



⇒ Christoph Lienkamp

Gemeinschaft zwischen völkischer Gemeinschaftsfantasie und Humanitätsressource. Der erste Band der *New Benjamin Studies* ist erschienen

»Gemeinschaft ›gibt‹ es nicht: Man kann sie nicht sehen und nicht greifen. Und doch wird sie immer wieder gesucht, gefunden, gefürchtet und gemieden. [...] Immer wieder beschworen, angerufen, geleugnet und geächtet, gehört ›Gemeinschaft‹ zu den meistbenutzten Schlagwörtern der modernen Gesellschaft.« (Rosa 2010, 9) Dieser Befund des Soziologen Hartmut Rosa scheint allerdings der Beobachtung zu widersprechen, dass dieser Terminus bislang nur äußerst selten Gegenstand systematischer Theoriebildung geworden ist. Dies ist wohl auch auf die äußerst heterogenen Verwendungsweisen dieses Begriffs zurückzuführen, die von der Wohngemeinschaft über die Volksgemeinschaft, die Schicksalsgemeinschaft bis zur Weltgemeinschaft reichen. Gibt es Geteiltes in all diesen Verwendungsweisen? Oder zeigen sich auch gerade darin die Problematik bzw. die Grenzen der Gemeinschaft? (vgl. Eßbach u.a. 2016) Und doch scheint in der gegenwärtigen Diskussion nichts mehr an der Tagesordnung zu sein als ein Denken der Gemeinschaft (vgl. Esposito 2004, 8), gar von einer (paradoxa) Renaissance der politischen Idee der Gemeinschaft ist die Rede (vgl. Spitta 2013, 11). Dabei werden dem Begriff inzwischen auch sehr ungewöhnliche Adjektive zugeordnet; so in Jean-Luc Nancys und Maurice Blanchots Büchern über die Gemeinschaft (vgl. Nancy 2018; Ders. 2007; Ders. 2017; Blanchot 2015). Hinzu kommen Überlegungen zu einer nichtexistenten Gemeinschaft (vgl. Baumann 2009) und neu-erndings Theorien von Gegengemeinschaften (vgl. Loick 2024).

Die Gründe für diese Renaissance sind vielfältig und liegen wohl hauptsächlich in einem Unbehagen an der Rationalität der modernen Gesellschaft

und der Überforderung des Subjekts angesichts der hochkomplexen, ausdifferenzier-ten Moderne (vgl. Gräß-Schmidt/ Menga 2016). So werden Begriffe wie Gemeinwohl (vgl. Gräß-Schmidt (2015), 163–167) und

Stefano Marchesoni / Nassima Sahraoui / Sebastian

Truskolaski (Hg.) (2025): *New Benjamin Studies*, Vol. 1: Community in Walter Benjamins Philosophy, Brill / Fink, 165 S. ISBN 978-3-7705-6808-6, EUR 134,00.

DOI: 10.18156/eug-2-2025-rez-13

Gemeinsinn (vgl. Assmann/Assmann 2024), aber auch Gemeinschaft neu in den Blick genommen und für die Frage nach den »Ressourcen des Menschseins und der Gesellschaft jenseits von dessen Rationalität und jenseits von deren Funktionsmechanismen« (Gräß-Schmidt/Menga 2016, 2) fruchtbar zu machen versucht.

Wie lassen sich nun die Überlegungen des Literaturtheoretikers und Philosophen Walter Benjamin (1892-1940) auch mit Blick auf diese Diskurslage verorten? Die Vermutung ist, dass sie einen substanziellen Beitrag leisten können, weil sie sowohl die historischen Kontexte als auch die theoretischen Diskussionen zu den Gemeinschaftsvorstellungen zwischen 1910 und 1940 – einschließlich zweier Weltkriege – wahrgenommen und darauf, wenn auch häufig eher indirekt, reagiert haben. Die Vorbehalte, die gegenüber Begriff und Wirklichkeit von Gemeinschaft lange zu Recht bestanden haben, spielen in den diesbezüglichen Reflexionen Benjamins eine nicht unerhebliche Rolle. Dies zu klären, unternehmen die folgenden Ausführungen u.a. mit Hilfe der Beiträge zum ersten Band der *New Benjamin Studies*, die die Nachfolge der *Benjamin Studien*¹ angetreten haben und die internationale Ausrichtung der Benjamin-Forschung, die im letzten dritten Band der *Benjamin-Studien* begonnen wurde, weiterführen sollen (Weigel, XIV).

Durch viele von Benjamins Schriften ziehen sich Figuren der Gemeinschaft wie ein roter Faden: Von seinen frühesten Überlegungen zur Deutschen Studentenbewegung, einschließlich seines Essays von 1911 über *Die freie Schulgemeinde*, bis zu seiner Habilitationsschrift über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925); von seinem frühen Manuskript *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) über die *Einbahnstraße* (1927) bis zu seinem späteren, pointierter materialistischen Stadtportrait *Moskau* (1927). Benjamin übt in diesen Texten nicht nur eine Kritik an der nationalen Gemeinschaft (Volksgemeinschaft), sondern unternimmt gleichermaßen den Versuch, eine Form der ethischen Gemeinschaft und eine Sprachgemeinschaft zu umreißen, so die Herausgeber des hier zu besprechenden Bandes. In jedem Fall werden diese Gemeinschaftsvorstellungen nicht nur als Reaktion auf wechselnde historische Umstände, sondern von Benjamin auch in Auseinandersetzung mit Hölderlin und Nietzsche einerseits sowie u.a. mit seinen Zeitgenossen Gustav Wyneken, Ludwig Klages und Ernst Jünger andererseits

(1) Zur Geschichte der Benjamin-Forschung in den letzten 40 Jahren und zur Vorgeschichte der *New Benjamin Studies* vgl. im Band den Beitrag von Sigrid Weigel, *The Chain of Benjamin Studies: The Pre- and Post-History of Preceding Projects*, XI–XVI.

reflektiert. Obwohl er das Konzept der Gemeinschaft an sich nie systematisch darlegt, ist seine häufige Verwendung des Begriffs mit Benjamins breiterem Bestreben vereinbar, das Verständnis von alternativen Formen der Sozialität neu zu gestalten – sei es im Hinblick auf die »Gemeinschaft der Lauschenden« (GS II, 446) im Erzähler-Aufsatz (1936) oder im Hinblick auf die Stadt als »die erste communio«, wie im Passagen-Projekt angemerkt wird. Mit dem Konzept der Gemeinschaft bereitet Benjamin die Entwicklung späterer und verwandter Begriffe wie den des »Kollektivs² vor und schafft damit eine Gelegenheit, das Zusammenspiel von Sprache, Geschichte und Politik in dem, was gemein ist, neu zu überdenken.

Der hier zu besprechende Sammelband konzentriert sich allerdings vor allem auf die Auseinandersetzung mit Benjamins Reflektionen zu Begriff und Wirklichkeit von Gemeinschaft in seinen frühen Schriften und Briefen bzw. auf den historischen Kontext seines frühen Denkens.³ Nur einzelne Passagen der Beiträge von Natasha Hay und Sophia Buck⁴ und einzelne Gesprächsbeiträge in dem dokumentierten Gespräch mit einem der bekanntesten Benjamin-Forscher thematisieren Benjamins Reflektionen zu Gemeinschaft (bzw. Kollektiv) in seinen späteren Arbeiten. Dass gerade die Auseinandersetzung mit seinen frühen Schriften ein vernachlässigtes Forschungsgebiet ist, wie Johannes Steizinger noch 2013 behaupten konnte (vgl. Steizinger 2013, 7), ist mit dem Erscheinen dieses Sammelbandes wohl nicht mehr zu halten. So enthalten insbesondere die ersten drei Beiträge wichtige neue Perspektiven auf die Auseinandersetzung Benjamins mit der Jugendbewegung und ihren intellektuellen Vordenkern (Nietzsche, Tönnies, Wyneken) oder Kritikern, aber auch auf seine ambivalente Haltung gegenüber dieser Bewegung.

In seinem Beitrag analysiert Markus Hennig⁵ die Erfahrungen, die Benjamin in der deutschen Jugendbewegung der 1910er Jahre sowie im Landerziehungsheim Haubinda machte und die sehr bedeutsam für Benjamins Auseinandersetzung mit dem Konzept der Gemeinschaft waren. Diese Jugendbewegung war eine Mischung aus verschiedenen politischen Strömungen, in der die konservativ-nationalistische Strö-

(2) Vgl. The Coming Community? An Interview with Irving Wohlfahrt (139–157), hier 150.

(3) So die Beiträge im Band von Hennig, Riep, Hay und Caygill.

(4) Vgl. Natasha Hay, Lessons of 1914: Reconceiving the Free School Community Out of the Actuality of War (54–82); Sophia Buck, Walter Benjamin's outsiders: Against »Optical Illusions« of (National) Communities (117–138)

(5) Vgl. Markus Henning, Idea and Experience of Community in the Writings of the Young Benjamin (3–24).

mung historisch die größte Bedeutung hatte. Den geistigen Hintergrund bildeten eine vage Rezeption der Schrift von Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1. Aufl 1887, 2. Aufl. 1912) und vor allem das Denken Gustav Wynekkens, der Führungsgestalt der Jugendbewegung. Anhand der frühen Schriften und seiner Briefe zeigt Hennig überzeugend, welche Aspekte von Wynekkens Denken von zentraler Bedeutung für Benjamin waren. So übernahm er zunächst (bis 1914) Wynekkens Konzept der Gemeinschaft, das sich um eine Idee (das Geistige) zentrierte, gegen deren Fehlen Benjamin mit Wyneken in ihrer Gegenwart opponierten. »Overcoming it requires guidance that focuses solely on the spirit to enable its free development. Both Wyneken and Benjamin argue that only young people are capable of such freedom since they have not yet fully assimilated into the adult world. Adolescents are free to explore spiritual values (geistige Werte) as they are not restricted by the demands of material reproduction. Consequently, they are revered as representatives of culture's future high ideals.« (Hennig, 6f.)

Die Mitglieder dieser spirituellen Gemeinschaft sollten sich gegenseitig in ihrer Orientierung an der Idee bestärken, sich bei Abweichung davon aber auch öffentlich kritisieren. Das heißt, die Forderung nach »spiritueller Solidarität innerhalb der Gemeinschaft zielte nicht darauf ab, Individuen als autonome Wesen zu vereinen, sondern darauf, sie zu einem einheitlichen kollektiven Willen zu verschmelzen. Wyneken stellte sich eine Gemeinschaft aus Mitgliedern vor, die einhellig miteinander übereinstimmen, wobei jede Form der Abweichung vom kollektiven Willen verurteilt wurde. Nach Wyneken ist der einheitliche Wille einer Gemeinschaft dem Geist bereits näher als jeder individuelle Ansatz. Im Gegensatz dazu – und hier kommt es zur ersten Abwendung Benjamins von seinem Lehrer, auch durch die Hinwendung zu Kants Moralphilosophie – liegt für Benjamin die Bedeutung der Gemeinschaft darin, dass der moralische Wille im Individuum zum Ausdruck kommt. Statt ein Mittel zur Schaffung eines gemeinsamen Willens oder zur Verwirklichung eines unbestimmten objektiven Geistes zu sein, dient die Gemeinschaft nach Benjamin in erster Linie als Kontext für Individuen, ihre Beziehung zum Geist zu entwickeln. Da dieser Geist aber unbestimmt ist, muss sich jede Person als Individuum darauf konzentrieren, ihren eigenen moralischen Willen zu bilden. Auch kann keine moralische Autorität ihm ihren Willen aufzwingen.

Daher besteht eine unlösbare Spannung zwischen dem universellen moralischen Gesetz und individuellen moralischen Situationen, was die Frage aufwirft, wie man mit jedem Fall individuell umgehen soll.

Benjamin behandelt das Problem in seinem Aufsatz über den Moralunterricht (GS II, 48–54)⁶ auf pädagogischer Ebene, indem er die moralische Erziehung des Einzelnen untersucht. Dabei geht es nicht so sehr darum, den Widerspruch aufzulösen, sondern vielmehr darum, wie der Einzelne damit umgehen kann. Da der Widerspruch als absolut verstanden wird, kann eine Lösung nur auf einer anderen Ebene gesucht werden. Diese Ebene ist die der Gemeinschaft, in der sich laut Benjamin der Prozess der »Gestaltgewinnung des Sittlichen« vollzieht (GS II, 50). Dies sei ein religiöser Prozess, »denn diese Gemeinschaft erlebt immer aufs neue einen Prozess in sich, der Religion erzeugt und religiöse Betrachtung weckt« (ebd.). Allerdings widerstrebt dieser Prozess einer näheren wissenschaftlichen Analyse. Benjamin schreibt: »Wie wir schon sahen, steht das Sittengesetz jedem Empirisch-Sittlichen (als einem *Empirischen*) beziehungslos fern. Und doch erlebt die sittliche Gemeinschaft es immer wieder, wie die Norm sich umsetzt in eine empirische legale Ordnung. Bedingung eines solchen Lebens ist die Freiheit, die dem Legalen seine Einstellung auf die Norm ermöglicht. Durch diese Norm aber wird der Begriff der Gemeinschaft erst gewonnen. Das Ineinander von sittlichem Ernst im Bewußtsein gemeinschaftlicher Verpflichtung und von Bestätigung der Sittlichkeit, scheint das Wesen der sittlichen Gemeinschaftsbildung zu sein.« (ebd.)

Benjamins Rückgriff auf die Kant'sche Ethik und deren Autonomiegedanken ist es auch, so Hennig, die den Unterschied zu Wynekens Verständnis der Gemeinschaft ausmacht. »Like Wyneken, Benjamin's notion of community binds individuals to spiritual values, but unlike Wyneken, Benjamin stresses the singularity of the relationship to spiritual values, suggesting a fundamental difference in their perspectives. While for Wyneken spiritual values can solely be accessed through community, Benjamin sees community as simply a tool for orienting oneself toward these values. The common will is thus formed individually by each member of the community.« (Hennig, 12)

Die fundamentale Differenz zum Gemeinschaftsgedanken Gustav Wynekens wurde noch deutlicher zu Beginn des Ersten Weltkriegs, als sich die Mehrheit der Jugendbewegung enthusiastisch für den Krieg aussprach, während es um Benjamin immer einsamer wurde: »While

(6) Im Folgenden zitiere ich im Text nach der Ausgabe Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (GS, Bandzahl (röm. Ziffer), Seitenzahl) bzw. Walter Benjamin, *Werke und Nachlass* (WuN). Einige der Schriften sind in der neuen, jetzt maßgeblichen kritischen Ausgabe *Werke und Nachlass* (WuN) noch nicht erschienen. (Die Orthographie wurde bei der Zitierung beibehalten.)

the youthful community plunged into war, Benjamin had to realise that a community centred around an idea did not exist and that he was left alone.« (Hennig, 6) Benjamin zog aus seiner Erfahrung die Erkenntnis, dass die Vorstellung von Gemeinschaft, die um ein Ideal gebildet wird, in ihrer Gesamtheit einer Kritik unterzogen werden muss. In dieser Situation wuchsen auch die Zweifel, ob eine neue Jugendlichkeit den Einzelnen weniger einsam machen würde. Doch er fragte sich auch, wo diejenigen sind, die heute einsam sind. In einem Brief an Carla Seligson vom 4. August 1913 heißt es: »Auch dazu, zur Einsamkeit, kann erst eine Idee und eine Gemeinschaft führen. Ich glaube es ist wahr, daß sogar nur ein Mensch, der die Idee (gleichviel »welche«) aufgenommen hat, einsam sein kann; dieser muß glaube ich einsam sein. Ich glaube, daß nur in der Gemeinschaft, und zwar in der innigsten Gemeinschaft der Gläubigen ein Mensch wirklich einsam sein kann: in einer Einsamkeit, in der sein Ich gegen die Idee sich erhebt. [...] Und diese Einsamkeit, die tiefere, haben wir erst von einer vollkommenen Gemeinschaft zu erwarten.« (Benjamin 1995,161)

Wahre Gemeinschaft, wie Benjamin sie im Unterschied zu Wyneken versteht, erlaubt nicht nur die Unterschiede der einzelnen Mitglieder, sondern ermöglicht sie auch. Und ebenso wie sie den Mitgliedern ermöglicht, Einsamkeit zu erfahren und sie dadurch voneinander unterscheidet, hängt die Gemeinschaft aufgrund ihrer Kernwerte, die nur in der Einsamkeit gepflegt werden können, davon ab. Das heißt, dass die Vereinigung zur Gemeinschaft die Einsamkeit des Einzelnen erfordert, während die Gemeinschaft die Möglichkeit schafft, durch Einsamkeit geistige Werte zu finden. Einzerner und Gemeinschaft ermöglichen auf diese Weise einander wechselseitig. »Thus, already during his time in the Youth Movement, Benjamin's concept of community emphasizes individual divergence, which is not present in Wyneken, for whom each personal impulse presents a potential threat to the community and consequently must be averted. Conversely, for Benjamin, community is possible only insofar as it allows each individual the solitude in which he or she can come to terms with spiritual ideas. If the community hinders this solitude and, therefore, individuality, it ultimately obstructs a relation to the spiritual values that provide its foundation. Without solitude and individuality, there can be no community, since its coherence can only be established through a shared commitment to spirit.« (Hennig, 13f.)

So kann Markus Hennig im Anschluss an Astrid Deuber-Mankowsky und gegen Theodor W. Adorno zeigen, dass Benjamins jugendliche Vorstellung von Gemeinschaft bereits während seines aktiven

Engagements in der Jugendbewegung vom vorherrschenden Verständnis abwich. Damit wird auch die These bestritten, dass es gerade diese Gemeinschaft war, die einen prägenden Einfluss auf Benjamin ausübte, da ein gemeinsamer Wille angesichts der unterschiedlichen Prinzipien, um die die Gemeinschaft organisiert war, nicht vorausgesetzt werden kann.

Dieses andere Verständnis von Gemeinschaft wird auch deutlich in einem weiteren frühen Text Benjamins von 1915: *Das Leben der Studenten* (GS II, 75–87), in dessen Mittelpunkt die Einführung seines Begriffs der Kritik steht. Die Aufgabe der Kritik besteht Benjamin zufolge darin, »das Künftige aus seiner verbildeten Form im Gegenwärtigen erkennend zu befreien« (GS II, 75; 87). Damit verbunden ist eine utopische Geschichtsbetrachtung, in der »die Elemente des Endzustandes nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage(liegen), sondern als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet (sind)« (GS II, 75). Die geschichtliche Aufgabe sei es, so Benjamin, diesen Zustand, der allerdings nur in seiner metaphysischen Struktur zu erfassen ist, schon in der Gegenwart sichtbar und herrschend zu machen. Doch die Strukturen der Wissenschaften und Hochschulen, die »von ihrem einheitlichen Ursprung in der Idee des Wissens abgedrängt sind« (GS II, 1, 76) und die für die allermeisten Studenten eher eine Berufsschule sind, in der Fertigkeiten und Wissen vermittelt werden, verhindern es, dieser Aufgabe gerecht zu werden.

Dem stellt Benjamin sein Modell einer »Gemeinschaft von Erkennenden« (GS II, 76) oder Lernenden gegenüber, die zu gründen angesichts des herrschenden Modells eine »Aufgabe von umwälzender Größe« ist, die die Studenten seiner Zeit allerdings nicht leisten. Sie seien als Gemeinschaft nicht fähig, »die Frage des wissenschaftlichen Lebens überhaupt zu stellen und seinen unlösbaren Protest gegen das Berufsleben der Zeit zu erfassen« (GS II, 77). Benjamin kritisiert die Typen von Gemeinschaft (er hat dabei die freien studentischen Vereinigungen mehr noch als die studentischen Korps im Blick), in denen heimlich gegen höhere Wünsche und eigenere Ziele gekämpft wird. Demgegenüber ist das Kriterium des geistigen Wertes einer Gemeinschaft für Benjamin, ob der ganze Mensch ihr verpflichtet und unentbehrlich ist. Eine wahrhaft ernst gesinnte Gemeinschaft des Studierens entwickle ein Verlangen nach dem Studieren aus den Herausforderungen des Lebens. Diese geistige Notwendigkeit hätten die Studenten »nicht ausprägen und daher nie eine wahrhafte ernst gesinnte Gemeinschaft in ihr gründen können, vielmehr nur eine pflichteifrige und interessierte« (GS II, 79).

Benjamins Ziel ist es, die Bildung von einem zielorientierten Ansatz zu befreien. Damit verwandelt sich die Gemeinschaft in ein zielloses Mittel und ermöglicht eine Öffnung hin zur Zukunft. Als Lerngemeinschaft soll sie eine Einheit schaffen, die am Ideal eines umfassenden Wissens ausgerichtet ist, das vom spezifischen Wissen zu metaphysischen Fragen und zur Universalität führt. Dieses Wissen ist die höchste Instanz, aus der die Gemeinschaft ihre Form erhält – und auf diese Weise wäre die Gemeinschaft ein Ideal, das die fragmentierte Gegenwart übersteigt. Allerdings bedarf es dafür kreativer Individuen, die unter den Studenten seiner Zeit kaum aufzufinden seien. Es fehle an solchen schöpferischen Kräften, in denen sich die Fähigkeit zu lieben zeigt als gefährliche Hingabe an die Wissenschaft (und Jugend), die die Wurzel ihres Schaffens ist. Das liege aber auch mit daran, dass die Verfälschung des Schöpfergeistes in den Berufsgeist an den Hochschulen dominant sei, wodurch aber »das unmittelbare Schaffen als Form der Gemeinschaft« (GS II, 81) verfehlt werde. Der Student seiner Zeit »verzichtet leichten Mutes auf die Gemeinschaft, die ihn mit den Schaffenden verbindet und die ihre allgemeine Form allein von der Philosophie her erhalten kann. [...] Die(se) Gemeinschaft schöpferischer Menschen erhebt jedes Studium zur Universalität: [...] indem die Gemeinschaft sorgt und von selbst es bewirkt, daß vor aller Besonderung des Fachstudiums die Gemeinschaft der Universität als solche, Erzeugerin und Hüterin der philosophischen Gemeinschaftsform sei, wiederum nicht mit Fragestellungen der begrenzten Fachphilosophie, sondern mit den metaphysischen Fragen des Platon und des Spinoza, der Romantiker und Nietzsches.« (GS II, 82)

Die Studenten hätten sich zudem in einer Form der Sozialen Arbeit verloren, die als »sozial begründete Leistung [...] etwas völlig Bruchstückhaftes und Abgeleitetes« (GS II, 78) und lediglich Ausdruck des bürgerlichen Nützlichkeitswahns sei. Sie hätten nicht verstanden, dass es eine Menschheitsaufgabe sei, den Armen zu dienen, und nicht Sache des Studenten im Nebenamt. Demgegenüber fordere der wahrlich ernste Geist einer sozialen Arbeit, »der in den Ideen der tiefsten Anarchisten und in christlichen Klostergemeinschaften erwuchs« (GS II, 79), den totalen Einsatz. So scheitere der Versuch, den Willen einer akademischen Gemeinschaft zu einer sozialen Arbeitsgemeinschaft zu organisieren. Denn: »Die Totalität des Wollenden fand keinen Ausdruck, weil sein Wille in dieser Gemeinschaft nicht auf die Totalität gerichtet

sein konnte.« (GS II, 79) Ludwig Riep⁷ interpretiert dies in seinem Beitrag zu dem Band folgendermaßen: »Only from the standpoint of a philosophy understood as a metaphysical enterprise is the creation of a truly youthful community of the spirit, of ›the community of creative human beings‹, possible. Thus, when Benjamin argues for a new philosophical pedagogy, in which philosophy must be understood ›as a form of community‹, he apparently has a whole new philosophical way of life in mind, in which certain metaphysical values are rendered experienceable. This is also supported by the fact that Benjamin understands the commitment of the student movement as one aiming at the entire cultural sphere – a fact that underscores the importance of the transformational dimension for his thinking at that time.« (Riep, 45)

Diesen Überlegungen Rieps zu einer neuen philosophischen Pädagogik gehen seine Untersuchungen zur Beziehung zwischen Erfahrung und Gemeinschaft in den frühen Schriften Walter Benjamins voraus. Dabei berücksichtigt der Autor zunächst die Bedeutung der von Gustav Wyneken geleiteten Jugendkulturbewegung und seines Konzepts eines ›objektiven Geistes‹, geht dann aber vor allem auf Benjamins Aufsatz *Erfahrung* von 1913 (GS II, 54–56) ein, indem er drei Dimensionen dieses Erfahrungskonzepts identifiziert: eine zeitdiagnostische, eine antagonistische und eine transformative. Es sind diese Dimensionen, die er unter dem Begriff einer ›kulturellen Politik der Erfahrung‹ zusammenfasst, die Benjamins frühe Schriften über die Gemeinschaft der Jugend auf verschiedene Weise beeinflussen. Dabei analysiert er in seiner zeitdiagnostischen Analyse zwei Erfahrungsarten, die der Erwachsenen und die der Jugend, wobei die Seite der Erwachsenen gekennzeichnet sei von der Brutalität und Sinnlosigkeit des Lebens (GS II, 54). »The ›experience‹ of adults, which Benjamin tries to unmask, is thus understood as a gradual disillusionment brought on by maturation. Therefore, when referring to adults, Benjamin frequently places the term ›experience‹ in quotation marks to emphasize that he considers their claim to experience to be ultimately an expression of an ›ideology of the established.‹« (Riep, 31)

Dem stellt Riep mit Benjamin die davon zu unterscheidende Erfahrung eines *Wir* gegenüber, in das Benjamin sich selbst einschließt und das sich auf die Jugend bezieht, die symbolisch für eine Idee stehe, die es ermögliche, das Neue, die Zukunft zu denken und zu verwirklichen.

(7) Vgl. Ludwig Riep, Walter Benjamin says We: The Community of Youth and the Cultural Politics of Experience in Early Benjamin (25–54).

Gegenüber der Geistlosigkeit der Erfahrung der Erwachsenen hat die Erfahrung der Jugend den neuen Geist (vgl. GS II, 66) als Inhalt, dessen Bestimmungen allerdings sehr vage bleiben. Benjamin nennt Werte wie Wahrheit oder Treue, die aber paradoixerweise unerfahrbar seien. »Thus, the experience of youth has a paradoxical structure because it is an empirical historical experience, but its content is derived from metaphysical values, which are understood as non-experiential. [...] What Benjamin describes with the help of the notion of experience is a generational conflict on the eve of the First World War, which was very pronounced not only within the Wilhelmine bourgeoisie in general, but within the German-Jewish educated bourgeoisie (*Bildungsbürgertum*) in particular. Benjamin's cultural-critical analysis is thus both an intervention into the discourse of the late Wilhelmine bourgeois public and a polemical attack against the so-called ›experience‹ of the established adults.« (Riep, 32)

Allerdings ist es nach Riep nicht unproblematisch, diese paradoxale Struktur der Idee zur Grundlage eines Wir, einer Gemeinschaft zu machen. Nichtsdestotrotz scheine Benjamin anzudeuten, dass Jugendliche nur dann zur intellektuellen Avantgarde werden können – die notwendig ist, um die Gesellschaft im Einklang mit höheren spirituellen Werten zu transformieren –, wenn die unerfahrbaren Werte in die erfahrbare Struktur einer Gemeinschaft integriert werden. Benjamin nahm an, dass die angestrebte kulturelle Veränderung hin zu einer Gemeinschaft der Jugend mit ihrer eigenen Erfahrung nur durch eine klare Führung einer kleinen Elitegruppe und mit der Hilfe undemokratischer Organisationsprinzipien erreicht werden kann. Für Riep bedeutet dies, dass trotz aller reformerischen oder gar revolutionären und messianischen Absichten es in dem damit verbundenen Konzept seiner neuen philosophischen Pädagogik wesentliche Berührungspunkte mit einer konservativen Kulturkritik gebe und dieses am besten wohl als Position eines romantischen Antikapitalismus beschrieben werden könne, insofern es progressive und regressive Elemente verbinde (vgl. Riep, 50).

Ein dritter Beitrag von Natasha Hay beschäftigt sich mit Benjamins Auseinandersetzung mit den Ideen einer freien Schulgemeinschaft in Reaktion auf den Ersten Weltkrieg. Gegen die nostalgischen Beschwörungen eines natürlichen Idylls der Brüderlichkeit, die die Jugendbewegung dominierten, stelle Benjamin eine kooperative Form der Vereinigung, die den Akzent auf die werterschaffende Kraft des Studiums lege. Als aber sein Mentor Gustav Wyneken zu einer Jugendarmee aufrief, die als Vorhut eines Kulturstaates im Kriegsfall dienen soll, sei Benjamin mit den blinden Flecken ihrer gemeinsamen Vision für die

Studierendengemeinschaft konfrontiert worden. Als Folge setzt er sich kritisch mit dieser Form ›apokalyptischer Theopolitik‹ auseinander, die das Massenopfer der Jugend an der Front rechtfertigt. Neben den historischen Analysen der Jugendbewegung ist es die Bedeutung der Vordenker (F. Nietzsche, F. Tönnies) und Kritiker (H. Cohen) dieser Bewegung und ihrer Gedanken, denen die Analysen Hays gelten. Dabei greift sie insbesondere in Bezug auf die Bedeutung Friedrich Nietzsches auf die Forschungen Steve Ashheims zurück (vgl. Ashheim 1992). »As Aschheim notes, the strains of communitarian politics and aesthetics in Nietzsche's *Birth of Tragedy* were a major source for Ferdinand Tönnies's politically influential dichotomy between community (*Gemeinschaft*) and society (*Gesellschaft*). Nietzsche's account of the suppression of the natural instincts in the reign of calculative rationality is echoed in Tönnies's distinction between the organic quality of the natural will (*Wesenswille*) that binds together the members of a community over against the mechanism of agreement between partners in society to achieve a specific goal of the rational will (*Kürwille*).« (Hay, 63)

Nach Ashheim und Hay war es die rechte Aneignung von Nietzsches Vitalismus, die nicht nur die prähistorischen Instinkte edler Moral gegen die gesellschaftlichen Zwänge der Industriezivilisation hervorhob, sondern auch die gewaltsame Diskriminierung von Personen und Gruppen, deren natürliche Veranlagung als lebensfeindlich definiert wurde. Zum Beispiel sind die Unterordnung der Frau im Haushalt und die antisemitische Reaktion auf ›entwurzelte‹ Juden Teil der Revitalisierung deutscher Männlichkeit auch in der Jugendbewegung, die ihre ethische und ästhetische Überlegenheit über die europäische Zivilisation behauptet. Demgegenüber stellt Hay für Benjamins kritische Auseinandersetzung mit diesen Tendenzen in der deutschen Jugendbewegung die philosophische Relevanz von Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens* (1904) heraus. Ähnlich wie Hennig sieht auch Hay in der Kant'schen bzw. neukantianischen Philosophie die Ressource für Benjamins Widerstand gegen eine rechts-vitalistische und in der Konsequenz nationalistische Moral- und Gemeinschaftsvorstellung. Denn für Cohen sind Ursprung und Entwicklung des ethischen Selbstbewusstseins aus dem Selbst und nicht aus dem natürlichen Leben abzuleiten. Damit grenzt er die ethische Auffassung der Gemeinschaft von einer naturhaften Auffassung und einer damit gegebenen affektiv mächtigen Welt des Vaterlands in der Gemeinschaft ab.

Allerdings blieb das Ziel des frühen Benjamin, so Hay, einerseits die Kritik an der Konsolidierung der bürgerlichen Moral und andererseits die Erziehung eines bürgerlichen Individuums durch kulturelle Bildung. Hay zeigt sehr kritisch die Konsequenzen dieses Bildungsideals auf. Ein Großteil der liberalen, anti-aristokratischen Stoßrichtung des bürgerlichen Individuums sei nach 1870 in eine illiberale Angst vor den Massen übergegangen, und auch Benjamin habe nicht gefragt, ob und wie die Kommunikation mit den Massen andere Formen des Lernens hätte erzeugen können, die der illiberalen Tendenz der kulturellen Bildung entgegenwirken. Da er das ererbte Privileg und den angesammelten Reichtum, die in der bürgerlichen Familie verfestigt sind und bestimmen, wer überhaupt der freien Schulgemeinschaft angehören kann, nicht analysiere, habe er niemals den Charakter des Bildungsbürgertums in Frage gestellt, der sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts in der sich wandelnden Organisation der Hochschulbildung fortgesetzt habe. Doch unter dem Eindruck der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs (vgl. Benjamins Essay *Erfahrung und Armut* (GS II, 213–219)) werde seine Kritik wesentlich schärfer und tiefgehender. Konsequent suche er in seiner projektierten Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (GS I, 207–430) und in der Aphorismen-Sammlung *Einhahnstraße* (GS IV, 85–148) die nach Hay »ideological fiction of redemption through state violence« (73) in Frage zu stellen. Hier wäre allerdings stärker darauf einzugehen, dass der Benjamin der 1920er-Jahre neben der kriegerischen Gewalt auch die Gewalt der Technik als Naturbeherrschung verstärkt in den Blick nimmt (so im letzten Text *Zum Planetarium* (GS IV, 146ff./WuN 8, 193f.)).

Insgesamt gelingt es den drei Beiträgen von Hennig, Riep und Hay in differenzierter Weise, die Auseinandersetzung Benjamins mit seinem historischen Kontext, insbesondere der Jugendbewegung und ihren geistigen Vordenkern, herauszuarbeiten. Es wird (besonders bei Hay) deutlich, wie fruchtbar eine Auseinandersetzung mit Benjamins Ju gendschriften und den darin stattfindenden Reflektionen zu Gemeinschaft im Kontext der kulturellen, philosophischen, pädagogischen und politischen Debatten der 1910er-Jahre ist. Allerdings wird die religiöse Dimension der frühen Schriften (seine messianischen, eschatologischen, apokalyptischen und auch gnostischen Elemente) nur am Rande gestreift oder nur sehr oberflächlich behandelt (im Ansatz: Hay, 65f.), obwohl sie in vielen seiner Texte aus dieser Zeit eine besondere Bedeutung hat (vgl. dazu u.a. Dober 2002, 61ff.; Palmier 2009, 187ff.).

Zwei weitere Beiträge der *New Benjamin Studies* befassen sich mit der Gemeinschaft der Klage,⁸ wie sie in den Sonetten Benjamins zum Ausdruck kommt, und mit der Bedeutung der Ehe als Form der Gemeinschaft.⁹ Diese Beiträge legen den Akzent auf die stark biographischen Züge von Benjamins Schreiben; im ersten Fall ist es die poetische Verarbeitung des Suizides von Carla Seligson und Fritz Heinle, mit denen Benjamin eine intensive Freundschaft verband, und im anderen Fall ist es u.a. die Konstellation mit seiner Frau Dora, dem Kind und Gershom Scholem in der Zeit in Bern.

Ein letzter Beitrag von Sophia Buck untersucht Aspekte von Benjamins Reflexion xenophober Darstellungen von Gemeinschaft. Wenn Benjamin in den 1920er-Jahren (nationale) Intelligenzen oder literarische Szenen beobachtet, erwähnt er bemerkenswert oft Außenseiter von Gemeinschaften, Szenen, Kreisen, Gruppen oder Kollektiven in der UdSSR, Frankreich oder der Weimarer Republik. Mit Hilfe von Texten aus Benjamins journalistischem Werk der 1920er-Jahre will die Autorin Außenseitertum als ein für Benjamin fundamentales Muster veranschaulichen. So postuliere er im *Kaiserpanorama* (GS IV, 94–101) eine Außenseiterperspektive als Gegenkraft zu der isolierten Sichtweise oder den ›optischen Täuschungen‹ von nationalen Gemeinschaften, oder er gehe in seinem Übersichtsbericht *Neue Dichtung in Russland* von 1927 (GS II, 755ff.) auf bemerkenswerte Außenseiter ein, auf Außenseiter, die traditionelle Praktiken einer Literaturgeschichte in Frage stellen.

So kann man sagen, dass auch im zweiten Block der Beiträge wichtige Aspekte von Benjamins Gemeinschaftsdenken zur Sprache kommen. Es wäre aber den Visionen Benjamins von Gemeinschaft gerechter geworden zu fragen, ob und welche positiven Visionen er von Gemeinschaft als Ressource von Humanität hatte. Hierzu wäre noch der eine oder andere Beitrag wünschenswert gewesen, denn es ist die Vision einer neuen und ethischen Gemeinschaft (WuN, 8, 120), von Männern, Frauen und Kindern (GS II, 84) sowie mit der Natur (GS IV, 147), der Benjamin sowohl in seinen frühen als auch seinen späteren Schriften auf der Spur ist (vgl. dazu Aixer 2012, 102ff.). Auch der Begriff des Kollektivs beim späten Benjamin bedürfte einer weiteren Untersuchung. Gerade mit Blick auf diese weiteren Perspektiven von Benjamins

(8) Vgl. Howard Caygill, The Final Rhyme (or the Community of Lament): Benjamin's Shakespearean Sonnet Cycle (83–98).

(9) Vgl. Carolin Sauter, Towards a Higher Community: Marriage in Walter Benjamin's Early Work (99–115).

Gemeinschaftsdenken wäre es sinnvoll gewesen, der im Vorwort angekündigten Bandbreite der Idee und Wirklichkeit von Gemeinschaft weiter nachzugehen. Denn zu klären, worin die Aktualität des Denkens Benjamins angesichts der Ratlosigkeit vieler Moderner heute liegen und was ›die kommende Gemeinschaft‹ (Giorgio Agamben) ausmachen könnte, das ist, so Irving Wohlfahrt am Ende des diesen Band abschließenden Interviews, Aufgabe der Benjamin-Interpreten (The Coming Community, 134ff.).

⇒ Literaturverzeichnis

Ashheim, Steven (1992): *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1940*, Berkeley: University of California Press.

Assmann Aleida/Assmann, Jan (2024): *Gemeinsinn: der sechste, soziale Sinn*, München: C.H.Beck.

Axer, Eva (2012): *Eros und Aura. Denkfiguren zwischen Literatur und Philosophie in Walter Benjamins »Einbahnstraße« und »Berliner Kindheit«*, München: Fink.

Baumann, Zygmunt (2009): *Gemeinschaften: auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1995): *Gesammelte Briefe, Band I 1910–1918*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1980ff.): *Gesammelte Schriften (GS)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (2008ff.): *Werke und Nachlass (WuN)*, Berlin: Suhrkamp.

Blanchot, Maurice (2015): *Die uneingestehbare (inavouable) Gemeinschaft*, Berlin: Matthes & Seitz.

Dober, Hans-Martin (2002): *Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Esposito, Robert (2004): *Communitas: Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin: Diaphanes.

Eßbach, Wolfgang u.a. (Hg.) (2. Aufl. 2016): *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Debatte*, Berlin: Suhrkamp.

Schmidt Elisabeth/Menga, Fernando G. (Hg.) (2016): *Grenzgänge der Gemeinschaft: eine interdisziplinäre Begegnung zwischen sozial-politischer und theologisch-religiöser Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Gräß-Schmidt, Elisabeth (2015): *Gemeinwohl. Rückgewinnung eines antiquierten Begriffs in der pluralen modernen Gesellschaft*, in: *ZEE* 59/3, 163–167.

Loick, Daniel (2024): *Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften*, Berlin: Suhrkamp.

Nancy, Jean-Luc (2018): Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht, Wien/Berlin: Turia + Kant.

Nancy, Jean-Luc (2007): Die herausgeforderte (affrontée) Gemeinschaft, Zürich/Berlin: Diaphanes.

Nancy, Jean-Luc (2017): Die verleugnete (désavouée) Gemeinschaft, Zürich/Berlin: Diaphanes.

Palmier, Jean Michel (2009): Walter Benjamin, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut (2010): Theorie der Gemeinschaft, Hamburg: Junius.

Spitta, Julia (2013): Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee, Bielefeld: transcript.

Steizinger, Johannes (2013): Revolte, Eros und Sprache, Berlin: Kadmos.

Tönnies, Ferdinand (1972; 1. Aufl. 1887, 2. Aufl. 1912): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Christoph Lienkamp, *1960, Dr. theol., Lehrbeauftragter an der Universität, PH und KH in Freiburg und Lehrer am dortigen Deutsch-Französischen Gymnasium (lienkamp@dfglfa.net).

Zitationsvorschlag:

Lienkamp, Christoph (2025): Rezension: Gemeinschaft zwischen völkischer Gemeinsinnsfantasie und Humanitätsressource – Der erste Band der New Benjamin Studies ist erschienen (Ethik und Gesellschaft 2/2025: Die andere Seite der sozialen Gerechtigkeit: Eine gerechtere Finanzierung steigender öffentlicher Ausgaben). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2025-rez-13> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

2/2025: Die andere Seite der sozialen Gerechtigkeit: Eine gerechtere Finanzierung steigender öffentlicher Ausgaben

Philipp Kriele-Orphal

Die Schuldenbremse des Grundgesetzes als demokratietheoretisches Problem

Korinna Schönhärl und Caren Sureth-Sloane
 Steuern und Steuergerechtigkeit – Ein Gespräch

Sebastian Huhnholz

Steuergerechtigkeitsperspektiven in Zeiten fiskalischer Transformation – Versuch einer kritischen Einordnung

Julia Jirmann und Franziska Vollmer

Wie kann die Besteuerung in Deutschland gerechter gestaltet werden?

Jonas Hagedorn

Sozialstaatliche Demokratie und progressive Besteuerung. Eine sozialethische Perspektive.

Julian Degan

Gerechtigkeit durch Bodenbesteuerung? Eine wirtschaftsethische Reflexion unterschiedlicher Grundsteuermodelle in Deutschland

Ulrich Klüh

Vermögensbesteuerung als terrestrische Wirtschaftspolitik. Probleme, Widerstände und Ausgestaltungsoptionen

Anna Ott

Wie gerecht ist die Kirchensteuer?