eher in die entgegengesetzte Richtung. Es zeichnet sich ein neuer Vergemeinschaftungsschub ab. Schon Mitte der 70er Jahre, also unmittelbar nach dem Einsetzen der Krise des Fordismus, entwarfen auf politischer Ebene konservative Theoretiker und strategisch denkende Politiker dieser Couleur die ersten, parlamentarisch fixierten Strategien, die um die Achsen Demontage des Sozialstaates und der fordistischen Regulierung generell sowie die Förderung und Stimulierung von gemeinschaftlichen Tendenzen aufgebaut waren. Den Konservativen ist es in der Folgezeit gelungen, ihre Vorstellungen im Neo-Populismus zu einer politischen Strategie zu verdichten. Der neue Populismus ist die politische Formulierung eines Modernisierungsprojektes für den Kapitalismus mittels der Re-Vergemeinschaftung.

Auch die Alternativen, so weit sie politisch auf den ersten Blick auch von den konservativen Neo-Populisten entfernt scheinen, schlagen einen ähnlichen Weg ein. Die *alternative Vergemeinschaftung*, deren Prototyp die alternativen Betriebe darstellen, entstanden ebenfalls als Reaktion auf die Krise des Fordismus. In dieser Strömung lassen sich zwei Varianten unterscheiden. Einerseits handelt es sich um einen Rückzug ('Aussteigen'). Die dadurch motivierten Vergemeinschaftungstendenzen kommen der destruktiven Gemeinschaft sehr nahe. Bei der anderen Variante geht es um ein 'Umsteigen'. Aus diesem Umsteigen kann eine alternative Vergemeinschaftung



stricto sensu entstehen. Bei der alternativen Vergemeinschaftung finden wir die Betonung der gesellschaftlichen Kälte einerseits wieder, der die Wärme, Nähe und Geborgenheit der Gemeinschaft gegenübergestellt wird. Begründet wird diese Re-Vergemeinschaftung mit der Notwendigkeit, die 'Gattung' Mensch und/oder die Ökologie zu retten. Die Theorien der alternativen Vergemeinschaftung thematisieren ganz offensiv das Verhältnis von Produktion und Zirkulation: Die Bedürfnisse in der heutigen Gesellschaft sind demnach produziert, sie sind künstlich, und man konstatiert die Tendenz zu zunehmend antiökologischer Produktion. Daraus leitet sich der Anspruch ab, Produkte, Produktion und schließlich Gesellschaft zu gestalten. Dabei sind wiederum zwei Varianten zu unterscheiden: Die antigesellschaftliche Utopie (z.B. Y. Friedman 1977) und die dominante Strömung der Re-Vergemeinschaftung als Gesellschaftsprojekt (z.B. R. Bahro 1984).

Auch auf nicht-alternativer betrieblicher Ebene steht die Re-Vergemeinschaftung im Mittelpunkt der neuen Managementstrategien, die unter der Fahne *Unternehmenskultur, corporate identity u.ä.* segeln, und die Modernisierungspraxis in den Betrieben zunehmend prägen. Auch diese Rückbesinnung auf die Betriebsgemeinschaft ist eine Reaktion auf die Krise des Fordismus, wie sie sich in den Betrieben manifestiert. Dabei kann auf eine lange Tradition der Betriebsgemeinschaft zurückgegriffen werden, die mindestens bis zum deutschen Faschismus zurückreicht.

Diese drei Tendenzen der Re-Vergemeinschaftung entwickelten sich aus unterschiedlichen Problemzusammenhängen, die aber letztlich nur verschiedenen Aspekte der Krise des Fordismus sind. Mit verschiedenen Apriori werden sie von sozial sehr unterschiedlichen Akteuren getragen. Doch sie konvergieren in einem zentralen Punkt: Die Entwicklung der Gesellschaft, d.h. der Weg aus der Krise des Fordismus, führt jeweils über die Re-Vergemeinschaftung. Gelingt dieses »gemeinsame« Projekt, so hätte der Kapitalismus damit wieder eine neue Form gefunden, ohne daß die grundlegenden Strukturen angetastet worden wären.

Da keine praxisrelevante, konkurrierende Konzeption auszumachen ist, werden die gemeinschaftsorientierten Strömungen weiterhin die Versuche, den Fordismus zu überwinden, für sich monopolisieren. Ob ihnen dies allerdings gelingt, ist eine Frage, die nur retrospektiv beantwortet werden kann. Ihre Chancen stehen allerdings sehr gut. Denn zunächst gibt es keine Alternative zu diesen Konzeptionen. Zudem konvergieren sie sowohl theoretisch als auch praktisch, da sie die grundlegende Vorstellung teilen, daß es sich bei der Krise des Fordismus um Dysfunktionalitäten handelt, die – qua definitionem – im Rahmen der bestehenden Verhältnisse behoben werden können. Die verschiedenen Strömungen unterscheiden lediglich, wie sie die Dysfunktionalitäten begründen und wo sie diese genau ansiedeln. Für Konservative ist die Akzeptanz des gesellschaftlichen Rahmens ein Apriori ihres Weltbildes. Gesellschaftliche Probleme können deshalb gar nichts anderes als Dysfunktionalitäten sein. Auch in der Management- und Betriebstheorie ist es ein durchaus traditioneller Ansatz, den Betrieb als (umwtoffenes) System zu behandeln, in dem Dysfunktionalitäten insofern denkbar und überwindbar sind. Den größten Aufwand betreiben die alternativen Theoretiker, um ihre Re-Vergemeinschaftungsströmung in der Gesellschaft zu be-

stimmen. Doch schließlich fanden auch sie zu einer spezifischen Variante der Systemtheorie.

Die Re-Vergemeinschaftung kann nun von allen diesen Strömungen in der Gesellschaft ansatzweise umgesetzt werden. D.h. sie arbeiten alle von verschiedenen Ansatzpunkten her an demselben Projekt, nämlich der Modernisierung des Kapitalismus durch Re-Vergemeinschaftung. Das Modernisierungsprojekt ist gelungen, wenn sich ein neuer Akkumulationsmodus herausgebildet hat.

Dieser Perspektive muß allerdings mit sehr viel Vorbehalt begegnet werden. Denn einerseits werden durch die Aktualisierung des Herr-und-Knecht-Verhältnisses zwar Bedürfnisse aufgegriffen (v.a. der Abbau von Ängsten), und es werden auch konkrete Probleme bewältigt (z.B. die Sicherung von Arbeitsplätzen durch die wiedererlangte Konkurrenzfähigkeit eines Betriebes). Andererseits stellt diese Modernisierung aber auch eine Restaurierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen dar, die immer schwerer zu hinterfragen sind. Besonders bedenklich wird diese Entwicklung, wenn man beachtet, daß die Gemeinschaftskonstitution nur gegen andere durchgeführt werden kann. Gemeinschaft braucht Ausgrenzung. Mit der Gemeinschaft entsteht notwendigerweise ein 'drinnen und draußen'<sup>13</sup>. Welche konkrete Form diese Entwicklung annehmen wird, ist heute kaum abzuschätzen. Daß sie für die Gemeinschaftskonstitution aber notwendig ist, haben wir oben aufgezeigt.

Die umfassende Mobilisierung von Bildern zur Absicherung der neuen Weltbilder und Deutungsmuster machen eine rationale und aufklärerische Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse immer schwieriger. Denn die Gesellschaft bleibt zwar lebbar, die jeweiligen Situationen sind für die Akteure handhabbar, doch letztendlich muß sie unverstanden und unverständlich bleiben. Schon heute ist immer weniger Erklärung und Aufklärung als Plausibilität und 'gesunder Menschenverstand' gefragt. Spätestens wenn man diese beiden Tendenzen bedenkt, die sich heute zwar erst abzeichnen, in den nächsten Jahren aber sicherlich an Gewicht gewinnen werden, verliert die Re-Vergemeinschaftung an Faszination. Doch wer kann, wer soll wer wird sich ihr entgegenstellen? Und: wo liegen die Alternativen?

## Anmerkungen

- 1 Der Antikommunismus der 50er Jahre liegt wesentlich in dieser Tatsache begründet. Er konnte sich in der Abarbeitung an den stalinistischen Diktaturen (v.a. in der DDR) aktualisieren, verstärken und konkretisieren. Ähnlich ist auch die 'Wiedergutmachungspolitik' dem Staate Israel gegenüber zu begründen.
- 2 Vgl. die Ausarbeitungen von Claussen 1987 am Beispiel des Antisemitismus.
- 3 Koch war hessischer Staatsminister für Wirtschaft und Verkehr.
- 4 Die Grundsatzprogramme des DGB z.B. belegen dies in aller Deutlichkeit.
- 5 Hier gibt es einen evidenten Schnittpunkt mit den politischen Vorstellungen von Tönnies, vgl. Tönnies 1921, S. 138 f.
- 6 Das Verständnis der Regulation ist auch innerhalb der Ecole de la Regulation nicht ganz eindeutig. Zu den verschiedenen Varianten und zum aktuellen Stand der Debatte vgl. Boyer 1986.
- 7 In Frankreich z.B. hat sich der Fordismus auf festen Klassenstrukturen aufgebaut und diese erst allmählich zersetzt.

## Thomas Scheffler Die Normalisierung der Doppelmoral: Vierzig Jahre deutsch-israelische Beziehungen

*Zusammenfassung: Trotz ihres einzigartigen moralischen Pathos sind die deutsch-israelischen Beziehungen deutscherseits v.a. Amerika- bzw. Westpolitik, während Israel die Beziehungen primär aus wirtschaftlichen und militärischen Gründen pflegt. Sie sind Teil eines Dreiecksverhältnisses, in dem die Dynamik der deutsch-israelischen Beziehungen von der deutsch-amerikanischen und der amerikanisch-israelischen mitbestimmt wird. In der deutschen Innenpolitik waren sie stets Knotenpunkt gegenstrebig moralischer Diskurse: Alibi für mangelnde Faschismusbewältigung; Protestinstanz, um diese einzuklagen. Die Linke schwankt zwischen scharfer Israelkritik und der Furcht, damit die neokonservative »Entkriminalisierung« der deutschen Geschichte zu begünstigen und droht sich damit moralisch zu paralysieren.*

Mit der Rechtsnachfolge des Deutschen Reiches übernahm die Bundesrepublik Deutschland 1949 auch eine grauenvolle Hypothek: Millionen von Juden und sowjetischen Kriegsgefangenen, hunderttausende von Zigeunern, Geisteskranken und Behinderten, zehntausende deutscher Oppositioneller waren in der Terrormaschine des NS-Staats zugrunde gegangen. Abermillionen hatten Gesundheit, Familie, Vermögen, Heimat oder Beruf eingebüßt. Insgesamt 50 Millionen Menschen, darunter allein 20 Millionen sowjetischer und 6 Millionen polnischer Bürger waren dem deutschen Krieg zum Opfer gefallen.

Schulden dieser Art lassen sich nicht »abtragen«. Sie existieren als ständige Forderungen: zum Nachdenken über die Ursachen; zum Willen, Ähnliches nicht mehr zuzulassen. Lehrreich ist aber, wie es der Bundesrepublik Deutschland gelang, in einer verblüffenden Reduktion moralischer Komplexität wenigstens die bedrohliche Vielfalt dieser Hypothek erbstrategisch zu beschneiden:

Wo heute in der Bundesrepublik offiziell von »historischer Schuld«, »Wiedergutmachung« und »besonderen Verpflichtungen« gesprochen wird, ist vorwiegend vom Staate Israel und vom jüdischen Volk die Rede. Die Wiedergutmachung an den NS-Opfern hinter dem Eisernen Vorhang fiel weitgehend dem Kalten Krieg und der Verbitterung der deutschen Heimatvertriebenen zum Opfer. In der Bundesrepublik selbst hatten kommunistische NS-Opfer, Zigeuner und Homosexuelle jahrzehntelang – oft vergeblich – um Haftentschädigungen und Renten zu kämpfen.

Die Weichen dafür wurden früh gestellt, doch die Motive waren unterschiedlich. Der SPD-Vorsitzende Kurt Schumacher, der seit 1946 als erster deutscher Nachkriegspolitiker öffentlich auf Wiedergutmachung an den Juden drängte, sprach von ihnen als jenem »Teil der Menschheit«, der von allen NS-Verfolgten »vor allem ... durch die Furchtbarkeit der Schläge, die er empfangt, noch das Symbolhafte des ganzen Leids

auf sich nehmen mußte« (Schumacher 1985: 508). Der Verweis auf die Symbolik des »ganzen« Leids deutete die strategische Absicht an: Schumacher wollte die schreckliche Symbolkraft des Holocaust zum Motor der Rehabilitierung *aller* NS-Opfer, nicht zuletzt auch des deutschen Widerstands, machen. Das gelang nur in Ansätzen. Im Rückblick scheint die deutsche Wiedergutmachung am jüdischen Volk weniger *Vorreiter*, denn *Ersatz* für eine umfassende moralisch-praktische »Bewältigung« der deutschen Vergangenheit geworden zu sein. Politiker, die sich aus durchsichtigen Gründen der Wiedergutmachung an linken Widerstandskämpfern, russischen Kriegsopfern und polnischen Zwangsarbeitern hartnäckig widersetzen, fanden in der Pflege der deutsch-israelischen Beziehungen einen bequemen Ausweg, ihren Bruch mit dem NS-System international sichtbar zu machen und gleichzeitig die harzigen Probleme der »inneren Wiedergutmachung« zu umgehen. Die moralisch bewegende Kraft des Holocaust wurde hier gegen die politisch-moralische Selbstreinigung der deutschen Gesellschaft gewendet. »Auch die positivste Einstellung zur Wiedergutmachung« schrieb 1985 einer ihrer administrativen Organisatoren, »kommt nicht um die Frage herum, wie ein Gerechtigkeitsempfinden damit fertig werden soll, daß dem einen Komplex (der Wiedergutmachung am jüdischen Volk, TS) 85 Mrd. DM gewidmet werden, während andere Schadensbereiche mehr oder weniger leer ausgehen«, obwohl ihnen »NS-Untaten zugrunde liegen, die an Grausamkeit den am jüdischen Volk begangenen Unmenschlichkeiten nicht nachstehen« (Féaux de la Croix 1985: 190). Die Diskussion um die *Kontinuität* zwischen nationalsozialistischer und bundesrepublikanischer Gesellschaft ist so alt wie die Bundesrepublik selbst. Daß der westdeutsche Teilstaat seine nationalsozialistische Erblast nicht »aufarbeite«, sondern »verdränge«, gehörte gegen Ende der Ära Adenauer schon zum Stehsatz einschlägiger Analysen. Nicht einmal die personellen Konsequenzen aus der NS-Vergangenheit schienen gezogen: Wirtschaft, Justiz, Militär, Verwaltung und Regierung der Bundesrepublik waren bis in die höchsten Ränge von ehemaligen PGs und Funktionsträgern des Dritten Reichs durchsetzt.

Daß umgekehrt der Staat Israel und die jüdischen Weltverbände aus naheliegenden materiellen Interessen diese Entwicklung nicht nur hinnahmen, sondern die dafür verantwortlichen bundesdeutschen Politiker wiederholt deckten, mußte früher oder später auch ihre eigene moralische Basis beschädigen.

Aber inwieweit bedurften die deutsch-israelischen Beziehungen überhaupt eines moralischen Fundaments? Entscheidende Passagen ihrer Geschichte lesen sich eher als eine lehrreiche Variation über das Marxsche Bonmot, daß Ideen sich noch immer blamiert hätten, wo sie gegen Interessen standen. Nicht, daß moralische Erwägungen in den deutsch-israelischen Beziehungen keine Rolle gespielt hätten. Aber der hohe und unbedingte Anspruch, der moralischen Argumenten innewohnt, wurde immer wieder durch den tagespolitischen Gebrauch blamiert, der von ihnen gemacht wurde, während er selbst noch stark genug blieb, seinerseits die Interessen ins Zwielicht zu rücken, die sich seiner bedienten.